TIPOLOGI TAFSIR ALQURAN DI INDONESIA PASCA REFORMASI

(Studi Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* Karya M. Nur Kholis Setiawan)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Ilmu Alquran dan Tafsir

oleh
Husni Fithriyawan, S.Th.I
NIM. F12516290

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertandatangan di bawah ini, saya:

Nama : Husni Fithriyawan

NIM. : F12516290

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 1 April 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
TGL 20
2EEF9AFF692086902
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Husni Fithriyawan

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis Husni Fithriyawan ini telah disetujui

pada tanggal 23 Mei 2019

Oleh

Pembimbing

Dr. H. Khotib, M. Ag.

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Husni Fithriyawan ini telah diuji

pada tanggal 23 Juli 2019

Tim Penguji:

1. Dr. H. Khotib, M.Ag. (Ketua) (.....)
2. Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA. (Penguji I) (.....)
3. Dr. Abd. Kholid, M. Ag. (Penguji II) (.....)

Surabaya, 23 Juli 2019

Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCA SARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M. Ag.
NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : HUSNI FITHRIYAWAN
NIM : F12516290
Fakultas/Jurusan : PASCASARJANA/MIQT
E-mail address : husni.hoeve85@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

TIPOLOGI TAFSIR ALQURAN DI INDONESIA PASCA REFORMASI (Studi Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* Karya M. Nur Kholis Setiawan)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 13 Agustus 2019

Penulis

(Husni Fithriyawan)

ABSTRAK

Sebuah hasil penafsiran merupakan sebuah proses dialektika antara mufassir, teks Alquran dan berbagai faktor yang melingkupinya, seperti konteks sosial budaya, basis sosial dan intelektual, hingga tingkat spiritualitasnya. Kondisi sosial–politik Indonesia pasca Reformasi memiliki karakter yang berbeda dengan era Orde Baru. Telah terjadi liberasi politik dan berbagai macam gerakan sosial pun bermunculan, termasuk dalam bidang penafsiran Alquran. Ada sebuah buku berjudul *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan yang muncul sebagai salah satu representasi tafsir Alquran pasca reformasi di Indonesia. Dari sana, dapat dimunculkan tiga rumusan masalah, yakni *pertama,* bagaimana basis dan identitas sosial-intelektual penulis; *kedua,* bagaimana metodologi dan teori interpretasi yang digunakan dalam penyusunan buku tersebut dalam peta tafsir Alquran di Indonesia; dan *ketiga,* bagaimana sensitifitas literatur yang ada dalam buku tersebut.

Dengan menggunakan kerangka teori sejarah pemikiran dan sosiologi pengetahuan dan dengan analisis eksplanatoris, penelitian ini dilakukan dan menghasilkan tiga temuan, yakni *pertama,* Basis dan identitas sosial-intelektual penyusun buku *Pribumisasi Al-Qur'an,* M. Nur Kholis Setiawan, adalah santri-akademisi dan birokrat dalam ruang lingkup politik-kekuasaan. Sebagai seorang santri-akademisi, pemikiran Setiawan dapat dikategorikan dalam post-tradisionalisme Islam. Adapun sebagai seorang birokrat, Setiawan menuangkan berbagai gagasan tafsirnya menyesuaikan RPJMN Pemerintah RI yang dapat dilihat dari berbagai tema yang dibahas, serta keberpihakannya pada kebijakan pemerintah saat buku ini ditulis dan kritik atas pemerintahan sebelumnya (Orde Baru). *Kedua,* dari segi metodologi, teknis penulisan buku ini menggunakan sistematika penyajian tematik-plural dengan bentuk penyajian rinci yang menggunakan gaya bahasa dan bentuk penulisan ilmiah, serta sumber rujukan yang variatif. Sedangkan metode penafsirannya adalah penafsiran pemikiran yang bernuansa sosial-kemasyarakatan. Adapun teori interpretasi yang digunakan dalam penyusunan buku ini termasuk dalam kategori obyektifis-modernis. Dan *ketiga,* sensitifitas literatur dalam buku ini dibingkai dalam tafsir dengan perspektif kritik sosial yang mencakup dua belas hal, yakni *pertama,* kesetaraan gender dan perlindungan anak; *kedua,* nikah beda agama dan toleransi antar umat beragama; *ketiga*, pemuda dan entrepreneurship; *keempat*, kesetaraan dan pemberdayaan kaum difabel; *kelima*, prinsip dan etika komunikasi; *keenam*, wilayah dan kedaulatan negara; *ketujuh*, kebhinekaan budaya; *kedelapan*, pemberantasan korupsi dan *money laundering*; *kesembilan,* penanggulangan kemiskinan; *kesepuluh*, pelestarian alam; *kesebelas*, lokalisasi perjudian dan prostitusi; dan *keduabelas, ummat wasaṭ.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL ……... i

PERNYATAAN KEASLIAN ……. ii

PERSETUJUAN PEMBIMBING ……... iii

PENGESAHAN TIM PENGUJI ……. iv

MOTTO ……... v

PERSEMBAHAN ……... vi

KATA PENGANTAR ……. vii

PENDOMAN TRANSLITERASI …….. ix

ABSTRAK ……. x

DAFTAR ISI ……... xi

BAB I. PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah …….. 1

B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah ……. 9

C. Rumusan Masalah ……... 10

D. Tujuan Penelitian …… 10

E. Kegunaan Penelitian …… 11

F. Kerangka Teoritik ……... 11

G. Penelitian Terdahulu …….…….…..... 14

H. Metode Penelitian ……... 19

I. Sistematika Pembahasan ……. 21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II. SKETSA BUKU *PRIBUMISASI AL-QUR'AN: TAFSIR BERWAWASAN KEINDONESIAAN* DAN BIOGRAFI PENULISNYA

A. Sketsa Buku dan Latar Belakang Penyusunan …… 23

B. Biografi Penulis Buku ……. 27

C. Pemikiran M. Nur Kholis tentang Tafsir Alquran Kontemporer … 37

BAB III. TIPOLOGI KITAB TAFSIR ALQURAN DI INDONESIA

A. Identitas Sosial-Intelektual Mufassir dan Audien ……. 48

B. Metodologi Penafsiran dan Teori Interpretasi

1. Teknis Penulisan Tafsir ……. 53

2. Metode Penafsiran ……. 61

3. Nuansa Penafsiran ……. 64

C. Teori Interpretasi …… 66

D. Sensitifitas Literatur Tafsir ……... 68

BAB IV. TAFSIR ALQURAN DENGAN PERSPEKTIF KRITIK SOSIAL

A. Mufassir Santri Akademisi-Birokrat ……... 71

B. Metodologi Tafsir

1. Teknis penulisan:

a. Sistematika penyajian tematik-plural ……. 84

b. Bentuk penyajian rinci …… 85

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Gaya bahasa penulisan ilmiah ……. 97

d. Bentuk penulisan ilmiah …….. 98

e. Sumber rujukan variatif ……... 100

2. Metode Penafsiran Pemikiran ……... 107

3. Nuansa Sosial-kemasyarakatan ……. 109

C. Teori Interpretasi Obyektifis-Modernis …….. 110

D. Sensitifitas Literatur Tafsir: Sebuah Kritik Sosial

1. Kesetaraan Gender dan Perlindungan Anak 114

2. Nikah Beda Agama danToleransi antar Umat Beragama 120

3. Pemuda dan Entrepreneurship 122

4. Kesetaraan dan Pemberdayaan Kaum Difabel 125

5. Prinsip dan Etika Komunikasi 127

6. Wilayah dan Kedaulatan Negara 128

7. Kebhinekaan Budaya 130

8. Pemberantasan Korupsi dan *Money laundering* 132

9. Penanggulangan Kemiskinan 137

10. Pelestarian Lingkungan 140

11. Lokalisasi Perjudian dan Prostitusi 142

12. *Ummat Wasaṭ:* Komunitas Ideal 146

BAB V. PENUTUP

A. Kesimpulan 148

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Rekomendasi ……... 149

DAFTAR PUSTAKA ...…….. 150

CURICULLUM VITTAE ....……..... 157

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran menempati posisi sentral dalam peradaban Islam. Hal ini mengindikasikan bahwa dasar-dasar ilmu dan peradaban Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan bahwa teks menjadi pusatnya. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa teks mampu membangun sebuah peradaban, tetapi peradaban itu dibangun dengan adanya dialektika manusia dengan berbagai realitas, seperti ekonomi, sosial, budaya dan politik, di satu pihak dan dialektika manusia dengan teks di pihak yang lain.[1] Berangkat dari hal ini, maka interpretasi atau penafsiran merupakan salah satu mekanisme kebudayaan dan peradaban yang penting dalam memproduksi pengetahuan.[2]

Aktifitas penafsiran Alquran ini telah berlangsung semenjak Nabi Muhammad saw. masih hidup hingga saat ini. Nabi saw. menafsirkan sebagian ayat Alquran yang dianggap sulit dipahami atau diperselisihkan oleh para Sahabat beliau. Ada dua keistimewaan tafsir Nabi, yakni *pertama,* beliau diberi pemahaman terhadap Alquran baik secara global maupun terperinci,[3] sehingga beliau mampu memberikan penjelasan yang rumit atas ayat-ayat Alquran. *Kedua,* Nabi selalu dibantu oleh wahyu dalam

---

[1]Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LkiS, 2003), 1.
[2] Ibid., 2.
[3] Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Tkp.: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 334.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsirannya, sehingga jika ada kekeliruan terhadap hasil ijtihad yang beliau lakukan berkaitan dengan masalah keagamaan, maka wahyu lainnya akan diturunkan sebagai koreksi atau teguran terhadapnya.[4] Aktifitas ini pun berlanjut selepas beliau wafat. Para sahabat seperti ibn 'Abbās, 'Ali bin Abū Ṭālib, 'Umar bin al-Khaṭṭāb, dan 'Āishah merupakan para pakar dalam bidang ini.[5] Hanya saja hasil penafsiran mereka belum terkodifikasi dalam sebuah kitab tafsir.

Selanjutnya pada zaman Tabi'in, kodifikasi tafsir Alquran dimulai. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabarī merupakan kitab tafsir Alquran lengkap 30 juz pertama yang menggunakan metode *bi al-riwāyah*[6]yang dikarang ketika kebenaran sebuah penafsiran untuk terletak pada otoritas riwayat. Pada perkembangannya, muncul berbagai macam kitab tafsir yang dikarang oleh para mufassir dengan latar belakang keilmuan dan sosial-budaya, serta tempat yang bervariasi sehingga melahirkan berbagai macam corak penafsiran, di antaranya *Mafātiḥ al-Gaib* karya al-Rāzī *al-Jawāhir fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Ṭanṭāwi al-Jauharī dengan nuansa saintifiknya yang merespon perkembangan ilmu pengetahuan dan sains yang berkembang pada saat itu; *Tafsīr al-Manār* karya Muḥammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā hingga *Tafsīr al-Maragi* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Maragī dengan nuansa sosial kemasyarakatan (*adabi ijtima'i*)nya sebagai respon atas

---

[4] Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer,* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 35.
[5] Ibid., 44.
[6]Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Vol. 1, (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.), 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

permasalahan yang dialami umat Islam menghadapi Barat ketika itu, khususnya di Mesir .

Aktifitas penafsiran Alquran di Indonesia telah dilakukan oleh para mufassir Nusantara, semenjak zaman kerajaan Islam Nusantara hingga pasca reformasi saat ini. *Tarjumān al-Mustafīd* karya 'Abd al-Ra'ūf al-Sinkili (1615-1693 M.) yang dikarang pada sekitar abad ke 17 M. (sekitar tahun 1675 M.) dianggap sebagai salah satu karya tafsir yang muncul pada era kerajaan Islam Nusantara.[7]Aktifitas penafsiran ini pun terus berlanjut pada masa kolonialisme abad ke 19 M. *Tafsīr Munīr li Ma'ālim al-Tanzīl* (1305 H.) karya Syekh Muhammad Nawawi bin 'Umar al-Bantani (1813-1879 M.) merupakan salah satu kitab tafsir Alquran lengkap 30 juz yang populer dikenal sebagai kitab tafsir yang dikarang pada era ini.[8] Karya tafsir pada era Kerajaan Islam Nusantara ini didominasi oleh sistematika penulisan tafsir yang runtut dan lengkap 30 juz dengan menggunakan metode penafsiran yang memadukan metode tafsir riwayat dan pemikiran dengan pendekatan tekstual serta disajikan dengan menggunakan Bahasa Arab.

Selanjutnya, pada awal abad ke 20 M., bermunculan berbagai karya tafsir yang ditulis oleh kaum Muslim Indonesia dengan berbagai macam gaya, tema, dan metode yang beragam, di antaranya adalah Ahmad Hasan dengan *Al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an* (1956), T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy dengan *Tafsir Al-Qur'an Majied* (1956), Mahmud Yunus dengan *Tafsīr Al-Qur'an*

[7]Moc. Nur Ichwan, "Literatur Tafsir Qur'an Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian", *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman,* Vol. 1, (Januari 2002), 17.
[8] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren,* (Jakarta:LP3S, 1985), 87-89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Karim (1973), dan Hamka dengan *Tafsir al-Azhar* ((1982)nya. dan lain sebagainya.[9] Berbagai karya tafsir yang muncul pada era ini masih didominasi oleh sistematika penulisan yang runtut dan lengkap 30 juz dan pendekatan yang digunakan pun masih berupa pendekatan tekstual, tetapi diperkaya dengan analisis sosio-kultural, sehingga terkesan semi-kontekstual. Di samping itu, bahasa penulisan kitab tafsir pun sudah berupa bahasa Indonesia atau bahasa lokal.

Pada tahun 1990an muncul pula berbagai karya tafsir di Indonesia sesuai dengan dinamika sosial-budayanya, di antaranya *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik* (1991) karya Harifuddin Cawidu, *Tafsir bil Ma'tsur Pesan Moral Al-Qur'an* (1993) karya Jalaluddin Rakhmat, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i Pelbagai Persoalan Umat* (1996) dan *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* (2000) karya M. Quraish Shihab, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* (1999) karya Nasaruddin Umar, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (2000) karya Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Muhammadiyah, dan lain sebagainya.[10] Pada era ini telah terjadi perubahan *trend* metodologi penafsiran dari dominasi sistematika penyajian yang runtut menjadi tematis. Pendekatan yang digunakan pun didominasi pendekatan kontekstual sebagai respon atas berbagai wacana kontemporer yang berkembang ketika itu.

---

[9]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi,* (Yogyakarta: LkiS, 2013), 32-37.
[10] Ibid, 64-108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagai kelanjutan aktifitas penafsiran Alquran di Indonesia, muncul lagi berbagai karya tafsir Alquran pada tahun 2000an, di antaranya *Tafsir Maudlu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* (2001) karya Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudlu'i Al-Muntaha Jilid I* (2004) karya Tim Sembilan, *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* (2005) karya Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Tarbawi: Kajian Analisis dan Penerapan Ayat-ayat Pendidikan* (2008) karya Rohimin, *Ayat-ayat Semesta: Sisi Alquran yang Terlupakan* (2008) karya Agus Purwanto, *Tafsir al-Wa'ie* (2010) karya Rohmat S. Labib, dan lain sebagainya.[11] Penafsiran pada era ini didominasi oleh tafsir tematik-kontekstualis yang memiliki nuansa penafsiran yang bervariasi, baik yang ditulis secara individu maupun kolektif.

Berkaitan dengan aktifitas penafsiran Alquran yang akhirnya melahirkan berbagai macam karya tafsir di Indonesia, terdapat beberapa orang yang tertarik untuk meneliti berbagai macam karya tersebut, baik dari sudut pandang metodologi, wacana, hingga ideologi dari para mufassir Indonesia tersebut. Di kalangan akademisi *outsider* dikenal nama Howard M. Federspiel dengan karyanya yang berjudul *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Dari akademisi *insider* pun banyak yang telah melakukan penelitian berkaitan dengan tafsir di Indonesia, di antaranya adalah M. Yunan Yusuf, Indal Abror, Nashruddin Baidan, Islah Gusmian, dan M. Nurdin Zuhdi.

[11]M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 83-114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berbagai macam penelitian yang dilakukan oleh para cendekiawan tersebut didasarkan pada beberapa asumsi, di antaranya bahwa sebuah karya tafsir tidaklah muncul dari ruang hampa. Sebuah hasil penafsiran merupakan sebuah proses dialektika antara mufassir, teks Alquran dan berbagai faktor yang melingkupinya, seperti konteks sosial budaya, basis sosial dan intelektual, hingga tingkat spiritualitasnya. Hal ini senada dengan pendapat beberapa tokoh, di antaranya adalah Amin al-Khulī yang menyatakan bahwa sebuah penafsiran seseorang atas sebuah teks dipengaruhi oleh keunikan pribadi (*shakhṣiyyah*) mufassir dan pengetahuan yang dimilikinya dalam setiap masa dan metode yang digunakan.[12] Hal senada juga diungkapkan oleh M. Quraish Shihab. Dia menyatakan bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi oleh berbagai hal yang melingkupinya seperti tingkat kecerdasan, disiplin ilmu yang ditekuninya, pengalaman pribadinya, perkembangan sains, kondisi sosial-politik, dan lain sebagainya.[13]

Ada tiga hal yang menjadikan penelitian terhadap karya-karya tafsir di Indonesia pasca reformasi ini menarik untuk dikaji, yakni *pertama,* tradisi keilmuan Nusantara telah terbangun semenjak lama, baik pada era kerajaan Islam Nusantara hingga saat ini. Pada era kerajaan Islam Nusantara hingga abad ke 19 M. telah terbentuk jaringan intelektual Nusantara yang dengan tokoh-tokoh di Timur Tengah yang sangat erat. Hal ini ditandai dengan sebuah tradisi sebagian kaum Muslim Nusantara yang pergi haji sekaligus

[12]Amīn al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd,* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1995),224-225.
[13]M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran,* (Bandung: Mizan, 1994), 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bermukim di Tanah Suci untuk belajar agama selama bertahun-tahun.[14] Di antara tokoh yang dapat disebutkan di sini adalah Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani. *Kedua,* di akhir abad ke 20 M., jaringan intelektual Islam Indonesia semakin meluas dan tidak hanya berporos di Timur Tengah saja, khususnya Mesir dan Arab Saudi, tetapi juga negara-negara Barat seperti Kanada, Amerika, Belanda, dan Jerman. Dan *ketiga,* kemajemukan bangsa Indonesia, baik dari segi agama, ras, suku, dan budaya memunculkan dialektika pemikiran di Indonesia, termasuk yang terdapat dalam karya tafsir Alquran. [15]

Kondisi sosial–politik Indonesia pasca Reformasi memiliki karakter yang berbeda dengan era Orde Baru. Telah terjadi liberasi politik dan berbagai macam gerakan sosial pun bermunculan. Hal ini merupakan sebuah kewajaran sebagai sebuah proses transisi dari era yang serba otoritarian. Dari sudut pandang ideologi, terdapat lima varian gerakan politik di Indonesia, yakni kiri-radikal, kiri-moderat, kanan-konservatif, kanan-liberal, dan islamisme.[16] Di samping itu, berbagai isu sosial pun bermunculan sebagai bagian dari proses transisi tersebut, di antaranya kedaulatan bangsa dan negara, ketenagakerjaan, korupsi, pencucian uang, lokalisasi prostitusi, kemiskinan, lingkungan hidup, hingga konsep muslim moderat (*ummat wasaṭan*)

---

[14]Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat,* terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 10.
[15] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia,* 7-9.
[16] As'ad Said Ali, *Ideologi Gerakan Pasca Reformasi,* (Jakarta: LP3ES, 2012), x.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari permasalahan di depan, obyek penelitian ini dibatasi pada kitab tafsir di Indonesia era pasca reformasi Indonesia (di atas 1998) dan difokuskan pada kitab tafsir yang dikarang oleh para intelektual muslim kontemporer yang memiliki identitas sosial-intelektual sebagai seorang santri, akademisi, sekaligus birokrat yakni *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan.

Pemilihan buku ini didasarkan pada empat asumsi, yakni *pertama,* buku tersebut merupakan kitab tafsir yang dikarang oleh intelektual Indonesia dengan menggunakan bahasa Indonesia sebagai pengantarnya; *Kedua,* tahun penerbitan. Buku tersebut diterbitkan pada era pasca reformasi di Indonesia (di atas tahun 1998), tepatnya pada tahun 2012;. *Ketiga*, corak kitab tafsir. Buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* bercorak sosial-kemasyarakatn (*adabi ijtimā'i*); *Keempat,* basis dan identitas sosial-intelektual pengarangnya. Pengarang buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, M. Nur Kholis Setiawan, merupakan seorang santri-akademisi modernis dan birokrat. Pendidikannya merupakan perpaduan antara tradisi intelektual Timur dan Barat. Beliau merupakan seorang santri yang sekaligus menjadi alumni lembaga pendidikan di Eropa, tepatnya Universitas Leiden Belanda pada jenjang Magister dan Universitas Bonn Jerman pada jenjang Doktoral. Beliau adalah seorang Dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Beliau termasuk jajaran pengurus pusat Lakpesdam NU (2005-2009) yang pernah menjabat sebagai Kapuslitbang Kehidupan Keberagamaan Kemenag RI. tahun 2002 di era Pemerintahan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Susilo Bambang Yodhyono dan Inspektur Jenderal Kemenag RI tahun 2017 di era Pemerintahan Joko Widodo.

B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah

Dari latar belakang di depan, ada beberapa permasalahan akademis yang layak untuk diteliti, yakni:

1. Sejarah perkembangan metodologi dan wacana tafsir Alquran di Indonesia yang tersebar dalam berbagai media cetak maupun elektronik, baik yang berupa buku, artikel, koran, maupun situs internet, bahkan pamflet atau poster di Indonesia, khususnya pada buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan
2. Pengaruh basis sosial dan intelektual mufassir pada penafsiran Alquran, khususnya pada buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan
3. Pengaruh konteks sosial-budaya dan politik mufassir terhadap penafsiran Alquran, khususnya pada buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan
4. Berbagai kepentingan yang berada di balik penyusunan kitab tafsir Alquran di Indonesia, khususnya pada buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di depan, dapat dimunculkan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana basis dan identitas sosial-intelektual penulis buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* dalam peta tafsir Alquran di Indonesia.
2. Bagaimana metodologi penafsiran dan teori interpretasi yang digunakan dalam penyusunan buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan.
3. Bagaimana sensitifitas literatur yang ada dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan.

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menganalisis basis dan identitas sosial-intelektual penulis buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* dalam peta tafsir Alquran di Indonesia.
2. Menganalisis metodologi penafsiran dan teori interpretasi yang digunakan dalam penyusunan buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Menganalisis sensitifitas literatur yang ada dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan.

E. Kegunaan Penelitian

Adapun kegunaan penelitian ini adalah:

1. Secara teoritis, penelitian ini akan dapat memperkaya data dan informasi mengenai perkembangan metodologi dan keunikan tafsir Alquran di Indonesia pasca reformasi, sehingga dapat dijadikan pijakan dalam pengembangan kajian tafsir Alquran.
2. Secara praktis, penelitian ini akan menunjukkan urgensi pembacaan yang kritis atas sebuah karya tafsir, sehingga hasil penafsirannya dapat dipahami secara benar dan tepat serta tidak terjebak pada pengkultusan pemikiran seseorang (*taqdis al-afkār*).

F. Kerangka Teori

Tipologi berasal berasal dari bahasaa Inggria "typology" yang merupakan pemaduan dua kata, yakni "type" yang berarti pengelompokan dan 'logos"yang berarti ilmu.[17] Dari sana, tipologi dapat diartikan sebagai ilmu tentang pengelompokan sesuatu berdasakan tipe atau jenis, khususnya dalam

[17]Lorens Bagus, *Kamus Filsafat,* (Jakarta: Gramedia, 1996), 544 dan 1110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bidang arkeologi, psikologi, dan ilmu-ilmu humaniora.[18] Istilah ini kemudian digunakan dalam kajian tafsir Alquran.

Dalam kajian tafsir Alquran, para sarjana telah melakukan tipologi atas berbagai macam tafsir Alquran yang berkembang di dunia Islam. Tipologi tafsir Alquran yang berkembang dalam sejarah Islam dapat dipetakan menjadi lima, yakni *pertama,* tipologi berdasar periode atau tahun penyusunan tafsir Alquran. Dari tipologi ini muncul periodesasi tafsir klasik, pertengahan, modern, dan kontemporer; *kedua,* tipologi berdasar metodologi yang digunakan dalam penafsiran. Dari tipologi ini muncul tipologi tafsir *bi al-riwāyah* dan *bi al-ra'y*; *ketiga,* tipologi berdasarkan teori interpretasi yang digunakan. Tipologi ini memunculkan tiga aliran teori interpretasi Alquran, yakni obyektifis tradisionalis, obyektifis modernis, dan subyektifis; dan *kelima,* tipologi berdasar basis dan identitas sosial-intelektual penafsir. Dari tipologi ini muncul tafsir yang berbasis sosial pesantren, lembaga pendidikan formal, dengan identitas sosial-intelektual sebagai kyai, santri, akademisi, birokrat dan lain-lain.

Banyak sekali karya yang membahas tipologi tafsir Alquran, di antaranya adalah *Madhāhib al-Tafsīr* karya Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* karya Ignaz Godziher, *Madzhibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik hingga Kontemporer* karya Abdul Mustaqim, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qurán* karya Sahiron Syamsuddin.

[18]Anonim, "Typology"dalam https://www.merriam-webster.com dan https://en.oxforddictionaries.com diakses 1 April 2019

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ada dua kerangka teori yang digunakan dalam penelitian ini, yakni *pertama,* sejarah pemikiran (*history of ideas*) dan *kedua,* sosiologi pengetahuan (*sociology of knowledge*). Teori sejarah pemikiran mengasumsikan bahwa semua perbuatan seseorang pasti dipengaruhi pemikiran.[19] Teori ini memiliki tiga obyek kajian, yakni *pertama,* teks berupa genesis pemikiran atau pengaruh pemikiran tokoh sebelumnya terhadap pemikiran tokoh lainnya[20]; *kedua,* konteks yang menjadi latar belakang kemunculan sebuah pemikiran, baik berupa konteks sejarah, politik, budaya, maupun sosial; dan *ketiga,* hubungan antara pemikiran di atas dengan masyarakat di bawah (audien), baik yang berupa pengaruh, impelementasi pemikiran, diseminasi pemikiran, atau sosialisasi pemikiran.[21]

Dengan kerangka teori pertama ini, penelitian ini akan menelusuri dan menganalisis dua hal dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan, yakni *pertama,* teori apa atau pemikiran siapa saja yang mempengaruhi pemikiran M. Nur Kholis Setiawan yang tertuang dalam karyanya buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan;* dan *kedua*, menelusuri dan menganalisis konteks yang melatarbelakangi pemikiran M. Nur Kholis Setiawan dalam buku tersebut.

Adapun sosiologi pengetahuan adalah sebuah teori yang mengasumsikan bahwa berbagai produk keilmuan, baik yang berupa pemikiran atau teori,

---

[19]Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah,* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 189.
[20] Ibid., 192.
[21] Ibid., 197-199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dicetuskan oleh seorang tokoh intelektual sosial-humaniora, seyogyanya dilatarbelakangi oleh situasi dan kondisi obyektif yang ada. Teori ini digunakan untuk menelusuri latar belakang sosial mufassir, yakni kelompok dan basis sosialnya, konteks sosial yang melingkupi kehidupannya, dan berbagai simbol yang berkaitan dengan pengetahuan teoritis dan praksis (*common sense*) mufassir serta berbagai relasinya. Adapun variabel yang dijadikan acuan dalam teori ini adalah konteks sosial, ekonomi, politik, serta budaya "di mana" dan "di masa" apa seseorang hidup berikut pengalaman pribadinya yang mempengaruhi karya atau pemikirannya.[22] Perbedaan antara teori sejarah pemikiran dan sosiologi pengetahuan adalah bahwa sejarah pemikiran fokus pada proses terjadinya pemikiran, sedangkan sosiologi pengetahuan fokus pada struktur yang mempengaruhi pemikiran.

G. Penelitian Terdahulu

Terdapat beberapa penelitian yang telah dilakukan atas tafsir yang berkembang di Indonesia, baik yang disusun dalam jurnal atau buku, di antaranya adalah:

Artikel M. Yunan Yusuf yang berjudul "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia"[23] dan "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia abad ke-20".[24]

---

[22] Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia,* (Yogyakarta: Kanisius, 1991),

[23] M. Yunan Yusuf, "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia"dalam *Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991, 34.

[24]M. Yunan Yusuf, "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia abad ke-20" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. 3, No. 4, Tahun 1992, 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada kedua artikel tersebut, Yunan hanya membatasi penelitiannya atas sembilan karya tafsir yang berkembang pada abad ke 20 M. di Indonesia dan memberikan analisis singkat terhadapnya, yakni *Tafsir Al-Qur'an Karim Bahasa Indonesia* karya Mahmoed Yoenoes, *Al-Furqan Tafsir Alquran* karya A. Hassan, *Tafsir Qur'an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fachruddin HS., *Alquran dan Terjemahnya* karya Tim Departemen Agama RI, *Tafsir Rahmat* karya H. Oemar Bakry, *Tafsir an-Nur* dan *Tafsir Al-Bayan* karya TM. Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'an al-Karim* karya H.A. Halim Hassan, H. Zainal Arifin Abbas, dan Abdurrahman Haitami, dan *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka.

Artikel Indal Abror yang berjudul "Potret Kronologis Tafsir Indonesia"[25] dan "Tafsir Al-Qur'an versi Orde Baru".[26] Dalam artikel yang pertama, Abror melakukan periodesasi penulisan kitab tafsir yang berkembang di Indonesia, yakni *pertama,* abad ke 7-15 M., *kedua,* abad ke 16-18 M., *ketiga,* abad ke 19 M. dan *keempat,* abad ke 20 M. Khusus periode tafsir keempat ini diperinci lagi menjadi tiga, yakni era awal abad ke 20 hingga tahun 1950, era tahun 1951 hingga 1980 dan era tahun 1981 hingga 2000. Sedangkan dalam artikel yang kedua, Abror membatasi penelitian pada satu kitab tafsir saja, yakni *Al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Tim Departemen Agama RI. yang dikaitkan dengan kekuasaan Orde Baru.

---

[25]Indal Abror, "Potret Kronologis Tafsir Indonesia" dalam *Jurnal Esensia,* Vol. 3, No. 2, 2002, 189-200.
[26]Indal Abror, "Tafsir Al-Qur'an versi Orde Baru" dalam *Jurnal Esensia,* Vol. 4, No. 1, 2003, 17-28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Artikel Ahmad Atabik dengan judul "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia".[27] Dalam artikel ini, Atabik berusaha untuk mendeskripsikan ragam teknik dan sistematika penulisan tafsir yang muncul pada tahun 1920 an hingga 1996 M. dan membagi periodesasi tafsir Alquran di Indonesia menjadi dua, yakni era tafsir Alquran sebelum abad ke 20 M. dan era tafsir sesudah abad ke 20 M.

Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika".[28] Dalam artikel ini, Gusmian menampilkan sejarah dan dinamika penulisan tafsir di Indonesia yang memfokuskan pada keragaman basis identitas sosial penulis tafsir Alquran, latar belakang keilmuan, bahasa, aksara yang digunakan dalam penulisan tafsirnya dan produk penafsiran. Dari penelitian ini, disimpulkan bahwa ada empat varian identitas sosial penafsir, yakni ulama, akademisi, sastrawan, dan birokrat. Sedangkan basis sosialnya dibagi menjadi tiga, yakni pesantren, akademik, dan masyarakat umum. Adapun bahasa yang digunakan pun beragam, mulai dari bahasa Indonesia hingga bahasa lokal dengan aksara yang bervariasi seperti aksara Jawi, Pegon, dan Lontara. Dan produk penafsirannya pun berdialektika dengan isu sosial politik yang terjadi ketika tafsir tersebut ditulis. Tetapi penelitian ini hanya dibatas pada karya tafsir Indonesia yang berkembang hingga tahun 2011.

---

[27] Ahmad Atabik, "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia" dalam *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2, (Desember 2014), 305-324.
[28] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika" dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2005, 4-16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Artikel lain dari Islah Gusmian berjudul "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik"[29] memaparkan hasil penelitian tentang tafsir Alquran di Indonesia yang menggunakan Bahasa Jawa sebagai bahasa pengantarnya. Dalam penelitian tersebut disimpulkan bahwa arus penulisan tafsir Alquran bahasa Jawa mengandung pergulatan kepentingan, kebutuhan, dan sikap kritis penulis tafsir dan realitas sosial politik. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa penyusunan kitab tafsir Alquran berbahasa Jawa tidak hanya demi kepentingan pengajaran agama saja, tetapi ia juga merupakan representasi gerakan tradisionalis dan pembaharuan Islam, di samping ekspresi dan sikap politik mufassir, serta pelestarian identitas budaya Islam Jawa.

Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia".[30] Dalam artikel ini, Taufikurrahman menyatakan empat bentuk karya tafsir yang berkembang di Indonesia, yakni terjemah, tafsir tematis, dan tafsir lengkap 30 juz.

Adapun penelitian yang dipublikasikan melalui sebuah buku terkait tafsir di Indonesia adalah:

Popular Indonesian Literature of the Qur'an karya Howard M. Federspiel.[31] Dalam buku ini, Federspiel melakukan kajian tentang berbagai literatur yang membicarakan Alquran secara umum yang beredar di Indonesia yang mencakup kitab tafsir, ilmu tafsir, terjemah Alquran, indeks

---

[29]Islah Gusmian, "Tafsir Alquran Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik" dalam *Ṣuḥuf*, Vol. 9, No. 1, (Juni 2016), 123-140.
[30]Taufikurrahman, "Kajian Tafsir di Indonesia" dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1, 2012, 1-26.
[31] Diterjemahkan kedalam Bahasa Indonesia oleh Tadjul Arifin dengan judul *Kajian Alquran di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alquran dan buku lainnya yang masih berkaitan dengan Alquran. Penelitian ini menjadikan 58 judul buku sebagai obyek kajian yang dimulai dengan buku yang terbit pada tahun 1950-an hingga akhir 1980-an.

Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia karya Nashruddin Baidan.[32] Di dalam buku ini, Baidan hanya membatasi penelitian pada karakteristik karya tafsir yang berkembang di Indonesia dari sudut pandang sejarah, lalu diberikan periodesasi atasnya. Baidan membagi periode tafsir di Indonesia menjadi empat, yakni klasik (abad 8-15 M.), tengah (abad 16-18 M.), pra modern (abad 19 M.), dan modern (abad 20 M.)

Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi karya Islah Gusmian.[33] Buku ini merupakan sebuah hasil penelitian yang komprehensif atas tafsir di Indonesia. sebanyak 24 karya tafsir dijadikan obyek dalam penelitian tersebut. Dengan metode analisis wacana, Gusmian memetakan dan memaparkan metodologi hingga ideologi berbagai karya tafsir di Indonesia. Tetapi penelitian ini hanya terbatas pada karya tafsir yang beredar dalam rentang tahun 1990 hingga 2000.

Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi karya M. Nurdin Zuhdi.[34] Dalam buku ini, Zuhdi meneliti 32 karya tafsir di Indonesia yang beredar dalam rentang tahun 2000 hingga 2010. Penelitian ini merupakan kelanjutan dari penelitian yang telah

---

[32]Nashruddin Baidan, *Perkembangan Tafsir Alquran di Indonesia,* (Semarang: Tiga Serangkai, 2003)

[33]Diterbitkan pertama kali oleh Teraju Jakarta pada tahun 2003, lalu diterbitkan ulang oleh LkiS Yogyakarta pada tahun 2013.

[34] Diterbitkan oleh Kaukaba Yogyakarta pada tahun 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilakukan Islah Gusmian. Zuhdi memetakan teknik, metodologi, dan tipologi berbagai karya tafsir yang didasarkan pada tiga tipologi, yakni quasi obyektivis-tradisionalis, quasi subyektivis, dan quasi obyektivis modernis.

Adapun sejauh penelusuran peneliti, belum ditemukan karya yang membahas buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan, sehingga perlu dilakukan penelitian lebih lanjut.

H. Metode Penelitian

1. Jenis dan sifat penelitian

   Penelitian ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), karena ia meneliti berbagai macam data tertulis yang berkaitan dengan karya tafsir di Indonesia. Dan penelitian ini bersifat deskriptif analitis dengan menyusun data yang sudah diperoleh secara sistematis yang bukan angka-angka

2. Sumber penelitian

   Sumber data yang dipakai dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni:

   a. Sumber data primer (*maṣādir*) dalam penelitian ini adalah buku buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan

   b. Sumber data sekunder (*marāji'*) yang berasal dari berbagai buku atau artikel yang berkaitan dengan penelitian ini, seperti biografi atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

autobiografi mufassir, jurnal, koran, majalah, situs internet, dan lain sebagainya.

3. Pendekatan

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini, yakni historis-filosofis. Pendekatan ini dimaksudkan untuk menelusuri tiga hal, yakni unsur intrinsik teks, asal-usul sejarah pemikiran, dan kondisi sosio-historis yang melingkupinya. [35]

4. Macam Analisis Data

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan analisis eksplanatori, yaitu penelusuran sebab-akibat dari suatu proses dan hubungan-hubungan yang ada pada buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* karya M. Nur Kholis Setiawan dengan praktik sosial-politik yang ada di wilayah Indonesia pasca reformasi.[36]

5. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah *pertama,* reduksi data yang berarti merangkum, memilih hal-hal yang pokok, dan memfokuskan pada hal-hal yang penting, serta membuang hal-hal yang dianggap tidak penting pada penelitian; *kedua,* penyajian data yang berupa pengelompokan data-data yang saling berhubungan secara kritis dan disajikan dalam bentuk deskriptif; dan *ketiga,* penyimpulan.[37]

---

[35]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer,* (Yogyakarta: LkiS, 2012), 28.
[36]Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif,* (Bandung: Alafabeta, 2000), 21.
[37] Ibid., 89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

I. Sistematika Pembahasan

Bab pertama, berisi latar belakang akademis yang memotivasi peneliti untuk melakukan penelitian dengan menjadikan tafsir Indonesia sebagai obyek penelitian, lalu diidentifikasi permasalahan akademis yang ada di dalamnya dan dilakukan pembatasan masalah atasnya. Kemudian dimunculkan rumusan masalah yang berisi problem akademis yang akan dicari jawabannya dalam penelitian ini. Ditambah tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoritik, berbagai penelitian yang sudah pernah dilakukan sebelumnya, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

. Bab kedua, Sketsa Buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* dan Biografi Pengarangnya. Bab kedua ini berisi gambaran mengenai buku *Pribumisasi Al-Qur'an* yang mencakup deskripsi fisik, penerbit, dan tahun terbit, serta berbagai tema yang dibahas di dalamnya. Bab ini juga berisi biografi pengarangnya yang mencakup karier akademik maupun non akademik dan sekilas pemikirannya tentang tafsir Alquran di Indonesia.

Bab ketiga, Tipologi Tafsir Alquran di Indonesia. Bab ketiga ini berisi kerangka untuk melakukan pemetaan buku *Pribumisasi Al-Qur'an.* Bab ini berisi tipologi basis dan identitas sosial-intelektual mufassir, metodologi, teori interpretasi, dan sensitifitas literatur tafsir.

Bab keempat, Tafsir Alquran dengan Perspektif Kritik Sosial. Bab keempat ini berisi analisis atas tipologi buku tafsir tersebut. Bab ini akan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memaparkan basis dan identitas sosial-intelektual mufassir, metodologi dan teori interpretasi, serta sensitifitas literatur tafsir yang ditampilkannya.

Bab V berupa penutup yang berisi kesimpulan penelitian ini dan rekomendasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

SKETSA BUKU *PRIBUMISASI AL-QUR'AN: TAFSIR BERWAWASAN KEINDONESIAAN* DAN BIOGRAFI PENULISNYA

A. Sketsa Buku dan Latar Belakang Penyusunan

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* merupakan salah satu karya M. Nur Kholis Setiawan. Tidak disebutkan secara jelas mengenai asal-usul judul buku ini, apakah dari penulis atau dari penerbit. Buku ini diterbitkan oleh salah satu penerbit di kota pelajar Yogyakarta bernama Kaukaba Dipantara dengan Muhammad Fatih Masrur sebagai editornya. Buku ini dicetak pertama kali pada bulan Mei 2012 yang terdiri dari 250 halaman ditambah kata pengantar, daftar isi, indeks, dan bibliografi.[1]

Buku ini berisi interpretasi Alquran yang terdiri dari empatbelas tema aktual-kontemporer di Indonesia pasca reformasi yang didekati dengan teks keagamaan. Buku ini dibagi menjadi lima *korasan,* yakni *korasan* pertama*:* seputar keluarga dan rumah tangga yang terdiri dari dua judul, yakni 1) hak dan kewajiban anggota keluarga (halaman 25-38) dan 2) pernikahan beda agama (halaman 39-58); *korasan* kedua*:* pelbagai persoalan sosial berisi tiga judul, yakni 1) generasi muda dan dunia usaha (halaman 61-74), 2) ketenagakerjaan dan kelompok difabel (halaman 75-90), dan 3) miskomunikasi (halaman 91-102); *korasan* ketiga*:* kehidupan berbangsa dan

[1]Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an; Tafsir Berwawasaan Keindonesiaan,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bernegara berisi tiga judul, yakni 1) wilayah dan kedaulatan (halaman 105-120), 2) kebinekaan dalam budaya (halaman 121-134), dan 3) tanggungjawab sosial dan ketahanan bangsa (halaman 135-148); *korasan* keempat*:* pelbagai persoalan kekinian yang berisi tiga judul, yakni 1) jihad melawan korupsi (halaman 151-166), 2) Alquran versus kemiskinan (halaman 167-180), dan 3) Alquran dan lingkungan hidup (halaman 181-192); dan *korasan* kelima*:* tantangan idealitas yang berisi tiga judul, yakni 1) pencucian uang (*money laundering*) (halaman 195-208), 2) lokalisasi perjudian dan prostitusi (halaman 209-222), dan 3) *ummatan wasaṭan* dan masa depan kemanusiaan (halaman 223-234). Kelima *korasan* ini didahului dengan "pendahuluan" yang berjudul *Urgensi Tafsir dalam Konteks Keindonesiaan dan Pola Pendekatan Tematik* (halaman 1-22).[2]

Selain tiga tema atau judul dalam *korasan keempat,* kesebelas tema dalam buku ini sebenarnya telah ditulis oleh M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Tafsir Alquran Tematik* yang diterbitkan oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. mulai tahun 2008 hingga 2012, di mana Setiawan adalah termasuk salah satu anggota tim penyusunnya. Sehingga hanya ada tiga tema atau judul baru yang ditambahkan dalam buku ini.[3]

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan* disusun berdasarkan beberapa alasan, yakni *pertama,* urgensi penafsiran Alquran dengan piranti berbagai disiplin ilmu, khususnya ilmu bahasa yang embrionya

[2]Lihat ibid.
[3]Lihat ibid dan *Tafsir Tematik Alquran Kementerian Agama RI,* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2008-2012)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sudah ada semenjak masa Nabi saw. dan Sahabat hingga para tabi'in. *Kedua,* urgensi penafsiran dengan pembacaan kritis atas teks dan realitas. *Ketiga,* urgensi adanya karya tafsir yang bernuansa keindonesiaan. *Keempat*, urgensi metode tafsir tematik dengan pendekatan kombinatif dalam tafsir Alquran.

Menurut M. Nur Kholis Setiawan, kurikulum pengajaran tafsir di Indonesia belum diawali dengan pijakan filosofis apa, kapan, mengapa, dan bagaimana disiplin ini menjadi sesuatu yang penting di dalam diskursus keislaman secara umum. Di samping itu, materi yang dibahas dalam tafsir di Indonesia berkisar pada isu-isu keagamaan saja. Oleh karena itu, diharapkan adanya perluasan kajian tafsir dengan pembacaan yang kritis, bukan sekedar pengulangan/reproduksi pada ranah isu kontemporer seperti etika lingkungan, kemiskinan, kesejahteraan ekonomi, kesetaraan gender, dan lain sebagainya.[4]

Tafsir sebagai disiplin, dalam kalangan pesantren maupun perguruan tinggi, dianggap sesuatu yang final serta sempurna. Beberapa kajian yang dilakukan hanya berrsifat repetitif dan terkesan tidak dilakukan dengan pembacaan yang kritis, padahal sebuah pembacaan yang kritis akan mampu memunculkan sesuatu yang baru dari teks. Hal ini memupus harapan kemunculan penafsiran yang berpihak kepada kemanusiaan sesuai dengan realitas sosial yang berkembang.[5]

Tafsir dengan konteks keindonesiaan merupakan hal yang niscaya dilakukan, karena empat hal, yakni *pertama,* institusi pendidikan Islam di Indonesia mencapai ribuan, baik yang formal seperti madrasah dan perguruan

[4]Ibid., 11.
[5]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tinggi, maupun non formal seperti pesantren. Berbagai institusi pendidikan tersebut membangun peradaban Islam yang khas Nusantara, jika dibandingkan dengan yang berada di Timur Tengah. *Kedua,* institusi pendidikan Islam di Indonesia yang sangat banyak tersebut memerlukan perhatian lebih serius dari pemerintah dan masyarakat agar mampu berkembang dengan baik. *Ketiga,* sebagian besar institusi pendidikan tersebut masih yang bernuansa Arab-sentris, sehingga diperlukan pengembangan agar memiliki nuansa yang khas Nusantara. *Keempat,* berbagai problem sosial kemasyarakatan di Indonesia membutuhkan kontribusi kajian keagamaan, termasuk Islam, sehingga memunculkan solusi yang benar dan tepat dari problem tersebut, di samping ia juga akan menjadi rumusan tatanan masyarakat modern yang beradab. *Kelima,* Indonesia yang dianggap sebagai "wilayah pinggiran" dalam percaturan peradaban Islam klasik dan pertengahan, bisa digerakkan menjadi salah pusat peradaban Islam, dengan syarat adanya produktifitas yang tidak kenal henti dari berbagai karya para sarjana yang memiliki prespektif keindonesiaan.[6]

Menurut Setiawan, telah ada banyak karya tafsir yang telah disusun oleh para sarjana Nusantara yang telah mengisi literatur karya tafsir di Indonesia pada zamannya, di antaranya *Marāḥ Labīd Tafsīr al-Nawawī* karya Syekh Nawawi al-Bantani, *Tafsir Basa Jawi* dengan huruf pego karya KH. Saleh Darat, dan lain sebagainya. Tetapi karya-karya tersebut mayoritas betumpu pada penafsiran ayat per ayat sepertihalnya karya para sarjana Timur Tengah

[6]Ibid., 12-13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada masa klasik dan pertengahan. Oleh karena itu, orientasi tafsir yang berbasis kebutuhan kontemporer dalam konteks keindonesiaan masih sangat diperlukan, di samping perlu adanya pengembangan karya-karya ulama' terdahulu dengan pola tematik.[7]

B. Biografi Penulis Buku

Penulis buku *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan,* Mohamad Nur Kholis Setiawan, dilahirkan di Kabupaten Kebumen Jawa Tengah pada 10 Nopember 1969[8] dalam keluarga yang religius berbasis pesantren. Setiawan menikah dengan Eny Chumaisiyah dan dikaruniai tiga anak, yakni Sydnelisa Mumtazah, Rheinahtara Beidnillah, dan Zidanelfaya Rezqi. Di Yogyakarta, Setiawan berdomisili di Jalan Wahid Hasyim Dusun Gaten, Desa Condongcatur, Kecamatan Depok, Kabupaten Sleman, D.I. Yogyakarta, di dekat Pesantren Wahid Hasyim Gaten.[9]

Pendidikan Setiawan merupakan hasil perpaduan antara pendidikan dalam tradisi Timur dan Barat. Pendidikan dasar Setiawan dilalui di tanah kelahirannya. Setelah lulus sekolah dasar, Setiawan melanjutkan pendidikan menengah di SMPN 2 Gombong, Kebumen tahun 1983-1985.[10] Setelah lulus, Setiawan lalu melanjutkan rihlah ilmiahnya ke luar daerah, yakni di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang tahun 1985-1988. Sembari belajar ilmu

---

[7]Ibid., 14-15.
[8] "Profile Pejabat Kementerian Agama" dalam www.simpeg.kemenag.go.id
[9] Lihat "Kata Pengantar" dalam M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* vi.
[10]Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Riwayat Hidup", dalam www.kholissetiawan.blogspot.com (22 Mei 2007)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keagamaan dan tradisi pesantren di sini, Setiawan juga menempuh pendidikan formal di SMA A. Wahid Hasyim Jombang. Bahkan untuk menambah wawasan ilmu keagamaan, Setiawan juga menyempatkan dirinya untuk membagi waktunya di sore hari untuk belajar ilmu agama di Pesantren Pacul Gowang Jombang yang berjarak kurang lebih 5 km. dari Pesantren Tebuireng. Belajar di Pesantren Tebuireng ini memberikan pengalaman pertama bagi Setiawan atas kebhinekaan suku, etnik, dan kebudayaan yang berasal dari teman-teman santri seperjuangannya.[11] Di samping itu, pengalaman organisasi Setiawan pun mulai dipupuk di pesantren ini dengan didapuk sebagai Ketua Persatuan Pelajar Islam Kebumen Komisariat Jombang periode 1985-1988.[12]

Setelah lulus dari Pesantren Tebuireng, Setiawan melanjutkan pendidikan Strata 1 di Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Syari'ah, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (sekarang UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta) tahun 1988 dan lulus pada tahun 1993. Pada saat melakukan studi di sini, Setiawan juga aktif dalam kegiatan ekstrakurikuler kampus di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) Fakultas Syari'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan masuk di Divisi Penelitian dan Pengembangan (Litbang) tahun 1989-1992.[13]

---

[11]Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Santri Harus Mandiri", dalam www.tebuireng.online/santri-harus-mandiri (7 Februari 2014)

[12] Lihat "Biografi Penulis" dalam M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar,* (Yogyakarta: eLSAQ, 2005), 333-334.

[13]Ibid., 334.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah lulus Strata 1, Setiawan mengikuti Program Pembibitan Dosen IAIN se-Indonesia di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta pada tahun 1994. Setelah itu pada tahun 1994-1996, Setiawan melanjutkan pendidikan formalnya (Strata 2/M.A.) di luar negeri, tepatnya di Leiden University, Belanda, pada program Islamic Studies dengan Tesis yang berjudul *Amin al-Khūlī and Qur'anic Studies: An Analysis of The Literary Exegesis in Modern Egypt* di bawah bimbingan Johanes J. G. Jansen. Tahun 1996, Setiawan juga pernah menjadi Mahasiswa tamu dalam *short course* di *Kulliyāt al-Adab* Cairo University, Mesir.[14]

Pada tahun 1999, Setiawan melanjutkan studi Strata 3 di Bonn University Jerman, atas rekomendasi dari Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Stefan Wild. Salah satu syarat untuk menyelesaikan doktoralnya di Universitas Bonn adalah harus menguasai Bahasa Jerman, baik lisan, tulisan, maupun bacaan, maka sebelum mendaftarkan diri sebagai Mahasiswa di kampus tersebut, Setiawan mengikuti Pelatihan Bahasa Jerman di German Language Training Program di Goethe Institut Jakarta tahun 1998 dan German Language Training Program di Goethe Institut Bremen, Jerman. Dan pada akhirnya di tahun 2003, Setiawan berhasil meraih gelar Ph. D. dalam bidang *Oriental and Islamic Studies* dari Universitas Bonn Jerman dengan Disertasi yang berjudul *Die Literarische Koraninterpretation: Eine Analyse Ihrer Frühen Elemente*

[14]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

und Ihre Entwicklung (Interpretasi Literer Alquran: Sebuah Kajian Awal dan Perkembangannya).[15]

Pengalaman karir M. Nur Kholis Setiawan bervariasi, baik yang ada di dalam negeri maupun luar negeri, dan dalam dunia akademis maupun non akademis. Di dalam negeri, M. Nur Kholis Setiawan memulai karir sebagai salah satu staff pengajar di Pesantren Wahid Hasyim Yogyakarta tahun 1992. Pada tahun 1994, Setiawan diangkat sebagai Dosen pada Fakultas Syari'ah, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pada tahun 2004, Setiawan pun diangkat sebagai Dosen di tiga Program Pascasarjana, yakni UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, IAIN Walisongo Semarang, dan Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA, sekarang UNHASY) Tebuireng Jombang. Pada tahun yang sama, Setiawan menjabat sebagai Direktur Eksekutif *Dialogue Centre,* Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Pemimpin redaksi *al-Jāmi'ah Journal of Islamic Studies* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta juga dijabat oleh Setiawan mulai tahun 2004-2007. Tahun 2005-2009, dia menjadi anggota Lakpesdam NU pusat. Pada tahun 2005, dia diangkat sebagai Konsultan Program di Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Kementerian Agama RI. Tahun 2006, Setiawan menjabat sebagai Pemimpin Redaksi *Elektronic Research Network* pada lembaga yang sama. Tahun 2008-2010, Setiawan menjabat sebagai Direktur Program Pascasarjana UNSIQ Wonosobo Jawa Tengah. Tahun 2009-2010, dia menjadi anggota tim penyusun *Tafsir Tematik Alquran Kementerian Agama RI.* Dan pada 20 Nopember 2012, Setiawan diangkat

[15]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai Guru Besar dalam bidang tafsir di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan pidato yang berjudul *Tafsir Alquran dalam Konteks Keindonesiaan dengan Pola Pendekatan Tematik Kombinatif.*[16]

Sedangkan beberapa pengalaman karir M. Nur Kholis Setiawan di luar negeri adalah peserta *Postdoctoral research* pada Bonn University Jerman tahun 2006. Tahun 2006-2007, Setiawan menjadi anggota dari *Europa im Nahe Osten, der Nahe Osten in Europa, Wissenshaftskollege zu Berlin.* Tahun 2007, dia menjadi *visting Professor* di Goerg-Eckert Institut für Internationale Schulbuchforshung, Braunsschweig Jerman. Tahun 2008, dia menjadi *Fellow in Residence* di Netherland Institute for Advance Study in the Humanities and Social Sciences Belanda. Dan pada tahun 2010, Setiawan menjadi *visiting Professor* di *Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Frei University Berlin,* di Jerman.[17]

Setelah mencapai puncak karir akademis sebagai Guru Besar dalam bidang tafsir, M. Nur Kholis Setiawan melanjutkan karir sebagai pejabat dalam pemerintahan, yakni pada masa pemerintahan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dengan Suryadharma Ali sebagai Menteri Agamanya, tahun 2012, Setiawan diangkat sebagai Kepala Pusat Penelitian dan Pengembangan Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI. Tahun 2013, dia diangkat sebagai Direktur Pendidikan Madrasah Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kemenag RI. Dan pada masa

[16]Ibid.; Mohamad Nur Kholis Setiawan, "Riwayat Hidup"; Baskoro, "UIN Suka Kukuhkan Tiga Guru Besar" dalam www.jogja.tribunnews.com/2012/11/21 (21 Nopember 2012), Anonim, "Nur Kholis Setiawan-Curriculum Vitae" dalam www.id.scribd.com (28 Nopember 2014)
[17]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemerintahan Presiden Joko Widodo dengan Lukman Hakim Saifuddin sebagai Menteri Agamanya, tahun 2017, Setiawan diangkat sebagai Inspektur Jenderal Kemenag RI. Dan pada 5 Oktober 2018, M. Nur Kholis Setiawan dilantik sebagai Sekretaris Jendral Kementerian Agama RI.[18]

Ada beberapa karya tulis yang telah dihasilkan oleh M. Nur Kholis Setiawan, baik dalam Bahasa Indonesia, Arab, Inggris, maupun Jerman,[19] di antaranya adalah:

- Karya dalam Bahasa Indonesia
  1. "Para Pendengar Firman Tuhan: Telaah terhadap Efek Esetika Al-Qur'an" dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies,* Vol. 39, No. 1 (Januari-Juni, 2001)
  2. "Memahami Al-Qur'an bersama Hassan Hanafi" dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman,* Vol. 1, No. 1 (Januari, 2002)
  3. "Menggugat Kearaban Al-Qur'an melalui Qira'ah Syiro-Aramaic" dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies,* Vol. 41, No. 2 (Juni-Desember, 2003)
  4. "Pesan Tuhan yang Tertulis: Wahyu dalam Teori Komunikasi", Kata Pengantar dalam Buku *Menggugat Otentisitas Wahyu: Kritik Nalar Tafsir Gender,* (Yogyakarta: Sarifina Insania Press, 2004)
  5. "Nasr Abu Zaid: Beberapa Pembacaan terhadap Turath Arab", Kata Pengantar dalam edisi Bahasa Indonesia Buku *Ishkāliyāt al-Qirā'ah*

[18]Ibid.
[19]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wa Aliyāt al-Ta'wīl (Problematika Pembacaan Turath dan Mekanisme Ta'wil), (Jakarta: ICIP, 2004)

6. "Keilmuwan Humaniora *versus* Teks Keagamaan: Peluang atau Tantangan" dalam *Journal Taswir al-Afkar,* (Jakarta: PP. Lakpesdam NU, 2005)
7. *Alquran Kitab Sastra Terbesar,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005)
8. *Orientalisme Alquran dan al-Hadith,* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007)
9. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007)
10. *Tafsir Mazhab Indonesia,* (Yogyakarta: Nawesea Press, 2008)
11. *Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an,* (Jakarta: Prenada Media, 2008)
12. "Pernikahan Beda Agama" dalam *Hubungan antar-Umat Beragama (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2008)
13. 'Hak dan Kewajiban Anggota Keluarga" dalam *Membangun Keluarga Harmonis (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2008)
14. "Emilio Betti dan Hermeneutika sebagai *Auslegung*" dalam Syafa'atun Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis,* (Yogyakarta: LPM UIN Sunan Kalijaga, 2009)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

15. "Ketenagakerjaan dan Kelompok Difabel" dalam *Alquran dan Ketenagakerjaan (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2010)
16. "Kata Allah dalam Tradisi Agama Semitik" dalam Hendri Wijayatsih (ed.), *Memahami Kebenaran Yang Lain Sebagai Upaya Pembaharuan Hidup Bersama,* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2010)
17. *Meniti Kalam Kerukunan: beberapa Istilah Kunci Islam dan Kristen,* (Jakarta: BPK. Gunung Mulia, 2010)
18. "Keberadaan dan Kiprah Dialouge Centre" dalam Ahmad Baidowi dan Agus M. Najib (ed.), *Merajut Perbedaan Membangun Kebersamaan,* (Yogyakarta: Dialouge Cetre Press, 2011)
19. "Kerukunan Umat Beragama dan Kesejahteraan Masyarakat" dalam Abdurrahman Mas'ud (ed.), *Kerukunan Umat Beragama dalam Sorotan,* (Jakarta: PKUB, 2011)
20. "Kebhinekaan dalam Budaya" dalam *Al-Qur'an dan Kebhinekaan (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2011)
21. "Wilayah dan Kedaulatan" dalam *Al-Qur'an dan Kenegaraan (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2011)
22. "Generasi Muda dan Dunia Usaha" dalam *Pembangunan Generasi Muda (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2011)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

23. "Miskomunikasi" dalam *Komunikasi dan Informasi (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2011)
24. "Tanggungjawab Sosial dan Ketahanan Bangsa" dalam *Tanggungjawab Sosial (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2011)
25. "Pencucian Uang (*Money Loundering)*" dalam *Al-Qur'an dan Isu Kontemporer I (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2012)
26. "Lokalisasi Perjudian dan Prostitusi" dalam *Al-Qur'an dan Isu Kontemporer II (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2012)
27. "Ummatan Wasatan dan Masa Depan Kemanusiaan" dalam *Moderasi Islam (Tafsir Al-Qur'an Tematik),* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI., 2012)
28. *Pribumisasi Al-Qur'an; Tafsir Berwawasan Keindonesiaan,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012)

- Dalam Bahasa Arab

التفسير كتصور للقرأن: في اتجاه فهم الكتاب المقدس حسب السياق الاندونيسي

dalam *al-Syir'ah,* Vol. 43, No. 2 (2009)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- Dalam Bahasa Inggris

1. *Amin al-Khūlī and Qur'anic Studies: An Analysis of The Literary Exegesis in Modern Egypt,* Tesis MA., (Leiden: University Leiden, 1996), Tesis tidak diterbitkan.
2. "Literary Interpretation of The Qur'ān: A Study of Amīn al-Khūlī Thought" dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies,* No. 61, (1998)
3. "In Search of an Ideal Islamic Education: The Contribution of Pesantren", dalam *Millah Journal of Islamic Studies,* (Juni, 2005)
4. "Anti-Semitism in Indoensia: A Siplification of a Multi-Faced Islam" dalam *Orientierungen Zeitcshrift zur Kultur Astens,* No. 1, (2007)
5. *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis* co Author with Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dan Katajun Amirpur, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006)
6. "Liberal Thought in Qur'anic Studies: Tracing Humanistic Approach to Sacred Text in Islamic Scholarship" dalam *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies,* Vol. 45, No. 1, (2007)
7. "Disseminating Cultural Islam in Indoensia Context: NU Activist Wrote abaout Themselves" dalam *Jurnal Taswirul Afkar,* No. 2, (2007)

- Dalam bahasa Jerman

1. "Frühe Elemente der Literarischen Hermeneutik der Koran" dalam *Ihya' Ulumuddin,* Vol. 4, No. 1, (Juli, 2002)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. *Die Literarische Koraninterpretation: Eine Analyse Ihrer Frühen Elemente und Ihrer Entwicklung,* Disertasi Ph.D., (Bonn: University of Bonn, 2003). Disertasi tidak diterbitkan.
3. "Zum Umgang mit dem Anderen: Nahdlatul Ulamas Beitrag für das Religiöse Leben in Indoensien" dalam Manfred Hutter (ed.), *Religionsinterne Kritik des Südostasien,* (Harrasowitz, 2006)
4. "Das Zasammenbleiben vin Hindu und Muslime in Indonesien" dalam Portal GEI in Zusammenarbeit mit Agha Khan, 2007 pada www.1001-idee.de
5. "Intelektuelle sollten den religiösen Aspek des Islam überdenken" dalam www.sicherheit-heute.de pada 14 April 2007
6. "Interreligioese Dialog: Am Beispeil Indonesien" dalam Abdulkader Tayob dan Wolfram Weisse (ed.), *Islamiche Theologie im Dialog, Grunlagen, Herausforderungen, Perspektiven,* (Hamburg: Verlaag, 2010)

C. Pemikiran M. Nur Kholis tentang Tafsir Alquran Kontemporer

1. Penafsiran Progresif yang Humanis Berbasis Ilmu Pengetahuan

Penafsiran progresif merupakan salah satu bentuk penafsiran terhadap ajaran-ajaran Islam yang didasarkan pada konsep Islam Progresif. Islam Progresif adalah pemahaman terhadap Islam yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah, segar, serta rensponsif terhadap berbagai persoalan kemanusiaan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ia juga menawarkan metode berislam yang bertujuan untuk mewujudkan keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralitas keagamaan. Ia merupakan kritik atas gerakan Islam liberal yang menitikberatkan pada kritik internal terhadap pandangan dan perilaku umat Islam yang tidak humanis atau kurang sesuai dengan nilai-nilainya.[20]

Dalam pandangan M. Nur Kholis Setiawan, interpretasi Alquran merupakan tugas yang tidak kenal henti. Ia merupakan sebuah usaha untuk memahami pesan Allah dalam Alquran yang harus dipahami selaras dengan realitas serta kondisi sosial yang berjalan sesuai dengan zaman berlalu. Berbagai karya tafsir Alquran telah dihasilkan oleh para sarjana Muslim, semenjak masa klasik hingga kontemporer, dengan pelbagai pendekatan dan titik tekan yang bervariasi, baik yang sudah dianotasi maupun masih berupa manuskrip.[21]

Menurut Setiawan, praktik interpretasi Alquran yang dilakukan oleh muslim generasi awal (Nabi saw. dan Sahabat) merupakan sebuah interpretasi progresif dalam penafsiran Alquran, yang tidak hanya bersumber dari riwayat saja, melainkan ia juga merupakan penafsiran yang menggunakan ilmu pengetahuan sebagai sumber penafsirannya. Hal ini dapat dilihat, salah satunya, dari penggunaan piranti kebahasaan oleh para mufassir klasik, bahkan Nabi Muhammad saw. sendiri, yang dalam wilayah kajian bahasa dan sastra Arab dikenal dengan istilah *majāz.* Salah

[20]M. Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an,* (Yogyakarta: eLSAQ, 2008), 27-28.
[21]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 1-2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satu contoh tafsir Nabi saw. yang memuat elemen *majāz* adalah penjelasan beliau atas QS. al-Baqarah: 187

وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِ

Dan Makan minumlah hingga terang bagimu benang putih dari benang hitam, Yaitu fajar. kemudian sempurnakanlah puasa itu sampai (datang) malam,[22]

Ketika Nabi saw. ditanya Ubay bin Ḥātim mengenai makna ayat ini: 'apakah dua benang yang dimaksud adalah benang yang sudah dikenal, yakni benang hitam dan putih?", beliau menjawab bahwa yang dimaksud dengan benang hitam adalah gelapnya malam dan benang putih adalah terangnya siang".[23] Perubahan makna benang hitam menjadi hitamnya malam dan benang putih menjadi terangnya siang, merupakan salah satu contoh perubahan makna hakiki kepada makna majazi.[24]

Salah satu generasi penerus yang melakukan penafsiran seperti yang dilakukan oleh Nabi saw. adalah 'Abdullah bin 'Abbās (w. 687) yang dikenal sebagai Bapak Tafsir karena otoritasnya dalam penafsiran Alquran setelah masa kenabian berakhir, salah satu contohnya adalah ketika beliau menafsirkan QS. al-Baqarah: 266

أَيَوَدُّ أَحَدُكُمۡ أَن تَكُونَ لَهُۥ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَأَعۡنَابٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا
ٱلۡأَنۡهَٰرُ لَهُۥ فِيهَا مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ وَأَصَابَهُ ٱلۡكِبَرُ وَلَهُۥ ذُرِّيَّةٞ ضُعَفَآءُ فَأَصَابَهَآ

[22]Alquran, 2: 187.
[23]Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān,* Vol. 3, (Tkp.: Muassasah al-Risālah, 2000), 512.
[24]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 2-3, *Alquran Kitab Sastra Terbesar,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 130*, Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), 42-43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ

> Apakah ada salah seorang di antaramu yang ingin mempunyai kebun kurma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; Dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang Dia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil. Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu supaya kamu memikirkannya.[25]

Dalam sebuah riwayat dinyatakan bahwa ‘Umar bin al-Khaṭṭāb mencari infomasi tentang makna ayat tersebut kepada para Sahabat. Tetapi mereka tidak ada yang menjawab, sehingga ‘Umar pun marah. Lalu ibnu ‘Abbās pun menyatakan pendapatnya bahwa ayat ini masih berhubungan dengan ayat sebelumnya yang merupakan sebuah *mathāl* (perumpamaan) bagi seseorang yang melakukan amal kebaikan yang diibaratkan dengan kebun yang dipenuhi kurma dan anggur, lalu orang tersebut berbuat keburukan dan tidak berubah hingga dia meninggal; akhirnya dia pun tidak mendapatkan apa-apa dari pahala kebaikannya itu, yang diibaratkan dengan angin panas yang akhirnya membakar semua tumbuhan yang ada dalam kebun tersebut.[26]

Hal yang sama dilakukan oleh Mujāhid (w.722), salah satu murid ibn ‘Abbās, ketika memahami QS. al-Baqarah: 65

---

[25]Alquran, 2: 266.

[26]Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān,* Vol. 5, 546; ‘Abd Allāh bin ‘Abbās, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn ‘Abbās,* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1992), 49-50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَـٰسِـِٔينَ

Dan Sesungguhnya telah kamu ketahui orang-orang yang melanggar di antaramu pada hari Sabtu, lalu Kami berfirman kepada mereka: "Jadilah kamu kera yang hina".[27]

Mujāhid memahami kalimat "jadilah kamu kera yang hina" dalam ayat tersebut dengan makna majazi. Menurutnya, kalimat ini merupakan perumpamaan (*tamthīl*) bahwa mereka tidak diubah oleh Allah menjadi kera secara fisik, tetapi hanya karakternya saja.[28] Hal ini disamakan dengan QS. al-Jumu'ah: 5

مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا ۚ بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ

Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa Kitab-Kitab yang tebal. Amatlah buruknya perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah itu. dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim.[29]

Menurut Setiawan, para sarjana muslim klasik periode Mujahid dan setelahnya, seperti Qatadah (w. 745), Ḥasan al-Baṣrī (w. 728), dan ibn Juraij (w. 767), mengembangkan perangkat bahasa sebagai alat untuk memahami Alquran. Interpretasi berbasis bahasa pada masa klasik ini, didasari pada asumsi bahwa Alquran adalah teks berbahasa Arab, sehingga ilmu bahasa Arab merupakan perangkat yang niscaya untuk memahaminya. Ada dua aspek yang menjadi kajian, yakni *tarkīb* dan

[27]Alquran, 2: 65.
[28]Mujāhid bin Jabr, *Tafsīr al-Imām Mujāhid bin Jabr,* (Naṣr: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989), 205.
[29]Alquran, 62:5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalālah, yang dalam disiplin bahasa kontemporer disebut dengan *sintagma* dan *paradigma.*[30]

Menurut Setiawan, interpretasi Qatādah menunjukkan prinsip kesatuan isi dan tematik Alquran (*al-waḥdah al-mawḍu'iyyah*) dan prinsip bagian Alquran menjelaskan bagian yang lain (*Alquran yufassir ba'ḍuh ba'ḍan*). Salah satu contoh penafsiran yang menganut prinsip ini adalah penafsirannya atas QS. al-Aḥzāb: 22

وَلَمَّا رَءَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡأَحۡزَابَ قَالُواْ هَٰذَا مَا وَعَدَنَا ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥۚ وَمَا زَادَهُمۡ إِلَّآ إِيمَٰنٗا وَتَسۡلِيمٗا

Dan tatkala orang-orang mukmin melihat golongan-golongan yang bersekutu itu, mereka berkata : "Inilah yang dijanjikan Allah dan Rasul-Nya kepada kita". dan benarlah Allah dan Rasul-Nya. dan yang demikian itu tidaklah menambah kepada mereka kecuali iman dan ketundukan.[31]

Menurut Qatādah, sesuai prinsip *al-waḥdah al-mawḍu'iyyah,* ayat ini diperjelas secara mendetail oleh QS. al-Baqarah: 214.

أَمۡ حَسِبۡتُمۡ أَن تَدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ وَلَمَّا يَأۡتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوۡاْ مِن قَبۡلِكُمۖ مَّسَّتۡهُمُ ٱلۡبَأۡسَآءُ وَٱلضَّرَّآءُ وَزُلۡزِلُواْ حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصۡرُ ٱللَّهِۗ أَلَآ إِنَّ نَصۡرَ ٱللَّهِ قَرِيبٞ

Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk syurga, Padahal belum datang kepadamu (cobaan) sebagaimana halnya orang-orang terdahulu sebelum kamu? mereka ditimpa oleh malapetaka dan kesengsaraan, serta digoncangkan (dengan bermacam-macam cobaan) sehingga berkatalah Rasul dan orang-orang yang beriman

[30]'Abd Allāh Abū Su'ūd, *Tafsīr Qatādah: Dirāsah li al-Mufassir wa Minhaj Tafsīrih,* (Kairo: Ālam al-Kutub, 1979), 58; M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 6-7; *Al-Qur'an Kitab Sastra,* 140-141; *Akar-akar Pemikiran,* 52-53.
[31]Alquran, 33:22

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> bersamanya: "Bilakah datangnya pertolongan Allah?" Ingatlah, Sesungguhnya pertolongan Allah itu Amat dekat.

Contoh lain yang membuktikan pemikiran progresif ulama' klasik dalam penafsiran Alquran adalah pemikiran Ḥasan al-Baṣrī. Al-Baṣrī memiliki prinsip interrelasi ayat dalam penafsiran, yakni ayat Alquran bisa dipahami dengan lebih baik dan proporsional melalui ayat yang lain. Di samping itu, penafsiran dengan pendekatan stilistika (*balāgah*) mendapat perhatian yang banyak dari al-Baṣrī.[32] Salah satu contohnya adalah interpretasi al-Baṣrī atas QS. Ibrāhīm: 46

> وَقَدْ مَكَرُواْ مَكْرَهُمْ وَعِندَ ٱللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ
>
> Dan Sesungguhnya mereka telah membuat makar yang besar Padahal di sisi Allah-lah (balasan) makar mereka itu. dan Sesungguhnya makar mereka itu (amat besar) sehingga gunung-gunung dapat lenyap karenanya.[33]

Menurut al-Baṣrī, dalam ayat ini, tidaklah berarti bahwa gunung-gunung itu lenyap karena makar besar yang diperbuat, tetapi hanyalah pemaknaan metaforis saja.[34]

Sarjana muslim klasik lainnya yang memiliki perhatian dalam penafsiran Alquran dengan pendekatan bahasa ini, menurut Setiawan, adalah 'Abd al-Mālik bin 'Abd al-'Azīz bin Juraij, yang populer dengan sebutan ibn Juraij (w.767). Salah satu teori penafsiran ibn Juraij, selain *Alquran yufassir ba'ḍuh ba'ḍan,* adalah pembedaan antara makna bawaan

[32]Alquran, 2:214
[33]Alquran, 14:46
[34]Ḥasan al-Baṣri, *Tafsīr Ḥasan al-Baṣri,* Vol. 2, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, tt.), 9; M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 8; *Alquran Kitab Sastra,* 142; *Akar-akar Pemikiran,* 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*al-ma'nā al-waḍ'i*) dan makna fungsional dalam kalimat (*al-ma'nā al-musta'mal fī al-lugah*). Makna bawaan yang dimaksud di sini adalah makna dalam pemakaian kosa kata yang biasa disebut dengan makna denotatif (makna dasar kata); sedangkan makna fungsional bisa disetarakan dengan makna konotatif dalam teori bahasa modern. Di samping kedua teori di depan, ibn Juraij juga menaruh perhatian tentang konteks sebuah ayat di dalam Alquran, stilistika Alquran dan pengulangan kata (*tikrār*), yang semua teori tersebut menjadi sebuah embrio penafsiran susastra kontemporer atas Alquran.[35]

Berdasarkan pemaparan beberapa teori yang digunakan para sarjana muslim klasik untuk memahami Alquran, menurut Setiawan, maka dapat disimpulkan bahwa *pertama*, tafsir Alquran merupakan disiplin ilmu yang dibangun dengan pelbagai perangkat keilmuan, baik bahasa maupun lainnya, yang tidak langsung sempurna, melainkan berkembang sesuai masanya, dan *kedua,* sebuah teori penafsiran akan terus berkembang menyesuaikan perkembangan ilmu pengetahuan pada masanya, termasuk pada era kontemporer ini. Sehingga penafsiran terhadap Alquran merupakan tugas yang tidak kenal henti, kapan pun dan di mana pun, termasuk di wilayah Indonesia ini.[36]

---

[35]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 9; *Al-Qur'an Kitab Sastra,* 144-145; *Akar-akar Pemikiran,* 55-57.
[36]Ibid., 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Metode Tafsir Alquran Kontemporer

Metode penafsiran Alquran yang cocok untuk dikembangkan di Indonesia saat ini adalah metode tematik (*mawḍū'ī*). Hal ini didasarkan pada fakta bahwa tafsir yang menganut sistematika *muṣḥafī* dianggap hanya mampu mengangkat makna Alquran secara parsial. Memang pola *muṣḥafī* ini memiliki kelebihan dari sisi tidak ada satu ayat pun yang lepas dari perhatian *mufassir,* tetapi seringkali hasil penafsirannya kurang komprehensif, karena *mufassir* tidak selalu mengaitkannya dengan ayat yang menyinggung persoalan yang sama pada tempat atau surat yang berbeda.[37]

Ada dua macam tafsir tematik dalam sejarah penafsiran Alquran, yakni *pertama,* tematik berdasarkan surat Alquran dan *kedua,* tematik berdasar subjek. Varian pertama dari tafsir tematik ini menghendaki sebuah usaha penafsiran atas sebuah surat tertentu dengan mengambil bahasan pokok dari surat yang dimaksud, yang biasa disebut dengan *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-sūrah.* Sementara varian kedua menghendaki adanya usaha penafsiran dengan cara menetapkan sebuah subjek tertentu untuk dibahas, yang disebut juga dengan *al-tafsīr al-mawḍū'ī li al-Qur'ān.*[38]

[37]Ibid., 11-12
[38] Ibid., 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penyempurnaan metodologi tafsir tematik perlu dilakukan, di antaranya adalah oleh Amīn al-Khūlī.[39] Amīn al-Khūlī menawarkan dua prinsip metodologis dalam penafsiran, yakni *dirāsah mā mā hawl al-Qur'ān* (kajian hal-hal di seputar teks Alquran) dan *dirāsah fī al-Qur'ān nafsih* (kajian dalam teks Alquran). Kajian pertama diarahkan pada investigasi latar belakang Alquran, dimulai dari proses pewahyuan, perkembangan, dan sirkulasinya dalam masyarakat Arab sebagai objek wahyu beserta kodifikasi dan variasi cara bacanya. Kajian ini juga memfokuskan pada aspek sosio-historis Alquran, termasuk situasi intelektual, kultural, geografis masyarakat Arab abad ke-7 ketika Alquran diturunkan dengan menggunakan berbagai perangkat disiplin ilmu humaniora. Dengan kajian ini, pemahaman terhadap teks akan semakin komprehensif, tanpa menghilangkan sakralitas teks Alquran itu sendiri. Karena berbagai disiplin ilmu tersebut berfugsi sebagai alat bantu yang efektif untuk menghidupkan semangat teks keagamaan dalam konstalasi realitas sosial yang menjadi konsideran nilai filosofis dari wahyu tersebut. Sedangkan kajian kedua, diarahkan pada investigasi terhadap berbagai kata indvidual (*mufradāt*) Alquran, semenjak pertama kali diwahyukan, perkembangan, serta pemakaiannya di dalam Alquran, agar kata-kata tersebut dapat dipahami secara komprehensif, lalu dilanjutkan dengan investigasi berbagai kata majemuk (*murakkabah*) yang dianalisis dengan

[39]Lihat Amīn al-Khūlī, *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgah wa al-Tafsīr wa al-Adab,* (Kairo: Maṭba' al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1995), 233-239 dan *al-Tafsīr Ma'ālim Ḥayātih Manhajuh al-Yawm,* (Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1962), 38-41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu gramatika (*naḥw*) dan stilistika (*balāgah*), yang ditujukan sekedar untuk menunjukkan aspek keindahan tutur bahasa Alquran.[40]

Sesuai pola kerja penafsiran, berbagai karya tafsir tematik dapat diklasifikasikan menjadi tiga varian, yakni *pertama,* karya yang dihasilkan melalui penelusuran kosakata dan derivasinya serta analisis terhadapnya hingga ditemukan kekayaan maknanya. Di antara contohnya adalah *Mu'jam Mufradāt li Garīb al-Qur'ān*[41] karya al-Ragīb al-Aṣfahānī dan *Ensiklopedia Alquran Kajian Kosakata*[42] karya para sarjana Muslim di bawah bimbingan M. Quraish Shihab. *Kedua,* karya dihasilkan melalui penelusuran pokok bahasan dalam surat Alquran, contohnya *Ahdāf Kull Sūrah wa Maqāṣiduhā fī al-Qur'ān al-Karīm*[43] karya 'Abd Allāh Shaḥātah. Dan *ketiga*, pengumpulan berbagai ayat dalam satu tema, lalu dianalisis hingga dapat ditemukan pandangan (*Weltanschauung*) Alquran terhadap tema yang dikaji.[44]

---

[40]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 17-18.
[41]Al-Rāgib al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān,* (Beirūt: Dār al-Fikr, tt.)
[42]Tim Penyusun, *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007)
[43]'Abd Allāh Shaḥātah, *Ahdāf Kull Sūrah wa Maqāṣiduhā fī al-Qur'ān al-Karīm,* (Kairo: Ma'ba' al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1976).
[44]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

TIPOLOGI KITAB TAFSIR ALQURAN DI INDONESIA

A. Identitas Sosial-Intelektual Mufassir dan Audien

Berbagai karya tafsir Alquran di Indonesia semenjak abad ke-17 M. hingga awal abad ke-21 M. dilahirkan dalam ruang sosial-budaya yang beragam. Islah Gusmian menyatakan bahwa ada lima basis sosial mufassir Alquran di Indonesia yang didasarkan oleh peran sosialnya, yakni:

Pertama, tafsir yang dikarang dalam ruang lingkup politik-kekuasaan. Tafsir dalam basis sosial pertama ini dikarang oleh para mufassir yang sedang menduduki sebuah jabatan politik-kekuasaan, seperti Mufti, Penghulu, Duta Besar, dan lain sebagainya.[1] Di antara contoh karya tafsir yang dikarang dalam basis sosial ini adalah *Tarjūman al-Mustafīd* karya 'Abd al-Raūf al-Sinkilī yang dikarang ketika al-Sinkilī menjabat sebagai Penasehat atau Mufti Kerajaaan Aceh sekitar tahun 1675 M. Contoh lainnya adalah *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab[2] yang dikarang ketika dia menjabat sebagai Duta Besar Indonesia di Mesir, termasuk *Tafsir Tematik*[3] yang dikarang oleh Tim dari Lajnah Pentashih Mushaf Alquran Kementerian Agama RI.[4]

---

[1]Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika", *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2005, 4.

[2] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Alquran,* (Jakarta: Lentera Hati, 2000)

[3]Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Hubungan Antar-Umat Bergama (Tafsir Al-Qur'an Tematik,* 2008)

[4] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, tafsir yang dikarang dalam basis sosial pesantren, baik yang ada dalam lingkungan kraton atau di luar kraton. Di antara kitab tafsir yang dikarang dalam basis sosial pesantren dalam kraton adalah *Kitab Al-Qur'an Tarjamah Bahasa Jawi* yang ditulis dengan aksara pegon dan diterbitkan pada tahu 1924 oleh Perkumpulan Mardikintoko di Surakarta di bawah prakarsa Raden Muhammad Adnan (1889-1969 M.) dan *Tafsir Al-Balagh* karya Kiai Imam Ghazali yang berasal dari Pesantren Manba' al-'Ulūm Solo. Sedangkan contoh kitab tafsir yang dikarang dalam basis pesantren di luar kraton adalah *Rauḍat al-'Irfān fī Ma'rifat al-Qur'ān* karya KH. Ahmad Sanoesi (1888-1950 M.) yang ditulis dengan aksara pegon berbahasa Sunda dan *Al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* karya KH. Bisyri Musthofa (1915-1977 M.)[5] yang ditulis dengan aksara pegon berbahasa Jawa.[6]

Ketiga, tafsir yang dikarang ketika penulisnya aktif di lembaga pendidikan formal, seperti madrasah atau kampus. Di antara karya tafsir yang dikarang dalam basis sosial ini adalah *Tafsir al-Madrasi* karya Oemar Bakry yang dijadikan sebagai bahan pelajaran di Pondok Pesantren Modern Gontor Ponorogo tahun 1950an hingga saat ini dan *Tafsir al-Nūr* karya T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy[7], salah seorang dosen di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1952.[8]

---

[5]Bisyri Musthofa, *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz bi al-Lugah al-Jāwiyah,* (Kudus: Menara Kudus, tt.)
[6]Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 6-7.
[7]T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir an-Nur,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1965).
[8] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keempat, karya tafsir yang dikarang dalam basis sosial organisasi masyarakat (ormas) keagamaan. Di antara karya tafsir yang dikarang dalam basis sosial ini adalah *Tafsir al-Furqan* yang dikarang oleh A. Hassan[9] seorang aktivis Persatuan Islam (Persis) tahun 1960an dan *Tafsir Tematik Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* karya Majlis Tarjih dan Pemikiran Islam Muhammadiyah[10] tahun 1990an.[11]

Kelima, karya tafsir yang dikarang dalam basis sosial yang tidak spesifik dengan jejaring sosial penulisnya yang luas. Di antara contoh karya ini adalah *Tafsir al-Azhar* karya Hamka[12] yang ditulis dengan ruang sosial masyarakat perkotaan dengan ruang batin ormas Muhammadiyah dan *Tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat.[13]

Sedangkan berdasarkan identitas sosial dan intelektual mufassir, karya tafsir Alquran di Indonesia juga dibagi menjadi lima, yakni *pertama,* ulama'. Ulama' merupakan status sosial yang diperoleh dari pengakuan masyarakat berkaitan dengan ilmu dan amaliah seseorang yang tidak selalu terikat dengan karir akademik dalam pendidikan formal. Di antara mufassir yang masuk dalam kategori pertama ini adalah 'Abd al-Rauf al-Sinkilī dengan *Tarjuman Mustafid*-nya, Kiai Saleh Darat penulis *Faiḍ al-Raḥmān,* dan M. Quraish Shihab penyusun *Tafsir al-Mishbah.*[14]

---

[9] A. Hassan, *Al-Furqan: Tafsir Alquran,* (Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956).
[10]Majlis Tarjih dan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik Alquran tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama,* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000).
[11] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 15.
[12] Hamka, *Tafsir al-Azhar,* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982).
[13]Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah, Mukadimah,* (bandung: Rosdakarya, 1999); Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 16.
[14] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, cendekiawan-akademisi. Kategori kedua ini disematkan kepada para mufassir yang aktif dalam bidang akademik sebagai pengajar dan peneliti untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Spesialisasi keilmuan mereka pun beragam, ada yang pakar dalam bidang keagamaan seperti Harifuddin Cawidu dengan karyanya yang berjudul *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*,[15] pakar komunikasi seperti Jalaluddin Rahmat dengan karyanya *Tafsir Sufi Al-Fatihah*, pakar ekonomi seperti M. Dawam Rahardjo dengan karyanya *Ensiklopedi Al-Qur'an*,[16] dan lain sebagainya.[17]

Ketiga, sastrawan-budayawan. Sastrawan adalah pujangga atau ahli sastra yang mendedikasikan hidupnya di dunia kepengarangan dalam bidang prosa atau puisi; sedangkan budayawan adalah orang yang berkecimpung dalam dunia kebudayaan, berkaitan dengan sifat, nilai, dan adat istiadat khas yang memberikan watak kepada kebudayaan suatu golongan sosial masyarakat. Di antara mufassir yang termasuk dalam kategori ini adalah Syu'bah Asa penulis *Dalam Cahaya Al-Qur'an*.[18]

Keempat, birokat, yakni orang yang aktif terlibat dalam sistem pemerintahan yang dijalankan oleh pegawai pemerintah dan berpegang pada hierarki dan jenjang jabatan. Di antara mufassir yang termasuk dalam

---

[15]Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).
[16]Dawan Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci,* (Jakarta: paramadina, 1996).
[17] Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 17.
[18]Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-ayat Sosial-Politik,* (Jakarta: Gramedia, 2000); Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kategori ini adalah M. Quraish Shihab, pengarang *Wawasan Al-Qur'an,* yang pernah menjadi birokat kampus dan Menteri Agama RI.[19]

Kelima, politikus, yaitu orang berkecimpung aktif dalam dunia politik. Di antara contoh mufassir yang masuk dalam kategori ini adalah KH. Misbah Zainul Mustafa pengarang *al-Iklīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* yang pernah aktif dalam Partai Masyumi, Partai Persatuan Indonesia, dan Golkar; dan Oemar Bakri pengarang *Tafsir Rahmat* (1984)[20] yang pernah menjadi anggota aktif Partai Persatuan Muslim Indonesia (PERMI) dan pemimpin Partai Masyumi di Sumatera Tengah.[21]

Adapun audien tafsir Alquran dibagi menjadi tiga, *pertama,* yakni elite, birokrat, dan penguasa. Di antara buku tafsir yang dikarang dengan audien pertama ini adalah *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab yang berasal dari kumpulan ceramah dan kajian tafsir di Masjid Istqilal dengan pejabat eselon I dan II, serta para pemimpin perusahaan pemerintah maupun swasta sebagai audiennya. *Kedua,* mahasiswa dan akademisi. Karya tafsir ini dapat berupa buku ajar, tugas akhir berupa skripsi, tesis, dan disertasi, atau kumpulan kajian Alquran yang diselenggarakan di kampus-kampus dengan para mahasiswa dan dosen sebagai audiennya. Di antara contohnya adalah *Tafsir al-Hijri* karya Didin Hafidhuddin. Dan *ketiga,* masyarakat umum. Tujuan dari penulisan tafsir dengan audien ketiga ini adalah untuk

[19]M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 1992); Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 18.
[20]Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat,* (Jakarta: Mutiara, 1984).
[21]Islah Gusmian, "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia", 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meningkatkan pemahaman keagamaan pada masyarakat. Di antara contohnya adalah *Alquran dan Tafsirnya* karya Departemen Agama RI.[22]

B. Metodologi Penafsiran

1. Teknis Penulisan Tafsir

a. Sistematika Penyajian: Runtut dan Tematik

Ada dua varian pokok sistematika penyajian berbagai karya tafsir Alquran yang berkembang di Indonesia, yakni runtut dan tematik. Penyajian tafsir secara runtut dibagi menjadi dua, yakni *pertama,* runtut berdasarkan urutan mushaf yang utuh (30 juz), misalnya *Al-Qur'an dan Tafsirnya* karya Tim Wakaf UII[23] dan *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab; dan *kedua,* runtut berdasarkan urutan penurunan wahyu yang berkosentrasi pada surat-surat pendek, misalnya *Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* karya M. Quraish Shihab.[24]

Sedangkan penyajian tafsir secara tematik dibagi menjadi dua juga, yakni *pertama,* tematik klasik. Tematik klasik adalah sistematika penyajian tafsir dengan mengambil satu surat tertentu dengan topik sebagaimana tercantum dalam surat yang dikaji. Model

---

[22]Islah Gusmian, *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana,* (Yogyakarta: Salwa, 2019), 158-162

[23]Tim Badan Wakaf UII, *Al-Qur'an dan Tafsirnya,* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1995).

[24]M. Quraish Shihab, *Tafsir Alquran Al-Karim, Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997); Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi,* (Yogyakarta: Lkis, 2013), 123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semacam ini biasa digunakan dalam berbagai kitab tafsir klasik,[25] yang terbagi menjadi tiga, yakni 1) pembahasan berbagai ayat atau surat tertentu seperti *Tafsir bil Ma'tsur*, *Pesan Moral Al-Qur'an* karya Jalaluddin Rahmat dan *Hidangan Ilahi, Ayat-ayat Tahlil* karya M. Quraish Shihab;[26] 2) pembahasan satu surat tertentu seperti *Tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat dan *Tafsir al-Hijri, Kajian Tafsir Alquran Surat an-Nisa'* karya Didin Hafidhuddin;[27] dan 3) pembahasan juz tertentu misalnya *Tafsir Juz 'Amma* karya Rafi'uddin dan Edham Syifa'i.[28]

Kedua, tematik modern. Tematik modern adalah sistematika penyajian karya tafsir yang mengacu pada tema tertentu yang ditentukan oleh penafsir dengan lengkah-langkah tertentu. Model ini biasa digunakan oleh para penafsir modern,[29] yang terdiri dari dua macam, yakni 1) tematik plural yang terdiri dari beberapa tema yang dikumpulkan dalam satu buku, seperti *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'ba Asa; dan 2) tematik singular yang hanya membahas satu tema dalam satu buku, seperti *Menyelami Kebebasan*

[25]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 131.
[26]M. Quraish Shihab, *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil,* (Jakarta: Lentera Hati, 1997).
[27]Didin Hafifuddin, *Tafsir al-Hijri, Kajian Tafsir Surat An-Nisa',* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000).
[28]Rafi'udin dan Edham Syifa'i, *Tafsir Juz 'Amma Disertai Asbabun Nuzul,* (Jakarta: Pustaka Dwi Par, 2000); Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 153.
[29] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Manusia karya Machasin[30] dan *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar.[31]

b. Bentuk Penyajian: Global dan Rinci

Ada dua bentuk penyajian tafsir di Indonesia, yakni global dan rinci. Bentuk penyajian tafsir global dalam konteks ini adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian karya tafsir yang berisi penjelasan yang cukup singkat dan global. Bentuk penyajian global ini dalam dilihat melalui analisis tafsir yang digunakan yang biasanya hanya menampilkan terjemah, sesekali *sabab al-nuzūl,* dan perumusan pokok-pokok kandungan dari ayat-ayat yang dikaji. Dalam model ini, analisis atas terma-terma penting yang menjadi kata kunci konteks suatu ayat dan perdebatan atas pemaknaan kata kunci tersebut di antara para penafsir, serta upaya kontekstualisasi ayat tidak dilakukan.[32] Di antara contoh karya yang termasuk kategori ini adalah *Tafsir al-Hijri, Kajian Tafsir Al-Qur'an Surat an-Nisa'* karya Didin Hafidhuddin dan *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim.[33]

Adapun bentuk penyajian rinci adalah penyajian tafsir yang menfokuskan pada uraian-uraian penafsiran secara detail, mendalam, dan komprehensif. Terma-terma kunci dalam setiap ayat dianalisis

---

[30]Machasin, *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
[31]Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an,* (Jakarta: Paramadina, 1999); Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 153.
[32]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 154.
[33]Moh. E. Hasim, *Ayat Suci dalam renungan 1-30 Juz,* (Bandung: Pustaka, 1988); Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara mendalam untuk mencari makna yang tepat dan sesuai dengan konteks ayatnya.[34] Di antara karya yang termasuk dalam kategori ini adalah *Tafsir Al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu, Wawasan Al-Qur'an, Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab dan *Konsep Kufr dalam Alquran* karya Harifuddin Cawidu.[35]

c. **Gaya Bahasa Penulisan: Kolom, Reportase, Ilmiah, dan Populer**

Ada empat varian gaya bahasa penulisan tafsir Alquran di Indonesia, yakni kolom. Reportase, ilmiah, dan populer. Gaya penulisan kolom adalah gaya penulisan tafsir dengan memakai kalimat yang pendek, lugas, dan tegas. Diksi-diksi dipilih secara tepat melalui proses yang serius dan akurat yang mampu menghentakkan imajinasi dan batin pembaca. Di antara karya yang termasuk dalam kategori ini adalah *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'ba Asa.[36]

Gaya bahasa penulisan reportase adalah gaya penulisan dengan menggunakan bahasa yang sederhana dan komunikatif yang menekankan pada hal yang bersifat pelaporan dan bertujuan untuk menarik minat pembaca, seperti menggunakan kata "kita" dalam uraian, sehingga pembaca tersentuh emosinya dan menikmati uraian

[34]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 159.
[35] Ibid., 173.
[36] Ibid., 174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang disampaikan. Di antara contoh karya yang termasuk dalam kategori ini adalah *Tafsir bil Ma'tsur* karya Jalaluddin Rahmat.[37]

Sedangkan gaya penulisan ilmiah adalah gaya penulisan yang dalam proses komunikasinya terasa formal dan kering. Penggunaan kata "anda", "kita", "saya", dan seterusnya selalu dihindari. Gaya bahasa ini lebih menitikberatkan pada keterlibatan otak daripada emosi pembaca. Biasanya karya yang menggunakan gaya bahasa ini muncul dari ruang akademik, seperti *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an* karya Harifuddin Cawidu dan *Menyelami Kebebasan Manusia* karya Machasin.[38]

Adapun gaya penulisan populer adalah gaya bahasa penulisan tafsir yang menempatkan bahasa sebagai sarana komunikasi dengan karakter sederhana dan mudah. Gaya ini sedikit berbeda dengan gaya penulisan reportase pada proses pelibatan emosi pembaca yang kurang kuat. Di antara contoh karya yang termasuk dalam kategori ini adalah *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, *Tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat, dan *Ayat Suci dalam Renungan* karya Moh. E. Hasim.[39]

d. Bentuk Penulisan: ilmiah dan non ilmiah

Bentuk penulisan berbagai karya tafsir Alquran yang berkembang di Indonesia dapat dipetakan menjadi dua, yakni bentuk penulisan

[37]Ibid., 176.
[38] Ibid., 178-179.
[39] Ibid., 180.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmiah dan bentuk penulisan non ilmiah. bentuk penulisan ilmiah adalah suatu penulisan tafsir yang sangat ketat dalam memperlakukan mekanisme penyusunan redaksionalnya. Dalam bentuk pertama ini, sebuah kalimat atau pengertian yang didapat dari berbagai literatur lain dilengkapi dengan catatan kaki (*footnote*), catatan perut (*innote*), atau catatan akhir (*endnote*) yang merujuk pada sumber aslinya, sehingga memudahan pembaca untuk mengeceknya. Judul buku, tempat, tahun, dan nama penerbit, serta nomer halaman buku rujukan merupakan sesuatu yang penting di dalamnya. Mayoritas karya tafsir yang menggunakan bentuk penulisan ini ditulis untuk kepentingan akademis, misalnya *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an* karya Harifuddin Cawidu dan *Menyelami Kebebasan Manusia* karya Machasin. Meskipun begitu ada beberapa karya tafsir yang tidak ditulis untuk kepentingan akademis, tetapi menggunakan bentuk penulisan ilmiah, misalnya *Tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat dan *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik* karya Syu'ba Asa.[40]

Sedangkan bentuk penulisan non ilmiah adalah bentuk penulisan tafsir yang tidak menggunakan kaedah penulisan ilmiah yang mensyaratkan adanya *footnote, innote,* maupun *endnote* dalam memberikan penjelasan atas literatur yang dirujuk. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa isi dari karya tafsir tersebut tidak ilmiah. Di

[40] Ibid., 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara nama kitab yang dikarang dalam bentuk kedua ini adalah *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab dan *Alquran dan Tafsirnya* karya Tim Wakaf UII.[41]

e. **Sumber Rujukan**

Penafsiran dalam berbagai karya tafsir Alquran di Indonesia merujuk kepada berbagai karya tafsir yang telah tulis sebelumnya, baik yang berasal dari kitab tafsir Alquran klasik, pertengahan, maupun modern, baik yang berbahasa Arab maupun yang berbahasa non Arab, seperti Bahasa Inggris, Bahasa Indonesia, maupun Bahasa lokal, bahkan berbagai kitab atau buku yang tidak termasuk dalam kategori tafsir Alquran. Hal ini menjelaskan kepada para pembaca bahwa sebuah penafsiran tidak bisa dipisahkan dari keterpengaruhan pemikiran para mufassir sebelumnya. Hal yang membedakan di antara para mufassir kontemporer adalah kepada siapa dan kitab apa yang menjadi rujukan tafsirnya, serta bagaimana mereka memahami pemikiran tersebut yang disesuaikan dengan hasil penafsiran kontemporernya.

Ada berbagai macam kitab tafsir Alquran periode klasik, pertengahan, maupun modern yang menjadi rujukan dalam penulisan berbagai kitab tafsir Alquran di Indonesia. Islah Gusmian mencatat ada 54 kitab tafsir berbahasa Arab, 6 kitab

[41] Ibid., 185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsir berbahasa Inggris, 13 kitab tafsir berbahasa Indonesia, dan 3 kitab tafsir berbahasa Jawa yang dijadikan rujukan ketika meneliti kitab tafsir Alquran yang berkembang di Indonesia dalam rentang tahun 1991-2000.[42] Sebagai kelanjutan penelitian tersebut, M. Nurdin Zuhdi mencatat bahwa ada 77 kitab tafsir berbahasa Arab, 6 tafsir berbahasa Inggris, dan 55 kitab berbahasa Indonesia yang dijadikan rujukan dalam penafsiran Alquran di Indonesia tahun 2000-2010.[43]

Berbagai kitab tafsir yang dijadikan rujukan di depan terdiri dari beragam sistematika penyusunan, bentuk penyajian, metode, dan analisis yang berbeda-beda. Dari segi sistematika penyajian, terdapat tujuh varian kitab, yakni *pertama,* kitab yang disusun secara runtut sesuai urutan surat dalam *mushaf 'uthmānī,* misalnya kitab *Jāmi' al-Bayān* (*Tafsīr al-Ṭabarī*), *Ma'ālim al-Tanzīl* (*Tafsīr al-Bagawī*), *al-Muḥarrar al-Wajīz* (*Tafsīr ibn 'Aṭiyyah*), dan *Tafsir Alquran al-'Aẓīm* (*Tafsīr ibn Kathīr*); *kedua,* kitab yang disusun secara runtut sesuai urutan kronologi penurunan wahyu, misalnya *Al-Tafsīr al-Bayānī li al-Qur'ān al-Karīm* karya 'Āishah bint Shāṭi' dan *Tafsir Alquran al-Karim: Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* karya M. Quraish Shihab; *ketiga,* kitab yang disusun

[42]Ibid., 198-206.
[43]M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 220.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara tematik klasik, misalnya *Tafsīr Sūrah al-Mā'ūn al-Kawthar al-Kāfirūn* karya Muḥammad Mutawalli al-Sha'rāwi; dan *keempat,* kitab yang disusun secara tematik modern, misalnya *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab.

2. **Metode Penafsiran**

Metode tafsir yang dimaksud di sini adalah suatu perangkat dan tata kerja yang dilakukan dalam proses penafsiran Alquran. Ada dua metode yang digunakan dalam berbagai karya tafsir di Indonesia, yakni *pertama,* metode tafsir riwayat dan *kedua,* metode tafsir pemikiran.

Metode tafsir riwayat merupakan suatu proses penafsiran Alquran yang menggunakan data riwayat Nabi saw. dan Sahabat sebagai variabel penting. Model ini menghendaki adanya penjelasan suatu ayat sebagaimana dijelaskan oleh Nabi dan para Sahabat. Metode ini dapat ditemukan dalam berbagai karya tafsir Alquran klasik, misalnya *Jāmi' al-Bayān* karya al-Ṭabarī dan *Tafsīr Alquran al-Aẓīm* karya ibn Kathīr.[44]

Para ulama' berbeda pendapat mengenai batasan metode tafsir riwayat ini. Dari segi material, al-Zarqānī mendefinisikannya dengan tafsir yang dijelaskan oleh ayat Alquran, Sunnah Nabi dan para Sahabat.[45] Dalam hal ini, dia tidak memasukkan penafsiran tabi'in sebagai bagian dari metode ini. Berbeda dengan pendapat pertama ini, al-Dhahabī dan al-Qaṭṭān memasukkan penafsiran para tabi'in senior

[44] Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 211-212.
[45]Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena dalam kategori ini, meskipun mereka tidak menerima tafsir secara langsung dari Nabi saw. dan hanya menerimanya dari para Sahabat.[46] Adapun menurut ulama' Syiah, tafsir yang termasuk dalam kategori metode riwayat ini adalah tafsir yang dinukil dari Nabi dan para Imam *ahl al-bayt,* sehingga tafsir para Sahabat lain dan tabi'in tidak dianggap sebagai hujjah.[47] Dari segi metodologi, penafsiran sebuah ayat Alquran dengan ayat lainnya atau dengan berbagai hadis yang materinya tidak berasal dari penafsiran Nabi atau Sahabat, maka tidak dapat disebut dengan tafsir dengan metode riwayat. Dan terlepas dari berbagai perbedaan tersebut, metode tafsir riwayat di sini dapat didefinisikan dengan metode penafsiran yang data materialnya mengacu kepada hasil penafsiran Nabi Muhammad saw., baik yang berupa pernyataan beliau atau dalam bentuk *sabab al-nuzul* yang diceritakan oleh para Sahabat.[48]

Dalam literatur tafsir Alquran Indonesia kontemporer, tidak banyak karya yang *an sich* menggunakan metode dengan pengertian yang terakhir. Ada beberapa karya yang paling menonjol, yakni *Tafsir bil Ma'tsur* karya Jalaluddin Rahmat dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. Dalam kitab tersebut, Rahmat merekonstruksi berbagai riwayat yang berasal dari berbagai kitab tafsir maupun hadis sebagai

---

[46]Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Vol. 1, (Tkp.: Maktabah Muṣ'ab bin 'Umair al-Islāmiyyah, 2004), 112; Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥth fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Kairo: Maktabah Wahbah, tt.), 337.
[47]'Alī al-Awsī, *al-Ṭaba'ṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān,* (Teheran: al-Jumhūriyyah al-Islāmiyyah fī Irān, 1975), 103.
[48]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

usaha untuk menggambarkan *sabab al-nuzūl* dan berbagai penjelasan Nabi saw. atas berbagai ayat Alquran. Sedikit berbeda dengan Rahmat, selain Shihab menukil berbagai riwayat, dia juga memberikan evaluasi terhadapnya, misalnya dalam pemaknaan kata *al-ḍāllīn* yang menurut riwayat Nabi saw. dimaknai sebagai orang Nasrani. Tanpa menolak pemaknaan tersebut, dengan tegas, Shihab menyatakan bahwa pemaknaan Nabi saw. itu hanyalah merupakan sebuah contoh penafsiran yang Nabi angkat dari kenyataan masyarakat di mana beliau berada saat itu.[49] Penggunaan riwayat dalam berbagai literatur tafsir Alquran Indonesia kontemporer lebih diorientasikan sebagai salah satu variabel dalam demi membangun pengertian konseptual dan komprehensif dari sebuah terma yang dikaji.[50]

Metode kedua, tafsir pemikiran, dalam konteks tafsir di Indonesia, tidaklah dimaknai sebagai tafsir Alquran yang berisi berbagai kepentingan dan ideologi dari berbagai mazhab penafsirnya seperti yang terjadi dalam sejarah tafsir Alquran periode pertengahan, tetapi ia didefinisikan sebagai sebuah penafsiran yang didasarkan kepada kesadaran bahwa Alquran, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak bisa terlepas dari wilayah budaya dan sejarah. Dengan metode ini, seorang penafsir berusaha untuk menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses dialektika yang didasarkan kepada teks dan

[49] Ibid., 216.
[50] Ibid., 217.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbagai konteksnya, baik yang berupa konteks budaya, tradisi, geografi, maupun psikologi masyarakat, ketika teks tersebut dimunculkan.[51]

3. **Nuansa Penafsiran**

Nuansa penafsiran di sini didefinisikan dengan ruang dominan yang dijadikan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir. Dalam karya tafsir Alquran di Indonesia kontemporer, dapat dipetakan menjadi lima varian nuansa penafsiran, yakni:

Pertama, nuansa bahasa. Tafsir yang bernuansa bahasa mengasumsikan bahwa teks Alquran yang merupakan teks ilahi (*naṣṣ ilāhi*), ketika diwahyukan dan dibaca oleh Nabi saw. maka ia telah bertransformasi menjadi teks manusiawi (*naṣṣ basharī*). Berangkat dari hal tersebut, maka makna-makna yang dikonsepsikan dalam teks harus dipahami sesuai konteks bahasa di mana teks tersebut dimunculkan, sehingga analisis bahasa menjadi signifikan. Secara umum, karya tafsir Indoensia era 1990an menggunakan analisis bahasa ini dan terlihat sangat dominan nuansa bahasanya dalam *Tafsir Alquran al-Karim* karya M. Quraish Shihab.[52]

Kedua, nuansa sosial-kemasyarakatan. Nuansa sosial-kemasyarakatan dalam konteks tafsir di Indonesia kontemporer adalah tafsir yang menitikberatkan penjelasan ayat-ayat dari 1) segi ketelitian redaksi, 2) penyusunan kandungan ayat-ayat tersebut dalam sebuah redaksi yang bertujuan untuk menyajikan aksentuasi dari tujuan pokok

[51] Ibid., 217-218.
[52] Ibid., 254.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alquran, dan 3) penafsiran yang dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat. Di antara contoh karya tafsir yang termasuk kategori ini adalah *Tafsir bil Ma'tsur* karya Jalaluddin Rahmat, *Argumen Kesetaraan Gender* karya Nasaruddin Umar, dan *Dalam Cahaya Alquran* karya Syu'ba Asa.[53]

Ketiga, nuansa teologis yang didefinisikan dengan nuansa atau corak penafsiran yang menempatkan sistem keyakinan ketuhanan di dalam Islam sebagai variabel tema penting dalam bangunan tafsir. Hal ini dilakukan dengan cara mengkaji secara komprehensif tentang berbagai terma-terma pokok beserta konteks penggunaannya dalam Alquran dan tanpa memihak terhadap pandangan teologi kelompok tertentu. Di antara karya yang termasuk dalam kategori ini adalah *Menyelami Kebebasan Manusia* karya Machasin dan *Konsep Kufr dalam Alquran* karya Harifuddin Cawidu.[54]

Keempat, nuansa sufistik. Tafsir dengan nuansa ini didefinisikan sebagai tafsir yang berusaha memberikan penjelasan atas makna-makna ayat Alquran dari sudut pandang esoteris atau berdasarkan berbagai isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam laku suluknya. Tafsir nuansa sufistik ini identik dengan *ta'wil,* yakni penjelasan makna-makna tersembunyi dari Alquran. Jenis tafsir sufi yang dapat diterima harus memenuhi empat syarat, yakni 1) tidak bertentangan dengan lahir ayat, 2) mempunyai dasar rujukan dari ajaran agama yang berfungsi

[53] Ibid, 259-266.
[54] Ibid., 267-268.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai penguatnya, 3) tidak bertentangan dengan ajaran agama dan akal, dan 4) tidak dianggap sebagai penafsiran yang paling benar. Di antara karya yang termasukd alam kategori ini adalah *tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat.[55]

Kelima, nuansa psikologis yang didefinisikan sebagai nuansa tafsir yang analisisnya menekankan pada dimensi psikologi manusia. Di antara contoh karya yang masuk dalam kategori ini adalah *Jiwa dalam Alquran* karya Achmad Mubarok.[56]

C. Teori Interpretasi

Ada dua pandangan mengenai teori interpretasi Alquran kontemporer di Indonesia, yakni

1. Quasi Obyektifis Tradisionalis

Dalam pandangan obyektifis tradisionalis dinyatakan bahwa Alquran itu harus dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan pada saat ini, sepertihalnya ia dipahami, ditafsirkan, dan diaplikasikan saat Alquran diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. dan disampaikan kepada generasi muslim awal. Berbagai perangkat ilmu tafsir digunakan untuk menguak makna obyektif atau makna asal (*objective meaning/original meaning*) sebuah ayat, seperti ilmu *sabab al-nuzūl, munāsabat al-āyāt, muḥkam-mutashābih,* dan lainnya. Pandangan ini berpegangan bahwa makna literal ayat, termasuk berbagai ketetapan hukumnya, adalah

[55] Ibid., 270.
[56] Ibid., 273.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

esensi pesan Tuhan yang harus diaplikasikan kapan pun dan di manapun. Berbagai tujuan pokok dan alasan yang melatarbelakangi penentapan hukum (*maqāṣid al-sharī'ah*) tidak diperhatikan secara prinsipil. Dengan kata lain, adagium *Al-Qur'ān ṣāliḥ li kull zamān wa makān* dalam pandangan ini adalah arti literal dari apa yang tersurat dengan jelas dalam ayat-ayat Alquran.

Kelemahan dari pandangan ini adalah berbagai kenyataan bahwa sebagian ketetapan hukum yang tersurat di dalam Alquran tidak lagi, paling tidak pada saat ini, diaplikasikan dalam kehidupan. Di samping itu, pandangan ini kurang mempertimbangkan adanya perbedaan yang menyolok antara situasi pada saat penurunan wahyu dan situasi pada saat ini.[57] Di antara contoh karya tafsir Indonesia yang masuk dalam kategori pertama ini adalah *Tafsir Ayat-ayat Ahkam* karya E. Syibli Syarjaya dan *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah dengan Alquran* karya Muchtar Adam.[58]

2. Quasi Obyektifis Modernis

Pandangan kedua, obyektifis modernis, memiliki kesamaan dengan pandangan obyektifis tradisionalis bahwa seorang penafsir harus menggali makna obyektif atau makna asal dari ayat Alquran dengan berbagai perangkat ilmu tafsir. Bedanya, pandangan kedua ini melengkapi berbagai ilmu tafsir klasik dengan perangkat ilmu

[57]Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2009), 73-74.
[58]M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia,* 277-278.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

humaniora modern seperti ilmu bahasa dan sastra modern, sosiologi, antropologi, dan lain sebagainya. Di samping itu, pandangan kedua ini berpendapat bahwa makna asal itu bersifat historis dan hanya menjadi pijakan awal bagi penafsiran Alquran pada saat ini. Makna literal ayat-ayat Alquran dipandang bukan sebagi pesan utamanya, tetapi makna di balik pesan literal tersebut yang disebut dengan istilah yang berbeda oleh para sarjana muslim kontemporer, seperti *ratio legis* (Fazlur Rahman),[59] *maqāṣid* (al-Ṭālibī),[60] dan *magzā* (Abū Zayd)[61] adalah pesan utama yang harus diimplementasikan di masa kini dan akan datang. Di antara karya tafsir Indonesia kontemporer yang termasuk kategori ini adalah *Tafsir Maudlu'i: Solusi Qur'ani atas Masalah Sosial Kontemporer* karya Nashruddin Baidan dan *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* karya Waryono Abdul Ghafur.[62]

D. Sensitifitas Literatur Tafsir

Sebuah karya tidak dapat dilepaskan dari peran subyek dan konteks di mana karya tersebut disusun, termasuk Alquran dan tafsirnya. Alquran, pada awalnya, memiliki konteks tersendiri pada masyarakat Arab sebagai audiensnya yang mencakup budaya, geografi, psikologi, dan lain sebagainya yang berkembang pada saat itu. Berbagai karya tafsir Alquran pun, termasuk

---

[59] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity,* (Chicago: University of Chicago, 1982), 5-7.
[60] Muḥammad al-Ṭālibī, *'Iyāl Allāh,* (Tunisi: Saras li al-Nashr, 1992), 142-144.
[61] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah,* (Bairut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1995), 116; Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* 74-75.
[62] M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia,* 279.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya tafsir Indonesia, menunjukkan adanya keterpengaruhan dari berbagai tema, wacana, dan permasalahan yang sedang marak dan berkembang di Indonesia, di antaranya:

Pertama, wacana teologi rasional. Ada dua karya tafsir, yakni *Konsep Perbuatan Manusia* karya Jalaluddin Rahman dan *Menyelami Kebebasan Manusia* karya Machasin, yang mencoba menelisik konsepsi Alquran mengenai kebebasan manusia dengan cara masuk kedalam keseluruhan konsepsi narasi teks Alquran yang membicarakan kebebasan manusia di luar konsepsi-konsepsi yang dibangun oleh dua aliran rasional (Mu'tazilah dan Asy'ariyah).[63] Meskipun pada akhirnya terlihat bahwa Rahman lebih cenderung mendukung paham Mu'tazilah dan Machasin lebih condong ke arah Asy'ariyah.[64]

Kedua, hubungan sosial yang damai antar umar beragama di Indonesia. Ada beberapa karya yang membahas wacana ini, di antaranya *Wawasan Alquran* karya M. Quraish Shihab, *Dalam Cahaya Al-Qur'an* karya Syu'bah Asa, dan *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* karya Majlis Tarjih dan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah.[65]

Ketiga, wacana kesetaraan gender yang membahas tentang peran perempuan dalam kehidupan sosial. Di antara karya tafsir yang mengangkat wacana ini, di antaranya adalah *Wawasan Al-Qur'an* karya M. Quraish

[63]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 303.
[64] Ibid. 323-324.
[65] Ibid., 306.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab dan *Argumen Kesetaraan Gender perspektif Al-Qur'an* karya Nasaruddin Umar.[66]

Keempat, sufisme dalam kehidupan modern. Salah satu karya tafsir yang membahas wacana ini adalah *Tafsir Sufi Al-Fatihah* karya Jalaluddin Rahmat. Karya ini merupakan upaya ritisan dalam memperkenalkan sufisme melalui kitab tafsir di Indonesia.[67]

[66] Ibid., 309.
[67] Ibid., 310.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

TAFSIR ALQURAN DENGAN PERSPEKTIF KRITIK SOSIAL

A. Mufassir Santri Akademisi-Birokrat

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ditulis oleh M. Nur Kholis Setiawan yang merupakan aktifis di Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) PBNU, sekaligus seorang dosen atau Guru Besar di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan anggota Balitbang Kemenag RI. Dari sana, dapat disimpulkan bahwa buku ini ditulis oleh seorang pengarang dengan tiga basis dan identitas sosial-intelektual kombinatif, yakni santri-akademisi-birokrat dalam ruang lingkup politik-kekuasaan.

Sebagai sebuah karangan seorang santri-aktifis Lakpesdam NU, buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini termasuk bagian dari pemikiran dan gerakan post-tradisionalisme Islam.[1] Ia merupakan sebuah gerakan yang memiliki ciri-ciri

[1]Mengutip pendapat Fazlur Rahman, terdapat empat varian gerakan pembaruan Islam, yakni *pertama,* gerakan revivalis abad ke-19 (Wahhābiyyah di Arab, Sanūsiyyah di Afrika Utara, dan Fulāniyyah di Afrika Barat); *kedua,* gerakan modernis yang dipelopori oleh Sayyid Ahmad Khan di India, Jamāl al-Dīn al-Afgānī di Timur Tengah, dan Muhammad Ábduh di Mesir; *ketiga,* Neo-Revivalis yang diprakarsai oleh al-Maudūdī dengan *Jamaáti al-Islami* di Pakistan; dan *keempat,* Neo Modernis dengan Fazlur Rahman sebagai tokohnya. Keempat kategori ini tidak bisa mengakomodir post-tradisionalisme. Meskipun neo modernisme memiliki kemiripan dengan post tradisionalisme dalam hal adanya perhatian terhadap tradisi untuk membangun visi Islam di masa modern, tetapi ia tidak bisa disamakan dengan post tradisionalisme, karena *pertama,* post tradisionalisme tidak memiliki akar modernisme yang menempatkan Islam sebagai lawan Barat dan memiliki misi purifikasi ajaran Islam dengan jargon kembali kepada Al-Qurán dan Sunnah, serta membuang berbagai tradisi yang dianggap bidáh; *kedua,* secara epistemologis, post tradisionalisme tidak merujuk kepada pemikiran tokoh modernisme atau neo modernisme, tetapi ia mengakomodir berbagai pemikiran liberal radikal seperti Hassan Hanafi, Muhammad Abed al-Jabiri, Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Muhammad Arkoun, dan lain-lain, bahkan sosialis marxis, post modernis, post strukturalis, feminism dan *civil society.* Fazlur Rahman, *Islam,* (terj.) Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka 2003), 282-344. Marzuki Wahid, "Post-Tradisionalisme Islam" dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan,* No. 10, (2001), 18-19; Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam" dalam *Tashwirul*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut sebagai modernis, neo-modernis, tradisionalis, atau neo tradisionalis. Ia merupakan sebuah varian pemikiran dan gerakan yang dikembangkan oleh kaum muda NU yang berusaha menelaah tradisi, baik tradisi "orang lain" maupun tradisi sendiri, secara kritis yang bertujuan untuk direvitalisasi dan ditransformasikan sesuai kebutuhan zaman. Di dalamnya terjadi loncatan tradisi dalam rangka membentuk tradisi baru.[2] Ia merupakan konstruk intelektualisme yang berpijak pada dinamika budaya lokal Indonesia, dan bukan karena tekanan dari luar yang berinteraksi secara terbuka dengan berbagai jenis kelompok masyarakat, mulai dari kalangan buruh, mahasiswa, petani, aktifis LSM, dan kalangan pesantren, serta mengkondisikan mereka untuk berkenalan dengan berbagai pemikiran yang bukan berasal dari kultur tradisionalisme.[3]

Ada tiga hal yang memicu kemunculan post tradisionalisme ini, yakni *pertama,* dinamika sejarah NU, baik secara kultural maupun struktural, yang banyak dipengaruhi oleh perkembangan politik di Indonesia. Keputusan kembali ke Khittah 26 pada 1984 dipengaruhi oleh restrukturisasi politik Orde Baru dan pendirian PKB dan beberapa partai politik berbasis massa NU dipengaruhi oleh gerakan reformasi 1998, memunculkan beberapa anak muda NU yang tetap menjaga jarak dengan kekuatan politik sembari tetap melakukan gerakan sosial-intelektual, terutama yang menjadi aktifis LSM.

Afkar, 33; Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini Rachman, *Post-Tradisionalisme Islam Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII,* (Jakarta: ISISINDO MEDIATAMA, 2000), 10.

[2]Rumadi dkk., "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU" dalam *Istiqro',* Vol. 2, No. 1, (2003), 201.

[3]Ahmad Baso, "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisonalisme Islam", 32-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, persaingan antar kelompok yang diidentifikasikan sebagai "modernis" dan "tradisionalis" yang bernuansa sosiologis. *Ketiga,* kemunculan arus intelektualisme progresif di belahan Dunia Arab, sehingga banyak tema dan wacana yang dijadikan sebagai bahan diskusinya, seperti pemikiran Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, Hassan Ḥanafi, Muḥammad Syahrur, Muḥammad Abīd al-Jābirī dan lain sebagainya.[4]

Concern pemikiran dan gerakan post tradisionalisme ini berkisar pada lima hal, yakni *pertama,* kritik wacana agama sebagai perspektif pembacaan terhadap realitas dan wacana agama. Hal ini dilakukan karena wacana agama dalam bentuk apapun, bukanlah sesuatu yang muncul secara tiba-tiba, tetapi dibentuk melalui proses-proses kekuasaan dan kepentingan. Setiap kelompok dalam Islam membangun artikulasi wacana keagamaannya masing-masing secara ideologis untuk memperebutkan sebuah otoritas kebenaran agama, baik melalui jalur politik (kontrol negara) maupun sistem kebudayaan yang dideklarasikan sebagai sistem yang universal. *Kedua,* Islam dan politik kewarganegaraan (*civil society*) dan implikasi politiknya. Dengan melakukan berbagai pelatihan, penelitian, penerbitan, seminar, dan sosialisasi, diharapkan setiap rakyat memiliki kesadaran atas hak-haknya sebagai warga Negara. *ketiga,* Islam dan feminisme. Post tradisionalisme menganggap doktrin dan tafsir agama yang serba *masculin oriented* sangat merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan. Ia mengusulkan perlunya pembacaan kembali terhadap doktrin, pemikiran, dan teks-teks keagamaan secara kritis

[4]Ibid., 216-218.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang didasari oleh semangat kemanusiaan. *keempat,* wacana tentang pluralisme dan dialog antar agama. Post tradisionalisme beranggapan bahwa hubungan antar agama di Indonesia begitu senjang dan diibaratkan dengan bara dalam sekam. Kesenjangan tersebut disebabkan, paling tidak, oleh empat hal, yakni pemahaman agama yang tidak toleran, tidak adanya hubungan yang terbuka antar lintas agama, kebijakan politik dan produk hukum yang diskriminatif, serta adanya kelompok yang memiliki kepentingan dengan suasana ketegangan antar pemeluk agama. Dari sana, para aktifis post tradisionalisme mengagendakan berbagai dialog yang menyentuh "akar rumput", terutama pihak-pihak yang berkonflik. Dan *kelima,* Islam dan kebudayaan lokal. Post tradisionalisme menilai bahwa atas nama purifikasi dan universalisme agama, telah muncul komunitas yang meminggirkan, bahkan menyingkirkan, suatu komunitas Islam tertentu dengan memberinya label "islam lokal", "islam sinkretis", "islam adat", dan sebagainya. Hal ini harus diluruskan, karena hal semacam ini merupakan sesuatu yang ahistoris pada zaman Nabi Muhammad saw. Islam pada zaman Nabi hadir dengan suasana dialogis dengan budaya lokal masyarakat Arab ketika itu. Dengan kata lain, Islam itu dipandang tidak tunggal, tetapi beraneka ragam.[5]

Di antara contoh penafsiran M. Nur Kholis Setiawan yang mencerminkan pemikiran post tradisionalisme adalah pandangannya

[5]Ibid., 218-223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenai wanita pekerja dan hubungan seksual suami-istri. Berkaitan dengan wanita pekerja, Setiawan menyatakan:

> "Kewajiban memberi nafkah ini pada dasarnya tidak menghalangi istri untuk bekerja di luar, mengingat sebagaimana laki-laki, perempuan juga berhak untuk bekerja di sektor publik. Karena bekerja di luar rumah tidak semata-mata untuk mencari harta, tetapi juga merupakan aktualisasi diri dalam rangka mengamalkan ilmu yang dimiliki, dan turut serta dalam membangun kemajuan masyarakat, bahkan peradaban umat manusia".[6]

Berkaitan tentang hubungan seksual suami istri, Setiawan mengkategorikannya sebagai hak dan kewajiban bersama antar suami dan istri yang selama ini dipahami sebagai hak suami saja, karena di samping ada hadis yang melarang istri menolak berhubungan seksual tanpa alasan,[7] juga ada perintah terhadap suami untuk melakukannya dengan istri,[8] bahkan suami dilarang bersumpah bahwa dirinya tidak akan berhubungan seksual dengan istrinya. Hubungan seksual tidak hanya berfungsi untuk meneruskan keturunan (*creation*), tetapi juga untuk kesenangan (*recreation*) yang mensyaratkan adanya perasaan saling menikmati antara suami dan istri.[9]

---

[6]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2012), 30.

[7]Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. 11, (al-Makatabah al-Shāmilah), 14

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ الْأَعْمَشِ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَال قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

Musaddad bercerita kepada kami: Abū 'Awānah bercerita kepada kami dari al-'Amasy dari Abū Ḥāzim dari Abū Hurairah ra. Berkata: Rasulullah saw. bersabda: "apabila seorang suami mengajak istrinya ke tempat tidur (untuk berhubungan seksual), tetapi dia menolaknya dengan keras (tanpa alasan) sehingga suaminya marah, maka dia akan dilaknat para Malaikat sampai Shubuh menjelang"

[8]Alquran, 2: 223

نِسَآؤُكُمۡ حَرۡثٞ لَّكُمۡ فَأۡتُواْ حَرۡثَكُمۡ أَنَّىٰ شِئۡتُمۡۖ وَقَدِّمُواْ لِأَنفُسِكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُۗ وَبَشِّرِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٢٢٣

223. Istri-istrimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.

[9]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an* , 33-34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun pandangan M. Nur Kholis Setiawan yang menggambarkan semangat anti diskriminasi sebagai hak warga Negara adalah penafsirannya atas ayat yang seakan mendiskreditkan kaum difabel,[10] seperti QS. Al-Isrā': 72.

وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِۦٓ أَعۡمَىٰ فَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ أَعۡمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلٗا ٧٢

72. Dan Barangsiapa yang buta (hatinya) di dunia ini, niscaya di akhirat (nanti) ia akan lebih buta (pula) dan lebih tersesat dari jalan (yang benar)

Menurut Setiawan, ayat tersebut merupakan satu rangkaian dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan balasan amal perbuatan manusia di akhirat yang mendenotasi kata *a'mā* (buta) sebagai *tamthīl* (perumpamaan) bagi perilaku orang yang tidak beriman, tidak taat, dan tidak mengikuti anjuran untuk berbuat baik. Penyebutan cacat fisik dalam arti negatif tersebut dapat dikatakan mewakili peradaban Arab pada saat wahyu diturunkan yang memiliki kebiasaan berperang yang meniscayakan kekuatan dan kesempurnaan fisik. Hal ini dikarenakan pada saat itu, kategori bisu, tuli, dan buta mewakili individu yang dimarginalkan secara sosial, bahkan pada agama-agama pra Islam, kategori cacat tersebut disebut sebagai sebuah kutukan dan karma dari perbuatan dosa.[11]

Selanjutnya sebagai pembanding, Setiawan memaparkan penafsiran QS. al-Fatḥ: 17[12] yang menunjukkan pengertian netral dari penggunaan kosakata

[10]Al-Qurán menggunakan empat kata detotatif kelompok difabel, yakni *ṣumm* (tuna rungu), *bukm* (tuna wicara), *úmy* (pl. *a'mā,* tuna grahita), dan *a'raj* (pincang). Kebanyakan kosa kata tersebut digunakan dalam konteks negatif seperti QS. Al-Baqarah: 18 dan al-Isrā': 72; tetapi ada juga yang digunakan untuk konteks yang netral seperti QS. Al-Fatḥ: 17 dan Ábasa: 2.
[11]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 78-79.
[12]Alquran, 48: 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

difabel. Ayat ini merupakan jawaban atas keresahan orang-orang yang memiliki keterbatasan fisik atas ancaman Allah pada orang-orang yang tidak mau berjihad di Jalan Allah. Menurut Setiawan, ayat ini memberikan perlakuan khusus terhadap orang-orang yang memiliki keterbatasan fisik untuk berjihad. Mereka masih diberi kesempatan untuk melakukan kebaikan dan berkontribusi positif, serta memberi manfaat bagi komunitasnya. Ayat ini merupakan legitimasi bagi prinsip kesetaraan yang diajarkan Islam untuk menghindarkan diri dari sistem kelas atau strata sosial lainnya. [13]

Ketika menafsirkan QS. Ábasa: 1-3,[14] Setiawan menuliskan bahwa sebagai seorang pemimpin dan utusan Allah, di samping sebagai manusia, Nabi Muhammad pernah berbuat khilaf dengan tidak menghiraukan kaum difabel dan menaruh harapan kepada para pembesar Quraisy untuk masuk Islam. Dan dalam rangka menunjukkan kenabian dan kerasulannya, Allah menegurnya dengan ayat ini, agar beliau memperhatikan individu yang memiliki keimanan, terlepas dari status sosial dan keterbatasan fisik yang dimilikinya. Senada dengan QS. Ábasa: 1-3 ini adalah QS. Fuṣṣillat: 33-36,[15]

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ ۗ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ يُدْخِلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَمَن يَتَوَلَّ يُعَذِّبْهُ عَذَابًا أَلِيمًا ١٧

17. Tiada dosa atas orang-orang yang buta dan atas orang yang pincang dan atas orang yang sakit (apabila tidak ikut berperang). dan Barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya; niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan barang siapa yang berpaling niscaya akan diazab-Nya dengan azab yang pedih.

[13]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 79-80.

[14]Alquran, 80: 1-3

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ١ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ٢ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُۥ يَزَّكَّىٰٓ ٣

1. Dia (Muhammad) bermuka masam dan berpaling, 2. Karena telah datang seorang buta kepadanya, 3. Tahukah kamu barangkali ia ingin membersihkan dirinya (dari dosa),

[15]Alquran, 41: 33-36

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meskipun tanpa menyebutkan kosa kata difabel di dalamnya. Dan pada kesimpulannya, Setiawan menyatakan:

> "Beberapa rangkaian ayat di atas bisa dijadikan sebagai pijakan untuk menolak anggapan sebagian masyarakat sekarang bahwa difabel adalah kutukan, pembawa aib, serta abnormalitas yang diakibatkan oleh hal-hal yang tidak rasional. Sebaliknya, difabel merupakan bagian dari takdir seseorang yang tidak ada satu pun yang mampu mengelak darinya. Dalam konteks ini, Al-Qur'an merupakan pijakan bagi spirit perlindungan Islam terhadap kaum difabel."[16]

Setelah Setiawan memaparkan prinsip kesetaraan kaum difabel dalam perspektif Al-Qur'an, selanjutnya dia memaparkan hak-hak kaum difabel dalam bidang pendidikan dan sosial di Indonesia. Menurutnya, hak-hak kaum difabel dilindungi oleh UUD 1945 dan PP. No. 4 tahun 1997 tentang Persamaan Hak dan Kewajiban bagi Penyandang Cacat dalam pendidikan dan pekerjaan lainnya dan PP. No. 44 tahun 1998 tentang Upaya Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Cacat, dan telah diwujudkan dalam berbagai lembaga pendidikan khusus kaum difabel seperti SDLB/SLB, YPAC, RSOP, serta berbagai lembaga pelatihan lainnya untuk memberikan bekal ilmu dan keterampilan sehingga mereka tidak lagi tergantung pada orang lain untuk menolong diri mereka dan berfungsi sosial yang baik. Dan pada kesimpulannya, Setiawan menyatakan bahwa pemberian kesempatan

---

وَمَنۡ أَحۡسَنُ قَوۡلٗا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحٗا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ ٣٣ وَلَا تَسۡتَوِي ٱلۡحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُۚ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ٣٤ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُواْ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٖ ٣٥ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٣٦

33. Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh, dan berkata: "Sesungguhnya aku Termasuk orang-orang yang menyerah diri?" 34. Dan tidaklah sama kebaikan dan kejahatan. Tolaklah (kejahatan itu) dengan cara yang lebih baik, Maka tiba-tiba orang yang antaramu dan antara Dia ada permusuhan seolah-olah telah menjadi teman yang sangat setia.35. Sifat-sifat yang baik itu tidak dianugerahkan melainkan kepada orang-orang yang sabar dan tidak dianugerahkan melainkan kepada orang-orang yang mempunyai Keuntungan yang besar. 36. Dan jika syetan mengganggumu dengan suatu gangguan, Maka mohonlah perlindungan kepada Allah. Sesungguhnya Dia-lah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui.

[16]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang sama bagi kaum difabel mutlak dilakukan dan harus didukung oleh semua elemen masyarakat. Di samping itu, kaum difabel sendiri harus memiliki kesadaran dan kepercayaan diri yang besar bahwa difabilitas bukanlah sebuah hukuman atau aib keluarga. Dengan berbekal ilmu pengetahuan dan skill yang mumpuni, diharapkan mereka dapat bersaing untuk mewujudkan kehidupan yang layak.[17]

Meskipun dari isu-isu yang diwacanakan dalam pemikiran M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dapat dikategorikan sebagai post tradisionalisme, tetapi ada beberapa pendapat Setiawan yang merujuk kepada pemikiran kaum neo modernis, seperti Nur Cholis Majid, meskipun hal ini sangat jarang dilakukan, di antara contohnya adalah berkaitan dengan etos kerja seorang muslim yang seharusnya meneladani para Nabi seperti yang dinyatakan oleh Nucholis Madjid:

> Dalam Islam, disebutkan bahwa para Nabi digambarkan sebagai manusia yang aktif bekerja, dan pada umumnya mereka berwirausaha. Misalnya Nabi Dawud tercatat sebagai tukang gembala dan seorang pandai besi, Nabi Musa seorang pekerja tenun, bahkan Nabi Muhammad pun berprofesi sebagai penggembala dan pedagang. Pribadi kenabian yang giat bekerja tersebut sudah semestinya dijadikan sebagai teladan untuk meningkatkan motivasi kerja manusia dalam konteks global saat ini. Tujuannya adalah untuk mengatasi mentalitas kerja yang raph, yng dapat berimplikasi pada rendahnya kehidupan perekonomian. Dengan demikian, kemiskinan tidak lagi menjadi ancaman bagi sebuah bangsa.[18]

Sebagai sebuah karangan seorang akademisi, buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini ditulis dengan budaya kritis akademis. Sebagai seorang dosen di Fakultas Syariáh dan Hukum, serta Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga dan berbagai kampus lainnya, spesialisasi keilmuan yang dimiliki oleh Setiawan berada dalam wilayah Studi Islam, khususnya dalam bidang Tafsir Al-Qur'an. Hal

[17]Ibid.,86-90.
[18] Ibid., 66-67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini dapat dilihat dari penguasaan Setiawan atas berbagai khazanah tafsir dan metodologinya, baik klasik maupun moderen-kontemporer, serta pembacaan kritis Setiawan atas konteks Indonesia, serta pemahamannya terhadap berbagai kaidah *uṣūl al-fiqh* dan aplikasinya, mewarnai tulisannya dalam buku ini. Di antara contohnya adalah tentang hukum laki-laki muslim menikah dengan perempuan non muslim. Dengan menggunakan kaidah *sadd al-dharī'ah,* Setiawan menyatakan bahwa:

> "Oleh karena itu, sebagaimana uraian di atas, banyak ulama' berpendapat bahwa kebolehan menikah dengan ahli kitab adalah dengan syarat tidak adanya kekhawatiran terhadap rusaknya keimanan, baik keimanan dirinya maupun maupun anak-anaknya kelak. Apabila ada kekhawatiran itu, maka kebolehan menikah dengan ahli kitab tersebut perlu ditutup (*sadd al-dharī'ah*). Namun sebaliknya, apabila kekhawatiran itu tidak ada, maka kebolehan itu tetap terbuka, apalagi kemudian dengan maksud penyebaran dakwah, sebagaimana dilakukan oleh para da'i dahulu."[19]

Sebagai sebuah karangan seorang birokrat, tepatnya anggota dari Balitbang Kemenag RI., buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini memiliki misi sesuai dengan Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) Pemerintah Republik Indonesia tahun 2004-2025, tepatnya RPJMN tahun 2004-2009 dan RPJMN tahun 2010-2014. Dalam Perpres. No. 7 Tahun 2005 dan No. 5 Tahun 2010 terdapat rencana peningkatan kualitas pelayanan dan pemahaman agama serta kehidupan beragama yang salah satu targetnya adalah peningkatan kualitas pemahaman, penghayatan, dan pengamalan ajaran agama dalam kehidupan masyarakat dari sisi rohani menjadi semakin baik. Dalam hal ini, bagi umat Islam Indonesia, ditempuh dengan pengadaan tafsir Alquran yang bertujuan agar tidak terjadi kekeliruan pemahaman

[19] Ibid., 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alquran yang dapat memicu adanya sikap eksklusif yang secara potensial dapat dapat merusak kerukunan kehidupan beragama. Di samping itu, hal ini bertujuan untuk mendorong warga masyarakat agar mampu bekerja keras, memiliki wawasan yang luas, saling mengasihi dan menghormati, serta hidup rukun antar sesama warga Negara Kesatuan Republik Indonesia.[20]

Selain itu, basis sosial sebagai birokrat ini juga berpengaruh, paling tidak, pada dua hal, yakni *pertama,* pemilihan tema-tema yang ditulis dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an.* Berdasarkan tahun penulisan/penerbitan, tema-tema yang dibahas dalam buku ini dapat dibagi menjadi dua, yakni:

1. Tema-tema yang ditulis sesuai dengan RPJMN 2004-2009, yaitu tema mengenai hak dan kewajiban anggota keluarga, serta tema tentang pernikahan beda agama. Dua tema ini dipublikasikan pertama kali dalam *Tafsir Alquran Tematik* Departemen Agama RI tahun 2008. Tema hak dan kewajiban anggota keluarga berada di volume III (Membangun Keluarga Harmonis) halaman 97-114. Tema ini mendukung agenda RPJMN 2004-2009 tentang peningkatan kualitas kehidupan dan peran perempuan serta kesejahteraan dan perlindungan anak yang salah satu target pencapaiannya adalah terwujudnya keadilan dan kesetaraan gender, serta pemenuhan hak-hak anak..[21] Sedangkan tema pernikahan beda agama berada di volume I (Hubungan antar Umat Beragama)

[20]Muhammad Shohib, "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran Departemen Agama RI" dalam Departemen Agama, *Tafsir Alquran Tematik,* Vol. I, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Alquran, 2008), xv-xvi.

[21]Kementerian Negara PPN/Bappenas, *Pencapaian Sebuah Perubahan Evaluasi 4 Tahun Pelaksanaan RPJMN 2004-2009*, (Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2009), 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

halaman 195-224.[22] Tema ini mendukung agenda RPJMN 2004-2009 tentang peningkatan kualitas kehidupan beragama yang salah satu target pencapaiannya adalah peningkatan kesadaran masyarakat mengenai kemajemukan sosial, sehingga kehidupan penuh toleransi, tenggang rasa, dan harmonis dapat tercipta dengan baik.[23] Lalu kedua tema tadi ditulis ulang dan diterbitkan lagi tahun 2012 dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an.*

2. Tema-tema yang ditulis sesuai dengan RPJMN 2010-2014, yang dapat dibagi menjadi empat kategori, yakni a) penanggulangan kemiskinan yang mencakup tema tentang generasi muda dan dunia usaha, ketenagakerjaan dan kelompok difabel, Alquran versus kemiskinan; b) pertahanan dan keamanan negara yang mencakup tema miskomunikasi, wilayah dan kedaulatan, kebhinekaan dalam budaya, tanggungjawab sosial dan ketahanan bangsa; c) penyelenggaraan pemerintahan yang bersih dan bebas KKN yang mencakup jihad melawan korupsi, pencucian uang (*money laundering*); d) pembangunan sumber daya alam dan lingkungan hidup yang mencakup tema Alquran dan lingkungan hidup; *kelima,* pembangunan sosial budaya dan kehidupan beragama yang mencakup tema lokalisasi perjudian dan prostitusi, serta ummatan wasatan dan masa depan kemanusiaan.[24]

---

[22]Ibid.
[23]Kementerian Negara PPN/Bappenas, *Pencapaian Sebuah Perubahan,* 441.
[24]Kementerian Negara PPN/Bappenas, *Evaluasi Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2010-2014,* (Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, keberpihakan M. Nur Kholis Setiawan pada kebijakan pemerintah ketika buku ini disusun. Hal ini dapat dilihat dari beberapa pemaparannya tentang berbagai Undang-undang, Peraturan Pemerintah, dan program-programnya di Indonesia, serta tidak adanya kritik atas kebijakan pemerintah pada era buku ini ditulis. Di antara contohnya penyebutan undang-undang dan program perlindungan dan pemberdayaan para penyandang difabilitas di Indonesia,[25] undang-undang tindak pidana korupsi,[26] dan undang-undang tindak pidana *money laundering.*[27]

Audien buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini adalah kalangan akademisi dan masyarakat umum. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Setiawan yang menyatakan bahwa di kalangan perguruan tinggi Islam, pesantren, dan madrasah masih dibutuhkan referensi karya tafsir tematik yang memiliki konteks keindonesiaan, sehingga buku ini perlu ditulis. Di samping masih dibutuhkannya berbagai karya tafsir yang membahas dan memberi solusi atas berbagai problem sosial-kemasyarakatan di Indonesia.[28]

B. Metodologi Tafsir

1. Teknis penulisan:

a. Sistematika Penyajian Tematik-Plural

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* menggunakan sistematika penyajian tafsir tematik-plural. Di dalamnya, disajikan empat belas tema aktual-

[25]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an*, 86 dan 89.
[26]Ibid., 156-160.
[27]Ibid., 198.
[28]Ibid., 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kontemporer, yakni 1) hak dan kewajiban anggota keluarga, 2) pernikahan beda agama, 3) generasi muda dan dunia usaha, 4) ketenagakerjaan dan kelompok difabel, 5) miskomunikasi 6) wilayah dan kedaulatan 7) kebinekaan dalam budaya 8) tanggungjawab sosial dan ketahanan bangsa, 9) jihad melawan korupsi, 10) Alquran versus kemiskinan, 11) Alquran dan lingkungan hidup 12) pencucian uang (*money laundering*) 13) lokalisasi perjudian dan prostitusi, dan 14) ummatan wasatan dan masa depan kemanusiaan.

Penyajian tematik-plural ini dipilih oleh M. Nur Kholis Setiawan karena penyajian seperti ini dianggap mampu mengantarkan pemahaman konsep-konsep di dalam Alquran secara holistik, dibandingkan dengan penyajian runtut. Karena seringkali seorang mufassir non tematik terjebak dalam penafsiran yang parsial.[29]

Penafsiran parsial adalah penafsiran yang hanya terfokus pada pembahasan suatu ayat saja secara mendalam, dengan berdiri sendiri, seakan terlepas dari keterkaitan dengan ayat lainnya dalam pembahasan yang sama. Hal ini mengakibatkan uraian yang ada dalam penafsiran tersebut tidak tuntas dalam perspektif pesan holistik Alquran. Salah satu contoh adalah ketika seorang penafsir menafsirkan QS. al-Baqarah: 219

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ۗ وَيَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلِ ٱلْعَفْوَ ۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ٢١٩

[29]Ibid., 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "yang lebih dari keperluan." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir,

Pada ayat ini, seorang penafsir akan menjelaskan paling sedikit, tiga hal, yakni *khamr* (minuman keras), *maysir* (perjudian), dan makna *'afw* dalam konteks nafkah. Penjelasan tentang ayat lain dalam permasalahan yang sama seringkali tidak disinggungnya,[30] seperti kaitannya dengan QS. al-Māidah: 90

> يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ٩٠
>
> Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan.

b. Bentuk penyajian rinci

Bentuk penyajian tafsir dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* ini dapat dikategorikan dalam bentuk penyajian rinci. Hal ini dapat dilihat dari berbagai uraian tafsir atas sebuah tema tertentu yang mendetail dan mendalam serta komprehensif. Uraian tafsir pada setiap tema, semua diawali dengan pendahuluan yang menggambarkan latarbelakang masalah dan urgensi dari tema yang dibahas, dilanjutkan dengan pengelaborasian konteks mikro dan makro ayat yang digunakan untuk mengungkap makna asal (*original meaning*) dari ayat-ayat yang ditafsirkan yang digunakan sebagai pijakan

[30]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an,* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 380.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

implementasi ayat untuk masa kontemporer, lalu diteruskan dengan pemaparan berbagai penafsiran ulama' terdahulu untuk memetakan berbagai pendapat yang berkembang terkait pemahaman atas ayat-ayat tersebut, hingga implementasi ayat dalam kehidupan di Indonesia saat ini, dan kesimpulan. Di antara contohnya adalah penafsiran M. Nur Kholis Setiawan dalam tema kedua, yakni pernikahan beda agama.

Dalam uraian tafsir tema kedua ini, M. Nur Kholis Setiawan memulai dengan pendahuluan yang memaparkan berbagai tujuan pernikahan dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni mengikuti sunnah Nabi, menjaga harkat dan martabat manusia (*ḥifẓ al-'irḍ*) dalam penyaluran kebutuhan biologisnya, menjaga proses regenerasi umat manusia (*ḥifẓ al-nasl*), dan membentuk ketenangan hidup (*sakīnah*); kemudian, Setiawan menampilkan pertanyaan berkaitan dengan pernikahan antar suami istri yang berbeda agama.[31]

Selanjutnya, Setiawan menampilkan dua ayat beserta *sabab al-nuzūl* mikro dan makronya, yang dirujuk berkaitan dengan pernikahan beda agama, yakni QS. al-Baqarah: 221 dan al-Mā'idah: 5:

وَلَا تُنكِحُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤۡمِنُواْۚ وَلَعَبۡدٞ مُّؤۡمِنٌ خَيۡرٞ مِّن مُّشۡرِكٖ وَلَوۡ أَعۡجَبَكُمۡۗ أُوْلَٰٓئِكَ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلنَّارِۖ وَٱللَّهُ يَدۡعُوٓاْ إِلَى ٱلۡجَنَّةِ وَٱلۡمَغۡفِرَةِ بِإِذۡنِهِۦۖ وَيُبَيِّنُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَذَكَّرُونَ ٢٢١

221. dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin)

[31]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 39-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun Dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.

ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٥

5. 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 mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara 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

Berkaitan dengan QS. al-Baqarah: 221, Setiawan berpendapat:

> "Dari konteks dan sebab turunnya, dapat dipahami bahwa QS. al-Baqarah: 221 tersebut melarang umat Islam untuk menikah dengan orang-orang musyrik, baik laki-laki muslim dengan perempuan musyrikah ataupun sebaliknya, perempuan muslimah dengan laki-laki musyrik, sekalipun orang-orang musyrik tersebut memiliki kelebihan seperti status sosial atau secara fisik lebih menarik. Alasan dari larangan pernikahan tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam ayat, adalah karena orang-orang musyrik cenderung untuk mengajak orang-orang Islam ke jalan yang menyebabkan mereka masuk neraka. Ini berarti bahwa larangan tersebut adalah untuk menjaga keimanan atau agama (*ḥifẓ al-dīn*) orang-orang Islam, supaya tetap di jalan Allah dan tidak meninggalkan tuntunan ibadah, ajaran, atau bahkan agama Islam (*murtād*)."[32]

Sebagai tambahan, Setiawan menyatakan bahwa kondisi ketika ayat ini diturunkan adalah ketika masa awal hijrah, umat Islam dan kaum musyrik Arab sedang berkonfrontasi, sehingga semua hubungan menjadi putus, baik nasab, pernikahan, tetangga, dan persahabatan.

[32]Ibid., 42-43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal yang membedakan hanyalah agama, sesama muslim atau tetap musyrik. Dan dalam konteks ini, umat Islam dihadapkan pada pilihan lebih mengutamakan Islam atau lebih mengutamakan hubungan, termasuk pernikahan.[33]

Adapun berkaitan dengan QS. al-Māidah: 5, Setiawan menyatakan bahwa ayat ini diturunkan jauh setelah QS. al-Baqarah: 221, bahkan dapat dikategorikan dalam ayat-ayat yang terakhir diturunkan. Ayat ini dan ayat sebelumnya (QS. al-Mā'idah: 4) menegaskan bahwa *al-ṭayyibāt* (berbagai hal yang dipandang baik) adalah makanan (sembelihan) ahli kitab serta pernikahan dengan perempuan mu'min dan perempuan ahli kitab yang menjaga kehormatannya (*al-muḥṣanāt*). Kehalalan pernikahan tersebut, di samping harus dengan perempuan baik-baik, juga harus dengan niat sungguh-sungguh untuk menikahinya, dengan dibuktikan melalui pemberian mas kawin dan tidak bertujuan untuk berzina sesaat atau dijadikan gundik-gundik yang dapat disetubuhi tanpa akad nikah.[34]

Pada kesimpulannya, Setiawan menyatakan bahwa apabila ditarik pada satu tema pokok, ayat-ayat di depan merujuk pada kehalalan hal-hal yang baik (*al-ṭayyibāt*) yang di antaranya adalah menikah dengan perempuan mu'min dan perempuan ahli kitab yang menjaga kehormatannya. Sedangkan yang dianggap tidak baik adalah pernikahan dengan orang musyrik laki-laki, orang musyrik

[33]Ibid., 43.
[34] Ibid., 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan, dan pezina. Di sisi lain, ayat ini menegaskan bahwa hal-hal-hal yang baik (*al-ṭayyibāt*) adalah halal dan hal-hal yang jelek (*al-khabā'ith*) adalah haram.[35]

Pada langkah ketiga, M. Nur Kholis Setiawan menampilkan peta penafsiran para ulama terkait dengan QS. al-Baqarah: 221 dan al-Māidah: 5. Ada dua hal yang disepakati oleh para mufassir berkaitan dengan hukum pernikahan beda agama, yakni *pertama,* orang-orang yang haram dinikahi adalah orang-orang yang memiliki dua sifat sekaligus, yaitu menyembah banyak tuhan (musyrik) dan juga tidak memiliki kitab suci (bukan ahli kitab); dan *kedua,* keharaman pernikahan antara perempuan muslimah dengan laki-laki non muslim. Adapun perbedaan pendapat di antara mereka berkisar pada dua hal, yakni *pertama,* kategori perempuan yang dilarang dinikahi oleh laki-laki mukmin apakah ia yang termasuk kategori musyrik ataukah perempuan yang masuk kategori "bukan ahli kitab"; dan *kedua,* penganut agama apa saja yang termasuk kategori ahli kitab.[36]

Selanjutnya M. Nur Kholis Setiawan memaparkan dua pendapat tentang kategori perempuan yang dilarang untuk dinikahi, yakni *pertama,* pendapat yang menekankan kriteria musyrik sebagai alasan pelarangan nikah seperti tertuang dalam QS. al-Baqarah: 221, dan memasukkan kaum ahli kitab di dalamnya. Pendapat ini dipegangi oleh ibn 'Umar dan sebagian besar mazhab Syi'ah (Ja'fari dan

[35]Ibid., 44-45.
[36]Ibid., 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagian Zaidi), dan diikuti oleh Sayyid Quṭb. Pendapat ini di dasarkan pada tiga hal, yakni 1) kaum ahli kitab, baik Nasrani dan Yahudi, telah melakukan kemusyrikan karena menjadikan hamba-hamba Allah seperti 'Isa al-Masīḥ, dan 'Uzair, sebagai tuhan selain Allah seperti yang dinyatakan dalam QS. al-Tawbah: 30-31; 2) mereka berpegang pada kaidah ayat-ayat yang khusus di-*naskh* dengan ayat-ayat umum (QS. al-Māidah: 5 di-*naskh* dengan QS. al-Baqarah: 221); dan 3) tindakan yang dilakukan oleh kaum ahli kitab tersebut dalam QS. al-Tawbah: 30-31 adalah termasuk tindakan kemusyrikan yang tidak bisa diampuni oleh Allah seperti yang dinyatakan dalam QS. al-Nisā': 48. Dengan demikian, menurut pendapat pertama ini, perempuan ahli kitab termasuk dalam kategori musyrik yang tidak boleh dinikahi.[37]

Adapun pendapat kedua yang merupakan pendapat mayoritas mufassir menyatakan bahwa perempuan yang haram dinikahi adalah perempuan yang tidak termasuk ahli kitab, sedangkan perempuan ahli kitab boleh dinikahi seperti yang dinyatakan dalam QS. al-Māidah: 5. Pendapat kedua ini memiliki tiga argumen, yakni 1) banyak ayat Alquran yang membedakan antara musyrik dan ahli kitab, di antaranya QS. al-Baqarah: 105 dan mayoritas ulama' salaf menafsirkan kata musyrik hanya untuk orang-orang musyrik Arab yang tidak memiliki kitab suci; 2) QS. al-Māidah: 5 tidak dapat di-

[37]Ibid., 46-47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

naskh oleh QS. al-Baqarah: 221, karena ayat yang pertama diturunkan jauh setelah ayat yang kedua, dan *naskh* hanya dapat dilakukan oleh ayat yang diturunkan belakangan; 3) QS. al-Tawbah: 30-31 berisi kecaman terhadap tindakan kemusyrikan, tetapi ayat tersebut tidak menunjukkan bahwa ahli kitab termasuk dalam kategori musyrik.[38]

Selanjutnya M. Nur Kholis Setiawan memaparkan berbagai pendapat mengenai kriteria perempuan ahli kitab yang boleh dinikahi menurut pendapat kedua di depan. Pendapat pertama berasal dari ibn 'Abbās yang menyatakan bahwa boleh menikahi perempuan ahli kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, hanya saja kebolehan itu khusus bagi ahli kitab yang membayat *jizyah* (pajak bagi warga non muslim, sebagai imbangan zakat bagi muslim). *Kedua,* pendapat al-Shāfi'ī yang menyatakan bahwa perempuan ahli kitab yang boleh dinikahi adalah perempuan Yahudi dari keturunan asli Bani Isrā'īl yang dari generasi awalnya beragama Yahudi, dan juga perempuan Nasrani yang leluhurnya telah beragama Nasrani sebelum adanya perubahan kitab Injil. *Ketiga,* pendapat al-Ṭabarī dan mayoritas ulama yang menyatakan bahwa perempuan ahli kitab yang boleh dinikahi adalah perempuan ahli kitab secara mutlak, yang penting beragama Yahudi atau Nasrani.[39]

[38]Ibid., 47.
[39]Ibid., 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun kebijakan ‘Umar bin al-Khaṭṭāb yang melarang pernikahan Ṭalḥah ibn ‘Ubaidillāh dengan perempuan Yahudi dan pernikahan Huzhaifah ibn al-Yamān dengan perempuan Nasrani, menurut Setiawan, bukanlah didasarkan karena alasan perempuan ahli kitab itu termasuk musyrik atau haram dinikahi, tetapi lebih pada kekhawatiran ‘Umar atas tindakan dua pejabat di daerah itu akan diikuti oleh orang banyak dan akan menimbulkan fitnah, yang dalam bahasa *uṣūl al-fiqh* disebut dengan *sadd al-dharī’ah* (tindakan preventif untuk menghindarkan dampak negatif yang ditimbulkan). Dengan demikian, pada dasarnya pendapat ‘Umar ini termasuk pendapat mayoritas ulama, hanya saja beliau mengambil kebijakan sebagai kepala pemerintahan dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi yang ada.[40]

Berkaitan orang yang beragama selain Yahudi dan Nasrani, seperti Majusi dan Ṣabi’ah, mayoritas ulama’ berpendapat bahwa mereka bukan termasuk ahli kitab dengan argumen QS. al-An’ām: 156 yang memberi pengertian bahwa ahli kitab hanya ada dua kelompok, yakni Yahudi dan Nasrani. Sementara ulama lain memiliki pendapat berbeda, seperti Abū Saur yang berpendapat bahwa Majusi termasuk ahli kitab, dan Abū Ḥanīfah yang berpendapat bahwa Ṣabi’ah juga termasuk ahli kitab. Mufassir modern, M. Rashīd Ridhā, berdasarkan QS. al-Ḥajj: 17, pun berpendapat bahwa Yahudi, Ṣabi’ah, Naṣrani,

[40]Ibid., 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Majūsī dan Musyrik itu berbeda, dan orang yang tidak termasuk dalam kelompok musyrik berarti termasuk kelompok ahli kitab. Di samping itu, pada dasarnya Majusi masih mengakui adanya Nabi yang menerima wahyu dan Ṣabi'ah adalah pengamal kitab Zabūr.[41]

Bahkan lebih lanjut, Riḍa menyatakan bahwa penganut agama-agama di dunia seperti Hindu, Budha, Kofusius, dan lain sebagainya dapat dikategorikan ahli kitab dengan alasan bahwa *pertama,* penyebutan agama Yahudi, Naṣrani, Sabi'ah, dan Majusi di dalam Alquran karena agama-agama sebelum Islam tersebutlah yang dikenal oleh masyarakat Arab ketika Alquran diturunkan, sehingga tidak menyebutkan agama selainnya; *kedua,* pada dasarnya agama-agama lain itu juga memiliki kitab suci yang diwahyukan dari Allah, hanya saja seiring waktu telah terjadi berbagai perubahan seperti pada kitab suci Yahudi dan Nasrani yang termasuk baru dalam sejarah manusia; *ketiga,* kitab-kitab suci mereka tidak disebutkan dalam Alquran bukan berarti mereka tidak memiliki kitab suci dari Rasul dan Nabi Allah, karena dalam Alquran dinyatakan bahwa setiap umat memiliki Rasul dan pembawa peringatan yang diutus oleh Allah, yang tidak semuanya diceritakan di dalam Alquran. Hal ini didasarkan pada beberapa ayat, yakni QS. Fāṭir: 24, al-Ra'd: 7, al-Nisā': 164, dan al-Mu'min: 78. Dengan demikian, menurut Riḍā, diperbolehkan menikahi perempuan dari agama-agama lain yang memiliki kitab suci

[41]Ibid., 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*lahum kitāb*) atau diduga kitab suci (*lahum shubhat kitāb*), dan tidak boleh menikahi perempuan dari kaum musyrik yang tidak memiliki kitab suci (*lā kitāb lahum*).[42]

Kemudian akhir pemetaan ini, M. Nur Kholis Setiawan memberikan penyimpulan dari pendapat beberapa ulama' di depan bahwa *pertama*, jika QS. al-Baqarah: 221 dan QS. al-Māidah: 5 dianggap berdiri sendiri dan tidak saling berkaitan, maka dapat dipahami bahwa istilah musyrik dan ahli kitab tidaklah memiliki kaitan, dan ayat kedua dipahami berisi kebolehan adanya pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab, dan mendiamkan hukum pernikahan perempuan muslimah dengan laki-laki ahli kitab, yang berarti juga diperbolehkan. *Kedua,* sesuai dengan pendapat mayoritas mufassir yang menyatakan bahwa kedua ayat di depan saling berkaitan, maka ayat pertama berisi larangan menikahi perempuan musyrik, yang akhirnya diberi pengecualian oleh ayat kedua, yaitu kebolehan pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan ahli kitab. Dan karena dalam ayat kedua yang dikecualikan hanya bagi laki-laki muslim, maka perempuan muslimah hanya boleh menikah dengan laki-laki muslim saja, tidak dengan laki-laki ahli kitab, apalagi musyrik.[43]

Pada tahap keempat, M. Nur Kholis Setiawan memaparkan konteks keindonesiaan berkaitan dengan hubungan antar agama dan

[42]Ibid., 49-50.
[43]Ibid., 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernikahan antar agama. Menurutnya, keragaman etnik, kultur, dan agama di Indonesia merupakan sebuah kekuatan dan kekayaan bangsa yang harus dibina dengan baik. Tetapi di balik itu, ia juga menyimpan potensi konflik yang dapat menggoyahkan sendi-sendi kehidupan berbangsa, seperti yang terjadi di Ambon dan Poso. Di antara pemicu konflik yang harus diwaspadai adalah perkembangan dan penyebaran kelompok yang berhaluan tekstualis radikalis, baik di kalangan muslim maupun kristen di Indonesia. Di Islam, muncul kelompok yang menyuarakan keharusan penerapan syariat Islam secara tekstualis, sementara di Kristen muncul kelompok yang gencar dalam menyebarkan misinya terhadap masyarakat non Kristen. Sementara itu, pemahaman keagamaan masyarakat Indonesia masih banyak bergantung kepada para tokoh agama. Dan patut disayangkan bahwa masih banyak khotbah atau ceramah dari para tokoh itu yang mengandung *misperception* dan *missunderstanding* terhadap agama lain, bahkan berisi hasutan dan fitnahan terhadap agama lain. Dan perkawinan antar agama dalam konteks masyarakat Indonesia yang seperti itu menjadi sebuah isu yang pelik dan ruwet dari sudut pandang doktriner, bahkan disinyalir memunculkan saling curiga antar pemeluk agama, karena dianggap sebagai strategi perekrutan pengikut agama tertentu.[44]

[44]Ibid., 55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena pernikahan dalam Islam secara umum bertujuan untuk melakukan regenerasi keturunan umat manusia di muka bumi (*ḥifḍ al-nasl*), di samping juga untuk menciptakan ketenangan hidup (*sakīnah*) antara suami istri yang didasari rasa kasih dan sayang (*mawaddah wa raḥmah*), maka diperlukan pergaulan dan relasi suami-istri yang baik (*mu'āsharah bi al-ma'rūf*). Dan tujuan tersebut akan dapat lebih diwujudkan apabila dilakukan oleh suami-istri yang seagama. Oleh karena itu, Nabi saw. sangat menganjurkan supaya agama dijadikan sebagai pertimbangan penting dalam memilih pasangan hidup. Atas dasar itu, Islam melarang pernikahan dengan orang-orang musyrik yang tidak memiliki kitab suci sebagai pegangan dalam beragama, karena hal itu sangat mungkin akan membawa seseorang kepada perbuatan yang menyebabkannya dimasukkan neraka. Kalaupun Islam memperbolehkan pernikahan dengan kaum ahli kitab, tetapi ia tetap mensyaratkan agar orang Islam yang menikah dengan ahli kitab agar tetap berpegang teguh pada ajaran Islam, dan apabila terbawa kepada kekafiran maka berbagai amalan kebaikannya akan dihapuskan dan di akhirat akan menjadi orang yang merugi.[45]

Dan sebagai statemen penutup, M. Nur Kholis Setiawan menyatakan:

> Sebagaimana uraian di atas, banyak ulama berpendapat bahwa kebolehan menikah dengan ahli kitab adalah dengan syarat tidak adanya

[45] Ibid., 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kekhawatiran terhadap rusaknya keimanan, baik keimanan dirinya maupun anak-anaknya kelak. Apabila ada kekahwatiran itu, maka kebolehan menikah dengan ahli kitab tersebut perlu ditutup (*sadd dharī'ah*). Namun sebaliknya, apabila kekhawatiran itu tidak ada, maka kebolehan tersebut tetap terbuka, apalagi kemudian dengan maksud penyebaran dakwah, sebagaimana banyak dilakukan oleh para da'i muslim dahulu". [46]

c. Gaya bahasa penulisan ilmiah

Gaya penulisan yang digunakan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dapat dikategorikan kedalam gaya penulisan ilmiah. Hal ini dapat dilihat dari beberapa unsur, yakni *pertama,* penggunaan bahasa yang baku dan *kedua,* tulisan di dalamnya yang selalu menghidari penyebutan subyek pertama dan kedua, di samping penggunaan bahasa komunikasi yang terasa formal dan kering. Di antara contohnya adalah pernyataan M. Nur Kholis Setiawan berkaitan dengan penafsiran QS. al-Ḥujurāt: 6-10 tentang miskomunikasi:

> Perintah Alquran untuk melakukan klarifikasi, berpulang kepada status komunikator sebagai pihak yang *fāsiq* alias memiliki probabilitas tinggi dalam melakukan fabrikasi berita dan falsifikasi. Sebagai sumber berita, komunikator memiliki kewajiban untuk memiliki integritas pribadi, sehingga muatan berita yang disampaikan kepada komunikan bisa dipertanggungjawabkan. Istilah *fāsiq,* seharusnya juga dapat didefinisikan dalam berbagai konteks. Dalam konteks akademik, orang *fāsiq* adalah orang yang melakukan plagiasi, atau orang yang menyampaikan informasi tanpa didukung data yang akurat. Plagiarisme dalam ranah akademik akan menciptakan ilmuwan yang tidak berprinsip, bahkan tidak segan melanggar kode etik akademik dengan mengingkari kejujuran, keterbukaan data, dan obyektivitas analisis. Dalam konteks politik, orang *fāsiq* adalah para makelar politik yang biasanya memiliki target politik tertentu dengan menyuguhkan informasi-informasi yang tidak benar. Pemelintiran informasi untuk kepentingan sesaat menjadi bagian dari perilaku *fāsiq* tersebut. Sementara itu, *fāsiq* juga berlaku bagi para koruptor, penegak hukum, pemimpin serta pelbagai posisi lain yang pada gilirannya ikut

[46]Ibid., 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> berkontribusi dalam penciptaan tatanan yang tidak ideal, serta pranata sosial yang semakin *chaos.*[47]

d. Bentuk penulisan ilmiah

Bentuk penulisan buku *Pribumisasi Al-Qur'an* dimasukkan dalam kategori bentuk penulisan ilmiah. Hal ini didasarkan pada *pertama,* sitematika penulisan buku yang dimulai dengan pendahuluan, lalu pembahasan yang berisi berbagai penafsiran ayat-ayat Alquran sesuai tema yang dikaji, beserta kontekstualisasinya dalam konteks keindonesiaan, dan diakhiri dengan kesimpulan penutup. *Kedua,* pencantuman sumber rujukan dalam berbagai catatan kaki (*footnote*) secara lengkap, mulai dari nama pengarang, judul buku, tempat dan nama penerbit, tahun terbit, serta halaman dari paragraf atau kalimat yang dirujuk. Di antara contohnya adalah pernyataan M. Nur Kholis Setiawan dalam tema "Alquran versus Kemiskinan" yang merujuk kepada pendapat M. Quraish Shihab:

> Sedangkan untuk kemiskinan kultural, Islam menawarkan etos kerja. Berbeda dengan dugaan sementara orang yang beranggapan bahwa Islam kurang menyambut baik kehadiran harta, pada hakikatnya pandangan Islam terhadap harta sangat positif. Manusia diperintahkan Allah swt. untuk mencari rizki bukan hanya yang mencukupi kebutuhannya, tetapi untuk mencari apa yang diistilahkan dengan *faḍlullah* yang secara harfiah berarti 'kelebihan yang bersumber dari Allah swt.'. (M. Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi,* [Bandung: Mizan, 2000], 165.)

Gaya dan bentuk penulisan ilmiah ini digunakan oleh Setiawan dalam menyusun buku *Pribumisasi Al-Qur'an* karena karya yang disusun ini ditulis dengan asal usul tulisan yang berasal dari proyek sebuah lembaga negara, dalam hal ini Kemenag RI, yang menuntut

[47]Ibid. 94-95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adanya sebuah karya tafsir yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Di samping itu, audien dari buku ini adalah para pelajar atau akademisi dan masyarakat umum. Bagi pelajar atau akademisi, hal ini akan memudahkan mereka melakukan *crossceck* data atau rujukan yang ada dalam buku ini. Sedangkan bagi masyarakat umum, hal ini akan memberikan sensasi lebih menyakinkan pembaca karena dianggap karya ilmiah.

e. **Sumber rujukan variatif**

Sumber rujukan yang digunakan oleh M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* sangat bervariasi, baik dari segi disiplin ilmu, periode, dan bahasa, baik yang berbentuk cetak atau digital. Ada lima kategori kitab yang digunakan sebagai sumber rujukan, yakni:

1) Kitab *Tafsīr*

a) Tafsir tematik

- "Dhu'afa' dan Mustadh'afin" karya Hendi Sulaiman dalam *Pikiran Rakyat* 28 Januari 2005;
- "Etos Kerja dan Etika Usaha Perspektif Alquran" karya M. Nurcholis Madjid dalam Firdaus (ed.)*Nilai dan Makna Kerja dalam Islam,* (Jakarta: Nuansa Madani, 1999)
- *Konsep al-Qolbu dalam Al-Qur'an* karya Qualiti Ahsana, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2001)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- *Membumikan Al-Qur'an* karya M. Quraish Shihab, (Bandung: Mizan, 1995)
- *Renungan Surat al-Fatihah: Konsep mengenai Tuhan dalam Al-Qur'an* (terj.) Asep Hidayat karya Abdul Kalam Azad, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986)
- *Secercah Cahaya Ilahi* karya M. Quraish Shihab, (Bandung: Mizan, 2000)
- *Wawasan Al-Qur'an; Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat,* karya M. Quraish Shihab, (Bandung: Mizan, 1996)

Buku tafsir tematik yang dirujuk oleh M. Nur Kholis Setiawan semua berbahasa Indonesia dan bernuansa sosial kemasyarakatan. Tiga awal buku tersebut merupakan tafsir tematik singular, sedangkan selebihnya termasuk kategori tafsir tematik plural.

b) Tafsir non tematik

i. Periode Klasik dan Pertengahan

- *Aḥkām al-Qur'ān* karya Muḥammad bin 'Abd Allāh bin 'Arabī, (Tkp.: Maṭba'ah 'Īsā al-Bāb al-Ḥalabī wa Shurakāh, tt.)
- *Al-Baḥr al-Muḥīṭ* karya Abū Ḥayyān al-Andalūsī, versi Maktabah Shāmilah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- *Al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* karya 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭī, (Beirūt: Muḥammad Amīn Damij, tt.)
- *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭūbī, (Mesir: Dār al-Shu'b, tt.)
- *Al-Kashshāf* karya Maḥmūd bin 'Amr al-Zamakhsharī, versi Maktabah Shāmilah
- *Fatḥ al-Qadīr* karya Muḥammad bin 'Alī al-Shawkānī, versi Maktabah Shāmilah
- *Ḥāshiyah al-Ṣāwī li Tafsīr Jalālain* karya Aḥmad bin Muḥammad al-Ṣāwi, (Mesir: Maktabah Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1941)
- *Irshād al-'Aql al-Salīm ilā Mazāyā al-Kitāb al-Karīm (Tafsīr Abū Su'ūd)* karya Muḥammad bin Muḥammad al-'Imādī, versi Maktabah Shāmilah.
- *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, (Mesir: al-Amīriyah, 1323 H.)
- *Mafātiḥ al-Gayb* karya Muḥammad bin 'Umar al-Rāzī, versi Maktabah Shāmilah
- *Rūḥ al-Ma'ānī* karya Maḥmūd al-Alūsī, versi Maktabah Shāmilah
- *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Ismā'īl bin Kathīr, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1984)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- *Tafsīr Rūḥ al-Bayān* karya Ismā'īl Haqqi, (Tkp.: Dār al-Fikr, tt.)
- *Tafsir Mujāhid* karya Mujāhid bin Bakr al-Makhzūmī, (Islamabad: tp., tt.)

ii. Periode Moderen-Kontemporer

- *Al-Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah* karya Wahbah al-Zuhaylī, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1991)
- *Fahm Alquran al-Ḥakīm* karya Muḥammad 'Abīd al-Jābirī, (Beirūt: Markaz Dirāsat al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2009)
- *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb, (Beirūt: Dār al-'Arabiyyah, tt.)
- *Marāḥ Labīd Tafsīr al-Nawawī* karya Muḥammad Nawawi al-Bantānī, (Singapura: al-Ḥarāmain li a-Ṭibā'ah wa al-Nashr, tt.)
- *Muqaddimah Tafsīr al-Fātiḥah* karya Muḥammad 'Abduh, versi Maktabah Shāmilah
- *Rawāi' al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qur'ān* karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, (Damaskus: Maktabah al-Gazāli, tt.)
- *Tafsīr al-Manār* karya Muḥamad Rashīd Riḍa, (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1973)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- *Tafsīr al-Marāgī* karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt.)

Buku tafsir yang dirujuk Setiawan dalam bukunya ada yang berupa kitab yang sudah dicetak, ada juga yang dalam bentuk digital. Hal ini mengindikasikan bahwa perkembangan teknologi juga mempengaruhi sumber rujukan dari sebuah penafsiran, paling tidak dalam bentuk atau format bukunya. Di samping itu, Setiawan tidak lupa merujuk kepada buku tafsir yang biasa dipelajari di pesantren di Indonesia, yakni *Tafsīr ibn Kathīr, Tafsīr Jalālain, Maraḥ Labīd (Tafsīr al-Nawawī*).

2) Kitab *Ḥadīth* dan *Sharḥ Ḥadīth*

- *Al-Sunan al-Kubra li al-Bayhaqi* karya Aḥmad bin Ḥusain al-Bayhaqī, versi Maktabah Shamilah
- *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Aḥmad bin ‘Ali bin Ḥajar al-‘Asqalānī, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1996)
- *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt.)
- *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Muslim bin al-Ḥajjāj, versi Maktaba Shamilah
- *Sunan Abī Dāwūd* karya Sulaimān bin al-Ash’ath al-Sijistānī, versi Maktabah Shāmilah

Setiawan menjadikan berbagai hadis Nabi saw. sebagai sumber penafsiran dan penguat argumen dalam penafsirannya. Kitab-kitab

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadis yang dirujuk pun termasuk kategori *al-kutub al-sittah* ditambah *Sunan al-Bayhaqī* karya seorang ahli fikih, *uṣūl al-fiqh,* dan hadis bermadzhab Syafi'i.

3) Kamus dan Bahasa

- *Al-Bayān wa al-Tabyīn* karya al-Jāḥiẓ (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1978)
- *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāẓ al-H[adīth al-Nabawī* karya A.J. Wensink, (Leiden: E.J. Brill, 1936)
- *Al-Munjid fī al-Lugah* karya Louis Ma'luf, (Beirūt: al-Ṭaba'ah al-Katulikiyyah, tt.)
- *Kamus Besar Bahasa Indonesia* karya Tim Penyusun, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990)
- *Lisān al-'Arab* karya Muḥammad bin Makram, (Beirūt: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, tt.)
- *Mu'jam al-Fiqh* karya Muḥammad bin Ḥazm, (Damaskus: Maṭba'at Jāmi'at Dimashq, 1966)
- *Mu'jam Mufradāt al-Qur'ān* karya al-Rāgib al-Aṣfahānī, versi Maktabah Shāmilah
- *The Social Works Dictionary* karya Robert L. Baker, (Washington DC: NASW Press, 1977)

Berbagai *mu'jam* atau kamus dijadikan rujukan Setiawan dalam bukunya demi mengurai kata kunci dalam sebuah ayat yang dijadikannya sebagai pintu menafsirkan ayat tersebut. *Mu'jam*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau kamus tersebut, ada yang berbahasa Arab, Indonesia, maupun Inggris.

4) Kitab *Fiqh* dan '*Uṣūl al- Fiqh*

- *Al-Aḥkām al-Ṣulṭāniyyah* karya 'Alī bin Muḥammad al-Māwardī, (Beirūt: tkp., 1983)
- *Al-Ashbah wa al-Naẓāir fī al-Furū'* karya 'Abd al-Raḥmān bin Abū Bakr al-Suyūṭi, (Jeddah: al-Ḥarāmain, tt.)
- *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh* karya Wahbah al-Zuhaylī, (Beirūt: Dār al-Fikr, 1989)
- *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām* karya Yūsuf al-Qarẓāwī, (tkp.: Dār al-Ma'rifah, 1985)
- *Al-Jarīmah wa al-'Uqūbah fī al-Fiqh al-Islāmī* karya Muḥammad Abū Zahrah, (Beirūt: Dār al-Fikr, tt.)
- *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah* karya Abū Isḥāq al-Shāṭibī, (Tkp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.)
- *Al-Qawāid al-Fiqhiyyah* karya 'Ali Aḥmad al-Nadwī, (Damaskus: Dār al-Qalam, 1986)
- *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* karya Khalid Abou el-Fadl (terj.) R. Cecep Lukman yasin, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004)
- *Ensiklopedi Hukum Islam* karya Abd. Aziz Dahlan (et all), (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

- *Fiqh al-Sunnah* karya Sayyid Sābiq, (Semarang: Maktabah wa Maṭba'ah Taha Putera, tt.)
- *Pidana Mati dalam Syariat Islam* karya T. M. Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 1998)
- *Sistem Masyarakat Islam dalam Alquran dan Sunnah* (terj.) karya Yūsuf al-Qarẓāwi, (Solo: Citra Islami Press, 1997)
- *Uṣūl al-Fiqh* karya Muḥammad Abū Zahrah, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, tt.)
- *Uṣūl al-Tashrī' al-Islāmī* karya 'Ali Ḥasaballāh, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971)

Kitab fikih dan *uṣūl al-fiqh* dirujuk Setiawan ketika menguraikan kandungan hukum dari sebuah ayat Alquran. Dengan cara ini, Setiawan mencoba memberikan alternatif penafsiran yang lebih aplikatif dalam masyarakat, yang bisa dijadikan usulan draft peraturan atau norma dalam masyarakat.

2. **Metode Penafsiran Pemikiran**

Metode penafsiran yang digunakan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* adalah termasuk dalam kategori metode penafsiran pemikiran. Seperti yang diuraikan di depan bahwa dalam konteks tafsir di Indonesia, metode tafsir pemikiran tidak dipahami sebagai tafsir Alquran yang berisi berbagai kepentingan dan ideologi dari berbagai mazhab penafsirnya seperti yang terjadi dalam sejarah tafsir Alquran periode pertengahan,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi ia didefinisikan sebagai sebuah penafsiran yang didasarkan kepada kesadaran bahwa Alquran, dalam konteks bahasa, sepenuhnya tidak bisa terlepas dari wilayah budaya dan sejarah. Dengan metode ini, seorang penafsir berusaha untuk menjelaskan pengertian dan maksud suatu ayat berdasarkan hasil dari proses dialektika yang didasarkan kepada teks dan berbagai konteksnya, baik yang berupa konteks budaya, tradisi, geografi, maupun psikologi masyarakat, ketika teks tersebut dimunculkan.[48]

Di antara contohnya adalah penafsiran Setiawan berkaitan dengan ayat-ayat mengenai kebhinekaan dalam budaya. Menurutnya, setidaknya ada empat ayat yang berkaitan dengan keragaman budaya, yakni Hūd: 118, al-Ḥujurāt: 13, al-Isrā': 84, dan al-Māidah: 48. Berkaitan dengan QS. al-Ḥujurāt: 13, Setiawan menyatakan bahwa konteks mikro (*sabab al-nuzūl*) ayat ini adalah adanya ketidaksukaan sebagian orang atas Bilal yang melakukan adzan di Ka'bah ketika terjadi peristiwa *Fatḥ Makkah.* Sedangkan konteks makronya adalah adanya perlakuan diskriminatif yang berkembang di antara masyarakat Arab ketika itu, sehingga Allah menurunkan ayat ini sebagai peringatan dini bahwa derajat kemuliaan seseorang tidaklah diukur oleh ras, warna kulit, status sosial, maupun takdir fisiknya, melainkan derajat ketakwaannya kepada Allah. Menurutnya, ada dua kosa kata kunci dalam ayat ini yang berkaitan dengan keragaman, yakni *shu'ūb* dan *qabā'il* yang diterjemahkan secara sederhana sebagai "berbangsa-bangsa" dan bersuku-suku", yang menurut

[48]Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi,* (Yogyakarta: Lkis, 2013), 217-218.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Jāḥiẓ merupakan bentuk kata yang memiliki kandungan makna yang luas (*ījāz*) dan merepresentasikan makna keragamaan manusia secara geografis dalam konteks ketika ayat ini diturunkan, di samping itu ia juga dapat dimaknai sebagai keragaman manusia dari segi geo-politik, kultural, maupun negara bangsa dalam konteks kekinian. Perbedaan geografis pada akhirnya akan memunculkan tradisi dan kebiasaan yang berbeda-beda, misalnya sebuah komunitas yang mendiami gurun pasir akan memiliki perbedaan dengan komunitas yang mendiami daerah yang subur, hijau dan banyak air. Komunitas yang mendiami daerah tropis yang memiliki dua musim, akan memiliki perbedaan kebiasaan dengan komunitas yang menempati daerah sub tropis dengan empat musimnya.[49]

Metode penafsiran pemikiran yang dipilih Setiawan dalam menyusun buku ini tidak dapat dilepaskan dari dialektikanya dengan berbagai wacana pemikiran tafsir Alquran kontemporer, baik di dalam maupun luar negeri. Pemikiran sarjana kontemporer seperti Amīn al-Khūlī (interpretasi literal), dan Naṣr Ḥāmid Abu Zayd (*Alquran muntaj wa muntij al-thaqafi*), Fazlur Rahman (konteks mikro dan makro Alquran, *double movement*) mempengaruhi pemikiran Setiawan.

3. **Nuansa sosial-kemasyarakatan**

Ada lima nuansa penafsiran dalam berbagai karya tafsir Indonesia seperti yang diuraikan di depan, yakni nuansa bahasa, nuansa sosial-kemasyarakatan, nuansa teologis, nuansa sufistik, dan nuansa psikologis.

[49]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* karya M. Nur Kholis Setiawan termasuk dalam kategori karya tafsir yang bernuansa sosial-kemasyarakatan. Hal ini dapat dilihat dari unsur tafsir bernuansa sosial-kemasyarakatan, yakni penafsiran yang dikaitkan dengan sunnatullah yang berlaku dalam masyarakat, termasuk berbagai permasalahan sosial-kemasyarakatan kontemporer. Di dalam empat belas tema yang dipaparkan oleh M. Nur Kholis setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an,* semua membahas berbagai tema aktual berkaitan dengan problem dalam masyarakat muslim Indonesia kontemporer, mulai dari hal-hal yang berada dalam ranah domestik seperti hak dan kewajiban suami istri serta pernikahan beda agama, hingga problem pemberdayaan para difabel, dan lokalisasi perjudian dan prostitusi.

C. Teori Interpretasi Obyektifis-Modernis

Ada dua tipologi teori interpretasi Al-Quran kontemporer di Indonesia, yakni obyektifis tradisionalis dan obyektifis modernis.[50] Buku *Pribumisasi Al-Qur'an* termasuk dalam kategori buku yang menggunakan teori interpretasi obyektifis modernis. Hal ini dilihat dari tiga hal, yakni *pertama,* usaha menemukan makna obyektif atau makna asal oleh M. Nur Kholis Setiawan dari berbagai ayat yang ditafsirkannya dengan memakai berbagai perangkat ilmu tafsir klasik; *kedua,* Setiawan menggunakan ilmu humaniora

[50]Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an,* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 73-74. M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi,* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 279.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

modern sebagai ilmu bantu dalam mengungkap makna obyektif tersebut; dan *ketiga,* pandangan Setiawan yang menganggap bahwa makna obyektif tersebut hanyalah sebagai pijakan awal dalam proses implementasi pesan utama ayat dalam konteks Indonesia kontemporer.

Ketiga unsur di depan dapat dilihat dari penafsiran M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* atas berbagai ayat dalam tema yang berbeda, di antaranya adalah penafsirannya tentang *ummat wasaṭ* dan masa depan kemanusiaan. Istilah *ummat wasaṭ* mengacu kepada QS. Al-Baqarah: 142-143

سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيۡهَاۚ قُل لِّلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ ١٤٢ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيۡهِۚ وَإِن كَانَتۡ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَٰنَكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٞ رَّحِيمٞ ١٤٣

142. orang-orang yang kurang akalnya diantara manusia akan berkata: "Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?" Katakanlah: "Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendaki-Nya ke jalan yang lurus".143. dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam), umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa Amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia.[51]

Dalam ikhtiar menemukan makna asal (*original meaning*) ayat tersebut, Setiawan melakukan studi *ma fī al-Qurān* dan studi *mā ḥawl al-Qurān.* Dalam studi *mā fī al-Qurān,* Setiawan memulai menguraikan kata kuncinya, yakni *ummat wasaṭ* dan anonimnya, *sufahā'.* Menurut hasil penelusurannya,

[51]Alquran, 2: 142-143

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kata *w-s-ṭ* dan derivasinya disebutkan dua kali di dalam Al-Qur'an, yakni QS. al-Baqarah: 143 dan QS. al-Qalam: 28. Kata ini memiliki konotasi makna yang positif, dengan berbagai macam pengertian yang diberikan oleh para mufassir, seperti umat yang adil dan pilihan, umat yang moderat dan tidak ekstrim, umat yang menyeimbangkan antara kehidupan duniawi dan ukhrawi, antara kebutuhan materi dan ruhani, dan umat yang memadukan antara hukum dan akhlak. Adapun anonimnya, *sufahā,* merupakan bentuk plural dari *safīh*, yang diartikan oleh al-Isfahānī sebagai orang yang jiwanya lemah karena kurangnya akal dalam persoalan duniawi dan ukhrawi. Ibn Manẓūr mengartikannya dengan orang yang lemah akalnya (*khafīf al-áql*), bodoh (*al-jāhil*), lemah (*al-ḍaīf*), dan dungu (*al-aḥmaq*). Sedangkan di dalam *Tafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI,* kata ini diartikan sebagai orang yang kurang akalnya.[52]

Selanjutnya Setiawan memaparkan sebab penurunan ayat ini yang berkaitan dengan pemindahan kiblat untuk memahami konteks ayat. Ketika Nabi saw. masih di Mekkah, kiblat yang dijadikan arah ibadah adalah Bait al-Maqdis, bukan Ka'bah, yang bertujuan agar kaum muslim tidak dianggap melegitimasi kepercayaan pagan, di mana pada saat itu masih banyak ditemukan berhala di sekeliling Ka'bah. Tetapi setelah Nabi saw. hijrah ke Madinah dan hidup di tengah-tengah kaum Yahudi dan Nasrani, bersamaan dengan adanya perubahan kondisi sosial dan politik di sana, maka Allah memerintahkan pemindahan kiblat ke arah Ka'bah agar tidak menyamai

[52]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 225-226.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaum Yahudi serta untuk meneguhkan ajaran yang dibawa oleh Nabi Ibrahim dengan Ka'bah sebagai simbolnya.[53]

Mengutip al-Zamakhsharī dan Rashīd Riḍā, Setiawan menyatakan bahwa kata *al-sufahā'* dalam QS. Al-Baqarah: 143 di depan merujuk kepada orang Yahudi yang mengolok-olok pergantian kiblat ke Ka'bah, orang munafik yang memiliki kebiasaan suka mengolok-olok, dan kaum musyrik. Dengan mengutip *Tafsīr al-Bayḍāwī* dan *Tafsir Al-Qur'an Departemen Agama RI* Setiawan menyatakan bahwa alasan penyebutan ketiga golongan tersebut sebagai *sufahā'* adalah sebab pikiran mereka yang lemah yang hanya mengatasi persoalan dengan melakukkan taklid, tanpa melakukan penelaahan yang mendalam, sehingga tidak memahami maksud dari pemindahan kiblat tersebut.[54] Selanjutnya, Setiawan menambahkan dari perspektif sejarah sosial bahwa penolakan adanya perpindahan kiblat dari ketiga golongan yang dibarengi dengan sikap kritis yang tidak relevan itu muncul dari sikap keberagamaan yang diwarnai egoisme dan nafsu, yang muncul karena adanya berbagai kepentingan ekonomi, sosial, dan politik. Misalnya pangkal penolakan kaum musyrik atas perpindahan kiblat ketika itu adalah adanya kekhawatiran bahwa Ka'bah akan dibersihkan dari aktifitas perdagangan, mengigat bahwa kala itu, Ka'bah menjadi salah satu daya tarik aktifitas ekonomi terutama pada musim haji dan festival. Sedangkan penolakan kaum Yahudi dan Nasrani didasarkan pada aspek sosial politik ketika itu, yakni mereka memiliki kekhawatiran adanya pergeseran pengaruh kedua

[53]Ibid. 226.
[54]Ibid., 227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

komunitas itu, termasuk sekutu mereka yang berasal dari kerajaan-kerajaan besar di luar Arab.[55] Meskipun begitu, penyebutan *sufahā'* atas ketiga golongan tersebut tidak dapat digeneralisasi seperti yang dinyatakan dalam QS. Āl Ímrān: 199. Pada akhirnya, kategori *sufahā'* dapat melekat kepada siapa pun, baik Yahudi, Nasrani, maupun umat beragama lainnya, yakni bagi mereka yang mencela perpindahan kiblat.[56]

Berangkat dari makna asli ayat di depan, Setiawan memunculkan empat karakter dari *ummat wasaṭ* yang dapat dijadikan acuan karakter ideal manusia moderen, yakni *pertama,* golongan yang tidak formalistik dalam beragama dan tidak mencampuradukkan antara keagamaan dengan kepentingan-kepentingan lainnya; *kedua,* golongan yang tidak memiliki sikap arogansi kelompok, sehingga tidak terjebak dalam fanatisme kelompok; *ketiga,* kepasrahan diri yang penuh kepada Allah, dan *keempat,* memiliki jiwa yang besar dalam menyikapi perbedaan, mampu memilah hal-hal substansial, serta mampu menempatkan diri secara proporsional dalam komunitasnya, yang pada akhirnya mampu mendorong dirinya, komunitasnya, dan orang lain untuk berlomba-lomba dalam kebaikan.[57]

Teori interpretasi yang digunakan Setiawan ini dipengaruhi oleh dialektikanya dengan berbagai wacana dan pemikiran tokoh tafsir Alquran kontemporer. Fazlur Rahman dengan teori *ratio legis* atau *ideal moral*-nya, Abu Zayd dengan *ma'nā* dan *magzā*-nya, menginspirasi teori penafsiran

[55]Ibid.
[56]Ibid., 229.
[57]Ibid., 230-231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setiawan. Di samping adanya pemikiran tekstualis kaum salafi, wahabi, dan ikhwanul muslimin yang merebak di Indonesia.

D. Sensitifitas Literatur: Sebuah Kritik Sosial

1. Kesetaraan Gender dan Perlindungan Anak

Penafsiran yang dilakukan M. Nur Kholis Setiawan dalam buku *Pribumisasi Al-Qur'an* memiliki sensitifitas dalam permasalahan kesetaraan gender dan perlindungan anak, khususnya dalam tema hak dan kewajiban anggota keluarga. Dan hal ini dapat dilihat pada empat pernyataan, yakni *pertama,* ketika menafsirkan QS. al-Nisā': 34, Setiawan menyatakan bahwa suami dinyatakan sebagai kepala keluarga dikarenakan dua hal, yakni pemberian Allah yang bersifat natural seperti fisik dan tenaga yang secara umum lebih kuat dari perempuan dan hal-hal yang bersifat sosial dan *kasbī* (bisa diusahakan) berupa harta benda yang dinafkahkan bagi anggota keluarga. Tetapi menurut Setiawan, dalam ayat ini dinyatakan bahwa kelebihan laki-laki atas perempuan dari jenis kelaminnya (*jins*) adalah pandangan secara umum, tidak berlaku atas setiap individu, karena pada kenyataannya, banyak istri yang melebihi suaminya dalam hal ilmu, agama, atau pekerjaannya. Di samping itu, kalimat yang digunakan merujuk pada sesuatu yang abstrak dengan tidak merujuk langsung laki-laki atau perempuan, *bi mā faḍḍala Allāh ba'ḍahu 'alā ba'ḍ* (karena Allah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain), tidak dengan kalimat *bi mā faḍḍalahum 'alaihinna* atau *bi*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafḍīlihim 'alaihinna (Allah melebihkan mereka kaum lelaki atas kaum perempuan). Dia menambahkan bahwa ayat ini juga mengandung arti bahwa antara suami dan istri berfungsi sebagai pelengkap satu dengan lain.[58]

Kedua, mengenai wanita karir, Setiawan menyatakan bahwa kewajiban memberi nafkah oleh suami tidaklah dapat menghalangi istri untuk bekerja di luar, mengingat sebagaimana laki-laki, perempuan juga berhak bekerja di sektor publik. Hal ini didasarkan pada motivasi bekerja tidaklah semata-mata untuk mencari hari harta, melainkan sebuah aktualisasi diri dalam rangka mengamalkan ilmu yang dimiliki dan turut serta membangun kemajuan masyarakat. Di samping itu, sejarah mencatat bahwa dalam beberapa hadis Nabi, dinyatakan bahwa kaum perempuan ketika itu ada yang bekerja sebagai penenun, penjahit, peternak, petani, dan perawat. Tetapi hal ini harus dilakukan dengan cara yang *ma'rūf* (kelayakan atau kepatutan) dalam masyarakat dan konteks internal keluarga.[59]

Ketiga, fungsi reproduksi seperti mengandung, melahirkan, dan menyusui merupakan kewajiban istri yang harus dilaksanakan dengan baik dan sehat, sebagai imbangan dari kewajiban pemberian oleh suami. Adapun penentuan waktu hamil dan jumlah keturunan merupakan hak bersama antara suami dan istri, tetapi istri lebih berhak untuk

[58]Ibid., 27.
[59]Ibid., 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menentukan, karena dia orang yang merasakan sendiri kondisi kesehatan, baik fisik maupun mentalnya.[60]

Keempat, hubungan seksual merupakan hak dan kewajiban bersama antara suami dan istri. Hal ini berbeda dengan pendapat al-Shāfi'ī yang menyatakan bahwa ia adalah hak suami serta pendapat mayoritas ulama' yang menyatakan bahwa ia adalah kewajiban suami. Hal ini didasarkan pada adanya hadis yang melarang istri untuk menolak hubungan seksual tanpa alasan,[61] juga adanya perintah terhadap suami untuk melakukan hubungan seksual dengan istrinya dalam QS. al-Baqarah [2]: 223. Hal ini juga dikuatkan oleh QS. al-Baqarah [2]: 187. Di samping itu, dengan mengutip pendapat imām al-Gazālī, Setiawan menyatakan bahwa hubungan seksual tidaklah hanya berfungsi untuk meneruskan keturunan (*creation*), tetapi ia juga berfungsi untuk bersenang-senang (*recreation*) yang harus dinikmati bersama antara suami dan istri.[62]

Dari penafsiran Setiawan di depan, dapat dilihat keberpihakannya dalam wacana kesetaran gender. Perempuan dalam pandangannya adalah

---

[60]Ibid., 31.

[61]Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. 7, (Tkp.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.), 30.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ أَنْ تَجِيءَ لَعَنَتْهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

Muḥammad bin Bashshār bercerita kepada kami: ibn 'Abī 'Ady bercerita kepada kami dari Shu'bah dari Sulaimān dari Abū Ḥāzim dari Abū Hurairah ra. dari Nabi Muḥammad saw. bersabda: "ketika suami mengajak istrinya ke tempat tidur (untuk berhubungan seksual), tetapi dia menolaknya dengan keras (tanpa alasan) sehingga suaminya marah, maka dia akan dilaknat oleh para malaikat sampai shubuh.

[62]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 33-34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makhluk yang setara dengan laki-laki. Berbagai kelebihan yang tidak bersifat kodrati, juga dapat dimiliki oleh perempuan seperti dalam ilmu pengetahuan, beribadah dan berbuat kebajikan, serta dalam karir atau pekerjaan. Pandangan seperti ini dipengaruhi dengan berbagai referensi Setiawan yang telah dibacanya, seperti feminisme liberal[63] yang menyatakan bahwa secara ontologis, laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama, kecuali dalam beberapa hal seperti reproduksi. Paham ini membenarkan perempuan bekerja di luar bersama kaum laki-laki, tetapi ia tidak menginginkan perubahan struktural secara menyeluruh, tetapi menfokuskan pada peran perempuan dalam berbagai hal seperti sosial, ekonomi, dan politik.[64] Di samping itu, pengalaman Setiawan di Indonesia maupun luar negeri ketika melihat adanya Profesor, menteri, maupun para aktivis kemanusiaan yang berasal dari kaum perempuan turut mempengaruhi pandangannya tentang perempuan. Tetapi sebagai seorang santri Indonesia, Setiawan masih menjunjung tinggi fungsi keluarga sebagai wadah bagi proses saling melengkapi kekurangan antara suami dan istri. Menurutnya, pemahaman mengenai hak reproduksi yang

[63]Ada tiga aliran feminisme yang berkembang, yakni *pertama,* feminisme liberal. Dasar pemikiran kelompok ini adalah laki-laki dan perempuan diciptakan seimbang dan serasi, dan mestinya tidak terjadi penindasan antara satu dengan yang lain; *kedua,* feminisme marxis-sosialis. Kelompok ini berusaha menghilangkan struktur kelas dalam masyarakat berdasarkan jenis kelamin. Ia menolak anggapan bahwa perempuan lebih rendah dari laki-laki disebabkan faktor biologis dan latar belakang sejarah. Menurutnya, ketimpangan jender di dalam masyarakat disebabkan penerapan sistem kapitalis yang mendukung terjadinya tenaga kerja tanpa upah bagi perempuan di lingkungan rumah tangga. Maka agar setara, diperlukan peninjauan kembali struktur sosial dan dihapuskannya dikotomi pekerjaan sektor domestik dan sektor publik; *ketiga,* feminisme radikal. Aliran ini menggungat semua lembaga patriarki yang merugikan perempuan. Ia menginginkan perempuan diberi kebebasan dari laki-laki dalam kebutuhan kebendaan, bahkan seksual, sehingga ia mentolerir praktik lesbian. Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraaan Jender Perspektif Alquran,* (Jakarta: Dian Rakyat, 2010), 57-59.

[64]Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benar akan meminimalisir kematian ibu dan bayi seperti beberapa kasus yang ada di Indonesia yang disebabkan kekurangan gizi, anemia, dan hipertensi,[65] di samping itu, ia akan dapat menekan angka kekerasan dalam rumah tangga (KDRT) di Indonesia, yang salah-satunya dalam kasus hubungan seksual.[66]

Adapun terkait dengan perlindungan hak anak, M. Nur Kholis Setiawan menyatakan bahwa seorang anak memiliki hak *ḥaḍānah* (perawatan dan pemeliharaan) secara menyeluruh, mulai dalam kandungan hingga menjelang dewasa. Semenjak dalam kandungan, seorang anak sudah memiliki hak waris, hak wasiat, dan hak memiliki harta, walaupun belum menerima kewajiban. Kasih sayang orangtuanya harus diberikan semenjak dalam kandungan, baik dalam perawatan dan pemantauan kesehatan janin secara fisik maupun penerimaan akan kehadirannya secara psikologis. Dan sesuai QS. al-Nisā' [4]: 9, anak juga berhak dididik dan diawasi perkembangannya agar menjadi anak yang sehat, baik secara fisik dan mental, saleh, serta berilmu pengetahuan luas dan skill yang mumpuni.[67]

Tetapi sebagai imbangan dari hak-hak yang diterima anak, didasarkan pada QS. al-Aḥqāf [46]: 15 dan Luqmān [31]: 15, ada juga

---

[65]Kementerian Kesehatan menyatakan bahwa tahun 2007 angka kematian ibu (AKI) terhtung 228 per 100.000 kelahiran, tetapi tahun 2012 meningkat menjadi 359 per 100.000 kelahiran. Kementerian Kesehatan RI, *Angka Kematian Ibu (AKI),* (Jakarta: *Pusat Data dan Informasi,* 2014), 1.

[66]Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak (KPPPA) mencatat data kasus KDRT pada 2009 berjumlah 143.586 kasus, 105.103 (2010), dan 119.107 (2011). Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak, *Kekerasan terhadap Perempuan: Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Perdagangan Orang,* (Jakarta: Kemenppa, 2011), 1.

[67]Ibid., 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kewajiban anak terhadap orangtuanya, yakni berbuat baik kepadanya (*iḥsān*), baik yang berupa perkataan maupun perbuatan, termasuk memberi nafkah kepada orangtuanya.[68] Penafsiran Setiawan berkaitan dengan hak dan kewajiban anak ini dipengaruhi fenomena peningkatan jumlah anak putus sekolah, anak jalanan yang ada di Indonesia, serta kasus penelantaran anak terhadap orangtuanya (lansia). [69]

2. **Nikah Beda Agama dan Toleransi antar Umat Beragama**

Islam dan agama-agama besar lainnya seperti Yahudi dan Nasrani, secara normatif menganjurkan pernikahan. Ia merupakan lembaga penyaluran kebutuhan biologis dengan tetap menjaga harkat dan martabat sebagai manusia. Ada beberapa tujuan pernikahan, yakni *pertama,* pernikahan ditujukan untuk melakukan regenerasi umat manusia di muka bumi (*ḥifẓ al-nasl*); *kedua,* menciptakan ketenangan hidup (*sakīnah*) yang didasari dengan rasa kasih sayang. Hal ini dapat terwujud jika ia ditopang dengan pergaulan dan relasi suami-istri yang baik (*ma'rūf*). Tetapi hal ini memunculkan masalah ketika ada suami atau istri yang berbeda agama.[70] Dalam hal ini M. Nur Kholis Setiawan berpendapat bahwa pernikahan beda agama di Indonesia diperbolehkan dengan dua syarat, yakni *pertama,* orang yang dinikahi termasuk ahli

---

[68]Ibid., 37.

[69] Di tingkat Nasional, tahun 2001/2002, angka putus sekolah ditingkat SD/MI sebesar 2,66 %, sedangkan di tingkat SMP/MTs. mencapai 3,5 %. Sedangkan data anak terlantar tahun 2006 usia 5-6 tahun: 5,75 %, usia 7-12 tahun: 5,66 %, usia 13-15 tahun: 6,70 %, dan usia 16-17 tahun: 6,30 % dengan total 3.176.462 anak. Sedangkan lansia yang terlantar tahun 2009 berkisar 2.851.606 orang. Kementerian Sosial Republik Indonesia, *Kementerian Sosial dalam Angka,* (Jakarta: Pusat data dan Informasi Kesejahteraan Sosial, 2012), 27, 29, dan 31.

[70]Ibid., 39-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab (pemiliki kitab suci), dan *kedua,* tidak adanya kekhawatiran terhadap kerusakan iman suami atau istri dan anak-anaknya kelak, dan jika terbersit kekhawatiran tersebut, maka pernikahan tersebut tidak boleh dilakukan sesuai kaidah *sadd al-dharī'ah*, di samping bahwa pernikahan adalah sesuatu yang sakral karena termasuk ajaran agama yang bersifat doktriner, sehingga toleransi antar umat beragama mendapat batasan-batasan yang signifikan. Hal ini sesuai dengan pernyataan Setiawan:

> Tujuan perkawinan di depan akan lebih dapat terwujudkan apabila dilakukan oleh suami istri yang seagama. Oleh karena itu, Nabi sangat menganjurkan supaya agama dijadikan pertimbangan penting dalam memilih pasangan hidup. Atas dasar itu, Islam melarang pernikahan dengan orang-orang musyrik yang tidak memiliki kitab suci sebagai pegangan dalam beragama, karena hal itu sangat mungkin akan "membawa kepada perbuatan yang menyebabkan masuk neraka". Kemudian, walaupun Islam membolehkan pernikahan dengan orang-orang ahli kitab tetapi mensyaratkan kepada orang-orang Islam yang menikah dengan ahli kitab tersebut untuk tetap berpegang teguh pada ajaran Islam, dan apabila terbawa kepada kekafiran maka "amalan-amalan kebaikannya akan dihapuskan dan di akhirat akan menjadi orang yang merugi". Ini berarti, walaupun Islam secara sosial menekankan adanya toleransi yang sangat luas terhadap pemeluk agama lain, namun secara teologis-individual, orang-orang Islam diharuskan untuk tetap menjaga teguh keimanannya, sehingga Islam menegaskan bahwa menjaga agama (*ḥifẓ al-dīn*) merupakan syarat bagi kebolehan pernikahan dengan orang ahli kitab tersebut.[71]

Penafsiran Setiawan ini dipengaruhi adanya usaha pengajuan CLD (*Counter Legal Draft*) Kompilasi Hukum Islam (KHI) tentang Perkawinan pada tahun 2004 oleh Tim Kelompok Kerja Pengarusutamaan Gender (PUG) Departemen Agama RI kepada MPR RI, tetapi ditolak oleh

[71]Ibid., 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menteri Agama ketika itu.[72] Di dalam Pasal 54, disebutkan kebolehan orang Islam menikah dengan orang bukan Islam dengan syarat untuk mencapai tujuan perkawinan.[73] Di samping juga adanya fenomena pernikahan antar agama yang dilakukan oleh warga Indonesia, seperti antara Ahmad Nurcholis yang beragama Islam dengan Ang Mei Yong yang beragama Konghuchu pada tahun 2003, serta beberapa artis ibu kota lainnya.[74]

3. **Pemuda dan Entrepreneurship**

Pengangguran merupakan salah satu problem sosial di Indonesia. Data BPS menyatakan tahun 2000 angka pengangguran mencapai 6,08 % dan terus meningkat pada 2005 yang berkisar di 11,24 %, dan terjadi fluktuasi angka hingga 2009 yang berkisar pada 8,14 %.[75] Ada beberapa faktor terjadinya pengangguran, baik yang berasal dari individu berupa etos kerja yang rendah maupun struktur sosial yang belum siap mendukung terciptanya lapangan pekerjaan. Berangkat dari sana, M. Nur Kholis Setiawan berusaha membangkitkan semangat dan etos kerja melalui perspektif Alquran.

Dalam beberapa ayat Alquran dinyatakan bahwa kata pemuda (*fatā, fityah*) mewakili empat karakter, yakni *pertama,* sebagai bintang

[72]Amr, "Gerakan Perempuan Targetkan Draf KHI Alternatif Jadi UU" dalam www.m.hukumonline.com (Kamis, 21 Oktober 2004), diakses 25 April 2019.
[73]Eko Bambang S., "Inilah Materi Counter Legal Draft KHI (KHI Perempuan) tentang Perkawinan" dalam www.jurnalperempuan.com diakses 25 April 2019.
[74]Anonim, "Ahmad Nurcholish dan Ang Mei Yong: 'Beragama Sama Bukan Jaminan Rumah Tangga Bahagia" dalam www.Islamlib.com (22 Juni 2003), diakses 25 April 2019.
[75] Badan Pusat Statistik, "Tingkat Pengangguran Terbuka" dalam www.bps.go.id diakses 26 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan tanda bagi perubahan seperti dalam QS. al-Anbiyā' [21]: 60 dan al-Kahf [18]: 10-13; *kedua,* generasi penerus seperti dalam QS. al-Ṭūr [52]: 21; *ketiga,* generasi pengganti seperti dalam QS. al-Mā'idah [5]: 54; dan *keempat,* generasi pembaharu seperti dalam QS. Maryam [19]: 42. Menurut M. Nur Kholis Setiawan, QS. al-Anbiyā': 60 dan al-Kahf: 10-13 menitikberatkan pada karakter pemuda sebagai bintang dan pertanda zaman, yakni sosok yang menjadi tanda perubahan dan perbaikan peradaban, dari peradaban politheistik pada peradaban tauhid. Dalam hal ini, Setiawan menyatakan:

> Ibrāhīm as. Sebagai pemuda yang digambarkan dalam ayat ke 60 al-Anbiyā', melakukan pendobrakan dan perubahan mentalitas yang fundamental serta menjadi icon bagi komunitasnya di kemudian hari. Teladan yang bisa didapatkan dari sosok Ibrāhīm as. di antaranya adalah keberanian yang didasari oleh sikap kritis untuk melakukan perubahan. Pemuda dalam konteks peradaban sekarang, tidak saja memiliki kewajiban untuk menggali potensi yang dimiliki, melainkan diharapkan menjadi imam bagi perubahan dan kreator yang lebih baik di masa mendatang.[76]

QS. al-Kahf: 10-13 memberikan inspirasi akan arti penting dari *trial and error* dalam diri pemuda yang didukung dengan adanya kecenderungan *dreaming for the future* (impian masa depan yang lebih baik), tidak seperti generasi tua yang sering melakukan *glorifiying the past* (membanggakan masa lalu). Adapun QS. al-Ṭūr: 21 memberikan ilustrasi bahwa pemuda merupakan generasi penerus yang meneruskan nilai-nilai kebaikan yang ada pada suatu kaum. Sedangkan QS. al-Māidah: 54 memberikan pemahaman bahwa fungsi pemuda adalah sebagai pengganti

[76]Ibid., 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelompok tua yang rusak yang memiliki karakter mencintai dan dicintai Allah, lemah lembut kepada kaum beriman, tegas pada kaum kafir, dan tidak takut celaan orang-orang yang suka mencela. Adapun QS. Maryam: 42 memberikan inspirasi akan peran pemuda sebagai generasi pembaharu yang sarat dengan nalar kritis untuk memperbaiki kerusakan dan kebobrokan yang ada di komunitasnya.[77]

Menurut Setiawan, pemuda yang memiliki karakter yang baik dan prestasi yang unggul tidaklah dapat dipisahkan dari lingkungan. Ia dibentuk dan ditempa oleh lingkungan di sekitarnya. Hal ini berarti para pemuda mengenali, menggali, mengembangkan, serta mengolah berbagai potensi yang ada pada dirinya dengan dukungan penuh dari lingkungan atas aktualisasi potensi tersebut dalam bentuk karya nyata. Dan dalam konteks keindonesiaan, pembanguna karakter (*character building*) yang sesuai adalah dengan pendekatan entrepreneurship (kewirausahawaan), mengingat angka pengangguran masih tinggi di negeri ini.[78]

Kewirausahawaan adalah kemampuan kreatif dan inovatif yang dijadikan dasar, kiat dan sumber daya untuk mencari peluang menuju sukses. Di dalam Islam, para Nabi digambarkan sebagai manusia yang aktif bekerja, dan pada umumnya mereka berwirausaha, misalnya Nabi Dāwūd tercatat sebagai tukang gembala dan seorang pandai besi, Nabi

[77]Ibid., 65.
[78]Ibid., 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mūsā seorang pekerja tenun, bahkan Nabi Muhammad pun berprofesi sebagai penggembala dan pedagang.[79]

Ada beberapa ayat Alquran yang berkaitan dengan motivasi kewirausahaan, yakni QS. Hūd [11]: 6, al-Mulk [67]: 15, al-Nisā' [4]: 100, QS. al-Jumu'ah [62]: 10, QS. al-Tawbah [9]: 105, dan QS. al-Qaṣaṣ [28]: 73. Dari keenam ayat ini, Setiawan menyimpulkan bahwa *pertama,* Allah menjamin kelangsungan hidup hamba-Nya yang mau bekerja keras dan *dābbah,* yakni bergerak, aktif, dinamis, kreatif, dan inovatif; *kedua,* manusia disarankan hijrah, berpindah dari satu lokasi ke lokasi yang lain, yang bertujuan untuk berusaha belajar dan memahami tradisi serta kebudayaan bangsa lain agar dimudahkan dalam mencari rizki; *ketiga,* manusia harus meningkatkan motivasi kerjanya, kreatif, berprestasi, dan tidak menyia-nyiakan kesempatan, dengan tidak hanya berhenti pada pelaksanaan ibadah dari sisi formalitas dan ritual saja, melainkan ia harus memberikan efek batin dan mengilhami efektifitas dalam bekerja; *keempat,* pekerjaan harus diniatkan demi kepentingan duniawi dan ukhrawi; dan *kelima,* manusia harus mampu mengatur waktu sebaik mungkin.[80]

4. Kesetaraan dan Pemberdayaan Kaum Difabel

Difabel merupakan sebuah identitas yang dilabelkan pada individu yang memiliki kondisi dan kemampuan berbeda dengan individu normal. Dalam dunia ketenagakerjaan di Indonesia, wacana dan upaya melakukan

[79]Ibid., 66-67.
[80]Ibid., 68.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penyetaraan dan pemberdayaan kaum difabel sudah diatur dalam UU No. 4 tahun 1997 dan ditindaklanjuti dengan PP. Nomer 43 tahun 1998 tentang Peningkatan Kesejahteraan Sosial Penyandang Cacat.[81]

Di dalam wacana keagamaan, menurut M. Nur Kholis Setiawan, ada dua poin penting berkaitan dengan status kaum difabel dalam Islam, yakni *pertama,* Alquran menggunakan kosa kata yang merujuk pada difabilitas dalam arti negatif itu menyesuaikan dengan kondisi masyarakat ketika wahyu diturunkan. Kosa kata *ṣummun, bukmun, 'umyun* yang berdenotasi tuli, bisu, dan buta seperti dalam QS. al-Isrā' [17]: 72, adalah *tamthīl* (perumpamaan) sesuai dengan kondisi sosial masyarakat pra Islam ketika itu yang gemar melakukan perang. Mereka beranggapan bahwa keberanian, kekuatan, dan kesempurnaan fisik individual adalah sesuatu kebutuhan vital dan orang yang memilikinya dianggap sebagai kelas pertama, sedangkan kaum difabel dimasukkan dalam kelompok kelas bawah karena tidak memilikinya. Berangkat dari sana, individu yang tidak mau beriman diumpamakan dengan orang yang buta yang dianggap hina. *Kedua,* Alquran juga menggunakan kosa kata difabel yang merujuk pada makna yang netral, bahkan menghargai penyandangnya, seperti dalam QS. al-Fath [48]: 17, 'Abasa [80]: 1-3, dan Fuṣṣilat [41]: 33-36. Oleh karena itu, difabel harus dianggap sebagai takdir yang tidak seorang pun yang mampu mengelaknya. Dan anggapan bahwa ia adalah kutukan, pembawa aib, dan abnormalitas yang

[81] Ibid., 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebabkan oleh hal-hal yang tidak rasional harus ditolak serta diluruskan. Dengan kata lain, kaum difabel memiliki kesetaraan dengan kaum non difabel dalam hal ketakwaan, ibadah, dan kontribusi sosial.[82]

Penafsiran Setiawan dipengaruhi fenomena kaum difabel di Yogyakarta. Sebagai seorang warga yang hidup di kota pelajar ini, Setiawan telah mengenal dan mengetahui aktifitas kaum difabel dalam mengenyam pendidikan, baik di dalam kampus UIN Sunan Kalijaga maupun di tempat pendidikan dan pelatihan lainnya seperti Yayasan Penyandang Cacat Mandiri (YPCM) Yogyakarta, di samping pengalamannya melihat KH. Abdurrahman Wahid menjadi Presiden ke-4 RI tahun 1999.[83]

5. **Prinsip dan Etika Komunikasi**

Salah satu sumber konflik dalam masyarakat adalah miskomunikasi. Oleh karena itu, agar sebuah komunikasi dapat berjalan dengan baik dan menghindari konflik, maka perlu diperhatikan berbagai prinsip dan etika komunikasi yang baik dalam Islam. Menurut M. Nur Kholis Setiawan, prinsip-prinsip tersebut dapat dipahami dari QS. al-Ḥujurāt [49]: 6-10. Di dalam ayat tersebut, ada dua hal yang perlu diperhatikan sebagai prinsip komunikasi yang baik, yakni *pertama,* seorang komunikator harus memiliki kejujuran, integritas, dan

[82]Ibid., 85.
[83]Aswab Nanda Pratama dan Akbar Bhayu Tamtomo, "Infografik Serial Presiden: Abdurrahman Wahid" dalam www.nasional.kompas.com (3 Juni 2018), diakses 25 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjauhkan diri dari kefasikan dan *kedua,* komunikan harus selektif, *ceck and receck* (klarifikasi*, tabāyun*) atas informasi yang didapatkan.[84]

Adapun prinsip yang ketiga mengenai cara dan bentuk penyampaian informasi dapat dipahami dari beberapa ayat, yakni *pertama, qawl ma'ruf* (perkataan yang baik dan tidak menyakiti) yang dipahami dari QS. al-Aḥzāb [33]: 32; *kedua, qawl layyin* (ungkapan yang persuasif) yang dapat dipahami dari QS. Ṭāhā [20]: 44; *ketiga, qawl karīm* (perkataan yang mulia, penuh kesantunan, dan tidak merendahkan) yang dapat dipahami dari QS. al-Isrā' [17]: 23; *keempat, qawl sadīd* (perkataan lurus dan berbelok-belok sehingga sulit dipahami) yang dapat dipahami dari QS. al-Nisā' [4]: 9; *kelima, qawl balig* (perkataan yang sesuai dengan kondisi komunikan) yang dapat dipahami dari QS. al-Nisā' [4]: 63, dan *keenam, qawl maisūr* (ungkapan yang menyenangkan) yang dapat dipahami dari QS. al-Isrā' [17]: 28.[85]

Konflik antar warga di Poso (Sulawesi Tengah) tahun 1998-2000 dan tragedi Sampit antara Suku Dayak dan Madura tahun 2001 menjadi sesuatu yang tidak terlupakan bagi Setiawan.[86] Dua konflik horizontal tersebut dan berbagai konflik lainnya, salah satunya disebabkan oleh adanya miskomunikasi antar warga, khususnya para tokoh masyarakat dan agama. Hal inilah yang mempengaruhi penafsirannya mengenai

---

[84]Ibid., 94.
[85]Ibid., 98-99.
[86]Anonim, "Kerusuhan Poso: Konflik Sektarian dan Agama di Indonesia" dan "Konflik Sampit" dalam www.id.wikipedia.com, diakses 25 April 2019; Istiqomatul Hayati, "Penyerangan Dilakukan Secara Terencana" dalam www.nasional.tempo.com (29 Oktober 2003), diakses 25 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beberapa ayat yang termasuk dalam tema miskomunikasi. Harapannya, sebagai langkah preventif, dengan memegangi prinsip dan etika komunikasi yang baik, miskomunikasi yang berujung pada konflik dalam masyarakat dapat dihindari.

6. **Wilayah dan Kedaulatan Negara**

Bentuk negara di dalam Alquran tidak disebutkan secara eksplisit, tetapi ia membahas unsur-unsur negara, yakni adanya pemimpin beserta karakternya yang ideal, wilayah dan kedaulatan negara, serta warga atau rakyat yang mendiami wilayah tersebut dan tunduk terhadap pranata yang ada di dalamnya. Hal ini dapat dipahami dari dua ayat yang bercerita tentang kekuasaan Nabi Dāwūd as. (QS. Ṣād [38]: 26) dan Nabi Sulaimān as. (QS. al-Naml [27]: 16-22).

Menurut M. Nur Kholis Setiawan, QS. Ṣād [38]: 26 berisi tiga hal, yakni *pertama,* pengakuan dan apresiasi yang diberikan pada Nabi Dāwūd as. atas kecakapannya sebagai pemimpin atau penguasa (*khalīfah*), sekaligus representasi kepemimpinan dan kekuasaan dalam arti positif; *kedua,* teritorial yang dikuasainya yang memang tidak disebutkan secara mendetail, sebagai bentuk universalitas pesan yang dikandungnya; dan *ketiga,* karakter pemimpin ideal adalah orang yang menegakkan keadilan dan supremasi hukum di wilayahnya, serta tidak mengikuti hawa nafsunya yang dapat menimbulkan tindakan kesewenang-wenangan.[87]

[87]Ibid., 108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun QS. al-Naml [27]: 16-22 menceritakan kewibawaan seorang pemimpin yang menjadi prasyarat bagi tegaknya kepemimpinan, baik yang berupa individu, kolektif, maupun sistem. Kewibawaan ini memiliki lima pilar, yakni ketegasan, kejujuran, pembelaan yang lemah, tidak memikirkan dirinya sendiri atau golongannya, dan sikap rela berkorban untuk masyarakat. Dalam ayat tersebut, figur Nabi Sulaimān as. diilustrasikan sebagai simbol pemimpin individual (raja) yang mewakili zamannya. Di dalam dirinya tertanam semangat keadilan, ketegasan, keberanian, dan pengorbanan untuk melindungi yang lemah. Di samping itu, beliau diberi kelebihan berupa penguasaan ilmu pengetahuan, pemerintahan, komunikasi, dan religiusitas yang tinggi, sepertihalnya Nabi Muhammad saw. yang diberi kecerdasan dan kecermatan, sehingga mampu menyelesaikan berbagai permasalahan sosial yang dihadapi umatnya.[88]

7. **Kebhinekaan Budaya**

Menurut M. Nur Kholis Setiawan, terdapat empat ayat yang berkaitan dengan kebhinekaan, yakni QS. Hūd [11]: 118, al-Ḥujurāt [49]: 13, al-Isrā' [17]: 84, dan al-Māidah [5]: 48. QS. Hūd [11]: 118 berisi tentang keniscayaan adanya keragaman bagi manusia secara umum, baik dalam jalan hidup maupun agama. QS. al-Ḥujurāt [49]: 13 berisi pernyataan adanya keragaman umat manusia dari berbagai segi, seperti jenis kelamin, suku dan ras, status sosial, dan geografis yang dalam

[88] Ibid., 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks kekinian mewakili keragaman geopolitik, kultural, maupun negara bangsa yang dipahami dari kunci kata *shu'ūb* (berbangsa-bangsa) dan *qabā'il* (bersuku-suku). QS. al-Isrā' [17]: 84 menguatkan pernyataan dalam QS. al-Ḥujurāt [49]: 13. Ayat ini menegaskan bahwa setiap individu melakukan berbagai aktifitas masing-masing, apapun status, posisi, dan keimanan mereka, sehingga ia dapat dipahami dengan keragaman kehidupan masyarakat di wilayah yang berbeda akan melahirkan keragaman produk budaya, adat istiadat, tata nilai, pranata sosial, bahkan peradaban, yang dipahami melalui kunci kata *shākilatih* (keadaannya). Sedangkan QS. al-Māidah [5]: 48 menguatkan ayat lainnya mengenai keragaman yang muncul dari sebuah proses kreatifitas manusia dengan kata kunci *shir'ah* (aturan) dan *minhāj* (jalan yang terang).[89] Sebagai kesimpulan mengenai pengakuan Alquran tentang keragamaan, Setiawan menyatakan:

> Ketika dinyatakan dalam ayat bahwa Allah tidak menghendaki umat hanya satu saja, itu artinya keragaman diakui keberadaannya oleh Al-Quran. Masing-masing kelompok, komunitas memiliki pranata, baik yang diadasarkan pada ajaran-ajaran keagamaan yang bersumber dari sebelum datangnya Islam maupun hasil kreatifitas akal budi.[90]

Mengenai adat istiadat, M. Nur Kholis Setiawan beranggapan bahwa adat istiadat sudah menjadi pembahasan dalam diskursus keislaman. Ia disebut dengan dua istilah, yakni *'urf* dan *'ādah.* Dalam istilah pakar hukum Islam, *'urf* didefiniskan dengan sesuatu yang

[89]Ibid., 122-126.
[90]Ibid., 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dianggap baik dan diterima akal sehat. Sedangkan dalam istilah *uṣūl al-fiqh,* ia didefinisikan sebagai sesuatu yang tidak asing lagi bagi masyarakat karena menjadi kebiasaan dan menyatu dengan kehidupan mereka, baik berupa perbuatan maupun perkataan. *'Urf* dibagi menjadi dua, yakni *'urf ṣaḥīḥ* (tradisi yang sesuai dengan dasar-dasar syariat, dan *'urf fāsid* (tradisi yang bertentangan dengan *naṣṣ qaṭ'ī*).[91] Sedangkan '*ādah* definisikan dengan konvensi atau kebiasaan yang dapat dijadikan pranata hukum. Ia menjadi bagian dari sumber hukum Islam selama tidak berlawanan dengan teks-teks keagamaan.[92] Dan jika ditilik dari studi budaya maka berdasarkan produsen budaya, ia dibagi menjadi dua, yakni budaya sekuler dan budaya religius. Dan budaya yang mendapat tempat di dalam Islam adalah budaya yang religius, termasuk adat istiadat, karya seni, pranata sosial, serta model pemikiran yang mengadopsi teks keagamaan dalam konteks lokal.[93]

Dalam konteks Indonesia, Setiawan menyatakan bahwa kebhinekaan bukanlah sesuatu yang negatif, melainkan sesuatu yang memberikan ruang bagi semua orang untuk memberikan kontribusi positifnya secara optimal. Ia tidak semestinya dijadikan sebagai pemecah belah kehidupan berbangsa dan bernegara, mengingat keberadaannya dilegitimasi oleh Alquran. Oleh karena itu, politik

[91] Ibid., 127.
[92]Ibid., 128.
[93]Ibid., 129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penyeragaman sebagai strategi pembangunan nasional tidaklah dapat dibenarkan seperti yang telah terjadi pada era Orde Baru.[94]

8. **Pemberantasan Korupsi dan *Money Laundering***

Korupsi adalah tindakan pemindahan hak milik yang tidak sesuai dengan ketentuan hukum dan diharamkan dalam Islam. Ayat-ayat Alquran tentang korupsi dihubungkan dengan watak manusia yang suka dengan kemewahan dunia, di antaranya *pertama,* QS. Āl 'Imrān [3]: 14 yang menunjukkan bahwa manusia suka mengumpulkan harta benda dan menyimpannya serta menolak untuk memberikan hak Allah, yakni membayar zakat; *kedua*, QS. Ibrāhīm [14]: 3 yang menggambarkan manusia itu memiliki kecenderungan untuk tidak sabar serta mengingkari kenikmatan yang dianugerahkan Allah; *ketiga,* QS. al-Naḥl [16]: 107 yang menandakan bahwa manusia itu lebih mencintai kehidupan duniawi daripada ukhrawi; *keempat,* QS. al-Ma'ārij [70]: 18-19 menyatakan adanya nafsu manusia yang tidak mengenal berhenti dan selalu berkeluh kesah tanpa mau bersyukur atas berbagai anugerah Allah pada dirinya; dan *kelima*, QS. al-Insān [76]: 27 yang menunjukkan sikap orang-orang yang mengingkari berbagai nikmat yang diberikan Allah pada mereka.[95]

Dari penafsiran atas lima surat tersebut, Setiawan menyimpulkan bahwa manusia secara fitrah suka terhadap harta benda yang bersifat duniawi. Kecenderungan tersebut tidaklah salah, tetapi diperlukan keseimbangan antara menyukai kepentingan duniawi dan ukhrawi. Dan

[94] Ibid., 132-134.
[95] Ibid., 154-155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hal yang dicela adalah jika manusia lebih mementingkan duniawi dan melupakan ukhrawi, sehingga dia akhirnya menghalalkan segala cara untuk memperoleh apa yang diinginkannya, seperti mencuri, merampok, termasuk korupsi.[96] Untuk itu, sebagai salah satu usaha preventif, sikap zuhud harus dikembangkan pada diri seseorang. Zuhud tidak berarti meninggalkan dunia sama sekali, tetapi ia menjadikan dunia sebagai *wasīlah* (sarana) untuk mendekatkan diri pada Allah. Ia juga bukan berarti mengharamkan sesuatu yang halal, dan menyia-nyiakan harta, tetapi ia adalah sikap dan perilaku yang menjadikan apa yang ada di tangan Allah itu lebih berarti dari apa yang ada di tangannya.[97]

Penafsiran Setiawan ini dipengaruhi oleh kondisi Indonesia yang dianggap sebagai negara terkorup di dunia. Pejabat dan birokratnya dicap sebagai tukang rampok, pemalak, pemeras, benalu, khususnya di hadapan para pengusaha kecil maupun besar, pribumi maupun non pribumi. Hal ini berbeda dengan para pejabat di Jepang dan Korea Selatan.[98]

Menurut M. Nur Kholis Setiawan, dalam konteks indonesia, korupsi muncul dikarenakan tiga faktor, yakni politik, ekonomi, dan budaya. Kekuasaan politik yang meniscayakaan adanya birokrasi sebagai perpanjangan kekuasaan mampu mengubah negara dari institusi yang melayani menjadi yang dilayani, dan sejarah korupsi di Indonesia muncul dalam konteks penyelewengan kekuasaan. Selanjutnya, kondisi ekonomi

[96]Ibid., 155.
[97]Ibid., 157.
[98]Ibid., 158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang carut marut dan keadilan ekonomi yang tidak merata menyuburkan praktik korupsi, mulai dari kalangan elit hingga daerah. Di samping itu, gaya hidup hedonis dan konsumeris masyarakat pun menjadikan korupsi semakin merajalela.[99]

Berbagai undang-undang telah dibuat dalam rangka pemberantasan korupsi ini, di antaranya UU. No. 31 Tahun 1999 tentang korupsi dan sanksi pidananya, UU. No. 20 Tahun 2001 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi, bahkan Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) pun dibentuk sesuai amanat UU. No. 30 Tahun 2002, ditambah dengan UU. No. 15 Tahun 2002 tentang Tindak Pidana Pencucian Uang. Menurut Setiawan, ada tiga hal yang harus dilakukan dalam rangka mendukung pemberantasan korupsi ini, yakni *pertama,* memaksimalkan hukuman. Pemberian hukuman kepada koruptor dapat dikategorikan dalam *jarīmah ta'zīr* yang diserahkan sepenuhnya kepada ijtihad hakim dalam penentuan berat atau ringan hukuman, dengan mengacu kepada tujuan syara', kemaslahatan masyarakat, situasi serta kondisi lingkungan dan koruptor, sehingga dia menjadi jera sekaligus untuk memunculkan tindakan pencegahan bagi orang lain. Bentuk hukumannya dapat berupa penyitaan harta koruptor dan memasukkannya dalam kas negara, pemasangan nama-nama koruptor di berbagai media cetak maupun elektronik, bahkan hukuman mati jika tindak korupsinya dianggap lebih berbahaya daripada *jarīmah ḥudūd* dan *qiṣaṣ. Kedua,*

[99]Ibid., 159.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penegakan supremasi hukum. Ada dua hal yang mendukung penegakan supremasi hukum, yakni lembaga peradilan yang bebas dari segala intervensi kekuasaan eksekutif, dan sikap amanah yang dimiliki hakim. Dan *ketiga,* perbaikan sistem dan mental. Pembenahan sistem birokrasi dan hukum harus dilakukan agar mudah untuk dilakukan pengawasan dan bebas pungutan liar. Di samping itu, pendidikan anti korupsi harus dimasukkan dalam kurikulum pendidikan nasional.[100]

Adapun mengenai tindak pencucian uang (*money laundering*),[101] M. Nur Kholis Setiawan memasukkannya kedalam kategori kegiatan ekonomi yang merusak. Ada dua ayat yang berkaitan dengan hal ini, yakni QS. al-Baqarah [2]: 188 dan al-Nisā'[4]: 29-30. Dalam QS. al-Baqarah: 188 dinyatakan larangan untuk memakan harta dengan jalan yang "*bāṭil*". Penggunaan kosa kata *bāṭil* ini merupakan salah satu aplikasi *ījāz,* yakni sebuah kosa kata yang mencerminkan berbagai hal yang negatif, seperti penyimpangan, ketidakjujuran, keserakahan, dan kecurangan dalam aktifitas ekonomi. Adapun QS. al-Nisā': 29-30 memberikan penguatan atas ayat sebelumnya sekaligus memberikan gambaran konsekuensi dari tindakan ekonomi yang merusak tersebut. Hal ini juga dapat dipahami bahwa Alquran memberikan anjuran dan

[100]Ibid., 160-162.
[101]Menurut UU. No. 25 Tahun 2003 Pasal 1 ayat 1, *money laundering* adalah perbuatan menempatkan, mentransfer, membayarkan, membelanjakan, menghibahkan, menyumbangkan, menitipkan, membawa ke luar negeri, menukarkan, atau perbuatan lainnya atas harta kekayaan yang diketahui atau patut diduga sebagai hasil tindak pidana dengan maksud untuk menyembunyikan atau menyamarkan asal usul harta kekayaan sehingga seolah-olah menjadi harta kekayaan yang sah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

motivasi untuk melakukan aktifitas positif sebagai bagian dari pengabdian manusia.[102]

Menurut Setiawan, mendukung UU No. 25 Tahun 2003, pencucian uang dilarang dalam Islam karena mengandung unsur penipuan. Aktifitas bisnis yang dibalut dengan kebohongan, terlebih berkaitan dengan untuk mendapatkan untung yang besar, mencederai norma dan sendi moralitas sosial dan religius. Di samping itu, ia akan memunculkan efek domino terhadap ketidakstabilan ekonomi dalam masyarakat, terlebih jika pelakunya termasuk bagian dari pelaku atau pemasok dana kejahatan yang terorganisir seperti terorisme, maka keamaanan masyarakat pun ikut terganggu.[103]

Penafsiran Setiawan ini dipengaruhi meningkatnya kasus pencucian uang di Indonesia yang *notabene* dilakukan oleh para pejabat. Terhitung pada tahun 2002 sebanyak 103 laporan transaksi keuangan mencurigakan (LKTM) yang terdetiksi dan meningkat pada tahun 2008 menjadi 869 temuan.[104] Di samping itu, kasus terorisme juga membayangi Setiawan. Bom Natal (2000), bom Bali I dan II (2002), bom Marriot (2003), pelatihan militer di Aceh (2010), dan lain sebagainya jelas membutuhkan dana yang banyak dalam melancarkan aksinya. Sebagian dana tersebut berasal dari hasil perampokan, tetapi sebagian

[102]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 200-201.
[103]Ibid., 202.
[104]Bagus, "*Money Laundering* di 2008 Meningkat Drastis" dalam www.detik.com (31 Januari 2009), diakses 25 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lain berasal dari para pengusaha yang melakukan *money laundering*.[105]

9. **Penanggulangan Kemiskinan**

Kemiskinan didefinisikan sebagai standar hidup yang rendah, yakni adanya kekurangan materi pada segolongan orang dibandingkan dengan standar kehidupan umum yang berlaku dalam masyarakat. Ia merupakan problem sosial yang perlu dicarikan solusinya. Menurut M. Nur Kholis Setiawan, dengan semangat penyelamatan, pembelaan, dan pembebasan manusia dari ketidakadilan sosial-ekonomi, Islam memiliki pandangan yang positif terhadap harta dan etos kerja sebagai solusi dari kemiskinan, serta ia tidak setuju dengan pandangan yang menyatakan bahwa kemiskinan adalah sebuah sarana penyucian diri seperti yang dinyatakan dalam beberapa ayat Alquran, yakni QS. al-Jumu'ah [62]: 10 yang menganjurkan usaha untuk mendapatkan kesejahteraan, al-Ḍuḥā [93]: 8 yang menyatakan bahwa kecukupan atau kekayaan itu sesuatu yang terpuji, al-Baqarah [2]: 198 yang berisi tentang kebolehan melakukan ikhtiar untuk mencari karunia dan kelebihan materiil dari Allah meskipun pada saat musim haji, dan al-'A'rāf [7]: 32 yang mengecam seseorang yang mengharamkan hiasan duniawi yang diciptakan oleh Allah bagi manusia sebagai sarana melakukan kebaikan.[106]

---

[105]Evan, "Cara Teroris Himpun Dana untuk Bom" dalam www.nasional.tempo.com diakses 25 April 2019.
[106]Ibid., 171-172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Setiawan, ada tiga macam kemiskinan dan solusinya dalam perspektif Islam, yakni *pertama,* kemiskinan natural, yaitu kemiskinan yang dialami seseorang sejak lahir dikarenakan dia terlahir dari keluarga miskin dan hidup dalam lingkungan yang miskin. Solusi dari jenis kemiskinan pertama ini adalah santunan yang berupa zakat yang merupakan hak delapan golongan seperti yang dinyatakan dalam QS. al-Tawbah [9]: 60, atau sedekah wajib yang merupakan hak orang yang meminta atau membutuhkan seperti yang dinyatakan dalam QS. Dhāriyāt [51]: 19. Ayat tersebut menyebut adanya hak orang miskin dalam harta orang kaya yang tidak hanya menuntut seseorang untuk beramal, tetapi juga dibarengi dengan kesadaran akan kewajibannya tanpa perasaan tinggi hati atas orang miskin.[107] *Kedua,* kemiskinan kultural, yakni kemiskinan yang disebabkan sikap berdiam diri dan tidak mau berusaha dari seseorang yang disebabkan oleh pandangannya yang negatif terhadap harta. Solusi yang ditawarkan Islam untuk kemiskinan ini adalah melalui penguatan etos kerja. Sesuai dengan QS. al-Jumu'ah [62]: 10, manusia diperintahkan Allah untuk mencari anugerah atau kelebihan yang bersumber dari Allah (*faḍl Allāh*) agar dapat beribadah dengan sempurna dan membantu pihak lain yang membutuhkannya. Dan dengan berdasarkan QS. al-Ra'd [13]: 11 dapat dipahami bahwa kemiskinan yang terjadi bukanlah takdir, tetapi ia disebabkan oleh sikap berdiam diri dan tidak mau berusaha yang harus dirubah mulai dari pola

[107]Ibid., 173-174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pikir, motivasi, dan pandangan hidup individu terhadapnya.[108] Dan *ketiga,* kemiskinan struktural, yakni kemiskinan yang disebabkan oleh struktur sosial yang dapat melanggengkan kemiskinan, karena mengandung unsur eksploitasi, penindasan, dan konsentrasi kekayaan pada segelintir orang. Solusi yang ditawarkan Islam untuk jenis ini adalah penegakan keadilan dalam bidang sosial, ekonomi, hukum, dan politik. Hal ini sesuai dengan QS. al-A'rāf: 29, al-Nisā': 135, dan al-Māidah: 8.[109]

10. Pelestarian Lingkungan

Kerusakan lingkungan akibat deforestasi hutan selalu beriringan dengan *illegal logging,* tindak korupsi dan kerugian negara telah menyerang Indonesia. Pada tahun 2009-2013 terhitung 4,5 juta hektar hutan hilang sebab aktifitas ini, tanpa dibarengi penerimaan negara dari sektor ini.[110] Kasus industri yang tidak mau mengolah limbahnya yang akhirnya mencemari lingkungan menjadi kegelisahan Setiawan ketika menafsirkan ayat-ayat tentang pelestarian lingkungan.[111]

Menurut Setiawan, salah satu akar permasalahan lingkungan adalah cara pandangan manusia terhadap alam dan lingkungannya yang memisahkan manusia dari alam dan manusia sebagai pusat dalam sistem alam yang pada akhirnya memunculkan perilaku yang tidak

---

[108]Ibid., 174-176.
[109]Ibid., 176-178.
[110]Egi Primayoga dkk., *Indikasi Kerugian Negara Akibat Deforetasi Hutan: Hasil Pemantauan di Sektor Kehutanan 2006-2015,* (Jakarta: ICW, 2017), 3.
[111]Made, "Penegakan Hukum Lingkungan Lemah" dalam www.ekonomi.kompas.com (3 Desember 2009), diakses 25 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertanggungjawab terhadap kelestarian alam. Di dalam Alquran, tidak disebutkan secara eksplisit kata "lingkungan", tetapi ia menyebutkan berbagai komponen lingkungan seperti bumi, langit, daratan, lautan, matahari, dan makhluk hidup. Di antara ayat yang berkaitan dengan lingkungan ini adalah QS. al-Baqarah [2]: 30 tentang fungsi manusia sebagai *khalīfah* (wakil Allah) di muka bumi yang harus merepresentasikan dirinya sesuai dengan sifat-sifat Allah, salah satunya adalah sebagai pemelihara atau penjaga alam (*rabb al-'ālamīn*). Kekhalifahan menuntut pemeliharaan, bimbingan, pengayoman, dan pengarahan seluruh makhluk akan mencapai tujuan penciptaan yang dikehendaki-Nya, sehingga terjadi keserasian dan keseimbangan alam.[112]QS. al-A'rāf [7]: 56 melarang manusia untuk melakukan perbuatan yang merusak (*fasād*) di muka bumi, misalnya pencurian, perampokan, pembunuhan, dan gangguan keamanan (QS. Yūsuf [12]: 73 dan al-Māidah [5]: 32), foya-foya, bermewah-mewah, dan pemborosan (QS. Hūd [11]: 116 dan al-Shu'arā' [26]: 152), pengurangan takaran (QS. al-A'rāf [7]: 85), serta makar dan penipuan (QS. al-Naml [27]: 46-50).

Ada empat etika lingkungan, yakni egosentris, homosentris, ekosentris, dan ekofeminis.[113] Tetapi menurut M. Nur Kholis setiawan,

[112]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 185.

[113]Etika egosentris memberikan penekanan pada kepentingan individu. Apa yang baik bagi individu, juga baik bagi masyarakat. Setiap orang harus bersaing mendapatkan sumber-sumber alam sesuai dengan insting naturalnya. Etika homosentris menghendaki adanya tindakan masyarakat demi kesejahteraan semua umat manusia. Relasi manusia dan alam ditempatkan pada sejauh mana alam mampu memberikan keuntungan sebanyak-banykanya bagi kepentingan manusia, sehingga terjadilah eksploitasi alam yang berlebihan dengan dalih demi kebaikan dan kepentingan masyarakat. Etika ekosentris menghendaki kesatuan antara manusia dan alam dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

etika yang sesuai dengan Islam adalah ekosentris dan ekofeminis. Hal disebabkan keduanya memandang adanya kesatuan semua ciptaan Tuhan yang berhak untuk eksis dan diperlakukan dengan kasih sayang. Bahkan di dalam Islam, alam dianggap sebagai *muslim* (makhluk yang pasrah kepada Tuhan).[114] Setiawan menambakan bahwa etika ekologi dalam Islam, terdiri dari tiga komponen, yakni *pertama, tawhīd* (konsep keesaan Tuhan) yang berarti bahwa segala aktifitas kehidupan harus berpusat pada-Nya dengan keyakinan akan keesaan dan kekuasaan Allah yang mutlak, serta adanya pertanggungjawaban perbuatan manusia di hadapan-Nya. *Kedua, khilāfah* dan amanah. Manusia diberikan Allah amanah berupa dirinya dan alam yang harus dijaga dan dipelihara serta dipertanggungjawabkan penggunaannya pada-Nya. Manusia memiliki amanat, tetapi tidak memiliki hak mutlak terhadap segalanya. Manusia bertanggungjawab atas segal penyimpangan dan penyalahgunaan terhadap amanat tersebut di dunia maupun di akhirat. *Ketiga*, halal dan haram. Segala sesuatu yang baik, menguntungkan, menenteramkan hati, atau berakibat baik bagi seseorang, masyarakat, maupun lingkungan adalah halal, sedangkan sebaliknya segala sesuatu yang buruk, membahayakan atau merusak seseorang, masyarakat, atau lingkungan adalah haram.[115]

---

satu sistem organik yang sama. Etika ekofeminis mendasarkan pandangannya pada rasa kasih sayang, kepedulian, kesetaraan, dan tanggungjawab terhadap kehidupan dalam relasi yang setara dan harmonis.

[114]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an,* 191.

[115]Ibid., 191-192.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

11. Lokalisasi Perjudian dan Prostitusi

Wacana lokalisasi perjudian sempat menjadi isu yang berkembang pada tahun 2005 dan 2010. Ketua PWNU Jawa Timur, Ali Maschan Musa, pada tahun 2005 setuju dibukanya lokalisasi perjudian di Indonesia, yang tidak berarti menghalakan judi. Lokalisasi itu dipersilahkan dengan syarat di luar lokalisasi harus benar-benar bersih dari praktik perjudian.[116] Dan pada tahun 2010, Rois Syuriyah PBNU, Masdar F. Mas'udi, mengusulkan kepada pemerintah agar melokalisasi perjudian di sebuah tempat terpencil, agar potensi devisa negara tidak hilang karena judi dilakukan di negara lain.[117] Adapun wacana lokalisasai prostitusi berkembang dalam pro-kotra penutupan lokalisasi terbesar se-Asia Tenggara, Dolly di Surabaya, pada tahun 2010.[118] Hal inilah yang menginspirasi Setiawan dalam penafsirannya tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan lokalisasi perjudian dan prostitusi.

Perjudian di dalam Alquran disebut dengan *al-maysir.* Ada dua ayat yang berkaitan dengan aktifitas tercela ini, yakni QS. al-Baqarah [2]: 219 dan al-Māidah [5]: 90-91. Menurut Setiawan, *al-maysir* tidak menjadi pembahasan tersendiri di dalam Alquran. Ia disebut bersanding dengan *al-khamr* (minuman keras), *al-anṣāb* (penyembahan berhala), dan *al-azlām* (mengundi nasib dengan panah). Ia disandingkan dengan *al-*

[116]Sunudyantoro, "NU Jawa Timur Setuju Lokalisasi Judi" dalam www.koran.tempo.com (19 September 2005), diakses 25 April 2019.
[117]Harismanto, "Muhammadiyah Minta Jangan Legalkan Lokasi Judi", dalam www.tribunnews.com (4 Juli 2010), diakses 25 April 2019.
[118]Agnes Swetta, "Jatim Tutup Lokalisasi Tanpa Relokasi" dalam www.ekonomi.kompas.com (20 November 2011), diakses 25 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khamr karena adanya unsur manfaat di dalamnya, karena dulu hasil judi biasa diberikan fakir miskin, sekaligus ia juga mengandung resiko yang dapat mendatangkan permusuhan dan kebencian. Di samping itu, kebiasaan pada masa Nabi saw. dulu, perjudian selalu diselingi dengan minum *khamr.* Selanjutanya, Setiawan menyatakan bahwa ada tiga hal yang menjadi kunci alasan pengharaman *al-maysir,* yakni *pertama,* adanya dampak permusuhan yang ditimbulkan; *kedua,* penyebab lupa kepada Tuhan karena keasyikan di dalamnya; dan *ketiga,* adanya unsur mendapatkan kekayaan yang terlarang dari perjudian tersebut. Dari sana, berbagai kegiatan perekonomian yang melibatkan perjudian menjadi terlarang dalam perpsktif Alquran. Dan upaya pelegalan serta penempatannya dalam sebuah lokasi khusus, tidaklah dapat mencabut pelarangan tersebut sesuai dengan kaidah *al-wasāīl tattabi' al-maqāṣid fī aḥkāmihā* (fasilitas dan sarana itu mengikuti hukum dari berbagai tujuan sesuatu).[119]

Sedangkan berkaitan dengan prostitusi, Alquran mengecam keras aktifitas seksual di luar nikah dalam berbagai ayatnya. Kosa kata yang digunakan adalah *fāḥishah, fawāḥish, faḥshā', zinā, zanā-yaznī, al-zāni,* dan *al-zāniyah.*[120] Aktifitas seksual ini dilarang dalam Islam dan pelakunya dihukum fisik berupa cambuk hingga rajam. Tetapi menurut

[119]Ibid., 211-212.

[120]Kosa kata *fāḥishah* di antaranya dapat ditemui dalam QS. Āl 'Imrān [3]: 135 dan al-Ṭalaq [65]: 1; kata *fawāḥish* dapat ditemukan dalam QS. al-An'ām [6]: 151 dan al-Qamar [53]: 32; kata *faḥshā'* di antaranya dapat ditemukan dalam QS. al-Baqarah [2]: 169 dan al-Rūm [29]: 45; dan kata *zinā* beserta derivasinya dapat ditemukan dalam QS. Isrā': 32 dan al-Mumtaḥanah [60]: 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setiawan, kosa kata yang tepat untuk merujuk prostitusi bukanlah berbagai kosa kata di depan, tetapi *al-bigā'* (QS. al-Nūr [24]: 33) dan derivasinya *bagiyyā* (QS. Maryam [19]: 20 dan 28), karena adanya unsur bisnis di dalamnya. Menurut Setiawan, dari QS. al-Nūr [24]: 33 dapat dipahami dua hal, yakni *pertama,* pihak yang ditegur adalah mereka yang memiliki kekuasaan, dalam hal ini tuan, pemilik budak, bukan kepada pekerja seks atau budaknya. Pemilik budak ditegur untuk tidak memaksa budaknya menjadi pelacur yang dapat mendatangkan keuntungan bagi tuannya, padahal budaknya itu tidak menginginkan menjadi pelacur dan menjaga kesucian dirinya. *Kedua,* pembeli jasa dan pemberi jasa seks. Pembeli jasa seks komersil adalah *user* yang diperingatkan Alquran dalam QS. al-Nūr [24]: 32 dan QS. al-Isrā' [17]: 32 agar menjaga moralitasnya dan menjauhi perbuatan zina. Adapun mengenai pemberi jasa seks, Rasulullah dalam sebuah hadis riwayat imām Muslim menyatakan larangan uang hasil perdagangan anjing, hasil jasa seks komersil, dan jasa tukang tenung:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكٍ عَنِ ابْنِ شِهَابٍ عَنْ أَبِي بَكْرِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ الأَنْصَارِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ ثَمَنِ الْكَلْبِ وَمَهْرِ الْبَغِيِّ وَحُلْوَانِ الْكَاهِنِ[121]

Yaḥyā bin Yaḥyā berkata kepada kami, dia berkata: saya membaca di hadapan Mālik dari ibn Shihāb dari Abu Bakr bin 'Abd al-Raḥmān dari Abū Mas'ūd al-Anṣārī: Sesungguhnya Rasulullah saw. melarang hasil penjualan anjing, mahar pelacur, dan jasa tukang tenung.

[121]Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Vol. 5, (Bairūt: Dār al-Jayl, tt.), 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari pernyataan Alquran dan hadis Nabi saw, Setiawan menyatakan bahwa subyek yang dikambinghitamkan, dirazia dan "dibersihkan" seharusnya bukan para pekerja seks komersil, karena mereka tidak memiliki kekuasaan, melainkan para mucikari, para pemberi jasa, dan dalam lingkup lebh luas adalah masyarakat dan pemerintah. Di samping itu, sesuai dengan logika *supply and demand,* ketika permintaan (*demand*) terhadap pekerja seks komersial tidak ada, alias masyarakat tidak membutuhkannya, maka *supply* akan para pekerja seks komersil secara perlahan akan berkurang, bahkan bangkrut dengan sendirinya.[122]

Dalam konteks keindonesiaan, Setiawan menyatakan bahwa lokalisasi sebagai alternasi normatif tidaklah mengubah fungsinya sebagai pembenar terhadap kemasiatan berupa perjudian dan perzinahan. Karena kedua hal tersebut sangat terang dilarang di dalam Alquran maupun hadis Nabi saw., sebaliknya ia ditempatkan sebagai salah satu media untuk memudahkan pembinaan yang terarah dan berkesinambungan terhadap para pelaku, baik para pelacur sebagai penyedia jasa, maupun pelanggan sebagai penggunanya. Sehingga secara bertahap ia mampu meminimalisir maraknya perjudian dan prostitusi liar di sembarang tempat, sekaligus sebagai media *amr bi al-ma'rūf wa*

[122]M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an.*, 215-216.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nahy 'an al-munkar kepada masyarakat yang, karena berbagai hal, terjebak dalam kubangan hitam perjudian dan prostitusi.[123]

12. *Ummat Wasaṭ:* Komunitas Ideal

Sebagai seseorang yang hidup di negara Indonesia yang terdiri dari enam agama besar, yakni Islam, Kristen Katholik, Kristen Protestan, Hindu, Budha, dan Konghuchu, serta berbagai aliran kepercayaan lainnya, M. Nur Kholis Setiawan, memberikan penafsiran atas ayat yang berkaitan dengan komunitas ideal (*ummat wasaṭ*). *Ummat wasaṭ* yang disebut sebagai *khair ummah* (komunitas, umat terbaik) adalah sebuah kualitas umat ideal yang merupakan cerminan komunitas yang ada pada Nabi saw. masih hidup. Menurut Setiawan, dengan mendasarkan pada QS. al-Baqarah [2]: 143, ada empat karakter *ummat wasaṭ* yang idealnya dimiliki oleh manusia modern, yakni *pertama,* komunitas yang tidak formalistik dan terjebak dalam simbol-simbol keagamaan, serta tidak mencampuradukkan antara perkara keagamaan dengan berbagai kepentingan lainnya. *Kedua,* komunitas yang tidak memiliki arogansi kelompok dengan merasa paling benar dan satu-satunya penyedia jalan keselamatan. *Ketiga,* komunitas yang memiliki kepasrahan yang total kepada Allah atas berbagai perintah-Nya. Dan *keempat,* komunitas yang memiliki jiwa besar dan lapang dada, sehingga mampu berbaur dengan berbagai macam komunitas lain dan bersama-sama berlomba untuk melakukan berbagai macam kebajikan. Di samping itu, masih dalam

[123]Ibid., 221-222.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konteks yang sama, QS. al-Baqarah [2]: 148 mengafirmasi bahwa tiap-tiap umat memiliki kiblat sendiri. Oleh karena itu, dengan berbekal empat kualitas di depan, umat Islam bersama umat yang lain, berupaya menumbuhkan kebaikan dalam berbagai aspek kehidupan, serta memaksimalkan tugas yang diemban sebagai *khalīfah* di bumi.[124]

[124]Ibid., 230-231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pembahasan di depan, dapat disimpulkan tiga poin sebagai berikut:

1. Basis dan identitas sosial-intelektual penyusun buku *Pribumisasi Al-Qur'an,* M. Nur Kholis Setiawan, adalah santri-akademisi dan birokrat dalam ruang lingkup politik-kekuasaan. Sebagai seorang santri-akademisi, pemikiran Setiawan dapat dikategorikan dalam post-tradisionalisme Islam. Adapun sebagai seorang birokrat, Setiawan menuangkan berbagai gagasan tafsirnya menyesuaikan RPJMN Pemerintah RI yang dapat dilihat dari berbagai tema yang dibahas, serta keberpihakannya pada kebijakan pemerintah saat buku ini ditulis dan kritik atas pemerintahan sebelumnya (Orde Baru).
2. Dari segi metodologi, teknis penulisan buku ini menggunakan sistematika penyajian tematik-plural dengan bentuk penyajian rinci yang menggunakan gaya bahasa dan bentuk penulisan ilmiah, serta sumber rujukan yang variatif. Sedangkan metode penafsirannya adalah penafsiran pemikiran yang bernuansa sosial-kemasyarakatan. Adapun teori interpretasi yang digunakan dalam penyusunan buku ini termasuk dalam kategori obyektifis-modernis.
3. Sensitifitas literatur dalam buku ini dirangkai dalam sebuah tafsir dengan perspektif kritik sosial yang mencakup dua belas hal, yakni *pertama,*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesetaraan gender dan perlindungan anak; *kedua,* nikah beda agama dan toleransi antar umat beragama; *ketiga*, pemuda dan entrepreneurship; *keempat*, kesetaraan dan pemberdayaan kaum difabel; *kelima*, prinsip dan etika komunikasi; *keenam*, wilayah dan kedaulatan negara; *ketujuh*, kebhinekaan budaya; *kedelapan*, pemberantasan korupsi dan *money laundering*; *kesembilan,* penanggulangan kemiskinan; *kesepuluh*, pelestarian alam; *kesebelas*, lokalisasi perjudian dan prostitusi; dan *keduabelas, ummat wasaṭ.*

B. Rekomendasi

1. Diperlukan penelitian lanjutan atas buku *Pribumisasi Al-Qur'an* karya M. Nur Kholis Setiawan dengan metode atau tema yang berbeda agar dapat memperkaya wacana keilmuan tafsir Al-Qur'an di Indonesia.
2. Masih sangat banyak, buku-buku tafsir Al-Qur'an di Indonesia yang belum diteliti, sehingga diperlukan penelitian lanjutan terhadap buku-buku tersebut pasca reformasi di Indonesia dengan berbagai latar belakang penulisnya dan konteks sosial-politik yang melingkupinya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

'Abd Allāh bin 'Abbās. *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn 'Abbās.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

Abror, Indal. "Potret Kronologis Tafsir Indonesia" dalam *Jurnal Esensia,* Vol. 3, No. 2, 2002.

_____. "Tafsir Al-Qur'an versi Orde Baru" dalam *Jurnal Esensia,* Vol. 4, No. 1, 2003.

Abū Su'ūd, 'Abd Allāh. *Tafsīr Qatādah: Dirāsah li al-Mufassir wa Minhaj Tafsīrih.* Kairo: Ālam al-Kutub, 1979.

Ali, As'ad Said. *Ideologi Gerakan Pasca Reformasi.* Jakarta: LP3ES, 2012.

Amr, "Gerakan Perempuan Targetkan Draf KHI Alternatif Jadi UU" dalam www.m.hukumonline.com (Kamis, 21 Oktober 2004), diakses 25 April 2019.

Anonim, "Ahmad Nurcholish dan Ang Mei Yong: 'Beragama Sama Bukan Jaminan Rumah Tangga Bahagia" dalam www.Islamlib.com (22 Juni 2003), diakses 25 April 2019.

Anonim, "Kerusuhan Poso: Konflik Sektarian dan Agama di Indonesia" dan "Konflik Sampit" dalam www.id.wikipedia.com, diakses 25 April 2019;

Anonim, "Nur Kholis Setiawan-Curriculum Vitae" dalam www.id.scribd.com (28 Nopember 2014)

Anonim. "Profile Pejabat Kementerian Agama" dalam www.simpeg.kemenag.go.id

Anonim. "Typology" dalam https://www.merriam-webster.com dan https://en.oxforddictionaries.com diakses 1 April 2019

Aṣfahānī (al), al-Rāgib. *Mu'jam Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān.* Beirūt: Dār al-Fikr, tt.

Asa, Syu'bah. *Dalam Cahaya Al-Qur'an, Tafsir Ayat-ayat Sosial-Politik.* Jakarta: Gramedia, 2000.

Ash-Shiddieqy, T.M. Hasbi. *Tafsir an-Nur.* Jakarta: Bulan Bintang, 1965.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Atabik, Ahmad. "Perkembangan Tafsir Modern di Indonesia", *Hermeneutik*, Vol. 8, No. 2, Desember, 2014.

Awsī (al), 'Alī. *Al-Ṭaba'ṭabā'ī wa Manhajuh fī Tafsīrih al-Mīzān.* Teheran: al-Jumhūriyyah al-Islāmiyyah fī Īrān, 1975.

Badan Pusat Statistik, "Tingkat Pengangguran Terbuka" dalam www.bps.go.id diakses 26 April 2019.

Bagus, "*Money Laundering* di 2008 Meningkat Drastis" dalam www.detik.com (31 Januari 2009), diakses 25 April 2019.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia, 1996.

Baidan, Nashruddin. *Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia.* Semarang: Tiga Serangkai, 2003.

Bakry, Oemar. *Tafsir Rahmat.* Jakarta: Mutiara, 1984.

Bambang S., Eko. "Inilah Materi Counter Legal Draft KHI (KHI Perempuan) tentang Perkawinan" dalam www.jurnalperempuan.com diakses 25 April 2019.

Baṣri (al), Ḥasan. *Tafsīr Ḥasan al-Baṣri.* Kairo: Dār al-Ḥadīth, tt.

Baskoro, "UIN Suka Kukuhkan Tiga Guru Besar" dalam www.jogja.tribunnews.com/2012/11/21 (21 Nopember 2012),

Baso, Ahmad. "Neo-Modernisme Islam vs Post-Tradisionalisme Islam" dalam *Tashwirul Afkar*, *Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan,* No. 10, 2001.

Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat,* terj. Farid Wajidi dan Rika Iffati. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.

Bukhārī (al), Muḥammad bin Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Versi al-Makatabah al-Shāmilah.

_____. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Tkp.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H.

Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an Suatu Kajian Teologis dengan Pendekatan Tafsir Tematik,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Tkp.: Maktabah Muṣ'ab bin 'Umair al-Islāmiyyah, 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren.* Jakarta:LP3S, 1985.

Evan. "Cara Teroris Himpun Dana untuk Bom" dalam www.nasional.tempo.com diakses 25 April 2019.

Federspiel, Howard. *Kajian al-Qur'an di Indonesia* (terj.) Tadjul Arifin. Bandung: Mizan, 1996.

Gusmian, Islah. "Tafsir Al-Qur'an Bahasa Jawa: Peneguhan Identitas, Ideologi, dan Politik" dalam *Ṣuḥuf,* Vol. 9, No. 1, Juni, 2016.

_____. "Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika" dalam *Jurnal Nun*, Vol. 1, No. 1, 2005.

_____. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi.* Yogyakarta: LkiS, 2013.

_____. *Tafsir Al-Qur'an dan Kekuasaan di Indonesia: Peneguhan, Kontestasi, dan Pertarungan Wacana.* Yogyakarta: Salwa, 2019.

Hafifuddin, Didin. *Tafsir al-Hijri, Kajian Tafsir Surat An-Nisa'.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.

Hamka. *Tafsir al-Azhar.* Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982.

Harismanto, "Muhammadiyah Minta Jangan Legalkan Lokasi Judi", dalam www.tribunnews.com (4 Juli 2010), diakses 25 April 2019.

Hasim, Moh. E. *Ayat Suci dalam renungan 1-30 Juz.* Bandung: Pustaka, 1988.

Hassan, A. *Al-Furqan: Tafsir Al-Qur'an.* Jakarta: Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, 1956.

Hayati, Istiqomatul. "Penyerangan Dilakukan Secara Terencana" dalam www.nasional.tempo.com (29 Oktober 2003), diakses 25 April 2019

Ichwan, Moc. Nur. "Literatur Tafsir Qur'n Melayu-Jawi di Indonesia: Relasi Kuasa, Pergeseran, dan Kematian" dalam *Visi Islam Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman,* Vol. 1, Januari, 2002.

Kementerian Kesehatan RI. *Angka Kematian Ibu (AKI).* Jakarta: *Pusat Data dan Informasi,* 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kementerian Negara PPN/Bappenas. *Evaluasi Rencana Pembangunan Jangka Menengah Nasional (RPJMN) 2010-2014.* Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2015.

_____. *Pencapaian Sebuah Perubahan Evaluasi 4 Tahun Pelaksanaan RPJMN 2004-2009.* Jakarta: Kementerian Negara Perencanaan Pembangunan Nasional/BAPPENAS, 2009.

Kementerian Pemberdayaan Perempuan dan Perlindungan Anak. *Kekerasan terhadap Perempuan: Kekerasan dalam Rumah Tangga dan Perdagangan Orang.* Jakarta: Kemenppa, 2011.

Kementerian Sosial Republik Indonesia. *Kementerian Sosial dalam Angka.* Jakarta: Pusat data dan Informasi Kesejahteraan Sosial, 2012.

Khūlī (al), Amīn. *al-Tafsīr Ma'ālim Ḥayātih Manhajuh al-Yawm.* Kairo: Dār al-Ma'rifah, 1962.

_____. *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāgah wa al-Tafsīr wa al-Adab.* Kairo: Maṭba' al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1995.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Hubungan Antar-Umat Bergama (Tafsir Al-Qur'an Tematik,* 2008.

Machasin. *Menyelami Kebebasan Manusia, Telaah Kritis terhadap Konsepsi Al-Qur'an.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Made, "Penegakan Hukum Lingkungan Lemah" dalam www.ekonomi.kompas.com (3 Desember 2009), diakses 25 April 2019.

Majlis Tarjih dan Pemikiran Islam PP. Muhammadiyah. *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama.* Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.

Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia.* Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Mujāhid bin Jabr. *Tafsīr al-Imām Mujāhid bin Jabr.* Naṣr: Dār al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīthah, 1989.

Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim.* Bairūt: Dār al-Jayl, tt.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer.* Yogyakarta: LkiS, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____. *Madzahibut Tafsir Peta Metodologi Penafsiran Al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer.* Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.

Musthofa, Bisyri. *al-Ibrīz li Ma'rifah Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz bi al-Lugah al-Jāwiyah.* Kudus: Menara Kudus, tt.

Primayoga, Egi. dkk. *Indikasi Kerugian Negara Akibat Deforetasi Hutan: Hasil Pemantauan di Sektor Kehutanan 2006-2015.* Jakarta: ICW, 2017.

Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Tkp.: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973.

Rachman, Muh. Hanif Dhakiri dan Zaini. *Post-Tradisionalisme Islam Menyingkap Corak Pemikiran dan Gerakan PMII.* Jakarta: ISISINDO MEDIATAMA, 2000.

Rahardjo, Dawan. *Ensiklopedi Al-Qur'an, Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci.* Jakarta: paramadina, 1996.

Rahman, Fazlur. *Islam* (terj.) Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka 2003.

_____. *Islam and Modernity.* Chicago: University of Chicago, 1982.

Rahmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah, Mukadimah.* Bandung: Rosdakarya, 1999.

Rumadi dkk., "Post-Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU" dalam *Istiqro',* Vol. 2, No. 1, 2003.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an.* Yogyakarta: eLSAQ, 2008.

_____. *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar.* Yogyakarta: eLSAQ, 2005.

_____. *Pribumisasi Al-Qur'an; Tafsir Berwawasaan Keindonesiaan.* Yogyakarta: Kaukaba, 2012.

_____. "Riwayat Hidup", dalam www.kholissetiawan.blogspot.com (22 Mei 2007).

_____. "Santri Harus Mandiri", dalam www.tebuireng.online/santri-harus-mandiri (7 Februari 2014)

Shaḥātah, 'Abd Allāh. *Ahdāf Kull Sūrah wa Maqāṣiduhā fī al-Qur'ān al-Karīm.* Kairo: Ma'ba' al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1976.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab, M. Quraish. *Hidangan Ilahi Ayat-ayat Tahlil.* Jakarta: Lentera Hati, 1997.

_____. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Al-Qur'an.* Tangerang: Lentera Hati, 2013.

_____. *Membumikan Al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 1994.

_____. *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an.* Jakarta: Lentera Hati, 2000.

_____. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu.* Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.

_____. *Wawasan Al-Qur'an.* Bandung: Mizan, 1992.

Shohib, Muhammad. "Kata Pengantar Kepala Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI" dalam Departemen Agama, *Tafsir Al-Qur'an Tematik.* Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2008.

Sugiono. *Memahami Penelitian Kualitatif.* Bandung: Alafabeta, 2000.

Sunudyantoro. "NU Jawa Timur Setuju Lokalisasi Judi" dalam www.koran.tempo.com (19 September 2005), diakses 25 April 2019.

Swetta, Agnes. "Jatim Tutup Lokalisasi Tanpa Relokasi" dalam www.ekonomi.kompas.com (20 November 2011), diakses 25 April 2019.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an.* Yogyakarta: Pesantren Nawesea, 2009.

Syifa'i, Rafi'udin dan Edham. *Tafsir Juz 'Amma Disertai Asbabun Nuzul.* Jakarta: Pustaka Dwi Par, 2000.

Ṭālibī (al), Muḥammad. *'Iyāl Allāh.* Tunisi: Saras li al-Nashr, 1992.

Ṭabarī (al), Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān.* Tkp.: Muassasah al-Risālah, 2000.

Tamtomo, Aswab Nanda Pratama dan Akbar Bhayu. "Infografik Serial Presiden: Abdurrahman Wahid" dalam www.nasional.kompas.com (3 Juni 2018), diakses 25 April 2019.

Taufikurrahman. "Kajian Tafsir di Indonesia" dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 2, No. 1, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tim Badan Wakaf UII. *Al-Qur'an dan Tafsirnya.* Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf Universitas Islam Indonesia, 1995.

Tim Penyusun. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata.* Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraaan Jender Perspektif Al-Qur'an.* Jakarta: Dian Rakyat, 2010.

Wahid, Marzuki. "Post-Tradisionalisme Islam" dalam *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan & Kebudayaan,* No. 10, 2001.

Yusuf, M. Yunan. "Karakteristik Tafsir Al-Qur'an di Indonesia abad ke-20" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vol. 3, No. 4, Tahun 1992.

_____. "Perkembangan Metode Tafsir di Indonesia" dalam *Pesantren*, Vol. 8, No. 1, 1991.

Zarqānī (al), Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Beirūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995.

Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah.* Bairut: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1995.

_____. *Tekstualitas Al-Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Zuhdi, M. Nurdin. *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi.* Yogyakarta: Kaukaba, 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id