



**KEMENTERIAN AGAMA RI
DIREKTORAT JENDERAL PENDIDIKAN
ISLAM**

Jln. Lapangan Banteng Barat Nomor 3 - 4 Jakarta
Telp. (021) 3811642, 3811654, 3812216, 3811214

PENGUMUMAN

Nomor : Dj.I/Dt.I.IV/4/Hm.00.1/3151/2015

**HASIL SELEKSI PESERTA
PROGRAM SANDWICH S-3 LUAR NEGERI (*PROSALE*)**

Berdasarkan hasil seleksi tahap II serta pertimbangan strategis Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, dengan ini diumumkan bahwa :

1. Nama nama yang tercantum dalam lampiran ini dinyatakan lulus sebagai peserta Program Sandwich S-3 Luar Negeri (*Prosale*) Tahun Anggaran 2015, dengan syarat telah memiliki *Letter of Acceptance (LOA)* dari perguruan tinggi yang dituju;
2. Peserta yang dinyatakan lulus harap segera mengurus surat izin keluar negeri dari Sekretariat Negara;
3. Proses dan persiapan keberangkatan diurus oleh masing masing peserta dan melaporkannya kepada oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Islam;
4. Kegiatan dilaksanakan pada Tahun Anggaran 2015, informasi lebih lanjut dapat menghubungi Subdit Ketenagaan Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama;
5. Keputusan panitia berlaku mutlak dan tidak dapat diganggu gugat.

Jakarta, 28 Agustus 2015

a.n. Direktur Jenderal
Direktur Pendidikan Tinggi Islam,

TTD

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
NIP. 196012191989031006

LAMPIRAN : Nomor : DJ.I/Dt.I.IV/4/Hm.00.1/3151/2015

PESERTA PROGRAM SANDWICH S-3 LUAR NEGERI (*PROSALE*)
DIREKTORAT PENDIDIKAN TINGGI ISLAM - DIREKTORAT JENDERAL PENDIDIKAN
ISLAM - KEMENTERIAN AGAMA RI -TAHUN ANGGARAN 2015

NO	NAMA	PTAI TEMPAT TUGAS	KEAHLIAN	UNIVERSITAS
1	Alfiana Yuli Efiyanti	UIN Maliki Malang	Ekonomi Pembangunan	The University of Auckland New Zealand
2	Nani Radiastuti	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	Mikro Biologi	University of Tsukuba Jepang
3	Saifuddin Herlambang	IAIN Pontianak	Tafsir	Universite Zitouna Tunisia
4	Siti Raodhatul Jannah	IAIM NU Metro	Bimbingan Konseling	The Ohio State University Amerika Serikat
5	Qurratul Aini	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	Aplikasi Multimedia	Tokyo University of Technology Jepang
6	Siti Shalilah	IAIN SHM Banten	Bahasa Arab	Universite Zitouna Tunisia
7	Andi Sukarwo	UIN Sunan Ampel Surabaya	Politik lokal & Pera	Australian National University
8	Nuril Mufidah	UIN Maliki Malang	Pendidikan Bahasa Arab	Qassim University Saudi Arabia
9	Bustami Saladin	STAIN Pamekasan	Ulumul Qur'an	Universitas Islam Madinah Saudi Arabia
10	Dewi Sukarti	UIN Syarif Hidayatullah Jakarta	Sosiologi Hukum	Universiteit Leiden Belanda

Jakarta, 28 Agustus 2015

a.n. Direktur Jenderal
Direktur Pendidikan Tinggi Islam,

TTD

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
NIP. 196012191989031006



**KEMENTERIAN SEKRETARIAT NEGARA
REPUBLIK INDONESIA**

Jalan Veteran No. 17-18, Jakarta 10110, Telepon (021) 3845627, 3442327
Situs: www.setneg.go.id

Nomor : B-1839 /Kemensetneg/Setmen/KTLN/LN.00.00/10/2015 Jakarta, 22 Oktober 2015
Sifat : Segera
Hal : Persetujuan Perjalanan Dinas Luar Negeri

Yth. Sekretaris Jenderal
Kementerian Agama
Jl. Lapangan Banteng Barat No. 3 - 4
Jakarta Pusat

Sehubungan dengan surat Sekretaris Jenderal Kementerian Agama nomor: SJ/B.VI/4/PP.07/175-08/2015 tanggal 30 September 2015 hal tersebut di atas, dengan hormat diberitahukan bahwa Pemerintah menyetujui perjalanan dinas luar negeri:

Saifuddin Herlambang – NIP 19731022 201102 1 001
Asisten Ahli pada IAIN Pontianak

untuk mengikuti *Program Sandwich S-3 Luar Negeri (PROSALE)* mulai tanggal 15 Oktober s.d. 15 Desember 2015 di Universitas Zitouna, Tunisia.

Persetujuan Pemerintah ini diberikan dengan ketentuan sebagai berikut:

1. Biaya perjalanan dinas dibebankan pada anggaran Ditjen. Pendidikan Islam, Kementerian Agama.
2. Perjalanan dinas luar negeri dilakukan untuk kepentingan penyelenggaraan pemerintahan yang sangat tinggi.
3. Yang bersangkutan menghubungi Kedutaan Besar RI/ Perwakilan RI di negara setempat untuk menyampaikan maksud kedatangan.
4. Laporan tertulis hasil perjalanan dinas tersebut agar disampaikan kepada Kementerian Sekretariat Negara.

Atas perhatian dan kerja sama yang baik, kami sampaikan terima kasih.

a.n. Sekretaris Kementerian Sekretariat Negara
Kepala Biro Kerja Sama Teknik Luar Negeri

Rika Kiswardani

Tembusan:

1. Seskemensetneg sebagai laporan
2. Kepala BPKP
3. Dirjen Anggaran, Kemenkeu
4. Dirjen Perbendaharaan, Kemenkeu
5. Dir. Konsuler, Kemenlu
6. Dubes/ Kepala Perwakilan RI setempat
7. Yang bersangkutan

Kemng-23705-21okt15/dlg



**SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SYARIF HIDAYATULLAH**

كلية الدراسات العليا .. جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا

**Graduate School Syarif Hidayatullah State Islamic University
Jakarta - Indonesia**

Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan Barat,
Cirendeu, Ciputat 15419, Indonesia

Tel. : (+62-21) 7401472, 74709260

Fax. : (+62-21) 74700919

Email : sps@uinjkt.ac.id

Website : www.graduate.uinjkt.ac.id

No : Un.01/SPs/KM.01.5/1476/2015

Jakarta, 02 September 2015

Subject : Request for Permission

To,
Director of University al-Zaytunah
In Tunisia

Director of Graduate School Syarif Hidayatullah Universitas Islam Negeri (UIN),
states that:

Name : Saifuddin Herlambang
NIM : 13.3.00.0.05.01.0123
Concentration : Tafsir Hadis
Program : Ph.D (Doctoral)
Address : Jl. Sui Raya Dalam Komp. Sungai Raya Lestari 1 No. A-7
Pontianak, Kalimantan Barat
HP : 081350999147

is a registered student in Doctor Program of Graduate School Syarif Hidayatullah Universitas Islam Negeri (UIN) and conducting research for his Dissertation entitled "*Identity Politic in Ibn 'Ashur Tafsir*". His research start from October 15 to December 15, 2015 for Sandwich Programme sponsored by Ministry of Religious Affairs. In this regard, we would like to ask your assistance to provide data information for his research.

Shall you have any inquiries, please do not hesitate to contact us. Thank you for you kind cooperation.

Director,


Prof. Dr. Masykuri Abdillah
NIP. 19581222 198903 1 001

Tembusan:
Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta



**SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SYARIF HIDAYATULLAH**

كلية الدراسات العليا .. جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية جاكرتا

**Graduate School Syarif Hidayatullah State Islamic University
Jakarta - Indonesia**

Jl. Kertamukti No. 5 Pisangan Barat,
Cirendeu, Ciputat 15419, Indonesia

Tel. : (+62-21) 7401472, 74709260

Fax. : (+62-21) 74700919

Email : sps@uinjkt.ac.id

Website : www.graduate.uinjkt.ac.id

LETTER OF REFERENCE

No: Un.01/SPs/KM.01.2/1475/2015

The Director of Graduate School Syarif Hidayatullah State Islamic University (UIN) Jakarta states that:

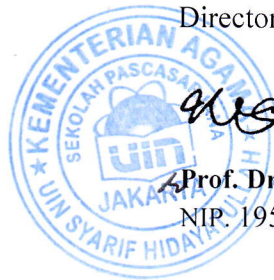
Name : Saifuddin Herlambang
Sex : Male
Student Number: 13.3.00.05.01.0123
Program : Doktor (S3)
Address : Jl. Sui Raya Dalam Komp. Sungai Raya Lestari 1 No. A-7
Pontianak, Kalimantan Barat

is a registered student in Graduate School Syarif Hidayatullah State Islamic University (UIN) Jakarta, academic year 2015/2016.

This letter is made in order that it could be used properly.

Jakarta, 02 September 2015

Director,



Masykuri Abdillah

Prof. Dr. Masykuri Abdillah

NIP. 19581222 198903 1 001



Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia

General Directorate of Islamic Education

Address: Street Lapangan Banteng Barat, Number. 3-4, Jakarta – Indonesia

Phone Number: (021) 3811642, 3811654, 3812216, 3811214

Jakarta, September 1st, 2015

Subject: Financial Support Letter

Re: Saifuddin Herlambang

To: Whom It May Concern:

My name is Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA.

Director of Islamic Higher Education, Ministry of Religious Affairs, Republic of Indonesia, I certify that the student named above is fully sponsored by our institution to conduct his sandwich program to Universite Zitouna Tunisia.

Hereby, I confirm that all expenses caused by his visiting are fully funded by Indonesia Government (Ministry of Religious Affairs).

Sincerely yours,

Director of Islamic Higher Education,
Ministry of Religion Affairs, Republic of Indonesia,


Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA

تونس في : 09 - 09 - 2015

إلى عناية معالي سفير تونس بجاكرتا - أندونيسيا -

تحية طيبة

الموضوع : إعلام بإشراف علمي على طالب أندونيسي

أما بعد فإنني الممضي أسفله الدكتور عبد اللطيف البوعزيزي مدير المعهد العالي بالحضارة الإسلامية - جامعة الزيتونة - بالجمهورية التونسية ، أحيط معاليكم علما أنّ الدكتور إلياس قويسم مدير الدراسات والترتبات بالمعهد العالي المذكور أعلاه و أستاذ محاضر في مادة علوم القرآن و التفسير قد قبل الإشراف على الطالب الأندونيسي : سيف الدين هيرلسبانج بن أمير بن الحسن ، و الموفد من قبل وزارة الشؤون الدينية لجمهورية أندونيسيا بجاكرتا ، قصد استكمال أشغال بحث الدكتور الموسوم بـ سياسة الهوية في تفسير التحرير والتنوير (1879 - 1973) بجامعة الزيتونة في الفترة الممتدة بين 15 أكتوبر 2015 إلى 15 ديسمبر 2015 .

و عليه فالرجاء تمكينه من تأشيرة الدخول إلى الجمهورية التونسية ضمن الفترة المحددة أعلاه .

مع خالص التحية و التقدير

مدير المعهد العالي
للحضارة الإسلامية

عبد اللطيف بوعزيزي

إمضاء مدير المعهد العالي للحضارة الإسلامية

إمضاء الأستاذ المشرف :

د . عبد اللطيف البوعزيزي

د . إلياس قويسم



أستاذ محاضر في مادة علوم القرآن و التفسير

مدير الدراسات ومساعد
مدير الحضارة الإسلامية



تونس، في 08 سبتمبر 2015

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة استقبال

في إطار التبادل العلمي والمعرفي بين الجامعات العربية والإسلامية وتبادل الخبرات بين إداراتها وأعاونها وباحثيها، فإنّ جامعة الزيتونة، ممثلة في شخص رئيسها الأستاذ الدكتور هشام قريسة، بعد الاطلاع على مطلب الأستاذ سيف الدين هيرلامبينق (Saifuddin Herlambang):

- الصفة : باحث بصدد انجاز رسالة دكتوراه.

- رقم المعرف (NIM) : 13.3.00.0.05.01.0123 (HIP) : 081350999147

- الاختصاص : تفسير الحديث.

- الجامعة : جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية بجاكرتا- أندونيسيا.

تمنحه رسالة استقبال خلال السنة الجامعيّة 2016/2015، بهدف زيارة مكتبها والاطّلاع على المراجع والكتب المتوفرة لديها والالتقاء بإطارها التدريسي للاستفادة من خبراتهم العلميّة، وذلك لاستكمال إجراء أطروحته حول " الهوية السياسيّة في تفسير ابن عاشور"، دون أن تتحمل الجهة المستقبلية أية مصاريف.

رئيس جامعة الزيتونة

هشام قريسة



بسم الله الرحمن الرحيم
السلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته
إلى عناية الطالب الكريم : سيف الدين هيرلمبانج بن أمير حسن
ردًا على طلبكم المتمثل في إمكانية الإشراف على بحثكم أثناء إقامتكم في تونس ، أفيدكم علما بما يلي :
الموافقة على الإشراف أثناء وجودكم بتونس
و تفضّلوا بقبول تحياتي
مع خالص المودة و التحية
د. إلياس قويسم
أستاذ محاضر في علوم القرآن و التفسير
مدير الدراسات و التربيّات و نائب مدير المعهد العالي للحضارة الإسلامية.

REVISI RAB PROGRAM PROSALE 2015

A.N SAIFUDDIN HERLAMBAANG

A. PENGANTAR

Syukur Alhamdulillah perhatian Pemerintah lewat Program Diktis Kementerian Agama dapat dirasakan oleh para dosen di negeri ini, dimana dalam upaya menambah wawasan dan memberikan pengalaman internasional kepada para dosen tetap PTAI yang sedang melaksanakan studi S3-nya di Sekolah/Program Pasca Sarjana dalam negeri kini dapat mengikuti Program Sandwich-S3 Luar negeri atau pemagangan di berbagai Perguruan tinggi/ Institusi riset luar negeri yang terkemuka lewat program Diktis yakni Program Sandwich- S3 Luar Negeri (Prosale). Hal ini menjadi momentum yang sangat baik bagi para dosen di lingkungan PTAI untuk mengembangkan pengalaman dan SDM nya.

B. RENCANA KEGIATAN

Sesuai dengan Program yang dicanangkan dalam Program Prosale ini, maka dengan ini akan dilakukan kegiatan-kegiatan selama berada di luar negeri meliputi hal berikut:

- a. Kegiatan kerja lapangan; Studi kepastakaan, Kampus library, termasuk interview di beberapa lokasi terkait, yang berhubungan dengan penelitian.
- b. Mencari sumber data terkait penelitian dan mengolah data dan melakukan analisis data.
- c. Melakukan penelitian, baik di lapangan maupun di sumber-sumber media.
- d. Melakukan studi kepastakaan untuk peningkatan kualitas referensi yang mendukung penyelesaian disertasi;
- e. Mengikuti perkuliahan (sit-in) yang berkaitan dengan penelitian
- f. Mengembangkan metodologi penelitian sesuai dengan perkembangan terkini.
- g. Melakukan penulisan paper/artikel dengan mitra di luar negeri untuk tujuan publikasi nasional maupun internasional;
- h. Menyelesaikan penulisan tugas akhir atau disertasi.
- i. Melakukan observasi langsung ke lokasi-lokasi terkait.
- j. Melakukan studi banding antara sumber-sumber penelitian yang sudah didapatkan selama ini dengan sumber-sumber baru.

C. REVISI RENCANA ANGGARAN BIAYA (RAB)

Anggaran biaya di bawah ini dibuat berdasarkan hitungan rasio dua bulan masa tinggal di Tunisia, dirinci sbb:

1. Biaya tiket Pesawat PP (CGK-TUN-CGK)	2.000 USD
2. Transportasi selama di Tunisia	1.000 USD
3. Biaya Sewa Penginapan/tempat tinggal	1.300 USD
4. Biaya Makan dan Minum	360 USD (2 usd/kali makan)
5. Kebutuhan buku-buku diktat dll	1.500 USD
6. Tuition fee	0 (Free)
7. Kesehatan/obat-obatan	100 USD

Total Biaya _____ 6.260 USD. (Enam ribu dua ratus enam puluh dollar Amerika)

PENUTUP

Demikianlah RAB ini saya buat berdasarkan rasio yang saya ketahui, untuk hitungan masa penelitian selama di Tunisia dua (2) bulan. Jika ada hal-hal yang dirasakan kurang tepat saya bersedia merubahnya, semoga dapat diterima. Semoga Allah memberkahi kita semua, amien.

Pembuat RAB
ttd

Saifuddin Herlambang

REVISI PERMOHONAN RENCANA ANGGARAN BELANJA (RAB)
 PROSALE 2015
 a.n Saifuddin Herlambang
 IAIN Pontianak
 Tunisia
 Universite Zitouna Tunisia

Item	Curr		Total
-Tiket Jakarta - Pontinak	IDR	1,400,000 x 1 PP 1 =	Rp 1,400,000
- Tiket Jakarta - Tunisia PP	USD	2,000 x 1 PP 14,700 =	Rp 29,400,000
- Visa		700,000 x 1 Keg 1 =	Rp 700,000
- Asuransi	USD	100 x 1 Keg 14,700 =	Rp 1,470,000
- Biaya Hidup	USD	3,500 x 2 Bulan 14,700 =	Rp 102,900,000
- Buku	IDR	5,000,000 x 1 Keg 1 =	Rp 5,000,000
TOTAL			Rp 140,870,000

Jakarta, 04 September 2015

Pemohon,

Peserta Prosale:

ttd

Saifuddin Herlambang

Booking hotel

----- Forwarded message -----

From: "HEDI ALLANI" <allani.hedi@gmail.com>

Date: 10 Sep 2015 13:33

Subject: Fwd:

To: "Aries Abdul Ghifarie" <ARIES.GHIFARIE@gmail.com>

Cc:

Hotel Voucher

Confirmation de l'hôtel

PLEASE PRESENT THIS VOUCHER UPON ARRIVAL.

MERCI DE PRÉSENTER CE BON DE RÉSERVATION À L'ARRIVÉE.

I

Le Diplomat Tunis

Emplacement : Central
44 AVENUE HEDI CHAKER

Tunis 1002

Tunisia

Tel: 216-71-785233

Fax: 216-71-781694

Email: diplomat.hotel@planet.tn

D: 010/9154327

GTA Internal Reference:

010/9154327

Agent Ref: HOUAIDA

Arrival Date:

15 oct 2015 : 31 nuits

15 des 2015 : 31 nuits

Rooms:

1 x Standard single - Saifuddin Herlambang

Meal Basis:

Room and full breakfast

Chambre et petit-déjeuner complet

FOR SUPPLIER USE ONLY: THIS SERVICE IS PAYABLE BY GTA LONDON.

ONLY PAYMENT FOR EXTRAS TO BE COLLECTED FROM THE CLIENT

Booking ID: 010/9154327 (TUN-98F)

Pada Kamis, 10 September 2015 18:48, Aries Abdul Haries Ghifarie <aries.ghifarie@gmail.com> menulis:

Booking hotel

----- Forwarded message -----

From: "HEDI ALLANI" <allani.hedi@gmail.com>

Date: 10 Sep 2015 13:33

Subject: Fwd:

To: "Aries Abdul Ghifarie" <ARIES.GHIFARIE@gmail.com>

Cc:

Hotel Voucher

Confirmation de l'hôtel

PLEASE PRESENT THIS VOUCHER UPON ARRIVAL.

MERCI DE PRÉSENTER CE BON DE RÉSERVATION À L'ARRIVÉE.

I

Le Diplomat Tunis

Emplacement : Central

44 AVENUE HEDI CHAKER

Tunis 1002

Tunisia

Tel: 216-71-785233

Fax: 216-71-781694

Email: diplomat.hotel@planet.tn

D: 010/9154327

GTA Internal Reference:

010/9154327

Agent Ref: HOUAIDA

Arrival Date:

15 oct 2015 : 61 nuits

15 des 2015 : 61 nuits

Rooms:

1 x Standard single - Saifuddin Herlambang

Meal Basis:

Room and full breakfast

Chambre et petit-déjeuner complet

FOR SUPPLIER USE ONLY: THIS SERVICE IS PAYABLE BY GTA LONDON.

ONLY PAYMENT FOR EXTRAS TO BE COLLECTED FROM THE CLIENT

Booking ID: 010/9154327 (TUN-98F)

Judul Dokumen pencairan Dana Prosale a.n Saifuddin Herlambang

Dari Saifuddin Herlambang
<saifuddin_herlambang@yahoo.co.id>

Kepada: Fiah Syafiah
<fiah.syafiah@gmail.com>

Tanggal 30 Sep 2015 jam 21.16

Salam,

Mbak Fiah hari selasa kemaren saya sudah email surat RAB yang saya tandatangani, dan ini saya kirimkan lagi dokumen-dokumen (terlampir) yang dibutuhkan untuk pencairan dana Prosale saya, untuk account bank yang saya kirim adalah **Bank BNI Syariah KC. Fatmawati a.n Saifuddin Herlambang, dengan no.Rek. 0402807881** (sebagaimana terlampir). Demikianlah sebelumnya saya ucapkan terimakasih, jazakillah khaeran katsiran.

Wassalam,
Best Regard

Saifuddin Herlambang



Rekom BNI.pdf

Judul apartemen dan
Dari Saifuddin Herlambang
<saifuddin_herlambang@yahoo.co.id>
Kepada: Budi Juliandi
<budi.juliandi@gmail.com>
Tanggal 11 Sep 2015 jam 18.38



Hotel Voucher
Confirmation de l'hôtel
PLEASE PRESENT THIS VOUCHER UPON ARRIVAL.
MERCI DE PRÉSENTER CE BON DE RÉSERVATION À
L'ARRIVÉE.

I



Le Diplomat Tunis

Emplacement : Central

44 AVENUE HEDI CHAKER

Tunis 1002

Tunisia

Tel: 216-71-785233

Fax: 216-71-781694

Email: diplomat.hotel@planet.tn



D: 010/9154327

GTA Internal Reference:

010/9154327

Agent Ref: HOUAIDA

Arrival Date:

15 oct 2015 : 31 nuits

15 dec 2015 : 31 nuits

Rooms:

1 x Standard single - Saifuddin Herlambang

Meal Basis:

Room and full breakfast

Chambre et petit-déjeuner complet

FOR SUPPLIER USE ONLY: THIS SERVICE IS PAYABLE
BY GTA LONDON.

ONLY PAYMENT FOR EXTRAS TO BE COLLECTED FROM
THE CLIENT

Booking ID: 010/9154327 (TUN-98F)





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
DIREKTORAT JENDERAL PENDIDIKAN ISLAM
Jalan Lapangan Banteng Barat No. 3-4 Jakarta Pusat
Telp/Fax (021)3811642, 3811658, 3811244



I Berangkat Dari : Pontianak
(Tempat Kedudukan)
Ke :
Pada Tanggal :

Direktur Pendidikan Tinggi Islam

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
NIP. 19601219 198903 1 006

Nomor SPPD :
Nama :

II Tiba di : Tunisia
Pada Tanggal :
Kepala :

Berangkat Dari : Tunisia
Ke : Pontianak
Pada Tanggal :

III Tiba di :
Pada Tanggal :
Kepala :

Berangkat Dari :
Ke :
Pada Tanggal :

IV Tiba di :
(Tempat
Kedudukan) :
Pada Tanggal :

Telah diperiksa dengan keterangan bahwa perjalanan tersebut atas perintahnya dan semata-mata untuk kepentingan jabatan dalam waktu yang sesingkat-singkatnya

Pejabat Pembuat Komitmen

DIREKTORAT JENDERAL
PENDIDIKAN ISLAM

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
NIP. 19601219 198903 1 006

Pejabat Pembuat Komitmen

DIREKTORAT JENDERAL
PENDIDIKAN ISLAM

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
NIP. 19601219 198903 1 006

V CATATAN LAIN - LAIN :

VI PERHATIAN :

Pejabat yang berwenang menerbitkan SPPD pegawai yang melakukan perjalanan dinas, para pejabat yang mengesahkan tanggal berangkat / tiba. Bendaharawan bertanggung jawab berdasarkan peraturan-peraturan keuangan negara, apabila negara menderita kerugian negara akibat kesalahan, Kelalaian dan kealpaannya

CONTOH TANDA TANGAN



09 SEP 2015
Pondok Petugas

[Handwritten Signature]
Ko Sutrisno
Sub Branch Manager

Kantor Cabang : SYARIAH FATMAWATI THN 0839575
 No. Rekening : 0402807881
 Nama : Bpk SAIFUDDIN HERLAMBAANG

ib Hasanah (Februari 2015)PS

807 - 74299

RAP TRANSAKSI DALAM BUKU TABUNGAN
 DICETAK MINIMAL 2 BLN. SEKALI PADA
 CABANG BNI TERDEKAT

BNIcall 5000-46

"Dan sebagian dari mereka orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian dari karunia Allah SWT " (QS : Al-Muzammil ayat 20)

BNI Syariah

THN 0839575

PERHATIAN

1. Periksa buku **Tabungan ib Hasanah** Anda sebelum meninggalkan Bank.
2. Jika buku **Tabungan ib Hasanah** atau Kartu Hasanah Debit Silver Anda hilang, agar segera memberitahu Bank.
3. Penyalahgunaan buku **Tabungan ib Hasanah** atau Kartu Hasanah Debit Silver oleh Pihak Ketiga yang bukan karena kesalahan Bank menjadi risiko/ tanggung jawab penabung sepenuhnya.
4. Perubahan identitas diri agar dilaporkan kepada Bank.

Pilihan akad : Wadiah Mudharabah

Kode Produk :

Keterangan Kode Transaksi

- | | | |
|------------------------|-------------------------------|---|
| 1 Penyeteran | 11 Akum. Transaksi Cr | 86 Biaya Penolakan Transaksi Cirrus karena dana tak cukup |
| 2 Penarikan | 13 Transaksi Debet Phoneplus | 87 Biaya Penolakan Transaksi Cirrus akibat hal-hal lain |
| 3 Kliring | 22 Penarikan ATM | 92 Reversal/Pembatalan ATM |
| 4 Pemindahbukuan | 23 Transaksi Kredit Phoneplus | 94 Reversal/Pembatalan Maestro/POS |
| 5 Pajak | 24 Transaksi Maestro/POS | 95 Reversal/Batal Tarik Cirrus |
| 6 Bagi hasil/Bonus | 25 Transaksi Tarik Cirrus | 96 Reversal/Pembatalan Biaya Inquiry Cirrus |
| 7 Pembetulan Kesalahan | 26 Biaya Inquiry Cirrus | 97 Reversal/Pembatalan Pembayaran-pembayaran |
| 8 Pemindahan Saldo | 27 Pembayaran-pembayaran | 98 Reversal/Batal Biaya Tarik Cirrus |
| 9 Rupa-rupa | 28 Biaya Tarik Cirrus | |
| 10 Akum. Transaksi Db | 42 Pemindahan melalui ATM | |

Jakarta 30 September 2015

Nomor : FMS/04/009/SKB/15
Hal : Surat Keterangan Bank
Lamp : -

Kepada :
DIKTIS-KEMENAG RI (SUBDIT KETENAGAAN)
Jl. Lapangan Banteng Barat No.3/4
Jakarta

SURAT KETERANGAN BANK

Atas Permintaan :

SAIFUDDIN HERLAMBANG
Berkedudukan di
Jl. Sui Raya Dalam Perum Sungai Raya Lestari A.7
RT.003 RW.009, Bangka Belitung Darat, Pontianak Tenggara
Pontianak

Dengan ini kami menerangkan bahwa SAIFUDDIN HERLAMBANG tersebut adalah nasabah kami/pemegang rekening nomor 0402807881 sejak tanggal 29 September 2015.

Keterangan ini kami berikan kepada Saudara atas permintaan yang bersangkutan untuk keperluan pengurusan "Penerimaan Dana Prosale - Tunis".

Surat Keterangan Bank ini bukan merupakan suatu jaminan dari kami dan tidak mengikat kami serta batal dengan sendirinya apabila dipergunakan menyimpang dari keperluan tersebut di atas.

PT Bank BNI Syariah
KCPD UIN Syarif Hidayatullah Jakarta



Joko Sutrisno
Pemimpin

POLITIK IDENTITAS DALAM TAFSIR
Studi tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr (1879-1973)

Disertasi

Saifuddin Herlambang
No. Induk: 13.3.00.0.05.01.0123



KONSENTRASI TAFSIR

SEKOLAH PASCA SARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH
JAKARTA
1438H/2017M

PERSETUJUAN HASIL UJIAN PENDAHULUAN

Disertasi yang berjudul: **POLITIK IDENTITAS DALAM TAFSIR** Studi tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Ashūr (1879-1973) oleh Saifuddin Herlambang, NIM: 13.3.00.0.05.01.0123 telah dinyatakan lulus pada Ujian Pendahuluan Disertasi yang diselenggarakan pada hari/tanggal Jum'at, 16 Desember 2016.

Disertasi ini telah diperbaiki sesuai saran dan komentar para penguji sehingga disetujui untuk diajukan ke Ujian Promosi.

Jakarta, 27 Desember 2016

Tim Penguji :

No	Nama	Keterangan/ Tanda tangan
1	Prof. Dr. Masykuri Abdillah (Ketua sidang/merangkap penguji)	Tanggal:
2	Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA, CBE. (Promotor merangkap penguji)	Tanggal:
3	Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA. (Promotor merangkap penguji)	Tanggal:
4	Prof. Dr. Said Agil Husin Al-Munawwar, MA. (Penguji)	Tanggal:
5	Prof. Dr. Yunan Yusuf, MA. (Penguji)	Tanggal:
6	Prof. Dr. Zainun Kamaluddin Fakih, MA. (Penguji)	Tanggal:

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : **Saifuddin Herlambang**
NIM : 13.3.00.0.05.01.0123
T.T.L. : Labuhan Batu, 22 Oktober 1973
Alamat : Jl. Tarumanegara 45, Komplek Puri Cirendeu Indah Kav. 6
Pisangan - Ciputat TANGSEL 15418

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul :

"POLITIK IDENTITAS DALAM TAFSIR: Studi Tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr (1879-1973)" adalah benar-benar karya asli saya, kecuali kutipan-kutipan yang saya sebut sumbernya. Segala kesalahan dan kekurangan di dalamnya sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya. Apabila, di kemudian hari kebenaran pernyataan ini palsu, maka saya bersedia menerima sanksi berupa pencabutan gelar.

Ciputat, 27 Desember 2016 2016

Saifuddin Herlambang

SURAT PERNYATAAN PERBAIKAN

Disertasi yang berjudul: POLITIK IDENTITAS DALAM TAFSIR: Studi Tafsīr *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āshūr yang ditulis oleh Saifuddin Herlambang, NIM: 13.3.00.0.05.01.0123.

Dengan ini saya menyatakan telah melakukan perbaikan dengan sebenar-benarnya sesuai dengan saran dan masukan dari para dosen penguji dan promotor pada saat ujian pendahuluan yang telah diselenggarakan pada hari jum'at 16 Desember 2016.

Demikianlah pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya, untuk kesempurnaan penulisan disertasi saya.

Ciputat, 27 Desember 2016

Saifuddin Herlambang

PERNYATAAN PERBAIKAN SETELAH VERIFIKASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Saifuddin Herlambang
NIM : 13.3.00.0.05.01.0123.
Judul Disertasi : POLITIK IDENTITAS DALAM TAFSIR:
Studi *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*
karya Ibn 'Ashūr

Menyatakan bahwa disertasi ini telah diverifikasi oleh Prof. Dr. Didin Saepudin MA, dan Dr. JM. Muslimin, MA pada tanggal 27 Desember 2016 dan telah diperbaiki sesuai saran verifikasi.

Demikianlah pernyataan ini dibuat untuk melengkapi persyaratan menempuh ujian promosi.

Ciputat, 28 Desember 2016

Saifuddin Herlambang

KATA PENGANTAR

Alḥamdulillāhirabbil'ālamīn; Segala puji bagi Allah *Rabb al-'Ālamīn* dan ṣalawat kepada baginda Muḥammad SAW *Rasūlun Amīn* yang dengan petunjuk dan pertolongan-Nya tangan ini dimudahkan untuk menyelesaikan penulisan disertasi ini, meskipun penulis mengakui bahwa karya tulis ini masih jauh dari kesempurnaan.

Tema disertasi ini lahir dari aspirasi yang muncul ketika penulis melihat fenomena pergulatan politik identitas di pemilihan Gubernur dan wakil Gubernur DKI 2012 dan pilkada Kalimantan Barat 2012. Polemik boleh tidaknya seorang Muslim memilih pemimpin non-Muslim menjadi isu sentral saat itu. Salah seorang calon wakil Gubernur DKI Basuki Cahaya Purnama (Ahok) beragama Kristen, begitu pula calon Gubernur (Cornelis) dan wakil gubernur Kalimantan Barat (Kristiandi) merupakan calon *incumbent* beragama Kristen Katolik dan Thionghoa. Isu politik identitas agama semakin seksi saat itu karena Rhoma Irama dilaporkan ke Polisi akibat menghembuskan isu yang dituduh sara karena dianggap melakukan penghasutan lewat teks-teks agama. Isu tersebut mengaitkan urusan pilkada dengan QS. al-Māidah (5) 51, Āli 'Imrān (3): 28 dan al-Nisā' (4): 144. Ada aksi saling serang antara kelompok kontestasi politik saat itu.

Atas dasar itulah penulis memilih tema politik identitas dikaitkan dengan penentrasinya dengan penafsiran teks kitab suci. Konteks Ibn 'Ashūr dan penafsirannya dijadikan sebagai subjek dan objek penelitian, penulis punya motivasi tersendiri, "ternyata Ibn 'Ashūr wafat pada tahun 1973, tahun itu dimana penulis justru dilahirkan".

Setelah melakukan penelusuran awal tentang konteks penafsiran Ibn 'Ashūr pada ayat-ayat nuansa politik, penulis memutuskan untuk melakukan riset lapangan ke Tūnisia dalam rangka mendapatkan data-data yang komprehensif di samping data perpustakaan. Sekaligus melakukan pembacaan terhadap fenomena sosio-politik Tūnisia secara langsung, agar didapatkan konfirmasi yang jelas antara data-data primer dan sekunder.

Namun dalam penyelesaian disertasi ini, penulis sangat menyadari bahwa banyak pihak yang berkontribusi sehingga disertasi ini selesai ditulis oleh penulis. Untuk itu penulis ingin mengucapkan terimakasih dan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada mereka atas segala bimbingan, saran, pemikiran, arahan dan dukungan, di antaranya kepada yang terhormat di bawah ini:

1. Prof. Dr. Azyumardi Azra, MA, CBE. Selaku promotor 1. Beliau sangat banyak memberi aspirasi kepada penulis sejak awal penulisan disertasi ini dengan motivasi, arahan dan bimbingan dengan penuh kesabaran dan keikhlasan. Secara kongkrit penulis mengakui bahwa Prof. Azra telah

- dengan sangat signifikan memberi penjelasan dan bimbingan dan arahan sehingga penulis mampu menemukan substansi disertasi ini.
2. Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA. Selaku promotor II. Beliau sangat bijaksana dan bersahaja dalam memberikan bimbingan dan arahan kepada penulis sehingga disertasi ini dapat rampung ditulis. Beliau tidak hanya membimbing penulisan disertasi ini akan tetapi sekaligus menjadi motivator bagi penulis termasuk secara spiritual sehingga menambah pencerahan tersendiri bagi penulis dalam menyelesaikan disertasi ini.
 3. Prof. Dr. Dede Rosyada, MA. Selaku rektor UIN Syarif Hidayatullah - Jakarta yang banyak menuangkan kebijakan-kebijakan strategis dalam memajukan iklim akademis yang mapan dan maju.
 4. Prof. Dr. Masykuri Abdillah, selaku Direktur Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah yang disaat pertama kali penulis menceritakan tentang rencana penelitian ini, beliau dengan semangat motivasinya memberikan spirit agar penulisan disertasi ini segera diselesaikan.
 5. Dr. Ronny P. Yuliantoro Duta besar Indonesia untuk Tūnisia, yang disaat penulis berada di Tūnisia dalam rangka melakukan penelitian lapangan, beliau sangat dermawan dan bersahaja membantu memuluskan kunjungan penulis untuk bertatap muka dengan responden wawancara dalam penelitian ini. Surat sakti dari kepala KBRI Tunis telah memudahkan penulis dalam mendapatkan informasi dan data.
 6. Prof. Hesham Gerissa, Rektor Universitas Zaytūnah - Tūnisia yang dengan mudah memberikan akses penelitian kepada penulis untuk melakukan pencaharian data, bahkan dalam satu kesempatan beliau mengizinkan penulis untuk masuk kedalam arsip disertasi Zaytūnah untuk mencari data-data penelitian terdahulu yang relevan dengan penelitian ini.
 7. Prof. Ilyess Gousseem, selaku pembimbing penulis dalam program Sandwich Prosale 2015 di Tunis-Afrika Utara, yang diselenggarakan oleh Kemenag RI. Dengan penuh persahabatan beliau telah membantu penulis menghubungkan dengan pusat Arsip (*al-Makḥṭūṭāt*) di Zaytūnah.
 8. Segenap Guru Besar dan Dosen Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah - Jakarta yang telah memberikan kontribusi pemikiran, ilmu dan pengalaman mereka, secara langsung maupun tidak telah menjadi sangat berarti bagi penulis dalam menulis dan menyelesaikan disertasi ini. Terimakasih juga kepada semua staf dan pegawai Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah - Jakarta, seluruh pegawai dan staf Perpustakaan SPs UIN Syarif Hidayatullah.
 9. Dr. Hamka Siregar, M.Ag, selaku rektor IAIN Pontianak Kalimantan Barat, yang karena tandatangan, izin dan motivasi beliau penulis dapat melakukan tugas belajar di SPs UIN Syarif Hidayatullah - Jakarta.

10. Kedua orang tua penulis; Buya dan Umik (H. Amir Hasan Munthe dan Hj. Syamsinar Simanjuntak) yang sejak penulis dilahirkan telah berjasa mengasuh, membimbing, membina dan mengarahkan penulis lebih dari bimbingan penulisan karya ilmiah apapun di dunia ini. Setiap tetesan keringat mereka telah menjadi saksi di hadapan Allah SWT dalam rangka membesarkan dan mendidik penulis agar menjadi anak yang saleh. Semoga Allah yang Maha *Rahmān* dan *Rahīm* menganugerahi keduanya dengan sisa-sisa umur yang sehat, berkah dan penuh keampunan, Amin.
11. Bapak Syekh Syarif Rahmat Hidayat, pimpinan yayasan Misykatul Anwar - Jakarta, beliau telah banyak memberi siraman rohani dan spiritual yang sangat mencerahkan bagi penulis di antara kesibukan menulis disertasi ini.
12. Istriku tercinta, Hj. Torikoh S,Pd yang dengan keikhlasan hatinya mengorbankan hari-hari yang seyogianya kuperuntukkan bersamanya dalam menemani anak-anakku belajar dan bermain, namun karena kesibukan penulisan disertasi ini beliau telah dengan sangat tulus mampu memahami berbagai keadaan. Terimakasih juga kepada anak-anakku sayang; Nafiesa Miesca Zahra, Ahsan Ali Herto dan sicintong Ayah Takiya Ulin Ni'mah. Karya tulis ini ayah peruntukkan sebagai motivasi bagi kalian agar di hari mendatang anak-anakku semakin rajin belajar dan terus belajar serta mencintai ilmu dan para ulama.
13. Teman-teman dan staf administrasi serta semua pihak terkait di jajaran SPs UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang dengan bantuan mereka secara administratif disertasi ini dapat melewati sederetan tahapan sesuai aturan.

Penulis berharap semoga disertasi ini tidak hanya sekedar menjadi pelengkap sebuah gelar doktor UIN Syarif Hidayatullah, akan tetapi dapat memberi kontribusi yang signifikan terhadap pencerahan pemikiran dan keilmuan tafsir khususnya. Do'a penulis semoga keberkahan mengalir untuk Syekh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (*rahimahū Allāh ta'ālā*); pengarang kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, amin.

Dengan kerendahan hati dan penuh keterbukaan penulis bersedia menerima segala kritikan, saran konstruktif, karena hal itu sangat penulis butuhkan dalam rangka kesempurnaan penulisan disertasi ini.

Akhir kalām, penulis memohon ampun kepada Allah SWT dan senantiasa memohon petunjuk, hidayah dan *'inayah*-Nya, *amin*.

Ciputat, 23 Desember 2016

Saifuddin Herlambang

ABSTRAK

Disertasi ini menemukan bahwa identitas dan ideologi berkorelasi positif terhadap suatu penafsiran sehingga dapat dikatakan karya tafsir bersifat lokal dan temporal. Kaidah yang dibangun adalah:

العبرة بمنظور سياسات الهوية لا بمنظور النص

Al-'Ibrat bi mandhūr siyāsāt al-huwiyyat lā bi mandhūr al-naṣṣ

Kesimpulan penelitian ini sependapat dengan pernyataan Ḥassan Ḥanafī (2004), Adul 'Azīz al-Ṭa'ālābīy (1985), William C. Chittick (2007) dan Abdullah Saeed (2006), yang mengatakan bahwa sebuah penafsiran tidak terlepas dari persepsi dan ideologi mufasir harus disesuaikan dengan kepentingan umat dihubungkan dengan kebutuhan realitas. Jika tidak demikian maka tafsir tidak memiliki fungsi.

Penulis tidak sependapat dengan kesimpulan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1994), Moch. Nur Ichwan (2003) dan Edmund Husserl (1938), yang menyatakan bahwa penafsiran kitab suci harus dibebaskan dari kepentingan dan ideologi, yaitu seorang mufasir harus membebaskan diri dari prasangka dan memiliki dasar metode ilmiah yang objektif.

Kesimpulan di atas dibangun atas teori Hans George Gadamer yang mengatakan bahwa teks adalah sesuatu yang otonom dan independen dan prerogatif pembacanya untuk menafsirkan teks sesuai konteksnya.

Penulis membantah kesimpulan Jasser Auda yang memposisikan Ibn 'Āshūr sebagai mufasir reformis setaraf dengan Muḥammad 'Abduh. Auda terpengaruh dengan paradigma *maqāsid* nya. Ibn 'Āshūr adalah mufasir apologis dan konservatif dalam perspektif penafsiran ayat-ayat tentang relasi Muslim dan non-Muslim. Dalam hal ini tafsir dijadikan sebagai instrumen yang dinamis dan berkelanjutan dalam melakukan negoisasi terhadap berbagai realitas untuk membangun identitas Islam Tūnisia.

Objek penelitian ini adalah penafsiran ayat-ayat politik identitas dalam tafsir Ibn 'Āshūr, dengan menganalisis *mā warā' al-tafsir wa mā warā' al-mufassir*? Apa yang mempengaruhi penafsiran? Kenapa mufasir menafsiri demikian? Sumber primer penelitian ini adalah kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āshūr, dan sumber sekunder berupa tulisan-tulisan Ibn 'Āshūr atau tulisan-tulisan tokoh lain yang terkait dengan penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan analisis kualitatif dengan pendekatan hermeneutik, dan sosio-politik. Metode pengumpulan data dilakukan dengan telaah kepustakaan. Data-data penafsiran, tulisan para ahli termasuk hasil wawancara dihimpun, diklarifikasi, diuji, diperbandingkan kemudian dianalisa secara mendalam.

Kata kunci : *Ideologi, Politik Identitas, Tafsir*

ملخص

توصلت هذه الأطروحة إلى النتيجة أن الهوية والإيدولوجيا لهما علاقة إيجابية بالتفسير، فيمكن القول أن مؤلفات التفسير أصبحت محليا وموقتا. وأما القاعدة التي يبنى عليها فهي: العبرة بمنظور سياسات الهوية لا بمنظور النص.

وتماشت نتيجة هذه الأطروحة مع ما قاله حسان حنفي (2004م)، عبد العزيز الثعالبي (1985م)، Willian C. Chittick (2007م)، وعبد الله سعيد (2006م) حيث رأوا أن التفسير لن ينفصل عن رأي وإيدولوجيا المفسر. ومن ثم لا بد أن يناسب التفسير مصالح الأمة والحاجات الواقعية، وإن لا، فلا وظيفة للتفسير.

وفي ناحية أخرى عارضت هذه الأطروحة آراء نصر حميد أبو زيد (1994م)، محمد نور إخوان (2003م)، وEdmund Husserl (1938م) الذين صرحوا أن تفسير الكتاب المقدس لا بد أن يتحرر من المهمات والإيدولوجيا أي أن المفسر لا بد أن يحرر نفسه من الظن وأن يكون له الطريقة العلمية الموضوعية.

وتلك الخلاصة تبنى على نظرية Hans George Gadamer الذي صرح أن النص شيء مستقل وفيه صلاحية القارئ للقيام بتفسير ذلك النص وفقا للسياق.

وكذلك عارضت هذه الأطروحة خلاصة ياسر أودي الذي اعتبر ابن عاشور مفسرا مجددا مثل محمد عبده. وقد تأثر أودي بنظرية مقاصده. وابن عاشور هو مفسر أبولوجي وتقليدي في منظور تفسير آيات العلاقة بين المسلمين وغيرهم. وهو قد اتخذ التفسير وسيلة ديناميكية ومستمرة في القيام بالمفاوضة لعدد من الوقائع لبناء هوية الإسلام بتونس.

وموضوع هذه الأطروحة فهو تفسير آيات سياسات الهوية في تفسير ابن عاشور. وقد تم تحليل ما وراء التفسير وما وراء المفسر؟ وما الذي يؤثر على التفسير؟ ولماذا يفسر؟ ومصدر هذا البحث الأولي هو كتاب التحرير والتنوير ألفه ابن عاشور، وأما مصادره الثانوية فهي مقالات ابن عاشور ومقالات غيره من الخبراء التي تتعلق بهذا البحث.

وقد استخدم هذا البحث التحليل النوعي ومدخل الهرمينيوتيك والمدخل الاجتماعي السياسي. وأما طريقة جمع البيانات المستخدمة فهي دراسة مكتبية. وقام الباحث بجمع بيانات التفاسير ومقالات الخبراء والبيانات من المقابلة الشخصية ثم تصنيفها واختبارها ومقارنتها وتحليلها بدقة.

ABSTRACT

This dissertation revealed that identity and ideology were positively correlated on an interpretation thus it can be stated that the exegeses are local and temporal. The principle built was:

العبرة بمنظور سياسات الهوية لا بمنظور النصّ

Al-'Ibrat bi mandhūr siyāsāt al-huwiyyat lā bi mandhūr al-naṣṣ

The conclusion of this research was in line with that of stated by Hassan Hanafi (2004), Adul 'Aziz al-Ta'alabi (1985), William C. Chittick (2007) and Abdullah Saeed (2006) who mentioned that an interpretation cannot be separated from perception and ideology of the commentator which also need to be adjusted to benefits for people connected to the real necessities, or else the interpretation will have no function.

The writer was against the ideas proposed by Nasr Hamid Abu Zayd (1994), Moch. Nur Ichwan (2003) and Edmund Husserl (1938) which stated that the exegesis of holy books must be free from interest and ideology. This meant that commentators must free themselves from judgments and had basic objective academic methods.

The above conclusion was formed by theory from Hans George Gadamer who explained that texts were autonomous, independent, and prerogative rights of readers to interpret texts based on the contexts.

The writer contradicted conclusion by Jasser Auda who positioned Ibn Ashur as a reformist commentator equal to Muhammad 'Abduh. Auda was affected by his *maqasid* paradigm. Ibn 'Ashūr was an apologist commentator and conservative in term of interpreting the verses related to relationship of Muslim and Non-Muslim. In this case, interpretation was a dynamic and sustainable tool to build Islamic identity of Tunisia.

The object of this research was interpretation of political identity verses in the interpretation of Ibn 'Ashūr by analysing *ma wara' al-tafsir wa ma wara' al-mufassir*? What did influence his interpretation? Why did the commentator interpret that way? The main sources of this research were texts by Ibn 'Ashūr or writings of other figures related to this research.

This research employed qualitative analysis by using hermeneutic and socio-political approach. The data were gained from library research. The data of the interpretation, the writings of the experts including the results of the interviews were collected, clarified, reviewed, compared and analysed comprehensively.

Keywords: ideology, political identity, interpretation

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	w = و
dz = ذ	' = ع	h = هـ
r = ر	g = غ	y = ي

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	A
ِ	Kasrah	i	I
ُ	Dhammah	u	U

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
... ي	fathah dan ya	Ay	a dan y
... و	fathah dan wau	Au	a dan u

Contoh:

حسين : Ḥusayn حَوْل : Ḥaul

C. Maddah

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	A
ـِ	Kasrah	i	I
ـُ	Dhammah	u	U

D. Ta' Marbutah

Transliterasi ta' marbutah ditulis dengan "h" baik dirangkai dengan kata sesudahnya maupun tidak, contoh *mar'ah* (مرأة), madrasah (مدرسة).

Contoh:

المدينة المنورة : al-Madīnah al-Munawwarah

E. Shaddāh

Shaddah atau *tashdīd* ditransliterasi, dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang bershaddāh tersebut.

Contoh:

رَبَّنَا : Rabbanā

نَزَّل : Nazzala

F. Kata Sandang

Kata sandang "ال" dilambangkan berdasar huruf yang mengikutinya, jika diikuti huruf syamsiyah maka ditulis sesuai huruf yang bersangkutan, dan ditulis "al" jika diikuti dengan huruf qamariyah. Selanjutnya ال ditulis lengkap baik menghadapi al-Qamariyah contoh kata al-Qamar (القمر) maupun al-Syamsiyah seperti kata al-Rajulu (الرجل).

Contoh:

الشمس : al-Shams

القلم : al-Qalam

G. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata-kata bahasa arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal الله, Asmaul Husna dan Ibn, kecuali menghadirkannya dalam konteks aslinya dan dengan pertimbangan konsistensi dalam penulis.

DAFTAR ISI

BAB I	PENDAHULUAN	
	A. Latar Belakang	1
	B. Pokok Permasalahan	31
	1 Identifikasi Masalah	31
	2 Pembatasan Masalah	33
	3 Perumusan Masalah	34
	C. Tujuan Penelitian	35
	D. Signifikansi Penelitian	35
	E. Penelitian Terdahulu yang Relevan	35
	F. Metodologi Penelitian	38
	G. Sistematika Pembahasan	43
BAB II	POLITIK IDENTITAS DAN IDEOLOGI PENAFSIRAN	
	A. Tafsir dan Kepentingan Religio-Politik	45
	B. Quran, Tafsir dan Takwil: Antara Stabilitas dan Pluralitas Makna	48
	1. Tekstualisme	60
	2. Kontekstualisme	68
	C. Politik Identitas	75
	1. Identitas: Basis Eksistensi Diri/Komunitas ...	75
	2. Politik Identitas: Sejarah, Konsep, dan Orientasi Ideologis	81
	3. Antara Politik Identitas dan Politik Sektarian	94
	D. Penetrasi Politik Identitas dalam Tafsir: antara Netralitas dan Keberpihakan Penafsiran	96
BAB III	BIOGRAFI IBN ‘ASHŪR DAN LINGKUNGAN SOSIAL POLITIK TŪNISIA	
	A. Latar Belakang Keluarga Ibn ‘Āshūr	113
	B. Perjalanan Pendidikan Ibn ‘Āshūr	116
	C. Karir dan Karya Tulis Ibn ‘Āshūr	121
	D. Metode dan Corak Penafsiran Ibn ‘Āshūr	126
	E. Peran Ibn ‘Āshūr dalam Reformasi Pendidikan	130
	F. Lingkungan Sosial Politik Tūnisia Era Ibn ‘Āshūr	133

BAB IV	POLITIK IDENTITAS ANTAR-AGAMA	
A.	Politik Identitas Antar-Agama dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr	143
B.	Isu-isu Politik Identitas Dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr	145
1.	Politik Identitas Keislaman Dalam Konteks Musyawarah	145
2.	Politik Identitas Keislaman Dalam Konteks Memilih Pemimpin non-Muslim	166
3.	Politik Identitas Keislaman Dalam Konteks Memerangi non-Muslim	182
4.	Politik Identitas Keislaman Dalam Konteks Membunuh Murtad	187
5.	Politik Identitas Keislaman Dalam Konteks Menyikapi <i>Ahl al-Kitāb</i>	192
A.	Bersedekah Kepada <i>Ahl al-Kitāb</i>	192
B.	Pernikahan Dengan non-Muslim	200
C.	Respon Terhadap Politik Identitas Antar-Agama Dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr	207

BAB V	POLITIK IDENTITAS INTRA-AGAMA	
A.	Politik Identitas Intra-Agama Dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr	224
1.	Politik Identitas Aliran	228
A.	Identitas Mazhab Mālikī	228
B.	Identitas Mu'tazilah	238
C.	Identitas <i>Ahl Sunnah wa al-Jamā'ah</i>	247
D.	Identitas Gender	256
1.	Laki-Laki Memimpin Wanita	256
2.	Poligami	262
B.	Respon terhadap Politik Identitas Intra-Agama dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr	268
C.	Relevansi Tafsir <i>al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i> dalam Hubungan Antar dan Intra-Agama di Indonesia	279

BAB VI	PENUTUP	
	A. Kesimpulan	294
	B. Implikasi Penelitian dan Saran	295
DAFTAR PUSTAKA		297
GLOSARIUM		322
INDEKS		326
LAMPIRAN AYAT-AYAT QURAN		334
LAMPIRAN DAFTAR SINGKATAN		345
LAMPIRAN PROFIL AL-ṬĀHIR IBN 'ĀSHŪR		346
LAMPIRAN MATERI WAWANCARA		351
LAMPIRAN FOTO WAWANCARA		355
LAMPIRAN: LAIN-LAIN		370

BIODATA PENULIS

POLITIK IDENTITAS dalam TAFSIR

Studi tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr (1879-1973)

Oleh

Saifuddin Herlambang
No. Induk: 13.3.00.0.05.01.0123
Konsentrasi Tafsir

HIPOTESIS

Disertasi ini menemukan bahwa identitas dan ideologi berkorelasi positif terhadap suatu penafsiran sehingga dapat dikatakan karya tafsir bersifat lokal dan temporal. Kaidah yang dibangun adalah:

العبرة بمنظور سياسات الهوية لا بمنظور النصّ

Al-'Ibrat bi mandhūr siyāsāt al-huwiyyat lā bi mandhūr al-naṣṣ

PERSAMAAN DAN PERBEDAAN

Kesimpulan penelitian ini sependapat dengan pernyataan Ḥassan Ḥanafī (2004), Adul 'Azīz al-Ṭa'ālabyī (1985), William C. Chittick (2007) dan Abdullah Saeed (2006), yang mengatakan bahwa ada semangat kebebasan dalam penafsiran, yaitu sebuah penafsiran kitab suci harus disesuaikan dengan kepentingan umat dihubungkan dengan kebutuhan realitas kekinian. Dalam konteks ini tafsir tidak memiliki fungsi.

Penulis tidak sependapat dengan kesimpulan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1994), Moch. Nur Ichwan (2003) dan Edmund Husserl (1938), yang menyatakan bahwa penafsiran kitab suci harus dibebaskan dari kepentingan ideologis, yaitu seorang mufasir harus membebaskan diri dari prasangka dan memiliki dasar metode ilmiah yang objektif.

POSISI DISERTASI

Kesimpulan penelitian ini sependapat dengan pernyataan Ḥassan Ḥanafī (2004), Adul 'Azīz al-Ṭa'ālabyī (1985), William C. Chittick (2007) dan Abdullah Saeed (2006), yang mengatakan bahwa ada semangat kebebasan dalam penafsiran, yaitu sebuah penafsiran kitab suci harus disesuaikan dengan kepentingan umat dihubungkan dengan kebutuhan realitas kekinian. Dalam konteks ini tafsir tidak memiliki fungsi

Penulis tidak sependapat dengan kesimpulan Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1994), Moch. Nur Ichwan (2003) dan Edmund Husserl (1938), yang menyatakan bahwa penafsiran kitab suci harus dibebaskan dari kepentingan

ideologis, yaitu seorang mufasir harus membebaskan diri dari prasangka dan memiliki dasar metode ilmiah yang objektif.

Penulis meyakini bahwa ideologi identitas mufasir seringkali mempengaruhi penafsiran. Dengan demikian membaca sebuah kitab tafsir sama dengan membaca identitas dan ideologi penafsir. Tafsir seringkali dijadikan sebagai sebuah instrumen yang cair (berkelanjutan) dalam melakukan negosiasi terhadap berbagai realitas untuk membangun identitas komunal dan jati diri komunitas.

Penulis membantah kesimpulan Jasser Auda yang memosisikan Ibn 'Ashūr sebagai Mufasir Reformis setaraf dengan Muḥammad 'Abduh. Temuan penulis bahwa pemikiran Ibn 'Ashūr dalam tafsirnya berbeda dengan pemikiran beliau dalam *Maqāṣid al-Sharī'ah*. Ibn 'Ashūr adalah mufasir apologis dan fundamentalis dalam perspektif penafsiran ayat-ayat yang berhubungan dengan masalah relasi Muslim dan non-Muslim.

SUMBER DAN CARA BACA

Objek penelitian ini adalah penafsiran ayat-ayat bertema sentral politik identitas, yakni analisis tentang *Mā warā' al-tafsir wa mā warā' al-Mufassir?* Apa yang mempengaruhi penafsiran? Kenapa mufasir menafsirkan demikian? Penelitian ini ingin memotret penetrasi ideologi dengan politik identitas dalam penafsiran teks kitab suci.

Sumber data dalam penulisan disertasi ini dilakukan dengan penelusuran kepastakaan (*library research*) dengan metode analisis kualitatif. Adapun Sumber data penelitian dibagi menjadi dua; *pertama*, data primer diperoleh dengan merujuk kepada kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Ashūr. *Kedua*, data sekunder berupa tulisan-tulisan Ibn 'Ashūr atau tulisan-tulisan tokoh lain yang terkait dengan penelitian ini.

Penulis juga menggunakan wawancara sebagai sumber otoritatif langsung dengan pihak-pihak terkait di Tūnisia yakni; keluarga dekat, murid-murid, dan kolega Ibn 'Ashūr, juga para Intelektual Zaytūnah dan di luar Zaytūnah serta pihak-pihak yang dianggap perlu dan terkait dengan kebutuhan penelitian ini. Wawancara dilakukan dengan tujuan untuk memperoleh data lebih akurat. Wawancara akan dilakukan dengan model bebas terstruktur, daftar pertanyaan dibuat terlebih dahulu dan variasi pertanyaan disesuaikan dengan situasi dan kondisi dimana wawancara dilakukan.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara menghimpun dan mengoleksi data-data penafsiran Quran, terkait isu-isu politik identitas, serta tulisan-tulisan para ahli. Teknik analisa data dilakukan dengan menganalisis metode dan pendekatan yang dilakukan mufasir dalam menafsirkan teks. Setelah itu, data-data primer dan sekunder termasuk hasil wawancara akan diparalelkan kemudian diklasifikasi, diuji, lalu diperbandingkan kemudian

dianalisa secara mendalam untuk melacak penetrasi ideologi mufasir dengan politik identitas.

Untuk memudahkan tehnik analisis data, penelitian kualitatif ini menggunakan beberapa pendekatan, yakni pendekatan hermeneutik dan sosio-politik. Pendekatan hermeneutik dimaksud adalah teori hermeneutika Hans George Gadamer (effective history) di mana ada tiga pilar dalam memahami teks; *Pertama*, untuk mengungkap bagaimana sebuah kata atau kejadian pada masa lalu dapat dipahami dan menjadi lebih bermakna secara kontekstual saat ini oleh siapapun sebagai pembaca. *Kedua*, Pendekatan hermeneutika dipakai sebagai metode pembacaan atas teks yang diharapkan dapat menjembatani jurang masa lalu dengan konteks kekinian.¹ *Ketiga*, masa depan di mana di dalamnya terdapat nuansa baru yang produktif. Secara lebih luas akan melihat bagaimana sebuah proses penafsiran menemukan penetrasi ideologi dan kepentingan mufasir dengan politik identitas.²

Pendekatan sosiologis digunakan karena produk tafsir tidak lahir di ruang hampa, akan tetapi ada faktor-faktor sosiologis yang melatarbelakanginya. Tafsir dan mufasir tidak terlepas dari refleksi atas realitas sosial yang mengitarinya. Melalui pendekatan ini, penulis menganalisa tentang apa yang mempengaruhi penafsiran, dan bagaimana lingkungan kehidupan membentuk kepentingan dari sebuah komunitas sosial.

Pendekatan politik digunakan karena setiap norma dalam kehidupan masyarakat merefleksikan kenyataan dan keinginan masyarakatnya yang kemudian dikontestasikan secara politik. Proses interpretasi kitab suci tidak hanya "melayani" teks semata, tapi juga "melayani" realitas sosio-politik yang secara natural dan konstruksional melahirkan kepentingan *identity groups* sebagai cita-cita kolektif yang mendorongnya untuk melakukan politisasi.

¹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Quran menurut Hassan Hanafi* (Bandung: Penerbit Teraju, 2002), 66.

² Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antar Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2007), 32.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Agama dan politik dua hal yang sulit dipisahkan.¹ Dalam penelitian Mark Sedgwick (2007), ia menyimpulkan bahwa *term* tentang hubungan agama dan politik telah menjadi perdebatan panjang dan semakin kompleks, terutama jika dihubungkan dengan konteks politik identitas dalam pluralisme agama.² Albert Doja (2004), menegaskan hasil penelitiannya di Serbia dan Albania, bahwa isu politik etnis dan agama ditransmisikan oleh para elit agama dan politik yang dibangun dalam bentuk identitas kelompok, membagi antara Serbia dan Albania, antara Kristen dan Islam sehingga tumbuh berakar menjadi tradisi sosial yang dapat merusak tatanan sosial politik masyarakat.³ Agama

¹ Ada dua kelompok besar dalam Islam memandang perspektif agama dan politik. *Pertama*, kelompok Syiah, yakni satu perspektif menghubungkan dan menggabungkan antara agama dan politik. *Kedua*, kelompok Suni yang memisahkan antara agama dan politik. John L. Esposito (terj), *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), 17. Islam juga tidak bisa dilepaskan dari politik, karena Islam bukan sekedar agama hukum semata, tetapi agama sosiologis historis yang lahir sebagai faktor yang mempengaruhi sejarah. Berbicara Islam berarti berbicara tentang negara itu sendiri, karena Islam sebagai sebuah imperium. Gerakan-gerakan keagamaan selalu berkembang seiring dengan gerakan politik, karena di dalam negara, agama berkembang dan dijalankan oleh masyarakat yang tergabung dalam negara. Bahkan ada penyclenggara negara yang menjadi pemimpin agama. Itu artinya agama akan terus berhegemoni dengan politik. Abdullah Saeed, *Approaches to the Quran in Contemporary* (London: Oxford University press, 2005), 10.

² Mark Sedgwick, "*Jihad, Modernity and Sectarianism*", dalam *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol.11, No. 2 (November 2007), 6-27 University of California Press. <http://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2007.11.2.6>. Diakses: 09/01/2015 05:59. Albert Doja, "The Dangerous Politics of Identity", dalam *Review Article, Author Manuscript*, Focaal: European Journal of Anthropology, vol. 43 (1), 2004.

³ Albert Doja, "*The Dangerous Politics of Identity*", dalam *Review Article, Author Manuscript*, Focaal: European Journal of Anthropology, vol. 43 (1), 2004. Belakangan agama dijadikan sebagai identitas sosial dan berkembang dalam politik negara, tapi terkadang mengedepankan identitas cenderung membangun sikap konservatif, mengkomunikasikan masyarakat dan menghambat aksesibilitas hubungan sosial serta mengenyampingkan hal-hal yang substantif. Michael W. Morris, Erica Carranza and Craig R. "*Mistaken Identity: Activating Conservative Political Identities Induces Conservative Financial Decisions*", dalam *Psychological Science*, Vol. 19, No. 11 (Nov., 2008), 1154-1160. Sage

merupakan identitas sosial berpotensi untuk dimanfaatkan sebagai alat kekuatan politik dalam suatu bangsa yang bisa jadi menimbulkan konflik antar dan intra-agama itu sendiri.⁴

Pemahaman terhadap kitab suci lahir dari penafsiran. Tafsir sebagai sebuah metode pendekatan dalam memahami Quran menjadi sangat penting dalam kehidupan beragama. Bagaimana tidak, hasil pemahaman terhadap Quran dijadikan sebagai landasan berperilaku.⁵ Sebagaimana dikatakan oleh Faruq Sherif, ada satu alasan utama kenapa Quran dijadikan sebagai sumber berperilaku, yakni Quran yang menjadi objek tafsir merupakan sumber yang diakui secara umum bersifat universal. Hal ini tentu mampu mengesampingkan sumber-

Publications, Inc. on behalf of the Association for Psychological Science: <http://www.jstor.org/stable/40064903>. Diakses: 03/03/2014, 01:28.

⁴ Di beberapa negara, relasi antara agama dan politik saling terkait, misalnya raja Muḥammad VI di Maroko menyebut dirinya sebagai *Amīr al-Mu'minīn* (أمير المؤمنين) dan *Imām al-Muslimīn* (إمام المسلمين). Francois-Paul Blanc dan Rabha Zeidguy, *Mudawwanah al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah* (Paris: Sochepress-Universite, 2004), 6. Saudi Arabia merupakan negara perpaduan antara dua kekuatan, yakni kolaborasi Wahabi dan keturunan Ibn Sa'ūd. Sekalipun Ibn Sa'ūd merupakan raja, namun ia menyerahkan keputusan hukum kepada para ulama (*Majlis al-Shūra/Majlis al-Wukalā'* مجلس الشورى / مجلس الوكلاء) notabene-nya adalah Ulama Wahhābī. Esther Van Eijk, “*Sharī'ah and National Law in Saudi Arabia*”, dalam *Sharia Incorporated* (Leiden: Leiden University Press, 2010), 144. Demikian juga Iran, negara yang menganut paham *Imāmīyah* dan *Wilāyāt al-faqīh*. Sebagaimana dikatakan Ahmed Vaezi, secara historis, kedudukan Rasulullah mencakup agama dan politik. Ulama diserahi tugas agama dan juga menjadi Hakim (*Iftā'*), *Qaḍā'*, *Hisbah* dan sebagainya. Implementasi hukum Islam direalisasikan oleh pemerintah. Ahmed Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre Publishing, 2004), 79. Di Maroko, eksistensi raja pada akhirnya memiliki otoritas tertinggi dalam urusan negara dan agama, terbukti di saat terjadi kebuntuan dalam penetapan hukum, maka sang raja yang menyebut dirinya *Amīr al-Mu'minīn*, memiliki wewenang penuh untuk menetapkan hukum, sehingga wewenangnya melampaui wewenang ulama atau Mufti. Leon Buskens, “*Sharia and National Law in Maroco*”, dalam *Sharia Incorporated* (Leiden: Leiden University Press, 2010), 107. Dalam beberapa momentum, pengambilan keputusan hukum raja tidak sama sekali melibatkan para ulama. Budi Juliandi, “*Konflik Pembaruan Hukum Keluarga dan Pemihakan terhadap Hak-Hak Istri di Maroko*”, dalam *Proceeding Seminar Nasional Jurusan Syariah STAIN Langsa* (Langsa: STAIN Langsa, 2013), 190-191.

⁵ Firman Allah dalam Surah al-Baqarah (2):2;

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

"Kitab (Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa."

sumber lain sebagai sumber ikhtilaf. Namun permasalahan yang terjadi berikutnya adalah sulitannya membedakan antara mana sebenarnya isi Quran dengan mana pesan-pesan atau perintah yang berasal dari luar Quran.⁶

Selain itu, sebuah penafsiran kitab suci sulit dilepaskan dari pengaruh ideologi dan dinamika penafsir.⁷ Penolakan terhadap sebuah penafsiran akan muncul jika penafsiran itu melibatkan kepentingan politik identitas.⁸ Geneologi politik identitas lahir dari adanya sebuah entitas, menjadi komunitas dan munculnya kepentingan akibat persoalan-persoalan sosial,

⁶ Faruq Sherif, *al-Qur'ān menurut al-Qur'ān: Menelusuri kalam Tuhan dari tema ke tema* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001), 11-12. Abu Zakariyya Muhyiddin al-Nawawī dalam karyanya *al-tibyān fī ādāb ḥamalāt al-Qur'ān* sudah memberikan klasifikasi mufasir yang tidak benar-benar membawa pesan yang "dikehendaki" Quran, meski mereka semua dikategorikan sebagai pelaku tafsir *bi al-rayi* dan perilaku mereka dihukumi haram (termasuk di dalamnya tafsir dengan kepentingan identitas). Kategorisasi itu adalah:

1. Orang yang menafsirkan ayat untuk membela mazhabnya atau memperkuat pikiran yang melintas, keyakinannya sebenarnya ayat tersebut tidak sesuai dengan mazhab atau pikirannya.
2. Orang yang menafsirkan ayat untuk mengajak kepada kebaikan, meski sebenarnya ia tidak memahami apa yang dimaksud dari ayat tersebut.
3. Orang yang menafsirkan bahasa Arab di dalam Quran tanpa memahami makna yang dimaksud, yang mana itu tidak dapat dipahami kecuali dengan metode mendengar langsung dari penutur bahasa Arab sendiri atau penjelasan berbasis riwayat tentang ayat itu (*al-samā*).

Lihat: Abu Zakariyya Muhyiddin al-Nawawī, *al-Tibyān fī Adāb Ḥamalāt al-Qur'ān* (Kairo: Dār Ibn Hazm, 1996), 167.

⁷ Mufasir modern biasanya membaca Quran dalam *frame* kebutuhan kontemporer sesuai konteks saat ini. Sekalipun ilmiah, namun dapat dikategorikan sebagai semacam politik interpretasi yang berarti membaca teks untuk mencari konsep politik kontemporer dengan model menggunakan bahasa politik. Politik dan tafsir memainkan peran saling mendukung dalam tradisi kehidupan intelektual Muslim. Para penafsir sering mempertimbangkan konsep nilai-nilai politik dalam Quran secara fleksibel. Necmettin Gokkir, "Political Language of Tafsir, Redefining of Ummah", dalam *A Religio-Communal Concept of the Quran: Past and Present*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Yıl: 2007, <http://www.jstor.org/stable/42636199>. Diakses: 05/06/2014 03:33.

⁸ Upaya politik identitas ini berkembang menjadi tradisi sosio-kultural yang bahkan melibatkan agama dalam rangka mendapatkan keadilan, kesetaraan, kesempatan, pengakuan dan mempertahankan *status quo*. Gerakan tersebut seperti pembelaan Nelson Mandela terhadap orang kulit hitam di Amerika, gerakan anti kekerasan oleh para mahasiswa yang kemudian dikenal dengan istilah SNCC (*Student Nonviolent Coordinating Committee*), gerakan Martin Luther King dan para Uskup Katolik di Amerika Serikat. Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 25.

termasuk agama. Hal itu berawal dari perjuangan kelompok minoritas, gender, ras, etnis, dan agama, demi memperjuangkan keadilan, kesetaraan dan kesempatan, yang kini menjelma menjadi kebutuhan kaum mayoritas dalam mempertahankan eksistensi.⁹

Ikatan-ikatan kultural, agama, kepercayaan, memiliki sumber ajaran dari kitab suci diinterpretasi secara subjektif dalam ranah epistemologis. Proses interpretasi tidak hanya "melayani" teks semata, akan tetapi bertujuan untuk melayani realitas sosio-politik melalui pemahaman teks.¹⁰ Realitas tersebut berasal dari grup-grup identitas yang memiliki cita-cita kolektif, sehingga identitas politik mempolitisasi beragam ranah kehidupan demi kepentingan termasuk ranah agama yang sebelumnya tidak bersifat politis. Hal inilah yang kemudian menyebabkan kepentingan dalam penafsiran yang mengaitkan tafsir dengan politik identitas.

Menurut Stefan Sperl bahwa para penafsir modern (*reader*) dalam hampir semua tradisi penafsiran kitab suci apa pun menyelami makna pada kitab sucinya dengan tujuan untuk menemukan berbagai konfirmasi jawaban atas problematika-problematika yang dihadapi oleh komunitasnya. Hal ini akibat imbas dari transformasi sosial, politik dan budaya.¹¹ Realitas ini membuktikan bahwa mufasir tidak bisa dikatakan murni objektif dan bebas dari kepentingan dan ideologi ketika membaca teks.

Hampir semua konseptor yang memiliki teori tentang politik identitas mengakui bahwa politik identitas berangkat dari berbagai kepentingan *identity groups* berdasarkan ras, etnisitas, gender ataupun agama.¹² Tafsir kitab suci dalam hal ini masuk pada ranah agama itu sendiri. Perdebatan mengenai apakah penafsiran kitab suci boleh dipengaruhi atau tidak oleh

⁹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia*, dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, ed. Ihsan Ali Fauzi (Democracy Project, 2012), 3.

¹⁰ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 246.

¹¹ Stefan Sperl, "Scripture and Modernity: Editorial Preface," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2, Scripture and Modernity: A Tribute to Professor John Wansbrough (2008), pp. 179-187: 180-182.

¹² Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism* (London: Palgrave Macmillan, 2008), 35.

kepentingan-kepentingan tertentu, selalu menjadi perdebatan panjang dikalangan intelektual dan akademisi.¹³

Di antara yang memperdebatkan persoalan di atas adalah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Ḥassan Ḥanafī. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengatakan bahwa ada kelompok-kelompok yang menggunakan Islam secara ideologis untuk mendukung tujuan-tujuan politik dan ekonomi melalui sebuah penafsiran kitab suci.¹⁴ Abū Zayd mengkritik upaya-upaya “interpretasi ideologis” (*talwīn*) terhadap teks Quran yang dipraktikkan baik oleh Muslim progressif, maupun kelompok tradisional.¹⁵

Nur Ichwan menguatkan pendapat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, yang mengatakan bahwa kepentingan ideologis harus didasarkan atas kajian metode ilmiah yang objektif.¹⁶ Hal ini seperti yang dikatakan oleh Edmund Husserl bahwa proses pemahaman yang benar terhadap teks harus mampu membebaskan diri dari prasangka (الظَّنُّ), lalu membiarkan teks berbicara sendiri.¹⁷ Secara metodologis, penafsiran sebuah teks berarti mengisolasi teks dari semua hal yang tidak ada hubungannya,

¹³ Ignaz Goldziher menyatakan bahwa setiap arus pemikiran yang muncul dalam perjalanan sejarah Islam senantiasa cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya pada kitab suci ini dan menjadikan kitab ini sebagai sandaran yang menunjukkan kesesuaian pemikirannya dan dengan apa yang dibawa Rasulullah. Lihat: Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* (terj). Abdul Ḥafim al-Najjār (Baghdād: Maktabah al-Ghanji, 1954), 3.

¹⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūm al-Naṣṣ ; Dirāsah fī-‘Ulūm al-Qur’ān* (al-Qāhirah: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 1993), 21-22. Naṣr Abū Zayd mengatakan bahwa terdapat tiga poin kunci dalam tafsir: *Pertama*, melakukan kajian ulang terhadap berbagai penafsiran teks Quran dari masa awal Islam sampai sekarang. *Kedua*, adanya realitas keragaman penafsiran Quran. *Ketiga*, keragaman penafsiran itu terkadang telah semakin mengabaikan sejarah dalam Islam. Abdul Kader Tayob, “*Politics and Islamization in African Public Spheres*”, dalam *Islamic Africa*, Vol. 3, No.2, (FALL, 2012), 139-168. Northwestern University Press: <http://www.jstor.org/stable/42636199>. Diakses 02/06/2014 03:55.

¹⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (al-Qāhirah: Sinā li al-Naṣr, 1994), 198-212.

¹⁶ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’ān; Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* (Jakarta: Pustaka Teraju, 2003), 106. Menurut Māhir al-Munajjad tidak akan pernah ada tafsir yang bersifat murni objektif, tafsir akan selalu dipengaruhi oleh subjektivitas penafsir, oleh karenanya dituntut sikap kritis terhadap hasil karya tafsir apapun. Māhir al-Munajjad, *Membongkar Ideologi Tafsir al-Quran Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 173.

¹⁷ Harry P. Reeder, *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology* (Lanham MD: University Press of America, 1986), 196-224.

termasuk bias-bias subjektif penafsir dan membiarkannya mengkomunikasikan maknanya sendiri pada subjek.¹⁸

Sebaliknya, Ḥassan Ḥanafī justru menerima upaya penafsiran kitab suci untuk memperoleh kepentingan-kepentingan tertentu. Baginya, seorang mufasir yang melakukan pembacaan terhadap teks tanpa dibekali dengan ideologi dan kepentingan, tidak akan menemukan apa-apa.¹⁹ Pendapat Ḥassan Ḥanafī di atas sesuai dengan teori Hans George Gadamer yang berpendapat bahwa teks adalah sesuatu yang otonom dan independen, dan hak prerogatif pembacanya untuk menafsirkan teks-teks tersebut sesuai kepentingan yang dibutuhkan.²⁰

'Abd al-'Azīz al-Tha'ālābī mengatakan bahwa prinsip dasar memahami Quran adalah kebebasan berpikir²¹ dalam rangka mewujudkan kemaslahatan sosial.²² Dengan demikian

¹⁸ Leena Kakkori, "Hermeneutics and Phenomenology Problems," dalam *Paideusis*, vol. 18 No. 2 (Montreal: Concordia University, 2009), 19-27.

¹⁹ Ḥassan Ḥanafī, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'* (al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb li al-Naṣr, 2004), 26. Ḥassan Ḥanafī mengakui pula bahwa penanaman ideologi dan kepentingan dalam tafsir adalah sesuatu yang lazim agar memiliki arti. Ḥassan Ḥanafī, *Dirāsāt Falsafiyah* (al-Qāhirah: Maktabah Anglo al-Miṣrīyah, 1998), 530. Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa penafsiran teks kitab suci selalu dipengaruhi oleh pengalaman kemanusiaan penafsirnya dan ia dapat melakukan pembacaan ulang dari berbagai perspektif. Lebih tegas lagi Ḥassan Ḥanafī mengatakan bahwa penafsiran teks kitab suci tidak luput dari pengaruh ideologi dan politik kekuasaan di mana tafsir itu diproduksi, sehingga sulit dipisahkan antara pengaruh penguasa dengan Tuhan, karena realitasnya bahwa penguasa dengan kekuasaannya turut mewarnai dan memberi pengaruh terhadap pemahaman *reader* teks kitab suci. Ḥassan Ḥanafī, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'*, 26-27. Ḥassan Ḥanafī menunjukkan bahwa relasi ulama dengan penguasa sangat dominan dalam mempengaruhi penafsiran dan penentuan hukum. Ḥassan Ḥanafī, *Dirāsāt Falsafiyah* (al-Qāhirah: Maktabah Anglo al-Miṣrīyah, 1988), 530, 539, 546, 547.

²⁰ Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), 22.

²¹ Kebebasan berpikir yang dimaksud penulis bukan dengan berpikir sebebas-bebasnya tanpa aturan. Sebagai sebuah pengingat bagi umat manusia, Quran dimudahkan diingat dan dipikirkan bagi mereka yang mau memahami. Dasar ayatnya adalah QS. al-Qamar: 17, 22, 32 dan 40:

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿١٧﴾

"Dan Sesungguhnya telah Kami mudahkan al-Qur'an untuk pelajaran, Maka Adakah orang yang mengambil pelajaran?"

²² 'Abd 'Azīz al-Tha'ālābī, *Rūh al-Taḥarrur fī al-Qur'ān* (Tūnis: Dār al-'Arabī al-Islāmī, 1985), 118-119.

Quran mampu memberikan solusi atas persoalan-persoalan umat.²³

William C. Chittick menguatkan pendapat Ḥassan Ḥanafī yang mengatakan bahwa tafsir merupakan proses transmisi dari Quran (disebut sebagai aktivitas penafsiran) yang tak terlepas dari kerangka teori sebuah ideologi, pengaruh kondisi sosial politik, dan tradisi intelektual yang sesuai dengan kepentingan para penafsir.²⁴

Abdullah Saeed juga menegaskan hal serupa. Ia mengatakan bahwa penerapan hasil penafsiran Quran harus dapat dihubungkan dengan kebutuhan realitas kehidupan Muslim di era modern ini,²⁵ sehingga penafsiran itu tidak menyimpang dari prinsip bahwa Islam bukan hanya sekedar agama, kepercayaan dan sistem hukum, tetapi Islam itu merupakan struktur dunia dalam meletakkan kode etik universal untuk semua manusia.²⁶

Apa yang dipermasalahkan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd sebenarnya bisa ditelusuri kebenarannya, yaitu bahwa sebuah penafsiran telah digunakan untuk melakukan harmonisasi penafsiran dan penanaman doktrin ideologi tertentu yang terjebak dalam kungkungan pusaran sektarianisme. Penafsiran teks kitab suci yang cenderung sektarian bisa saja terjadi untuk memperkuat ideologi mufasir ataupun aliran keyakinan yang mengikat dirinya, baik dalam agama itu sendiri maupun terhadap agama lain.²⁷ Hal inilah yang disebut sebagai politik aliran atau politik identitas.

²³ QS. al-Isrā' (17): 9;

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ﴿٩﴾

"*Sesungguhnya Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih Lurus dan memberi khabar gembira kepada orang-orang Mu'min yang mengerjakan amal salch bahwa bagi mereka ada pahala yang besar.*"

²⁴ William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: One world Publications, 2007), 60.

²⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach* (New York: British Library Cataloguing in Publication Data, 2006), 4.

²⁶ Ḥassan Ḥanafī, "Voluntary Martyrdom", dalam *Oriente Moderno, Nuova serie, Anno 25* (86), Nr. 2 (2006), 201-210, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino: <http://www.jstor.org/stable/25818061>. Diakses: 04-03-2015 11:48.

²⁷ Ignaz Goldziher mengatakan bahwa ada model penafsiran yang bersifat sektarian yang ditulis untuk memperkuat sebuah aliran. Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* (terj). Abd Ḥalīm al-Najjār (Baghdād: Maktabah al-

Politik identitas lahir dan berkembang menjadi budaya masyarakat modern.²⁸ Gutmann menyatakan bahwa politik identitas sangat menggelisahkan, karena tumbuh menjadi kelompok yang dapat membatasi seseorang dari kebebasan individu. Politik identitas lahir ketika seseorang merasa dibedakan karena ras, etnis atau agama. Hal ini yang dapat menyebabkan kelompok satu bermusuhan dengan kelompok lain, karena memiliki rasa superioritas atas orang lain.²⁹

Politik identitas adalah gerakan sekelompok orang atau organisasi atau sekte yang merasa tidak mendapatkan keadilan dan kesetaraan oleh sebuah kekuasaan arus besar dalam suatu negara atau masyarakat.³⁰ Eric Hobsbawn mengembangkan definisi politik identitas. Menurutnya politik identitas adalah upaya yang dilakukan sekelompok orang atau perorangan untuk membela kelompoknya baik kelompok tersebut merupakan minoritas maupun mayoritas, yang hanya untuk membela dan memikirkan kelompoknya saja; *identity groups are about themselves, for themselves and no body else.*³¹

Sebagaimana dikatakan sebelumnya, politik identitas ini seringkali terjadi akibat penafsiran sebuah kitab suci.³² Kitab

Ghanji, 1954), 141. Abdul Mustaqim juga menegaskan hal serupa bahwa tafsir sektarian adalah tafsir yang terjebak dalam kungkungan ideologi mazhab. Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 90-91. Sementara itu, menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī meskipun tafsir adalah sebuah pekerjaan yang membutuhkan analisis dan penelitian mendalam, akan tetapi tidak boleh ada upaya pelemahan terhadap eksistensi Tuhan (Tauḥīd) dan ajaran Islam (*ilhādī*), yang berorientasi pada praduga semata, mengganggalkan urusan agama. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasīrūn* (al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2012), 40-42.

²⁸ Martin E. Spencer, “*Multiculturalism, Political Correctness, and The Politics of Identity*”, dalam *Sociological Forum*, Vol. 9, No. 4, Special Issue: Multiculturalism and Diversity (Dec., 1994), 547-567. <http://www.jstor.org/stable/685001>. Diakses : 03/03/2014.

²⁹ Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, 2004, 1.

³⁰ Ahmad Syafī'i Ma'arif dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Jakarta: Democracy Project 2012), 4-5.

³¹ Eric Hobsbawn, “*Identity Politics and the Left*,” in *Audacious Democracy: Labor, Intellectuals, and the Social Reconstruction of America*, ed. Steven Fraser and Josh Freeman (Boston: ,1997), 44.

³² Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengatakan bahwa ideologi mufasir memperlonggar cara pandang mereka dalam menginterpretasikan teks Quran, bahkan sampai pada tahap tidak memiliki dasar dalam teks dan keterkaitan dengan teks. Menurutnya, apa yang ditafsirkan oleh mereka hanya merupakan bias, kepentingan pragmatis yang bernuansa politis dalam kapasitas identitas agar

suci yang pada mulanya murni sebagai petunjuk hidup kaum beriman, kemudian bergeser menjadi kitab identitas politik umat. Kondisi tafsir kitab suci seperti ini menggiring opini umat bahwa Tuhan perlu ikut campur dalam masalah-masalah politik manusia.³³

Setelah melakukan observasi lapangan di negara kelahiran Ibn ‘Ashūr (Tūnisia), peneliti menemukan satu karya

keyakinan, pemahaman dan aliran mereka terselamatkan. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta, LKis, 2003), 161-162). Hasil penelitian Musolli merumuskan bahwa penafsiran Quran oleh para ulama Suni dan Syiah memiliki metodologi dan literatur yang berbeda, di mana mufasir hanya memilih metodologi dan literatur yang justru hanya memperkokoh ideologi yang akan dibangun. Musolli, “*Hegemoni Ideologi dalam Penafsiran Quran; Studi Tafsir Syiah dan Tafsir Suni al-Tahrīr wa al-Tanwīr*”. dalam *Disertasi* (Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2014), 256-257. Dalam penelitian Imam Muhsin disimpulkan bahwa Tafsir *al-Huda* karya Bakri Syahid adalah bentuk atau upaya melestarikan budaya lokal secara akomodatif dalam tafsirnya, ada bias ideologi yang masuk dalam tafsir dengan dibuatnya pola-pola dinamisasi, adaptasi bahkan negoisasi dengan nilai-nilai masyarakat Jawa. Imam Muhsin, *Tafsir Quran dan Budaya Lokal* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2010), 290-291. Amin Abdullah menegaskan bahwa tidak dapat dipungkiri bahwa dalam tafsir masih ada saja seseorang, kelompok, aliran komunitas masyarakat, mazhab atau aliran pemikiran yang tergoda ingin mengatakan bahwa saya atau kami lebih paham, lebih benar, lebih mengetahui apa yang dimaksud dalam teks, seolah mengarahkan orang lain untuk mengikuti keyakinannya. Tulisan ini dikutip dari kata pengantar Amin Abdullah dalam buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’ān* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), xix. Ahmed Vaezi mengatakan sebuah penafsiran yang terkait masalah kepemimpinan tidak bisa dipisahkan dari kepentingan politik Islam, sehingga politik identitas menjadi bagian penting dalam kajian tafsir. Ketika penafsiran ayat-ayat politik diperbincangkan dalam konteks politik seperti ini, akan menjadi sebuah alat legitimasi bagi sebagian kelompok untuk mengkafir-kafirkan kelompok atau agama lain. Hal ini bisa saja terjadi pada agama selain agama Islam, yang kemungkinan besar juga beranggapan bahwa penganut di luar agama mereka adalah kafir. Ahmed Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre Publishing, 2004), 79.

³³ M. Staven Fish, melakukan studi statistik modern tentang apakah responden setuju jika para ulama (pemimpin agama) harus mempengaruhi bagaimana masyarakat memilih pemimpin mereka? Riset dilakukan dengan memakai data dari 72 negara dengan sampel 90.000 orang terdiri dari kurang lebih 20.000 orang Muslim dan 49.000 orang Kristen. Pada akhir kesimpulan penelitian ini dinyatakan bahwa 66 persen responden Muslim dan 71 persen responden Kristen setuju bahwa pemuka agama tidak seharusnya mempengaruhi sikap politik umat dalam menentukan pilihan politik mereka. <http://cetak.kompas.com/read/2011/02/03144983/kaum.muslim.Tūnisia.dan.paradoks.demokrasi>. Diakses : 15/09/2014 09:93. Ini artinya eksistensi para ulama dipertanyakan, apakah mereka pasti terbebas dari kemungkinan adanya politisasi agama?

tafsir yang tepat untuk dijadikan objek penelitian ini, yakni tafsir (التحرير والتأويل) karya Ibn 'Āshūr (1879-1973). Jasser Auda berpendapat bahwa Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr itu merupakan mufasir *maqāṣidī*.³⁴ Karya tafsir ini ditulis dalam kurun waktu yang cukup lama, kurang lebih 40 tahun di masa Tūnisia ia berada di bawah kekuasaan Protektorat Perancis dan Presiden Habib Bourguiba. Adakah pengaruh seorang penguasa seperti Bourguiba yang dianggap sebagai tokoh kontroversial dan sekular berkontribusi dalam pemikiran dan penafsiran Ibn 'Āshūr?

Indikasi adanya politik identitas yang dilakukan oleh Ibn 'Āshūr dalam tafsirnya bermula dari pernyataannya sendiri, yang menurut penulis, bernuansa pembelaan dan mencari pengakuan publik, yang akhirnya sebagai pembenaran tafsir identitas. Penamaan tafsir Ibn 'Āshūr dengan تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد (memproduksi arti paling benar dan pencerahan penalaran baru).

Hal ini terkesan sebagai klaim Ibn 'Āshūr yang menjadi indikasi adanya kontestasi antara dirinya dengan kelompok tradisionalis (*al-taqfīdīy*). Ada fakta saling klaim tentang produk tafsir terbaik, kelompok tradisionalis mengklaim produk tafsir masa lalu adalah yang terbaik: التقليديات التي ترى في القرون الخوالي أحسن: القرآن (*al-taqfīdīyāt allatī tarā fi al-qurūn al-khawālī aḥsan al-Qur'ān*).³⁵

³⁴ Auda juga memposisikan Ibn 'Āshūr sebagai mufasir reformis, bukan mufasir apologis. Menurutnya, mufasir apologis itu menjustifikasi realitas tertentu yang biasanya berdasarkan beberapa orientasi politik, seperti hubungan Islam dengan politik dengan memaksakan interpretasi-interpretasi tertentu pada naṣ yang dapat berimplikasi banyak pada masyarakat yang terus-menerus berkembang. Ciri-ciri tafsir apologis itu mengisolasi umat dari peradaban yang sedang berkembang, membuat umat tidak siap berbaur dan bergaul secara terbuka dengan bangsa dan agama lain, menunjukkan sikap bermusuhan dengan bangsa dan agama lain. Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid Sharī'ah*, (terj), judul asli *Maqāṣid Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 326-327.

³⁵ Jamāluddīn Darāwīl "*Muqawwamāt al-Manhaj al-Tanwīrīy ladā al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr ḥaula Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*" dalam *Ḥaula Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Tūnis: al-Majma' al-Tūnisīy li al-'Ulūm wa al-Ādāb wa al-Funūn Bayt al-Hikmah, 2005), 61.

Sementara itu, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr yang biasa disebut Ibn 'Āshūr, juga melakukan klaim serupa dengan mengatakan bahwa produk tafsirnya adalah yang terbaik daripada tafsir-tafsir lain. Ibn 'Āshūr mengatakan: *فيه أحسن ما في التفاسير (fīhi aḥsanu mā fī al-tafasīr wafīhi aḥsanu mim mā fī al-tafasīr)*.³⁶

Tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ditulis saat Ibn 'Āshūr menempati posisi sebagai ulama besar sekaligus pejabat negara Tūnisia,³⁷ bahkan dapat dikatakan bahwa hampir semasa hidupnya, beliau menduduki jabatan penting di pemerintahan. Selain kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, ia juga sangat produktif menulis buku-buku dalam kajian Hadis, *Fiqh*, *Uṣūl al-Fiqh*, Bahasa dan Sastra Arab.

Dalam kajian Filsafat Hukum Islam, Hadis, *'Ulūm al-Ḥadīth*, *al-Fiqh*, *Uṣūl al-Fiqh*, Ibn 'Āshūr menulis *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'i*, *Alaysa al-Subḥ bi Qarīb*, *al-Waqf wa-Āthāruh fī al-Islām*, *Kashf al-Mughatṭā min al-Ma'ānī wa al-Alfāz al-Wāqī'ah fī al-Muwatṭa'*, *Hawāsh 'alā Tanqīh li-Shihāb al-Dīn al-Qarāfī fī-Uṣūl al-Fiqh*, *Radd 'alā Kitāb al-Islām wa-Nizām al-Ḥukm Ta'lif 'Alī 'Abd al-Rāziq*, *Fatāwā wa-Rasāil al-Fiqhīyah*, *al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ fī-Uṣūl al-Fiqh*, *al-Naẓr al-Fasīḥ 'inda Maḍāiq al-Anzār fī al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, *Ta'liq wa-Taḥqīq 'alā Sharḥ Ḥadīth Umm Dhar'*, *Qaḍāyā Shar'īyah wa-Aḥkām Fiqhīyah wa-Ārā' Ijtihādīyah wa-Masāil*

³⁶ Lihat, Mukadimah Tafsir Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 1/ 9.

³⁷ Nama lengkap Ibn 'Āshūr adalah Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Shādhilī Ibn 'Abd al-Qādir Ibn Muḥammad Ibn 'Āshūr. Ayahnya bernama Muḥammad Ibn 'Āshūr dan ibunya bernama Fāṭimah binti Muḥammad al-'Azīz. Ulama yang dikenal dengan nama populernya Ibn 'Āshūr lahir di La Marsā - yang tidak jauh dari Kota Tūnis - pada tahun 1879 M/1296 H dan wafat tahun 1973M/1394H. Iyād Khālīd al-Ṭabā', *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr 'Allāmah al-Faqīh wa Uṣūliḥ wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih* (Bayrūt: 2005), 22. Ibn 'Āshūr mempunyai karya tafsir yang populer yakni *al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, namun sebelum tafsir Ibn 'Āshūr dibukukan, sejumlah tulisannya tentang tafsir telah dimuat dalam *al-Majallah al-Zaytūnah* yang merupakan jurnal akademis Universitas Zaytūnah Tūnisia yang terbit pertama sekali pada tahun 1936. Pada tahun ini, ia hanya menulis tentang ilmu tafsir, kemudian pada tahun 1937 barulah ia memulai menulis tafsir tentang surah al-Fātiḥah. *Hay'at min Mudarrisī Jāmi' Zaytūnah al-Ma'mūr*, *al-Majallah al-Zaytūnah*, al-Juz al-Awwal, Oktober, 1937, al-Mujallad al-Thāni (Tūnis : al-Maṭba'ah al-Tūnisīyah, 1937), 5.

‘Ilmīyah, Amāl ‘alā Mukhtaṣar Khalīl, Ta‘āliq ‘alā al-‘Ulūm wa al-Hāshīyah al-Siyālikūti, Amāl ‘alā Dalāil al-I‘jāz, Uṣūl al-Taqaddum fī al-Islām. Selain itu terdapat 15 judul buku dalam kajian bahasa dan sastra Arab, serta sejumlah manuskrip dalam sejarah, fikih dan fatwa.³⁸

Al-Tāhir Ibn ‘Āshūr aktif melakukan ceramah-ceramah agama mengenai tafsir Quran di *Jāmi‘ al-Zaytūnah* sejak tahun 1920. Sebelum dikodifikasi menjadi sebuah kitab tafsir yang utuh, penafsiran-penafsiran Quran itu dimuat secara berkala di *al-Majallat al-Zaytūnah*, sebuah jurnal akademik kampus Zaytūnah di Tūnisia yang menerbitkan edisi pertamanya pada tahun 1935.³⁹

Sebagian peneliti mengkategorikan Ibn ‘Āshūr sebagai kelompok mufasir progresif. Namun demikian masih terdapat penafsiran Ibn ‘Āshūr yang regresif saat menolak penafsiran progresif tentang poligami. Penafsiran progresif Muḥammad ‘Abduh dan Qāsim Amīn tentang ayat poligami yang menjadi tren penafsiran kala itu di dunia Islam, tidak mempengaruhi penafsiran Ibn ‘Āshūr yang tetap mempertahankan prinsip bahwa poligami dengan empat perempuan itu dibenarkan oleh Quran.⁴⁰ Dari persoalan ini, Ibn ‘Āshūr lebih tepat dikelompokkan sebagai golongan mufasir klasik tradisional.

Beberapa penelitian yang dilakukan oleh Muḥammad al-Al-Ḥaddād, dan Muḥammad Riḍā, al-Ajhūrī mengkritik sikap politis Ibn ‘Āshūr ketika berhadapan dengan penguasa seperti Bourguiba. Ibn ‘Āshūr bungkam saat pelarangan poligami, pemberian sanksi kurungan dan denda kepada pelaku poligami, masuk dalam salah satu pasal hukum perkawinan di Tūnisia. Ada dua kemungkinan terkait sikap bungkamnya tersebut, apakah itu

³⁸ Basheer M. Nafi, “*Tāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist*”, dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005), 1-32. Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS <http://www.jstor.org/stable/25728162>. Diakses: 18/12/2013 00:17.

³⁹ Muḥammad al-Ḥaddād, “*al-Khitāb ḥawla al-mar’ah: bayna al-munāḍīl wa al-shaykh wa al-za‘īm*”, dalam *Bāhithāt*, al-kitāb al-tāsi’, 2004, 16. www.bāhithāt.org/download.php?file_id=MzQ4. Diakses: 29/12/2014.

⁴⁰ Muḥammad al-Ḥaddād, “*al-Khitāb ḥawla al-mar’ah: bayna al-munāḍīl wa al-shaykh wa al-za‘īm*”, 16. Dalam tafsir ayat 3 surah al-Nisā, **فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا ... الخ**, ia membenarkan praktik poligami sebagai upaya untuk meneruskan keturunan dan kesatuan umat muslim.

merupakan konsistensi Ibn ‘Ashūr sebagai ulama Mālikī,⁴¹ atau justru setuju dengan keputusan tersebut? Sesuai dengan teori politik identitas, sikap tersebut dapat dianggap sebagai perilaku politik identitas.

Hal ini diperkuat dengan pandangan Ibn ‘Ashūr, yang merupakan salah seorang elit ulama Tūnisia, menentang pemikiran Ṭāhir Al-Ḥaddād dalam *Imra’atunā fī al-sharī‘ah wa al-mujtama’* mengenai pelarangan poligami. Namun, Ibn ‘Ashūr berubah sikap dan mengamini pelarangan poligami yang dilakukan Bourguiba sebagai kepala negara Tūnisia saat itu? Perubahan itu terjadi juga dalam penafsiran Ibn ‘Ashūr mengenai permasalahan poligami. Dalam satu penafsirannya tentang ayat poligami, justru ia membolehkannya.⁴²

Penafsiran Ibn ‘Ashūr yang lain tentang ayat yang sama, justru melarang poligami jika penguasa membuat kebijakan tersebut.⁴³ Tesis ini juga mengasumsikan bahwa perubahan penafsiran Ibn ‘Ashūr tersebut dipengaruhi oleh sikap politik identitas, sebagai upaya dalam menyelamatkan sebuah eksistensi, baik sebagai elit ulama Mālikī atau sebagai pejabat di Zaytūnah, maupun sebagai Mufti Agung mazhab Mālikī. Saat itu Ibn ‘Ashūr merupakan ulama yang bergabung dengan partai *Neo-Destour* yang dipimpin oleh *al-Za‘īm* Bourguiba. Dalam posisi ini, Ibn ‘Ashūr sulit untuk menolak kebijakan pemimpinnya dan justru harus bersinergi dengan pemimpinnya tersebut.⁴⁴

⁴¹ Dalam mazhab Mālikī, stratifikasi pengambilan hukum yang dianggap khilāfiah, seorang kepala negara atau pemerintah dapat menjadi Qāḍī sekaligus Muftī yang keputusannya dianggap sebagai sesuatu yang harus dipatuhi. Muḥammad Sa‘īd Ramaḍān al-Buḥārī, *Dawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyyah* (Bayrūt: Mu‘assasah al-Risālah, 2001), 149.

⁴² Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid II (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1997), 225. Komunitas wanita Tūnisia dewasa ini menyuarakan gerakan kebebasan wanita, mulai dari masalah gender hingga perubahan undang-undang hukum keluarga Tūnisia. Geneologi pemikiran tersebut tidak bisa dilepaskan dari apa yang dahulu pernah disuarakan oleh Ṭāhir Ḥaddād yang pada saat itu dianggap sebagai pemikiran aneh dan menyesatkan. Sekalipun Tūnisia telah mengalami revolusi, namun karakter pemikiran masyarakatnya tetap saja progressif bahkan cenderung liberal terutama dalam masalah hukum keluarga.

⁴³ Basheer M. Nafi, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: *The Career and Thought of a Modern Reformist*”, 1-32.

⁴⁴ Inkonsistensi penafsiran Ibn ‘Ashūr membuatnya selaku Muftī mazhab Mālikī selalu berhadap-hadapan dengan ulama dari kalangan mazhab Ḥanafī di Tūnisia, sehingga patut dipertanyakan apakah hal ini ada kaitannya dengan orientasi kepentingan golongan atau aliran? Adakah indikasi ini merupakan

Meskipun demikian, Balqāsīm al-Ghālī melihat bahwa Ibn ‘Āshūr melakukan hal yang sangat akomodatif, karena telah melakukan pembaharuan pemikiran dalam tafsirnya.⁴⁵

Hasil wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi, seorang tokoh kontroversial Tūnisia yang merupakan guru besar studi keislaman di Universitas Manoubā-Tūnis, mengatakan bahwa Ibn ‘Āshūr adalah tokoh konservatif yang serumpun dengan ulama-ulama konservatif lainnya di Zaytūnah. Menurutnya, ada penetrasi yang kuat antara Ibn ‘Āshūr dengan gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* di Mesir. Informasi ini penulis manfaatkan sebagai sumber awal dalam meneliti unsur-unsur politik identitas keislaman dalam tafsir Ibn ‘Āshūr.⁴⁶

Ibn ‘Āshūr merupakan sosok ulama yang konsisten dengan *mainstream* penafsiran klasik. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan kepemimpinan non-Muslim. Padahal nama besarnya selalu dibayang-bayangi dengan karyanya yang berupa *maqāṣid al-shari’ah*. Hal ini terlihat saat Ibn ‘Āshūr bersikap berbeda dengan mufasir lain.⁴⁷ Dalam

praktik politik identitas dalam rangka membela kepentingan mazhab Maliki saat itu?

⁴⁵Al-Tāhīr Ibn ‘Āshūr dikelompokkan sebagai mufasir *mujaddid* (pembaharu) dalam bidang tafsir maupun pemikiran Islam, khususnya fikih. Hal ini dibuktikan dengan adanya *kitab maqāṣid al-shari’ah* yang ditulisnya dengan penguatan keilmuan di bidang hadis. Ia menulis dua buku tentang hadis yakni; *al-Naẓr al-Faṣīḥ ‘inda Maqāṣid al-Anẓār fī al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* dan kitab *Kashf al-Mughatṭā’ min al-Ma’āniy wa al-Alfāz*. Oleh karena itu, ia disebut sebagai *mujaddid*. Lihat, Balqāsīm al-Ghālīy, *Min A’lāmi Zaytūnah; al-Shaykh al-Jāmi’ al-A’zam Muḥammad al-Tāhīr Ibn ‘Āshūr, Ḥayātuhu wa Athāruh* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Naṣr wa al-Tawzī’, 2015), 6.

⁴⁶Wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi, Tūnisia, 03 Desember 2015 di kantornya, pukul 09:30 lt.

⁴⁷Nāṣir Makārim al-Shīrāzī tidak menyebutkan identitas agama secara transparan. Nāṣir Makārim Shīrāzī, *Tafsīr al-Amṭhāl* (Qum: al-Maṭba’ah Amīr al-Mu’minīn, 1998), 455-456. Demikian Sayyid Quṭb yang dikenal sangat ekstrim dalam mempersoalkan identitas agama. Ia mengharamkan seorang *kāfir* untuk dipilih menjadi wakil atau pemimpin dan menempatkan mereka pada posisi strategis dalam sebuah kekuasaan dan negara, karena, menurutnya, orang *kāfir* memiliki sifat kemunafikan. Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilālī al-Qur’ān* (Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1995), 385-386. Menurut Ṭabaṭabā’ī, identitas kekafiran tidak serta merta ditujukan kepada *Ahl al-Kitāb* (Yahudi dan Nasrani). Muḥammad Ḥusayn Ṭabaṭabā’ī, *al-Mīzān fī al-Tafsīr al-Qur’ān* (Bayrūt: Muassasah li al-‘Ālam li al-Maṭbū’āt, 1991), III/ 188. Sementara itu, Ibn Kathīr berpendapat bahwa yang dimaksud oleh term *al-kuffār* disini adalah *al-mushrikūn*. Artinya, dilarang memilih orang-orang yang musyrik sebagai pemimpin. Musyrik itu adalah sebuah

sebuah penafsiran ia melarang seorang Muslim untuk memilih pemimpin non-Muslim dengan merujuk QS. al-Māidah (5): 51 dan 54;

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ
بَعْضٍ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾

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

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ
وَيُحِبُّونَهُ ۗ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ
وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۗ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ



"Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad di jalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya, dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), lagi Maha mengetahui."

Indikasi adanya perilaku politik identitas dalam penafsiran al-Tāhir Ibn 'Ashūr dipertegas oleh Abdul Majid Charfi saat penulis sodorkan tentang penafsiran Ibn 'Ashūr pada QS. al-Māidah (5) :51 dan 54, di mana Ibn 'Ashūr mengatakan bahwa

sifat menentang syariat Allah. Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn'Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr Ibn Kathīr* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1997), 2/ 78.

tidak boleh memilih pemimpin dari kalangan non-Muslim (Yahudi dan Nasrani) dengan alasan perbedaan agama.⁴⁸

Larangan tersebut menurut Charfi berangkat dari pengalaman sejarah masa lalu yang kelam yang dilakukan oleh Kristen terhadap umat Islam, termasuk dampak dari perang Salib. Charfi juga mengatakan kakek nenek moyang Ibn 'Ashūr terusir dari Andalusia oleh kelompok Kristiani, yang akhirnya menyisakan kebencian terhadap mereka, sehingga muncul keinginan untuk mempertahankan identitas keislaman. Islam tidak boleh dipimpin oleh non-Muslim sebagaimana mereka juga tidak mau dipimpin oleh Muslim. Hal inilah yang menjadi penyebab kontestasi identitas dalam pandangan Ibn 'Ashūr.⁴⁹

Jika konsep penafsiran seperti ini diterapkan di negara pluralis dan heterogen seperti Indonesia, maka hal itu akan menjadi ancaman disintegrasi bangsa. Penegasan Ibn 'Ashūr yang mengatakan bahwa menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin dapat menyebabkan seseorang murtad (keluar dari agama Islam) adalah suatu sikap eksklusif dan sektarian, sekalipun hal ini dianggap wajar. Namun demikian, sikap Ibn 'Ashūr inilah yang memperkuat penulis untuk menyatakan bahwa seorang penafsir tidak dapat terlepas dari politik identitas. Sebagai seorang ulama *maqāṣidī*, seyogiayanya Ibn 'Ashūr memberi alternatif dan argumentasi penafsiran.

Hal ini juga terlihat saat Ibn 'Ashūr menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 120;

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ
هُوَ أَهْدَىٰ ۗ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ

مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: "Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar). Jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah

⁴⁸ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Naṣr wa al-Tawzī', 1997), 3/229.

⁴⁹ Wawancara pribadi dengan Abdul Majid Charfi di Kantor beliau, Tūnis, 03 Desember 2015, pukul 09:30 lt.

pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu."

Ibn ‘Ashūr menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan peringatan agar umat Islam tidak mudah tergiur dengan ajakan penganut agama Nasrani dan Yahudi,⁵⁰ karena kedua umat beragama ini sampai kapan pun tidak akan mungkin menerima syariat Islam selama-lamanya, mereka tetap akan mengusik orang Islam.⁵¹

Penafsiran ayat-ayat tentang relasi Muslim dan non-Muslim (Nasrani dan Yahudi) seperti QS. al-Māidah (5): 51 dan 54 dan QS. al-Baqarah (2): 120 kelihatan berbeda ketika kenyataannya Ibn ‘Ashūr seperti sama sekali tidak mencurigai kolonial Perancis-Katolik saat mengangkatnya sebagai *Shaykh al-Islām al-Mālikī*. Akibat jabatan pemberian kolonial Perancis tersebut, Ibn ‘Ashūr dianggap sebagai ulama pro-Perancis Kristen, karena memuluskan program naturalisasi yang dijalankan oleh Perancis di Tūnisia. Penafsiran lain yang terlihat cenderung membela kolonialis Kristen terdapat dalam pandangan Ibn ‘Ashūr ketika ia menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 26;

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي - أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ
ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا

⁵⁰ A.G. Noorani, menegaskan kecurigaan terhadap Barat dan Yahudi beralasan secara historis. Fakta tersurat dari teks Quran dan realitas ketidakadilan terungkap tentang bagaimana Islam di Barat justru didiskriminasikan. Di Pengadilan Eropa dan Amerika dinyatakan bahwa kebebasan berekspresi adalah kebutuhan untuk melindungi hak setiap warga negara agar tidak akan disakiti dan dihina keyakinan dan perasaan mereka. Itu disebut mereka sebagai hak individu untuk menghormati perasaan mereka yang beragama. Faktanya, orang-orang di Eropa dan Amerika secara kamuflase mengibarkan spanduk kebebasan dan dengan semangat arus anti-Muslim, kaum Muslim tidak berhak untuk mendapatkan hal ini di Eropa dan Amerika. A.G. Noorani “*Free Speech and Religion*” dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 44, No. 23 (Jun. 6 - 12, 2009), 17-19. *Economic and Political Weekly*: <http://www.jstor.org/stable/40279078> Diakses: 09/01/2015 06:10.

⁵¹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, I/ 692-693.

أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿١٦﴾

“*Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?" Dengan perumpamaan itu, banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberinya petunjuk. Tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik.*”

Ibn ‘Āshūr menjelaskan siapa yang dimaksud sebagai orang kafir dalam ayat tersebut. Menurutnya, orang kafir itu adalah Yahudi, tanpa menyebut Nasrani.⁵² Hal ini menunjukkan ketidaktegasannya mengenai kekafiran Nasrani. Penafsiran itu seolah-olah memberi kesan bahwa Nasrani bukanlah kafir seperti Yahudi. Penulis meyakini bahwa sikap seperti itu lahir karena Tūnisia saat itu masih berada di bawah otoritas kolonialisme Perancis. Posisi Ibn ‘Āshūr sebagai *Shaykh al-Islām al-Mālīkī* hasil pemberian pemerintah kolonial Perancis merupakan sebuah penobatan dan upaya syekh Islam tandingan dalam menghadapi mazhab Ḥanafī. Di sinilah terlihat sikap politik identitas pengedepanan mazhab Mālīkī di atas mazhab Ḥanafī.⁵³ Terjadilah saling mempengaruhi di antara dua mazhab ini di Tūnisia. Tuduhan bahwa penentuan hukum dan pemahaman teks kitab suci sering mendapat pengaruh dari pihak penguasa pernah

⁵² Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, “*Hay’at min Mudarrisī Jāmi’ Zaytūnah al- Ma’mūr*”, dalam *al-Majallah Zaytūnah, al-Juz al-Thāmin*, April 1953. al-Mujallad al-Thānī (Tūnisia : al-Maṭba’ah al-Tūnisīyah, 1953), 98. Demikian dikatakan Ibn ‘Āshūr dalam tafsirnya. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, 364.

⁵³ Pada masa pemerintahan al-Mu’iz Ibn Bādis, pusat mazhab Maliki terbesar di Afrika Utara adalah di *Qairuwān* (Ibu Kota Tūnisia sebelum dirubah menjadi Tūnisia), terkesan ada gerakan resistensi intra-agama. Orang-orang dipaksa untuk mengikuti mazhab Maliki dan dilarang mengikuti mazhab lain karena akan dikhawatirkan terjadi bid’ah. Muḥammad Ibn al-Khawjah, “*al-Tārīkh al-Qadā’ al-Shar’ī*”, *Hay’at min Mudarrisī Jāmi’ al-Zaytūnah al- Ma’mūr*, dalam *al-Majallah Zaytūnah*, al-Juz al-Rābi’, April 1953. al-Mujallad al-Thānī (Tūnis: al-Maṭba’ah al-Tūnisīyah, 1939), 183.

disampaikan oleh Ḥassan Ḥanafī. Menurutnya, pengaruh dan tekanan dari pihak penguasa juga dialami al-Shafī'ī dan al-Ghazālī.⁵⁴

Perubahan penafsiran Ibn 'Āshūr tersebut dilatarbelakangi sikap politik identitas untuk sebuah kelanggengan eksistensi, baik sebagai elit ulama *Zaytūnah, al-Muḥtāḥ al-Akbar, Shaykh al-Islām al-Mālīkī*, dan seorang politisi yang bergabung dengan partai *Neo-Destour*. Oleh karena itu, Ibn 'Āshūr berupaya mempertahankan kepentingan dan hak-hak kelompok tertentu. Bagaimanapun juga, politik identitas kerap dilakukan dalam rangka membela kepentingan kelompok maupun ideologi masing-masing penafsir.⁵⁵

Penulis melihat bahwa penafsiran kitab suci yang dilakukan oleh Ibn 'Āshūr sangat dipengaruhi konstruksi sosial politik di Tūnisia. Keterlibatan langsung Ibn 'Āshūr dalam pergumulan antara penguasa Perancis dengan warga pribumi sebelum Tūnisia merdeka dan pergulatan antara ulama konservatif dan modernis, baik sebelum maupun setelah kemerdekaan, turut mewarnai penafsirannya terhadap kitab suci.⁵⁶ Secara teoritis konstruksi nalar karya tafsir memiliki kaitan yang sangat erat dengan epistemologi dan nalar yang ada dalam diri mufasir itu sendiri. Hal ini menyebabkan hasil karya

⁵⁴ Ḥassan Ḥanafī, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'*, 26.

⁵⁵ Eric Hiarij mengatakan bahwa politik identitas berkaitan erat dengan upaya memperjuangkan hak-hak dan pengakuan terhadap eksistensi kelompok. Lihat, Eric Hiarij, "*Pluralisme, Politik Identitas, dan Krisis Identitas*," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Ed. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Democracy Project, 2012), 53-54.

⁵⁶ Latar belakang sosio-politik penafsir kitab suci menjadi dinamika yang mewarnai sebuah karya tafsir yang kemudian disebut dengan corak tafsir, bagaimanapun ada dorongan ke arah pembenaran aliran dan kelompok mufasir itu sendiri dapat diasumsikan sebagai politik identitas. Sehingga muncul semacam corak-corak tafsir, seperti; *al-Tafsīr al-Ṣūfī, al-Tafsīr al-falsafī, al-Tafsīr al-Fiqhī* dan sebagainya. Asumsi ini dibangun atas apa yang dikatakan oleh David Cairns bahwa nilai-nilai sektarianisme terdapat pada konstuksi sejarah, agama, etnis dan kasta dibuat dalam bentuk objek-objek tanda atau pujaan seperti; bendera, spanduk, slogan, lagu-lagu. Sektarianisme juga memberi pengaruh pada nilai-nilai kepedulian sosial kelompok, nilai loyalitas individu sekalipun menyisakan kesan perbedaan seseorang atau kelompok dengan kelompok orang lain. David Cairns, "*The Object of Sectarianism: The Material Reality of Sectarianism in Ulster Loyalism*", dalam *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, No. 3 (Sep., 2000), 437-452. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. <http://www.jstor.org/stable/2661084>. Diakses: 09/01/2015 04:59.

tafsir dapat diarahkan oleh mufasir sesuai konstruksi sosio-politik di mana karya itu diproduksi.⁵⁷

Bisa jadi, pergeseran prinsip seorang mufasir seperti Ibn ‘Āshūr didorong oleh kondisi sosio-politik dan ekonomi yang dialaminya, karena penafsiran teks apapun, termasuk kitab suci, tidak akan bisa terhindar dari dorongan kebutuhan ekonomi dan politik. Dorongan tersebut akan turut mewarnai penafsiran kitab suci yang pada gilirannya akan mendoktrin para pembacanya untuk mengikuti ideologi mufasir tersebut.⁵⁸

Perkembangan literatur keislaman yang terus maju dari zaman ke zaman, terutama pada abad pertengahan, buku-buku hukum Islam (*al-fiqh*) yang juga berkembang, merupakan kepentingan penguasa untuk mengendalikan perilaku politik, sosial, dan ekonomi, sebagai akibat dari perkembangan dunia Islam.⁵⁹ Hal ini juga terjadi dalam gerakan politik identitas di Tūnisia, sebagai akibat dari upaya menguasai sektor ekonomi yang dilakukan mazhab Mālikī. Itulah mengapa *Shaykh al-Islām* mazhab Mālikī perlu diangkat sebagai Mufti yang membuat fatwa-fatwa di bidang *mu‘āmalah*.⁶⁰

Ketika Islam berjumpa dengan kekuatan barat, retorika dan teks-teks keislaman yang beragam, maka hal ini juga akan mempengaruhi perubahan dalam penafsiran. Meminjam analisis Marxian dalam memahami dan menafsirkan teks, asumsi-asumsi kepentingan baik politis maupun ekonomi akan sangat besar pengaruhnya.⁶¹

⁵⁷ Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKis Group, 2013), xiii.

⁵⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), 22-23.

⁵⁹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, 23.

⁶⁰ Indikasi Politik Identitas dalam doktrin mazhab Mālikī dipublikasikan sebagai mazhab paling dekat dengan Rasulullah, karena munculnya mazhab Mālikī dari Madinah dan didoktrin akan terhindarkan dari bid'ah. Mabruk al-Manşūrī, *al-Islām fī al-Maghrib al-Kabīr* (Sousse: Kulliat al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Insāniyah, 2009), 175-202.

⁶¹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, 22-23. Ulama bisa saja terbawa ke dalam arus kehidupan politik, karena mereka dianggap memiliki kemampuan untuk mengumpulkan kekuatan politik berbagai kelompok arus bawah lewat simbol-simbol agama. Mushirul Hasan, “*Religion and Politics: The Ulama and Khilāfāt Movement*”, dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 16, No. 20 (May 16, 1981), 903-905+907-912. *Economic and Political Weekly*: <http://www.jstor.org/stable/4369836>. Diakses: 24/04/2014 03:28.

Pada tanggal 8 Juni 1883, konvensi *La Marsa* di Tūnis memberikan kekeluasaan bagi Perancis untuk mengintervensi urusan dalam negeri Tūnisia dengan mengakui kedaulatan Bey.⁶² Dalam urusan agama, para pejabat kolonial Perancis di Tūnisia mencoba untuk mempertahankan lembaga-lembaga keagamaan yang telah dibangun pada masa sebelum penjajahan dalam rangka meningkatkan kekuasaan mereka. Untuk menghindari ketegangan antar-agama,⁶³ pemerintah kolonial di Tūnisia memastikan bahwa hukum pemisahan gereja dan negara tahun 1905 tidak akan mempengaruhi lembaga-lembaga Islam. Artinya, meskipun kolonial Perancis melakukan intervensi urusan dalam negeri Tūnisia, namun mereka sama sekali tidak melakukan hal yang sama terhadap urusan keagamaan.

Belum ada konflik antara negara dengan institusi keagamaan umat Islam selama periode awal penjajahan Perancis.⁶⁴ Konflik agama baru muncul di Tūnisia ketika kelompok revivalis Katolik mengadakan *The Tūnisan Eucharistic Congress* (Kongres Ekaristi Tūnisia) 7 Mei 1930.⁶⁵ Kongres ini dihadiri oleh 5000 penganut Katolik Roma, yang dianggap sebagai kebangkitan penganut Katolik di Tūnisia. Hasil

⁶² Mary Dewhurst Lewis, “*Geographies of Power: The Tūnisan Civic Order, Jurisdictional Politics, and Imperial Rivalry in the Mediterranean 1881-1935*”, dalam *Journal of Modern History*, 803 The University of Chicago, December 2008, <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:2665770>. Diakses: 15/02/2015.

⁶³ Nelson Tebbe mengatakan jika terjadi konflik agama yang berkepanjangan dalam suatu negara maka pemerintah harus bersikap konstitusional dan netral dalam menyikapi pluralitas agama-agama. Nelson Tebbe “*Excluding Religion*” dalam *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 156, No. 5 (May, 2008), 1263-1339. The University of Pennsylvania Law Review. <http://www.jstor.org/stable/40041406>. Diakses: 09/01/2015 06:15.

⁶⁴ Julia Clancy Smith, “Islam and the French Empire in North Africa”, dalam David Motadel (ed), *Islam and the European Empires* (New York: Oxford University Press, 2014), 6.

⁶⁵ Ketegangan antar agama seperti yang terjadi di Damaskus pada tahun 1860 antara masa Muslim dengan Kristen yang menyebabkan kematian ribuan orang-orang Kristen adalah akibat dari pemahaman sektarianisme keagamaan yang terlalu berlebihan, membunuh atas nama Tuhan. Eugene L. Rogan “*Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered Arabica*, T. 51”, dalam *Fasc.* 4 (Oct., 2004), 493-511. <http://www.jstor.org/stable/27667683>. Diakses: 09/01/2015 05:04.

kongres telah memicu protes anti-kolonial di Tūnisia.⁶⁶ Pemerintahan Perancis di Tūnisia berjalan selama 78 tahun dan berakhir tahun 1956 saat Tūnisia merdeka.⁶⁷ Politik Islam muncul sebagai aktor dalam kehidupan politik Tūnisia setelah tahun 1966.⁶⁸

Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr termasuk elit ulama Tūnisia yang kontroversial, paling tidak dalam penelitian yang dilakukan oleh Shukrī dan al-Ajhūrī. Shukrī yang pernah sejenak berada di Tūnisia mengatakan bahwa tafsir karya Ibn ‘Āshūr berperan penting dalam reformisme Islam di Tūnisia. Pandangan tersebut dibantah oleh al-Ajhūrī yang mengatakan bahwa pernyataan Shukrī tersebut merupakan kesimpulan yang prematur. Pasalnya ia tidak mengkaji secara komprehensif kitab tafsir tersebut.

Dalam pandangan al-Ajhūrī terlihat jelas konservatisme Ibn ‘Āshūr, terutama dalam menafsirkan ayat-ayat yang terkait dengan masalah perempuan dan hukum keluarga. Antara tahun 1944 dan 1955, Ibn ‘Āshūr kembali menjabat sebagai syekh Zaytūnah. Kepindahannya membuat murka sekelompok ulama Zaytūnah dan menyebabkan pemberontakan terbuka terhadap dirinya sebelum tahun 1951. Di awal kemerdekaan Ibn ‘Āshūr menerima ajakan Bourguiba untuk menduduki jabatan sebagai dekan di kampus Universitas Islam Zaytūnah.

Ketika Bourguiba menandatangani undang-undang kontroversial tentang Hukum Keluarga Tūnisia tahun 1956, ia memastikan bahwa Ibn ‘Āshūr adalah salah seorang elit ulama yang mendukung kebijakan pemerintahan barunya tersebut.⁶⁹ Hal

⁶⁶ Julia Clancy Smith, “*Islam and the French Empire in North Africa*”, 6, dalam *Jewis Daily Bulletin*, 8 May 1930, Vol. VII (New York: Jewis Daily Bulletin Co, 1930), 4.

⁶⁷ J.C. Hurewitz, “*Program of the Destour Party in Tūnisia*”, dalam *The Middle East and Africa in World Politics* (New Heaven: Yale University Press, 1979), 72-73.

⁶⁸ J.C. Hurewitz, “*Program of the Destour Party in Tūnisia*”, 73.

⁶⁹ Ghali Shukri, *al-Thaqāfah al-‘Arabīyah fī Tūnis: al-Fikr wa al-Mujtama’* (Tūnis: Dār al-Janūb li al-Nashr, 1998), 78. Muḥammad Ridā al-Ajhūrī, *al-Khalfiyah al-Islāmiyah li Majallāt al-Aḥwāl al-Shakhṣiyah* (Tūnisia : al-Shirkah al-Tūniṣiyah li al-Nashr wa al-Tanmiyah, 2012), 133-134. Kamel Ghazzi, “*The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tūnisia and Iran as an Example*”, dalam *Journal of Sociology of Religion* 63 No. 3; Fall 2002; 326 <http://socrel.oxfordjournals.org/content/63/3/317.full.pdf+html>. Diakses:

03/12/2014. Basheer M. Nafi, Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist, dalam *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005), 1-32.

ini mengundang perhatian publik terhadap eksistensi Ibn ‘Āshūr yang berpihak pada sekularisme Bourguiba.

Fakta historis yang terjadi pada saat penyusunan Undang-Undang Hukum Keluarga di Tūnisia disahkan, Maḥmūd Shām (Penulis Draf Undang-Undang Hukum Keluarga Tūnisia) sempat mengajukan pertanyaan kepada kepada Ibn ‘Āshūr tentang masalah poligami. Apakah poligami boleh dilarang dan dihentikan jika kemaslahatan menjadi salah satu tinjauannya? Ibn ‘Āshūr menjawab meliputi tiga hal: *Pertama*, tinjauan itu mengenai pelaku poligami bila tidak memenuhi syarat-syarat poligami. *Kedua*, tinjauan mengenai implikasi negatif jika poligami dilakukan dengan menghadirkan bukti-bukti. *Ketiga*, pada prinsipnya poligami bersifat *mubāḥ* atau diperbolehkan, tapi negara boleh melarang poligami di saat pemerintah merasa akan ada implikasi negatifnya. Ibn ‘Āshūr memutuskan hal ini berangkat dari sebuah kaidah *uṣūl al-fiqh* yang menyebutkan bahwa keputusan kepala negara dapat dijadikan sebagai ketetapan hukum: *حكم الحاكم إلزاماً ويرفع الخلاف* (*hukm al-hākim ilzām wa yarfa‘u al-khilāf*).⁷⁰

Muḥammad al-Al-Ḥaddād juga mensinyalir adanya upaya politik identitas dari bagaimana gaya dan sikap Ibn ‘Āshūr yang cenderung membela Presiden Bourguiba.⁷¹ Hal ini misalnya terjadi dalam masalah ketegasan pelarangan poligami yang berbeda antara apa yang disebutkan Ibn ‘Āshūr dalam tafsirnya dengan sikapnya yang menyetujui pelarangan poligami yang dilakukan oleh Bourguiba tersebut.

Muhammad al-Al-Ḥaddād meragukan konsistensi Ibn ‘Āshūr dengan mengemukakan tiga alasan: *Pertama*, Ibn ‘Āshūr dikatakan adalah mufasir besar di Tūnisia, tetapi ia tidak dimuat dalam karya Ḥusayn al-Dhahabī karena alasan kepribadiannya

Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS <http://www.jstor.org/stable/25728162> . Diakses: 18/12/2013 00:17.

⁷⁰ Sulaymān al-Shawāshī, “*Mauqī‘ al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr fi al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth*”, dalam Fathī Ḥasan Malkāwī (ed) *al-Shaykh Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ fi al-Fikr al-Islāmī al-Mu‘āṣir* (Virginia: al-Ma‘had al-Islāmī al-Fikr al-Islāmī, 2011), 77.

⁷¹ Teori Paul Gilbert menegaskan bahwa politik identitas kultural merujuk kepada sikap yang muncul dari seseorang yang berasal dari suatu komunitas budaya maupun politik dan kekuasaan (*Cultural and Political group*) dalam rangka membela dan mempertahankan komunitas dan kekuasaan tersebut. Lihat, Paul Gilbert, *Cultural Identity and Political Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, Ltd, 2010), 2-3.

(*shakhsīyyāt al-mufasssīr*) yang sering tidak konsisten, meskipun kemudian sikap inkonsistensi ini merupakan upaya menegoisasi terhadap realitas saat itu demi meletakkan jati diri komunitas. *Kedua*, pada masa kekuasaan Bourguiba membuat larangan poligami dalam hukum keluarga di Tūnisia, Ibn ‘Āshūr tidak menolak dan tidak bereaksi apa-apa, seolah memberi persetujuan. Padahal Ibn ‘Āshūr saat itu sedang menjabat sebagai *al-Muftī al-Akbar* Tūnisia. Ḥaddād mempertanyakan eksistensi Ibn ‘Āshūr. Ada apa dengannya? Apakah target yang ingin dicapainya? Apakah perubahan itu karena perkembangan pemikirannya atau karena takut dengan penguasa? Atau karena takut akan kepentingan-kepentingan yang harus diperjuangkannya? *Ketiga*, ada kesenjangan ekonomi di antara ulama-ulama Zaytūnah dengan Ibn ‘Āshūr sendiri. Saat itu, para ulama-ulama Tūnisia hidup dalam kesulitan ekonomi terdesak oleh sikap Bourguiba, namun tidak demikian dengan Ibn ‘Āshūr. Kehidupan ekonomi keluarga Ibn ‘Āshūr cukup makmur dan sejahtera.⁷²

Nasionalisme Ibn ‘Āshūr mendapat tantangan berat setelah menjabat sebagai Mufti mazhab Mālikī pada tahun 1932. Pada tahun 1929, garis keras penjajah Perancis pernah menggelar kongres misionaris Katolik di Tūnisia untuk mengembalikan Tūnisia ke peradaban Kristen Romawi yang sempat mengakar lama di sana, serta berencana menghapus identitas Arab-Islam Tūnisia. Keinginan penjajah Perancis ini mendapatkan perlawanan secara luas dari rakyat Tūnisia yang mayoritas Muslim. Perlawanan tersebut dipimpin oleh Aḥmad Bayrām sebagai *Shaykh al-Islām al-Ḥanaḥī*. Tampaknya pengangkatan Ibn ‘Āshūr diproyeksikan sebagai *Shaykh al-Islām* tandingan, karena sebelumnya belum pernah ada gelar *Shaykh al-Islām* dari mazhab selain Ḥanaḥī,⁷³ tapi tiba-tiba ia muncul menjadi *Shaykh al-Islām* dan *al-Muftī al-Akbar* mazhab Mālikī. Hal ini dicurigai

⁷² Kesimpulan dari apa yang dituduhkan al-Ḥaddād ini dikutip dari pernyataan al-Ḥaddād yang mengatakan; *‘Alā anna ‘āilata Ibn ‘Āshūr kānat min al-‘āilat al-maysūrah walām tataḍarrar kathīran lihādha al-ijrā’ī*. Muḥammad al-Ḥaddād, “al-Khiṭāb Ḥawla al-Mar’ah: Bayna al-Munāḍil wa al-Shaykh wa al-Za’im, 14-15, dalam *Bāhithāt, al-Kitāb al-Tāsi*”, 2003-2004. www.bahithat.org/download.php?file_id=MzQ4. Diakses: 29/12/2014.

⁷³ Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan* (Jakarta: Mizan Publika, 2012), 40-41.

sebagai sikap ketidaksenangan Perancis terhadap Syekh Ahmad Bayrām.⁷⁴

Selain nasionalisme Ibn ‘Āshūr, jabatannya sebagai Mufti juga diuji. Salah satu isu panas terkait dengan relasi antara pemerintah kolonial Perancis dan masyarakat Tūnisia adalah Hukum Naturalisasi Perancis yang diluncurkan pada bulan Oktober 1910,⁷⁵ tentang tawaran kewarganegaraan Perancis kepada setiap warga Tūnisia yang ingin mendapatkannya. Hukum ini mulai diberlakukan pada bulan Desember 1920 ketika pemerintah Perancis berusaha mendorong warga Tūnisia menjadi warga negara Perancis dengan menawarkan keuntungan finansial bagi mereka yang akan melakukannya.⁷⁶

⁷⁴ Basheer M. Nafi, “*Tāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist*”, 1-32.

⁷⁵ Naturalisasi adalah penggantian status kewarganegaraan, dalam hal ini dari warga negara Tūnisia ke Perancis. Namun Michael Blohm mempertanyakan apakah naturalisasi sebagai tuntutan hak seseorang atau politisasi identitas? Naturalisasi biasanya dianggap sebagai politik asimilasi kewarganegaraan antara imigran, tetapi juga dapat dinilai sebagai upaya perbaikan perekonomian. Naturalisasi menurut Blohm, secara signifikan meningkatkan perolehan kerja. Setelah mendapatkan kewarganegaraan Perancis, pekerjaan meningkat dengan rata-rata 24 poin untuk pria dan 23 poin bagi perempuan. Setelah mengikuti program naturalisasi pemerintah memudahkan dalam mendapatkan peluang lapangan kerja. Namun demikian program naturalisasi tersebut membuat perpecahan ideologis antara para pemimpin Tūnisia gerakan nasionalis. Claudia Diehl and Michael Blohm, “*Rights or Identity? Naturalization Processes among “Labor Migrants” in Germany*”, dalam *International Migration Review*, Vol. 37, No. 1 (Spring, 2003), 133-16, The Center for Migration Studies of New York, Inc. <http://www.jstor.org/stable/30037821> Diakses: 01/01/2015 11:58. Naturalisasi bagian dari gerakan politik identitas. Hukum naturalisasi itu sebagai keinginan untuk mewujudkan eksistensi Perancis di negara Tūnisia dengan menampilkan keuntungan-keuntungan yang bersifat finansial dan menyudutkan Tūnisia di mata rakyat. Lebih dari itu, naturalisasi mengandung muatan sara, yakni bagaimana agar terjadi pemurtadan umat Muslim Tūnisia secara legal ke dalam agama Katolik. Gerakan ini menjadi isu sara bagi pemerintah Tūnisia kala itu, sehingga penolakan akan hal ini muncul dan berawal dari ulama-ulama mazhab Ḥanafī di Tūnisia. Bagaimanapun juga, seperti yang dikatakan David Skinner, ilmu pengetahuan dan alamiah publik menolak segala bentuk rasisme dan etnisitas. David Skinner, “*Racialized Futures: Biologism and the Changing Politics of Identity*”, dalam *Social Studies of Science*, Vol. 36, No. 3 (Jun., 2006), 459-488. <http://www.jstor.org/stable/25474453> . Diakses: 03/03/2014 01:47.

⁷⁶ Undang-Undang tentang naturalisasi tahun 1910 saat itu bersifat bebas, namun pada tahun 1923 Pemerintah kembali menetapkan Revisi Undang-Undang Naturalisasi baru yang memuat tambahan isi bahwa siapa pun yang melakukan naturalisasi tersebut akan mendapatkan hak-hak perlindungan finansial (*al-ḥuqūq al-māddīyah*). Kasus ini kemudian dijadikan amunisi bagi golongan yang

Hampir seluruh masyarakat Muslim Tūnisia melihat hukum naturalisasi ini sebagai skema Perancis untuk melikuidasi Arab-Islam di negara mereka. Masalah ini muncul kembali pada akhir tahun 1932, ketika Mufti Bizerte mengeluarkan fatwa yang menyatakan bahwa warga Tūnisia Muslim yang melakukan naturalisasi dipandang telah keluar dari agama Islam (murtad).⁷⁷

Implikasi dari fatwa tersebut antara lain adalah seorang warga Muslim Tūnisia yang melakukan naturalisasi tidak berhak dimakamkan di pemakaman Islam. Ibn ‘Āshūr, sebagai Mufti mazhab Mālikī, mengambil jalan tengah. Ia berpendapat bahwa Muslim Tūnisia yang melakukan naturalisasi boleh dimakamkan di pemakaman Islam jika ia bertobat sebelum meninggal dunia. Meskipun fatwanya tidak dipublikasikan pada saat itu, namun secara luas telah menimbulkan keributan publik. Dengan fatwanya ini, Ibn ‘Āshūr dan ulama Tūnisia lainnya dituduh sebagai ulama pro-Perancis. Masalah naturalisasi terus menghantui Ibn ‘Āshūr cukup lama setelah fatwa itu dipermasalahkan publik.⁷⁸

Selain itu, Ibn ‘Āshūr juga menunjukkan sikap berbeda dengan Ulama Ḥanafī dalam menentukan memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb*. Aḥmad Bayrām selaku *Shaykh al-Islām al-Ḥanafī* mengharamkan memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb*, sementara Syekh Ibn ‘Āshūr membolehkannya. Ia mengatakan : إنما ذبح بغير : *innama dhubiha bighairillah li al-kanīsati aw li al-masīhi aw li al-knīsiya au lilmasihi anneh yajuzu akluhū*.⁷⁹ Yang perlu dipertanyakan pula adalah kenapa dalam tafsirnya, Ibn ‘Āshūr pada konteks pembolehkan memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb* hanya menyebutkan satu agama yakni Kristen (*al-Naṣrānī*) secara

mempertanyakan dan meragukan nasionalisme Ibn ‘Āshūr seperti *ḥizbu al-dustūr* yang diketuai oleh ‘Abd ‘Azīz al-Tha‘ālabī. Saat menyerang Ibn ‘Āshūr, mereka menerbitkan al-majAllah (*al-Jarīdah; ṣahīfat al-faḥ al-Islāmīyah*) yang berjudul: *al-ḥamlah al-ṣālibīyah ‘alā al-Islām fī shamālī ifrīqīya: Mas’alat tajannus al-Muslimīn bi al-jinsīyah al-Faransīyah*. Maḥmūd Aḥmad Abū Ḥassān, “al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr (Sīrah wa Mawāqif)”, dalam *al-MajAllah al-Urdūniyah fī al-dirāsāt al-Islāmīyah*, al-Mujallad al-Khāmis, al-‘Adad 2/A, 2009, 66-67. www.pdfactory.com. Diakses: 18/12/2014.

⁷⁷ Maḥrūk al-Manṣūrī, *al-Islām fī al-Maghrib al-Kabīr* (Sūsse: Kullfiyat al-Ādāb wa al-‘Ulūm al-Insāniyah, 2009), 177-208.

⁷⁸ Basheer M. Nafi, “*Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist*”, 1-32.

⁷⁹ Maḥmūd Aḥmad Abū Ḥassān, “al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr (Sīrah wa Mawāqif)”, 64.

khusus. Ibn ‘Āshūr pernah ditanya secara khusus mengenai hukum memakan sembelihan orang Kristen (*al-Naṣrānī*), dan ia menjawab, *يَجُوزُ أَكْلُهُ* (boleh dimakan).⁸⁰ Dalam konteks pertanyaan ini, bentuk dialog yang terjadi antara seseorang dengan Ibn ‘Āshūr adalah pasif. Artinya tidak dijelaskan siapa yang bertanya kepada Ibn ‘Āshūr.

Dilihat dari latar belakang historis, fatwa pembolehan memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb*⁸¹ dikemukakan Ibn ‘Āshūr setelah kedatangan Muḥammad ‘Abduh yang kedua tahun 1905 ke Tunisia. Hal ini menimbulkan tuduhan bahwa sebenarnya apa yang disampaikan Ibn ‘Āshūr mengenai kehalalan penyembelihan *Ahl al-Kitāb* adalah ide orisinal dari ‘Abduh. Fatwa Ibn ‘Āshūr yang *vis a vis* dengan ulama Ḥanafī menyisakan sebuah pertanyaan lanjutan. Apakah ada hubungan kedekatan Ibn ‘Āshūr dengan Perancis? Kemungkinan ia sengaja mencuri perhatian pemerintah protektorat bisakah terjadi? Hal ini karena terbukti Perancis begitu yakin dengan netralitas dan keberpihakan Ibn ‘Āshūr pada Kristen, sehingga kemudian oleh pemerintah meningkatnya menjadi *Shaykh al-Islām al-Mālikī*.⁸²

Ibn ‘Āshūr adalah ketua tim pelarangan buku Ṭāhir Al-Ḥaddād (1929) yang dianggap menyimpang dari syariat. Salah satu materi dalam buku tersebut adalah penolakan Al-Ḥaddād

⁸⁰ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, /III, 122.

⁸¹ Menurut Ibn ‘Āshūr suatu makanan yang secara jelas diharamkan dalam Quran, seperti daging babi dan anjing, maka haram dimakan oleh seorang Muslim. Berbeda dengan kasus sembelihan non-Muslim yang halal dimakan oleh Muslim. Kehalalan tersebut dikarenakan bertujuan untuk menjaga hubungan baik secara sosial antara sesama umat. Lihat, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis : Dār Sahnūn li al-Naṣr wa al-Tawzī‘, 1997), III/ 122. Dalam konteks ini, Ibn ‘Āshūr kelihatan sangat mengedepankan kepentingan hubungan baik (relasi antara muslim dan non-Muslim). Hal ini berbeda dengan masalah lain, seperti sedekah yang dilakukan non-Muslim. Ia menutup rapat-rapat kebolehan non-Muslim melakukan sedekah terhadap orang Islam.

⁸² Kedekatan ulama dengan kekuasaan seperti yang dikatakan Ḥassan Ḥanafī berpengaruh terhadap pemahaman keagamaannya dan penentuan hukum yang dilakukan ulama tersebut. Di samping itu, menurut Ronald A. Heiner, ulama juga dapat dipengaruhi oleh faktor ekonomi, yakni bahwa kondisi ekonomi seseorang dapat memberikan kontribusi signifikan dalam memahami kelembagaan agama. Ronald A. Heiner, “*Analyzing Religious Sectarianism*”, dalam *Journal of Institutional and Theoretical Economics* (JITE)/Zeitschrift für diegesamte Staatswissenschaft, Vol. 153, No. 1, The New Institutional Economics Religion and Economics (March 1997), pp. 117-121. <http://www.jstor.org/stable/40752991> . Diakses: 09/01/2015 05:15.

terhadap poligami. Reaksi keras Ibn ‘Āshūr tidak terlihat sama sekali saat Bourguiba mengambil kebijakan melarang poligami dalam hukum keluarga Tūnisia. Ibn ‘Āshūr sama sekali tidak bereaksi. Respon berbeda yang ditampilkan Ibn ‘Āshūr mewakili kelompok konservatif berhadapan dengan Al-Ḥaddād alumni Zaytūnah yang berpikiran liberal, sangat terlihat ketika ia menghadapi Bourguiba yang sedang berada pada puncak kejayaan pemerintahannya. Ibn ‘Āshūr menjadi tidak berdaya menghadapi Bourguiba. Padahal kebijakan Bourguiba itu berangkat dari pemahaman liberal Al-Ḥaddād dalam hukum Islam yang dulu pernah dikecam oleh kelompok konservatif Zaytūnah seperti Ibn ‘Āshūr.⁸³

Pada tahun 1945, sejumlah elit ulama Zaytūnah, termasuk Ibn ‘Āshūr, bergabung dengan partai politik *Neo-Destour*. Ibn ‘Āshūr mulai terlihat berseberangan dengan Bourguiba. Ia menolak Bourguiba yang mengkampanyekan larangan puasa di bulan Ramadan pada tahun 1961. Ibn ‘Āshūr yang dahulu selalu mengamini kebijakan kontroversial Bourguiba, sejak 1961 mulai menunjukkan sikap berseberangan. Ini artinya Ibn ‘Āshūr mulai menunjukkan sikapnya yang konfrontatif terhadap sekular Islam yang mendominasi di Tūnisia sejak Bourguiba berkuasa. Tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* sepertinya merupakan klimaks konfrontasi Ibn ‘Āshūr terhadap ideologi-ideologi di luar Islam. Penafsirannya tentang ayat-ayat kepemimpinan, pemahaman term (*al-kāfirīn*) jelas-jelas menunjukkan bahwa dirinya membela hak-hak dan kepentingan Islam secara sektarian dan menolak sesuatu yang berada di luar Islam.⁸⁴ Hal itu karena berangkat dari keyakinannya bahwa agama di luar Islam adalah kafir.

Penafsiran Ibn ‘Āshūr di atas adalah bentuk penolakan terhadap penganut agama Yahudi dan Nasrani di Tūnisia untuk mendapatkan kesempatan di ruang publik, untuk menjadi pemimpin bagi mayoritas Muslim di sana.⁸⁵

⁸³ Budi Juliandi, “*Resistensi Ulama Zaytūnah dan Partai al-Nahḍah terhadap Pelarangan Poligami di Tūnisia*”, dalam *Jurnal Jurisprudensi* Vol . 06 No. 1 Januari-Juni 2014 (Langsa: STAIN Langsa, 2014), 3-5.

⁸⁴ Bashcer M. Nafi, “*Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist*”, 1-32.

⁸⁵ Komunitas Kristen Tūnisia berjumlah 25.000 orang dan tersebar di seluruh negeri. Mereka berasal dari negara-negara Eropa, Arab, dan sebagian kecil adalah penduduk asli Tūnisia. 22.000 di antaranya adalah katolik. Sekitar 2000 penganut Protestan, selebihnya Adven, Ortodoks Yunani. Sebelum tahun 1948, populasi agama Yahudi Tūnisia mencapai puncaknya yaitu 110.000 orang.

Namun yang menjadi pertanyaan adalah apakah penolakan ini merupakan gerakan politik identitas terhadap kolonialisme yang dilakukan oleh Perancis di Tūnisia? Sebab pada tahun 1930, garis keras penjajah Perancis pernah menggelar kongres misionaris Katolik di Tūnisia untuk mengembalikan Tūnisia ke peradaban Kristen Romawi yang sempat mengakar lama di sana. Sementara itu, Ibn ‘Ashūr kelihatan memiliki sikap propaganda dalam riwayat politiknya. Ataukah melalui kongres tersebut ada indikasi perencanaan menghapus identitas Arab-Islam Tūnisia, sehingga akhirnya melahirkan sikap protektif Ibn ‘Ashūr? Ataukah hal itu merupakan politik identitas akibat trauma sejarah saat terbentuknya Draf Ekaristi? Ataukah ada indikasi saat Perancis telah melepaskan cengkramannya di Tūnisia dan dominasi sekularisasi Bourguiba mulai melemah?

Implikasi dari politik identitas melalui penafsiran kitab suci adalah intoleransi antar dan intra-agama.⁸⁶ Menurut Saiful Mujani, intoleransi muncul setelah Islam ditaklukkan oleh kekuatan Barat. Banyak kaum Muslim dewasa ini beranggapan bahwa Barat merupakan ancaman terhadap mereka. Ini merupakan salah satu penyebab intoleransi kaum Muslim terhadap non-Muslim.⁸⁷ Bagi sebagian Muslim, kolonialisme meninggalkan kesan bahwa non-Muslim sering bekerjasama

Sekitar tahun 1950-an, setengah dari jumlah tersebut pindah ke Israel dan setengah lainnya ke Perancis. Pada tahun 2011, terdapat sekitar 700-an orang Yahudi tinggal di Kota Tūnisia dan 1000 orang lainnya di pulau Djerba. Dalam konstitusi Tūnisia Pasal 70, dengan jelas disebutkan bahwa yang berhak menjadi Presiden harus dari kalangan Muslim, رئيس الجمهورية هو رئيس الدولة ودينه الإسلام (*raīs al-jumhūrīyah huwa raīs al-dawlah wa dīnuhu al-Islām*). Sālih Maṭīrāwī, *al-Taḥdīth al-Ijtimā’ī wa al-Siyāsī fī-Tūnis al-Mustaqillah* (Tūnis: al-Maghāribīyah li al-Ṭibā‘ah wa Ishhār al-Kitāb, 2013), 186. KBRI Tūnisia, *Tūnisia dan Hubungan Bilateral Indonesia-Tūnisia* (Tūnis : KBRI Tūnisia, 2013), 21-23.

⁸⁶ Di akhir masa kekuasaan protektorat Perancis di Tūnisia, tercatat ada 2 orang Yahudi yang menjabat sebagai menteri, yaitu Albert Bessis and Andre Baroukh. Namun keduanya tidak lagi bekerja setelah Bourguiba menjadi Presiden Tūnisia. Pegawai-pegawai pemerintahan yang berasal dari orang Yahudi, secara bertahap mulai digantikan dengan pegawai-pegawai Muslim. Para ahli-ahli Yahudi di bidangnya ini masih punya kesempatan bekerja sampai pegawai-pegawai baru dari kalangan Muslim yang dilatih secara professional siap menggantikan ahli-ahli Yahudi. Sebagian kalangan Yahudi terhalang karirnya. Para professional Muslim mendapat peluang promosi lebih besar daripada profesional Yahudi. <http://berkleycenter.georgetown.edu/people/habib-bourguiba>. Diakses: 09/12/2014.

⁸⁷ Saiful Mujani, *Muslim Demokrat Islam: Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007), 24.

dengan kekuatan-kekuatan kolonial, berlandung di belakang mereka, serta menyisakan akar gerakan-gerakan misionaris.⁸⁸

Tafsir Ibn ‘Āshūr adalah produk era baru Tūnisia setelah lepas dari kolonialisme Perancis dan melemahnya sekularisme Bourguiba. Menurut Mun’im Sirri, tafsir yang lahir pada dua abad pertama Islam merefleksikan identitas keagamaan Muslim yang masih cair. Karakteristik itu dapat dilihat dalam tafsir Muqātil Ibn Sulaymān. Cairnya identitas keagamaan juga terekam dalam praktik ibadah di mana kaum Muslim bisa saling membagi tempat ibadah dengan komunitas agama lain. Belakangan, kondisi seperti ini menjadi isu kontroversial. Hal itu bisa dipahami karena identitas keagamaan mulai *fixed* dan eksklusif.⁸⁹

Dalam peta politik yang selalu dinamis dan berubah, agama justru semakin terkepung dalam perebutan kepentingan berbagai kelompok dan partai-partai politik.⁹⁰ Dalam hal ini, mufasir menempati posisi sebagai agen penerjemah dan pembangunan realitas agama pada tataran praksis. Ia juga sebagai “aktor” atau jajaran elit dalam komunitas beragama yang oleh Geertz menempati peran sebagai *cultural broker* dalam proses penyeleksian ajaran-ajaran agama sesuai yang dikehendaki.

Dengan demikian, seorang mufasir adalah produsen makna-makna keagamaan yang dikonsumsi oleh masyarakat luas. Situasi semacam ini tidak hanya menjadi peluang bagi masuknya kalangan tertentu untuk meraup keuntungan sesaat atas dasar isu-isu keagamaan sebagai realitas empiris yang tak terbantahkan, tetapi juga kerentanan agama yang sewaktu-waktu bisa dibajak oleh kaum avonturir dalam menancapkan hegemoni kekuasaan atas struktur sosial-politik.⁹¹

Sementara itu, gesekan-gesekan penafsiran kitab suci oleh para ulama dan intelektual Muslim antar mazhab patut dicurigai

⁸⁸ John L. Esposito, *Islam Warna Warni, Ragam Menuju Jalan yang Lurus*, (terj) (Jakarta: Paramadina, 2004), 299-300.

⁸⁹ Mun’im Sirry, “Diskursus Kontemporer Pluralisme Agama”, dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama* (Jakarta: ICRP, 2009), 163.

⁹⁰ Noorhaidi Hasan, “*Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme*”, dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama* (Jakarta: ICRP, 2009), 214.

⁹¹ Masdar Hilmy: *Islam Profetik: Substansiasi Nilai-Nilai Agama dalam Ruang Publik* (Jogjakarta: Kanisius, 2008), 213-214.

sebagai indikasi adanya upaya penyelamatan identitas dan sektarianisme. Sikap perlawanan terhadap kelompok yang berbeda pandangan secara natural dan konstruktif akan melahirkan kepentingan untuk mencari pembenaran terhadap ideologi yang diyakini benar.

B. Pokok Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang masalah, agar lebih sistematis, penulis menarasikan berbagai identifikasi masalah yang menjadi persoalan dalam penelitian ini:

a. Tafsir, sebagaimana yang ditegaskan Chittick merupakan proses transmisi dari Quran yang tak terlepas dari kerangka teori sebuah ideologi, pengaruh kondisi sosial politik, dan tradisi intelektual yang sesuai dengan kepentingan para penafsir.⁹²

b. Teks Quran bukan hanya sekedar kitab hukum, tetapi ia dijadikan sebagai pijakan dalam meletakkan kode etik universal untuk semua manusia.⁹³ Aliran-aliran yang berselisih di sepeninggalan Rasulullah SAW menjadikan Quran sebagai tali berpegang teguh, seperti yang dikatakan al-Tha'ālābī, mereka menafsirkan teks sesuai pemahaman kelompoknya dan masing-masing ingin melakukan klaim bahwa mereka yang paling paham dan mengerti tentang maksud Tuhan.⁹⁴

c. Teks kitab suci seperti yang dikatakan oleh Ḥassan Ḥanafī adalah merupakan entitas mati yang kemungkinan dapat dimasuki oleh kepentingan, sangkaan bahkan inklinasi ideologis.⁹⁵ Kepentingan tersebut berakibat pada terbentuknya sekat-sekat komunitas dalam realitas etnis, aliran budaya dan agama dengan segala visi dan misinya yang telah diletakkan sebagai tujuan suatu komunitas.

d. Farid Esack menjelaskan, setiap penafsir memasuki proses interpretasi dengan membawa berbagai pra-pemahaman

⁹² William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: One world Publications, 2007), 60.

⁹³ Ḥassan Ḥanafī, "Voluntary Martyrdom", dalam *Oriente Moderno, Nuova serie, Anno 25* (86), Nr. 2 (2006), 201-210, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino: <http://www.jstor.org/stable/25818061>. Diakses: 04-03-2015 11:48.

⁹⁴ Abd 'Azīz al-Tha'ālābī, *Rūh al-Taharrur fī al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 48.

⁹⁵ Ḥassan Ḥanafī, *Min al-'Aqīdah ilā al-Thawrah: al-Muqaddimāt al-Nazarīyyah* (Bayrūt: Dār al-Tanwīr li-al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1988), 375.

terhadap permasalahan-permasalahan yang ditunjukkan teks, dan ragam konsepsi pribadi sebagai pra-asumsi bagi produk penafsirannya, yang kemudian menyebabkan penerimaan, penafsiran, dan pemaknaan selalu bersifat parsial. Bagaimana pun juga, ketika seseorang menggunakan sebuah bahasa, maka secara *inherent* ia akan menyertakan ragam pra-pemahaman dari sejarah dan tradisi bahasa tersebut, baik disadari maupun tidak.⁹⁶

e. Ibn 'Āshūr sebagai seorang mufasir hampir disepanjang hidupnya pernah menjabat di kekuasaan baik sebagai Mufti mazhab Mālikī, *al-Imām al-A'zam*, rektor Zaytūnah dan sebagainya. Bagaimana konteks sosial politik saat itu mempengaruhi penafsiran Ibn 'Āshūr? Bagaimana penetrasi penafsiran dengan identitas politik mufasir, dan bagaimana kecenderungan penafsiran pada keberpihakan ideologi dan kekuasaan.

f. Seperti yang dikatakan Abdullah Saeed bahwa penerapan hasil penafsiran Quran harus dapat dihubungkan dengan kebutuhan realitas kehidupan Muslim di era modern ini,⁹⁷ Terkait hal ini Bagaimana Ibn 'Āshūr menjadikan tafsir sebagai *ijābatan li al-Wāqī'* dengan identitasnya sebagai ulama Mālikī dengan jabatan sebagai Syekh Islam Mālikī.

g. Seorang mufasir tidak bisa murni objektif. Menurut Stefan Sperl bahwa para penafsir modern (*reader*) dalam hampir semua tradisi penafsiran kitab suci apapun menyelami makna pada kitab sucinya dengan tujuan untuk menemukan berbagai konfirmasi jawaban atas problematika-problematika yang dihadapi oleh komunitasnya. Hal ini akibat imbas dari transformasi sosial, politik dan budaya.⁹⁸ Terkait dengan Ibn 'Āshūr, bagaimana pemikiran politik identitasnya mempengaruhi penafsirannya terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan identitas? Bagaimana pengaruh ideologi Mālikī yang membentuk pemikirannya sejak menimba ilmu dari guru-gurunya yang kebanyakan ulama Mālikī?

⁹⁶ Farid Esack, *Qur'ān, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998), 75-76.

⁹⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach* (New York: British Library Cataloguing in Publication Data, 2006), 4.

⁹⁸ Stefan Sperl, "Scripture and Modernity: Editorial Preface," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2, *Scripture and Modernity: A Tribute to Professor John Wansbrough* (2008), pp. 179-187: 180-182.

h. Proses interpretasi tidak hanya "melayani" teks semata, akan tetapi bertujuan untuk melayani realitas sosio-politik melalui pemahaman teks.⁹⁹ Realitas tersebut berasal dari grup-grup identitas yang memiliki cita-cita kolektif, sehingga identitas politik mempolitisasi beragam ranah kehidupan demi kepentingan termasuk ranah agama termasuk penafsiran kitab suci yang sebelumnya tidak bersifat politis.

i. Inkonsistensi Ibn 'Āshūr dalam menghadapi kebijakan pemerintah merupakan sikap akomodatif terhadap keadaan, tafsir dalam hal ini menjadi instrumen yang dinamis dalam menjawab tantangan kebutuhan umat dan ideologi identitas yang mengitari dirinya sebagai seorang mufasir dan ulama. Adakah hubungan antara inkonsistensi tersebut dengan politik identitas?

j. Hampir semua konseptor yang memiliki teori tentang politik identitas mengakui bahwa politik identitas berangkat dari berbagai kepentingan *identity groups* berdasarkan ras, etnis, gender ataupun agama.¹⁰⁰ Tafsir kitab suci dalam hal ini masuk pada ranah agama itu sendiri. Perdebatan mengenai apakah penafsiran kitab suci boleh dipengaruhi atau tidak oleh kepentingan-kepentingan tertentu, selalu menjadi perdebatan panjang di kalangan intelektual dan akademisi.¹⁰¹ Sebagai seorang yang lama menjabat dan ikut dalam partai *Neo-Destour* yang dipimpin Presiden Bourguiba, bagaimana pemikiran politik Ibn 'Āshūr mempengaruhi penafsirannya?

2. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah yang cukup banyak di atas, perlu dilakukan pembatasan masalah penelitian. Penulis membatasi pembahasan ini pada ideologi politik identitas penafsiran dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āshūr (1879-1973).

⁹⁹ Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women* (England: Oneworld, 2003), 246.

¹⁰⁰ Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism* (London: Palgrave Macmillan, 2008), 35.

¹⁰¹ Ignaz Goldziher menyatakan bahwa setiap arus pemikiran yang muncul dalam perjalanan sejarah Islam senantiasa cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya pada kitab suci ini dan menjadikan kitab ini sebagai sandaran yang menunjukkan kesesuaian pemikirannya dan dengan apa yang dibawa Rasulullah. Lihat: Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* (terj). Abdul Hafim al-Najjār (Baghdād: Maktabah al-Ghanji, 1954), 3.

Pembatasan masalah difokuskan pada ayat-ayat seputar tema sentral isu politik identitas antar dan intra-agama dalam tafsir Ibn ‘Āshūr yang meliputi dua hal: *pertama*, identitas keislaman dalam konteks musyawarah, pemilihan pemimpin non-Muslim, memerangi non-Muslim, pembunuhan murtad dan menyikapi *Ahl al-Kitāb*; *sedekah Ahl al-Kitāb* dan pernikahan dengan non-Muslim. *Kedua*, identitas aliran dalam konteks ideologi mazhab Mālikī, *Mu'tazilah*, *Ash'ariyah*, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, gender dan poligami.

3. Perumusan Masalah

Masalah utama penelitian ini adalah:

Sejauh mana politik identitas Ibn ‘Āshūr mempengaruhi penafsirannya dalam tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*?

Dari perumusan masalah utama tersebut dapat diturunkan ke dalam beberapa pertanyaan berikut:

1. Bagaimana pengaruh pemikiran politik identitas Ibn ‘Āshūr terhadap penafsirannya?
2. Bagaimana implikasinya terhadap eksistensi penafsiran itu sendiri?

Dalam penelitian ini, kitab tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr dijadikan sebagai objek kajian utama. Hal ini dipilih mengingat bahwa kitab tafsir ini ditulis dalam kurun waktu kurang lebih 40 tahun dalam situasi politik Tūnisia yang kompleks. Tūnisia saat itu dipimpin Presiden Habib Bourguiba yang kontroversial dan dianggap liberalis. Saat itu, keberadaan Ibn ‘Āshūr sebagai ulama besar yang dianggap banyak kalangan sebagai mufasir progresif dan *maqāṣidī* turut mewarnai kondisi sosial politik negeri ini. Ia menulis sebuah kitab tafsir berjudul *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Penamaan tafsir ini tidak mungkin lahir di ruang hampa, seperti penegasan al-Ṭāhir al-Misāwī bahwa kelahiran karya tafsir Ibn ‘Āshūr tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial politik yang berlaku di masanya.¹⁰²

¹⁰² Al-Ṭāhir al-Misāwī, *Naqd and Iṣlāh: Ibn 'Ashūr's thought and reforming efforts of regarding Islamic Education and Teaching*, Journal of Quranic Studies, vol.7 no.1 (2005), 139-140.

Sesuai dengan tema penelitian ini, yaitu tafsir dan politik identitas, maka pembahasan akan diarahkan tidak hanya pada persoalan tafsir tapi juga pada isu politik identitas yang lahir akibat pergumulan kehidupan sosial-politik mufasir. Dalam hal ini difokuskan pada kehidupan sosial-politik Ibn ‘Āshūr ketika menulis tafsir, dilihat dari corak corak dan motif, metodologi serta pendekatan penafsirannya.

C. Tujuan Penelitian

Secara akademis penelitian ini bertujuan untuk :

1. Menjelaskan corak pemikiran politik identitas Ibn ‘Āshūr dalam karya tafsirnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.
2. Menjelaskan implikasi pemikiran politik Ibn ‘Āshūr dikaitkan dengan fungsi tafsir dalam menjawab persoalan-persoalan kekinian.

D. Signifikansi Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberi manfaat untuk:

1. Menambah khazanah keilmuan dan literatur akademik tentang kajian tafsir dan politik identitas bagi para peneliti selanjutnya.
2. Dapat dijadikan sebagai rujukan teoritis akademis bagi masyarakat dan berbagai komunitas, stakeholder lainnya dalam mengembangkan pergerakan keagamaan yang didasarkan atas sikap toleransi, humanis, moderat dalam mewujudkan harmonisasi antar dan intra-agama.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Berdasarkan hasil penelusuran kepustakaan, ada beberapa karya ilmiah yang telah dilakukan dan berkaitan dengan penelitian ini. Dari penelusuran seksama terhadap penelitian yang pernah dilakukan terkait dengan tafsir Ibn ‘Āshūr, belum ditemukan ada sebuah penelitian yang secara spesifik dan komprehensif membahas tentang perspektif politik identitas dalam muatan maupun pendekatan penafsirannya.

Bassām Ridwān ‘Ulyān, misalnya, menulis *Manhaj Ibn ‘Ashūr fī al-Qirā’at, fī-Tafsīrihi al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tulisan ini difokuskan pada metode pembacaan Quran melalui ilmu-ilmu kebahasaan terutama pada ayat-ayat yang terdapat dalam juz

satu sampai dua.¹⁰³ Penelitian ini tidak membahas tentang sisi penafsiran Ibn ‘Ashūr yang bernuansa sektarian dan politis.

Lawḥ, meneliti beberapa aspek pemahaman Syiah Rāfiḍah yang tertolak dalam tafsir Ibn ‘Ashūr, seperti konsep kekufuran sahabat (Abu Bakar dan ‘Umar) serta kemaksuman Ali yang merupakan bagian dari akidah Syiah Rāfiḍah. Mereka menafsirkan bahwa term *المُضِلِّينَ* (*al-muḍillīn*) yang terdapat pada QS. al-Kahfi (18): 51 adalah Abu Bakar dan Umar, juga menafsirkan QS. al-Māidah (5): 67, bahwa yang dimaksud dengan kalimat *والله يعصمك من الناس* (*والله يعصمك من الناس*) adalah ‘Alī Ibn Abī Ṭālib.¹⁰⁴ Penelitian ini lebih menitikberatkan pada sikap keras Ibn ‘Ashūr pada kelompok Syiah. Namun belum mengupas tentang adanya upaya mengungkap sisi politisasi penafsiran Ibn ‘Ashūr yang mengarah kepada permasalahan politik identitas.

Muchammad menguraikan Teori *maqāṣid* dan Prinsip-Prinsip Tafsir Ibn ‘Ashūr. Fokus utama penelitiannya bersumber dari prinsip-prinsip tafsir yang dirumuskan oleh Ibn ‘Ashūr dalam dua buah karyanya, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah* dan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tesis Muchammad ini menunjukkan bahwa gagasan Ibn ‘Ashūr sering digunakan untuk menggugat tekstualisme dan rigiditas dalam tafsir.¹⁰⁵ Namun belum mengupas sisi politis penafsirannya.

Al-Ajhūri, membahas tentang tafsir karya Ibn ‘Ashūr. Meskipun ia menjelaskan sikap politik Ibn ‘Ashūr, terutama pada saat Bourguiba memerintah Tūnisia, hanya saja pembahasan tersebut difokuskan pada sikap politik dan tafsir ayat-ayat tentang kedudukan perempuan dan hukum keluarga yang dikenal

¹⁰³ Bassām Ridwān ‘Ulyān, “Manhaj Ibn ‘Ashūr fi al-Qirā’āt, fi-Tafsīrih al-Taḥrīr wa al-Tanwīr”, dalam *Majallat al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah* (Silsilat al-Dirāsāt al-Islāmīyah), al-Mujallad al-Tāsi‘ ‘Ashr, al-‘Adad al-Thāni, Juni 2011, 545-573 <http://www.iugaza.edu.pslar/periodical/>. Diakses: 14/12/2014.

¹⁰⁴ Muḥammad Aḥmad Lawḥ, “Mawqif Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr al-Mālikī min al-Rāfiḍah min Khilāl Tafsīrih (al-Taḥrīr wa al-Tanwīr)”, dalam *Risālah Mājistīr*, 2010, 4-5. <http://www.magrebceneter.com.BooksDetails.aspx?id=20>.

¹⁰⁵ Abdul Aziz Muchammad, *Sharī‘ah dan Tafsir Quran: Elaborasi Maqāṣid dalam Tafsir Ibn ‘Ashūr*, Tesis (Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), 7, 38.

cukup kontroversial.¹⁰⁶ Penelitiannya itu tidak mengaitkan analisisnya terhadap kemungkinan penafsiran Ibn ‘Āshūr pada pembelaan golongan.

Dalam sebuah tulisannya, Ghozzi membahas tentang karir dan pemikiran reformis-modernis Ibn ‘Āshūr dalam tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Ia cukup banyak menjelaskan tentang kehidupan sosial politik di Tūnisia saat Ibn ‘Āshūr terlibat di dalamnya. Namun demikian, Ghozzi sama sekali tidak menyinggung tentang relasi penetrasi tafsir dengan politik identitas. Ia juga tidak membicarakan tentang bagaimana Ibn ‘Āshūr menafsirkan sejumlah ayat yang terkait dengan kepemimpinan non-Muslim.¹⁰⁷

Dalam penelitiannya, Musolli menyimpulkan bahwa *al-‘ibrah bi-idiūlūjīyah* lebih dominan daripada *al-‘ibrah bi-khuṣūṣ al-sabab*. Dengan kata lain, tafsir seringkali dibangun untuk memperkokoh ideologi seorang mufasir itu sendiri. Ia juga memfokuskan objek penelitiannya pada perbedaan ideologi Sunī dan Syiah pada konteks *imāmah*, sahabat Nabi, nikah mut‘ah dan siapa yang dikategorikan *Ahl al-Bayt* Nabi Muḥammad SAW. Ia sama sekali belum menyentuh tentang bagaimana sebuah karya tafsir terjerumus pada politik identitas dalam relasinya dengan ideologi mufasir itu sendiri.¹⁰⁸ Musolli tidak menghubungkan hasil perbandingan metodologi dan corak kedua tafsir di atas dengan kajian tafsir dengan perspektif sektarianisme.

Penelitian Abū Ḥassān mengupas tentang anggapan ketidakkonsistenan Ibn ‘Āshūr dalam menyikapi ketetapan-ketetapan hukum yang diputuskan oleh penguasa atau pemerintah di zamannya.¹⁰⁹ Namun demikian, Abū Ḥassān belum menyingkap sisi politisasi penafsiran dan hukum berbasis politik identitas yang dilakukan oleh Ibn ‘Āshūr, dan bagaimana

¹⁰⁶ Muḥammad Riḍā al-Ajhūrī, *al-Khalḥīyah al-Islāmīyah li-Majallat al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah* (Tūnis: al-Shirkah al-Tūnisīyah li al-Nashr wa al-Tanmīyah, 2012), 133-134.

¹⁰⁷ Kamel Ghozzi, “The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tūnisia and Iran as an Example”, dalam *Journal of Sociology of Religion* 63 No. 3; Fall 2002; 326 <http://socrel.oxfordjournals.org/content/63/3/317.full.pdf+html>. Diakses: 03/12/2014.

¹⁰⁸ Musolli, “Hegemoni Ideologi dalam Penafsiran Quran; Studi Tafsir Syiah dan Tafsir Suni al-Tahrīr wa al-Tanwīr”, dalam *Disertasi* (Jakarta: Sps UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2014), 257.

¹⁰⁹ Maḥmūd Aḥmad Abū Ḥassan, “*al-Imām Muḥammad al-Tāḥir Ibn ‘Āshūr (Sīrah wa Mawāqif)*”, 66.

relasi antara sikap-sikap politik Ibn ‘Āshūr dihubungkan dengan pendekatan historis dan antropologis yang kaitannya dengan politik identitas dalam penafsiran teks-teks hukum.

Huda memperjelas eksistensi kekuasaan dapat masuk kedalam ideologi tafsir. Menurutnya, semakin dekat seorang mufasir dengan kekuasaan, maka ia akan semakin menghasilkan karya pro *status quo*. Disertasi ini menguatkan pendapat Azyumardi Azra yang menyebut *Abuse of Qur'anic Verses*, setiap mufasir selalu subjektif dan membawa pesan kepentingan penulisnya. Meskipun Huda menjelaskan bagaimana Kolonel Bakri Syahid sebagai penulis tafsir *al-Huda* mengapresiasi pandangan politik tertentu dalam tafsirnya, namun belum menyentuh sisi politik identitas dalam paradigma tafsir dan tidak dalam konteks ayat-ayat suksesi kepemimpinan.¹¹⁰

Rofiq menyimpulkan bahwa Quran merupakan kitab suci umat Islam yang bersifat *rahmatan li al-‘ālamīn*. Oleh karena itu, penafsirannya tidak boleh bertentangan dan melanggar hak-hak asasi manusia, merusak tempat suci agama dan ekologi. Sekalipun ia menjelaskan tentang terminologi penafsiran tentang perhatian Quran terhadap masalah perdamaian hidup harmoni, namun ia sama sekali tidak menyentuh sisi penafsiran yang bernuansa politik identitas yang didominasi oleh ideologi tertentu.¹¹¹

Suaedy, dalam *Politisasi Agama dan Konflik Komunal*, menjelaskan bahwa tidak selamanya kebebasan berekspresi dapat memberi jaminan kepada seseorang mampu mewujudkan sikap saling menghargai dan menghormati. Dalam buku ini diungkapkan berbagai akibat politisasi agama yang menimbulkan konflik komunal di antara sesama pemeluk agama, baik ke dalam maupun keluar. Akan tetapi, sisi penafsiran dan pengkajian yang dihubungkan dengan teks-teks Quran dan tafsir pendekatan politik aliran belum terlihat dibahas dalam buku ini.¹¹² Di sini penulis akan mengisi celah-celah yang masih kosong tersebut. Penulis akan mendudukan muatan, pendekatan dan metodologi penafsiran Ibn ‘Āshūr berdasarkan teori politik

¹¹⁰ Nurul Huda, *Penafsiran Politik Kolonel Bakri Syahid dalam Tafsir al-Huda* (Serang: Pustaka Qi Falah, 2014), 201.

¹¹¹ Ainur Rofiq, *Tafsir Resolusi Konflik* (Malang: UIN Maliki Press, 2011), 267-268.

¹¹² Ahmad Suaedy, *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), 356.

identitas, sehingga akan memberi jawaban tentang bagaimana penetrasi politik identitas dalam penafsirannya.

Amina Wadud meyakini bahwa para mufasir tidak mampu melepaskan diri dari pilihan-pilihan subyektif. Menurut Amina, seorang mufasir bersama identitas-identitas yang melekat dalam dirinya turut mewarnai penuturan penafsirannya atas ayat-ayat Quran. Ketiadaan - atau jumlah yang sangat sedikit mufasir dari barisan perempuan - membuat corak banyak karya terasa sangat dipengaruhi identitas kelaki-lakian. Seperti misalnya penafsiran *zawj* (الزوج), *al-hūr al-ʿīn* (الحوور العين), atau aspek-aspek hukum seperti perceraian, poligami, hak asuh anak, dan sebagainya.¹¹³ Amina Wadud hanya melihat hal ini pada aspek gender saja, bukan dalam perspektif politik identitas secara umum.

Kajian-kajian tentang Ibn ‘Āshūr dan ayat-ayat politik sebelumnya belum menyentuh dimensi identitas politik, dan dimensi entitas menjadi komunitas dengan segala pengaruh ideologi dan kepentingan di dalamnya masuk kedalam epistem nalar mufasir secara sadar maupun tidak sadar.

F. Metodologi Penelitian

Objek penelitian ini lebih mengkaji tentang ayat-ayat yang bernuansa politik identitas dalam tafsir Ibn ‘Āshūr, yakni analisis tentang (ما وراء التفسير وما وراء المفسر؟) *mā warā’ al-tafsir wa mā warā’ al-mufassir*? Apa yang mempengaruhi penafsiran? Mengapa mufasir dapat terpengaruhi? Penelitian ini ingin memotret penetrasi ideologi dengan politik identitas dalam penafsiran teks kitab suci. Penelitian ini mencoba mengkaji dan menganalisa tentang pengaruh ideologi dan kepentingan yang bersifat sektarian dalam penafsiran Quran yang dihubungkan dengan politik identitas.

Sumber data dalam penulisan disertasi ini dilakukan dengan penelusuran kepustakaan (*library research*) dengan metode analisis kualitatif. Sumber data penelitian dibagi dua; *pertama*, data primer diperoleh dengan merujuk langsung pada kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn ‘Āshūr. *Kedua*, data sekunder berupa tulisan-tulisan Ibn ‘Āshūr atau tulisan-tulisan tokoh lain yang terkait dengan penelitian ini.

¹¹³ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 1,2, 54, dan 55.

Namun demikian, penulis juga melakukan wawancara sebagai sumber otoritatif langsung dengan pihak-pihak terkait di Tūnisia yakni; keluarga dekat, murid-murid, dan kolega Ibn ‘Āshūr, juga para intelektual Zaytūnah dan di luar Zaytūnah serta pihak-pihak yang dianggap perlu dan terkait dengan kebutuhan penelitian ini. Wawancara dilakukan dengan tujuan untuk memperoleh data lebih akurat.¹¹⁴ Wawancara akan dilakukan dengan model bebas terstruktur, daftar pertanyaan dibuat terlebih dahulu dan variasi pertanyaan disesuaikan dengan situasi dan kondisi di mana wawancara dilakukan.

Teknik pengumpulan data dilakukan dengan cara menghimpun dan mengoleksi data-data penafsiran Quran, terkait isu-isu politik identitas, serta tulisan-tulisan para ahli. Teknik analisa data dilakukan dengan menganalisis metode dan pendekatan yang dilakukan mufasir dalam menafsirkan teks. Setelah itu, data-data primer dan sekunder termasuk hasil wawancara akan diparalelkan kemudian diklasifikasi, diuji, lalu diperbandingkan kemudian dianalisa secara mendalam untuk melacak penetrasi ideologi mufasir dengan politik identitas.

Untuk memudahkan tehnik analisis data, penelitian kualitatif ini menggunakan beberapa pendekatan, yakni pendekatan hermeneutik dan sosio-politik. Pendekatan hermeneutik dimaksud adalah teori hermeneutika Hans George Gadamer (effective history) di mana ada tiga pilar dalam memahami teks; *pertama*, untuk mengungkap bagaimana sebuah kata atau kejadian pada masa lalu dapat dipahami dan menjadi lebih bermakna secara kontekstual saat ini oleh siapapun sebagai pembaca. *Kedua*, Pendekatan hermeneutika dipakai sebagai metode pembacaan atas teks yang diharapkan dapat menjembatani jurang masa lalu dengan konteks kekinian.¹¹⁵ *Ketiga*, masa depan di mana di dalamnya terdapat nuansa baru yang produktif. Secara lebih luas akan melihat bagaimana sebuah proses penafsiran menemukan penetrasi ideologi dan kepentingan mufasir dengan politik identitas.¹¹⁶

¹¹⁴ Nyoman Kuta Ratna, *Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 231.

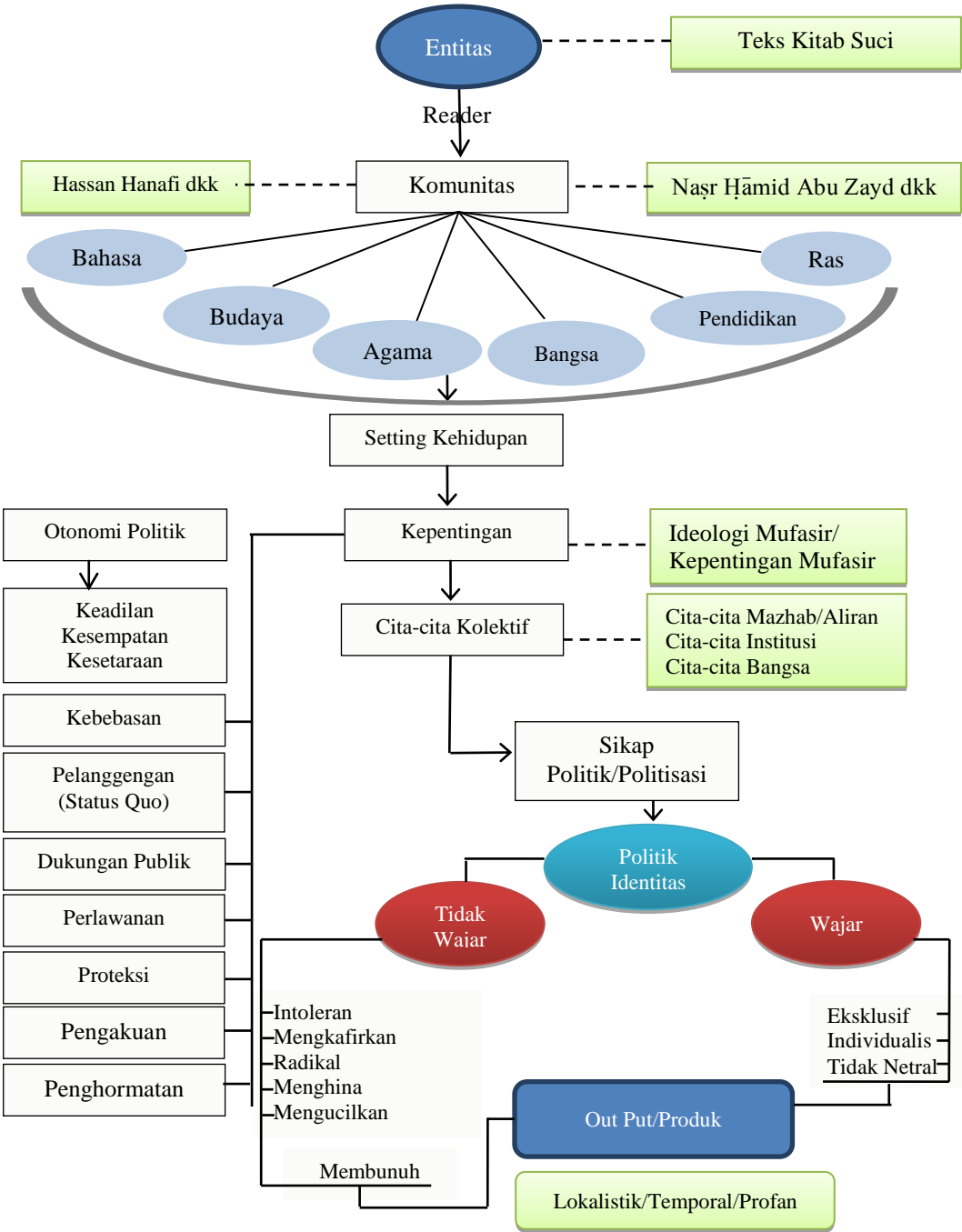
¹¹⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Quran menurut Hassan Hanafī* (Bandung: Penerbit Teraju, 2002), 66.

¹¹⁶ Fakhruddin Fāiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antar Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2007), 32.

Pendekatan sosiologis digunakan karena produk tafsir tidak lahir di ruang hampa, akan tetapi ada faktor-faktor sosiologis yang melatar-belakanginya. Tafsir dan mufasir tidak terlepas dari refleksi atas realitas sosial yang mengitarinya. Melalui pendekatan ini, penulis menganalisa tentang apa yang mempengaruhi penafsiran, dan bagaimana lingkungan kehidupan membentuk kepentingan dari sebuah komunitas sosial. Kepentingan komunitas akan bergerak secara politis melewati deretan gesekan-gesekan secara sosial dalam menghadapi dengan kepentingan komunitas lain dalam masyarakat. Elit agama dalam hal ini turut serta dalam berbagai kepentingan tersebut, di mana para elit tersebut merujuk kepada sumber agama itu sendiri yang kemudian secara sadar atau tidak mempengaruhi dinamika pemahaman mereka yang diserap oleh masyarakat.

Pendekatan politik digunakan karena setiap norma dalam kehidupan masyarakat merefleksikan kenyataan dan keinginan masyarakatnya yang kemudian dikontestasikan secara politik. Proses interpretasi kitab suci tidak hanya "melayani" teks semata, tapi juga "melayani" realitas sosio-politik yang secara natural dan konstruksional melahirkan kepentingan *identity groups* sebagai cita-cita kolektif yang mendorongnya untuk melakukan politisasi.

Kerangka Berpikir Tentang Konsepsi Politik Identitas Dalam Penafsiran Ibn 'Ashūr



Keterangan: _____ : Garis mekanisme. : Garis contoh

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun berdasarkan sistematika penulisan dalam penelitian ini adalah sebagai berikut: A. Latar belakang. B. Pokok Permasalahan, terdiri dari : 1. Identifikasi Masalah. 2. Pembatasan Masalah. 3. Perumusan Masalah. C. Tujuan Penelitian. D. Signifikansi Penelitian. E. Penelitian Terdahulu yang relevan. F. Metodologi Penelitian. G. Sistematika Pembahasan. Dari sistematika penulisan ini terlihat dengan jelas pentingnya penelitian ini; apa motivasi ilmiah dan akademis penelitian ini, sejauh mana penelitian-penelitian yang pernah dilakukan yang memiliki kesamaan dengan objek penelitian ini, dan apa sebenarnya yang menjadi pokok persoalan dalam penelitian ini.

Selanjutnya peneliti akan memaparkan tentang kajian teori pada bab kedua penelitian ini. Bab II adalah tentang politik identitas dan ideologi penafsiran. Bab ini dibagi ke dalam empat sub bab. *Pertama*, masalah-masalah yang berkaitan dengan tafsir dan kepentingan. *Kedua*, penulis membahas tentang Quran, tafsir dan takwil, meliputi pembahasan tentang tekstualisme dan kontekstualisme dalam penafsiran. *Ketiga*, masalah-masalah yang berkaitan dengan politik identitas. Bagian ini akan membahas seputar hakikat makna identitas, baik dalam tingkatan personal maupun komunitas. Kemudian, bagaimana makna identitas hingga menjadi sebuah gerakan politik dibicarakan lewat belajar sejarah, konsep, dan orientasi ideologi dari politik identitas. *Keempat*, penulis membahas seputar penetrasi identitas dalam tafsir. Pada bagian ini, pembicaraan terfokus seputar perdebatan para ahli mengenai kondisi tafsir antara produk tafsir yang dianggap netral atau berpihak kepada kelompok tertentu.

Bab III fokus pada profil Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dan Lingkungan Sosial Politik Tūnisia. Bab ini dibagi ke dalam enam sub bab. Sub bab pertama membahas tentang latar belakang keluarga Ibn ‘Āshūr. Perjalanan pendidikan Ibn ‘Āshūr dibahas dalam sub bab kedua. Pada sub bab ketiga, penulis menjelaskan tentang karir dan karya tulis Ibn ‘Āshūr. Metode dan corak penafsiran Ibn ‘Āshūr dikaji dalam sub bab keempat. Secara berurutan, sub bab kelima dan keenam akan mengkaji mengenai relasi Ibn ‘Āshūr dengan reformasi pendidikan, dan lingkungan sosial politik yang terjadi di zaman Ibn ‘Āshūr. Pada bagian akhir sub bab ini disajikan profil singkat Ibn ‘Āshūr

secara singkat untuk melihat bagaimana perjalanan hidup beliau secara ringkas.

Bab IV akan mengkaji tentang politik identitas antar-agama. Bab ini dibagi ke dalam tiga sub bab. *Pertama*, pengantar tentang masalah-masalah yang berkaitan dengan politik identitas antar-agama dalam tafsir Ibn ‘Āshūr. *Kedua*, isu-isu dalam tafsir Ibn ‘Āshūr yang diperdebatkan, yakni; politik identitas dalam konteks musyawarah, kepemimpinan non-Muslim (Yahudi dan Nasrani), memerangi non-Muslim, membunuh murtad, dalam konteks menyikapi *Ahl al-Kitāb*, meliputi bagaimana penafsiran dan pemikiran Ibn ‘Āshūr dalam konteks sedekah *Ahl al-Kitāb* dan pernikahan dengan Ahl al-Kitāb. *Ketiga*, respon terhadap politik identitas antar-agama dalam tafsir Ibn ‘Āshūr.

Bab V akan mendiskusikan politik identitas intra-agama. Bab ini dibagi ke dalam tiga sub bab. *Pertama*, masalah-masalah yang berkaitan dengan politik identitas intra-agama dalam tafsir Ibn ‘Āshūr. *Kedua*, isu-isu dalam tafsir Ibn ‘Āshūr yang diperdebatkan, seperti; politik identitas aliran, aliran Mazhab Mālikī, identitas Mu'tazilah, identitas *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, identitas Gender. *Ketiga*, respon terhadap Politik identitas intra-agama dalam tafsir Ibn ‘Āshūr. *Keempat*, relevansi tafsir Ibn ‘Āshūr dengan konteks antar dan intra-agama di Indonesia.

Bab VI adalah Penutup. Pada bagian penutup, penulis membagi dua sub bab; *pertama*, kesimpulan dan *kedua*, implikasi penelitian dan saran.

BAB II POLITIK IDENTITAS DAN IDEOLOGI PENAFSIRAN

A. Tafsir dan Kepentingan Religio-Politik

Ibn Qutaybah dalam karyanya *Ta'wīl Mukhtalaf al-Hadīth* menyatakan:

كُلُّ مَا جَاءَ بِهِ الْقُرْآنُ حَقٌّ، وَيَدُلُّ عَلَى الْإِخْتِلَافِ، فَالْقَوْلُ بِالْقَدْرِ صَحِيحٌ وَلَهُ أَصْلٌ فِي الْكِتَابِ، وَالْقَوْلُ بِالْإِجْبَارِ صَحِيحٌ وَلَهُ أَصْلٌ فِي الْكِتَابِ. وَمَنْ قَالَ بِهَذَا فَهُوَ مُصِيبٌ، وَمَنْ قَالَ بِهَذَا فَهُوَ مُصِيبٌ.¹

Keragaman penafsiran adalah suatu keniscayaan, karena apa yang dilihat oleh seorang mufasir terhadap teks Quran tertentu, bisa saja berbeda dengan apa yang dilihat oleh mufasir lain.² Pembicaraan tentang pengaruh ideologi mufasir terhadap penafsiran telah mengundang perdebatan di kalangan akademisi sebagaimana yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya. Mereka yang mempercayai bahwa tafsir harus terlepas dari kepentingan penafsiran, meyakini bahwa penafsiran tidak boleh menunjukkan keberpihakan kepada ideologi tertentu.³ Jika itu

¹ *Apa yang bersumber dari Quran itu benar dan menunjukkan perbedaan (kebenaran) juga di satu sisi yang lain. Mereka yang mengikuti pendapat Qadarīyah ada dalilnya dari Quran, yang mengikuti pendapat Jabariyyah juga ada dalilnya. Baik pendapat pertama maupun kedua, dua-duanya mengandung kebenaran, Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, Ta'wīl Mukhtalaf al-Hadīth (Kairo: Dār Ibn 'Affān, 2009), 55-57.*

² Yunan Yusuf, *Corak Pemikiran Kalam dalam Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Penamadani, 2004), xxii.

³ Penulis telah kutipkan secara lengkap klasifikasi al-Nawawī tentang para penafsir Quran yang hanya menggunakan *ra'yu* belaka pada awal bab 1. Sementara penafsiran Quran yang hanya mengedepankan *ra'yu* dicap haram, kenyataannya ada sebagian ulama yang menyatakan kalau setiap ayat di dalam Quran ada 60.000 pemahaman, karena itulah memahami makna Quran adalah bidang yang sangat luas dan terbuka. Demikian seperti yang dikutip al-Suyūfī dalam *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Tapi al-Suyūfī memberi "rambu-rambu" bahwa pemahaman sebanyak itu tetap harus dimulai dengan apa makna zahir dari sebuah ayat itu. Untuk memulai penafsiran, al-Suyūfī menyatakan ada 15 ilmu yang dibutuhkan untuk menafsirkan al-Qur'an, 7 di antara masuk dalam kajian ilmu bahasa. Ilmu-Ilmu tersebut adalah: 1) *al-Lughah* (Bahasa Arab), 2) *al-Nahwu* (Nahwu), 3) *al-Ṣarf* (Ṣaraf), 4) *al-Ishtiḳāq* (Ilmu Asal-Usul Kata), 5), 6), 7) Trilogi Ilmu Balāḡah, *Ma'ānī*, *Bayān*, *Badī'*, 8) Ilmu Qirā'at (Riwayat Bacaan Quran), 9) Uṣūl al-Dīn (Prinsip-Prinsip Agama/Akidah), 10) *Asbāb al-Nuzūl wa al-Qaṣaṣ* (Riwayat Sebab-Sebab/Kisah yang Melatarbelakangi Turunnya Ayat), 11) *Uṣūl al-Fiqh*, 12) *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, 13) *al-Fiqh*, 14) *al-Ahādīth al-Mubayyinah li Tafsīr al-Mujmal wa al-Mubayyan* (Hadis-Hadis Tentang Penjelasan Soal *Mujmal*

terjadi, maka mufasir tidak dan belum menyampaikan makna Quran yang sesungguhnya, namun hanya mengambil bagian-bagian atau menafsirkan yang sesuai dengan kepentingan kelompoknya.

Kelompok selanjutnya meyakini sebaliknya. Ideologi tidak pernah terlepas dari sebuah penafsiran, karena di balik teks yang disampaikan, ada kepentingan pembuat teks, mufasir, yang ikut hadir di dalamnya. Dalam penafsiran yang bernuansa identitas, mufasir bisa saja mengutip hadis yang menguatkan ideologinya dengan cara pandang yang juga menguatkan keyakinannya.⁴ Dengan demikian, justru tafsir yang subjektif inilah yang diklaim sebagai kebenaran, paling tidak oleh mereka yang berada dalam komunitas yang seideologi dengan penafsir. Hidayat menyimpulkan bahwa ulama yang tidak dekat dengan penguasa cenderung bersikap kritis terhadap penguasa. Hal ini juga terjadi sebaliknya.⁵

Proses penafsiran dalam praktiknya tidak bisa terlepas dari kepentingan tertentu, termasuk orientasi ideologi berbasis identitas. Secara alamiah, seseorang akan lebih memprioritaskan kepentingan kelompoknya di atas kepentingan kelompok lain, dan keinginan agar identitasnya yang diakui menjadi dominan ke permukaan.⁶ Kecenderungan ini juga memasuki wilayah pemahaman dan penafsiran teks Quran sebagai wahana untuk melanggengkan eksistensi identitasnya.⁷ Kenyataan ini

dan *Mubayyan*, 15) *‘Ilm al-Mawhibah* (Ilmu Khusus dari Allah yang diturunkan kepada hamba-hamba terpilih). Lihat: Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Makkah: Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 2008), j. 4 hal. 1194-1197, 1206.

⁴ Said Agil Husin al-Munawwar dan Abdul Mustaqim, *Asbab Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 5-6. Lihat juga, Yunan Yusuf, *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2016), 111.

⁵ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), 22

⁶ Carolyn D’Cruz mencontohkan dengan ungkapan *who cares?* untuk mereka yang “merasa” *nobody cares*. Lebih lanjut, D’Cruz menyatakan bahwa politik identitas hanya bisa dijalankan kecuali dengan meletakkan sebuah sikap tentang begitu pentingnya “siapa aku”, “siapa kamu”, kemungkinan apa yang terbuka atau tertutup untuk “kita”? Carolyn d’Cruz, *Identity Politics in Deconstruction: Calculating with the Incalculable* (Hampshire: Ashgate Publishing Limited, 2012), 11.

⁷ Perselisihan paham dalam Islam telah terjadi sejak Rasulullah SAW wafat, yang kemudian menimbulkan perbedaan aliran dan mazhab. Realitasnya bahwa semua pihak yang berselisih mendasarkan langkah mereka kepada Quran

memperkuat pendapat yang menyatakan bahwa penafsiran tidak dapat dikatakan murni objektif dan netral dari kepentingan.⁸ Hal ini selaras dengan apa yang ditegaskan Azyumardi Azra yang menyebut istilah *Abuse of Qur'anic Verses*, yakni setiap mufasir selalu subjektif dan membawa pesan kepentingan penulisnya.⁹ Tidak sebagaimana dipostulasikan oleh kalangan objektivisme yang memaksakan netralitas penafsiran, proses penafsiran hakikatnya telah ada jauh sebelum seorang mufasir membaca teks suci.

Keberpihakan mufasir untuk lebih mengedapankan keunggulan mazhabnya adalah sesuatu yang sulit dihindari. Hal itu muncul secara natural maupun konstruktif karena ia berada dalam komunitas sosial. Kondisi sosial yang membentuk kepentingan dan tujuan turut mendorong ke arah perilaku politik demi mewujudkan cita-cita kolektif. Menurut 'Abd al-'Azīz al-Tha'ālābī sedikit di antara pengikut mazhab yang telah

dan berpegang kepada "tali" Tuhan. Setiap pihak menafsirkan Quran sesuai dengan pemikiran kelompoknya. Sejak saat itu, sejarah mencatat paling tidak lahirnya empat partai politik berawal dari perselisihan sahabat pasca Rasulullah wafat. *Pertama*, partai pendukung 'Ali Ibn Abī Ṭālib (Partai *Ahl al-Bayt*). *Kedua*, partai pendukung Mu'āwiyah Ibn Abi Sufyān (para Umawi, julukan bagi negara yang didirikan Mu'āwiyah). *Ketiga*, partai tidak mendukung 'Ali juga Mu'āwiyah (yaitu partai Khawārij yang menyeru "Tidak ada hukum kecuali hukum Allah"). Partai inilah yang nanti membunuh Ali. *Kecempat*, partai yang menentang Khawārij dan tidak berpihak kepada 'Ali Ibn Abi Ṭālib maupun Mu'āwiyah. Setelah peristiwa konflik tersebut di atas, semua mazhab mengklaim sebagai perwakilan agama Islam yang paling benar. Umumnya, yang terjadi juga adalah perdebatan antara pembela masing-masing mazhab seputar makna teks dan interpretasi teks-teks Fikih. 'Abd al-'Azīz al-Tha'ālābī, *Rūh al-Taḥarrur fī al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmīy, 1985), 47-48.

⁸ Sebagai sebuah contoh, Syiah juga mengalami kondisi yang sama, di mana penetrasi ideologi Syiah serta peminggiran segala yang berkaitan dengan Suni. Lihat misalnya ulasan Musholli seputar *Ideologisasi Syiah dalam Periodisasi Tafsir Quran*. Musholli mencatat bahwa Syiah tidak menjadikan sahabat sebagai tahap awal sejarah perkembangan tafsir, lalu berlanjut kepada para tabiin dan mufasir selanjutnya, baik yang menggunakan pendekatan *bi al-ma'thūr* maupun *bi al-ra'yī*. Puncak periodisasi tafsir di kalangan Syiah terletak pada Imam-Imam Syiah. Musholli, *Ideologisasi Syiah dalam Periodisasi Tafsir Quran*, dalam Jurnal Empirisma Vol. 24 No. 1 Januari 2015, 38. <http://jurnal.stainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/download/4/4>. Diakses: 13 Juni 2016, 10:41.

⁹ Azyumardi Azra, "Use and Abuse of Quranic Verses in Contemporary Indonesian Politic", dalam, Abdullah Saeed, *Approaches to the Qur'an in Contemporary Indonesia* (Oxford University Press, 2005), 193-197.

memproduksi banyak karya tulis, namun masing-masing masih mengedepankan sisi-sisi terbaik mazhabnya.¹⁰

Sebelum masuk ke dalam landasan teoritis inti, penulis terlebih dulu akan menerangkan polemik akademis sekitar stabilitas dan pluralitas makna, sebagai jalan masuk. Pentingnya bahasan ini mengingat fakta bahwa asumsi penetrasi ragam kepentingan dan afiliasi ideologi dalam penafsiran tidak dapat dimungkinkan melainkan melalui permasalahan ini. Secara garis besar, tekstualisme menegaskan keharusan stabilitas makna teks. Peran mufasir hanya mendistribusikan,¹¹ bukan memproduksi makna yang sudah ada secara *taken for granted*. Sementara itu, kontekstualisme menyatakan bahwa makna bersifat plural diakibatkan oleh perubahan konteks sosio-kultural di mana teks dituntut berbicara, ditambah faktor horizon subjektif pembaca.

B. Quran, Tafsir dan Takwil: Antara Stabilitas dan Pluralitas Makna

Quran adalah teks yang terbuka untuk menerima penafsiran. Sejarah telah menunjukkan bagaimana Quran telah menjadi anugerah bagi para pembacanya untuk mencoba menjelaskan (menafsirkan) makna-makna yang terkandung di dalamnya.¹² Setiap zaman menunjukkan kekhususannya sendiri

¹⁰ 'Abd al-'Azīz al-Tha'ālābī, *Rūḥ al-Taḥarrur fi al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmīy, 1985), 49.

¹¹ Dalam literatur yang membicarakan periodisasi perkembangan tafsir, tafsir model seperti ini dapat digolongkan sebagai tafsir generasi awal (pasca Rasulullah, sahabat, dan tabiin). Mustaqim mengistilahkan periode ini dengan *quasi-kritis*, di mana penafsiran pada masa itu kurang memaksimalkan peran nalar. Praktik penafsiran *quasi-kritis* adalah berbasis pada penggunaan simbol-simbol tokoh untuk memahami persoalan. Dalam konteks penafsiran, penafsiran atau ucapan para tokoh mulai dari Nabi, sahabat, dan tabiin diutamakan. Standar kebenaran pun bergantung dengan apa yang mereka ucapkan. Selain itu, penafsiran *quasi-kritis* cenderung kurang kritis dalam menerima pemaknaan teks. Quran cenderung diposisikan sebagai subjek, sementara para penafsir diposisikan sebagai objek. Dengan kata lain, teks diposisikan sebagai sentral, sehingga melahirkan pola pikir deduktif. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 34-35.

¹² Al-Fāḍil Ibn 'Āshūr dalam bukunya yang terakhir (diterbitkan sesaat setelah wafat), *al-Tafsīr wa Rijāluh*, misalnya mengelaborasi sejarah bagaimana persinggungan umat Muslim dengan Quran, sejak masa Rasulullah hingga saat ini. Fāḍil Ibn 'Āshūr dalam hal ini, membuat periodisasi tafsir yang dikenal sebagai periodisasi tafsir ala Suni, di mana sejarah tafsir dimulai dari penafsiran oleh para sahabat yang bersumber dari riwayat mereka yang bersambung sampai ke

pada tiap umat Muslim dalam berinteraksi dengan Quran. Interaksi tersebut paling tidak dapat diklasifikasi menjadi dua model; *pertama*, mereka yang mengedepankan makna zahir teks. Sikap demikian selanjutnya dinamai dengan tekstualisme. *Kedua*, mereka yang mengedepankan konteks dan sikap mereka dinamai dengan kontekstualisme.

“Ketika kita membuka-buka lembaran buku mengenai *‘ulūm al-Qur’ān* klasik, kita akan mendapati beberapa bagian yang menggambarkan tentang bagaimana mudahnya umat Muslim generasi awal berinteraksi dengan teks Quran. Teks ini, ketika dibaca dan diajak “berinteraksi” tidak menimbulkan problem sekalipun menghasilkan perspektif epistemologis pembacanya. Ibn Mas’ud sebagai sahabat Rasulullah SAW dan seorang penulis Quran, tidak melihat adanya “bahaya” ketika membaca (membacakan) Quran kemudian mengganti kata di dalamnya.”¹³

Jalāl al-Rab’ī, memulai pembicaraan dalam mukadimah untuk buku Youssef al-Ṣiddīq, *al-Ākhar wa al-Ākharūn fī al-*

Rasulullah Setelah itu, tafsir berkembang dengan warna dari berbagai mazhab, seperti Mu’tazilah. Kemunculan berbagai corak ini dimasukkan ke dalam corak *al-Tafsīr bi al-Ra’yi*. Fāḍil Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūh* (Kairo: Majma’ al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1970), 58-59. Muhammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufaṣṣirūn* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2014), 483-487.

¹³ Mukadimah Jalāl al-Rab’ī dalam Youssef al-Ṣiddīq, *al-Ākhar wa al-Ākharūn fī al-Qur’ān* (Tūnis: Dār al-Tanwīr li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2015), 7. Dalam kajian Quran fenomena yang dilakukan oleh sahabat Rasulullah Abdullah Ibn Mas’ud adalah bagian dari ilmu *qirā’āt*, ilmu yang mempelajari cara membaca Quran yang benar sesuai dengan yang diajarkan oleh Rasulullah Meski begitu, *qirā’āt* tidak satu jumlahnya. Ada yang berpendapat kalau qira’at berjumlah 7 qira’at, berdasarkan sebuah hadis Rasulullah SAW: *إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ*. Yang lain berpendapat bahwa *qirā’at* berjumlah 10 macam. Menurut ‘Abd al-Wahhāb Ibn al-Subkī, seluruh *qirā’āt* termasuk yang berjumlah 10 ini juga mutawatir. Lihat: ‘Alwī Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Balfaqīh, *al-Qirā’at al-‘Ashr al-Mutawātirah* (Tarīm: Dār al-Muhājir, 1994), 5. *Qirā’at* juga berdampak kepada perbedaan penentuan sebuah hukum di kalangan para ulama, termasuk ketika mengambil *qirā’at* yang *shādz*. Misalnya, qada puasa ramadan. Ada dua qiraat dari ayat *“فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ...”*. Ada *qirā’at Shādh* riwayat Ubay Ibn Ka’b yang menambahkan redaksi di akhirnya, *“مُتَّابِعَاتٍ”*. Puasa berturut-turut ini adalah pendapat ‘Āishah, ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, sebagian pendapat *Ahlū al-Zāhir* dan satu pendapat al-Shāfi’i. Sementara Jumbuh menggunakan *qirā’at* pertama, yang mutawatir. Selengkapnya, lihat: ‘Abd al-Ḥafīm Ibn Muḥammad al-Hādī Qābah, *al-Qirā’at al-Qur’āniyyah: Tārikhuhā, Thubūtuḥā, Hujjiyatuhā wa Aḥkāmuḥā* (Bayrūt: Dār al-Ḡarb al-Islāmī, 1999), 216.

Qur'ān dengan pernyataan di atas. Ada pesan yang jelas ingin disampaikan, bahwa umat Muslim periode awal sudah memiliki elastisitas dalam beragama. Elastisitas ini tercermin dari bagaimana umat Muslim pada masa awal, tidak merasa kesulitan untuk merubah apa yang di masa kini sudah dianggap sebagai *al-thāwābit* (kebenaran yang tak bisa diubah),¹⁴ seperti teks Quran. Jika hal-hal yang sudah dianggap “tetap” saja bisa dilakukan re-interpretasi di dalamnya, apalagi hal yang bersifat *ijtihādī*. Kita dapat menarik kesimpulan awal bahwa beragam penafsiran sudah terjadi atas ayat-ayat Quran sejak masa Sahabat dan Tabiin.

Baik kelompok yang elastis maupun *rigid* dalam membaca teks, semua sebenarnya sedang melakukan kerja penafsiran.¹⁵ Idealisme yang dibangun sikap *rigid* dalam membaca teks adalah makna Quran mesti disampaikan dan diamalkan apa adanya. Sebuah kelancangan bagi mereka yang membaca teks Quran, dan berhenti pada tataran teks tersebut lalu kemudian mengamalkannya dengan cara yang tidak seharusnya.¹⁶ Sikap

¹⁴ Dalam sejarah pengumpulan Quran, terdapat sejumlah riwayat yang bercerita tentang proses bagaimana muncul ayat Quran yang hanya dimiliki oleh segelintir sahabat, seperti ayat *laqad jā'akum Rasūlun min anfusikum 'azīzun 'alaihi mā 'anittum* yang hanya berada sahabat Abu Khuzaimah al-Anṣārī. Lihat, al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (t.t.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H), 6/183.

¹⁵ 'Adī Ibn Hātim, salah seorang sahabat Rasulullah mencoba memberikan penafsiran atas ayat; *حَقِّي يَتَّبِعَنَّ لَكُمْ الْحَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ، ثُمَّ* "أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ...". Ia mengambil dua utas tali hitam dan putih lalu diletakkan di bawahnya. Setelah itu, ia terus memandangnya sepanjang malam, namun tidak terjadi apa-apa. Esoknya, ia melapor kepada Rasulullah apa yang dilakukannya malam itu. Rasulullah menjawab maksudnya bukan demikian, tetapi yang dimaksud ayat itu adalah waktu siang dan malam. Lihat kisah ini dalam: al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, 3/28. Kisah ini menjadi *starting point*, sebelum ada dikotomi antara tekstual-kontekstual, bahwa perilaku tekstualitas sudah terjadi sejak masa Rasulullah SAW meski tidak dalam kasus yang serius. Apa yang dijelaskan Rasulullah kemudian dipopulerkan dalam kajian matan hadis sebagai *al-Majāz fi al-Hadīth* (Metafora dalam Hadis). Ali Mustafa Yaqub, *al-Ṭurūq al-Ṣaḥīḥah fi Fahm al-Sunnah al-Nabawīyyah* (Tangerang Selatan: Maktabah Dār al-Sunnah, 2015), 23-25.

¹⁶ Dalam perjalanan sejarah, dikotomi tafsir dan takwil berujung pada pemaknaan bahwa takwil itu merupakan penafsiran yang bernada esoteris-filosofis, dan penuh kesan kebatinan (*bāṭiniyyah*). Takwil semacam ini dianggap sangat dekat dengan pola pikir filsafat, sebuah disiplin yang dalam perjalanan sejarah Islam mengalami nasib yang tidak cukup bagus. Mengamalkan Quran berbasis penalaran filsafat dinilai sebagai sebuah kekeliruan, dekat dengan kesesatan, dan dianggap akan banyak bertentangan dengan apa yang disepakati

demikian adalah gambaran mereka yang mempermainkan Quran demi mencapai kepentingan pribadinya sendiri. Mereka diyakini sebagai orang yang disebutkan Quran dalam QS. al-Furqān (25): 43,¹⁷ sebagai orang yang menuhankan hawa nafsu:

أَرَأَيْتَ مَنْ آتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا ﴿٤٣﴾

"Terangkanlah kepadaku tentang orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai Tuhannya. Maka Apakah kamu dapat menjadi pemelihara atasnya"?

Elastisitas pembacaan sebuah teks kitab suci bukan tanpa argumen. Argumen terpenting adalah pemahaman terhadap sebuah teks tidak terlepas dari konteks sosio-historis. Dalam kenyataan, teks suci merupakan jawaban atau problematika yang terjadi di masanya. Namun, di banyak sisi teks suci tidak bisa disamakan dengan teks pada umumnya. Teks suci yang berkarakter sebagai hukum di satu sisi, dan etika di sisi yang lain, dapat diterapkan di berbagai waktu dan tempat dan berbeda. Semangat menerapkan teks memang tidak selalu muncul dengan menerapkan secara *letter leg*. Untuk berbicara hal ini, disiplin *Uṣūl al-Fiqh* memasukkan rumusan '*illat*' agar teks mampu diamalkan, meski secara tekstual tidak sama dengan kenyataan di lapangan. '*illat*', dalam ungkapan al-Ghazālī, digunakan dalam rangka meraih pemaknaan dari makna logis teks.¹⁸

Dari *rigid* ke elastis, pembicaraan seputar penafsiran ini akan beranjak kepada perbedaan tafsir-takwil hingga pengaruhnya terhadap penafsiran. Penafsiran yang *rigid* biasanya diasosiasikan pada cara pandang yang eksklusif. Sementara itu penafsiran elastis diasosiasikan menjadi pandangan yang inklusif. Dalam tulisan ini, akan dibicarakan:

dalam Islam. Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 2014), 1/38. Sementara itu, al-Dhahabi memberikan klasifikasi bahwa tafsir adalah apa yang bersumber dari riwayat, sementara takwil bersumber dari *dirāyah* (kajian bahasa, isitinbat hukum). Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufāssirūn* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2012), 1/24.

¹⁷ Redaksi yang hampir mirip dapat dilihat dalam QS. al-Jāthīah (45): 23.

¹⁸ Ungkapan ini adalah terjemahan dari: *Fī kayfiyyat istiṭmār al-aḥkām min al-alfāz wa al-iqtibās min ma'qūl al-alfāz bi-tarīq al-qiyās*, judul bab mengenai Qiyas dalam *al-Mustaṣfā fi 'ilm al-uṣūl* karya al-Ghazālī. Lihat, Abu Ḥamid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā fi 'ilm al-uṣūl* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 606. Qiyas telah diterapkan secara luas dalam kajian hukum Islam.

Pertama, seputar makna tafsir dan takwil. *Kedua*, bagaimana keduanya bisa mempengaruhi tafsir menjadi eksklusif-inklusif.

Inggrid Mattson, mantan Presiden *Islamic Society of North America* (ISNA) menulis sebuah buku berjudul *The Story of The Qur'an: its history and place in Muslim Life*. Ia menyimpulkan sebuah pembicaraan mengenai kisah pengijazahan riwayat bacaan Quran, di mana tidak semua orang bisa mendapatkannya dari guru yang memiliki sanad bacaan Quran tertentu.¹⁹ Keberhasilan seorang pelajar untuk mendapatkan sanad itu, ditentukan oleh bacaannya yang diperdengarkannya di hadapan guru yang memiliki sanad bacaan Quran bersambung tidak hanya kepada Rasulullah SAW, bahkan transenden hingga ke Malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu lalu bersambung kepada Allah.

Menurut William Graham, perkataan selalu mendahului tulisan baik secara kosmis, antropologis, maupun historis. Inti cerita Quran adalah penggunaan suara, lalu pena, untuk menyampaikan kalam Tuhan secara lebih utuh. Dalam catatan sejarah – sebelum ada pembicaraan tentang adakah tafsir di masa sahabat – para sahabat memahami Islam lewat pendengaran mereka atas bacaan Quran. Mereka menemukan apa yang dalam bahasa Ibn Taymīyyah disebut dengan *lisān al-Qur'ān*,²⁰ ujaran Quran. Ujaran Quran ini meniscayakan mereka memaknai apa yang mereka dengar dari wahyu Tuhan tersebut, kemudian menginfiltrasiannya pada pemahaman mereka

¹⁹ Mattson mengutip kisah Reem, Muslimah asal Suriah yang berhijrah ke Amerika Serikat bersama kedua orangtuanya, yang berprofesi sebagai dokter. Reem dimotivasi agar terus menghafal Quran oleh kedua orangtuanya, hingga mampu menghafal juz per juz Quran. Motivasi yang terus dikembangkan, menjadikannya kembali ke Suriah untuk belajar Quran kepada seorang guru qiraat bernama Syekh Abū al-Ḥasan Muḥyī al-Dīn al-Kurdī, guru yang berada pada posisi ke-28 dalam sanad qiraat Ḥafṣ Ibn Sulaymān. Sebagai seorang wanita, berusia 17 tahun, Reem berhasil mendapatkan ijazah itu setelah memperdengarkannya di hadapan Syekh Kurdi. Kisah lengkapnya dalam: Inggrid Mattson, *The Story of The Quran* (terj.), Penerj: R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Zaman, 2013).

²⁰ Kami belum mendapatkan di mana Ibn Taymīyyah menyatakan hal ini. Namun, di beberapa kitab tafsir didapati ungkapan *Lisān al-Qur'ān*. Dalam *al-Nukat wa al-'Uyūn* karya al-Māwardī, misalnya, *lisān al-Qur'ān* diartikan dengan penafsiran atas ayat *bi lisān 'arabiyyīn mubīn* (QS. al-Shu'arā' 26:195). Artinya, Quran memang disampaikan di hadapan masyarakat yang bertutur bahasa Arab, baik mereka yang menerima maupun yang menentangnya. Al-Māwardī, *al-Nukat wa al-'Uyūn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), 4/184.

sebagai sebuah informasi berupa kebenaran, lalu kemudian mengimaninya – dan beriman kepada Rasulullah SAW sebagai pembawa wahyu itu.

Perdebatan mengenai makna tafsir – lalu takwil, dan apa perbedaan keduanya – muncul sesudahnya, ketika Quran sudah berbentuk sebuah teks, setelah dibukukan di masa Abu Bakar. Sejatinya, tafsir dan takwil adalah dua istilah yang memiliki beberapa periode sejarah yang semuanya telah berkontribusi cukup besar dalam memberikan makna. Ḥusayn al-Dhahabī, misalnya mengulas bahwa kata takwil sebenarnya memiliki akar katanya di dalam Quran. Setelah muncul perdebatan dalam ilmu kalam, takwil perlahan dinilai “negatif” ketika digunakan dalam membicarakan ayat-ayat *mutashābihāt* pada Quran.²¹ Ditambah lagi, takwil kembali bergeser lebih negatif ketika pertentangan antar mazhab kalam itu berujung kepada penguatan kelompok dan identitas masing-masing. Beberapa teks-teks tafsir dalam mazhab Syiah misalnya, menggunakan kata takwil untuk menjelaskan makna yang tersirat dari ayat-ayat ketuhanan, dan ini tidak diketahui kecuali oleh imam-imam Syiah sendiri.²²

²¹ Hal ini diisyaratkan oleh ayat Quran berikut ini:

فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ... (آل عمران: 7)

Takwil diasosiasikan sebagai perilaku mereka yang yang senang mencari-cari arti atas ayat-ayat Quran yang samar maknanya (seperti ungkapan *Alif Lām Mīm* di awal-awal surat). Pada akhirnya, ada perbedaan pendapat apakah yang disebut *mutashābihāt* tidak bisa ditafsirkan sama sekali atau sebaliknya. Di beberapa karya ‘*ulūm al-Qur’ān* seperti *al-Itqān* karya al-Ṣuyūfī, akan ditemukan setidaknya tiga pendapat tentang penafsiran ayat ini. Al-Ṣuyūfī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Makkah: Markaz al-Dirāsāt al-Qur’ānīyah, t.t.), 4/1339.

²² Perbedaan identitas Suni-Syiah beranjak dari perselisihan pendapat seputar penafsiran beberapa pokok ajaran Islam, menuju penenguhan identitas masing-masing. Dalam konteks makna takwil tadi, Syiah *Isma’īliyyah* misalnya banyak menggunakan kata takwil dalam tafsirnya. Muḥammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 2/211-214. Dalam rangka penenguhan identitas dan pandangan keagamaan masing-masing, struktur keilmuan, sejarah, dan penafsiran, masing-masing memiliki pakem sendiri. Dalam penelitian Musholli, selayaknya Suni-Syiah menyusun periodisasi tafsirnya sendiri yang berbeda, meski di beberapa fase periodisasi tafsir Syiah menunjukkan keterbukaannya dengan tafsir Suni, karena tafsir tersebut menghormati kedudukan *Ahl al-Bayt*, sebagai pangkal sejarah periodisasi tafsir. Lihat selengkapnya dalam: Ready Musholli, *Idcologisasi Mazhab Syiah dan Periodisasi al-Qur’ān*, Jurnal Empirisma Vol. 24 No. 1, Januari 2015, h. 38-46.

Sementara itu, tafsir didefinisikan sebagai upaya menyingkap maksud ayat Quran yang didasarkan pada ayat-ayat Quran sendiri, hadis Nabi Muḥammad SAW dan penafsiran sahabat dan tabiin. Meskipun demikian, sebenarnya antara tafsir dan takwil ada aneka ragam pendapat definisinya. Di masa awal, para ulama tidak membedakan antara tafsir dan takwil. Al-Ṣuyūṭi menyatakan bahwa *Ahl al-Sunnah* cenderung memilih pendapat yang menyatakan kalau tafsir dan takwil adalah hal yang berbeda.²³

Syekh Lāṭif al-‘Amādī yang pernah menjadi Mufti Syiria, memberikan contoh bagaimana membedakan tafsir dan takwil. Pendapat yang dipilih adalah tafsir lebih umum digunakan dibanding takwil. Takwil umumnya digunakan dalam kitab-kitab bernuansa teologi (*al-Ilāhīyyah*). Beberapa contoh yang diberikannya, mengutip dari tafsir al-Khāzin, seperti penafsiran ayat: “*wa in ṭāifatān min al-mu’minīn iqtatalū*” (وإن طائفتان من المؤمنین اقتتلوا), kedua kelompok yang dimaksud dalam ayat ini adalah kabilah ‘*Aws* dan *Khazraj*. Contoh kedua adalah penafsiran surah al-Taubah (9): 41: “*infirū khifāfan wa thiqālan*” (انفروا خفافا و ثقالا). Ada yang mengartikan *khifāfan wa thiqālan* sebagai *shabāban wa shuyūkhan* (شبابا وشيوخا) yakni pemuda dan orang tua, *fuqarā’ wa aghniyā’* (فقراء و أغنياء) yakni orang miskin dan kaya, *‘uzbānan wa muta’ahhiliin* (عزبانا ومتأهلين) yakni lajang atau berkeluarga, dan beberapa takwil lainnya. Al-Khāzin menyatakan bahwa semua takwil itu tepat, dan tidak menyalahi dasar agama (*al-uṣūl*) dan nalar (*al-‘uqūl*).²⁵

²³ Ibn Abī Ḥātim dan Mujāhid adalah di antara ulama yang menafsirkan kata *al-rāsikhūn* dalam QS. Āli ‘Imrān (3): 7 sebagai orang yang mengetahui takwil suatu ayat. Menurut riwayat Ibn Abī Ḥātim dari al-Ḍaḥḥāk, mereka yang tidak mengetahui takwil maka tidak akan mengetahui *nāsikh-mansūkh*, hukum halal dan haram, serta muḥkam dan *mutashābih* dalam Quran. Ibn Ḥājib menyatakan bahwa pendapat yang jelas (*al-zāhir*) menyatakan bahwa takwil hanya diketahui oleh Allah saja. Menurut Ibn Taymīyyah, maksud dari perkataan ulama salaf yang menyatakan kalau mereka mengetahui takwil, pengertiannya adalah mengetahui tafsir dan maknanya. Al-Suyūṭi, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 4/1340.

²⁴ QS. al-Ḥujurāt (49): 9.

²⁵ Lāṭif al-‘Amādī, seorang ‘ālim yang pernah menjadi Mufti Damaskus. Kutipan di atas merupakan kutipan dari karya kecilnya berjudul *al-Tafṣil fī al-Farq bain al-Tafsīr wa al-Ta’wīl*, yang dikutip langsung oleh Fahd Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān al-Rūmī, pengajar di *Kulliyat al-Mu’allimīn* di Riyāḍ. Karya Syekh

Abdullah Saeed menandakan bahwa sejak periode Islam awal pun sudah ada lebih dari satu cara menafsirkan Quran.²⁶ Jika demikian, maka ini bisa menjadi indikasi kuat ada beberapa aspek dalam Quran yang ditafsirkan secara fleksibel.²⁷ Ingrid Mattson memaparkan bahwa para Muslim periode awal menggunakan Quran sebagai inspirasi dalam setiap gerak langkahnya. Namun, tidak semuanya berjalan dengan mulus dan positif. Ada beberapa kali di mana masing-masing sahabat menggunakan Quran dalam mendasari perilaku mereka untuk perilaku yang saling bertentangan. Dalam tahapan yang amat pedih, pembunuhan ‘Uthmān Ibn ‘Affān, perseteruan Mu’āwiyah-‘Alī lalu ‘Alī dengan Khawārij adalah rentetan peristiwa memedihkan dalam sejarah umat Islam,²⁸ serta menimbulkan pertanyaan karena semuanya mendasarkan pendapatnya pada apa yang juga disebut penafsiran.

Dalam kaitannya dengan inklusif-eksklusif, lewat peristiwa-peristiwa di atas, kita bisa jadikan titik lompatan dalam memetakan sudahkah ada penafsiran yang inklusif dan eksklusif sejak periode Islam awal. Untuk memenuhi kebutuhan definisi, inklusif bisa kita artikan sebagai sikap di mana kebenaran tidak hanya berasal dari satu sumber tapi juga dari yang lain. Jika ditelusuri, istilah inklusif dalam konteks

Lāṭif al-‘Amādi ini disunting oleh Fahd sendiri. Fahd Ibn Muḥammad Ibn Sulaymān al-Rīmi, *Buḥūth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijuh* (t.t.p.: Maktabatu al-Taubah, 1419 H), 10.

²⁶ Abdullah Saeed memberikan gambaran bahwa acapkali orang bisa menafsirkan Quran dan tafsirnya disebut *tafsīr bi al-ra’y* dengan memilih penafsiran yang sesuai dengan pandangan pribadinya. Sebagai contoh, mereka yang menolak poligami akan mengumpulkan dan menyusun penafsiran Quran yang menolak praktik poligami, atau setidaknya menyatakan bahwa praktik monogami adalah pilihan terbaik dalam pernikahan. Lihat: Abdullah Saeed, *Interpreting Qur’an: Toward a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2008), 69.

²⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting Qur’an: Toward a Contemporary Approach*, 69

²⁸ Selengkapnya dalam: Ingrid Mattson, *The Story of The Quran* (terj.), 255-268. Tentang keragaman sekte umat Islam pasca wafatnya Rasulullah SAW hingga masa pemerintahan Kekhalifahan ‘Alī Ibn Abī Ṭālib dielaborasi oleh ‘Abd al-‘Azīz al-Tha’ālabī, seorang intelektual Tunisia di abad ke-20 dari Zaytūnah. Al-Tha’ālabī menyatakan ada empat kelompok yang mulai muncul di masa pemerintahan ‘Alī hingga wafatnya, kelompok yang mendukungnya, kelompok penentang (Mu’awiyah Ibn Abī Sufyān dan yang mendukung Kekhalifahan Umayyah), kelompok yang menolak kedua belah pihak (Khawārij), dan kelompok yang memilih netral. Lihat: ‘Abd al-‘Azīz al-Tha’ālabī, *Rūḥ al-Taḥarrur fī al-Qur’ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 48.

keagamaan sebenarnya muncul dari dalam teologi Kristiani. John Hick, seorang filosof beragama Kristen, menyatakan kalau semua agama sebenarnya sama-sama membawa pesan kebenaran dalam ajarannya.²⁹ Diskursus ini juga muncul sejak keputusan Konsili Kedua Vatikan yang menyatakan bahwa tidak hanya agama Kristen yang menjadi jalan keselamatan.³⁰

Dalam kajian agama, sikap inklusif menjadikan seseorang meskipun meyakini apa yang dilakukannya dibenarkan dalam ajaran agama, namun ada pendapat lain yang boleh jadi benar. Pendapat yang lain tidak hanya berasal dari agamanya sendiri, namun juga dari agama yang lain. Lewat cara pandang ini, Alwi Shihab beranggapan bahwa Islam mampu menghargai perbedaan dari setiap agama. Dalam model Indonesia, maka cara pandang inklusif meniscayakan umat beragama mampu menghargai

²⁹ Lihat, Kevin Meeker, *Pluralism, Exclusivism, and Theoretical Virtues*, Religious Studies, Vol. 42 No. 2, June 2006, 193. Ide mengenai inklusif, eksklusif, dan plural adalah ide yang populer dalam teologi Kristen. Grant Martin, dalam disertasinya menyatakan bahwa ide trilogi ini mulai populer sejak tahun 80-an bersama dengan kajian filsafat agama dalam Kristen dan filsafat agama di Barat. Ide ini populer untuk menjelaskan soal bagaimana hubungan Kristen dan keragaman beragama. Lihat: Grant Steven Martins, *The True Religions: The Idea of Religious Pluralism*, Ph.D Thesis submitted in University of Concordia, Canada, 2011, melalui: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.633.6200&rep=rep1&type=pdf>, diakses: 20 Juni 2016, 11.30. Alicia Priest menyatakan bahwa dalam konteks Gereja Katolik, perkembangan trilogi pendekatan dalam beragama tadi berjalan cukup lambat. Di antara penyebabnya adalah Gereja Katolik mengalami apa yang disebut terisolasi dari sejarah di awal sejarahnya. Hal ini terjadi selama berabad-abad, dimulai ketika Kristen menjadi sekte mandiri terlepas dari tradisi Yahudi, dan relasi keduanya juga tidak berjalan positif. Keterbukaan Gereja Katolik, terhadap ide inklusif-pluralis ini mencapai puncaknya di abad ke-20. Secara perlahan, ide inklusif menjadi ide yang menengahi antara sikap eksklusif satu sisi, dan sikap pro pluralisme di sisi lain yang meniscayakan kebenaran pun menjadi samar dan bukan merupakan pandangan resmi Gereja Katolik. Lihat: Alicia Priest, *The Catholic Church's Theological Approach to other Religions: From Conversion to Conversation*, Australian eJournal of Theology, March 2007, melalui: http://aejt.com.au/_data/assets/pdf_file/0009/378612/AEJT_9.23_Priest_To_Conversation.pdf, diakses: 20 Juni 2016, 11.40.

³⁰ Menurut Alicia Priest, pandangan bahwa semua agama masing-masing mengajak kebenaran sehingga tidak ada yang paling baik di antara agama-agama tersebut (diistilahkan sebagai pluralisme) bukanlah pandangan atau pendekatan resmi Gereja. Jalan tengah yang digunakan adalah inklusivisme. Pandangan yang muncul pun berkembang dari “berpindah agama” (*conversion*) menuju dialog dengan keyakinan lain (*conversation*). Alicia Priest, *The Catholic Church's Theological Approach to other Religions: From Conversion to Conversation*, 10.

perbedaan suku dan keyakinan keberagamaan di negara ini.³¹ Nurcholish Madjid menyatakan bahwa paradigma Islam inklusif-toleran dapat berkembang di Indonesia, jika semua umat beragama di negara ini juga menggunakan paradigma inklusif-toleran.³²

Eksklusif adalah sikap sebaliknya. Dalam praktik beragama, sikap eksklusif adalah sebuah keyakinan yang beranggapan bahwa keyakinannya adalah yang paling tepat dan yang lain keliru. Sikap ini biasanya berasal dari proses yang panjang dalam berkeyakinan, seperti keyakinan tauhid dalam agama Islam. Eksklusifisme yang muncul adalah hasil bangunan argumen yang panjang tentang bagaimana konsep ketuhanan serta bagaimana seharusnya.

Jika sikap eksklusif-inklusif ini ditarik ke dalam wilayah penafsiran, sejarah mencatat bahwa pada masa Islam awal, penafsiran dikembalikan kepada Nabi Muḥammad SAW. Quran yang dapat dipahami – baik oleh mereka yang percaya atau tidak – oleh masyarakat Arab dalam praktiknya juga menimbulkan perbedaan pendapat. Namun, sosok Rasulullah sebagai pembawa wahyu membuat mereka mengembalikan semua pendapat mengenai Quran kepadanya. Setelah ia wafat, para sahabat berembuk siapa yang pantas menggantikan posisi

³¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 3-4. Ia menyatakan bahwa menurut berbagai sumber ada 250 bahasa daerah di Indonesia. Sejak dahulu, orang Indonesia sudah mengenal berbagai macam peradaban.

³² Pemahaman Islam Inklusif oleh Nurcholish Madjid, disoroti oleh Agus Sunaryo, dimulai dari bagaimana menafsirkan kata *al-Islām* itu. *Al-Islām* yang diartikan sebagai bentuk penyerahan diri seluruhnya kepada Allah, tidak selalu meniscayakan kepada apa yang disebut *organized religion*. Sikap penyerahan diri seluruhnya kepada Allah, rupanya merupakan inti dari ajaran-ajaran agama Ibrahim (Yahudi, Kristen, dan Islam). Sehingga, *al-Muslimūn* jika ditemukan di dalam Quran, semestinya diterjemahkan sebagai mereka yang berpasrah kepada Tuhan dalam keyakinan. Jika umat Islam (dalam pengertian sebagai agama tertentu/*organized religion*) tidak berperilaku demikian, maka ia tidak bisa disebut Muslim. Pengertian ini ditengarai atas keterpengaruhannya Nurcholish Madjid oleh penafsiran Abdullah Yusuf Ali (salah seorang penerjemah Quran ke dalam bahasa Inggris) bahwa Islam tidak menunjukkan kepada sekte atau etnis tertentu. Penafsiran ini muncul dari kesadaran akan kontinuitas beragama. Jalaluddin Rahmat dkk., *Toriqah Nurcholisy* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 394 seperti dikutip oleh: Agus Sunaryo, *Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya Terhadap Fikih Lintas Agama*, 5-6. <http://e-dokumen.kemenag.go.id/files/36M9TRqy1356586042.pdf>, Diakses: 20 Juni 2016, 23:30.

Nabi Muḥammad SAW sebagai seorang pemimpin, untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang ada di sekitar mereka. Ketiadaan – atau mungkin kesamaran – ungkapan Rasulullah³³ tentang suksesi kepemimpinan, mendorong sahabat di masa itu untuk memutuskan sendiri bagaimana keputusan yang terbaik. Namun, mereka punya suara yang sama bahwa yang akan menggantikan bukanlah rasul baru, tapi hanya sebagai *khalfah* saja.

Menurut al-Dhahabī dalam kajian ilmu tafsir terdapat “kesepakatan” bahwa penafsiran yang paling benar dan pasti adalah yang bersumber dari Rasulullah dan para sahabatnya yang menyaksikan turunnya wahyu tersebut. Selain itu keduanya bersifat nisbi dan relatif.³⁴ Mengapa harus sahabat? Para ulama memiliki kesepakatan bahwa para sahabat Nabi adalah orang yang paling mengetahui apa dan bagaimana maksud dari Quran tersebut, lewat interaksi mereka - sedikit atau banyak - dengan Nabi Muḥammad SAW. Kualitas sahabat dengan orang-orang yang hidup sesudahnya jelas tidak sama, karena jaraknya semakin jauh dengan Nabi. Dalam bahasa Joseph Schact, perilaku ini disebut sebagai *projecting back*, yaitu memproyeksikan sebuah pendapat kepada orang-orang hebat terdahulu, hingga kepada Nabi Muḥammad SAW.

Dalam tafsir, perilaku seperti ini akan melahirkan satu jenis penafsiran yang populer, disebut *al-tafsīr bi al-ma'thūr*. Pada sisi ini, tafsir *bi al-ma'thūr* bisa menjadi tafsir yang

³³ Permasalahan ini misalnya di masa kini sangat kental dengan bumbu konflik sektarian, terutama Suni-Syiah. Kelompok Syiah, misalnya, ada yang menyimpulkan bahwa yang berhak menggantikan Rasulullah setelah wafat adalah ‘Alī Ibn Abi Ṭālib. Soal berhak atau tidak ini menurunkan lagi beberapa ideologi di dalam Syiah sendiri. Misalnya, ada yang menyimpulkan bahwa kekhalfahan setelah Rasulullah tetap sah, meski sebenarnya yang pantas adalah ‘Alī Ibn Abi Ṭālib. Pendapat ini dipegang oleh Syiah Zaydiyyah. Sementara itu, pendapat lain ada menyatakan bahwa siapa pun bisa menjadi pemimpin, selama ia tetap seorang Muslim, meskipun ia acapkali masih banyak berperilaku maksiat. Pendapat ini dikenal sebagai pendapat kalangan *Ahl al-Sunnah*. Itu sebabnya, beberapa Khalifah –lalu periode Kekhalifan yang menggunakan sistem turun-temurun– tetap mereka dukung karena yang terpenting adalah ada khalifah/pemimpin bagi umat Muslim. Meskipun, ada gerakan-gerakan penolakan terhadap Khalifah sendiri, dengan bukti kalau mereka banyak berbuat zalim misalnya, seperti pemberontakan ‘Abdullāh Ibn Zubair di Mekah, yang berakhir pahit di mana ia dan yang ikut memberontak ditumpas habis oleh Hajjāj Ibn Mūsa al-Thaqāfi, panglima ‘Abdullāh Ibn Mālīk Ibn Marwan.

³⁴ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, 1/24.

eksklusif karena tidak hanya menutup diri dari penafsiran di luar riwayat, namun juga mempertahankan keabsahan sesuai dengan apa yang termaktub dalam riwayat.

Teori hermeneutika menyatakan bahwa ada tiga sisi dalam penafsiran yaitu *author*, *text*, dan *reader*. Antara pembaca dan pengarang bisa jadi memiliki pandangan yang berbeda dalam memberikan makna terhadap teks. Problem awal hermeneutika adalah bagaimana *reader* (pembaca/mufasir) memberikan makna terhadap teks.³⁵ Pembaca – dan mufasir dalam teks Quran– akan memulai penafsirannya lewat bagaimana sesungguhnya makna yang terkandung dalam teks tersebut. Pertanyaan makna yang sesungguhnya, akan dilanjutkan kepada piranti apa yang bisa menjelaskan makna itu. Ternyata ada berbagai macam pilihan piranti. Sebagian kalangan melihat bahwa makna kebahasaan dari teks adalah piranti paling efektif dalam menyingkap makna yang terkandung dalam teks tersebut.

Dalam kasus teks Quran, sebagai teks yang tertulis dalam bahasa Arab, maka wajar jika penelusurannya makna adalah lewat bagaimana masyarakat Arab menuturkan dan menggunakan kata-kata dalam Quran itu. Dari sini, pendekatan kebahasaan menjadi pendekatan yang masyhur di kalangan para mufasir. Sementara itu, pendapat lain menggunakan metodologi kesejarahan (historis) untuk menjelaskan makna-makna dari ayat tersebut.

Lewat pendekatan historis ini, pembaca diberikan sebuah pengertian awal bahwa teks tersebut tidak lahir dari ruang yang hampa zaman. Artinya, zaman ikut menentukan konteks teks tersebut diproduksi. Hal itu dapat berupa teks itu sebagai jawaban atau sanggahan, atau dalam bentuk kisah demi mencapai tujuan agar masyarakat yang mendengarnya mampu tergugah, dan mau menerima kebenaran dari teks tersebut. Inilah kurang lebih tujuan yang terdapat dalam *asbāb al-nuzūl*, sebuah cabang disiplin ilmu dalam tafsir yang memuat sejumlah riwayat yang bersambung kepada Rasulullah, para sahabat, maupun tabiin.

Namun demikian, *asbāb al-nuzūl* juga menyisakan pertanyaan. Paling tidak, pertanyaan itu berkisar pada otentisitas riwayat tersebut. Sejauh mana riwayat *asbāb al-nuzūl* itu sah dinisbatkan kepada Rasulullah? Bagaimana jika

³⁵ Naṣr Ḥāmid Abu Zayd, *Ishkāliyyāt al-Qirā'āt wa Āliyyāt al-Ta'wīl* (Kairo: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2007), 13.

pendapat itu sampai hanya pada para sahabat, baik pendapat satu orang sahabat, atau pendapat satu orang sahabat yang kemudian disepakati oleh seluruh sahabat? Ada perbedaan pendapat tentang tafsir *asbāb al-nuzul* sebuah ayat tertentu? Pertanyaan ini seringkali beredar dalam kajian hadis. Al-Shāfi‘ī, seperti yang dikutip al-Fāḍil Ibn ‘Ashūr, menyatakan bahwa riwayat mengenai *asbāb al-nuzul* yang *sahīh* hanya sekitar seratus riwayat.³⁶

Ibn ‘Ashūr dalam mukadimah tafsirnya, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, menyatakan bahwa masing-masing tafsir memiliki kebenaran. Kita yang hidup jauh sesudah masa mufasir tersebut, sah untuk menemukan kembali “tafsiran lain” dari teks Quran tersebut. Ini sama sekali tidak menunjukkan kalau penafsiran ulama masa lalu keliru atau “tidak tepat”. Pesannya adalah penafsiran ulama terdahulu ada yang masih sesuai dengan kondisi umat Muslim saat ini, ada yang perlu dikaji kembali. Di sinilah sikap kontekstual dalam penafsiran muncul. Kemampuan menkontekstualisasikan tafsir sehingga sesuai dan mampu menjawab tantangan zaman, melahirkan harapan munculnya tafsir yang inklusif. Tafsir model seperti ini mampu menyadari bahwa penafsiran Quran, selama tidak menyimpang dari asas-asas beragama, maka di situlah terdapat kebenaran penafsiran.

1. Tekstualisme

Secara sederhana, tekstualisme dapat didefinisikan sebagai praktik penafsiran yang secara ketat mematuhi makna teks, terutama teks kitab suci. Makna tekstual adalah makna yang segera dapat dipahami dari teks melalui perangkat bahasa yang biasa digunakan.³⁷ Dalam ranah hukum, tekstualisme adalah metode interpretasi hukum, di mana teks literal sebuah undang-undang digunakan untuk menentukan makna undang-undang tersebut. Alih-alih mencoba menemukan makna signifikansi ataupun maksud dari sebuah legislasi, tekstualisme justru mematuhi teks hukum secara ketat.³⁸

³⁶ Al-Fāḍil Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūh*, 20.

³⁷ <http://www.dictionary.com/browse/textualism>, diakses 9 April 2016.

³⁸ Jonathan R. Siegel, “The Inexorable Radicalization of Textualism,” *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 158, No. 1 (Dec., 2009), pp. 117-178: 121.

Sementara itu, dalam ranah interpretasi Quran, tekstualisme sebagaimana dijelaskan oleh Abdullah Saeed adalah penafsiran Quran berbasis riwayat propetik, yang banyak mengacu kepada pembacaan teks suci secara literal.³⁹ Secara lebih definif, dalam karya lainnya, Saeed menjelaskan bahwa pendekatan tekstual adalah pemaknaan yang diperoleh seorang mufasir melalui bantuan berbagai perangkat linguistik, kaidah-kaidah *uṣūl al-fiqh* dan *'ulūm al-Quran*, yang dikombinasikan dengan riwayat Nabi, para sahabat dan pendapat generasi tabi'in.⁴⁰

Ibrahim Moosa menegaskan bahwa pendekatan penafsiran tekstual didasarkan pada asumsi bahwa bahasa adalah sebuah rangkaian tanda ekterior, yang mewakili pemikiran internal dalam teks. Dengan demikian, teks suci merupakan penanda yang jelas, dan secara transparan menggambarkan kebenaran Tuhan yang diartikulasikan sebagaimana termaktub dalam bahasanya.⁴¹ Dalam praktiknya, tekanan pada unsur tekstualitas bertujuan untuk mempertahankan pemahaman literal berbasis riwayat setepat mungkin,⁴² dan mendukung pemahaman itu dengan mengutip serangkaian teks lain, misalnya teks Quran, Hadis, maupun pendapat para sahabat dan tābi'īn (generasi *al-salaf al-ṣāliḥ*).⁴³

³⁹ Abdullah Saeed, *Reading the Qur'ān in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (London dan New York: Routledge, 2014).

⁴⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach*, 50.

⁴¹ Ibrahim Moosa, "The Poetics and Politics of Law After Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law," *UCLA Journal of Islamic & Near East Law*, 1 (2001): 1-28: 8.

⁴² 'Abd al-Raḥmān bintu al-Shāṭi' menyatakan bahwa diskursus terbesar pada semua penafsiran adalah menghadirkan kata-kata yang setara dengan kata-kata di dalam Quran. Tafsir hanyalah upaya memahami Quran sedekat dan sejelas mungkin, bukan menunjukkan kata-kata Quran (*al-kalimāt al-Qur'āniyyah*) itu sendiri. Karena itu, boleh jadi yang menyebabkan penafsiran berpanjang-panjang menjelaskan beragam takwil di dalam Quran adalah karena kita semua tidak mampu untuk menghadirkan kata yang setara atau sama nilai mukjizatnya dengan Quran. Lihat: 'Abd al-Raḥmān bintu al-Shāṭi', *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1977), 7.

⁴³ Meskipun dalam penafsiran sudah dikenal dua arus besar penafsiran, yaitu penafsiran berbasis riwayat (*bi al-ma'thūr*) dan pendapat ulama sesudah tabi'in dengan basis fikih, bahasa, sufistik dan lainnya (lazim disebut: *bi al-ra'yī*), namun kecenderungan para ulama hingga masa kontemporer membuat hirarki sumber otoritatif penafsiran adalah dimulai dari Quran, Hadis, riwayat tabi'in dan

Berdasarkan alur pemaparan ini, pendekatan tekstual, sebagaimana banyak dipopulerkan oleh kalangan salafi-wahabi,⁴⁴ tak lain merupakan metode memahami teks Quran, sebagaimana dipahami oleh generasi awal Islam, tanpa upaya penyelewengan makna tekstual itu sendiri. Paradigma penafsiran tekstual seperti ini mengukuhkan pendapat yang menyatakan bahwa penafsiran generasi terdahulu merupakan interpretasi paling otoritatif, yang kemudian harus menjadi pegangan yang mengikat bagi generasi setelahnya.⁴⁵

Dalam konteks ini, Ibn ‘Uthaymīn dalam karyanya *Uṣūl al-Tafsīr* menjelaskan bahwa penafsiran paling benar adalah penafsiran yang berbasis pada Quran. Hal ini karena bagian-bagian teks Quran saling menafsirkan satu sama lain (*al-Quran yufassiru ba‘ḍuhū ba‘ḍa* - القرآن يفسر بعضه بعضا). Selain itu, penafsiran berbasis tradisi Nabi (*al-sunnah*) juga termasuk kategori tafsir yang paling benar. Hal ini karena

pengikut tabiin, ijma’, dan kisah-kisah dari agama samawi sebelumnya (Yahudi dan Nasrani). Lihat misalnya: Muḥammad Husayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn*, 1/37. Ini menunjukkan sebuah kesimpulan sementara bahwa ulama *Ahl al-Sunnah* dalam hal ini sangat memprioritaskan riwayat. Padahal riwayat penafsiran tersebut adalah bagian dari pandangan (*ra‘yu*) juga, seperti perdebatan para sahabat seputar penafsiran ayat tertentu, sehingga mereka berbeda pendapat dalam mengambil pemaknaannya. Itu sebabnya Ḥassan Ḥanafī dalam Ali Harb menyatakan bahwa dalam menyikapi produk-produk penafsiran para *Qudama* (ulama terdahulu), kita tidak perlu angkat menjadi perdebatan, tetapi harus kita kaji secara kritis sebagai pijakan untuk merekonstruksi dan melihat ulang. Hal ini karena orang-orang terdahulu adalah sama-sama manusia seperti kita. Lihat: Ali Harb, *Kritik Nalar al-Quran* (terj) (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), 33.

⁴⁴Adis Duderija, “Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims,” *Arab Law Quarterly*, Vol. 21, No. 4 (2007), 351. Diakses: 15 Mei 2016, 16:20.

⁴⁵ Keberadaan tekstualisme sebagai salah satu cara pandang dalam penafsiran Quran jika ditelusuri lebih lanjut adalah bagian dari langkanya usaha memahami tafsir sebagai sebuah metodologi. Argumennya adalah umat Muslim umumnya membaca tafsir sebagai sebuah kebenaran yang tak terbantahkan. Islah Gusmian menemukan, misalnya, jika orang mau menelusuri metodologi tafsir secara historis, maka akan ditemukan dinamika pengetahuan di dalam penafsiran itu sendiri. Menurutnya, temuan Ahsin Muhammad menyatakan bahwa di awal tahun 90-an tafsir di Arab Saudi umumnya bernuasa *hidā’i* (petunjuk) belaka berbeda dengan Mesir yang terdapat orientasi sosial (*al-ittijāh al-ijtimā’i*) dan saintifik (*al-ittijāh al-ilmīy*) sebagai sebuah bukti dinamika penafsiran itu sendiri. Lihat, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, 3.

Nabi merupakan manusia paling paham tentang apa yang diturunkan kepadanya dari Allah melalui Jibrīl.

Praktik kehidupan Nabi Muḥammad SAW secara luas pada dasarnya adalah penjelasan bagi makna kandungan Quran, yang diimplementasikan dalam realitas kehidupan. Dengan demikian, jika seseorang tidak menemukan keterangan penafsiran dari dalam Quran, maka ia wajib mencarinya dalam khazanah Sunah Nabi. Kategori penafsiran yang benar berikutnya adalah penafsiran yang berbasis pada pendapat para sahabat dan tabi'in. Hal ini karena menurut Ibn'Uthaymīn, generasi awal Islam merupakan manusia paling mengetahui Quran di banding generasi-generasi setelahnya. Oleh karena itu ketika seseorang tidak menemukan penjelasan dari Quran maupun Hadis, maka ia hendaklah merujuk kepada pendapat para sahabat, dan tabi'in. Kategori tekstualis berikutnya adalah penafsiran berbasis perangkat kebahasaan, termasuk kaidah mengenai makna bahasa (*al-ma'ānī al-lughawīyah* - المعاني اللغوية), maupun makna dogmatis (*al-ma'ānī al-shar'īyah* - المعاني الشرعية), sesuai dengan konteks internal Quran.⁴⁶

Selaras dengan pernyataan Ibn'Uthaymīn, Nāṣir al-Dīn al-Albānī menyatakan bahwa pendekatan paling otoritatif dalam menafsirkan Quran adalah penjelasan yang diterangkan Quran sendiri, kemudian penafsiran Nabi, berupa ucapan, perbuatan, maupun penegasannya. Urgensi Sunah dalam proses interpretasi terletak pada fakta bahwa fungsi Nabi sendiri sebagaimana diterangkan dalam QS. al-Nahl (16): 44, adalah menjelaskan kitab yang diturunkan kepada manusia: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (wa anzalnā ilayka al-dhikra li-tubayyina li-al-nās mā nuzzila ilayhim). Mereka yang memiliki otoritas selanjutnya pasca Nabi Muḥammad SAW adalah para sahabat, seperti 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd, dan 'Abd Allāh Ibn 'Abbās.

Bagi al-Albānī, sahabat mana pun yang menafsirkan Quran dan tidak ada indikasi penentangan dari sahabat yang

⁴⁶Ibn 'Uthaymin, *Uṣūlun fī al-Tafsīr* ('Ain Shams: al-Maktabah al-Islāmīyah, 2001), 24-25. Bandingkan dengan, Ibn 'Uthaymin, *Sharḥ Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr li Shaykh al-Islām Ibn Taymīyyah* (Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2005), 91-92.

lain, maka kita mesti menerima penafsiran itu secara rela dan patuh. Jika tidak ditemukan penjelasan dari generasi sahabat, maka seseorang wajib mengikuti pendapat generasi tabiin, terutama mereka yang konsentrasi mempelajari tafsir dari generasi sahabat. Al-Albānī menyayangkan terjadinya penafsiran ayat bedasar rasio ataupun mazhab penafsir, padahal tidak ada keterangannya yang langsung dari Rasulullah⁴⁷

Mengenai prasyarat aspek kebahasaan, Hussein Abdul-Raof dalam karyanya *Schools of Qur'anic Exegesis*, menjelaskan bahwa seorang mufasir wajib memiliki kompetensi yang mumpuni dalam bidang linguistik dan Stilistika Arab, agar dia dapat dianggap representatif dalam mengurai teks Quran. Seorang mufasir harus menjadi seorang linguist profesional yang tangkas, agar dapat menganalisis ungkapan-ungkapan Quran secara tajam.⁴⁸ Urgensi berbagai perangkat kebahasaan ini terletak pada fungsi epistemologisnya, yang menjaga penafsiran dari kemungkinan penyimpangan makna. Hal ini seperti tampak dalam aplikasi pentakwilan yang ditempuh oleh ragam sekte bukan *mainstream*, seperti Syiah,⁴⁹ Ibādīyyah, Mu'tazilah, dan Ṣūfīyyah, yang hanya memperhatikan makna esoterik-alegoris sebagai makna asasi dari berbagai redaksi teks Quran.

Setiap mufasir memiliki pandangan teologis dan politis yang berbeda dalam menafsirkan ayat yang sama.⁵⁰

⁴⁷Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Kayfa Yajib 'Alaynā an-Nufassira al-Qur'ān al-Karīm?* (Riyād: Maktabat al-Ma'ārif, 2007), 35-36.

⁴⁸Hussein Adul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Developmet* (London and New York: Routledge, 2010), 169.

⁴⁹Di antara sekte Syiah adalah Syiah Imāmiyah yang mengedepankan penggunaan akal/rasio dalam penafsiran. Hal ini karena kekuatan argumentasi penafsiran sebenarnya bukan pada ungkapan dan pandangan para sahabat dan tabiin bersama dengan perselisihan pendapat antara mereka yang cukup memedihkan, juga tidak diperintahkan untuk menerima sikap yang kabur dengan menerima pendapat-pendapat yang saling bertentangan. Kita justru diperintah untuk dapat memahami (*al-tadabbur*) dengan mendalam maksud dari ayat-ayatnya, dan menjadikannya sebagainya petunjuk, cahaya, serta Lihat, al-Ṭabaṭabā'i, *al-Mizān fi Tafsir Quran* (Bayrūt: Mua'ssah al-A'lamī li al-Maṭbū'at, 1991), 9.

⁵⁰Hussein Adul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Developmet*, xvi. Hal senada disampaikan Abdu al-'Azīz al-Tha'ālaby bahwa sejak pecahnya konflik di kalangan para sahabat (dimulai dengan peristiwa

Tekstualisme sebagai epistemologi penafsiran merambah semua konten Quran, termasuk konten *mutashābih al-ṣifāt*.⁵¹ Dengan demikian, ketika menafsirkan ayat-ayat yang secara lahir mengatribusikan sifat-sifat antropomorfis kepada Allah, kalangan ini memberlakukan makna teks sebagaimana adanya, tanpa upaya pentakwilan.⁵² Abdul-Raof mendukung pendekatan tekstualisme ini sebagai mazhab *mainstream*, yang bertentangan dengan pendekatan alegoris (*majāzī*) yang digagas oleh mazhab-mazhab rasional (*al-tafsīr bi-al-ra'yi* التفسير بالرأى).⁵³

Dengan demikian, bagi kalangan tekstualis, proses penafsiran merupakan proses objektivasi makna teks suci, yang ditempuh melalui analisa instrumen-instrumen kebahasaan, yang kemudian dikombinasikan dengan laporan-

peperangan 'Alī dan Mu'āwiyah) setidaknya ada empat kelompok yang muncul dan masing-masing menggunakan Quran untuk "ditafsirkan" sesuai tujuan kelompoknya. Kelompok yang pertama adalah yang mendukung 'Alī Ibn Abī Ṭālib. Kelompok kedua itu mereka yang mendukung Mu'āwiyah. Sementara itu, kelompok ketiga adalah mereka yang menentang 'Alī dan Mu'āwiyah, atau disebut kelompok Khawārij. Mereka meyakini bahwa *lā hukma illā lillāh* (لا حكم إلا لله) yakni yang ada hanya hukum Allah, dan kelompok inilah yang membunuh 'Alī. Kelompok keempat adalah mereka yang menentang Khawārij, dan tidak berpihak baik kepada 'Alī maupun Mu'āwiyah. Lihat, Abd al-'Azīz al-Tha'ālabī, *Rūh al-Taḥarrūr fī al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 5.

⁵¹*Mutashābih al-Ṣifāt* adalah ayat-ayat Quran yang di dalamnya terdapat pensifatan Allah *Azza wa Jalla* dengan sifat-sifat yang secara lahir mengandung unsur antropomorfisme, seperti pensifatan-Nya dengan sifat duduk bersemayam. Muḥammad Abd al-'Azīm al-Zarqāni, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Ma'ārif, 1988), 2/286.

⁵²Ketika menafsirkan QS. Yūnus (10): 3, dalam karyanya *Sharḥ 'Aqīdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, Ibn 'Uthaymīn mengutip Muḥammad Ibn Abd al-Wahhāb berkata: bersemayamnya di atas *Arash* berarti bahwa Zat Allah berada di atas singgasana dalam keadaan yang sesuai dengan keagungan dan kebesaran Nya, tidak ada yang tahu bagaimana perwujudan hakikinya (كيفية) kecuali Dia. Ibn Uthaymin mengajukan pertanyaan; apakah sebelum menciptakan langit dan bumi Allah itu berada di atas *'arash* atau tidak? Jika kita jawab tidak, kita salah, dan jika pun kita jawab ya, maka kita pu salah juga, karena Allah hanya mengabarkan kita bahwa Dia bersemayam di atas singgasana setelah penciptaan langit dan bumi, dan tidak menjelaskan keadaan-Nya sebelum penciptaan ini. Maka kita wajib berdiam dan berkata Allah lebih tahu. Lihat, Ibn 'Uthaymīn, *'Aqīdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Mansoura: Dār al-Quds, 2005), 127-130.

⁵³Hussein Adul-Raof, *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*, 214.

laporan tradisi propetik. Penafsiran, oleh karenanya, harus dibimbing oleh penjelasan Quran sendiri, tradisi Nabi, lalu pendapat salaf, sehingga sebuah proses interpretasi yang diharapkan mampu merefleksikan sumber-sumber asli Islam sebisa mungkin. Analisa kebahasaan kenyataannya adalah perangkat bantu, yang harus diselaraskan dengan keterangan transmisional (*al-riwāyah*).

Dengan berlandaskan epistemologi penafsiran pada tradisi (*Interpretation Based on Tradition*), tekstualisme mengasumsikan bahwa hanya generasi yang masanya lebih dekat kepada Nabi, yang bisa menafsirkan teks secara otoritatif. Sementara itu, generasi Muslim berikutnya harus menerima kenyataan ini dan melandaskan interpretasi mereka di atas penafsiran salaf.⁵⁴ Oleh karena itu, dalam pandangan tekstualisme, makna teks terletak pada dunia ekstra-linguistik yang real, secara statis dan menentu (*determinate way*).

Abdullah Saeed menjelaskan bahwa makna adalah entitas objektif yang berdiri sendiri dan tidak dapat dipengaruhi oleh subjektifitas mufasir. Pandangan ini setidaknya berdasar pada dua asumsi kunci. *Pertama*, firman Allah berbahasa Arab, dan penggunaannya yang dipraktikan oleh orang Arab mampu menentukan makna objektif dari dalam teks. Bagi kalangan tekstualis, usaha semisal Ibn‘Abbās dalam rangka memahami makna teks Quran, dengan bantuan penggunaan kalimat Arab pra-Islam, merupakan bukti linguistik bagi asumsi objektivitas makna. *Kedua*, objektivitas makna bisa dihasilkan ketika makna tekstual ini didukung oleh berbagai keterangan yang bersumber dari Rasulullah, para sahabat, maupun generasi tabiin.⁵⁵ Dengan demikian, interpretasi objektif diasumsikan dapat diklaim berdasarkan bukti linguistik (*linguistic evidence*) dan riwayat historis (*historical reports*).

Di samping dua alasan yang diungkap Saeed sebagaimana disebutkan di atas, objektivisme makna teks dalam pandangan kaum tekstualis didasarkan pada pandangan teologis terkait konsep penurunan wahyu. Dalam

⁵⁴Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur‘ān Towards a Contemporary Approach*, 42.

⁵⁵Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur‘ān Towards a Contemporary Approach*, 102-103.

pandangan mereka, Quran adalah representasi kalam Tuhan yang absolut dan eksternal, sehingga pada dirinya Quran bersifat metahistoris,⁵⁶ dalam artian bahwa pembentukannya tidak terpengaruh oleh realitas dunia di sekitarnya.⁵⁷ Nabi Muḥammad SAW maupun Jibril hanya berperan sebagai penerima pasif, tidak ada sedikitpun memiliki peranan dalam proses pembentukannya.

Konteks sosio-kultural Arab pada saat itu pun, tidak berpotensi untuk melahirkan kitab seagung Quran, yang melampaui batas-batas potensi kemanusiaan. Quran, baik teks maupun maknanya adalah murni kalam Allah yang diturunkan melalui Jibril kepada Nabi Muḥammad SAW.⁵⁸ Pada gilirannya, pandangan teologis ini berimplikasi pada penegasian realitas dan konteks sosio-kultural dalam proses negosiasi makna, sehingga produk-produk penafsirannya dikhawatirkan tidak akomodatif terhadap dinamika profanitas kehidupan.⁵⁹

⁵⁶ Abdullah Saeed, *The Qur'ān: An Introduction* (London & New York: Routledge, 2008), 30-31.

⁵⁷ Melalui pandangan ini, pandangan mereka yang mengklaim bahwa tekstualitas adalah kebenaran absolut sebenarnya telah meninggalkan salah satu pembahasan yang tidak terlepas dari sisi tekstualitas yaitu asal usul turunnya suatu ayat (*asbāb al-nuzūl*). *Asbāb al-nuzūl* mesti didasari oleh riwayat, baik itu yang bersumber langsung dari Rasulullah atau para sahabat. Ini menunjukkan bahwa sebenarnya teks tidak pernah terlepas dari konteks. Lihat pandangan ini misalnya dalam Muhammad Sa'īd al-Asymāwī, *Ḥaqīqat al-Ḥijāb wa Ḥujjiyat al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah al-Madbūli al-Ṣaghīr, 1993), 72. Meskipun demikian, pada kenyataannya riwayat-riwayat seputar *asbāb al-nuzūl* tersebut seiring berkembangnya waktu telah mengalami “penggemukan” dan banyak yang dalam perspektif kritik sanad, riwayatnya lemah bahkan palsu. Ulama tafsir memiliki ungkapan terkenal: “*inna al-marwiyyāt fī asbāb al-nuzūl yakthur fihā al-waḥm*”. Lihat, ‘Aishah bintu al-Shāṭi’, *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur’ān al-Karīm*, 6; Fāḍil Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūh*, 6.

⁵⁸ Berdasar suatu riwayat, Quran diturunkan melalui beberapa tahapan. Pada mulanya teks Quran tertulis al-Lawḥ al-Maḥfūz. Kemudian Allah menurunkannya secara sekaligus ke Bayt al-‘Izzah yang tetap berada di langit dunia. Pada tahapan terakhir, Jibril mewahyukan Quran kepada Nabi Muḥammad SAW secara berangsur-angsur selama kurang lebih dua puluh tiga tahun. Lihat, al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), Vol. 1, 160-163

⁵⁹ Pandangan tekstualisme seperti ini memang terlihat begitu memaksakan kehendak dan justru tidak mencerminkan realita yang terjadi soal interaksi umat Muslim dengan Quran. 'Abdul Halim Mahmud, Syekh al-Azhar, menyampaikan bahwa Quran telah didekati –atau ditafsirkan- dengan berbagai macam sudut pandang keilmuan, dari mulai bahasa, hukum (fikih), teologi

Mengenai hal ini, Adis Duderija dalam artikelnya “*Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications*,” menguatkan bahwa teori transdensi wahyu yang digagas oleh mayoritas ulama klasik berimplikasi pada stagnasi pemikiran Islam secara umum dan mandegnya interpretasi secara khusus. Asumsi bahwa Quran telah ada sebelum mengaktual sebagai kitab berbahasa Arab pada situasi dan kondisi tertentu (*metaphysical existence*) mempostulasikan makna teks Quran sebagai muatan otonom dari dalam teks, yang objektif dan final, dan hanya dapat diakses melalui analisis bahasa dan tradisi propetik.⁶⁰ Dengan demikian, proses pemaknaan dalam pandangan tekstualis, merupakan aktivitas mental yang selalu mengarah dari teks ke makna, dan berjalan secara linear, dengan tujuan untuk mengungkap makna secara stabil dan paten sudah ada di dalamnya. Teks, oleh karenanya, tidak bisa dipahami melalui realitas, karena sebaliknya, teks yang justru akan dan harus menghukumi serta mengawasi realitas. Dengan demikian, berdasarkan pandangan tekstualisme, makna teks Quran bersifat sekali jadi untuk semua kondisi dan waktu. Universalitas Quran bermakna bahwa makna tunggal ini harus diterapkan sepanjang masa, terlepas dari dinamika sosial-budaya.

2. Kontekstualisme

Ali Harb menyatakan kalau pemahaman terhadap teks Quran bukanlah esensi dari pengetahuan (*jauhar al-'ilm*), yang jika seseorang melakukan klaim membenaran, maka posisi penafsiran tersebut sama dengan klaim "Penyembah

(tauhid), dan berbagai macam ilmu lainnya. Lihat mukadimah Abdul Halim Mahmud dalam: al-Fāḍil Ibn ‘Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, 5. Dengan demikian, sebenarnya argumen tekstualitas Quran berdasarkan atas statusnya sebagai wahyu dari Allah, sehingga kebenarannya tidak bersifat nisbi tidak begitu kuat. Di lain pihak, Ali Harb juga berpendapat bahwa teks – secara umum, termasuk teks Quran - idealnya menjadi wilayah pemikiran atau kajian. Oleh sebab itu, pembacaan terhadap teks (penafsiran) seharusnya mampu menyingkap apa tidak dan belum ditemukan sebelumnya. Ali Harb, *Kritik Nalar Quran (terjemahan)* (Yogyakarta: LKiS, 2003), 21.

⁶⁰ Adis Duderija, “Neo-Traditional Salafi Qur’an-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications,” *Religion Compass* 5/7 (2011): 314–325: 320-321.

Berhala". Setelah diciptakan, penafsiran diyakini kemudian disembah menjadi sebuah keyakinan.⁶¹

Tidak seperti kalangan tekstualis-tradisionalis yang mendakwakan stabilitas dan ketunggalan makna, kalangan kontekstualis berpendapat sebaliknya. Makna bukan sekedar muatan otonom yang terdapat dalam teks, namun merupakan hasil dialektika antara teks dan konteks. Berdasarkan hal ini, makna sebuah teks tidak sebatas apa yang ditampilkan tekstualnya, namun bersifat *multiple* dan *plural*, diakibatkan oleh cara pembacaan berbeda, dari satu individu ke individu lain, dan dari satu kondisi ke kondisi yang lain.⁶²

Farid Esack menegaskan, seorang penafsir tidak bisa mendekati teks tanpa adanya berbagai pengalaman, nilai, kepercayaan dan pra-asumsi tertentu, yang terlebih dahulu membentuk cara pandangnya. Para mufasir sudah pasti terpengaruh oleh keadaan dan lingkungan di mana ia berada. Itu sebabnya Esack berargumen, para mufasir semenjak masa Nabi memahami teks Quran dengan ragam pemahaman dan penafsiran, karena setiap mufasir ketika melakukan proses interpretasi pasti membawa pra-konsepsi sebagai asumsi awal penafsiran.⁶³ Quran adalah sumber petunjuk yang mesti dipahami secara berbeda, pada keadaan yang berbeda, dan bukan sebagai kumpulan tuntutan dan hukum yang kaku dan rigid. Ajaran-ajaran Quran harus diaplikasikan secara berbeda tergantung pada konteksnya,⁶⁴ agar tetap relevan di setiap keadaan, masa dan tempat.

Abdullah Saeed memaparkan, pra-konsepsi dan pengalaman penafsir terefleksikan dari cara bagaimana ia memilih teks-teks tertentu sebagai objek studi, menggunakan kerangka kerja untuk memahami dan menafsirkan teks, dan

⁶¹Ali Harb, *Kritik Nalar al-Quran* (terj) (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), 28.

⁶²Richard C. Martin, "Understanding the Qur'an in Text and Context," *History of Religions*, Vol. 21, No. 4 (May, 1982): 363-364. Lihat pula, Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach*, 103.

⁶³Farid Esack, *Qur'an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1998), 82-110.

⁶⁴Abdullah Saeed, "Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2 (2008): 221-237.

memberikan penekanan terhadap bagian teks tertentu atau bayangan makna tertentu.⁶⁵

Abd al-Jābirī melihat bahwa pada banyak pembacaan *turāth* (kebudayaan, termasuk di dalamnya teks Quran), banyak orang yang melihatnya hanya sebagai *turāth*, sehingga produk yang dihasilkan adalah pengulangan yang sudah ada, bukan produk baru, di mana *turāth* digunakan agar sesuai dengan konteks kekinian (*al-hadāthah*).⁶⁶

Ḥassan Ḥanafī, dalam konteks ini, mengungkapkan bahwa penafsiran Quran bukan hanya mendeduksi makna dari teks, tetapi juga menginduksinya dari realitas. Seorang mufasir bukan hanya penerima makna, namun juga pemberi signifikansi. Ia menerima makna dan kemudian meletakkannya dalam makna yang rasional, historis dan terstruktur, karena nalar (*reason*) dan kenyataan (*reality*) merupakan dua entitas yang sejajar.

Selain itu Ḥanafī melanjutkan bahwa tafsir bukan hanya menganalisa, namun juga mensintesa; ia tidak hanya memecah sesuatu menjadi beberapa bagian, tetapi juga membawa bagian-bagian itu menjadi suatu totalitas. Pada akhirnya, tafsir bagi Ḥanafī, hampir sama dengan menulis teks baru sebagai refleksi teks suci dalam kerangka kesadaran inividu.⁶⁷

Berdasarkan cara pandang ini, Abū Zayd dalam *mathūm al-naṣṣ* akhirnya menandakan bahwa “pembacaan yang bersih” (*al-qirā’ah al-barī’ah* - القراءاة البريئة) sangat sulit dicapai dan mustahil didapatkan, karena pada dasarnya, tidak ada persepsi yang terlahir di ruang hampa, sehingga setiap pembaca selalu akan dibatasi oleh horisonnya sendiri.⁶⁸ Persepsi inilah yang kemudian akan memberi warna dominan bagi produk interpretasinya.

Di samping itu, Abdullah Saeed menjelaskan, makna adalah entitas mental dan bukan objek konkrit. Sebuah

⁶⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’ān Towards a Contemporary Approach*, 103.

⁶⁶ Abd al-Jābirī, *al-Turāts wa al-Ḥadāthah* (Bayrūt: Markaz Dirāsāt Wiḥdat al-Duwal al-‘Arabīyyah, 1991), 3.

⁶⁷ Ḥassan Ḥanafī, “Dari Teks ke Aksi: Merekomendasi Tafsir Tematik,” *Jurnal Studi Quran*, Vol. 1, No. 1 (Januari 2006): 57-78: 59-60

⁶⁸ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Mathūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, 81.

entitas mental, ketika disampaikan kepada orang lain melalui media bahasa hanya akan diterima setelah serangkaian proses penyesuaian, agar sesuai dengan kondisi psikis dan kapabilitas mental ‘penerima’. Pembatasan makna teks hanya pada apa yang ditransmisikan dari tradisi generasi salaf tidak hanya menghalangi kemungkinan pemaknaan lain,⁶⁹ namun juga mengasumsikan bahwa generasi berikutnya tidak memiliki otoritas untuk melakukan interpretasi.⁷⁰

Pada gilirannya, subjektivitas penafsiran berimplikasi pada asumsi multiplisitas makna. Makna dengan demikian tidak berhenti pada apa yang dikonstruksikan oleh petunjuk linguistik-tekstual, namun juga berpotensi memiliki keragaman, sesuai dengan konteks pembacaan yang berbeda. Dari sudut pandang kalangan kontekstualis, ajaran-ajaran Quran mesti digunakan sebagai petunjuk dalam rangka membangun masyarakat yang baik dan berkeadilan, bukan sebagai kitab hukum yang berisi aturan-aturan yang rigid dan kaku. Dengan demikian, ketika dihadapkan pada konteks sosial, kultural, dan politik yang berbeda, Quran harus diinterpretasikan secara berbeda, sebagai sebuah kemestian dalam rangka membumikan nilai-nilainya dalam dinamika kehidupan.⁷¹

Agama yang bersumber dari Quran harus diaktualisasikan dalam kehidupan bernegara dan berpolitik. Seiring dengan ini, pemahaman terhadap teks kitab suci harus bersifat fleksibel. Menurut Masykuri Abdillah, dalam

⁶⁹ Di dalam karyanya yang lain, Abdullah Saeed menegaskan bahwa pendekatan kontekstual (*contextual approach*) pada prinsipnya memiliki akar yang juga kuat dalam tradisi Islam, meski dalam literatur keislaman tidak ada sistem yang jelas dikenal sebagai pendekatan kontekstual. Mereka yang menggunakan pemahaman tekstual acapkali gagal memberikan “keadilan yang penuh” terhadap ayat-ayat tertentu, sehingga tidak sesuai dengan konteks permasalahan di zaman sekarang, serta sifatnya menjadi terdistorsi dari nilai-nilai prinsipil dalam Quran. Lihat pandangan selengkapnya dalam: Abdullah Saeed, *Reading the Qur’an in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014), 3-4.

⁷⁰ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach*, 102-104. Bandingkan dengan Tamām Ḥassān, *Zilāl al-Ma‘ānī fī Quran al-Karīm*,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005): 138-139.

⁷¹ Abdullah Saeed, “Some Reflections on the Contextualist Approach to Ethico-Legal Texts of the Quran”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2, *Scripture and Modernity: A Tribute to Professor John Wansbrough* (2008), pp. 221-237: 223.

proses politik, seseorang atau organisasi dibenarkan melakukan "Politisasi agama" dalam arti menggunakan agama untuk menjustifikasi pandangan dan sikap politiknya atau kelompoknya untuk menyerang orang atau kelompok lain.⁷² Hal ini barangkali menuntut adanya kontekstualisasi tafsir dalam perilaku politik.

Implementasi pemahaman terhadap nilai-nilai Quran lewat Penafsiran kontekstual. Penafsiran tekstual yang mengharuskan pemaknaan tunggal berdasar tradisi, dalam pandangan kontekstualis, dikhawatirkan akan berakibat pada stagnasi pemikiran dan dekontekstualisasi ajaran Quran, sehingga Quran dinggap tidak relevan dengan perkembangan zaman serta tidak mampu memberikan solusi bagi problematika kontemporer.

Atas dasar ini, Farid Esack mengkritik kaum tekstualis dengan mengatakan bahwa mereka gagal menampilkan Quran sebagai solusi zaman, karena tidak menafsirkan Quran secara kreatif dalam bahasa kontemporer. Hal ini diperparah dengan fenomena tradisi oral Quran (*tilāwah*) yang merajalela pada komunitas Muslim, sehingga Quran kehilangan relevansinya sebagai kalam Tuhan yang aktif berbicara kepada manusia pada setiap masa.⁷³

Dalam pandangan kontekstualis, teks tidak bisa berbicara sendiri, karena pada dirinya sendiri teks merupakan benda mati. Khaled Abou el-Fadl mempostulasikan bahwa pemaknaan merupakan proses dialektika yang rumit antara tiga komponen penentu makna; teks, pengarang, dan pembaca. Pada proses pemaknaan ini, peran pembaca sangatlah besar, mengingat peran pengarang sudah tereduksi oleh tatanan teks, yang setelah terlepas dari konteks pengarangnya secara otomatis memiliki dunianya sendiri.

Dengan demikian, mufasir berpotensi memaksakan makna apapun yang ia kehendaki atas sebuah teks.⁷⁴ Dalam

⁷² Masykuri Abdillah, *Islam dan dinamika Sosial Politik di Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011), 51.

⁷³ Farid Esack, *The Qur'ān: A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publication, 2007), 23.

⁷⁴ Al-Tha'ālabi misalnya menemukan bahwa tafsir yang muncul selama perang 5 abad memiliki kesan penafsiran yang sama, yaitu rasa dendam kepada umat Kristiani. Mereka menggunakan logika yang sama. Bahwa umat Muslim boleh mendatangi perjanjian, perdamaian dengan siapa saja di dunia ini kecuali umat Kristiani. Lihat, 'Abd al-'Azīz al-Tha'ālabi, *Rūh al-Taḥarrur fi al-Qur'ān*, 38.

tahap ini pula, penafsir terkadang bersikap sewenang-wenang, dengan menodai sakralitas dan orisinalitas makna yang dikandung oleh teks, ataupun dengan memasukan secara paksa ragam makna yang tidak terbatas ke dalam teks, sehingga tidak lagi dapat ditampung oleh kapasitas teks itu sendiri. Di samping itu, otoritarianisme penafsiran bisa juga berwujud dalam bentuk sebaliknya, yaitu ketika teks yang sebenarnya terbuka untuk dimasuki ragam makna, namun justru direduksi menjadi hanya menampung satu kemungkinan makna.⁷⁵ Akhirnya, proses penafsiran tidak bisa menegasikan unsur subjektivitas penafsir dalam proses negosiasi makna, karena dalam praktiknya, peran mufasir sangatlah menentukan dalam menerima atau menolak berbagai kemungkinan makna.

Dari perspektif *outsiders*, Stefan Wild dalam artikelnya “*Political interpretation of the Qur’ān*”, menyinggung gaya penafsiran Quran kontemporer, yang secara metodologis-praktis berbeda dengan penafsiran klasik. Perbedaan paling asasi dari jenis penafsiran baru ini banyak ragamnya. Namun yang paling utama, menurut Wild, adalah berkembangnya ketertarikan terhadap penggunaan hermeneutika sebagai alat bantu bagi metode penafsiran. Penekanan ini seringkali mempertimbangkan Quran dalam kaitannya dengan proses pembentukan historisnya (*it's historical embeddedness*), dan selalu memandang teks serta penerimaannya sebagai bentuk penerimaan yang dimediasi oleh konteks sejarah tertentu.

Dari perspektif ini, tidak akan ada interpretasi objektif yang mungkin diklaim sebagai penafsiran yang valid bagi setiap masa dan semua kondisi sosial. Keragaman metode memahami teks dapat diterima sebagai keragaman pemahaman.⁷⁶ Oleh sebab itu, pemahaman terhadap teks suci diasumsikan beragam, seiring ragam cara pandang yang dilatarbelakangi oleh ragam konteks sosio-kultural.

Secara lebih luas, Stefan Sperl menggarisbawahi bahwa para penafsir modern dalam hampir semua tradisi

⁷⁵Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (England: Oneworld, 2003), 101.

⁷⁶Stefan Wild, “Political interpretation of the Qur’ān,” dalam *The Cambridge Companion to The Qur’ān*, Ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 278.

agama, menyelami kitab suci dengan tujuan untuk menemukan berbagai konfirmasi jawaban bagi problem-problem yang dihadapi oleh komunitasnya, sebagai imbas dari transformasi sosial, politik, dan budaya. Dalam banyak kasus, berbagai jawaban ini tidak ditentukan oleh kitab suci itu sendiri, melainkan oleh faktor-faktor luar kitab suci (*extra-scriptural factors*). Tak terkecuali dalam kasus Islam, upaya reinterpretasi bertujuan untuk menjadikan Quran relevan bagi konteks sekarang, selalu hadir memberi solusi atas berbagai permasalahan.

Pada tataran epistemologis, kontekstualisasi pada kasus Muslim progresif mengiring mereka untuk memahami *nature* Quran sebagai teks yang dikondisikan oleh konteks sosio-kultural pada proses pewahyuannya, terikat waktu, tidak menentu, dan dapat terkena ragam interpretasi subjektif, yang berjalan seiring dengan perubahan perspektif sejarah.⁷⁷

Relativitas kebenaran kitab suci itu terkait erat dengan memahami maknanya yang tidak absolut, dan disesuaikan dengan konteks. Relativitas itu menjadi alat untuk mempergunakan teks suci selaras dengan kebenaran-kebenaran di luar teks suci, yang dalam tatanan modern dianggap valid. Ziaudin Sardar secara lebih definitif menyuarakan bahwa kita harus mendekati Quran dari perspektif bagaimana isu-isu kontemporer seperti kesetaraan gender dan masalah lingkungan hidup melingkupi zaman kita sendiri dan mengkaji teks Quran sesuai dengan kondisi kita yang selalu berubah.⁷⁸ Sementara itu, subjektivitas penafsiran merupakan pijakan epistemologis bagi keharusan reinterpretasi yang berorientasi kepentingan sosial, dengan memproduski makna-makna yang disesuaikan dengan tuntutan dinamika kehidupan masyarakat.

Dalam konteks ini, Abou el-Fadl memaparkan bahwa upaya penafsiran klasik lebih cenderung untuk

⁷⁷Stefan Sperl, "Scripture and Modernity: Editorial Preface," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 71, No. 2, Scripture and Modernity: A Tribute to Professor John Wansbrough (2008), pp. 179-187: 180-182.

⁷⁸Ziaudin Sardar, *Ngaji Qur'an di Zaman Edan: Sebuah Tafsir untuk Menjawab Persoalan Mutakhir*, (terj.), Zainul Am, dkk (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2014), 72-63.

mengeksplorasi maksud Tuhan dan makna yang dikehendakinya melalui teks. Asumsinya, karena Tuhan tidak pernah salah dan Tuhan kekal-abadi, maka diasumsikan bahwa setiap huruf, kata, dan kalimat dalam Quran berdasar hikmah tertentu. Lebih jauhnya, tidak mungkin Tuhan mengekspresikan diri-Nya dengan cara yang tidak sempurna dan tidak patut. Dengan demikian, sepanjang Quran yang menjadi objek kajian, maka maksud dan intensi *author* (Allah dalam konteks “pengarang”) mesti meliputi dan mengontrol teks. Akibatnya, konteks yang mengitari proses pewahyuannya kurang diperhatikan, hanya sebatas penelusuran *asbāb al-nuzūl*-nya, dan penelusuran kontekstual ini pun utamanya dimaksudkan untuk mengurai “maksud original” Tuhan, sang *author*.

Namun demikian, bagi Abou el-Fadl, tafsir yang bertujuan untuk mengurai maksud *author* berbeda dengan interpretasi. Menurutnya, interpretasi pada dasarnya merupakan proses mencari signifikansi makna original bagi konteks kontemporer. Terkhusus dalam ranah yurisprudensi, proses interpretasi tidak terfokus pada penelusuran maksud asli untuk melayani teks, namun bertujuan untuk melayani realitas soso-politik, melalui pemanfaatan teks.⁷⁹ Penjelasan ini mengukuhkan pandangan bahwa kontekstualisasi pada dasarnya adalah mekanisme penafsiran yang didasarkan pada kemaslahatan manusia, yang berbeda dari satu masa ke masa lain, dan dari satu konteks ke konteks lain. Asumsi epistemologis ini kemudian mempostulasikan pluralitas pemaknaan berdasar perkembangan dan perubahan problematika zaman. Makna tidak statis, namun berkembang dan bergeser sesuai dengan laju dinamika sosial.

C. Politik Identitas

1. Identitas: Basis Eksistensi Diri/Komunitas

Manusia bukanlah produk masal. Setiap individu, di samping persamaan-persamaan umum, manusia juga memiliki kekhasannya masing-masing yang menjadikannya berbeda dengan individu lain. Kekhasan ini kemudian diistilahkan dengan identitas pribadinya, yang menjadikannya sebagaimana apa adanya. Secara etimologis,

⁷⁹Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, 246.

identitas berasal dari kata *identity*, yang bermakna ciri-ciri atau keadaan khusus dan jati diri seseorang ataupun sebuah komunitas.⁸⁰

Ḥabīb Ṣāliḥ Maḥdī dalam artikelnya “*Dirāsah fi Maḥmū al-Huwīyah*,” mendeskripsikan identitas adalah kesadaran seorang individu atau sebuah masyarakat terhadap dirinya sendiri; identitas merupakan kesimpulan logis dari kesadaran diri bahwa saya atau kami, sebagai suatu entitas eksistensi, memiliki ciri-ciri khas yang membedakan aku darimu dan membedakan kami dari mereka.⁸¹

Berdasarkan definisi ini, seorang anak yang baru lahir, meskipun tentunya memiliki unsur-unsur identitas tertentu ketika dilahirkan karena hubungannya dengan namanya, ras, kedua orangtua, ataupun nasionalitasnya, namun semua unsur ini belum menjadi bagian identitasnya sebelum ia menyadarinya dan memperkenalkan dirinya dengan beragam unsur tersebut. Meskipun terdapat perselisihan mengenai apakah identitas itu esensial ataupun eksistensial, primordial ataupun dibentuk secara kultural, tunggal ataupun majemuk, namun bagaimana pun, hampir tidak ada pertentangan bahwa identitas itu nyata eksis.

Sinisa Malesevic dalam karyanya *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism* menjelaskan, identitas merupakan “bahan dasar” yang tidak bisa ditawar (*an indispensable ingredient*) dari setiap manusia, sehingga mengaku tidak memiliki atau tidak menginginkan suatu identitas bisa dianggap sebagai hal aneh dan mencurigakan, tak bermoral dan meresahkan.⁸²

Istilah identitas telah menjadi idiom yang sangat populer pada diskursus akademik kontemporer, sebagaimana ditunjukkan oleh banyaknya studi dan publikasi ilmiah yang mendiskusikan permasalahan ini. Dominasi tema ini, tutur Sinisa Malesevic, tercermin dari fakta bahwa pencarian Google yang mencatat lebih dari 93 juta situs yang berkaitan

⁸⁰Jozef Wilczynski, *An Encyclopedic Dictionary of Marxism, Socialism, and Communism* (London: The Macmillan Press Ltd.), 238.

⁸¹Ḥabīb Ṣāliḥ Maḥdī, “*Dirāsah fi Maḥmū al-Huwīyah*,” *Markaz al-Dirāsāt al-Iqfimiyyah*, *Dirāsāt Iqfimiyyah* 5 (13): 3

⁸²Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism* (London: Palgrave Macmillan, 2008), 13-14.

dengan kata kunci *identity*.⁸³ Menurut Isaack, identitas seorang manusia diturunkan dari keterikatannya pada apa yang disebut sebagai grup etnik (*ethnic group*). Identitas terbentuk dari berbagai pertalian dan kasih sayang primordial, yang dengannya seseorang lahir.⁸⁴

Dalam hal ini Paul Gilbert secara lebih elaboratif mengistilahkannya sebagai identitas kultural, yang mengacu kepada identitas individu dalam berbagai aspek kultural, meliputi latarbelakang bahasa dan sastra, keberagaman dan pendidikan, perilaku sosial dan budi pekerti, dan aspek-aspek lainnya. Di samping mengacu pada identitas individu, Gilbert menjelaskan, identitas kultural juga merujuk kepada keanggotaan dari suatu komunitas budaya (*cultural group*), sehingga bermakna sebagai identitas kolektif yang dimiliki oleh setiap anggota dari komunitas tersebut, yang berbagi dalam berbagi ragam pengalaman sejarah dan unsur-unsur budaya yang sama.⁸⁵

Pada gilirannya, meskipun bertolak dari asumsi perbedaan individual, identitas lebih cenderung diasosiasikan dengan perbedaan kultural, dan bersifat *group-centric*. Dalam konteks ini, Malesevic menjelaskan, terdapat ragam diskursus yang diasosiasikan dengan representasi perbedaan kultural, dan di antara ragam diskursus tersebut adalah identitas etnik dan nasional, yang pengaruhnya sangat menonjol dalam dunia akademik maupun kehidupan publik.⁸⁶

Mengenai etnisitas sebagai representasi identitas kultur, M. Bulmer dalam tulisannya “Etnicity,” yang dimuat dalam *Encyclopedia of Nationalism* mendefinisikan sebuah grup etnik dengan “sebuah kebersamaan (*collectivity*) dalam masyarakat luas, yang memiliki garis leluhur yang sama, baik real ataupun imajinatif; ingatan-ingatan sejarah bersama di masa lalu; dan kesamaan kultural pada satu atau beberapa elemen yang membedakan para anggota dari grup tersebut dari anggota-anggota dari grup lainnya, [dan hal-hal ini]

⁸³Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 13.

⁸⁴Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 19.

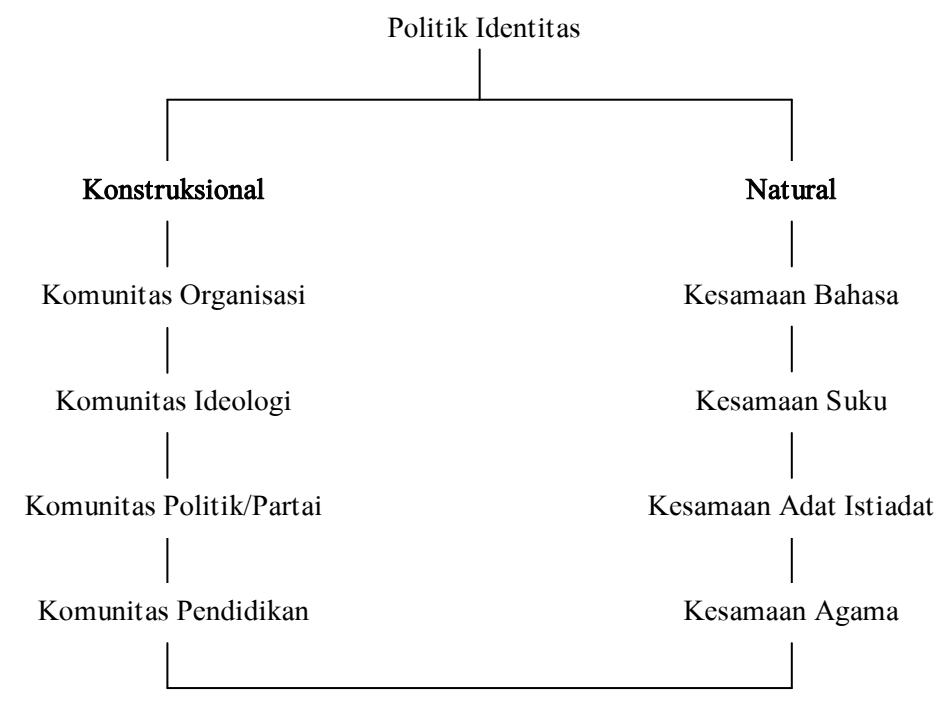
⁸⁵Paul Gilbert, *Cultural Identity and Political Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2010), 2-3.

⁸⁶Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 24.

meliputi daerah asal, bahasa, agama, nasionalitas, pola kekerabatan, dan tampilan fisik seperti warna kulit.”⁸⁷

Sementara mengenai identitas nasional, Smith mendefinisikan sebuah negara (*a nation*) dengan “nama sebuah populasi manusia yang menempati wilayah historis dan berbagi mitos-mitos dan memori-memori yang sama, budaya publik yang seragam, tatanan hukum dan adat-istiadat yang sama bagi semua anggotanya.”⁸⁸

Tabel 1.
Teori Paul Gilbert
MODEL POLITIK IDENTITAS



⁸⁷Teks asli: “The term ‘ethnic’ group can be defined as a collectivity within a larger society which has real or imagined common ancestry, memories of a shared historical past, and a cultural focus upon one or more common elements which distinguishes the members of the group from other members of the society. These distinguishing characteristics will include one or more of the following: area of origin, language, religion, nationality, kinship patterns, physical appearance such as skin color.” Lihat, M. Bulmer, “Ethnicity,” dalam *Encyclopedia of Nationalism*, Ed. A.S. Leoussi and A.D. Smith (London: Transaction, 2001), 69-70.

⁸⁸Anthony D. Smith, *Chosen People: Sacred Sources of National Identity* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 24-25.

Samuel P. Huntington secara lebih rinci telah mengklasifikasikan sumber-sumber identitas yang dimiliki oleh setiap manusia. Sumber-sumber ini dalam klasifikasi Huntington utamanya adalah sebagai berikut.⁸⁹

1. Karakteristik pribadi; meliputi usia, ras, jenis kelamin, kekerabatan (kerabat sedarah), dan etnis (kerabat jauh).
2. Kekhasan budaya; mencakup klan, suku etnis, bahasa, nasionalisme, agama, dan peradaban.
3. Ciri regional; meliputi lingkungan, desa, kota, wilayah, negara, letak geografis, benua, dan belahan bumi.
4. Fitur politik (*political features*); mencakup perpecahan dalam kelompok, komunitas dengan kepentingan tertentu, pemimpin, gerakan, ideologi, dan lembaga negara.
5. Karakteristik ekonomi; meliputi pekerjaan, profesi, kelompok kerja, investor, industri, sektor ekonomi, serikat buruh, dan kelas.
6. Atribut sosial; meliputi teman, klub, tim, rekan-rekan, kelompok rekreasi, dan status sosial.

Mengenai tinjauan sejarah terhadap identitas, R. Handler dalam artikelnya “*Is ‘identity a Useful Cross-Cultural Concept?’*” berpendapat bahwa identitas sebagai sebuah diskursus sosiologis merupakan penemuan era modern. Keruntuhan tatanan feodalisme, industrialisasi yang intensif, urbanisasi, keruntuhan otoritas keagamaan, dan kehancuran legitimasi politik yang diasosiasikan dengan bayangan Tuhan di muka bumi, merupakan faktor yang memiliki pengaruh nyata pada penemuan otoritas diri (*the discovery of self*).⁹⁰

Akhirnya, modernitas menggerus struktur sosial tradisional dan logikanya yang stabil dalam perbedaan yang *continuum*. Karenanya, identitas dilahirkan ketika ikatan-ikatan masyarakat tradisional mulai runtuh, dan ketika rasa individualitas ditemukan kembali sebagai hal yang bernilai, dinamis, aktif, dan kreatif. Dalam hal ini, Malesevic

⁸⁹Samuel P. Huntington, *Man Nahnu?: al-Taḥaddīyyāt allatī Tuwājih al-Huwīyyah al-‘Amrīkīyyah*, Tarjamah Ḥishām al-Dīn Khuḍūr (Damaskus: Dār al-Ḥaṣād, 2005), 43.

⁹⁰R. Handler, “*Is ‘identity a Useful Cross-Cultural Concept?’*,” dalam *Commemorations: The Politics of National Identity*, Ed. J.R. Gillis (Princeton: Princeton University Press, 1994), 56.

menegaskan bahwa kapitalisme industri dan sekularisasi telah membantu mengarahkan perhatian orang dari obsesi abad pertengahan yang berorientasi kehidupan ukhrawi pada aktualisasi diri dan pemenuhan berbagai kepentingan individu yang berkaitan lingkungan kehidupan dunia.⁹¹

Pendapat yang cukup adil diutarakan oleh Wendell E. Pritchett dalam artikelnya “*Identity Politics, Past and Present*,” yang mempostulasikan bahwa identitas dan grup identitas merupakan konstruksi sosiologis yang sangat penting sepanjang sejarah peradaban umat manusia. Hanya saja, para sarjana baru mulai mempelajari fenomena ini secara sistematis pada sekitar setengah abad yang lalu. Barulah pada sekitar tiga dekade yang lalu didapati perkembangan yang cukup berarti dalam beberapa bidang ilmu sosial yang meneliti bagaimana sebuah kelompok sosial terbentuk.⁹² Hal ini karena bagaimana pun juga kekhasan budaya, bahasa, dan agama, merupakan ciri pembeda antara satu grup etnis dengan grup etnis lain. Pembeda itu juga merupakan fakta sosiologis yang keberadaannya sama dengan bentangan sejarah manusia.

Berdasarkan berbagai penjelasan ini, istilah identitas secara sederhana dapat dipahami sebagai kesamaan kultural antar setiap anggota dalam suatu komunitas tertentu, yang meliputi kesamaan dalam daerah asal, pengalaman sejarah, adat-istiadat, bahasa, agama dan unsur-unsur budaya yang lainnya.⁹³ Pada gilirannya, kesamaan komunal ini mendorong setiap anggota dari komunitas yang sama untuk mewujudkan cita-cita kolektif melalui ragam manifestasi aksi. Hal ini

⁹¹Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 23.

⁹²Wendell E. Pritchett, “Identity Politics, Past and Present,” *International Labor and Working-Class History*, No. 67, Class and the Politics of Identity (Spring, 2005), pp. 33-41: 33.

⁹³Linda Nicholson dalam *Identity Before Identity Politics* menjelaskan bahwa budaya merupakan praktik-praktik sosial yang dihubungkan dengan setiap komunitas tertentu, yang didapatkan dan bernilai secara arbitrer (acak/tidak beraturan). Lihat, Linda Nicholson, *Identity Before Identity Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 65. Pada buku yang sama, Nicholson menjelaskan bahwa budaya juga bermakna jalan hidup (*way of life*), yang utamanya merujuk kepada kebiasaan-kebiasaan pribadi dan perilaku dari suatu komunitas tertentu, semisal gaya pakaian, tingkah, bentuk-bentuk ibadah, selera-selera estetik, dan lain-lain. Lihat, Linda Nicholson, *Identity Before Identity Politics*, 84.

bertujuan untuk menjamin pelanggaran eksistensinya, yang dalam praktiknya tak jarang berseberangan dengan keinginan komunitas lain.

Di sisi ini, identitas sebagai kolektivitas kultural diasumsikan dapat mempengaruhi cara pandang dan sikap pada setiap anggota dalam berinteraksi dengan komunitas kultural lain. Secara naluriah, ia akan lebih mengedepankan kepentingan kelompoknya *vis a vis* dengan kepentingan kelompok lain. Pada dasarnya, identitas tidak pernah lepas dari unsur penghambaan terhadap kepentingan komunitasnya. Malesevic merinci kepentingan ini secara beragam, misalnya kepentingan untuk mendapatkan otonomi politik atau negara merdeka bagi suatu grup etnik, mendapatkan atau melanggengkan *status quo* dalam suatu negara, memenangkan dukungan publik ataupun media dalam melawan para penentang, dan lain sebagainya. Menurut Malesevic, alasan yang melatarbelakangi berbagai perjuangan ini nyata bersifat politis.⁹⁴ Secara politis, individu maupun komunitas etnis dimobilisasi untuk berjuang demi memelihara dan melindungi identitas mereka. Dengan demikian, berjuang demi identitas dalam praktiknya merupakan politik melanggengkan eksistensi identitas.

2. Politik Identitas: Sejarah, Konsep dan Orientasi Ideologis

Secara defenitif politik identitas adalah sebuah tindakan politis seseorang atau kelompok untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan dari anggota suatu kumpulan atas dasar kesamaan identitas atau karakteristik, baik berdasarkan ras, etnisitas, gender, atau keagamaan untuk mendapatkan keadilan, kesetaraan, pengakuan dengan tujuan menjaga dan memelihara eksistensi kultural mereka.⁹⁵

Dari penjabaran sebelumnya dapat dipahami bahwa identitas seseorang dapat mempengaruhi cara pandangnya terhadap teks agama, baik secara alamiah maupun konstruksional. Hal ini pula dapat mendorongnya untuk terus

⁹⁴ Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 35.

⁹⁵ Dana D. Nelson, "Guest Introduction: Identity? Politics," *Modern Language Studies*, Vol. 32, No. 1, The "White Problem": The Critical Study of Whiteness in American Literature (Spring, 2002), pp. 5-10: 5.

berkontestasi dengan komunitas lain. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, Malesevic mempostulasikan keterkaitan organik antara identitas suatu komunitas dengan sikap politisnya dalam rangka menjaga eksistensi identitas.

Mengenai *nature* dari politik identitas, Kauffman dan Giltin, sebagaimana dikutip Bernstein, berpendapat bahwa politik identitas berkaitan dengan identitas kultural sebagai ekspresi keyakinan. Selain itu, politik identitas juga merupakan elaborasi (*elaboration*), ekspresi (*expression*), dan pengukuhan (*affirmation*), yang menjadi fokus utama bagi kerja politik, sehingga identitas politik dapat mempolitisasi beragam ranah kehidupan yang sebelumnya tidak bersifat politis. Hal ini mencakup ranah seksualitas, hubungan antar manusia, gaya hidup, dan budaya.⁹⁶

Politik identitas diasumsikan bersifat kultural. Namun sifat kultural ini tidak hanya karena identitas tidak terkait dengan struktur institusional maupun politik ekonomi, tapi juga karena berbagai grup identitas selalu mengusahakan pengakuan dan penghormatan terhadap kekhasan budaya mereka yang bersumber dari identitas grup mereka yang juga khas. Dalam hal ini, Alund menguatkan pernyataan di atas. Menurutnya, kesamaan kultural bisa menjadi faktor utama bagi integrasi komunitas-komunitas sosial yang secara kelas sosial jauh berbeda. Secara simbolik, melalui ragam mitos, tanda, dan ajaran yang sama, unsur kultural berperan sebagai basis bagi mobilisasi solidaritas sosial, ataupun basis perlawanan dalam menghadapi ancaman dan kehancuran yang secara kolektif dianggap sebagai musuh bersama.⁹⁷ Berdasarkan pandangan ini, identitas lebih bersifat esensial, ketimbang dihukumi sebagai hasil konstruksi sosial.

Namun demikian, Mary Bernstein menjelaskan bahwa pandangan di atas didasarkan pada asumsi-asumsi yang tidak berdasar, mengenai bagaimana para aktifis memahami identitas mereka, karena mengabaikan beragam hubungan antara identitas, institusi-institusi dan politik ekonomi. Menurut Bernstein, sebagaimana teori yang dipaparkan oleh

⁹⁶Mary Bernstein, "Identity Politics," *Annual Review of Sociology*, Vol. 31 (2005), pp. 47-74: 49-50.

⁹⁷Alexandra Alund, "Alterity in Modernity," *Acta Sociologica*, Vol. 38, No. 4 (1995), pp. 311-322: 316.

Taylor, Young, dan Kymlica, perbedaan kultural antar ragam grup merupakan hasil konstruksi sosial yang berasal dari kesamaan pengalaman sejarah penindasan (*shared histories of oppression*). Perbedaan ini kemudian menciptakan berbagai grup sosial yang berbeda, yang menuntut hak dan kesetaraan bagi masing-masing komunitasnya. Namun demikian, pengakuan terhadap perbedaan-perbedaan komunitas yang merupakan hasil konstruksi sosial tidak serta-merta menghalangi proses pengorganisasian ragam identitas yang menjadi karakteristik khas bagi setiap komunitas etnis tertentu.⁹⁸

Kedua pandangan di atas mengenai *nature* dari politik identitas, apakah bersifat kultural ataupun hasil konstruksi sosial, tidak dapat dibenarkan ataupun disalahkan secara hitam-putih. Nyatanya fakta sejarah secara tegas menunjukkan bahwa konflik antar ragam komunitas etnik penyebabnya bersifat rumit, tidak bisa dibaca dengan satu cara pandang saja.

Konflik kepentingan yang berpangkal dari perbedaan ras, agama, dan budaya merupakan fakta historis yang tidak bisa disangkal, sebagaimana fakta sejarah menunjukkan bahwa terdapat pula perang kepentingan yang disebabkan oleh ketidakadilan sosial. Sentimen kultural dan ketimpangan pemerataan ekonomi, misalnya, merupakan dua hal yang berjalın-kelindan dalam proses pembentukan sikap politik identitas dalam tubuh komunitas yang secara sosial-politik termarginalkan.

Dalam hal ini, Pritchett menunjukkan bahwa identitas rasial dan identitas kelas berkombinasi dengan identitas agama, gender dan bentuk-bentuk identitas lainnya yang secara nyata berinteraksi dalam cara yang rumit dan bergeser (*shifting*). Dengan demikian, membaca fenomena gerakan etnis Negro-Amerika pada dekade 60-an yang menuntut persamaan hak, misalnya, tidak bisa dibaca sebagai murni berdasarkan faktor rasial, namun juga mesti melibatkan tinjauan ekonomi politik.⁹⁹

⁹⁸Mary Bernstein, "Identity Politics," *Annual Review of Sociology*, 50.

⁹⁹Wendell E. Pritchett, "Identity Politics, Past and Present," *International Labor and Working-Class History*, No. 67, Class and the Politics of Identity (Spring, 2005), 36-37.

Mengenai latar belakang kultural yang membidani kelahiran istilah ini, Nicholson menjelaskan bahwa kemunculan term politik identitas tak bisa dilepaskan dari konteks historis yang menjadi latar belakang kemunculannya, di mana pada penghujung dekade 1960-an, fenomena politik yang terjadi di Amerika Serikat menjadikan keadilan sosial sebagai isu sentral. Gerakan etnis Afrika Amerika dan Feminsime berjuang demi penyamarataan hak dan legalitas kewarganegaraan, dengan tujuan utama memperluas akses orang negro maupun perempuan dalam mendapatkan berbagai kesempatan (*opportunities*) yang sejak lama dinegasikan lantaran perbedaan ras dan seks.¹⁰⁰

Dengan demikian, secara geneologis, isu identitas tidak bisa dipisahkan dari gerakan politik kaum feminis dan bangsa Afrika-Amerika, yang mendahului kemunculan istilah politik identitas. Sementara itu, politik identitas sebagai suatu istilah teknis dalam ilmu-ilmu sosial, Bernstein memaparkan bahwa politik identitas baru diperbincangkan sebagai sebuah istilah baku oleh para ilmwan sosial pada dekade 1970-an.

Bermula dari Amerika Serikat, isu politik identitas mencuat ke permukaan ketika menghadapi masalah minoritas, gender, feminisme, ras, etnisitas, dan kelompok-kelompok yang termarjinalkan.¹⁰¹ Bernstein mengutip R.R. Anspach dalam artikelnya "*From Stigma to Identity Politics: Political Activism among The Physically Disabled and Former Mental Patients*," pada tahun 1979, penggunaan istilah politik identitas digunakan pertama kali untuk merujuk pada gerakan aktivisme yang dilakukan oleh orang-orang yang menderita disabilitas untuk meluruskan konsepsi publik tentang para penderita disabilitas.

Pada dekade selanjutnya, Berstein melanjutkan, terdapat tiga artikel jurnal yang mengembangkan istilah politik identitas dalam abstrak-absraknya, untuk menggambarkan (a) etnisitas sebagai bentuk politik kontemporer (JA. Ross dalam artikelnya "*Urban Developmet and The Politics of Ethnicity: A Conseptual Approach*"); (b) bentuk pedagogi kritis yang menghubungkan struktur sosial

¹⁰⁰Linda Nicholson, *Identity Before Identity Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 1.

¹⁰¹Mary Bernstein, "*Identity Politics*," *Annual Review of Sociology*, 49.

dengan wawasan poststrukturalisme yang memperhatikan sifat subjektivitas, sambil menggabungkan komitmen Marxis terhadap aksi politik (H. Bromley dalam artikelnya “*Identity Politics and Critical Pedagogy*”); dan (c) usaha bersama melalui berbagai gerakan untuk mendorong dan menggali identitas budaya bagi para anggotanya (C. Connolly dalam artikelnya *Splintered Sisterhood: Tiracism in A Young Women’s Project*).¹⁰²

Pada tahun 1993, Silva Meznaric dalam artikelnya “*The Rapists’ Progress: Ethnicity, Gender, and Violence*,” mengaitkan identitas politik dengan konflik etnis dalam wilayah yang dipersengketakan. Meznaric menjelaskan bahwa pemerkosaan etnik yang dikampanyekan oleh tentara Serbia terhadap perempuan-perempuan Bosnia merupakan salah satu strategi pembersihan etnis (*The Ethniccleansing Strategy*), yang menunjukkan hubungan yang kompleks antara identitas politik, kekerasan gender, dan eskalasi perang di kawasan Yugoslavia.¹⁰³ Selanjutnya, pada tahun 1995, Aleksandra Alund dalam artikelnya “*Alterity in Modernity*” lebih menitik-beratkan identitas politik pada identitas nasional yang menjadi tempat melebur berbagai identitas kultural.¹⁰⁴

Tinjauan historis ini, mengenai sejarah geneologi kemunculan istilah politik identitas, setidaknya menegaskan bahwa pada awal perkembangannya, politik identitas mengacu pada gerakan yang berusaha membela dan memperjuangkan kepentingan kelompok-kelompok tertentu yang ‘tertindas’, yang disebabkan identitas primordial yang dimilikinya. Namun demikian, Syafi’i Ma’arif dalam artikelnya “*Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia*,” menjelaskan bahwa dalam perkembangan selanjutnya, cakupan politik identitas tidak hanya *concern* pada masalah minoritas, gender, ras, etnisitas, dan kelompok-kelompok marjinal, namun juga merambah kepada

¹⁰²Mary Bernstein, “Identity Politics,” *Annual Review of Sociology*, 47-48.

¹⁰³Silva Meznaric, “The Rapists’ Progress: Ethnicity, Gender, and Violence,” *Rev. za soc., Zgb.*, Vol XXIV, No 3-4 (1993) : 119-129

¹⁰⁴Aleksandra Alund, “Alterity in Modernity,” *Acta Sociologica*, Vol. 38, No. 4 (1995), pp. 311-322

masalah agama, kepercayaan, dan ikatan-ikatan kultural yang beragam.¹⁰⁵

Menilik berbagai penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pada awal perkembangannya, politik identitas merupakan representasi perlawanan kaum minoritas marjinal dari segi etnis, agama, gender, bahasa, dan budaya, terhadap mayoritas yang dianggap bertindak sewenang-wenang. Dengan kata lain, kemunculan politik identitas merupakan respon terhadap tuntutan pelaksanaan hak-hak asasi manusia, yang pada umumnya seringkali diterapkan secara tidak proporsional dan tidak amanah oleh kalangan *mainstream*. Berdasarkan hal ini politik identitas terkait dengan upaya-upaya menuntut keadilan sosial, dimulai dari penyaluran aspirasi untuk mempengaruhi kebijakan penguasa, hingga tuntutan paling fundamental, berupa penentuan nasib sendiri atas asas primordialisme.

Cressida Heyes, dalam konteks ini, menegaskan bahwa politik identitas adalah aktivitas politik dalam arti luas, yang secara teoritis menemukan pengalaman-pengalaman ketidakadilan yang dirasakan kelompok tertentu dalam situasi sosial tertentu. Politik identitas, berdasarkan hal ini, lebih mengarah pada gerakan dari kelompok yang terpinggirkan dalam kondisi sosial, politik dan kultural tatanan masyarakat secara lebih luas.¹⁰⁶

Dalam ranah etnisitas, misalnya, politik identitas tercermin pada upaya suatu etnis tertentu untuk memasukkan nilai-nilai budayanya ke dalam peraturan daerah, memisahkan pemerintahan dari pusat, keinginan menerapkan otonomi khusus, sampai munculnya gerakan separatis-subversif terhadap negara. Sementara itu, dalam konteks keagamaan, politik identitas tampak dari ragam usaha suatu komunitas agama sempalan tertentu untuk memasukkan norma dan nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan, ataupun undang-undang, termasuk keinginan menegakkan syariat Islam berdasar pemahaman

¹⁰⁵Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Ed. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Democracy Project, 2012), 3.

¹⁰⁶Cressida J. Heyes, *Self-Transformations: Foucault, Ethics, and Normalized Bodies* (New York: Oxford University Press, 2007), 7-8.

generasi salaf, ataupun penerapan konsep khilafah sebagai sistem pemerintahan.¹⁰⁷

Siti Musdah Mulia dalam artikel ilmiahnya “*Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia*,” menjelaskan bahwa politik identitas sebagaimana dikenal di Barat, berbeda dengan yang ada di Indonesia, sebagai representasi negara mayoritas Muslim terbesar di dunia. Secara akar-geneologisnya, politik identitas dikaitkan dengan kepentingan sebuah kelompok sosial tertentu yang merasa diperas dan tersingkirkan oleh dominasi arus utama dalam sebuah negara. Sementara itu, dalam kasus Indonesia, dengan presentasi mayoritas Muslim mencapai 88%,¹⁰⁸ politik identitas justru dilakukan oleh kelompok *mainstream* dengan tujuan menyingkirkan kaum minoritas yang dianggapnya menyimpang ataupun menyeleweng,¹⁰⁹ seperti minoritas Syiah, Ahmadiyah, Jamaah Lia Aminudin, Ahmad Mussadeq, dan lain-lain.

Dalam konteks ini, Paul Gilbert terlebih dahulu menegaskan bahwa politik identitas dalam praktiknya tidak hanya diaplikasikan oleh golongan minoritas. Gilbert lebih jauh menuturkan, selalu ada tuntutan tersirat bahwa identitas bersama (*shared identity*) dari orang-orang yang secara kultural terhubung kepada nilai-nilai peradaban mayoritas (baca: nilai-nilai peradaban Barat) harus diakui dan dilindungi oleh aksi politik dan militer sekaligus.¹¹⁰ Hal ini dapat mengakibatkan kesewenang-wenangan mayoritas (*tyranny of majority*), di mana kebijakan-kebijakan mayoritas tidak mengindahkan kepentingan kalangan minoritas.

Pada kasus yang paling tragis, identifikasi politik mayoritas melalui mekanisme demokrasi pada kasus Rwanda dan Bosnia justru dijadikan alat bagi upaya genosida dan

¹⁰⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia,” dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, 3-5.

¹⁰⁸ Pewresearch Center, “Muslim Population of Indonesia, <http://www.pewforum.org/2010/11/04/muslim-population-of-indonesia/>, diakses 12 Mei 2016, 11:29.

¹⁰⁹ Siti Musdah Mulia, “Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia,” dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Ed. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Democracy Project, 2012), 45-46.

¹¹⁰ Paul Gilbert, *Cultural Identity and Political Ethics* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010), 1.

pembenihan etnis minoritas.¹¹¹ Dengan demikian, istilah politik identitas telah mengalami sedikit pergeseran makna dari makna historisnya.

Secara singkat, pengertian politik identitas dapat dipahami sebagai strategi dan tindakan politis yang berkecenderungan lebih memprioritaskan kepentingan suatu komunitas, berdasarkan kesamaan identitas primordial antar setiap anggota dalam komunitas tersebut, di atas kepentingan komunitas lain, terlepas dari kategori pembedaan mana yang mayoritas dan mana yang minoritas. Dengan kata lain, setiap kalangan, baik itu mayoritas dan minoritas, tentu memiliki kepentingan untuk memprioritaskan kebutuhannya dan mendakwahkan nilai-nilai yang dianutnya, sebagai perantara bagi keberlangsungan eksistensi identitasnya sendiri.

Berdasarkan penjelasan di atas, terdapat banyak kalangan akademik yang bersikap kontra terhadap politik identitas. Nancy Fraser berargumen bahwa gerakan politik identitas yang berjuang demi pengakuan perbedaan (*recognition of difference*) menghalangi perhatian besar terhadap permasalahan-permasalahan terkait redistribusi yang seharusnya menjadi konsentrasi utama bagi setiap kalangan kanan (*the right*). Selain itu, Fraser juga menjelaskan bahwa fokus yang berlebihan terhadap identifikasi kesatuan komunitas justru cenderung mematkan kesadaran akan perbedaan di dalam internal komunitas.¹¹²

Dalam konteks ini, K. Anthony Appiah menegaskan bahwa jaminan keberlangsungan budaya (*cultural survival*) bukan menjadi bagian dari tujuan bersama (*collective goals*) dari sebuah masyarakat. Menurut Appiah, kelompok budaya menguasai dan membatasi individu terlalu ketat, sehingga individu hanya memiliki kontrol yang sedikit atas dirinya. Karenanya, pengakuan sosial tidak boleh didasarkan pada identitas kultural, namun harus didasarkan pada pribadi

¹¹¹Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 215-216.

¹¹²Nancy Fraser, "Rethinking Recognition," *New Left Review* 3 (May/June 2000): 107-120.

masing-masing sebagai manusia bebas dan setara, tanpa beban atribut identitas apa pun.¹¹³

Senada dengan Appiah, Amy Gutmann menegaskan, para pengkritik politik identitas menekankan bahwa komunitas identitas (*group identities*) dalam praktiknya justru cenderung membatasi, bukannya membebaskan, ruang gerak setiap individu. Ketika setiap individu dibedakan berdasarkan ras, etnis, dan agama sebagai konsekuensi dari identifikasi kesatuan komunitas, maka mereka cenderung memupuk permusuhan, dan merasa lebih superior daripada komunitas lain.

Berdasarkan kenyataan ini, berbagai komunitas identitas sering kali berhadap-hadapan antar satu dengan yang lainnya, dengan cara yang tidak bisa dikompromikan. Mereka cenderung mengorbankan keadilan dan perdamaian, karena satu sama lain merasa lebih superior dibandingkan yang lain.¹¹⁴ Oleh karenanya, tak berlebihan ketika Eric Hobsbawn mengklaim bahwa grup-grup identitas adalah tentang diri mereka sendiri, untuk mereka sendiri dan tidak ada orang lain (*identity groups are about themselves, for themselves and nobody else*).¹¹⁵ Dengan demikian, yang menjadi fokus utama bagi gerakan ini adalah kepentingan komunitasnya, sehingga kurang bisa memahami kebutuhan komunitas lainnya.

Di sisi lain, para pendukung politik identitas memberikan pandangan lain. Mereka berdalih, tanpa grup identitas, individu menjadi atomistik dan tidak bisa berdiri sendiri (*autonomous*). Grup identitas justru membantu individu-individu memiliki rasa aman lebih besar bagi diri dan kesatuan sosial. Lebih dari itu, Gutmann menuturkan argumentasi mereka, grup identitas mendorong perempuan dan kalangan minoritas yang marjinal untuk meluruskan pandangan negatif, mempertahankan pandangan yang lebih

¹¹³K. Anthony Appiah, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," dalam *Multiculturalism, Examining The Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann (New Jersey: Princeton University Press, 1994), 149-156.

¹¹⁴Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (New Jersey: Princeton University Press, 2003), 1-2.

¹¹⁵Eric Hobsbawn, "Identity Politics and the Left," in *Audacious Democracy: Labor, Intellectuals, and the Social Reconstruction of America*, ed. Steven Fraser and Josh Freeman, 44.

positif, dan memperjuangkan kehormatan bagi semua anggota dari grup mereka.¹¹⁶

Jerome Culp, dalam konteks ini, menuturkan bahwa kebutuhan untuk terhubung dengan politik identitas bukan merupakan klaim eksklusivitas. Hal ini karena ras, gender, dan orientasi seksual merupakan permasalahan-permasalahan sentral dalam politik modern, dan mengingat fakta bahwa banyak teori sosial yang mengabaikan permasalahan-permasalahan itu. Oleh karena itu isu-isu tersebut merupakan hal yang patut dipertimbangkan secara serius, namun tidak secara eksklusif.¹¹⁷

Eric Hiariej menegaskan bahwa politik identitas bukan merupakan sebuah ancaman. Politik identitas berkaitan erat dengan upaya memperjuangkan hak-hak dan pengakuan terhadap eksistensi kelompok-kelompok minoritas, bukan seperti yang dituduhkan oleh para penentangannya. Politik identitas merayakan keragaman kultural dan hak untuk berbeda, serta mengakui perbedaan tersebut sebagai suatu yang diperbolehkan (*legitimate*).¹¹⁸ Dengan demikian bagi Hiariej politik identitas bukan saja merupakan bentuk perlawanan terhadap ketidakadilan, namun juga sangat berkaitan dengan pluralisme dan demokrasi.

Meruncingnya perdebatan seputar baik buruknya politik identitas, Gutmann secara tegas menggarisbawahi bahwa grup identitas bukan merupakan sumber bagi nilai-nilai kemanusiaan, sebagaimana diakui dalam sistem demokrasi. Demokrasi yang adil memperlakukan setiap individu sebagai warga negara yang setara, dan memberi mereka kebebasan yang juga setara, sebagai manusia. Jika suatu grup identitas dijadikan sebagai sumber nilai, akibatnya mereka akan mengsubordinasikan kesetaraan warga dan kebebasan setiap orang.¹¹⁹ Dengan demikian, Gutmann menjelaskan, suatu grup identitas akan dicurigai

¹¹⁶ Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, 2.

¹¹⁷ Jerome Culp, "The Woody Allen Blues: "Identity Politics," Race and the Law," Florida Law Review, Vol. 51 (1999): 511-528.

¹¹⁸ Eric Hiariej, "Pluralisme, Politik Identitas, dan Krisis Identitas," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, Ed. Ihsan Ali-Fauzi (Jakarta: Democracy Project, 2012), 53-54.

¹¹⁹ Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, 7-8.

jika mereka menempatkan diri mereka di atas nilai keadilan, sehingga setiap grup identitas perlu diukur dengan standar-standar yang sama, yang diterapkan bagi setiap grup manapun dalam tatanan kehidupan berdemokrasi.

Setidaknya, terdapat tiga prinsip utama yang disepakati sebagai nilai-nilai etis dalam teori demokrasi. *Pertama*, kesetaraan sipil (*civic equality*); yakni kewajiban memperlakukan semua individu sebagai agen-agen yang setara dalam kehidupan politik dan mendukung semua prasyarat yang diperlukan demi memperlakukan rakyat secara setara sebagai warga negara. *Kedua*, kebebasan yang setara (*equal freedom*); yakni kewajiban pemerintahan untuk menghormati kebebasan setiap individu untuk hidup sebagaimana yang diinginkan, namun tetap mengakui kebebasan orang lain. *Ketiga*, kesempatan yang sama (*basic opportunity*); yakni kemampuan semua individu untuk hidup secara layak, dengan kesempatan yang sama untuk memilih salah satu di antara cara-cara yang mereka sukai.¹²⁰ Dengan demikian, sebuah aksi yang dilakukan gerakan manapun dengan tidak mengindahkan salah satu dari ketiga prinsip ini, dapat dianggap sebagai aksi yang tidak sah secara moral-konstitusional.

Sinisa Malesevic, dalam hal ini, menggarisbawahi bahwa meskipun pengakuan akan perbedaan kultural biasa dilihat sebagai landasan bagi liberasi individual dan emansipasi kolektif, namun sisi gelap dari politik identitas kurang mendapat perhatian. Alih-alih merayakan perbedaan, banyak proyek identitas justru cenderung memperkuat pandangan *group-centric*, sehingga ia cenderung melihat realitas sosial dengan kaca mata kuda, dan mendominasi tatanan kehidupan secara diskriminatif.¹²¹

Pada batas tertentu, politik identitas memicu munculnya gagasan tentang gerakan separatis, sebagaimana terlihat misalnya di Québec, yang berbahasa dan berbudaya Perancis, yang ingin memisahkan diri dari mayoritas bangsa Kanada yang berbahasa Inggris. Hal ini juga tampak dari gerakan Islam yang didakwahkan Louis Farrakhan, yang mengusung Nation of Islam di Amerika Serikat. Gerakan ini

¹²⁰ Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, 26-27.

¹²¹ Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 227.

ditolak oleh kelompok hitam Muslim mayoritas yang lainnya, sehingga pada tahun 2000 gerakan ini kemudian berdamai dan menyatukan dirinya dengan arus besar bangsa Amerika.¹²²

Dalam konteks Islam di Indonesia, bahaya politik identitas semacam ini, tampak pada bagaimana kelompok-kelompok radikal Islam semisal gerakan Salafi-Wahabi, HTI (Hizbut Tahrir Indonesia), dan MMI (Majlis Mujahidin Indonesia) dengan kedok identitas Islam, dengan mudah menyalahkan, menyudutkan, menyesatkan, bahkan mengkafirkan kelompok-kelompok lain yang dalam pandangan mereka tidak sejalan dengan cita-cita penerapan syariat Islam sebagai landasan konstitusi negara.¹²³

Masih mengenai sisi ‘gelap’ dari politik identitas, Ahmed Vaezi dalam bukunya *Shia Political Thought* secara lebih spesifik mengatakan, terkait masalah kepemimpinan, ragam penafsiran dan pemahaman tidak bisa dipisahkan dari kepentingan politik Islam, sehingga dalam praktiknya, banyak pemaknaan-pemaknaan teks suci yang ditunggangi siasat identitas tertentu, yang sarat akan penegasan dan bahkan pengkafiran identitas-identitas lain yang tak sepaham.¹²⁴

Politisasi ajaran-ajaran agama ini, sebagaimana disinggung oleh Amin Abdullah, bersumber pada keyakinan sektarian-ideologis bahwa saya atau kami lebih paham, lebih benar, lebih mengetahui apa yang dimaksud Tuhan. Sehingga secara sadar terdorong untuk mengarahkan orang dan komunitas lain mengikuti keyakinannya.¹²⁵ Yang menjadi masalah, kelompok-kelompok radikal ini, tutur Musdah Mulia, berkecenderungan untuk mengukuhkan identitasnya dengan menafikan yang lain, berdasarkan logika “oposisi biner” sebagaimana dikonstruksikan oleh Jacques Derrida. Dalam prinsip tersebut, Musdah Mulia melanjutkan, satu istilah mendominasi yang lainnya; yang pertama

¹²² Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia,” dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, 5.

¹²³ Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia,” dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, 21-24.

¹²⁴ Ahmed Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre Publishing, 2004), 79.

¹²⁵ Tulisan ini dikutip dari kata pengantar Amin Abdullah dalam buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Quran* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), xix.

diunggulkan, diandalkan, sedang yang lainnya direndahkan, dipinggirkan, dan disampahkan.¹²⁶

Pada titik paling ekstrem, politisasi berdasar identitas agama, dalam beberapa kasus, dapat menyebabkan peperangan antar dua komunitas identitas yang berbeda. Dalam artikel reviewnya, Albert Doja menjelaskan bahwa konflik antara Serbia dengan Albania hakikatnya bermuara pada sebuah distorsi politis yang dilakukan para elit politik dan agamawan. Dalam masyarakat yang multi etnik dan agama seperti Kosovo, di mana komposisi otoritas pemerintahan seringkali tidak merepresentasikan keseluruhan elemen masyarakatnya, elit politik dan agamawan menemukan lahan yang subur bagi manipulasi identitas etnik, demi kepentingan-kepentingan sektarian.

Meskipun agama merupakan salah satu faktor di antara banyak faktor yang berkontribusi bagi tumbuh-kembangnya rasa keterikatan pada sebuah komunitas yang lebih besar, namun bagaimanapun juga agama merupakan suatu pembentuk identitas (*an identity marker*) yang dapat memisahkan satu grup dari yang lainnya.¹²⁷ Dengan demikian, politisasi berdasar identitas agama, terlebih ketika digabungkan dengan sentimen identitas etnis, sangat berpotensi menyulut konflik berkepanjangan, sebagaimana yang terjadi di Kosovo, antara etnis Serbia yang Kristen dengan etnis Albania yang Islam.

Istilah politik identitas tak bisa dilepaskan dari lingkungan sejarah kemunculannya, yang lahir sebagai gerakan perlawanan minoritas marjinal terhadap mayoritas yang otoritarian. Kelompok minoritas, baik dari segi ras, etnis, budaya, orientasi seksual, maupun agama, sangat rentan mengalami ketidakadilan dan kesewenang-wenangan aliran arus utama, sehingga perlu memperjuangkan hak-hak mereka, demi pengakuan dan keberlangsungan identitas mereka. Pada perkembangannya, politik identitas tidak hanya merujuk pada perjuangan kelompok minoritas marjinal, namun juga dipahami secara general sebagai aksi

¹²⁶Siti Musdah Mulia, "Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia," dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, 48.

¹²⁷Albert Doja, "The Dangerous Politics of Identity," *Focaal: European Journal of Anthropology*, vol. 43, No. 1 (2004): pp. 149–156.

politis yang lebih mengutamakan kepentingan suatu komunitas identitas tertentu di atas kepentingan komunitas lain.

Dengan demikian, baik grup minoritas maupun mayoritas, dapat dilihat berpotensi mempraktikkan aksi politisasi berdasar identitas masing-masing. Dilihat dari sisi ini, politik identitas berpotensi menyulut berbagai perpecahan dan konflik sektarian, karena setiap komunitas merasa sebagai aktor utama yang selalu menemukan pembenaran untuk setiap aksinya, minimal dari perspektif primordialnya.

Otoritas kitab suci pun tak jarang dibajak oleh kepentingan komunitas identitas tertentu. Hal ini dilakukan demi pembenaran terhadap segala aktivitas dan gerakan politik yang didasarkan pada distingsi identitas sosio-kulturalnya. Mengingat kemungkinan “mimpi buruk” ini, identitas mesti dihukumi bukan sebagai sumber bagi nilai-nilai ‘kebenaran,’ namun justru harus ditakar dan diukur dengan nilai-nilai tersebut, agar menjadi faktor pendukung bagi penegakan keadilan dan perayaan pluralisme realitas dunia.

3. Antara Politik Identitas dan Politik Sektarian

Setelah disimpulkan bahwa politik identitas dapat didefinisikan sebagai tindakan politis untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan dari anggota suatu kumpulan atas dasar kesamaan identitas atau karakteristik, baik berdasarkan ras, etnisitas, gender, atau keagamaan. Tujuannya adalah menjaga dan memelihara eksistensi kultural mereka.¹²⁸ Ahmad Syafi'i Ma'arif juga menjelaskan bahwa dalam perkembangan selanjutnya politik identitas tidak hanya fokus dalam masalah minoritas, gender, ras, etnisitas, dan kelompok-kelompok yang termarginalkan, akan tetapi telah merambah kepada masalah agama, kepercayaan, dan ikatan-ikatan kultural.¹²⁹

¹²⁸ Dana D. Nelson, “Guest Introduction: Identity? Politics,” *Modern Language Studies*, Vol. 32, No. 1, The “White Problem”: The Critical Study of Whiteness in American Literature (Spring, 2002), pp. 5-10: 5.

¹²⁹ Ahmad Syafi'i Ma'arif, “Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia,” dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, 3.

Meminjam bahasa K. Appiah, kalau identitas adalah sesuatu yang cair, sementara ketika sudah dirangkai dengan kata "politik" menyebabkan identitas menjadi sesuatu yang khas dan berupaya mempertahankan distingsinya di tengah-tengah keragaman komunitas, maka dalam taraf yang lebih jauh politik identitas bisa sejajar dengan politik sektarian.

Jika dirangkai dengan istilah sektarian dengan akar katanya adalah sekte, yang berarti kelompok, maka politik sektarian tidak hanya berupaya untuk mengukuhkan posisi "sekte"-nya dalam kancah politik. Namun, politik sektarian memiliki jiwa kebencian, sehingga berusaha sedemikian rupa untuk menyingkirkan mereka yang berbeda lewat jalur politik. Pada saat ini sikap sektarian banyak muncul dari penganut agama, yang umumnya memang berkeyakinan kalau hanya agama yang dianutnya saja yang benar. Ketika sudah timbul konflik, disitulah istilah sektarianisme agama. Politik sektarian melahirkan sikap tertutup dengan kebenaran yang ada pada orang lain, bahkan cenderung mengkafirkan golongan lain meskipun masih dalam satu agama, apalagi terhadap agama yang berbeda.

Sikap sektarianisme dalam agama selalu akan bertentangan dengan sikap persaudaraan internal dan antar umat beragama. Jika dengan umat berbeda akan muncul pula pandangan eksklusif dan intoleran, demikian pula dengan umat yang sama. Dari sana kemudian memunculkan paham radikalisme bahkan terorisme yang sangat mengerikan, sebab dengan dalih “menyelamatkan agama” dan “menyelamatkan umat” tidak segan melakukan tindakan kekerasan dan pembunuhan atas nama keyakinan/akidah yang dipahami. Sektarianisme telah muncul sejak dahulu ketika disinyalir akan terjadi perpecahan umat menjadi 73 kelompok namun hanya satu yang “lurus” sesuai ajaran ahlu Sunnah wal jamaah.¹³⁰

Dengan demikian, politik identitas masih dalam kapasitas membedakan diri sendiri dengan orang lain, kelompoknya dengan kelompok lain, yang diikuti dengan gerakan dan sikap politisasi untuk mewujudkan cita-citanya, melanggengkan *status quo* dan mencari eksistensi dan

¹³⁰ Zuly Qodir, *Keindonesiaan Dan Sektarianisme Keagamaan*, dalam Jurnal Ma'arif Vol. 10 No. 2, Desember 2015, 204.

pengakuan publik. Sedangkan politik sektarian sekalipun dapat disejajarkan dengan politik identitas namun hal ini lebih kepada konotasi negatif, eksklusif dan intoleran. Perasaan bahwa hanya kelompoknya saja yang benar, yang lain salah dan kafir. Sikap ini dapat menganggap kebenaran hanya ada pada dirinya, kelompoknya dan menganggap yang lain adalah salah dan keliru.

D. Penetrasi Politik Identitas dalam Tafsir: Antara Netralitas dan Keberpihakan Penafsiran

Untuk membaca kemungkinan penetrasi politik identitas dalam proses penafsiran, terlebih dahulu kita harus melihat identitas, baik itu identitas ras, budaya, agama, ataupun bahasa, sebagai sebuah ideologi yang mengendap pada diri mufasir, yang kemudian mempengaruhi cara bagaimana ia menafsirkan teks suci. Dalam hal ini, Sinisa Malesevic menjelaskan, retorika identitas seringkali menjadi perangkat potensial bagi justifikasi ideologis bagi ketidaksetaraan politik. Pada kasus paling ekstrem, identitas menjadi alasan logis bagi aksi pembunuhan masal. Dengan demikian, identitas sangat jauh untuk dikatakan sebagai istilah teknis yang netral (*an innocent, technical term*).

Berdasarkan hal ini, identitas kemudian bertransformasi dari sekedar keunikan kultural, menjadi kesadaran ideologis yang secara apologetis mendasarkan diri pada landasan identitas naturalnya, dengan segenap potensi positif dan negatifnya.¹³¹ Ideologi, dalam pandangan Luis Althusser, sebagaimana dikutip oleh Karl Mannheim, merupakan hal yang mempengaruhi bahkan menentukan semua gerak laju pemikiran dan aksi seseorang. Sejak lahir, manusia sudah dipengaruhi oleh rangkaian struktur, dari mulai struktur keluarga sampai negara, sehingga karenanya manusia berkerja menurut sistem yang dikandung struktur tersebut.

Oleh karenanya, Althusser menegaskan, terdapat kesadaran palsu dalam memandang dan memahami realitas. Secara tidak disadari, ideologi telah tertancap dalam diri

¹³¹Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 227.

seseorang.¹³² Berdasarkan landasan ini, politik identitas, sebagai sebuah ideologi yang mengendap pada alam bawah sadar sangat berpotensi mempengaruhi cara pandang seseorang terhadap realitas, termasuk teks kitab suci.

Menafsirkan adalah pekerjaan yang mulia¹³³, namun kepentingan ideologis sang penafsir, termasuk politisasi ayat berdasar identitas primordialnya, merupakan hal yang tidak mudah dihindari. Bias ideologis merupakan hal yang secara *inherent* menyertai eksistensi diri mufasir, sehingga tafsir tak lain merupakan hasil kerjasama yang organis antara kepentingannya dan proses penafsiran.

Politik identitas dalam tafsir yang dimaksud adalah tindakan seorang mufasir yang politis baik secara natural maupun konstruksional untuk mengedepankan kepentingan-kepentingan, keunggulan dari kekhasan ideologi, aliran maupun komunitasnya. Di masa lampau, masuknya kepentingan ideologis atau politis sudah muncul di dalam tafsir lewat penyebaran hadis palsu dan infiltrasi ke dalam tafsir, termasuk politik identitas. Hadis-hadis tersebut sengaja dibuat untuk mendukung "penguasa" tertentu lewat proses penafsiran Quran.¹³⁴ Dalam bahasa Amina Wadud, penafsir pasti tidak mampu untuk melepaskan pilihan-pilihan subyektifnya. Apalagi identitas yang dipilih secara sadar seperti ideologi misalnya, jelas itu merupakan pilihan subyektif penafsir.¹³⁵

Dalam konteks ini, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd mengingatkan setiap mufasir agar tidak terjebak oleh pengkaburan ideologis (*al-tashwīsh al-aydiyūlūjī* - التشويش الايديولوجي), yang terlahir dari pandangannya terhadap realitas, tempat di mana dia hidup, tumbuh, dan berinteraksi. Sebisa mungkin, seorang penafsir harus meminimalisasi pengaruh ideologis dengan menjunjung tinggi amanah dan objektivisme ilmiah. Bagi Abū Zayd, kondisi selalu sadar akan penetrasi ideologis akan menjadikannya

¹³²Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge, 1936), xvii. Lihat pula, Peter Burke, *History and Social Theory* (New York: Cornell University Press, 1993), 143.

¹³³ Hanya orang-orang tertentu yang dipilih oleh Allah secara khusus yang dapat memahami Quran, isyarat ini terdapat dalam QS. Āli 'Imrān (3):7.

¹³⁴ Ihsān Amīn, *Manhaj al-Naqd fi al-Tafsīr* (Bayrūt: Dār al-Hādī, 2007), 64.

¹³⁵ Amina Wadūd, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 1-2.

mawas diri, sehingga ia akan relatif lebih terhindar dari terjerumus dalam jurang analisis ideologis. Orang-orang yang terjatuh ke dalam perangkap ideologis justru adalah mereka yang mengingkari kemungkinan pengaruhnya, yang menganggap diri mereka bersih dan objektif dari berbagai kepentingan.¹³⁶

Bagi Abū Zayd, penafsiran kitab suci harus terlepas dari kepentingan ideologis yang seringkali mengaburkan objektivisme ilmiah. Peran pembaca teks (*mufassir/mu'awwil*) bukan merupakan peran absolut yang bisa mengubah upaya interpretasi menjadi proses penundukan teks bagi hasrat dan kepentingan pribadi. Mekanisme interpretasi harus terlebih dahulu mendasarkan diri pada pengetahuan akan ragam disiplin ilmu penting yang berkaitan dengan teks suci, sebagaimana dijelaskan dalam *'ulūm al-Qur'ān*.

Seorang pentakwil harus terlebih dahulu mengetahui makna tekstual Quran, yang menungkhkannya untuk melakukan pemaknaan lanjutan (*ta'wīl*) yang secara ilmiah dapat diterima, yakni pemaknaan yang tidak menuntukan teks kepada hasrat individual, dan kecenderungan pribadi ataupun ideologi pihak mufasir.¹³⁷ Proses deduksi makna dengan demikian harus berlandaskan pada realitas teks dan kandungan kebahasaannya, sebagai landasan objektif penafsiran, yang berperan untuk menghindarkan mufasir dari relativitisasi absolut.

Dalam karyanya yang lain, Abū Zayd mengkritik pembacaan ideologis terhadap teks suci. Menurutnya, mekanisme penafsiran seperti ini cenderung memperlonggar cara pandang subjektif seseorang dalam menginterpretasikan Quran. Selain itu, pada suatu tahap di mana elaborasi pemaknaan penafsiran tidak memiliki dasar ataupun keterkaitan sama sekali dengan teks. Produk penafsiran mufasir kemudian hanya merupakan bias dan kepentingan pragmatis yang

¹³⁶Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ: Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'ān* (Bayrūt: al-Markaz al-thaqāfī al-'Arabī li-al-ṭabā'ah wa al-naṣhr wa al-tawzī', 1994), 23.

¹³⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-naṣṣ: Dirāsah fī 'ulūm al-qurān*, 234-235.

bernuansa politis, agar keyakinan, pemahaman, dan golongannya menjadi dominan dan tetap berkuasa.¹³⁸

Senada dengan Abū Zayd, secara lebih tegas, ‘Abbās Amīr dalam karyanya *al-Ma‘nā al-Qurānī bayna al-Tafsīr wa al-Ta’wīl* menjelaskan bahwa Quran pada dasarnya merupakan entitas faktual-objektif, yang pada dirinya mengandung makna otonom-independen, sehingga kecenderungan mufasir harus terlebih dahulu tunduk pada makna teks tersebut. Berbagai konsepsi penafsir memiliki kemungkinan penghapusan, penggantian, perubahan, ataupun pengembangan, sesuai dengan kehendak makna teks, bukannya dipaksakan sesuai dengan kehendak penafsir.¹³⁹

Dalam literatur hermeneutika Barat, pandangan seperti ini berkorespondensi dengan teori hermeneutik sebagaimana dikonstruksikan Friedrich Schleiermacher (1768-1843), yang berpijak pada prinsip dasar bahwa teks merupakan ekspresi perangkat linguistik yang mentransformasikan ide pengarang kepada pembaca. Menurut Schleiermacher, untuk mengakses makna teks, mufasir membutuhkan dua kompetensi, yaitu kompetensi linguistik dan kemampuan mengakses alam pemikiran pengarang. Kompetensi linguistik berarti perangkat-perangkat kebahasaan, yang memungkinkan seorang mufasir menjangkau makna tekstual-objektif dari dalam teks. Hal ini karena bagi Schleiermacher, bahasa memiliki wujud objektif yang segera dapat dijangkau, yang karenanya proses pemahaman menjadi mungkin terjadi.

Di samping kompetensi linguistik, mengakses psikis pengarang, melalui studi yang mendalam mengenai seluk-beluk kehidupan pengarang, menjadi perlu dilakukan, agar dapat memahami makna teks secara objektif. Dengan demikian, signifikansi hermeneutik dalam pandangan Schleiermacher adalah memahami teks sebagaimana dipahami pengarangnya, bahkan hingga lebih baik dari apa yang dipahami penciptanya.¹⁴⁰ Dalam konteks interpretasi kitab suci,

¹³⁸ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta, LKis, 2003), 161-162.

¹³⁹ ‘Abbās Amīr, *al-Ma‘nā al-Qurānī bayna al-Tafsīr wa al-Ta’wīl: Dirāsah al-Tahliyyah fī al-Naṣṣ al-Qurānī* (Bayrūt: Mu’ass’sah al-Intishār al-‘Arabī, 2008), 382.

¹⁴⁰ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Muhammad Mansur (Jakarta: International Center for Islam and Pluralism, 2004),

signifikansi interpretasi adalah memahami maksud Tuhan secara objektif sebagaimana dapat dipahami melalui analisis linguistik dan otoritas generasi salaf, tanpa memasukan inklinasi kepentingan dan ideologi penafsir.

Masih dalam keharusan objektivasi makna dari ragam kepentingan, ‘Abid al-Jābirī memostulasikan bahwa problem objektivisme (*mushkilāt al-mawḍū‘īyyah* - مشكلات الموضوعية) dalam kaitannya dengan metode pembacaan terhadap teks *turāth*, di mana Quran merupakan poros utamanya, mengharuskan proses gerak ganda, yaitu memisahkan objek dari subjek (*faṣl al-mawḍū‘ ‘an al-dhāt* - فصل الموضوع عن الذات), kemudian memisahkan subjek dari objek (*faṣl al-dhāt ‘an al-mawḍū‘* - فصل الذات عن الموضوع), sehingga di antara keduanya terdapat jarak metodologis.

Al-Jābirī meneruskan, setidaknya terdapat tiga tahapan dalam prorses pemaknaan untuk mencapai batas minimal objektivisme dalam mempelajari teks *turāth*. *Pertama*, berpijak pada rekonstruksi struktural, yakni memulai mempelajari *turāth* dari teks-teks sebagaimana diwariskan kepada generasi sekarang. Tahap ini mengharuskan terbebasnya pemahaman seseorang dari ragam pra-konsepsi ataupun kepentingan. Kaidahnya, menghindari membaca makna sebelum membaca teks. *Kedua*, analisis historis, yakni mengaitkan pemikiran pihak pengarang, yang telah direkonstruksi ulang dalam tahapan pertama, dengan *setting* historisnya, beserta ragam dimensinya, baik itu budaya, politik, maupun sosial. Langkah ini dinilai sangat penting untuk memahami historisitas dan geneologi pemikiran pengarang yang sedang dipelajari. *Ketiga*, langkah tawaran ideologis (*al-ṭarḥ al-aidiyūlūjī* - الطرح الإيديولوجي), yakni menyingkap motif ideologis dan sosio-politis yang dicita-citakan pengarang, dalam ranah wawasan kultural yang menjadi *milieu*-nya. Langkah ini menurut al-Jābirī merupakan satu-satunya cara agar bisa menjadikan pemikirannya sesuai dengan masanya, untuk menegaskan sifat kesejarahannya. Ketiga unsur

15-20. Bandingkan dengan, M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang Selatan: Lentera Hati, 2013), 408-415.

ini merupakan metode yang disebut sebagai tahap objektivisme, atau realisasi independensi dari objek.¹⁴¹

Dalam pandangan al-Jābirī, tahap objektivisme ini merupakan *starting point* bagi pemaknaan lanjutan, yang berjalan seiring dinamika sosio-kultural. Hal ini karena kebangkitan tidak dimulai dari ruang kosong, namun harus mendasarkan diri pada khazanah *turāth*.¹⁴² Dalam karyanya yang lain, al-Jābirī menjelaskan bahwa dalam konteks dialektika antara subjektivisme dan objektivisme, diperlukan batasan bagi individu ketika melakukan proses pemahaman. Terkait hal ini, Al-Jābirī memperkenalkan relasi rasional (*al-munāsabat al-fikriyyah* - المناسبة الفكرية) sebagai relasi yang bersifat objektif-ilmiah, dan relasi puitis (*al-munāsabat al-shā'irīyyah* - المناسبة الشعرية) yang lebih cenderung subjektif. Relasi puitis bertitik tolak dari pembicaraan tentang pribadi, baik secara langsung atau melalui perantara, sehingga dengannya seseorang memulai aksi dari sisi subjektifnya, baru kemudian bertolak kepada sisi objektif.

Oleh karena itu, pendekatan ini dalam pandangan al-Jābirī bersifat *subject-oriented*. Sementara itu, pada relasi rasional, titik tolaknya bersifat objektif-ilmiah, karena dengan itu, seorang penulis atau pemikir, ketika memilih suatu entitas eksternal sebagai objek kajiannya, akan memagari unsur subjektifnya secara ketat. Pada kondisi ini, nalar ilmiah secara spontan akan membuat batasan bagi unsur subjektif, sebagaimana rasa-intuitif pada kondisi pertama akan membatasi otoritas rasio.¹⁴³ Dengan penjelasan ini, al-Jābirī seakan ingin mengatakan bahwa pemahaman terhadap teks berdasar nalar rasional lebih bisa diterima karena bersifat objektif-ilmiah, daripada pembacaan pemahaman berdasar nalar intuitif yang cenderung reaktif-emosional, sehingga mudah ditunggangi kepentingan ideologis yang buta.

Namun demikian, berbeda dengan pandangan para tokoh di atas, Ḥassan Ḥanafī menegaskan bahwa keperpihakan mufasir

¹⁴¹ ‘Ābed al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt wa Munāqashāt* (Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyyah, 1991), 31-32.

¹⁴² ‘Ābed al-Jābirī, *al-Turāth wa al-Ḥadāthah: Dirāsāt wa Munāqashāt*, 33.

¹⁴³ ‘Ābed al-Jābirī, *al-Mas’alah al-Thaqāfiyyah fī al-Waṭan al-‘Arabī* (Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyyah, 1999), 253-254.

dalam proses penafsiran adalah sebuah keniscayaan. Teks bagi Ḥanafī pada tabiatnya merupakan forma mentah yang membutuhkan kandungan yang bisa memenuhinya. Forma ini merupakan *template* kosong, yang mungkin diisi dengan kebutuhan-kebutuhan dan tuntutan-tuntutan zaman.¹⁴⁴ Proses interpretasi tidak dimulai dari bahasa, namun harus diawali dari analisa terhadap realitas. Tugas mufasir adalah melihat realitas di dalam teks, sehingga berbicara tentang teks, tidak bisa lepas dari pembicaraan tentang realitas.

Postulasi ini, dalam pandangan Ḥanafī, berdasar pada fakta bahwa wahyu pada dasarnya merupakan proses kembali kepada realitas alam (*al-‘awdah ilā al-ṭabī‘ah* - العودة إلى الطبيعة), yang dalam istilah para ulama *uṣūl al-fiqh* dan tafsir diistilahkan dengan *asbāb al-nuzūl*. Wahyu turun berdasarkan tuntutan realitas spesifik tertentu. Wahyu tidak turun sekali jadi, namun datang secara gradual, sesuai dengan kebutuhan konteks tertentu. Setiap kali sebuah fenomena memerlukan pondasi teoritis, wahyu turun untuk memenuhi berbagai tuntutan tersebut.

Dalam konteks kontemporer, merujuk kepada realitas akan memungkinkan seorang mufasir untuk menganalisa kondisi dan realitas sosial sekarang, serta memahami ragam komposisinya, tanpa memaksakan putusan-putusan eksternal, yang diambil dari penafsiran literal terhadap teks suci.¹⁴⁵

Berdasarkan hal ini, bagi Ḥanafī, mekanisme *ta’wīl* tidak berarti mengeluarkan teks dari makna hakiki kepada makna metaforis berdasarkan indikator tertentu,¹⁴⁶ namun *ta’wīl* secara lebih teknis berarti memasukan muatan kontemporer ke dalam

¹⁴⁴Ḥassan Ḥanafī, *Min al-‘Aqīdah ilā al-Thawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah* (Bayrūt: Dār al-Tanwīr li-al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr, 1988), 375.

¹⁴⁵Ḥassan Ḥanafī, *Qadāyā Mu‘āṣirah: fī Fikrinā al-Mu‘āṣir* (Bayrūt: Dār al-Tanwīr li-al-Ṭabā‘ah wa al-Nashr, 1983), 185.

¹⁴⁶Takwil yang didefinisikan dengan 'memalingkan makna tekstual ayat kepada makna metafora, berdasarkan indikator yang mengharuskannya' adalah jenis takwil yang dikonstruksikan oleh ulama *uṣūl al-fiqh* dan kalam. Pengalihan makna ini dilakukan jika makna tekstual bertentangan dengan dalil-dalil rasional berdasarkan ayat yang muḥkamāt. Contohnya, penisbatan tangan, wajah, mata, kepada Allah akan berimplikasi pada antropomorfisme. Dengan demikian, makna-makna literal ini ditakwilkan secara metafor untuk menunjukkan kekuasaan, *zāt*, dan perhatian Allah. Untuk lebih jelas, lihat, al-Sayyid Shanūqah, *al-Ta’wīl wa al-Tafsīr bayna al-Mu‘tazilah wa al-Sunnah* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li-al-Turāth, 2005), 29-39.

teks, mengingat fakta bahwa teks merupakan entitas tanpa muatan isi.¹⁴⁷ Berdasarkan tabiat ini, teks dalam pandangan Ḥanafī layaknya pedang bermata dua. Hal ini karena teks merupakan entitas mati, yang seringkali dimasuki ambisi, kepentingan pribadi, sangkaan, dan ragam inklinasi ideologis, yang dipaksakan menyesaki rangka teks, walaupun secara substansial bukan maksud wahyu.

Akhirnya, teks berubah menjadi topeng yang menyembunyikan berbagai hasrat, kepentingan, dan afiliasi ideologis. Implikasi aksiologisnya, setiap pendukung suatu mazhab mampu berpegang kepada teks dan mendapatkan justifikasi bagi ‘kebenaran’ pandangannya. Lebih dari itu, mazhab-mazhab yang satu sama lain saling bertentangan, selalu menemukan landasan pembenaran dari dalam teks yang sama bagi masing-masing pandangan.¹⁴⁸ Dalam praktiknya, teks mengikuti entitas lain berupa akal, hasrat, ataupun ambisi personal/komunitas; teks nyatanya diperlakukan sebagai alat bantu, bukannya sebagai penentu.

Tak hanya dalam interpretasi teks suci, Ḥassan Ḥanafī membuktikan bahwa motif-motif politis-ideologis tidak pernah absen dari teks-teks *turāth* yang lainnya. Dalam disiplin ilmu *usul al-fiqh* yang dianggap paling dekat dengan pondasi rasionalitas (*al-ta’šīl al-‘aqlī*), al-Shāfi’ī menulis kitab *al-Risālah*, sebagai dokumentasi pertama kali atas ragam metode deduksi hukum dan pengukuhan otoritas teks. Namun demikian, *uṣūl al-fiqh* relatif lebih aman daripada ilmu kalam yang sejak awal kemunculannya merupakan bias kepentingan-kepentingan ideologis-sektarian.

Pertentangan kepentingan antar kekuatan-kekuatan sosial di dalamnya terangkum dalam pergulatan sengit antara dua kubu; yang satu lebih memprioritaskan teks dari pada realitas, yaitu kubu konservatif yang rata-rata selalu dekat dengan penguasa, dan yang lain lebih menomorsatukan realitas di banding teks, yang sering kali berada di luar lingkaran kekuasaan politik.¹⁴⁹ Atas dasar itu Ḥanafī menyatakan bahwa

¹⁴⁷Ḥassan Ḥanafī, *Min al-‘Aqīdah ilā al-Thawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah*, 375.

¹⁴⁸Ḥassan Ḥanafī, *Min al-‘Aqīdah ilā al-Thawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah*, 377

¹⁴⁹Ḥassan Ḥanafī, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī‘: Takwīn al-Naṣṣ* (Kairo: Markaz al-Kitāb li-al-Naṣr, 2003), 27.

setiap penafsiran ataupun pemahaman selalu bertitik tolak dari kepentingan tertentu, sehingga tidak ada pemaknaan yang benar-benar objektif, absolut, dan universal.

Penafsiran hampir sama dengan menulis teks baru sebagai refleksi atas teks suci berdasarkan kerangka kesadaran individual. Dalam tahap awal, seorang mufasir harus melakukan analisa terhadap pengalaman pribadinya untuk mengetahui titik relevansi teks sebelum berbicara ataupun menulis untuk orang lain di sekelilingnya.

Dengan demikian, teks agama bertransformasi menjadi konsep hidup, berdasar pengalaman langsung ataupun intuisi spiritual. Semakin sering dan berkesinambungan membaca teks-teks agama, dan memiliki pengalaman yang kompleks dalam kehidupan sehari-hari, maka seorang mufasir akan lebih mudah memahami makna-makna teks agama tanpa bantuan aplikasi logika bahasa yang kaku (dengan pengecualian tiga dimensi makna, yaitu: makna *ishtiqaqī*, *urfi*, dan *shar'ī*). Setelah itu, makna-makna itu akan bertransformasi menjadi pandangan langsung terhadap makna relevansi yang sama, yang kemudian diinduksi dari eksperimen keseharian yang dialami mufasir.¹⁵⁰

Dengan kata lain, pengalaman langsung menjadi sumber pemaknaan bagi teks suci, sehingga tafsir tak lain merupakan pengembalian makna kepada sumber asalnya, sebagaimana dikatakan kalangan ahli tafsir dalam mendefinisikan kata *ta'wīl*.¹⁵¹ Dalam pandangan Ḥassan Ḥanafī, teks secara soliter bukan merupakan argumen yang pasti benar (*ḥujjah 'aqliyyah badīhiyyah* - حجة عقلية بديهية), karena ia tunduk pada kaidah-kaidah tafsir, prinsip-prinsip pemahaman, dan metode-metode berpikir, sehingga pada dirinya teks tidak bisa dijadikan pijakan.

Teks dibaca, dipahami, dan ditransformasikan menjadi pemikiran pada zaman dan tempat tertentu. Biasanya, proses pemahaman teks berkaitan dengan kaidah-kaidah tafsir, baik dalam masalah makna, seperti *ḥaqīqah* (حقيقة), *majāz* (مجاز), *zāhir* (ظاهر), *mu'awwal* (مؤول), *mujmal* (مجمال), *mubayyan* (مبين), atau pemahaman juga sangat tergantung pada logika konteks internal

¹⁵⁰ Ḥassan Ḥanafī, *Qaḍāyā Mu'āṣirah: fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, 180-181.

¹⁵¹ Ḥassan Ḥanafī, *Qaḍāyā Mu'āṣirah: fī Fikrinā al-Mu'āṣir*, 180. Lihat pula, Ḥassan Ḥanafī, "Dari Teks ke Aksi: Merekomendasi Tafsir Tematik," *Jurnal Studi Quran*, Vol. 1, No. 1 (Januari 2006): 57-78: 59-60

(*siyāq al-āyah* - سياق الآية), seperti *fahwā al-khitāb* (فحو الخطاب) dan *lahn al-khitāb* (سياق الخطاب). Selain itu, pemahaman teks juga berkaitan dengan relasi teks dengan konteks historisnya sebagaimana dibahas dalam *asbāb al-nuzūl* (أسباب النزول) dan *al-naskh wa al-mansūkh* (النسخ والمنسوخ). Berdasarkan penjelasan ini, Ḥanafī menyimpulkan bahwa dalil-dalil naqli itu bersifat *ẓannī*, apalagi bila didukung dengan ragam kaidah dan argumentasi rasional yang menguatkannya.¹⁵²

Menurut Ahmad Thib Raya, argumentasi rasional dalam penafsiran Quran bertujuan sebagai argumentasi penafsiran seorang mufasir sebagai alasan untuk dapat menerima dan memperkuat penafsiran lain atau menolak dan melemahkan pendapat lain.¹⁵³ Dengan demikian, tanpa argumentasi yang kuat, seorang mufasir tidak dapat menolak atau menerima sebuah penafsiran, karena argumentasi rasional yang menjadi alasan untuk dapat melakukan penolakan atau persetujuan.

Toshihiko Izutsu menekankan semua argumentasi rasional maupun naqli harus diletakkan di atas pengetahuan mapan dalam ilmu yang terkait langsung dengan penafsiran Quran, bukan sekedar nalar rasionalitas (*ẓann*) saja. Menurutnya, *The ground or source of ẓann is hawā'* sumber dasar *ẓann* adalah hawa nafsu (*al-hawā'*), sedangkan sumber dasar ilmu adalah kebenaran (*al-ḥaq*).¹⁵⁴ Argumentasi rasional maupun naqli seorang penafsir Quran harus berasumsi dari ilmu pengetahuan mumpuni tentang penafsiran, agar terhindar dari praduga hawa nafsu, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Rūm (30): 29;

بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ
وَمَا هُمْ مِنْ نَّاصِرِينَ ﴿٢٩﴾

¹⁵² Hassan Ḥanafī, *Min al-‘Aqīdah ilā al-Thawrah: al-Muqaddimāt al-Nazariyyah*, 371-372.

¹⁵³ Ahmad Thib Raya, *Rasionalitas Bahasa al-Qur‘ān: Upaya Menafsirkan al-Qur‘ān dengan Pendekatan Kebahasaan* (Jakarta: Fikra Publishing, 2006), 217.

¹⁵⁴ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran; Semantic of the Quranic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 58.

"Tetapi orang-orang yang zalim, mengikuti hawa nafsunya tanpa ilmu pengetahuan; maka siapakah yang akan menunjuki orang yang telah disesatkan Allah? dan tiadalah bagi mereka seorang penolong pun".

Terkait dengan apa yang disampaikan oleh Izutsu dan Ḥanafi sebagai upaya kehati-hatian akan dominasi hawa nafsu dalam menafsir Quran, Farid Esack menegaskan bahwa setiap mufasir memasuki proses interpretasi dengan membawa berbagai pra-pemahaman terhadap permasalahan-permasalahan yang ditunjukkan teks, dan ragam konsepsi pribadi, sebagai pra-asumsi bagi produk penafsirannya. Penerimaan, penafsiran, dan pemaknaan selalu bersifat parsial, karena selalu berkaitan erat dengan horizon individu tertentu, yang bisa jadi berbeda dengan horizon pemahaman yang lain. Bagaimanapun juga, ketika seseorang menggunakan sebuah bahasa, maka ia secara *inherent* akan menyertakan ragam pra-pemahaman dari sejarah dan tradisi bahasa tersebut, baik itu disadari ataupun tidak.¹⁵⁵

Pada dasarnya, sebuah proses pemaknaan adalah sebuah titik tolak yang secara sadar dipilih, yang berisikan komponen-komponen ideologis, metodologis, dan sikap, yang bertujuan untuk membantu proses pemaknaan dan memfasilitasi pemahaman secara maksimal.¹⁵⁶ Sebagaimana ditegaskan oleh David Tracy, tidak akan ada interpretasi, penafsir, dan teks yang tidak berdosa (netral dari kepentingan) (*there is no innocent interpretation, no innocent interpreter, no innocent text*).¹⁵⁷

Dalam pandangan Esack, makna literal selalu bersifat problematik dan tidak bebas nilai, terlebih dalam kasus teks suci. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Cantwell Smith dalam artikel ilmiahnya bahwa apa yang dikomunikasikan kepada pendengar atau pembaca secara sederhana dapat dikatakan dekat dengan apa yang dimaksudkan oleh pembicara ataupun penulis, namun secara prinsipil tidak akan pernah sama, terlebih dalam hal-hal yang detil dan mendalam. Hal ini karena dalam pandangan Smith, pemaknaan seseorang terhadap sebuah istilah

¹⁵⁵Farid Esack, *Qur'ān, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld Publications, 1998), 75-76.

¹⁵⁶Farid Esack, *Qur'ān, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 51.

¹⁵⁷David Tracy, *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 79.

ataupun suatu konsep, apalagi ketika setiap frase dan kalimatnya terintegrasikan dengan pengalaman dan pandangan dunianya, maka pemaknaan tersebut akan menjadi bagian dari subjektivitasnya. Berdasarkan hal ini, makna tidak akan pernah sama untuk dua individu, tidak pula akan sama untuk dua abad dan dua kawasan yang berbeda.¹⁵⁸

Dalam karyanya yang lain, Esack menegaskan bahwa hermeneutik sebagai media interpretasi berkaitan dengan tiga isu konseptual: (1) karakter teks; (2) apa makna memahami sebuah teks; dan (3) bagaimana pemahaman dan interpretasi ditentukan oleh prasangka-prasangka dan asumsi-asumsi dari pihak penafsir dan pendengar, sebagai tujuan proses interpretasi.

Meskipun istilah hermeneutika baru dikenal pada abad ketujuh belas, namun Esack berpendapat bahwa pengoprasian mekanisme interpretasi beserta teori-teorinya telah dikenal sejak masa klasik. Bagaimana tidak, penafsiran tradisional yang seringkali dikategorisasikan berdasarkan klasifikasi sektarian, seperti Syiah, Mu'tazilah, Ash'ariyyah, dan lain-lain, merupakan bukti bahwa produk penafsiran seringkali terpengaruh oleh afiliasi ideologi, konteks historis, dan horizon sosial dari pihak penafsir.¹⁵⁹

Berdasarkan hal ini, asumsi pendekatan penafsiran yang netral dari berbagai pra-asumsi, bagi Esack, tidak memiliki landasan dalam sejarah tafsir dan *'ulūm al-Qur'ān*. Hal ini karena semua pengalaman manusia biasa (*non-prophetic human experience*) secara esensial merupakan aktivitas interpretasi, yang dimediasi oleh ragam faktor budaya, gender, kelas, dan personalitas yang tidak bisa dikesampingkan. Dengan demikian, semua aktivitas interpretasi dan pemaknaan bersifat sementara (*tentative*) dan tidak bebas nilai (*value free*).¹⁶⁰

Asumsi sebagian kalangan akademik yang memaksakan netralitas penafsiran dari penetrasi kepentingan, nyatanya bertentangan dengan dirinya sendiri. Dalam kasus Abū Zayd, nyatanya ia tidak mampu keluar dari kerangka kritikan yang dikonstruksikannya sendiri, meski ia menuntut penafsiran yang

¹⁵⁸Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, No. 4 (Jul., 1980): 502.

¹⁵⁹Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2007), 142-143.

¹⁶⁰Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide*, 145.

bebas kepentingan dan mengkritik dengan tajam pembacaan ideologis terhadap teks suci. Namun demikian, sebagian tulisannya juga bersifat ideologis dalam rupa inklinasi sekularisme dan akademisme.¹⁶¹ Dengan kata lain, sekularisme dan akademisme telah menjadi inklinasi ideologis tertentu yang mempengaruhi cara pandang Abū Zayd terhadap realitas dunia dan teks kitab suci.

Sebagai sebuah contoh, Abū Zayd mengkritik penafsiran ideologis yang dilakukan atas dasar orientasi pemahaman kalangan ulama konservatif. Dalam pandangannya, ia berupaya mempertahankan dan membela *status quo* dari kondisi sosial yang semerawut. Selain itu, aliran konservatif ini, bertentangan dengan generasi liberal-pembaharu (*al-librālīyyīn al-mujaddīn* - اللبرائين المتجددين), yang menekankan pentingnya kesadaran ilmiah dan sikap kritis terhadap khazanah keilmuan Islam klasik.¹⁶² Penjelasan ini menyiratkan bahwa Abū Zayd sendiri lupa bahwa liberalisme pemahaman yang diusungnya tak lain merupakan bentuk lain dari orientasi ideologis yang bertentangan dengan ideologi yang diusung oleh ulama konservatif.

Di samping itu, klaim Abū Zayd terhadap urgensi ‘objektivisme’ penafsiran, nyatanya tidak bisa dipahami sebagai objektivisme “hitam-putih.” Abū Zayd sendiri menandakan bahwa sebenarnya objektivisme yang mungkin direalisasikan dalam penafsiran teks adalah objektivisme kultural (*al-mawḍū‘īyyah al-thaqāfīyyah* - الموضوعية الثقافية), yang bergantung pada konteks waktu dan tempat, bukan objektivisme absolut yang nyatanya merupakan ilusi belaka. Objektivisme kultural ini didapat seseorang dengan menggunakan berbagai metode dan instrumen analisis untuk menyingkap makna tekstual, yang kemudian dikombinasikan dengan pencarian signifikansi makna pada konteks yang berbeda. Makna dalam pandangan Abū Zayd berkembang sesuai dengan dinamika kehidupan manusia.¹⁶³

¹⁶¹Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekuler-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 325.

¹⁶²Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Quran*, 10.

¹⁶³Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Quran*, 240.

Pada ranah aksiologisnya, kontekstualisasi penafsiran Quran yang digagas oleh Abū Zayd memproyeksikan penanggalan makna tekstual yang dikonstruksikan oleh pendekatan kebahasaan dan tradisi kenabian,¹⁶⁴ sebagaimana diproyeksikan oleh teori penafsiran ‘subjektivisme’ yang diterangkan oleh kalangan Muslim progresif lain.¹⁶⁵ Sebagaimana ditekankan Naṣr Ḥāmid, penjelasan di atas menyimpulkan bahwa dakwaan netralitas dan objektivisme penafsiran nyatanya justru membuktikan hal sebaliknya; teori dan aplikasi penafsiran yang digagasnya sendiri sarat akan kepentingan dan inklinasi ideologi liberal, *vis a vis* ideologi tradisional-konservatif.

Demikian juga halnya dengan teori ‘Ābed al-Jābirī yang mengklaim keharusan objektivisme dalam penafsiran dan pemahaman *turāth*. Namun, dalam praktiknya, hal ini tidak menunjukkan konsistensi yang jelas, antara konsep dan aplikasinya. Tawaran metodologis mengenai urgensi pemisahan ganda antara objek dari subjek dan subjek dari objek dalam proses pemahaman ditumbangkan oleh aplikasi pemahamannya sendiri. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh George Tarabashī bahwa pemahaman al-Jābirī terhadap teks *turāth* melompat sampai kepada makna yang dia harapkan untuk diambil. Selain itu, al-Jābirī mengubah dan mentransfer teks asasi yang diamati dengan memproyeksikan pemahamannya sendiri terhadap teks tersebut.¹⁶⁶

Pada tataran aksiologis, tawaran metodologis yang dirumuskan al-Jābirī menghasilkan hal yang sama dengan penalaran kontekstualisasi teks suci dalam pandangan kaum Muslim progresif lainnya. Makna tidak hanya ditentukan oleh konstruk tekstual sebagaimana dipahami langsung dari teks, namun mufasir mempunyai kepentingan dalam mendialogkan teks dengan realitas sebagaimana dipandanginya. Ketika

¹⁶⁴Yusuf Rahman, “The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’ān,” Ph.D. Dissertation: Institute of Islamic Studies McGill University, 2001, 158-159.

¹⁶⁵Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur’ān Toward a Contemporary Approach*, 1-7, 116-125, 126-128; Abdullah Saeed, *The Qur’ān: an Introduction*, 220-222. Bandingkan dengan Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984) 1-11.

¹⁶⁶George Tarabashī, *Mudhbiḥat al-Turāth* (Bayrūt: Dār al-Sāqi, 2012), 91-92.

menjelaskan tentang pemahaman ayat *ḥudūd*, misalnya, al-Jābirī mengharuskan analisis ayat tersebut berdasar situasi sosial, budaya, dan sejarah bangsa Arab pada abad ketujuh. Dalam pandangannya, sanksi potong tangan merupakan bentuk hukuman yang sesuai dengan konteks masyarakat Arab yang nomad. Dengan demikian, hukuman itu dapat dikatakan sebagai hukuman paling ideal, adil, dan maslahat. Sebaliknya, dalam konteks masyarakat modern, hukuman semacam ini tidak lagi relevan sehingga perlu ditafsir-ulang.¹⁶⁷ Hal ini menunjukkan bahwa misi sebenarnya di balik tawaran metodologi al-Jābirī tak lain adalah ‘subjektivasi’ penafsiran teks berdasar kepentingan tertentu.

Bagaimana pun juga, penafsiran adalah usaha relatif manusia dalam upaya memahami teks suci, hanya Allah yang benar-benar mengetahui kalam-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa tak ada seorang manusia pun yang berhak mengklaim bahwa penafsirannya adalah paling benar. Sementara itu, penulis sependapat dengan pernyataan yang mengemukakan bahwa Quran mengandung teks-teks jelas yang tidak menerima kemungkinan pemaknaan lain, yang dalam *‘Ulūm al-Qur’ān* diistilahkan dengan *muḥkamāt*.¹⁶⁸ Namun demikian, teks-teks yang belum jelas maknanya, yang bersifat multi pemahaman, justru jauh lebih banyak.¹⁶⁹

¹⁶⁷Muhammad ‘Ābed al-Jābirī, *al-Dīn wa Dawlah wa Taṭbīq al-Sharī’ah* (Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdat al-‘Arabiyyah, 1996), 173-176.

¹⁶⁸*Muḥkam* secara istilah dapat diartikan sebagai teks yang dapat menunjukkan maknanya secara jelas, yang tidak lagi mengandung kemungkinan pentakwilan, tidak pula pengkususan. Selanjutnya, *muḥkam* dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, *muḥkam li-dhātih* (*محمك لذاته*), yaitu teks yang maknanya tetap dan stable, yang tidak mungkin menerima penasakhan dalam maknanya, baik pada zaman Nabi maupun masa setelahnya. Jenis ini *applicable* terhadap teks-teks yang menjelaskan prinsip-prinsip keyakinan, teks-teks yang menerangkan pokok-pokok akhlak yang baik dan yang jelek, teks-teks yang menjelaskan haramnya menikahi istri-istri Nabi pasca wafatnya, dan lain sebagainya, yang tak mungkin terkena penggantian forma hukumnya, baik di zaman Nabi ataupun setelahnya. *Kedua*, *muḥkam li-ghayrih*, yaitu teks yang maknanya jelas, sehingga tidak ada kemungkinan terjadi penasakhan ataupun penggantian forma hukumnya setelah wafatnya Rasulullah. Jenis ini terdapat pada semua teks-teks Quran maupun hadis-hadis yang sahih yang terdapat sekarang, jika maknanya jelas dan tidak memungkinkan pemahaman yang lain. Qūṭb Muṣṭafā Sānū, *Mu’jam Muṣṭalaḥāt Uṣūl al-Fiḥ* (Bayrūt: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir, 2000), 393.

¹⁶⁹Dalam konteks ini, Yūsuf al-Qaraḍāwī menuturkan, hikmah diturunkannya ayat-ayat *mutashābih*, sebagai padanan *muḥkam*, adalah supaya

M. Quraish Shihab mengilustrasikan multi makna dalam teks Quran dengan berlian yang setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut yang lain. Bisa jadi penglihatan seseorang terhadap sudut yang sama menghasilkan kilauan berbeda dan spektrum warna lebih banyak daripada penglihatan orang lain.¹⁷⁰ *Nature* teks Quran sendiri secara intrinsik memungkinkan ragam pemahaman. Karenanya, penetrasi ideologi dan kepentingan penafsir ketika melakukan upaya penafsiran sangat masuk akal untuk bisa terjadi. Dalam istilah Farid Esack, Quran kemudian menjadi “wilayah perebutan”¹⁷¹ oleh orang-orang yang berkepentingan. Hal ini mengingat fakta bahwa Quran secara intrinsik merupakan kitab terbuka yang bisa didekati oleh siapa pun untuk kepentingan apapun. Dari sudut pandang ini, kemungkinan penetrasi politik identitas dalam penafsiran teks Quran dapat dipahami.

Afiliasi identitas, baik itu berdasarkan agama, ras, budaya, gender, ataupun afiliasi politik, dapat dikategorikan sebagai orientasi ideologis yang mengendap dalam alam bawah sadar mufasir, dan sangat berpotensi mempengaruhi proses penafsiran dan pemaknaannya terhadap teks Quran. Selain itu, teks Quran juga digunakan sebagai kendaraan yang dimanfaatkan untuk memuluskan tujuan dan kepentingan identitasnya, dan dipaksa berbicara mengenai hal-hal yang sebenarnya berada di luar jangkauan maknanya. Proses penggunaan teks Quran seperti ini, baik dilakukan secara sadar ataupun tidak, merupakan usaha pelanggaran identitas tertentu *vis a vis* dengan identitas yang lain, dengan menjadikan teks suci sebagai senjata justifikasi.

Secara substansi, tafsir bersifat profan. Sementara itu, teks kitab suci bersifat otonom. Karena itu, mufasir sebagai

pemahamannya meluas tidak terbatas pada satu penafsiran atau pun satu pemahaman, sehingga dengannya agama Allah bersifat fleksibel terhadap orang-orang yang pemahamannya berbeda. Ranah inilah yang merupakan ranah mekanisme ijtihad, di mana tidak ada dalil yang *qat’i*, yang dapat memutus segala kemungkinan perbedaan pemahaman. Lihat, Yūsuf al-Qaradāwī, *al-Ijtihād fī al-Sharī’ah al-Islāmīyyah* (Kuwait: Dār al-Qalam li-al-Nash wa al-Tawzī, 1996), 65-66.

¹⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2009), 72.

¹⁷¹ Farid Esack, *Qur’ān, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 29.

reader yang berada dalam sebuah komunitas dapat menarik penafsiran ke arah pembenaran sikap politik maupun ideologinya. Hal ini tidak bisa dihindari, karena lingkungan kehidupan meniscayakan timbulnya cita-cita kolektif dari sebuah komunitas yang harus diklaim dengan motif yang bermacam-macam, seperti pengakuan, pembenaran, dukungan publik, dan idealisme. Sekalipun penafsiran kitab suci dikonstruksi dengan berbagai metodologi dan pendekatan keilmuan oleh para mufasir, namun hal itu tetap saja menunjukkan bahwa ada misi yang sebenarnya berada di balik metodologi tersebut, yaitu subjektivitas penafsiran dan prasumsi terhadap teks berdasarkan kepentingan yang terlepas dari penilaian benar atau tidaknya penafsiran tersebut.

BAB III

BIOGRAFI IBN ‘ASHŪR DAN LINGKUNGAN SOSIAL-POLITIK TUNISIA

A. Latar Belakang Keluarga Ibn ‘Ashūr

Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad al-Shādhilī Ibn ‘Abd al-Qādir Ibn Muḥammad Ibn ‘Ashūr lahir di rumah kakeknya, Muhammad ‘Azīz Bū ‘Attūr, tahun 1296 H/1879 M di tepian kota La Marsa, sebuah kota indah di Tūnisia. Kendati lahir di Tūnisia, sebetulnya Ibn ‘Ashūr merupakan keturunan Maroko, sebab kakeknya Muḥammad Ibn ‘Ashūr lahir tahun 1030 H/1621 M di kota Sale, Maroko. Muḥammad Ibn ‘Ashūr berkunjung ke Tūnisia tahun 1060 H/1650 M. Waktu itu, usianya masih tiga puluh tahun, dan ia memutuskan untuk menetap di sana setelah pulang dari ibadah haji.¹ Pada mulanya, nenek moyang Ibn ‘Ashūr menetap di Spanyol, namun mereka bermigrasi ke Maroko² akibat tekanan politik atau diskriminasi agama (*religious persecution*). Kondisi ini sekaligus menandakan runtuhnya kejayaan Islam di Andalusia.³

Keluarga besar Ibn ‘Ashūr memiliki pengaruh dan andil besar dalam sejarah Tūnisia. Kontribusi mereka tidak hanya di bidang agama, tetapi juga politik, dan pendidikan. Kebanyakan keluarganya adalah penganut *al-Ṭariqah al-Shādhilīyyah* dan mereka berperan penting dalam proses penyebaran tarikat *al-Shādhilīyyah* di Tūnisia. Beberapa di antara mereka berposisi sebagai pimpinan tarikat *al-Shādhilīyyah*, seperti Aḥmad

¹ Iyād Khālīd al-Ṭībā’, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: ‘Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlīh wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmīh* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2005), 22.

² Soal keturunan *Isbānia* (Spanyol) ini, penulis masih menemukan informasi berbeda ketika mewawancarai Heshām Gerissa secara pribadi. Ia justru mengatakan kalau ayahnya yang berasal dari Spanyol (*Kāna Abūhu min Isbānia*), Ayahnya adalah di antara orang-orang Spanyol Muslim yang eksodus ke luar Spanyol karena tekanan pemerintah Spanyol yang beragama Kristen. Wawancara pribadi dengan Prof. Heshām Gerissa, Ph.D di Tūnisia, 20 November 2015, 15.30 lt. Lewat latar belakang ini juga, penulis mensinyalir mengapa akar-akar pemikiran al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr kental dengan istilah-istilah *musāwah* dan *tasāmuḥ*. Namun demikian, kedua aspek ini tidak dikehendaki Ibn ‘Ashūr untuk setara dan toleransi lintas agama, namun hanya antar agama saja. Lihat misalnya, al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtīmā’i* (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 134-136.

³ Basheer M. Nafi’, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alīm, with Special Reference to His Work of Tafsīr,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005), 43.

(w.1255 H/1839 M), Muḥammad, lebih populer dengan nama Ḥamāda (w. 1265/1849), dan Muḥammad al-Ṭāhir.⁴

Di antara tiga orang ini, Muḥammad al-Ṭāhir lebih populer dibanding yang lain. Peralannya, ia pernah menjabat sebagai hakim, konsultan agama (Mufti), ulama senior (*Shaykh al-Islām al-Mālikī*), dewan pengawas keuangan negara (*bait al-māl*), dan sebagai anggota dewan.⁵ Di tengah kesibukannya, ia masih menyediakan waktu untuk menulis kitab. Sebagian kitabnya sudah diterbitkan dan sebagian besar masih dalam bentuk manuskrip. Di antara bukunya yang sudah dipublikasikan ialah komentar terhadap *Qaṭr al-Nadā* karya Ibn Hishām, *Ḥāshiyah ‘alā Qaṭr al-Nadā*, *Sharḥ li Burdah al-Buwaysirī*, dan karya yang masih berbentuk manuskrip adalah *Ḥāshiyah ‘alā al-Maḥallī ‘alā Jam‘u al-jawāmi’*, *Ḥāshiyah Ibn sa‘īd*, dan lain-lain.⁶

Selain Muḥammad al-Ṭāhir, Muḥammad ‘Azīz Bū ‘Attūr (kakek dari jalur ibunya) termasuk orang yang berperan penting dalam pemerintahan Tūnisia. Ia pernah menjabat sebagai menteri di rezim Ali Bay III.⁷ Muḥammad ‘Azīz ini sebenarnya masih murid dari Muḥammad al-Ṭāhir dan hubungan keduanya menjadi semakin kuat dan akrab ketika Faṭimah, anak Muḥammad ‘Azīz, dinikahkan dengan Muḥammad, putra Muḥammad al-Ṭāhir. Pasangan inilah yang kelak menjadi kedua orangtua dari al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr.⁸

Posisi politik dan peran yang dimainkan keluarga besar Ibn ‘Ashūr ini tentu sangat berpengaruh terhadap karir pendidikan dan politik Ibn ‘Ashūr ke depannya. Terlebih lagi, saat dewasa Ibn ‘Ashūr menikah dengan seorang perempuan terhormat dan berasal dari keluarga paling berpengaruh di Tūnisia, yaitu Faṭimah binti Muḥammad Muḥsin. Keluarga Muḥsin terbilang terpandang dan memiliki peran penting di Tūnisia, khususnya Universitas Zaitūnah. Sejak tahun 1227

⁴ Basheer M. Nafi’, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alim, with Special Reference to His Work of Tafsīr,” 2.

⁵ Balqāsim al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh* (Kairo: Dār al-Salām, 2015), 32.

⁶ Iyād Khālīd al-Ṭībā’, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: ‘Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmih*, 23

⁷ Basheer M. Nafi’, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alim, with Special Reference to His Work of Tafsīr,” 3.

⁸ Iyād Khālīd al-Ṭībā’, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: ‘Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmih*, 23-24.

H/1812, pimpinan Zaytūnah selalu dipegang keluarga Muḥsin.⁹ pernikahannya dengan Fāṭimah dikaruniai enam orang anak: al-Murṭaḍā, wafaat ketika umur tujuh tahun, Muḥammad al-Fāḍil, ‘Abd al-Malik, Zayn al-‘Ābidīn, Ṣafiyah, dan Ummu Hāni’.¹⁰

Di antara sekian banyak anaknya, Muḥammad al-Fāḍil termasuk yang paling menonjol dalam keilmuan,¹¹ terutama ilmu agama.¹² Ia mendalami ilmu agama sama seperti ayahnya. Sayangnya, Muḥammad al-Fāḍil meninggal di usia muda, tiga tahun sebelum wafat Ibn ‘Āshūr. Semasa hidup, al-Fāḍil mengajar di Universitas Zaytūnah dan pernah menjabat sebagai dekan fakultas ushuluddin dan syariah di kampus yang sama. Di samping itu, ia juga diangkat sebagai Mufti Tūnisia, dan salah satu anggota organisasi bahasa Arab (*majma’ al-lughah al-‘Arabīyyah* مجمع اللغة العربية) yang berpusat di Kairo.¹³ Selain sibuk mengajar dan menduduki jabatan penting, ia juga produktif

⁹ Iyād Khālīd al-Ṭībā’, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: ‘Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlīh wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmīh*, 26.

¹⁰ Iyād Khālīd al-Ṭībā’, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: ‘Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlīh wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmīh*, 26

¹¹ Al-Fāḍil Ibn ‘Ashūr adalah sosok intelektual Tūnisia yang berilmu bersikap "terbuka" (*inklusive*) terhadap budaya dan peradaban Barat yang dianggap bermanfaat. Ia bercita-cita ingin mengintegrasikan antara peradaban Barat dengan konsep pendidikan Islam untuk kemajuan, yang dalam hal ini disosialisasikannya dengan bahasa yang modern. Ḥasan Ibn Ṣāliḥ al-Manā’i, *Juhūd ‘Ulamā’ al-Zaytūnah bi al-Majāmi’ al-‘Ilmīyah* (Tūnis: al-Sharikah al-Tūnisīyah li al-Nashr wa Tanmīyat Funūni al-Rasmi, 2016), 456.

¹² Heshām Gerissa ini menyatakan kalau dua sosok putra dan ayah ini memang sulit dibedakan, mana yang meniru dan mana yang terinspirasi karena keduanya aktif di bidang yang sama yaitu ilmu agama, meski keduanya memiliki metode masing-masing. Namun, keduanya adalah produk metodologi dan sanad keguruan mazhab Suni yang dianut oleh mayoritas masyarakat, serta produk Mazhab Mālikī yang melekat telah mengakar di daratan Afrika Utara hingga Spanyol. Pemikiran sekuler yang melekat dalam pandangan keduanya sebenarnya bukanlah sekularisasi peradaban Barat, akan tetapi merupakan pencerahan pemikiran atas landasan perbandingan ilmu *Uṣūl al-Dīn* dengan teori yang membawa kemaslahatan umat. Mereka dianggap merupakan ulama produk pemikiran Ibn Khaldūn. Heshām Gerissa, al-‘ālimān al-bārizān wa al-najmān al-tsāqibān fī samāi al-ḥaḍārah al-‘Arabīyah al-Islāmīyah al-mu‘āṣirah, dalam *al-MajAllah al-Zaytūnah*, No. 13, 2013-2014, 16.

¹³ Tidak hanya dalam bidang keilmuan, al-Fāḍil pun juga terlibat dalam kontestasi politik dalam negeri Tūnisia. Ia adalah salah satu inisiator draf UU Demokrasi negara Tūnis pada tahun 1946, yang kemudian menjadi polemik di kalangan ulama Zaytūnah. Syekh al-Ḥabīb Ibn al-Ṭāhir, *‘Ulamā’ Zaytūnah wa al-Majlis al-Ta’sīṣīy Sanah 1956*, dalam *al-MajAllah Zaytūnah* No. 13, 2013-2014, 11.

menulis buku dan artikel di jurnal. Karya-karyanya adalah *al-Harakah al-Adabīyah wa al-Fikrīyah fī Tūnis, al-Tafsīr wa Rijāluh*¹⁴, *Tarājum al-A'lam*, dan aktif menulis di dua jurnal: *Majma' al-Lughah al-'Arabīyyah* di Kairo dan *Majma' al-Lughah al-'Arabīyyah* di Damaskus.¹⁵

Selain al-Fāḍil, 'Abd al-Mālik juga produktif menulis meskipun bukan dalam bentuk buku.¹⁶ Ia lebih banyak menulis di majalah dan jurnal, seperti majalah al-Hidāyah.¹⁷ Sampai saat ini, keturunan Ibn 'Ashūr banyak yang menjadi dosen di Tūnisia, misalnya Muḥammad al-'Azīz Ibn 'Abd al-Mālik, guru besar sejarah; 'Iyād Ibn Muḥammad al-Fāḍil Ibn 'Ashūr juga guru besar Ilmu Hukum dan pernah menjabat sebagai rektor Universitas al-Tūnisīyah.¹⁸

B. Perjalanan Pendidikan Ibn 'Ashūr

Ibn 'Ashūr memulai pendidikannya dengan belajar Quran di masjid Sayyidī Abī Haḍīd. Posisi masjid ini tidak terlalu jauh dari rumahnya. Waktu itu, usianya masih enam tahun. Di masjid tersebut, ia belajar kepada Muḥammad al-Khiyārī. Selain belajar Quran, ia juga menghafal kitab gramatikal Arab dasar, *matan al-ajurūmīyyah*, buku fikih mazhab Mālikī, dan lain-lain. Ia mendalami gramatikal Arab pertama kali dengan Aḥmad Badr al-Kāfī, buku panduan yang digunakannya; *Sharḥ Khālid al-Azhārī 'alā al-Ajurūmiyah*.¹⁹

Hafalan kitab matan ini merupakan modal awalnya untuk menimba ilmu di Universitas Zaytūnah. Saat berusia empat belas

¹⁴ Ketika al-Fāḍil Ibn 'Ashūr wafat, karyanya ini sedang dipersiapkan untuk diterbitkan oleh *Majma' al-Buhūth al-Islāmīyyah* (Lembaga Riset Keislaman yang menginduk kepada Universitas Al-Azhar). Karya ini pun terbit di tahun 1970, beberapa bulan setelah Fāḍil wafat, dan diberi kata sambutan oleh 'Abd al-Halīm Mahmud (pemimpin tertinggi/Syekh al-Azhar di masa itu dan Sekjen *Majma' al-Buhūth*) Lihat, al-Fāḍil Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, 6.

¹⁵ 'Iyād Khālid al-Ṭibā', *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: 'Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih*, 26.

¹⁶ 'Abd al-Malik Ibn 'Ashūr adalah di antara orang yang ikut berperan dalam pendirian Persatuan Sepak Bola di Tūnisia. Kini posisi itu diteruskan oleh oleh Rāfa' bin 'Ashūr, putra dari Fāḍil bin 'Ashūr.

¹⁷ 'Iyād Khālid al-Ṭibā', *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: 'Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih*, 27.

¹⁸ 'Iyād Khālid al-Ṭibā', *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: 'Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih* Iyad, 27.

¹⁹ 'Iyād Khālid al-Ṭibā', *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: 'Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih*, 25-26.

tahun, tepatnya tahun 1310 H/1893 M, ia mendaftarkan diri di Zaytūnah. Di sana ia belajar *'ilm al-naḥw*, balāghah, bahasa Arab, mantiq, akidah atau ilmu kalam, fikih, *farā'id*, *uṣūl al-fiqh*, Hadis, *sīrah* dan sejarah (*tārīkh*).²⁰ Ia belajar di Zaytūnah selama tujuh tahun dan lulus pada tahun 1317 H/1899 M. Pendidikan yang ditempuh Ibn 'Ashūr saat itu masih menggunakan model pendidikan tradisional. Selain mendapatkan ijazah formal dari kampus, ia juga mendapatkan ijazah khusus atau ijazah keilmuan dari empat orang gurunya: Muḥammad al-'Azīz Bū 'Attūr (w. 1325 H), Maḥmūd Ibn al-Khauja (w. 1329 H), Sālim Bū Ḥājib (w. 1342 H), dan Ibn al-Shaykh (w. 1329).²¹

Seperti yang dikisahkan Balqāsīm al-Ghālī, metode belajar Ibn 'Ashūr tidak hanya sekedar menyimak dan menerima apa yang disampaikan gurunya, beberapa kali ia juga melakukan kritik terhadap metode pengajaran yang diterapkan di Zaytūnah.²² Sebenarnya metode pengajaran yang diterapkan di Zaytūnah pada waktu itu tidak jauh berbeda dengan masa Ibn Khaldūn.

Meskipun rentang waktu antara kedua tokoh ini berbeda jauh, namun dapat dikatakan dari masa Ibn Khaldūn sampai Ibn 'Ashūr metode pendidikan dan materi yang diajarkan di Zaytūnah tidak mengalami banyak perubahan. Materi yang diajarkan lebih berkutat pada bahasan ilmu Quran, Hadis, sha'ir Arab klasik dan kontemporer. Sementara itu, materi filsafat, sejarah, dan ilmu humaniora kontemporer belum mendapat perhatian.²³ Untuk menutupi kekurangan tersebut, Ibn 'Ashūr belajar bahasa Perancis kepada Aḥmad Ibn Wunās al-Maḥmudī. Ia belajar bahasa asing dengan harapan agar mampu menguasai ilmu humaniora modern. Pemahaman bahasa asing tentu sangat diperlukan dalam memahaminya.²⁴

Menurut Balqāsīm al-Ghālī terdapat empat aspek yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan intelektual Ibn

²⁰ Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh*, 43-44.

²¹ Ismā'īl al-Ḥasanī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'Ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr* (Herndon: IIIT, 1995), 71.

²² Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh Balqasim*, 43.

²³ Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh Balqasim*, 45.

²⁴ Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh*, 45.

‘Ashūr. Jika tidak ditopang oleh empat aspek ini tentu nama Ibn ‘Ashūr tidak sepopuler sekarang ini. Keempat aspek tersebut adalah:

Pertama, sejak kecil dan remaja Ibn ‘Ashūr sudah terkenal dengan kecerdasannya. Hal ini sebagaimana yang dikatakan Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn, seorang ulama Tūnisia dan sekaligus teman dekat Ibn ‘Ashūr ketika masa kuliah di Zaytūnah. Dia tidak hanya dikenal dengan kecerdasannya, tetapi juga komitmennya menjalankan kewajiban agama dan memelihara etika.²⁵

Kedua, seperti yang disebutkan di awal bahwa Ibn ‘Ashūr berasal dari keluarga aristokrasi. Kakeknya, baik dari pihak ayah ataupun ibu, adalah tokoh ternama dan menduduki posisi penting di Tūnisia. Kakek dari pihak ibu, Muḥammad al-‘Azīz Bū ‘Aṭur pernah menjabat sebagai menteri dan bapaknya juga berprofesi sebagai seorang pejabat pemerintahan. Posisi strategis yang dimiliki keluarganya ini tentu berperan besar dalam membentuk intelektualitas dan karakter Ibn ‘Ashūr. Selain posisi penting, keluarga besar ini juga memberikan akses bacaan yang luas kepada Ibn ‘Ashūr. Mereka memiliki perpustakaan pribadi, maktabah al-‘Ashūrīyah, yang berisi koleksi buku ataupun manuskrip tentang sastra, agama, dan hukum, yang jarang dimiliki oleh orang lain.²⁶ Melihat latar belakang keluarganya ini, tentu tidak mengherankan bila ia dikatakan cerdas oleh Muhammad al-Khiḍr Ḥusayn.

Ketiga, faktor berikut yang tidak kalah pentingnya ialah pengaruh dari guru-gurunya. Ia belajar kepada ulama besar selama kuliah di Zaytūnah. Di antara gurunya yang paling berpengaruh ialah Muhammad ‘Azīz Bū ‘Attūr, Sālīḥ al-Sharīf (1869-1920), Sālīm Bū Ḥājib, ‘Umar Ibn al-Shaykh (1854-1911), Muḥammad al-Nakhī (1860-1924), Maḥmūd Ibn al-Khauja (1854-1911), Ibrāhīm al-Mirghanī (1863-1930), Muḥammad Ibn Yūsuf (1863-1939) dan lain-lain.²⁷ Semua gurunya ini

²⁵ Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh*, 45.

²⁶ Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh*, 46.

²⁷ Basheer M. Nafi’, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alīm, with Special Reference to His Work of Tafsīr,” 8.

bermazhab Mālikī, kecuali Muḥammad Ibn al-Khauja yang bermazhab Ḥanafī.²⁸

Deretan nama di atas termasuk orang yang ahli di bidangnya masing-masing. Mereka tidak hanya menguasai ilmu naqli, tapi juga ilmu akli. Meskipun mereka tidak banyak meninggalkan karya-karya yang monumental, tetapi mereka berhasil melahirkan murid-murid yang kelak menjadi tokoh pembaharu di Tūnisia. Selain sebagai pengajar, banyak dari mereka terlibat dalam agenda pembaharuan, reformasi, kebangkitan pendidikan di Tūnisia.²⁹

Menurut Nafi, kebangkitan pendidikan di Tūnisia ditandai dengan munculnya koran *al-Ḥadira* pada tahun 1887. Kemunculan koran ini didukung oleh guru Ibn ‘Ashūr yang sejalan dengan ide-ide pembaharuan, seperti Sālīm Bū Ḥājib dan Muḥammad al-Sanūsī. Beberapa tahun berikutnya, tahun 1896, mereka mendirikan Universitas al-Khaldūniyah. Lembaga ini dipelopori oleh pengagas koran *al-Ḥadira* dan didukung juga oleh Muḥammad al-Asrām, Muḥammad al-Nakhfī, Muḥammad Ibn al-Khūja, dan lain-lain.³⁰

Tujuan pendirian Universitas Khaldūniyah ini untuk melengkapi pendidikan di Zaytūnah. Pendirian lembaga ini diprakasai oleh bapak reformasi Tūnisia abad 19, Maḥmūd Qābādū (1812-1871) dan konsentrasi lembaga ini lebih kepada

²⁸ Basheer M. Nafi’, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alim, with Special Reference to His Work of Tafsīr,” 8.

²⁹ Ulama di kalangan Zaytūnah sebenarnya sangat dekat dengan dinamika politik di dalam negara itu. Ibn ‘Ashūr sendiri misalnya, dikenal sangat dekat dengan Presiden Habib Bourguiba, presiden pertama Tūnisia. Kedekatannya dengan Bourguiba, menurut salah seorang putranya, Muḥammad al-‘Azīz Ibn ‘Ashūr adalah hubungan guru dan murid. Padahal, Ibn ‘Ashūr juga anggota partai *Neo-Destour*, partai yang sama dengan Bourguiba. Meskipun demikian, Bourguiba menyatakan belum pernah belajar dan berguru langsung ke Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, (*Walam atalammadh ma’a al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr rahimahullāh walā ‘alā Ibnihī al-Shaykh Muḥammad al-Faḍīl Ibn ‘Ashūr*). Justru yang pernah mengajar beliau di Madrasah Ṣādiqiyah adalah Syekh Muḥammad al-Ja’āyīṭ, karena Bourguiba sejak tingkat sekolah dasar hingga aliyah belajar di Madrasah Ṣādiqiyah, Tūnisia. Lihat, Bourguiba bilisāni Bourguiba, ed: Abdul Jalil Buqirah, (Tūnis: Dār Afāq-Beirsbeaktif li al-Nashr wa al-Tawzī’ 2015), 49; Kamel Ghozzi, “*The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tūnisia and Iran as an Example*,” *Journal of Sociology of Religion* 63, No. 3, (Fall, 2002), 326, <http://soarel.oxfordjournals.org/content/63/3/317.full.pdf+html>, (Diakses: 03 Desember 2014 08:50).

³⁰ Basheer M. Nafi’, “Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alim, with Special Reference to His Work of Tafsīr,” 8.

pengetahuan umum atau “*universal sciences*”. Koran *al-Ḥāḍira* dan Universitas al-Khaldūniyyah sebenarnya didukung oleh para pembaharu yang lebih memilih sikap kooperatif dengan kolonial. Dalam pandangan mereka, bersikap kooperatif dapat mempercepat proses kemajuan dan reformasi pendidikan di Tūnisia. Selain berhasil mendirikan Universitas al-Khaldūniyyah dan Ṣādiqīyya Colloge, sebagian para reformis kooperatif ini juga berhasil menduduki posisi penting di dalam pemerintahan, seperti Muḥammad al-‘Azīz Bū ‘Attūr, kakek Ibn ‘Āshūr yang pernah menjadi menteri. Namun, tidak semua guru Ibn ‘Āshūr memilih sikap kooperatif. Maḥmūd Ibn al-Khauja lebih memilih menjadi oposisi. Ia acapkali menolak ide-ide yang digulirkan para reformis, sementara Ṣāliḥ al-Sharīf menolak bergabung dengan kolonial dan akhirnya bermigrasi ke wilayah kekuasaan Turki Usmani.³¹

Keempat, Ibn ‘Āshūr sangat terkesan dengan gerakan pembaharuan yang dikampanyekan Jamāluddīn al-Afghānī, Muḥammad ‘Abduh (w. 1905 M), dan Rashīd Riḍā (w. 1935).³² Tūnisia terbilang negara pertama yang menerima gerakan pembaharuan ini melalui penyebaran majalah *al-‘urwat al-wuṭḥā* dan *al-Manār*. Tidak hanya penyebaran majalah, Muḥammad ‘Abduh juga pernah berkunjung ke Tūnisia sebanyak dua kali. Menurut al-Ḥabīb al-Junḥānī, kunjungan tersebut bukanlah kebetulan, popularitas gerakan pembaharuan di Tūnisia tidak terlepas dari perkembangan pemikiran yang ada di Mesir.³³

Muḥammad ‘Abduh datang pertama kali ke Tūnisia tahun 1885. Melihat umur Ibn ‘Āshūr yang baru delapan tahun di masa itu, dapat dipastikan bahwa ia belum terlalu banyak mengenal, membaca, dan mendalami pemikiran pembaharuan ‘Abduh. Pada kunjungan Abduh kedua, usia Ibn ‘Āshūr sudah 23 tahun. Saat itu ia sudah akrab dengan pemikiran ‘Abduh melalui majalah *al-‘urwat al-wuṭḥā*.³⁴ Kedatangan ‘Abduh ke Tūnisia

³¹ Basheer M. Nafi’, “*Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alīm, with Special Reference to His Work of Tafsīr,*” 8-9.

³² Pemikiran-pemikiran Ibn ‘Āshūr tentang fikih dan hukum Islam dapat dilihat dalam karya *maqāsid al-sharī‘ah*, namun masih harus dikaji lebih dalam apakah spirit tafsirnya terhadap penafsiran teks kitab suci tentang relasi Muslim dan non-Muslim juga memiliki spirit pembaharuan.

³³ Balqāsim al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: Ḥayātuh wa Āthāruh*, 54.

³⁴ Balqāsim al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: Ḥayātuh wa Āthāruh*, 55.

tentu memberi kesan tersendiri bagi Ibn ‘Ashūr yang kelak akan membentuk cara berpikirnya dan semangatnya untuk memperbaharui pemikiran Islam. Di samping itu, Ibn ‘Ashūr juga pernah surat-menyurat dengan Rashīd Riḍā.³⁵

Jika dipetakan lebih lanjut, menurut Ismā‘īl al-Ḥasanī setidaknya ada tiga gerakan pembaharuan yang mempengaruhi Ibn ‘Ashūr. *Pertama*, gerakan pembaharuan sosial-keagamaan di Timur (*al-mashriq*) dan Barat (*al-maghrib*) Islam, khususnya Tūnisia. *Kedua*, pembaharuan sosial-politik Khayr al-Dīn al-Tūnisī. Bukunya yang paling berpengaruh di Tūnisia ialah *aqwam al-masālik fī ma’rifat aḥwāl al-mamālik*. *Ketiga*, pembaharuan sistem pendidikan di Universitas Zaytūnah.³⁶

C. Karir dan Karya Tulis Ibn ‘Ashūr

Karir Ibn ‘Ashūr dimulai dengan menjadi pegawai administrasi bagian pendataan manuskrip di Universitas Zaytūnah, perpustakaan ‘Abdalīyyah, dan perpustakaan Ṣādiqīyyah. Profesi ini dilakoninya sejak tahun 1905-1960. Ia juga pernah diminta mempresentasikan pemikirannya pada tahun 1328 H di hadapan majlis reformasi pendidikan Zaytūnah. Setelah itu, karir Ibn ‘Ashūr semakin meningkat. Pada tahun 1329, ia menjabat sebagai Dewan Wakaf Nasional dan hakim. Setelah itu, pada tahun 1341 H, ia diangkat sebagai Mufti. Jabatan birokrat yang terakhir diembannya adalah Penasehat Negara untuk Urusan Agama pada tahun 1351 H. Pada tahun yang sama, ia mendapat gelar kehormatan *Shaykh al-Islām al-Mālikī* dan *Shaykh al-Jāmi’ al-A’zam*.³⁷

³⁵Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: Ḥayātuh wa Athāruh Balqasim*, 57.

³⁶Ismā‘īl al-Ḥasanī, *Nazariyyah al-Maqāsid ‘Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr*, 76.

³⁷Ismā‘īl al-Ḥasanī, *Nazariyyah al-Maqāsid ‘Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr*, 87. Prof. Heshām Gerissa, Ph.D. Rektor Universitas Zaytūnah saat ini, mengenang kerendahan hati al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, meski telah menduduki berbagai jabatan keagamaan di Tūnisia. Kenangan itu muncul dimulai dari buku yang diberikan kepada ayahnya atas prestasi sebagai lulusan terbaik. Di sana Ibn ‘Ashūr tidak menyebutkan titel maupun gelar kehormatan pada tandatangannya, meski ia adalah seorang ulama besar yang telah berkiprah di berbagai posisi. Lihat: Heshām Gerissa, *Min Maḥābir al-Tanwīr fī fikr al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Ashūr*, dalam *al-Tanwīr ‘inda Ulama’ Zaytūnah fī al-Nishfi al-Awwal min al-Qarni al-‘Ishrīn* (al-Nadwah al-‘Ilmiyyah al-Daūfiyyah li Jāmi’ati Zaytūnah, 2008), 142.

Selain menduduki jabatan penting di pemerintahan, ia juga mengajar di beberapa kampus di Tūnisia. Karirnya sebagai seorang dosen dimulai sejak tahun 1317 H. Ia mengajar pertama kali di kampus almamaternya, Zaytūnah, kemudian Ṣādiqīyyah College, dan Universitas al-Khaldūniyyah. Selama mengajar, Ibn ‘Ashūr telah memberikan banyak kontribusi terhadap lembaga dan para mahasiswa. Materi yang diajarkan dan buku yang digunakan termasuk berat dan tinggi. Ia mengajar ilmu balaghah dengan menggunakan kitab *Dalā’il al-I’jāz* karya al-Jurjānī, mengajar *uṣūl al-fiqh* dengan menggunakan kitab pegangan *Sharḥ al-Maḥallī li-Jam‘i al-Jawāmi’* karya al-Maḥallī dan *Tanqīḥ al-Fuṣūl* karya al-Qarrāfi. Selain itu, ia juga mengajar sejarah dengan menggunakan kitab mukadimah karya Ibn Khaldūn. Di samping menggunakan kitab-kitab tersebut, ia juga membuat sendiri buku diktat untuk mahasiswanya.³⁸

Ibn ‘Ashūr wafat pada hari Minggu, 12 Agustus 1973. Semasa hidupnya ia telah memberikan banyak kontribusi terhadap lembaga pendidikan di Tūnisia. Ia termasuk orang yang berada di garda terdepan dalam mengkampanyekan pembaharuan dalam bidang pendidikan. Bukunya *Alaysa al-Ṣubḥ bi-Qarīb* merupakan sumbangan terbesarnya terhadap wacana pembaharuan pendidikan. Dalam buku tersebut, Ibn ‘Ashūr menawarkan kurikulum baru pendidikan Islam dan menjelaskan kekurangan pendidikan Islam selama ini, terutama dari sisi materi yang diajarkan.³⁹

Penawarannya seputar bagaimana menghidupkan kembali peradaban Islam dan membangun masyarakat madani tertuang dalam karyanya *Uṣūl al-Nizām al-Ijtima’ī*. Karya ini menunjukkan bahwa ia juga memahami sosiologi.⁴⁰ Peradaban yang diidealkan Ibn ‘Ashūr dalam buku ini ialah terbentuknya sebuah masyarakat dan pemerintahan yang mampu mewujudkan dan mengimplementasikan *maqāṣid al-sharī‘ah* di dalam kehidupan sehari-hari. Di antara prinsip dasar syariat (*maqāṣid*

³⁸ Ismā‘īl al-Ḥasanī, *Naḥariyyah al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr*, 88.

³⁹ Lihat, al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi-Qarīb* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 15-18.

⁴⁰ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtima’ī* (Tūnis: al-Shirkah al-Tūnisīyah, tth).

al-sharī'ah) tersebut ialah prinsip keadilan (*al-'adālah*), kebebasan (*al-hurrīyah*), kesamaan (*al-musāwah*).⁴¹

Dalam bidang hukum Islam, ia menulis buku *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Buku ini termasuk karya monumental Ibn 'Ashūr yang menginspirasi pengembangan kajian *Maqāṣid al-Sharī'ah* hingga dewasa ini.⁴² Ia termasuk orang yang berjasa besar dalam menghidupkan kajian *maqāṣid* yang telah mati pasca al-Shātibī.⁴³ Tidak berlebihan bila *al-Ṭāhir al-Misāwī* menyebutnya sebagai guru kedua dalam bidang *maqāṣid* setelah al-Shātibī. Bahkan, ia termasuk tokoh pertama yang mempopulerkan *maqāṣid* sebagai disiplin yang berdiri sendiri, terlepas dari *uṣūl al-fiqh*, dan bersifat operasional.⁴⁴

Karya berikutnya yang tidak kalah penting ialah tafsir *al-Taḥrīr wa Tanwīr* atau judul lengkapnya, *Taḥrīr al-Ma'nā al-*

⁴¹ Lihat penjelasan ini dalam Ibn 'Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī*, 143-185. Pada bagian ini penulis akan membicarakan lebih jauh di bab V tentang "Politik Identitas Antar Agama". Penulis menemukan pembelokan pandangan Ibn 'Ashūr oleh para peneliti-peneliti sesudahnya dalam beberapa hal, termasuk konsep *musāwah* (kesetaraan). Jasser Audha misalnya, menyatakan bahwa Ibn 'Ashūr adalah orang yang mendukung kesetaraan beragama. Sementara itu, dalam *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī* sendiri Ibn 'Ashūr hanya membatasi kesetaraan se-agama saja. Muhammad al-Madīnī, *Naqd al-Fikr al-Maqāṣidīy 'inda al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*. 114.

⁴² Beberapa peneliti memberikan pujian kepada Ibn 'Ashūr lewat kemunculan karyanya di bidang *Maqāṣid* ini. Jasser Auda misalnya, menyatakan bahwa Ṭāhir Ibn 'Ashūr memberikan kontribusi terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* di mana ia memasukkan *maqāṣid al-waṭanīyah* sebagai ciri khasnya yang mana tidak terdapat di *maqāṣid* as-Shātibi dan lainnya. Lihat: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqāṣid al-Sharī'ah: Pendekatan Sistem (terj.)* (Bandung: Mizan, 2008), 59. Balqāsim Ghāli menilainya sebagai *mujaddid* karena lewat buku *Maqāṣid al-Sharī'ah* kepakarannya terlihat tidak hanya di bidang *Uṣūl al-Fiqh*, namun juga di bidang Hadis. Lihat: Balqāsim al-Ghāli, *Min A'lāmi Zaytūnah-Shaykh al-Jāmi' al-A'zam Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, Ḥayātuh wa Āthāruh* (Bayrūt: Dār Ibn Hazm, 1996), 6.

⁴³ Kematangan Ibn 'Ashūr dalam bidang *Maqāṣid al-Sharī'ah* ini didukung dengan kematangannya di bidang kajian Hadis. Dalam kajian *dalālah* kedudukan Nabi Muḥammad SAW, Ibn 'Ashūr mampu mengklasifikasikannya hingga menjadi 12 posisi, 9 posisi lebih banyak dari yang diklasifikasikan oleh al-Qarrāfi, ulama Malikīyah dalam *al-Iḥkām fī Tamayīz al-Fatāwī 'ani al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qaḍī wa al-Imām*. Lihat: al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Bayrūt: Dār al-Salām, 2012), 31.

⁴⁴ Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Tūnis: Dār al-Shahṅūn, 2006), 6. Terkait kontribusi Ibn 'Ashūr dalam kajian *maqāṣid al-sharī'ah* baca tulisan Hengki Ferdiansyah, "Dialektika Hukum Islam dan Modernitas: Kajian Atas Konsep *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*," *Jurisprudensi*, Vol. 07, No.1 (2015): 110-128.

Ṣadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd.⁴⁵ Menurut Iyād Khālīd, ini adalah tafsir pertama yang ditulis oleh ulama Tūnisia secara komprehensif. Dalam menafsirkan Quran, Ibn ‘Ashūr memberikan perhatian besar terhadap makna tekstual ayat, stilistika (balaghāh), relasi antara satu ayat dengan ayat lainnya, dan lain-lain. Perhatian besar Ibn ‘Ashūr terhadap aspek bahasa menunjukkan bahwa selain ahli hukum Islam, ia juga menguasai sastra Arab dan ilmu kebahasaan.

Penulisan kitab tafsir ini banyak merujuk pada tafsir *al-Kashshāf* karya Zamakhsharī, *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibn ‘Aṭīyah, *Mafātīḥ al-Ghayb* karya al-Rāzī, *Tafsīr al-Bayḍāwī*, dan lain-lain.⁴⁶ Meskipun merujuk kepada tafsir sebelumnya, ia tetap berusaha untuk memberi warna baru di dalam karya tafsirnya ini. Tafsir *Tahrīr wa Tanwīr* ditulis selama 40 tahun (1341H-1380H). Sebenarnya karya ini merupakan penyempurnaan dari artikel rutin yang ditulis oleh Ibn ‘Ashūr di majalah Zaytūnah.⁴⁷

Berdasarkan catatan Ismā‘īl al-Ḥasanī, karya Ibn ‘Ashūr yang sudah dipublikasikan ada sekitar 14 buku, di antaranya *Tahrīr wa Tanwīr*, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*⁴⁸, *Hāshiyah al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ li-Mushkilāt al-Tanqīh*⁴⁹, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtima‘ī*⁵⁰, *Alays al-Ṣubḥ bi-Qarīb*⁵¹, *Kashf al-*

⁴⁵ Dari segi penamaannya, penulis melihat ada “jarak” antara sikap yang *tawaḍū’* yang juga dikenal oleh Heshām Gerissa, dengan penamaan tafsirnya yang terlihat begitu membanggakan karyanya. Lewat karya ini, Ibn ‘Ashūr bahkan dengan tegas menyatakan klaim tentang karya tafsirnya tersebut dengan menyatakan bahwa ini adalah tafsir yang memiliki konten terbaik dan isinya pun terbaik dari berbagai negara (*fa fihī aḥsanu mā fī al-Tafāsīr wa Aḥsanu mim mā fī al-tafāsīr*). Lihat: al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 1/9

⁴⁶ Ibn ‘Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 1/7.

⁴⁷ Iyād Khālīd al-Ṭībā’, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr: ‘Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa ‘Ulūmih*, 97.

⁴⁸ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2014).

⁴⁹ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Hāshiyah al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ li-Mushkilāt al-Tanqīh* (Tūnis: Maṭba‘ah al-Nahḍah, 1341 H).

⁵⁰ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtima‘ī* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2010).

⁵¹ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Alays al-Ṣubḥ bi-Qarīb: al-Ta‘līm al-‘Arabī al-Islāmī* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2010).

*Mughṭa min al-Ma‘ānī wa Alfāḍ al-Wāqī‘ah fī al-Muwaṭṭa‘a*⁵², *Naqd ‘Ilmī li-Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*,⁵³ *Risālah Fiqhiyah Ḥawl al-Fatwā al-Tarnsfāliyah, Qiṣṣah al-Mawlid*⁵⁴, *Uṣūl al-Inshā’ wa al-Khiṭabah*⁵⁵, *Uṣūl al-Taḡaddum wa al-Madaniyah fī al-Islām, Mūjiz al-Balaghāh*, dan lain-lain.⁵⁶ Sementara itu, masih terdapat sekitar dua puluh lebih karyanya yang masih dalam bentuk manuskrip, seperti: *al-Fatāwā*⁵⁷, *Qaḍayā wa Aḥkām, Arā’ Ijtihādiyah, Tarājum li-Ba’d al-A’lām, Sharah wān al-Ḥamāsah, Taḥqīq li-Sharḥ al-Qurshī ‘alā Dīwan al-Mutanabbī*, dan lain-lain.⁵⁸

⁵² Al-Ṭahīr Ibn ‘Āshūr, *Kashf al-Muḡaṭṭā min al-Ma‘ānī wa al-Alfāḍ al-Wāqī‘ah fī al-Muwaṭṭa‘a* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2014).

⁵³ Al-Ṭahīr Ibn ‘Āshūr, *Naqḍun ‘Ilmiyyun li Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2011). Dari kitab ini, Ibn ‘Ashūr mengkritik pandangan-pandangan ‘Alī Abdu al-Rāziq seputar ketidakabsahan khilafah. Namun, dari sini pulalah muncul pertanyaan apakah benar kalau ia adalah seorang *mujaddid*, sementara ia masih mendukung konsep khilafah sebagai sebuah bentuk pemerintahan. Pemerintahan yang pada kenyataannya tidak pernah terwujud dan sudah ditinggalkan hampir mayoritas orang.

⁵⁴ Al-Ṭahīr Ibn ‘Āshūr, *Qiṣṣah al-Mawlid* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2016).

⁵⁵ Al-Ṭahīr Ibn ‘Āshūr, *Uṣūl al-Insyā’ wa al-Khiṭabah* (Riyāḍ: Dār al-Minhāj, 1433 H/2012 M).

⁵⁶ Jika melihat daftar karya yang didata oleh Ismā‘īl al-Ḥasanī, ia belum memasukkan beberapa karya yang sebenarnya sudah beredar edisi cetaknya, seperti *al-Naḡr al-Fasīh ‘inda Maḍatīq al-Anzhār fī al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2012). *Al-Taḥqīqāt wa al-Anzār fī al-Qur’ān wa al-Sunnah* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2008).

⁵⁷ Muhammad Bouzghiba, guru besar *Uṣūl al-Fiqh* di Tūnisia adalah orang yang menyunting fatwa-fatwa Ibn ‘Āshūr. Belakangan muncul peneliti lain seperti Ṭahīr al-Misāwi yang mengumpulkan seluruh tulisan-tulisan dan ceramah Ibn ‘Āshūr. Ia menjadikannya ke dalam sebuah buku berjudul *Jamharat al-Maqālāt wa al-Rasā’il ‘inda al-Ṭahīr Ibn ‘Āshūr*.

⁵⁸ Daftar karya ini dikutip dari Ismā‘īl al-Ḥasanī, *Nazarīyyah al-Maqāṣid ‘Ind al-Imām al-Ṭahīr Ibn ‘Āshūr*, 94-96. Karya-karya terakhir seperti *Syarah Dīwān*, merupakan karya-karya hasil taḥqīq Ibn ‘Āshūr. Saat ini, penulis memiliki tiga versi cetak suntingan/taḥqīq beberapa diwan oleh Ibn ‘Āshūr. Karya tersebut adalah: *Dīwān al-Nābigah al-Dzibyāni* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2009); *Dīwān Bassḥār Ibn Burd* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2008); *al-Wāḍih fī Mushkilāt al-Mutanabbī* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi’, 2009).

D. Metode dan Corak Penafsiran Ibn 'Āshūr

Pada era klasik, tafsir beserta sub-disiplin yang ada di dalamnya telah berinteraksi dengan berbagai macam pengetahuan, mulai dari fikih, linguistik, sastra, filsafat, dan sebagainya. Interaksi tafsir ini telah melahirkan corak kitab tafsir yang beragam. Metode dan corak penafsiran adalah dua hal yang berbeda. Metode tafsir adalah cara-cara bagaimana ayat ditafsirkan. Istilah metode tafsir dapat juga dikatakan epistemologi penafsiran. Sementara itu, corak penafsiran adalah bentuk penafsiran yang paling dominan dari sebuah kitab tafsir.⁵⁹

Metode tafsir yang digunakan para ulama berbeda-beda antara satu dengan lainnya. Antara satu masa dengan masa lainnya bahkan memiliki karakteristik yang berbeda. Pada masa awal Islam, metode penafsiran yang muncul ialah penafsiran ayat dengan ayat, ayat dengan hadis dan menafsirkan ayat dengan perkataan sahabat (*Qawl Ṣaḥābī* - قول صحابي). Model penafsiran seperti ini dikenal dengan *tafsīr bi al-ma'thūr* (تفسير بالمأثور). Di masa Rasul, sahabat, tabi'in sekitar abad pertama dan kedua hijriah model penafsiran masih terfokus pada inti dan kandungan Quran serta belum didukung oleh ilmu-ilmu lain seperti *naḥwu*, *ṣarf* dan sebagainya.⁶⁰ Pada masa berikutnya, metode menafsirkan Quran dengan pendekatan bahasa dan rasio (akal) baru lahir. Pendekatan ini semakin populer ketika Islam mulai berinteraksi dengan filsafat dan ilmu logika. Metode ini seringkali disebut dengan *tafsīr bi al-ra'y* (تفسير بالرأى).⁶¹

⁵⁹ 'Abd al-Ḥay al-Farmāwī, *al-Tafsīr: al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī* (Kairo: Jumhuriyah, t.t), 41.

⁶⁰ Said Agil Husin al-Munawwar, *al-Qur'ān: Membangun Tradisi Kesaalihan Hakiki*. Ed. Abdul Halim (Jakarta: Ciputat Press, 2004), 62.

⁶¹ Ibn 'Āshūr memberikan pandangannya soal klasifikasi tafsir menjadi dua bagian ini. Fāḍil Ibn 'Āshūr meletakkan klasifikasi *tafsīr bi al-ma'thūr* – *bi al-ra'y* secara historis di mana *bi al-ra'y* muncul pada periode setelah *bi al-ma'thūr*. Sementara itu, Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa yang disebut *tafsīr bi al-ma'thūr* pun sebenarnya juga merupakan *tafsīr bi al-ra'y*. Argumen yang dibangun adalah bahwa riwayat yang bersumber dari Rasulullah maupun para sahabat serta tabi'in tidak bisa segera diklaim sebagai tafsir dari Rasulullah Hal ini karena Rasulullah sendiri tidak banyak menerangkan maksud suatu ayat. Di sisi lain, para Sahabat dan tabi'in kerap berbeda pendapat soal penafsiran hingga pada tahap tidak bisa dikompromikan dan mustahil kalau seluruhnya bersumber dari Nabi Muḥammad SAW. Lihat: al-Tāḥir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 1/29.

Pada era modern, metode yang digunakan pun semakin beragam. Terlebih lagi Islam sudah mulai berinteraksi dengan peradaban modern. Kecenderungan penafsiran modern atau kontemporer tentu berbeda dengan penafsiran ulama klasik. Semangat yang dikedepankan ahli tafsir modern adalah bagaimana mengkontekstualkan Quran dengan realitas kekinian. Menurut al-Ṭāhir al-Misāwī, Ibn ‘Āshūr lahir dalam konteks ini, kelahirannya karya tafsirnya juga tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial yang berlaku di masanya. Semangat pencerahan, rasionalitas, dan kontekstualisasi sangat terlihat dari penafsirannya. Oleh karena itu, ia menamakan kitab tafsirnya dengan *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.⁶²

Interaksi tafsir sesuai dengan konteks dan perkembangan ilmu pengetahuan merupakan bentuk keterbukaan tafsir. Seperti tampak dalam sejarah perkembangannya, ia selalu membuka diri pada disiplin ilmu lainnya, seperti fikih, sastra, filsafat, dan bahkan ilmu alam. Model tafsir saintifik (*‘ilmī*), misalnya, tentu tidak akan terwujud jika ahli tafsir tidak membuka diri dengan ilmu alam atau pengetahuan empiris. Oleh karena itu Ibn ‘Āshūr mengatakan tafsir merupakan ilmu yang terbuka *Tafsīr ‘ilm tasāmuh* - (تفسير علم تسامح).⁶³ Keterbukaan penafsiran ini menandakan bahwa setiap penafsiran mestinya harus sesuai dengan konteks. Ketika tafsir berada di situasi modern, seharusnya ia relevan dengan konteks modern dan mampu menjawab tantangan dan problem masyarakat modern. Ini menjadi petanda bahwa Islam *ṣāliḥ li-kullī zamān wa makān* (صالح لكل زمان ومكان).

Menurut Ibn ‘Āshūr, penafsiran ulama klasik memiliki beberapa kekurangan atau kelemahan. Dalam pandangannya, kelemahan ilmu tafsir ini sekaligus berdampak kuat terhadap kemunduran disiplin lainnya, semisal fikih, naḥwu, bahasa, dan lain-lain.⁶⁴ Menurutnya, terdapat empat kekurangan atau kelemahan penafsiran ulama klasik. *Pertama*, ulama tafsir terlalu memfokuskan pada periwayatan dan tidak kritis terhadap

⁶² Al-Ṭāhir al-Misāwī, “*Naqd and Iṣlāh: Ibn ‘Āshūr’s thought and reforming efforts of Regarding Islamic Education and Teaching*,” *Journal of Quranic Studies*, Vol. 7, No.1 (2005), 139-140.

⁶³ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi-Qarīb* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 163.

⁶⁴ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi-Qarīb*, 158.

riwayat yang dinukilnya. Ibn ‘Āshūr mengistilahkannya dengan, *الولاء بالتوقيف والنقل* (*al-wala’ bi al-tawqīf wa al-naql*). Maksud dari kata *al-tawqīf* di sini ialah hanya berpatokan pada *asbāb al-nuzūl* pada saat menjelaskan maksud sebuah ayat. *Kedua*, mereka tidak memiliki kemampuan yang baik dalam ilmu bahasa dan stilistika, *الضعف في اللغة والبلاغة* (*al-ḍa’f fi al-lughah wa al-balāghah*). *Ketiga*, mengesampingkan pengetahuan yang memiliki keterkaitan dengan makna global dan nilai-nilai universalitas Quran, seperti sejarah, filsafat peradaban, studi agama, politik, dan lain-lain. *Keempat*, kebanyakan kitab tafsir menjelaskan hal-hal yang tidak berkaitan dengan pemahaman ayat secara substantif.⁶⁵

Seperti yang disebutkan di atas, salah satu kemunduran ilmu tafsir dikarenakan para ulama tidak kritis terhadap riwayat yang dinukilnya. Ketika para ulama lebih senang terhadap penukilan riwayat, maka secara tidak langsung berimplikasi pada validitas akal yang diragukan. Karenanya, mereka seringkali memberi peringatan kepada orang yang menafsirkan secara rasional. Penafsiran yang bertentangan dengan riwayat bahkan dianggap telah melenceng dari Quran dan maksud Tuhan.⁶⁶ Setiap penafsiran yang bertentangan dengan riwayat dianggap telah keluar dari syariat. Tidak heran pola hadis *ḍaīf* lebih dikuatkan daripada rasio yang benar. Terkadang, sebagian ahli tafsir klasik juga acapkali menukil hadis *ḍaīf* yang berkaitan dengan *asbāb al-nuzūl* (*konteks penurunan ayat*). Mereka lebih perhatian terhadap konteks historisnya, namun melupakan makna dan aspek *balāghah*-nya.⁶⁷

Ibn ‘Āshūr sangat menekankan pada aspek bahasa dalam penafsiran, sebab tiada cara lain untuk memahami Quran melainkan mendalami bahasa Arab dan seluruh ilmu yang berkaitan dengannya. Karena Quran berbahasa Arab, sudah seharusnya seorang mufasir mendalami bahasa Arab beserta cabang-cabangnya. Inilah alasan mengapa pendekatan kebahasaan (linguistik) sangat mendominasi dalam tafsir *tahrīr wa al-tanwīr*. Ia sangat fokus terhadap struktur, makna, dan

⁶⁵ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, 161-165.

⁶⁶ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, 161.

⁶⁷ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*, 162-163. Bandingkan dengan al-Ṭāhir al-Misāwī, “*Naqd and Iṣlāḥ: Ibn ‘Āshūr’s Thought and Reforming Efforts of Regarding Islamic Education and Teaching*,” 154.

isyarat sebuah ayat. Sebuah penafsiran mesti memperhatikan dan disesuaikan dengan ilmu linguistik Arab. Oleh karena itu, ilmu *ma'ānī* dan *bayān* menjadi sangat penting dalam menafsirkan Qurān.⁶⁸

Itulah alasan al-Ṭāhir al-Misāwī⁶⁹ dan Basheer M. Nafi,⁷⁰ mengkategorikan tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* sebagai tafsir linguistik atau penafsiran yang memberi porsi lebih besar terhadap aspek kebahasaan. Menariknya, pendekatan linguistik tersebut menjadi solusi bagi Ibn 'Āshūr untuk memecahkan permasalahan yang diperdebatkan ulama klasik, khususnya perdebatan teologis. Misalnya, ketika menjelaskan maksud ayat الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى.⁷¹ Ibn 'Āshūr mengartikan *istiwā'* dengan duduk sesuai dengan makna literalnya. Namun duduk yang dimaksud di sini bukan berarti seperti duduknya manusia pada umumnya. Berdasarkan kebiasaan orang Arab, kata *istiwā'* juga menunjukkan makna keagungan.⁷²

Sementara itu, dalam persoalan fikih, terutama ketika menafsirkan ayat-ayat hukum, Ibn 'Āshūr lebih sering mengutip pendapat Mālik Ibn Anas dan Ibn al-'Arābī. Kutipan ini sekaligus menunjukkan orientasi fikih Ibn 'Āshūr yang bermazhab Mālikī. Kecenderungan Ibn 'Āshūr terhadap mazhab Mālikī ini dapat dimengerti karena kebanyakan guru-gurunya adalah ulama mazhab Mālikī.

Secara umum, metode yang digunakan Ibn 'Āshūr saat menafsirkan Quran ada tiga. *Pertama*, menafsirkan ayat berdasarkan makna tekstual dan gramatikal sesuai dengan penggunaan bahasa Arab. *Kedua*, menganalisis makna Quran dengan melihat *dilālah*-nya, susunan kata, hingga kedalaman makna sastrawinya. *Ketiga*, melihat makna yang dikehendaki ayat (*al-ma'ānī al-madlūlah* - المعاني المدلولة) berdasarkan teori *dilālah* yang terdapat dalam ilmu logika (*mantiq*), seperti *dilālah*

⁶⁸Basheer M. Nafi, "Ibn 'Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis 'Alim with His Special Reference of His Tafsir," 20.

⁶⁹Pengantar al-Ṭāhir al-Misāwī dalam al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 68.

⁷⁰Basheer M. Nafi, "Ibn 'Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis 'Alim with His Special Reference of His Tafsir," 23.

⁷¹QS. Al-Taha:5.

⁷²Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Tahqīqat wa Anzhār fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*.

al-muṭābaqah (دلالة المطابقة), *al-taḍammun* (التضامن), dan *al-iltizām* (الإلتزام).⁷³

Melihat kecenderungan penafsiran Ibn ‘Āshūr ini, tidak diragukan lagi bahwa ia sangat terinspirasi oleh sebagian penafsiran ulama klasik, semisal al-Zamksharī, al-Rāzi, al-Jāhiz, dan lain-lain. Mereka ini termasuk mufasir awal yang memberikan perhatian besar terhadap aspek linguistik dalam penafsiran. Seperti yang diakui Ibn ‘Āshūr dalam pengantar tafsirnya, karya al-Zamkshari dan al-Rāzi termasuk salah satu rujukan penafsirannya.⁷⁴

E. Peran Ibn ‘Āshūr dalam Reformasi Pendidikan

Reformasi pendidikan, bagi Ibn ‘Āshūr, berkelindan dengan kekuatan umat Islam untuk menjalankan sistem kehidupan. Sistem kehidupan yang dimaksud ialah sistem yang berdasarkan doktrin dan ajaran Islam. Karena Islam satu-satunya agama yang diridhai Allah, maka menerapkannya merupakan sebuah keniscayaan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.⁷⁵ Tugas untuk menegakkan sistem Islam tersebut menjadi tanggung jawab umat Islam sebagai khalifah di muka bumi.

Ibn ‘Āshūr menjelaskan bahwa tujuan reformasi pendidikan ialah untuk memperoleh kemaslahatan dunia dan akhirat. Dengan demikian, tujuan pendidikan Islam mesti memiliki orientasi kemaslahatan, baik dunia maupun akhirat. Oleh karena itu, seorang guru atau pengajar harus mengarahkan muridnya untuk menuju jalan kemaslahatan tersebut. Demikian pula dengan murid, mereka belajar dari gurunya dengan harapan memperoleh manfaat dan kemaslahatan dunia dan akhirat.⁷⁶

Reformasi pendidikan diawali dari gerakan *Islāh al-tafkīr* (إصلاح التفكير), yaitu merekonstruksi model berpikir masing-masing individu agar sesuai dengan asas kemanfaatan dan kemaslahatan. Hal ini hampir mirip dengan pendapat Ibn ‘Āshūr tentang cara membentuk kehidupan masyarakat berdasarkan

⁷³ Baca pengantar al-Ṭāhir al-Misāwi dalam al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, 68.

⁷⁴ Lihat, Mukadimah tafsir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 1/4.

⁷⁵ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Uṣūl Niẓām al-Ijtim‘āi fī al-Islām*, 41.

⁷⁶ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 2/ 9.

prinsip dasar syariat Islam (*maqāṣid al-sharī‘ah*). Merealisasikan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam kehidupan masyarakat perlu memulainya dari ruang lingkup kecil atau dari masing-masing personal, yang kelak diharapkan akan mempengaruhi kehidupan orang banyak dan menjadi gerakan besar.⁷⁷ Konsep *islāh al-tafkīr* ini diilhami dari banyaknya ayat di dalam Quran yang menyuruh manusia untuk berpikir, merenung, dan memperhatikan.⁷⁸

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa sasaran reformasi pendidikan Ibn ‘Ashūr lebih kepada *islāh al-mujtama‘* (إصلاح المجتمع) yang berawal melalui *Islāh al-Tafkīr*. Sementara itu, pendidikan tradisional yang berlaku selama ini tidak memadai untuk melakukan *islāh al-mujtama‘*.⁷⁹ Karenanya, perlu mengadopsi model pendidikan modern untuk mereformasi pendidikan. Pendidikan modern yang direpresentasikan Barat merupakan contoh terbaik untuk diadopsi oleh umat Islam. Sebagaimana yang dikatakan al-Tāhir al-Misāwī, model pendidikan yang diterapkan di al-Ṣādiqiyah menjadi bukti keterpengaruhannya dari pendidikan Barat.⁸⁰

Pengadopsian model pendidikan Barat ini dapat dimaklumi bila memperhatikan konteks Tūnisia pada waktu itu. Kondisi di Tūnisia sebenarnya tidak jauh berbeda dengan Kairo dan Turki yang sedang dipengaruhi oleh gelombang modernisasi. Modernisasi yang digalakkan di Tūnisia bahkan dipengaruhi oleh gerakan modernisasi Mesir yang dipelopori al-Afghānī, ‘Abduh, dan Rashīd Riḍa. Sebelum Ibn ‘Ashūr melontarkan gagasan pembaharuannya, reformasi pendidikan sudah diwacanakan oleh para ulama dan intelektual sebelumnya.

Tokoh pertama yang dianggap melakukan pembaharuan di Tūnisia ialah Khair al-Dīn al-Tūnisī (1822-1899). Ia sendiri telah melakukan perjalanan ke Eropa selama 10 tahun, sehingga keterpengaruhannya atas modernisme Barat tidak diragukan

⁷⁷ Al-Tāhir Ibn ‘Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*, 52.

⁷⁸ Al-Tāhir Ibn ‘Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*, 52.

⁷⁹ Muḥammad al-Tāhir Ibn ‘Ashūr, *Uṣūl Nizām al-Ijtimā‘ī fī al-Islām*,

Hal. 41

⁸⁰ Al-Tāhir al-Misāwī, “*Naqd and Islāh: Ibn ‘Ashūr’s thought and reforming efforts of Regarding Islamic Education and Teaching*,” *al-Shajarah*, 2012.

lagi.⁸¹ Salah satu usahanya untuk mengembangkan pendidikan ialah dengan menambahkan pelajaran bahasa Perancis, bahasa Inggris, matematika, dan ilmu umum lainnya di Ṣādiqīyyah College.⁸² Akan tetapi, Khair al-Dīn al-Tūnisī tidak menjadikan pendidikan sebagai agenda utama pembaharuannya, sebab konsentrasinya lebih tertuju pada persoalan politik, administrasi negara, dan keuangan.⁸³ Pada saat yang sama, reformasi pendidikan juga terjadi di Zaytūnah. Hal ini dibuktikan dengan adanya keharusan untuk melanjutkan dari tingkat *thānawīyyah* ke tingkat universitas. Sālīm Bū Ḥājib (1828-1924) dan ‘Umar Ibn al-Shaykh (1826-1911) merupakan tokoh utama dalam upaya reformasi pendidikan di kampus ini.⁸⁴

Pandangan Ibn ‘Ashūr terkait reformasi pendidikan terekam secara utuh dalam karyanya *Alaysa al-Ṣubḥ bi-Qarīb*. Karya ini diselesaikan selama tujuh tahun (1903-1910). Buku ini awalnya kumpulan merupakan tulisan dari berbagai jurnal dan majalah. Kebanyakan tulisan berangkat dari pengalaman Ibn ‘Ashūr ketika mengajar di Ṣādiqīyyah dan al-Khaldūniyah. Menurut al-Ṭāhir al-Misāwī, reformasi pendidikan yang diwacanakan Ibn ‘Ashūr harus diposisikan dalam bingkai *worldview* modernisme yang terdapat di dalam dirinya. Perlu diketahui juga bahwa reformasi yang dilakukan itu murni untuk tujuan pendidikan atau tetap berada dalam ranah pendidikan. Inilah yang membedakannya dengan reformasi yang dilakukan al-Afghāni yang berafiliasi pada gerakan politik tertentu.⁸⁵ Namun ditolak oleh beberapa kalangan konservatif Zaytūnah karena ada kecurigaan terhadap Ibn ‘Ashūr bahwa ia akan memasukkan guru-guru yang bermazhab Mālīkī secara seimbang dengan guru-guru yang bermazhab Ḥanafī. Kemudian muncul tuduhan dari kelompok-kelompok konservatif di Zaytūnah yang menganggap program itu hanya kedok untuk melakukan gerakan sekularisasi dan *westernisasi* Zaytūnah.

⁸¹ Basheer M. Nafi, “Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir”, 3.

⁸² Al-Ṭāhir al-Misāwī dalam Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 41.

⁸³ Al-Ṭāhir al-Misāwī dalam al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 40.

⁸⁴ Al-Ṭāhir al-Misāwī dalam al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*, 43-44.

⁸⁵ Al-Ṭāhir al-Misāwī “*Naqd and Iṣlah: Ibn ‘Ashūr’s Thought and Reforming Efforts of Regarding Islamic Education and Teaching*”, 144.

F. Lingkungan Sosial Politik Tūnisia Era Ibn 'Ashūr



Tūnisia adalah di antara negara-negara yang berada di sisi utara benua Afrika, bersejajar dengan Aljazair di sebelah barat, dan Libia di sebelah Tenggara, serta Laut Mediterania di sebelah timur. Negara ini sudah pernah dijajah sejak zaman Romawi sebelum abad ke-15, dilanjutkan dengan penguasaan Turki 'Utsmānī dan Dinasti Bay al-Ḥusaynīyyah, perpanjangan tangan Dinasti Turki 'Utsmānī di awal abad ke-16. Di tahun 1881, Perancis mulai menjajah Tūnisia dari tahun 1881 hingga

1956. Tūnisia merdeka pada tahun 1956 dan pernah terjadi revolusi tahun 2011.⁸⁶

Sejarah Tūnisia tidak bisa dilepaskan dari konteks politik kolonialisme. Perancis telah menduduki Tūnisia untuk waktu yang lama.⁸⁷ Kolonialisme Perancis telah menguasai dan menerapkan beberapa praktik kekuasaannya. Hal itu hadir bersamaan dengan gelombang modernisme dan kekuatan politik lokal yang dibawa oleh kolonial Perancis. Beberapa kekuatan lokal berusaha untuk memerdekakan Tūnisia dari Perancis, sehingga gerakan politik ini sering diasosiasikan sebagai gerakan nasionalis.⁸⁸

Pada masa awal pemerintahan Bay al-Ḥusayniyah, sepertinya yang digambarkan Ibn 'Ashūr, Tūnisia banyak kehilangan ulama. Ḥusayn Ibn 'Afi (1705 - 1735 H) sultan pertama pemerintahan Bay telah menghidupkan kembali ilmu-ilmu yang hilang dari umat Islam di Tūnisia setelah penjajahan Spanyol ke Tūnisia dan masuknya dinasti Muradiyah. Dinasti ini

⁸⁶ <https://ar.wikipedia.org/wiki/تونس>, diakses pada: 20 Desember 2016, jam 18:36.

⁸⁷ Tūnisia mulai dijajah Perancis pada tahun 1881. Selama masa protektorat Perancis tersebut, telah terjadi banyak dinamika politik antara masyarakat Tūnisia dengan Perancis. Puncak dinamika tersebut di antaranya adalah kebijakan naturalisasi (*tajniṣ*) yang menjadi salah satu puncak fitnah di kalangan masyarakat Tūnisia sendiri. Beberapa ulama memfatwakan bahwa mereka yang melakukan naturalisasi (pindah kewarganegaraan menjadi Perancis) dinyatakan kafir dan tidak boleh dimakamkan di Tūnisia sebagai negara. Fatwa ini disampaikan oleh Aḥmad Bayrām, Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Khaūjah dan Aḥmad Murād, yang ketiganya berpaham mazhab Ḥanafī. Sementara itu, Ibn 'Ashūr dari mazhab Mālikī dan Muḥammad Yūsuf dari Mazhab Ḥanafī menyatakan bahwa mereka tetaplah seorang Muslim. Hanya saja, ia disebut fasik dan jika bertobat maka bisa mendapatkan hak-haknya sebagai Muslim, termasuk dikuburkan di pusara umat Muslim. Terjadilah konflik antara ulama saat itu. Ibn 'Ashūr sampai menyatakan bahwa mereka yang mengklaim kafir bagi pengikut program naturalisasi, walau sudah tobat, telah dianggap mempersempit masalah yang sebenarnya masih dalam ranah perbedaan pendapat (ungkapannya adalah: *Ḍayyaqta wāsi'an yā akha al-'Arab - ضيقت واسعا يا أخا العرب*). Namun reaksi yang muncul dari sebagian kalangan menuduh Ibn 'Ashūr sebagai antek-antek Perancis, karena dianggap tidak tegas dalam masalah fatwa naturalisasi ini. Pernyataan ini menurut Muḥammad Bouzghiba, Guru Besar Fikih Universitas Zaytūnah dan penyunting fatwa-fatwa Ibn 'Ashūr telah mengganggunya selama 12 tahun sampai beliau wafat di tahun 1973. Lihat: Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwā al-Shaykh al-Tāhīr Ibn 'Ashūr* (Tūnis: Mediteranian Publisher, 2015), 385.

⁸⁸ Basheer M. Nafi, "*Ibn 'Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis 'Alim with His Special Reference of His Tafsir*", 6.

tidak memperhatikan masalah pendidikan. Hal ini terbukti dengan hanya ada delapan guru Zaytūnah di masa itu. Di masa Sultan Ḥusayn Ibn 'Alī, jumlah guru meningkat hingga lebih dari 40 orang. Pemerintahan Bay selanjutnya membentuk struktur akademik di Zaytūnah, dengan membagi menjadi empat pemimpin utama, dua Mufti dan dua Qāḍi yang masing-masing mewakili mazhab Ḥanafī (mazhab pemerintah Bay) dan mazhab Mālīkī (mazhab mayoritas rakyat Tūnis).

Ibn 'Ashūr mendukung kebijakan pengaturan struktur akademik di Zaytūnah, meskipun ia tidak setuju jumlah guru bermazhab Ḥanafī dan Mālīkī disamakan. Alasannya adalah mazhab Ḥanafī bukan mazhab mayoritas rakyat Tūnisia. Selain itu Ibn 'Ashūr menginginkan agar Zaytūnah direformasi penuh seperti Madrasah Ṣādiqīyyah, sekolah yang didirikan atas inisiatif Khair al-Dīn al-Tūnisī. Upaya Ibn 'Ashur dalam menegaskan identitas Mālīkī di Zaytūnah mendapat perlawanan dari ulama-ulama bermazhab Ḥanafī karena dianggap sebagai upaya kontestasi mazhab Mālīkī dengan Ḥanafī.

Sayangnya, reformasi ini tidak pernah terwujud. Para ulama Zaytūnah menilai hal itu sebagai intervensi negara atas urusan pendidikan agama di Zaytūnah. Khair al-Dīn al-Tūnisī pun mengurungkan niatnya, karena mempertimbangkan posisi para ulama yang punya suara di hadapan kesultanan dan pengaruhnya bagi masyarakat luas.

Ibn 'Ashur tetap melanjutkan upaya pendahulunya Khair al-Dīn al-Tūnisī. Ia mengamati secara cermat perubahan pendidikan yang ada, kondisi sosial, serta dampaknya terhadap keharusan perubahan metode pengajaran, kedalaman setiap bidang ilmu, peningkatan kualitas guru yang dapat memenuhi tuntutan zaman.⁸⁹

Gelombang gerakan nasionalis di Tūnisia dimulai sejak al-Jazair jatuh ke tangan Perancis. Ketika militer Perancis beserta strategi protektoratnya⁹⁰ semakin kuat di negara-negara

⁸⁹ Sulaiman al-Shawwāshī, al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr wa Barnāmijuh al-Iṣlāḥī li al-Ta'lim bi Jāmi' Zaytūnah, dalam *al-Ḥidāyah: Majallah Thaḳāfiyyah Islāmīyyah* (Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015), edisi 195, 60-61.

⁹⁰ Strategi protektorat adalah strategi yang cukup ampuh menaklukkan Tūnisia. Sebenarnya, Tūnisia sudah memiliki kedekatan dengan Perancis. Misalnya, lewat kunjungan Khair al-Dīn al-Tūnisī, perdana menteri di zaman Sultan Bay ke beberapa negara Eropa, termasuk Perancis. Khair al-Dīn punya cita-cita besar memajukan Tūnisia, dengan idealisme meniru kemajuan yang telah dicapai Barat. Namun, Khair al-Dīn ditarik oleh Sultan Abdul Hamid II, penguasa

Afrika Utara. Tentu hal ini membuat Tūnisia juga jatuh ke pangkuan penjajah. Meski begitu, gerakan anti-kolonial tetap bertahan di Tūnisia. Ketika berkuasa, Perancis melakukan politik dominasi dan intervensinya di berbagai lembaga pendidikan di Tūnisia. Politik intervensi tersebut dilaksanakan lewat kebijakan modernisasi pendidikan di Tūnisia. Modernisasi dilakukan dengan melakukan kontrol atas pemerintah. Pendudukan Perancis dengan model protektoratnya bekerja sama dengan para ulama. Hal ini juga memberi pengaruh dominan terhadap institusi keulamaan.⁹¹

Ibn ‘Ashūr belajar di Zaytūnah 10 tahun setelah penjajahan Perancis atas Tūnisia, ketika para aktivis penentang Perancis di kota Tūnisia sudah tidak ada. Di Zaytūnah, Ibn ‘Ashūr belajar dengan banyak ulama terkemuka, seperti Sālim Bū Hājib dan Muḥammad al-Sanūsi, yang mengenyam pendidikan ala Perancis. Mereka mendirikan majalah al-Ḥāḍirah dan Universitas al-Khaldūnīyyah yang secara jelas disokong oleh kolonial. Terlebih lagi Bū Hājib dikenal sebagai perdana menteri yang kooperatif.⁹² Mereka mau bekerjasama dengan kolonial dengan harapan reformasi pendidikan dapat berjalan baik. Meskipun demikian kebijakan ini mendapat tantangan dari sebagian ulama konservatif, semisal Maḥmud al-Khaūja.⁹³

Selama masa penjajahannya, Perancis telah melakukan perubahan kurikulum dan materi pelajaran di Ṣādiqīyyah

‘Uthmāni saat itu untuk bertugas di Istanbul. Sementara itu, penguasa Bay saat itu yang juga punya visi kemodernan dan kemerdekaan, menandatangani Fakta Perdamaian (*‘ahdu al-āmān*). Hal ini menjadi kesempatan asing seperti Perancis dan Inggris (keduanya berambisi menguasai Tūnisia, namun Inggris berkeinginan agar Tūnisia tetap berada di bawah kekuasaan Turki ‘Uthmānī, sementara penguasa Bay ingin melepaskan diri dari ‘Uthmānī) untuk memainkan pengaruhnya dalam politik dalam negeri Tūnisia, lewat slogan “menghormati hak-hak penduduk lokal dan asing yang berada di Tūnisia”. Perancis pun memainkan perannya dengan tawaran “kemerdekaan” bagi Tūnisia. Lihat: Habib Boulares, *Tārikh Tūnis: Ahamm al-Tawārikh wa al-Aḥdāth min ‘Uṣhūr Mā Qabla al-Tārikh Hattā al-Thaurah* (Tūnis: Serēs li al-Nasyr, 2015), 496-497.

⁹¹ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir*”, 2.

⁹² Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir*”, 8.

⁹³ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir*”, 8

College.⁹⁴ Perubahan itu dilakukan dengan memberikan posisi kepada Louis Maqhuél sebagai direktur pendidikan di Tūnisia pada tahun 1883.⁹⁵ Kolonial melakukan sekularisasi pendidikan Sādiqiyah lewat metode dan materi pelajaran yang terus dikontrol oleh Perancis.⁹⁶ Salah satu kebijakan Maqhuél adalah merubah madrasah tradisional menjadi sekolah modern ala Perancis. Usaha ini tentu mendapatkan kecaman dan hambatan dari sebagian ulama. Meskipun demikian, pada tahun 1892 Maqhuél berhasil mengontrol madrasah tradisional yang masih menjadi bagian dari Zaytūnah.⁹⁷

Kendati berada di bawah kekuasaan Perancis, para ulama senior mazhab Ḥanafī dan Mālikī masih dapat melanjutkan aktivitas mereka. Jabatan agama seperti Qāḍi, Muftī, dan pengajar, tetap diserahkan kepada mereka. Selain menduduki posisi penting di Zaytūnah, mereka juga diberikan jabatan strategis di pemerintahan. Kondisi ini tidak dapat diganggu oleh otoritas Perancis.⁹⁸

Politik protektorat Perancis terhadap Tūnisia membuat gerakan politik nasionalisme di kalangan para ulama memudar. Ini terlihat dari gerakan Partai politik *Destour* yang dipimpin oleh ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭa’ālabī (1875-1944), seorang reformis Islam Arab dan lulusan Zaytūnah yang kontroversial. Partai ini tidak memiliki agenda pembebasan, bukan pula partai anti-kolonial, tetapi lebih fokus pada perubahan sistem pemerinatahan dan mempertahankan identitas Islam-Arab masyarakat Tūnisia.⁹⁹

⁹⁴ Sādiqiyah College (*al-Madrasah al-Ṣādiqiyah*) didirikan oleh Khair al-Dīn al-Tūnisi. Pengelolaan Sādiqiyah diserahkan kepada keluarga Bayrām. Tujuan utamanya adalah reformasi pendidikan di Tūnisia dengan mendidik generasi terbaik Tūnisia yang siap bersaing di dunia modern. Ini terjadi bersamaan dengan reformasi di tubuh Zaytūnah, namun tidak tercapai karena munculnya tentangan dari pihak *Masyāyikh* Zaytūnah. Lihat: Habib Boulahres, *Tārīkh Tūnis: Ahamm al-Tawārikh wa al-Aḥdāth*, 487-488.

⁹⁵ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir’*”, 7.

⁹⁶ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir’*”, 7.

⁹⁷ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir’*”, 6.

⁹⁸ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir’*”, 7.

⁹⁹ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir’*”, 10.

Pada awal karir, sekitar usia 21 tahun (1321 H/1900 M), Ibn 'Ashūr telah menggagas ide reformasi pendidikan yang dituangkan dalam bukunya *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Ia menulis buku yang berisi beragam metode pengajaran, kurikulum, tenaga pendidik yang profesional yang memiliki nalar kritis yang baik terhadap peningkatan pemikiran keislaman. Ia juga bersinergi dengan Pemerintah Bourguiba saat itu. Namun ide yang dituliskan pada tahun 1902 ini dianggap terlalu maju melampaui pemikiran ulama-ulama di zamannya, sehingga akhirnya buku tersebut tidak diterbitkan oleh Ibn 'Ashūr. Buku tersebut baru diterbitkan dan disebarluaskan pada tahun 1967, yakni sekitar 65 tahun kemudian, kepada masyarakat umum.¹⁰⁰

Memang ada kelompok-kelompok besar di kalangan Zaytūnah yang mempengaruhi perkembangan perpolitikan Tūnisia saat itu. Mereka adalah pendukung partai lama yang menghalang-halangi jalannya Pemilu di Tūnisia dan tidak mendukung penerapan syariat Islam. Mereka beraliansi dengan Partai Yuṣfiyah (Ṣalih Ibn Yusuf) yang merupakan bekas penguasa lama (sebelum Presiden Bourguiba) yang menyerukan "Gerakan Westernisasi". Gerakan ini disebut-sebut sebagai Partai Komunis yang ingin membasmi peran ulama Zaytūnah dalam parlemen. Hal ini tampak dari perbandingan yang tidak sepadan dengan 26 anggota parlemen dari alumni Barat dan hanya 7 anggota parlemen dari alumni Zaytūnah sendiri. Padahal sebelumnya ulama-ulama Zaytūnah mendominasi di parlemen pada awal-awal Bourguiba memimpin Tūnisia. Gerakan sekularisasi dan westernisasi tersebut dilakukan oleh orang-orang pemerintahan seperti Bourguiba sendiri, yang kemudian menggadang-gadang demokrasi Liberalisme Tūnisia yang oleh kelompok konservatisme Zaytūnah dikhawatirkan akan menggeser peran ulama-ulama Zaytūnah di parlemen dan akibatnya mengikis pelan-pelan nilai-nilai syariat Islam dan Arab.¹⁰¹

¹⁰⁰ Sulaiman al-Shawwāshī, al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr wa Barnāmijuhū al-Iṣlāḥī li al-Ta'lim bi Jāmi' Zaytūnah, dalam *al-Hidāyah: Majallah Thaqaḥfiyyah Islāmiyyah* (Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015), edisi 195, 61.

¹⁰¹ Syekh al-Ḥabīb Ibn al-Ṭāhir, '*Ulamā' al-Zaytūnah wa al-Majlis al-Ta'sīsīy sanah 1956*, dalam al-MajAllah al-Zaytūnah, 'Adad 13, 2013-2014, (Tūnis: Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2013), 10.

Ibn ‘Ashūr memiliki pandangan politik tersendiri dan terlihat menjaga jarak dari gerakan politik nasionalisme, terutama setelah Habib Bourguiba keluar dari partai *Destour*. Pada tahun 1934, Bourguiba membentuk partai baru yang kebanyakan diikuti dan diisi oleh lulusan Ṣādiqīyyah. Namun demikian, Ibn ‘Ashūr dekat dengan kolonial. Karenanya ia tidak banyak mengkritik kebijakan kolonial. Namun di sisi lain, nasionalisme Ibn ‘Ashūr dipertanyakan oleh banyak kalangan.

Di antara fakta yang dapat membuktikan kedekatan Ibn ‘Ashūr dengan kolonial ialah pemberian gelar *Shaykh al-Islām al-Mālīkī* pada tahun 1932. Gelar ini diberikan setelah tiga tahun terselenggaranya kongres misionaris Katolik di Tūnisia. Kongres ini mendapat kecaman dan penentangan dari beberapa ulama karena dianggap akan mengancam identitas Islam-Arab Tūnisia. Penentangan terhadap kongres ini dipimpin oleh *Shaykh al-Islām al-Ḥanafī*, Aḥmad Bayrām.¹⁰² Pemberian gelar *Shaykh Islām* kepada Ibn ‘Ashūr ini merupakan bentuk ketidaksenangan kolonial terhadap Aḥmad Bayrām yang pada akhirnya membuatnya tereliminasi dari jabatan Mufti.¹⁰³

Bentuk ketidaksenangan Perancis terhadap Syekh Aḥmad Bayrām nampaknya karena imbas dari ricuhnya kondisi emosional masyarakat tentang program naturalisasi (*Tajnīs*). Polemik tentang kasus ini dianggap sangat mempengaruhi situasi politik Tūnisia dan mengganggu harmonisasi antar ulama dengan pemerintah protektorat Perancis dan antara sesama ulama Tūnisia sendiri yang bermazhab Ḥanafī dengan yang bermazhab Mālīkī. Kejadian ini berlangsung cukup lama antara tahun 1909 sampai dengan 1933. Bayrām dianggap memperkeruh kekisruhan masyarakat tentang dampak naturalisasi ini. Hal ini membuat terjadinya perpecahan besar-besaran di kalangan ulama. Sebagai ulama Ḥanafī, Aḥmad Bayrām berkeyakinan bahwa seorang yang mengikuti *tajnīs* dianggap sebagai pengkhianat bangsa dan telah kafir. Karenanya, ia tidak boleh dikuburkan di perkuburan Muslim, hak-haknya sebagai seorang Muslim hilang dengan sendirinya.

¹⁰² Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Career and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir*”, 11.

¹⁰³ Basheer M. Nafi, “*Ibn ‘Ashūr : The Career and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir*”, 11.

Pada saat munculnya kebijakan Perancis tentang naturalisasi, yaitu kebolehan warga Tūnisia untuk menjadi warga Perancis, Ibn 'Āshūr malah tidak secara tegas dan langsung menyikapinya. Padahal, menurut Bayram, naturalisasi merupakan isu krusial dan penting pada saat itu karena proses ini dapat mengancam identitas Islam-Arab.¹⁰⁴ Sebagai seorang Mufti, Ibn 'Āshūr berpendapat bahwa orang Tūnisia yang pindah kewarganegaraan menjadi warga Perancis boleh dikuburkan secara Islam apabila dia bertobat, menyesali kesalahannya karena pindah kewarganegaraan.¹⁰⁵ Menurut Basheer M. Nafi', fatwa ini tidak pernah dipublikasikan ketika polemik itu berlangsung, namun animo masyarakat sudah tertuju kepadanya,¹⁰⁶ sehingga

¹⁰⁴ Muhammad Bouzgiba, *Fatawa al-Shaykh Ṭāhīr Ibn'Āshūr* (Tūnis: Meditranian publisher, 2015), 383-384.

¹⁰⁵ Basheer M. Nafi, "*Ibn 'Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis 'Alim with His Special Reference of His Tafsir*", 11.

¹⁰⁶ Polemik naturalisasi (*tajnīs*) mengundang perpecahan di antara para ulama di kalangan Majelis Iftā' Mālikī dan Ḥanafī. Namun, pada akhirnya pengeluaran fatwa tentang naturalisasi (*tajnīs*) tersebut telah disepakati kedua belah pihak yakni al-Ṭāhīr Ibn 'Āshūr sebagai Syekh Mālikī dan Syekh Muḥammad Ibn Yūsuf sebagai Syekh Ḥanafī. Keduanya bersepakat mengatakan bahwa seseorang yang mengikuti naturalisasi (*tajnīs*) tetap dianggap sebagai Muslim dan Mukmin. Hanya saja, ia dikategorikan sebagai fasik. Jika ia bertobat, maka berhak mendapatkan semua hak-haknya sebagai seorang Muslim dan Mukmin, termasuk berhak disalatkan dan dimakamkan di pusara Muslim. Namun demikian, fatwa tersebut ditentang oleh dua ulama Ḥanafī yakni Syekh Aḥmad Ibn Murād dan Syekh Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Khaujah yang menyatakan bahwa seseorang yang mengikuti *tajnīs* dianggap murtad, kafir, tidak diterima tobatnya samapai mati, dan tidak berhak mendapatkan hak-haknya sebagai Muslim. Aḥmad Bayrām juga tidak setuju dan melarang penerbitan fatwa *tajnīs* yang dikeluarkan oleh *Majlis al-Iftā'* saat itu. Ṭāhīr Ibn' Āshūr mempersoalkan fatwa ketiga Syekh Ḥanafī tersebut dengan menuduh mereka mempersulit sesuatu yang mudah dengan mengatakan "*Ḍayyaqta wāsi'an yā Akhā al-'Arab*". (1935M/1353H). Sementara itu, Aḥmad Ja'ayyī membela al-Ṭāhīr Ibn 'Āshūr dengan turut mengatakan hal itu bukan keputusannya sepihak, akan tetapi bersifat kuorum yang ditandatangani oleh semua anggota majlis. Artinya, al-Ṭāhīr Ibn 'Āshūr tidak bisa disalahkan secara pribadi karena itu bukan kemauannya. Hal ini menurut Bouzguiba (penulis fatwa) mengganggu kenyamanan al-Ṭāhīr Ibn 'Āshūr, sehingga membuatnya menderita sampai 12 tahun lamanya hingga wafat. Ia merasa tidak nyaman dituduh bersekongkol dengan protektorat Perancis. 30 tahun kemudian sekitar 1985, barulah terbongkar kebenaran Ibn 'Ashur saat Perancis berkenan membuka secara transparan Arsip Nasional mereka tentang naturalisasi ini. Lihat: Muḥammad Bouzgiba, *Fatawa al-Shaykh al-Ṭāhīr Ibn 'Āshūr* (Tūnis: Mediteranian Publisher, 2015), 385.

kebanyakan orang menganggap Ibn ‘Āshūr berpihak pada kolonial.¹⁰⁷

Situasi yang sama juga ditemukan pada masa pemerintahan Habib Bourguiba. Meskipun terdapat kedekatan Ibn ‘Āshūr dengan Bourguiba, namun dalam beberapa kasus, ia juga pernah mengkritik pendapat Bourguiba. Kedekatan kedua tokoh ini dapat dilihat ketika Ibn ‘Āshūr menerima permintaan Bourguiba untuk kembali menjabat sebagai Rektor Zaytūnah. Pemberian jabatan ini dilakukan demi mengembalikan kepercayaan masyarakat, dan khususnya kepercayaan Zaytūnah pada pemerintah.¹⁰⁸ Hubungan ulama dengan pemerintah semakin kuat pada saat Bourguiba bersedia mendatangi *law of personal status*.¹⁰⁹

Namun pada tahun 1961, Presiden Bourguiba pernah menyatakan larangan berpuasa Ramadhan. Menurutnya, puasa bulan Ramadhan menjadi penyebab menurunnya produktivitas warga Tunisia. Larangan ini seakan-akan menginstruksikan warga untuk tidak berpuasa demi meningkatkan produktivitas. Pendapat ini mendapat kritik dari banyak ulama termasuk Ibn ‘Āshūr. Ketika diwawancara sebuah stasiun radio, Ibn ‘Āshūr menolak pendapat Bourguiba tersebut sambil mengatakan Bourguiba telah berdusta, Allah Maha Benar (*Ṣadaqa Allāh wa kadhdhaba Bourguiba* - صدق الله وكذب بورقيبة). Ibn ‘Āshūr menegaskan bahwa puasa adalah kewajiban seorang Muslim dan tidak boleh ditinggalkan kecuali memang berada dalam kondisi darurat.¹¹⁰

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa meskipun diberikan posisi dan jabatan strategis oleh penguasa, tetapi di akhir-akhir usianya terkadang fatwa Ibn ‘Āshūr dan pandangan keagamanya bertolak-belakang dengan kebijakan pemerintah. Hal ini berbeda dengan kondisi Ibn ‘Āshūr pada masa kolonial maupun rezim Bourguiba, yang saat itu ia masih menjabat sebagai pejabat negara di bawah kekuasaan kedua rezim

¹⁰⁷ Basheer M. Nafi, “Ibn ‘Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir”, 11.

¹⁰⁸ Basheer M. Nafi, “Ibn ‘Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir”, 12.

¹⁰⁹ Basheer M. Nafi, “Ibn ‘Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir”, 12.

¹¹⁰ Basheer M. Nafi, “Ibn ‘Āshūr : The Carrer and Thought of Modern Reformis ‘Alim with His Special Reference of His Tafsir”, 12.

tersebut. Namun sayangnya, isu tentang inkonsistensi Ibn 'Āshūr sudah terlanjur dipersoalkan oleh sebagian intelektual Tūnisia, termasuk soal penolakan Ibn 'Āshūr tentang larangan puasa oleh Bourguiba. Meskipun tuduhan inkonsistensi itu tidak sepenuhnya benar, karena dalam memperjuangkan identitas Islam Tūnisia tentu membuatnya harus bersikap akomodatif terhadap semua keadaan. Banyak hal yang memojokkan Ibn 'Āshūr karena beberapa alasan. Semua ini berawal ketika Ibn 'Āshūr mendapat kecaman akibat program naturalisasi yang memojokkan posisinya. Hal ini menjadi pertanyaan besar bagi sebagian kelompok yang mempersoalkan mengapa Ibn 'Āshūr melakukan penolakan terhadap kebijakan pemerintah di saat dirinya sudah berhenti dari jabatannya sebagai Grand Mufti Mālikī di Tūnisia.

Penulis melihat ada beberapa hal yang sulit dipahami oleh beberapa kalangan terhadap sikap akomodatif Ibn 'Āshūr sehingga membuat tuduhan dan resisten terhadapnya. Misalnya pada kongres Ekaristi ia mendapat kecaman dan penentangan dari beberapa ulama karena dianggap akan mengancam identitas Islam-Arab Tūnisia. Penentangan terhadap kongres ini dipimpin oleh *Shaykh al-Islām al-Hanaʿī* yakni Aḥmad Bayrām.¹¹¹ Simbol-simbol dan tradisi kearaban yang dianggap tidak mendukung kemajuan peradaban Tūnisia tidak didukung olehnya, karena bagaimanapun Tūnisia adalah negara wisatawan. Tradisi Arab Islam yang dianggap ortodok seperti pakaian sabsari (pakaian tradisional peninggalan Syiah), poligami dan sebagainya tidak mendapat tempat di hati Bourguiba dan Ibn 'Āshūr.

¹¹¹ Basheer M. Nafi, “*Ibn 'Āshūr : The Carreer and Thought of Modern Reformis 'Alim with His Special Reference of His Tafsir*”, 11.

BAB IV POLITIK IDENTITAS ANTAR-AGAMA

A. Politik Identitas Antar-Agama dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr

Pembicaraan mengenai politik identitas dan bagaimana penetrasinya dengan penafsiran telah penulis jelaskan dalam bab II. Politik identitas dibagi ke dalam dua bagian. *Pertama*, yang lahir secara natural. *Kedua*, secara konstruksional. Kedua bagian tersebut tidak hanya dilakukan oleh orang-orang yang termarginalkan atau kelompok minoritas di tengah kekuatan arus besar dalam suatu negara, namun juga bisa terjadi pada kelompok mayoritas, juga pada kelompok yang sedang berkuasa. Hegemoni semacam ini terjadi dalam praktik kehidupan beragama, sosial dan politik. Model politik identitas tersebut terjadi dalam bentuk bermacam-macam, di antaranya; politik identitas agama, identitas aliran, mazhab, etnisitas, kelompok, ras dan gender. Motif yang melatarbelakanginya berupa keinginan mendapatkan hak otonomi politik, keadilan, kesempatan, kesetaraan, kebebasan, kelanggengan eksistensi dan mempertahankan *status quo*, mencari dukungan, proteksi, penghormatan, pengakuan dan pembenaran ideologi¹

Dalam sebuah tatanan masyarakat, kelompok mayoritas cenderung mempertegas identitasnya. Secara politis kelompok ini bisa jadi akan menyisihkan orang lain yang tidak sejalan dengan kelompok dan komunitasnya, tidak mengakomodir kepentingan kelompok lain, terutama dalam masalah ideologi dan perbedaan keyakinan, sampai pada taraf mengkafir-kafirkan. Hal ini bisa saja terjadi dalam konteks relasi antar dan intra-agama.

Secara sosial politik identitas bisa saja terjadi dengan tidak selalu direncanakan, namun seringkali muncul dalam perilaku di bawah alam sadar seseorang atas refleksi ideologi yang diyakininya. Menurut Syafi'i Ma'arif, mereka yang termarginalkan akan melakukan politik identitas dengan cara apapun demi keadilan, bahkan bisa muncul sebagai kelompok

¹ Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*, 35.

radikal menggunakan jubah atas nama agama sebagai upaya mendapatkan tujuan.²

Halim Rane dalam penelitiannya menemukan beberapa fakta bahwa partai berwarna “Islamis” (sampel yang diambil di antaranya adalah partai AKP-Turki, Ikhwanul Muslimin/*Moslem Brotherhood* di Mesir, dan PKS di Indonesia), demi mendapatkan tempat dalam kontestasi demokrasi sebuah negara, menggunakan prinsip-prinsip *maqāsid al-sharī'ah* dalam merealisasikan misi dan prinsip-prinsip politiknya.³ Helen Scott dalam tulisannya tentang relasi antara Muslim dan Kristiani di Mesir juga menemukan adanya suara-suara kontekstualisasi ajaran Islam, yakni berupa keinginan membuka dinding penghalang antara hukum Islam klasik dengan nilai-nilai universal yang muncul dari partai-partai berwarna “Islamis” dalam masalah status non-Muslim di Mesir.⁴

Dua contoh di atas sebagai pengantar bahwa politik identitas keislaman dapat dilakukan dengan cara modern, seperti penggunaan *maqāsid al-sharī'ah* oleh beberapa partai politik Islam dalam menjawab tantangan modernisasi. Hal ini juga bisa dilakukan dengan cara tradisional, seperti pandangan yang sempit dan sikap kurang leluasa dalam memahami teks-teks agama yang terkadang memunculkan sikap intoleransi. Orientasi *maqāsid al-sharī'ah* sebagai upaya penalaran substansi kemaslahatan penetapan sebuah hukum yang tadinya tidak menyentuh sisi-sisi politik (*group of identity*) bisa menjelma

² Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* dalam, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia* (Jakarta: Democracy Project, 2012), 10.

³ Halim Rane menyebut mereka sebagai generasi kedua partai politik berorientasi Islam. Mereka mampu menggunakan dan menerapkan nilai-nilai *maqāsid al-sharī'ah* di satu sisi, juga mengapresiasi gagasan-gagasan demokrasi, kesejahteraan ekonomi, HAM, pluralisme. Hal ini membuat mereka mampu duduk bersama Barat, berinteraksi dengan baik dengan non-Muslim dan tidak memosisikan mereka sebagai musuh. Halim Rane, “*The Impact of Maqāsid al-Sharī'ah on Islamist Political Thought: Implications for Islam–West Relations*”, Vol. 2 No. 2 (Januari, 2011), 338-339, dalam *Journal Islam and Civilization Renewal*, <http://www.iais.org.my/icr/index.php/icr/article/view/175>. Diakses: 29 Juni 2016, 20:37.

⁴ Kelompok garis tengah (*wasā'iyyah*) telah menyuarakan ini sejak tahun 1980-an. Namun, sepuluh tahun terakhir, menurut Rachel, ide ini sudah disuarakan oleh partai-partai “Islamis” sendiri, seperti Ikhwanul Muslimin dan Partai Wasat. Rachel Scott, *The Challenge of Political Islam: non-Muslims and the Egyptian State* (California: Stanford University Press, 2010), 122-123.

menjadi identitas kelompok ketika berada di tangan komunitas tertentu. Hal ini berimplikasi pada munculnya sikap politisasi dalam rangka membela kepentingan komunitas tersebut sesuai dengan cita-citanya.

Pertanyaannya adalah konteks apakah tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* karya Ṭāhir Ibn ‘Āshūr ini bersuara mengenai politik identitas? Dalam bab IV dan V, penulis akan membahas tentang bagaimana penafsiran ideologis Ibn ‘Āshūr dengan segala aspek sosio-politik dan kelembagaan yang tidak bisa dipisahkan dari dirinya, yang kemudian mempengaruhi corak dan metodologi penafsirannya. Jika dibaca dengan pendekatan teori politik identitas, maka sebuah karya tafsir akan lahir sebagai produk tafsir dengan motif pembelaan terhadap kelompok (*identity groups*), baik yang bersifat antar-agama maupun intra-agama itu sendiri. Penulis akan mengutip beberapa ayat yang ditafsirkan oleh Ibn ‘Āshūr yang termasuk dalam isu-isu politik identitas.

B. Isu-Isu Politik Identitas dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr

1. Politik Identitas Keislaman Dalam Konteks Musyawarah

a) Allah berfirman dalam QS. Āli ‘Imrān (3): 159;

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ^ط وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا
مِنْ حَوْلِكَ^ط فَاعْفُ عَنْهُمْ^ط وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ^ط وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ^ط فَإِذَا عَزَمْتَ
فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ^ج إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾

"Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakal kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya".

Ibn ‘Āshūr menyatakan bahwa musyawarah dilakukan dalam segala urusan untuk mencapai kemaslahatan, baik pada tingkat keluarga, kelompok, hingga umat. Menurutnya, apa yang dimusyawarahkan harus pada permasalahan-permasalahan yang

belum ada ketetapanannya di dalam Quran dan Sunah. Keduanya adalah bagian dari syariat yang sudah disampaikan oleh Nabi Muhammad.⁵

Ada tiga kriteria yang mesti dipenuhi sebuah kelompok ketika hendak melaksanakan musyawarah. *Pertama*, musyawarah dilakukan oleh ulama. Ulama adalah orang yang mengerti dalil-dalil apa yang tepat untuk menentukan kedudukan atau hukum sebuah perkara. Mereka memutuskan berdasarkan pandangan-pandangan yang berdasarkan dalil-dalil syariat. *Kedua*, musyawarah harus bersama dengan orang yang memiliki perhatian terhadap permasalahan tersebut. Dengan kata lain, pihak yang diajak bermusyawarah harus orang-orang yang dianggap berkepentingan dan akan berpihak kepada yang mengajak musyawarah.⁶ *Ketiga*, musyawarah -berdasarkan *ḍāmīr "hum"* pada ayat di atas- hanya berlaku untuk bersama umat Islam. Karena bermusyawarah (استشار) pada hakikatnya adalah meminta bantuan atau meminta tolong (استعان) kepada pihak yang diajak bermusyawarah. Menurut Ibn 'Ashūr, tidak sepatutnya umat Islam meminta bantuan kepada non-Muslim.⁷

Kriteria tersebut di atas memberikan beberapa gambaran penting, yakni bahwa Ibn 'Ashūr dalam hal ini melihat kedudukan musyawarah hanya pada tingkat sesama Muslim.⁸ Ia meniadakan peran non-Muslim dalam musyawarah, karena ketidakmungkinan non-Muslim berpihak terhadap urusan kemaslahatan umat Islam. Hal

⁵ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 4/147.

⁶ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 25/112.

⁷ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 25/112.

⁸ Dakwaan tekstualitas Ibn 'Ashūr terlihat di antaranya dari cara pandangnya dan kritiknya terhadap buku *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* karya 'Alī 'Abdu al-Rāziq. 'Alī 'Abdu al-Rāziq memiliki pandangan utama bahwa pemerintahan berbentuk khilāfah tidak bisa disebut sebagai sebuah sistem politik. Permasalahan ini mengundang polemik banyak ulama pada waktu itu, termasuk Ibn 'Ashūr yang melakukan kritik keras dengan menulis buku untuk membantah buku 'Alī 'Abdu al-Rāziq. Dalam kesimpulannya, Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa khilāfah adalah sistem politik yang nyata, dapat dipahami secara mudah lewat *naṣ* yang menyebutkan kata tersebut di dalam Quran. Sementara itu, dalam pandangan 'Alī 'Abdu al-Rāziq, teks yang digunakan sama sekali tidak menunjukkan wajibnya pendirian khilāfah, dan belum bisa dinyatakan *ijma'* karena masih ada ulama yang tidak sepakat wajibnya mendirikan sebuah khilāfah. Lihat: 'Alī 'Abdu al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Bayrūt: Dār Maktabati al-Ḥayāt, t.tp), 38; al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Naqḍun 'Ilmīyyun li Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm* (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 60-61.

ini bukan merupakan sesuatu yang aneh, karena Ibn 'Āshūr pada hakikatnya adalah seolah tradisional dan bersikap *exsklusive* terhadap non-Muslim. Cita-cita politik beliau tergambar mulai dari ungkapan-ungkapannya tentang kesatuan umat Islam (*al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah/Daulah al-Ummah* - دولة الأمة / الجامعة الإسلامية), politik umat (Islam) (*Siyāsat al-Ummah* - سياسة الأمة), hingga pengecualian-pengecualian (*al-Mawānī*'- الموانع) yang ditetapkan ketika berbicara mengenai kesetaraan, termasuk kesetaraan politik.⁹

Pada poin pertama, Ibn 'Āshūr menempatkan peran ulama sangat dominan dalam musyawarah. Dalam pandangan politiknya, ulama tidak bisa dipisahkan dari politik. Hal ini karena melihat kemampuan ulama dalam memahami dalil-dalil syariat memiliki kedudukan yang sangat penting dalam menyelesaikan sebuah permasalahan pemerintahan dan negara secara *shar'ī*. Eksistensi ulama menjadi sangat penting dalam membela dan memperjuangkan tegaknya hukum-hukum Islam. Pendirian konsep khilafah adalah satu-satunya jalan dalam menerapkan syariat Islam secara utuh. Paradigma negara Islam nampaknya dipertegas dengan peran strategis ulama dalam musyawarah. Pada poin ketiga, Ibn 'Āshūr dengan tegas menolak keterlibatan non-Muslim dalam musyawarah. Dalam hal ini, identitas keislaman semakin dipertegas olehnya. Bagaimanapun juga hanya orang Islam yang mengerti dan akan membela kepentingan umat Islam sendiri dan tidak sebaliknya.

⁹ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 108-110; *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'i*, 141. Ibn 'Āshūr sendiri menyatakan bahwa yang menyebabkan munculnya pengecualian (*al-mawānī*') ada yang bersifat sementara (*muaqqat*), ada pula yang bersifat terus-menerus (*dā'im*). Pengecualian dalam urusan politik yang digolongkan temporal/semesta tergantung pada apa yang maslahat bagi *daulah al-ummah* (negara Islam), asalkan mendatangkan kemaslahatan bagi umat Islam. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 111. Istilah *daulah al-ummah* menegaskan bahwa cara pandang politik Ibn 'Āshūr adalah cara pandang “Islam menang” atau “Islam dominan”. Konsep ini adalah bagian tak terpisahkan dari penguasaan Turki Usmani (para keturunan Bay) atas wilayah Tunisia. Apalagi keluarga Ibn 'Āshūr sejak dahulu sudah menjadi bagian dari penguasa Turki di Tunisia. Karenanya, suatu hal yang wajar jika pandangan-pandangannya tentang politik beraroma Islam dominan/Islam politik yang mengutamakan identitas keislaman. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'i*, 127; Khayr al-Dīn al-Tūnisi, *Aqwam al-Masalik Fī Ma'rifati Aḥwāl al-Mamālik* (Tūnis: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 2012), 102; Monchef Chenoufi, *al-Muqaddimah wa Taqārīzh al-Mu'āshirīn 'ala al-Masalik Fī Ma'rifati Aḥwāl al-Mamālik* (Tūnis: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb, 2012), 64.

Sikap eksklusivitas Ibn 'Āshūr terhadap kelompok lain di luar Islam dalam konteks musyawarah adalah sebagai upaya proteksi terhadap kepentingan Islam secara hati-hati. Hal ini tampaknya menjadi orientasi politik Ibn 'Āshūr dalam penegakan negara dengan konsep *khilāfah*. Padahal -seperti yang dituturkan oleh Abdullahi Ahmed an-Na'īm- paradigma tersebut hanya mengikuti sistem rezim masa lalu (pemikiran klasik), seperti dinasti Fāṭimīyah yang pernah menguasai Tūnisia di Afrika Utara sejak tahun 909. Pemikiran klasik mengaskan bahwa konsep penyatuan antara kepemimpinan negara dengan agama merupakan satu paket yang tidak dapat dipisahkan.¹⁰ Konsep khilafah seringkali mengedepankan identitas keislaman, menyebabkan Islam berhadap-hadapan dengan kelompok lain di luar Islam.

Upaya menyelamatkan prinsip-prinsip Islam melalui syariat menjadi prioritas Ibn 'Āshūr. Dalam pandangannya, jika non-Muslim dilibatkan secara bebas dalam konteks musyawarah, maka dikhawatirkan akan mengganggu stabilitas dan kepentingan umat Islam, karena hanya orang-orang Islam saja yang tahu apa yang menjadi kepentingan umat Islam. Sebaliknya, orang-orang non-Muslim tidak akan memikirkan kemaslahatan bagi kaum Muslimin. Pertaruhan tentang upaya mempertahankan kelanggengan eksistensi keislaman dapat diamankan jika non-Muslim tidak diikutsertakan dalam musyawarah, di mana semua urusan berkaitan dengan kebijakan agama dan negara tidak dapat dipisahkan.

Riḍā al-Ajhūri, profesor hukum pidana Islam di Universitas Tūnis, mengamini sikap Ibn 'Āshūr yang membawa pandangan politik dalam penafsiran, terutama pada ayat-ayat yang berbicara mengenai musyawarah atau relasi Muslim non-Muslim.¹¹ Sikap meniadakan eksistensi dan hak kewarganegaraan yang tidak membedakan ras maupun agama telah dikesampingkan oleh penafsiran semacam ini, sebagai akibat dari perilaku politik identitas yang kerab memperhatikan kelompoknya saja.

Ibn 'Āshūr memperluas pandangannya dalam permasalahan musyawarah. Musyawarah adalah forum yang mempertemukan berbagai elemen masyarakat, tidak hanya pemuka agama. Mengutip pendapat mazhab Mālikī, bahwa musyawarah sangat penting

¹⁰ Abdullahi Ahmed an-Na'īm, *Islam dan Negara Sekuler; Menegoisasi Masa Depan Syariah* (terj), Sri Murniati (Jakarta: Mizan Pustaka, 2007), 109.

¹¹ Wawancara pribadi penulis dengan Riḍā al-Ajhūri, 3 November 2015, di KBRI Tūnis, Pukul 10:53 lt.

kedudukannya, hukumnya wajib.¹² Musyawarah dilakukan dengan membagi-bagi topik permasalahan dan mendiskusikannya bersama para ahli. Dalam permasalahan agama, musyawarah dilakukan bersama dengan para ulama. Topik dan strategi peperangan didiskusikan bersama para militer.

Beberapa topik tertentu didiskusikan sesuai dengan pihak yang berkepentingan, boleh jadi dari kalangan pegawai, para menteri, maupun para pekerja. Keseluruhannya berhubungan dengan kemaslahatan dan terwujudnya negara yang beradab.¹³ Pembahasan tentang musyawarah dalam konteks negara, Ibn 'Āshūr tetap tidak memasukkan musyawarah dengan non-Muslim sebagai bagian dari ayat ini, karena menurutnya memang tidak ada kesetaraan politik antara Muslim dan non-Muslim.¹⁴ Pandangan ini berkaitan dengan sikap proteksi terhadap Islam secara konstitusi dan syariat yang tidak dapat ditawar.

Ibn 'Āshūr tidak sendirian dalam cara pandang seperti ini. Dalam relasi sesama umat manusia, al-Shāfi'ī misalnya, menyatakan bahwa meski kita diharuskan untuk saling mengenal satu sama lain karena umat manusia ditakdirkan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku (QS. al-Hujurat 49:13), namun ketakwaan tetaplah menentukan siapa yang terbaik di antara umat manusia. Ketakwaan yang dimaksud adalah keimanan sepenuh hati kepada Allah.¹⁵ Yang tidak

¹² Dalam beberapa literatur fikih Maliki, penulis menemukan permulaan pembahasan dengan pentingnya musyawarah. Nabi Muḥammad SAW. misalnya, selalu melakukan musyawarah dengan banyak sahabatnya sesuai dengan kapasitas mereka dalam berbagai bidang, selama itu tidak berkaitan dengan penetapan sebuah syariat (*tashrīf*). Dalam konteks pemimpin negara (*walīyy al-amr*), mereka wajib bermusyawarah dengan para ulama untuk permasalahan yang tidak bisa dipecahkannya, baik yang berhubungan dengan permasalahan agama, pemahaman kitab suci (*wujūh al-kitāb*), hingga kemaslahatan dan peningkatan kualitas penduduk dan negara. Hal ini membuat suatu rumusan kaidah dalam Mazhab Mālik, yang dinukil oleh Imam al-Qurṭubī dari Ibn Khuwaiz Mindād Ibn 'Aṭīyyah sebagai berikut:

الثُّورَى مِنْ قَوَاعِدِ التَّيْنِ وَعِزَاصِ الْأَحْكَامِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَشِرْ أَهْلَ الْعِلْمِ وَالِدِينَ فَعِزْلُهُ وَاجِبٌ

"*Al-Shūrā min qawā'id al-dīn wa 'azā'im al-aḥkām wa man lam yastashir ahla al-'ilm wa al-dīn fa 'azluhū wājibun*".

Penjelasan ini dapat dilihat di buku Muḥammad al-Amīr al-Kabīr *al-Ikḥlīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1989), 3/245.

¹³ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/148.

¹⁴ Muḥammad al-Ṭāhir al-Misawī, *Jamharat Maqālāt wa Rasā'il Shaykh al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr* (Amman: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa Tauzī, 2015). 2/718.

¹⁵ Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Idrīs al-Shāfi'ī, *Tafsīr al-Imām al-Shāfi'ī* (Riyād: Dār al-Tadmūriyyah, 2006), 1/257.

beriman kepada Allah dan kerasulan Muḥammad SAW tetap dianggap lebih rendah derajatnya di hadapan-Nya daripada orang yang beriman. Pendapat Ibn ‘Ashūr ini menempatkan non-Muslim tidak bisa sejajar dengan Muslim, sekalipun pemahaman ini berpotensi “konflik sentimen” antar-agama. Hal ini karena secara tidak langsung mengindikasikan pemahaman bahwa non-Muslim memiliki derajat yang jauh lebih rendah dibanding dengan mereka yang beragama Islam.

Apa yang dipahami oleh Ibn ‘Ashūr pada prinsipnya memiliki kesamaan pandangan dengan ulama *mutaqaddimīn* lain seperti al-Shāfi‘ī yang memposisikan non-Muslim tidak setara dengan Muslim. Karenanya, Ibn ‘Ashūr tetap meyakini bahwa orang-orang yang bertakwa jauh lebih baik daripada orang-orang non-Muslim yang dianggap kafir. Term "takwa" di sini (*أَتَقَاتُكُمْ*) dipahami sebagai sebuah keimanan dari agama (Islam) yang bersifat sektarian. Sekalipun orang-orang yang di luar Islam itu memiliki sifat-sifat orang yang beriman seperti adil, dermawan, beretika dan memiliki sopan santun, tetap saja mereka dikategorikan sebagai orang kafir yang tidak sama derajatnya dengan Muslim.

Beberapa mufasir membaca ayat ini dari sisi fenomena musyawarah di masa Rasulullah. Menurut Ibn Kathīr QS. Āli ‘Imrān (3): 159 ini memberikan gambaran bahwa Rasulullah adalah seorang pribadi yang halus, sebagai bagian dari rahmat Allah.¹⁶ Beberapa riwayat menggambarkan bagaimana Rasulullah mendiskusikan banyak hal dengan para sahabatnya dalam berbagai urusan, termasuk urusan keluarga. Dalam riwayat lain, Rasulullah menyatakan bahwa keyakinan yang kuat diperoleh ketika *Ahl al-ra’yī* sudah bermusyawarah dan pendapat mereka diikuti, *مُشَاوَرَةُ أَهْلِ الرَّأْيِ وَاتِّبَاعَهُمْ* (*mushāwaratu ahl al-ra’yī wa ittibā’uhum*).¹⁷ Metodologi penafsiran Ibn Kathīr ini dianggap sebagai sebuah metode tafsir yang paling

¹⁶Abu al-Fidā’ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr Ibn Kathīr* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1997), 1/460. Dalam sebuah riwayat hadis dari Imam Ahmad, Rasulullah pernah menggenggam kedua tangan Abu Umāmah al-Bāhilī sambil berkata:

يَا أَبَا أَمَامَةَ إِنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ مَنْ يَلِينُ لَهُ قَلْبُهُ

“Wahai Abu Umāmah, ada di antara orang beriman itu yang menjadi aku berlaku lembut kepadanya” (*Yā Abā Umāmah, inna mina al-mu’minīna man yalīnu lahū qalbuḥū*), Lihat: Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 1/460; Dalam *Musnad Aḥmad*, yang penulis temukan redaksinya adalah: *man yalīnu lī qalbuḥ*. Aḥmad Ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad* (Kairo: Mu’assasah al-Risālah, 1999), 36/635.

¹⁷ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 1/461.

kuat karena berbasis riwayat (*bi al-ma'thūr*). Ibn Kathīr tidak memasukkan bagaimana contoh Rasulullah bermusyawarah dengan umat agama lain.

Abu al-Layth al-Samarqandī, melihat bahwa QS 'Alī 'Imrān (3): 159 ini sebagai perintah untuk melakukan musyawarah bukan dalam hal dukung-mendukung. Namun ia memandang bahwa musyawarah dilakukan lebih kepada tujuan pembentukan psikis orang yang diajak bermusyawarah, yakni agar orang yang diajak bermusyawarah diharapkan menjadi sejiwa dan berempati terhadap orang yang mengajaknya bermusyawarah.¹⁸

Al-Bayḍāwī menyatakan bahwa penafsiran "*wa shāwirhum fi al-amr*" dalam ayat ini berkaitan dengan urusan perang dan hal tertentu yang perlu dimusyawarahkan. Ia melihat pada dimensi psikis pihak-pihak yang dilibatkan dalam musyawarah. Orang-orang yang terlibat dalam musyawarah akan menjadi lapang hatinya karena diajak bermusyawarah dan dimintai pendapatnya.¹⁹ Al-Bayḍāwī tidak menyebutkan apakah yang diajak bermusyawarah hanya umat Islam saja atau umat yang lain juga diperbolehkan ikut bermusyawarah. Secara garis besar, al-Bayḍāwī tidak menegaskan status agama seseorang yang boleh diajak bermusyawarah. Hal ini berbeda dengan pendapat Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Ashūr yang dengan tegas menyebutkan secara detail siapa yang dimaksud dengan "*hum*" pada *ḍāmīr* ayat tersebut, yakni hanya orang Islam saja.

Para sahabat yang hidup di masa Rasulullah sebenarnya adalah bagian dari sistem kemasyarakatan yang ada saat itu. Artinya, ketika Rasulullah mendiskusikan hal-hal yang terkait peperangan, menunjukkan kedudukan Rasulullah sebagai seorang pemimpin negara. Dalam penafsiran ayat tentang musyawarah (*shūra*), al-Qurṭubī menjelaskan pandangan historis bahwa musyawarah sebenarnya telah menjadi tradisi dan kebudayaan masyarakat Yatsrib sebelum mereka masuk Islam.²⁰ Setelah datang ke daerah Yatsrib -lalu menjadi kota Madinah- Rasulullah sering bermusyawarah dengan para sahabat dalam banyak hal, terutama

¹⁸ Abu al-Layth al-Samarqandī, *Tafsīr al-Samarqandī (Baḥr al-Ulūm)* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1996), 1/260.

¹⁹ 'Abd Allāh Ibn 'Umar Ibn Muḥammad al-Shīrāzī al-Bayḍāwī al-Shāfi'i, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Bayrūt: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī dan Mu'assasah al-Tārikh al-'Arabī, t.th.), 2/45.

²⁰ Abu Abdillāh Aḥmad Ibn Muḥammad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1992), 7/36.

dalam masalah relasi sosial seperti perang dan muamalat. Namun al-Qurṭubi tidak menjelaskan apakah masyarakat Yatsrib yang diajak musyawarah oleh Rasulullah dalam urusan-urusan sosial kemasyarakatan tersebut termasuk di dalamnya non-Muslim baik Yahudi maupun Nasrani.

Dalam konteks Tūnisia, agama selain Islam tidak dibukakan pintu yang lebar untuk berpartisipasi aktif dalam kegiatan sosial politik Tūnisia. Padahal negara ini dalam permasalahan ekonomi sangat bergantung kepada wisatawan yang datang dari negara-negara mayoritas non-Muslim.²¹ Di Tūnisia, ruang gerak politik non-Muslim dibatasi. Ibn 'Ashūr pun mendukung cara pandang seperti ini, meskipun belum tentu sepenuhnya keliru. Hal ini karena mayoritas penduduk Tūnisia 99% beragama Islam Suni,²² dan sisanya campuran antara Syiah, Baha'i, Yahudi, dan Kristen. Penulis memposisikan Syiah di luar kategori 99%, karena Ibn 'Ashūr menganggap mereka sebagai kafir.

Pandangan lain mengenai musyawarah dibahas pada ayat lain dalam Quran. *Shūra* dikaitkan dengan rezeki berupa karunia dan pemberian Allah kepada manusia berupa kenikmatan duniawi. Ayat lain tentang musyawarah tersebut terdapat dalam QS. al-Shūrā (42): 38 sebagai berikut:

وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

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

Ayat di atas adalah kelanjutan dari konteks QS. al-Shūrā (42):36, bahwa di antara sifat-sifat orang yang beriman dan bertawakal kepada Allah adalah mereka yang menjawab dengan

²¹ Padahal, Ronny P. Yuliantoro, Duta Besar RI untuk Tūnisia menyatakan bahwa hingga saat ini Tūnisia tetap membutuhkan warga *non-Tūnisia* yang kebanyakan non-Muslim untuk memenuhi kebutuhan devisanya. Wawancara penulis dengan Ronny P. Yuliantoro, 20 November 2015, pukul 11:30 lt.

²²http://www.indexmundi.com/Tūnisia/demographics_profile.html.

Diakses: 10 Agustus 2016 Pukul 17:15 lt.

sepenuh hati “panggilan Allah”, melaksanakan salat dan melakukan musyawarah. Al-Biqā’i menafsirkan bahwa apa yang dianugerahkan oleh Allah berupa kenikmatan dunia pada hakikatnya rendah nilainya. Manfaatnya hanya sewaktu hidup di dunia saja. Karenanya, sesuatu yang rendah nilainya harus dimanfaatkan sebaik-baiknya untuk dibawa saat “menyambut” panggilan Allah.²³

Jika ditilik dari sudut pandang *asbāb al-nuzūl*, ayat di atas dan ayat sebelumnya merupakan rangkaian sikap masyarakat Anṣār. Musyawarah adalah bagian tidak terpisahkan dari kebudayaan mereka, baik ketika sebelum memeluk Islam maupun sesudahnya. Artinya, musyawarah telah menjadi tradisi masyarakat Anṣār, bukan sesuatu yang baru lahir seiring dengan datangnya Islam ke kota Madinah. Dengan kata lain, tidak sepatutnya mempersoalkan identitas agama dalam mencari solusi atas permasalahan sosial yang diharapkan dapat diselesaikan dengan musyawarah. Sekat-sekat yang dibangun oleh Ibn ‘Ashūr dalam konteks musyawarah antara Muslim dan non-Muslim lebih pada alasan proteksi terhadap eksistensi keislaman. Ia memosisikan non-Muslim tidak setara dengan Muslim karena pandangan sektarianisme yang mengukuhkan bahwa mereka tidak mungkin menjadi yang terbaik (*atqākum*), mereka terhalang dengan *al-mawānī*, yakni mereka tidak akan mungkin berpihak kepada kemaslahatan orang-orang Islam.

Dalam hal ini, musyawarah itu disertai dengan sikap menjawab panggilan Allah, salat, dan menginfakkan harta. Ayat ini menurut Ibn ‘Ashūr ditujukan untuk komunitas Anṣār, yaitu mereka yang menerima Islam yang berasal dari kota Madinah. Musyawarah adalah kebiasaan yang tidak terlepas dari masyarakat Madinah. Mereka acapkali bermusyawarah dalam segala hal yang berkaitan dengan kemaslahatan masyarakat. Musyawarah yang paling menarik — dan Allah memuji mereka dengan turunnya ayat ini — adalah musyawarah yang dilakukan bersama perwakilan orang-orang Anṣār yang memeluk Islam dalam *bai’at al-aqabah*. Perwakilan Anṣār ini membicarakan dan menyampaikan kepada masyarakat Anṣār mengenai pembicaraan yang mereka dengar dari Nabi Muhammad. Setelah mendengar penjelasan perwakilan Anṣār, masyarakat sepakat berkumpul di rumah Abū Ayyūb al-Anṣārī untuk memeluk agama Islam dan senantiasa membela Nabi Muḥammad SAW.²⁴

²³Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn ‘Umar al-Biqā’ī, *Nadhḥ al-durar fī Tanāsub al-āyāt wa al-Suwar* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 6/950.

²⁴ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 25/111. Sebagai perbandingan, pada bagian ini Ibn ‘Ashūr mengutip persis dengan apa yang

Pada pembahasan Quran surah Āli ‘Imrān (3):159, di antara pra-syarat pelaksanaan musyawarah adalah kesamaan pandangan antara yang bermusyawarah dan pihak yang diajak bermusyawarah. Hal ini didukung oleh ayat; *wa amruhum shūra bainahum*. Ibn ‘Āshūr memahami ungkapan *bainahum* dalam ayat tersebut adalah mereka yang perhatian terhadap masalah yang sama. Tidak seyogianya bermusyawarah dengan orang yang tidak sejalan. Dalam pandangan Ibn ‘Āshūr Islam harus menolak bersatu dan bekerjasama dengan non-Muslim, sebagaimana ditegaskannya dalam *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’i*. Menurutnya, Islam menyerukan kepada umat manusia untuk bersatu karena bagaimanapun agama ini adalah agama fitrah dan Allah sudah menunjukkan beragam sisi keindahan dan keutamaannya. Namun Islam tidak memerintahkan kita untuk bersatu dengan orang-orang yang menolak bersatu dengan kita, karena mereka justru memilih suatu jalan yang lebih rendah nilainya di mata Allah, yaitu agama yang bukan Islam.²⁵ Sesuai dengan panduan QS. Āli ‘Imrān (3): 19.²⁶

Pada momentum inilah perilaku politik identitas muncul. Ibn ‘Āshūr menarik penafsiran *shurā* dalam politik identitas keislaman. Itu sebabnya ia tetap mendukung berdirinya sebuah konsep negara *khilāfah* dan mengkritik pandangan ‘Ali Abd al-Rāziq dalam bukunya *al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm*.²⁷ Di dalam surah Āli ‘Imrān

disampaikan al-Qurṭubī dalam penafsiran ayat ini. Lihat: Abu ‘Abd Allah Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Abī Bakr Ibn Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ Li Aḥkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964 M/1384 H), 16/37.

²⁵ Al-Imām Muḥammad al-Tāhir Ibn ‘Āshūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’i fi al-Islām* (Tūnis: Dār al-Salām/Dār al-Sahnūn li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2010), 217.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ

بَعْثًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِفَايْتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿١٥٩﴾

Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam. tiada berselisih orang-orang yang telah diberi al-Kitab kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka, karena kedengkian (yang ada) di antara mereka. Barangsiapa yang kafir terhadap ayat-ayat Allah maka sesungguhnya Allah sangat cepat hisab-Nya.

²⁷ ‘Alī ‘Abd al-Rāziq adalah seorang ulama al-Azhar. Ia menerbitkan buku berjudul *al-Islām wa Uṣul al-Ḥukm* di Mesir pada 1925. Buku ini menimbulkan perdebatan di kalangan para intelektual. Apalagi buku tersebut lahir setelah Kekhalifahan Uthmani dinyatakan berakhir pada tahun 1923 oleh Muṣṭafā Kamal Attaturk. Ia memiliki kesimpulan bahwa sebenarnya tidak pernah ada dalil khusus yang menyebutkan wajibnya umat Islam mendirikan *khilāfah*. Menurutnya, penamaan *khilāfah* sendiri hanyalah bagian dari penyebutan temporal yang

(3):159, ungkapan *ḍamīr* “*Hum*” dalam ayat-ayat musyawarah dimaknai sebagai umat Muslim saja, karena mereka yang tidak beragama Islam dianggap tidak sejalan pemikirannya dengan umat Muslim.

Sikap-sikap Ibn ‘Ashūr yang tidak mengakomodir eksistensi non-Muslim dalam musyawarah tidak hanya berhubungan dengan substansi proteksi identitas keislaman, akan tetapi juga berhubungan dengan substansi musyawarah itu sendiri dalam kaitannya dengan undang-undang dan penegakan supremasi hukum. Apalagi dalam Undang-Undang Dasar Negara Tūnisia tertulis bahwa Tūnisia adalah negara yang merdeka memiliki kedaulatan, Islam merupakan agama resmi Tūnisia, bahasa resminya adalah bahasa Arab, sistem pemerintahannya adalah Republik.²⁸

Penafsiran Ibn ‘Ashūr lebih bersifat ideologis. Menurutnya, jika non-Muslim diikutsertakan dalam konteks musyawarah yang membahas tentang undang-undang atau konstitusi negara, maka hal ini akan menjadi ancaman bagi penegakan hukum Islam di negara Tūnisia. Oleh karena itu keterlibatan non-Muslim dalam konteks musyawarah harus dibatasi cukup ketat. Hal ini hanya bisa dilakukan salah satunya dengan meniadakan peran mereka di dalam musyawarah. Tidak dibolehkannya non-Muslim dalam musyawarah memudahkan ditegakkannya nilai-nilai syariat Islam dalam konstitusi Tūnisia.²⁹ Ada upaya memasukkan nilai-nilai syariat ke dalam undang-undang negara.

diberikan waktu itu kepada Abu Bakar. Lihat, ‘Ali ‘Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣul al-Hukm* (Bayrūt: Dār Maktabah al-Ḥayāt, t.th.), 193.

²⁸ Teks aslinya adalah:

" تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة الإسلام دينها والعربية لغتها والجمهورية نظامها "

Tūnis Daulat Ḥurrah, dzātu siyādatin, al-Islāmu dīnuhā, wa al-'Arabīyyatu Lughatuhā, wa al-Jumhuriyyatu niẓāmuhā. (Tūnisia adalah negara merdeka, independen, memiliki kedaulatan, Islam agamanya, bahasa Arab merupakan bahasa resminya, dan Republik sistem pemerintahannya). Lihat: *Dustūr al-Jumhuriyyah al-Tūnisiyyah* (Tūnis: Majma' al-Aṭrāsh li al-Kitāb al-Mukhtaṣ, 2014), 5.

²⁹ Adanya upaya memasukkan nilai-nilai syariat Islam dalam undang-undang negara Tūnisia dapat dibuktikan dengan dilibatkannya Faḍil Ibn 'Ashūr oleh ayahnya. Ibn ‘Ashūr menjadi salah seorang inisiator pembuatan draf Undang-Undang Hukum Keluarga Tūnisia. Pembuatan Undang-Undang ini diketuai oleh Syekh Ja'ayyīf pada tahun 1946, yang mengherankan lagi adalah "Majallat al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah" terbit pada tahun pada tahun 1956, sedangkan Undang-Undang Dasar Tūnisia (*Dustūr*) disahkan pada tahun 1959. Lihat, Wizarāt Shu'un

Menurut teori Cressida Heyes, politik identitas tercermin pada upaya suatu etnis tertentu (baik etnis agama maupun etnis sosial) untuk memasukkan nilai-nilai etnisitas tersebut ke dalam peraturan perundang-undangan negara. Dalam konteks keagamaan, politik identitas tampak dari ragam usaha suatu komunitas agama ‘sempalan’ tertentu untuk memasukkan norma dan nilai keagamaan dalam proses pembuatan kebijakan, ataupun undang-undang, termasuk keinginan menegakkan syariat Islam berdasar pemahaman generasi salaf, ataupun penerapan konsep khilafah sebagai sistem pemerintahan.³⁰

Pandangan Ibn ‘Āshūr tentang tidak disertakannya non-Muslim dalam forum musyawarah adalah sebuah bentuk ketidakpercayaan dan kecurigaan kepada non-Muslim, karena kemunafikan mereka. Sekalipun berdasar pada alasan-alasan rasional, pandangan Ibn ‘Āshūr ini tetap berdasar pada kecenderungan yang bersifat praduga atau *ẓann* dalam penafsiran teks kitab suci, sebagaimana istilah yang disebut oleh Toshihiko Izutsu. Boleh jadi, apa yang dilakukan Ibn ‘Āshūr dipengaruhi oleh dorongan membenaran terhadap ideologi yang dianutnya. Lebih keras dari itu, Toshihiko menyebutnya dengan praduga yang bersumber dari *al-hawā* atau hawa nafsu,³¹ bukan yang bersifat murni *Ilahīyah*.

al-Mar'ah wa al-Aṭfāl al-Tūnisīyah, *Majallat al-Aḥwāl al-Shakhṣīyyah* (Tūnis, al-Maṭba'ah al-Rasmīyah li al-Jumhūrīyah al-Tūnisīyah, 2016), 3. Ada kontestasi antara pemerintah Bourguiba dengan pihak ulama Tūnisia dalam penyusunan Undang-Undang Hukum Keluarga di Tūnisia. Para ulama berkeinginan memasukkan nilai-nilai keislaman dalam undang-undang. Upaya kongkrit yang dilakukan untuk mewujudkan hal tersebut adalah menyusun draf Undang-Undang Hukum Keluarga di bawah pimpinan Syekh Ja'ayyīṭ seorang Mufti Mālikī saat itu. Draft ini terdiri atas 769 pasal dan disusun bersama dengan para pakar hukum, pengacara, ahli hukum. Namun, ketika draft tersebut diajukan ke pihak pemerintah, justru pemerintah banyak melakukan perubahan. Banyak pasal yang dibuang, dirubah atau ditambah. Misalnya, pasal tentang pelarangan poligami secara mutlak, tidak diakuinya pernyataan talak dari pihak suami secara sepihak, memisahkan pernikahan wanita Muslim dengan non-Muslim, dan mensahkan hak waris bagi orang yang berbeda agama. Empat pasal tersebut dianggap sebagai pasal yang munkar dalam pandangan syariat Islam. Lihat: *Ṣālih al-Maṭirawī, al-Taḥdīth al-Ijtimā'i wa al-Siyāsī fī Tūnis al-Mustaqbil* (Tūnis: Manshūrāt Kārim al-Sharīf, 2013), 39-40.

³⁰ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Politik Identitas dan masa depan Pluralisme Indonesia*, dalam *Politik Identitas dan Masa depan Pluralisme kita*, ed, Ihsan Ali Fauzi (Jakarta: Democracy Project, 2012), 3.

³¹ Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Quran* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), 57-58.

Dalam konteks politik identitas, menafsirkan Quran seperti ini dapat dikategorikan terjebak ke dalam perilaku politik identitas (*identity politic*).

Dalam menafsirkan ayat tentang musyawarah, Ibn 'Āshūr sangat membatasi peran non-Muslim di dalam forum musyawarah. Hal ini justru bertentangan dengan kiprah Ibn 'Āshūr saat menjabat sebagai seorang Mufti negara. Ibn 'Āshūr pernah diangkat sebagai Mufti Mālikī pada tahun 1923 oleh Pemerintahan Protektorat Perancis saat itu. Ada beberapa pandangan dan fatwa Ibn 'Āshūr yang berpihak kepada pemerintahan Perancis. Kondisi ini menunjukkan bahwa penafsiran Ibn 'Āshūr mengenai keterlibatan non-Muslim dalam musyawarah bertolak belakang dengan sikapnya yang berkoalisi dengan kaum non-Muslim, yang dalam hal ini adalah Perancis.³²

Ada satu fatwa yang dibuat dalam rangka menganulir kepentingan Protektorat Perancis. Di antara fatwa tersebut adalah fatwa naturalisasi (*Tajnīs*). Kasus ini bisa dikatakan paling mengundang banyak perdebatan di kalangan umat Muslim di Tūnis sendiri.³³ Kebijakan yang dilaksanakan pada tahun 1909 s/d 1933 ini membuat respon masyarakat Muslim Tūnisia agamis agak berlebihan. Orang yang ikut serta dalam program ini dinyatakan sebagai orang yang kafir, pengkhianat dan haram dikuburkan di pekuburan Muslim. Melihat besarnya tantangan ini, Perancis sebagai

³² Menjadi sebuah pertanyaan pula bagaimana sikap Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr saat menghadiri Kongres Ekaristi Tūnisia (*Tūnisian Eucharistic Congress*) pada tanggal 7 Mei 1930, yang diinisiasi oleh pemerintah Protektorat Perancis. Kehadiran Ibn 'Āshūr dalam kongres tersebut justru dianggap turut memperkuat posisi Kristen Katolik Romawi dan merugikan pihak Islam. Kasus ini sempat menggemparkan masyarakat Muslim Tūnisia dan munculnya sikap anti-kolonial dari masyarakat Tūnisia secara besar-besaran. Perancis dituduh telah memanfaatkan momen tersebut untuk mengembalikan kejayaan Katolik Romawi ke bumi Tūnisia. Eugene L. Rogan “*Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered Arabica*, T. 51”, dalam *Fasc. 4* (Oct., 2004), 493-511. <http://www.jstor.org/stable/27667683>. Diakses: 09 Januari 2015, Pukul 05:04.

³³ Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwa al-Shaykh al-Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr* (Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr, 2015), 385. Sebelum ada fatwa dari *al-Majlis al-Sharī* (Lembaga Keulamaan yang mewakili setiap mazhab fikih di Tūnisia), ada dua fatwa yang digunakan untuk permasalahan ini. *Pertama*, fatwa dari Amīn al-Ḥusayni, Mufti Palestina dengan 'Alī Surūr al-Zankalawī al-Miṣrī yang keduanya menyatakan bahwa orang yang ikut naturalisasi dihukumi sebagai orang murtad. Lihat: Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwā Shaykh al-Islām Muḥammad al-'Azīz al-Ja'ayyīṭ* (Qayrawān: Markaz al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1994), 186.

Sulṭat al-ḥimāyah (pemerintah Protektorat) menginginkan agar permasalahan ini diselesaikan melalui kaca mata fikih.³⁴

Ṭāhir Ibn 'Āshūr sebagai Mufti Mazhab Mālikī dan Muḥammad Ibn Yūsuf dari Mazhab Ḥanafī dimintai pendapat. Keduanya menyatakan bahwa orang yang melakukan *tajnīs* tidak bisa disebut sebagai orang kafir. Mereka yang melakukan itu tetap dikategorikan sebagai seorang Muslim fasik. Mereka yang bertobat sebelum meninggal tetap dapat dikuburkan di pekuburan Muslim. Pernyataan ini sebenarnya pendapat mazhab Ḥanafī.³⁵ Sementara itu, perwakilan Mazhab Mālikī sebenarnya tidak menyatakan seperti mazhab Ḥanafī. Perwakilan Mazhab Mālikī menambahkan bahwa seorang yang melakukan naturalisasi harus menyatakan di hadapan hakim bahwa ia keluar dari kewarganegaraan barunya. Jika sudah melakukan itu di hadapan hakim, ia bisa diterima kembali sebagai kewarganegaraan asalnya (Tūnisia).³⁶

Ibn 'Āshūr sebenarnya tidak pernah menyampaikan pendapatnya dengan jelas soal *tajnīs*. Ia sebenarnya hanya mengamini pendapat mertuanya sendiri, Ja'ayyīṭ.³⁷ Pendapat Ibn

³⁴ Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwā al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr*, 385.

³⁵ Menurut Bouzghiba, sebenarnya di kalangan mazhab Ḥanafī sendiri masih ada perdebatan mengenai status hukum orang yang melakukan naturalisasi. Aḥmad Ibn Murād dan Muḥammad Ibn Muḥammad Khaujah menyatakan bahwa orang yang melakukan naturalisasi tidak diterima tobatnya. Sementara itu Aḥmad Bayram enggan untuk bersuara tentang hal ini. Selain itu, faktor pemeluk mazhab Ḥanafī di Tūnisia yang sangat sedikit membuat fatwa yang dirilis mazhab Ḥanafī pun tidak bisa bermanfaat banyak. Di sisi lain, fatwa dari Mazhab Mālikī juga ditolak karena dianggap bahwa Ibn 'Āshūr tidak pernah mengeluarkan fatwa apa-apa, sehingga tidak ada fatwa dari pihak mazhab Mālikī yang bisa diterapkan. Hal ini seakan-akan mengasumsikan bahwa fatwa naturalisasi tidak pernah muncul, dan para ulama hanya sekadar menandatangani apa yang diinginkan oleh Pemerintahan Perancis. Atas dasar ini, muncul rumor bahwa al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr adalah seorang pengkhianat. Lihat: Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwā al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr*, 385-386. Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwā Shaykh al-Islām Muḥammad al-'Azīz al-Ja'ayyīṭ* (Qayrawān: Markaz al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1994), 190.

³⁶ Muḥammad Bouzghiba, *Fatāwā al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr*, 384. Di halaman yang sama, Ja'ayyīṭ menyatakan bahwa orang yang mengikuti naturalisasi harus bertobat, dan membuktikannya dengan melepaskan segala hak-hak yang diperoleh dari kewarganegaraan barunya jika ingin diakui kembali sebagai warga negara Tūnisia.

³⁷ Bourguiba, presiden pertama Tūnisia, adalah di antara orang yang membantah bahwa negara pada saat itu mengambil manfaat dari fatwa *tajnīs*. Ia juga menyatakan bahwa fatwa itu tidak pernah dikeluarkan. Pembelaan Bourguiba terhadap Ibn 'Āshūr ini tidak berlebihan. Selain sebagai seorang politisi yang lihai berbicara, Ibn 'Āshūr juga memiliki hubungan dekat dengan Bourguiba di awal

ancaman dibunuh. Dengan demikian, kondisi ini sama saja dengan permasalahan di atas, yaitu kondisi yang membahayakan keselamatan orang-orang Muslim. Permasalahan ini termasuk dalam kategori Muslim yang tinggal di daerah musuh.

- 3- Orang Muslim yang tinggal di negara mayoritas penduduknya beragama non-Muslim. Orang-orang Muslim tidak dilarang untuk melaksanakan ajaran agamanya. Namun, dengan menjadi warga daerah itu, ia harus melaksanakan hukum-hukum yang juga dijalankan kepada warga non-Muslim. Secara tekstual, Malik sangat memakruhkan hal ini. al-Saḥnūn menyatakan: “Orang mukmin seperti ini telah mencederai harkat keimanannya (*‘Adālah*) sendiri”. Hukum ini juga dianalogikan dengan haramnya menggunakan kapal-kapal laut orang non-Muslim untuk melaksanakan ibadah haji. Dalam konteks Tunisia, ada pendapat al-Barzālī yang bersumber dari Ibn ‘Arafah: “Jika posisi pemimpin Tunisia kuat (secara politik), maka perjalanan ini diperbolehkan. Jika tidak, maka perjalanan (dengan kapal non-Muslim) ini dilarang.
- 4- Orang-orang non-Muslim menguasai negara yang mayoritas warga negaranya Muslim. Namun, orang-orang non-Muslim ini tidak mengganggu keyakinan dan ajaran agama umat Muslim. Mereka hanya menguasai kekuatan (politik) saja. Hukum-hukum penduduk tetap dijalankan dengan dasar syariat Islam. Contoh kasus ini seperti penguasaan Roger Normandia atas daerah Sevilla. Para ulama tetap menjalankan fungsinya sebagai hakim (*al-Qāḍī*) maupun Mufti. Pada kondisi ini, ada ulama yang bermigrasi, dan ada yang tidak. Dua keputusan ulama ini sama baiknya, tidak patut dicela.
- 5- Orang-orang non-Muslim memiliki kekuasaan politik dan eksekutif atas negara Islam. Orang Muslim tetap berkuasa dan menjalankan fungsi administratifnya. Namun kebijakan mereka tetap di bawah kontrol penguasa non-Muslim. Inilah yang disebut “protektorat” atau penjajahan, perwalian, atau mandat. Contoh kasusnya adalah penjajahan tentara Perancis dan Inggris atas Mesir, Tunisia, Aljazair, dan Maroko. Hal ini juga terjadi saat Irak dijajah Inggris dan Suriah dijajah Perancis. Kondisi ini tidak mengharuskan umat Muslim meninggalkan negaranya.
- 6- Negeri yang penuh kemunkaran, hukum-hukum tidak berjalan sesuai hukum syariah. Umat Muslim tidak mampu merubah kecuali dengan usulan-usulan atau pendapat. Ada riwayat dari Mālik yang berpendapat bahwa umat Muslim harus meninggalkan negaranya dalam konteks ini. Ibn Qāsim (murid Mālik) mengamini pendapat itu. Namun, apa yang terjadi di Qayrawan ketika di bawah kekuasaan Ibn ‘Ubaid, tidak seorang pun dari ulama yang berfatwa untuk meninggalkan negeri itu. Begitu juga ketika Mesir di bawah kekuasaan dinasti Faṭimīyyah (yang berideologi Syiah Ismā‘īliyyah), tidak seorang pun ulama *Ahl al-Sunnah* meninggalkan negeri itu. Selain enam kondisi itu, ada beragam kondisi lain yang berbeda-beda. Yang jelas, ketika umat Muslim tinggal di daerah yang tidak menyebabkan keyakinannya terganggu, maka itu adalah sebuah kemaslahatan yang sangat besar terhadap solidaritas dan kesatuan keislaman (*al-Jāmi’ah al-Islāmīyyah*). Lihat: al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/177-179. Tentang pemilihan pendapat mazhab Mālik dalam menyampaikan pendapatnya, akan penulis bahas di dalam Bab V (Politik Identitas Intra-Agama).

Namun secara praktis, Ibn 'Ashūr tidak melepaskan diri dari bernegosiasi dengan Perancis, terutama dalam posisinya sebagai Mufti mazhab Mālikī. Posisi *Manṣib al-Qaḍā al-Shar'ī* (منصب القضاء الشرعي) adalah posisi yang dibentuk Perancis dalam rangka mengkoordinasi rujukan agama masyarakat Tūnisia sesuai dengan mazhab-mazhab masing-masing. Dalam persoalan *tajnīs*, fatwa dari masing-masing mazhab tidak ada yang diterima Perancis karena tidak sesuai dengan yang diharapkan. Oleh karena itu, Perancis tetap menjalankan program itu dan lembaga fatwa diam, karena tugas mereka hanya menyampaikan hukum, bukan mewujudkan hukum dalam kebijakan publik. Di sinilah letak dualisme sikap Ibn 'Ashūr memainkan politik identitas keislaman secara normatif, namun tidak diterapkan dalam realita.

Ayat berikutnya adalah QS. al-Ḥujurāt (49): 13;

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

"Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal".

Ayat di atas adalah bagian dari etika berinteraksi sesama manusia yang disampaikan Quran. Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa manusia diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku pada hakikatnya sama-sama keturunan dari 'Adam dan Hawa (*Abawā al-Bashar*).⁴⁰ Pada hakikatnya, seluruh manusia adalah bersaudara, maka kita harus saling mengenal dengan membangun hubungan baik antara sesama manusia. Ibn 'Ashūr sendiri menegaskan, tidak digunakannya "المؤمنون" dan "الذين آمنوا", namun menggunakan kata *al-Nās* bertujuan bahwa ayat ini ingin menyatakan bahwa umat manusia sebenarnya berasal dari penciptaan yang sama. Kelebihan dan kebanggaan di antara umat manusia muncul dengan kelebihan

⁴⁰ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 26/259-260.

masing-masing. Dalam paradigma Islam, kelebihan itu diukur dengan ketakwaan.⁴¹

Kelebihan yang diukur dengan indikator takwa dalam Islam masih menimbulkan beberapa pertanyaan. *Pertama*, apakah kata takwa dalam Islam menunjukkan bahwa meskipun manusia ini berasal dari Adam dan Hawa, namun jika tidak bertakwa menurut ajaran Islam menjadi lebih rendah? *Kedua*, apakah ketakwaan ini hanya berlaku untuk masyarakat Muslim saja, atau juga berlaku dalam pengertian yang berbeda sesuai standar agama lain? *Ketiga*, adakah kemungkinan perspektif ketakwaan yang dimaksud oleh Quran meliputi ketakwaan sosial, seperti ketakwaan yang lebih bertitik tolak dari sifat, kepribadian, kualitas diri seseorang dan bukan identitas yang bersifat sektarian?

Ibn 'Ashūr hanya menegaskan bahwa manusia yang diciptakan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku ini kebajikannya dapat diukur dari ketakwaan yang dimilikinya. Hal ini tentu melarang umat manusia menunjukkan kehebatannya di hadapan yang lain hingga menimbulkan perselisihan. Karenanya Allah menggariskan indikator siapa yang paling baik di antara manusia tersebut dengan ketakwaan.

Muhammad al-Ṭāhir al-Misāwi, seorang peneliti yang mengkaji pemikiran Ibn 'Ashūr, menemukan bahwa Ibn 'Ashūr adalah sosok yang tetap memberikan prasyarat tertentu untuk mewujudkan kesetaraan, dan tetap memperhatikan adakah indikator –indikator yang membatalkan kesetaraan itu. Dengan demikian, jika gagasan kesetaraan (*al-Adālah*) itu tidak dibatasi –seperti jika diterapkan dalam konteks syariat– maka hanya akan menjadi kesetaraan yang menyesatkan.⁴²

Sebagai perbandingan, al-Ṭabarī juga menggaris bawahi bahwa yang paling bertakwa di antara manusia adalah mereka yang paling menjaga diri untuk melaksanakan segala kewajiban yang diperintahkan oleh Allah, sehingga tipe orang seperti inilah yang dikategorikan sebagai orang yang paling mulia. Diciptakannya manusia dengan beragam-ragam suku bangsa *الشُّعُوبُ وَالْقَبَائِلُ* (*al-Shu'ūb wa al-Qabā'il*) sebenarnya untuk menjadi sarana saling berusaha agar menjadi manusia yang paling taat kepada Allah dan

⁴¹ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 26/258.

⁴² Muhammad al-Ṭāhir al-Misāwī, *Jamharah Maqālāt wa Rasā'il al-Shaykh al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr* (Ammān: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tauzī, 2015), 2/711.

siap menjauhi larangan-Nya. Islam tidak mempermasalahkan bagaimana nasab (jalur keturunan) hingga harta benda seseorang, tapi yang terpenting adalah sejauh mana seorang hamba mampu bertakwa kepada Allah.⁴³

Penafsiran ini serupa dengan pernyataan Nabi Muhammad SAW dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī, dikutip oleh Ibn Kathīr ketika menafsirkan ayat ini. Saat Rasulullah ditanya oleh sekelompok sahabat tentang siapakah yang paling baik di antara mereka? Rasulullah kemudian menjawab:

فخياركم في الجاهلية خياركم في الإسلام إذا فقهوا

Fakhiyārukum fi al-jāhiliyyah, khiyārukum fi al-Islām idhā faqihū
 "... (orang-orang yang terpilih di antara kalian pada masa Jahiliyyah, juga orang-orang yang terpilih ketika mereka memeluk Islam, jika mereka memahami agama Islam)".⁴⁴

Para ulama umumnya menggunakan ketakwaan sebagai indikator utama dalam menilai mulia tidaknya seseorang. Lewat hadis di atas, ada kesan yang didapat bahwa kemuliaan tidak pernah berpindah. Kemuliaan tetap dimiliki oleh mereka yang terpilih di masanya. Ketika muncul agama Islam, maka mereka yang terpilih di masa Jahiliyyah juga mulia jika memeluk Islam dan memahami ajarannya. Itulah konsepsi takwa yang dipilih al-Shāfi'ī, Ibn Kathīr dan Ibn 'Ashūr. Identitas keislaman menjadi aktual dalam penafsiran ayat ini. Menurut Ibn 'Ashūr, tujuan ayat ini adalah mengedepankan prinsip takwa bagi umat manusia yang berasal dari nenek moyang yang sama yaitu Adam dan Hawā.

Ketakwaan yang diukur lewat perspektif sektarianisme bisa saja menyulut perdebatan di kalangan masyarakat beragama, karena tidak adanya kesepakatan tentang indikator takwa itu sendiri dan diklaim berdasarkan perspektif sendiri. Masing-masing agama membuat indikator takwa dalam perspektifnya masing-masing dan dijadikan alat untuk melihat *outsider*. Akibatnya adalah keragaman yang seyogianya tidak menjadi penyebab perbedaan, namun dalam konteks kontestasi identitas bisa jadi merubah konstruksi sosial bahwa keragaman telah menjadi sifat khas dari masing-masing

⁴³ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, 23/311-313.

⁴⁴ Hadis di atas diriwayatkan oleh: Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Ismā'il al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bayrūt: Dār Ibn Kathīr, 1987 M/1407 H), 3/1235, 4/1729, sebagaimana yang dinukil oleh: Abū al-Fidā Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm*, 4/224.

masyarakat dalam upaya membuat kesan mereka lebih hebat dari yang lain.⁴⁵

Ketidakpercayaan Ibn 'Ashūr terhadap non-Muslim bukan hanya dalam konteks musyawarah, tapi juga dalam status kesaksian mereka dalam pengadilan. Sebagaimana dapat dilihat bagaimana pendapatnya saat menafsiri firman Allah dalam QS. al-Baqarah (2): 282 berikut;

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَآكْتُبُوهُ^ع
 وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْب كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ^ع
 فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلَأِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسَ مِنْهُ شَيْئًا^ع
 فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ^ع
 فَلْيَمْلَأْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ^ط فَإِنْ لَمْ يَكُونَا
 رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا
 فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْب الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْعَمُوا أَنْ
 تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ^ع ذَلِكَمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمٌ لِلشَّهَادَةِ
 وَأُدْنَىٰ آلَا تَرْتَابُوا^ط إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ
 عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا^ط وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ^ع وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا
 شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَلَّحُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ^ط
 بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ.

"Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan,

⁴⁵ Lawrence Rosen, *Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture*, Source: *Contemporary Sociology*, Vol. 34, No. 6 (Nov., 2005), pp. 596-599 Published by: American Sociological Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4147102>.

Diakses: 19/05/2014 22:58.

hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau Dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. Dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu".

Ibn 'Ashūr menolak keabsahan persaksian orang non-Muslim karena kekafiran mereka. Maka ayat *وَاسْتَشْهِدُوا* tidak memasukkan mereka yang tidak beragama Islam ke dalam kategori perintah mendatangkan saksi ini. Argumen yang dibangun adalah perbedaan agama mengharuskan kita (umat Islam) dan mereka (non-Muslim/kafir) saling menjauh dalam banyak hal, termasuk dalam kehidupan sosial (*al-Mu'āsharāt*), dan nilai-nilai etika. Mengapa demikian? Hal ini karena agama-agama terdahulu pun tidak menampilkan diri untuk menghormati hak-hak mereka yang tidak seagama dengannya.⁴⁶

⁴⁶ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/106.

Sikap eksklusivitas Ibn 'Āshūr dapat dipahami sebagai sebuah proteksi identitas keislaman, non-Muslim belum tentu bisa dipercaya kesaksiannya. Seperti yang dikatakan Melesevic bahwa identitas sebagai kolektivitas kultural diasumsikan dapat mempengaruhi cara pandang seseorang dan sikapnya dalam berinteraksi dengan komunitas kultural lain. Secara naluriah orang tersebut akan lebih mengedepankan kepentingan kelompoknya daripada kepentingan kelompok lain, dan bisa jadi akan berdampak menjadi tidak percaya terhadap kelompok lain.

Oleh sebab itu, identitas seperti ini pada dasarnya tidak pernah lepas dari unsur penghambaan terhadap kepentingan komunitasnya.⁴⁷ Sekalipun penafsiran model ini dibenarkan oleh Ḥassan Ḥanafī, namun perspektif politik identitas mengatakan bahwa penafsiran ini dianggap sektarian, karena mengedepankan identitas tertentu di tengah-tengah entitas yang beragam. Artinya, ada penetrasi kepentingan identitas dalam penafsiran ayat ayat tersebut.

Dalam konteks lain, Ibn 'Āshūr mengelompokkan non-Muslim yang tidak menyembah Allah dan tidak beriman kepada Rasulullah sebagai orang yang menyekutukan-Nya. Orang-orang yang musyrik kepada Allah tersebut dijustifikasi oleh Ibn 'Āshūr sebagai makhluk yang najis secara maknawi.⁴⁸ Harus diyakini bahwa Quran memiliki jangkauan yang melampaui sisi-sisi sektarianisme. Karenanya, pemikiran-pemikiran yang bersifat sektarianisme yang tereduksi dalam penafsiran akan mempersempit ruang lingkup universalitas Quran.

2. Politik Identitas Keislaman dalam Konteks Memilih Pemimpin non-Muslim

Persoalan keabsahan kepemimpinan non-Muslim atas umat Islam selalu memancing perdebatan sejak lama. Hal ini juga terjadi dalam konteks Indonesia saat ini. Isu hamaramnya memilih pemimpin non-Muslim bagi umat Islam semakin memanas, sebut saja misalnya pada kasus Pilkada Gubernur DKI

⁴⁷ Sinisa Malesevic, *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism* (London: Palgrave Macmillan, 2008), 35.

⁴⁸ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/160.

2017 mendatang. Agama yang dipahami lewat teks kitab suci turut terseret ke dalam kontestasi berbagai kepentingan politik. Terlepas dari kebenaran penafsirannya, penggunaan ayat-ayat untuk mempengaruhi orang lain adalah bahagian dari politik identitas.

Secara umum pelarangan pengangkatan pemimpin non-Muslim atas umat Muslim menggunakan legitimasi ayat al-Māidah (5): 51 sebagai berikut:

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

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

Ayat lain yang juga dikutip sebagai dalil dalam permasalahan ini adalah surah Alī 'Imrān (3): 28;

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ
فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَدَّةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ
وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

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

Lewat kedua ayat di atas, Ibn 'Ashūr mengambil sikap tegas tentang kepemimpinan non-Muslim. Ia menyatakan bahwa orang-orang Islam (beriman) dilarang memilih pemimpin non-Muslim.⁴⁹ Penafsiran Ibn 'Ashūr tentang *al-muwālah* adalah mengenai kepemimpinan, ia tidak memasukkan non-Muslim ke dalam konsep kesetaraan (*al-musāwah*), karenanya ada batasan-batasan yang disebutnya sebagai *al-mawāni*'.

Dalam pandangan Ibn 'Ashūr, mereka yang non-Muslim tidak memiliki hak politik yang sama dengan umat Islam. Faktor utama yang menyebabkan umat Islam tidak bisa disamakan dengan mereka yang non-Muslim, karena mereka telah mendustakan ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muḥammad SAW.⁵⁰ Selanjutnya, Ibn 'Ashūr menghadirkan berbagai pendapatnya mengenai siapa yang disebut sebagai orang kafir, mulai dari mereka yang jelas-jelas mempersekutukan (*al-shirk*) Allah, sampai kepada mereka yang melanggar perintah agama (*al-mukhālafah fi al-dīn*). Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan surah QS. al-Nisā' (4): 144;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ
أَتُرِيدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu)?"

Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa dukungan seorang Muslim kepada kelompok yang tidak seiman (non-Muslim) adalah tanda-tanda kemunafikan. Lewat ayat ini pula, ia menegaskan bahwa mendukung, memilih dan mempercayakan urusan negara (*al-Muwālah*)⁵¹ orang kafir selama masih ada kaum muslim yang bisa didukung merupakan perbuatan terlarang. Mendukung kaum musyrik menjadi tanda kemunafikan, karena orang munafik adalah orang yang bermalasan-malasan dalam

⁴⁹ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/229.

⁵⁰ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/229; Muḥammad Al-Ṭāhir al-MiSAWī, *Jamharah Maqālāt wa Rasāil al-Shaykh al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr* (Amman: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tauzī', 2015), 2/718.

⁵¹ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/242.

menjalankan ajaran agamanya. Kemalasan-malasannya bisa terlihat ketika ia ingin mempertontonkan ibadahnya. Sifat kemunafikan ini menyebabkan mereka lebih memilih pemimpin yang kafir daripada yang Muslim.⁵²

Menurut Ibn 'Ashūr, adalah sebuah kewajiban untuk menegakkan negara Islam. Hal ini tercermin dari penegasannya yang menyatakan bahwa seorang Muslim tidak boleh memilih pemimpin dari kelompok atau kalangan non-Muslim (Yahudi dan Nasrani). Alasannya, mereka itu berbeda agama dengan Islam dan mendustakan ajaran yang dibawa oleh Nabi Muḥammad SAW.⁵³ Ibn 'Ashūr melarang memilih pemimpin non-Muslim karena perbedaan agama. Namun demikian, ada alasan lain yang bersifat historis, yakni sebagai sebuah sikap balasan terhadap non-Muslim yang juga tidak akan mungkin berkenan menjadikan orang Islam sebagai pemimpin mereka.

Selain itu, Ibn 'Ashūr juga menjelaskan secara panjang lebar mengenai pemaknaan "فَائَةٌ مِنْهُمْ" dalam al-Mā'idah (5): 51. Setidaknya, ada dua penafsiran (*ta'wil*) dari kata ini. *Pertama*, orang yang berbaiat setia/*muwālah* pada orang-orang Yahudi dan Nasrani dapat dinyatakan secara tegas telah keluar dari agama Islam dan masuk ke dalam agama mereka, وَهَذَا بَظَاهِرٍ يَقْتَدِي (wa hādha biẓāhirin yaqtaḍī anna wilāyatahum dukhūlun fī millatihim). Namun demikian, penafsiran ini perlu diperjelas. Seorang yang beriman, mengikuti Rasulullah SAW dan tidak munafik adalah seorang Muslim. Menurutnya yang dikategorikan keluar dari agama Islam adalah mereka yang berbaiat secara penuh pada Yahudi dan Nasrani, rida secara mutlak atas keyakinan orang Yahudi dan Nasrani. Selain itu ia juga ikut membantu non-Muslim dalam menyerang agama Islam. *Kedua*, adalah frase itu disebut *al-tashbīh al-balīgh*. Artinya Muslim yang mendukung Yahudi dan Nasrani

⁵² Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/264.

⁵³ Teks aslinya adalah:

"... أن السبب الداعي لعدم الموالاة واحد في الفريقين وهو اختلاف الدين والنفرة الناشئة عن تكذيبهم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم."

"Alasan seseorang tidak bisa mendukung dua kelompok yang berbeda, adalah perbedaan agama serta sikap membuat kelompok yang sama-sama mendustai risalah Muḥammad SAW" Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/229.

dengan kriteria sebelumnya mengindikasikan bahwa ia sama dengan mereka dalam status keyakinannya.

Ayat ini, menurut Ibn 'Āḍīyyah seperti dikutip Ibn 'Āshūr, menggambarkan orang yang berbaiat kepada kedua kelompok itu secara tindakan, meskipun tetap beriman. Mereka yang melakukan ini tetap dimurkai oleh Allah. Ayat ini sekaligus menjadi peringatan keras agar umat Muslim di waktu itu agar tidak berbaiat kepada non-Muslim. Mereka yang berbaiat kepada pemeluk kedua agama itu digolongkan sebagai orang munafik, karena waktu itu umat Muslim sedang dalam posisi bingung dengan banyaknya orang yang masih lemah imannya serta orang yang munafik, sehingga mereka sangat mudah dipengaruhi (untuk berpindah agama).⁵⁴

Penjelasan tentang larangan berbaiat kepada kaum Yahudi dan Nasrani di atas sangat kental dengan warna penguatan identitas, baik di masa Rasulullah dan masa sesudahnya. Sejak zaman Rasulullah perang ideologi sangat

⁵⁴ Ibn 'Āshūr menutup penjelasan bagian ini dengan sebuah penafsiran bahwa ulama dari mazhab *Ahl al-Sunnah* sepakat bahwa orang yang tidak ada kerelaan dan memiliki kecondongan kepada kaum Yahudi dan Nasrani tidak meniscayakannya dikeluarkan dari ikatan keislaman, *الربقة الإسلامية (al-Ribqah al-Islāmīyyah)*. Namun demikian, dukungan yang mereka berikan pada kedua pemeluk agama ini merupakan kesesatan yang serius. Kesesatan ini tidak bisa diseragamkan, karena dukungan umat Muslim terhadap terhadap kedua penganut agama ini bertingkat sesuai dengan kondisi sosial mereka. Lihat: al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/230. Penjelasan panjang mengenai pemisahan dan penolakan baiat kelompok Yahudi dan Nasrani ini merupakan persoalan penegasan identitas. Identitas dalam berbagai kelompok memang begitu sentral perannya, sehingga masing-masing akan berusaha mewujudkannya, dan akan memiliki rasa gagal ketika identitas itu gagal diperjuangkan. Ibn 'Ashūr secara perlahan ingin menyampaikan bahwa kondisi dukungan umat Muslim terhadap non-Muslim akan selalu berubah latar belakang sosio-historisnya serta berdampak kepada implikasi hukum yang berbeda. Persoalan penguatan identitas umat Muslim dari inklusif-eksklusif, dapat ditemukan penjabarannya dalam: Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal* (Bandung: Mizan: 2015). Di akhir penjelasan ayat ini, Ibn 'Ashūr mengutip kisah sekelompok ulama mazhab Malik di Granada, Spanyol, yang ditanya tentang kasus pasukan berkuda Muslim dari Andalusia yang menyerah kepada satu negara Kristen. Negara ini akan menuntut Muslim yang tinggal di sana untuk menjadi murtad ke agama Kristen. Para pasukan berkuda ini memilih berada di samping negara itu. Pertanyaannya adalah bolehkah umat Muslim tetap membantu mereka? Para ulama mazhab Malik itu menjawab bahwa ikut sertanya mereka ke dalam struktur kaum Nasrani di negeri itu sama saja membuat mereka ikut serta berbaiat kepada kaum kafir. Lihat: al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/230-231.

menonjol, di mana setiap kelompok berusaha melakukan politik identitas. Analisis ini membenarkan teori Hassan Hanafi yang menerima upaya penafsiran kitab suci dalam rangka memperoleh kepentingan tertentu untuk kepentingan umat,⁵⁵ meskipun ini akan berakibat pada hilangnya universalitas tafsir. Tafsir pada akhirnya bersifat lokalistik dan temporal.

Penafsiran Ibn 'Ashūr tentang larangan memilih pemimpin non-Muslim rupanya memiliki konteks sosio-historis pada pribadinya sendiri. Abdul al-'Azīz Ibn 'Ashūr, cucu Ibn 'Ashūr, menjelaskan kepada penulis bahwa dahulu kala nenek moyang keluarganya terusir dari Andalusia setelah penguasaan Kristen atas daerah kaum Muslimin di Andalusia.⁵⁶ Hesham Gerissa, Rektor Universitas Zaytūnah, juga menegaskan hal yang sama bahwa nenek moyang mereka diusir oleh penguasa Andalusia yang beragama Kristen, sehingga mereka melarikan diri ke Maroko dan Tūnisia, dengan melaksanakan ibadah haji terlebih dahulu.⁵⁷

Pengaruh sejarah kelam tentang relasi Muslim-non Muslim yang kurang baik ternyata memiliki dampak terhadap eksklusivitas sebuah kitab suci, baik di kalangan Islam ataupun

⁵⁵ Hassan Hanafi, *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'* (al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb li al-Naṣr, 2004), 26. Senada dengan teori yang disampaikan oleh Linda Nicholson bahwa kemunculan *term* politik identitas tidak bisa terlepas dari faktor historis yang melatarbelakanginya. Penafsiran Ibn 'Ashūr mengenai larangan memilih pemimpin non-Muslim adalah bahagian dari refleksi sejarah dimana non-Muslim juga tidak bersedia memilih pemimpin mereka dari kalangan Muslim. Pengalaman historis tentang gesekan kepentingan pada relasi Muslim-non Muslim dalam hal kepemimpinan telah penulis paparkan pada pembahasan sebelumnya saat menjelaskan konteks musyawarah. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/177-179. Al-Tha'ālabī telah mendokumentasikan bagaimana setelah berakhirnya masa kekhalifahan 'Alī Ibn Abī Ṭalīb, umat Muslim setidaknya terbagi menjadi empat kelompok: pendukung 'Alī bin Abī Ṭalīb (*Ahl al-Bayt*), pendukung Mu'āwiyah Ibn Abī Ṣufyān (biasa disebut sebagai Umāwī), mereka yang tidak mendukung keduanya (mereka menamai dirinya sebagai *Khawārij*, dan menyatakan bahwa "tidak ada hukum kecuali hukum Allah" (*lā ḥukm illa ḥukm Allāh*), dan kelompok yang menentang *Khawārij*, dan tidak berpihak kepada 'Alī maupun Mu'āwiyah. Setelah masa itu, bermunculan berbagai mazhab dan masing-masing mengklaim sebagai "perwakilan" Islam, meskipun sebenarnya perdebatan masing-masing berkisar pada makna dan interpretasi teks-teks fikih saja. Lihat, 'Abdu al-'Azīz al-Tha'ālabī, *Rūḥ al-Taḥarrūr fī al-Qur'ān*, 48.

⁵⁶ Wawancara pribadi penulis dengan 'Abdu al-'Azīz Ibn 'Ashūr, di Kediaman beliau di La Marsa 2 November 2016, pukul 16:36 lt.

⁵⁷ Wawancara pribadi penulis dengan Hesham Gerissa, Rektor Universitas Zaytūnah di kantor pribadinya, 11 November 2015, pukul 12:17 lt.

non-Islam. Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Tha'ālabi misalnya, perang salib telah menjadikan para mufasir membuat klaim kebenaran tunggal dalam tafsirnya. Ilustrasi ini pernah terjadi pada umat Muslim di dunia. Mereka boleh mendatangi dan memohon perlindungan kepada semua negara, kecuali kepada negara yang didominasi umat Kristiani. Hal ini karena yang selalu dibesar-besarkan adalah kita (umat Islam) sedang berperang dengan umat Kristiani.⁵⁸

Hal ini terjadi tentu bukan tanpa alasan. Kekalahan-kekalahan masyarakat Muslim dalam peperangan melawan Israel pada abad ke 20-an meninggalkan traumatis bagi banyak kalangan Islam. Banyak sekali organisasi dan gerakan Islam di dunia yang beranggapan bahwa pendudukan Israel di tanah Palestina adalah akibat lemahnya implementasi masyarakat Muslim terhadap syariat Islam. Kemunduran dan dekadensi masyarakat Islam terhadap penegakan syariat dianggap dianggap sebagai penyebab kalahnya umat Islam.⁵⁹ Jalan satu-satunya adalah menegakkan kembali syariat Islam. Sayangnya, penegakan syariat Islam bagi sebagian kalangan diterjemahkan dengan pendirian negara Islam.

Pengaruh kolonialisme terhadap pemahaman teks kitab suci memang harus disikapi dengan kritis. Lima abad setelah perang salib, kita masih melihat para mufasir menggunakan logika yang sama, yaitu adanya infiltrasi rasa fanatisme agama dan dendam terhadap non-Muslim, begitupun sebaliknya. Fenomena ini terus terjadi dalam agama Islam, dan para mufasir terus mengarah kepada hal tersebut.⁶⁰

Menurut Ibn 'Āshūr, *al-wilāyah* adalah tidak sekedar bergaul, tapi juga berpihak dan serasi dengan apa yang mereka lakukan. Sementara itu, mereka yang non-Muslim tidak akan bersikap demikian, karena mereka tidak akan mau menjadikan orang Muslim sebagai pemimpin.⁶¹ Pandangan Ibn 'Āshūr yang tertulis di dalam kitabnya ini menuai banyak pertanyaan ketika ia diam atas penjajahan Perancis di Tūnisia.⁶² Sikap diam ini

⁵⁸ 'Abdu al-'Azīz al-Tha'ālabi, *Rūḥ al-Taḥarrūr fi al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 38.

⁵⁹ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam; dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 173.

⁶⁰ 'Abdu al-'Azīz al-Tha'ālabi, *Rūḥ al-Taḥarrūr fi al-Qur'ān*, 38.

⁶¹ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/135-136.

⁶² Sikap diam ini sebenarnya disimpulkan penulis dari adanya kesenjangan antara gagasan-gagasan yang disampaikan dalam beberapa

memang masih multi-penafsiran, apakah Ibn 'Ashūr berdiam karena setuju dengan penjajahan Perancis terhadap Tūnisia, atautkah ia tidak mengungkapkannya ketidaksetujuannya dengan tegas karena penduduk lokal Tūnisia secara umum sebenarnya tidak memiliki kekuatan politik yang memadai.⁶³

Sementara itu, Ibn Taymīyah di dalam kitabnya *al-siyāsah al-shar'īyyah*, membahas tentang sulitnya mencari pemimpin yang memiliki pribadi amanah dan kuat secara bersamaan. Ibn Taymīyah mengajukan sebuah pertanyaan, siapa yang lebih utama di antara pemimpin yang kuat, namun tidak amanah atau pemimpin yang amanah namun lemah. Menurutnya, dalam konteks perang utamakan orang yang kuat meskipun kurang amanah. Dalam konteks administrasi, utamakanlah orang yang amanah meskipun lemah secara fisik.⁶⁴

Secara teoritis memang Ibn 'Ashūr sangat mengagumi ide-ide kesetaraan (*al-musāwah*). Namun, ia tetap membatasi cakupan/batasan-batasan *al-musāwah* tersebut. Kepemimpinan

karyanya, termasuk tafsirnya, dengan realita di Tūnisia saat itu. Ibn 'Ashūr menerima keanggotaan dewan Syariat sebagai Mufti Mazhab Mālikī bersamasama dengan Ja'ayyīṭ sesama Mazhab Mālikī dan Syekh Muḥammad Ibn Yusuf dari Mazhab Ḥanafī. Dewan ini sendiri berada di bawah kekuasaan Protektorat Prancis.

⁶³ Pada masa itu, secara normatif pemerintahan Tūnisia masih dipegang oleh keluarga Bay *al-Ḥusaynīyyīn*, di antara keturunan yang berpihak kepada Turki. Keluarga Bay, dengan segala kebijakannya mengenai modernitas yang diusung, sebenarnya hanya mengurus permasalahan keamanan dan penarikan pajak saja. Lihat: Adnen Mansser, *Istirātijīyyāt al-Haimanah: al-Ḥimāyah al-Faransīyyah wa Mu'assasāt al-Daulah al-Tūnisīyyah* (Sousse: Kulliyat al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, 2003), 9. Sementara itu, pihak Perancis hadir sebagai pelindung (protektor) bagi negara ini. Menurut Abd al-'Azīz al-Tha'ālābī, ketika Pemerintah Bay mengakui perlindungan Perancis atas Tūnisia, di situlah terlihat jelas kerjasama antara Perancis dan Pemerintahan Bay al-Husainīyyah, yang mereka sebut sebagai *السيادة المزوجة* (*al-Siyādah al-Muzdawijah/dua kedaulatan*). Hal ini sama sekali bertentangan dengan konstitusi yang sudah berjalan di Tūnisia saat itu. Dikutip dari: *al-Zahrah*, 13 Februari 1929 dalam: Adnen Mansser, *Istirātijīyyāt al-Haimanah: al-Ḥimāyah al-Faransīyyah wa Mu'assasāt al-Daulah al-Tūnisīyyah*, 35.

⁶⁴ Taqīy al-Dīn Aḥmad Ibn Taymīyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyah* (Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣrīyyah, 2012), 19. Ibn Taymīyah menjelaskan sejumlah riwayat bagaimana Rasulullah mengedepankan Khālid bin Walid dalam masalah perang, meskipun perilakunya acapkali buruk dan tidak disukai Nabi. dan para sahabat. Sementara itu untuk urusan administrasi Rasulullah menyerahkan kepada Abū Dhar al-Ghiffari. Lihat: Taqīy al-Dīn Aḥmad Ibn Taymīyah, *al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyah*, 19

non-Muslim pun masuk bagian batasan ini. Perbedaan agama menjadi penyebab bahwa non-Muslim tidak dapat diangkat sebagai pemimpin kaum Muslim.⁶⁵ Alasan yang dikemukakan lebih bersifat prasangka (*ẓann*) bukan pada nilai-nilai *rahmatan li al-'ālamīn* agama itu sendiri.

Konsep politik Ibn 'Ashūr -termasuk ketika berbicara mengenai pemimpin- sebenarnya adalah konsep klasik yang mengusung paradigma Islam menang, *نِظَامُ الْكَامِلِ لِلْمُجْتَمَعِ الْإِسْلَامِيِّ* (*Niẓām al-Islām al-kāmil li al-mujtama' al-Islāmī*). Ia mengusung negara yang berkonsep *khilāfah*. Karenanya, Ibn 'Ashūr masih membahasakan persoalan ini dengan term *arḍu al-ḥarb*, (daerah perang) *arḍu al-'aduww* (daerah musuh), *jizyah* (upeti), meski acapkali ia juga mengusung konsep-konsep toleransi (*al-Tasāmuh*), kesetaraan (*al-musāwah*), dan kebebasan (*al-ḥurriyyah*).⁶⁶ Menurut Azra konsep semacam Dār al-Islām dan Dār al-Ḥarb ini merupakan konsep klasik yang adanya pada zaman awal perkembangan Islam sampai zaman pra-modern. Konsep seperti ini disebut sebagai konsep *nation-state* yang hanya menciptakan ketegangan historis dan konseptual.⁶⁷

Menurut Ibn 'Ashūr, ketidakmungkinan Muslim berpihak kepada non-Muslim adalah karena posisi pemimpin dalam pandangan Islam merupakan jabatan keagamaan (*al-wilāyāt al-dīniyyah* - الولايات الدينية). Menurutny, sebagaimana ulama menyepakati bahwa posisi pemimpin tidak boleh diberikan kepada non-Muslim. Hal ini karena tidak mungkinnya melakukan perbaikan akidah kalau pemimpinnya bukan dari kalangan Muslim.⁶⁸

Namun demikian Ibn 'Ashūr pernah menyampaikan pernyataan berbeda dengan pernyataan di atas. Umat Muslim saat ini sudah bersama-sama dengan non-Muslim yang hidup di

⁶⁵ Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, *Jamharah maqālāt warasāil al-Shaykh al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr* (Ammān: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tauzī', 2015), Jilid II, 718.

⁶⁶ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 114-115.

⁶⁷ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 10-11.

⁶⁸ Ada juga beberapa posisi kenegaraan yang masih diperdebatkan para ulama mengenai boleh tidaknya diduduki oleh non-Muslim, seperti jabatan administrasi (*al-kitābah*), kepolisian (*al-ḥisābah*), dan kementerian (*al-wizārah*). Lihat: al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī*, 143.

bawah pemerintahan negara Muslim, seperti kaum Kristen Arab, Majusi Persia, Qibṭi, pemuja api di Irak, dan Yahudi. Karenanya, umat Muslim perlu berdialog dengan mereka layaknya pembicaraan dengan saudara-saudaranya. Umat Muslim akan saling belajar, menerjemahkan buku-buku mereka dan memberikan kebebasan bagi mereka untuk melaksanakan adat istiadat dan tata cara ibadah mereka yang turun menurun. Seorang pemimpin Muslim seyogyanya ikut menghadiri perayaan keagamaan mereka.⁶⁹ Hal ini dilakukan jika kekuasaan pemerintahan berada di bawah dominasi umat Muslim. Bagaimana jika kondisi itu terjadi sebaliknya? Secara eksplisit, Ibn 'Ashūr tidak memberikan penjelasan soal ini. Muḥammad Bouzghiba menyatakan bahwa Ṭāhir Ibn 'Ashūr adalah seorang yang paling mengetahui kondisi politik Tūnisia Perancis menjajah. Karena itu, ia menerima jabatan yang diberikan oleh Perancis sebagai *Shaykh al-Islām al-Mālikī*.

Inkonsistensi Ibn 'Ashūr perlu dianalisa lebih lanjut dalam konteks *al-muwālah*. Dalam hal ini seolah Ibn 'Ashūr sedang menerapkan standar ganda. Di satu sisi Ibn 'Ashūr akrab dengan pemerintahan kolonial Perancis, bahkan menerima jabatan dan gaji dari mereka. Namun di sisi lain ia bersikap keras melarang memilih dan meminta tolong kepada non-Muslim. Penafsiran tentang larangan memilih pemimpin non-Muslim dan bekerjasama dengan mereka dalam situasi yang tidak dijelaskan oleh Ibn 'Ashūr merupakan negosiasi terhadap berbagai keadaan dalam mencari identitas komunal (Islam Tūnis). Bersikap akomodatif terhadap penguasa agar mendapat tempat untuk dapat terakomodir dalam mempengaruhi kebijakan-kebijakan pemerintah dengan nilai-nilai keislaman. Namun Ibn 'Ashūr sadar bahwa Tūnis masih dibayang-bayangi oleh kekuasaan protektorat Perancis yang belum tau kapan akan henggang dari negeri tersebut saat itu. Tafsir di sini lebih sebagai instrumen yang dipakai oleh Ibn 'Ashūr dalam mencari identitas keislaman yang kokoh. Jika suatu saat Tūnis merdeka maka ia telah meletakkan dasar-dasar prinsip keislaman yang kuat dalam menghadapi pergaulan politik dengan non-Muslim di Tūnisia.

⁶⁹ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 219.

Sebagai perbandingan, penulis akan menghadirkan pendapat ulama lain mengenai hal ini. Al-Ṭabari memiliki pendapat bahwa QS. Āli 'Imrān (3):28,

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَانًا فَأَحْيَيْكُمْ ثُمَّ يُمْيْتِكُمْ

ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٢٨﴾

Ayat ini merupakan larangan Allah bagi umat Muslim untuk menjadikan orang kafir sebagai orang yang menolong, membantu, bahkan sebagai sandaran bagi umat Muslim.⁷⁰ Namun, mereka yang meminta bantuan, perlindungan bahkan perwalian kepada non-Muslim diperbolehkan ketika memang dalam kondisi di bawah ketakutan terhadap kekuasaan mereka. Dengan syarat, orang mukmin itu masih memiliki keimanan di dalam hatinya.⁷¹

Selain itu, penolakan terhadap kerjasama dengan non-Muslim erat kaitannya dengan permasalahan menjatuhkan satu agama dengan agama yang lain. Ibn 'Abbās misalnya, pernah meriwayatkan kalau ada sekelompok Yahudi yang mencoba melakukan makar dengan kelompok kecil masyarakat Ansar untuk menyebarkan fitnah. Mendengar hal itu, Rifa'ah Ibn al-Mundhin, Abdullah Ibn Jubair, dan Sa'id Ibn Khaitsamah (ketiganya dari golongan Anṣar) memperingati mereka: "Jauhi orang-orang Yahudi itu! Jangan coba-coba kalian mendukung dan berbuat makar dengan mereka kalau kalian tidak mau terkena fitnah dalam persoalan agama."⁷²

⁷⁰ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyī al-Qur'ān* (Kairo: Mu'assasah al-Risālah, 2000), 6/315.

⁷¹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyī al-Qur'ān*, 6/315-316. Penjelasan tersebut berangkat dari penafsiran *illā an tattaqū minhum tuqāh*. Al-Ṭabarī menafsirkan ayat ini dengan riwayat al-Dhahhāk;

"... التقية باللسان من حمل على أمر يكلم به وهو لله معصية فتكلم مخافة على نفسه وقلبه مطمئن بالإيمان فلا إثم عليه إنما التقية باللسان."

al-Taḥiyyatu bi al-Lisān, man ḥumila 'alā amrin yatakallamu bih wa huwa lillāhi ma'siyatun, fatacallama makhāfatan 'alā nafsihī, wa qalbuḥū muṭmainnun bi al-īmān, fa lā ithma 'alaihi, innamā al-taḥiyyatu bi al-lisān. (Taḥiyah adalah menyembunyikan suatu kebenaran yang diyakini dan berkata sesuatu yang melanggar aturan Allah (maksiat) demi menyelamatkan dirinya dari ancaman orang lain. Sementara itu, keyakinannya tetaplah beriman kepada Allah. Ini dinamakan dengan *taḥiyah* ucapan, dan hukumnya diperbolehkan).

⁷² Shihāb al-Dīn al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Sab'u al-Mathānī*, 2/477.

Mufasir abad ke-8 H, Ibn Kathīr juga menyatakan hal yang sama. Lewat ayat ini, Allah memerintahkan kepada hamba-hamba-Nya yang beriman untuk tidak bersikap loyal (*muwālah*) kepada Yahudi dan Nasrani, karena mereka adalah musuh umat Islam. Allah kemudian menegaskan bahwa umat Islam yang berpihak kepada mereka adalah bagian dari mereka. Meskipun demikian Ibn Kathīr memberikan beberapa dispensasi kepada umat Islam yang tinggal di negara yang takut akan kejahatan orang-orang kafir. Umat Islam yang mengalami hal demikian boleh ber-*taqīyah*⁷³ (zahirnya saja namun di dalam batin/hati sebenarnya tidak demikian).⁷⁴

Ibn Kathīr menghadirkan kisah berkaitan dengan penafsiran ayat di atas. Dalam sebuah riwayat, Abū Mūsā al-Ash'arī pernah memiliki seorang sekretaris beragama Nasrani. Khalifah 'Umar Ibn Khattāb ingin meminta laporan berapa uang yang dikeluarkan dan diterima Abū Mūsā al-Ash'arī. Sekretaris ini pun datang bersama Abū Mūsā al-Ash'arī, dan Umar pun terkejut. Abū Mūsā al-Ash'arī menyatakan: "Dia adalah seorang penghafal Quran. Lalu Umar berkata: "Bisakah anda membacakan kepada kami bacaan Quran yang biasa dibacakan di Masjid Syām? Lalu dijawab kalau ia tidak bisa melakukannya. Umar pun bertanya: "Apakah ia sedang dalam keadaan junub?" Lalu dijawab bahwa ia adalah seorang Nasrani. Setelah mendengar hal ini, Umar segera menyuruh Abū Mūsā al-Ash'arī untuk mengusirnya lalu membacakan ayat ini.⁷⁵

Al-Zamakhshari lewat karya tafsirnya al-Kashshāf menyatakan bahwa ayat ini menjadi peringatan keras dari Allah untuk berupaya menjauhkan diri dari masyarakat yang tidak beriman dengan tidak mengangkat pemimpin dari kalangan Yahudi dan Nasrani. Mengangkat mereka sebagai pemimpin merupakan cerminan orang yang tidak beriman. Hal ini

⁷³ Adakalanya pada kondisi-kondisi tertentu yang dianggap darurat, seseorang harus melakukan *taqīyah* sebagai upaya untuk menyelamatkan sesuatu yang lebih besar dampaknya positifnya ketimbang dampaknya negatifnya. Hal ini dilakukan untuk menyelamatkan jiwa, harta dan agama dari tekanan dan kejahatan musuh. Menurut Al-Maraghi, *taqīyah* adalah melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kebenaran demi memelihara diri, kehormatan dan harta dari kejahatan musuh-musuhnya. Lihat, Ahmad Muṣṭafā al-Maraghī, *Tafsir al-Maraghī* (Kairo: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, t.th), 137.

⁷⁴ Abi al-Fida' al-Ḥāfīz Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm*, 1/439.

⁷⁵ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 2/74.

disebabkan mereka sebenarnya saling melindungi dalam kekafiran. Ia mengutip dua riwayat. *Pertama*, sabda Nabi Muḥammad SAW "*lā tarā'ī nārahumā*" (Jangan engkau mencerminkan diri dengan neraka mereka!)⁷⁶. *Kedua*, tiga pesan Umar kepada Abū Mūsā al-Ash'arī tentang sekretarisnya yang beragama Nasrani. "Jangan memuliakan mereka, karena Allah telah menghinakan mereka. Jangan mempercayai mereka, karena Allah telah mengkhianati mereka, dan jangan mendekati mereka karena Allah telah menjauhi mereka."⁷⁷

Abu Bakar Muḥammad Ibn Abdillah yang populer dikenal dengan sebutan Ibn 'Arabī mengatakan bahwa QS. Āli 'Imrān (3): 28, QS. al-Nisā' (4): 144 dan QS. al-Māidah (5): 51 adalah sebagai sebuah isyarat secara umum bahwa tidak dibolehkan bagi orang yang beriman memilih pemimpin dari kalangan orang-orang kafir. Selain itu, tidak dibolehkan pula bagi mereka untuk bersekutu dengan orang kafir, memberi mereka kesempatan untuk mengemban amanat, dan menjadi teman kepercayaan.⁷⁸

Hampir semua mufasir klasik merekomendasikan larangan memilih pemimpin non-Muslim. Nāṣir Makārim al-Shīrāzi bahkan menyebutkan dengan tegas kalau QS. Āli 'Imrān (3): 28 itu mengandung ajaran bagaimana seharusnya orang Islam berpolitik bahwa seorang Muslim dilarang mengangkat orang asing (al-Ajnabīyyu) sebagai pemimpin, hal ini berangkat dari rekaman sejarah dimana penjajahan (orang-orang asing) sering berawal dari pertemanan, persahabatan, bahkan janji untuk pembangunan peradaban, akan tetapi akhirnya mereka justru merusak struktur sosial masyarakat Islam itu sendiri.⁷⁹

⁷⁶ Teks lengkap hadis ini adalah: "*anna Rasūlallah Ṣallāhu 'alaihi wa sallam ba'atha sariyyatan ilā khath'am, fa'tashama nāsun bi al-sujūd fa asra'a fihim al-qatla, fabalagh.*" Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Dawud, al-Turmudhī, al-Nasā'ī, dan al-Ṭabrānī. Lihat, Abu Dawud al-Sijistānī, *Sunan Abu Dāwūd* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Arabī, t.th.), 2/349; Muḥammad Ibn 'Isā al-Turmudhī, *Sunan al-Tirmidhī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 190.

⁷⁷ Redaksi lain terdapat dalam Musnad Imam Aḥmad dan Tafsir Ibn Kathīr.

⁷⁸ Abu Bakar Muḥammad Ibn Abdillah Ibn 'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), 2/139.

⁷⁹ Nāṣir Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr kitāb Allāh al-Munazzal* (Qum: Madrasat al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib, 1421 H/1996 M), 2/455-456. Teks aslinya adalah:

Dalam konteks Tūnisia kekinian, kepemimpinan non-Muslim memang nampaknya sama sekali tidak mewakili keterwakilan resmi agama penduduk Tūnisia. Sebuah survei di tahun 2014 menyebutkan bahwa agama non-Islam hanya mencapai 1%, sementara sisanya beragama Islam-Suni.⁸⁰ *Dustūr* (Undang-Undang Dasar) Tūnisia secara tegas menyebutkan bahwa Tūnisia adalah negara yang merdeka, mandiri, berdaulat, Islam agamanya, bahasa resminya adalah bahasa Arab, dan sistem negaranya adalah sistem republik,⁸¹ meskipun negara tetap menjamin kemerdekaan berkeyakinan beragama dan menjamin masjid serta tempat-tempat ibadah dari inflistrasi kelompok tertentu.⁸²

Al-Ajhūrī memberikan kritik terhadap pandangan Ibn 'Ashūr mengenai larangan pengangkatan pemimpin non-Muslim. Menurutnya, kondisi itu tidak cocok jika negara dalam keadaan damai di mana umat Muslim dan non-Muslim hidup berdampingan.⁸³ Artinya, al-Ajhūri melihat apakah eksistensi Islam sedang terancam atau tidak. Karenanya, hal ini bersifat kondisional, dan masih terbuka secara inklusif tentang kontekstualitas boleh tidaknya memilih pemimpin non-Muslim bagi orang Islam.

Pergulatan tentang boleh tidaknya seorang non-Muslim dipilih menjadi pemimpin bagi orang Islam. hampir keseluruhannya bermuara pada permasalahan satu *term* yakni "kafir". Dengan kata lain, mayoritas larangan ulama memilih pemimpin non-Muslim tersebut sebenarnya bertitik-tolak dari pengertian *term* "Kafir".⁸⁴ Menurut al-Aṣfahānī, term الكَافِرُونَ (*al-*

وهذه الآيات درسٌ سياسي واجتماعي مهم للمسلمين، فتحذروهم من إلتخاذا الأجنبي صديقاً أو حامياً أو عوناً أو رقيقاً في أي عمل من أعمالهم... لوأننا ظالعنا تاريخ الإستعمار للأحظنا أن المستعمرين جاؤوا دائماً في لبوس الصداقو والترحم وحب الإعمار والبناء فتغلغلوا في طبقات المجتمع.

⁸⁰http://www.indexmundi.com/Tūnisia/demographics_profile.html.

Diakses: 10 Agustus 2016, 17:15.

⁸¹Pasal 1 *Dustūr al-Jumhūriyyah al-Tūnisīyyah* (Tūnis: Manshūrāt Majma' al-Aṭraṣh li al-Kitāb al-Mukhtaṣ, 2014), 5.

⁸²Pasal 6 *Dustūr al-Jumhūriyyah al-Tūnisīyyah*, 5.

⁸³ Wawancara pribadi dengan Riḍa al-Ajhūri, di Kedutaan Besar RI di Tūnis, 3 November 2015, Pukul 10:53 lt.

⁸⁴ Menurut Azyumardi Azra, istilah kafir dalam sejarah Islam dimulai sejak terjadinya konflik perang Şiffīn, perang saudara antara pendukung Ali Ibn Abī Ṭālib dengan kelompok Mu'awiyah yang pada gilarannya melahirkan satu pihak yang menyatakan keluar dari kedua kelompok yang bertikai-meskipun

Kāfirūn) atau الكفّار (*al-Kuffār*) secara etimologis berarti ستر الشيء (*saṭr al-shay'i*) yang artinya menutup sesuatu, dengan demikian kufur berarti sesuatu yang tertutup. Ia menjelaskan bahwa kafir adalah orang yang memiliki perbuatan yang tercela termasuk di antaranya mengingkari ke-Esa-an Allah menolak syariat-Nya dan tidak percaya pada kenabian dan kerasulan Muhammad.⁸⁵

Ibn 'Ashūr mendefenisikan "kafir" termasuk di dalamnya Yahudi dan Kristen karena mereka meyakini Uzair dan Isa adalah anak Tuhan. Hal ini berbeda dengan yang disampaikan Faruq Sherif. Menurutnya, Quran memperluas pengertian kafir secara komprehensif.⁸⁶ *Term الكافرين/الكافرون* mungkin dapat dipahami lewat antonimnya yakni *term* "Iman". Orang yang kafir berarti bukan orang yang beriman.⁸⁷ Kafir dipahami dari pengertian siapa yang disebut mukmin (orang-orang yang beriman/ المؤمنون).

Sherif melihat substansi pemaknaan "kafir" lebih kepada perilaku negatif, seperti suka berbuat aniaya, keras kepala, munafik dan lain-lain. Penjelasan Faruq Sherif tersebut jika dihubungkan dengan QS. al-Māidah (5):51, Ali 'Imrān (3): 28 dan al-Nisā' (4): 144, maka Allah melarang seorang beriman memilih pemimpin mereka orang-orang yang kafir. Dalam hal ini, kafir yang dimaksud apakah berupa sifat atau identitas? Jika "kafir" dimaknai dengan sebuah sifat atau perilaku bukan identitas, maka bisa dibandingkan dengan beberapa hadis Rasulullah yang berbicara tentang siapa yang disebut dengan orang yang kafir lewat *term* antonimnya yakni orang yang beriman:

kemudian berdamai- kelompok yang keluar tersebut menamakan diri dengan Khawārij. Kelompok Khawārij menyatakan bahwa Ali, Mu'awiyah dan para pendukungnya adalah kafir dan dianggap telah keluar dari Islam dan boleh diperangi. Lihat, Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia; Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 90-91.

⁸⁵ Al-Rāghib al-Aṣḥabī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Fikr, t.th), 451-453.

⁸⁶ Faruq Sherif, *al-Qur'an menurut al-Qur'an: Menelusuri kalam Tuhan dari tema ke tema* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 170.

⁸⁷ Faruq Sherif, *al-Qur'an menurut al-Qur'an: Menelusuri kalam Tuhan dari tema ke tema*, 168-170.

1. Rasulullah SAW bersabda;

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً أو ليصمت (رواه البخارى)⁸⁸

"Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari kiamat maka hendaklah ia bertutur kata yang baik jika tidak lebih baik diam".

2. من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم جاره (رواه البخارى)⁸⁹

"Barangsiapa yang beriman kepada Allah dan hari kiamat, maka hendaklah ia memuliakan (menghormati) tetangganya".

3. ليس المؤمن الذى يشبع وجاره جائع (رواه البخارى)⁹⁰

"Bukan orang yang beriman yang kenyang tapi tetangganya kelaparan".

4. لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه (رواه البخارى)⁹¹

"Seseorang tidak dikatakan beriman sehingga ia mencintai bagi saudaranya apa yang ia cintai buat dirinya sendiri".

5. من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه (رواه البخارى)⁹²

"Siapa yang beriman kepada Allah dan hari kiamat maka hendaklah ia menyambungkan silaturahmi".

Dari lima teks hadis di atas, Rasulullah mendefenisikan orang yang beriman lewat perspektif perilakunya bukan, identitasnya. Nampaknya penafsiran *term* "kafir" masih bersifat inklusif terhadap pemaknaan lain jika pendekatan yang digunakan pada sifat-sifat kekufuran. Sherif bahkan mengkategorikan orang yang tidak bersyukur pun termasuk bentuk kekafiran.⁹³ Lalu bagaimana dengan pemaknaan kafir dalam konteks kepemimpinan?

Disadari atau tidak, menganalogikan secara serta-merta non-Muslim sebagai orang kafir adalah merupakan sikap politik identitas, bahwa hanya kelompok dan agamanya saja yang beriman sedang di luar itu adalah kafir. Mungkin harus dipaparkan alternatif dan argumentasi alternatif dengan kondisi argumentatif tersebut

⁸⁸ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 105.

⁸⁹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 105.

⁹⁰ Al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad* (Bayrūt: Dār al-Bashāir al-Islamiyah, cet.3, t.th), 30.

⁹¹ Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 2008, 16.

⁹² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 2008, 136.

⁹³ Faruq Sherif, *Al-Qur'ān menurut al-Qur'ān: Menelusuri kalam Tuhan dari tema ke tema* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 168

agar terkesan inklusifitas penafsiran sehingga diketahui pada kondisi bagaimana seorang Muslim tidak boleh memilih pemimpin non-Muslim, seperti yang dijelaskan Eric Hobsbawn dalam teori politik identitas.⁹⁴

3. Politik Identitas Keislaman dalam Konteks Memerangi non-Muslim

Relasi Muslim dan non-Muslim juga tidak terlepas dari perdebatan pihak mana yang paling benar ajarannya. Quran menyatakan bahwa mereka yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya disebut sebagai orang kafir. Penyebutan ini rupanya tidak hanya berlaku kepada mereka yang tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, namun juga mereka yang hanya beriman kepada Allah saja, tapi mengingkari kebenaran ajaran yang dibawa Nabi Muhammad seperti Yahudi dan Nasrani. Itu sebabnya mereka disebutkan dalam surah al-Māidah (5): 51:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَتَّخِذُوْا الْيَهُودَ وَالنَّصٰرَىْ اَوْلِيَآءَ ۗ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ
بَعْضٍ ۗ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَاِنَّهُ مِنْكُمْ ۗ فَاِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ



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

Dalam relasi Muslim dan non-Muslim, Ibn Āshūr terlihat memiliki paradigma Islam eksklusif. Contohnya, pada penafsiran ayat tentang jihad, ketika ia menafsirkan ayat al-Taubah (9): 29,

⁹⁴ Eric Hobsbawn, *in Audacious Democracy: Labor, Intellectuals, and the Social Reconstruction of America*, 44.

قَتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
 وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا
 الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿١٦﴾

Ibn 'Ashūr sangat tertutup sekali kepada kaum Nasrani dan Yahudi (non-Muslim). Ibn 'Ashūr masih menggunakan kata jizyah dalam paradigma lama, tidak kompatibel dengan konteks tafsir kontekstual bagi seorang yang disebut sebagai *mujaddid* dalam pemikiran tafsir *تنوير العقل الجديد* (*tanwīr al-'aql al-jadīd*). Ibn 'Ashūr hanya memberi dua pilihan bagi non-Muslim yang tinggal di negara Mayoritas Muslim yakni; mengikuti agama yang benar yaitu Islam atau membayar jizyah. Jika tidak membayar, mereka harus diperangi agar mau mematuhi salah satunya.

Ibn 'Ashūr kelihatan membangun paradigma Islam menang. Baginya, Islam saat ini merupakan komunitas mayoritas yang memiliki kekuatan *super power* yang setiap saat mampu menaklukkan siapa pun yang menentang Islam. Tentu hal ini bertentangan dengan konsep *al-tasāmuh* relasi Muslim dan non-Muslim di negara-negara yang plural. Selain itu, hal ini juga dapat memicu radikalisme agama yang menganggap halal darah non-Muslim jika mereka yang minoritas tinggal di negara atau wilayah mayoritas Muslim. Ibn 'Ashūr melegitimasi pendapatnya dengan memperbandingkan fakta historis bahwa Islam memerangi kerajaan Romawi dan Persia dan komunitas Arab lain yang berlandung di bawah tirani kekuasaan keduanya sebagai sebab spirit dan legitimasi dari ayat di atas.⁹⁵

Menurut Khair al-Dīn al-Tūnisī, permasalahan utama umat Muslim saat ini adalah tentang konsep masyarakat madanī. Ia mengajak umat Islam agar mampu melampaui batasan-batasan keagamaan yang sempit dan mengajak kepada apa yang saat ini dikenal dengan keterbukaan. Meski non-Muslim dianggap kafir dalam perspektif Islam, namun hal itu tidak berarti menjadi hambatan bagi Muslim untuk meniru mereka selagi baik untuk kemaslahatan dunia. Hal ini sebagaimana Perancis meniru bangsa-bangsa lain dari apa yang baik untuk kemajuan bangsa mereka,

⁹⁵ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/166-167.

sekalipun hal tersebut berhubungan dengan kebaikan yang ada dalam agama.⁹⁶

Tanpa disengaja atau tidak, sebenarnya teks-teks keagamaan mempromosikan sikap-sikap intoleransi dan kekerasan terhadap non-Muslim. Sebuah penelitian yang dilakukan oleh *Hudson Institute Center for Religious Freedom* tahun 2013 menyebutkan sejumlah teks-teks keagamaan yang beredar di negara Arab Saudi menjadikan orang-orang Kristen, Yahudi, Hindu, Baha'i, dan Syiah sebagai target perlakuan intoleransi tersebut.⁹⁷ Sikap intoleransi dapat menyebabkan munculnya perselisihan antara sesama pemeluk agama, dan memerangi kelompok lain yang berbeda keyakinan. Hal ini muncul dari pemahaman terhadap teks kitab suci itu sendiri, firman Allah QS. al-Baqarah (2): 190 sebagai berikut:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ
الْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

Dalam memahami ayat di atas, Ibn Āshūr menegaskan bahwa kalimat "*Alladzīna yuqātilūnakum*" ini bukan berarti Muslim boleh memerangi non-Muslim yang sudah memerangi mereka, akan tetapi perang boleh dilakukan terhadap mereka jika sudah terlihat ada indikasi (gelagat) kalau mereka akan memerangi Islam. Menurutnya, jika kaum Muslim harus menunggu diperangi terlebih dahulu baru mereka boleh membalas memerangi, maka umat Islam akan mengalami kesulitan dalam mencegah dan menghadapi mereka.⁹⁸

Ibn Kathīr menyatakan bahwa ayat ini adalah ayat pertama mengenai perang terbuka terhadap kaum yang tidak beriman. Lewat ayat ini, Rasulullah SAW dapat memerangi orang-orang yang memerangi umat Islam, dan menghentikan perang itu jika umat Islam berhenti diperangi. Pandangan Ibn Kathīr ini cukup menarik.

⁹⁶ Khair al-Dīn al-Tūnisī, *Aqwamu al-Masālik fī Ma'rifati Ahwāli al-Mamālik* (Tūnis: al-Dār al-'Arabīyah li al-Kitāb, 2012), 64.

⁹⁷ Hudson Institute Center for Religious Freedom, "Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance," (Appendix D), 52-57, Hudson.org. Diakses 20 Juli 2016, 10:15.

⁹⁸ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 1/201.

Pasalnya, ia tidak cenderung pada gagasan yang menyatakan kebolehan membantai kaum musyrik di mana saja umat Muslim menemukan mereka. Menurutny, ayat ini sifatnya hanya تَهْيِيج (tahyīj) (menggertak) terhadap mereka yang memang ambisinya adalah memerangi umat Islam. Ayat selanjutnya yang berbunyi, وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ (QS. al-Baqarah 2: 191)⁹⁹ ditafsirkan bahwa berperang haruslah setimpal, sebagai karakter daripada hukum qishāsh.¹⁰⁰

Perbedaan penafsiran Ibn Āshūr dengan Ibn Kathīr terletak pada pemahaman "الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ", orang yang boleh umat Islam perangi adalah orang-orang yang memeranginya. Bagi Ibn Āshūr kita boleh memerangi non-Muslim jika sudah ada indikasi mereka memerangi kaum muslimin, sekalipun non-Muslim itu belum memerangi kaum muslimin. Pendapat yang senada dengan Ibn 'Ashūr juga datang dari Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Dalam tafsirnya, *Mafātiḥ al-Ghayb*, al-Rāzī menolak pendapat yang menyatakan kalau ayat ini hanya bermakna memerangi kaum non-Muslim ketika mereka memerangi umat Islam, sebagaimana konteks *asbāb al-nuzūl* ayat ini. Al-Rāzī berkesimpulan bahwa ayat ini justru telah di-*mansūkh* dengan al-Taubah (9): 36, ... وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً. Karenanya, membunuh kaum kafir menjadi wajib secara mutlak.¹⁰¹ Selain itu, menurut al-Rāzī, ayat ini berlaku juga dalam konteks ketika umat Islam jumlahnya banyak dan orang non-Muslim tidak mampu untuk memerangi mereka.¹⁰²

Pendapat al-Ṭabāṭabā'ī, mufasir kondang mazhab Syiah, lebih mirip dengan pandangan Ibn Kathīr. Ia berpendapat bahwa berperang adalah upaya seseorang untuk membunuh orang yang mencoba membunuhnya, مُحَاوَلَةُ الرَّجُلِ قَتْلَ مَنْ يُحَاوِلُ قَتْلَهُ (*Muḥāwalat al-rajul qatla man yuḥāwil qatlah*). Oleh karena itu, hakikat memerangi itu terbatas jika memang umat Islam diperangi. Selain itu, tujuan berperang atau berjihad dalam konteks ini hakikatnya adalah menegakkan agama Allah, bukan untuk menguasai harta dan kehormatan orang lain. Karenanya, Islam wajib membela usaha menjaga hak-hak kemanusiaan yang dikenal sebagai fitrah. Oleh sebab itu, Ṭabāṭabā'ī menyatakan:

⁹⁹ Lihat juga, QS. al-Nisā' (4): 89 dan 91.

¹⁰⁰ Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr Ibn Kathīr*, 1/253.

¹⁰¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 3/140.

¹⁰² Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*, 3/140.

"...فسَيَّ الجهاد والقتال الذي يدعى له المؤمنون محيياً لهم. ومعناه أنّ القتال سواء كان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام أو كان قتالاً إبتدائياً كلّ ذلك بالحقيقة دفاع عن حقّ الإنسانية في حياتها..."

*"Jihad dan peperangan sebagai cara mereka memberikan kehidupan, maksudnya adalah peperangan baik dalam konteks membela umat Muslim, atau keluhuran Islam, atau peperangan yang dimulai umat Muslim sendiri, seluruhnya pada intinya adalah membela hak-hak kemanusiaan di dalam kehidupannya."*¹⁰³

Penulis ingin membandingkan dengan Hamka - mufasir Indonesia - bagaimana ia memahami QS. al-Baqarah (2:) 190, 191 dan 193. Hamka menyimpulkan bahwa ayat tersebut sama sekali tidak menunjukkan bahwa umat Islam berkewajiban memerangi orang yang beragama lain. Menurutnya, agama tidak bisa disampaikan dengan pedang. Ayat-ayat peperangan ini ditempatkan dalam konteks peperangan fisik antara Muslim dan non-Muslim pada waktu itu saat umat Islam diperbolehkan untuk memerangi jika diperangi saat pelaksanaan 'Umrah al-Qadā', meski sedang dalam bulan-bulan haram (tidak diizinkan berperang di dalamnya).¹⁰⁴

Menurut Hamka, umat Muslim diberikan rambu-rambu dalam berperang, misalnya tidak boleh membunuh yang tidak ikut berperang, seperti anak-anak, wanita, orang tua, dan mereka yang tidak ikut di dalam peperangan. Hamka mencontohkan kondisi negara Muslim yang masih terdapat jumlah non-Muslim yang cukup banyak, namun mereka tetap bisa hidup berdampingan. Hamka memberi contoh negara-negara seperti Mesir, Suriah, dan Lebanon di mana umat muslim dan non-Muslim bisa tetap hidup berdampingan.¹⁰⁵

¹⁰³ Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Bayrūt: Mu'assasah al-'Alamī li al-Maṭbū'āt, 1991), 2/62-67.

¹⁰⁴ Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), *Tafsir al-Azhar* (Depok: Gema Insani Press, 2015), 1/362-365.

¹⁰⁵ Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), *Tafsir al-Azhar*, 1/362-365.

4. Politik Identitas Keislaman dalam Konteks Membunuh Murtad

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدُّ عَنِ
 سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ
 اللَّهِ ۗ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقْتَلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنِ
 دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَعُوا ۗ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فِيمَتٍ وَهُوَ كَافِرٌ
 فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۗ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ
 هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢١٧﴾

"Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjid al-Haram dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu Dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya".

Melalui pemahaman terhadap teks QS. al-Baqarah (2):217 di atas, Ibn ‘Ashūr berpendapat bahwa permasalahan orang yang keluar dari agama Islam (murtad) harus disikapi dengan tegas. Ayat ini dijadikannya sebagai dalil atau landasan bahwa seseorang yang murtad harus dibunuh jika ia tidak mau bertobat. Alasannya adalah orang yang keluar dari agama Islam sudah tentu secara tidak langsung telah mengkhianati agama. Oleh sebab itu, menurutnya, penggunaan redaksi *fayamut* pada ayat di atas maksudnya adalah

dibunuh atau dimatikan, dan hukuman ini kedudukannya sebagai hukum syariat.¹⁰⁶

Ibn 'Āshūr dengan tegas menyatakan bahwa umat Islam tidak bisa bermusyawarah dengan orang yang tidak sejalan, seperti halnya mereka yang menganut agama yang lain, mereka tidak bisa masuk ke dalam kategori orang yang dapat diajak bermusyawarah akibat kekafirannya. Hal ini juga berlaku dalam kasus orang murtad. Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa mereka yang murtad adalah sebuah sikap tidak loyal terhadap umat Islam dan agama Islam itu sendiri, telah keluar dari persatuan keislaman (*al-Jāmi'ah al-Islāmiyah*).

Pada ayat lain, seperti surah al-Taubah (9): 29;

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ
 اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى
 يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (Yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk".

Menurut Ibn 'Āshūr, ayat di atas adalah pemberitahuan tentang kewajiban membayara jizyah bagi Yahudi dan Nasrani kepada umat Islam. Hikmah diberlakukannya hukum jizyah bagi mereka adalah untuk mengagungkan posisi Pemerintahan Islam dan merendahkan derajat kaum kafir. Hal itu dilakukan untuk menjadi motivasi bagi kedua pemeluk agama tersebut untuk melepaskan diri dari agama mereka yang batil dan berpindah kepada agama Islam.

Sementara itu, kewajiban jizyah bagi kelompok Majusi masih diperdebatkan oleh para ulama. Ibn Munzir menyatakan bahwa para ulama telah berkonsensus wajibnya menarik jizyah dari penganut agama Majusi. Sementara itu, Ibn Wahb dari mazhab Mālik menolak

¹⁰⁶ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/335

penarik jizyah dari Majusi.¹⁰⁷ Sementara itu, Ibn 'Āshūr berpandangan bahwa pemeluk agama Majusi itu harus diperangi, tidak diterapkan jizyah baginya.¹⁰⁸ Argumennya adalah karena tidak ada perintah Nabi Muḥammad SAW untuk mengeksodus pemeluk Majusi keluar dari kotanya, sehingga pilihan yang ada adalah diperangi atau memeluk Islam.¹⁰⁹

Menurut Ibn 'Āshūr seorang yang telah murtad - lalu kemudian agama menyuruhnya dibunuh - tidak bisa dikategorikan sebagai "dilarangnya pemaksaan dalam beragama". Sesuai dengan teks ayat لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ (*lā ikrāh fi al-dīn*) digunakan untuk konteks orang yang masih beragama selain Islam, seperti Nasrani dan Yahudi. Pemaksaan agar mereka berpindah menjadi agama Islam tidak dikehendaki. Namun, perilaku murtad disikapi sebaliknya. Perilaku murtad adalah bentuk pengkhianatan dan sikap membelot dari eksistensi ajaran Islam. Sikap murtad biasanya identik dengan keengganan untuk mengikuti tuntunan-tuntunan syariat tertentu, seperti berzakat, yang pernah terjadi di masa Abu Bakar al-Ṣiddīq.¹¹⁰

Pengokohan identitas keislaman sangat kental dalam kasus pembunuhan mereka yang murtad. Permasalahan ini juga masih diperdebatkan apakah dalil yang digunakan ini sifatnya *ẓannī* ataukah *qaṭ'ī*. Perdebatan muncul saat menafsirkan أُؤَلِّقُكَ بِالَّذِينَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. Bagaimana status amal orang yang kembali masuk Islam setelah sebelumnya murtad? Dalam hal ini, Ibn'Āshūr mengunggulkan

¹⁰⁷ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 10/167.

¹⁰⁸ Abū al-Layth al-Samarqandī, mufasir dari abad ke-4, menyatakan bahwa ada tiga alasan memerangi mereka yang tidak beriman (kafir). *Pertama*, memerangi mereka sampai mereka memeluk Islam dan tidak menerima keyakinan lain. Kategori ini ditujukan untuk kaum musyrik Arab dan mereka yang murtad seperti kalangan orang Arab Badui. *Kedua*, memerangi sampai mereka memeluk Islam dan atau membayar jizyah (upeti atas perlindungan mereka di bawah umat Islam). Mereka ini adalah kaum Yahudi, Nasrani, dan Majusi. *Ketiga* memerangi mereka yang bukan dari golongan mushrik dan bukan dari Ahl Kitab, seperti orang Turki, India, dan lainnya. Ulama berbeda pendapat soal ini. al-Shāfi'ī tidak membolehkan memeranginya. Sementara itu, Abū Ḥanīfah membolehkan dengan menyamakan mereka seperti kaum Majusi. Lihat, Abu al-Layth al-Samarqandī, *Tafsīr al-Samarqandī (Baḥr al-'Ulūm)* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1996), 2/52-53.

¹⁰⁹ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 10/167.

¹¹⁰ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/335

pendapat Imam Malik yang menyatakan bahwa amal mereka hilang sama sekali, dan kembali mulai dari awal.¹¹¹

Soal mengapa orang yang murtad harus dibunuh, Ibn 'Āshūr menyediakan paragraf khusus untuk menjabarkan soal ini. Orang yang murtad pada hakikatnya adalah orang yang tidak lagi “percaya lagi” dengan kebenaran Islam. Mereka telah keluar dari apa yang diistilahkan sebagai “Persatuan Keislaman” *الجامعة الإسلامية* (*al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah*).¹¹²

Menurut Ibn 'Āshūr, membunuh mereka yang murtad hukumnya wajib. Alasannya adalah orang yang murtad tersebut dianggap sebagai orang yang membangkang dan meremehkan agama Islam, karena saat ia masuk Islam seolah meyakini apa yang dia yakini sebelum masuk Islam lebih baik baginya, dan apa yang dilakukannya dapat membuka peluang untuk menarik yang lain keluar Islam. Karena itu, tujuan (*maqṣad*) dari pembunuhan orang murtad adalah untuk meminimalisasi jumlah orang yang keluar dari agama Islam, baik yang karena dorongan sendiri maupun pengaruh orang lain.¹¹³ Sikap tegas ini menurut Ibn 'Āshūr tidak bisa dikategorikan sebagai pemaksaan (*ikrāh*) dalam beragama.¹¹⁴

Jamaluddin Darawil (2008) mengatakan bahwa Ibn 'Āshūr adalah mufasir yang mengakui kebebasan kemanusiaan, menjunjung tinggi nilai-nilai kebebasan tersebut termasuk kebebasan berkeyakinan (kebebasan beragama), toleransi beragama, baik secara individu maupun kelompok. Manusia dalam hal ini seutuhnya memiliki kesetaraan yang sama.¹¹⁵ Apa yang diklaim oleh

¹¹¹Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/336. Untuk topik pengambilan pendapat Imam Mālik oleh Ibn 'Āshūr atas pendapat ulama mazhab lain kami bahas lebih mendalam pada bab V “Politik Identitas Intra-Agama”, termasuk di antaranya adalah politik pengutamaan mazhab tertentu.

¹¹²Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/337.

¹¹³Ibn 'Āshūr sependapat dengan Imam Mālik yang pernah merujuk kepada *āthār* Sayyidina 'Umar dan 'Uthmān Ibn 'Affān. Keduanya pernah memberikan kesempatan tiga hari sambil mendekam di tahanan kepada orang yang murtad untuk kembali beragama Islam. Jika tidak mau kembali, maka ia harus dibunuh. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/335-336. Penulis menarik kesimpulan bahwa ia yang terkenal sebagai *Abū al-maqāṣid* (Bapak dalam Ilmu Maqāṣid) di zaman modern masih tetap mengikuti pendapat Imam Mālik meski terlihat “konservatif”, dan tidak mempertimbangkan nilai-nilai lain yang boleh jadi bisa diterapkan *al-maqṣad al-sharī* yang lain.

¹¹⁴Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/45-46; 2/335.

¹¹⁵Jamaluddin Darawil, *al-Mughāyarah wa Ḥaqqu al-Ikhtilāf fi Tafkīr al-Syekh Ibn 'Āshūr*, dalam *al-Tanwīr 'inda 'ulamā al-Zaytunah fi al-niṣf al-Awwal*

Jamaluddin Darawil ini ternyata bertentangan dengan fakta penafsiran Ibn 'Ashūr sendiri tentang hukum mengenai pembunuhan orang murtad. Menurut penulis, apa yang dilakukan oleh Ibn 'Ashūr dapat dipahami sebagai upaya penyelamatan sebuah eksistensi identitas keislaman. Namun demikian, hal itu bertentangan dengan nilai-nilai kebebasan dan toleransi di tengah-tengah hegemoni keberagaman, prinsip dan keyakinan.¹¹⁶

Dalam karya yang lain, *Uṣūl al-nizām al-ijtimā'ī*, Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa persatuan keislaman adalah persatuan yang paling baik, karena mengandung unsur memanusiaikan manusia. Oleh sebab itu, menjaga keislaman seseorang seharusnya menjadi kesatuan yang paling diutamakan di antara kesatuan yang lain seperti keluarga, kesukuan, dan bahkan bangsa.¹¹⁷ Menurutnya, hal ini tidak bisa disebut sebagai sikap pemaksaan dalam beragama, karena dengan menerapkan prinsip di atas, orang akan tersadarkan untuk masuk ke dalam agama Islam dengan sungguh-sungguh, sebagai agama yang paling benar dan memiliki nilai *rahmatan li al-'alamīn*. Dengan demikian, seseorang tidak dengan mudah keluar dari Islam. Jika ia keluar dianggap sebagai sebuah simbol atas penyepelan dan pelecehan terhadap keyakinan tersebut.¹¹⁸

'Abd al-'Azīz-Tha'ālābī - seorang ulama Zaytūnah yang lebih senior dibanding dengan Ibn 'Ashūr - menyatakan bahwa spirit toleransi dan saling menghargai terhadap perbedaan keyakinan merupakan prinsip dasar Quran, jangan melakukan kekerasan atas nama kitab suci. Hal ini karena sikap intoleransi dan kekerasan yang mengatasnamakan Quran bertentangan dengan prinsip Quran itu sendiri.¹¹⁹

min al-Qarn al-Ishrīn (Tūnis: al-Ma'had al-'Ālī li al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2008), 167.

¹¹⁶ Seperti yang dikatakan oleh Amy Gutmann bahwa dampak dari sikap politik identitas yang dilakukan oleh suatu kelompok ras, etnis maupun agama dapat memupuk kebencian dan permusuhan. Orang lain merasa terancam dengan sikap tersebut dan sang pelaku politik identitas memiliki rasa superioritas, merasa lebih baik dari orang lain. Lihat, Amy Gutmann, *Identity in Democracy* (New Jersey: Princeton University Press, 2003), 1-2.

¹¹⁷ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Uṣūl al-Nidhām al-Ijtimā'ī*, 101.

¹¹⁸ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/337.

¹¹⁹ 'Abdu al-'Azīz al-Tha'ālābī, *Rūḥ al-taḥarrur fi al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1985), 98.

5. Politik Identitas Keislaman dalam Konteks Menyikapi *Ahl al-Kitāb*

A. Sedekah *Ahl al-Kitāb*

Membicarakan eksistensi sedekah non-Muslim dan kesan politik identitas antar agama di dalamnya dapat dilihat dari bagaimana dua wajah pendapat Ibn 'Ashūr tentang sedekah non-Muslim. Ibn 'Ashūr pernah menyatakan bahwa kita boleh memakan sembelihan dan makanan orang-orang Yahudi dan Nasrani, karena kita memang hidup bersama dengan mereka. Hal ini berbeda dengan fatwa Ibn 'Ashūr mengenai menerima bantuan dari non-Muslim untuk pembangunan masjid. Ibn 'Ashūr berpendapat kalau hal itu tidak boleh dilakukan, karena hukum pemberian tersebut tidak bisa disebut sebagai pembangunan masjid.

Kedua pendapat yang "bertentangan" ini, penulis akan mencoba mengulas lewat penafsiran-penafsiran Ibn 'Ashūr terhadap ayat-ayat yang berkaitan. *Pertama*, Ibn 'Ashūr menyatakan kalau kita diperbolehkan menerima pemberian non-Muslim lewat QS. al-Māidah (5): 5;

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ ۗ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ
 وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ ۗ وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْحَصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ
 أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرِ
 مُسَفِّحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ
 عَمَلُهُ ۗ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٥﴾

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir

sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi".

Ketika menafsirkan kata *al-tayyibāt* pada ayat di atas, Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa ayat ini tidak menunjukkan kalau Allah ingin membatasi atau memberikan kriteria apa yang disebut dengan yang baik. Apa yang diharamkan oleh Allah itulah yang baik.

Penafsiran ini untuk mempermudah menentukan apa yang disebut *al-tayyib* (yang baik), karena sifat ini boleh jadi tidak segera terlihat dari bentuk makanan itu. Ibn 'Ashūr juga mengapresiasi perbedaan pendapat tentang apa sesungguhnya yang disebut dengan sesuatu yang halal. Ibn 'Ashūr mengakhiri kesimpulannya dengan mengembalikan kepada teks-teks syariat. Sehingga, apa yang tidak masuk dalam kategori haram dalam *naṣṣ*, maka itu diperbolehkan. Menurutnya, jika menggunakan indikator menjijikan, maka di setiap suku bangsa memiliki standarnya masing-masing.¹²⁰

Dari sini, kita bisa mulai masuk bertanya mengapa Ibn 'Ashūr pernah berfatwa membolehkan memakan sembelihan ayam yang diberikan dari kaum Nasrani, dengan jawaban karena kita hidup bersama dengan mereka (*al-mukhālaṭatu ma'ahum*). Meski ayam tersebut tidak bisa disebut sebagai sembelihan dalam batasan syariat Islam, namun apa yang halal bagi mereka dan tidak haram bagi umat Muslim, boleh dikonsumsi.¹²¹

Alasan (*'illah*) bolehnya memakan ayam yang disembelih kaum Nasrani tadi adalah dengan alasan *mukhālaṭah* menarik untuk dibandingkan dengan pendapat mufasir yang lain. Dari kalangan mufasir Syiah, Nāṣir Makārim al-Shīrāzi menghadirkan pendapat bahwa kebanyakan mufasir Syiah menafsirkan bahwa yang halal bagi umat Muslim dari non-Muslim hanyalah makanan yang tidak disembelih. Menurutnya, bagaimana bisa sembelihan kelompok non-Muslim diharamkan sementara mereka tidak mengikuti aturan syariat Islam dalam menyembelihnya. Ia menganggap pendapat yang menghalalkan sembelihan non-Muslim tidak masuk akal.¹²²

¹²⁰ Disimpulkan dari penjelasan Ibn 'Ashūr tentang makna *al-Tayyibāt* pada penafsiran surah al-Mā'idah (5): 4 dan 5, Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/111-113.

¹²¹ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/122.

¹²² Nāṣir Makārim al-Shīrāzi, *al-Amthāl fī Tafsīr kitāb Allāh al-Munazzal* (Qum: Madrasat al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib, 1421 H/1996 M), 3/604.

Argumen benar tidaknya secara rasional kelompok yang menghalalkan sembelihan *Ahl al-Kitāb* ditolak oleh Hamka dalam tafsirnya. Hamka setidaknya menghadirkan dua ilustrasi yang menguatkannya untuk membolehkan memakan sembelihan kaum Yahudi dan Nasrani. Ilustrasi pertama adalah pendapat Syekh Abdurrahmān al-Tāj, seorang Syekh al-Azhar yang didasarkan pada pengalamannya sendiri saat meneruskan kuliah di Sorbonne, Perancis. Ia melihat langsung ke sebuah rumah pemotongan di Perancis bagaimana hewan-hewan tersebut disembelih. Di sana, hewan terlebih dahulu diasapkan dengan obat penidur sehingga mereka lemas, tidak sampai mati. Baru setelah itu hewan itu disembelih dan dipotong-potong. Karenanya, al-Tāj tetap yakin memakan daging sembelihan di Perancis selama berkuliah di sana.

Hamka sendiri pernah berkunjung ke Amerika di tahun 1952 dan mengunjungi rumah pemotongan di sana. Cara yang sama di Perancis ia temukan di Amerika, di mana hewan dipingsankan terlebih dahulu. Ada juga di ruangan lain -kata Hamka- yang dibariskan, lalu dipotong dengan pisau yang sangat tajam sehingga langsung mati. Menurut Hamka, proses ini sesuai dengan ketentuan Rasulullah terlepas dari non-Muslim tidak membaca *Bismillāh*. Hal ini tentu karena mereka beragama Nasrani.¹²³ Menurut Hamka, apa yang dilakukan di Barat ini lebih maju dibanding dunia Islam, yang masih harus berusaha menjatuhkan hewan terlebih dahulu. Di sisi lain, penyembelihan yang dilakukan di dunia Islam terkesan menyiksa hewan.¹²⁴

Argumen Hamka, Abd al-Karīm Khatīb, dan al-Samarqandī, serupa dengan argumen yang disampaikan oleh al-Rāzī dalam tafsirnya. Menurut al-Rāzī, yang dimaksud dihalalkan dalam ayat di atas adalah bukan hewan sembelihan sebagaimana buah-buahan. Karenanya, baik berasal dari *Ahl al-Kitāb* atau siapapun, itu sudah dihalalkan sejak awal. Oleh karena itu, makna yang tepat dari *makanan mereka (ṭa'āmuhum)* adalah hewan yang mereka sembelih.

Perdebatan di antara para mufasir tentang sembelihan ini pada hakikatnya juga berputar pada pertanyaan apakah ketika hewan itu tidak disembelih dengan cara Islami menjadi haram? Menurut al-

¹²³ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, 2/611-612. Bandingkan dengan beberapa penafsir yang secara ringkas dengan menyebutkan bahwa diperbolehkan memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb* seperti: Abu al-Laith al-Samarqandī, *Baḥru al-'Ulūm (Tafsīr al-Samarqandī)*, 1/371. Abd al-Karīm Khatīb, *al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), 3/1039.

¹²⁴ Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir Al-Azhar*, 2/610.

Qurṭubī dalam karya tafsirnya *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* seperti yang disebutkan oleh Hamka di atas, jelas orang Nasrani tidak akan menyebutkan nama Allah ketika menyembelih hewannya. Namun, apakah itu menolak keabsahan hewan sembelihan? al-Qurṭubī menjawab dari sini membaca "bismillah" tidak menjadi wajib, hanya sunah saja.¹²⁵

Jika melihat potongan penafsiran Ibn 'Ashūr di atas, sekilas kita mendapatkan gambaran seperti ia adalah sosok intelektual yang inklusif dalam relasi Muslim dan non-Muslim.¹²⁶ Namun, pendapat ini tidak sepenuhnya benar. Hal ini terlihat dari penafsiran Ibn 'Ashūr dalam QS. al-Baqarah (2): 264;

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى كَالَّذِي يُنْفِقُ
 مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ
 عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا ۖ لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ
 مِّمَّا كَسَبُوا ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menghilangkan (pahala) sedekahmu dengan menyebut-nyebutnya dan menyakiti (perasaan si penerima), seperti orang yang menafkahkan

¹²⁵ Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' Li Aḥkām al-Qur'ān*, 3/43.

¹²⁶ Beliau menyatakan:

"...وحكمة الرخصة في أهل الكتاب: لأنهم على دين إلهي يحرم الخبائث ويتقى النجاسة ولهم في شؤونهم

مضبوطة متبعة لا تظن به مخالفتها/ وهي مستندة للوحي الإلهي..."

"*wa hikmatu al-rukhsati fi Ahl al-kitāb: liannahum 'alā dīnin ilāhīyyin yaḥrumu al-khabā'ith wa yattaqī al-najāsah wa lahum fī shuūnihim maqḥūtatun mutbi'atun lā tuḥannu bih mukhālafatuhā/wa hiya mustanidatun li al-waḥy al-ilāhīy*"

(Hikmah dari rukhsah untuk memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb* adalah karena agama mereka adalah agama yang juga bersumber dari wahyu, agama yang mengharamkan hal-hal yang kotor (*al-khabā'ith*) dan menolak benda najis. Urusan kescharian mereka sudah diatur dan kemungkinan mereka tidak melanggar apa yang diharamkan dalam agamanya, yang disandarkan kepada wahyu). Menurut penemuan penulis, Ibn 'Ashūr sering menyatakan kata *hikmat*, *maqṣūd*, dan kata-kata semakna lain yang mengarah kepada penyimpulan sebuah hukum atau masalah. Nampaknya, ia ingin menunjukkan karakternya sebagai ulama yang menjunjung penguatan kualitas maqāṣid dalam menjelaskan hukum. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/120.

hartanya karena riya kepada manusia dan dia tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Maka perumpamaan orang itu seperti batu licin yang di atasnya ada tanah, kemudian batu itu ditimpa hujan lebat, lalu menjadilah dia bersih (tidak bertanah). Mereka tidak menguasai sesuatupun dari apa yang mereka usahakan; dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir".

Dalam menafsirkan ayat ini, orang yang kafir ketika bersedekah sebenarnya tidak bernilai apa-apa, karena sedekah yang mereka berikan masuk ke dalam kategori sedekah yang mengandung *al-mann wa al-adhā'*. Karenanya, orang yang bersedekah tidak mengharapkan rida Allah disamakan dengan sedekahnya orang kafir, karena tidak ada nilai *ukhrāwī* di dalamnya.¹²⁷

Pada ayat ini disebutkan bahwa orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir (selanjutnya mereka disebut orang yang kafir) di antara gejala perilakunya adalah menyebut-nyebut sedekah yang sudah dia berikan. Ungkapan *al-mann wa al-adhā'* adalah gambaran ungkapan yang menyakitkan pendengarnya ketika diucapkan. *Al-mann wa al-adhā'* bisa berupa menyebut-nyebut pemberiannya, hingga bersikap bahwa pemberi adalah orang yang lebih mampu dari yang diberi, karena yang diberi baginya hanyalah orang miskin.¹²⁸

Mengapa orang-orang yang menyebut-nyebut sedekahnya dalam ayat ini sama dengan orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari Akhirat? Ibn 'Ashūr memberikan penjabaran bahwa orang yang ria dalam bersedekah dipastikan melupakan bahwa Allah yang memberikan kemampuan kepadanya untuk bersedekah dan yang akan memberinya ganjaran di hari Akhirat. Pada taraf ini, orang yang ria sama dengan orang kafir karena sama-sama tidak meyakini

¹²⁷ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3/48.

¹²⁸ Mengutip al-Ghazālī dari *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, bahwa sikap *al-mann* adalah sikap yang sudah tertanam di dalam hati manusia. Sikap ini menurut bagian dari kondisi dan sifat yang acapkali melekat pada hati manusia. Kemudian, sikap hati itu berkembang menjadi perilaku yang tertuang dalam ucapan dan tindakan, termasuk sikap *adhā'* itu. Sikap muncul lewat dua hal, keengganan pemberi memberikan hartanya karena sangat bernafsu memilikinya, serta sikapnya yang melihat dirinya lebih kaya dan yang diberi adalah orang fakir. Lihat, Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.t.), 1/216; al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3/46.

kalau Allah telah memberikan mereka kemampuan untuk bersedekah.¹²⁹

Ibn 'Āshūr terlihat begitu hati-hati sekali dalam memandang status perbuatan yang dilakukan oleh non-Muslim. Lebih lanjut, ia mengatakan bahwa apa pun yang dilakukan oleh non-Muslim tidak memiliki faidah apa-apa.¹³⁰ Gagasan ini memberi kesan bahwa Ibn 'Āshūr tidak memberikan celah kerjasama antara Muslim dan non-Muslim, termasuk di dalam bidang muamalah dan kenegaraan, karena sikap mereka yang dianggap munafik.

Seperti yang disebutkan di atas, Ibn 'Āshūr berpendapat bahwa segala perbuatan baik non-Muslim tidak akan diterima, karena mereka dinilai tidak mengharapkan akhirat akibat tidak maunya beriman kepada Allah dan hari akhir. Di dalam ayat ini juga, sedekah kaum kafir dianalogikan sebagai tanah yang terkena hujan, sehingga tidak bernilai apa-apa. Penafsiran ini memberikan gambaran bahwa satu pendapat teologis digunakan dalam rangka menunjukkan identitas mayoritas. Seperti yang diketahui, masyarakat Tūnisia memang sejak dahulu berjumlah hampir 99% masyarakat Muslim. Di antara pintu pergaulan mereka dengan non-Muslim adalah ketika masuknya penjajahan Perancis ke Tūnisia di akhir abad ke-19. Pada masa ini, ekonomi Tūnisia sejatinya sangat terpuruk, sehingga pemerintahan Bay (Penguasa Tūnisia dari Turki) menggandeng Perancis sehingga Tūnisia disebut sebagai Protektorat Perancis (*al-Ḥimāyah al-Faransīyyah*).

Imam al-Ṭabarī dalam tafsirnya menyatakan bahwa ketidakabsahan sedekah non-Muslim di hadapan Allah tertuang di dalam beberapa riwayat. Ada redaksi yang misalnya menyatakan:

وهذا مثل ضربه الله لأعمال الكافرين يوم القيامة يقول: لا يقدرُونَ على شيءٍ ممَّا كَسَبُوا
يُونثُذُ كَمَا تَرَكَ هَذَا الْمَطْرُ الصَّفَا نَقِيًّا لَا شَيْءَ عَلَيْهِ.

"... Riwayat ini adalah perumpamaan yang Allah berikan terhadap amaliah orang-orang yang tidak beriman di hadapan Allah di hari kiamat. Mereka tidak mendapatkan hasil dari apa yang mereka kerjakan di dunia. Itu diumpamakan sebagai hujan yang terus menerus di musim panas, tapi tidak berdampak apa-apa."¹³¹

¹²⁹ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3/48

¹³⁰ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3/50.

¹³¹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah, 1999), 3/66-67.

Al-Daḥḥāk, mufasir dari kalangan tabiin yang juga dikutip oleh al-Ṭabari, menyatakan bahwa orang yang tidak menginfakkan hartanya bahkan lebih baik dari yang berinfak namun diiringi dengan sifat ria dan mencela sedekah yang sudah ia berikan (*al-mann wa al-adhā*). Ini diumpamakan seperti orang kafir yang bersedekah namun tidak beriman kepada Allah dan hari Akhir.¹³² Oleh karena itu, apa yang mereka infakkan tidak bernilai apa-apa, dan ganjarannya menjadi hilang di hadapan Allah. Hal yang sama disampaikan oleh al-Bayḍawī dalam tafsirnya. Menurutnya, bersikap ria dengan menyebut-nyebut yang sudah diinfakkan adalah di antara sifat-sifat orang yang tidak beriman kepada Allah yang mesti dijauhi.¹³³

Al-Sha'rāwī juga tidak menempatkan penafsiran ayat ini dalam konteks menilai sedekah orang non-Muslim. Ayat ini diposisikan sebagai teguran bagi orang yang tidak menggunakan etika ketika menginfakkan hartanya. Paling tidak, orang itu mendapatkan dua kerugian sekaligus, yaitu hartanya berkurang karena secara nominal hartanya tidak akan ditambahkan oleh Allah, dan apa yang diinfakkan tidak akan mendapatkan ganjaran di sisi Allah. Oleh sebab itu, al-Sha'rāwī mengkritik orang yang bersedekah dengan jargon agar "rezekinya bertambah luas". Menurutnya, apa yang Allah berikan tidak selalu diganti di dunia, boleh jadi akan diganti di akhirat kelak.¹³⁴

Al-Ṭabāṭabā'ī meletakkan ayat ini di dalam topik sifat-sifat orang munafik. Ia memberikan gambaran mendasar bahwa orang yang menghadirkan rasa pengharapan dan menyebut-nyebut sedekahnya setelah dilakukan itu pada dasarnya memiliki sifat-sifat kekafiran di dalamnya. Namun, orang yang melakukan hal ini bukan berarti ia tidak beriman kepada Allah. Orang yang melakukan hal ini adalah orang yang tidak meyakini kalau perintah bersedekah akan mendapatkan ganjarannya di hadapan Allah. jika dilakukan dengan sepenuh hati. Inilah keadaan orang yang bersedekah tidak dengan bertujuan untuk mendapatkan keridaan Allah.¹³⁵

¹³² Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, 3/67.

¹³³ 'Abd Allah Ibn 'Umar Ibn Muḥammad al-Shīrāzī al-Bayḍawī al-Shāfi'i, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, 1/158.

¹³⁴ Muḥammad Mutawallī al-Sha'rāwī, *Tafsīr al-Sha'rāwī*, 2/1168-1169.

¹³⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 2/392-

Menempatkan kedudukan sedekah umat Muslim sebagai sedekah yang tidak ada nilainya di hadapan Allah juga disuarakan oleh Hamka dalam tafsirnya. Kiasan ini juga digunakan karena orang-orang yang menyebut-nyebut atau mengungkit-ungkit perbuatan baiknya sendiri, hingga menyakiti orang yang pernah merasakan kebaikannya, itu sama dengan perilaku orang-orang kafir. Titik persamaannya adalah pada keyakinan teologis bahwa apa yang dilakukan umat non-Muslim - meskipun baik - tapi tidak memiliki nilai apa-apa di hadapan Allah karena mereka mengingkari Allah sebagai Tuhan dengan menyekutukan atau meyakini Tuhan yang lain dan mengingkari kenabian Muḥammad SAW sebagai utusan-Nya.¹³⁶

Substansi sedekah yang dipahami Ibn 'Ashūr pada penafsiran al-Baqarah (2): 264 dalam kaitannya dengan sedekah non-Muslim dinilainya sebagai sesuatu yang *al-mann wa al-adhā*, dan hal itu karena kekufuran mereka. Pengartikulasian sebuah kelompok agama di luar Islam ke dalam kelompok kafir berakibat pada penafian eksistensi sedekah yang mereka lakukan. Kalimat *al-mann wa al-adhā* berarti sikap pamrih, terdapat niat-niat tertentu yang tersirat di balik sedekah tersebut. Hal ini sebagai akibat dari pemahaman terhadap term agama dan term kafir secara kongkret bukan secara metafisis,¹³⁷ sehingga melahirkan batasan-batasan sektarianisme yang membuat non-Muslim tidak mendapatkan tempat dalam ruang sedekah.

Dalam keterangan Muḥammad Bouzguiba, Ibn 'Ashūr pernah diminta untuk mengeluarkan fatwa tentang sumbangan/bantuan untuk pendirian masjid dari kelompok non-Muslim dalam hal ini orang-orang dari kelompok protektorat Perancis saat itu. Ibn 'Ashūr menjawab tidak bisa, karena hukumnya tidak bisa disebut masjid yang tidak memenuhi hukum-hukum masjid untuk dapat dilaksanakan di dalamnya salat berjamaah dan seterusnya.¹³⁸

Penafsiran-penafsiran yang menjadi landasan ideologi sebagian pembacanya, secara sadar bersumber dari hasil keyakinan ideologis yang bersifat sektarian.¹³⁹ Menurut Amin Abdullah, hal

¹³⁶ Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), *Tafsir al-Azhar*, 1/532-533.

¹³⁷ Ahmad Suaedy dkk, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994), 70-71.

¹³⁸ Muḥammad Bouzguiba, *Fatāwā al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn Ashūr* (Tūnis: Mediteranian Publisher, 2015), 337.

¹³⁹ Jika ditelusuri lebih mendalam, perdebatan tentang siapa yang disebut *Ahl al-Kitāb* masih *debatable*. Zainun Kamal misalnya berpendapat bahwa *Ahl al-*

tersebut dikatakan dengan sektarian-ideologis. Hal ini akan menimbulkan sikap mengarahkan orang lain agar mengikuti keyakinannya, bahkan sampai pada taraf radikal. Kelompok seperti ini menurut Musdah Mulia, cenderung mengukuhkan identitas dan komunitasnya, bahkan pada tahap akhir akan merendahkan, meminggirkan dan keyakinan orang lain yang disampaikan.¹⁴⁰ Dalam masalah penafsiran hal ini akan menimbulkan sikap tertutup terhadap pendapat dan penafsiran orang lain, menganggap penafsirannya lebih benar. Kesemuanya berujung pada sikap politik identitas baik dilakukan secara sadar maupun tidak.

B. Pernikahan dengan non-Muslim

QS. al-Māidah (5): 5;

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَالٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ
 حَلَالٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
 مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي
 أَخْدَانٍ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ
 الْخَسِرِينَ ﴿٥﴾

"Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan

Kitāb adalah istilah yang elastis dan fleksibel, dalam arti tidak terbatas hanya dalam lingkup Yahudi dan Nasrani. Keduanya disebut sebagai *Ahl al-Kitāb* karena ada klasifikasi pembagian agama menjadi agama *samāwī* dan *arḍī*. Alih-alih pembagian ini tepat, kenyataannya semua agama mengklaim kitab suci-nya sebagai wahyu Tuhan (*samāwī*). Selengkapnya dapat dilihat di: <http://islamlib.com/agama/minoritas/zainun-kamal-penganut-budha-dan-hindu-adalah-ahlul-kitab/>. diakses: 16 November 2016, 16:19.

¹⁴⁰ Siti Musdah Mulia, "Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia", dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, 48.

maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat termasuk orang-orang merugi".

Dengan menggunakan ayat yang sama pada pembahasan sedekah *Ahl al-Kitāb*, Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa istilah *Ahl al-Kitāb* dalam ayat ini mencakup tidak hanya mereka yang dikategorikan sebagai kaum kafir yang diperangi (*al-ḥarbiyyāt*), tapi juga kelompok *dhimmī* (dalam proteksi kepemimpinan umat Islam) dan *al-mu'āhad*. Ia mengutip pendapat Mālik yang menyatakan bahwa perempuan *Ahl al-Kitāb* di sini adalah perempuan yang merdeka. Karenanya, ia tidak membolehkan menikahi budak perempuan yang masih beragama Yahudi atau Nasrani.¹⁴¹ Ia juga menghadirkan klasifikasi perbedaan hukum antara kafir *dhimmī* dengan yang *ḥarbī*. Dengan mengutip pendapat Mālik dari riwayat dari Ibn 'Abbās, Ibn 'Āshūr setuju bahwa ayat ini hanya dikhususkan bagi wanita *Ahl al-Kitāb* yang *dhimmī* bukan *ḥarbī*. Mufasir dari mazhab Syiah Imāmiyah, al-Ṭabāṭabā'i, juga menyatakan hal yang sama seperti pendapat Ibn 'Abbās yang dikutip Ibn 'Āshūr.¹⁴²

Ada hal menarik menurut penulis dalam masalah ini. Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa pendapat Ibn 'Abbās ini tidak menyebutkan argumen kenapa perlu dipisahkan (*wa lam yadhkurū dalīlahū*) antara wanita *Ahl al-Kitāb dhimmī* dan *ḥarbī*. Alih-alih ingin menolak pendapat ini, ia justru semakin mendukungnya dengan menyatakan bahwa pernikahan dengan *Ahl al-Kitāb* ini sama sekali tidak menunjukkan kalau mereka tidak keliru dengan ajaran agama mereka. Menurut Ibn 'Āshūr, kalau bukan karena ada dalil yang membolehkan menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb*, niscaya tidak akan pernah dibolehkan. Padahal di penafsiran sebelumnya, ia menyatakan bahwa kita boleh memakan sembelihan dari *Ahl al-Kitāb*, tidak dari umat yang lain -meski masih menurutnya, ada perbedaan pendapat di dalamnya- karena agama *Ahl al-Kitāb* adalah agama yang paling mirip dengan agama Islam, karena sama-sama agama *Samāwī*. Sehingga, ajaran mereka sama sucinya dengan

¹⁴¹ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/121.

¹⁴² Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'i, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 5/221.

agama kita, tidak dengan agama lain atau para penyembah berhala.¹⁴³

Dalam penafsiran ayat tentang pernikahan pria Muslim dengan wanita *Ahl al-Kitāb* ini, Ibn ‘Ashūr tidak banyak berbeda dengan ulama-ulama lain, termasuk yang semazhab dengannya. Al-Qurṭubī, mufasir dari Andalusia, dikutip Ibn ‘Ashūr dalam permasalahan ini. Menurut al-Qurṭubī, ayat ini menjadi dalil dibolehkannya menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb* yang merdeka. Sementara itu, menikahi yang masih berstatus budak tidak diperbolehkan.¹⁴⁴

Istilah *Ahl al-Kitāb* sendiri memang diperdebatkan oleh para ulama. Menurut al-Shāfi‘ī, sebagaimana yang dikutip oleh Ibn ‘Ashūr, mereka yang beragama Nasrani dan Yahudi setelah munculnya dakwah kepada agama Islam oleh Nabi Muḥammad SAW itu tidak bisa disebut sebagai *Ahl al-Kitāb*. Mereka dikategorikan sama dengan kaum musyrik dan jizyah yang mereka bayar tidak bisa diterima. Argumen al-Shāfi‘ī didasarkan dari riwayat ‘Ali Ibn Abī Ṭālib yang menyatakan bahwa sembelihan Nasrani dari suku Taghlab (salah satu suku di jazirah Arab yang memeluk agama Nasrani) tidak boleh dimakan. Menurutnya, Nasrani Taghlab tidak mengamalkan agama Nasrani, kecuali dalam hukum dilarangnya meminum khamar.¹⁴⁵

¹⁴³ Penulis membandingkan argumen Ibn ‘Ashūr tentang penafsiran ayat ini. Jadi ada dua wacana berbeda yang ia tampilkan untuk topik yang sama, yaitu alasan kebolehan memakan dan menikahi *Ahl al-Kitāb*. Suara positif muncul pada bagian memakan makanan *Ahl al-Kitāb*. Hal ini tidak terlihat ketika ia berbicara tentang perkawinan dengan mereka, meski tidak melarang untuk melakukannya. Lihat, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/118, 120.

¹⁴⁴ Al-Qurṭubī menyatakan bahwa ini adalah pendapat Abū ‘Ubayd, Lihat, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2002), 3/452. Pengutipan Ibn ‘Ashūr beberapa kali terhadap tafsir al-Qurṭubī, sebagai tafsir yang ditulis ulama bermazhab Mālikī, menunjukkan politik identitas mazhab. Asumsi lainnya adalah Ibn ‘Ashūr sebagai orang Tūnisia yang masih berdarah Spanyol, memiliki reseptasi untuk menerima khazanah keilmuan dari negeri asalnya. Untuk reseptasi terhadap pendapat mazhabnya sendiri sebagai bentuk politik identitas, kami akan diskusikan dalam bab V.

¹⁴⁵ Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/120. Meski Ibn ‘Ashūr tidak mengutip pendapat imam al-Shāfi‘ī ini, ia tetap menggunakan yang membolehkan mengkonsumsi sembelihan, hingga menikah dengan perempuan merdeka *Ahl al-Kitāb*. Ia menghadirkan pendapatnya tentang hikmah dibolehkannya memakan sembelihan dan menikahi *Ahl al-Kitāb*. Menurutnya, bagaimana pun orang yang menganut agama Yahudi dan Nasrani itu menganut agama yang bersumber dari *Ahl al-Kitāb*. Mereka juga dilarang untuk memakan makanan yang kotor. Hukum-hukum yang mereka ikuti, diyakini dengan dengan

Kembali ke perdebatan antara mufasir soal makna ayat ini. Al-Rāzī dalam tafsirnya menyajikan beragam pendapat soal siapa yang dimaksud dengan *Ahl al-Kitāb* yang dibolehkan untuk dinikahi dalam ayat ini. Ibn ‘Umar misalnya mengharamkan menikahi *Ahl al-Kitāb*, alasannya adalah mereka meyakini Nabi Isa sebagai Tuhan. Ada juga yang berpendapat bahwa dibolehkannya disebabkan pada waktu itu masih sedikit perempuan yang beragama Islam, sehingga mereka diharapkan akan memeluk agama Islam setelah dinikahi. Ada juga yang berpendapat bahwa *Ahl al-Kitāb* tidak hanya mereka yang *dhimmi*, tapi juga mereka yang ikut berperang (*al-ḥarbīyyāt*).¹⁴⁶

Mufasir yang masanya lebih awal, Muqātil Ibn Sulaymān, menyatakan dengan singkat bahwa ayat ini menjadi dalil halalnya menikahi wanita dari kalangan *Ahl al-Kitāb*.¹⁴⁷ Al-Wāhidī dalam karya tafsirnya *al-wasīṭ fī tafsīr al-Qur’ān* melakukan pengutipan beberapa riwayat yang mengklasifikasi antara kebolehan menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb* yang merdeka, dengan yang tidak. Jauh setelah Muqātil, Sayyid Quṭb seorang mufasir abad ke-20 dari Mesir, menyatakan bahwa ayat ini sebagai bukti karakter agama Islam sebagai agama toleran. Orang non-Muslim diperbolehkan hidup berdampingan, bahkan perempuan non-Muslim bisa menikah dengan Muslim. Sayyid Quṭb melanjutkan bahwa sikap ini tidak bisa muncul dari agama lain, sehingga misal kalau ada wanita Kristiani ingin menikah dengan pria Islam, akan mendapatkan tentangan keras.¹⁴⁸

Yusuf al-Qarḍāwī pernah menyajikan bahasan khusus dalam bukunya, *Fiqh al-aqallīyyāt*, mengenai permasalahan bagaimana hukum orang yang menikah dengan orang yang beragama lain. Dalam konteks laki-laki menikahi perempuan non-Muslim, nampaknya tidak memiliki permasalahan yang berarti karena banyak juga ulama yang membolehkan. Namun, kondisi sebaliknya justru yang memulai pertanyaan. Bagaimana kedudukan pernikahan wanita yang sudah masuk Islam menikah dengan non-Muslim. Dalam hal ini, al-Qarḍāwī mengambil keputusan yang berani dengan

kuat tetap mereka ikuti, dan tetap ada sandarannya dari wahyu. Sementara itu, agama-agama lain, seperti Majusi dan penyembah berhala, tidak digolongkan sebagai agama wahyu.

¹⁴⁶ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2005), 4/121-124.

¹⁴⁷ Muqātil Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 1/200.

¹⁴⁸ Sayyid Quṭb, *fī zilāl al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1995), 2/848.

mengatakan boleh dan sah pernikahan antara wanita yang beragama Islam dengan pria yang beragama lain.¹⁴⁹

Perbedaan penafsiran di kalangan ulama tentang memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb* dan menikahnya menunjukkan adanya ketidaksepakatan pemahaman tentang substansi *Ahl al-Kitāb* itu sendiri, apakah mereka dijustifikasi sebagai orang kafir yang dianggap tidak beriman, atau karena alasan politis. Ibn 'Āshūr misalnya, mewacanakan dinamika perberbedaan dalam menyikapi mereka meskipun dalam kasus yang berbeda namun objeknya sama yakni *Ahl al-Kitāb*. Di satu sisi, terdapat pendapat kebolehan memakan sembelihan mereka, tapi di sisi lain tidak boleh menikahnya.¹⁵⁰

Penulis menilai alasan pelarangan menikahi *Ahl al-Kitāb* lebih bersifat politis dengan perspektif normatif. Perbedaan ideologi yang dikhawatirkan akan menimbulkan perbedaan orientasi yang nampaknya menjadi alasan strategis dalam hal ini. Pemikiran yang sama bisa saja terjadi pada kelompok di luar Islam. Kecenderungan Ibn 'Āshūr untuk tidak menyamaratakan perspektif dalam menilai dan menyikapi *Ahl al-Kitāb* dipengaruhi oleh pertimbangan operasional. Di sisi lain, ada kesulitan mencari titik temu di antara kedua prinsip ideologi dan kepentingan di antara Islam dan *Ahl al-Kitāb*.

Sementara itu, pandangan Ibn 'Āshūr mengenai memakan sembelihan *Ahl al-Kitāb* dititikberatkan pada alasan normatif (*liajli mukhālaḥatihim*). Motif pembolehananya lebih kepada alasan pragmatis yakni menjaga hubungan baik dengan mereka. Namun tidak sama dengan status menikahi *Ahl al-Kitāb*, larangan menikahnya lebih dititikberatkan pada alasan ideologis. Sebagai pejabat negara sekaligus figur yang selalu harus bersentuhan dengan protektorat Perancis saat itu, Ibn 'Āshūr tidak dapat menghindari pertemuan jamuan dengan mereka, namun tidak ada kondisi mendesak dalam menikahi *Ahl al-Kitāb*. Perbedaan menyikapi *Ahl al-Kitāb* dalam kedua kasus ini sebagai upaya mempertahankan identitas kelompok, muncul sebagai sikap politik identitas keislaman.

Sikap membatasi diri terhadap *Ahl al-Kitāb* yang penulis simpulkan dari beberapa penafsiran yang dikemukakan oleh beberapa mufasir berhubungan dengan kehati-hatian mereka

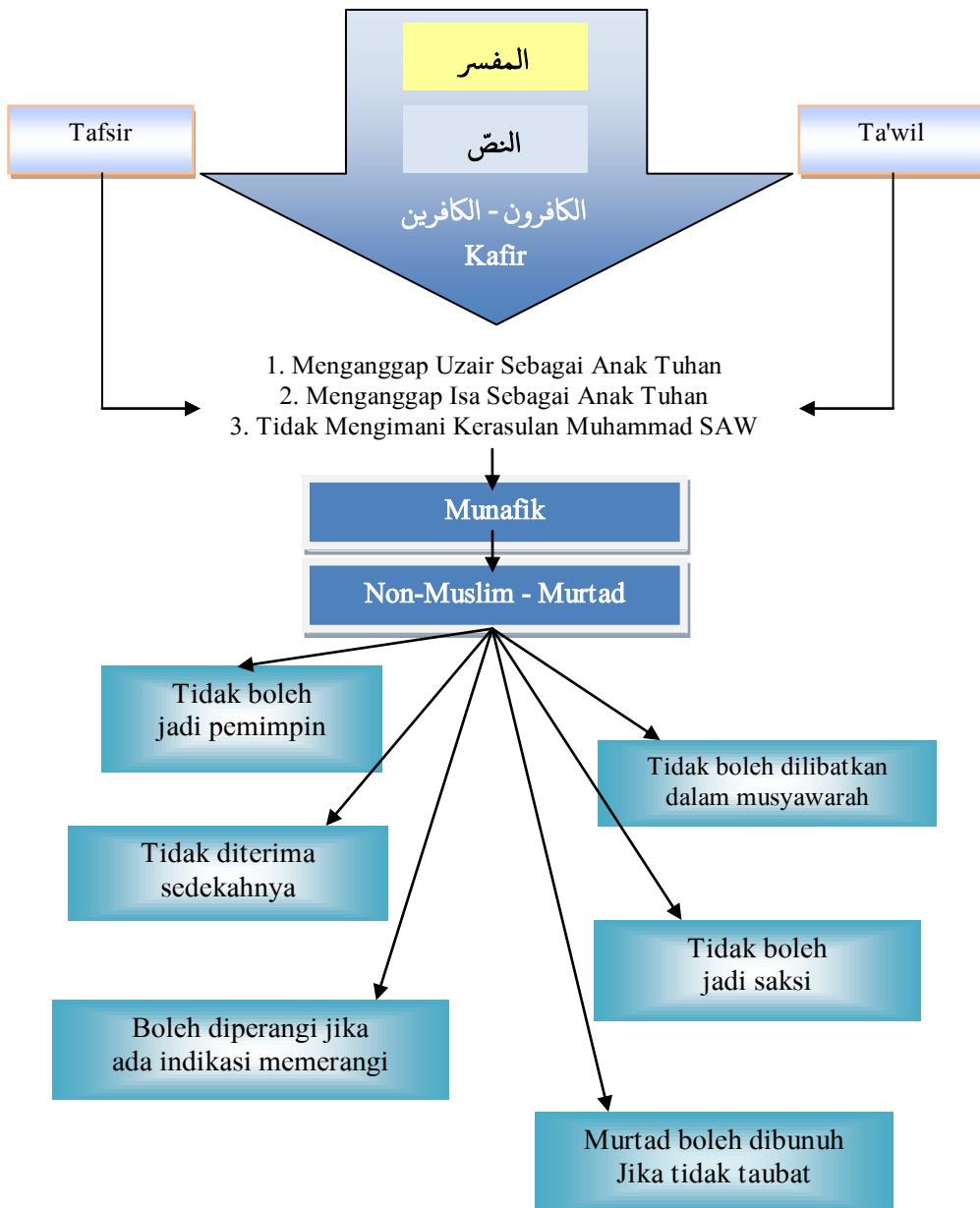
¹⁴⁹ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *fī fiqh al-aqalliyāt al-muslimah; ḥayāt al-Muslim waṣṭa al-Mujtama'āt al-ukhra* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 90-91.

¹⁵⁰ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/118, 120

terhadap non-Muslim. Spiritnya diambil dari paling tidak dari QS. (3): 28, (4): 144, (5): 51, (8): 72-73, (9): 23 dan 71, (60): 1 dan sebagainya. Bahwa kaum Muslimin dilarang untuk bersekutu dengan non-Muslim, mewajibkan umat Islam untuk menghindari kaum k̄afir sebagai auliya' (kawan, pembantu dan pelindung) dan memerintahkan pertemanan serta kerjasama di antara sesama umat Islam. Padahal menurut Abdullahi al-Na'im sumber-sumber tersebut harus dilihat sebagai dorongan psikologis untuk mempertahankan hidup dan kohesi umat Islam yang mudah diserang, dalam suatu lingkungan sosial dan fisik yang keras dan bermusuhan.¹⁵¹ Dengan demikian penafsiran ayat-ayat yang berhubungan dengan relasi Muslim dan non-Muslim, Muslim dan *Ahl al-Kitāb* harus ditafsirkan ulang sesuai konteksnya.

¹⁵¹Abdullāhi Aḥmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam* (terj) Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar-Rany (Yogyakarta: LKiS, 2004), 236-237.

Tabel 2.
Politik Identitas Keislaman dalam tafsir Ibn 'Ashūr
(Konteks non-Muslim)



C. Respon Terhadap Politik Identitas Antar-Agama Dalam Tafsir Ibn ‘Ashūr

Duta Besar Republik Indonesia untuk Tūnisia, Ronny P. Yuliantoro, menyatakan bahwa dari dahulu sampai saat ini, Tūnisia membutuhkan kehadiran orang non-Tūnisia yang notabenehnya non-Muslim dalam rangka meningkatkan devisa negara. Sedikitnya ada sekitar 1000 pabrik yang berada di kota Tūnisia itu dimiliki oleh investor asing.¹⁵²

Menurut pengamatan penulis, saat ini ketergantungan devisa Tūnisia terhadap investor asing dan wisata sangat signifikan. Hal ini terbukti sejak terjadinya serangkaian bom di Tūnisia di mana yang terakhir terjadi pada tahun November 2015 yang menewaskan 12 korban jiwa dari pasukan pengaman presiden, dan di Monastir pada tahun 2013 yang menewaskan kurang lebih 28 wisatawan. Kondisi pahit tersebut mengakibatkan ambruknya perekonomian Tūnisia. Bom bunuh diri yang dilakukan itu mayoritas terjadi di daerah-daerah wisata untuk melemahkan basis ekonomi yang bersumber dari wisata dan investasi asing.¹⁵³

Suara yang sama datang dari Dr. Ḥanīfah, seorang dosen Universitas Tūnisia yang penulis wawancarai di kediamannya. Sebagai seorang warga Tūnisia, ia menyesalkan terjadinya revolusi, karena itu berdampak pada kemerosotan ekonomi. Setelah revolusi, harga bahan pangan dan sandang melambung tinggi, transportasi menjadi kacau balau, keindahan dan kebersihan kota-kota carut-marut, dan warga Tūnisia banyak yang akhirnya menjadi pengangguran.¹⁵⁴ Bahkan ada istilah yang populer di kalangan masyarakat Tūnisia setelah terjadinya revolusi, seperti istilah yang terjadi di Indonesia "*piye, penak jamanku toh?*" yaitu "*natamannā ayyāma Bourguibā*" (Kami merindukan hari-hari kepemimpinan Bourguiba).

Charfi menggarisbawahi bahwa sebenarnya tidak ada kontestasi yang terlalu signifikan antar agama di Tūnisia, baik sejak masa protektorat Perancis maupun saat ini. Geneologi kontestasi yang terjadi justru adalah tentang pergulatan antar kelompok

¹⁵² Wawancara pribadi penulis dengan Ronny P. Yuliantoro, Dubes RI di KBRI Tūnisia, tanggal 20 November 2015, Pukul 11:30 lt.

¹⁵³ <http://www.Tūnisia-live.net/2013/10/30/attack-on-hotel-in-sousse/>, diakses pada tanggal: 26 September 2016, Pukul 11: 20 lt.

¹⁵⁴ Wawancara pertama penulis dengan Ḥanīfah di Ma'qa al-Za'īm Tūnis, tanggal 27 November 2015, Pukul 16:30 lt.

didalam Islam. Hal ini terlihat dari munculnya penolakan keras dari kelompok garis keras ulama-ulama Zaytūnah terhadap misi modernisasi yang diusung oleh Presiden Bourguiba melalui Ibn 'Ashūr lewat kampanye *Iṣlāḥ al-Ta'lim al-Zaytūni* (Reformasi Pendidikan Zaytūnah). Kampanye itu justru ditanggapi negatif oleh ulama-ulama Zaytūnah, dengan anggapan kalau hal itu adalah upaya pembaratan (*Westernisasi*) Zaytūnah.¹⁵⁵ Pergulatan antara kelompok progresif-tradisionalis¹⁵⁶ di Tūnisia masih terjadi sampai saat ini terutama dalam masalah *Majallat al-Aḥwāl al-Shakṣīyyah* yang disuarakan oleh masyarakat lewat parlemen Tūnisia.

Masalah kepemimpinan non-Muslim sebenarnya tidak terlalu mengkhawatirkan bagi negara Tūnisia. Hal ini karena, menurut sebuah survei terakhir tahun 2016, jumlah penduduk yang menganut agama non-Islam tidak lebih dari 1%.¹⁵⁷ Oleh sebab itu, pelarangan pemilihan pemimpin non-Muslim adalah sesuatu yang belum terlalu substantif di Tūnisia, karena kondisi masyarakat negara itu mayoritas masih menganut agama Islam. Dari segi akseptabilitas saja, dapat dipastikan bahwa Muslim akan memimpin Tūnisia. Al-Ajhūri juga memberikan kritik terhadap pandangan Ibn 'Ashūr mengenai pengangkatan pemimpin non-Muslim, bahwa kondisi itu tidak cocok jika negara dalam keadaan damai dan umat Muslim dan non-Muslim hidup berdampingan.¹⁵⁸

Mengenai relasi Muslim-non Muslim, Khair al-Dīn al-Tūnīsī pernah menyatakan bahwa kita harus bersikap inklusif dalam berinteraksi dan berpikir di zaman ini. Kita tidak boleh membayangkan kalau dunia ini hanya didiami oleh sebuah bangsa saja, akan tetapi ada banyak bangsa di dunia dengan keragaman kebutuhan, kepentingan, dan kemampuan yang berbeda. Sementara itu, semua orang menginginkan kebutuhan mereka yang bersifat

¹⁵⁵ Wawancara pribadi penulis dengan Abdul Majid Charfi, di kantornya, Tūnis, 14 Desember 2015, Pukul 14:15 lt.

¹⁵⁶ Kelompok-kelompok keras Islam di Tunisia lebih sering diistilahkan dengan *al-Muhāfiẓīn* atau *al-Taqlīdiyyīn*. Sedangkan kelompok Islam modernis yang mengusung pemikiran terbuka sering diistilahkan dengan *al-Yasarī, al-'Almānī, al-Hadāthī, al-Mujaddidūn*, atau *al-Mutaḥarrir*. Istilah-istilah ini dapat dilihat dalam buku: 'Abd al-Majīd Charfi, *al-Thawrah wa al-Hadāthah wa al-Islām* (Tūnis: Dār al-Janūb, 2011), 115-140.

¹⁵⁷ http://www.indexmundi.com/Tūnisia/demographics_profile.html, diakses pada tanggal: 12 November 2016, 20:00.

¹⁵⁸ Wawancara pribadi penulis dengan Rīda al-Ajhūri, 3 November 2015, Pukul 10:53 lt.

universal terpenuhi dengan cara-cara yang secara spesifik bisa memenuhi kebutuha mereka.¹⁵⁹

Ibn 'Āshūr bersikap tegas terhadap non-Muslim, hal ini secara tegas disampaikan dalam tulisannya, misalnya dalam bukunya yang berjudul *Uṣūl al-Nizām al-Ijtima'i*. Islam memang menyuruh umat manusia untuk bersatu, karena Islam adalah agama fitrah yang sudah Allah. tunjukkan sisi-sisi keutamaannya. Namun demikian, Islam tidak menyuruh penganutnya untuk bersatu dengan orang-orang yang menolak kebenaran Islam, karena mereka sudah memilih sesuatu yang lebih rendah di mata Allah.¹⁶⁰ Sikap ini sebagai balasan dari sikap penolakan non-Muslim terhadap agama Islam itu sendiri, sebagai upaya menjaga harkat dan martabat Islam agar tidak diremehkan oleh mereka yang menolaknya.

Sikap eksklusifitas Ibn 'Āshūr dalam rangka memproteksi syariat Islam adalah sebuah niat mulia, sekalipun menggambarkan pandangannya yang membuat jarak antara Muslim dan non-Muslim. Berbeda dengan Mouchef Chenoufi, yang meneliti gagasan-gagasan Khair al-Dīn al-Tūnisi. Ia mendorong umat Muslim untuk berani menabrak kekakuan pemikiran keagamaan *mainstream* masa lalu dan berani bersikap terbuka dengan yang lain, termasuk yang berbeda agama. Sekalipun mereka berbeda agama dengan kita, hal itu tidak menghalangi kita untuk meniru hal-hal baik dari mereka yang berhubungan dengan kemaslahatan duniawi. Hal ini sama halnya dengan Eropa yang mau meniru Islam yang dianggap membawa kemaslahatan bagi mereka hingga menjadi Eropa yang kita lihat saat ini.¹⁶¹

Menurut Syafi'i Ma'arif, ada hubungan antara pengalaman hidup dan konteks kehidupan yang mengitari seseorang dengan sikap longgar atau tidaknya seseorang dalam menafsirkan ajaran Islam. Mereka yang tidak sering bergaul dan memiliki jarak dengan non-Muslim, tidak pernah tinggal di negara yang mayoritas non-Muslim, biasanya lebih konservatif dan kaku. Sementara itu, mereka yang terdidik dengan berbagai profesi yang mampu bersaing dan bertanding dengan penduduk mayoritas di negara non-Muslim

¹⁵⁹ Khair al-Dīn al-Tūnisi, *Aqwām al-masālik fī ma'rifati aḥwāl al-mamālik*, 102

¹⁶⁰ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Uṣūl al-Nizām al-Ijtima'i fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Salām, 2010), 216-217.

¹⁶¹ Monchef Chenoufi, *al-Muqaddimah wa Taqāriẓh al-Mu'āshirīn 'ala al-Masālik Fī Ma'rifati Aḥwāl al-Mamālik* (Tūnis: al-Dār al-'Arabīyyah li al-Kitāb, 2012), 64.

biasanya lebih longgar dalam menafsirkan ajaran agama. Hal ini karena mereka sudah merasa menjadi bagian dari *mainstream* masyarakat luas dengan segala hegemoni pluralitasnya.¹⁶²

Ide-ide besar pada karya-karya Faḍil Ibn 'Āshūr putra Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr memiliki bobot yang berbeda dengan karya-karya ayahnya, terutama dalam pemikiran pembaharuan Islam. Menurut Hesham Gerissa, rektor Universitas Zaytūnah, Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan putranya, Faḍil Ibn 'Āshūr, adalah dua orang yang sulit dibedakan mana ayah mana anak, mana yang menjadi inspirator mana yang meniru. Hal ini karena kedua-duanya memiliki kedalaman ilmu, sama-sama mujtahid, namun keduanya memiliki teori-teori keilmuan tersendiri (*mustaqillun fī nazrih*). Mereka saling melengkapi satu sama lain, saling mengisi dan menguatkan karena satu jiwa, memiliki kesetaraan ilmu yang agak jarang dimiliki seorang ayah dan anak. Mereka berdua merupakan pakar pembaharu dan pencerahan peradaban.

Gerissa mengemukakan beberapa alasan mengenai hal ini. *Pertama*, kedua-duanya, baik Ibn 'Āshūr maupun Faḍil Ibn 'Āshūr, bersandar kepada metodologi Suni yang diyakini mayoritas orang. *Kedua*, keduanya merupakan produk didikan Suni yang sangat dekat dengan Salaf al-Ṣālih yang terkenal dari kalangan sahabat Nabi dan tabi'in di Hijāz dan kedua ulama besar di atas belajar dari teori-teori Ulama-ulama Mālikī Madinah alumni *Dār al-hijrah*. *Ketiga*, ciri pemikiran mereka yang sekular bukanlah sekularisasi peradaban Barat, akan tetapi itu merupakan pencerahan pemikiran atas landasan perbandingan ilmu *Uṣūl al-Dīn* dengan teori yang membawa kemaslahatan umat. Mereka dianggap merupakan ulama produk pemikiran Ibn Khaldun.

Guru-guru mereka yang sering disebut-sebut di antaranya; Saḥnūn (Saḥnūn Ibn Sa'īd Ibn Ḥabīb al-Tanūkhī atau Mufti Mālikī di Qayrawān yang sangat terkenal, penulis di *Mudawwana*, al-Imām al-Manāẓir Sa'īd Ibn al-Al-Ḥaddād semuanya merupakan produk Qayrawānīy (Ulama-ulama Qayrawān), al-Imām al-Māzirīy, al-

¹⁶² Ahmad Syafi'i Ma'arif, Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita dalam, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia* (Jakarta: Democracy Project, 2012), 10-11.

Imām Ibn Khaldūn. Nama-nama yang disebut paling banyak mempengaruhi kepribadian dan pemikiran keduanya.¹⁶³

Namun dari penelusuran dan pengamatan penulis saat berada di Tūnisia, penulis menemukan data-data yang berbeda, dalam suatu kunjungan ke *al-Fāḍil Ibn 'Ashūr centre* yang berada di La Marsa kota Tūnisia, terlihat beberapa foto al-Fāḍil melakukan beberapa kali pertemuan dengan tokoh-tokoh Kristen dan Yahudi. Al-Fāḍil Ibn 'Ashūr pernah menjadi inisiator pembuatan draf konstitusi yang memiliki spirit demokrasi negara Tūnisia, yang kemudian menjadi polemik di kalangan ulama konservatif Zaytūnah, karena dianggap mencederai nilai-nilai syariat Islam dengan gerakan *Westernisasi*.¹⁶⁴ Dalam suatu wawancara penulis, 'Abd al-'Azīz Ibn 'Ashūr mengatakan bahwa al-Fāḍil Ibn 'Ashūr mengenyam pendidikan tingkat dasar di Ṣadiqīyah bukan Zaytūnah, kemudian kuliah di bidang Pemikiran Islam di Perancis.

Penulis menduga beberapa kalangan kesulitan membedakan antara kedua tokoh antara Ibn 'Ashūr dengan al-Fāḍil Ibn 'Ashūr, sebagaimana yang diakui oleh Heshām Gerissa rektor Zaytūnah, "*Lā nastaḥī' an nufarriq baina hādhai al-rajulain al-bārizain, fa aina al-mulhim wa aina al-Muqtabis*".¹⁶⁵ Kita sulit membedakan kedua tokoh yang hebat ini, yang mana inspirator yang mana meniru. Mungkin Jasser Auda juga mengalami kondisi yang sama, popularitas Ibn 'Ashūr lebih dominan ketimbang anaknya al-Fāḍil Ibn 'Ashūr. Padahal di Zaytūnah sendiri, al-Fāḍil Ibn 'Ashūr dianggap tokoh moderat yang memiliki pemikiran inklusif.

Sesuai dengan penjelasan Muḥammad 'Abd al-'Azīz Ibn 'Ashūr saat diwawancarai oleh penulis, ia mengatakan bahwa Bourguiba sendiri yang dianggap oleh masyarakat Tūnisia sebagai

¹⁶³ Heshām Gerissa, al-'Aliman al-Bārizān wa al-Najmān al-Tsāqibān fi Samāi al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah al-Mu'āsīrah, dalam *al-MajAllah al-Zaytūnah*, 'Adad 13, 2013-2014, 16.

¹⁶⁴ Syekh al-Habīb Ibn al-Tāhir, '*Ulama' al-Zaytūnah wa al-Majlis al-Ta'sīsiy sanah 1956*', dalam *al-MajAllah al-Zaytūnah*, 'Adad 13, 2013-2014, 11.

¹⁶⁵ Heshām Gerissa, al-'Aliman al-Bārizān wa al-Najmān al-Thāqibān fi Samāi al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah al-Mu'āsīrah, dalam *al-MajAllah al-Zaytūnah*, 'Adad 13, 2013-2014, 16.

bapak sekuler¹⁶⁶ adalah teman akrab Fāḍil Ibn 'Ashūr. Kedekatan keduanya sangat memungkinkan adanya saling mempengaruhi dalam perkembangan pemikiran moderat tentang konsep-konsep pembaharuan di Tūnisia. Bukan tidak mungkin, hasil rumusan konstitusi Tūnisia yang berhasil dirampungkan pada tahun 1959 dua tahun setelah perumusan UU hukum keluarga Tūnisia disahkan (1956) adalah hasil negosiasi kedua tokoh ini. Dalam konstitusi tersebut dikatakan bahwa Tūnisia adalah negara merdeka, Islam adalah agama resminya dan seterusnya.¹⁶⁷

Al-Fāḍil Ibn 'Ashūr adalah sosok intelektual Tūnisia yang berilmu bersikap terbuka (Inklusif) terhadap budaya dan peradaban Barat yang dianggap bermanfaat. Ia bahkan bercita-cita ingin mengintegrasikan antara peradaban Barat dengan konsep pendidikan Islam untuk kemajuan, yang dalam hal ini ia sosialisasikan dengan bahasa yang modern.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Ketika penulis berkunjung ke Makam Habib Bourguiba tertulis di pintu gerbang makam tersebut "*al-mujahid al-akbar wa muḥarrir al-mar'ah*" (pejuang besar dan pelopor gerakan pembaharuan kaum wanita). Menurut penulis, slogan tersebut mengundang perdebatan apakah kalimat *al-mujāhid al-akbar* atau *al-mujtahid al-akbar*? Jika melihat sepak terjangnya dalam menyikapi sisi-sisi keberagaman di Tūnisia, lebih tepat disebut *al-mujtahid al-akbar* karena banyak hal yang diputuskan oleh Bourguiba yang berhubungan dengan kebijakan pemerintah di Tūnisia bertentangan dengan *mainstream* hukum Islam selama ini, dan hal itu selayaknya dilakukan seorang Mujtahid. Misalnya dalam kasus pelarangan poligami, pelarangan memakai jilbab, dan pelarangan ibadah haji dengan memberi alternatif bahwa bersedekah lebih baik daripada berhaji. Lihat: Luṭfi Hajji, *Bourguiba wa al-Islām; al-Zi'āmah wa al-Imāmah* (Tūnis: Dār al-Janūb, 2013), 260-267. Namun, Luṭfi Hajji mengklarifikasi bahwa Bourguiba tidak melarang seseorang berpuasa, namun beliau membandingkan kewajiban berjuang membela negara dan tanah air adalah substansi dari puasa itu sendiri. Polemik ini menjadi perdebatan di kalangan para penulis sampai saat ini. Begitu pula dengan slogan *muḥarrir al-mar'ah*. Pertanyaannya adalah siapa sebenarnya yang lebih layak dianggap sebagai *muḥarrir al-mar'ah*? Bourguiba kah atau Ṭāhir al-Ḥaddād? Bagaimana pun juga, pada akhirnya masyarakat Tūnisia mengamini kegemilangan pemikiran pembaharuan wanita Tūnisia versi Ṭāhir al-Ḥaddād, karena apa yang dilakukan Bourguiba saat itu dianggap sebagian masyarakat Tūnisia adalah sesuatu yang melebihi batas, menentang syariat Islam secara radikal, yang kemudian dianggap anti-Islam, bukan pembaharu pemikiran Islam.

¹⁶⁷ Pasal 1 *Dustūr al-Jumhūriyyah al-Tūnisīyyah* (Tūnis: Manshūrāt Majma' al-Aṭrāsh li al-Kitāb al-Mukhtaṣṣ, 2014), 5.

¹⁶⁸ Ḥasan Ibn Ṣālih al-Manā'i, *Juhūd 'Ulamā' al-Zaytūnah bi al-Jāmi' al-'Ilmīyah* (Tūnis: al-Sharikah al-Tūnisīyah li al-Nashr wa Tanmīyat funūn al-Rasmi, 2016), 456.

Untuk membuktikan sikap konservatisme Ibn 'Āshūr, penulis ingin menyajikan fakta-fakta yang terjadi pada perkembangan komunikasi antara dirinya dengan Bourguiba, terutama di era setelah tahun 1964-an, sembilan tahun sebelum Ibn 'Āshūr wafat (1973) atau setelah turun dari jabatan terakhirnya yakni Mufti Tūnisia. Suatu pengakuan Bourguiba dalam buku yang ia tulis sendiri menyatakan demikian:

"...من أساتذتي أمثال الشيخ عبد العزيز جعيط والشيخ محمد ابن القاضي... ومن بين مشائخي الشيخ حميدة النيفر، ولم أتلّمذ على الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله، ولا على ابنه المرحوم الشيخ الفاضل ابن عاشور."

"Di antara guru-guru saya, misalnya al-Shaykh Ja'ayyīṭ dan al-Shaykh Muḥammad Ibn al-Qāḍī ... di antara guru-guru saya adalah al-Shaykh Ḥamīdah al-Nayfūr, dan saya tidak pernah belajar kepada al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr juga anaknya al-Marḥum al-Shaykh al-Fāḍil Ibn 'Āshūr"

Berbeda dengan pengakuan Muḥammad 'Abd al-'Azīz Ibn 'Āshūr, cucu Ibn 'Āshūr, saat diwawancarai oleh penulis di rumahnya La Marsa Tūnis. Ia justru mengatakan bahwa Bourguiba adalah murid Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan merupakan teman akrab Fāḍil Ibn 'Āshūr, bahkan Bourguiba sering bertamu ke rumah Ibn 'Āshūr menemui al-Fāḍil dan duduk di sana, sambil menunjuk ke arah kursi di rumah tersebut.¹⁶⁹

Nampaknya perbedaan informasi di atas memiliki kaitan dengan mudahnya harmonisasi komunikasi Ibn 'Āshūr dengan penguasa yakni Bourguiba. Ada kepentingan apa Bourguiba harus mengklarifikasi bahwa ia tidak pernah belajar kepada Ibn 'Āshūr? Apakah Bourguiba ingin mensterilisasi diri dari tuduhan bahwa ia adalah bagian dari konservatisme Ibn 'Āshūr? Faktanya, Ibn 'Āshūr sering memposisikan diri sebagai kelompok Islamis dengan statemen-statemennya. Belakangan, Ibn 'Āshūr mulai melakukan kritik terhadap kebijakan Bourguiba yang dianggap liberal, termasuk

¹⁶⁹ Wawancara penulis dengan Muḥammad 'Abd al-'Azīz Ibn 'Āshūr, Tanggal 2 November 2015 di La Marsa - Tūnis, Pukul 16:36 lt.

bersuara keras menentang kebijakan Bourguiba tentang larangan berpuasa.

Abdul Majid Charfi juga memberi penjelasan berbeda tentang al-Fāḍil Ibn 'Āshūr seputar riwayat studi putra Ibn 'Āshūr ini. Menurut penjelasan Charfi saat penulis wawancarai, ia menyatakan bahwa Ibn 'Āshūr dan petinggi-petinggi Zaytūnah tidak pernah memasukkan anak-anak mereka ke Universitas Zaytūnah, termasuk Ibn 'Ashūr sendiri. Hal ini berbeda dengan penjelasan al-Fāḍil Ibn 'Āshūr yang menyatakan sebaliknya dalam karyanya *al-ḥarakah al-adabīyyah wa al-fikrīyyah fī Tūnis*:

"و في آخر السنة اجتزت امتحان الدخول للتعليم الزيتوني فقبلت في السنة الثانية وتعاطيت الدروس بجامع الزيتونة الأعظم ولم يكن له يومئذ فروع واستمرت على الدروس الخاصة باللغة الفرنسية"

"...Pada akhir tahun (1922), saya berhasil lolos ujian masuk al-ta'lim al-Zaytūnī, saya diterima di tahun kedua dan ikut mengikuti pelajaran di Jāmi' al-Zaytūnah al-a'zam, dahulu belum ada jurusannya. Sementara saya tetap meneruskan kelas khusus bahasa Perancis."

Perbedaan penjelasan ini penulis anggap sesuatu yang menyisakan pertanyaan, apakah sebenarnya yang terjadi di kalangan para ulama zaytūnah saat itu? Penekanan-penekanan bahwa Fāḍil pernah belajar di Zaytūnah setidaknya menjadi sebuah penegasan bahwa ayahnya yakni Ibn 'Āshūr adalah 'Āshūrīyyūn, istilah ini memiliki kesan moderat. Hal ini berbeda dengan istilah Zaytūniyyūn, istilah yang mengindikasikan ada kaitannya dengan sesuatu yang berhubungan dengan politik. Hal ini dapat membantah tuduhan bahwa Ibn 'Āshūr penganut konsep *Westrenisasi* dan menjauhi Zaytūnah.

Kelihatan ada kontestasi politik identitas di kalangan elit ulama dan penguasa saat itu, yakni pergulatan antara siapa yang masuk dalam kategori konservatif dan siapa yang masuk dalam kategori progresif. Charfi justru mengklaim bahwa sebenarnya Ibn 'Āshūr adalah sosok yang menginginkan paham *Ikhwān al-Muslimīn*

masuk ke Tūnisia. Karenanya, Ibn 'Āshūr tidak memasukkan anak-anaknya kuliah di Zaytūnah.¹⁷⁰ Namun tidak jelas identitas apa yang dipergulatkan mereka. Sampai saat ini ada dua kubu pergulatan yang terus-menerus terjadi di Tūnisia, yakni antara kelompok Bourguibīyyūn (*Bourguibīyyūnisme*) dengan kelompok 'Āshūrīyyūn (*'Āshūrīyyūnisme*).¹⁷¹

Pada kunjungan penulis kedua ke Tūnisia pada bulan April 2016, Tugu *Bourguiba Avinue* yang dahulu pada zaman presiden Ben Ali dipindahkan dari area jalan utama alun-alun kota Tūnis, kini dikembalikan lagi oleh presiden al-Shabsi ke pusat kota tersebut. Al-Shabsi adalah presiden yang menyukai pembaharuan pemikiran Habib Bourguiba. Mengembalikan patung ke tugu asalnya di alun-alun kota Tūnisia adalah perubahan sebuah paradigma baru tentang Bourguiba dan pemikirannya, yakni isyarat tentang pengembalian identitas pembaharu yang melekat pada diri Bourguiba. Penguatan identitas semacam ini, menurut Paul Gilbert, adalah bagian dari sikap politik identitas dalam upaya menonjol-nonjolkan kelompoknya demi pencapaian suatu tujuan di tengah-tengah kontestasi dari keragaman berbagai komunitas.¹⁷²

Heshām Gerissa menyimpulkan dalam sebuah artikel yang berjudul "*al-‘ālimāni al-bārizāni*" kalau Ṭāhir Ibn 'Āshūr adalah sosok "teoris" (*al-munazzir*) dalam mewujudkan kemajuan kehidupan beragama di Tūnisia. Karena itu, ia adalah seorang pengarang yang produktif. Sementara itu, al-Fāḍil Ibn 'Āshūr adalah sosok "pelaksana gagasan" (*munaffīdh al-al-mashrū'*). Karena itu, ia dikenal sebagai ulama yang banyak menyampaikan gagasan-gagasannya lewat mimbar, seorang orator ulung yang memukau.

¹⁷⁰ Wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi, 4 Desember 2015, di Kantornya Tūnis, Pukul 14:15 lt.

¹⁷¹ Istilah-istilah di atas penulis dapati saat wawancara dengan Aris staf KBRI Tūnisia bidang politik dan merupakan alumni Zaytūnah yang sampai saat ini masih bekerja di sana, Wawancara penulis dengan Aris di kantor KBRI Tūnis, 7 Desember 2015, Pukul 14:11 lt.

¹⁷² Paul Gilbert, *Cultural Identity and Political Ethics* (Edinburg: Edinburg University press, 2010), 1.

Perjalanannya untuk menyebarkan gagasan tidak hanya di tingkat negara Tūnisia, tapi hingga ke berbagai negara termasuk Eropa.¹⁷³

Al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr, sebagai seorang aktivis, banyak aktif di berbagai lembaga untuk menyampaikan gagasannya. Ia misalnya, aktif tercatat sebagai anggota *Majma’ al-lughah al-‘Arabīyyah*¹⁷⁴ dan utusan bagi *Majma’ al-buhuṡh al-Islāmīyyah*, keduanya berada di Kairo, anggota *Rābiṡat al-‘Ālam al-Islāmī* yang berpusat di Makkah, utusan Tūnisia bagi *al-Majma’ al-‘ilmī al-‘Arabī* di Damaskus.¹⁷⁵

Bagaimana dengan karya tulis keduanya, penulis akan membandingkan topik-topik dalam karya tulis keduanya, untuk mengarahkan kepada kesimpulan bahwa ada kecenderungan yang berbeda antara al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr dengan ayahnya sendiri al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr. Penulis membuat sebuah analisa perbandingan sederhana antara kecenderungan perbedaan muatan-muatan karya al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dengan putranya yang bernama al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr.

Dari analisis tersebut ditemukan bahwa al-Fāḍil adalah sosok yang lebih moderat dibandingkan ayahnya, termasuk dalam kehidupan beragama. Meskipun keduanya sama-sama memiliki kekhasan mampu mengimplikasi penjelasan tentang ajaran agama - akan terlihat di mana keduanya sangat menghargai penjelasan kesejarahan sebuah tema- namun dalam praktiknya menghasilkan perbedaan. Karenanya patut dipertanyakan yang mana sebenarnya di antara keduanya yang mengilhami pemikiran moderat tersebut? Apakah ayah atau sang anak?

¹⁷³ Heshām Gerissa, *al-‘Ālimāni al-bārizāni wa al-najmān al-Thāqibān fi samāi al-ḥaḍārah al-‘Arabīyyah al-Islāmīyyah al-mu’āṡirah*, 16.

¹⁷⁴ *Al-Mu’jam al-wasīf* adalah salah satu proyek penyusunan kamus yang dirilis oleh Majma’ al-lughah al-‘Arabīyyah, Kairo. Majma’ al-lughah sebelumnya telah menyelesaikan program *al-Mu’jam al-Ṣaghīr*, dan setelah *al-Wasīf*, sedang meneruskan menyusun *al-Mu’jam al-Kabīr* yang hingga hari ini belum selesai. Al-Fāḍil ikut berkontribusi memberikan komentarnya atas keberhasilan membuat kamus ini dengan membuat artikel dengan judul kamus itu. Lihat, al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr, *Wamaḍāt Fikr* (Tūnis: al-Dār al-‘Arabīyyah li al-Nashr, 1982), 213-230.

¹⁷⁵ Faḍīl Ibn ‘Āshūr al-‘Allāmah al-Shaykh al-Marḥūm Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr (1909-1970), dalam *al-Iṡlāḥ: Majallatu Dīwāni al-Iftā bi al-Jumhūriyyah al-Tūnisīyyah*, No. 2/Rajab-Ramadan 1436 H-April-Juni 2015 M (Tūnis: Orpress li al-Ṭibā’ah, 2015), 16.

Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr adalah seorang sastrawan, ahli di bidang bahasa dan sastra, penyair yang handal. Di dalam kitab tafsirnya yang berjudul *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, ia sering menyelingi penjelasan tafsirnya dengan potongan-potongan puisi untuk membantu para pembaca dalam memahami penjelasan beliau sesuai dengan konteks budaya kearaban. Sementara itu, al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr memiliki karya dalam bidang *turāth* keislamana dan pemikiran, menulis karya tentang sejarah tokoh-tokoh tafsir di dunia Islam dengan judul *al-Tafsīr wa al-Rijālūh*. Di dalamnya, al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr memasukkan ayahnya ke dalam salah seorang mufasir dunia.

Berikut daftar karya-karya al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr dan al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr yang sudah diterbitkan. Dari perbandingan muatan karya keduanya dapat dilihat dari penjelasan tabel berikut:

Al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr ¹⁷⁶	Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr ¹⁷⁷
<i>Al-Tafsīr wa Rijālūhu</i> (Sejarah dan ilmu Tafsir)	<i>Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i> (Tafsir)
<i>Al-Ḥarakah al-Adabiyyah wa al-Fikriyyah fī Tūnis (fī al-Qarnain 13-14 H/19-20 M)</i> (Sejarah Pergerakan Intelektual Tūnisia)	<i>Maqāsid al-Sharī’ah al-Islāmīyyah</i> (Maqāsid Sharī’ah/Uṣūl al-Fiqh)

¹⁷⁶ Al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr, *al-Muḥāḍarāt al-Maghribīyyah* (Tūnis: Markaz al-Nashr al-Jāmi’ī, t.th), 53. Beberapa buku yang diberi tanda bintang, penulis belum mendapatkannya saat ini.

¹⁷⁷ Beberapa karya tulis di atas hanya dalam rangka menunjukkan titik perbandingan bahwa kelihatannya al-Fāḍil lebih cenderung moderat dan berwawasan inklusif daripada ayahnya, karena karya-karya Faḍil merambah pada bidang politik, pemikiran, sejarah dan tafsir. Namun Ibn ‘Āshūr memiliki karya buku lebih banyak dibanding al-Fāḍil. Karya di atas adalah karya yang penulis dapatkan selama penelitian mengenai Ibn ‘Āshūr di Tūnisia. Sampai saat ini, belum semua karya-karya Ibn ‘Āshūr diterbitkan. ‘Abdu al-‘Azīz Ibn ‘Āshūr, putra al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr menunjukkan kepada penulis perpustakaan keluarga Ibn ‘Āshūr, yang memuat banyak karya al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dan al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr yang belum diterbitkan, tapi beliau enggan menjelaskan alasannya. Penulis profil Ibn ‘Āshūr yang penulis rujuk dalam membuat daftar karyanya adalah Balqāsim al-Ghāfi. Lihat: Balqāsim al-Ghāfi, *al-Imām al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: ḥayātuh wa āthāruh* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2015), 73-75.

<i>Kumpulan Ceramah Wamaḍat Fikr 1 (Pemikiran) Wamaḍāt Fikr 2 (Pemikiran)</i>	<i>Qiṣṣah al-Mawḥid (Sejarah dan Sastra)</i>
<i>Al-Muḥāḍarāt al-Maghribiyyah (Kumpulan Ceramah)</i>	<i>Al-Naẓr al-Faṣīh ‘inda Maḍāiq al-Anẓar fī al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ (Terminologi Hadis-Bahasa)</i>
<i>Tarājum al-A’lām (Sejarah dan Pemikiran)</i>	<i>Kashf al-Mughatṭā ‘an Ma’āni al-Muwaṭṭā’ (Hadis dan Sastra)</i>
<i>Arkānu al-Nahḍah al- ‘Arabiyyah fī Tūnis (Politik dan Sejarah)</i>	<i>Uṣūl al-Inshā’ wa al-Khiṭābah (Sastra/Gaya Bahasa)</i>
<i>A’lām al-Fikr al-Islāmī fī al-Maghrib al-‘Arabī (Sejarah Pemikiran dan Politik)</i>	<i>Al-Wāḍiḥ fī Mushkilāt al-Mutanabbī Li Ibn Jinnī (Sastra)</i>
<i>Filiṣṭīn: al-Waṭan al-Qawmī li al-‘Arab (Ilmu Politik)</i>	<i>Sharḥ Dīwān Bashār Ibn Burd (-Bahasa dan Sastra)</i>
	<i>Uṣul al-Niẓām al-Ijtima’ī (Prinsip-Prinsip Kemasyarakatan)</i>

Penulis menguatkan pendapat Heshām Gerissa mengenai sosok Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dengan Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr sebagai sosok teoris-eksekutor. Dalam banyak kesempatan, kedua-duanya kemungkinan sering melakukan *Halaqah al-‘Ilmiyyah*, belajar bersama, dan membahas tentang tema-tema keislaman dan pemikiran. Bisa jadi di antara mereka saling mengisi dan mempengaruhi, namun hemat penulis sosok Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr lebih berpotensi moderat dilihat dari spesifikasi karya-karyanya. Pengalaman hidupnya yang pernah dan sering berada di luar negeri, baik saat belajar di Perancis maupun dalam kegiatan forum-forum diskusi Internasional, di antara indikasinya. Hal ini juga penulis dapati dari berita-berita yang didapatkan saat berkunjung ke Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āshūr *Centre* di La Marsa kota Tūnis.

Dari analisa perbandingan muatan karya-karya Ibn 'Āshūr yang lebih cenderung kepada substansi kebahasaan, hal ini menunjukkan adanya pengaruh terhadap pendekatan penafsirannya, yang menurut penulis, lebih pada tafsir tekstualis literalistik. Penafsiran literalistik tekstualis yang cenderung dilakukan dengan instrumen kebahasaan dikombinasikan dengan analisis *asbāb al-nuzul* dan tradisi propetik membuatnya sulit melepaskan diri dari tradisi klasik dan *status quo*. Oleh sebab itu, tidak heran jika penafsirannya, terutama masalah relasi Muslim dan non-Muslim, dianggap eksklusif.

Foto-foto seminar dan pertemuan Internasional al-Fāḍil Ibn 'Āshūr yang dipampang di beberapa tempat pada *al-Fāḍil Ibn 'Āshūr Centre* di La Marsa kota Tūnisia seolah membahasakan kemoderatan dan inklusivismenya. Sayangnya, ia telah tutup usia pada tahun 1970, tiga tahun sebelum ayahnya meninggal dunia. Memposisikan Ibn 'Āshūr sebagai pembaharu (*mujaddid*) dan *Abū al-maqāṣid* setelah al-Shāṭibī patut dipersoalkan. Pasalnya, masih banyak tulisan-tulisan Ibn 'Āshūr yang bernuansa eksklusif. Penafsirannya tentang pembelaan identitas keislaman, identitas aliran masih sangat kental. Para tokoh yang melakukan *ta'liq* dan *taḥqīq*¹⁷⁸ atas karya-karyanya terlalu melebih-lebihkan dan terkesan tidak apa adanya.

Menurut penulis, penisbatan berlebihan mengenai pemikiran Ibn 'Āshūr yang diklaim moderat itu tidak tepat. Penulis menemukan misalnya, tentang konsep kesetaraan (*al-musāwāh*) pada buku yang ditulis Oleh Muhammad al-Madīniy dengan judul buku: *Naqd al-Fikr al-maqāṣidiy 'inda al-Shaykh Muḥammad al-Ṭahir Ibn 'Āshūr*. Al-Madīniy menyebutkan bahwa al-Ṭahir Ibn 'Āshūr memiliki konsep kesetaraan lintas agama. Nyatanya Ibn 'Āshūr hanya menyebutkan konsep kesetaraan dalam bukunya kesetaraan di kalangan Islam. Ia sama sekali tidak menyebutkan kesetaraan lintas agama. Penulis merujuk pada kitab yang dirujuk oleh al-Madīniy

¹⁷⁸ *Ta'liq* dan *Tahqiq* yang dimaksud adalah penulis menambahkan hal-hal yang dianggap penting pada karya tulis terdahulu oleh seorang tokoh atau ulama.

pada buku Ibn 'Ashūr yang berjudul *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'i* terdapat pada halaman 141.¹⁷⁹

Menurut Abdul Majid Charfi, Ṭahir Ibn 'Ashūr seorang konservatif saat menyebutkan konsep *al-Tasāmuh* dan *al-Musāwah* diikuti dengan pengecualian-pengecualian (*al-mawānī*). Gejala konservatisme itu sudah terlihat sejak ia mengkritik buku Ali 'Abd al-Rāziq.¹⁸⁰ Temuan penulis pada karya tafsir Ibn 'Ashūr tentang penafsiran ayat-ayat relasi Muslim dan non-Muslim memang terasa berbeda dengan tulisannya dalam *maqāṣid al-shari'ah*.

Nuansa penafsiran Ibn 'Ashūr terasa semakin keras terhadap non-Muslim sejak beliau sudah tidak menjabat apa-apa. Hal ini penulis simpulkan berdasarkan oleh dua alasan. *Pertama*, penulis menilai muatan tulisan Ibn 'Ashūr tentang memakan sembelihan orang-orang Kristen terasa sangat toleran, penafsiran ini terjadi saat ia masih menjabat sebagai *Shaykh al-Islām al-Mālikī* di bawah kekuasaan protektorat Perancis. Berbeda dengan masa di mana Ibn 'Ashūr sudah tidak menjabat di sekitar tahun 1966-an ia melakukan protes keras terhadap berbagai kebijakan Bourguiba yang tidak pro-Islam. *Kedua*, Ibn 'Ashūr terbiasa menahan diri untuk tidak menerbitkan tulisan beliau jika dirasakan tidak kondusif dengan realitas kecenderungan masyarakat umum, seperti penulisan konsep *Islāh ta'lim Zaytūnī* yang sudah selesai ditulis tahun 1902 namun baru diterbitkan 1966.¹⁸¹ Awal penerbitan kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* sekitar tahun 1932 hanya dua jilid yakni tafsir *al-Fātiḥah dan Juz 'Amma*. Tidak begitu jelas bagaimana stratifikasi penulisan dan penerbitannya selama kurun waktu 40 tahun tersebut, penulis menemukan dari sumber sekunder bahwa tafsir ini diterbitkan lengkap sekitar tahun 1968.¹⁸²

¹⁷⁹ *Naqd al-Fikr al-Maqāṣidīy 'inda al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*, 114.

¹⁸⁰ Wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi, 4 Desember 2015, di Kantornya Tūnis, Pukul 14:15 lt.

¹⁸¹ Sulaimān al-Shawwāshī, *al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr wa Barnāmijuhū al-Islāhī li al-Ta'lim bi Jāmi' Zaytūnah*, dalam *al-Ḥidāyah: MajAllah Thaqaḥīyyah Islāmīyyah* (Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015), edisi 195, 61.

¹⁸² Balqāsim al-Ghāfī, *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: Ḥayātuhu wa Athāruh* (Kairo: Dār al-Salām, 2015), 79-80.

'Imād al-Suhayfī, Guru besar pemikiran Islam Zaytūnah, mengatakan bahwa Islam menolak upaya menarik-narik Islam ke dalam politik. Baginya, tidak penting mempersoalkan pemimpin itu harus seorang Muslim atau tidak, yang terpenting adalah pemimpin yang membawa kemaslahatan. Menurutnya, membawa-bawa teks kitab suci ke dalam ranah politik identitas akan merusak citra Islam itu sendiri.¹⁸³

Penafsiran Ibn 'Āshūr yang dominan membuat jarak antara umat Muslim dengan non-Muslim lebih bersifat ideologis. Teks-teks ayat dipahami oleh Ibn 'Āshūr secara tekstual. Metodologi ini menempatkannya sebagai ulama yang melakukan penafsiran dengan pendekatan kebahasaan. Dikarenakan Quran diturunkan dalam bahasa Arab, maka konstruksi budaya Arab secara linguistik tidak dapat dipisahkan dari pemahamannya dalam memahami Quran itu sendiri. Kelihatannya Ibn 'Āshūr memandang tafsir adalah sesuatu yang suci. Sekalipun Quran diturunkan untuk seluruh umat manusia, namun ia membacanya dalam perspektif kemaslahatan umat Islam saja. Oleh sebab itu ia menjustifikasi doktrin-doktrin keislaman tersebut dengan dalil-dalil naqli yang berasal dari Quran secara literalistik, misalnya QS. al-Baqarah (2): 120, QS. al-Hujurat (49): 13 dan Āli 'Imrān (3): 19, sebagai berikut:

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ... (البقرة: 120)
 ... إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَنُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾ (الحجرات: 13)
 إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ... (آل عمران: 19).

Interaksi Ibn 'Āshūr yang cukup lama dengan Protektorat Perancis patut dipertimbangkan turut mempengaruhi penafsirannya, karena bisa jadi dalam ketersinggungan keseharian, itu menjadi celah penemuan keyakinannya dalam bersikap negatif terhadap non-Muslim. Konteks sosial-politik yang cukup lama dialaminya sejak fase Protektorat Perancis yang kemudian berlangsung di masa

¹⁸³ Wawancara penulis dengan 'Imād al-Suhayfī di fakultas al-Ḥaḍarah Universitas Zaytūnah 15 April 2016, Pukul 11:05 lt.

Bourguiba. Hal ini, bagi Ibn 'Āshūr, justru menjadi pelajaran sejarah bahwa Islam harus berhati-hati dalam menyikapi non-Muslim.

Jika dibandingkan dengan mufasir lain yang senada dengan Ibn 'Āshūr dalam menyikapi non-Muslim, maka Sayyid Quṭb adalah sosok yang mirip dengan beliau. Dalam penafsiran QS. 'Āli 'Imrān (3): 28, Sayyid Quṭb mengatakan secara tegas bahwa ayat itu memperingatkan secara tegas kepada kaum muslimin bahwa dilarang memilih pemimpin non-Muslim sebagai pemimpin karena mereka tidak akan pernah menerima hukum Allah dalam kehidupannya. Larangan ini termasuk didalamnya bentuk-bentuk lain seperti; persahabatan, loyalitas dan kerjasama. Karena orang kafir yang dimaksud disini adalah mereka yang tidak mau menerapkan syariat Allah secara mutlak. Dalam hal ini Sayyid Quṭb berbeda dengan Ibn Kathīr yang melihat ada kondisi darurat di mana seorang Muslim saat kondisi tertekan ia boleh melakukan berpura-pura loyal kepada non-Muslim padahal hatinya tidak demikian (*taqiyyah*). Quṭb sama sekali tidak memberi celah kepada seorang muslim untuk melakukan *taqiyyah* dalam keadaan darurat, seperti yang ditawarkan oleh Ibn Kathīr. Bahkan seorang muslim bisa dinyatakan telah keluar dari Islam jika ia memilih pemimpin non-Muslim, berteman, atau berkoalisi dengan non-Muslim.¹⁸⁴

Perbedaan Sayyid Quṭb dengan Ibn 'Āshūr adalah, bahwa Ibn 'Āshūr tidak secara struktural menjadi bagian dari gerakan *Ikhwān al-Muslimīn* atau semisalnya di Tunisia, meskipun ada tuduhan Charfi yang mengatakan bahwa Ibn 'Āshūr merupakan perpanjangan tangan *Ikhwān al-Muslimīn* di Tunisia. Ibn 'Āshūr juga mendukung gagasan-gagasan penerapan syariat Islam secara mutlak layaknya Sayyid Quṭb. Hal ini terbukti dari karya beliau yang menggugat 'Alī 'Abd al-Rāziq yang berjudul *Naqḍun 'Ilmiyyun 'alā Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Hukm*, yang menegaskan secara konkrit tentang keharusan mendirikan negara Islam dengan konsep khilāfah. Ibn 'Āshūr juga meletakkan satu di antara tiga prinsip musyawarah yang telah dijelaskan terdahulu, bahwa ulama harus diikutsertakan di dalamnya. Hal ini bukan dalam rangka mempertahankan kekuasaan

¹⁸⁴ Sayyid Quṭb, *fi Zilāl al-Qur'ān*, 1/385-386.

buat para ulama, akan tetapi demi mewujudkan pengimplementasian ajaran-ajaran syariat Islam yang diharapkan mengalir lewat musyawarah.

Penafsiran-penafsiran Ibn 'Āshūr yang menggambarkan kentalnya politik Islam kanan terhadap relasi Muslim dan non-Muslim menimbulkan pertanyaan. Karena ia dan nenek moyangnya merupakan penganut tarikat *Shādhiliyyah* yang seharusnya tidak resisten terhadap pergulatan syariat dan politik. Seperti yang ditegaskan Muḥammad Bou Halal bahwa seorang penganut tarikat biasanya tidak tertarik dengan gagasan politik yang kerab mencari pembenaran, baginya segala sesuatu terjadi atas kehendak Tuhan dan manusia berjalan di atas takdir-Nya.¹⁸⁵ Sehingga seorang yang *al-'Ārif bi Allāh* jarang berbenturan dalam masalah-masalah syariat. Penulis mempertanyakan apakah gagasan-gagasan politik di dalam tafsirnya yang menggambarkan resistensi terhadap non-Muslim, adalah benar berasal dari *fikrah* beliau sendiri atau ada seseorang yang turut serta menulis kitab ini?¹⁸⁶

Penulis melihat ada perbedaan pola penulisan kitab al-Tahrīr wa al-Tanwīr yang pertama kali diterbitkan dalam dua juz yakni al-Fātiḥah dan juz 'Amma, struktur penyajian tafsir ini dimulai dari penulisan ayat, penjelasan tentang surat dan *asbāb al-nuzul*, penafsiran secara umum, kemudian *uslūb al-sūrah*. Ibn 'Āshūr sama sekali tidak mengutip secara simultan al-Zamakhsharī dalam membahas penafsiran kosa-kata Quran, seperti yang terlihat pada kitab tafsir yang ditulis belakangan secara utuh dalam bentuk 30 juz.

¹⁸⁵ Muḥammad Bou Halal, *al-Ghayb wa al-Shahādah fi al-fikr al-Ghazālī* (Tūnis: Dār Muḥammad 'Alī li al-Nashr, 2003), 608.

¹⁸⁶ Dakwaan di atas bukan pepesan kosong belaka. Penulis pernah bertanya langsung kepada Prof. Hesam Gerissa, Rektor Universitas Zaytunah saat ini apakah tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yang beredar di pasaran saat ini sudah pernah di-*tahqīq*? Beliau menjawab: "Sampai saat ini belum ada yang men-*tahqīq*-nya. Wawancara dengan Prof. Hesam Gerissa, 11 November 2015, pukul 12:17 lt.

BAB V POLITIK IDENTITAS INTRA-AGAMA

A. Politik Identitas Intra-Agama dalam Tafsir Ibn ‘Āshūr

Politik identitas tidak hanya berbicara relasi antar-agama, tapi juga terjadi pada relasi intra-agama. Sebelum masuk ke dalam konteks pembahasan Ibn ‘Āshūr, penulis ingin menghadirkan dua gambaran tentang bagaimana pemerintah Tūnisia sendiri – yang dalam konstitusinya menyatakan sebagai negara yang agamanya berasaskan Islam – memainkan politik identitas dengan menggeser identitas lain di luar Islam yang dianggap tidak sesuai dengan pemerintah.

Centre for Strategic and International Studies (CSIS) pernah melakukan penelaahan tentang pertarungan identitas keislaman di Tūnisia dan Maroko. Laporan yang berjudul *al-Ṣirā’ ‘alā al-huwīyyah al-dīniyyah fi Tūnis wa al-Maghrib al-‘Arabī* ini menyimpulkan bahwa sejak dahulu selalu ada persaingan antara pemikiran keislaman tradisional (dicerminkan lewat pengajaran-pengajaran yang ada di Zaytūnah) dan ide-ide salafisme yang baru dibawa dari luar Tūnisia dalam rangka mendapatkan posisi kekuasaan. Ide-ide salafisme disarankan untuk tidak ditekan dengan keras, seperti yang pernah dilakukan terhadap Zaytūnah di masa pemerintahan Bourguiba. Hal ini karena identitas salafisme dan keagamaan di Tūnisia adalah sesuatu yang telah mengakar dalam alam pikiran masyarakat Tūnisia, dan akan terus mereka perdebatkan bagaimana sesungguhnya posisi agama dan kekuatan politik. Hal ini sangat memungkinkan untuk terus menjadi kekuatan sosial-agama, bahkan politik yang kuat.¹

Hedi Dorgham, distributor buku di Tūnisia yang sering membuka pameran-pameran buku di kampus-kampus, termasuk di kampus Zaytūnah Tūnisia, saat diwawancarai penulis, menggambarkan ada dua perubahan cara pemerintah menyikapi buku-buku yang beredar di Tūnisia sesuai yang dialaminya sejak

¹Analisa ini sarat akan penjagaan atas kepentingan politik Amerika Serikat di wilayah Afrika Utara, yang juga merekomendasikan kebijakan penting. Selain membiarkan ide salafisme berkembang, tapi tetap diawasi –bersama dengan unsur-unsur masyarakat- kalau muncul gagasan radikalisme di dalamnya. Pemerintah Tūnisia jangan mengulang kebijakan Bourghiba dengan menekan banyak simbol-simbol keagamaan, tapi justru dibiarkan namun tetap diawasi jika terjadi gejala-gejala radikalisme yang mengacaukan. Lihat, *al-Ṣirā’ ‘alā al-Huwīyyah al-Dīniyyah fi Tūnis wa al-Maghrib al-‘Arabī*, 9.

pra-revolusi. Di masa Ben Ali, pemerintah melarang beredarnya buku-buku Sayyid Qutb di lingkungan kampus Zaytūnah, dengan tujuan memutus mata rantai pemikiran Ikhwanul Muslimin di Tūnisia. Ketika Ben Ali dikudeta saat revolusi, justru Zaytūnah yang mengeluarkan kebijakan pelarangan beredarnya buku-buku Abdul Majid Charfi di kampus, karena dianggap corak pemikirannya yang liberal dan bertentangan dengan pemikiran keislaman ulama-ulama Zaytūnah.²

Informasi tersebut dipertegas oleh Dede Ahmad Permana, mahasiswa Indonesia yang sedang menyelesaikan studinya pada program doktor di Universitas Zaytūnah Tūnisia. Dalam kaitannya dengan Ikhwan al-Muslimin, Dede mengaku saat pra-revolusi Tūnisia bahwa sering mengalami kesulitan mendapatkan buku-buku yang ditulis oleh Yusuf al-Qarḍāwi di Tūnisia. Ia bahkan harus menghindar sebisa mungkin dari awasan Polisi. Palsanya, membeli buku karya al-Qarḍāwi dianggap membahayakan. Kondisi sosial keagamaan juga penuh tekanan. Atas nama modernitas dan toleransi beragama, pemerintah melarang adanya ceramah-ceramah agama di luar waktu salat dan masjid hanya dibuka satu jam sebelum salat wajib hingga satu jam setelahnya.³

Dua sumber lisan itu menggambarkan bahwa politik identitas dilakukan oleh mayoritas dan penguasa Tūnisia. Tidak bisa dipungkiri bahwa hal itu dilakukan dalam rangka pelanggaran sebuah eksistensi. Dua fakta tadi menggambarkan bagaimana majemuknya gagasan keislaman, namun kadang harus ada yang disingkirkan secara politik karena dianggap tidak sesuai dengan visi kelompok mayoritas.

Meskipun hampir semua kelompok di dunia Islam menyuarakan Islam *wasatīyyah*, seperti apa yang disampaikan oleh Hedi Rocho, seorang ulama besar di Tūnisia, namun disadari atau tidak tetap saja ada yang menyuarakan sebuah upaya penghalauan terhadap identitas tertentu. Hal ini dikarenakan setiap kelompok itu memiliki visi, misi, dan orientasi kelompoknya. Rocho mengatakan bahwa harus ada kesesuaian antara wahyu, akal, dan realitas. Namun ketiga hal tersebut tetap harus berpijak pada tiga asas yang bersifat

² Wawancara dengan Hedi Dorgham, Selasa, 30 November 2015 Pukul 12.35 lt, di Kampus Uṣūl al-Dīn Universitas Zaytūnah – Tūnisia.

³ Wawancara dengan Dede Ahmad Permana, Rabu, 01 Desember 2015 Pukul 07:30 lt, di Ma'qa al-Zāim -Tūnis.

sektarian, yakni akidah *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, menggunakan metode fikih mazhab Mālikī, dan berasaskan nilai-nilai tasawuf Suni yang dianggap terbebas dari bidah.⁴ Gagasan yang tak lepas dari tiga asas tersebut kembali membuktikan bahwa setiap kelompok (*group-centric*) tetap saja melakukan politik identitas dalam rangka memperkuat dan mewujudkan cita-cita luhur kelompoknya secara sektarian.

Gagasan lainnya yang dianggap sebagai strategi pembasmian kelompok identitas penentang adalah penolakan pembunuhan kaum murtad, yang disebut oleh Meznaric sebagai *the ethnic cleansing strategy*. Dalam melihat kasus ini, penulis telah membicarakannya cukup panjang dalam bab IV, pada pembahasan konteks musyawarah, dan kecurigaan kelompok-kelompok Islamis Zaytūnah akan adanya upaya pemurtadan oleh Perancis lewat kebijakan *tajniīs* (naturalisasi). Pengikut program ini dianggap tidak sekadar berpindah kewarganegaraan, namun sekaligus berpindah agama.

Mereka yang murtad diposisikan sama dengan status non-Muslim yang tidak boleh dilibatkan dalam musyawarah. Salah satu alasan penafsiran teks tentang murtad mengenai siapa yang murtad harus dibunuh jika tidak tobat adalah upaya penyelamatan iman, yang secara kongkrit sebagai pengamanan sebuah komunitas agama. Jangan sampai arus pemurtadan lewat *tajnis* ini berdampak pada pemurtadan seseorang dari Islam.

Sebagaimana yang ditegaskan oleh Musdah Mulia, perilaku politik identitas akan menafikan, meminggirkan dan menyampahkan kelompok lain demi pengunggulan kelompoknya, meskipun menabrak hak-hak kemanusiaan seseorang.⁵ Pandangan ini termasuk kelompok yang memandang sisi negatif akibat perilaku politik identitas.

Dalam bab ini, penulis akan melakukan penekanan tentang bagaimana perbedaan pendapat di antara para ulama tentang status orang yang melakukan *tajniīs*, juga melibatkan pemikiran dan penafsiran Ibn 'Ashūr atas kiprahnya sebagai Mufti Tūnisia saat itu. Bagaimana ia berdialektika terhadap dua

⁴ Hedi Rocho, al-Marja'īyyah fi al-Khiṭāb al-Dīnī bi Tūnis Baina al-ams wa al-yaum, dalam *al-Ḥidāyah: MajAllah Thaḳāfiyyah Islāmīyyah* (Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015), edisi 195, 8.

⁵ Siti Musdah Mulia, "Politik Identitas: Ancaman terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia, dalam, *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*, (Jakarta: Democracy Project, 2012), 48.

pandangan ulama mazhab Mālikī dan Ḥanafī tentang status orang yang melakukan naturalisasi (*tajniīs*). Hal ini pula terjadi dalam menyikapi pelaku murtad. Beragamnya pendapat tentang bagaimana status keagamaan, status sosial orang murtad dan polemik pendapat para ulama dalam pembahasan masalah ini, tentu hal tersebut membuka potensi perilaku politik identitas bagi siapa pun kalangan yang secara sadar atau tidak sadar berusaha saling menuding, menyerang dan bahkan memfitnah.

Keberpihakan Ibn ‘Āshūr kepada ideologi Mālikī dalam pengistinbatan penafsiran ayat-ayat hukum pada kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang ditulisnya dapat dilihat dari bagaimana ia lebih sering mengutip pendapat Mālik Ibn Anas dan Ibn al-‘Arābī. Kutipan ini sekaligus menunjukkan indikasi keberpihakan dan membenaran satu identitas *group* yang dalam hal ini bersifat agamis. Hal ini dapat dilihat dari orientasi fikihnya yang bermazhab Mālikī. Kecenderungan Ibn ‘Āshūr terhadap mazhab ini dapat dimengerti karena kebanyakan guru-gurunya adalah ulama mazhab Mālikī. Komunitas yang dibangun tentu atas dasar linierisme ideologi Mālikī. Penulis mengelompokkan sikap ini ke dalam sikap politik identitas aliran.

Identitas sebuah kelompok ideologi yang dimaksud tidak hanya bersifat pandangan keagamaan Ibn ‘Āshūr pribadi, tapi terkait juga dengan afiliasi aliran dan warna ideologi yang dianutnya untuk mempertahankan eksistensi pada kelompok tersebut. Dalam rangka pelanggaran eksistensi kelompok - entah disadari atau tidak- penulis menemukan fakta tentang hal ini ketika menganalisa metodologi Ibn ‘Āshūr dalam mengambil kesimpulan hukum penafsiran.

Keberpihakan kepada teologi Mālikī dikonstruksi secara kultural sejak nenek moyang Ibn ‘Āshūr. Hal ini menjadi sebuah kesimpulan logis dari kesadaran bahwa Ibn ‘Āshūr adalah seorang ulama Mālikī, lalu kemudian tumbuh menjadi entitas eksistensi, memiliki ciri-ciri yang akhirnya mau tidak mau mempengaruhi sikapnya ke arah keharusan membedakan antara dirinya sebagai penganut ideologi Mālikī dengan komunitas ideologi lain.

Secara iklim geografis, hal tersebut juga mendukung ke arah ini. Tunisia merupakan negara Islam penganut mazhab Mālikī secara mayoritas, mazhab kerakyatan, berbeda dengan mazhab Ḥanafī yang dianggap menjadi bagian dari peninggalan kekuasaan disebut-sebut sebagai mazhab penguasa. Kondisi ini

pula yang mengantarkan Ibn 'Āshūr kepada posisi tertinggi pejabat negara Tūnisia sebagai Grand Mufti Negara (mazhab) Mālikī dan *Shaykh al-Islām al-Mālikī*.

Dalam kaitan dengan reformasi pendidikan Zaytūnah, gagasan *Iṣlāḥ al-ta'lim al-Zaytūnī* (Reformasi Sistem Pendidikan Zaytūnah) tentu sangat terkenal. Pengambilan rujukan penafsiran yang berani terhadap tafsir al-Zamakhsharī yang cenderung Mu'tazilī juga secara logis telah mempengaruhi opini publik bahwa tafsir Ibn 'Āshūr sebagai sebuah karya yang ditulis oleh mufasir progresif yang berani menabrak *mainstream* dan paradigma Ash'ariyah yang sudah melekat pada dirinya.

Meskipun seperti yang penulis kemukakan sebelumnya, Ibn 'Āshūr memang mengutip al-Zamakhshari namun tetap saja ideologi Mu'tazilah dalam tafsir tersebut dikesampingkan. Ia tetap saja berpijak pada teologi Ash'ariyah dalam menyimpulkan sebuah pendapat penafsiran.⁶ Perbedaan pendapat para ulama tafsir dalam konteks ini hanya dijadikan Ibn 'Āshūr sebagai wacana dan dinamika penafsiran saja, keberpihakan pada kelompok teologi Ash'ariyah tetap tidak bisa ditinggalkannya. Politik identitas dalam penafsiran mengakibatkan hilangnya netralitas produk tafsir itu sendiri.

1. Politik Identitas Aliran

A. Identitas Mazhab Mālikī

Bermazhab adalah tradisi yang panjang dalam perjalanan agama Islam. Mazhab bukanlah sesuatu yang didesain sejak awal oleh Rasulullah tugasnya hanya sebagai utusan Allah yang menyampaikan banyak ajaran-ajarannya lewat ayat-ayat Quran dan sabda-sabdanya. Bagaimanapun Rasulullah sendiri tidak

⁶ Gagasan kemajuan itu harus diletakkan dalam konteks memajukan umat Islam untuk meninggalkan diri dari kondisi tidak maju, menutup diri, serta tidak mau melihat perkembangan di luar kelompoknya sendiri. Gagasan Ibn 'Āshūr terinspirasi dari ide-ide Muhammad Abduh tentang reformasi pendidikan Islam. Salah satu upayanya adalah membuka kembali karya-karya para ulama yang tidak lagi terdengar, lalu dihadirkan ke masyarakat Muslim agar menjadi bacaan baru bagi masyarakat Muslim, tidak dengan kitab yang itu-itu saja. Abduh misalnya, adalah orang yang membuka khazanah *al-maqāṣid* lewat penerbitan kembali kitab *al-Muwāfaqāt fi Uṣul al-Sharī'ah* karya Abu Ishāq al-Shātībī. Lewat karyanya ini, Abduh ingin menegaskan bahwa umat Muslim jangan “terkungkung” oleh satu mazhab tertentu, termasuk fanatis dengan *uṣul al-fiqh* mazhabnya. Namun, bukalah khazanah dari mazhab lain yang progresif seperti kitab *al-muwāfaqāt* ini.

tunggal dalam menyampaikan sikap untuk satu pertanyaan yang sama.

Rasulullah rupanya juga memperhatikan siapa dan dalam kondisi apa yang seseorang itu bertanya kepadanya, meski pertanyaannya secara substansi sama. Ini juga ditambah dengan keragaman penafsiran para sahabat, lalu para murid-murid mereka (tabiin) dalam menafsirkan makna Quran dan sabda Nabi Muhammad SAW. Keragaman penafsiran makna keduanya, ditambah dengan berkembangnya jumlah masyarakat Muslim, ikut berperan dalam memperkaya khazanah penafsiran Quran dan hadis Nabi (Sunah). Dari momentum ini, mazhab berkembang dan muncullah beberapa mazhab seperti Ḥanafī, al-Shāfi'i, Mālikī, dan Ḥambali (Ḥanabilah).⁷

Jika dihubungkan dengan konteks Ibn 'Ashūr, penulis menemukan fakta penelitian berupa tulisan-tulisannya yang dianggap sebagai sebuah sikap politik identitas mazhab. Hal ini terjadi terutama saat posisinya menjabat sebagai *al-Muftī al-Mālikī*.⁸ Penulis menemukan fakta mengenai perilaku penggiringan opini terhadap pengambilan paham mazhab Mālikī dalam kebanyakan kesimpulan penafsirannya, meskipun ia tetap menyertakan pendapat-pendapat dari ulama lain.

⁷ Mazhab adalah fikih itu sendiri. Fāḍil Ibn 'Ashūr, putra dari Ibn 'Ashūr, menyatakan bahwa mazhab adalah istilah yang digunakan untuk rujukan otoritatif yang digunakan seseorang atau kelompok untuk menggali hukum (fikih) dari dalil-dalil yang global. Rujukan otoritatif ini digunakan secara berulang-ulang, terus-menerus, dan hukum yang muncul di setiap zaman dianalisis terus menerus, serta masalah-masalah yang baru yang tidak ada pada masa sebelumnya dianalogikan dengan masa sebelumnya adalah fenomena munculnya mazhab. Bukan hanya mazhab Maliki tapi juga terjadi pada mazhab-mazhab lain. Lihat: Fāḍil Ibn 'Ashūr, *al-Muḥāḍarāt* (Tūnis: Markaz al-Nashr al-Jāmi'i, 1999), 64. Ali Jum'ah menyatakan bahwa umat Muslim sejak lama telah menjadikan teks sebagai indikator penilaian kehidupan mereka. 'Alī Jum'ah Muḥammad, *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Madhāhib al-Fiqhīyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 10.

⁸ Ketika Tūnisia berada di bawah pemerintahan Protektorat Perancis, Perancis bersama dengan pemerintahan lokal Bay al-Ḥusaynīyyah membuat sebuah jabatan Mufti yang terdiri dari beberapa ulama besar yang berasal dari mazhab yang dianut Muslim Tūnisia. Yang muncul lalu dari mazhab Ḥanafī dan Mālikī. Jabatan ini sangat strategis – bahkan politis – baik di kalangan umat Muslim sendiri sebagai sarana mempertahankan berjalannya kondisi keislaman. Karena itu pula, ada kesan persaingan di kalangan kedua mazhab dalam mengaktualkan pendapatnya masing-masing. 'Alī al-Zaydī, *al-Zaytūniyyūn: Dauruhum fi al-ḥarakah al-waṭaniyyah al-Tūnisīyyah 1940-1945* (Tūnis: Maktabah 'Alāu al-Dīn, 2007), 357-358.

Namun, posisi pendapat tersebut umumnya hanya diberlakukan sebagai informasi pembandingan saja. Kesimpulan akhir atau gagasan besar Ibn 'Āshūr selalu berpihak pada pendapat mazhab Mālikī. Yang perlu diketahui juga adalah mazhab Mālikī merupakan mazhab mayoritas yang dianut oleh umat Muslim di daerah Afrika Utara, terutama di Aljazair, Tūnisia, Maroko, hingga Mauritania.⁹

Kecenderungan berpihak pada paham Māliki ini sangat terasa jika dilihat dari bagaimana metode al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr mengambil ide besar dari suatu perbedaan pendapat dikalangan ulama. Pada umumnya, ia mengarusutamakan pendapat Imam Malik atau Mazhab Mālikī. Pengarusutamaan ini beberapa kali membawa Ibn 'Āshūr kepada wacana eksklusivisme Islam. Bagaimana pun juga, bagi Ibn 'Āshūr, mengutip pendapat Mālikī secara simultan itu sama seperti upaya penanaman doktrin identitas mazhab. Hal ini juga bukti dari adanya perilaku politik identitas. Menurut penulis, upaya tersebut tidak terlepas dari pembacaan Ibn 'Āshūr terhadap ideologi Mālikī yang sebenarnya diyakini oleh mayoritas masyarakat Muslim Tūnisia. Pada saat zaman kekuasaan Bay, ideologi Ḥanafī sering diidentikkan dengan kekuasaan saat itu.

Hal ini dapat terlihat dalam penafsiran ayat-ayat tentang relasi Muslim dan non-Muslim, seperti konsep jihad dan perang,¹⁰ ketika Ibn 'Āshūr menafsirkan QS. al-Taubah (9): 29;

⁹ Masyarakat di Afrika Utara (dalam istilah lama, disebut *al-Maghrib al-Aqṣā*/Barat Jauh) pada awalnya tidak menganut mazhab keislaman khusus. Awal mula mayoritas mereka menganut mazhab Mālikī dimulai ketika Idris Ibn 'Abdullah al-Ḥasan (pendiri Daulah al-Adārisah) diangkat menjadi penguasa oleh penduduk asli Afrika Utara, Barbar, karena kedekatan nasabnya dengan Rasulullah SAW Ia melarikan diri dari Madinah ketika terjadi perselisihan antara Makkah dan Madinah, yang merupakan pertentangan politik antara Bani 'Abbasiyyah dan 'Umayyah. Secara politik, ia berhasil menguatkan posisi mazhab Maliki di Afrika Utara, dengan menjadi kota Fas, di Maroko sebagai pusat kekuasaan politik. Dalam bidang keilmuan, ia mengangkat 'Amir Ibn 'Amir al-Qaisi, salah seorang murid Imam Malik sebagai Hakim Agung (*al-Qāḍī*) pertama di daerah Maghrib. Lihat selengkapnya dalam: Muṣṭafā Aḥmad 'Alī al-Quḍāt, *Madrasatu al-Maghrib al-Aqṣā fī al-fiqh al-Mālikī wa mazāhir istimḍādhā fī al-Madrasah al-Ulā*, 4-5.

¹⁰ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997), 4/ 46.

قَتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا
 حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا
 الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿١١﴾

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan al-Kitāb kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah, dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk".

Menurut Ibn 'Āshūr, non-Muslim yang hidup di negara Muslim hanya memiliki dua pilihan, meninggalkan agamanya yang lama atau membayar jizyah kepada pemerintah.¹¹ Hal ini dilakukannya sebagai upaya penyelamatan identitas keislaman. Politik identitas cenderung menafikan kesetaraan dan nilai-nilai demokrasi. Hal ini karena sifat minoritas kelompok tersebut harus tunduk kepada mayoritas.

Penulis mencoba memaparkan tentang bagaimana Ibn 'Āshūr menghadirkan penjelasan historis tentang mengapa orang-orang non-Muslim, baik Yahudi, Nasrani, dan *Ahl al-Kitāb* diwajibkan membayar jizyah kepada kepemimpinan Muslim. Menurutnya, pada awalnya kelompok Yahudi dan Nasrani bersikap kooperatif terhadap kehadiran umat Muslim. Namun, semakin besarnya penganut agama Islam semakin membuat mereka khawatir akan posisi sosialnya. Demi menjaga sikap kooperatif ini, maka diwajibkannya jizyah.¹²

Kerajaan Romawi pun tidak menutup mata dengan kejadian ini, lewat raja-raja Ghassan di *Shām* mereka bersiap membantu kaum Nasrani dan Yahudi untuk melawan kaum Muslim.¹³ Karena kondisi itu, kaum Muslim – yang sudah

¹¹ Jizyah adalah sejumlah uang yang dibayarkan pemimpin kelompok dalam sebuah negara yang dipimpin oleh pemimpin Muslim, sebagai upah jaminan keamanannya untuk tetap tinggal di negara itu. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 10, 166.

¹² Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 10, 162.

¹³ Kisah kewaspadaan kaum Muslim terhadap invasi pasukan Ghassan ini tergambar dalam riwayat hadis yang diriwayatkan Imām Al-Bukhārī: bahwa

terbentuk identitasnya sebagai masyarakat khas, yang berbeda dengan kaum musyrik dan lainnya – merasa perlu menerapkan strategi jizyah kepada daerah-daerah yang didiami oleh kaum Yahudi dan Nasrani. Hal ini dilakukan sebelum mereka didahului oleh pasukan raja Ghassan.

Eksklusifitas identitas mazhab Mālikī yang menonjol pada diri Ibn ‘Āshūr kian terasa ketika ia menyajikan hukum soal jizyah.¹⁴ Mengutip Ibn Munzir, para ulama telah bersepakat bahwa penerapan jizyah terhadap *ahl al-dhimmah* itu wajib. Ibn ‘Āshūr berpihak pada pendapat Ibn Wahb¹⁵ dari mazhab Mālikī yang menolak menerapkan jizyah, karena menurutnya hukum atas orang yang tinggal di bawah kekuasaan negara Islam hanya dua, yaitu diminta untuk memeluk agama Islam atau dibunuh jika menolak.¹⁶ Pendapatnya yang berseberangan dengan

‘Umar Ibn Khattāb pernah bercerita bahwa dulu ia mempunyai seorang sahabat dari golongan Anṣār yang dekat dengannya. Jika aku pergi, maka ia mengunjungiku memberikan informasi, begitu juga sebaliknya. Kita sama-sama khawatir dengan kehadiran Raja Ghassān yang disebutkan hendak menyerang kita dan sudah menyiapkan sepatu-sepatu untuk kuda mereka. Sahabatku itu pernah menggedor pintu rumahku sambil berteriak, “buka! buka ! aku pun menyahut, “apakah orang Ghassan yang mendatangi? Ia membalasnya, “bahkan lebih berbahaya dari itu, Rasulullah menjauhkan istri-istrinya. Abu ‘Abdillah Muḥammad Ibn Ismāil al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 6/156.

¹⁴ Ibn ‘Āshūr berpendapat bahwa tujuan pelaksanaan hukum jizyah adalah untuk menunjukkan wibawa yang besar dari hukum Islam, serta perendahan terhadap kelompok kafir agar mereka mau melepaskan agamanya yang batil dan memeluk agama Islam. Masih dalam penafsiran ayat yang sama, menurut Ibn ‘Āshūr berpendapat bahwa pada awalnya kelompok Yahudi dan Nasrani tidak terganggu dengan kehadiran umat Muslim yang membela keyakinannya di hadapan kaum musyrik. Namun, itu semua berubah ketika umat Islam berhasil bertahan bahkan mampu masuk ke Madinah. Lihat, Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 162, 167.

¹⁵ Ibn Wahb adalah salah satu murid Imam Mālik Ibn Anas.

¹⁶ Dengan adanya pendapat Ibn Wahb ini, ini menggambarkan bahwa sebenarnya klaim *ijma’* yang disampaikan oleh seorang ulama acap kali sepihak, sehingga hakikatnya belum mencapai *ijmā’*. Barangkali perbedaan pendapat ini dilatarbelakangi oleh gagasan bahwa orang yang tidak beragama Islam setelah didakwahkan agama Islam bukankah harus diajak memeluk Islam, bukan dibiarkan dalam kesesatan dengan memeluk agamanya yang lama. Seperti pendapat dalam mazhab al-Shāfi‘ī, dalam permasalahan lihat kembali: al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 10/167. Untuk pandangan ulama tentang kewajiban membayar jizyah, lihat, Ibn Ḥazm al-Andalūsī al-Zāhirī, *Marātib al-Ijmā’ fi al-‘Ibādāt wa al-Mu’āmalāt wa al-‘Itiqādāt* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th), 114.

mainstream (jumhur) itu konsekuensi paham Mālikī yang melekat pada dirinya.

Berbeda dengan pandangan Abu al-Layth al-Samarqandī, yang menurutnya ada hubungan ayat *lā ikrāha fī al-dīn* dengan masalah jizyah. Dengan menerapkan jizyah diharapkan seorang non-muslim yang patuh membayarnya tidak akan memiliki kebencian terhadap Islam. Sehingga jelas perbedaan antara yang sesat dengan yang mendapatkan petunjuk, antara yang Islam dengan yang kafir dan antara yang membenci dengan yang tidak membenci Islam.¹⁷

Mengedepankan ideologi *group-centric* yakni mazhab Mālikī –meskipun tidak sebagai sebuah pendapat utama – merupakan salah satu ciri jati diri identitas penafsiran Ibn ‘Āshūr dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Sebagai seorang Mufti mazhab Mālik di negara yang mayoritas penduduknya menganut mazhab itu, menghadirkan yang tidak bertentangan dengan pendapat mayoritas merupakan hal wajar, meski pendapat tersebut bukan pendapat arus utama dalam pandangan fikih.

Untuk melakukan analisis perbandingan, penulis akan mengemukakan pendapat mufasir lain dari penganut mazhab fikih yang berbeda. Imam al-Ṭabari menyatakan bahwa jizyah diberikan kepada umat Muslim dalam rangka non-Muslim meminta perlindungan dari umat Muslim. Ia juga mengambil pendapat kalau jizyah hanya ditarik dari kaum Yahudi dan Nasrani saja.¹⁸

Ketika menjelaskan tentang hukum jizyah lewat tafsir ayat ini, Al-Rāzi menghadirkan secara singkat pendapat al-Shāfi‘ī dan Abu Ḥanīfah tentang hukum jizyah, yaitu kapan waktu pembayaran jizyah dan bagaimana jika seorang yang dikenakan jizyah itu sudah memeluk agama Islam, apakah masih dikenakan jizyah atau tidak.¹⁹

¹⁷ Abu al-Layth al-Samarqandī, *Tafsīr al-Samarqandī (Baḥr al-Ulūm)* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1996), 1/169.

¹⁸ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī ta’wīl āyi al-Qur’ān* (Kairo: Mu’assasah al-Risālah, 2000), 14/199.

¹⁹ Menurut Al-Rāzi, al-Shāfi‘ī berpendapat kalau jizyah dibayarkan setiap akhir tahun. Sementara itu, Abu Ḥanīfah berpendapat sebaliknya, jizyah dibayar setiap awal tahun. Untuk persoalan apakah orang yang sebelumnya dikenakan jizyah akan terus dikenakan ketika ia sudah memeluk agama Islam atau sudah mati. Abu Ḥanīfah berpendapat kalau kewajiban membayar jizyah berhenti, sementara al-Shāfi‘ī berpendapat sebaliknya, terus dikenakan. Fakhr al-Dīn al-

Al-Biqā'ī dalam karya tafsirnya *Nazmu al-Durar* mengatakan bahwa sebuah karya tafsir yang mempunyai kekhasan ilmu munāṣabah (kesatuan tema di dalam ayat-ayat Quran) menggunakan pendapat bahwa yang menerima kewajiban jizyah adalah Yahudi, Nasrani dan kelompok-kelompok yang disamakan hukumnya dengan mereka.²⁰ Menurutnya, orang yang tidak memeluk agama Islam sebagai agama yang benar dihinakan oleh Allah lewat ayat ini.

Dalam masalah ibadah, Ibn 'Ashūr juga merujuk pendapat Ibn 'Abbas yang dikutip oleh Muḥammad Ibn Saḥnūn ketika menjelaskan tentang keharusan qasar salat dalam keadaan musafir.²¹ Ia menegaskan bahwa ayat ini digunakan untuk pembolehan melakukan salat qasar di saat peperangan. Meng-qasar salat dalam keadaan perang memiliki gerakan yang berbeda dengan qasar salat biasa. Ibn 'Ashūr mengutip pendapat

Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2005), 6/28. Al-Rāzī juga membuka diskusi tentang apakah para ulama-ulama kalam yang sejak dahulu telah saling berdebat tentang sifat-sifat Allah. Apakah mereka digolongkan sebagai orang-orang yang tidak beriman juga sehingga harus dikenai jizyah. Ulama pun berbeda pendapat. Apa yang dilakukan al-Rāzī ini menggambarkan bahwa latar belakang keilmuan, kondisi sosial mufasir berpengaruh kepada proses penafsirannya. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2005), 6/25-26.

²⁰ Pendapat al-Biqā'ī mirip dengan al-Rāzī yang menyatakan bahwa tidak hanya kaum Yahudi dan Nasrani yang dikenakan jizyah, tapi umat lain yang juga meminta perlindungan kepada pemerintahan umat Islam. Al-Rāzī menghadirkan dalil berupa hadis: "*Sannū biḥim sunnata Ahl al-Kitāb*" ketika menghukumi kelompok Majusi untuk membayar jizyah. Mereka yang hanya mengkhususkan kaum Yahudi dan Nasrani ketika menghukumi *Ahl al-Kitāb* untuk dikenakan jizyah disebabkan bunyi teks ayat memang menyebutkan *mina alladzīna ūtu al-kitāb*, yang dimaknai sebagai kelompok Yahudi dan Nasrani. Jika frase ini dimaknai dengan makna lain yang berfungsi sebagai *qayd* (batasan) ayat ini, maka fungsi *qayd*-nya menjadi hilang. Bandingkan dengan: Burhān al-Dīn al-Biqā'ī al-Shāfi'ī, *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 3/299; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 2005), 6/27-28.

²¹ Muḥammad Ibn Saḥnūn al-Qayrawānī adalah satu ulama Mazhab Mālikī masa-masa awal. Muḥammad Ibn Saḥnūn belum sempat belajar kepada Mālik karena keluarganya mengalami kesulitan ekonomi ketika usianya berusia 19 tahun. Akhirnya, ia mendengarkan seluruh pengajaran mazhab Mālikī di Qayrawān. Selama masa belajarnya di Qayrawān dari gurunya yang bernama Asad, ia berhasil mengomentari kitab gurunya menjadi sebuah kitab bernama *al-Mudawwanah al-Asādīyyah*. Fārūq Ḥamādah, *Mudawwanatu al-Imām Saḥnūn: Ummu al-Muṣannafāt al-Fiqhīyyah Nash'atan, Ināyatan, Ta'thīran* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2012), 29. Tentang pendapat mengenai qasar salat dalam keadaan musafir. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 2/184.

Malik dalam menafsirkan ayat ini.²² Selain itu, ia juga menggunakan pendapat Mālik yang menyatakan soal tidak wajibnya mengqasar salat.²³

Pada tafsir generasi awal, seperti al-Ṭabarī misalnya, soal meringkas jumlah rakaat salat ketika berada di medan perang – menurut penulis– tidak menjadi penekanan utama dalam penafsiran. Al-Ṭabarī misalnya, hanya menjabarkan kalau makna *an taqṣurū* dalam ayat ini dimaknai beragam oleh para ulama. Ada yang berpendapat kalau maknanya salat yang rakaatnya empat diringkas menjadi dua rakaat saja. Ada juga yang berpendapat bahwa salat apa pun dapat diringkas hingga menjadi rakaat yang paling sedikit, yaitu satu rakaat. Yang jelas, kebolehan meringkas jumlah rakaat salat itu diperbolehkan ketika khawatir akan keselamatan diri di saat perang.²⁴

Al-Mawardi dalam karya tafsirnya *al-nukat wa al-'uyūn* juga menghadirkan keragaman penafsiran hukum dari ayat ini. Menurutnya, ada tiga penafsiran dari pendapat meng-qasar salat. *Pertama*, qasar dibolehkan ketika dalam kondisi ketakutan di medan perang. *Kedua*, ada dua model qasar yaitu qasar di saat kondisi aman dan kondisi perang. Model pertama menjadikan salat yang empat rakaat menjadi dua rakaat, dan model kedua mengurangi rakaat salat menjadi sesedikit mungkin yaitu satu rakaat. *Ketiga*, qasar diberlakukan saat perjalanan, baik dalam kondisi aman maupun tidak, tapi tidak ada qasar ketika kondisi mukim/*haḍr*.²⁵

Satu hal yang perlu diingat adalah bahwa Ibn 'Āshūr itu salah satu tokoh yang dinobatkan oleh sementara para pakar sebagai penggagas kembali ilmu *maqāṣid al-sharī'ah*.²⁶ Secara umum, ilmu ini berusaha untuk keluar dari batasan-batasan *uṣūl al-fiqh* dalam melakukan *istinbat* hukum, termasuk di dalamnya

²² Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/20.

²³ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/21.

²⁴ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ayyi al-Qur'an*, 9/123.

²⁵ Abu al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Mawardi al-Shāfi'i, *al-Nukat wa al-'Uyūn* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th) 1/523.

²⁶ Batasan ia sebagai orang yang menggagas kembali *maqāṣid al-sharī'ah* adalah ia orang kedua yang memunculkan kembali *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai sebuah disiplin keilmuan, setelah sebelumnya pernah dicetuskan oleh al-Shātībī dalam *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Karena itu, ketika al-Shātībī disebut disebut *al-Mu'allim al-Awwal* dalam bidang Maqāṣid, Ibn 'Āshūr dikenal sebagai *al-mu'allim al-thānī*. Muḥammad Ṭāhir al-Misāwī, *Muqaddimah Maqāṣid al-Sharī'ah*

tidak tergantung kepada satu mazhab tertentu.²⁷ Seperti yang ia tegaskan, bahwa salah satu asas dan maksud tertinggi dari syariah adalah toleransi. Tetapi, ketika menafsirkan ayat Quran, terutama yang berkaitan dengan masalah-masalah hukum, pada umumnya Ibn ‘Ashūr selalu mengakhiri pendapatnya dengan berpegang kepada mazhab Mālikī. Hal ini, hemat penulis, bertentangan dengan metodologi *istinbāṭ al-aḥkām* pada konteks *maqāṣid al-sharī’ah*.

Poin yang dapat kita jadikan sebuah kesimpulan adalah kalau ulama di manapun tidak akan terlepas dari identitas yang melekat pada dirinya dan telah mereka miliki selama perjalanan hidupnya. Disadari atau tidak, Ibn ‘Ashūr misalnya, selalu mengedepankan atau memperkuat pandangan mazhab Mālikī dalam penjelasan tafsirnya. Hal ini tidak menunjukkan bahwa ia tidak mempunyai wawasan mazhab lain. Justru keragaman pengetahuannya mengenai mazhab lain menjadikannya mampu memperkuat pendapat mazhabnya sehingga sesuai dengan apa yang ia sebut sebagai *maqāṣid al-sharī’ah*.²⁸

²⁷ Dalam salah satu karyanya, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah* terdapat dua ulasan – yang menurut penulis – menjadi salah satu indikator seharusnya Ibn ‘Ashūr tidak mengikatkan diri dengan satu mazhab tertentu. Ulasan *pertama* adalah “*al-samāḥah awwal awṣaf al-sharī’ah wa akbar maqāṣidihā*” (Toleransi adalah ciri pertama dan maksud terbesar dari syariat). *Kedua* adalah “*Adillat al-sharī’ah al-lafẓiyyah lā tastaghni ‘an ma’rifati maqāṣid al-sharī’ah*”. Kedua alasan ini pada intinya menyatakan bahwa karakter syariat adalah meraih yang mudah, dan perlunya memperhatikan indikasi-indikasi (*al-qarāin wa al-aḥwāl*) yang menyertai dalil-dalil syariat itu. Sehingga, besar kemungkinan ada dalil lain di luar mazhabnya – Mazhab Mālikī – yang mungkin lebih mudah dan mendekati kebenaran, namun tidak diikuti oleh Ibn ‘Ashūr. Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 27-28 & 65-68.

²⁸ Pada mukadimah karyanya di bidang maqāṣid, ia menyatakan bahwa kebanyakan pembahasan dalam uṣūl al-fiqh tidak dikembalikan kepada (semangat) mencari apa hikmah dan maksud dari sebuah syariat, tetapi hanya berputar pada persoalan *istinbāṭ al-aḥkām* dari teks-teks syariat dengan menggunakan kaidah-kaidah tertentu yang memungkinkan mereka yang memahaminya menarik permasalahan-permasalahan partikular fikih, atau mendapati sifat-sifat hukum fikih itu melalui teks-teks dalilnya. Sifat-sifat itu kemudian bisa dijadikan motif pensyariaan hukum (*al-tashrīḥ*) sehingga bisa dianalogikan (dikiaskan) kepada beragam hukum fikih yang hanya melalui satu sumber dalil. Ini dibangun dari keyakinan kalau beragam hukum fikih itu tercakup ke dalam satu sifat yang diyakini sebagai kehendak dari *sharī’* (Allah atau Rasulullah) Sifat inilah yang dikenal sebagai ‘*illat*. Ketika membicarakan tujuan pernikahan lewat sub-bab *Turuq inḥilāl hādhiḥ al-awāṣir al-thalāth* (hal-hal yang melepas tiga ikatan ini), ia hanya mengutip pendapat Sa’īd al-Musayyab (tabiin terkenal) dan Mālik, dan

Indikasi adanya upaya pengutamaan identitas Māliki oleh Ibn 'Ashūr juga dapat dibuktikan dari tidak banyaknya ia memprotes kebijakan-kebijakan pemerintah dalam masalah sosial keagamaan. Sikap ini tidak mengalir begitu saja, ada alasan pragmatis kenapa ia tidak begitu kritis terhadap kebijakan pemerintah. Kemungkinan pertama adalah karena Ibn 'Ashūr masih menjabat di bawah kekuasaan pemerintah. Penafsiran adalah sebagai instrumen dalam menegosiasikan idealisme ideologi dengan kecenderungan keinginan pemerintah. Hal ini perlu terus dijaga agar dapat berjalan beriringan.

Alasan kedua lebih bersifat ideologis, yakni dalam teori stratifikasi pengambilan hukum bagi tradisi mazhab Mālikī, pemerintah/kepala negara sekaligus dianggap sebagai *Qāḍī* dan *Muftī* yang memiliki otoritas dalam hukum untuk mengeluarkan sebuah yurisprudensi (keputusan hukum) atau fatwa, yang sebenarnya lazim dilakukan oleh *Qāḍī* atau *Muftī*. Seperti yang dijelaskan Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Bū'ī dengan mengutip al-Qarrāfi, pakar usul fikih mazhab Mālikī dalam kitabnya "*al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Taṣarrufāt al-Qāḍī wa al-Imām*" bahwa seorang pemimpin sekaligus *qāḍī* dan *Muftī* yang boleh memberikan keputusan hukum dan mengeluarkan fatwa.²⁹

Oleh karenanya, Ibn 'Ashūr kebanyakan bersikap diam atas keputusan Bourguiba sebagai konsekwensi dari konsistensinya pada ideologi Mālikī, sekalipun bertentangan dengan syariat dan belum tentu sejalan dengan tujuan serta prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*. Artinya, sekalipun kebijakan pemerintah dirasakan tidak tepat, dengan alasan pragmatis, dan dapat dinegoisasikan dengan ideologi Mālikī, maka dapat diamini dan dipatuhi. Ibn 'Ashūr sebagai seorang ulama besar berada pada posisi tengah yang senantiasa harus mampu meletakkan ideologi dan idealismenya pada idealisme komunal yang lebih besar.

tidak menyertakan pendapat lain. Lihat: al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *maqāṣid al-sharī'ah al-Islāmiyyah*, 4 dan 185.

²⁹ Teks aslinya adalah:

فكل إمام قاضٍ ومفتٍ. وإنَّ للإمام أن يقضى وأن يفق.

"...fa kullun imāmun wa qāḍin wa Muftīn. wa Inna li al-Imāmi wa yuqḍiya wa yuftiya..."

Lihat, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Bū'ī, *Ḍawābiḥ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah* (Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah, 2001), 149.

Pengarusutamaan pada mazhab Mālikī yang sangat terasa dalam tafsir Ibn 'Ashūr dan beberapa fakta historis yang menunjukkan adanya kontestasi antara mazhab Mālikī dan Ḥanafī sudah terlihat sejak munculnya ide reformasi pendidikan Zaytūnah, di mana Ibn 'Ashūr menginginkan formasi yang seimbang antara guru-guru atau dosen yang bermazhab Mālikī di Zaytūnah dengan guru-guru yang bermazhab Ḥanafī. Begitu pula dengan pemberian gelar *Shaykh al-Islām al-Mālikī* kepada Ibn 'Ashūr oleh protektorat Perancis yang membuat Syekh Aḥmad Bayrām (Syekh Islam Mālikī) mengundurkan diri sebagai bentuk protes terhadap pengangkatan tersebut.³⁰

Penafsiran dengan argumentasi pada sebuah paham atau mazhab kerap mengundang perdebatan bahkan pertentangan, seperti yang dikatakan oleh al-Albānī misalnya, bahwa para sahabat Nabi relatif kecil adanya penentangan dari sahabat yang lain ketika menafsirkan Quran. Jadi, dalam menafsirkan teks jika tidak ditemukan penjelasan dari generasi sahabat, maka seseorang wajib mengikuti pendapat generasi tabiin. Al-Albānī menyayangkan terjadinya penafsiran ayat bedasar rasio ataupun mazhab penafsir, padahal tidak ada keterangannya yang langsung dari Rasulullah³¹ Hal ini karena penafsiran berdasarkan keberpihakan pada mazhab tertentu bahagian dari sikap politik identitas, dipertanyakan karena tidak kompatibel dengan semangat universalitas Quran itu sendiri.

B. Identitas Mu'tazilah

Sejumlah kutipan dalam tafsir Ṭāhir Ibn 'Ashūr diambil dari pendapat-pendapat dalam tafsir *al-kashshāf* karya Imām al-Zamakhsyari.³² Temuan ini perlu dijadikan sebuah perhatian dalam penelitian ini. Menjadi suatu pertanyaan mendasar, untuk apa Ibn 'Ashūr, sebagai seorang ulama *Ahl al-Sunnah wa al-*

³⁰ Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama from 1873-1915, (terj) al-Ulamā' al-Tūnisīyyūn* (Tūnis: Dār al-Saḥnūn li al-Nashr, 1995), 49.

³¹ Muḥammad Naṣir al-Dīn al-Albānī, *Kayfa yajib 'alaynā an-nufassira al-Qur'ān al-Karīm?* (Riyād: Maktabat al-Ma'ārif, 2007), 35-36.

³² Kecenderungan Ibn 'Ashūr ini dapat dilihat dalam Ṭāhir Ibn 'Ashūr *Tahqīqāt wa anẓār*, 7. Dalam mukadimah *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, ia lebih tegas menyatakan bahwa di antara tafsir-tafsir yang paling penting adalah Tafsir al-Kashshāf, al-Muḥarrir al-Wajīz (Ibn 'Aṭīyyah), Mafātiḥ al-Ghaib (Fakhr al-Dīn al-Rāzī), dst. Lihat, Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1996), 9.

Jamā'ah yang berpegang pada aliran teologi Ash'ariah mengutip al-kashshāf secara simultan dalam beberapa penafsirannya?

Ketika diperhatikan secara seksama, sebenarnya kutipan terhadap *al-kashshāf* hanya seputar persoalan kebahasaan saja, bukan adopsi pemikiran-pemikiran yang terdapat dalam karya al-Zamakhshari tersebut. Ibn 'Āshūr menempatkan ide-ide Zamakhshārīy mayoritas hanya pada pemahaman idiomatik linguistik, disaat beliau hendak menafsirkan kosa-kata (*ta'wīl al-alfāz al-Qur'ānīyah*) dalam Bahasa Arab, atau analisis struktur kalimat (*tarkīb al-kalimāt al-'arabīyah*). Penulis menemukan misalnya, Ibn 'Āshūr menafsirkan kata *al-'urwat al-wuṭqā* (QS 2:256) terdapat dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* Jilid 2, Juz 3, halaman 29. Penjelasan kata "*al-malik*" (QS 3: 257) halaman 32, penjelasan tentang penggunaan kata "*tashbīh - kalladzī*" pada QS 3:259, halaman 34, pengertian huruf "*kāf*" sebagai *tashbīh*, QS 3: 259, halaman 35, fungsi huruf "*al-wāw*" pada QS 3:262 halaman 42, pengertian kata "*tsumma*" dalam QS 3:262, halaman 42 juga. Begitu pula kedudukan kata "*min*" pada QS 3:265, halaman 51 dan Pengertian kata "*min*" pada QS.6:87.³³ Pengutipan al-Kashshāf dominan pada setiap kali Ibn 'Āshūr menafsirkan kata per kata setiap surah Quran dalam tafsirnya.

Ibn 'Āshūr tidak mempermasalahkan pengutipan itu, meski ia harus mengutip pendapat ulama yang bukan dari kalangan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Seperti dikenal luas bahwa al-Zamakhshari adalah ulama Mu'tazilah. Namun karena al-Zamakhshari dikenal memiliki penguasaan sastra dan gaya bahasa (*'ilm al-balāghāh*) yang mendalam, maka Ibn 'Āshūr banyak mengutip aspek kebahasaan dari karyanya.³⁴ Muncul pertanyaan, mengapa Ibn 'Āshūr mengambil sesuatu dari kalangan Mu'tazilah, bukan dari kalangan Suni dan ia tidak mempersoalkannya.³⁵

³³ Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3/348.

³⁴ Dalam mukadimah tafsirnya dengan jelas Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa tafsir yang paling baik adalah tafsir al-Kashshāf.

³⁵ Sebenarnya kajian *I'jāz al-Qur'ān* tidak bisa dinilai hanya digeluti oleh kelompok Mu'tazilah. Namun demikian, Zamakhshari ditengarai sebagai orang yang paling awal dalam membicarakan *I'jāz al-Qur'ān*. Namun, jika diteliti lebih lanjut, ada beberapa tokoh dari kalangan Suni yang juga berbicara mengenai topik ini. Ada tokoh bernama al-Khaṭṭābi (w. 388 H), seorang *muḥaddith* di abad ke-3. Lihat: Muḥammad Khalāf Allah Aḥmad & Muḥammad Zaghl al-Sallām, *Thalāthat Rasāil fī I'jāz al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1977). Setelah masa al-Zamakhshari, ulama yang bermazhab Suni-Ash'arī seluruhnya tidak pernah

Ibn 'Ashūr sudah menjawab pertanyaan itu di masanya. Ketika itu ia berusia 25 tahun dan berniat melakukan apa yang dikenal sebagai *Islāh al-Ta'lim al-Zaytūnī*. Lewat gagasan itu, ia melakukan pendataan tentang kenapa keilmuan Islam menjadi mundur selama beberapa abad terakhir. Di antara penyebabnya adalah buruknya upaya saling memahami di kalangan kekuasaan (selaku pemutus kebijakan pendidikan) dan tergesa-gesanya dalam menjustifikasi bahwa mereka yang bertentangan dianggap telah melawan pemerintah.³⁶

Pernyataan ini menunjukkan sebuah momen di mana Ibn 'Ashūr ingin menjelaskan kepada khalayak bahwa lewat kekuasaan sebuah perkembangan keilmuan bisa terhenti karena kebijakan penguasa yang mengeneralisir masalah. Sehingga kasus semacam tafsir al-Kashshāf kemudian segera ditinggalkan, hanya karena al-Zamakhshari adalah seorang bermazhab Mu'tazilah dan menggunakan mazhabnya dalam menafsirkan beberapa ayatnya.

Ilyas Gousseem,³⁷ dosen tafsir di Universitas Zaytūnah Tūnisia, saat penulis wawancarai selama penelitian lapangan di Tūnisia, menawarkan jawabannya dalam permasalahan relasi Ibn 'Ashūr dengan gagasan Mu'tazilah ini. Ia yang kini masih menjabat sebagai dosen Fakultas *Uṣū al-Dīn*, mengungkapkan bahwa seringkali banyak pihak melakukan generalisasi terhadap sebuah tafsir akibat satu aliran yang dianutnya. Dalam hal ini, Tafsir *al-Kashshāf* adalah di antara "korban" yang menyebabkan para ulama banyak menjustifikasi tafsir ini sebagai tafsir

meningggalkan mengutip al-Zamakhshari dalam topik *I'jaz al-Qur'ān*. al-Bayḍāwī dalam tafsirnya *Anwār al-Tanzil wa 'Uyūn al-Aqāwīl* merupakan salah satu ulama yang mengutip al-Kashshāf. Sementara itu, 'Abd al-Qāhir al-Jurjāni (w. 671 H), beberapa tahun lebih awal dari al-Zamakhshari lewat karya *Dalā'il al-I'jāz* menghadirkan sejumlah pendapat dari berbagai mazhab mengenai kedudukan *I'jaz al-Qur'ān*. al-Jurjani hadir untuk membebaskan diri dari keterkaitan *I'jaz al-Qur'ān* dengan Mu'tazilah. Ia mampu menghadirkan pemahaman *I'jaz al-Qur'ān* yang sesuai dengan pemahaman mazhab *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. 'Abdu al-Qāhir al-Jurjāni, *Dalā'il al-I'jāz* (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah al-Khanjī, 2004), 73.

³⁶ Ibn 'Ashūr, *Alaysa al-Ṣubḥ bi-Qarīb* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 163.

³⁷ Ilyas Gousseem adalah pembimbing yang ditunjuk oleh Universitas Zaytūnah untuk jadi menjadi *partner* penulis selama mengikuti program *Sandwich Prosale* ke Tūnisia. Ketika penulis melakukan penelitian, ia masih menjabat sebagai Dekan Fakultas Uṣūl al-Dīn Zaytūnah, juga sebagai dosen Tafsir dan *'Ulum al-Quran* di Jurusan Dirāsāt Islāmīyah Universitas Zaytūnah.

Mu'tazilah, sehingga bertentangan secara mutlak dengan kelompok *Ahl al-Sunnah*.³⁸

Penting dicatat, menurut Ilyas Gousseem, bahwa tafsir-tafsir sesudah al-Zamakhshari, meskipun bermazhab *Ahl al-Sunnah* namun mereka dipastikan akan mengutip *al-Kashshāf* jika berbicara mengenai masalah keindahan bahasa.³⁹ Karena itulah, Ibn 'Ashūr tidak mempermasalahkan apakah rujukan yang dipakai dalam tafsir itu memiliki tendensi mazhab atau tidak, karena yang menjadi alasan utama penggunaan *al-Kashshāf* adalah tafsir ini memiliki ketajaman dalam penafsiran dari segi gaya bahasa (*balāghah*).⁴⁰

Ini menimbulkan sebuah indikasi adanya upaya politik identitas sekaligus pembenaran diri bahwa ia adalah seorang mufasir yang bukan saja moderat namun juga mengusung tafsir bercorak rasional Mu'tazilah (*mu'taziliy* - resisten terhadap *mainstream* konservatif (*al-muḥāfiẓīn*), sekaligus sebagai sikap reaksi keras terhadap kelompok tradisionalis konservatif Zaytūnah yang selalu membayangkan-bayangi kemajuan pemikiran Ibn 'Ashūr. Sejak masa Ibn 'Ashūr menelurkan gagasan *Iṣlāh al-Ta'lim al-Zaytūnī*, kelompok konservatif (*al-muḥāfiẓhīn*) menolak masuknya Tafsir al-Kashshāf sebagai salah satu tafsir yang diajarkan di Universitas Zaytūnah. Meskipun demikian, pada akhirnya Tafsir al-kashshāf dapat dimasukkan sebagai salah tafsir yang diajarkan untuk mahasiswa tingkat atas.⁴¹

Sebagaimana diketahui, bahwa kondisi polemik antara kelompok konservatif dan tradisionalis di kalangan orang-orang

³⁸ Wawancara pribadi penulis dengan Ilyas Gousseem, dosen tafsir Universitas Zaytūnah dan pembimbing yang ditunjuk oleh pihak Universitas Zaytūnah untuk penulis selama penelitian di Tunisia, 11 Mei 2015, 11:15. Al-Zahabī, pakar yang dirujuk oleh Ilyas dalam menyampaikan pendapat ini - ikut memuji tafsir ini sebagai "karya pertama yang tidak didahului siapa pun, karena memperlihatkan dengan jelas sisi-sisi kemukjizatan Quran di berbagai ayat". Lihat: Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2012), 1/365.

³⁹ Wawancara pribadi penulis dengan Ilyas Gousseem, 11 Mei 2015, Pukul 11:15 lt.

⁴⁰ Ibn 'Ashūr, *al-Taḥqīqāt wa al-Anzār fi al-Qur'ān wa al-Sunnah*, 7; Mukadimah Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr dalam, *Ibn 'Ashūr, al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 1/9.

⁴¹ Muḥammad Bouzghiba (ed.), *al-Ijtihādāt al-Shar'iyyah wa al-Laṭā'if al-Adabiyah li al-Shaykh al-Tāhir Ibn 'Ashūr* (Tūnis: al-Dār al-Mutawaṣṣiṭiyyah li al-Nashr, 2015), 164. Permasalahan ini pula yang menyebabkan Ibn 'Ashūr mengundurkan dari jabatan Mufti Mazhab Mālikī pada tahun 1933.

lama di Zaytūnah kelihatannya ada gerakan ketidaksenangan dengan keberadaan Ibn 'Ashūr diutus oleh pemerintah Bourguiba sebagai *mujaddid ta'lim al-'ilm*. Ibn 'Ashūr sangat reaksioner menghadapi kondisi ini, sehingga ketika muncul karya-karyanya seperti tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ia mendeklarasikan *mauqif tajāwuzīy* dengan mengatakan *'an qaṣḍin qultu ha ana'*⁴²

Muḥammad Bouzghiba, Guru Besar Fikih di Universitas Zaytūnah dan salah seorang pakar yang menyunting fatwa-fatwa Ibn 'Ashūr, mencatat salah satu fatwa Ibn 'Ashūr mengenai Mu'tazilah. Ia menyatakan demikian:

"إنّ الخلاف بيننا وبين المعتزلة العدلية خلاف في أمور خفيفة هي مجال للإجتihad، ومنارة من الأدلة التي تعلقوا بها فيما خالفونا فيه، وتلك الأدلة وإن كان أكثرها ضعيفاً، فليس فيها مخالفة للقواعد، ولذلك فهم أقرب المخالفين لنا في مسائل الإعتقاد، وجميع ما خالفنا المعتزلة فيه من مسائل العقائد، ولا يترتب عليه استحلال حرام ولا استباحة دم المخالف ولا ماله ولا تكفيره، فهم يعتقدون عصمة الرسل وعدالة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم"

"Perbedaan pendapat antara kita (Ahl al-Sunnah) dan Mu'tazilah sebenarnya adalah perbedaan hanya dalam permasalahan kecil yang termasuk ke dalam bidang ijtihad. Puncak daripada dalil yang mereka pegang itulah yang menjadi kita berbeda pendapat dengan mereka, meski kebanyakan dalil yang digunakan lemah tetapi tidak ada yang benar-benar menyelisih dalil-dalil yang bersifat qath'i. Karena itulah, mereka adalah kelompok yang paling dekat dengan kita (Ahl al-Sunnah) meski ada perbedaan pendapat. Seluruh pendapat Mu'tazilah yang berbeda dengan kita adalah bagian dari pembahasan-pembahasan seputar akidah, tidak berimplikasi kepada penghalalan yang haram seperti halalnya darah dan harta mereka, atau bahkan menjustifikasi kafir. Mereka masih meyakini kemaksuman para Rasul dan keadilan para Sahabat Rasulullah"

⁴² Muhammad Bouzghiba (ed.), *al-Ijtihād al-Shar'iyyah wa al-Laṭā'if al-Adabīyyah li al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*, 163-164. Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Muqaddimatu al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 1/9. Jamālu al-Dīn Darāwil, *Muqawwimāt al-Manhaj al-Tanwīrī ladā al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*, dalam *Haula Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyyah* (Tūnis: al-Majma' al-Tūnisī li al-'Ulūm wa al-Ādāb wa al-Funūn (Bayt al-Hikmah), 2005), 61.

Lebih lanjut Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa meski mereka berakidah Mu'tazilah, mereka tetap mengikuti mazhab *Ahl al-Sunnah*, termasuk Mazhab Ḥanafī dan al-Shāfi'ī.⁴³ Sikap inklusif Ibn 'Āshūr terhadap Mu'tazilah membuat kesan bahwa ia terbuka pada pemikiran yang berbeda dengan prinsip-prinsip pemikiran di kalangan *Ahl al-Sunnah* wa al-Jamā'ah. Sikap ini dapat dilihat dari pola-pola penafsiran beliau dalam tafsirnya.

Penulis mencoba mengemukakan beberapa contoh ayat yang penafsirannya dikutip dari al-Kashshaf, sebagai berikut:

1. QS. al-Baqarah (2): 256;

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ

عَلِيمٌ

"Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas antara jalan yang benar dengan jalan yang sesat. Barangsiapa ingkar kepada Ṭaghūt dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya dia telah berpegang (teguh) kepada buhul (ikatan) tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui."

Ibn 'Āshūr mengutip al-Kashshāf ketika menjelaskan makna *al-'urwat al-wuthqā* dalam ayat ini. Beliau memulai penjelasan kata *istamsaka*, kemudian ia menyimpulkan bahwa fungsi huruf *sīn* dalam kata kerja (*fi'il*) *istamsaka* tidak berarti meminta atau menuntut (*ṭalab*), akan tetapi bermakna penegasan (*ta'kid*). Hal ini karena *'urwat al-wuthqā* diartikan sebagai keimanan. Maka beriman itu sendiri sudah mengandung makna berpegang (*al-tamassuk*), tidak perlu lagi ada penambahan makna menuntut. Ilustrasi atau pengibaratan dengan *al-'urwat al-wuthqā* adalah upaya menjelaskan makna beriman dengan yang dapat diindera dengan mata (*tamthīl li-ma'lūm bi al-naẓr/bi al-mushahad*).⁴⁴

⁴³Muhammad Bouzghiba (ed.), *al-Ijtihād al-Shar'iyyah wa al-Laṭā'if al-Adabīyyah li al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr*, 161.

⁴⁴Al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1997), 3/29. Jār Allāh al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf* (Bayrūt:

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa al-Zamakhshari dikutip oleh Ibn 'Ashūr hanya karena penjelasannya mengenai ke dalam bahasa. Identitas Ibn 'Ashūr sebagai mufasir yang egaliter terlihat dari pengembangannya dalam penafsiran kebahasaan *al-'urwah al-wuthqā*, tidak dengan penjelasan singkat, namun ia memperkuatnya dengan mengutip langsung dari perintis kepakaran dalam ilmu Balaghah, al-Zamakhshari. Ibn 'Ashūr memang ahli di bidang kebahasaan dan sastra, ia seorang sastrawan (*muaddib*), nampaknya dari keahlian ini ia sudah memiliki modal dasar untuk menjadi seorang mufasir.

2. QS. al-Baqarah (2): 257;

اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۗ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾

"Allah Pelindung orang-orang yang beriman; Dia mengeluarkan mereka dari kegelapan (kekafiran) kepada cahaya (iman). Dan orang-orang yang kafir, pelindung-pelindungnya ialah syaitan, yang mengeluarkan mereka daripada cahaya kepada kegelapan (kekafiran). Mereka itu adalah penghuni neraka; mereka kekal di dalamnya".

Dalam ayat ini, Ibn 'Ashūr kembali menghadirkan kutipan dari al-Kashshāf. Namun, ia menolak penafsiran al-Zamakhshari bahwa maksud *ءَامَنُوا الَّذِينَ* *alladhīna āmanū* dalam ayat ini memiliki makna "*arādū*" (yang berkehendak).⁴⁵ Ini merupakan sebuah gambaran bahwa Ibn 'Ashūr bukan menjadikan tafsir al-Kashshāf sebagai landasan idologinya dalam penafsiran. Ketika menyangkut hal-hal yang berhubungan dengan teologi ia tetap berpijak pada teologi Ash'ariyah. Aspek

Dār al-Ma'rifah, 2009), 3/146; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātih al-Ghaib* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1995), 4/18.

⁴⁵ Al-Zamakhsharī menyatakan:

"...أي أرادوا أن يؤمنوا يَلَطَّفُ بهم حتى يخرجهم بلطفه وتأيدته من الكفر إلى الإيمان."

Lihat, Jār Allah al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, 1/288.

yang dimasukkannya adalah infiltrasi aliran Ash'ariyah di dalamnya substansi oenafsirannya. Misalnya, penggunaan kata *arādū* menggambarkan gagasan Mu'tazilah bahwa iman dan tidaknya seseorang itu terkait erat dengan kehendaknya sendiri. Hal ini berbeda dengan gagasan Ash'ariyah yang menyatakan bahwa beriman tidaknya seorang adalah bagian dari kehendak Allah semata.

Bertahan pada ideologi Ash'ariyah tetap diaktualisasikan dalam penafsiran Ibn 'Ashūr, identitasnya sebagai ulama berteologi Ash'ariyah tetap langgeng dan ia pertahankan meskipun menggunakan beberapa pendapat Mu'tazilah, namun Ibn 'Ashūr menggali dan memisahkan pendapat-pendapat yang tidak sesuai dengan identitasnya sebagai ulama yang bermazhab Ash'ari. Kekhasan dan keunggulan al-Kashshaf dalam mengelaborasi penjelasan kata menjadi kelebihan tersendiri.

3. QS. al-Baqarah (2): 259;

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ
بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ
يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ
لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى
الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِئُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ
اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

"Atau apakah (kamu tidak memperhatikan) orang yang melalui suatu negeri yang (temboknya) telah roboh menutupi atapnya. Dia berkata: "Bagaimana Allah menghidupkan kembali negeri ini setelah hancur?" maka Allah mematikan orang itu seratus tahun, kemudian menghidupkannya kembali. Allah bertanya: "Berapakah lamanya kamu tinggal di sini?" ia menjawab: "Saya tinggal di sini sehari atau setengah hari." Allah berfirman: "Sebenarnya kamu telah tinggal di sini seratus tahun lamanya; lihatlah kepada makanan dan minumanmu yang belum lagi

berubah; dan lihatlah kepada keledai kamu (yang telah menjadi tulang belulang); Kami akan menjadikan kamu tanda kekuasaan Kami bagi manusia; dan lihatlah kepada tulang belulang keledai itu, kemudian Kami menyusunnya kembali, kemudian Kami membalutnya dengan daging." Maka tatkala telah nyata kepadanya (bagaimana Allah menghidupkan yang telah mati) diapun berkata: "saya yakin bahwa Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu."

Ketika menafsirkan ayat ini, Ibn 'Ashūr mengutip penjelasan al-Zamakhshari tentang penggunaan kata *kāf* sebagai penanda *tashbīh* (perumpaan) dalam ayat ini. Menurut al-Zamakhshari, meski pada ayat sebelumnya tidak menggunakan penanda (*adāt al-tashbīh*) namun pada hakikatnya, ayat sebelumnya juga merupakan model perumpaan. Hal ini untuk menunjukkan bahwa kedua ayat sama-sama menegaskan ke-Esaan Allah. Ibn 'Ashūr dengan tegas menggunakan redaksi *wa huwa murādu ṣāhib al-kashshāf*.⁴⁶

4. QS. al-Baqarah (2): 262;

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا
أَذَى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾

"orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah, kemudian mereka tidak mengiringi apa yang dinafkalkannya itu dengan menyebut-nyebut pemberiannya dan dengan tidak menyakiti (perasaan si penerima), mereka memperoleh pahala di sisi Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati."

Dalam penafsiran ayat ini, Ibn 'Ashūr membicarakan fungsi *thumma* pada ayat ini, yang secara tata bahasa sebenarnya menggunakan *waw*, antara frasa "*alladhīna yunfiqūna amwālahum fī sabīlillāh*" dengan "*lā yutbi'ūna mā anfaqū mannan wa lā adhā*". Menurutny, dengan mengutip al-Kashshāf, penggunaan *thumma* bertujuan untuk menunjukkan perbedaan yang jelas menginfakkan harta di jalan Allah dengan

⁴⁶ Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, , 3/34. Jār Allah al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2009), 147.

meninggalkan sikap ria di dalamnya. Orang yang mampu meninggalkan keduanya ditinggalkan sekaligus, maka jelas ia menginfakkan harta di jalan Allah. Penggunaan *thumma* menurut al-Zamakhshari seolah tidak menunjukkan proses, ia justru menggambarkan agar seseorang secara bersamaan berinfak dengan ikhlas dan meninggalkan sikap ria.⁴⁷

5- QS. al-An'ām (6): 87;

وَمِنْ ءَابَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ^ط وَأَجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ

مُسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾

"Dan Kami lebihkan (pula) derajat sebahagian dari bapak-bapak mereka, keturunan dan saudara-saudara mereka. Dan Kami telah memilih mereka (untuk menjadi nabi-nabi dan rasul-rasul) dan Kami menunjuki mereka ke jalan yang lurus".

Dari beberapa contoh di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa Ibn 'Ashūr punya tujuan dalam menghadirkan sekian pendapat Zamakhshari dalam menafsirkan ayat Quran. Terlihat sebuah indikasi politik identitas yang dilakukannya dalam mewujudkan cerminan sebagai seorang moderat, sebagai reaksi keras terhadap kelompok tradisional konservatif Zaytūnah yang selalu membayang-bayangi kemajuan pemikiran Ibn 'Ashūr. Sebagaimana yang diketahui bahwa kondisi polemik antara kelompok konservatif dan tradisionalis di kalangan orang-orang lama di Zaytūnah. Ada kecenderungan ketidaksenangan mereka terhadap Ibn 'Ashūr yang diangkat-angkat oleh pemerintahan Bourguiba sebagai *mujaddid ta'lim al-'ilmī*. Ibn 'Ashūr pun bereaksi hingga menyatakan bahwa karyanya seperti *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* sebuah "*mawqif tajāwuzīy*" lewat pernyataannya; "*'an qaṣḍin qultu hā anā*".

C. Identitas *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*

Merasa berbeda dengan orang lain adalah di antara karakter dasar manusia. Suatu keniscayaan bahwa manusia diciptakan untuk memiliki kecenderungan dan pemahaman yang

⁴⁷ Tāhīr Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 3/42. Jār Allah al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, 2009), 150.

beragam, dan perbedaan ini acapkali menyebabkan kontestasi, pergesekan bahkan peperangan. Demikian Ibn ‘Āshūr mengatakan dalam tafsirnya. Dalam konteks menyerang Syiah, jika kita mencari kata “al-Shī’ah” (الشيعة)⁴⁸, dalam tafsir Ibn ‘Āshūr, hasilnya sebenarnya tidak terlalu banyak. Ibn ‘Āshūr tidak memperinci secara khusus sekte-sekte Syiah ketika menafsirkan ayat-ayat Quran. Dalam mukadimah tafsirnya, Ibn ‘Āshūr mengungkit permasalahan Syiah ketika berbicara mengenai *tafsīr bi al-ra’yi*. Menurut Ibn ‘Āshūr, ada sekte di dalam Islam yang menyatakan kalau Quran memiliki makna-makna dan isyarat batin. Makna-makna ini bahkan bisa menyimpang dari makna *ẓāhir* Quran sendiri. Sekte Syiah yang mempopulerkan persoalan ini adalah Syiah *Ismā’īliyyah*.⁴⁹

Permasalahan lain yang juga diangkat Ibn ‘Āshūr adalah persoalan perselisihan antara sesama Muslim sendiri. Ibn ‘Āshūr mengangkat kisah bahwa ada banyak perpecahan pada sesama Muslim sendiri. Salah satunya adalah perpecahan antara Suni-Syiah. Sejak adanya sekte Khawārij yang menentang ‘Alī, lalu sekte Qarāmiṭah yang kemudian menjadi radikal karena kemudian menganut akidah *ḥulūl*, hingga perpecahan Suni-Syiah yang pernah terjadi baik di Qayrawān, Baghdād adalah di antara contoh konflik sektarian antar umat Muslim sendiri.⁵⁰

⁴⁸ Dengan menggunakan bantuan *al-Maktabah al-Shāmilah*, penulis menemukan hanya 15 entri kata *al-Shī’ah* (الشيعة) yang ditemukan. Kata *al-Shī’ah* umumnya digunakan Ibn ‘Āshūr untuk merujuk pada makna kelompok golongan dalam Islam yang berbeda dengan *Ahl al-Sunnah*. Sebagai pembuktian, pada urutan yang pertama Syiah berasosiasi kepada golongan yang memiliki kesamaan ideologi dengan *bāṭiniyyah*. Menurut Ibn ‘Āshūr, Syiah memiliki jejak gerakan batiniah lewat gagasan mereka bahwa ada tujuan-tujuan yang “tidak tersingkap” dari teks-teks Quran, karena teks Quran mengandung rumus-rumus yang tidak diketahui. Kata pada urutan kedua berbicara mengenai perdebatan seputar makna mukjizat. Ada juga yang berbicara mengenai perselisihan di kalangan umat Islam sendiri, termasuk dengan kekuasaan yang dipimpin oleh penganut Syiah dan akhirnya Syiah menjadi mazhab negara. Ada yang berbicara seputar *khilāfiyah* hukum, dan lain-lain termasuk topik yang bersinggungan langsung dengan inti ajaran Syiah, yaitu siapa yang disebut sebagai dengan *Ahl al-Bayt*. Dari sini kita mendapatkan gambaran bahwa Ibn ‘Āshūr memiliki kesamaan dengan ulama tradisional lainnya, ketika membicarakan permasalahan Syiah, ia hanya berbicara seputar pada inti ajarannya saja, tidak melebar hingga mengangkatnya dalam kontestasi penafsiran ayat-ayat lain.

⁴⁹ Al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 1/33.

⁵⁰ Melalui tafsir ayat “*wa law shā’a Allāh ma iqtatalū*”, Ibn ‘Āshūr mencoba mengelaborasi tentang apa yang telah mencederai keagungan Islam

Khālid Ibn Aḥmad al-Shāmī, menulis sebuah buku berjudul *Mawqif al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr min al-Shī'ah min Khilāl Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Buku ini mengumpulkan secara khusus bagaimana kritik Ibn 'Ashūr terhadap ajaran Syiah *ithnā 'ashariyyah* lewat tafsirnya sendiri.⁵¹ Dalam buku ini, al-Shāmī - dalam konteks buku ini, ia membela Ibn 'Ashūr – menampilkan beberapa penafsiran Ibn 'Ashūr yang jelas menuduh Syiah sebagai kelompok yang tidak sejalan dengan *Ahl al-Sunnah*. Ada enam tempat setidaknya yang didapati oleh al-Shāmī tentang kritik Ibn 'Ashūr terhadap Syiah, di antaranya soal distorsi (*tahrīf*) dalam Quran dan Imamah.

Dalam teori Ahmed Vaezi tentang politik identitas, penafsiran teks kitab suci yang ditunggangi oleh siasat identitas tertentu akan sarat dengan penegasian dan bahkan pengkafiran pada kelompok lain yang tak sepaham.⁵² Dalam penemuan penulis, Ibn 'Ashūr secara tegas di dalam kitab tafsirnya mengkafirkan kelompok Syiah. Hal itu terlihat ketika ia menafsirkan QS. Āli 'Imrān (3): 106-107.⁵³ Tidak seperti

selama berabad-abad, yaitu perpecahan antara kelompok Islam sendiri. Ibn 'Ashūr menilai umat Muslim selama ini tidak mengikuti sabda Nabi Muḥammad SAW: *man qāla li akhīhi yā kāfir faqad bā'a huwa bihā*. Orang yang menyatakan kafir kepada seseorang, maka sebenarnya ia telah membuka pintu “peperangan”, dan mereka yang menyatakan kafir kepada satu pihak bisa juga disebut kafir, ketika yang dituduh sebenarnya memiliki ciri keimanan. Penafsiran Ibn 'Ashūr mencoba menggali makna ayat ini bahwa Allah, sebenarnya memberikan manusia pilihan, termasuk menjadi orang yang mengikuti petunjuk-Nya. Tapi, kesempurnaan sifat dasar kemanusiaan yang Allah, berikan, dipilih banyak orang untuk melakukan sesuatu yang negatif bahkan saling membunuh. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 3-12-13.

⁵¹ Khālid Ibn Aḥmad al-Shāmī, *Mawqif al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr min al-Shī'ah min Khilāl Tafsīr*, Lihat, Muḥammad Aḥmad Lawḥ, “Mawqif Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr al-Malikī min al-rāfiḍah min khilāl tafsīrih (al-Taḥrīr wa al-Tanwīr)”, dalam *Risālah Mājistīr*, 2010, 45. <http://www.magrebceneter.com.BooksDetails.asp?d=20>. Karya ini pada awalnya adalah tesis magister. Kemudian, Aḥmad Muḥammad Lawḥ, meringkas karya ini dengan judul *Mawqif al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr al-Malikī min al-rāfiḍah min khilāl tafsīrih al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

⁵² Ahmed Vaezi, *Shia Political Thought* (London: Islamic Centre Publishing, 2004), 79.

⁵³ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/46. Dalam penafsiran QS. Āli 'Imrān (3): 106-107, Ibn 'Ashūr memasukkan Syiah ke dalam kelompok orang-orang yang kufur setelah mereka beriman, nanti wajah mereka akan menghitam di hari kiamat. Ia menuding Syiah telah kafir karena keluar dari

kelompok Mu'tazilah –yang telah dibahas sebelumnya– yang dinyatakan sebagai *aqrabu al-madhāhib Ilainā* (mazhab yang paling dekat dengan kita, ketika menafsirkan ayat-ayat yang ditafsirkan “lain” oleh kelompok Syiah, penafsiran tersebut dianggap keliru. Ayat-ayat yang digunakan di antaranya surah al-Nisā' (4): 24 dan al-Qaṣaṣ (28): 56. Masalah yang disoroti di antaranya adalah tentang nikah mut'ah dan status *Ahl al-Bayt*. Dalam permasalahan nikah mut'ah misalnya, ia mengomentari Syiah ketika menafsirkan surah al-Nisā' (4): 24 berikut ini;

﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ۖ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ ۖ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ۗ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۗ فَرِيضَةً ۗ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝﴾

"Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dan diharamkan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan Tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana".

Melalui ayat ini, kelompok Syiah menjadikannya sebagai dalil bolehnya melakukan nikah mut'ah. Namun yang perlu digarisbawahi, Ibn 'Āshūr rupanya juga membolehkan praktik

Syariat para sahabat, dan menganggap Ali Ibn Abī Ṭālib sebagai pewaris kenabian setelah Rasulullah Adapun kutipan persisnya sebagai berikut: *fā al-murād al-ladhīna aḥdathū ba'da imānihim kafarū bi al-riddat bishanī' al-aqwāl al-latī taqḍī ilā al-kufr mithl al-gharābīyyat min al-Syiah al-ladhīna qālū bi anna al-nubuwwat li 'Alīyy.*

nikah mut'ah dengan tujuan agar manusia tidak terjatuh ke dalam praktik perzinahan. Padahal ulama *Ahl al-Sunnah* tidak ada lagi yang menggunakan pendapat ini, karena mereka berkesimpulan kalau ayat ini sudah *mansūkh* (dianulir).

Ibn 'Ashūr menukil bahwa ada pendapat sahabat Ibn 'Abbās,⁵⁴ Ibn Jubayr dan Ubay Ibn Ka'ab, yang membolehkan nikah mut'ah. Sementara itu, 'Ali Ibn Abī Ṭālib tokoh yang dijadikan figur utama dalam aliran Syiah masih diperdebatkan apakah pernah mengharamkan nikah mut'ah atau tidak, namun ia menyatakan kalau ulama yang ia jadi rujukan, 'Ali kembali mengharamkannya.

Argumen berikutnya yang diajukan Ibn 'Ashūr adalah riwayat seputar haram tidaknya nikah mut'ah berkembang hingga tahap *muḍṭarib*. Dalam kajian ilmu hadis, apalagi riwayat suatu hadis berada kondisi *muḍṭarib*, maka tidak ada satu pun hadis yang bisa diamalkan – dalam hal ini baik yang membolehkan maupun tidak terhadap nikah mut'ah – sampai ditemukan cara untuk mentarjih salah satu riwayat yang bertentangan itu.

Selain itu, Ibn 'Ashūr tidak memahami keragaman dalil tentang nikah mut'ah tersebut sebagai bagian dari proses *naskh*, namun praktik mut'ah bisa dilakukan jika dalam kondisi darurat (*ināṭatu ibāḥatiḥā bi al-idṭirār*) dan ada syarat-syarat yang harus dipenuhi.⁵⁵

Dari argumen yang disampaikan, Ibn 'Ashūr nampaknya ingin tetap membela argumennya tentang absahnya nikah mut'ah di satu sisi, dan tidak ingin “tergelincir” ke dalam tuduhan sebagai seorang Syiah. Ini terlihat dari misalnya bagaimana ia sama sekali tidak menghadirkan pendapat yang menyatakan misalnya 'Ali Ibn Abī Ṭālib pernah menghalalkan

⁵⁴ Ibn 'Ashūr misalnya mengutip atsar dari Ibn 'Abbās tentang kritiknya terhadap Umar Ibn Khaṭṭāb yang mengharamkan nikah mut'ah secara mutlak. Ia menyatakan: “*law lā anna 'Umar nahā 'an al-mut'ah mā zanā illā shāfiya*” (Kalau bukan karena Umar Ibn Khaṭṭāb yang mengharamkan mut'ah, niscaya saat ini hanya sedikit orang yang terjatuh ke dalam perzinahan). Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/11.

⁵⁵ Syarat-syarat yang dimaksud di antaranya tetap ada wali, saksi, dan mas kawin. Selain itu, harus dijelaskan pula kapan pernikahannya akan berakhir, warisan jika ada anak yang dilahirkan, dan berapa 'iddah perempuan jika suami meninggal di masa nikah mut'ah itu. Lihat, al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/11-12.

mut'ah, sebuah langkah yang jika dilakukan akan menunjukkan keberpihakannya kepada pemikiran Syiah.

Namun, ini tidak bisa dipungkiri bahwa bukan hanya Ibn 'Ashūr yang memilih ayat ini sebagai ayat tentang nikah mut'ah. Dari riwayat yang ada, pemaknaan *famāstamta'tum* sebagai mut'ah juga berangkat dari beberapa penafsiran para sahabat sendiri.⁵⁶ Muqātil Ibn Sulaymān⁵⁷ juga mengutip makna yang sama terhadap kata itu sebagai pernikahan hingga masa tertentu. Meski ia menyatakan kalau ayat ini telah diabrogasi (*mansūkh*) dengan ayat talak dan waris.⁵⁸

'Alī al-Ṣābunī, mufasir kontemporer menegaskan kalau ayat ini tidak bisa lagi dijadikan dalil bolehnya nikah mut'ah, karena praktik itu sudah dibatalkan dengan ayat talak dan waris, serta para ulama *Ahl al-Sunnah* bersepakat atas keharamannya. Argumen bahwa Ibn 'Abbās pernah menyatakan bahwa ia sebenarnya tidak setuju dengan pengharam nikah mut'ah seperti yang disampaikan oleh Ibn 'Ashūr tidak dapat diterima, karena ada riwayat yang menyatakan kalau Ibn 'Abbās menarik pendapatnya itu, dan sahabat lain tidak ada yang menolak

⁵⁶ Abu Bakar Ibn 'Arabi menyatakan kalau ada dua makna yang populer dari kata mut'ah itu, yaitu nikah yang secara umum dikenal, kedua adalah bersenang-senang dengan perempuan hingga masa tertentu. Pendapat kedua ini dianggap batal oleh Ibn 'Arabi. Abu Bakar Ibn 'Arabi, *Aḥkām al-Qur'ān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2008), 1/499.

⁵⁷ Para pakar sejarah tafsir umumnya menyatakan bahwa Muqātil Ibn Sulaymān adalah ulama pertama yang menghasilkan karya di bidang tafsir yang lengkap, meski pasca wafatnya Rasulullah sudah ada dari kalangan sahabat dan tabiin yang menafsirkan Quran. Ia dapat digolongkan sebagai *Tābi' Tābi'in* karena pernah berguru di antaranya kepada Nāfi', *Mawlā* dari Ibn 'Umar dan Muḥammad Ibn Sīrīn. Lihat mukadimah tafsir Muqātil Ibn Sulaymān dalam: *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 1/6. Bandingkan dengan: al-Fāḍil Ibn 'Ashūr, *al-Tafsīr wa Rijālūhū* (Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1999), 22, yang menyatakan kalau Yahyā Ibn Sallām adalah mufasir pertama. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dalam karyanya menyatakan bahwa cukup sulit sebenarnya menentukan siapa yang pertama kali bisa disebut mufasir. Ia menawarkan dengan memulai lewat siapa yang pertama kali melakukan pembukuan (*al-tadwīn*) kitab tafsir sehingga penafsirannya mengurut dari awal Quran hingga akhir. Para ahli hadis sebenarnya telah melakukan hal ini, karena itu pada awalnya tafsir tidak menjadi bagian tersendiri, namun bergabung bersama dengan riwayat-riwayat hadis. Lihat penjelasannya dalam: Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2012), 1/127-129.

⁵⁸ Muqātil Ibn Sulaymān, *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān* (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 1/224.

pengharaman yang disampaikan oleh ‘Umar Ibn Khaṭṭāb.⁵⁹ Argumen lain bahwa ada yang memaknai ayat ini sebagai kebolehan nikah mut’ah seperti kelompok Syiah juga menjadi batal. Hal ini dikarenakan penisbatan pendapat mereka kepada Imam ‘Ali Ibn Abī Ṭālib yang tidak bisa dibuktikan.⁶⁰

Dari sinilah sikap politik identitas muncul. Ada sikap upaya pembelaan dan mencari pembenaran publik oleh penafsiran Ibn ‘Ashūr yang kelihatannya berupaya mempertahankan identitas Suninya. Sekalipun membuka peluang kemungkinan melakukan nikah mut’ah namun enggan dituduh sebagai orang Syiah, padahal telah mengambil pendapat Syiah yang kemudian juga diikuti.

Beberapa contoh lain perbedaan antara Suni dan Syiah di mana warna politik identitas kental di dalamnya. Hal tersebut terlihat saat Ibn ‘Ashūr berbicara mengenai keadilan sahabat.⁶¹ Dalam konteks tafsir Ibn ‘Ashūr, ia sejalan dengan penafsiran ulama *Ahl al-Sunnah* umumnya bahwa tidak ada sikap para sahabat yang tidak adil. Ini terlihat misalnya dari sikap ‘Aishah yang memilih ikut serta Perang Jamal untuk berselisih dengan Ali Ibn Abī Ṭālib. Sikap mereka yang kemudian terlihat bertentangan dengan ayat Quran, seperti larangan keluar rumah bagi perempuan berdasarkan QS. al-Aḥzāb (33): 33, hal itu mesti dilihat sebagai ijtihad yang sah dan tidak berdosa.⁶²

⁵⁹ Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūni, *Rawāi’ al-Bayān: Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām fi al-Qur’ān* (Naṣr City: Dār al-Ṣābūni, 2007), 1/326-327.

⁶⁰ Al-Ṣābūni mencatat misalnya pendapat Ja’far Ibn Muḥammad (Ṣādiq) tentang nikah mut’ah, ia menyatakan: “*hiya al-zinā bi ‘ainihi*”. Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūni, *Rawāi’ al-Bayān: Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām fi al-Qur’ān* (Naṣr City: Dār al-Ṣābūni, 2007), 1/327-328.

⁶¹ Keadilan Sahabat (*‘adālah al-ṣahābah*) adalah kajian ulama masa-masa awal tentang pertanyaan apakah semua sahabat bisa disebut adil? Indikator keadilan adalah konsisten menjalankan keislamannya, dan tidak melakukan maksiat. Pertanyaan ini sebenarnya hadir sebagai kebutuhan dalam mengklarifikasi keabsahan hadis-hadis Rasulullah yang melewati jalur para periwayat hingga para sahabat, orang-orang yang hidup bersama Rasulullah Perdebatan mulai muncul ketika para sahabat ada yang melakukan sesuatu yang “menyimpang” dan tidak sesuai syariat. Namun, ulama umumnya mencukupkan diri dengan pendapat bahwa *anna al-ṣahābah kulluhum ‘udūl*. Pernyataan yang terakhir ini diambil dari Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb fi Ma’rifati al-Aṣḥāb* (Bayrūt: Dār al-Jīl, 1412 H), 1/19; Soal perbedaan pendapat apakah para sahabat dipastikan adil seluruhnya atau tidak. Zain al-Dīn al-‘Irāqī, *al-Taḥqīd wal al-Idāh* (Bayrūt: Dār al-Fikr, 1981), 301-302.

⁶² Muḥammad al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, 22/12.

Peristiwa lain misalnya, ketika terjadi perang Siffin antara Mu'awiyah dan 'Ali Ibn Abī Ṭālib. Keduanya dinilai sama-sama bersikap adil meskipun berselisih namun hal itu berasal dari bentuk ijtihad, dan ijtihad tidak dianggap berdosa. Dengan demikian, penafsiran sekelompok orang yang ingin mencoba membuka kekurangan-kekurangan para sahabat tidak bisa diterima. Mereka yang berlaku demikian – menurut Ibn 'Āshūr – dikategorikan sebagai *Ahl al-Ahwā'* (أهل الأهواء) yakni kelompok yang mengikuti hawa nafsu.⁶³

Politik identitas yang ditampilkan oleh Ibn 'Āshūr adalah penguatan identitasnya sebagai seorang pengikut *Ahl al-Sunnah*. Dalam penafsiran ayat “*mā 'alā al-Rasūl illā al-balāgh*” (al-Māidah 5: 99), Ibn 'Āshūr memberikan penjelasan tambahan yang menyinggung keyakinan kelompok Syiah. Pendapat ini dimunculkan, karena menurut Ibn 'Āshūr, sejak dahulu ada yang meyakini kalau Rasulullah tidak menyampaikan seluruh isi Quran. Berikut penulis kutipkan pendapatnya;

"...وعلى جميع الوجوه المتقدمة دلت الآية على أنّ الرسول مأمور بتبليغ ما أنزل إليه كلّهُ ، بحيث لا يتوهم أحد أنّ رسول الله قد أبقى شيئاً من الوحي لم يبلغه . لأنه لو ترك شيئاً منه لم يبلغه لكان ذلك ممّا أنزل إليه ولم يقع تبليغه ، وإذ قد كانت هذه الآية من آخر ما نزل من القرآن علمنا أنّ من أهم مقاصدها أنّ الله أراد قطع تحرّص من قد يزعمون أنّ الرسول قد استبقى شيئاً لم يبلغه ، أو أنّه قد خصّ بعض الناس بإبلاغ شيء من الوحي لم يبلغه للناس عامّة . فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأنّ القرآن أكثر ممّا هو في المصحف الذي جمعه أبو بكر ونسخه عثمان ، وأنّ رسول الله اختصّ بكثير من القرآن عليّاً بن أبي طالب وأنّه أورثه أبناءه وأنّه يبلغ وقرّ بعير ، وأنّه اليوم محتزن عند الإمام المعصوم الذي يلقيه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصي."

“Dari berbagai segi penafsiran di atas, ayat ini jelas menunjukkan bahwa Rasulullah diperintahkan untuk menyampaikan segala apa yang diwahyukan kepadanya, dari situ tidak seorang pun bisa menduga-duga kalau Rasulullah masih menyembunyikan wahyu yang diturunkan Allah kepadanya. Kalau ia masih menyimpan wahyu yang belum disampaikan, maka ayat ini tentu tidak disampaikannya, karena ayat ini adalah ayat terakhir yang diturunkan. Kalau begitu, di antara maqāsid ayat ini adalah Allah.

⁶³ Muḥammad al-Taḥrīr wa al-Tanwīr, 22/12.

hendak membantah kebohongan mereka yang mengklaim kalau Rasulullah masih menyembunyikan sesuatu yang tidak ia disampaikan, atau ia mengkhuskan pendapat kepada orang tertentu. Ayat inilah yang paling kuat untuk membetulkan pendapat kaum Rāfīdah yang menyatakan kalau Quran sebenarnya jumlahnya lebih banyak dari yang ada dalam muṣḥaf yang dikumpulkan Abu Bakar al-Ṣiddiq dan yang dibukukan oleh 'Uthmān, serta pendapat yang bilang kalau Rasulullah mengkhuskan beberapa bagian Quran kepada Ali Ibn Abī Ṭālib, dan itu diwariskan kepada anak cucunya yang jumlahnya bisa sebanding dengan unta, serta "Quran 'Alī" tersimpan pada seorang Imam yang maksum yang dikenal di kalangan Syiah sebagai al-Mahdī al-Muntazar pemegang wasiat".⁶⁴

Peluang untuk menyampaikan "klarifikasi" atau respon mereka yang membuka peluang pertanyaan lewat mempertanyaan makna ayat di atas sejatinya adalah bagian dari upaya mempertahankan identitasnya sebagai penganut paham *Ahl al-Sunnah*. Pada bagian selanjutnya Ibn 'Ashūr mengutip hadis untuk membantah pendapat kelompok Syiah tentang *ṣahīfat 'Alī*.⁶⁵ Pembelaan terhadap kelompok ini menimbulkan upaya apa saja yang dapat memperkuat eksistensi kelompoknya.

⁶⁴ Muḥammad al-Ṭahir Ibn 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/20.

⁶⁵ *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/20. Hadis yang dimaksud adalah berikut ini:
 روى البخاري أن أبا جُحَيْفَةَ سأل علياً : هل عندكم شيء ما ليس في القرآن وما ليس عند الناس ، فقال : (لا والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما عندنا إلا ما في القرآن إلا فهما يُعطى رجل في كتاب الله وما في الصحيفة ، قلت : وما في الصحيفة ، قال : العقل ، وفكك الأسير ، وأن لا يقتل مسلم بكافر)

Al-Bukhārī meriwayatkan bahwa Abu Juhaifah suatu ketika kepada 'Alī Ra.: "Apakah engkau memiliki sesuatu yang tidak ada di dalam Quran juga tidak dimiliki oleh semua orang? 'Alī pun menjawab: "Tidak! Demi yang maha mengetahui jatuhnya biji dan menciptakan makhluk hidup, kami tidak memiliki apa-apa kecuali Quran serta pemahaman yang diberikan kepada seseorang yang menerima Kitabullah dan apa yang di dalam *ṣahīfah*!" Aku (Abu Juhaifah) langsung bertanya, "Apa itu *ṣahīfah*?" 'Alī menjawab: "Akal pikiran, melepaskan tawanan, dan orang Muslim tidak boleh dibunuh oleh orang kafir!" Hadis ini diriwayatkan al-Bukhārī sebanyak tiga riwayat, juga oleh Ibn Mājah, dan al-Baihaqi. Penafsiran kata *al-ṣahīfah* ini yang diklarifikasi Ibn 'Ashūr bahwa hadis ini tidak menunjukkan kalau Ali seolah memiliki "wahyu lain" selain Quran, namun ini dalam konteks ia sebagai Qāḍi di Yaman, sehingga memiliki pendapat-pendapat yang dia amalkan selama di sana. Hadis ini diriwayatkan oleh: Muḥammad Ibn 'Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4/69, 9/11-12; Muḥammad Ibn Zayd Abū 'Abdillāh al-Qazwainī (Ibn Mājah), *Sunan Ibn Mājah* (Bayrūt: Dār

D. Identitas Gender

1. Laki-Laki Memimpin Wanita

QS. al-Nisā (4): 34;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا
 أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِينَاتٌ حَفِظْنَ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ
 وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
 وَأَضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنْ أَطَعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا
 كَبِيرًا

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyuznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. kemudian jika mereka mentaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar.

Pertanyaan tentang di mana Islam memandang hak kemanusiaan perempuan serta kesetaraan, telah mendapat perhatian khusus PBB. Hal ini dikarenakan susunan hukum HAM internasional telah memunculkan sebuah gagasan tentang norma-norma kesetaraan menyeluruh, tanpa ada lagi diskriminasi antara laki-laki dan perempuan. Meskipun negara-negara Islam sebagai negara anggota PBB telah meratifikasi banyak instrumen HAM internasional dan telah mengikatkannya ke dalam instrumen hukumnya, namun ketidaknyamanan mereka lewat apa yang

al-Fikr, t.th.), 2/887; Abū Bakar al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*, 8/28. Tentang klarifikasi Ibn ‘Ashūr dapat dilihat dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 6/20.

mereka persepsikan sebagai “sekularisasi” dan “westernisasi” lewat HAM masih menjadi bukti.

Sementara itu, kebanyakan negara-negara Asia dan Afrika yang tidak berhubungan langsung dengan bahasa-bahasa HAM dan sumber konsep-konsep ini. Hal ini mempersepsikan bahwa HAM Internasional ini sebagai sebuah penjajahan (imperialisme) kultural dan upaya eurosentris kebudayaan. Dalam konteks Islam, situasinya lebih gawat lagi di mana beberapa aspek di dalam HAM dinilai asing dan tidak sesuai dengan ajaran serta budaya Islam.⁶⁶

Apa yang digambarkan oleh Shaheen Sardar Ali, seseorang hakim Agung Pakistan ini, nampaknya begitu relevan tidak hanya untuk masa kini, tapi untuk melihat konteks masa lalu, terutama saat Tūnisia perlahan menerima ide-ide “modernisasi.”

Penulis menganalisa perjalanan Tūnisia sebagai sebuah negara yang di dalamnya terdapat berbagai cerita panjang, menyikapi kaum perempuan secara tarik-menarik antara kelompok yang menghendaki sebagaimana adanya, yang “dianggap” sudah sesuai dengan syariat Islam dan karakter khas masyarakat Tūnisia, dengan mereka yang menginginkan kemajuan bagi perempuan. Hal ini dilakukan dengan menggali teks-teks keislaman itu sendiri, atau mengadopsi kemajuan yang diinisiasi oleh Barat melalui ide gender dan sebagainya. Hal ini mengikuti pendapat Najībah al-Sharīf,⁶⁷ seorang hakim

⁶⁶ *The question of whether Islam is opposes to women’s human rights and equality has assumed a special significance in the post United Nations (UN) era where a considerable body of international human rights kaw has emerged codifying normas of non-discrimination and complete equality between men and women. Although Islamic countries as member States within the UN have ratified many of the international human rights instruments and hence undertaken binding legal obligations, their dissatisfaction at what they perceive as the ‘secularization’ and ‘westernization’ of human rights instruments is evident. Most Asian and African States do not relate to the rights language and concepts emanating from certain human rights instruments, perceiving them as manifetasiions of cultural imperialism and curo-centrism. In the Islamic context (within Asia and Africa), the situation is further affragrated where some aspects of international human rights law are considered both culturally and religiously alien.* Shaheen Sardar Ali, *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man* (Hague: Kluwer Law International, 2000), 1

⁶⁷ Najībah al-Shārīf adalah diantara hakim wanita yang masih jarang jumlahnya di Tūnisia. 14 tahun berkarir di dunia kehakiman, ia kini menjabat sebagai Hakim Pengadilan Urusan Keluarga di Tūnisia. Ia juga adalah hakim

perempuan urusan keluarga dan anak-anak di Tūnisia dalam bukunya yang berjudul: *al-mar'ah fī Tūnis min 1956 ilā mā ba'da 2014*. Ia menyatakan paling tidak ada 3 fase yang telah dilewati Tūnisia dalam bersikap terhadap perempuan.

Fase pertama adalah sebelum kemerdekaan di tahun 1956. Pada tahun itu, perempuan tidak mendapatkan kesempatan untuk masuk ke dalam ruang publik. Kondisi ini pada hakikatnya tidak melulu akibat struktur sosial tradisional yang memang hanya memberikan kesempatan kepada laki-laki, tapi juga dikontrol oleh kolonial Perancis agar secara pendidikan, sosial, budaya, dan ekonomi bahkan kemiliteran masyarakat Tūnisia tetap terbelakang.

Fase kedua adalah ketika Tūnisia merdeka, dan *majallat al-aḥwāl al-shakṣīyyah* (undang-undang hukum keluarga di Tūnisia) sebagai pintu gerbang memajukan perempuan Tūnisia. Perempuan dianggap sebagai separuh dari negara, dan ikut bersama-sama membangun Tūnisia. Di masa ini, ada yang mendukung lewat penyusunan undang-undang. Ada juga yang menolak dengan menyatakan bahwa ada yang tidak sesuai dengan syariat dari sikap perempuan Tūnisia saat itu.

Fase ketiga adalah setelah revolusi. Partai Nahḍah yang dikenal sebagai partai Islamis (Istilah ini diasosiasikan dengan gerakan yang ingin menegakkan syariat Islam dalam undang-undang) yang memenangkan kursi kepemimpinan eksekutif dan legislatif menyatakan bahwa tidak akan ada perubahan dalam undang-undang keluarga Tūnisia.⁶⁸

Ibn 'Ashūr memahami bahwa dalam ayat ini laki-laki memiliki derajat lebih tinggi dari kaum wanita karena aspek tanggung jawab mencari nafkah dengan barometernya adalah orang Arab. Ia menyatakan:

"...لأن الإكتساب من شأن الرجال، فقد كان في عصور البداوة بالصيد وبالغارة وبالغنائم والحرب، وذلك من عمل الرجال، وزاد اكتساب الرجال في عصور الحضارة بالغرس والتجارة والإجارة والأبنية، ونحو ذلك، وهذه حجة خطائية لأنها ترجع إلى مصطلح

pertama dari kalangan wanita pada lembaga ini ketika didirikan pada tahun 1996. Ia banyak memberikan perhatian dalam masalah hukum keluarga dan anak-anak. Profilnya dapat dilihat di: <http://www.turess.com/alchourouk/8330> , diakses: 11 Oktober 2016 Pukul 22:09.

⁶⁸ Naḥībah el-Sharīf, *al-Mar'ah fī Tūnis min 1956 ilā mā ba'da 2014* (Tūnis: t.p., 2015), 10-12.

غالب البشر، لا سيمّ العرب، ويندر أن تتولّى النساء مساعي من الإكتساب، لكن ذلك تادراً بالنسبة إلى عمل الرجل مثل استئجار الظئر نفسها وتنمية المرأة مالا ورثته من قرابتها".

*"...Mencari penghidupan adalah ciri khas para lelaki. Di zaman tradisional, mereka berburu, berperang, mengembala, dan bertani. Itu adalah diantara pekerjaan laki-laki. Pekerjaan laki-laki di masa modern berkembang dengan berdagang, sewa menyewa, hingga membangun. Ini dan contoh-contoh lain adalah argumen yang kuat dan bersumber dari penafsiran umum manusia, termasuk orang-orang Arab, jarang perempuan menempati posisi-posisi kerja, kecuali posisi-posisi yang jarang ditempati oleh laki-laki seperti menyewakan diri untuk menyusui bayi atau perempuan yang mengelola uang hasil warisan yang ia dapatkan"*⁶⁹.

Ibn ‘Ashūr menyimpulkan secara definitif bahwa laki-laki lebih utama/lebih baik daripada wanita.⁷⁰ Ada dua poin penting setidaknya yang penulis dapatkan dari paparan Ibn ‘Ashūr dalam menjelaskan penafsiran laki-laki sebagai pemimpin bagi perempuan. Menurutnya, sejak masa lalu laki-laki selalu bertindak sebagai pemimpin, atau paling tidak perempuan selalu di bawah “kendali” laki-laki. Indikator ini dianggap selalu terjadi dari waktu ke waktu, sehingga kebenarannya sudah menjadi aksioma, dan masih terjadi di zaman Ibn ‘Ashūr.

Masih mendukung penafsiran ini, Ibn ‘Ashūr menghadirkan sejumlah riwayat untuk mendukung hal ini. Ummu Salāmah, anak dari ‘Umar Ibn al-Khaṭṭāb pernah bersuara di hadapan ayahnya, “Para laki-laki berperang, dan kami tidak. Sesudah itu, jatah waris kami hanya setengah dari laki-laki,” protes Ummu Salāmah. Protes ini menyebabkan turunnya ayat al-Nisā’ (4):32;

⁶⁹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/39.

⁷⁰ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/39.

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبُوا^ط
 وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبْنَ^ع وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ^ق إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ
 شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿١١﴾

"Dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain. (karena) bagi orang laki-laki ada bahagian dari pada apa yang mereka usahakan, dan bagi Para wanita (pun) ada bahagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu".

Riwayat lain yang dikutip juga kasus Ḥabībah Bintu Zayd yang *nushūz* terhadap suaminya. Suami pun menamparnya. Ayah Ḥabībah yang mengetahui hal ini langsung melaporkan menantunya tersebut kepada Rasulullah Rasul pun memerintahkan agar wanita itu membalas dengan menamparnya. Namun, Allah. kemudian menurunkan ayat ini. Rasulullah pun menarik ucapannya yang awal dengan menyatakan: *Aradtu shayan wa arāda Allāh ghairah* (Saya menginginkan itu, tapi Allah berkehendak lain).⁷¹

Tidak ada kesetaraan antara wanita dan pria dalam hal sebagai berikut; memimpin negara (Qiyādat al-Jaysh), menjadi hakim, memberi nafkah keluarga dan memelihara anak).⁷² Ia juga menyebut bahwa laki-laki sebagai pencari nafkah keluarga, bukan wanita, tidak sewajarnya jika wanita mencari nafkah dengan melakukan, berdagang, berbisnis dan sebagainya.⁷³ Selain itu, ia menambahkan, jika wanita dipandang melakukan sesuatu yang

⁷¹ Untuk riwayat yang kedua, Ibn ‘Ashūr menyatakan sendiri bahwa keabsahan penisbatan riwayat ini kepada Rasulullah tidak kuat serta riwayat ini tidak mencapai derajat saḥīḥ. Riwayat ini bersumber dari al-Ḥasan (al-Baṣrī), al-Saddī, dan Qatādah. Pernyataan yang sama mengenai riwayat ini disampaikan Ibn Kathīr dalam tafsirnya, ia menambahkan Ibn Juraij sebagai periwayatnya, dan kesemuanya bersumber dari Ibn Jarīr (al-Ṭabari), lihat dan bandingkan: al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/39-40; Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 1/542.

⁷² Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, *Jamharah maqālāt warasāil al-Shaykh al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr* (Ammān: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2015), 2/717.

⁷³ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/399.

dapat mengganggu keharmonisan rumah tangga itu boleh hukumnya memukul wanita di saat ia salah dan harus diberi sanksi demi perbaikan hubungan suami istri.⁷⁴

Al-Ṭabāṭabā'ī dalam karya tafsirnya –layaknya Ibn ‘Ashūr– berupaya untuk menarik makna filosofis mengapa di antara umat manusia ada yang lebih hebat dari yang lain. Peradaban kemanusiaan menunjukkan bahwa yang kuat akan memperbudak yang lemah. Dalam konteks ayat ini, perempuan seolah “dikuasai” oleh laki-laki. Tapi fakta menunjukkan – menurut al-Ṭabāṭabā'ī – secara natural Allah telah lebihkan perempuan atas laki-laki, dengan kelebihan kekuatan akal mereka, dan hal lain yang berkaitan dengan itu seperti ketanguhan, kekuatan, dan kemampuan untuk bertahan dalam kondisi pekerjaan-pekerjaan yang berat. Sementara itu kehidupan wanita adalah kehidupan yang penuh kepekaan, emosi yang didasarkan kepada sikap dasar mereka yang halus dan lembut.

Kelebihan ini tidak terbatas dalam kehidupan rumah tangga di mana suami adalah pemimpin bagi istri, ini juga merambah ke bidang-bidang kemasyarakatan. Karena itu kaum laki-laki menempati posisi strategis, seperti pemerintahan, kehakiman, hingga militer. Itu semua sebagai tanda kekuatan nalar yang lebih laki-laki atas perempuan.⁷⁵

⁷⁴ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 5/43-44.

⁷⁵ Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, 4/347, 351. Sayyid Qūṭb juga menggunakan cara penafsiran yang sama ketika menjelaskan hal ini. Menurutnya, sikap lemah lembut perempuan bukan menunjukkan mereka “tersubordinasi” di bawah laki-laki, tetapi bagian dari kelebihan yang Allah berikan kepada masing-masing makhluk. Qūṭb menggambarkan kalau keluarga seperti sebuah “lembaga” (*al-mu'assasah*). Perempuan memiliki tugas domestik di rumah, termasuk merawat anak. Jika ditinggalkan, akan terjadi kerusakan yang besar diantara umat manusia, seperti yang terjadi di zaman ini (zaman Sayyid Qūṭb), selengkapnya lihat, Sayyid Qūṭb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2/651.

2. Poligami (Hukum Keluarga)

Allah berfirman dalam QS. al-Nisā (4): 3;

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتِلْثًا وَرُبْعًا ۗ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ
أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

"Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya".

Tūnisia adalah di antara negara Islam yang melarang praktik poligami. Lewat undang-undang Hukum Keluarga (*Majallat al-Aḥkām al-Sharʿiyyah*), Tūnisia menetapkan bahwa poligami dilarang dengan alasan apa pun. Dalam Undang-Undang Hukum Keluarga dinyatakan bahwa poligami adalah salah satu hal-hal yang menyebabkan pernikahan tidak bisa dilaksanakan. Orang yang tetap melaksanakan pernikahan kedua, dan masih ada hubungan dengan istri yang pertama akan dikenakan hukuman penjara selama satu tahun dan denda sebesar 240.000 Franc.⁷⁶

Penolakan terhadap praktik poligami sebenarnya tidak bisa dipisahkan secara historis dari akar kebudayaan masyarakat Tūnisia sendiri. Ibn ʿAshūr bahkan pernah menyatakan langsung

⁷⁶ Masih dalam pasal yang sama, mereka yang juga dikenakan hukuman ini adalah orang yang melakukan pernikahan pertama dengan tidak mengikuti aturan negara, lalu tetap melaksanakan pernikahan kedua dan tidak bisa menceraikan istrinya pertama. Para calon istri yang dengan sengaja menyetujui untuk menikah dengan mereka yang keliru menurut pasal ini juga akan dikenakan hukuman yang sama. Al-Jumhūriyyah al-Tūnisīyyah, *Majallat al-Aḥwāl al-Shakhṣīyyah* (Tūnis: al-Maṭbaʿah al-Rasmīyyah li al-Jumhūriyyah al-Tūnisīyyah, 2016), 7.

bahwa masyarakat Tūnisia umumnya punya kebiasaan untuk tidak beristri lebih dari satu orang.⁷⁷

Ṭāhir al-Ḥaddād⁷⁸ dalam karyanya *Imra'atunā fi al-sharī'ah wa al-mujtama'* menyatakan dengan tegas hukum poligami. Menurutnya praktik poligami sejak awal adalah budaya masyarakat Jahiliyah pra-Islam. Sementara itu Islam datang berupaya menghilangkan tradisi poligami secara perlahan. Penerapan hukum secara perlahan ini sebenarnya adalah siasat untuk menghapuskan perilaku orang Arab yang biasa memperbanyak pasangan hidup tanpa dibatasi, serta mengeksploitasinya sebagai pelayan, pekerja di ladang, pelayan di

⁷⁷ Pendapat ini penulis dapatkan dari Rifyal Ka'bah –seperti yang dikutip Huzaemah Tahido Yanggo– juga mencermati permasalahan poligami di Tūnisia, dalam konteks mengkritik pendukung CLD-KHI (Compiles Legal Draft-Kompilasi Hukum Islam) yang sempat ramai di Indonesia pada tahun 2005. Menurut Rifyal Ka'bah, larangan poligami di Tūnisia tidak bisa dipisahkan dari kebijakan Presiden Bourguiba yang diktator dan pro-Westernisasi di negerinya dan tidak mentolerir pendapat yang berbeda dan gerakan Islam. Sekiranya Tūnisia berada dalam suasana demokrasi dan kebebasan penuh, maka negara Muslim Tūnisia tidak akan mungkin melahirkan produk perundang-undangan yang bertentangan dengan hukum tersebut. Huzaemah Tahido Yanggo, *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam* (Jakarta: Adelina, 2005), 6.

⁷⁸ Ṭāhir al-Ḥaddād adalah diantara intelektual Zaytūnah di abad ke-20 yang mempunyai suara “lain” dari ulama-ulama lainnya. Meski hasil pendidikan tradisional keislaman Zaytūnah, Ṭāhir al-Ḥaddād – yang juga seorang aktivis Partai *Neo-Destour*, salah satu partai di masa pra-Kemerdekaan Tūnisia – berani menyuarakan suara-suara yang lain dengan tujuan membela kelompok yang lemah atau memajukan kelompok yang selama ini tersisihkan, seperti perempuan. Lewat karyanya *Imra'atunā fi al-Sharī'ah wa al-Mujtama'*, ia harus menerima pengusiran dari negaranya sendiri di tahun 1930-an karena sudah dicap liberal lewat pendapat-pendapatnya. Ia lalu bermukim di Mesir sampai wafatnya pada tahun 1935. Pengkafiran ini dilakukan oleh para ulama dari almaternya sendiri, Zaytūnah termasuk al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr. Ṭāhir al-Ḥaddād adalah seorang politisi yang handal. Ketika Abd al-'Azīz al-Tha'ālābī, alumnus Zaytūnah dan aktivis kemerdekaan Tūnisia ini menyatakan mundur dari partai *Neo-Destour* pada tahun 1923, ia merekomendasikan Ṭāhir al-Ḥaddād sebagai penggantinya, di posisi sebagai juru bicara. Menarik jika mencermati kondisi Zaytūnah sekarang di mana sosok Ṭāhir al-Ḥaddād justru diangkat sebagai tokoh-tokoh pembaharu Zaytūnah oleh Universitas Zaytūnah sendiri, bersama dengan tokoh yang juga pernah ikut “mengkafirkannya” adalah al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr. Lihat, 'Alī Al-Zaydī, *Al-Zaytūniyyūn: Dauruhum fi al-Ḥarakah al-Waṭaniyyah al-Tūnisiyyah 1940-1945*, 308; Sāmiyah Ibn Sa'īd, al-Muṣliḥ al-Ijtima'ī al-Zaytūnī al-Tūnisi al-Ṭāhir al-Ḥaddād (1899-1935 M): Kāna Munziran li al-Ḥarakah al-Niqābiyyah wa al-Rāid al-Fi'li li Ṭahīr al-Mar'ah al-Tūnisiyyah, dalam *al-MajAllah al-Zaytūniyyah*, No. 4 Tahun 2015, 22-23; [whhttps://ar.wikipedia.org/wiki/الطاهر_الحداد](https://ar.wikipedia.org/wiki/الطاهر_الحداد), diakses: 10 Oktober 2016, 17:00.

rumah, hingga memuaskan hasrat seksual (*al-istimtā*). Inilah di antara bentuk eksploitasi perempuan yang dilakukan oleh “orang-orang kampung” saat Ṭāhir al-Ḥaddād hidup.

Islam datang dan menerapkan batas terendah memiliki istri. Nabi Muḥammad SAW bersabda kepada mereka yang istrinya banyak, “Teruskan dengan empat istri dan ceraikan sisanya!” Upaya pengikisan perilaku ini terus dilakukan dengan menghadirkan syarat adil bagi pelaku poligami. Bagi mereka yang tidak mampu berbuat adil, QS. al-Nisā’ ayat 3 menganjurkan pria untuk mencukupkan diri dengan satu istri saja. Hal ini merupakan langkah preventif agar mereka berhati-hati dengan akses perilaku poligami. Selain itu, Quran juga mengungkapkan asumsi ketidakmampuan manusia untuk memenuhi keadilan seutuhnya terhadap pasangannya, meskipun ia telah berusaha menjaganya. Hal ini dinyatakan dalam QS. al-Nisā’ (4): 129 berikut:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ⁷⁹

"Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian..."

Jika dicermati, pernyataan al-Ṭāhir al-Ḥaddād di atas sebenarnya sangat kental aroma *maqāṣidī*-nya. Ia menggunakan sejarah pensyariaan hukum poligami sebagai argumen bahwa tujuan akhir dari pengurangan poligami adalah bagaimana seseorang agar mencukupkan diri dengan satu pasangan saja. Bagaimana dengan pendapat Ibn ‘Ashūr sendiri ?

Ibn ‘Ashūr menyatakan bahwa ayat tersebut sebenarnya mengandung nilai gaya bahasa yang tinggi. Mengapa ketidakmampuan untuk berbuat adil kepada anak yatim diberikan solusi dengan menikahi perempuan yang disukai baik dua, tiga, atau empat? Ibn ‘Ashūr lantas menyatakan bahwa ayat inilah yang menjadi dalil dibolehkannya nikah poligami,⁸⁰ yakni jika seseorang dengan menikahi anak yatim, justru timbul perasaan tamak untuk menguasai hartanya, maka ayat ini menantanginya untuk bersikap secara *gentle* menikahi ibunya, agar ia mengurus harta dan anak-anak yatim tersebut secara bersamaan.

⁷⁹ Al-Ṭāhir al-Ḥaddād, *Imraatunā fi al-Sharī’ah wa al-Mujtama’* (Tūnis: Dār al-Ma’ārif li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 2014), 55.

⁸⁰ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/222.

Ibn ‘Āshūr menyatakan bahwa ayat ini turun dilatarbelakangi kisah anak perempuan yatim. Ia mencantumkan riwayat ‘Urwah Ibn Zubair yang bertanya kepada Siti ‘Āishah tentang ayat ini: ‘Āishah pun menjelaskan bahwa ayat tersebut diturunkan dalam menjelaskan peristiwa seorang anak perempuan yatim yang dirawat oleh walinya. Harta anak tersebut telah bercampur aduk dengan harta walinya. Sementara itu, wali itu mengetahui kalau harta warisan anak tersebut jumlahnya sangat besar. Selain itu, anak yatim ini juga sudah terlihat cantik meskipun belum mencapai usia dewasa. Wali ini pun mencoba bersiasat dengan menikahnya, tanpa harus memberikan mahar yang pantas untuknya.

Begitu orang-orang mendengar berita ini, mereka melarang tindakan wali tersebut dan menyuruhnya untuk menikahi siapa saja yang ia suka dan dengan mahar yang pantas. Orang-orang pun meminta petunjuk kepada Rasulullah, kemudian Allah menurunkan ayat ini kepada Nabi Muḥammad SAW sebagai jawaban bagi mereka.⁸¹

Ayat berikutnya yang berkaitan dengan poligami, terutama soal keharusan berlaku adil adalah al-Nisā' (4): 129,

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۖ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ
فَتَذَرُوهُمَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾

dan kamu sekali-kali tidak akan dapat Berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. dan jika kamu Mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

⁸¹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 4/222. Riwayat ini disebutkan bersumber dari al-Bukhārī. Al-Baihaqī dan Ibn Hibbān adalah diantara ulama yang meriwayatkan *sabab al-nuzūl* ayat ini. Lihat, Abū ‘Abdillāh Muḥammad Ibn Isma‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (t.t.: Dār Ṭūq al-Najāt, 1422 H), 7/18; Abū Bakar al-Bayhaqī, *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā* (Makkatu al-Mukarramah: Dār Ibn al-Bāz, 1994), 7/142; Muḥammad Ibn Hibbān Ibn Aḥmad Ibn Hibbān al-Dārimī al-Bustī, *Ṣaḥīḥ Ibn Hibbān* (Bayrūt: Mu’assasah al-Risālah, 1993), 122.

Menurut Ibn ‘Āshūr, ayat ini memang tidak menjadi dalil untuk disyariatkannya menikah dengan istri lebih satu, karena perintahnya pun masih dikaitkan dengan kekhawatiran tidak mampu berbuat adil kepada anak yatim. Maka secara zahir, ayat ini sebenarnya bermakna “bimbingan” (*al-irshād*) tentang pernikahan, bukan perintah pernikahan itu sendiri. Hal ini karena hukum asal pernikahan sejak awal boleh, hanya hal-hal yang bertentangan dengan ajaran Islam saja yang dilarang.⁸²

Ibn ‘Āshūr menolak pendapat orang yang menyatakan kalau poligami diharamkan. Ia menyatakan kalau ada yang menyatakan ada konsensus para sahabat yang mengharamkan poligami, maka ia telah serampangan dalam berpendapat, **فَقَدْ جَاَزَفَ الْقَوْلَ** (*faqad jāzafa al-Qawl*).⁸³ Namun demikian, Ibn ‘Āshūr bungkam saat Bourguiba melakukan pelarangan poligami. Sikap Ibn ‘Āshūr yang terkesan inkonsistensi ini nampaknya merupakan reaksi dari negosiasi yang terus-menerus dilakukannya dengan berbagai realitas yang ada di negara Tunisia. Ibn ‘Āshūr berupaya untuk mengakomodasi idealisme pemerintah, masyarakat Muslim Tunisia dan akar-akar sekularisme yang ditinggalkan oleh Barat.

Ḥasan al-Turābi dalam tafsirnya menyatakan bahwa ayat ini menggambarkan tentang keharusan seseorang berlaku adil, termasuk dalam pernikahan. Ketika seseorang memutuskan untuk menikah lebih dari satu pun, ia harus memastikan apakah dengan beristri lebih dari satu mampu menjamin pasangan hidup beserta keluarganya. Jika ia justru menjadi susah ketika melakukan hal itu, maka beristri satu pun menjadi lebih baik. Pernikahan lebih dari satu memang dibolehkan dalam rangka mencari keberkahan dan meneruskan keturunan.⁸⁴

Ketika menafsirkan **فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً** (*fa in khiftum an lā ta’dilū fa wāhidatan*), al-Zamakhsharī menyatakan bahwa prinsipnya selalu berpijak kepada keadilan. Baik merawat anak yatim, menikah lebih dari satu istri, semuanya mesti didasarkan kepada tujuan tercapainya tidaknya sebuah keadilan. Al-Zamakhshari mengutip pendapat al-Shāfi’i mengenai maksud

⁸² Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/226. Tentang konsep *al-Irshād* sebagai salah satu model pensyariatatan disebutkan Ibn ‘Āshūr dalam *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah*. Lihat, al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah*, 34.

⁸³ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, 4/228.

⁸⁴ Ḥasan al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawḥīdī* (Bayrūt: Dār al-Sāqī, 2004),

frase *أَنْ لَا تَعُولُوا* (*an lā ta'ūlu*) pada ayat ini. Menurut al-Imām al-Shāfi'ī, penafsiran "*an lā ta'ūlu*" adalah *أَنْ لَا تُكْثِرَ عِيَالَهُ*, "*an lā tukthira 'iyālahu*" (agar kamu tidak memperbanyak keluargamu). Dengan banyaknya jumlah keluarga, sebenarnya sulit bagi seseorang untuk mampu memberikan perhatian yang adil kepada mereka semua.⁸⁵

Konteks sosial lain yang menjelaskan bahwa semangat yang diusung dari ayat ini sebenarnya adalah semangat sikap adil dan tidak tergesa-gesa memperbanyak pasangan. Hal ini di antaranya terdapat dalam riwayat 'Aishah. Riwayat ini menyatakan bahwa kisah wali yang ingin menikahi anak yatim perempuan tersebut, selain didorong karena hartanya yang banyak, juga karena parasnya yang cantik. Karena itu, mereka dilarang melakukannya. Hal ini paling tidak berimplikasi pada anak yatim perempuan yang hartanya sedikit dan tidak berparas cantik, tentu lelaki akan meninggalkannya. Padahal status anak yatim perempuan itu anak yang merdeka, bukan budak. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa keinginan menikahi para wanita yatim itu diperbolehkan jika dapat berbuat adil dan memberikan mahar yang sesuai baginya.⁸⁶

Ada banyak ulama yang membawa identitas pembawa keadilan ketika menafsirkan ayat ini. Dari beberapa penafsiran yang dikutip, para ulama menggambarkan bahwa keadilan begitu penting diwujudkan dalam institusi sosial, termasuk lembaga pernikahan. Menikahi perempuan lebih dari satu memang tidak dilarang, selama kita mampu berbuat adil. Namun literatur bernuasa sufistik seperti *ihyā' 'ulūm al-dīn* karya Imam al-Ghazālī, menggambarkan bahwa menyalurkan hasrat seksual memang telah menjadi karakter dasar manusia. Menurutnya, seseorang yang melaksanakan puasa sekalipun tidak dapat menurunkan keinginan syahwatnya, kecuali hanya berdampak pada lemah badan saja. Al-Ghazālī mengutip sejumlah *athār* dari para sahabat dan tabi'in tentang ketidakmampuan manusia menahan hasrat seksualnya.⁸⁷

⁸⁵ Jār Allāh al-Zamakhshārī, *al-Kashshāf*, 218.

⁸⁶ Ibrāhīm al-Biqā'ī, *Naẓmu al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, 2/166.

⁸⁷ Abū Ḥāmid al-Ġazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.), 2/28.

Muhammad al-Ḥabīb al-Sharīf dalam karyanya *majallat al-aḥwāl al-shakhṣīyyah* menyatakan bahwa negara tidak boleh terlalu mencampuri urusan perundang-undangan dengan membuat perundangan hukum keluarga yang keras.⁸⁸ Hal ini karena pemerintah adalah lini terdepan yang memiliki otoritas dalam mengarahkan kebijakan publik, bahkan pemerintah bisa bertindak sekaligus atas nama Qāḍi dan Mufti dalam perspektif Māliki. Kekuatan arus besar dari kelompok-kelompok identitas bisa saja mendominasi kepentingan dengan mengenyampingkan kemaslahatan komunitas yang terpinggirkan.

Selain itu, kekuatan itu juga dapat mempengaruhi penafsir kitab suci yang berada di bawah tirani kekuasaan arus besar tersebut. Politik identitas sebagaimana yang dikatakan oleh Nancy Fraser, mengekspresikan sikap perjuangan demi pengakuan di tengah-tengah perbedaan.⁸⁹ Karena itu, pelaku politik identitas bisa saja tidak konsisten pada pendiriannya sendiri demi sebuah identitas yang diakui.

B. Respon terhadap Politik Identitas Intra-Agama dalam Tafsir Ibn 'Āshūr.

Klaim identitas pembaharu yang dinobatkan kepada Ibn 'Āshūr dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kepentingan sosial maupun politik. Menurut penulis, klaim tersebut terkadang tidak selalu kompatibel dengan beberapa sikap dan pemikiran Ibn 'Āshūr baik di dalam tafsir maupun keputusan hukum.

Sebagaimana yang dikatakan oleh al-Ajhūri, Ibn 'Āshūr adalah seorang ulama yang memiliki keluasan ilmu agama dan politik. Sekalipun bukan politisi tulen, ia memiliki pengaruh dalam pemerintahan. Namun demikian terkadang ia melakukan sebuah sikap yang tidak seharusnya dilakukan oleh ulama sekalibernya. Hal ini terjadi misalnya dalam permasalahan pelarangan poligami dan pelarangan memakai jilbab oleh pemerintah Bourguiba. Ibn 'Āshūr hanya bersikap diam atas dua kasus tersebut. Ia bahkan membolehkan nikah mut'ah dalam keadaan darurat. Menurut penulis, legalisasi itu dimaksudkan

⁸⁸ Muḥammad al-Ḥabīb al-Sharīf, *Majallat al-Aḥwāl al-Shakhshīyyah: Ta'asṣul fī al-Manzūmah al-Islāmīyah wa al-Namūdżaj min al-Sharakah al-Fī'liyyah* (Tūnis: Manshūrāt Wizārāt al-Shu'ūn al-Dīniyyah, 2006), 273.

⁸⁹ Nancy Fraser, *Rethinking Recognition*, *New Left Review* 3 (May/June 2000): 107-120.

untuk menutup keran perzinahan yang semakin meluas sejak dilarangnya poligami oleh pemerintah.

Institusi seperti Zaytūnah juga belakangan melakukan politik identitas *wasatīyyah* yang *notabene* sering dikonotasikan kepada Ibn 'Ashūr, Khair al-Dīn al-Tūnīsī dan sebagainya. Penulis menemukan foto-foto para ulama-ulama besar Zaytūnah yang dipajang di dinding atau tembok kampus Universitas Zaytūnah Tūnisia yang mensejajarkan Ṭāhir al-Ḥaddād dengan Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Ashūr dan para ulama-ulama Zaytūnah lainnya. Padahal dahulu Ṭāhir Haddād pernah diusir dari Tūnisia oleh para ulama konservatif Zaytūnah karena dianggap memiliki paham liberal setelah bukunya *Imrāatunā fī al-sharī'ah wa al-mujtama'* dibredel dan akhirnya terbunuh. Hal ini karena ia dianggap membawa ide-ide liberal yang merusak tatanan keagamaan di Tūnisia.

Ṭāhir al-Ḥaddād merupakan generasi penerus gagasan progresif Tūnisia, yang pada awalnya dibawa oleh Khair al-Dīn al-Tūnīsīy dan 'Abdu al-'Azīz al-Tha'ālābī. Ketika Abdu al-'Azīz al-Tha'ālābi keluar dari partai *Destour*, ia merekomendasikan kepada Ṭāhir Haddād untuk menjadi juru bicara partai *Destour* sekitar tahun 1923.⁹⁰ Menurut analisis penulis, terjadi persaingan politik dalam internal partai *Destour*, antara sayap kiri dan kanan. Ṭāhir Haddād dianggap berada pada sayap kiri, yang menjadi generasi penerus Tha'ālābī. Sedangkan Ibn 'Ashūr berada di sayap kanan dengan dukungan dari Bourguiba. Priode belakangan menyebutkan bahwa Bourguiba dinobatkan sebagai pemikir dan pembaharu progresif Tūnisia dan Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr sebagai bapak *maqāsid* dan Islam *wasatīyyah*.

Abdul Majid Charfi mengatakan, Ibn 'Ashūr sebenarnya adalah ulama konservatif. Pemikirannya tentang konsep khilafah sejalan dengan konsep *Ikhwān al-Muslimīn* di Mesir. Ibn 'Ashūr bahkan termasuk orang yang menginginkan paham *Ikhwān al-Muslimīn* itu masuk ke Tūnisia. Namun, belakangan ini banyak kelompok yang menempatkan Ibn 'Ashūr sebagai ulama yang netral (*wasatīyyah*), seperti yang dilakukan oleh partai Nahdah dan kelompok-kelompok Islamis Tūnisia.⁹¹

⁹⁰ 'Alī al-Zaydī, *Al-Zaytūniyyūn: Dauruhum fī al-Harakah al-Waṭanīyyah al-Tūnisīyyah 1904-1905* (Tūnis: Maktabah 'Alāu al-Dīn, 2007), 319.

⁹¹ Wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi, di Tūnis, 14 Desember 2015, Pukul 14:15 lt.

Apa yang dikatakan oleh Charfi tentang Ibn 'Āshūr, dapat dibandingkan dengan penjelasan Ghandouz Mahi dalam satu tulisannya. Menurutnya, ulama konservatif Zaytūnah sempat curiga dan menolak keras awal-awal munculnya ide reformasi pendidikan (*Iṣlāḥ ta'lim al-Zaytūnī*) yang ditawarkan oleh pemerintah lewat Ibn 'Āshūr. Menurut Ghandouz Māhi, seorang Intelektual Al-Jazair, pada saat munculnya ide reformasi pendidikan yang digadang-gadang oleh Ibn 'Āshūr, muncul kecurigaan dari pihak-pihak ulama konservatif Zaytūnah akan substansi ide ini.

Ide reformasi pendidikan mencakup tiga aspek yang membuat ulama konservatif Zaytūnah curiga. Ketiga aspek tersebut adalah; aspek kebebasan (*al-istiqlāl*), finansial (*al-māl*) dan sumber daya manusianya (*al-rijāl*). Ketiga aspek ini dicurigai oleh mereka akan dintervensi pemerintah Bourguiba, yang pada intinya pemerintah akan melakukan liberalisasi dan *westernisasi* terhadap Zaytūnah. Paling tidak ada dua tuntutan dari ulama konservatif Zaytūnah. *Pertama*, kelompok ulama konservatif ini menginginkan kampus tertua tersebut terbebas dari pengaruh politik dan intervensi pemerintah serta partai apapun. *Kedua*, Zaytūnah tidak boleh tergantung dan menerima donasi dari pihak pemerintah, karena para pemuka Zaytūnah mencurigai keinginan pemerintah Bourguiba yang ingin memberikan dana renovasi dan reformasi kampus ini memiliki tujuan terselubung, mereka mengatakan:

فإنّ الحكومات لا تُعطى بدون أخذٍ وبدون أن تتخذ من العطاء وليجةً للتدخل ومقادة
للمستيرين.⁹²

Maksudnya adalah dalam pandangan ulama-ulama garis keras Zaytūnah yang tidak sepakat dengan program reformasi pendidikan ini bahwa pemerintah tidak mungkin memberi bantuan tanpa pamrih, dan tanpa melakukan intervensi dan upaya memobilisasi orang-orangnya. Ketakutan ini berujung pada kecurigaan mereka bukan hanya kepada Bourguiba akan tetapi juga kepada Ibn 'Āshūr yang dianggap mereka bernafsu melakukan reformasi pendidikan tersebut bersama pemerintah. Hal ini karena saat itu Ibn 'Āshūr sedang menjabat anggota partai

⁹² *Fainna al-ḥukūmah la tu'tī bidūni akhdhin, wabidūni an-tattakhidha min al'ata'i walijatan li al-tadakhkhul wa muqādatan li al-musayyirīn* Ghandouz Mahi, *al-Zaytūniyyūn wa al-Nukhbat al-'ilmiyyah al-Jazāirīyyah, dalam, al-MajAllah al-Zaytūnah* (Tūnis: Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2014), edisi II, 29.

neo-Destour dan berada di belakang kekuasaan pemerintahan Bourguiba. Itulah sebabnya program ini akhirnya kandas di tengah jalan.

Informasi ini sebenarnya mengindikasikan bahwa Ibn 'Ashūr adalah sosok ulama yang dekat dengan pemerintah dan juga dianggap penting di Zaytūnah. Namun demikian, menurut analisa penulis, keterlibatan Ibn 'Ashūr ikut di partai pemerintah yang tidak disukai kalangan ulama konservatif karena di partai tersebut kebanyakan diisi oleh intelektual yang berasal dari *Sādiqīyah* dan mayoritas alumni barat. Tantangan ini dianggap sangat signifikan mengingat pengaruhnya sampai menimbulkan penolakan keras dari ulama konservatif tersebut. Intelektual Zaytūnah terpecah menjadi dua kelompok, ada yang menganggap Ibn 'Ashūr terlalu maju namun ada juga yang menilai ini sebuah upaya pelemahan kekuatan Islam di Tūnisia dengan memanfaatkan keulamaan Ibn 'Ashūr.

Kasus tersebut berjalan cukup lama dan akhirnya Bourguiba mengambil alih wewenang pengelolaan wakaf yang tadinya dikelola oleh ulama-ulama Zaytūnah. Pemerintah mengambil alih pengelolaan tersebut bukan tanpa alasan, nampaknya ketidakberhasilan eksekusi reformasi Zaytūnah tidak membuat pihak pemerintah berdiam diri. Ketergantungan Zaytūnah terhadap dana dari hasil wakaf yang selama ini menghidupinya kini diambil alih oleh Bourguiba. Hal ini nampaknya upaya agar Zaytūnah secara perlahan bergantung kepada pemerintah.

Posisi Ibn 'Ashūr menjadi serba salah dalam hal ini. Di satu sisi ia adalah ulama Zaytūnah. Namun di sisi yang lain, Ibn 'Ashūr merupakan anggota partai pemerintah. Pada akhirnya ia lebih memilih dekat dengan pemerintah dan merupakan perpanjangan tangannya,⁹³ baik sebagai pejabat pemerintah

⁹³ Saat penulis melakukan wawancara dengan 'Abdu al-'Azīz Ibn 'Ashūr di rumah bekas kediaman dan kelahiran Syekh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr di La Marsa-Tūnis. Menurut penjelasan 'Abdu al-'Azīz yang merupakan cucunda Ibn 'Ashūr, rumah tersebut dari dahulu masih bentuk dan suasana aslinya. Penulis membayangkan bagaimana indah dan megahnya rumah tersebut yang nilainya seperti istana, ada dua pintu gerbang yang harus dilalui jika bertamu ke sana. Dari gambaran tersebut dapat penulis bayangkan betapa kelas kehidupan ekonomi Ibn 'Ashūr cukup mapan menengah ke atas. Hal ini sesuai dengan informasi yang penulis dapat dari penjelasan 'Abd al-'Azīz bahwa Ibn 'Ashūr adalah anak keturunan terpandang dan bangsawan. Sejak kakek neneknya sudah berasal dari keturunan orang penting dan pejabat, terutama kakeknya dari keturunan ibunya.

maupun sebagai anggota partai *Neo-Destour*. Sebagaimana teori Ahmad Syafi'i Ma'arif dalam artikelnya "Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Indonesia", dia menjelaskan bahwa politik identitas juga terkait dengan penyaluran aspirasi untuk mempengaruhi kebijakan penguasa sampai tuntutan yang paling fundamental, yaitu berupa tuntutan untuk menyelamatkan nasibnya sendiri secara primordialisme.⁹⁴

Ilgha' al-Auqāf atau penghapusan lembaga wakaf Tūnisia akhirnya bukan hanya menjadi problematika antara ulama-ulama konservatif Zaytūnah dengan pemerintahan Bourguiba, akan tetapi juga antara Ibn 'Āshūr dengan kangan ulama Zaytūnah. Hal ini karena saat penghapusan lembaga wakaf yang sebenarnya berakibat pemiskinan terhadap para ulama konservatif Zaytūnah didiamkan oleh Ibn 'Āshūr. Baginya, penghapusan ini memang tidak berdampak pada perekonomiannya, namun sangat berdampak kepada ulama-ulama lain. Di sisi lain, jika reformasi pendidikan Zaytūnah ini berhasil maka penggagas utamanya yakni Ibn 'Āshūr adalah orang yang paling tepat untuk berada di puncak mobilisasi ini, sehingga ia dapat mendominasi para ulama Zaytūnah yang didukung kuat oleh pemerintah.

Namun realitasnya berbeda, apa yang diinginkan oleh pemerintah dari misi ini tidak sesuai dengan harapan. Para ulama konservatif Zaytūnah malah melakukan perlawanan keras akan program ini. Mereka bahkan menuduh Ibn 'Āshūr sebagai dalang

Dahulu, menurut 'Abdu al-'Azīz Ibn 'Āshūr Bourguiba pun sering bertamu di luar dinas ke rumah tersebut, karena ternyata Bourguiba adalah teman sekelas Fāḍil Ibn 'Āshūr putra kandungnya. Dapat dibayangkan Ibn 'Āshūr tidak terpengaruh kestabilan ekonominya sekalipun Bourguiba membubarkan badan wakaf Tūnis yang sebelumnya dikelola oleh para ulama. Namun berbeda dengan Kondisi Zaytūnah, saat penulis berkunjung ke Zaytūnah dan beberapa kampus terbesar yang masuk kategori tua di Tūnis, Qayrawan dan Sousse, kondisi fisik, sarana dan prasarana Zaytūnah sangat jauh tertinggal dibanding dengan kampus-kampus lainnya. Ini menjadi sebuah indikasi bahwa ada sentimenisasi pemerintah terhadap kampus tertua ini. Menurut Charfi sebenarnya keterbelakangan Zaytūnah bukan hanya karena eksklusivitas para ulamanya saja, namun karena mereka menutup diri dari ide-ide pembaharuan. Kata Charfi, setahu saya, dari dahulu para ulama Zaytūnah termasuk Ibn 'Āshūr pun tidak pernah menyekolahkan anak-anaknya di Zaytūnah, karena pemerintah secara diskriminatif tidak banyak mengakomodir alumni-alumni Zaytūnah untuk diterima bekerja di instansi-instansi pemerintahan. Wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi di kantornya di Tūnis, 4 Desember 2015, Pukul 14:14 lt.

⁹⁴ Ahmad Syafi'i Ma'arif dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita* (Jakarta: Democracy Project 2012), 4-5.

dari semua program *ilgha' al-auqāf* ini untuk mengalihkan kemandirian Zaytūnah dibawah tirani kekuasaan dan intervensi pemerintah. Kebijakan Bourguiba tentang *ilgha' al-auqāf* tidak berpengaruh terhadap perekonomian keluarga Ibn 'Ashūr. Muḥammad al-Al-Ḥaddād juga berkomentar tentang masalah *ilgha' al-auqāf* ini. Ia mengatakan:

"... على أن عائلة ابن عاشور كانت من عائلة الميسورة ولم تتضرر كثيرًا لهذا الإجراء."⁹⁵

"Bahwa keluarga Ibn 'Ashūr adalah keluarga yang berkecukupan dan tidak terkena dampak dari kebijakan penghapusan wakaf ini"

Meskipun polemik tentang penghapusan badan wakaf Tūnisia terus bergulir, namun pada akhirnya hal itu tidak mempengaruhi populeritas Ibn 'Ashūr sebagai sang pembaharu pendidikan. Bahkan belakangan karya-karya besar Ibn 'Ashūr seperti *maqāsid al-sharī'ah* telah mengangkat namanya menjadi bapak *maqāsid* kedua dunia (*al-mu'allim al-thānī*) setelah al-Shātībī. Boleh jadi hal ini menjadi momentum regenerasi ilmu *maqāsid* mazhab Mālikī pula.

Abdul Fatah Moro, wakil ketua/Parlemen Tūnisia yang merupakan anggota dewan dari partai Nahdhah mengatakan bahwa Ibn 'Ashūr adalah mufasir pembaharu yang mengedepankan netralitas di tengah-tengah hegemoni keislaman dunia. Prinsip-prinsip *maqāsid* yang dianggap mendatangkan kemaslahatan selalu dikedepankan olehnya dalam menafsirkan Quran, sehingga produksi tafsirnya mampu menjawab tantangan zaman.⁹⁶

Ammār al-Tha'ālabi (2008) seorang ulama asal al-Jazair juga mengklaim dalam sebuah tulisannya yang berjudul "*al-Tajdīd 'inda al-Imām Ibn 'Ashūr*" bahwa Ibn 'Ashūr adalah seorang ulama yang ahli sastra Arab dan pembaharu. Ia seorang yang cerdas, berwawasan luas, selalu mendeklarasikan konsep pembaharuan pemikiran Islam dan kebebasan. Ibn 'Ashūr adalah seorang ulama dengan aliran *maqāsidī*, sejalan dengan prinsip pemikiran Khair al-Dīn al-Tūnisī dan pembaharu Tūnisia lainnya.

⁹⁵ Muḥammad al-Ḥaddād, "al-Khitāb ḥawla al-Mar'ah: Bayn al-Munāḍil wa al-Shaykh wa al-Za'im", 16, dalam *Bāḥithāt*, al-Kitāb al-Tāsi', 2004. www.bāḥithāt.org/download.php?file_id=MzQ4. Diakses: 29/12/2014.

⁹⁶ Wawancara dengan 'Abd al-Fattāh Moro, di Ma'qal Za'im - Tūnis, Selasa 17 November 2015 Pukul 13.00 lt.

Tulisan-tulisan seperti ini dimuat dalam jurnal dan buku-buku yang tersebar di negara-negara Islam Afrika bahkan sampai ke Mesir dan belahan dunia Islam lainnya. Hal ini membentuk kesan bahwa Ibn 'Ashūr adalah seorang ulama yang progresif, *wasatiyyūn*, dan maqāsidī.⁹⁷

Di balik nama besar Ibn 'Ashūr tersebut, Zaytūnah dan partai Nahḍah serta kelompok-kelompok yang sudah dinyatakan sebagai kelompok Islamis dan Konservatif, memposisikan diri berada di balik nama besar tersebut. Hal ini karena *worldview* masyarakat Tūnisia saat ini - sekalipun telah mengalami revolusi - masih menganut paham sekuler. Kecenderungan masyarakat terhadap pemikiran pembaharuan mendepak posisi aliran-aliran keras dari hati masyarakat Tūnisia, terutama pada kalangan wanita Tūnisia yang menginginkan adanya pembaharuan dalam undang-undang hukum keluarga.⁹⁸ Hal ini dibuktikan dengan munculnya tokoh-tokoh seperti Amel Grami, Muhammad Ṭalbī Charfi dan sebagainya.

'Abd al-Razzāq al-Hammāmi (2008) menulis sebuah makalah berjudul "*Min 'Alāmāt al-Tanwīr fī Tafkīr al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*" bahwa tafsir Ibn 'Ashūr ditulis tidak berhenti pada prinsip-prinsip tafsir masa lalu yang monoton, akan tetapi ia sanggup menabrak penafsiran *mainstream* yang dianggap sudah tidak relevan dengan konteks kekinian. Teori penafsiran Ibn 'Ashūr mampu menyibak serangkaian istilah-istilah yang bersifat "majaz" dengan dalil-dalil kuat, disajikan dengan analisis rasional, berorientasi pada nilai-nilai aplikatif lewat ijtihad dan takwil, namun tetap berbasis dalil-dalil *naqliyah* dan tetap memperhatikan rambu-rambu dasar penafsiran Quran.⁹⁹

Menurut penulis, apa yang disimpulkan oleh 'Abd al-Razzāq al-Hammāmi tentang komitmen Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr yang gaya penafsirannya yang rasional, itu tetap berbasis dalil-dalil *naqliyah* dan tetap memperhatikan rambu-rambu dasar

⁹⁷ Ammār al-Tha'ālabīy, al-Tajdīd 'inda al-Imām Ibn 'Ashūr, dalam *al-Tanwīr 'inda 'Ulamā al-Zaytūnah fī al-Niṣfi al-Awwali min al-Qarn al-Ishrīn* (Tūnis: al-Ma'had al-'Āfī li al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2008), 120.

⁹⁸ Wawancara kedua dengan ibu Ḥanīfah, salah seorang dosen Universitas Tūnis, tanggal 15 Desember 2015 Pukul 15:47 lt di kediamannya, kota Tūnis.

⁹⁹ 'Abd al-Razzāq al-Hammāmi, *Min 'Alāmāt al-Tanwīr fī Tafkīr al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*, dalam *al-Tanwīr 'inda 'Ulamā al-Zaytūnah fī al-Niṣfi al-Awwali min al-Qarn al-Ishrīn* (Tūnis: al-Ma'had al-'Āfī li al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2008), 151-155.

penafsiran Quran. Selain itu, dalam beberapa penafsirannya, Ibn 'Ashūr terlihat tidak bisa keluar dari *frame* karakter pemikiran mufasir klasik, terutama dalam hubungan relasi antar agama.

Beberapa faktor yang mendorong hal tersebut, di antaranya adalah - meminjam istilah Charfi- bahwa Ibn 'Ashūr adalah ulama besar Zaytūnah dan hidup di lingkungan ulama - ulama Zaytūnah yang notabennya masih konservatif saat itu. Kedatangan Muhammad 'Abduh dua kali ke Tūnisia nampaknya belum cukup kuat untuk mempengaruhi secara total karakter modernitas pemikiran Ibn 'Ashūr. Menurut Charfi, kehadiran 'Abduh di Tūnisia bukan atas undangan pihak Universitas Zaytūnah, akan tetapi oleh pihak pemerintah Bourguiba yang didukung oleh kampus-kampus lain seperti Tūnis University yang merupakan pengembangan dari Ṣadiqīyah.¹⁰⁰

Zaytūnah justru menutup pintu perubahan tersebut rapat-rapat sehingga pemerintah Bourguiba saat itu sempat menutup ta'lim Zaytūnah dan akhirnya memandang Zaytūnah sebelah mata. Ini artinya pemerintah akhirnya kurang perhatian terhadap kampus ini, tidak seperti kampus-kampus lain yang ada di Sousse dan Tūnis misalnya. Pada saat penulis berkunjung ke Fakultas Sosial dan Humaniora Universitas Sousse, Tūnisia, terlihat dengan jelas bagaimana kemajuan kampus tersebut secara fisik dibanding dengan Zaytūnah, belum lagi kampus-kampus lain seperti kampus 11 April Tūnis, Manouba University of Tūnis, Tūnis University dan sebagainya. Menurut Ḥanīfah, paradigma masyarakat yang tinggal di sekitar kampus Zaytūnah sendiri memandang bahwa ortodoksi pemikiran keislaman yang sulit berkembang mengikuti tuntutan kekinian masyarakat Tūnisia (*world view*) masyarakat Tūnisia, sulit diikuti oleh Zaytūnah. Hal ini karena sampai sekarang masih banyak kelompok-kelompok tradisional konservatif Zaytūnah yang memiliki paradigma Islam eksklusive.¹⁰¹ Menurut Aris, *home staff* KBRI Tūnisia, seminar-seminar di Zaytūnah yang sering diisi oleh intelektual Indonesia seperti Azyumardi Azra, Din Syamsuddin, Ulil Absar Abdalla dan sebagainya diminta untuk menyampaikan kuliahnya dengan berbahasa Arab atau Indonesia bukan bahasa pengantar bahasa Inggris. Ketika ditanyakan kepada pihak panitia

¹⁰⁰ Wawancara penulis dengan Abdul Majid Charfi di Kantornya, 4 Desember 2015 pukul 14:15 lt.

¹⁰¹ Wawancara penulis dengan Ḥanīfah Dosen Universitas Tūnis di rumahnya Ma'qa al-Za'īm, 15 Desember 2015, pukul 15:47 lt.

pelaksana, mereka mengatakan bahwa di Zaytūnah mahasiswanya tidak akrab dengan bahasa Inggris.¹⁰²

Beberapa kali penulis mengikuti perkuliahan di kelas Fakultas *Uṣul al-Dīn dan al-Ḥaḍarah*, para mahasiswa kebanyakan berasal dari Afrika, dan mereka diberi distribusi buku-buku bacaan terbitan kampus Zaytūnah secara gratis di setiap semesternya. Hal ini membuat ruang lingkup baca dan wawasan bacaan mereka juga menjadi terbatas. Selain itu, harga buku-buku bacaan di Tūnisia terasa sangat mahal dibanding dengan negara-negara pusat studi keislaman seperti Mesir dan lainnya.

Murat Sulun, guru besar Quran dan tafsir Universitas Marmara di Istanbul, Turki, ketika diwawancarai oleh penulis tentang tanggapannya mengenai penafsiran Ibn 'Ashūr dalam ayat-ayat tidak bolehnya memilih pemimpin non-Muslim bagi umat Islam, ia membenarkan pendapat tersebut. Sulun mengatakan jika berpijak kepada pendapat *al-salaf al-ṣālih* justru orang-orang Islam harus membatasi hubungan dengan non-Muslim terutama dalam masalah penting seperti kepemimpinan, kerjasama ekonomi dan politik. Hal ini karena mereka (non-Muslim) tidak akan pernah rida kepada agama Islam sampai kita umat Islam mengikuti agama mereka. Sulun kemudian membacakan QS. al-Baqarah (2): 120,¹⁰³

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ
 الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ
 وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

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

¹⁰² Wawancara penulis dengan mas Aris *home staff* KBRI Tūnis, di kantornya, 07 Desember 2015, pukul 14:11 lt.

¹⁰³ Wawancara penulis dengan Prof. Dr. Murat Sulun di kantornya Fakultas Uṣul al-Dīn Universitas Marmara - Turkey, 18 Desember 2015, pukul 09:19 lt.

Sulun mengatakan bahwa kitab tafsir karya Ibn 'Āshūr dijadikan sebagai rujukan utama, *al-marāji' al-asāsī*, dalam penulisan tafsir di Turki sampai saat ini. Hal ini karena Ibn 'Āshūr adalah mufasir yang konsisten dengan tradisi penafsiran *al-Salaf al-Ṣālih*. Sulun juga banyak menjadikan buku-buku Ibn 'Āshūr sebagai referensi tulisannya yang di antaranya adalah buku yang berjudul *Kur'ān Ne Diyor?* yang diterbitkan oleh Halil Yilmaz, Istanbul, Turki 2015. Ia salah seorang aktivis kelompok keras *al-Fatīh* Turkey yang sekarang berseberangan dengan pemerintahan Erdogan. Sulun dan kawan-kawan termasuk yang mengagumi tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Āshūr tersebut.

Pendapat Murat Sulun tentang karakter penafsiran Ibn 'Āshūr dengan pendekatan al-Salaf al-Ṣālih dipertegas lagi dengan pendapat Basheer M. Nāfi yang memposisikan tafsir Ibn 'Āshūr bukan hanya beraliran klasik namun juga sebagai tafsir dengan corak sastra dan kebahasaan. Nafi mengatakan bahwa pendekatan kebahasaan Ibn 'Āshūr sangat kental dengan aspek kebahasaan.¹⁰⁴ Abdullah Saeed menegaskan bahwa tafsir dengan pendekatan kebahasaan kerap mengarah kepada model penafsiran tekstualis literasiltik.¹⁰⁵

Jasser Auda justru memposisikan Ibn 'Āshūr sebagai Mufasir Reformis setaraf dengan 'Abduh. Padahal ia sendiri yang menjabarkan tentang perbandingan antara mufasir reformis dengan mufasir apologis. Menurut Auda, mufasir reformis kebalikan dari apologis, mufasir apologis sekedar menjustifikasi realitas tertentu yang biasanya berdasarkan beberapa orientasi politik, seperti hubungan Islam dengan politik dengan memaksakan interpretasi-interpretasi tertentu pada *naṣ* yang dapat berimplikasi banyak pada masyarakat yang terus-menerus berkembang. Ciri-ciri tafsir apologis mengisolasi umat dari peradaban yang sedang berkembang, membuat umat tidak siap berbaur dan bergaul secara terbuka dengan bangsa dan agama lain, menunjukkan sikap bermusuhan dengan bangsa dan agama lain.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Basheer M. Nafi, "Ibn 'Āshūr": *The Carrer and Thought of Modern Reformis 'Alim with his Special Reference of His Tafsir*, 20.

¹⁰⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran Towards a Contemporary Approach*, 42.

¹⁰⁶ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāsid shari'ah*, (terj), judul asli *Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 326-327

Apa yang dikatan Auda berbeda terbalik dengan fakta-fakta yang penulis temukan dalam penafsiran Ibn 'Āshūr dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang sarat dengan eksklusifisme penafsiran yang menonjolkan keunggulan kelompok identitas keislaman, identitas aliran seperti yang sudah penulis jabarkan pada bab IV dan V disertai ini.

Kritik Ibn 'Āshūr terhadap buku karya 'Ali Abd al-Rāzīk yang berjudul *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥikam* menunjukkan dengan jelas bahwa Ibn 'Āshūr adalah seorang ulama tafsir yang memiliki paradigma konsep negara khilafah. Baginya mendirikan negara Islam dengan segala penerapan syariat Islam adalah sebuah kewajiban.¹⁰⁷ Keyakinan Ibn 'Āshūr tentang konsep khilafah tersebut ditentang oleh Muḥammad Sa'īd al-Asmawī, seperti yang dikutip oleh Nur Ichwan, bahwa tidak ada urgensi atau kebutuhan untuk menerapkan syariat Islam dengan konsep pendirian negara Islam. Hal ini karena syariat bukanlah hukum Tuhan yang harus dipahami secara sempit, akan tetapi sebagai sebuah jalan, metode atau cara dalam menerapkan pesan-pesan atau nilai-nilai syariat itu sendiri.¹⁰⁸

Sekalipun pandangan beberapa intelektual Muslim berbeda dengan keyakinan Ibn 'Āshūr mengenai perlu atau tidaknya mendirikan negara Islam (konsep khilāfah), namun ia tetap berpegang teguh pada keyakinannya sendiri. Bahkan jika ada pihak-pihak lain yang tidak sepaham melakukan perlawanan *vis a vis*, maka akan muncul secara natural atau konstruksional sikap membela diri, dengan berbagai potensi diri yang disebut sebagai potensi identitas kultural. Kesadaran akan identitas diri, kelompok maupun aliran yang membuat seseorang merasa saya adalah berbeda dengan orang lain, akan tumbuh secara kultural menjadi ideologi. Akhirnya, muncul kesulitan memisahkan mana pesan yang sebenarnya berasal dari dalam teks dan mana yang berasal dari luar teks.

¹⁰⁷ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Naqd 'Ilmīy likitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥikam li'ālī 'Abd al-Rāzīq* (Tūnis: Dār al-Saḥnūn li al-Naṣhr wa al-Tawzī', 2014), 27.

¹⁰⁸ Muḥammad Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'ān* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003), 33.

C. Relevansi Tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dalam Hubungan Antar dan Intra-Agama di Indonesia

Negara harus melindungi kebebasan dan keamanan setiap warna negara dalam melaksanakan keyakinannya masing-masing. Keragaman etnis, budaya, dan agama harus diupayakan dapat hidup secara damai di bawah payung demokrasi dan toleransi. Negara harus menjadi satu-satunya tempat bernaung secara resmi dan konstitusional dalam upaya mewujudkan harapan tersebut. Nelson Tebbe mengatakan satu hal di luar agama itu sendiri adalah pemerintah harus bersikap konstitusional dan netral dalam menyikapi pluralitas agama-agama dalam suatu negara.¹⁰⁹

Penulis ingin melihat bagaimana relevansi penafsiran Ibn 'Ashūr dalam konteks negara Indonesia yang memiliki keragaman budaya, bahasa, etnis dan agama. Selain itu, bagaimana relevansi penafsiran Ibn 'Ashūr dengan sistem negara yang demokratis di bawah prinsip-prinsip dasar Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Kesatuan Republik Indonesia. Penulis mencoba menganalisa tentang metode dan pendekatan penafsiran Ibn 'Ashūr dalam beberapa konteks yang telah dikemukakan pada bab sebelumnya untuk melihat relevan atau tidaknya penafsiran tersebut dengan konteks Indonesia.

Penafsiran ayat tentang relasi Muslim dan non-Muslim yang terkait dengan pemilihan pemimpin non-Muslim bagi umat Islam, diangkat oleh penulis sebagai salah satu tema untuk melihat potret penafsiran Ibn 'Ashūr dalam hubungannya dengan politik identitas. Dalam satu penjelasan sehubungan dengan alasan larangan memilih pemimpin non-Muslim, ia menyatakan sebagai berikut;

"...لأنّ ذلك يلبسهم بالمنافقين، وقد كان أمر المسلمين يومئذٍ في حيرةٍ إذ كان حولهم المنافقون وضعفاء المسلمين واليهود والمشركون فكان من المتعین لحفظ الجامعة التجرّد عن كلّ ما تتطرّق الرّبيّة عليهم."¹¹⁰

¹⁰⁹ Nelson Tebbe. "Excluding Religion" dalam *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 156, No. 5 (May, 2008), pp. 1263-1339 Published by: The University of Pennsylvania Law Review Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40041406>. Diakses: 09/01/2015 06:15.

¹¹⁰ "... *lianna dhālīka yulbisahum bi al-munāfiqīn. wa qad kāna amr al-Muslimīn yawma'idhin fī hīratin idh kāna ḥaulahum al-munāfiqūn wa ḍu'afā al-Muslimīn wa al-yahūd wa al-mushrikūn fa kāna min al-muta'ayyin li ḥifzhi al-*

“...karena (menjadikan kaum Yahudi dan Nasrani sebagai wali) itu menjadikan mereka yang melakukannya menyandang status sebagai orang munafik. Kondisi umat Muslim waktu itu masih tidak stabil, masih banyak orang yang tidak berkomitmen (munafik) dengan keislamannya, orang yang lemah iman maupun harta benda, orang Yahudi (yang selalu berupaya menjegal umat Muslim) serta mereka yang masih menyekutukan Allah. Maka, demi menjaga persatuan wajiblah seorang Muslim untuk tidak melakukan apapun yang menimbulkan keraguan diantara umat Muslim sendiri.”

Demikian Ibn 'Ashūr menggambarkan kondisi yang mengharuskan umat Muslim secara mutlak tidak boleh mengangkat kaum Yahudi atau Kristen sebagai pemimpin mereka. Penafsiran Ibn 'Ashūr tentang larangan tersebut dikonstruksi lewat keterkaitan sejarah dan masa lalu yang panjang antara Muslim dengan non-Muslim. Kondisi ikatan sosial umat Islam saat itu masih harus diperkuat, secara politik perlu dibangun solidaritas menghadapi serangan dari luar Islam, dan kualitas keislaman masih lemah. Hal ini dikarenakan fitnah dari kaum Yahudi dan Nasrani secara terbuka masih terus dilakukan. Pada larangan tersebut Ibn 'Ashūr tidak memberikan pembatasan atau penjelasan bahwa ayat ini hanya berlaku di masa itu saja (*al-'ibrah bi khuṣūṣi al-sabab*). Larangan tersebut dipahami bersifat terus-menerus dan berlaku hingga saat ini (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafzi*).

Jika demikian, maka perlu dipertanyakan, apakah konteks itu terjadi di masa sekarang atau di masa Ibn 'Ashūr? Relevankah penafsiran tersebut jika dilihat dari kenyataan bahwa Tūnisia berpenduduk 99 % Muslim? Secara politik, hal ini bukan merupakan suatu keterdesakan untuk menegaskan identitas keislaman. Akseptabilitas publik akan menyaring secara alamiah bagaimana dan siapa yang layak memimpin Tūnisia. Dalam konstitusi Tūnisia juga dinyatakan bahwa Islam adalah agama negara. Hal ini semakin memperkuat posisi politik Islam di Tūnisia. Hal ini juga terjadi dalam konteks Indonesia. Penafsiran yang dengan tegas mendoktrin umat Islam untuk tidak boleh memilih pemimpin non-Muslim, juga menjadi topik yang hangat diperdebatkan saat ini. Nampaknya gagasan seperti ini harus

jāmi'ah al-tajarrud 'an kulli mā tataṭarraḡ al-raibatu 'alaihim". Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 6/230.

disampaikan dengan bijak, jangan sampai menimbulkan unsur SARA. Indonesia secara konstitusional memberikan kesempatan secara terbuka kepada setiap warga negara untuk mencalonkan diri sebagai Presiden Republik Indonesia. Segala bentuk diskriminasi tidak diakomodir dalam negara yang berdemokrasi seperti Indonesia.

Pandangan-pandangan Ibn ‘Āshūr mengenai relasi antar-agama pada umumnya sulit diterapkan di Indonesia. Meski Indonesia adalah negara yang mayoritas penduduknya Muslim, namun Indonesia telah memilih untuk menjadi negara berdaulat di atas sistem negara demokrasi di mana setiap warga negara dijamin kemerdekaannya dalam menjalankan ajaran agamanya tanpa diskriminasi. Karena itulah, Abdurrahman Wahid, sebagai ulama dan mantan Presiden Republik Indonesia, pernah menyatakan bahwa jika hukum agama secara *letterleg* diterapkan di Indonesia, maka akan ada banyak orang Islam yang telah berpindah agama ke Kristen yang akan divonis murtad dan bisa dibunuh.¹¹¹ Menurut tokoh yang biasa disapa dengan Gus Dur ini, bukan kondisi itu yang diharapkan dari Indonesia yang menggunakan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika* (berbeda-beda tetap satu jua).

Tema-tema utama yang digambarkan Ibn ‘Āshūr dalam tafsirnya tentang relasi Muslim dan non-Muslim yang meliputi pelanggaran non-Muslim untuk dikutsertakan dalam musyawarah, larangan memilih pemimpin non-Muslim, memerangi mereka yang kafir, membunuh murtad, merupakan topik-topik yang tidak populer dan sesuatu yang tabu di Indonesia. Hal ini karena Indonesia adalah negara hukum dengan kesatuan BhinnekaTunggal Ika, keberagaman budaya, bahasa, suku, dan

¹¹¹ Abdurrahman Wahid berpandangan bahwa sistem Islami, dalam arti memasukkan Islam sebagai ideologi resmi negara tidak diperlukan, Karena jika hal ini dilakukan, maka umat yang beragama lain akan berstatus sebagai warga kelas dua, bahkan jika ada diantara umat Muslim pindah kepada agama lain, mengharuskan mereka untuk dibunuh. Selain itu, memasukkan sistem Islami bukan satu-satunya kewajiban umat Muslim, karena ada banyak dalil lain yang menunjukkan seseorang tetap bisa menjadi Muslim yang baik meski tidak hidup di negeri yang berazaskan Islam sebagai ideologi negara. Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), 4. Lihat juga sambutan Dr. M. Syafi'i Anwar - selaku editor buku ini - di hal. xxiii yang mengutip pernyataan Gus Dur bahwa jika ketentuan *fiqh* seperti ini (pembunuhan mereka yang murtad) diberlakukan Indonesia, maka lebih dari 20 juta jiwa manusia Indonesia yang berpindah agama dari Islam ke Kristen sejak tahun 1965 haruslah dihukum mati.

agama telah disejukkan oleh satu kedaulatan di bawah naungan Pancasila yang netral. Indonesia bukan negara Islam yang harus dipimpin oleh seseorang dengan identitas agama tertentu, yang dipaksakan secara radikal. Seperti yang dikatakan Azyumardi Azra, segala bentuk kekerasan dan tindakan brutal untuk menegakkan *khilāfah* (Negara Islam) tidak punya tempat di bumi Indonesia.¹¹²

Jika penafsiran tersebut diletakkan dalam konteks ke-Indonesiaan, maka apakah bisa menjadi penafsiran yang tepat? Sebelumnya penulis ingin memaparkan bagaimana relevansi tafsir Ibn 'Ashūr dalam konteks relasi antar-agama di Indonesia. Beberapa gejala politik identitas antar-agama yang penulis inventarisir dari kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* adalah politik identitas dalam konteks musyawarah, memilih pemimpin non-Muslim, memerangi orang kafir, pembunuhan murtad, dan bagaimana bersikap terhadap *Ahl al-Kitāb* dalam urusan sedekah dan pernikahan.

Ibn 'Ashūr menyimpulkan dari QS. Āli 'Imrān (3): 159 tentang musyawarah. Ia menyatakan bahwa semua orang bisa diajak bermusyawarah sesuai dengan kapasitasnya masing-masing, kecuali orang yang berbeda agama, yakni non-Muslim. Penekanan ini begitu mencolok ditambah dengan penjelasannya bahwa musyawarah pada dasarnya harus bersama dengan orang yang satu hati, satu tujuan dan perasaan. Bagi Ibn 'Ashūr, mereka yang tidak beragama Islam, tidak bisa bermusyawarah bersama-sama dengan penganut agama Islam, karena mereka tidak memiliki tujuan yang sama. Ibn 'Ashūr mengatakan dengan tegas bahwa walaupun mereka bergabung dengan kita (umat Islam) dipastikan mereka tidak akan memikirkan tujuan kemaslahatan untuk kaum Muslim.

Jika identitas keagamaan yang diangkat oleh Ibn 'Ashūr dihadirkan dalam konteks Indonesia, maka cara pandang ini kurang relevan dengan realitas kekinian. Penafsiran Ibn 'Ashūr tentang musyawarah pada kenyataannya bertentangan dengan cara pandang orang Indonesia sendiri. Secara formal, Indonesia - sebagaimana yang tertulis didalam UUD 1945 - menjamin kemerdekaan setiap penduduk untuk memeluk agama dan keyakinannya masing-masing. Tidak ada pembatasan untuk agama apa pun dalam keikutsertaan dalam bermusyawarah, lewat

¹¹²Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme dan Demokrasi* (Jakarta: Prenadamedia group, 2016) , 258.

lembaga legislatif. Di negara Indonesia, siapa pun berhak mencalonkan diri sebagai wakil rakyat yang akan dipilih secara demokratis lewat pemilu tanpa mendiskriminasikan apa pun agamanya.¹¹³ Meskipun mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, namun prinsip UUD 1945 tidak mengutamakan satu agama tertentu. Hak dan kewajiban setiap warga negara dijamin oleh UUD 1945 berdasarkan agama dan keyakinan masing-masing.

Dalam sejarah perjuangan berdirinya kemerdekaan Indonesia, suara-suara dari luar agama mayoritas tetap didengar lewat musyawarah, tanpa ada diskriminasi. Keberagaman agama dan keyakinan diakui sebagai sebuah kebhinnekaan. Dalam sidang Badan Persiapan Urusan Kemerdekaan Republik Indonesia (BPUPKI), ada beberapa anggotanya yang terdiri atas non-Muslim. Hal ini terus berlanjut hingga pasca kemerdekaan.

Pada masalah larangan memilih pemimpin non-Muslim, Ibn 'Ashūr memilih penafsiran yang mengharamkan memilih pemimpin non-Muslim. Argumennya adalah jika seseorang Muslim memilih pemimpin non-Muslim, maka ia telah jatuh kedalam kekufuran akibat pilihannya. Alasannya adalah karena ia telah membiarkan orang yang tidak seagama dengannya memimpin dan mengaturnya. Menurut Ibn 'Ashūr, hal ini dapat berakibat kepada kelemahan kesatuan keislaman (*al-Jāmi'ah al-Islāmīyah*). Pandangan keagamaan seperti ini nampak kurang relevan dalam konteks masyarakat Indonesia. Penulis akan menjabarkan relevansi tafsir ini dari perspektif legal formal dan kultural. UUD 1945, pasal 6 ayat 1 menyatakan:

"Calon Presiden dan Wakil Presiden harus seorang warga negara Indonesia sejak kelahirannya dan tidak pernah menerima kewarganegaraan lain karena kehendaknya sendiri, tidak pernah mengkhianati negara, serta mampu secara rohani dan jasmani untuk melaksanakan tugas dan kewajiban sebagai Presiden dan Wakil Presiden."

Pandangan ini menyimpulkan bahwa tidak ada larangan untuk memilih pemimpin non-Muslim di Indonesia. Memang realitas sosial tidak selalu sejalan dengan yang tertulis dalam hukum formal.¹¹⁴ Namun selama 70 tahun Indonesia merdeka,

¹¹³ Pasal 2 Ayat 1-3 UUD 1945.

¹¹⁴ Perbedaan antara teks formal UUD dengan realitas politik, penulis kutip dari pernyataan Jusuf Kalla. Jusuf Kalla menyatakan memang selalu ada kesenjangan antara legal formal dengan realitas sosial politik. Amerika Serikat, menurutnya meski sudah mengklaim sebagai negara yang mengusung prinsip

belum pernah memiliki presiden yang tidak beragama Islam. Selain itu, fenomena penolakan terhadap pencalonan pemimpin non-Muslim, seringkali muncul terutama di tingkat pemimpin daerah. Hal ini diperkuat lagi dengan fatwa-fatwa MUI dan lembaga keagamaan Islam di Indonesia yang tetap menyatakan bahwa memilih pemimpin non-Muslim dalam tingkat apa pun diharamkan. Masyarakat Muslim secara umum di Indonesia masih "resisten" terhadap pemimpin non-Muslim di daerah yang mayoritasnya Muslim. Situasi ini berjalan seiring dengan proses pendewasaan ke arah demokrasi yang lebih mapan.

Pada persoalan pembunuhan orang yang berpindah agama (murtad), UUD 1945 telah mengambil Hak Asasi Manusia sebagai sebuah prinsip yang perlu dijabarkan secara terperinci, termasuk di antaranya adalah hak untuk memilih keyakinan keagamaan yang ia yakini. Di Indonesia, secara umum negara hanya mengakui enam agama, Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu. Menurut peraturan perundangan yang ada, keyakinan-keyakinan lain secara formal tidak ditekan oleh negara untuk berpindah agama, hanya saja didorong agar mereka mau memeluk salah satu dari enam agama itu sejak bergulirnya reformasi. Pengarahan kepada salah satu agama ini sebenarnya lebih pada urusan administrasi kependudukan, bukan lagi bentuk intervensi negara.

Soal interaksi dengan kaum Yahudi dan Nasrani, penulis mengangkat gejala politik identitas pada persoalan pernikahan antara Muslim dengan Yahudi atau Nasrani, serta memberi atau menerima sedekah kepadanya. Keduanya sebenarnya dijelaskan oleh Ibn 'Ashūr sesuai dengan konteks Tūnisia di mana Ibn 'Ashūr membolehkan menerima sedekah atau sembelihan dari *Ahl al-Kitāb* untuk alasan menjaga keakraban berinteraksi, dan melarang pernikahan dengan *Ahl al-Kitāb* karena dapat mendekatkan mereka kepada pindah agama.

Sebagai perbandingan, Yahudi sebagai agama tidak diakui secara resmi di Indonesia. Kalaupun di Indonesia ada orang-orang Yahudi, mungkin tidak jelas apakah mereka menutupi identitas ke-Yahudi-annya, atau memilih berpindah

berdemokrasi dalam bernegara, baru memiliki Presiden yang beragama Katolik di tahun 1960, yaitu John F. Kennedy, sementara Amerika Serikat adalah negara yang mayoritas penduduknya beragama Kristen Protestan. Lihat dalam situs: <http://jusufkalla.info/archives/2013/06/18/bagaimana-jika-presiden-dari-non-Islam-ini-jawaban-jusuf-kalla/>.

agama. Gesekan yang dirasakan dengan pemeluk agama Yahudi tidak ada. Sementara itu, pada persoalan Nasrani atau Kristen, penulis berpendapat bahwa mereka sama-sama saling mengetahui apa yang boleh dan tidak boleh dimakan menurut agamanya masing-masing. Umat Muslim misalnya memiliki lembaga halal yang dikelola di bawah Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk memberikan sertifikasi apakah sebuah makanan halal atau tidak. Umat Muslim dan Kristen serta umat lainnya sudah saling memahami terkait halal atau tidaknya makanan.

Pendapat Ibn 'Āshūr yang tidak membenarkan pernikahan dengan Yahudi dan Nasrani –meskipun ada pendapat yang membolehkannya– nampaknya relevan dengan kebijakan keagamaan di Indonesia yang tidak mensahkan pernikahan beda agama, meski pasal tentang HAM dalam UUD menjamin kebebasan beragama setiap orang. Pengadilan Agama tidak akan mengeluarkan catatan pernikahan jika kedua belah pihak masih menganut agama yang berbeda. Solusinya adalah salah satu pihak harus mau mengikuti agama calon pasangannya yang sah. Mereka yang tetap memilih untuk menikah tanpa ada yang mengikuti agama salah satu pasangannya, secara administratif tidak bisa dicatatkan.¹¹⁵

Penulis telah memaparkan bahwa tafsir Ibn 'Āshūr memiliki konteks ruang dan waktunya sendiri ketika melakukan sebuah proses penafsiran. Konteks ruang dan waktu itu di antaranya melahirkan sebuah bentuk politik identitas, di mana penafsiran tidak terlepas dari pengaruh kepentingan mengukuhkan identitas yang melekat pada diri mufasir.

¹¹⁵ Pada tahun 2015, MK membatalkan permohonan uji materi Pasal 2 Ayat 1 UU No. 1 Tahun 1974 tentang ketidakabsahan pernikahan beda agama. Dalam keputusan MK, pernikahan beda agama tidak bisa disahkan karena kenyataannya bertentangan dengan sila pertama Pancasila, yaitu Ketuhanan Yang Maha Esa. Lewat sila ini, semestinya umat beragama saling menghormati dengan tidak mencampurkan ajaran agamanya dengan ajaran lain. MK melihat, bahwa hak kebebasan beragama dan berpendapat harus tetap mempertimbangan nilai-nilai agama yang dianut bangsa Indonesia. Menteri Agama, Lukman Hakim Saifuddin menyatakan bahwa pernikahan adalah hal yang sangat sakral, ia dinyatakan sah secara administrasi oleh negara ketika sesuai dengan hukum agama. Lihat: <http://nasional.kompas.com/read/2015/06/22/16532691/Menag.Apresiasi.MK.soal.Pernikahan.Beda.Agama> , diakses pada: 7 November 2016 16:51.

Karena memiliki konteks dan ruang waktunya sendiri, pendapat-pendapat yang digunakan oleh Ibn 'Ashūr erat kaitannya dengan konteks masa dan tempat di mana ia hidup di masanya pada abad ke-20 (1879-1973) di Tūnisia. Artinya, besar kemungkinan para pembaca tafsir ini, yang hidup di masa sesudahnya bahkan tidak tinggal di negeri yang sama, perlu "selektif" dalam membaca penafsiran-penafsirannya.

Dalam konteks relasi intra-agama, penulis menyimpulkan bahwa ada empat gejala politik identitas yang dilakukan Ibn 'Ashūr. *Pertama*, mengedepankan identitas mazhab Mālikī; *kedua*, mengangkat mazhab Mu'tazilah sebagai figur yang mengedepankan kemajuan analisis kebahasaan; *ketiga*, mengarusutamakan mazhab Sunni dengan tidak memberikan ruang gerak kepada mazhab Syiah; dan *keempat*, menolak mereka yang mengharamkan poligami.

Keempat gejala tersebut telah ia jelaskan di dalam tafsirnya, dan tidak seluruhnya relevan dengan kondisi yang dihadapi oleh umat Muslim di Indonesia. Oleh karena itu, ketika seorang Muslim di Indonesia hari ini membaca tafsir Ibn 'Ashūr, maka ia akan mendapati pendapat-pendapat yang bisa jadi tidak relevan dengan kondisi yang mereka hadapi secara *real*. Menurut penulis, tafsir Ibn 'Ashūr – jika disuguhkan kepada pembaca murni, maupun dalam kapasitas yang lebih luas seorang pendakwah, Mufti, pembuat kebijakan, atau posisi-posisi lain di masyarakat – maka ada kalanya pembaca tidak menjadikan tafsir yang ia baca dapat langsung diterima secara literal, namun diambil makna kontekstualnya. Pada kondisi lain, ada kalanya penafsiran yang dilakukan Ibn 'Ashūr akan diterima oleh pembaca ketika pendapat itu sejalan dengan kemaslahatan yang sedang dibutuhkan untuk dicapai.

Penulis mencoba menganalisis satu persatu gejala politik identitas intra-agama dalam konteks ke-Indonesia-an. Dalam konteks pengarusutamaan mazhab Mālikī yang dilakukan Ibn 'Ashūr, ia banyak melakukan langkah referensial kepada mazhab ini ketika melakukan penafsiran, terutama ayat-ayat yang mengandung hukum. Pengutipan pendapat Malik dan Mazhab Mālikī juga mengembang hingga pengutip tokoh-tokoh dari mazhab itu sendiri dalam tafsir Ibn 'Ashūr.

Dalam konteks ke-Indonesia-an, mungkin banyak yang terasa "baru" di mata orang Indonesia sendiri ketika mereka membaca tafsir ini. Hal ini karena di antaranya masyarakat

Muslim Indonesia itu umumnya bermazhab al-Shāfi'ī. Hal ini disebabkan karena kebanyakan para ulama Indonesia belajar kepada ulama Makkah, yang mayoritas di masa itu bermazhab al-Shāfi'ī.¹¹⁶ Proses ini terus berlangsung hingga saat ini, di mana setiap amaliah keagamaan yang dilakukan oleh mayoritas Muslim di Indonesia mesti tidak terlepas dari dalil-dalil yang digunakan ulama dalam mazhab Shāfi'i.¹¹⁷ Selain itu, dalam praktiknya saat ini, umat Muslim Indonesia bisa dikatakan tidak begitu mengetahui secara rinci dalil yang mereka gunakan dalam menjadi ajaran agamanya. Dengan demikian, jika seorang Muslim di Indonesia mengakui sebagai bagian dari jamaah Nahdhatul Ulama, maka ia kemungkinan besar hanya akan mengetahui dalil-dalil yang bersumber dari mazhab Shāfi'i saja dalam menjalankan ajaran keagamaannya, karena melihat tetap dominannya penggunaan dalil mazhab Shāfi'i di Indonesia.

Pada gejala politik identitas yang kedua, yaitu mengangkat penafsiran yang dilakukan Mu'tazilah sebagai kemajuan di bidang bahasa, sebenarnya -hemat penulis- mirip dengan fenomena ketika banyak intelektual di Indonesia mencoba mengangkat gagasan hermeneutika sebagai bagian dari teori penafsiran Quran. Sampai hari ini, di Indonesia tidak semua orang dapat menerima teori hermeneutika sebagai salah satu pendekatan dalam memahami ayat-ayat kitab suci. Kerangka berpikir yang diangkat mereka yang menolak menggunakan

¹¹⁶ Lihat misalnya penemuan Martin Van Bruinessen bahwa kitab fikih yang ia temukan di pesantren seluruhnya berdasarkan pada mazhab Shāfi'ī. Lihat: Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren* (Bandung: Mizan, 1996), 115.

¹¹⁷ Penulis mencoba melihat dalam dua konteks organisasi Islam terbesar di Indonesia, NU dan Muhammadiyah. K.H. Hasyim Ash'ari, dalam *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (yang kemudian dijadikan dasar paham keagamaan Nahdhatul Ulama) menyatakan bahwa Nahdhatul Ulama mengakui empat mazhab yang muktabar dalam Islam, Ḥanafī, Mālikī, al-Shāfi'ī, dan Hanbali. <http://www.nu.or.id/about/paham+keagamaan>, diakses pada: 31 Oktober 2016, 13:54. Sementara Muhammadiyah sesuai dengan Anggaran Dasar Pasal 4 ayat 1 menyatakan bahwa identitas gerakan Muhammadiyah mendasarkan gerakannya kepada Quran dan Sunnah. Ciri khas Muhammadiyah adalah merujuk kepada Quran (yang didefinisikan sebagai: Kitab Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW) dan Sunnah (yang didefinisikan sebagai: Penjelasan dan pelaksanaan ajaran-ajaran Quran yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan akal pikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam). <http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-51-det-anggaran-dasar.html>; <http://www.muhammadiyah.or.id/id/content-53-det-ciri-khas.html>; keduanya diakses pada: 31 Oktober 2016, 14.05.

hermeneutika di antaranya adalah karena dapat menurunkan sakralitas Quran. Ini disebabkan karena hermeneutika telah meletakkan Quran sebagai sebuah teks yang sama dengan teks-teks bahasa Arab lainnya (termasuk teks syair Arab). Ini masih ditambah dengan sensitivitas barat-timur di mana metodologi hermeneutika dinilai sebagai metode yang bersumber dari Barat sehingga tidak bisa digunakan dalam menafsirkan Quran.

Menurut penulis, pola penentangan ini identik dengan peristiwa yang dialami Ibn 'Ashūr sendiri saat mendapatkan banyak tentangan ketika ingin mengangkat teks-teks bernafaskan *Mu'tazilah* untuk diajarkan di lingkungan *Jāmi' al-Zaytūnah* saat itu.¹¹⁸ Ungkapan penentangan dari mereka yang sudah merasa “nyaman” dengan kondisi yang ada nampaknya cocok menggambarkan kontestasi Ibn 'Ashūr dengan ulama-ulama Zaytūnah saat itu. Meskipun pada akhirnya, gagasan ini tidak berjalan lama di Zaytūnah sebagai lembaga, namun hanya dijalankan Ibn 'Ashūr sendiri secara bertahap lewat karya tafsirnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dan gagasan reformasi pendidikannya di buku *Alaysa al-Ṣubḥu bi Qarīb*.

Terkait penafsiran-penafsiran Ibn 'Ashūr dalam *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yang sering mengutip mazhab Mu'tazilah, apakah bisa “diterima” oleh umat Muslim di negara lain, termasuk Indonesia? Pertanyaan ini sebenarnya melahirkan beragam pendapat, sesuai dengan siapa yang membacanya. Perlu diketahui, selain al-Shātībī yang dianggap sebagai pelopor *maqāshid al-sharī'ah*, Ibn 'Ashūr –setidaknya 20 tahun terakhir ini– sudah dikenal oleh intelektual Indonesia sebagai pelopor kajian *maqāsid al-sharī'ah* di abad modern, terutama mereka yang “melek” literatur berbahasa Arab kontemporer. Istilah *maqāsid al-sharī'ah* kini secara tertulis adalah bagian dari dasar penentuan kebijakan keuangan pada lembaga keuangan syariah. Ibn 'Ashūr acapkali disertakan sebagai bagian dari tokoh perkembangan kajian maqāsid. Tapi, bagaimana dengan tafsir-nya?

Penulis berpandangan bahwa kecenderungan Ibn 'Ashūr terhadap kajian bahasa yang mendalam dengan mengambil pendapat al-Kashshāf akan mendapatkan sambutan yang baik dari

¹¹⁸ Dalam *Fatāwā Ibn 'Ashūr* yang disunting oleh Prof. Dr. Muhammad Bouzguiba, Ibn 'Ashūr menyatakan bahwa Mu'tazilah adalah “mazhab yang paling dekat dengan kita, dan kita tidak memiliki perbedaan signifikan kecuali di topik-topik *uṣūl* tertentu”. Di masa Ibn 'Ashūr juga, mulai dibuka pengajian tafsir al-Kashshāf, bersama dengan pengajian *Dalā'il al-I'jāz* karya al-Jurjāni.

kalangan intelektual. Pendapatnya yang menyatakan kalau *al-'urwat al-wuthqā'* sendiri itu sudah bermakna keimanan. Oleh karena itu, kata sebelumnya hanya penguat saja. Ini merupakan pendapat yang menarik dikaji oleh para akademisi, karena sesungguhnya pendapat ini kental dengan cara pandang Mu'tazilah.

Memang karya tafsir dalam bahasa Arab dan berjumlah lebih dari 10 volume kemungkinan besar pembacanya adalah kaum yang pengetahuannya sudah mapan, dan bukan masyarakat Muslim umum. Artinya, meskipun ada sisi tafsir ini yang mengangkat Mu'tazilah, ia tidak akan segera mewarnai atau mendominasi pandangan keagamaan masyarakat Indonesia. Bagi intelektual Muslim, tafsir ini tetap akan dibaca sebagai bagian dari khazanah keislaman yang perlu terus dikaji, didialogkan, dan dikembangkan sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat Indonesia.

Dalam gejala politik identitas yang ketiga, Ibn 'Āshūr nampak menegaskan identitasnya sebagai ulama yang berhaluan *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Ia mengkritik ideologi Syiah sebagai ideologi yang menyimpang. Meski demikian, kita perlu mencatat bahwa Ibn 'Āshūr tetap kritis terhadap pandangan-pandangan mazhab Ash'ariyyah sendiri. Dalam konteks Indonesia, penolakan Ibn 'Āshūr terhadap Syiah di dalam penafsirannya akan memiliki respon yang berbeda pula di Indonesia. Masyarakat Muslim di Indonesia memang mayoritas penganut Suni, baik mereka menegaskannya secara lisan atau pun sudah menjadi keseharian tanpa pernah ada pernyataan tentang kesuniannya. Secara formal, mereka yang meyakini bahwa aliran Suni adalah aliran yang benar, akan menerima penafsiran-penafsiran yang dilakukan Ibn 'Āshūr ini. Mereka yang kesuniannya hanya secara kultural, dan tidak memiliki kapasitas literasi bahasa Arab, tidak merasa mendapat dampak apa pun terhadap pendapat ini. Meski demikian, sangat mungkin juga kaum yang memahami literasi Arab akan mendakwahkan secara lisan pendapat Ibn 'Āshūr tentang Syiah.

Topik-topik Syiah yang diangkat oleh Ibn 'Āshūr dalam penafsirannya tidak terlalu banyak. Seperti penulis sampaikan, hanya ada 15 (lima belas) entri *al-Shī'ah* (الشيعية) dalam tafsirnya. Keseluruhannya berkesimpulan negatif terhadap pandangan Syiah, seperti pandangan mereka tentang eksklusivitas *Ahl al-Bayt* dan sebagainya. Namun, kesimpulannya tentang kebolehan

nikah mut'ah sebagai praktik darurat yang tidak boleh dihilangkan sama sekali, menarik untuk dicatat. Di bagian ini, penulis tidak mendapati Ibn 'Ashūr menyetujui nikah mut'ah, sambil menyetujui pandangan Syiah, kelompok yang memang membolehkannya.

Masih dalam konteks Indonesia, pendapat ini tentu tidak bisa langsung diterima. Bagi Muslim yang menganut paham Suni di Indonesia –meski jumlahnya mayoritas– pendapat-pendapat Ibn 'Ashūr tentu akan mendapatkan bantahan dari mereka. Meski Ibn 'Ashūr membolehkan mut'ah, mereka boleh jadi akan mengkritik pendapat ini sebagai inkonsistensi Ibn 'Ashūr dalam berpendapat dan menentukan identitasnya. Dengan kata lain, dalam skala yang besar, pendapat ini bisa menjadi pijakan untuk menyatakan bahwa ada yang “ditutup-tutupi” dalam pengharaman mut'ah dikalangan Suni sendiri.

Dalam kasus pembolehan praktik poligami, Ibn 'Ashūr mengakui bahwa memang praktik poligami adalah upaya melawan kekeliruan beberapa Muslim yang diamanahkan untuk merawat anak perempuan yatim dari saudaranya, dan menjaga hak harta warisan anak perempuan itu, untuk kemudian diberikan kepadanya ketika sudah dewasa. Namun, sebagian tergoda dengan harta itu, dan mencoba mengelabui keadaan dengan menikahi anak perempuan yatim yang diasuhnya, supaya dapat menguasai harta yang akan diwariskan kepada anak itu sehingga bercampurulah harta keduanya. Perilaku ini dikecam dengan ayat 3 surah al-Nisā' itu. Perilaku ini adalah sikap tidak amanah. Quran bahkan menegaskan bahwa lebih baik menikahi perempuan yang merdeka, sudah dewasa, bahkan sampai empat orang.

Dari sinilah poligami diperbolehkan. Meski secara normatif dibolehkan, dan Ibn 'Ashūr memilih pendapat itu. Praktiknya di Tūnisia hingga hari ini poligami secara formal dilarang oleh Undang-Undang. Lalu bagaimana konteks di Indonesia? Apakah kebolehan poligami ini relevan dalam kehidupan masyarakat Muslim di Indonesia?

Melalui UU No. 1 Tahun 1974 tentang perkawinan, poligami diperbolehkan di Indonesia. Namun, kebolehannya bukan tanpa aturan. Pada Undang-Undang tersebut, disebutkan bahwa seseorang harus mengajukan permohonan terlebih dahulu kepada Pengadilan Agama tempat ia mencatatkan pernikahan pertamanya. Pengadilan akan langsung memberikan izin jika terbukti, *pertama*, istri tidak dapat menjalankan kewajibannya

sebagai seorang istri. *Kedua*, istri mendapatkan cacat badan yang tidak dapat disembuhkan. *Ketiga*, istri tidak dapat memiliki keturunan.¹¹⁹ Jika pemohon tidak terbukti memiliki tiga izin tadi, pengadilan tetap bisa memberikan izin kepada pemohon dengan tiga syarat berikut; *satu*, adanya persetujuan dari isteri/isteri-isteri; *kedua*, adanya kepastian bahwa suami mampu menjamin keperluan hidup istri-istri dan anak-anak mereka; *ketiga*, adanya jaminan bahwa suami dapat berlaku adil terhadap istri-istri dan anak-anak mereka.¹²⁰

Dari pemaparan di atas, penulis menyimpulkan bahwa secara formal poligami memang tetap diterima di Indonesia, meski harus memenuhi sejumlah syarat-syarat prosedural yang diterapkan oleh negara. Ini disebabkan karena masyarakat Indonesia sebenarnya telah lama mengenal poligami sebagai bagian dari pilihan kehidupan sosial mereka. Namun, jika melihat syarat-syarat serta kondisi yang diterapkan di dalam UU, sebenarnya hal itu baru mencerminkan satu pemahaman fikih saja tentang poligami. Dalam khazanah mazhab fikih yang lain, poligami tidak diharuskan untuk meminta izin terlebih dahulu. Ibn 'Ashūr pun mengamini hal ini.

Artinya, konsepsi poligami dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tetap relevan dalam konteks Indonesia meskipun tidak seluruhnya. Indonesia bukan negara yang meresmikan satu mazhab tertentu sebagai mazhab negara. Karenanya, peraturan perkawinan misalnya hanya mengadopsi dari sejumlah khazanah fikih yang digodok terlebih dahulu di lingkungan legislatif sebelum menjadi Undang-Undang negara.

Secara kultural, beberapa tahun terakhir -terutama disebabkan di antaranya- sejak ide-ide tentang kesetaraan gender populer, maka ada sekelompok masyarakat yang resisten terhadap

¹¹⁹ Pasal 4 ayat 2 UU. No. 1 Tahun 1974. Seperti yang dikutip didalam: <http://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt5136cbfaacef9/prosedur-poligami-yang-sah>, diakses pada: 2 November 2016, 18:05. Masih mengutip dari situs yang sama, Dalam pasal 55 ayat 1 Kompilasi Hukum Islam (KHI), ditambahkan keterangan bahwa orang yang hendak melakukan poligami di Indonesia hanya dibatasi sampai 4 orang istri saja. Selain itu, ia harus berlaku adil terhadap istri-istrinya. Dalam Pasal 56 ayat 1; Apabila seseorang tidak melaporkan pernikahan poligami ini ke Pengadilan Agama, maka pernikahan ini tidak memiliki kekuatan hukum.

¹²⁰ Pasal 5 ayat 1 UU. No. 1 Tahun 1974. Dikutip dari: <http://www.hukumonline.com/klinik/detail/lt5136cbfaacef9/prosedur-poligami-yang-sah>, diakses pada: 2 November 2016, 18:05.

perilaku poligami, apalagi jika itu dilakukan oleh figur yang ditokohkan dalam masyarakat.¹²¹

Bagi penulis, relevan atau tidaknya tafsir ini dalam konteks Indonesia tidak bisa digeneralisir. Secara formal, tentu saja ada penafsiran Ibn 'Ashūr yang bisa diterima umat Muslim di Indonesia, seperti dasar-dasar tauhid, yang umat Muslim di seluruh dunia mengakuinya. Namun dalam beberapa topik, respon mengenai pemikirannya tidak tunggal. Mengamini pendapat Hassan Hanafi, penulis melihat pendapat-pendapat Ibn 'Ashūr akan digunakan sesuai dengan kepentingan masing-masing kelompok, baik di lingkungan umat Muslim sendiri atau mereka yang bukan Muslim.

Negara harus hadir secara konstitusional untuk menengahi model penafsiran apa pun dari berbagai mufasir, termasuk Ibn 'Ashūr. Pancasila dan UUD 1945 oleh *founding fathers* bangsa Indonesia dianggap mampu menjawab tantangan yang lahir dari subjektivitas sektarianisme, baik suku, agama, maupun kelompok. Prinsip demokrasi bangsa Indonesia melepaskan lekatnya sekat-sekat yang memisahkan etnisitas maupun agama. Hubungan antaragama, antarbangsa, dan antar peradaban akan berlangsung damai jika didasarkan pada etika global (*global-ethics*) dan menghilangkan standar ganda (*double-standard*).¹²² Segala bentuk doktrin yang bersifat SARA, tentu tidak populer di negara Indonesia. Meminjam istilah Azyumardi Azra, memproklamkan identitas sektarian seperti "saya adalah Syiah" atau "saya adalah Wahabi" atau "saya adalah Salafi" adalah sesuatu yang anatema.

Pada bagian akhir ini penulis ingin menambahkan bahwa pada konteks pondasi bangunan politik identitas yang telah

¹²¹ Dalam penelitian Merija Lovita Kintamani yang berjudul *Media Framing Terhadap Poligami Aa Gym*, ia melakukan penelitian tentang bagaimana *Media Framing* berpengaruh terhadap opini publik terhadap praktik poligami yang dilakukan Aa Gym. Sebagai seorang da'i kondang dari Bandung, Jawa Barat, keputusannya itu menerima respon negatif dari para jamaahnya yang kebanyakan adalah ibu-ibu, ketika ia memutuskan berpoligami, Hj. Muthmainnah (akrab disapa *Teh Ninih*) dengan memperistri Alfarini Eridani (disapa *Teh Rini*). Sejak keputusannya itu, dikabarkan jumlah jamaah yang berkunjung ke pesantrennya di Darut-Tauhid, Bandung, menurun. Merija Lovita Kintamani, *Media Framing Terhadap Poligami Aa Gym* (Depok: Departemen Ilmu Komunikasi FISIP UI, 2013), 7-8.

¹²² Masykuri Abdillah, *Islam dan Dinamika Sosial Politik di Indonesia* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2011), xxvi.

diletakkan oleh Ibn 'Ashūr di Tunisia adalah terlihatnya perubahan *world view* masyarakat dari mazhab Ḥanafi ke mazhab Mālikī. Orang-orang Tūnisia secara umum mengaku sebagai *Tūnisīyyūn wa 'Ashūriyyūn, Mālikīyyūn*, dengan kata lain hampir setiap orang Tūnisia saat ini tidak terlalu sulit untuk mengatakan bahwa ia adalah orang Tūnis yang mazhabnya Mālikī yang Sunnī dan netral. *'Ashūriyyūn* sering diidentikkan dengan mereka-mereka yang netral atau *waṣaṭīyah*. Seperti yang dikatakan oleh Sulaymān al-Shuwāshī secara umum sikap politik Ibn 'Ashūr dari dahulu ingin membangun peradaban Tūnisia yang berbasis agama (syariat) Islam, bahkan menurutnya program Iṣlāḥ al-Ta'lim al-Zaytūnī lebih berorientasi pada pengusungan wawasan kebangsaan dan humanisme.¹²³

Ada beberapa fase perlawanan kelompok-kelompok Muḥāfizīn Zaytūnah terhadap gerakan ideologi identitas Ibn 'Ashūr dalam mengusung ide pengukuhan identitas Islam Tūnis, di antaranya, munculnya penolakan keras dari kelompok keras (*Tayyār al-Muḥāfizīn*) terhadap program reformasi pendidikan Zaytūnah yang menjadi agenda pemerintah lewat Ibn 'Ashūr. Hal ini mengakibatkan tidak diterbitkannya bukunya tentang "*Iṣlāḥ al-ta'lim al-Zaytūnī*," meskipun ide tersebut telah ada sejak tahun 1902, namun baru diterbitkan di tahun 1967 dengan judul: *Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb*. Selanjutnya, dalam konstitusi Tūnisia akhirnya ditetapkan bahwa Tūnisia adalah negara demokrasi. (*wa al-jumhūrīyyatu nizāmuha*). Peradaban masyarakat Tūnis telah dipengaruhi kuat oleh budaya Perancis dengan ideologi sekular dan identitas ideologi Mālikī yang diperjuangkan oleh Ibn 'Ashūr dianggap berhasil. Hal ini dapat dilihat dari hampir setiap orang Tūnis lebih percaya diri bertutur dengan bahasa Perancis ketimbang bahasa Arab meskipun secara konstitusi Tūnisia adalah negara dengan bahasa resmi Arab. Begitu pula dengan perkembangan mazhab Mālikī yang saat ini sangat eksis di Tūnisia.

¹²³ Sulaiman al-Shawwāshī, al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr wa Barnāmijuhū al-Iṣlāḥī li al-Ta'lim bi Jāmi' Zaytūnah, dalam *al-Ḥidāyah: Majallah Thaḳāfiyyah Islāmiyyah* (Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015), 195/60-63.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Disertasi ini menemukan bahwa identitas dan ideologi berkorelasi positif terhadap suatu penafsiran sehingga dapat dikatakan karya tafsir bersifat lokal dan temporal. Kaidah yang dibangun adalah:

العبرة بمنظور سياسات الهوية لا بمنظور النصّ

Al-'Ibrat bi mandhūr siyāsāt al-huwiyyat lā bi mandhūr al-naṣṣ

Kesimpulan ini dibuktikan dengan temuan bahwa ketika menafsirkan ayat tentang larangan memilih pemimpin non-Muslim, larangan melibatkan non-Muslim dalam musyawarah, Meniadakan kesaksian non-Muslim, pembunuhan murtad, penerapan jizyah, pembolehan nikah mut'ah dalam keadaan darurat, perang terhadap non-Muslim, mempopolkerkan kembali ide-ide mu'tazilah, Ibn 'Āshūr melandaskan penafsirannya pada alasan-alasan idologis dan apologis.

Penelitian ini juga menemukan bahwa ide-ide *maqāṣid al-sharī'ah* digunakan oleh Ibn 'Āshūr untuk melakukan politik identitas. Hal ini terlihat pada kepiawaian Ibn 'Āshūr dalam mengarusutamakan mazhab Mālikī, *Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, teologi Ash'ariyah, hingga menolak gerakan persamaan gender.

Secara keseluruhan data tersebut tampak dalam gerakan pengukuhan identitas Islam Tūnisia yang Mālikī, yang Sunnī. Hal ini berangkat dari realitas yang bahwa mazhab Mālikī adalah mazhab kerakyatan yang dianut mayoritas rakyat Tūnisia, dan beranggapan bahwa mazhab Ḥanafī adalah ideologi elit atau penguasa yang ditinggalkan oleh Bay terdahulu termasuk mazhab Syiah yang sempat berakar di Tūnisia.

Membaca sebuah kitab tafsir tidak terlepas dari membaca identitas dan ideologi penafsirnya. Tafsir dijadikan sebagai sebuah instrumen yang dinamis (berkelanjutan) dalam melakukan negoisasi terhadap berbagai realitas untuk membangun identitas komunal dan jati diri komunitas. Identitas komunal yang diperjuangkan Ibn 'Āshūr adalah identitas Islam Tūnisia yang Mālikī dan Suni. Hal ini dapat dilihat dari sikap "diam" beliau terhadap pelarangan poligami oleh pemerintah karena dianggap sebagai tradisi Arab Jāhiliyah, begitu pula ketidakjelasan sikapnya mengenai program naturalisasi yang dicanangkan oleh protektorat Perancis.

Proses interpretasi kitab suci tidak hanya melayani teks semata, tapi juga bertujuan melayani realitas sosio-politik yang lahir sebagai refleksi dari lingkungan kehidupan. Secara natural dan konstruksional, lingkungan kehidupan melahirkan kepentingan *identity groups* berdasarkan agama, etnisitas, gender dan budaya. Dengan demikian, cita-cita kolektif mendorong mufasir yang memiliki identitas politik untuk mempolitisasi penafsiran dari yang sebelumnya tidak bersifat politis.

Politik identitas penafsiran mengakibatkan tafsir bersifat lokal dan temporal, sehingga tafsir yang ditulis oleh seorang mufasir di Afrika Utara misalnya, atau di Saudi Arabia, belum tentu cocok untuk diimplementasikan di Indonesia. Hal ini karena tafsir seringkali mewakili identitas dan ideologi penafsir dengan segala sesuatu yang berada di sekelilingnya.

Penelitian ini menunjukkan bahwa semangat yang harus dibangun dalam penafsiran kitab suci adalah penafsiran adalah proses pemahaman yang berkelanjutan disesuaikan dengan kemaslahatan umat secara umum, keberlangsungan kehidupan umat manusia, keterhubungan dengan kebutuhan realitas kekinian, sehingga tafsir dapat menjadi pedoman dalam menjawab tantangan zaman. Jika tafsir Rasulullah SAW adalah hasil pembacaan zamannya, tafsir para sahabat juga adalah hasil pembacaan zaman mereka, maka tafsir yang kita butuhkan hari ini adalah tafsir yang merupakan pembacaan zaman kita sendiri.

B. Implikasi Penelitian dan Saran

Secara teoritik penelitian ingin meletakkan tafsir sebagai suatu karya yang bukan *ilahiyah* sehingga tidak bisa dijadikan sebagai landasan dan legitimasi dalam melakukan radikalisme pemikiran apalagi radikalisme perilaku. Tafsir tidak boleh dijadikan sebagai jubah Islam dalam politik identitas yang melebihi kewajaran.

Secara paradigmatis penelitian ini merubah paradigma masyarakat tentang substansi tafsir. Setiap karya tafsir mencerminkan sebuah identitas dan kepentingan. Setidaknya, membaca sebuah kitab tafsir sama dengan membaca sebuah ideologi dan identitas. Hal ini karena sesungguhnya tafsir tidak lahir di ruang hampa, dan teks kitab suci adalah sesuatu yang independen tergantung kepada pembacanya mau ke mana tujuan teks itu diarahkan. Mufasir sebagai "*reader*" tidak bisa melepaskan identitas maupun ideologi yang melekat pada dirinya, tafsir kemudian

menjadi karya profan mencerminkan sebuah identitas dan kepentingan. Sehingga tafsir tidak bisa dijadikan landasan kebenaran absolut.

Sebagai saran, penulis menyadari bahwa masih banyak pekerjaan rumah (PR) yang harus dilakukan oleh peneliti-peneliti selanjutnya, semisal basis kitab-kitab tafsir yang masih belum dialokasikan secara lokalistik dan temporal.

Wa Allāh al-muwaffiq ilā aqwam al-ṭarīq, lā ḥaula wa lā quwwata illā billāh al-'alīyy al-'azīm.

BIODATA PENULIS

Saifuddin Herlambang, adalah dosen IAIN Pontianak. Lahir di Labuhan Batu - Sumatera Utara, 22 Oktober 1973. Merupakan putra ke tiga dari lima bersaudara dari Buya H. Amir Hasan Munthe dan Hj. Syamsinar Simanjuntak. Ayahanda penulis merupakan tokoh senior al-Washliyah di tingkat daerah, sangat konsern terhadap pendidikan Madrasah di al-Washliyah sejak tahun 1955 sampai 2002. Herlambang menikah dengan Torikoh S.Pd alumni Fakultas Tarbiyah Tadris Bahasa Inggris UIN Syarif Hidayatullah-Jakarta, dikaruniai 3 anak; 1 laki-laki (Ahsan Ali Herto Munthe, 2006) dan dua anak perempuan bernama Nafiesa Miesca Zahra, 2000 - sekarang Mondok di Pesantren Gontor Putri - dan Takiya Ulin Ni'mah, 2012. Tamat SD (1986) dan MTs al-Washliyah (1989), Madrasah Aliyah - MA (1993) di Pondok Pesantren Modern Darul Arafah merupakan Pondok Alumni Gontor di Medan - Sumatera Utara. Sarjana S1 Bahasa Arab Fakultas Tarbiyah IAIN Syarif Hidayatullah (1999), Magister Tafsir-Hadis UIN Syarif Hidayatullah (2004) dengan Beasiswa Proyek Kemenag RI 2002. Sedang menyelesaikan program doktor Sps UIN Syarif Hidayatullah. Pernah mengikuti *daurah tadrībiyah li mu'allim al-lughat al-'arabīyah li ghair al-nāṭiqīn biha*, yang diselenggarakan oleh Universitas Madinah al-Munawwarah Saudi Arabia (1992). Mendapat Beasiswa Sandwich (Prosale) Diktis Kemenag RI Oktober - Desember 2015 di Universitas Zaytūnah - Tūnisia, Afrika Utara. Pernah meraih juara 1 MTQ Nasional antar Mahasiswa PTIN se-Indonesia di Lampung 1996. Sejak tahun 1999 sampai sekarang menggeluti usaha di bidang Traveling Umrah dan Haji Khusus. Direktur Utama PT. Armina Mabror Tour & Travel (2006-2009). Pernah menjadi Ketua Himpunan Mahasiswa Jurusan Bahasa Arab IAIN Syarif Hidayatullah (1997-1999). Ketua Ikatan Pemuda al-Washliyah (IPA) DKI Jakarta (1998-2000). Ketua Himpunan Qari dan Qari'ah Fathullah (HIMQAH Fathullah UIN Syarif Hidayatullah (1998-2000). Pendiri Pondok Pesantren Global Uswatun Hasanah - Penajam Paser Utara Kalimantan Timur (2009).



Pendiri dan Pembina Yayasan Pondok Serambi Mustadh'afin Cinere - Depok 2013 s/d sekarang. Pendiri dan Pembina Sekolah terpadu Az-Zahra Pondok Petir - Sawangan (2002-2005).

Pendiri dan Pembina Pesantren Subulul Ihsan Parung, sekolah khusus penghafalan Quran dan Bahasa, berlokasi di Curug- Gunung Sindur - Parung - Bogor 2016 s/d sekarang. Editor Jurnal *al-Albāb* IAIN Pontianak 2012 s/d sekarang. Penulis buku *Hermeneutika Haji* (2011). Menulis di Warta Kota on line tentang *Keistimewaan Tanah Haram* (13 Oktober 2011), *Haji dan Filosofi Tawaf* (13 Oktober 2011). Penulis buku *Mindset Sukses Perspektif Quran* (2012). Penulis Jurisprudensi (Jurnal Syariah) IAIN Zawiyah Cot Kala Langsa - Aceh Timur dengan tema : *Al-ḥarakah al-nisā'iyah al-maghribīyah wa 'alāqatuhā bimudawwanat al-usrah* (juni 2014). Menulis jurnal jurisprudensi IAIN Langsa dengan tema: *Paradigma Tafsir dalam Hegemoni Politik* (Desember 2015). Pendiri dan sebagai Eksekutif Advisor el-Bukhari Institute - Jakarta sejak 2013 s/d sekarang. Saat ini Herlambang tinggal di Komplek Puri Cirendeuh Indah Jl. Tarumanegara 45 Kav. 06 Pisangan - Ciputat - Tangerang Selatan 15419, e-mail: saifuddin_herlambang@yahoo.co.id.

DAFTAR PUSTAKA

Buku, Tesis, Disertasi

- Abdillah, Masykuri. *Islam dan Dinamika Sosial Politik di Indonesia*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2011.
- Abdullah, Amin. dalam Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Quran*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī-‘Ulūm al-Qur’ān*. Al-Qāhirah: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1993.
- Ajhūri, Muḥammad Riḍā al-. *al-Khalḥiyah al-Islāmīyah li-Majallat al-Aḥwāl al-Shakḥīyah*. Tūnis: al-Shirkah al-Tūnisīyah li al-Nashr wa al-Tanmīyah, 2012.
- Ali, Shaheen Sardar. *Gender and Human Rights in Islam and International Law: Equal Before Allah, Unequal Before Man*. Hague: Kluwer Law International. 2000.
- ‘Alīsh, Muḥammad Ibn Aḥmad. *Minaḥu al-Jalīl Sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*. Bayrūt: Dār al-Fikr. 1989.
- ‘Arabī, Abu Bakar Ibn al-. *Aḥkām al-Qur’ān*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2008.
- ‘Ashmāwi, Muḥammad Sa’īd al-. *Haqīqat al-Hijāb wa Hujjiyyatu al-Hadīth*. Kairo: Maktabah al-Madbūli al-Shaghīr. 1993.
- Amal, Taufik Adnan dan Rizal Panggabean, Samsu. *Politik Syariat Islam; dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Tafsir Al-Azhar*. Depok: Gema Insani Press. 2015.
- Abbās, Amīr. *al-Ma‘nā Qurānī bayn al-Tafsīr wa al-Ta’wīl: Dirāsah al-Taḥlīliyyah fī al-Naṣṣ Qurānī*. Bayrūt: Mu’ass’asah al-Intishār al-‘Arabī, 2008

'Arabī, Abu Bakar Muḥammad Ibn Abdillāh Ibn. *Aḥkām al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah. 1988.

Aṣfahanī, al-Rāghib al-. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al- Fikr, t.th.

Aṣfahanī, al-Rāghib al-. *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Fikr. t.th.

Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam melalui Maqāṣid Syari'ah*, (terj), judul asli Maqasid Shariah as Philosophy of Islamic Law. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

Azra, Azyumardi. *Transformasi Politik Islam; Radikalisme, Khilafatisme dan Demokrasi*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.

_____. "Use and Abuse of Quranic Verses in Contemporary Indonesian Politic", dalam, *Abdullah Saeed, Approaches to the Qur'an in Contrmporary Indonesia*. Oxford Universsity Press, 2005.

_____. *Konteks Berteologi di Indonesia; Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.

_____. *Pergolakan Politik Islam; Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Barr, Ibn 'Abd al-. *al-Istī'āb fī Ma'rifati al-Aṣhāb*. Bayrūt: Dār al-Jīl, 1412 H.

Bayhaqī, Abū Bakar al-. *Sunan al-Bayhaqī al-Kubrā*. Makkatu al-Mukarramah: Dār Ibn al-Bāz. 1994.

Bintu Shāṭi', 'Aishāh. *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1977.

Biqā'ī, Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn 'Umar al-. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2002.

- Biqā'ī, Ibrāhim al-. *Naẓmu al-Durar fī Tanāsūb al-Āyāt wa al-Suwar*.
- Boulares, Habib. *Tārīkh Tūnis: Ahamm al-Tawārīkh wa al-Ahdāth min 'Uṣhūr Mā Qabla al-Tārīkh Hattā al-Thaurah*. Tūnis: Serēs li al-Nasyr, 2015.
- Bouzghiba, Muḥammad. *Fatāwa al-Shaykh al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr*. Tūnis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr. 2015.
- _____. *Fatāwā Shaykh al-Islām Muḥammad al-'Azīz al-Ja'ayyī*., Qayrawān: Markaz al-Dirāsāt al-Islāmiyyah. 1994.
- Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-. *Dawābiṭ al-Maṣlahah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah. 2001.
- Bukhārī, Abū 'Abd Allah Muhammad Ibn Ismā'il al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Bayrūt: Dār Ibn Kathīr. 1987 M/1407 H.
- _____. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)* t.t.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422 H.
- _____. *al-Adab al-Mufrad* (Bayrūt: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, cet.3, t.th
- Burhanuddin, Jajat. *Ulama dan Kekuasaan*. Jakarta: Mizan Publika, 2012.
- Buskens, Leon. "Sharia and National Law in Marocco", dalam *Sharia Incorporated*. Leiden: Leiden University Press, 2010.
- Bustī, Muḥammad Ibn Ḥibban Ibn Aḥmad Ibn Ḥibbān al-Dārimī al-. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Bayrūt: Mu'assasah al-Risālah. 1993.
- Charfī, 'Abd al-Majīd. *al-Thawrah wa al-Hadāthah wa al-Islām*. Tūnis: Dār al-Janūb, 2011.
- Chenoufi, Monchef. *Al-Muqaddimah wa Taqārīz al-Mu'āshirīn 'ala al-Masālik Fī Ma'rifati Aḥwāl al-Mamālik*. Tūnis: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb. 2012.

Chittick, William C. *Science of the Cosmos. Science of the Soul*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.

Culp, Jerome. “*The Woody Allen Blues: “Identity Politics,” Race and the Law,*” *Florida Law Rivew*, Vol. 51, 1999.

Darāwil, Jamālu al-Dīn. Muqawwimāt al-Manhaj al-Tanwīrī ladā al-Syaykh al-Al-Ṭāhir Ibn al-‘Āshūr. Dalam *Ḥaula Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*. Tūnis: al-Majma’ al-Tūnisī li al-‘Ulūm wa al-Ādāb wa al-Funūn. Bayt al-Ḥikmah. 2005.

_____. al-Mughāyarah wa Ḥaqq al-Ikhtilāf fi Tafkīr al-Shaykh Ibn ‘Āshūr, dalam *al-Tanwīr ‘inda ‘Ulamā al-Zaytūnah fi al-Niṣfi al-Awwali min al-Qarn al-Ishrīn*. Tūnis: al-Ma’had al-‘Ālī li al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Jāmi’ah al-Zaytūnah. 2008.

Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn al-. *al-Tafsīr wa al-Mufasirūn* al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīth, 2012.

Dimashqī, Abi al-Fida’ al-Ḥāfiẓ Ibn Kathīr al-. *Tafsir al-Qur’ān al-‘Azīm*. Bayrūt: Dār al-Fikr. 1992.

_____. *Tafsīr Ibn Kathīr*. Bayrūt: Dār al-Fikr. 1997.

Dustūr al-Jumhūriyyah al-Tūnisiyyah. Tūnis: Manshūrāt Majma’ al-Aṭrash li al-Kitāb al-Mukhtaṣ. 2014.

Eijk, Esther Van. “Shariah and National Law in Saudi Arabia”, dalam *Sharia Incorporated*. Leiden: Leiden University Press, 2010.

Esposito, John. L. *Islam Warna Warni, Ragam Menuju Jalan yang Lurus*, (terj). Jakarta: Paramadina, 2004.

Fāiz, Fakhruddin *Hermeneutika Qur’ani; Antar Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2007.

Ḡālī, Balqāshim al-. *al-Imām al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: Ḥayātuhu wa Athāruhū*. Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī’. 2015.

- Ḡazāli, Abū Ḥāmid al-. *Ihyā 'Ulūm al-Dīn*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press, 1975.
- Gerissa, Heshām. Al-'Āliman al-Bārizān wa al-Najmān al-Tsāqibān fī Samāi al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah al-Mu'āṣrah, dalam *al-Majallah al-Zaytūnah*, 'Adad 13. 2013-2014.
- _____. *Min Mazāhir al-Tanwīr fī fikr al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr*. dalam *al-Tanwir 'inda Ulama' Zaytūnah fī al-Nishfi al-Awwal min al-Qarni al-'Ishrīn*. al-Nadwah al-'Ilmiyyah al-Dauliyyah li Jāmi'ati Zaytūnah, 2008.
- Ghālī, Balqāsim al-. *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr: Ḥayātuhu wa Athāruhu*. Kairo: Dār al-Salām. 2015.
- Ghazāli, al-. Abu Ḥāmid. *al-Mustaṣfa fī 'Ilm al-Uṣūl* Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Gilbert, Paul. *Cultural Identity and Political Ethics*. Edinburg: Edinburg University press. 2010.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* (terj). Abdul Halim al-Najjār Baghdād: Maktabah al-Ghanji, 1954.
- Green, Arnold H. *The Tunisian Ulama from 1873-1915, (terj) al-Ulamā' al-Tūnisīyyūn*. Tūnis: Dār al-Saḥnūn li al-Nashr, 1995.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKis Group, 2013.
- Gutmann, Amy. *Identity in Democracy*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
- _____. *Identity in Democracy*. New Jersey: Princeton University press. 2003.

Habīb Ibn al-Ṭāhir, al-Shaykh al-. 'Ulamā' al-Zaytūnah wa al-Majlis al-Ta'sīsīy sanah 1956, dalam *al-Majallah al-Zaytūnah*, edisi 13, 2013-2014, Tūnis: Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2013.

Ḥaddād, Al-Ṭāhir al-. *Imraatunā fi al-Sharī'ah wa al-Mujtama'*. Tūnis: Dār al-Ma'ārif li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr. 2014.

_____. Al-Khitāb Ḥawla al-Mar'ah: Bayna al-Munāḍil wa al-Shaykh wa al-Za'īm. Dalam *Bāḥithāt*, al-Kitāb al-Tāsi', 2004.

Ḥajjī, Luṭfi. *Bourguiba wa al-Islām; al-Zi'āmah wa al-Imāmah*. Tūnis: Dār al-Janūb, 2013.

Halal, Muḥammad Bou. *al-Ghayb wa al-Shahādah fi al-fikr al-Ghazālī*. Tūnis: Dār Muḥammad 'Alī li al-Nashr, 2003.

Ḥammāmī, 'Abdu al-Razzāq al-. Min 'Alāmāt al-Tanwīr fi Tafkīr al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, dalam *al-Tanwīr 'inda 'Ulamā' al-Zaytūnah fi al-Niṣfi al-Awwali min al-Qarn al-'Ishrīn*. Tūnis: al-Ma'had al-'Alī li al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Jāmi'ah al-Zaytūnah. 2008.

Ḥanbal, Aḥmad Ibn. *Musnad Aḥmad*. Kairo: Mu'assasah al-Risālah. 1999.

Ḥamādah, Fārūq. *Mudawwanatu al-Imām Saḥnūn: Ummu al-Muṣannafāt al-Fiḥiyyah Nasy'atan, 'Ināyatan, Ta'thīran*. Damaskus: Dār al-Qalam. 2012.

Ḥanafī, Ḥassan. *Dirāsāt Falsafīyah*. al-Qāhirah: Maktabah Anglo Miṣriyyah, 1988.

_____. *Min al-Naṣṣ ilā al-Wāqī'*. al-Qāhirah: Markaz al-Kitāb li al-Nashr, 2004.

Handler, R. "Is 'identity a Useful Cross-Cultural Concept?," dalam *Commemorations: The Politics of National Identity*, Ed. J.R. Gillis. Princeton: Princeton University Press, 1994.

- Hasan, Noorhaidi. “Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme”, dalam Elza Peldi Taher (ed.). *Merayakan Kebebasan Beragama*. Jakarta: ICRP, 2009.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2004.
- Hilmy, Masdar. *Islam Profetik: Substansiasi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik*. Jogjakarta: Kanisius, 2008.
- Hobsbawn, Eric. *In Audacious Democracy: Labor, Intellectuals, and the Social Reconstuction of America*. 1997.
- Huda, Nurul. *Penafsiran Politik Kolonel Bakri Syahid dalam Tafsir al-Huda*. Banten: Pustaka Qi Falah, 2014.
- Hudson Institute Center for Religious Freedom, “Saudi Arabia’a Curriculum of Intolerance, “ (Appendix D). Hudson.org. Diakses 20 Juli 2016.
- Huntington, Samuel P. *Man Naḥnu?: al-Taḥaddiyyāt Allatī Tuwājih al-Huwīyyah al-’Amrīkiyyah*, Tarjamah Ḥisām al-Dīn Khuḍūr. Damaskus: Dār al-Ḥaṣād, 2005.
- Ibn ‘Āshūr, al-Fāḍil. *Al-Muḥāḍarāt al-Magribiyyah*. Tūnis: Markaz al-Nashr al-Jāmi’ī. t.t.
- _____. *al-Tafsīr wa Rijālūhū*. Kairo: Majma' al-Buḥūth al-Islāmiyyah, 1970.
- _____. *al-Tafsīr wa Rijālūhū*. Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzī’, 1999.
- _____. *Wamaḍāt Fikr*. Tūnis: al-Dār al-’Arabiyyah li al-Nashr. 1982.
- _____. dalam *al-Iṣlāḥ: Majallatu Dīwāni al-Iftā bi al-Jumhūriyyah al-Tūnisiyyah*, No. 2/Rajab-Ramadan 1436 H-April-Juni 2015 M. Tūnis: Orpress li al-Ṭibā’ah, 2015.

Ibn 'Arabī, Abu Bakar Muhammad Ibn Abdillah. *Aḥkām al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1988.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Alaysa al-Subḥ bi-Qarīb*. Kairo: Dār al-Salām, 2006.

_____. *al-Nazhr al-Fasīh 'inda Maḍāiq al-Anzhār fī al-Jāmi' al-Ṣāhih*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī, 2012.

_____. *al-Tafsīr wa Rijāluluh*. Kairo: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah.

_____. *al-Taḥqīqāt wa al-Anzhār fī al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī, 2008.

_____. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 1997.

_____. *al-Wāḍiḥ fī Mushkilāt al-Mutanabbī*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2009.

_____. *Dīwān al-Nābigah al-Dzibyāni*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2009.

_____. *Dīwān Bashshār bin Burd*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nashr wa al-Tawzī', 2008.

_____. *Hāshiyah al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ li-Mushkilāt al-Tanqīh*. Tūnis: Maṭba'ah al-Nahḍah, 1341 H.

_____. *Kashf al-Muḡatṭā min al-Ma'ānī wa al-Alfāz al-Wāqi'ah fī al-Muwatṭā'*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2014.

_____. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2014.

_____. *Naqḍun 'Ilmiyyun li Kitāb al-Islām wa Uṣul al-Hukm*, Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzi', 2011.

_____. *Qiṣṣah al-Mawfīd*. Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi', 2016.

_____. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī*. Tūnisia: al-Shirkah al-Tūnisiyah, tt.

_____. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā'ī*. Tūnis: Dār Saḥnūn li al-Nashr wa al-Tawzi', 2010.

_____. *Uṣul al-Insyā' wa al-Khitābah*, Riyadh: Dār al-Minhāj, 1433 H/2012 M.

Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn'Umar. *Tafsīr Ibn Kathīr*, Juz II. Bayrūt: Dār al-Fikr, 1997.

_____. Abū al-Fidā' Ismā'il Ibn'Umar. *Tafsir al-Qur'ān al-'Aẓīm* Bayrūt: Dār al-Fikr, 1992.

Ibn Sulaymān, Muqātil. *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.

Ibn Taymiyyah, Taqīyū al-Dīn Aḥmad. *al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyyah*. Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2012.

Ibn 'Uthaymīn, *'Aqīdat Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Mansoura: Dār al-Quds, 2005)

Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Quran; Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd*. Jakarta: Pustaka Teraju, 2003.

'Irāqī, Zain al-Dīn al-. *al-Taqyīd wal al-Idāḥ*. Beirut: Dār al-Fikr. 1981.

Ālūsī, Shihāb al-Dīn al-. *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān wa Sab'u al-Mathānī*.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran; Semantic of the Quranic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002.

- Jum'ah, 'Alī. *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Madhāhib al-Fiqhīyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2009.
- Jurjānī, Abdu al-Qāhir al-. *Dalā'il al-I'jāz*. Kairo: Maktabatu wa Maṭba'ah al-Khanjī. 2004.
- Kakkori, Leena. "Hermeneutics and Phenomenology Problems," dalam *Paideusis*, vol. 18 No. 2. Montreal: Concordia University, 2009.
- Khatīb, Abdu al-Karīm. *Al-Tafsīr al-Qur'ānī li al-Qur'an*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī. t.t.
- Lawḥ, Muḥammad Aḥmad. "Mawqif Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr al-Malikī min al-Rāfiḍah min Khilāl Tafsīrih (al-Taḥrīr wa alTanwīr)". Dalam *Risālah Mājistīr*. 2010.
- Madīnī, Muhammad al-. *Naqd al-Fikr al-Maqāsidīy 'inda al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn'Āshūr*. Tūnis: Dār Sahnūn li al-Nasyr wa al-Tawzī', 2012.
- Malesevic, Sinisa. *Identity as Ideology: Understanding Ethnicity and Nationalism*.
- Manā'i, Hasan Ibn Ṣālih al-. *Juḥūd 'Ulamā' al-Zaytūnah bi al-Jāmi' al-'Ilmīyah*. Tūnis: al-Sharikah al-Tūnisīyah li al-Nashr wa Tanmīyati funūni al-Rasmi. 2016.
- Mannheim, Karl *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London: Routledge, 1936
- Manṣūrī, Mabrūk al-. *al-Islām fī al-Maghrib al-Kabīr*. Sūsse: Kulliatu al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Insāniyah, 2009.
- Mansser, Adnen. *Istirātijjiyyāt al-Haimanah: al-Ḥimāyah al-Faransiyyah wa Mu'assasāt al-Daulah al-Tūnisīyyah*, (Sousse: Kulliyatu al-Adāb wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, 2003.
- Maraghī, Aḥmad Muṣṭafā al-. *Tafsir al-Maraghī*. Kairo: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī. t.th.

- Maṭrāwī, Ṣāliḥ. *al-Taḥdīth al-Ijtīmā'ī wa al-Siyāsī fī-Tūnis al-Mustaqillah*. Tunis: al-Maghāribīyah li al-Ṭībā'ah wa Ishhār al-Kitāb, 2013.
- Mattson, Ingrid. *The Story of The Quran* (terj.), R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Zaman, 2013.
- Māwardī, Al-. *al-Nukat wa al-'Uyūn*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- Misawī, Muḥammad Al-Ṭāhir al-. *Jamharat Maqālāt wa Rasāil Shaykh al-Imām Muḥammad Al-Ṭāhir ibn 'Ashūr*. Amman: Dār al-Nafāis li al-Nashr wa Tawzī. 2015.
- Muchammad, Aziz. "Syariah dan Tafsir Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Ashūr". dalam *Tesis*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Muḥammad, 'Alī Jum'ah. *al-Madkhal ilā Dirāsāt al-Madhāhib al-Fiqhīyyah*,. Kairo: Dār al-Salām. 2009.
- Muhsin, Imam. *Tafsir Quran dan Budaya Lokal*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI. 2010.
- Mujani, Saiful. *Muslim Demokrat Islam: Budaya Demokrasi dan Partisipasi Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2007.
- Mulia, Siti Musdah. "Politik Identitas: Ancaman Terhadap Masa Depan Pluralisme di Indonesia", dalam *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*.
- Munawwar, Said Agil Husin al-. *Al-Qur'an: Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Ed. Abdul Halim. Jakarta: Ciputat Press, 2004.
- Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal*. Bandung: Mizan: 2015.
- Musolli. "Hegemoni Idiologi dalam Penafsiran Quran; Studi Tafsir Syiah al-Mizān dan Tafsir Suni al-Tahrīr wa al-Tanwīr". dalam

Disertasi. Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. 2014.

Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Na'im, Abdullahi Ahmed al-. *Islam dan Negara Sekuler; Menegoisasi Masa Depan Syariah* (terj). Sri Murniati. Jakarta: Mizan Pustaka. 2007.

_____. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional Dalam Islam* (terj). Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar-Rany. Yogyakarta: LKiS, 2004.

Najībah el-Sharīf. *al-Mar'ah fī Tūnis min 1956 ilā mā ba'da 2014*. Tūnis: t.p.. 2015.

Nawawī, Muhyiddin Abu Zakariyya al-. *al-Tibyān fī Ādāb Hamalati al-Qur'ān* Kairo: Dār Ibn Hazm, 1996.

Nelson, Dana D. "Guest Introduction: Identity? Politics," *Modern Language Studies*, Vol. 32, No. 1, The "White Problem": The Critical Study of Whiteness in American Literature. Spring, 2002.

Nortcott, Michael S. "Sociological Approach", dalam Peter Connolly (ed.). *Approaches to the Study of Religion*. London: Cassell, 1999.

Panggabean, Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal. *Politik Syariat Islam; Dari Indonesia hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet. 2004.

Paul Blanc, Francois dan Zeidguy, Rabha. *Mudawwanah al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah*. Paris: Sochepress-Universite, 2004.

Pritchett, Wendell E. "Identity Politics, Past and Present," *International Labor and Working-Class History*, No. 67, Class and the Politics of Identity. Spring, 2005.

- Pedoman Penulisan Bahasa Indonesi, Transliterasi, dan Pembuatan notes dalam Karya Ilmiah.* Jakarta: Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2014.
- Qābah, 'Abd al-Ḥalīm Ibn Muḥammad al-Ḥādī. *al-Qirā'āt al-Qur'āniyyah: Tārikhuhā, Thubūtuḥā, Hujjiyatuhā wa Ahkāmuhā.* Beirut: Dār al-Ḡarb al-Islāmī, 1999.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Fī Fiqh al-Aqalliyāt al-Muslimah; Ḥayāt al-Muslim waṣṭa al-Mujtama'āt al-Ukhra.* Kairo: Dār al-Shurūq, 2001
- Qodir, Zuly *Keindonesiaan Dan Sektarianisme Keagamaan,* dalam Jurnal Ma'arif Vol. 10 No. 2, Desember 2015.
- Quḍāt, Muṣṭafa Aḥmad 'Alī al-. *Madrasatu al-Maghrib al-Aqṣā fi al-Fiqh al-Mālikī wa Mazāhir Istimādihā fi al-Madrasah al-Ulā.*
- Qurṭubi, Abu Abdillāh Aḥmad Ibn Muḥammad al-. *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an.* Bayrūt: Dār al-Fikr. 1992.
- _____. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an.* Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2002. 3/452.
- Quṭb, Sayyid. *Fi Zilāl al-Qur'an.* Kairo: Dār al-Shurūq. 1995.
- _____. *Fī Zilāl al-Qur'an.* Bayrūt: Dār al-Shurūq, 1995.
- Rāzī, Fakhr al-Dīn al-. *Mafātih al-Ghayb.* Bayrūt: Dār al-Fikr, 2005.
- Rāziq, 'Ali 'Abd al-. *al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm.* Bayrūt: Dār Maktabati al-Ḥayāt. t.t.p.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Rahman, Yusuf. "The *Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abu Zayd: An Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'an,*" Ph.D Dissertation: Institut of Islamic Studies McGill University, 2001, 158-159.

- Rahmat, Jalaluddin dkk. *Thoriqah Nurcholisy*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Ratna, Nyoman Kuta. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Reeder, Harry P. *The Theory and Practice of Husserl's Phenomenology*. Lanham MD: University Press of America, 1986.
- Raof, Hussein Adul. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Developmet*. London and New York: Routledge, 2010.
- Rīmi, Fahd Ibn Muhammad Ibn Sulaymān al-. *Buhūth fī Uṣul al-Tafsīr wa Manāhijuh*. t.t.p.: Maktabatu al-Taubah, 1419 H.
- Rocho, Hedi. al-Marja'iyah fi al-Khiṭab al-Dīnī bi Tūnis Baina al-Ams wa al-Yaum, dalam *al-Hidāyah: Majallah Thaḳāfiyyah Islāmiyyah*. Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015.
- Rofiq, Ainur. *Tafsir Resolusi Konflik*. Malang: UIN Maliki Press, 2011.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Quran towards a Contemporary Approach*. New York : British Library Cataloguing in Publication Data, 2006.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan; Metodologi Tafsir Quran menurut Ḥassan Ḥanafī*. Bandung: Penerbit Teraju, 2002.
- Samarqandi, Abu al-Laith al-. *Tafsīr al-Samarqandī*. Bayrūt: Dār al-Fikr. 1996.
- Scott, Rachel. *The Challenge of Political Islam: non-Muslims and the Egyptian State*. California: Stanford University Press. 2010.
- Shābūni, Muḥammad 'Alī al-. *Rawāi' al-Bayān: Tafsīr Āyāt al-Aḥkām fī al-Qur'ān*. Nasr City: Dār al-Shābūni. 2007.

- Shāfi'ī, Abū 'Abd Allah Muḥammad Ibn Idrīs al-. *Tafsīr al-Imām al-Shāfi'ī*. Riyād: Dār al-Tadmūriyyah, 2006.
- Shāfi'i, 'Abdillah Ibn 'Umar Ibn Muḥammad al-Shīrāzī al-Bayḍāwi al-. *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*. Bayrūt: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī dan Mu'assasah al-Tārikh al-'Arabī. t.t.
- Shairāzī, Nāṣir Makārim al-. *al-Amthāl fī Tafsīr Kitābillāh al-Munazzal*. Qum: Madrasatu al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib. 1421 H/1996 M.
- Shāmī, Khālīd bin Aḥmad al-. *Mawqīf al-Shaykh Al-Ṭāhir ibn al-'Ashūr min al-Shī'ah min Khilāl Tafsīr*.
- Sharīf, Muḥammad al-Ḥabīb al-. *Majjalat al-Aḥwāl al-Shakhshiyah: Ta'assul fī al-Manzūmah al-Islāmiyah wa al-Namūdzej min al-Sharakah al-Fi'liyyah*. Tūnis: Manshūrāt Wizārāt al-Shu'ūn al-Dīniyyah. 2006.
- Shawāshī, Sulaymān al-. "Mauqī' al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr fi al-Fikr al-Islāmī al-Hadith", dalam Fatḥī Ḥasan Malkāwī (ed) *al-Shaykh Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr wa Qaḍāyā al-Iṣlāḥ fī al-Fikr al-Islāmī al-Mu'āṣir*. Virginia: al-Ma'had al-Islāmī al-Fikr al-Islāmī, 2011.
- Sherif, Faruq. *Al-Quran menurut al-Quran: Menelusuri kalam Tuhan dari tema ke tema*, Jakarta: PT. Serambi ilmu semesta, 2001.
- Shīrāzī, Nāṣir Makārim al-. *Tafsīr al-Amthāl*. Qum: al-Maṭba'ah Amīr al-Mukminīn, 2000.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2009.
- Shukri, Ghāli. *al-Thaqāfah al-'Arabīyah fī-Tūnis: al-Fikr wa al-Mujtama'*. Tūnis: Dār al-Janūb li al-Nashr, 1998.

- Sirry, Mun'im. *Kontroversi Islam Awal*. Bandung: Mizan, 2015.
- Sijistānī, Abu Dawūd al-. *Sunan Abu Dāwūd*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Arabī. t.th.
- Şiddiq, Youssef al-. *al-Ākhar wa al-Ākharūna fī al-Qur'ān*. Tūnis: Dār al-Tanwīr li al-Nashr wa al-Tawzī', 2015.
- Sirry, Mun'im. "Diskursus Kontemporer Pluralisme Agama", dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama*. Jakarta: ICRP, 2009.
- Smith, Anthony D. *Chosen People: Sacred Sources of National Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Smith, Julia Clancy. "Islam and the French Empire in North Africa", dalam David Motadel (ed.). *Islam and the European Empires*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Suaedy, Ahmad. dkk, *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- _____. *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu Penting di Indonesia*. Jakarta: The Wahid Institute, 2007.
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Makkah: Maktabah Nizār Muşţafā al-Bāz, 2008.
- Şuyūfi, Jalāl al-Dīn al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Makkah: Markaz al-Dirāsāt al-Qur'āniyyah, t.th.
- Sulaymān, Muqātil Ibn. *Tafsīr Muqātil Ibn Sulaymān*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2003.
- Syafi'i Ma 'arif, Ahmad. *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Ṭabarī, Ibn Jarīr al-. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyī al-Qur'ān*. Kairo: Mu'assasah al-Risālah, 2000.

- Ṭa'alabīy, 'Abd 'Azīz al-. *Ruh al-Taḥarrur fi al-Quran*. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmi. 1985.
- Ṭabāṭabā'ī, Muḥammad Ḥusayn al-. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Bayrūt: Mu'assasah al-'Alamī li al-Maṭbū'āt. 1991.
- _____. *Al-Mizān fī al-Tafsīr al-Qur'ān*. Bayrūt: Muassasah li al-'Ālam li al-Maṭbū'āt, 1999.
- Ṭarabīshī, George. *Mudhbiḥat al-Turāth*. Bayrūt: Dār al-Sāqi, 2012.
- Taymiyyah, Taqīyū al-Dīn Aḥmad Ibn. *al-Siyāsah al-Shar'īyyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa al-Ra'īyyah*. Bayrūt: al-Maktabah al-'Aṣrīyyah. 2012.
- Tha'ālabī, 'Abdu al-'Azīz al-. *Rūḥ al-Taḥarrur fi al-Qur'ān*. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī. 1985.
- Tha'ālabī, Ammar al-. al-Tajdīd 'inda al-Imām Ibn 'Āshūr. Dalam *al-Tanwīr 'inda 'Ulamā al-Zaytūnah fī al-Niṣfi al-Awwali min al-Qarn al-'Ishrīn*. Tūnis: al-Ma'had al-'Alī li al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Jāmi'ah al-Zaytūnah. 2008.
- Turmudhī, Muhammad Ibn 'Isā al-. *Sunan al-Tirmidhī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Thib Raya, Ahmad. *Rasionalitas Bahasa al-Qur'ān: Upaya Menafsirkan al-Qur'ān dengan Pendekatan Kebahasaan*. Jakarta: Fikra Publishing, 2006.
- Ṭibā', Iyād Khālīd al-. *Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr 'Allāmah al-Fiqh wa Uṣūlih wa al-Tafsīr wa 'Ulūmih*. Bayrūt: 2005.
- Tracy, David. *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Tūniṣī, Khairuddin al-. *Aqwam al-Masālik fī Ma'rifati Aḥwāli al-Mamālik*. Tūnis: al-Dār al-'Arabīyah li al-Kitāb. 2012.

- Tūnisīyah, Wizarāt Shu'ūn al-Mar'ah wa al-Aṭfāl al-. *Majallat al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah*. Tūnis, al-Maṭba'ah al-Rasmīyah li al-Jumhurīyah al-Tūnisīyah. 2016
- Tūnis, KBRI. *Tūnisia dan Hubungan Bilateral Indonesia-Tūnisia*. Tūnis: KBRI, 2013.
- Tūnisi, Khairuddin Al-. *Aqwam al-Masālik Fī Ma'rifati Aḥwāl al-Mamālik*. Tūnis: al-Dār al-'Arabiyyah li al-Kitāb. 2012.
- Turābī, Hasan al-. *al-Tafsīr al-Tawḥīdī*. Lebanon: Dār al-Sāqī. 2004.
- Vaezi, Ahmad. *Shia Political Thought*. London: Islamic Centre Publishing, 2004.
- Yaqub, Ali Mustafa. *al-Ṭurūq al-Ṣaḥīḥah fī Fahm al-Sunnah al-Nabawiyyah*, Tangerang Selatan: Maktabah Dār al-Sunnah, 2015.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Adelina. 2005.
- Yusuf, Yunan. *Alam Pikiran Islam Pemikiran Kalam*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2016.
- _____. *Corak Pemikiran Kalam dalam Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Penamadani, 2004.
- Zahiri, Ibn Ḥazm al-Andalūsī al-. *Marātib al-Ijmā' fī al-'Ibādāt wa al-Mu'āmalāt wa al-I'tiqādāt*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. t.th.
- Zahrah, Al-. 13 Februari 1929 dalam: Adnen Mansser, *Istirātijīyyāt al-Haimanah: al-Ḥimāyah al-Faransiyyah wa Mu'assasāt al-Daulah al-Tūnisiyyah*.
- Zamakhsharī, Jār Allah al-. *al-Kasshāf*. Bayrūt: Dār al-Ma'rifah. 2009.
- Zarkashī, al-. *al-Burhān fī 'Ulūm Quran*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.

Zarqani, Muhammad Abdul Adzim al-. *Manahil al-'Irfan fi 'Ulūm al-Quran*. Bayrūt: Dār al-Maā'rif, 1988.

Zayd, Naṣr Abū. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. al-Qāhirah: Sinā li al-Nashr, 1994.

_____. *Ishkāliyyāt al-Qirā'āt wa Āliyyāt al-Ta'wīl*. Kairo: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 2007.

Zaydī, 'Alī Al-. *Al-Zaytūniyyūn: Dauruhum fi al-Ḥarakah al-Waṭaniyyah al-Tūnisīyyah 1940-1945*. Tunis: Maktabah 'Alā al-Dīn, 2007.

Jurnal, Jurnal Online, Website

Cairns, David. "The Object of Sectarianism: The Material Reality of Sectarianism in Ulster Loyalism", dalam *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, No. 3 (Sep., 2000) Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: <http://www.jstor.org/stable/2661084>. Diakses: 09/01/2015 04:59.

Darawil, Jamaluddin. al-Mughāyarah wa Ḥaqq al-Ikhtilāf fi Tafkīr al-Shaykh Ibn 'Ashūr, dalam *al-Tanwīr 'inda 'Ulamā al-Zaytūnah fi al-Niṣfi al-Awwali min al-Qarn al-'Ishrīn*. (Tūnis: al-Ma'had al-'Ālī li al-Ḥaḍārah al-Islāmiyyah Jāmi'ah al-Zaytūnah, 2008)

Diehl, Claudia and Blohm, Michael. "Naturalization Processes among "Labor Migrants" in Germany", dalam *International Migration Review*, Vol. 37, No. 1 (Spring, 2003). The Center for Migration Studies of New York, Inc. <http://www.jstor.org/stable/30037821>. Diakses: 01/01/2015 11:58.

Doja, Albert. "The dangerous politics of identity", dalam *Review Article*, Author manuscript, *European Journal of Anthropology*, vol. 43 (1), 2004. <http://www.jstor.org/stable/42636199>. Diakses 17/11/2014 08:45.

- Duderija, Adis. Islamic Groups and Their World-Views and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims, *Arab Law Quarterly*. Vol. 21, No. 4, 2007. Diakses: 15 Mei 2016, 16:20.
- Eugene L. Rogan “Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered Arabica, T. 51”, dalam *Fasc. 4* (Oct., 2004), 493-511. <http://www.jstor.org/stable/27667683>. Diakses: 09/01/2015 05:04.
- Gherissa, Heshām. *al-'Alimān al-Bārīzān wa al-Najmān al-Thāqibān fī Samāi al-Ḥaḍārah al-'Arabīyah al-Islāmīyah al-Mu'aṣrah*, dalam *al-Majallah Zaytūnah*, Al-‘Adad 13, 2013-2014.
- Ghozzi, Kamel. “The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tunisia and Iran as an Example”, dalam *Journal of Sociology of Religion* No. 3; Fall 2002; <http://socrel.oxfordjournals.org/content/63/3/317.full.pdf+html>. Diakses: 03/12/2014.
- Gokkir, Necmettin. “Political language of tafsir, Redefining of “Ummah”, dalam *A Religio-Communal Concept of the Quran: Past and Present*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 5, Yıl: 2007. <http://www.jstor.org/stable/42636199>. Diakses: 05/06/2014 03:33.
- Ḥaddād, Muḥammad al-. “al-Khiṭāb Ḥawla al-Mar’ah: Bayna al-Munāḍīl wa al-Shaykh wa al-Za‘īm”, dalam *Bāḥithāt, al-Kitāb al-Tāsi‘*, 2004. www.bahithat.org/download.php?file_id=MzQ4. Diakses: 29/12/2014.
- Ḥanafī, Ḥassan “Voluntary Martyrdom”, dalam *Oriente Moderno, Nuova serie, Anno 25 (86), Nr. 2 (2006)*, Istituto per l'Oriente C. A. Nallino: <http://www.jstor.org/stable/25818061>. Diakses: 04-03-2015 11:48.
- Ḥassān, Jamāl Maḥmūd Aḥmad Abū. “al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn‘Ashūr (Sīrah wa Mawāqif)”, dalam *al-Majallah al-*

Urdūnīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, al-Mujallad al-Khāmis, al-‘Adad 2/A, 2009. www.pdfactory.com. Diakses: 18/12/2014.

Hasan, Mushirul. “Religion and Politics: The Ulama and Khilafat Movement”, dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 16, No. 20 (May 16, 1981), *Economic and Political Weekly*: <http://www.jstor.org/stable/4369836>. Diakses: 24/04/2014 03:28.

Heiner, Ronald A. “Analyzing Religious Sectarianism”, dalam *Journal of Institutional and Theoretical Economics* (JITE)/*Zeitschrift für diegesamte Staatswissenschaft*, Vol. 153, No. 1, *The New Institutional Economics Religion and Economics* (March 1997), <http://www.jstor.org/stable/40752991> .Diakses: 09/01/2015 05:15.

<http://cetak.Kompas.com/read/2011/02/03144983/kaum.muslim.tunisia.dan.paradoks.demokrasi>. Diakses: 15/09/2014 09:93

http://www.indexmundi.com/tunisia/demographics_profile.html. Diakses: 10 Agustus 2016 Pukul 17:15.

http://www.indexmundi.com/tunisia/demographics_profile.html. Diakses: 10 Agustus 2016 Pukul 17:15. It

<http://www.tunisia-live.net/2013/10/30/attack-on-hotel-in-sousse/>, diakses pada tanggal: 26 September 2016, Pukul 11: 20 lt.

<http://www.turess.com/alchourouk/8330> , diakses pada: 11 Oktober 2016 Pukul 22:09 WIB.

https://ar.wikipedia.org/wiki/الطاهر_الحداد , diakses pada: Selasa, 10 Oktober 2016 Pukul 17.00 WIB.

Hurewitz, J. C. “Program of the Destour Party in Tūnisia”, dalam *The Middle East and Africa in World Politics*. New Heaven: Yale University Press, 1979.

- Ibn al-Ṭāhir, Shaykh al-Habīb. *'Ulamā' al-Zaytūnah wa al-Majlis al-Ta'sīsīy sanah 1956*, dalam *al-Majallah al-Zaytūnah*, 'Adad 13, 2013-2014.
- Ibn Khawjah, Muḥammad, al-. “al-Ṭārikhal-Qaḍā' al-Shar'ī”, Hay'at min Mudarrisī Jāmi' Zaytūnah al-Ma'mūr, dalam *al-Majallah Zaytūnah*, al-Juz al-Rābi', April 1939. al-Mujallad al-Thānī. Tūnis: Al-Maṭba'ah al-Tūnisīyah, 1939.
- Ibn Ma'mūd, Muḥammad Mukhtār, al-. “Hay'ah min Mudarrisī Jāmi' Zaytūnah al-Ma'mūrah”, dalam *al-Majallah Zaytūnah*, al-Juz al-Awwal, Oktober 1937. al-Mujallad al-Thānī. Tūnis: al-Maṭba'ah al-Tūnisīyah, 1937.
- Juliandi, Budi. “Resistensi Ulama Zaytūnah dan Partai al-Nahda terhadap Pelarangan Poligami di Tūnisia”, dalam *Jurnal Jurisprudensi* Vol . 06 No. 1 Januari-Juni 2014. Langsa: STAIN Langsa, 2014.
- Lawh, Muḥammad Aḥmad. “Mawqif Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr al-Malikī min al-Rāfiḍah min Khilāl Tafsīrih (al-Taḥrīr wa al-Tanwīr)”, dalam *Risālah Mājistīr*, 2010. <http://www.magrecenter.com.BooksDetails.aspx?id=20>.
- Lewis, Mary Dewhurst. “Geographies of Power: The Tunisian Civic Order, Jurisdictional Politics, and Imperial Rivalry in the Mediterranean, 1881-1935”, dalam *Journal of Modern History*. The University of Chicago, December 2008, <http://nrs.harvard.edu/urn-3>. Diakses: 15/02/2015.
- Martins, Grant Steven. *The True Religions: The Idea of Religious Pluralism*, Ph.D Thesis submitted in University of Concordia, Canada, 2011, melalui: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.633.6200&rep=rep1&type=pdf>, diakses: 20 Juni 2016, 11.30
- Meeker, Kevin. *Pluralism, Exclusivism, and Theoretical Virtues*. Religious Studies, Vol. 42 No. 2, June 2006.

- Misāwī, Al-Ṭāhir al-. “Naqd and Iṣlāh: Ibnu ‘Āshūr’s thought and reforming efforts of Regarding Islamic Education and Teaching”. *Journal of Quranic Studies*, Vol. 7, No.1, 2005.
- Morris, Michael W., Carranza, Erica and R. Craig, “Mistaken Identity: Activating Conservative Political Identities Induces Conservative Financial Decisions”, dalam *Psychological Science*, Vol. 19, No. 11 (Nov., 2008). Sage Publications, Inc. on behalf of the Association for Psychological Science: <http://www.jstor.org/stable/40064903>. Diakses: 03/03/2014 01:28.
- Musholli, Ready. “Ideologisasi Mazhab Syiah Di Balik Periodisasi Sejarah Tafsir Al-Qur’an”, dalam *Jurnal Empirisma*, Vol. 24, No. 1, (Jan., 2015). <http://jurnal.stainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/download/4/4>. Diakses: 13/06/2015 10:41.
- Nafi, Basheer M. “Ṭāhir Ibn‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist”, dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1 (2005). Edinburgh University Press on behalf of the Centre for Islamic Studies at SOAS <http://www.jstor.org/stable/25728162>. Diakses: 18/12/2013 00:17.
- Noorani. A. G. “Free Speech and Religion”, dalam *Economic and Political Weekly*, Vol. 44, No. 23 (Jun. 6 - 12, 2009). Economic and Political Weekly. <http://www.jstor.org/stable/40279078>. Diakses: 09/01/2015 06:10.
- Priest, Alicia. *The Catholic Church’s Theological Approach to other Religions: From Conversion to Conversation*, Australian eJournal of Theology, March 2007, melalui: http://aejt.com.au/data/assets/pdf_file/0009/378612/AEJT_9.2_3_Priest_To_Conversation.pdf, diakses: 20 Juni 2016, 11.40.
- Rane, Halim. “The Impact of Maqasid al-Shari‘ah on Islamist Political Thought: Implications for Islam–West Relations”, Vol. 2 No. 2 (Januari, 2011), dalam *Journal Islam and Civilization Renewal*,

<http://www.iais.org.my/icr/index.php/icr/article/view/175>.
Diakses: 29 Juni 2016, Pukul 20:37 lt.

Rogan, Eugene L. "Sectarianism and Social Conflict in Damascus: The 1860 Events Reconsidered", dalam *Arabica*, T. 51, Fasc. 4 (Oct., 2004). <http://www.jstor.org/stable/27667683>.
Diakses: 09/01/2015 05:04.

Rosen, Lawrence. Theorizing from within: Ibn Khaldun and His Political Culture, Source: *Contemporary Sociology*, Vol. 34, No. 6 (Nov., 2005), Published by: American Sociological Association Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/4147102>.
Diakses: 19/05/2014 22:58.

Sedgwick, Mark. *Jihad, Modernity, and Sectarianism*, dalam *Nova Religio The Journal of Alternative and Emergent Religions*, Vol.11, No. 2 (November 2007). University of California Press.
<http://www.jstor.org/stable/10.1525/nr.2007.11.2.6>. Diakses: 09/01/2015 05:59.

Shawwāshī, Sulaiman al-. al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr wa Barnāmijuhū al-Is̄lāhī li al-Ta'lim bi Jāmi' Zaytūnah, dalam *al-Hidāyah: Majallah Thaqaḥfiyyah Islāmīyyah* (Tūnis: Orbīs li al-Ṭibā'ah, 2015), edisi 195, 61.

Siegel, Jonathan R.. The Inexorable Radicalization of Textualism, *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 158, No. 1 (Dec., 2009). Diakses: 20 April 2016, 13:18.

Skinner, David. "Racialized Futures: Biologism and the Changing Politics of Identity", dalam *Social Studies of Science*, Vol. 36, No. 3 (Jun., 2006), Sage Publications, <http://www.jstor.org/stable/25474453> . Diakses: 03/03/2014 01:47.

Sunaryo, Agus. *Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya Terhadap Fikih Lintas Agama*. <http://e-dokumen.kemenag.go.id/files/36M9TRqy1356586042.pdf>,
Diakes: 20 Juni 2016, 23:30.

Tayob, Abdulkader. "Politics and Islamization in African Public Spheres", dalam *Islamic Africa*, Vol. 3, No. 2 (FALL 2012). Northwestern University Press.
<http://www.jstor.org/stable/42636199>. Diakses 02/06/2014 03:55.

Tebbe, Nelson. "Excluding Religion", dalam *University of Pennsylvania Law Review*, Vol. 156, No. 5 (May, 2008). The University of Pennsylvania Law Review.
<http://www.jstor.org/stable/40041406>. Diakses: 09/01/2015 06:15.

www.bāhithāt.org/download.php?file_id=MzQ4. Diakses: 29/12/2014

http://www.indexmundi.com/tunisia/demographics_profile.html, diakses: 12 November 2016, 20:00.

GLOSSARIUM

- Ahl al-Bayt : Keluarga Nabi yang disinggung dalam QS. al-Ahzab (33): 33, Mazhab Suni: mereka terdiri dari para istri Nabi, Ali, Fatimah, Hasan dan Husayn. Mazhab Syiah: hanya sebatas Ali, Fatimah, Hasan, dan Husayn.
- Al-Suyūṭī : Abū al-Walīd Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Rusḥd, di Barat dan di literatur latin abad pertengahan akhir dikenal dengan nama Averroes. Ulama ensiklopedia, karya monumentalnya adalah al-Itqān dan al-Durr al-Manthūr.
- Al-Ṭabarī : Para pengkaji tafsir juga menyebutnya Ibn Jarīr (w. 310 H), ia adalah tokoh Sunni yang pertama kali memprakarsai kodifikasi tafsir secara utuh. Kitabnya yang terkenal, "*Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Āyī al-Qur'ān*".
- Al-Ṭabāṭabā'ī : Tokoh Syiah kontemporer. Kontribusinya luar biasa dalam dunia penafsiran, terutama bagi mazhab Syiah. Keilmuannya tidak hanya dirujuk oleh mazhabnya, namun juga dirujuk oleh kaum Sunni.
- Hegemoni : Pemenangan pemikiran pihak yang berkuasa melalui penguasaan basis-basis yang bertumpu pada kognitif, kemampuan kritis, dan kemampuan afektif masyarakat lainnya melalui konsensus yang menggiring masyarakat pada satu pemahaman atau kesadaran masyarakat pada pola dan corak pemikiran atau kesadaran yang dicita-citakan oleh penguasa (penafsir).
- Ibn 'Āshūr : Mufasir kontemporer berkebangsaan Tunisia. Gagasan tentang *maqāsid al-syarī'ah* yang dituangkan dalam beberapa literatur menjadikan ia sebagai "Shatibī Abad Kini".
- Ibn Abbās : Salah satu Sahabat Nabi yang menjadi patron dalam dunia penafsiran Quran.

- Ideologi : Ketidaksaluran yang melekat pada setiap diri seseorang yang disebabkan oleh berbagai struktur.
- Imāmah : Sebuah konsep kepemimpinan yang berbasis keluarga, yaitu keluarga dan keturunan Nabi Muhammad, namun hanya dari jalur Husayn Ibn 'Alī Ibn Abī Ṭālib.
- Nikah Mut'ah : Perkawinan temporal. Bila telah sampai pada waktu yang disepakati, pernikahan boleh dilanjutkan dan boleh dihentikan, tergantung kesepakatan kedua mempelai.
- Suni : Aliran dalam Islam yang berkeyakinan bahwa kepemimpinan setelah nabi berdasarkan musyawarah, tidak berdasarkan wasiat.
- Shī'ah : Salah satu aliran dalam Islam yang berkeyakinan bahwa pengganti yang absah setelah nabi wafat adalah 'Ali Ibn Abī Ṭālib.
- Tadwīn : Kodifikasi hadis atau tafsir
- Tafsir : Penafsiran yang lebih menitikberatkan pada Ideologis kepentingan ideologinya yang dianut serta menutup celah penetrasi ideologi dalam penafsirannya.
- Identitas : seorang individu atau sebuah masyarakat terhadap dirinya sendiri. Ada juga yang mendefinisikan kalau identitas merupakan kesimpulan logis dari kesadaran diri bahwa saya atau kami, sebagai suatu entitas eksistensi, memiliki ciri-ciri khas yang membedakan aku darimu dan membedakan kami dari mereka
- Politik Identitas: politik identitas adalah upaya yang dilakukan sekelompok orang atau perorangan untuk membela kelompoknya baik kelompok tersebut merupakan minoritas maupun mayoritas, karena

politik identitas hanya cenderung membela dan memikirkan kelompoknya saja

Identity Groups: Istilah dalam bahasa Inggris yang berarti politik identitas. Identity Groups mencakup banyak hal, ras, agama, suku, golongan, adat istiadat, dan lainnya selama sama-sama ingin mewujudkan kepentingan kelompoknya.

Ḥassān Ḥanafī : Intelektual Islam dari Mesir. Terkenal dengan sikap kritisnya dalam menganalisa hubungan interaktif teks dengan realita. Dalam dunia tafsir, menurutnya setiap teks tidak terlepas dari ideologi, kecenderungan, atau situasi sosial penafsir.

Naṣr Ḥamīd : Satu generasi dengan Ḥassān Ḥanafī, sesama intelektual

Abu Zayd : Islam di Mesir. Gagasannya yang mengundang perdebatan adalah bahwa Quran adalah sebuah produk budaya (*al-muntaj al-thaqafī*).Gagasannya yang lain adalah penafsiran kitab suci harus dibebaskan dari kepentingan ideologis dengan membebaskan diri dari prasangka dan memiliki dasar metode ilmiah yang objektif.

Iṣlāh al-Ta'lim : Sebuah gerakan reformasi pendidikan di Universitas

al-Zaytūnī : Zaytunah, al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr membuat karya khusus dibidang ini dengan judul *Alaysa al-Ṣubhu bi Qarīb*.

Zaytūnah : Institusi pendidikan keagamaan tertua di Tunisia. Pada awalnya berbentuk *ḥalaqah* di *Jāmi' al-Zaytūnah*, sebelum akhirnya menjadi kampus. Ibn 'Āshūr pernah menempati posisi tertinggi di kampus ini.

Ṣādiqiyyah : Institusi setingkat madrasah yang didirikan oleh Khair al-Dīn al-Tunīsī, Perdana Menteri di zaman

Pemerintah Bay dan mengusung ide-ide kemajuan Tūnisia. Ṣadiqīyyah didirikan Khairu al-Dīn untuk mewujudkan ide-ide reformisnya kepada generasi muda.

- Nahḍah : Adalah sebuah nama partai beraliran Islamis di Tūnisia. Di masa Ben Ali, beberapa aktivisnya banyak ditangkap dan dipenjara karena dianggap melakukan tindakan subversif terhadap pemerintah. Tokoh yang terkenal adalah Rachid Ghannouchi.
- Neo Destour : Partai yang diketuai oleh Bourghuiba, dimasa Protektorat Perancis. Banyak dari tokoh-tokoh Zaytūnah yang juga masuk kedalam partai ini, termasuk Abd al-'Azīz al-Tha'ālabī, al-Ṭāhir al-Ḥaddād, hingga Ibn 'Āshūr (al-Ṭāhir).
- Bourguība : Presiden Pertama di Tunisia. Dianggap sebagai tokoh reformis Tūnisia. Hukum Keluarga (*Majallatu al-Aḥwāl al-Shakhṣīyyah*) diantara pencapaiannya di bidang hukum negara yang modern.
- Bouzgūba : Prof. Dr. Muhammad Bouzgūba, Guru Besar Fikih di Universitas Zaytūnah. Penyunting karya-karya besar ulama Zaytūnah, seperti Ibn 'Āshūr dan al-Shaykh Ja'ayyīṭ. Produknya diantara lain adalah kumpulan fatwa Ibn 'Āshūr.
- al-Fāḍil Ibn 'Āshūr : Putra Ibn 'Āshūr. Terkenal sebagai orator, memiliki bahasa yang lugas hingga mempengaruhi tulisannya. Karyanya yang terkenal diantaranya adalah *al-Tafsīr wa Rijāluhu*.
- al-Taḥrīr wa al-Tanwīr : Karya Tafsir Ibn 'Āshūr. Pada awalnya berbentuk Artikel-artikel tafsir yang terpisah-pisah termasuk di *al-Majallah al-Zaytūnah*. Tafsir ini dianggap sebagai karya tafsir paling komprehensif diantara para ulama Zaytūnah sendiri. Tafsir ini memiliki kekuatan di bidang gaya bahasa Arab, perhatian terhadap sejarah, hingga hikmah pensyariaan.

INDEKS

A

- | | |
|--|--|
| <p>Abdul Fatah Moro 273</p> <p>Abdul Halim Mahmud 67</p> <p>Abdul Majid Charfi ,208 ,16 ,15 ,14
,272 ,269 ,225 ,220 ,215 ,214
275</p> <p>Abdul Mustaqim 48 ,46 ,8</p> <p>Abdullah Saced ,61 ,55 ,47 ,32 ,7 ,1
277 ,109 ,71 ,70 ,69 ,67 ,66</p> <p>Abdurrahman Wahid 281</p> <p>Abed al-Jābiri 70</p> <p>Abu Zakariyya Muhyiddin al-Nawawi<
3</p> <p>Abū Dhar al-Ghiffari 173</p> <p>Adis Duderija 68 ,62</p> <p>agama ,14 ,12 ,10 ,9 ,8 ,7 ,4 ,3 ,2 ,1
,26 ,25 ,21 ,20 ,19 ,18 ,17 ,16
,35 ,34 ,33 ,31 ,30 ,29 ,28 ,27
,72 ,62 ,57 ,56 ,54 ,47 ,44 ,38
,92 ,89 ,86 ,83 ,80 ,79 ,78 ,74
,113 ,111 ,104 ,96 ,95 ,94 ,93
,130 ,128 ,123 ,118 ,115 ,114
,148 ,145 ,144 ,143 ,137 ,135
,154 ,153 ,152 ,151 ,150 ,149
,162 ,161 ,160 ,159 ,156 ,155
,172 ,170 ,169 ,168 ,165 ,163
,184 ,183 ,179 ,177 ,176 ,174
,190 ,189 ,188 ,187 ,186 ,185
,201 ,200 ,199 ,195 ,192 ,191
,210 ,209 ,208 ,207 ,203 ,202
,226 ,225 ,224 ,219 ,216 ,212
,243 ,234 ,233 ,232 ,231 ,228
,280 ,279 ,277 ,276 ,275 ,268
,286 ,285 ,284 ,283 ,282 ,281
295 ,292</p> <p>Agama ,123 ,121 ,71 ,57 ,45 ,38 ,30
,207 ,199 ,190 ,167 ,160 ,143
291 ,290 ,285 ,279 ,268 ,224</p> <p>Aḥmad Bayrām ,140 ,139 ,134 ,26 ,24
142</p> | <p><i>Ahl al-Kitāb</i> ,192 ,44 ,34 ,27 ,26 ,14
,203 ,202 ,201 ,199 ,195 ,194
284 ,282 ,234 ,231 ,204</p> <p>Ahmad Suaedy 199 ,38</p> <p>Ahmad Syafi'i Ma'arif ,210 ,144 ,8 ,4
272</p> <p>Ahmad Thib Raya 105</p> <p>Ahmed Vaezi 249 ,92 ,9 ,2</p> <p>al-Ālūsī 176</p> <p>al-Aṣfahani 180 ,179</p> <p>Alaysa al-Ṣubḥ bi Qarīb 128</p> <p>al-Bayḍāwi 240 ,198 ,151 ,124</p> <p>Albert Doja 93 ,1</p> <p>al-Biqā'ī 267 ,234 ,153</p> <p>Al-Bukhārī 265 ,231 ,181 ,50</p> <p>Al-Ḍaḥḥāk 198</p> <p>al-Dhahabi ,62 ,58 ,53 ,51 ,49 ,23 ,8
252 ,241</p> <p>Alexandra Alund 82</p> <p>al-Fāḍil Ibn'Āshūr 60</p> <p>al-Ghazālī 267 ,196 ,51 ,19</p> <p>Ali Harb 69 ,68 ,62</p> <p>Ali Mustafa Yaqub 50</p> <p>Alicia Priest 56</p> <p>al-Jābirī 110 ,109 ,101 ,100</p> <p>al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah 190 ,160 ,147</p> <p>al-Kashshāf ,240 ,239 ,238 ,177 ,124
,267 ,247 ,246 ,244 ,243 ,241
288</p> <p>al-Māwardi 52</p> <p>Al-Māwardi 52</p> <p>al-Maraghī 177</p> <p>al-Mu'iz Ibn Bādis 18</p> <p>al-munāsabah al-fikriyyah 101</p> <p>al-musāwah 173 ,123</p> <p>al-Muwālah 168</p> <p>al-Rāzī 203</p> <p>al-Ribqah al-Islāmiyyah 170</p> <p>Al-Ṣuyūṭī 54 ,53</p> <p>al-Samarqandi 194 ,189</p> <p>al-Shāfi'ī 103 ,19</p> <p>Al-Sha'rāwi 198</p> <p>al-Shaṭībī 219</p> |
|--|--|

al-Ṭabari ,198 ,197 ,176 ,163 ,162
260
Al-Ṭāhīr al-Misāwī 132 ,131 ,127 ,34
al-Ṭabāṭābā'i 201
al-Ṭabarī 235
al-Ṭahīr wa al-Tanwīr ,13 ,11 ,10 ,9
,36 ,34 ,33 ,28 ,27 ,18 ,17 ,16
,129 ,126 ,124 ,60 ,50 ,39 ,37
,160 ,153 ,149 ,146 ,145 ,130
,169 ,168 ,166 ,165 ,162 ,161
,188 ,184 ,183 ,172 ,171 ,170
,196 ,195 ,193 ,191 ,190 ,189
,220 ,217 ,204 ,202 ,201 ,197
,241 ,238 ,233 ,231 ,230 ,227
,253 ,251 ,249 ,248 ,247 ,242
,264 ,261 ,260 ,259 ,256 ,254
282 ,280 ,278 ,277 ,266 ,265
al-Tashwīsh al-Aydiyūlūjī 97
al-Tha'ālabī ,191 ,172 ,171 ,55 ,47
273 ,269 ,263
al-Tha'ālabī 173 ,65 ,31 ,26 ,6
Al-Wāhidī 203
Alwi Shihab 57 ,56
al-Wilāyāt al-Dīniyyah 174
Al-Zamakshari 266 ,244 ,177
Amin Abdullah 199 ,92 ,9
Amina Wadud 97 ,39
Amy Gutmann 191 ,91 ,90 ,89 ,8 ,3
Ash'ariyyah 107
Azyumardi Azra ,179 ,174 ,47 ,38
292 ,275

B

Balqāsīm al-Ghālī ,118 ,117 ,114 ,14
220 ,123 ,121 ,120
Bashcer M. Nafi ,26 ,25 ,22 ,13 ,12
,120 ,119 ,118 ,114 ,113 ,28
,139 ,137 ,136 ,134 ,132 ,129
277 ,142 ,141 ,140
Bassām Ridwān 'Ulyān 36 ,35
Bay al-Ḥusayniyyah 134
Bourguiba ,28 ,24 ,23 ,22 ,13 ,12 ,10
,139 ,138 ,119 ,36 ,34 ,30 ,29
,211 ,208 ,207 ,158 ,156 ,141
,237 ,224 ,222 ,215 ,213 ,212

,269 ,268 ,266 ,263 ,247 ,242
275 ,273 ,272 ,271 ,270

C

Cantwell Smith 106
Carolyn D'Cruz 46
Claudia Diehl 25
Cressida Heyes 156 ,86

D

Dār al-Ḥarb 174
Dār al-Islām 174
Dana D. Nelson 94 ,81
David Cairns 19
David Tracy 106
dialektika 69
Dustūr al-Jumhuriyyah al-Tūnisiyyah
155

E

eksklusif ,59 ,57 ,56 ,55 ,51 ,30 ,16
219 ,182 ,170
Eric Hiariej 90 ,19
Eric Hobsbawn 182 ,89 ,8

F

Fādīl Ibn 'Āshūr ,217 ,216 ,215 ,60
252 ,229 ,219 ,218
Fahruddin Faiz 92 ,9
Farid Esack ,107 ,106 ,72 ,69 ,32 ,31
111
Faruq Sherif 181 ,180 ,3 ,2
Fazlur Rahman 109
Francois-Paul Blanc 2
Friedrich Schleiermacher 99

G

George Tarabishi 109

Ghali Shukri 22
Grant Steven Martins 56

H

Ḥanafī ,70 ,31 ,27 ,26 ,25 ,24 ,13 ,6
 ,135 ,134 ,119 ,106 ,104 ,102
 ,171 ,158 ,142 ,140 ,139 ,137
 243 ,229 ,227
 Ḥassan Ḥanafī ,70 ,40 ,27 ,19 ,7 ,6 ,5
 171 ,166
 Hamka 199 ,195 ,194 ,186
 Hans George Gadamer 6
 Harry P. Reeder 5
 Hedi Dorgham 225 ,224
 hermeneutika 287 ,107 ,99 ,73 ,59
 Heshām Gerissa ,124 ,121 ,115 ,113
 218 ,216 ,215 ,211
 Hesham Gerissa 210 ,171
 Hussein Abdul-Raof 64

I

Ibn 'Āshūr ,17 ,16 ,14 ,13 ,12 ,11 ,9
 ,26 ,25 ,24 ,23 ,22 ,20 ,19 ,18
 ,37 ,36 ,35 ,34 ,30 ,29 ,28 ,27
 ,116 ,113 ,48 ,44 ,43 ,40 ,39 ,38
 ,123 ,122 ,121 ,120 ,119 ,118
 ,155 ,132 ,129 ,126 ,125 ,124
 ,217 ,216 ,210 ,202 ,166 ,165
 ,234 ,232 ,231 ,228 ,227 ,224
 294 ,268
 Ibn 'Āḫīyyah 170
 Ibn 'Āshūr ,119 ,113 ,34 ,14 ,11 ,10
 ,164 ,155 ,151 ,148 ,140 ,123
 ,180 ,179 ,174 ,168 ,166 ,165
 ,213 ,211 ,210 ,209 ,204 ,199
 ,239 ,238 ,228 ,221 ,220 ,219
 ,260 ,258 ,255 ,249 ,247 ,240
 ,278 ,277 ,273 ,272 ,271 ,270
 279
 Ibn Aḥmad Balfaqīh 49
 Ibn al-Shaykh 117
 Ibn 'Arabi 252 ,178
 Ibn Kathīr ,178 ,177 ,163 ,150 ,14
 260 ,185 ,184

Ibrahim Moosa 61
 identitas ,19 ,16 ,14 ,13 ,9 ,8 ,4 ,3 ,1
 ,35 ,34 ,33 ,31 ,30 ,29 ,25 ,24
 ,53 ,46 ,44 ,43 ,42 ,40 ,39 ,38
 ,83 ,82 ,81 ,80 ,79 ,77 ,76 ,75
 ,91 ,90 ,89 ,88 ,87 ,86 ,85 ,84
 ,137 ,111 ,97 ,96 ,94 ,93 ,92
 ,147 ,145 ,143 ,142 ,140 ,139
 ,162 ,157 ,155 ,154 ,153 ,148
 ,182 ,180 ,175 ,170 ,166 ,163
 ,204 ,202 ,200 ,197 ,191 ,189
 ,227 ,226 ,225 ,224 ,219 ,215
 ,237 ,236 ,233 ,232 ,231 ,230
 ,280 ,278 ,268 ,267 ,253 ,249
 ,292 ,287 ,286 ,285 ,284 ,282
 295
 identitas politik ,82 ,39 ,33 ,9 ,4 ,1
 295 ,85
Identity groups ,145 ,89 ,41 ,33 ,8 ,4
 295
 Ignaz Goldziher 33 ,7 ,5
 Ihsān Amīn 97
 Ilham B. Saenong 40
 Ilyas Goussein 241 ,240
 Ingrid Mattson 55 ,52
 inklusif ,179 ,170 ,60 ,57 ,56 ,55 ,51
 217 ,211 ,208 ,195 ,181
 Islah Gusmian 62 ,20
 Islam ,14 ,12 ,11 ,10 ,9 ,8 ,7 ,5 ,2 ,1
 ,27 ,26 ,24 ,22 ,21 ,20 ,17 ,16
 ,46 ,38 ,36 ,33 ,32 ,30 ,29 ,28
 ,62 ,57 ,56 ,55 ,53 ,52 ,51 ,50
 ,91 ,86 ,74 ,72 ,71 ,68 ,66 ,63
 ,115 ,113 ,109 ,108 ,99 ,93 ,92
 ,126 ,124 ,123 ,122 ,121 ,120
 ,138 ,137 ,134 ,131 ,130 ,127
 ,147 ,146 ,144 ,142 ,140 ,139
 ,153 ,152 ,151 ,150 ,149 ,148
 ,160 ,159 ,157 ,156 ,155 ,154
 ,169 ,168 ,166 ,165 ,163 ,162
 ,177 ,175 ,174 ,172 ,171 ,170
 ,185 ,184 ,183 ,182 ,179 ,178
 ,191 ,190 ,189 ,188 ,187 ,186
 ,203 ,202 ,201 ,199 ,194 ,193
 ,211 ,210 ,209 ,208 ,205 ,204
 ,222 ,221 ,220 ,219 ,217 ,212
 ,228 ,227 ,226 ,225 ,224 ,223

,238 ,234 ,233 ,232 ,231 ,230
 ,258 ,257 ,256 ,248 ,243 ,240
 ,271 ,269 ,266 ,264 ,263 ,262
 ,279 ,278 ,277 ,276 ,275 ,273
 ,287 ,284 ,283 ,282 ,281 ,280
 295 ,294 ,292 ,291
 Ismā'īl al-Ḥasani 125 ,122 ,121 ,117
 Iyād Khālīd al-Ṭibā' ,115 ,114 ,113
 124 ,116

J

J.C. Hurewitz 22
 Jajat Burhanuddin 24
 Jamāluddīn al-Afghānī 120
 Jasser Auda 277 ,211 ,123 ,10
 Jerome Culp 90
 John. L. Esposito 30
 Jonathan R. Siegel 60
 Julia Clancy Smith 22 ,21

K

K. Anthony Appiah 89 ,88
 Kamel Ghazzi 119 ,37 ,22
 Karl Mannheim 97 ,96
 Katolik ,56 ,29 ,25 ,24 ,21 ,17 ,3
 284 ,157 ,139
 Kevin Meeker 56
 Khālīd bin Walīd 173
 Khairuddin al-Tūnīsī 184 ,183
 Khaled Abou el-Fadl 75 ,73 ,72 ,33 ,4
 kitab suci ,19 ,18 ,8 ,7 ,6 ,5 ,4 ,3 ,2
 ,39 ,38 ,33 ,32 ,31 ,30 ,29 ,20
 ,99 ,98 ,97 ,94 ,74 ,71 ,60 ,41
 ,171 ,167 ,156 ,149 ,111 ,108
 ,268 ,249 ,221 ,191 ,184 ,172
 295 ,287
 Komaruddin Hidayat 46 ,20
 Kristen ,27 ,26 ,24 ,21 ,17 ,16 ,9 ,1
 ,113 ,108 ,93 ,57 ,56 ,29 ,28
 ,175 ,171 ,170 ,159 ,157 ,152
 ,281 ,280 ,220 ,211 ,184 ,180
 285 ,284

L

La Marsa ,213 ,211 ,171 ,113 ,21
 271 ,219 ,218
 Lāṭif al-'Amādī 54
 Lawrence Rosen 164
 Leena Kakkori 6
 Leon Buskens 2
 Linda Nicholson 171 ,84 ,80
 Louis Farrakhan 91

M

M. Bulmer 78 ,77
 Mabruk al-Manṣūrī 26 ,20
 Maḥmūd Aḥmad Abū Ḥassān 26
 Maḥmūd Ibn al-Khauja 117
 Maḥmūd Shām 23
 Maliki ,32 ,27 ,26 ,24 ,20 ,19 ,18 ,13
 ,121 ,119 ,116 ,115 ,38 ,36 ,34
 ,140 ,139 ,137 ,135 ,134 ,129
 ,161 ,158 ,157 ,156 ,149 ,148
 ,228 ,227 ,226 ,210 ,202 ,173
 ,237 ,236 ,234 ,232 ,230 ,229
 287 ,286 ,273 ,249 ,241
 Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah 36 ,11
 Mark Sedgwick 1
 Martin E. Spencer 8
 Mary Bernstein 85 ,84 ,83 ,82
 Masdar Hilmy 30
 Masykuri Abdillah 292 ,72 ,71
 mazhab Ḥanafī 158 ,135 ,18
 mazhab Maliki ,129 ,20 ,18 ,14 ,13
 237 ,234 ,230 ,227 ,158
 Michael Blohm 25
 Moch. Nur Ichwan 5
 Mu'tazilah 107 ,102 ,64
 mufasir ,20 ,19 ,14 ,12 ,10 ,8 ,7 ,6 ,4
 ,40 ,39 ,38 ,37 ,35 ,34 ,30 ,23
 ,61 ,60 ,59 ,48 ,47 ,46 ,45 ,41
 ,98 ,97 ,96 ,73 ,70 ,69 ,66 ,64
 ,106 ,105 ,104 ,102 ,101 ,99
 ,172 ,150 ,130 ,128 ,111 ,109
 ,194 ,193 ,190 ,189 ,185 ,179
 ,233 ,228 ,217 ,203 ,202 ,198

,275,273,252,244,241,234
 295,292,285,277
 Muḥammad ‘Abduh 120,27,12
 Muḥammad’ Azīz 114
 Muḥammad Aḥmad Lawh 249,36
 Muḥammad al-‘Azīz Bū ‘Attūr ,117
 120
 Muḥammad al-‘Azīz al-Ja’ayyīṭ ,157
 158
 Muḥammad al-Al-Ḥaddād 273,23,12
 Muḥammad al-Khiḍr Ḥusayn 118
 Muḥammad Ibn Yūsuf 158,140,118
 Muḥammad Riḍā, al-Ajhūrī 12
 Muhammad al-Ḥabīb al-Sharīf 268
 Muhammad Bouzghiba 157,134,125
 Muhammad Bouzghibah 243,242
 Muhammad Ja’ayyīt 159
 Mun‘im Sirry 30
 Muqātil Ibn Sulaymān 252,203,30
 Murat Sulun 277,276
 Mushkila<t al-Mawḍū‘iyyah 100
 musyawarah ,147,146,145,44,34
 ,153,152,151,150,149,148
 ,171,164,157,156,155,154
 283,282,281,226

N

Nāṣir al-Dīn al-Albānī 238,64
 Nāṣir Makārim al-Shīrāzi 193,178,14
 Nahdatul Ulama 287
 Najībah al-Sharīf 257
 Nancy Fraser 268,88
 Naṣr Ḥamid Abū Zayd 108,98,97,70
Nasrani ,44,28,18,17,16,15,14
 ,177,170,169,167,152,62
 ,193,192,189,188,183,182
 ,231,202,201,200,195,194
 ,284,280,276,234,233,232
 285
 Naturalisasi 25
 Necmettin Gokkir 3
 Nelson Mandela 3
 Nelson Tebbe 279,21
 non-Muslim ,34,29,27,17,16,14
 ,149,148,147,146,144,44,37

,156,155,154,153,152,150
 ,166,165,164,160,159,157
 ,172,171,170,169,168,167
 ,182,181,179,176,175,174
 ,193,192,186,185,184,183
 ,200,199,198,197,195,194
 ,220,219,209,208,207,203
 ,279,276,231,230,226,221
 283,282,281,280

Noorhaidi Hasan

30

P

Paul Gilbert 215,87,78,77,23
 penafsiran ,10,9,8,7,6,5,4,3,2
 ,29,20,19,16,15,14,13,12
 ,40,39,38,37,36,33,32,30
 ,52,51,50,48,46,45,43,41
 ,61,60,59,58,57,55,54,53
 ,70,69,68,66,65,64,63,62
 ,97,96,92,75,74,73,72,71
 ,107,106,105,104,102,98
 ,126,112,111,110,109,108
 ,145,143,130,129,128,127
 ,157,156,154,151,150,148
 ,171,170,169,166,163,159
 ,185,182,181,177,176,173
 ,199,198,195,193,192,191
 ,226,221,220,204,202,201
 ,233,232,230,229,228,227
 ,248,246,244,241,238,235
 ,261,259,254,253,252,249
 ,276,275,274,267,266,265
 ,283,282,280,279,278,277
 ,292,289,288,287,286,285
 295
 Perancis ,25,24,21,19,18,17,10
 ,132,117,91,30,29,27,26
 ,140,139,137,136,135,134
 ,172,161,160,159,158,157
 ,199,197,194,183,175,173
 ,221,218,214,211,207,204
 258,229,226
 poligami ,55,34,28,24,23,13,12
 ,266,264,263,262,212,156
 292,291,290,286,268

politik ,13 ,10 ,9 ,8 ,7 ,6 ,5 ,4 ,3 ,2 ,1
 ,23 ,22 ,20 ,19 ,18 ,16 ,15 ,14
 ,34 ,33 ,32 ,31 ,30 ,29 ,28 ,25
 ,43 ,41 ,40 ,39 ,38 ,37 ,36 ,35
 ,79 ,75 ,74 ,72 ,71 ,47 ,46 ,44
 ,88 ,87 ,86 ,85 ,84 ,83 ,82 ,81
 ,96 ,95 ,94 ,93 ,92 ,91 ,90 ,89
 ,112 ,111 ,103 ,100 ,97
 ,113 𐤃 ,128 ,121 ,119 ,115 ,114
 ,143 ,139 ,137 ,136 ,134 ,132
 ,149 ,148 ,147 ,146 ,145 ,144
 ,161 ,160 ,157 ,156 ,154 ,152
 ,174 ,173 ,171 ,168 ,167 ,166
 ,200 ,192 ,191 ,190 ,181 ,175
 ,221 ,217 ,215 ,214 ,204 ,202
 ,229 ,227 ,226 ,225 ,224 ,223
 ,253 ,249 ,247 ,241 ,238 ,230
 ,277 ,276 ,272 ,270 ,269 ,268
 ,285 ,284 ,283 ,282 ,280 ,279
 295 ,294 ,289 ,287 ,286

politik etnis 1

politik identitas ,13 ,10 ,9 ,8 ,7 ,4 ,3
 ,25 ,23 ,20 ,19 ,18 ,16 ,15 ,14
 ,39 ,38 ,37 ,36 ,35 ,34 ,33 ,29
 ,85 ,84 ,83 ,82 ,46 ,44 ,43 ,40
 ,93 ,92 ,91 ,90 ,89 ,88 ,87 ,86
 ,145 ,144 ,143 ,111 ,97 ,96 ,94
 ,166 ,161 ,157 ,156 ,154 ,148
 ,200 ,192 ,191 ,181 ,171 ,167
 ,224 ,221 ,215 ,214 ,204 ,202
 ,238 ,230 ,229 ,227 ,226 ,225
 ,269 ,268 ,253 ,249 ,247 ,241
 ,286 ,285 ,284 ,282 ,279 ,272
 295 ,289 ,287

Politik identitas ,90 ,86 ,82 ,44 ,8
 ,268 ,254 ,231 ,228 ,224 ,143
 295

Politik Sektarian 94

Q

Qāsim Amīn 12
 Qayrawān 248 ,234 ,210 ,158 ,157
 Quraish Shihab 111 ,100
 Quran ,27 ,17 ,12 ,8 ,7 ,6 ,5 ,3 ,2 ,1
 ,40 ,39 ,38 ,37 ,36 ,35 ,32 ,31

,53 ,52 ,50 ,49 ,48 ,47 ,46 ,43
 ,62 ,61 ,60 ,59 ,58 ,57 ,55 ,54
 ,70 ,69 ,68 ,67 ,66 ,65 ,64 ,63
 ,99 ,98 ,92 ,75 ,74 ,73 ,72 ,71
 ,108 ,107 ,106 ,105 ,104 ,100
 ,124 ,117 ,116 ,111 ,110 ,109
 ,146 ,131 ,129 ,128 ,127 ,126
 ,162 ,161 ,157 ,156 ,154 ,152
 ,221 ,191 ,182 ,180 ,177 ,166
 ,240 ,238 ,236 ,234 ,229 ,228
 ,253 ,252 ,249 ,248 ,247 ,241
 ,275 ,274 ,273 ,264 ,255 ,254
 295 ,290 ,287 ,277 ,276

R

R.R. Anspach 84
 Rabha Zeidguy 2
 Rashīd Riḍa 131 ,121 ,120
 religious persecution 113
 Riḍā al-Ajhūri 148 ,37 ,22
 Riḍā al-Ajhūri< 37 ,22
 Ronald A. Heiner 27
 Ronny P. Yuliantoro 207 ,152

S

Ṣādiqiyah ,136 ,135 ,132 ,122 ,121
 139 ,137
 Sālim Bū Ḥājib 132 ,119 ,118 ,117
 Saeed 109 ,69
 Sa'īd Ramaḍān al-Būṭi 237 ,13
 Said Agil Husin al-Munawwar 126 ,46
 Saiful Mujani 29
 Samuel P. Huntington 79
 Sayyidī Abī Ḥadīd 116
 sektarianisme ,163 ,153 ,37 ,31 ,21 ,7
 292 ,199 ,166
 Shī'ah 289 ,249 ,248 ,107
 Silva Meznaric 85
 Sinisa Malesevic ,81 ,80 ,77 ,76 ,33 ,4
 166 ,143 ,96 ,91 ,88
 Siti Musdah Mulia 226 ,200 ,93 ,87
 Stefan Sperl 74 ,73 ,32 ,4
 Stefan Wild 73
 Sulaymān al-Shawāshī 23

T

Ṭāhīr al-Ḥaddād	269, 264, 263
tafsīr bi al-ma'thūr	126
tafsīr bi al-ra'y	126, 55
tafsīr	12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 36, 35, 34, 33, 30, 22, 19, 14, 46, 45, 44, 43, 41, 39, 38, 37, 58, 54, 53, 52, 51, 50, 48, 47, 75, 72, 70, 67, 64, 62, 60, 59, 123, 111, 107, 104, 102, 97, 130, 129, 128, 127, 126, 124, 202, 183, 175, 171, 150, 145, 228, 221, 220, 219, 217, 206, 240, 239, 238, 235, 234, 233, 253, 252, 248, 244, 242, 241, 282, 278, 277, 276, 274, 268, 291, 289, 288, 286, 285, 283, 296, 295, 294, 292
Tafsīr	28, 20, 19, 11, 9, 8, 5, 4, 3, 2, 45, 44, 40, 38, 37, 36, 33, 30, 74, 70, 64, 62, 61, 60, 48, 47, 132, 129, 124, 104, 100, 96, 141, 140, 139, 137, 136, 134, 178, 177, 171, 145, 143, 142, 224, 217, 207, 199, 194, 186, 279, 274, 268, 241, 240, 238, 295
Tahrīr al-Ma'na al-Sadīd wa Tanwīr Aql al-Jadīd	10
<i>tajnīs</i>	161, 159, 158, 140, 139, 134, 226
takwil	102, 61, 54, 53, 51, 50, 43, 274
Takwil	102, 54, 53, 50, 48
Tekstualisme	65, 60
Toshihiko Izutsu	156, 105
Tunisia	18, 17, 16, 14, 13, 12, 11, 9, 26, 25, 24, 23, 22, 21, 20, 19, 40, 37, 36, 34, 30, 29, 28, 27, 118, 116, 115, 114, 113, 55, 43, 124, 123, 122, 121, 120, 119, 136, 135, 134, 133, 131, 125, 142, 141, 140, 139, 138, 137, 158, 157, 155, 152, 148, 147, 175, 173, 172, 171, 161, 160, 211, 208, 207, 202, 197, 179

	219, 217, 216, 215, 213, 212, 230, 229, 227, 226, 225, 224, 263, 262, 258, 257, 241, 240, 275, 274, 273, 272, 269, 266, 290, 286, 284, 280, 276
--	---

U

ulūm al-Qur'ān	53, 49
Universitas al-Tūnisīyah	116
Universitas Zaytūnah	240, 214, 11, 275, 269, 263, 241
<i>Uṣūl al-Fiqh</i>	125, 123, 51, 45, 11, 217
Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī	191

W

Wendell E. Pritchett	83, 80
William C. Chittick	31, 7
William Graham	52

Y

Yahudi	29, 28, 18, 17, 16, 15, 14, 169, 167, 152, 62, 57, 56, 44, 182, 180, 177, 176, 175, 170, 194, 192, 189, 188, 184, 183, 232, 231, 211, 202, 201, 200, 285, 284, 280, 276, 234, 233
Youssef al-Ṣiddīq	49
Yūsuf al-Qaraḍāwī	204, 110
Yunan Yusuf	45

Z

Zainun Kamal	199
Zaytūnah	22, 19, 18, 14, 13, 12, 11, 117, 116, 115, 55, 40, 28, 24, 124, 123, 122, 121, 119, 118, 138, 137, 136, 135, 134, 132, 211, 210, 208, 191, 171, 141, 224, 221, 220, 215, 214, 212, 242, 241, 240, 228, 226, 225

,272 ,271 ,270 ,269 ,263 ,247	Ziaudin Sardar,	74
293 ,288 ,276 ,275 ,274	Zuly Qodir	95

LAMPIRAN AYAT-AYAT QURAN

BAB I		
	Nama Surah dan Nomor Ayat	Redaksi Ayat
1.	QS. al-Māidah (5): 51	<p style="text-align: center;"> ﴿ يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِنكُمْ فَإِنَّهُ مِنَّهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ </p>
2.	QS. al-Māidah (5): 54	<p style="text-align: center;"> يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ ۖ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ۖ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ۚ ذَٰلِكُمْ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ </p>
3.	QS. al-Baqarah (2): 120	<p style="text-align: center;"> وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ الَّذِي هَدَىٰ وَلَئِن آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ </p>

		وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢﴾
4.	QS. al-Baqarah (2): 26	<p>﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي ۚ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۚ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾</p>

BAB II		
	Nama Surah dan Nomor Ayat	Redaksi Ayat
1.	QS. al-Nahl (16): 44	<p>بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾</p>
2.	QS. al-Rūm (30): 29	<p>بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٢٩﴾</p>

BAB IV		
	Nama Surah dan Nomor Ayat	Redaksi Ayat
1.	QS. 'Alī 'Imrān (3): 159	<p>فِيمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ حُبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾</p>
2.	QS. al-Shūrā (42): 38	<p>وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣٨﴾</p>
3.	QS. al-Hujurāt (49): 13	<p>يَتَأْتِيهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾</p>
4.	QS. al-Baqarah (2): 282	<p>يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ ۚ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ</p>

أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ ۚ فَلْيَكْتُبْ
 وَيَمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ
 وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا ۚ فَإِنْ كَانَ الَّذِي
 عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا
 يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيُّهُ
 بِالْعَدْلِ ۚ وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ
 رَجَالِكُمْ ۖ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
 وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ
 تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا
 الْأُخْرَى ۚ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا ۚ
 وَلَا تَسْمَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا
 إِلَىٰ أَجْلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ
 لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا ۖ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
 تِجْرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ
 عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ وَأَشْهِدُوا إِذَا
 تَبَايَعْتُمْ ۚ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۚ وَإِنْ

		<p>تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فَسُوقٌ بِكُمْ^ط وَاتَّقُوا اللَّهَ^ص وَيَعْلَمُكُمْ اللَّهُ^ط وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ</p> <p style="text-align: right;">(TAT)</p>
5.	QS. al-Māidah (5): 51	<p>﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾</p>
6.	QS. 'Alī 'Imrān (3): 28	<p>لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْنَةً ۗ وَيُحَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ ۗ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ</p>
7.	QS. al-Nisā' (4): 144	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ ۗ أُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطٰنًا مُّبِينًا</p>
8.	QS. al-Baqarah (2): 190	<p>وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتَلُونَكُم وَلَا</p>

		<p>تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ</p> <p style="text-align: right;">﴿١٩﴾</p>
9.	QS. al-Taubah (9): 29	<p>قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْحِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾</p>
10.	QS. al-Māidah (5): 5	<p>الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٥﴾</p>
11.	QS. al-Baqarah (2): 264	<p>يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ</p>

		<p>بِالْمَنِّ وَالْأَدَى كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَأَبِلُّ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾</p>
--	--	---

BAB IV		
	Nama Surah dan Nomor Ayat	Redaksi Ayat
1.	QS. al-Taubah (9): 29	<p>قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٣١﴾</p>
2.	QS. al-Baqarah (2): 256	<p>لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا</p>

		<p>وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾</p>
3.	<p>QS. al-Baqarah (2): 257</p>	<p>اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ۗ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ ۗ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾</p>
4.	<p>QS. al-Baqarah (2): 259</p>	<p>أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ ءَايَةً لِلنَّاسِ ۗ وَانظُرْ إِلَىٰ الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۖ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٥٨﴾</p>

5.	QS. al-Baqarah (2): 262	<p>الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى هُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٦٢﴾</p>
6.	QS. al-An'ām (6): 87	<p>وَمِنَ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾</p>
7.	QS. al-Nisā' (4): 24	<p>﴿ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ ﴿ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَعَاتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٢٤﴾</p>
8.	QS. al-Nisā' (4): 34	<p>الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ</p>

		<p>اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۚ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ ۖ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْتَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴿٣٢﴾</p>
9.	QS. al-Nisā' (4):32	<p>وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ ۗ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبُوا ۗ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَ ۗ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٣﴾</p>
10.	QS. al-Nisā (4): 3	<p>وَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ وَتَلْتِ وَرُبْعَ ۗ فَإِن خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ</p>

		<p>أَلَّا تَعُولُوا ﴿١٢٩﴾</p>
11.	QS. al-Nisā (4): 129	<p>وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ ۗ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۚ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿١٢٩﴾</p>
12.	QS. al-Baqarah (2): 120	<p>وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ أَهْدَىٰ وَلَئِنْ أَتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعَدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۗ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾</p>

LAMPIRAN DAFTAR SINGKATAN

1. AKP : Adelet ve Kalkinma Partisi (Partai Keadilan dan Pembangunan), Turki
2. *Aa Gym* : Abdullah Gymnastiar
3. CLD-KHI : Counter Legal Drafts-Kompilasi Hukum Islam
4. Bay : Gelar penguasa pada masa Turki
5. BPUPKI : Badan Persiapan Urusan Persiapan Kemerdekaan Indonesia
6. HAM : Hak Azasi Manusia
7. HTI : Hizbut Tahrir Indonesia
8. ISNA : Islamic Society of North America
9. Kalbar : Provinsi Kalimantan Barat
10. KBRI : Kedutaan Besar Republik Indonesia
11. MK : Mahkamah Konstitusi
12. MMI : Majelis Mujahidin Indonesia
13. MUI : Majelis Ulama Indonesia
14. NU : Nahdatul Ulamā'
15. PBB : Perserikatan Bangsa-Bangsa
16. Pilkada : Pemilihan Kepala Daerah
17. PKS : Partai Keadilan Sejahtera
18. PR : Pekerjaan rumah (Tugas)
19. QS : Quran Surat
20. SARA : Suku, Adat, Ras, dan Agama
21. SAW : Ṣallallah 'Alaih Wasallam
22. SWT : Subḥanah Wata'āla
23. UUD : Undang-Undang Dasar 1945

LAMPIRAN PROFIL AL-ṬĀHIR IBN 'ĀSHŪR

Nama Lengkap : Muḥammad al-Ṭāhir Ibn al-Shaykh
Muhammad Ibn al-Shaykh Muḥammad al-
Ṭāhir Ibn al-Shaykh Muhammad Ibn al-
Shaykh Muḥammad al-Shādhiḥī Ibn al-
Shaykh Ibn 'Abd al-Qādir Ibn al-Shaykh
Maḥammad Ibn 'Āshūr

Nama Populer : Ibn 'Āshūr

Tempat/
Tanggal Lahir : La Marsa - Tūnis, 1879 M

Keluarga : Menikah Faṭīmah Binti al-Sayyid
Muḥammad Muḥsin

Anak :

- 1) Al-Murtadā (meninggal saat kecil)
- 2) Muḥammad al-Fāḍil (w. 1970), Pernah
Menjadi Mufti Resmi Tūnisia
- 3) 'Abd al-Mālik (w. 1997), Cendekiawan
Tunisia, Inisiator berdirinya Persatuan
Sepakbola Tunisia
- 4) Zayn al-'Ābidīn (w. 1965), Politisi
Tunisia
- 5) Ṣafīyyah
- 6) Ummu Hāni'

Riwayat Pendidikan :

1. Jāmi' al-Zaytūnah
 - a) Mulai Belajar di Zaytūnah (1892 M/1310 H)
 - b) Memperoleh *Shahādatu al-Taṭwī'* (ijazah tertinggi-
setingkat doktoral) (1896 M/1317 H)
 - c) Memperoleh ijazah *Munādhharatu al-Tadrīs* tingkat II
(1899 M/1320 H)
 - d) Memperoleh ijazah *Munādhharatu al-Tadrīs* tingkat I
(1903 M/1334 H)

Guru-Guru dan Kitab Yang Dipelajari

1. Al-Shaykh Aḥmad Ibn Badr al-Kāfi
 - a- Dasar-Dasar Bahasa Arab/*Mabādi' al-Lughah al-'Arabīyyah*
 - b- *Syarḥ Khālīd al-Azharī* (Naḥwu)
2. Al-Shaykh Aḥmad Jamāl al-Dīn
 - a- Qaṭr al-Nadā/Ibn Hishām (Naḥwu)
 - b- *Matn Dardīr* (Fikih Mālikī)
3. Al-Shaykh Salim Bouḥājib
 - a- Sharḥ al-Qaṣṭalānī 'alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (Hadis)
 - b- Sharḥ al-Zarqānī 'ala al-Muwattā Mālikī (Hadis)
4. Al-Shaykh Muḥammad Ṣālih al-Sharīf
 - a- Sharḥ al-Shaykh Khālīd al-Azharī (Naḥwu)
 - b- Qaṭrū al-Nadā (Naḥwu)
 - c- Al-Makūdī 'alā al-Khulāṣah (Naḥwu)
 - d- Al-Sulam (Logika/Mantiq)
 - e- Mukhtaṣar al-Sa'd 'alā al-'Aqāid al-Nasafīyyah (Akidah)
 - f- Al-Tāwūdī 'alā al-Tuhfah (Fikih)
 - g- Tafṣīr al-Kashshāf (Tafsir)
5. Al-Shaykh 'Abd al-Qādir al-Tamīmī
 - a- Tajwid al-Qur'an
 - b- 'Ilmu Qirā'āt (utama Qirā'at riwayat Qālūn)
6. Al-Shaykh 'Umar Ibn al-Shaykh
 - a- Al-Mawāqif (Tasawuf-Falsafah)
 - b- Tafṣīr al-Bayḍāwī (Tafsir)
7. Al-Shaykh 'Umar Ibn 'Āshūr
 - a- Lāmiyatu al-Af'āl (Ṣaraf)
 - b- Ta'liq al-Damāmīni 'ala Mughnī al-Labīb (Naḥwu)
 - c- Mukhtaṣar al-Sa'd (Balāgah)
 - d- Al-Dardīr (Fikih Mālikī)
 - e- Al-Durrah al-Bayḍā' (Faraid/Ilmu Waris)
8. Al-Shaykh Muhammad al-Khiyāri
 - a. Tahfiz al-Qur'an
9. Al-Shaykh Muḥammad Ṣālih al-Shāhid
 - a- al-Dardīr (Fikih Mālikī)
10. Al-Shaykh Muḥammad Ṭāhir Ibn Ja'far
 - a- Sharḥ al-Maḥalī 'alā Jam'i al-Jawāmi' (Usul Fikih)

- b- Sharh al-Shihāb al-Khafāji 'alā al-Shifā (Sirah Nabawiyah)
11. Al-Shaykh Muḥammad al-'Arabī al-Darī
 - a- Kifāyatu al-Ṭālib 'alā al-Risālah (Fikih Mālikī)
 12. Al-Shaykh Muhammad al-'Azīz Ibn Muḥammad al-Habīb Bu 'Āththur

Tidak mengajarkan satu kitab khusus, namun al-Habīb Bu'Āththur, adalah pejabat pemerintah di masa Pemerintah Bay al-Husaynīyyah. Ia pernah menjadi Menteri Pendidikan, Keuangan, hingga Menteri Penasehat di masa kepemimpinan Khairu al-Dīn al-Tūnisī. Ia bersama Khair al-Dīn bersama mendirikan Madrasah al-Ṣādiqiyyah dan turut mempengaruhi cara pandang Ibn 'Āshūr tentang situasi politik di Tunisia.
 13. Al-Shaykh Muḥammad Ibn 'Uthmān al-Najjār
 - a- Al-Makūḍī 'alā al-Khulāṣah
 - b- Mukhtaṣar al-Sa'd
 - c- Al-Mawāqif fī 'Ilm al-Kalām
 - d- Al-Bayqūniyyah fī al-Muṣṭalah (Ulumul Hadis)
 14. Al-Shaykh Muḥammad al-Nakhalī al-Qayrawāni
 - a- Qaṭru al-Nadā
 - b- Al-Makūḍī 'alā al-Khulāṣah
 - c- Muqaddimatu al-I'rāb (Nahwu)
 - d- Mukhtaṣar al-Sa'd
 - e- Al-Taḥdzīb (Mantik)
 - f- Al-Ḥaṭṭāb 'alā al-Waraqāt (Usul Fikih)
 - g- Al-Tanqīh (Usul Fikih Mālikīyah)
 - h- Mayyārah 'ala al-Murshīd (Fikih Mālikī)
 - i- Kifāyatu al-Ṭālib 'alā Risālati Ibn Abī Duraid (Fikih Mālikī)

Di antara Murid-Muridnya:

1. Muḥammad al-Ṣādiq Ibn al-Hāj Maḥmūd
2. Muḥammad al-Sādiq Ibn Muḥammad al-Shāṭī, Pengajar di Zaytūnah
3. Abu al-Ḥasan Ibn Sha'bān Ibn Sha'bān
4. Muḥammad al-Fāḍil Ibn 'Ashūr. Ia adalah putra Ibn 'Āshūr
5. 'Alī Ibn Muhammad al-Bawdaylimī. Seorang ulama Aljazair, dan banyak menulis kitab bertopik tasawuf

6. Muḥammad al-'Id Ālu Khalīfah, Penyair Aljazair

Karya-Karyanya:

Al-Qur'an dan Ilmu-Ilmu Terkait:

1. Al-Tahrīr wa al-Tanwīr (Tafsīr)
2. Tahqīqāt wa Andhār fī al-Qur'an wa al-Sunnah (Ulangan Tafsir dan Hadis)

Hadis dan Ilmu Terkait:

3. Kashfu al-Muḡaṭṭā min al-Ma'āni wa al-Alfāzh al-Wāqī'ah fī al-Muwaṭṭā' (Syarah Hadis)
4. Al-Nazr al-Fasīh 'inda Maḍāyiq al-Andhār fī al-Jāmi' al-Ṣahīh (Syarah hadis)

Hukum Islam:

5. Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmiyah
6. Hawāshī 'alā al-Tanqīh li Shihāb al-Dīn al-Qurāfi (Usul Fikih)
7. Fatawā wa Rasāil Fiqhiyyah
8. Raddun 'Ilmiyyun 'alā Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Hukm
9. Al-Waqf wa Athāruhū fī al-Islām

Ilmu-Ilmu Sosial Masyarakat:

10. Alaysa al-Ṣubḥu bi Qarīb (Pendidikan)
11. Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā'ī (Sosial)
12. Uṣūl al-Taqaddum fī al-Islām

Sejarah:

13. Qiṣṣah al-Mawlid (Sejarah Maulid Nabi)

Bahasa dan Sastra:

14. Uṣūl al-Inshā' wa al-Khiṭābah
15. Dīwān Basṣhār Ibn Burd
16. Dīwān al-Nābigah al-Dhibyānī
17. Sariqāt al-Mutanabbī wa Mushkil Ma'ānihi
18. Mūjaz al-Balāghah

19. Al-Wāḍiḥ fi Mushkilāti Shi'r al-Mutanabbī li Abī al-Qāsim al-Aṣbihānī

Jabatan:

1. Pengajar di al-Zaytūnah (sejak 1899)
2. Pengajar di Madrasah al-Ṣādiqiyyah (1900-1932)
3. Utusan Negara untuk Pengawasan Jāmi' al-Zaytūnah (*Nāib 'an al-Daulah ladā Nazzārah Jāmi' al-Zaytūnah*) (1904)
4. Anggota Dewan Akademik *al-Jam'iyyatu al-Khaldūniyyah* (1905)
- 5.
6. Anggota Dewan Evaluasi Program Pendidikan (*Lajnah Tanqīh Barāmij al-Ta'lim*) (1911)
7. Qādi Mālikī (1913)
8. Mufti Mālikī (1923)
9. *Shaykh al-Islām al-Mālikī* (1932-1933) dan (1944-1951)
10. al-Shaykh li al-Jāmi' al-A'dham wa Furū'ih (1933)
11. Direktur Universitas al-Zaytūnah (1956-1961)
12. Koresponden *Majma' al-Lughah al-'Arabīyyah* di Kairo (1956-1973)
13. Koresponden *al-Majma' al-'Ilmī* di Damaskus (1955)
14. Kontributor di berbagai Majalah Ilmiah (sejak 1902), *al-Majallah al-Zaytūniyyah*, *Miṣbāhu al-Sharq*, *al-Manār*, *al-Hidāyah al-Islāmiyyah* (di Kairo dan Bagdad), *Hudā al-Islām*, *Nūr al-Islām*, *Majma' al-Lughah al-'Arabīyyah* (seluruhnya di Kairo).

Wafat:

13 Rajab 1394 H/ 12 Agustus 1973 di kediamannya di La Marsa, Kota Tūnis. Dimakamkan di pemakaman al-Zallāj, Tūnisia.

LAMPIRAN
MATERI WAWANCARA
SELAMA DI TUNISIA DAN TURKI

1. العلاقة بين ابن عاشور وبورقيبة:
 - (1) الإقتصادية،
 - (2) المملكة،
 - (3) الأسرية
2. العلاقة بين ابن عاشور وفرنسا
3. هل سافر ابن عاشور إلى خارج البلاد في كثير من الأحيان؟
4. هل له علاقة دولية مع العلماء في الدول الإسلامية؟
5. هل ألقى ابن عاشور محاضراته في كثير من البلدان الإسلامية؟
6. هل سافر ابن عاشور إلى فرنسا مرّات في حياته؟
7. هل شارك فاضل ابن عاشور وأباه في كتابة التفسير التحرير والتنوير أم كتبه بنفسه فكرياً وكتابة؟
8. هل لفاضل ابن عاشور مؤلفات في التفسير؟
9. هل كان ابن عاشور من آخر رجال حزب الدستور الجديد؟
10. هل كان فاضل ابن عاشور شارك في هذا الحزب نفسه تحت رئاسة الزعيم الحبيب بورقيبة؟
11. هل هناك أجلاء المفسرين الذين عاشوا في عصر ابن عاشور؟
12. كيف كانت العلاقة بين تونس وفرنسا بعد الإستقلال؟
13. هل هناك مفتّ آخر قبل تنصيب ابن عاشور لرئاسة مجلس الإفتاء في تونس؟
14. هل هناك الصراع أو الخلاف بين المفتي المالكي والحنفي قبل الإستقلال أم بعده؟

15. هل احتجّ أناس على فتاوي ابن عاشور، خاصة في مسألة التجنيس أو ذبح أهل الكتاب أو رئاسة غير المسلمين؟
16. هل تُدرّس كتب التفسير الأخرى سوى التحرير والتنوير في الجامعة؟
17. ما هي كتب التفسير التي تستخدم لإستنباط الأحكام والإفتاء؟
18. هل كتاب التحرير والتنوير من المصادر الأساسية / المهمة في الإفتاء؟
19. ما العلاقة بين الشيخ محمد الخضر حسين مع ابن عاشور - لأنه كان قد أسّس كثيرًا من المجلّات كمجلة "الهداية"، و"السعادة العظمى" التي جمعتُ فيها رسائل وفتاوي ابن عاشور؟
20. في أول كتابة الطاهر بن عاشور فسر القرآن في سورة الفاتحة والبقرة فحسب، وهما صدرا مرارًا في المجلة الزيتونية لهذه السورة الفاتحة والبقرة فحسب. ولكن، في أواخر الستينات طبعتُ كاملًا في 30 جزءًا، فيبد أن هذا الشيخ له مشاغل كثيرة ومناصب متعددة في مجلس الإفتاء، من خلال ذلك المشهد فكيف يكتب؟
21. أرى في هذا البحث بأنّ هناك علاقة المفسر وسياسة، ماذا رأيك؟
22. إذا رجعنا إلى كتابة التفسير في العالم الإسلامي، هل هناك العلاقة بين التفسير والسياسة، وأنّ هناك العلاقة بين تسييس الكتب المقدمة (داخل فيه القرآن) والدعم الإجتماعي والسياسي والمجتمعي. ولذلك يرى حسن حنفي (2004) و Wiliiam Chittick (2007) و عبد الله سعيد (2006) أنّه يجب أن يتماشى لا ينفع مالم تكم فيه أية مصلحة، كيف ترى لهذه المسألة؟
23. وأما الشيخ ناصر حامد أبو زيد (1994) و Edmund Husserl (1930) ولا يوافقا ما قال حسن حنفي وغيره. هؤلاء يقولون بأنه يجب أن يُخلّى تفسير

الكتاب المقدّس من أية مصلحة إيديولوجية سواء كانت من الأفراد أم الفرق
المعيّنة؟

24. هل تمكن كتابة التفسير خالية من الحاجة المصلحة الإيديولوجية؟
25. هل تمكن كتابة التفسير من أية مصلحة المفسّر؟
26. عرفت بأن حال النص القرآني مستقل والتفاسير مفوضة إلى القراء وفقاً
لأفكارهم . فهل الشيخ الطاهر بن عاشور فعل هذا في تفسيره؟
27. كيف رأيك عن المنهج الذي استخدمه الطاهر بن عاشور في كتابة تفسيره؟
وكيف يكون منهج البحث التفسيري في هذه الجامعة؟
28. هل يستخدم تفسير التحرير والتنوير كالمراجع والمصدر الأساسي في البحث
التفسيري في الزيتونة، أو هناك كتب أخرى المستخدمة سوا
29. سمعتُ بأن البحث عن التفسير في الزيتونة يحدُّ أيضاً عن المناهج التفسيرية
الألمانية، لكن ليس للأمر المثالي ولكن لإحتجاج عليها، هل هذا صحيح
؟
30. هل يمكن لي أن أتناول منك بعض المقالات أو الكتب التي كتبها الطاهر
بن عاشور؟
31. عرفنا أن الشيخ فاضل بن عاشور عالمٌ كبيرٌ أيضاً. وكوليد صالح وعالمٌ كبيرٌ
مثل أبيه يدافع دائماً على ما فعل والده. وهل في هذا العمل الصالح الكبير
ساعد الشيخ فاضل والده الطاهر بن عاشور في كتابة وتكمل تفسيره؟
32. هل كان فاضل بن عاشور يملك دوراً أساسياً في إصدار الكتب المؤلفات
الكثيرة للشيخ الطاهر بن عاشور؟
33. هل هناك الصراع علمياً بين المذهبيّين المالكي والحنفي في تونس قبل
الإستقلال؟

34. هل هناك الآثار قرينة وعلاقة الطاهر بن عاشور مع رئيس بورقيبة في تفسيره
أو في الكتابة العلمية؟
35. ما الذي يكون أساساً في أفكار علمية للشيخ الطاهر بن عاشور بينما أرى
أنه يفضل فكر المصلحة في كل الأمور فضلاً في تفسيره، ماذا قولكم؟
36. لماذا شارك الشيخ الطاهر بن عاشور في ردّ كتاب طاهر الحداد "إمرأتنا في
الشريعة والمجتمع"، مع أننا نعلم جيّداً بأنه مفكر معاصر بل مجدد - كما كان
ذلك طاهر الحداد؟
37. سمعت أن الشيخ بيرام يختلف رأيه مع الطاهر بن عاشور عن مسألة
التجنيس، حيث أن الشيخ بيرام حرّم من شارك في "برنامج" التجنيس أن
يقبر في مقبرة المسلمين ولا يوافق الطاهر بن عاشور
38. واختلف أيضاً في مسألة تعدد الزواج؟ حيث أن رئيس بورقيبة منع تعدد،
كيف رأيك؟

LAMPIRAN

FOTO-FOTO WAWANCARA PENELITIAN DI TUNISIA



Gambar 1: a dan b

Foto bersama Muhammad 'Abd al-'Azīz Ibn 'Āshūr merupakan cucu Ibn 'Āshūr setelah wawancara dengan beliau di Eks Rumah al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr di La Marsa, Tunis, 2 November 2015 pukul 16:36 lt. Persis di ruang kerja Ibn 'Āshūr dulunya.



Gambar 2:

Foto bersama setelah wawancara dengan Syekh 'Abd al-Fattāh Moro, di *Ma'qa al-Za'im*, Aula Zaytūnah Tūnis, Beliau menjabat sebagai wakil ketua Parlemen Tūnisia. Wawancara dilakukan Tanggal 18 November 2015 pukul 11:12 lt.



Gambar 3:

Foto bersama dengan 'Aīshah Labīdī, sekjen Partai *al-Nahḍah*, pasca wawancara. Foto diambil didepan kantor Partai *al-Nahḍah* di kota Tūnis, 26 Oktober 2015 pukul 13:15 lt.



Gambar 4:

Foto setelah wawancara dengan 'Aīshah Labīdī.



Gambar 5: a dan b

Foto bersama Grand Mufti Tūnisia: Syekh Ḥamda Saīd, setelah wawancara dengan beliau di kantor kemuftian Tūnisia. 29 Oktober 2015, 11:28 lt.





Gambar 6:
Foto bersama Dr. Ghufrān Staf Ahli Mufti Tūnisia setelah wawancara dengan beliau, di kantor Grand Mufti Tūnisia, 10 Desember 2015, 9:30 lt.



Gambar 7 : A dan B

Foto wawancara penulis dengan Prof. Hesham Gerissa, Ph.D, Rektor Universitas Zaytūnah, di ruang rektorat. Tūnis, 11 November 2015, 12:17.





Gambar 8: a dan b:

Foto bersama setelah wawancara dengan Dr. Ilyas Gousseem, Dekan Fakultas Uşul al-Dīn Universitas Zaytūnah di Fakultas *Uşul al-Din* - Tūnis, Tanggal 05 November 2015, 13:00.



Gambar 10:
Foto penulis setelah mewawancarai Prof. Muḥammad al-Mistiṙī, Ph.D. Dosen Tafsir Fakultas Uṣūl al-Dīn, Universitas al-Zaytūnah - Tūnisia.



Gambar 11 :

Penulis diminta untuk mengisi *Talkshow* (Live) tentang Islam Indonesia dan Demokrasi di radio ez-Zitouna Tūnisia, 03 November 2015





Gambar 12 a & b :
Foto wawancara dengan Prof. Abdul Majid Charfi, Ph.D, Guru Besar Sejarah dan Pemikiran Islam Manūba University, dan 11 April Intelektual progressif Tūnisia.





Gambar 13:

Berfoto bersama setelah mewawancarai Ḥanīfah, Ph.D Dosen Bahasa Inggris di Universitas Tūnisia. Ia berpendapat revolusi justru menyebabkan ekonomi di Tūnisia semakin sulit.



Gambar 14:

Foto bersama setelah mewawancarai Dede Ahmad Permana di rumah Dr. Ḥanīfah.



Gambar 15:

Hedhi Dorgham, seorang penjual buku kawakan di Universitas Zaytunah. Beliau pemilik stand-stand pameran buku di berbagai kampus di Tūnis. Foto ini diambil setelah wawancara



Gambar 16:
Penulis menunjukkan foto Tahir Ḥaddad dipajang sejajar dengan al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr. Dianggap sebagai ulama Zaytūnah.



Gambar 17:
Sesuai judul *min A'lām al-Zaytūnah*. Foto ini menarik karena ternyata Zaytūnah mensejajarkan al-Ṭāhir al-Ḥaddād dengan ulama Zaytūnah, termasuk al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr yang pernah ikut memvonisnya murtad lewat pemikiran-pemikirannya dan membredel buku *Imraatunā fī al-sharī'ah wa al-mujtama'*.



Gambar 18:

Ziarah ke Makam Syekh Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Ashūr (1879-1973) merupakan penulis kitab tafsir *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tafsir Ibn 'Ashūr).

Gambar 19:

Prof. Murad Sulun, Ph.D Guru Besar Tafsir dan 'Ulūm al-Qur'ān di Universitas Marmara Turkey. Foto ini diambil setelah penulis melakukan wawancara dengan beliau pada tanggal 18 Desember 2015 pukul 09:19.



Gambar 20:

Foto sedang wawancara dengan Aris al Ghiffari , di kantor KBRI
Tūnisia, tanggal 07 Desember 2015, pukul 14:11.



Gambar 21:

Foto bersama Kepala Duta Besar Indonesia Untuk Tūnisia; Bapak
Dr. Ronny P.Yuliantoro tanggal 26 Oktober 2015 pukul 11:45



Gambar 22:

Foto setelah wawancara dengan Dr. al-Ḥabib al-Mustāwī. Ia merupakan Guru spiritual Tarikat Shādhifiyyah yang berada di kota Tūnis. Foto ini diambil di kediaman beliau di Kota Tūnis tanggal 15 November 2015 pukul 13:00 lt.



Gambar 23:

Penulis diminta memberikan Kuliah umum kepada mahasiswa Indonesia di Tūnisia yang diselenggarakan oleh PPI Tūnisia bekerjasama dengan KBRI Tunisia pada tanggal 5 Desember 2015, di Aula PPI Tūnisia Pukul 19:30 lt. Penulis mempresentasikan temuan-temuan sementara tentang penafsiran Politik Identitas dalam tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Ashūr. Hal ini dilakukan untuk melihat respon dan memperoleh masukan dari teman-teman mahasiswa yang sedang studi di Tūnisia. Mahasiswa terdiri dari strata S1, S2 dan S3.



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA**

Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412 Indonesia

Telp. (62-21) 7401925 Fax (62-21) 7402982
Website: www.uinjkt.ac.id; E-mail: info@uinjkt.ac.id

DAFTAR ISI:

1. FORM BIODATA WISUDAWAN/WATI
2. FOTO (DIKIRIM DALAM FORMAT JPG)
3. CONTOH BIODATA PROFIL WISUDAWAN/WATI

1. FORM BIODATA WISUDAWAN/WATI

Fakultas/Program Studi	:	Sekolah pasca sarjana S-3
Nama Lengkap	:	Dr. Saifuddin Herlambang, MA
Namapanggilan	:	Herlambang
Tempat Tanggal Lahir	:	Genting saga, Sumatera Utara, 22 Oktober 1973
No. Telp dan Email	:	081219039617 saifuddin_herlambang@yahoo.co.id
Nama Ibadanpekerjaan	:	Hj. Syamsinar / Ibu Rumah tangga
Nama Ayahdanpekerjaan	:	H. Amir Hasan Munthe / Pensiunan Guru PNS
Anak keberapadariberapasaudara	:	Anak ke 3 dari 5 bersaudara
Cita-cita	:	Ingin menjadi menjadi pemimpin agama dan Bangsa
Judul Disertasi	:	POLITIK IDENTITAS DALAM TAFSIR: Studi tafsir al Tahrir wa al Tanwir karya Ibn Ashur 1879-1973
Pendidikan	:	
Pengalaman/Peristiwa yang MENARIK/MENGHARUKAN di lingkungan keluarga	:	Saat saya usia 3 tahun sekitar bulan juli 1976 saya pernah mati suri saat itu saya kejebur ke sumur, ketika diangkat dari sumur tsb orang2 sudah mengira sy sudah meninggal, sampai pada saat orang2 menyiapkan kain kafan pelayatan, tiba2 sy kesedak dan mengagetkan orang2 lalu sydidudukkan ternyata masih hidup seperti sediakala he he
Pengalaman/Peristiwa yang MENARIK/MENGHARUKAN selamakuliah	:	Tahun 1995 ketika semester dua di IAIN Ciputat meski sudah dapat beasiswa tp kehidupan pahit di jakarta memaksa sy hrs pernah menjadi tukang ojek di pasar ciputat, sempat 3 hari wara wiri gak dapet penumpang krn ragu dan bingung bgm mencarinya dan takut juga dg tukang ojek lain. Sampai kemudian sy mengajar dari rumah ke rumah, alhamdulillah dg berkah mengajar sy dihajikan oleh seoseorang di thn 1999.



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA**

Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412 Indonesia

Telp. (62-21) 7401925 Fax (62-21) 7402982
Website:www.uinjkt.ac.id; E-mail:info@uinjkt.ac.id

Pesanyang MenyentuhdanMenjadiMoti vasiUntukMenyelesaikanStu di Dari Orang Tua/Saudara/Dosen/Kawan	:	Prof Thib Raya pernah memaksa sy dg caranya sendiri agar menyelesaikan tesis sy wkt itu awalnya sy kesal tp ternyata itu sangat berharga buat saya
SukaDukaSelamaMenyelesai kanStudi (Pengalaman yang MenyentuhPerasaan)	:	Belajar disaat sdh berkeluarga memang berat krn harus menyeimbangkan antara banyak kepentingan dan kebutuhan
Ceritamengenaikanlatarbela kangkeluarga	:	Anak ketiga yang paling lama berada di perantauan. Sementara keluarga sy adalah orang kampung namun religious dan fanatik
PrestasiAkademikdan Non Akademik	:	Pernah mendapat beasiswa sandwich di Universitas ez Zitouna Tunisia Afrika Utara 2016. Pernah juara MTQ Nasional antar mahasiswa se Indonesia 1998 di Lampung
Kegiatan Organisasi	:	Ketua Senat jurusan HMJ BA 1997-1998
Beasiswa	:	- Beasiswa supersemar S1 Beasiswa project Kemenag S2 Beasiswa dipa kemenang S3

Catatan:

1. Biodatadanketerangan yang diberikanakankembalidiolaholehtimredaksi.
2. Pemaparanceritatidakmenggurui.
3. Setiapkejadianpentingharapdilengkapidengan data jelas, misalnyatahunberapadantempatnya di mana.
4. Naskahditulissingkatdanpadat (tidakbertele-tele).

FotoHarap di kirimdalam bentuk Jpeg (fotoPribadi, Keluarga, kenangansaat di UIN, fotoMenarik)



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA**

Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412 Indonesia

Telp. (62-21) 7401925 Fax (62-21) 7402982
Website: www.uinjkt.ac.id; E-mail: info@uinjkt.ac.id
