POTRET TAFSIR WAHABI DI INDONESIA

(Nuansa Ideologis dalam Tafsir Juz Amma Karya Firanda Andirja)

SKRIPSI

Disusun untuk memenuhi tugas akhir guna memperoleh gelar sarjana
Strata Satu (S-1) Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Oleh:

FIKRI FANANI

NIM: E93216110

PROGRAM STUDI ILMU ALQUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UIN SUNAN AMPEL

SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Fikri Fanani

Nim : E932161108

Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian–bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 16 Desember 2019

Saya yang menyatakan,

Fikri Fanani
E93216110

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi Oleh Fikri Fanani ini telah disetujui untuk diujikan:

Surabaya, 12 Desember 2019

Pembimbing I	Pembimbing II
Dr. Hj. Musyarrofah MHI	Fejrian Yazdajird Iwanebel, S. Th. I, M.Hum
NIP:197106141998032002	NIP: 199003042015031004

PENGESAHAN PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh Fikri Fanani telah dipertahankan di depan
Tim Penguji Skripsi
20 Desember 2019

Mengesahkan
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Dekan,

Dr. H. Kunawi, M. Ag
196409181992031002

Tim Penguji:
Penguji I,

Dr. Hj. Musyarrofah, MHI
197106141998032002

Penguji II:

Dr. Hj. Muzaiyyanah, MA
195812311997032001

Penguji III

Drs. H. Muhammad Syarief
195610101986031005

Penguji IV

Purwanto, MHI
197804172009011009

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 : Fikri Fanani
NIM : E93216110
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Al-Quran dan Tafsir
E-mail address : fikrifanani10@yahoo.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☑ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
POTRET TAFSIR WAHABI DI INDONESIA (Nuansa Ideologis dalam Tafsir Juz 'Amma Karya Firanda Andirja)

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, 30 Desember 2019

Penulis

(Fikri Fanani)

ABSTRAK

Sebuah karya tafsir merupakan hasil refleksi sang penulis serta sebagai tempat pencurahan kapasitas ilmu yang dimilikinya. Sebagai sebuah karangan, berlaku hukum-hukum wacana yang mengelilinginya, baik internal maupun eksternal. Dalam sejarahnya, tidak jarang sebuah karya tafsir diproduksi demi melegitimasi atau mengunggulkan kelompok tertentu. Karena itulah, kegiatan membongkar ideologi-ideologi yang terkandung dibalik karya tafsir menarik untuk di tunaikan.

Tafsir Juz ‘Amma karya Firanda Andirja merupakan sebuah karya tafsir yang lahir di Indonesia. Penulisnya sendiri merupakan salah satu tokoh wahabi yang eksis mendakwahkan ajaran-ajarannya. Maka perlu dilakukan penelitian yang cukup serius demi mendeteksi paham-paham wahabi yang termuat di balik karya tafsirnya. Terlebih lagi, paham-paham wahabi yang bertolak-belakang terhadap ajaran Islam pribumi yang telah menyatu pada masyarakat muslim Indonesia.

Metode yang digunakan pada penelitian ini yakni metode kualitatif yang datanya bersumber dari penelitian kepustakaan *(library research)*, website pribadi, maupun akun media sosial pribadi. Untuk membantu membongkar ekspresi ideologi wahabi yang tersembunyi dalam Tafsir Juz ‘Amma, maka penulis menggunakan teori ideologi milik Nasr Hamid Abu Zaid sebagai alat bantu membongkar ideologi *mufassir*. Tak hanya itu, penulis menggunakan teori Teun van Dijk sebagai alat bantu lain untuk menemukan hubungan teks, kognisi sosial, dan konteks sosial yang mengelilingi karya tafsir. Sebagai pengkayaan, penelitian ini juga mengkaji posisi Firanda Andirja dan tafsirnya dalam tipologi nalar Islam dan nalar sikap keberagamaan. Selain itu, penggunaan tipologi Islam pribumi dan Islam puritan sebagai upaya mendudukkan paham-paham wahabi terhadap bumi Indonesia.

Hasil dari penelitian yaitu menemukan sisi ideologis *mufassir* yang bersembunyi dibalik penafsiran. Diantaranya, afirmasi trilogi tauhid, literalisme, kritik budaya, kritik filsafat, kritik liberalisme, kritik pluralisme. Nalar Islam dan nalar sikap keberagamaan yang dipakai oleh Firanda Andirja merupakan nalar fundamentalis dan nalar eksklusivis. Sementara dalam hal tipologi Islam perspektif kebudayaan, maka paham-paham wahabi yang termuat dalam tafsirnya termasuk kategori Islam puritan.

Kata Kunci: Wahabi, Ideologi, Tafsir Juz ‘Amma, Firanda Andirja, Indonesia

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

SAMPUL DALAM ..... **ii**

PERNYATAAN KEASLIAN ..... **iii**

PERSETUJUAN PEMBIMBING ..... **iv**

PENGESAHAN PENGUJI ..... **v**

MOTTO ..... **vi**

PERSEMBAHAN..... **vii**

ABSTRAK ..... **viii**

KATA PENGANTAR ..... **ix**

PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **xii**

DAFTAR ISI..... **xiii**

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang 1

B. Rumusan Masalah 14

C. Identifikasi Masalah 14

D. Tujuan Penelitian 15

E. Kegunaan Penelitian

1. Secara Teoritis 15

2. Secara Praktis 15

F. Kerangka Teoritik 15

G. Penelitian Terdahulu 20

H. Metodologi Penelitian

1. Model dan jenis penelitian 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

2. *Sumber data penelitian* 22

3. *Metode pengumpulan data* 23

4. *Tehnik Analisis data* 23

I. Sistematika Pembahasan 24

BAB II: WAHABI DALAM KONSTELASI TAFSIR ALQURAN

A. Historisitas Wahabi

1. *Pro Kontra Penyebutan Wahabi atau Salafi* 15

2. *Kelahiran Wahabi* 33

B. Jejak Wahabi di Indonesia 38

C. Ideologi Wahabisme

1. *Teologi Purifikasi* 50

2. *Trilogi Tauhid* 54

3. *Literalisme* 54

4. *Al-Wala wa al-Bara'* 56

5. *Amr Ma'rūf Nahi Munkar* 57

D. Wahabisme dalam Mimbar Islam Indonesia 58

E. Diskursus Wahabi dalam Tafsir Alquran 59

F. Wahabisme dalam Mimbar Islam Indonesia 59

G. Tipologi Nalar Islam

1. *Nalar Fundamentalis* 62

2. *Nalar Moderatis* 63

3. *Nalar Liberalis* 63

H. Tipologi Ekspresi Beragama 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

I. Kriteria Mufassir 66

BAB III: FIRANDA ANDIRJA DAN TAFSIR JUZ 'AMMA

A. Mengenal Lebih Dekat Firanda Andirja

1. *Perjalanan Hidup* 68
2. *Guru-Guru* 69
3. *Karya-Karya* 70
4. *Kiprah Firanda Andirja* 71

B. Karakteristik Tafsir Juz 'Amma 75

C. Epistemologi Tafsir Juz 'Amma

1. *Sumber Penafsiran* 77
2. *Metode Penafsiran* 86
3. *Corak Penafsiran* 87
4. *Validitias Penafsiran* 94

BAB IV: EKSPRESI IDEOLOGI WAHABI DALAM TAFSIR JUZ 'AMMA KARYA FIRANDA ANDIRJA

A. Afirmasi Trilogi Tauhid 100

B. Literalisme

1. *Musik* 109
2. *Isbal dan Memelihara Jenggot* 111
3. *Ucapan Natal* 115

C. Kritik Budaya

1. *Tawassul* 120
2. *Ziarah Kubur* 122

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. *Sedekah Gunung* 125

4. *Syafaat* 127

D. Kritik Filsafat 129

E. Kritik Liberalisme-Pluralisme 131

F. Islam Pribumi *vis a vis* Islam Puritan 136

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan..... 138

B. Saran..... 139

DAFTAR PUSTAKA..... 141

LAMPIRAN.....

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

Data-data sejarah telah menyebutkan bahwa historisitas penafsiran terhadap Alquran memiliki kecondongan dan karakter yang beragam, dibedah dari berbagai aspek, seperti aspek periodesasi: satu generasi dengan generasi lainnya, atau aspek *madhab*: satu mazhab dengan mazhab lainnya.[1] Hal ini menjadikan khazanah penafsiran Alquran memiliki kekayaan tersendiri di banding ilmu yang lain. Di balik itu, bagi para pemerhati Alquran menjadi semakin terpacu untuk menggali dimensi-dimensi lain agar Alquran tidak terbenam di gerus zaman, serta dapat hidup lebih abadi.

Perkembangan tafsir, mulai dari periode klasik sampai periode modern-kontemporer, salah satu bentuknya adalah lahirnya tafsir beraliran ideologis.[2] Hal ini sejalan dengan buah pikiran Nasr Hamd Abu Zaid, bahwa diskursus keagamaan sudah sangat kotor, sebab adanya kecenderungan ideologis yang melatar belakanginya. Segala karya pemikiran keagamaan, baik bidang fiqh

---

[1]Fauzan Naif, "al-Kasysyaf Karya Al-Zamakhsyari" dalam A. Rafiq (ed.) *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004), 43. Seperti Sejarah Tafsir dengan pembatasan periode yang dilakukan oleh Harun Nasution yakni periode Klasik, Pertengahan dan Modern. Lihat Kasman, "Pemetaan Tafsir Abad Pertengahan" *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 8 No. 2 (Juli 2009), 168. Atau sejarah tafsir dalam klasifikasi mazhab yang dilakukan oleh Ignaz Goldziher dengan membagi klasifikasi: *pertama*,tafsir tahap awal, tafsir bi al-ma'sur, tafsir dalam perspektif teologi rasional, tafsir dalam perspektif tasawuf, tafsir dalam perspektif sekte keagamaan, tafsir era kebangkitan Islam. Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah (Depok: elSAQ, 2006). Pemetaan sejarah tafsir dan dinamika di Indonesia yang di petakan berdasarkan: basis sosial-budaya penulisan tafsir Alquran Indonesia, tafsir Alquran dan realitas sosial-politik, bahasa dan aksara tafsir Alquran, identitas sosial dan basis keilmuan *mufassir*. Islah Gusmian, "Tafsir Al-Quran di Indonesia: Sejarah dan Dinamika" dalam *Jurnal Nun* Vol. 1 No. 1 (2015), 4-21.

[2]Rohimin, "Tafsir Aliran Ideologis di Indonesia: Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni dalam Tafsir Kementerian Agama", *Jurnal Madania*, Vol. 20, No. 2 (Desember 2016), 169.

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

teologi, tafsir maupun yang lainnya, tak dapat disucikan dari kecenderungan ideologis sang pengarang.[3] Sedang menurut Husein Adz-Dzahabi dalam *al-Ittijāhāt al-Munharifah fī al-Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, menyatakan bahwa sebuah karya tafsir sangat di warnai oleh bidang keahlian sang *mufassir*. Tafsir yang di tulis oleh ahli sejarah, produk tafsirnya akan sangat dipengaruhi oleh unsur-unsur sejarah. Begitu pula, karya tafsir yang ditulis seorang ahli fiqh Islam, hasil penafsirannya akan bercorak pada hukum.[4]

Di dalam agama Islam, terdapat disiplin ilmu yang dinamakan ilmu kalam atau yang sering dikenal dengan teologi. Ia merupakan sebuah ilmu yang muncul dan berkembang sebagai ilmu yang meributkan mengenai akidah, dengan menggunakan argumen naqli maupun aqli. Tidak hanya itu, ilmu ini juga turut membahas mengenai ajaran-ajaran dasar dalam Islam, seperti tentang kemaha-Esaan Tuhan, simpul-simpul kepercayaan, kekafiran, bentuk dosa besar, kemurtadan.[5] Dalam perbincangannya, asal muasal ilmu ini tidak lepas dari situasi internal Islam maupun eksternal, seperti perluasan disiplin kajian Islam, yang berdampak pada perkembangan pemikiran. Problem yang dahulu tak pernah terpikirkan, lambat laun menjadi terpikirkan, lalu akibatnya tersistematisasi dan terpolarisasi. Sehingga berimbas pula pada disparitas pandangan, termasuk dalam pemikiran teologi.[6]

---

[3]Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), 3.
[4]Husein Adz-Dzhahabi, *al-Ittijāhāt al-Munharifah fī al-Tafsīr al-Qurān al-Karīm dawāfiuhā wa dafuhā* (Jakarta; PT. RajaGrafindo Persada, 1996), 39.
[5]Ajat Sudrajat, *Sejarah Pemikiran Dunia Islam dan Barat* (Malang: Instrans Publishing, 2015). 44. Lihat juga Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2005), 202-204.
[6]Muhammad Tholhah Hasan, *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta: Tantabora Press, 2005), xvi.

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

Puncaknya, dari perluasan pemikiran umat Islam tersebut, terjadilah pertumbuhan aliran-aliran keislaman yang cukup banyak, seperti aliran Syi'ah, Khawarij, Qadariyah, Jabariyah, Murji'ah, Mu'tazilah, al-Azariqah dan aliran-aliran lain yang masing-masing memiliki pandangan yang berbeda tentang berbagai persoalan, salah satunya yaitu menyangkut masalah pemahaman akidah.[7]

Dalam konteks keindonesiaan, aliran-aliran tersebut berkembang menjadi organisasi massa Islam. Hal ini diketahui dengan banyaknya ormas-ormas yang lahir, diantaranya Al-Ittihadiyah, Sarekat Islam, Wahdah Islamiyah, Jami'at Khair, Al-Irsyad, Persyarikatan Ulama, Muhammadiyah, PERSIS, Nahdlatul Wathan, Nahdlatul Ulama, dan Jami'atul Washliyah.[8]

Menariknya lagi, di Indonesia seringkali ditemukan aliran-aliran yang unik, baik yang murni lahir di Indonesia, atau persebaran dari negara lain.[9] Sebagai contoh Ahmadiyah, di dalam paham alirannya, sang pendiri aliran ini yaitu Mirza Ghulam Ahmad mendeklarasikan diri bahwa ia menerima wahyu langsung dari Tuhan, menunjukkan sebagai Al-Mahdi Al-Mau'ud, artinya Imam

---

[7]Suhaimi, "Integrasi Aliran Pemikiran Keislaman: Pemikiran Qadariyah Dan Jabariyah Yang Bersandar Dibalik Legitimasi Al-Qur'an", *Jurnal El-Furqania* Vol. 04, No.02 (Agustus 2018), 109.

[8]https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_organisasi_massa_Islam_di_Indonesia , pada 10 Okt 2019, 07.21. Lihat juga, Choirunniswah, "Organisasi Islam dan Perannya Terhadap Penididikan Islam di Indonesia", *Jurnal Ta'dib* Vol 18 No 01 (Juni 2013), 57.

[9]Aliran yang murni lahir di Indonesia, seperti Isa Bugis, Gerakan Lembaga Kerasulan, NII Ma'had al-Zaytun, Lia Aminuddin, Islam Jama'ah, Al-Qiyadah Islamiyah, Paham Ingkarus Sunnah, Gafatar. Sedangkan aliran Transnasional (muncul karena persebaran dari negara lain) seperti Syiah, Wahabi, Jama'ah Tabligh, Hizbut Tahrir, Gerakan Darul Arqam, Ahmadiyah, Baha'i, LDII. Lihat Anggelia Afriani, *Strategi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Pekanbaru Dalam Mengantisipasi Berkembangnya Aliran-Aliran* Sesat, Skripsi (Riau: UIN Sultan Syarif Kasim, 2011), 20-32; Muhammad Wildan, "Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) Krisis Ideologi dan Ancaman Kebangsaan", *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial* Vol. 2 No. 1 (2019), 6; Zainul Mu'ien Husni, "NU di tengah Pusaran Ideologi-Ideologi Transnasional", *Jurnal Islam Nusantara*, Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni 2018), 48-53; Dimyati Sajari, "Fatwa MUI tentang Aliran Sesat di Indonesia" (1976-2010) dalam *Jurnal Miqot* Vol. XXXIX No. 1 (Januari-Juni 2015), 49-60; Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), 29-235.

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

Mahdi yang dijanjikan, agar masyarakat berbaiat (sumpah setia) kepadanya.[10] Tidak hanya itu, ia juga mengaku sebagai al-Masih yang mempunyai tanggung jawab moral untuk memajukan Islam dengan cara melakukan reinterpretasi terhadap ayat-ayat al-Quran agar kontekstual terhadap tuntutan zaman.[11]

Selain itu, aliran unik yang lain yakni Majelis Tafsir Alquran. Dalam ajarannya tentang halal dan haram di dalam Islam, ia agak berbeda dengan kebanyakan ulama atau aliran yang lain. Dalam ajarannya, Ahmad Sukina selaku pendiri MTA berpendapat bahwa MTA menghalalkan tokek, cicak, tikus, anjing dan binatang sejenisnya, akan tetapi dia juga mengabsahkan pendapat keharamannya. Pendapat ini terlihat di dalam Tafsir Alquran milik Yayasan Majelis Tafsir ketika menafsirkan ayat 173 surat al-Baqarah.[12] Ahmad Sukina dengan kecerdikannya berusaha menempatkan dirinya pada posisi yang aman, yakni dengan cara menyerahkan pada warganya untuk memilih dua pendapat yang muncul, yaitu tentang hukum memakan selain empat hal yang telah di haramkan oleh Allah. Keempat hal tersebut adalah bangkai binatang, darah, daging babi, serta binatang yang disembelih tanpa menyebut nama Allah.[13]

Dari beragam aliran yang telah di paparkan di atas. Dewasa ini, di Indoensia muncul sebuah aliran baru yang muasalnya bersumber dari wilayah Timur Tengah, yakni aliran Wahabi. Dalam sejarahnya, aliran ini lahir pada abad ke 18. Di abad tersebut, telah lahir sebuah gerakan yang dinamakan sebagai

---

[10]Sahilun A. Nasir, *Pemikiran Kalam (Teologi Islam) Sejarah, Ajaran dan Perkembangannya*, (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2012), 326.
[11]Muliati, Peta Dunia Islam: Syi'ah, Sunni dan Ahmadiyah, *Junal Aqidah* Vol III No. 1 (2017), 38.
[12]Sunarwoto, "Antara Tafsir dan Ideologi Telaah Awal atas Tafsir Al-Quran MTA (Majelis Tafsir Al-Quran)", *Jurnal Refleksi*, Vol. XII, No. 2 (Oktober 2011), 125.
[13]Muh. Nashirudin, "Pandangan Majlis Tafsir Alquran (MTA) Tentang Makanan Halal dan Haram (Kajian Ushul Fiqh)", *Jurnal Al-Manahij*, Vol. X, No. 2 (Desember 2016), 246.

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

gerakan Wahabi atau lebih sering dikenal dengan sebutan Salafi. Ia termasuk salah satu gerakan yang berbasis di Arab Saudi, sebuah tempat aliran ini pertama kali muncul serta berkembang.[14] Aliran Wahabi/Salafi merupakan sebuah gerakan yang berkeinginan memurnikan semenanjung Arab, berupaya melenyapkan praktek-praktek non-Islam serta membangun negara Islam yang meneladani negara yang didirikan Nabi.[15] Gerakan Wahabi dan Salafi merupakan gerakan yang sama, yakni berupaya mengembalikan agama Islam yang bebas dari bentuk-bentuk penyimpangan sesudah wafatnya Rasulullah.[16]

Pada tempat kelahirannya di Arab Saudi, aliran Wahabi sudah membuat kekacauan, mulai dari penghancuran makam Zaid Ibn al-Khattab, seorang sahabat nabi dan saudara Umar ibn Khattab. Penghancuran itu didukung oleh Utsman ibn Mu'ammar dan menyiapkan 600 pasukan untuk menyukseskan rencana tersebut. Tak hanya itu, saat penaklukan Jazirah Arab, aliran ini membunuh lebih dari 400 ribu umat Islam, dengan pembantaian berupa pembunuhan, pemotongan tubuh yang dilakukan di tempat publik. Rencana ini tak lain adalah demi menciptakan negara Islam yang bebas dari Takhayyul, Bidah dan Khurafat.[17] Dalam buku 'Mereka Memalsukan Kitab-Kitab Karya Ulama Klasik', Syaikh Idahram membongkar agenda mereka yang mencoba untuk memalsukan kitab-kitab para

---

[14]Hasbi Anwar, "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia", *Jurnal Jisiera: The Journal Of Islamic Studies And International Relation*, Vol. 1, (Agustus 2016), 16

[15]M. Imadudun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta Erlangga, 2009), 69.

[16]Irma Hanifah, *Penetrasi Ajaran Wahabi di Tengah-Tengah Masyarakat Muslim: Studi Kasus di Desa Srowo Kecamatan Sidayu Kabupaten Gresik*, Skripsi (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2015), 2.

[17]Zaenal Abidin, "Wahabisme, Transnasionalisme dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia", *Jurnal Tasamuh*, Vol. 12, No. 2 (Juni 2015), 136.

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

ulama. Kitab-kitab tersebut diantaranya adalah al-Adzkar karya Imam Nawawi Kitab Hasyiyah Shawi, Kitab Shahih Bukhari, Kitab Shahih Muslim.[18]

Dalam perkembangannya, aliran ini telah menyebar ke seluruh penjuru dunia, di Asia Tenggara, termasuk dalam kancah Islam Indonesia, hal ini dipandang sebagai ancaman terhadap tradisi kegamaan, lebih khusus pada Islam yang telah bertumbuh sedemikian panjang dan berjalan bersama dengan budaya lokal. Gerakan ini dianggap sebagai sebuah ancaman bagi penduduk Indonesia karena cenderung eksklusif dan misinya adalah melakukan penyeragaman terhadap tradisi keislaman di wilayah Asia Tenggara.[19] Sehinggae dapat menjadi akar perpecahan masyarakat karena dakwahnya yang kasar serta dapat mengancam keutuhan NKRI di masa mendatang.[20]

Merupakan sebuah fenomena yang unik ketika Salafi Wahabi dapat menyebar serta masuk ke Indonesia, bumi yang dikenal dengan Islamnya yang akomodatif terhadap budaya lokal, dengan Islamnya yang berwajah penuh toleransi, serta Islam yang ramah. Dengan masuknya Salafi Wahabi ke Indonesia menjadikan negeri ini harus bersusah payah mengakomodasi Islam berhaluan keras, Islam dengan gerakan anti-toleran, Islam yang anti budaya lokal.[21] Sederhananya, Islam yang dibawa oleh Salafi Wahabi ingin mengarabkan Islam Indonesia, dengan cara mengikis habis budaya lokal di tukar dengan budaya Arab,

---

[18]Syaikh Idahram, *Mereka Memalsukan Kitab-Kitab Karya Ulama Klasik* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013), 51-91.
[19]Hasbi Anwar, "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia", *Jurnal Jisiera: The Journal Of Islamic Studies And International Relation*, Vol 1, (Agustus 2016), 20.
[20]Arina Rahmatika, "Citra Wahabi di Media Massa", *Jurnal Mediakita*, Vol. 2, No. 2 (Juli 2018), 106-113.
[21]https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal, pada 3 November 2019, pkl 20.36.

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

seperti pemakaian cadar, penggunaan bahasa arab (*ukhti, ikhwan, syar'i*), model pakaian arab, memelihara jenggot, memakai jubah, dst. Karena kondisi terancam tersebut, maka umat Islam Indonesia harus berani bertempur dengan kedatangan Islam yang sering membid'ahkan, memusyrikkan adat-adat setempat, bahkan mudah memvonis kafir terhadap golongan lain. Di antara kebiasaan-kebiasaan muslim Indonesia yang di anggap menyeleweng oleh aliran Salafi Wahabi ialah Maulud Nabi itu bid'ah, selametan, yasinan, tasyakuran, ziarah kubur, tujuh bulanan kehamilan, kuburan yang diberi batu nisan.[22] Ajaran-ajaran tersebut menurut aliran Wahabi tidak di ajarkan oleh Nabi Muhammad dan tidak di perintahkan oleh Allah swt.

Ajaran-ajaran Salafi-Wahabi yang lain, yang juga berbenturan dengan karakter muslim Indonesia adalah mengenai tawassul. Aliran ini berpendapat bahwa ber-tawassul kepada Allah lewat perantara salah seorang hamba Allah yang shaleh adalah perbuatan yang tidak sesuai dengan ke-Esaan Allah. Ia juga berpendapat bahwa Allah memiliki tangan dan wajah, tetapi tidak perlu di tanyakan mengenai bagaimana bentuknya dan kita tidak perlu menyerupakannya dengan sesuatu yang lain.[23]

Pertumbuhah dakwah Salafi di negeri Indonesia menggapai puncaknya seusai lengsernya kepemimpinan Orde Baru. Awal pertumbuhannya bermula dari Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam serta Bahasa Arab (LIPIA), yang mengenalkan manhaj *salaf as-salih* pada umat

---

[22]https://www.tagar.id/Wahabi-vs-Islam-nusantara-dalam-pandangan-nu , pada 3 September 2019, pkl 20.48.

[23]Abdul Mun'im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan Kelompok, Aliran Mazhab, Partai dan Gerakan Islam*, (Jakarta: Grafindo, 2005), 537.

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

muslim di Indonesia. Dakwah mereka tergolong sangat gencar, seperti pendirian sebuah sekolah, rumah sakit, yayasan pondok pesantren, hingga lembaga kursus bahasa Arab. Selain menyusun lembaga formal, mereka juga mengisi ceramah kegamaan, semisal khutbah, tabligh akbar, halaqah serta daurah. Pengajian-pengajian tersebut lalu didokumentasikan menjadi kaset, VCD, DVD, yang kemudian dijual bersama buku jurnal dan majalah.[24] Pendukung Salafisme juga menggunakan internet sebagai lahan untuk menyerang pihak-pihak yang dinilai sebagai lawan-lawan mereka, dalam hal ini yakni media *cyberspace* (dunia maya). Mereka juga menggunakan internet sebagai media lain untuk mendistribusikan perhatian serta persepsi mereka mengenai kasus-kasus terbaru yang hadir di lingkungan masyarat daerah maupun global, juga tentang kasus-kasus sosial-keagamaan di Indonesia secara nasional.[25] Selain itu, mereka juga rutin memberi beasiswa gratis tiap tahun kepada para pelajar Indonesia yang ingin meneruskan pendidikannya di Arab Saudi, tepatnya di Universitas Islam Madinah dan Universitas Imam Muhammad ibn Saud di Riyadh.[26]

Sebagaimana dipaparkan di atas bahwa model dakwah Salafi-Wahabi di Indonesia yang beragam, salah satunya adalah dengan cara penerbitan.[27] Maka

---

[24]Muhammad Ali Chozin, "Strategi Dakwah Salafi di Indonesia", *Jurnal Dakwah*, Vol XIV, No. 1 (2013), 1.

[25]Berikut daftar alamat-alamat website di Internet yang cukup getol menggalakkan ajaran-ajaran pemurnian terhadap agama atau berupaya mengajak masyarakat kepada manhaj Salafi Wahabi: www.salafy.or.id, www.Salafi.net, www.Salafipublications.com, http://www.raudhatulmuhibbin.org http://kampungsunnah.wordpress.com, http://dear.to/abusalma, www.kajian.net, www.almanhaj.or.id, www.muslim.or.id. Asep Muhamad Iqbal, "Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Salafisme di Indonesia", *Jurnal Komunikasi Indonesia*, Vol. II No. 2 (Oktober 2013), 80-84; Imam Fauzi Ghifari, "Radikalisme di Internet", *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya* Vol. I No. 2 (Maret 2017), 127.; Muhammad Ali Chozin, "Strategi Dakwah..., 20.

[26]Hasbi Anwar, "Politik Luar Negeri..., 22.

[27]Muhammad Ali Chozin, "Strategi Dakwah..., 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

dapat di temukan berbagai buku atau kitab karangan tokoh-tokoh Wahabi. Seperti Aku Melawan Teroris karya Imam Samudra, beberapa kitab karya Muhammad Nashiruddin al-Albani serta para murid beliau, buku karya Abdullah bin Baz, Syekh Muhammad bin Shalih al-Utsaimin, kitab karya Syaikhul Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim Jauziyyah dan Muhammad bin Abdul Wahhab. Beberapa kitab, karangan dan fatwa-fatwa mereka telah terpencar ke seluruh Indonesia.[28] Kitab atau buku-buku tersebut di terbitkan oleh penerbit yang juga berafiliasi dengan manhaj salaf, misalnya: Pustaka Azzam, Maktabah Salafy Press, Pustaka al-Kautsar, Pustaka Sahifa, Media Hidayah, Pustaka as-Sunnah, Griya Ilmu, dan Pustaka al-Qawwam, Darul Atsar, Cahaya Tauhid Press, Pustaka Ulil Albab.[29] Selain buku dan kitab, di temukan majalah-majalah yang juga berafiliasi dengan manhaj Salafi, seperti: Majalah ar-Risalah, Majalah al-Mawaddah, Majalah Fatawa, Majalah asy-Syariah, Majalah al-Furqon.[30]

Pada tahun 2018 bulan Oktober, telah tercetak sebuah kitab Tafsir Juz Amma dengan penulis Firanda Andirja. Sebagaimana di kenal bahwa beliau adalah salah satu alumni Arab Saudi yang menyebarkan ideologi Wahabi di Indonesia, dengan tokoh-tokoh yang lain seperti Khalid Basalamah, Syafiq Basalamah.[31] Sebenarnya bukan ketiga tokoh itu saja yang giat menyebarkan paham-paham Wahabi di Indonesia, tetapi banyak kita ketahui dalam dunia maya bahwa yang paling banyak laris adalah website-website bermanhaj salaf. Sebagai

---

[28]Siti Tienti W. Nst, *Konsep Ideologi Islam (Studi Kasus Salafi di Jalan Karya Jaya Gang Eka Wali Pribadi Kecamatan Medan Johor, Medan)*, Skripsi (Medan: IAIN Medan). 13-14.
[29]Lebih lengkap lihat Syaikh Idahram, *Ulama Sejaga Menggugat Salafi Wahabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013), 238.
[30]Muhammad Ali Chozin, Strategi Dakwah..., 22.
[31]Tim Harakah Islamiyah, *Buku Pintar Salafi-Wahabi*, (t.k.p: Harakah Islamiyah, tt), 20.

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

contoh Abu Harist Abdillah selaku redaktur website www.almanhaj.or.id yang merupakan salah satu media sosial yang berisikan dakwah secara ringkas dan sederhana, website tersebut juga turut mengusahakan dan ikut andil dalam memberantas syirik, bidah yang kerap kali dilakukan oleh masyarakat. Website ini juga mempunyai suguhan artikel berupa tafsir Alquran yang dalam penyajiannya sering membahas seputar politik, ibadah, permusuhan, makanan, dll.[32]

Firanda Andirja merupakan tokoh yang akhir-akhir ini mendapat simpati yang luar biasa dari masyarakat muslim Indonesia. Hal ini dilihat dari banyaknya umat muslim yang hadir di majelis-majelis Ilmu yang di isi olehnya. Kealiman Firanda Andirja, tidak hanya di akui pada masyarakat muslim Indonesia saja, tetapi juga di akui oleh tempat dia menuntut ilmu, yakni di Arab Saudi. Disana, dia menjadi pengajar tetap yakni dalam bentuk kajian halaqah yang bertempat di Masjid Nabawi, Madinah. Hal tersebut merupakan sebuah kehormatan khusus, karena jarang ulama' Indonesia yang dapat menjadi pengajar di negeri Arab Saudi. Akan tetapi dalam perjalanan dakwahnya di negerinya sendiri, dia juga mengalami hambatan, seperti pengusirannya oleh masyarakat Aceh pada saat akan mengisi kajian di Masjid Al-Fithrah di Keutapang, Jaya Baru, Banda Aceh.[33] Dalam mengajarkan pemahamannya, Firanda Andirja tidak hanya melalui dakwah di lapangan saja, ia juga turut aktif mengisi kajian di laman-laman media internet, baik website pribadi, media sosial maupun video youtube yang sudah menjadi

[32]Anis Nuralvi, *Metodologi Penafsiran Alquran dalam Website Almanhaj.or.id dan Website Nadirhosen.net*, Skripsi (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018), 6.
[33]https://www.google.com/amp/s/www.bbc.com/indonesia/amp/indonesia-48617536, pada 2 Desember 2019, pkl 15.15.

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

populer dikalangan umat Islam Indonesia.[34] Metode dakwah seperti ini yang menjadikannya cepat tersohor di kalangan masyarakat muslim Indonesia, terlebih pada generasi milenial selaku pengguna media sosial seperti Instagram, Facebook, Twitter, dan akun video seperti Youtube.

Di dunia maya, konten-konten seperti artikel, bacaan atau dokumentasi yang di sajikan oleh akun websitenya maupun situs pribadinya berisi tentang jadwal safari dakwah, kajian akidah, kajian hadis, kajian sirah nabi, kajian Tafsir Alquran, bantahan mengenai masalah terbaru tentang keislaman, keulamaan, dan keindonesiaan. Untuk akun youtube, video-video yang unggah merupakan kajian-kajian Firanda Andirja di berbagai tempat, termasuk kajian Tafsir Alquran, kajian kitab akidah, hadits, fiqh. Sedangkan tema-tema dan topik yang disajikan selalu *up to date*, seperti hijrah, berkata baik, poligami terdzolimi, kiat-kiat hati bersih. Sedikit bukti bahwa beliau bermanhaj Salafi Wahabi adalah ketika beliau sering mengkritik tradisi keagamaan di Indonesia, seperti budaya tahlilan[35], istighosah, ziarah kubur, model penutup wajah bagi perempuan[36], mengirim pahala, dzikir berjamaah, mencari barakah. Dia juga berkomentar tegas terhadap tindak-tanduk

---

[34]Mulai dari aktif di laman Youtube dengan nama Firanda Andirja (https://www.youtube.com/channel/UCm44PmruoSbuNbZn7jFeXUw), aktif di facebook (https://www.facebook.com/firandaandirja/), twitter (https://twitter.com/Firanda_Andirja?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor), akun instagram dengan nama Firanda Andirja Official (https://www.instagram.com/firanda_andirja_official/?hl=en). Sampai akun website milik pribadi yang beralamatkan http://firanda.com.

[35]Lihat lebih mendalam pada website pribadi miliki Firanda Andrija yaitu https://firanda.com/767-tahlilan-makruh-tidak-haram.html,https://firanda.com/763-makruh-kok-dilarang.html, https://firanda.com/759-dalil-bolehnya-tahlilan.html, https://firanda.com/726-tahlilan-adalah-bid-ah-menurut-mazhab-syafi-i.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

[36]Lihat website pribadi Firanda Andirja di https://firanda.com/794-ajaran-ajaran-mazhab-syafi-i-yang-ditinggalkan-oleh-sebagian-pengikutnya-3-cadar.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

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

orang Indonesia, seperti mengharamkan musik[37], mengharamkan rokok[38], mengharamkan ilmu filsafat. Tak hanya itu, dia juga sering mengecam ulama-ulama Indonesia, seperti KH. Said Aqil Siradj, Habib Mundzir[39], Prof. Quraish Shihab, Idrus Ramli, Ulil Abshar Abdalla.

Situs lain yang mengirimkan bantahan balik kepada Firanda Andirja salah satunya www.nu.or.id , Syafik Hasyim selaku penulis artikel menyebutkan bahwa Firanda Andirja telah menuduh Guru Ijai al-Banjari dan Habib Mundzir melakukan khurafat, dengan alasan bahwa kedua ulama' tersebut mempunyai pandangan *ngawur* tentang kemampuan umat Islam saat ini yang dapat bertemu dengan Nabi saw dalam keadaan terjaga.[40] Tetapi menurut Syafik Hasyim, kedua ulama' tersebut memakai argumentasi sufistik, maka jelas berbenturan antara pandangan yang dimiliki oleh Firanda Andirja dengan kedua ulama sufi tersebut.

Dalam perkembangannya, termasuk sebuah fenomena baru, bahwa kaum Salafi-Wahabi yang hidup di Indonesia -hal ini diwakili oleh Firanda Andirja- telah merambah ke dunia penafsiran Alquran, yakni dalam bentuk penerbitan buku Tafsir Alquran. Satu contoh penafsiran Firanda Andirja yang memuat nuansa ideologis sang *mufassir* adalah ketika menafsirkan QS. Al-Ghasiyah: 3

---

[37]Lihat website pribadi Firanda Andirja di https://firanda.com/784-ajaran-ajaran-imam-syafi-i-yang-ditinggalkan-oleh-sebagian-pengikutnya-2-haramnya-musik.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

[38]Lihat website pribadi Firanda Andirja di https://firanda.com/799-ajaran-ajaran-mazhab-syafi-i-yang-dilanggar-oleh-sebagian-pengikutnya-4-haramnya-rokok.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

[39]Lihat website pribadi Firanda Andirja di https://firanda.com/403-pendalilan-habib-munzir-dengan-perkataan-al-baidhawi-rahimahullah.html, https://firanda.com/413-habib-munzir-membolehkan-istighotsah-kepada-mayat.html, https://firanda.com/418-pendalilan-habib-munzir-untuk-membolehkan-istighootsah-kepada-mayat-seri-2.html , https://firanda.com/438-habib-munzir-mencela-imam-masjidil-haram-syaikh-dr-abdurrahman-as-sudais.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

[40]Lihat website pribadi Firanda Andirja di https://firanda.com/384-habib-munzir-berdusta-atas-nama-imam-as-syafii.html, https://firanda.com/388-habib-munzir-berdusta-atas-nama-imam-ibnu-hajar.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

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

yakni ayat *'a>milatun na>shibah*. Secara terjemahan, dia mengartikan ayat ini sebagai 'bekerja keras lagi kepayahan', lalu dia menguraikan penafsirannya sebagai berikut:

> Demikian pula yang diriwayatkan dari Ali bin Abi Thalib ketika menafsirkan "*'a>milatun na>shibah*". Mereka adalah Khawarij: mereka sangat senang beribadah, tetapi semua itu tidak ada manfaatnya. Hal itu pula yang disebutkan oleh Nabi saw dalam hadisnya (yang artinya): "Salah seorang dari kalian meremehkan salatnya di hadapan salar mereka, puasanya di hadapan puasa mereka dan bacaannya di hadapan bacaan mereka. Mereka membaca Alquran (tetapi) tidak melampaui tenggorokannya; mereka keluar dari agama Islam seperti anak panah keluar (saat menembus) sasarannya." Demikian pula nasib mengerikan yang akan dialami para ahli bid'ah. Mereka beribadah dengan susah payah, tetapi ibadahnya tidak diterima oleh Allah. Pendapat pertama ini yang ditegaskan Imam Al-Qurtubi. Beliau mengatakan bahwa semua amalan dilakukan di dunia, bukan akhirat. Hal ini berarti bahwa Allah sedang membicarakan orang-orang yang masuk neraka jahannam yang banyak beramal ketika di dunia. Merekalah orang-orang kafir yang banyak beribadah seperti orang Nasrani di atas kesesatan. Mereka seperti para ahli bid'ah yang beribadah, tetapi tidak diterima ibadahnya karena tidak pernah diajarkan oleh Nabi saw.

Bentuk kontekstualisasi yang dilakukan oleh Firanda Andirja dalam ayat ini adalah merujuk kepada orang-orang yang melakukan hal-hal yang tidak pernah diajarkan oleh Allah dalam Alquran maupun oleh Nabi saw dalam hadisnya (*bid'ah*). Menurutnya, para ahli *bid'ah* atau pelaku *bid'ah*, amalan yang ia kerjakan tidak akan diterima sedikitpun, meskipun dikerjakan secara istiqamah dan mempunyai kuantitas yang banyak. Hal itu bisa terjadi, dikarenakan amalan-amalan yang ia kerjakan tidak pernah dipraktikkan dan diajarkan oleh Nabi saw selaku rasul yang memabawa ajaran Islam. Para pelaku *bid'ah* membuat-buat hal yang baru dalam beragama, yakni terhadap bentuk amaliah dalam beribadah.

Secara ideologi, penafsiran Firanda di atas mengandung ajaran *madhab* yang dianutnya, yakni Wahabi. Oleh karenanya, dalam upaya menafsirkan Alquran, Firanda dipengaruhi oleh mazhab yang dianutnya. Sederhananya, dia dipengaruhi oleh latar belakangnya sebagai penganut Wahabi. Dalam konteks ini,

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

menjadi hal akan yang berbenturan secara ekstrim dikarenakan sang *mufassir* hidup dalam Islam Indonesia, Islam yang selalu berjalan-kelindan dengan budaya lokal. Maka menjadi daya tarik tersendiri untuk melakukan kajian lebih mendalam tentang bagaimana karakteristik kitab tafsir yang tulis oleh tokoh Wahabi tersebut. Lebih-lebih Firanda Andirja adalah sosok tokoh yang dewasa ini sedang naik daun. Untuk itu penelitian ini ingin membongkar bias kepentingan ideologi yang dilakukan sang *mufassir*, serta bagaimana posisi tafsir tersebut jika di terapkan pada bentuk wajah Islam Indonesia. Apalagi aliran Salafi-Wahabi merupakan aliran yang bergerak di bidang pemurnian Alquran dan Hadis, atau lebih familiarnya aliran yang gencar membersihkan virus TBC (Takhayul, Bidah, (K) Churafat).

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, ruang lingkup penelitian ini diidentifikasi sebagai berikut:

1. Wahabi dan Penafsiran
2. Biografi Firanda Andirja
3. Epistemologi Tafsir
4. Ideologi Tafsir
5. Sosial-Budaya Keindonesiaan

C. Rumusan Masalah

Bertolak dari identifikasi masalah diatas, maka rumusan masalah yang akan dibahas dalam penelitian ini adalah:

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

1. Bagaimana diskursus Wahabi dalam penafsiran Alquran?
2. Bagaimana epistemologi penafsiran Firanda Andirja dalam tafsirnya?
3. Bagaimana ekspresi ideologi Wahabi dalam tafsir Firanda Andirja?

D. Tujuan Penelitian

Searah dengan rumusan masalah di atas, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Memaparkan diskursus Wahabi dalam penafsiran Alquran
2. Menjelaskan epistemologi penafsiran Firanda Andirja dalam tafsirnya
3. Mengungkap ekspresi ideologi Wahabi dalam tafsir Firanda Andirja

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini akan menggali 2 kegunaan, yakni dari segi keilmuan yang bersifat teoritis, kedua dari segi praktis yang bersifat aplikatif.

1. Secara Teoritis

Penelitian ini diharapakan dapat menyibak ideologi Wahabi di balik penafsiran, serta merumuskan kaidah penafsiran Wahabi. Hingga nantinya bisa dijadikan acuan dalam mengembangkan khazanah tafsir berbasis ideologi, terlebih tafsir di Indonesia.

2. Secara Praktis

Penelitan ini semoga mampu berkontribusi terhadap geliat tafsir di Indonesia, serta memberi bukti terkait fenomena baru Wahabi dalam penafsiran.

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

F. Kerangka Teoritik

Objek materi dalam penelitian ini adalah Tafsir Juz 'Amma karya Firanda Andirja. Sebuah karya, di dalamnya tentu mengandung proses interaksi antar teks Alquran, pembaca teks Alquran (penafsir) yakni Firanda Andirja dan konteks yang mengelilingi tafsir tersebut lahir.

Untuk membedah penafsiran Firanda Andirja yang terpengaruh oleh ideologi sang pengarang, maka penelitian ini menggunakan teori[41] Abu Zaid tentang Ideologi. Teori ini menjelaskan bahwa setiap penafsiran tidak dapat dilepaskan oleh ideologi sang pengarang. Demi mengungkap itu, Abu Zaid menawarkan konsep 'teks' sebagai sentralnya lalu melakukan pembacaan ulang terhadap ilmu-ilmu Alquran yang sudah matang dengan pembacaan baru dan serius.[42] Selain itu, penjelasan tentang ideologi-ideologi yang ada dan berkembang harus dikaji secara mendalam untuk mengukur bagaimana dominasi ideology tercermin dalam tafsirnya.[43] Penelitian ini juga akan diperkaya dengan teori milik Teun A. van Dijk tentang teks, kognisi sosial, konteks sosial. Menurut Teun A. van Dijk, sebuah teks merupakan hasil dari praktik produksi yang juga harus di amati. Van Dijk lalu membagi teks kedalam dua bagian, yakni teks makro sebagai representasi dari dimensi kesadaran masyarakat, dan teks mikro atau yang disebut kognisi sosial sebagai landasan kesadaran masyarakat atas wacana-wacana yang

---

[41]Teori dalam penelitian akan berfungsi sebagai bekal untuk dapat memahami konteks sosial secara lebih luas dan mendalam. Selain itu, juga berfungsi untuk membantu memecahkan dan menidentifikasi masalah pada objek yang akan di teliti, serta dapat di pakai sebagai tolok ukur yang dijadikan dasa untuk membuktikan sesuatu (Sugiyono). Marzuki, Metodologi Riset (Yogyakarta: Penerbit Fakultas Ekonomi Islam Indonesia, 1983), 33.
[42]Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an…*, 3.
[43]Nasr Hamd Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, Terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2003), 115-116.

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

berkembang.[44] Sebagai pengkayaan, penelitian ini juga mendudukkan posisi penafsir dan bentuk penalaran yang termuat dalam tafsirnya ke dalam tipologi nalar Islam dan nalar sikap keberagamaan. Tipologi nalar Islam dibagi menjadi 3 bentuk, yakni nalar fundamentalis, moderatis, dan liberalis. Ciri dari Islam fundamentalis adalah *pertama*, kaum fundamentalis menempuh sikap perlawanan secara dalam (*radix*) terhadap hal-hal yang mengancam eksistensi agama, *Kedua*, mereka secara tegas mengenyahkan pendekatan hermeneutika atau sikap kritis terhadap teks serta interpretasinya. Teks kitab suci harus dipahami secara literasi sebagaimana adanya, karena akal pikiran manusia menurut mereka tidak akan mampu memberikan intrepretasi (penafsiran) yang tepat. *Ketiga*, penegasiannya pada kronologi historis teks serta aspek sosiologis. Kaum fundamentalis mempunyai pandangan bahwa perkembangan historis serta sosiologis telah membawa manusia semakin menjauh dari doktrin literal kitab suci. Selain fundamentalisme, dalam perkembangannya tumbuh juga aliran atau sikap moderasi -meminjam pemaknaan ideologi moderat atau ideologi tengah-. Sikap ini mempunyai arti identitas keberagamaan dengan rasa kepasrahan serta semangat untuk selalu menggapai keselamatan. Istilah moderat memiliki arti ‘sikap pertengahan’. Ciri-ciri dari nalar moderatis yakni memiliki perilaku normal (*tawassuth*) dalam mengamalkan ajaran agama, sikap toleran pada perbedaan pendapat, melepaskan diri dari kekerasan, mendahulukan kajian dialog, mengakomodir konsep-konsep modern yang secara substansial mengandung maslahat, berpikir rasional berdasarkan wahyu, menafsirkan teks secara

[44]Yoce Aliah Darma, *Analisis Wacana Kritis*, (Bandung: Yrama Widya, 2009), 87-88.

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

kontekstual, dan menggunakan ijtihad di dalam menafsirkan apa yang tidak termaktub di dalam Alquran atau Sunnah. Sementara nalar ketiga yakni nalar liberalis yaitu golongan yang berupaya meliberalisasi pemahaman keagamaan dengan menempatkan Islam dalam konteks sejarah, yang sudah barang tentu 'akan' menafikan sakralitas ajaran islam yang sudah baku, bersifat *qot'iy* dan tetap, dalam artian massifikasi pendekatan liberal terhadap ayat-ayat al-Quran dengan konsep yang ekstra fleksibel bergantung pada realitas zaman, belum tentu kebenarannya. Keberadaan *maslahat* menjadi nyawa dan ruh utama dalam beragama dalam kontekes kekinian, gerakan liberalisasi Islam ini, menyiratkan bahwa manusia adalah segalanya, seakan jika tanpa menghasilkan *maslahat* (bagi) manusia maka agama hanyalah fosil yang jauh dari memberi manfaat buat manusia dan kemanusiaan, bahkan jika sekalipun itu adalah hukum Tuhan.[45] Nalar sikap keberagamaan terbagi menjadi tiga yaitu eksklusivis, inklusivis, dan pluralis. Proyek penafsiran Alquran saat ini sudah tak lagi berkutat pada pengaplikasian metodologi untuk menggali kedalaman makna Alquran, tetapi telah berkembang menjadi asal-muasal lahirnya ragam ekspresi seseorang dalam

[45]Untuk membaca lebih jauh Nalar Fundamentalis, Moderatis dan Liberalis tentang pengertian, sejarah kemunculan, dan contoh-contoh dari ajarannya. Baca Ulin Na'mah, "Ibn Qayyim al-Jauziyah dan Pendapatnya tentang Tradisi Kalam", *Jurnal Universum*, Vol. 9, No. 1 (Januari 2015), 72; Amin Marzuqi, Penafsiran Qalb Menurut Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (Dalam Kitab *al-Tafsi>r al-Qayyim*), Skripsi, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2010), 57; M. Tahir, "Islam dan Gerakan Fundamentalis", *Jurnal Dakwah Tabligh* Vol. 13, No. 1 (Juni 2012) 48; Fazlurrahman, Islam dan Modernitas (Bandung Pustaka, 1997), 286; Tholkhatul Khoir, "Tujuh Karakter Fundamentalis Islam", *Jurnal Al-Tahrir* Vol. 14, No. 1 (Mei 2014), 56; Alamul Huda, "Epistemologi Gerakan Liberalis, Fundamentalis, dan Moderat Islam di Era Modern", *Jurnal De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum* Vol 2, No. 2 (Desember 2010), 186; Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001); Alamul Huda, "Epistemologi Gerakan…, 188; Toto Suharto, "Indonesianisasi Islam: Penguatan Islam Moderat Dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia", *Jurnal Al-Tahrir* Vol. 17, No. 1 (Mei 2017), 161-162; Thoriqul Aziz dan A. Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab", *Jurnal Kontemplasi* Vol. 5, No. 2 (Desember 2017), 481; Alamul Huda, "Epistemologi Gerakan…, 183; Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), 164.

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

paham kegamaan.[46] Hal ini berimplikasi pada pandangan seorang muslim dalam melihat agama lainnya, dan juga agamanya sendiri. Seringkali, pandangan-pandangan tersebut mengundang kesalahpahaman, konflik, perpecahan, bahkan pertumpahan darah.[47]

Komaruddin Hidayat, dosen Pascasarjana UIN Jakarta, memetakan tentang lima tipologi sikap keberagamaan, yaitu Eksklusivisme, Inklusivisme, Pluralisme, Eklektivisme, Universalisme[48]. Berbeda dengan Komaruddin Hidayat, Abu Bakar MS memetakan sikap beragama menjadi 3 tipologi saja, yakni Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme.[49] Terakhir, di gunakan teori tentang pertautan agama dan budaya mengenai Islam Pribumi dan Islam Puritan. Islam Pribumi merupakan Islam dengan ciri keislaman yang khas di Indonesia, yakni Islam yang penuh keramahan serta toleransi. Gagasan ini di pelopori Gus Dur dengan konsep Pribumisasi Islam yang terinspirasi oleh Walisongo, para pendakwah awal di Indonesia yang bersikap sangar roleran serta akomodatif pada

---

[46]Muhsin Mahfudz, "Implikasi Pemahaman Tafsir Alquran Terhadap Sikap Keberagamaan", *Jurnal Tafsere* Vol. 4, No. 2 (2016), 1.

[47]Abu Bakar, Argumen Al-Quran tentang..., 43.

[48]Pertama, Ekslusivisme adalah sebuah Sikap yang beranggapan bahwa ajaran yang paling benar hanyalah agama yang dipeluknya. Agama lain sesat dan wajib dikikis., atau pemeluknya dikonversi karena baik agama maupun pemeluknya terkutuk dalam pandangan Tuhan. Kedua, Inklusivisme yaitu sikap yang berpandangan bahwa di luar agama yang dipeluknya juga terdapat kebenaran, meskipun tidak seutuh atau sesempurna agama yang dianutnya. Di sini masih didapatkan toleransi teologis dan iman. Ketiga, Pluralisme Sikap ini lebih moderat lagi, berpandangan bahwa secara teologis pluralitas agama dipandangan sebagai suatu realitas niscaya yang masing-masing berdiri sejajar sehingga semangat misionaris atau dakwah dianggap tidak relevan. Keempat, Eklektivisme Yakni suatu sikap keberagamaan yang berusaha memilih dan mempertemukan berbagai segi ajaran agama yang dipandang baik dan cocok untuk dirinya sehingga format akhir dari sebuah agama menjadi semacam mosaik yang bersifat eklektik. Kelima, Universalisme Beranggapan bahwa pada dasarnya semua agama adalah satu dan sama. Hanya saja, karena faktor historis-antropologis, agama lalu tampil dalam format plural. Andito, ed, *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik* (Bandung: Pustaka Hidayat, 1998). Atas Nama Agama Wacana Agama Dalam Dialog 'Bebas' Konflik, 191-120.

[49]Penulis memakai tipologi ini karena dirasa cukup mapan dalam pemetaan. Abu Bakar, "Argumen Al-Quran tentang Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme", *Jurnal Toleransi: Media Komunikasi umat Beragama* Vol. 8, No. 1 (Januari-Juni 2016), 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

budaya setempat. Para Walisongo telah meracik budaya lokal dengan memasukkan nilai-nilai Islam, tanpa harus melakukan pengikisan secara massif.[50] Berbeda dengan Islam Pribumi, Islam Puritan sebagai wajah lain Islam Indonesia memiliki pendapat bahwa adat, tradisi serta budaya lokal dapat merusak otentisitas Islam. Karenanya, Islam harus meniru para ulama salaf, Islam yang benar dan paling ideal.[51]

G. Penelitian Terdahulu

1. *Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah)* oleh Ahmad Atabik, STAIN Kudus. Penelitian ini berbicara mengenai penafsiran ayat-ayat Aqidah, didalamnya mengambil penafsiran dari beberapa aliran, seperti Mu'tazilah, Zaidiyah, Musyabbihah-Mujassimah, Al-Asyariyah, termasuk Salafi-Wahabi, tetapi dalam penelitian ini hanya mengambil tentang paham *ruyatullah*.
2. *Tafsir Ideologis Dalam Khazanah Intelektual Islam* oleh Mohammad Subhan Zamzami dari Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Pamekasan, Madura. Dalam jurnal ini, membahas mengenai khazanah penafsiran dalam lingkup kelompok teologi, sejarahnya terbentuknya, serta membahas pergulatan kitab-kitab tafsir dari aliran Syiah, Sunni, dari kelompok Mu'tazilah hanya mengambil contoh kitab Al-Kashshâf karya al-Zamakhsharî.
3. *Potret Tafsir Ideologis di Indonesia; Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie,* oleh Farah Farida, UNSIQ Wonosobo. Dalam Jurnal ini, di paparkan

[50]Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal", *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan,* Vol. 3, No. 1 (Juni 2015), *143*-145.
[51]Umma Farida, Islam Pribumi…, 146.

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

bahwa *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie* merupakan tafsir di era afirmatif dengan nalar ideologis. Penulisnya yang merupakan akrivis Hizbut Tahrir Indonesia, menggunakan tekstualitas ayat untuk mengkritik kumpulan gagasan dari barat, seperti HAM, pluralisme agama, kebebasan beragama, dan lain-lain. Didalamnya, hanya mewakili penafsiran dari kelompok Hizbut Tahrir.

4. *Ayat-Ayat Tawassul dalam Perspektif Muhammad bin Abdul Wahhab*, oleh Lailatul Badriyah, IAIN Walisongo Semarang. Penelitian mengungkap ayat-ayat tentang tawassul dalam kitab-kitab karya Muhamad bin Abdul Wahhab, seperti *kitabut tauhid* beserta *syarah kitabut tauhid*. Jadi tidak berfokus kepada karya tafsir, melainkan pada kitab-kitab Muhammad bin Abdul Wahhab yang membahas tentang pemikiran tawassul.

Penelitian ini merupakan penelitian terbaru yang fokus mengupas karya tafsir salah satu tokoh Wahabi di Indonesia. Penelitian-penelitian yang sudah ada mengupas mengenai ideologis tafsir dari berbagai kelompok, seperti tafsir Muhammadiyah, tafsir kalangan Syiah, tafsir Ahmadiyah, tafsir kalangan MTA, tafsir di kalangan Hizbut Tahrir di Indonesia, maupun tafsir-tafsir di kalangan Sunni. Perbedaan penelitian ini dengan penelitian lainnya hanya terletak pada objek materialnya, yakni tafsir kalangan Wahabi, yang sepanjang pengetahuan penulis belum ada sampai saat ini yang fokus meneliti karya tafsir dari kalangan Wahabi. Penelitian ini juga berbeda dengan penelitian yang lain dari penelusuran mengenai nalar tipologi Islam dan tipologi beragama, serta penggalian tentang pertautan agama dan budaya dengan memakai klasifikasi Islam Pribumi dan Islam Puritan.

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

H. Metodologi Penelitian

Pada pokoknya, penelitian ialah sebuah tindakan yang dilakukan oleh seorang peneliti untuk menjawab segala pertanyaan dalam benak kesadarannya.[52] Sedangkan, penggunaan sebuah metodologi dapat mendukung para peneliti untuk menemukan akurasi jawaban yang ilmiah, padat, sistematis, serta bisa dipertanggungjawabkan. Metode yang di pakai dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Model dan jenis penelitian

Penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kualitatif[53] yang peruntukkan untuk memahami ideologi di balik penafsiran Firanda Andirja, sedangkan penyajian penelitian ini secara deskriptif-analitis. Artinya, penelitian ini berupaya mendekripsikan nuansa ideologis dalam tafsir Juz ‘Amma karya Firanda Andirja, langkah-langkah penafsiran, serta menguak motif kepentingan di balik penulisan tafsir. Terakhir, peneliti berusaha menjelaskan persinggungan tafsir Juz ‘Amma dengan sosio-kultural sebagai tempat lahirnya tafsir tersebut.

2. Sumber data penelitian

Data primer dalam penelitian ini adalah tafsir Juz ‘Amma karya Firanda Andirja. Sementara data sekunder adalah kitab-kitab, buku, karya tulis, website kredibel serta artikel yang dapat mendukung dan relevan dengan topik

---

[52]Moh. Soehada, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), 53.

[53]Metode Penelitian kualitatif mempunyai ruang khusus pemakaian. *Pertama,* bila penelitian belum jelas. *Kedua,* Untuk memahami makna dibalik data yang tampak. *Ketiga,* Untuk memahami interaksi soal. *Ketiga,* Memahami perasaan orang. *Kelima,* Untuk mengembangkan teori. *Keenam,* Untuk memastika kebenaran data. *Ketujuh,* Untuk meneliti sejarah perkembangan. Lihat Sugiyoono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. Sugiyono* (Bandung: Alfabeta, 2010), 24-25.

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

pembahasan dalam penelitian ini. Sebagai pengkayaan, penelitian ini juga memakai sumber sekunder berbentuk dokumentasi video sebagai upaya membedah lebih dalam terhadap sosok Firanda Andirja di dalam dunia tafsir Alquran.

3. Metode pengumpulan data

Metode atau tehnik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam sebuah penelitian, dimana kita bisa mematok standar data yang ingin dikumpulkan.[54] Penelitian ini menggunakan metode dokumentasi, baik berbentuk tulisan seperti catatan tokoh, sejarah kehidupan, ataupun berbentuk gambar seperti rekaman video.

4. Tehnik Analisis Data

Hasil pengumpulan data, baik data primer atau sekunder diklasifikasi dan diorganisir berdasarkan sub bahasan masing-masing. Selanjutnya, dilakukan pengkajian mendalam terhadap data-data yang sudah terklasifikasi dengan menggunakan *content analysis* untuk menjelaskan data-data yang tersebut[55] serta mendapatkan jawaban atas pertanyaan yang telah dirumuskan dalam penelitian.

Metode *content analysis* diterapkan dengan pendekatan deskriptif-analisis, dengan tujuan menggali hubungan proses *triadic* antara teks, penafsir, dan pembaca. Di samping itu, teori episteme Abu Zaid tentang ideologi dipergunakan untuk melacak jejak penafsiran yang mengandung bias ideologi. Analisis wacana kritis Teun A. van Dijk di ajukan untuk mengungkap interaksi teks, kognisi sosial, dan konteks sosial. Sebagai tambahan, penelitian ini juga

[54]*Ibid*, 224.
[55]Dadan Rusmana, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 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

menganalisis serta mendudukkan posisi karya tafsir karya Firanda Andirja ini dalam pergumulan tipologi nalar Islam dan tipologi nalar keberagamaan. Terakhir, menganalisis bagaimana benturan agama dan budaya yang dibawa oleh Tafsir Juz ‘Amma dalam kategori Islam Pribumi dan Islam Puritan.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dalam beberapa bab serta sub bab sesuai dengan keperluan kajian yang dilakukan secara mendalam. Bab pertama menguraikan latar belakang penelitian, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Dengan tujuan penelitian ini dalam wacana ideologisasi tafsir Alquran akan diketahui secara jelas

Bab kedua mengupas pembahasan diskursus Wahabi dalam penafsiran Alquran sebagai awal pengenalan aliran Wahabi. Pada bab ini, tidak hanya membahas topik di atas saja, tetapi akan di jelaskan tentang sejarah munculnya Wahabi, konteks Wahabi dalam ruang keindonesiaan. Selain itu, untuk mengidentifikasi Tafsir Juz ‘Amma lebih mendalam, maka di gunakan tipologi nalar Islam dan tipologi sikap beragama demi mengungkap bagaimana posisi karya tafsir ini ketika diletakkan pada kerangka dua tipologi tersebut.

Bab ketiga memaparkan profil Firanda Andirja, mengenai perjalanan hidup, latar belakang intelektual, karya-karyanya, kiprah Firanda Andirja. Selanjutnya, di jelaskan bagaimana latar belakang penulisan Tafsir Juz ‘Amma oleh Firanda Andirja, karakteristik tafsir, dan epistemologi tafsir yang terdiri dari

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

sumber penafsiran, metode penafsiran, corak penafsiran, terakhir validitas penafsiran.

Bab keempat merupakan inti dari penelitian ini, yakni menganalisis Tafsir Juz ‘Amma sesuai dengan kerangka teoritik yang dipakai. Pada bab ini, akan di bahas tentang ekspresi ideologi Wahabi yang terdiri dari afirmasi trilogi tauhid, literalisme, kritik budaya, kritik filsafat, kritik liberalism-pluralisme. Terakhir, di uraikan mengenai interaksi agama dan budaya dengan klasifikasi Islam Pribumi dan Islam Puritan.

Bab kelima merupakan bab terakhir. Berisi kesimpulan dari paparan yang telah di bahas dan di diskusikan dalam keseluruhan penulisan penelitian. Serta saran penulis mengenai penelitian mendatang.

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

WAHABI DALAM KONSTELASI TAFSIR ALQURAN

A. Historisitas Wahabi

1. Pro Kontra Penyebutan Wahabi atau Salafi

Wahabi merupakan sebuah golongan/aliran yang dinisbahkan kepada Muhammad bin Abdul Wahhab, penisbatan tersebut berupa pemikiran keagamaan.[1] Golongan ini juga di kenal sebagai gerakan separatis[2] yang terlahir di masa pemerintahan Sultan Salim III (1203-1222).[3] Sebenarnya penggunaan nama Wahabi ini rancu, dikarenakan tidak sesuai dengan nama pendirinya, Muhammad.[4] Tetapi begitulah penyebutan yang diberikan oleh para musuhnya.[5] Golongan mereka sendiri menyebut dirinya dengan istilah *muwahhidun* (orang-orang yang senantiasa mentauhidkan Allah), kendatipun sebagian mereka juga mengakui sebutan Salafi Wahabi, namun juga sebagian yang lain menolak sebutan tersebut.[6]

Menurut Said Ramadhani al-Buthi yang merupakan ulama' besar Syiria, telah berani membongkar kedok mereka. Dia mengatakan bahwa Wahabi berganti topeng menjadi salafi atau terkadang *ahlusunnah* tanpa embel-embel *al-jama'ah*.

---

[1]Rahman dan Ade Jamaruddin, *Perbedaan Fatwa Fiqih Salafi Wahabi*, (Riau: Zanafa Publishing, 2017), 23.
[2]Separatis adalah orang atau sebuah golongan yg menghendaki pemisahan diri dr suatu persatuan. Lihat Desy Anwar, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Surabaya: Amelia, tth), 428.
[3]Abdurrahman Navis, Muhammad Idrus Ramli dan Faris Khoirul Anam, *Risalah Ahlusunnah wal Jamaah dari Pembiasaan Menuju Pemahaman dan Pembelaan Akidah-Amaliah NU* (Surabaya: Khalista, 2013), 71.
[4]Rahman dan Ade Jamaruddin, *Perbedaan*..., 23.
[5]Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran Modern dalam Islam* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2014), 10.
[6]Ris'an Rusli, *Pembaharuan*..., 10.; Rahman dan Ade Jamaruddin, *Perbedaan*..., 23.

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 ini dilakukan oleh golongan mereka karena risih disebut sebagai Wahabi.[7] Alasan lainnya, karena golongan Wahabi mengalami banyak kegagalan dalam dakwahnya serta merasa tersudutkan dengan panggilan Wahabi yang disandarkan kepada pendirinya.[8] Tetapi dalam sejarahnya, sewaktu Wahabi masih berada di Jazirah Arab, golongan mereka lebih dikenal dengan nama *Wahabiyah hanbaliyah*. Kemudian, selang beberapa waktu, Wahabi menyebarkan ajarannya ke luar Arab Saudi dengan menggunakan nama 'salafi', khususnya pasca bergabungnya ulama dari Albania yaitu Syaikh Muhammad Nashiruddin al-Albani yang mereka sebut sebagai Ahli Hadis.[9] Jadi pada hakikatnya, penggunaan nama salafi sekarang ini tidak ada perbedaan mendasar dengan golongan Wahabi. Istilah keduanya seperti dua sisi pada mata uang. Satu dari segi keyakinan dan sama dalam sisi pemikiran.[10]

Selain Said Ramadhani al-Buthi, tokoh lain yang juga mempunyai pandangan bahwa salafi adalah nama samaran dari Wahabi ialah Said Aqil Siradj, Idrus Ramli, Syaikh Idahram.[11] Aliran ini berganti nama sebagai salafi karena dalam penyebarannya mengalami hambatan. Jadi dalam hal ini salafi sama dengan Wahabi.

Berseberangan dengan pendapat para tokoh di atas, menurut Abdul Matin bin Salman, penyamaan istilah salafi dengan Wahabi tidaklah benar, alasannya

---

[7]Rahman dan Ade Jamaruddin, *Perbedaan*..., 23-24.
[8]Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), 27.
[9]Hasan bin Ali as-Segaf, *al-Salafiyyah al-Wahhabiyah baina Muayyiduha wa Muntaqidiha* (Malaysia: Mes Enterprise Bhd, 2004), 20.
[10]Syaikh Idahram, *Sejarah*..., 26.
[11]https://www.youtube.com/watch?v=JqgzaWONhzU Idrus Ramli selaku pakar ahli teologi Islam, pada 1 Desember 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

konsep salafi -golongan yang berpegang pada keislaman generasi awal periode Muhammad saw- telah muncul lebih awal dibanding dengan Muhammad bin Abdul Wahhab. Dan juga, golongan Wahabi ini lebih condong kepada gerakan politik daripada golongan salafi yang murni berjuang pada gerakan keagamaan.[12] Abdul Matin mencoba mendudukkan beragamnya istilah salafi yang berkembang. Hal ini terjadi karena pemakaian salafi tidak hanya dimunculkan oleh golongan Wahabi saja, ia juga muncul sebagai gerakan pembaharuan dalam Islam yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh di Mesir.[13]

Dalam tipologi yang di buat oleh Abdul Matin, dia membagi istilah salafi ke dalam 5 varian, yakni:

a) Salafiyah Tarikhiyah

Salaf dalam kategori ini berhubungan dengan aliran pemikiran dan ideologi *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* atau *Ahl al-Hadits*. Kemunculan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* dilatarbelakangi oleh perlawanan terhadap yang *bid'ah* serta untuk membabat ragam pemikiran yang digulirkan oleh *Ahl al-Aql* atau *Ahl al-Ra'y* (Para mutakallimin, filosof, *ra'y*/logika). Pergesekan antar golongan tersebut disebabkan pada masalah penentuan sumber utama dalam upaya *reinterpretasi* teks-teks suci yaitu Alquran dan hadis pasca wafatnya Rasul.[14]

Golongan *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* berpendapat bahwa generasi *salaf* merupakan referensi tunggal dalam memaknai paham keagamaan. Jadi, secara

[12]Abdul Matin bin Salman, "Gerakan Salafiyah: Islam, Politik dan Rigiditas Interpretasi Hukum Islam", *Jurnal Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam*, Vol. XVI, No. 2 (Desember 2017), 141.
[13]Hasbi Aswar, "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia", *Jurnal Jisiera: The Journal of Islamic Studies and International Relations*, Vol. 1 (Agustus 2016), 17.
[14]Abdul Matin bin Salman, Gerakan Salafiyah..., 138.

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

otomatis kaum *salaf*-lah yang memiliki otoritas keagamaan dan kepemimpinan. Ini berdampak pada penafsiran Alquran dan Hadis yang murni, dengan ukuran validasi milik generasi salaf. Pemikiran yang di ajukan oleh golongan ini adalah memurnikan tauhid, mengutamakan syariat dibanding akal, menegasikan penafsiran yang dipijakkan pada lafadz serta batin, menyelisihi segala pemikiran yang berasal dari Mu'tazilah, Qadariyah, Musyabbahah, Syiah, dan memvonis kaum Sufi dengan kekafiran. Sementara itu, golongan ini juga berupaya untuk tetap menjadi pemegang kepemimpinan umat islam.[15]

Pemaparan oleh Abdul Matin tidak dijelaskan secara tegas, mengenai kelompok salafi merujuk kepada siapa. Pasalnya, istilah salafi ini juga dipakai oleh setiap muslim, tentu dengan kadar ke'salafi'an yang berbeda-beda. Hal ini mengacu kepada arti dari istilah salafi itu sendiri, yakni mengakui kedudukan sahabat nabi, tabiit dan tabiit tabiin.[16]

b) Salafiyah Wahabiyah

Berbeda dengan *salafiyah tarikhiyah*, golongan ini lebih condong kepada gerakan politik, dibanding pada gerakan keagamaan. Referensi utama dari golongan ini adalah Alquran, Hadits, *salaf al-Shalih* (Sahabat Nabi, Tabiin, Tabiit Tabiin), seperti Ahmad bin Hanbal, Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim. Misi golongan mereka adalah memurnikan tauhid, membersihkan apapun yang berhubungan dengan syirik, *bid'ah*, *khurafat*, memurnikan Islam seperti Islam

[15]*Ibid*, 138.
[16]Syaikh Idahram, *Mereka memalsukan Kitab-Kitab Karya Ulama Klasik* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013), 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

periode Rasul, serta berupaya menerapkan hukum Islam secara *kaffah*.[17] Dalam pemikiran politiknya, mereka membagi negara menjadi dua bagian, yakni negara muslim dan negara kafir. Adapun ideologi yang di pakai adalah akidah *al-wala wa al-bara'*[18]. Sedangkan pada prinsip *nawa>qidh al-Islam wa qaw>a'id al-takfir* (sesuatu yang membatalkan keislaman serta kaidah pengkafiran) golongan ini cenderung lebih halus, yakni memberi label 'wajib dimusuhi' bagi umat muslim yang masih melakukan *bid'ah*.[19]

Jadi, yang membedakan golongan salafi tarikhiyah dan salafi Wahabi adalah pada gerakan politiknya atau tidak, serta prinsip ideologinya. Namun, argumen itu lemah, karena pada faktanya, Muhammad bin Abdil Wahhab sebelum bekerja sama dengan Raja Saud untuk mendirikan Kerajaan juga telah menyebarkan ajarannya, yakni ajaran Wahabiyah. Padahal waktu itu, Muhammad bin Abdil Wahab tidak terjun kedalam politik. Jika salafi Wahabi diartikan sebagai golongan yang cenderung kepada politik, lalu apa sebutan ajaran Muhammad bin Abdul Wahhab sebelum dia terjun ke politik. Di sisi lain, prinsip akidah *wa al-bara' wa waba'* bukan merupakan buatan Muhammad bin Abdul Wahhab. Doktrin tersebut sudah di pakai jauh sebelum Muhammad bin Abdul Wahhab lahir, yakni oleh Ahmad Ibn Hanbal dan Ibn

[17]Abdul Matin bin Salman, Gerakan Salafiyah..., 139.
[18]al-wara' wa bara' merupakan loyalitas dan pengingkaran. Loyal kepada Allah, Islam dan umat Islam yang lain, sedangkan selainnya harus diabaikan dan diingkari (Contohnya seperti kaum kafir) Atau juga kedua-duanya, yakni kepada kaum muslim yang terjerumus kepada dosa/fasik maka kita tetap mencintainya di satu sisi, dan kita benci pada sisi yang lainnya. Ahmad Ma'ruf, "Global Salafism Sebagai Gerakan Revivalisme Islam", *Jurnal al-Murabbi* Vol. 1, No. 2 (2016), 254.
[19]Abdul Matin bin Salman, Gerakan Salafiyah..., 139.

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

Taimiyah.[20] Maka varian salafi Wahabi yang di klasifikasikan oleh Abdul Matin kurang mendalam.

c) Salafiyah Ishlahiyah

Golongan ini, merupakan *salafi* yang modern. Ia lahir pertama kali di Mesir, yakni pada waktu penjajahan Inggris. Latar belakang penjajahan tersebut, membuat lahirnya sebuah gerakan anti penjajah di negara-negara Islam, sekaligus memotivasi kaum intelektualnya untuk bangkit dari keterpurukan. Sedangkan menurut pendapat mereka, umat Islam harus mengusung sebuah metode yang disebut dengan *manhaj al-Salaf al-Shalih*. Metode tersebut sebagai *problem solving* atas keterpurukan tersebut. Artinya, pemakaian *manhaj al-Salaf al-Shalih* sebagai prinsip dalam menjauhkan Islam dari unsur *bid'ah* dan khurafat.[21]

Tokoh dari gerakan ini adalah Rifa'ah Thanthawi, Muhammad Abduh.

d) Salafiyah Ta'shiliyah

Perbedaan golongan ini dengan golongan sebelumnya adalah terletak pada misi sosialnya yang dominan daripada misi pemikiran. Jadi, prioritas dari golongan ini perubahan sosial. Politik menurutnya realitas yang paling memungkinkan untuk mewujudkan bahwa Islam adalah agama dan negara. Dalam pergerakannya, golongan ini menggabungan antara *al-madani* dan *al-siyasi*.[22]

[20]Ahmad Ma'ruf, Global Salafism..., 255.
[21]Abdul Matin bin Salman, Gerakan Salafiyah..., 140.
[22]*Ibid*, 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

Tokoh dari gerakan ini adalah Hasan Al-Banna sebagai pendirinya, Sayyid Qutb, Abu al-A'la al-Maududi.[23]

e) Salafiyah Jihadiyah Takfiriyah

Gerakan ini merupakan kombinasi antara pemikiran Wahabi yang di ajukakan oleh Saudi Arabia (Osama bin Laden komandan Al-Qaida) dengan pemikiran Ikhwan al-Muslimin Sayyid Qutb yang di presentasikan oleh Mesir (Aiman al-Zawahiri pemimpin Panglima Jihad Islam). Contoh konkrit dari gerakan ini adalah Afghanistan. Selain itu, gerakan perjuangan Negara Islam di beberapa negara Arab seperti Suriah, Irak yang di galakkan serta yang punya andil besar yaitu Aiman al-Zawahiri.[24]

Senada dengan Abdul Matin, Mohamed bin Ali dan Muhammad Saiful Alam Shah bin Sudiman juga tidak sepakat apabila salafi dianggap sebagai nama samaran dari Wahabi. Menurutnya, jika dilihat secara ideologi maka istilah salafi lebih luas cakupannya daripada Wahabi. Pemikiran salafi sudah ada ratusan tahun dan telah menyebar ke seluruh dunia muslim dan sekitarnya. Sementara Wahabi hanya ada sejak pertengahan abad ke-18. Adapun benar jika dikatakan bahwa Wahabi adalah salafi, akan tetapi itu hanya salah satu dari sekian banyak orientasi salafi. Maka salafi dan Wahabi adalah bukan dua sisi dari koin yang sama.[25]

---

[23]*Ibid*, 143.
[24]*Ibid*, 143.
[25]Mohamed bin Ali dan Muhammad Saiful Alam Shah bin Sudiman, "Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin", *Jurnal RsiS Rajaratnam School Of International Studies* No. 254 (Oktober 2016), 3.

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 penyebutan Salafi atau Wahabi, penulis dalam penelitian ini memakai istilah Wahabi, dikarenakan dalam prinsip teologi, aliran keduanya tidak ada perbedaan yang signifikan. Jadi, penulis memakai sudut pandang Syaikh Idahram, Said Aqil Siradj, Syaikh Idahram untuk menyamakan bahwasanya term Salafi dan Wahabi tidak ada perbedaan.

2. Kelahiran Wahabi

Wahabi merupakan sebuah gerakan salafiyyah yang berupaya menegakkan teori-teori kelompok salafiyyah[26], atau dapat disebut juga sebagai gerakan pembaharu yang berupaya menerapkan pemikiran-pemikiran Ibnu Taimiyah dalam kehidupan sehari-hari[27]. Gerakan ini didirikan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab[28], seorang tokoh yang mengikuti akidah Ibnu Taimiyah yang didasarkan pada akidah kaum salaf. Pendeknya, akidah salafiyyah merupakan prinsip dasar dari gerakan yang dinamakan dengan Wahabi. Gerakan Wahabi mempunyai misi untuk mengembalikan umat Islam kepada Islam yang murni atau mengambil Islam dari sumber aslinya. Sampai saat ini, gerakan Wahabi dapat ditemukan di Saudi Arabia. Kelompok *Anshar as-Sunnah al-Muhammadiyah* yang ada di Mesir merupakan salah satu kelompok yang menganut aliran Wahabi. Di Mesir, negara-negara Arab atau negara-negara Islam yang lain juga terdapat banyak pengikut kelompok salafiyyah.[29]

---

[26]Abdul Mun'im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan*..., 358.
[27]*Ibid*, 691. Lihar juga Hasan bin Ali al-Saqaf, *al-Salafiyyah al-Wahhabiyah afkaruha al-Asasiyyah wa judzuruha al-Tarikhiyyah* (Beirut: Dar al-Mizan, 2009), 19.
[28] Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah fi al-Islamiyah fi as-Siyasah wa al-'Aqaid wa Tarikh al-Mazahahib al*-Fiqhiyah (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, tth), 199.
[29]Abdul Mun'im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan*..., 357-359.

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

Muhammad bin Abdul Wahhab bin Sulaiman an-Najdi merupakan seorang tokoh yang lahir pada 1115 H dan wafat tahun 1206 H. Usianya termasuk panjang, yakni 91 tahun. Sejak kecil, ia telah belajar ilmu agama dasar madzhab Hanbali dengan pengajaran langsung dari ayahnya yang merupakan seorang *qadli*. Selain itu, dia juga belajar pada para ulama' Makkah dan Madinah, seperti Syaikh Muhammad Hayat as-Sindi, Syaikh Muhammad ibnu Sulaiman al-Kurdi. Hingga kemudian, ia pergi ke Bashrah untuk berguru, namun ia kembali lagi, dikarenakan ditolak menjadi murid.[30]

Dalam lingkup keluarga, Muhammad bin Abdul Wahhab merupakan sosok yang terlahir dari keluarga terpandang. Berasal dari keturunan orang-orang yang berilmu (ulama'). Ayahnya merupakan seorang yang 'alim fiqih -hal ini membawa ke jabatan *qadli* di Uyainah-, seorang yang adil, tawadlu, berakhlak mulia, serta banyak menyusun kitab tentang fiqih dan tafsir. Selain itu, ayah Muhammad bin Abdul Wahhab juga mempunyai jadwal mengajar fiqih, hadis dan tafsir di masjid Uyainah.[31] Adapun kakeknya bernama Sulaiman bin Ali, yang merupakan seorang ahli fiqh di zamannya, keilmuannya mengenai madzhab hanbali sudah tidak dapat diragukan hingga ada yang menyebut ilmunya sudah *tabahhur* (mendalam). Tidak hanya itu, dia merupakan seorang ulama' yang menjadi *siraj al-ulama* (rujukan ulama) ketika menjumpai masalah-masalah.[32]

---

[30]Imam Munawwir, *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2006) , 424; Achmad Imron, *Rekam Jejak Radikalisme Salafi Wahabi* (Surabaya: Khalista, 2014), 1; Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab, *Syarah Nawaqidul al-Islam: Mengenal dan Menjauhi 10 Perusak dan Pembatal Keislaman*, (Jakarta: Akbar Media, 2017), xii.; Syaikh Idahram, *Sejarah…*, 30.

[31]Aminah Muhammad Nashir, *Muhammad ibn Abd al-Wahhab wa Manhajuh fi Mabahits al-Aqidah*, (Beirut: Dar al-Syuruq, 1983) 28.

[32]*Ibid*, 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

Sama seperti ayah Muhammad bin Abdul Wahhab, kakeknya juga menjabat sebagai mufti negara.[33]

Jika ditinjau dari segi ekonomi, keluarga Muhammad bin Abdul Wahhab juga bukan berasal dari keluarga miskin, karena ayah serta kakeknya merupakan seorang *Qadli*.[34]

Sejak kecil, pada diri Muhammad bin Abdul Wahhab sudah nampak tanda-tanda kecerdasan dan kecekatan dalam menghafal serta memahami suatu masalah. Hal ini terlihat ketika dia telah menuntaskan hafalan Alquran 30 juz pada usia yang relatif muda yakni 9 tahun.[35] Pengetahuan dasar mengenai Islam, fiqh madzhab Hanbali, dan hadis ia peroleh dari gemblengan ayahnya sendiri serta tokoh-tokoh madzhab Hanbali di kampung halamannya.[36] Kakak kandungnya, Sulaiman bin Abdul Wahhab bercerita mengenai kebanggaan yang dirasakan oleh ayahnya melihat kecerdasan Muhammad, hingga ayahnya berkata "Sungguh, saya telah mengambil banyak manfaat dari ilmu-ilmu fiqh yang di miliki oleh anakku Muhammad".[37] Selain itu, Ibn Khadamah salah seorang ulama Timur Tengah pernah mengatakan bahwa Muhammad bin Abdul Wahhab telah mempraktikkan semangat mencari ilmu sejak kecil. Dia tidak suka bermain-main dan berbuat yang sia-sia. Dia mempunyai kebiasaan berbeda dengan anak-anak seusianya.[38]

---

[33]Sularno, *Gerakan Dakwah Wahabi di Arab Saudi (Studi tentang Peran Muhammad bin Abdul Wahab dalam Usahanya Memurnikan Ajaran Islam pada Abad ke 18)*, Skripsi (Surakarta: UNS Surakarta, 2011), 46.
[34]'Abdullah ash-Shalih al-'Utsaimin, *Tarikh al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah,* Juz I, 2011, 65.
[35]Imam Munawwir, *Mengenal…*, 424.
[36]Sularno, *Gerakan Dakwah Wahabi*..., 47. Lihat juga Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*..., 2.
[37]https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_bin_Abdul_Wahhab, pada 16 November 2019, Pkl 04.06.
[38]Sularno, *Gerakan Dakwah Wahabi*..., 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

Telah dirasa cukup puas akan pengetahuan dari Ayahnya serta ulama' dari kampungnya sendiri, mulailah ia melakukan pengembaraan mencari ilmu. Mula-mula ia pergi ke Mekkah untuk menunaikan kewajiban haji dan mencari bekal ilmu *syar'i*. Pada saat di Makkah, ia bertemu serta bertukar pikiran dengan ulama' yang ada disana.[39] Setelah dari Makkah, ia lalu melanjutkan perjalanan ke Madinah untuk berziarah ke makam nabi Muhammad. Di sanalah, ia bertemu dan berguru kepada Syaikh Sulaiman al-Kurdi dan Muhamma Hayat as-Sindi, ulama yang sangat berpengaruh di Madinah.[40] Dari sini, ia menyerap latihan-latihan keras dalam belajar hadis dan mulai mendapatkan perbedaan-perbedaan yang signifikan antara apa yang diajarkan oleh hadis dengan realitas yang ada dalam masyarakat.[41] Dari kedua guru tersebut, ia memperoleh informasi, bahwa berbagai macam bidah telah merata dan diimplementasikan oleh kaum muslimin.[42]

Setelah merampungkan pelajarannya di Madinah, ia melanjutkan perjalanannya untuk berkeliling ke beberapa negeri. Pertama, ia mengembara ke Basrah selama 4 tahun dan menjadi guru di rumah *qadli* Husen. Lalu kemudian ke Baghdad dan menetap di sini selama 5 tahun. Ia menikah dengan seorang perempuan kaya dan pasca istrinya meninggal dengan meninggalkan warisan sejumlah 2000 dinar, beruntun ia mengembara ke Kurdistan selama satu tahun, ke Hamadhan dua tahun, lalu ke Isfahan untuk mempelajari filsafat moral dan tasawuf.[43] Setelah itu, ia berangkat ke kota Qum dan menjadi penasihat madzhab Hanbali. Hingga lalu ia kembali ke negeri asalnya Uyainah. Setibanya di sana, ia

---

[39]Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*..., 2.
[40]*Ibid*..., 2; Imam Munawwir, *Mengenal Pribadi*..., 424.
[41]Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*..., 2.
[42]Imam Munawwir, *Mengenal Pribadi*..., 424.
[43]*Ibid*, 424.; Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*..., 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

menjauhkan diri dari masyarakat selama 8 bulan untuk *khalwat* merenungi apa yang telah diperolehnya selama perjalanan serta memadankan dengan realitas yang di jumpainya di tempat-tempat yang dikunjunginya. Setelah masa *khalwat*-nya selesai, ia lalu mulai keluar menyebarkan dakwahnya kepada masyarakat.[44]

Pada awal-awal dakwahnya, Muhammad bin Abdul Wahhab bersikap lemah lembut serta dapat disambut oleh masyarakat sekitar. Namun tidak lama kemudian, ia menerima tantangan dari masyarakat bahkan dari keluarga dekatnya semisal adiknya, yakni Sulaiman bin Abdul Wahhab serta keponakannya, Abdullah ibn Hasan.. Dan pada akhirnya, ia memilih meninggalkan kampung halamannya dan berpindah ke Dira'iyah. Di kota ini, ia disambut oleh Muhammad ibn Saud yang menjabat sebagai penguasa setempat. Tidak hanya sekedar disambut, Muhammad bin Abdul Wahhab juga mengikat kerja sama dengan penguasa tersebut sehingga ajaran dakwahnya dapat berjalan dengan lancar dikarenakan mendapat dukungan dari pemerintah.

Di kota ini juga, Muhammad bin Abdul Wahhab menghembuskan nafas terakhir yakni pada tahun 1792 M (1206 H). Setelah meninggalnya Muhammad bin Abdul Wahhab dan Muhammad ibn Saud, anak-anak mereka saling menjalin janji untuk meneruskan kerja sama antar orang tua mereka serta akan bersekutu dalam menyukseskan dakwahnya.[45]

Dalam perkembangan yang cukup panjang, Wahabi ini berganti nama sebagai salafi. Hal ini mereka lakukan dengan pertimbangan strategi dakwah. Alasan lainnya, disebabkan oleh sejarah kemunculan Wahabi yang dipenuhi

---

[44]Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*..., 2.
[45]*Ibid*, 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

dengan pertumpahan darah kaum muslimin, khususnya setelah kemenangan pemberontakan keluarga Saud yang didukung oleh Inggris.

Setelah faham Salafi Wahabi ini menyebar ke seluruh penjuru dunia, maka terjadi perpecahan dalam tubuhnya. Hal ini ditandai dengan banyaknya klan-klan aliran yang muncul, seperti Salafi Yamani, Salafi Haraki, Salafi Sururi, Salafi Albaninyah, Salafi Hilaliyah, Salafi Utsaiminiyah, dan lain-lain.[46] Perbedaan-perbedaan dalam tubuh Salafi tersebut, disandarkan pada ulama' yang menjadi tempat belajar pahamnya. Akan tetapi, pada hakikatnya pecahan-pecahan tersebut memiliki prinsip yang, meskipun dalam hal lain juga tidak terjadi kesepakatan. Untuk mempermudah penelitian, maka penulis menggunakan nama Wahabi atau Salafi dengan tujuan untuk mengkerucutkan pada tema pembahasan, juga dikarenakan diantara keduanya tidak ada perbedaan dalam ideologi.

B. Jejak Wahabi di Indonesia

Asal mula akar ajaran Wahabi dapat masuk ke Indonesia ialah pada saat tiga ulama' dari Minangkabau pulang dari Makkah tahun 1802. Ketiga ulama' tersebut bernama H. Miskin, H. Sumanik, dan H. Piambang. Setibanya di Minangkabau, mereka bertiga menyebarkan dakwahnya dengan keras, yakni dalam bentuk memerangi segala yang dianggapnya bidah yang pada waktu itu telah menjadi adat di Minangkabau. Yakni seperti, menyabung ayam, meminum tuak, bermain judi, serta banyaknya wanita keluar rumah tanpa penutup kepala.

[46]Baca lebih lanjut mengenai pertumbuhan sekte-sekte serta perpecahannya dalam aliran salafi pada Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), 47-60.

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

Gerakan ini disebut dalam sejarah dengan nama gerakan Padri.[47] Selain ketiga ulama' tersebut, masih ada tokoh lainnya, yakni Tuanku Imam Bonjol. Gerakan Padri sendiri berlangsung dalam kurun waktu 1803 hingga sekitar 1832. Dalam cara penyebarannya, ada pendapat lain bahwa gerakan kaum Padri ini tidak seperti Wahabi yang keras dan kaku, tetapi sudah mengalami peleburan dengan budaya lokal, sehingga mudah diterima oleh masyakat.[48] Karena itulah Syaikh Idahram menyebut hanya 'sebagian' ajaran Wahabi, di karenakan beberapa ulama' dari Sumatra Barat itu tidak menelan mentah-mentah ajaran Wahabi, melainkan hanya mengambil semangat pembaharuannya saja, akibat pergesekan mereka ketika menjalankan kewajiban haji di Makkah.[49]

Selain golongan kaum Padri, ada beberapa tanda-tanda yang memperlihatkan bahwa pergulatan pemurnian tauhid atau gerakan pembaharuan di Indonesia awal abad ke-19 tidak berhubungan secara langsung dengan ajaran Wahabi, kecuali hanya ada persamaan *spirit*. Hal ini di akui sendiri oleh pendiri al-Irsyad al-Islamiyah yakni Syaikh Ahmad Surkati saat dituduh sebagai Wahabi. Begitu pula dengan penggagas Muhammadiyah, KH. Ahmad Dahlan, yang merupakan seorang sufi (Tidak sama dengan pendiri Wahabi yang mengkafirkan sufi/tasawuf).

Dengan demikian, gerakan-gerakan modern dalam Islam yang lahir lebih awal di tanah air, semisal Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad hanya mempunyai kesamaan 'ide' dan bukan faham (dengan golongan Salafi Wahabi). Jika demikian, dapat dibilang ketiga organisasi lokal tersebut merupakan 'senior' bagi

[47]Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*..., 13
[48]Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah*..., 43.
[49]*Ibid*, 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

Salafi Wahabi, disebabkan terlahir dari ide yang sama, yakni pemurnian tauhid. Namun begitu, Salafi Wahabi sendiri juga menganggap ketiga kelompok tersebut sebagai *bid'ah*, bahkan kafir. Tidak hanya ketiga kelompok itu saja, kelompok seperti Hizbut Tahrir, Ikhwan al-Muslimun, Jamaah Tabligh, NU, al-Washliyah, Nahdlatul Wathan, ath-Thawalib juga mereka anggap *bid'ah*.[50]

Setelah jangka waktu yang agak lama, gerakan yang disebut sebagai Wahabi ini, di tanah air telah mengalami stagnasi. Hal ini ditandai dengan tidak adanya sejarah mengenai perkembangan setelahnya. Baru pada awal tahun 1980-an, di Indonesia telah terjadi perkembangan dakwah yang ditandai dengan berdatangan elemen-elemen pergerakan dakwah Islam dari luar negeri ke Indonesia. Di tahun itu pula mulai muncul ke permukaan kelompok dakwah seperti Tarbiyah (al-Ikhwan al-Muslimun), Jama'ah Tabligh, Hizb al-Tahrir, Jama'ah Islamiyah, dan lain-lain.[51] Lalu pada pertengahan 1980-an, gerakan ini lebih mudah di kenali dengan tanda-tanda khusus, seperti kaum lelakinya berpenampilan dengan menggunakan pakaian Arab, ikat atau tutup kepala memakai model Arab atau berpeci putih, tanda lainnya, menggunakan celana yang panjangnya di atas mata kaki, serta memelihara janggut. Sedangkan, tanda-tanda bagi kaum wanitanya adalah memakai pakaian model perempuan Arab, yakni berwarna hitam atau coklat, longgar, serta memakai cadar sebagai penutup muka.[52]

---

[50]*Ibid*, 46.
[51]Nor Hasan, "Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdliyin-Salafi di Pamekasan Madura", *Jurnal Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 8, No. 1 (September 2013), 92.
[52]*Ibid*, 92.

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

Nama Salafi mulai nampak populer di Indonesia bermula pada tahun 1995 dengan berbarengan atas rilisnya Majalah Salafi yang dipimpin oleh Jafar Umar Thalib dan kawan-kawannya.[53] Hingga kemudian rezim Orde Baru runtuh, gerakan-gerakan radikal Islam di Indonesia lebih berani menampakkan dirinya secara terang-terangan setelah sebelumnya bergerak dengan sembunyi-sembunyi. Syaikh Idahram berpendapat bahwa gerakan Salafi di Indonesia lebih cocok untuk disebut sebagai gerakan Hanbalisme, gerakan ibn Taimiyah, gerakan kaum ahli Hadits, atau gerakan Wahabi. Sebab, ketika dinisbahkan kepada semua generasi *tabi'in* dan *tabi' al-tabi'in*, yang begitu banyak jumlah orangnya, maka pandangan, watak serta perilaku mereka ada yang bertolak belakang dengan pandangan, watak dan perilaku gerakan salafi.[54] Selain gerakan Salafi Wahabi, ditemukan banyak gerakan-gerakan lain yang muncul, seperti gerakan Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (LJ), Jamaah Islamiyah (JI), al-Qaedah, dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang dalam aspek kehidupan beragama, dakwah dan sosial mengedepankan cara-cara kekerasan.[55]

Ditemukan pula gerakan yang tidak mengutamakan cara-cara kekerasan dalam berdakwah, tetapi gerakan ini memiliki target perjuangan politik yang sangat radikal yakni mengubah falsafah dan dasar negara serta sistem demokrasi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), yang di kenal dengan gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI).

---

[53]*Ibid*, 92.
[54]Moh. Sholehuddin, "Ideologi Religio-Politik Gerakan Salafi Laskar Jihad Indonesia", *Jurnal Review Politik* Vol. 3, No. 1 (Juni 2013), 47.
[55]*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

Al-Qaedah, JI dan HTI merupakan gerakan Islam trans-nasional, gerakan yang bentuk, ideologi, target perjuangan serta anggotanya tumbuh di berbagai negara di belahan bumi. Adapun FPI, MMI dan Laskar Jihad ialah gerakan lokal Indonesia, dan bukan gerakan trans-nasional. Jika JI, HTI dan Al-Qaedah tumbuh dan menyebar di Pakistan, Afghanistan, Syiria, Indonesia dan beberapa negara Eropa, maka MMI, LJ dan FPI hanya ada di Indonesia saja. Biarpun demikian, gerakan-gerakan di atas memiliki persamaan, yakni mempunyai ideologi fundamentalis-radikal. Banyak sekali aksi kekerasan, pembunuhan serta teror yang dilakukan oleh kelompok fundamentalisme-radikalis ini di wilayah Indonesia, terutama pasca pengemboman gedung WTC dan gedung Pentagon 11 September 2001 oleh gerombolan JI dan Al-Qaedah. Oliver Roy menyebut dua kelompok radikal ini dengan sebutan gerakan salafi-radikal atau neo-fundamentalisme Islam. Di Indonesia marak pembunuhan melalui aksi bom bunuh diri di fasilitas-fasilitas asing milik Amerika dan Eropa, tempat-tempat hiburan, mall dan gereja. Misalnya, bom di Legian Kuta Bali menewaskan ratusan wisatawan asing dan WNI.

Aksi bom bunuh diri yang pelakunya memakai slogan di antaranya adalah *isy karima au mut syahidan* sangat mencederai citra Islam sebagai agama yang *rahmatan lil 'alamin* dan agama kemanusiaan. Merusak citra Islam Indonesia yang moderat menjadi Islam yang tidak manusiawi dan tidak beradab. Artikel-artikel bermunculan di media massa untuk menetralisir opini publik agar tidak terpesona oleh aksi heroik pelaku bom bunuh diri.[56]

---

[56]*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

Gerakan salafi bersama Islam radikal lainnya, semisal Hizb al-Tahrir Indonesia dan al-Ikhwan al-Muslimun, merupakan gerakan Islam radikal dengan semangat dakwah ingin mengembalikan Islam kepada ajaran asalnya (Alquran dan Hadis), sebagaimana masa Rasul dan Para sahabatnya yang dikenal dengan kaum salaf, dimana masa tersebut belum tercemar baik oleh tradisi lokal atau oleh wacana doktrinal tertentu. Oleh karena itu, tidak jarang dalam menjalankan dakwahnya mereka sanggup mengubah pola keberagamaan umat dengan cara kekerasan. Kelompok salafi, al-Ikhwan al-Muslimun dan Hizb al-Tahrir merupakan model yang akrab disebut kelompok Islam transnasional, dimana di era kontemporer ini cenderung sangat mempengaruhi corak keberagamaan masyarakat islam di Indonesia. Kecenderungan yang mereka tunjukkan adalah penaklukan doktrinal, yakni memberikan justifikasi teologis bahwa model dan cara beragama masyarakat muslim di wilayah non-Arab, seperti Indonesia, dinyatakan tidak autentik. Tidak heran, jika Islam dalam pandangan kelompok ini didakwahkan dalam slogan Islam *Kaffah*, untuk menjustifikasi agenda puritanisme. Cap buruk yang disematkan kepada kelompok-kelompok Islam lokal biasanya adalah karena mereka beragama secara sinkretis tidak beradab, anti-kemajuan, kumuh, tradisional, dan tidak autentik.[57]

Keberadaan Wahabisme ini juga terlihat dari komunitas-komunitas Wahabis yang cenderung tertutup, yang dibangun secara terpisah dari masyarakat perkotaan umumnya. Mereka memiliki tekad untuk membentuk masyarakat alternatif yang berbeda dari model masyarakat yang ada atau model masyarakat

---

[56]*Ibid*, 47.
[57]Nor Hasan, "Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdliyin-Salafi di Pamekasan Madura", *Jurnal Islamica: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 8, No. 1 (September 2013), 91-92.

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

Barat dengan cara menghidupkan kembali dan mengikuti *sunnah* secara literal yang dikembangkan oleh nabi dan salaf yang salih sebagai upaya mereka kembali kepada Islam yang ideal dan murni. Untuk meraih tujuan ini, salafis memiliki komitmen kuat kepada kegiatan dakwah untuk mengislamkan kembali masyarakat muslim dan mengajarkan mereka tentang 'Islam Sebenarnya' dengan cara membentuk *halaqah* (kelompok belajar agama) dan *daurah* (pelatihan agama). Mereka percaya bahwa umat Islam yang di cita-citakan dengan syariah sebagai hukum satu-satunya hukum yang sah hanya dapat diwujudkan melalui proses evolusioner yang melibatkan 'pembersihan' *(tashfiyyah)* dari tindakan dan pikiran yang tidak islami dan 'pendidikan' *(tarbiyah)* tentng Islam sejati.

Pada awalnya, salafisme menyebar di Indonesia utamanya melalui para alumni Timur Tengah, khususnya mereka yang menyelesaikan pendidikannya di perguruan tinggi di Saudi Arabia dan Yaman pada tahun 1980-an. Setelah menyelesaikan kuliah di kedua negara ini, para alumni bertekad untuk menyebarkan pikiran-pikiran salafi di tanah kelahiran mereka secara sistematis. Sekembalinya ke Indonesia mereka melihat umat Islam Indonesia sangat memerlukan 'pemahaman yang benar' tentang Islam dan menuduh organisasi-organsisasi Islam yang ada telah kehilangan semangat 'Islam Sejati' seperti yang dilakukan oleh nabi dan para sahabat, memiliki kecenderungan ke arah rasionalisasi dan mengabaikan kepentingan umat Islam. Di antara pelopor gerakan salafi di Indonesia adalah Abu Nida, Ahmad Faiz Asifudin, dan Aunur Rafiq Ghufran, yang pernah mengajar di beberapa pesantren seperti Al-Mukmin, Ngruki, Jawa Tengah.

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

Para alumni Timur Tengah ini memulai kegiatan mereka dengan menyebarkan paham salafisme di kalangan mahasiswa. Adalah Abu Nida yang berinisiatif memperkenalkan ajaran salafisme di kampus-kampus perguruan tinggi umum. Dengan dukungan dari Saefullah Mahyudin, ketua DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia) cabang Yogyakarta, Abu Nida mulai mempromosikan ide-ide salafi dengan memberikan ceramah di Jama'ah Shalahudin, sebuah komunitas mahasiswa muslim di Universitas Gajah Mada, dan mengorganisir *halaqah* dan *daurah* di masjid-masjid yang ada di beberapa perguruan tinggi dan Sekolah Menengah Atas di Yogyakarta. Pada awal 1990-an, kedatangan alumni Timur Tengah lainnya memperkuat kegiatan dakwah kampus ini. Mereka adalah di antaranya, Ja'far Umar Thalib, Yazid Abdul Qadir Jawwas, dan Yusuf Usman Baisa yang ditugaskan oleh LIPIA (Lembaga Ilmu Pendidikan Islam dan Arab) untuk mengajar di Pesantran al-Irsyad, Solo, Jawa Tengah. Para alumni ini menyebarkan paham salafisme dengan cara mengorganisir kegiatan-kegiatan dakwah di Universitas Diponegoro, Universitas Sebelas Maret, Universitas Muhammadiyah Surakarta, dan Universitas Gajah Mada.

Upaya-upaya yang dilakukan oleh para alumni Timur Tengah ini ternyata membuahkan hasil. Komunitas-komunitas salafi, yang mana mahasiswa menjadi anggota intinya, mulai bermunculan di Yogyakarta dan Jawa Tengah. Ketiak lulusan perguruan tinggi Saudi Arabia lainnya kembali ke Indonesia, kegiatan dakwah salafi menyebar pula ke kota-kota lainnya seperti Semarang, Cirebon, Bandung dan Makassar. Hasilnya, sejumlah komunitas salafi tumbuh secara signifikan di kota-kota ini dimana mereka mengorganisir penyebaran paham

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

salafisme dengan cara-cara yang sistematis. Berdasarkan perjalanan lapanagan penulis dan informasi yang diperoleh oleh penulis, keberadaan komunitas saladi kini hampir dapat ditemukan di wilayah-wilayah perkotaan di pulau Jawa, Kalimantan, Sumatera, Sulawesi, dan Nusa Tenggara Barat.

Untuk meningkatkan penyebaran salafisme dan memperkuat eksistensi komunitas salafi, alumni Saudi Arabia mendirikan yayasan-yayasan salafi. Melalui dukungan finansial dari sebuah yayasan amal dari Saudi Arabia, *al-Mu'assasat al-Haramayn al-Khayriyya,* dan sebuah yayasan dari Kuwait, *al-Jam'iyya Ihya al-Turarh al-Islami,* mereka membentuk yayasan *As-Sunnah, Majlis al-Turats al-Islami* dan *Islamic Centre Bin Baz* di Yogyakarta. Di Jakarta para pendukung salafisme mendirikan yayasan *al-Sofwah* dan *Lajnah al-Khayriyyah al-Musyarakah.* Di Jawa Barat, mereka mendirikan yayasan *As-Sunnah* (Cirebon) dengan dukungan dana dari yayasan *Al-Sofwah* Jakarta, Al-Huda (Bogor) dan *Nidaus Sunnah* (Karawang). Di Sulawesi, M. Zaitun Rusmin, lulusan Universitas Islam Madinah, mendirikan organisasi *Wahdah Islamiyyah*. Selain itu, salafis menyebarkan paham mereka melalui publikasi, diantaranya dengan menerbitkan *As-Sunnah*, majalah salafi pertama di Indonesia, dan mendirikan Pustaka Azzam, penerbit salafi, di Jakarta.[58]

Perkembangan Wahabi di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari peran Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII). Pada tempo dulu, lembaga ini berhasil mengirimkan banyak mahasiswa untuk melanjutkan pendidikannya ke Timur Tengah berkat dukungan dana dari Jemaah Wahabi. Sebagian dari alumni

[58]Asep Muhamad Iqbal, "Agama dan Adopsi..., 80.

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

Timur Tengah tersebut menjadi agen penyebaran ideologi Wahabi setelah pulang ke Indonesia. Selain DDII, LIPIA sebagai lembaga pendidikan Islam yang dibiayai penuh Arab Saudi juga berperan penting dalam penyebaran Wahabi di tanah air. Sebagaimana diketahui LIPIA memberikan beasiswa penuh kepada seluruh mahasiswa Indonesia. Ini menjadi daya tarik tersendiri bagi kalangan santri, mahasiswa atau pelajar agama untuk mengambil jalur beasiswa ini lewat lembaga tersebut untuk melanjutkan pendidikan ke jenjang berikutnya, tepatnya melanjutkan studi di Arab Saudi.

LIPIA pertama kali dipimpin oleh Syeikh Abdul Azizi Abdullah al-Ammar, murid tokoh salafi Syekh Abdullah bin Baz. Seluruh pengajar kampus ini didatangkan dari Timur Tengah dan kurikulumnya mengikuti kurikulum Universitas Riyad. Sebagian besar pentolah Wahabi Indonesia merupakan alumni LIPIA.

Di antara alumni LIPIA yang menjadi penyebar paham Wahabi ialah Yazid bin Abdul Qadir Jawas, Farid Okbah, Ainul Harits, Abu Bakar M. Altway, Ja'far Umar Thalib, Abdul Hakim Abdat, Aman Abdurrahman, dan lain-lain. Perlu diketahui, Aman Abdurrahman ini termasuk orang yang memiliki pengaruh kuat terhadap sebagian besar kelompok teroris di Indonesia. Bahkan, sebagian kasus bom di Indonesia didalangi oleh Aman Abdurrahman. Selain alumni LIPIA, paham Wahabi semakin menyebar di Tanah Air pasca pulangnya beberapa alumni yang telah menyelesaikan pendidikan di Arab Saudi. Mereka menyebarkan paham tersebut tidak hanya melalui lembaga pendidikan, tetapi juga majlis pengajian. Hasil pengajian mereka lalu dipublikasikan serta disebarkan secara intens dan

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

masif di Internet. Di antara alumni Arab Saudi yang menyebarkan ideologi Wahabi di Indonesia ialah Firanda Andirja, Khalid Basalamah, Syafiq Basalamah, dan lain-lain.[59]

Di Indonesia, gerakan dakwah ini pernah melibatkan diri dalam bidang politik dengan membentuk Forum Komunikasi Ahlusunnah Wal Jama'ah (FKAWJ) yang terkenal dengan Laskar Jihadnya. Melalui Laskar Jihad, forum salafi ini mengajak umat islam untuk melakukan perang suci ke Maluku. Selama lebih kurang dua tahun (2000-2002), Laskar Jihad telah mendapatkan banyak support dari masyarakat muslim Indonesia. Ribuan pemuda bergabung dengan gerakan ini sebagai relawan untuk berjihad di pulau Lada tersebut. Pada tahun 2002, akibat berubahnya konstelasi politik nasional dan konflikk internal, Laskar Jihad dibubarkan. Namun demikian, para veteran Laskar Jihad ini tetap menjalin hubungan dengan membentuk sebuah jaringan dakwah yang telah terbina hampir di seluruh wilayah Indonesia.

Pada derajat tertentu, perkembangan dakwah salafi di Indonesia pasca Laskar Jihad menunjukkan kembalinya gerakan salafi ke dalam bentuk gerakan *apolotical* (berhubungan dengan gerakan politik). Keengganan mereka untuk masuk ke dalam arena politik praktis tidak hanya berhubungan dengan pengalaman traumatis Laskar Jihad, namun juga di latar belakangi oleh alasan keagamaan atau teologis. Kaum salafi berpendapat bahwa dakwah melalui politik praktis merupakan strategi atau cara baru yang tidak ada dasar hukumnya dalam sumber Islam yaitu Alquran dan Sunnah Nabi. Menurut mereka, segala cara atau

[59]Tim Harakah Islamiyah, *Buku Pintar*..., 20.

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

perbuatan baru yang tidak ada ajarannya dalam Alquran dan dan tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah lewat Hadisnya merupakan perbuatan yang mengada-ada dan itu tergolong sebagai *bid'ah* (heretic).[60]

C. Ideologi Wahabisme

Kata Ideologi yang dalam bahasa Inggris berarti *ideology*, adalah kata serapan dari bahasa Yunani, yakni *idea* (ide/gagasan) dan *logos* (studi tentang, ilmu pengetahuan tentang).[61] Jadi ideologi dapat di maknai sebagai ilmu pengetahuan tentang ide. Tetapi dalam perkembangannya, ideologi dapat diartikan sebagai sistem gagasan yang mempelajari keyakinan-keyakinan dan hal-hal ideal filosofis, ekonomis, politis, dan sosial.[62]

Di era modern, ideologi telah mengganti peran ilmu yang dahulu sifanya lebih statis dan eksplikatif menjadi ke arah dinamik serta pragmatik, yakni merombak, mengontrol dan membangun.[63] Sebagai sesuatu yang berdekatan dengan kebenaran yang mutlak, maka melahirkan sebuah *truth claim*, dengan menganggap bahwa akidah serta keyakinan agamanyalah yang paling benar. Akibatnya, agama melahirkan pandangan dunia atau paradigma. Kemudian, paradigma berubah menjadi ideologi hingga akhirnya cenderung digunakan sebagai alat legitimasi tujuan.[64] Tak berhenti sampai disitu, ketika telah berubah

---

[60]Ahmad Bunyan Wahib, "Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik", *Jurnal Media Syariah* Vol. XIII, No. 2 (Juli-Desember 2011), 148.
[61]Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2005), 306.
[62]*Ibid*, 306.
[63]Pranarka, A.M.Q, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar* (Jakarta: Center for Strategic and International Studies, 1987), 154.
[64]Zainuddin Maliki, *Rekontruksi Teori Sosial Modern* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2012.), 24.

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

menjadi ideologi maka penafsiran agama tidak hanya sebagai *taken for granted*, tetapi juga menjustifikasi serta melegitimasi suatu tindakan.[65]

Wahabi sebagai sebuah golongan yang ingin menerapkan ajaran-ajaran Ibn Taimiyah dalam setiap pergerakannya. Maka pada prinsipnya, merujuk paham-paham yang diajarkan oleh Ibn Taimiyah. Berikut ideologi yang di perjuangkan oleh golongan Wahabi:

1. Teologi Purifikasi

Secara bahasa teologi berasal dari dua kata, yakni *theos* dan *logos*. *Theos* yang berarti tuhan dan *logos* berarti ilmu. Jadi, teologi artinya ilmu tentang tuhan atau ilmu ketuhanan.[66] Sedangkan Purifikasi bermakna penyucian, pembersihan.[67] Jadi, teologi purifikasi adalah menyucikan hal-hal yang terkait dengan ketuhanan.

Wahabi merupakan sebuah golongan yang mempunyai pandangan bahwa masyarakat Islam sudah tidak lagi murni sebagaimana masyarakat di zaman Nabi. Menurut pendapatnya, bentuk bidah dan khurafat telah menyelinap ke dalam masyarakat Islam. Akar pemikiran semacam ini, telah ada pada pengikut Ahmad bin Hanbal yang terkenal dengan kegigihannya serta radikal dalam usaha pemurnian, terlebih di bidang tauhid. Dengan demikian, pokok utama dari perjuangan Wahabi adalah mengembalikan Islam kepada sumbernya yang asli, membersiihkan tauhid dari berbagai kesyirikan, menyucikan ibadah dari segala macam bidah serta memusnahkan formalisme

[65]*Ibid*, 29.
[66]Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia* (Depok: PT RajaGrafindo Persada, 2017), 16.
[67]KBBI Online https://kbbi.web.id/purifikasi, pada 17 Desember 2019, pkl 17.02.

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

kosong dengan cara menganjurkan hidup sederhana.[68] Selanjutnya, yang menjadi prototipe kemurnian Islam adalah di zaman nabi, sahabat dan tabiin hingga abad ketiga hijriyah.[69]

Gerakan semacam ini tidak dapat dinamakan sebuah gerakan pembaharuan, dikarenakan pendirinya, Muhammad bin Abdul Wahhab memperjuangkan Islam murni sebagai reaksi atas keprihatinannya pada umat islam saat itu. Selain itu, Muhammad bin Abdul Wahhab tidak melakukan *reinterpretasi* atas ajaran Islam, tetapi ingin mengembalikan Islam yang murni.[70]

Ajaran-ajaran Wahabi yang paling nyaring di dengar oleh telinga adalah penggunaan jargon 'kembali ke Alquran dan Sunnah'.[71] Jargon ini di dengung-dengungkan oleh para pengikut dan penyebar aliran Wahabi, hingga lembaga pondok pesantren yang di berafiliasi dengan Wahabi pun, ikut memperjuangkannya. Alquran harus di terapkan pada segala sendi kehidupan, mencakup ibadah, sosial, budaya.[72]

Perbuatan mengenai perayaan maulid Nabi, sering mereka syirikkan.[73] Contoh ajaran-ajaran yang mereka bidahkan adalah sebagai berikut: Memandang remeh karamah para wali, menyatakan bahwa ibu, bapak serta kakek dari Nabi Muhammad saw tidak selamat dari siksa api neraka,

---

[6868]Imam Munawwir, *Mengenal Pribadi*..., 424.
[69]Ris'an Rusli, *Pembaharuan Pemikiran*, 14.
[70]*Ibid*, 14.
[71]Siti Nailatun Nadzifah, *Pandangan GP Ansor Terhadap Salafi Wahabi (Studi Kasus Pembubaran Pengajian oleh GP Ansor)*, Skripsi (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), 7.
[72]M. Misbah, "Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi", *Jurnal Ibda': Jurnal Kebudayaan Islam* Vol. 12, No. 2 (Juli-Desember 2014), 240.
[73]*Ibid*, 240.

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

mengharamkan penambahan ucapan *radhiallahu 'anha* untuk ibu Nabi Muhammad yakni Sayyidah Aminah, Sering mengambil sebuah hukum secara langsung dari Alquran dan Hadis, Ayat-ayat Alquran serta Hadis yang merujuk kepada orang kafir sering ditafsir ke atas orang Islam, Sering berpandangan bahwa hadits *dhoif* sebagai hadis *maudhu'*, pemahaman hanya sampai pada sanad serta matan hadits, karena mengenyampingkan makna hadis dan pemahaman ulama' yang mensyarahinya, menolak ikut madzhab imam empat, melakukan *talfiq* secara sembarangan, menganggap bahwa amalan *taqlid* sebagai *bid'ah* mereka menamakan dirinya sebagai ber*ittiba'*, tidak menerima konsep air *musta'mal*, promosi dengan konsep 'sifat shalat Nabi' dan mengatakan bahwa shalat berlandaskan fiqh madzhab bukan sifat shalat Nabi, melafadzkan *usholli* mereka bid'ahkan, qunut shubuh sebagai *bidah'*, penambahan *wa bihamdih* pada tasbih ruku' dan sujud sebagai bidah, mengusap muka setelah selesai shalat sebagai bidah, bersalaman setelah shalat sebagai bidah, shalat tarawih 8 rakaat, lafadz sayyidina dalam shalat sebagai *bid'ah*, menggunakan sarung atau celana separuh betis untuk menghindari *isbal*, doa berjamaah setelah sholat adalah bidah, dzikir dan wirid berjamaah adalah bidah, bacaan *shodaqollahu al-adzim* setelah membaca Alquran sebagai bidah, dzikir, doa serta shalawat yang tidak diajarkan oleh Alquran dan Hadis adalah bidah, seperti *dalail al-Khairat, Shalawat al-Syifa', al-Fatih, Nur al-Anwar, al-Taj, al-Munjiyah*, bacaan Yasin pada malam jumat adalah bidah yang haram, kiriman sedekah dan pahala tidak dapat sampai pada orang yang telah meninggal dunia, mempergunakan tasbih adalah bidah, dzikir

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

dengan bilangan khusus seperti 1000, 10.000 adalah bidah, menolaj ruqyah sebagai pengobatan Islam semisal *azimat, wafa'*, menolak dzikir *isim mufrad* yakni Allah Allah, mengangkat tangan pada saat berdoa sebagai bidah, menafikan serta memperselisihkan keutamaan bulan Rajab dan Sya'ban, sering mengomentari keistimewaan malam Nisfu Sya;ban, berpendapat bahwa berziarah ke maqam Nabi Muhammad saw, para nabi, para wali, ulama' serta para orang shalih sebagai bidah, talqin sebagai bidah, tidak membaca doa setelah selesai shalat jenazah, membaca Alquran dan doa dimakam adalah bidah, menolak sholawat barzanji, menolak marhaban untuk menyambut habib, berdiri pada saat *mahallul qiyam* adalah bidah, menolah memperingati Isra' Miraj, sering mengkritik Imam Ghazali dalam kitabnya Ihya' Ulumuddin, mengkritik aliran sufisme serta kitab-kitab sufi yang muktabar, sufi dianggap oleh mereka sebagai ajaran Budha dan Nasrani.[74]

Selain itu, Anggapan mereka tentang ke-Esaan Allah swt adalah dasar utama dari Islam. Mereka meyakini bahwa ber-*tawassul* kepada Allah swt melalui perantara salah seorang hamba Allah swt yang shaleh adalah perbuatan yang bertentangan dengan ke-Esaan Allah swt.[75]

Dalam ajarannya, ideology wahabi tidak hanya mebidahkan, memusyrikkan amalan-amalan kaum muslimin saja, tetapi juga memusyrikkan bahkan mengkafirkan *firqah-firqah* lain, seperti Khawarij, Syi'ah/Rafidhah, Qadariyyah, Jahmiyah, Jabariyyah, Murjiah, Mu'tazilah,

[74]Dewi Masitah, "Globalisasi dan Benturan Ahlusunnah wal Jama'ah Madzhab Al-Asy'ari Al-Maturidi dan Salafi: Suatu Pengamatan di Pasuruan", *Jurnal Kontekstualita* Vol. 30, No. 1 (2015), 51.
[75]Abdul Mun'im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan*..., 357-359.

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

Asy'ariyah, Maturidiyyah, Musyabbihah, Falaasifah *(Filsafat),* Karramiyah, Tashawwuf *(Shufiyyah),* Jama'ah Tabligh, Ikhwaanul Muslimin *(IM), Sururiyah, Hizbut Tahrir (HT),* Islam Jama'ah/Lemkari/LDII, *Jamaa'atul Muslimin,* N.I.I, Isa Bugis, Inkarus Sunnah, Ahmadiyah, Lembaga Kerasulan, Al-Baabiyyah/Bahaiyyah, Jama'ah Arqam, Jaringan Islam Liberal (JIL).[76]

2. Trilogi Tauhid

Golongan Wahabi dalam bertauhid, membagi kepada tiga bagian, yakni: *rububiyah, uluhiyah, asma' wa shifat*. Pembagian ini merujuk kepada pembagian yang di buat oleh pendahulunya, yaitu Ahmad bin Hanbal dan Ibnu Taimiyah. Berikut pembagian tauhid tersebut[77]:

a. Tauhid *Rububiyah*: Dari tauhid ini, kaum Wahabi mengatakan bahwa *musyrikin* Makkah serta orang-orang kafir juga memiliki tauhid ini.
b. Tauhid *Uluhiyah*: Tauhid ini, mengantar mereka pada penafian tauhid umat Islam yang melakukan *tawassul*, *istighatsah*, serta *bertabarruk*. Padahal ketiga perbuatan tersebut diakui kebeneranannya oleh imam empat madzhab.
c. Tauhid *Asma'* dan *Shifat*: Berangkat dari tauhid ini, mereka dapat menuduh umat Islam kepada perilaku *tasybih* dan *tajsim* pada Allah swt. Misalnya: *istiwa'* diterjemahkan sebagai persemayaman/bersila, *yadun* sebagai tangan, *nuzul* sebagai turun (dzat yang turun), *ashabi'* sebagai jari-jari, *wajh* sebagai muka, *jihah* sebagai arah kepada Allah, *saq* sebagai betis, *janb* sebagai lambung/rusuk. Selain itu, dari tauhid ini, golongan

[76]Untuk penjelasan lebih lanjut lihat Yazid bin Abdul Qadir Jawas, Mulia dengan Manhaj Salaf (Bogor: Pustaka At-Taqwa, 2008), 497-547.
[77]Dewi Masitah, "Globalisasi dan... , 51.

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 mengatakan bahwa Allah memiliki *shurah* (wajah), serta mengakhiri setiap ayat-ayat *mutasyabihat* dengan *bi dzatihi haqiqatan* (dengan dzat secara hakikat). Jadi dapat dipahami bahwa penafsirannya mengenai ayat-ayat *mutasyabihat* tidak melakukan upaya *ta'wil* (memalingkan kata kepada makna lain).

3. Literalisme

Literalisme yang berarti memahmi sesuatu hanya berdasarkan dhahir teks, tak akan dapat melampaui bentuk literalnya. Akibatnya, mereka menolak keberadaan kausasi hukum ('illat hukum) serta meminggirkan tujuan hukum yang relevan dengan kepentingan manusia.[78]

Doktrin literalisme, telah melegenda seperti halnya usia islam itu sendiri. Dalam periode sahabat nabi misalnya, kita pernah mendengar kisah Adi bin Hatim yang gagal memahami makna metafor dari frasa "benang putih" dan "benang hitam" pada Qs. Albaqarah: 187. Beliau menafsirkan dengan dua ikat tali yang berwarna hitam dan putih.[79] Bahkan dalam kontestasi bermadzhab, kita mengenal madzhab Adz-Dzahiri, yang mana metodologinya memakai sesuai dengan nama madzhabnya, yakni metodologi tekstualitas al-Quran dan Sunnah. Selain itu, madzhabnya juga menolak *ijma'* dan *qiyas*.[80]

---

[78]Muhammad Rofiq, "Krisis Otoritas Keagamaan Kontemporer Literalisme Berjubah Salafi", *Jurnal Tarjih* Vol. 11, No. 1 (2013). 106. Perlu diketahui, istilah literalisme mempunyai padanan kata yakni tekstualis, dhahir teks, atau eksoteris.
[79]Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Quran al-Adzim* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1419 H), hal. 378.
[80]Nafiul Lubab dan Novita Pancaningrum, "Mazhab: Keterkunkungan Intelektual Atau Kerangka Metodologis (Dinamika Hukum Islam)", *Jurnal Yudisia* Vol. 6, No 2 (Desember 2015), 405.

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

Sehingga kaum *dzahir an-nas* atau seorang yang bernalar tekstualis merupakan sebuah model paradigma interpretasi keagamaan.[81]

Paham tentang ini cenderung mempunyai pemikiran yang sempit, akibatnya ia sering membentuk hubungan konflik dengan agama selain Islam. Dengan pemahaman literalis semacam ini, ajaran-ajaran Islam diberi uraian serta penafsiran yang sempit, akibatnya salah satu ajaran dari penafsiran ini adalah menisbahkan orang-orang selain Islam sebagai *harbi* dan boleh diperangi.[82]

Kaum literalis memperlakukan tekstual Alquran sebagai landasan dalam menafsirkan pesan-pesan yang dikandung oleh teks, tanpa memperhatikan konteks historisitas sosial dimana teks itu muncul. Hal ini berakibat pada situasi kesenjangan antara tuntutan *dhahir* teks dengan dunia realitas, tempat dimana teks itu diaplikasikan. Lebih berbahaya lagi, apabila kepentingan ideologis atau politik ikut berperan dalam proses penafsiran.[83]

4. Al-Wala wa al-Bara'

Al-Wala' wa al bara' merupakan prinsip yang dimiliki oleh Salafi Wahabi, yang artinya adalah loyalitas dan pengingkaran.[84] Wala' mengacu kepada kesetiaan yang harus ditunjukkan oleh seluruh umat muslim kepada Tuhan, Islam, dan rekan seagama mereka di setiap bidang kehidupan, sedangkan bara'

---

[81]Muhammad Rofiq, Krisis Otoritas..., 99.
[82]Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail, dan Ahmad Badri Abdullah, "Pendekatan Wasatiyah (Sederhana) dalam Hubungan Sosial Masyarakat Majemuk di Malaysia", *Jurnal Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, t.v, t.n, 106-114.
[83]A. Halil Thahir, "Dari Nalar Literalis-Normatif Menuju Nalar Kontekstualis-Historis dalam Studi Islam", *Jurnal Islamica*, Vol. 5, No. 1 (September 2010), 6.
[84]Fera Andriani, "Menyoal Global Salafism: Rahmatan atau La'natanlil'alamin", *Jurnal Ar-Risalah* Vol. XVI, No. 1 (April 2018), 6.

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

adalah sikap menunjukkan gagasan bahwa umat Islam harus mengingkari seluruh hal lain agar menjauh dari apapun yang dianggap tidak Islami.[85]

5. *Amr Ma'ruf Nahi Munkar*

Ajaran ini artinya menyeru kepada kebaikan dan menolak kemungkaran.[86] Jenis ajaran ini merupakan sebuah landasan mereka bergerak dalam dakwah. Karenanya, para umat muslim atau aliran muslim yang lain sering terkecoh habis-habisan sebab tidak mungkin melarang orang Islam yang berdakwah Islam.[87]

Untuk menerapkan ajaran *amr ma'ru>f nahi munkar* perlu untuk memperhatikan prinsip-prinsip dasar, yaitu: memperhitungkan segi kemaslahatan dan kerusakan, memiliki prasyarat sebagai pendakwah *amr ma'ruf nahi munkar* (sabar, lemah lembut, berilmu, serta penyantun), mengetahui syarat bentuk-bentuk perbuatan yang harus diingkari (bentuk perbuatan tersebut benar sebagai kemunkaran kecil atau besar, kemunkaran tersebut masih terjadi, bentuk kemunkarannya nyata tanpa dimata-matai, kemunkarannya telah disepakati tidak dalam perbedaan pendapat), mengetahui cara *amar ma'ru>f nahi munkar* terhadap pemimpin (tidak diperbolehkan memakai kekerasan dalam bentuk senjata, serta menasehati penguasa secara sembunyi-sembunyi).[88]

---

[85]Joas Wagemakers, "The Enduring Legacy of The Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contestations of Al-Wala' wa al-Bara'", *Jurnal International J. Middle East* Study, Vol. 44 (2012), 93. Lihat juga Mohamed bin Ali, *The Islamic Doctrine of Al-Wala' waa Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism*, Tesis (England: University of Exeter, 2012), 10.
[86]Fera Andriani, Menyoal Global Salafism…, 6.
[87]Zuly Qodir, "Gerakan Salafi Radikal dalam Konteks Islam Indonesia (Tinjauana Sejarah)", *Jurnal Islamica*, Vol 3, No. 1 (September 2008), 6.
[8888]Muhammad Ali Chozin, Strategi Dakwah…, 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

D. Wahabisme dalam Mimbar Islam Indonesia

Mayoritas penduduk Muslim di Indonesia sejak lama menganut paham *Ahlu>sunnah wal jama'ah* (Sunni), meskipun ada pendapat sejarawan bahwa kaum Syiah ikut berperan dalam pengembangan Islam di Nusantara. Ulama-ulama yang mengembangkan Islam di kawasan ini merupakan ulama-sufi yang berafiliasi dengan mazhab Sunni, terutama Syafi'iyah dan Asy'ariyah. Sebagian masyarakat Muslim Indonesia merupakan pengikut organisasi Al-Jam'iyatul Washliyah, Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah dan Persis.[89]

Islam sebagai agama dan system ajaran yang berkembang di Indonesia, telah menjalani proses akulturasi, transmisi dari generasi ke generasi dalam rentang waktu yang cukup panjang dan dalam ruang budaya yang beragam. Dalam proses ini melibatkan para ulama', habaib, dan tokoh-tokoh agama di negeri ini, sehingga mampu menciptakan kehidupan yang mapan, toleran dan *rahmatan lil alamin*.[90]

Nahdlatul Ulama (NU) merupakan organisasi sosial keagamaan terbesar di Indonesia -bahkan di dunia- yang sejak kelahirannya mengklaim diri sebagai pengawal akulturasi tradisi Islam dan tradisi lokal, sehingga kemudian kelompok ini diidentifikasi sebagai salah satu organisasi Islam tradisional. Identifikasi tersebut -sampai batas tertentu- telah melahirkan mitos yang selama ini sangat kuat diyakini bahwa pengikut organisasi ini bersifat konservatif, tertutup, dan anti pembaruan.

---

[89]Ramli Abdul Wahid, "Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia", *Jurnal Of Contemporary Islam and Muslim Societies* Vol 1, No. 2 (Juli-Desember 2017), 142

[90]Zainul Mu'ien Husni, "NU di Tengah Pusaran Ideologi Transnasional", *Jurnal Islam Nusantara* Vol. 2, No. 1 (Januari-Juni 2018), 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

Sampai tahapan tertentu kesan itu tidak sepenuhnya benar. Perlu ada reorientasi kajian, sebab dalam beberapa dekade terakhir telah lahir dari rahim NU kecenderungan yang secara kasat mata berlawanan dengan mitos di atas. Tiga disertasi, paling tidak sudah membuktikan bahwa di NU telah eksis pemikiran yang sangat jauh dari semangat konsevatisme, yaitu telah lahir arus pemikiran baru yang bersifat progresif dan liberal.[91]

Maka apabila Wahabi masuk ke dalam Islam Indonesia, akan menimbulkan konflik, dikarenakan Islam yang mereka bawa berbeda dengan Islam dengan perpaduan budaya seperti yang ada di Indonesia. Pada akhirnya, gesekan itupun akhirnya terjadi. Seperti seringnya kaum Wahabi membidahkan ritual-ritual umat muslim di Indonesia. Bahkan mengkafirkan.

E. Diskursus Wahabi dalam Tafsir Alquran

Diskursus merupakan sebuah sistem berpikir, ide-ide, pemikiran serta gambaran yang kemudian membangun sebuah konsep suatu kultur atau budaya.[92] Dalam konteks kali ini, diksi tentang diskursus di sifatkan kepada sebuah golongan tertentu yakni Wahabi. Lebih khususnya mengenai pertumbuhan serta perkembangan tafsir Alquran.

Wahabi dalam sejarahnya, merupakan aliran yang lahir pada abad ke 18.[93] Tetapi jika dipandang secara teologis, tidak ada perbedaan mendasar antara

[91]Nor Hasan, Dinamika Kehidupan..., 85.
[92]https://id.wikipedia.org/wiki/Diskursus , pada 18 November 2019, Pkl 16.01.
[93]Mansur Mangasing, "Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab dan Gerakan Wahabi", *Jurnal Hunafa* Vol. 5, No. 3 (Desember 2008), 320.

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

Wahabi dan salafi.[94] Dengan kata lain, paham keagamaan yang diajarkan oleh keduanya sama, baik di bidang akidah, hadis, fiqh, serta Alquran. Di bidang Alquran, aliran salafi Wahabi tidak terlalu gencar dalam mempublishnya. Sebaliknya, aliran ini banyak bergulat pada bidang akidah. Hal ini dikarenakan asal muasal kelahiran mereka adalah untuk membersihkan umat dari akidah yang telah kotor. Namun, kegencarannya di bidang akidah tidak menjadikan mereka tidak masuk ke ranah tafsir.

Dalam diskursus penafsiran Salafi Wahabi, banyak membincang mengenai nama-nama Allah dan sifat-sifatNya. Hal ini dipengaruhi oleh manhaj Salafi Wahabi yang tidak mau menakwilkannya serta tidak mau menanyakan bagaimana keadaannya. Sederhananya, Salafi Wahabi tidak mau melakukan *tahrīf*, *takyif*, *ta'thil,* dan tamsil.[95] Mereka ingin berpedoman kepada Alquran dan Hadis saja sebagai sumber kredibel dan murni. Ajaran ini berkiblat pada Ibn Taimiyah selaku pelopor generasi salafi.

Menurut Abu Zahrah, yang dikutip oleh Ahmad Atabik, ia menjelaskan bahwa kelompok Salafi Wahabi memahami makna-makan Alquran secara literal, tanpa berusaha mencari makna lain (takwil). Karenanya, Salafi Wahabi mempunyai pandangan bahwa Allah mempunyai tangan tanpa mempertanyakan lebih jauh tentang bentuk tangan tersebut dan tanpa mentamsil dengan makhluknya. Tidak hanya itu saja, mereka juga berkesimpulan bahwa Allah

[94]M. Ja'far Asshodiq, *Studi Komparasi tentang Pemahaman Hadis-Hadis Tawassul Menurut Nahdlatul Ulama' dan Wahabi*, Tesis, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), 107.
[95]Ahmda Atabik, "Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah)", *Jurnal Esensia,* Vol. 17, No. 2 (Oktober 2016, 215.

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

mempunyai betis, mata, wajah, kaki dan sifat-sifat lain seperti halnya manusia tetapi mereka tidak mau menanyakan lebih jauh tentang bagaimana wujudnya.[96]

Sebagai contoh penafsiran Al-Sa'di dalam tafsirnya *Taisīr al-Karīm al-Rahman fi Tafsīr Kalām al-Mannān* yang memahami sifat-sifat Allah dalam Alquran secara tekstualis. Ia menafsirkan sifat-sifat Allah sebagaimana dhahir teksnya, tanpa berupaya memalingkan makna aslinya. Menurutnya, Allah juga mempunyai wajah (*wajh*), mempunyai dua tangan (*yad*), duduk di atas arsy (*istiwa*), berbicara (*kalām*), serta memiliki tempat yang tinggi. Al-Sa'di tetap berpegang pada keyakinan akidahnya bahwa penafsiran harus berdasarkan pada *dhahir* ayat-ayat dan hadis-hadis nabi.[97]

Tidak hanya sifat-sifat Allah yang disinggung oleh mufassir dari kelompok Salafi Wahabi tetapi juga merambah kepada pembagian tauhid yang ketiga, yakni tauhid uluhiyah, rububiyah dan asma wa shifat. Hal ini terlihat ketika Muhammad Shalih Al-Utsaimin yang termasuk tokoh Salafi Wahabi menafsirkan surat Al-Baqarah: 221. Wanita musyrik disitu diartikan juga sebagai orang mukmin yang tidak mempercayai tauhid uluhiyah dan tauhid rububiyah, dan budak-budak mukmin yang mempercayai tauhid uluhiyah, rububiyah dan asma wa shifat lebih baik untuk dinikahi daripada wanita musyrik yang tidak percaya ketiga tauhid tersebut.[98]

---

[96]*Ibid*, 215.
[97]Aceng Zakaria, "Tekstualisme Dalam Tafsir Teologi", *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 2, No. 2 (2017), 227.
[98]Lihat Muhammad Shalih Al-Utsaimin, *Ahkam min Al-Qur'an al-Karim* (Saudi Arabia: Dar al-Watan, 2013), 48-151.

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

F. Tipologi Nalar Islam

1. Nalar Fundamentalis

Nalar fundamentalis dapat terlihat dari para *mufassir* yang mencoba menggali makna-makna Alquran. Dalam kerangka teoritik pada bab pertama disebutkan, bahwa kelompok Wahabi termasuk dari golongan yang menggunakan nalar fundamentalis.

Firanda Andirja sebagai penyebar aliran Wahabi di Indonesia, maka tak ayal jika pemikiran-pemikirannya cenderung mengupayakan pemurniat tauhid serta akidah umat Islam. Hal ini terlihat didalam kitab tafsir karangannya yakni Tafsir Juz 'Amma serta akun-akun websitenya baik berupa tulisan maupun video. Sebagai contoh pemahamannya dalam mengambil akidah, maka Firanda Andirja menegaskan bahwa akidah tidak dapat diambil kecuali pada Alquran dan Hadis, serta para sahabat, tabiin dan tabiit tabiin. Hal ini menegaskan bahwa akidah-akidah yang diyaknini oleh umat Islam masa kini telah mengalami *bid'ah* atau mengada-ada yang tidak diperintahkan oleh Rasulullah saw. Kemudian dia mengutip pendapat Ibnu Taimiyah -sebagai pendiri madzhab salaf- tentang pembagian akidah menjadi 3 bentuk. rububiyah, uluhiyah dan asma' wa shifat.[99] Selain itu, pemikiran yang semacam ini juga terlihat dalam tafsirnya, seperti pada penjelasan surat Asy-Syarh 8.

Selain pandangannya mengenai akidah, Firanda Andirja juga keras mengkritik tokoh-tokoh yang tidak sesuai dengan apa yang diajarkan oleh Alquran dan Hadis. Misalnya ketika dia mengomentari tentang pendapat Adi

[99] https://www.youtube.com/watch?v=jwNdU37vDXc , Pada 18 November 20019, 07.48.

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

Hidayat bolehnya berdoa dengan Alquran setelah selesai shalat. Kemudian, Firanda melancarkan kritiknya, bahwa syariat berdoa dengan model seperti ini (yakni menyambungkan topik ayat untuk menyesuaikan dengan problem yang dihadapi) belum pernah diajarkan oleh Nabi Muhammad saw, para sahabat, para imam madzhab.[100]

2. ***Nalar Moderatis***

Contoh pemikiran Nalar Moderat ini bisa dijumpai pada *mufassir* Indonesia yang telah dikenal oleh umat muslim Indonesia, yakni M. Quraish Shihab. Beliau menafsirkan ayat-ayat jihad, tidak sekedar mengangkat senjata. Tetapi sebaliknya, arti jihad mempunyai keluasan makna.[101] Hal ini berbeda dengan tokoh fundamentalis lain yang memaknai jihad sebagai perang atau mengangkat senjata.

3. ***Nalar Liberalis***

Pemakaian nalar liberal ini dalam konteks keindonesiaan dicetuskan oleh Ulil Abshar Abdalla dkk. Untuk contohnya, dapat kita temui pada hukum kawin beda agama. Dalam *ijma'* ulama 4 madzhab sepakat bahwa Laki-laki muslim boleh menikahi wanita ahl al-Kitab, tetapi sebaliknya, diharamkan laki-laki non muslim menikahi wanita muslimah. Berbeda dengan pandangan ulama' madzhab 4. Kaum liberal melakukan *reinterpretasi* atas ayat-ayat kawin

[100]https://firanda.com/1747-bagian-ke-3-cara-baru-dalam-berdoa.html , Pada 18 November 20019, 08.01.

[101]Thoriqul Aziz dan A. Zainal Abidin, "Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab", *Jurnal Kontemplasi* Vol. 5, No. 2 (Desember 2017), 481.

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

beda agama. Lalu pada akhirnya, mereka mempunyai kesimpulan ijtihad baru yakni wanita muslim boleh menikah dengan laki-laki non muslim.[102]

G. Tipologi Ekspresi Beragama

Firanda Andirja adalah termasuk seorang tokoh memiliki sikap beragama yang eklsusivis, yakni hanya meyakini agamanyalah yang benar, sedang selain agamanya adalah salah. Terlebih lagi, tokoh ini hidup di negeri Indonesia yang dikenal memiliki semangat inklusivitas-pluralitas yang tinggi, hal ini di tandai dengan kesepakatan 6 agama yang di sahkan oleh negara, yakni Islam, Kristen, Katholik, Budha, Hindu, dan Kong Hu Chu.

Sikap Eklusivisme Firanda Andirja, dapat dilihat ketika menafsirkan Al-Kafirun 6:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (6)

> Ayat ini merupakan dalil bahwa agama tauhid dan kesyirikan tidak mungkin bergabung dan tidak mungkin pula dua hal itu disamakan. Inilah bantahan yang sangat tegas kepada orang-orang liberal atau penganut pluralisme yang menyatakan semua agama itu sama. Mereka memahami ayat ini secara terbalik karena menganggap ayat ini menunjukkan Islam mengakui kebenaran agama lain. Padahal, seluruh ahli tafsir memahami bahwa ayat ini 'Untukme agamamu dan untukkulah agamaku' sebagai ancaman. Orang-orang kafir tidak akan beriman karena adanya perbedaan jelas antara agama tauhid dengan agama kesyirikan. Ayat ini dapat dianggap sebagai pembenaran terhadap agama lain. Padahal, ayat ini dibuka dengan firmanNya *qul ya ayyuha al-kafirun* (Katakanlah wahai Muhammad, 'Hai orang-orang kafir') Penamaan mereka -kaum musyrikin Arab- dengan 'kafirun' menunjukkan bahwa ayat ini bukan membenarkan mereka, melainkan untuk menghina mereka dengan menamainya 'orang-orang kafir'..

Dari penjabaran di atas diketahui bahwa Firanda mengkritik orang-orang yang punya sikap beragama yang membenarkan agama lain (Inklusivisme, Pluralisme). Baginya, telah jelas ayat ini membedakan antara agama tauhid dan agama

[102]Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2004), 164.

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

kemusyrikan. Penjelasan penafsiran tidak berhenti sampai di situ, ia lalu menukil QS. Ali Imran: 19 yang menerangkan bahwa Agama yang di ridai oleh Allah hanyalah Islam:

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

Sesungguhnya agama yang diridai oleh Allah hanyalah Islam

Lalu, dia juga menyitir ayat yang familiar digunakan oleh orang-orang eklusivis[103]:

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (85)

Barangsiapa mencari agama selain Islam, sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan ia di akhirat termasuk orang-orang yang merugi. (QS. Ali Imran 85) Hal itu karena satu-satunya agama yang menyeru kepada tauhid dan penyembahan kepada pencipta alam semesta hanyalah Islam. Selain Islam, semua agama adalah agama kesyirikan karena semuanya menyerukan penyembahan terhadap makhluk. Oleh karena itu, orang-orang yang hendak menyamakan Islam dengan Nasrani atau Yahudi, orang itu telah tersesat dengan kesesatan yang nyata. Seandainya semua agama benar, tidak ada artinya Nabi Muhammad diutus untuk berdakwah. Nabi saw bersabda -yang artinya- Demi dzat yang jiwa Muhammmad di tangan-Nya, tiada seorangpun dari umat ini yang mendengar seruanku, baik Yahudi maupun Nasrani, tetapi ia tidak beriman kepada seruan yang aku sampaikan, kemudian ia mati, pasti termasuk penghuni neraka.

Firanda mengokohkan argumennya dengan berbagai dalil-dalil Alquran dan Hadis. Dia menganggap bahwa sikap keberagamaan yang membenarkan agama lain telah tersesat dalam kesesatan yang nyata. Islam menurutnya adalah agama yang satu-satunya benar, maka siapa yang mengambil selain Islam agamanya tertolak, dan mengalami siksaan sebagaimana siksaan orang-orang kafir.

[103]Abu Bakar, Argumen Al-Quran..., 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

H. Kriteria Mufassir

Dalam hal ini, penulis menguraikan hal-hal yang menjadi pra-syarat bagi seseorang yang pantas disebut sebagai mufassir atau tidak. Menurut Quraish Shihab ada beberapa hal yang perlu di revisi dalam persyaratan mufassir yang telah dirumuskan oleh ulama klasik. Seperti persoalan 'lurusnya akidah penafsir. Persyaratan ini memberikan penafsiran yang dilakukan oleh Orientalis atau non muslim tidak dapat diterima. Oleh karenanya, jika syarat itu diganti dengan kalimat 'objektivitas' maka siapapun yang objektif, ia mempunyai peluang memahami ayat-ayat Alquran dengan baik selama syarat minimal (mampu bahasa Arab) telah dimilikinya.[104]

Persyaratan seorang mufassir dibedakan menjadi dua hal, yakni syarat mufassir dari segi keilmuan, kedua syarat adab (tindak-tanduk). Menurut Manna al-Qattan, seorang mufassir harus menguasai beberapa bidang ilmu, yakni[105]:

1. Menguasai bahasa Arab
2. Ilmu Qiraah
3. Ilmu Tauhid
4. Ilmu Ushul
5. Ilmu Nasih Mansukh
6. Ilmu Asbab al-Nuzul.

Kedua, seorang mufassir harus memenuhi syarat mental (adab). Dalam hal ini. Husen adz-Dzhahabi menjelaskan beberapa syarat mental tersebut[106]:

---

[104]M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 397.
[105]Manna Khalil al-Qattan, *Mabahits fi Ulum al-Quran*, Terj. Mudzakkir AS (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2000), 11-12.
[106]Husain al-Dzhahabi, *Tafsir wa al-Mufassirun* (ttp: Avand Danesh, tth), 181.

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

1. Tidak ceroboh dalam menafsirkan Alquran tanpa menguasai bahasa Arab
2. Tidak melampaui batas dalam menafsiri ayat yang menjadi hak preogratif Allah.
3. Tidak menafsirkan sesuai hawa nafsu
4. Tidak memantapkan tafsir kepada mazhab yang rusak
5. Dilarang mengatakan ‘ini adalah maksud Allah’.

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

FIRANDA ANDIRJA DAN TAFSIR JUZ 'AMMA

A. Mengenal Lebih Dekat Firanda Andirja

1. Perjalanan Hidup

Firanda Andirja lahir di RS. Dr. Sutomo, Surabaya pada 28 Oktober 1979. Selain nama Firanda Andirja, dia juga memiliki nama *kunyah* atau julukan, yakni Abu Abdil Muhsin, sedang nama lengkapnya adalah Firanda Andirja Abidin.[1] Ayahnya bernama Abidin berasal dari suku Bugis (Sengkang) sedang ibunya bernama Suenda dari Surabaya.[2] Dia merupakan seorang da'i dan muballigh di Indonesia yang menjadi penceramah tetap di Masjid Nabawi, Madinah, Arab Saudi. Sosok yang satu ini juga termasuk salah satu staf pengajar di Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember. Di samping itu, dia juga aktif menjadi narasumber di Radio Rodja dan aktif mengisi beberapa pengajian besar di Indonesia.[3]

Setelah berumur seminggu, ia di ajak merantau oleh orang tuanya ke Sorong, Papua. Disana ia tumbuh dan besar sampai akhirnya menamatkan pendidikan tingkat TK hingga SMA[4], kemudian dia meneruskan pendidikan ke Universitas Gadjah Mada dengan memilih jurusan Tehnik. Pendidikan di UGM tak sampai selesai, ia hanya menempuh selama dua semester saja. Selanjutnya, ia menempuh pendidikan strata satu sampai strata tiga di

---

[1]Ahmad Khotim Muzakka, "Otoritas Keagamaan dan Fatwa Personal di Indonesia", *Jurnal Episteme*, Vol. 13, No. 1 (Juni 2018), 79.
[2]https://firanda.com/about , pada 27 Oktober 2019, Pkl 05.57.
[3]https://id.wikipedia.org/wiki/Firanda_Andirja, Pada 27 Oktober 2019, pkl 05.14.
[4]https://firanda.com/about , pada 27 Oktober 2019, Pkl 06.03.

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

Universitas Islam Madinah. Dalam tesisnya, ia mengambil judul *al-islam ibn taimiyyah rahimahullah 'an syubhati al-tafsiliyyati li mu'atthilati fi al-shifati dzatiyah* yakni mengungkapkan kumpulan jawaban-jawaban Ibnu Taimiyah tentang syubhat-syubhat yang berkaitan dengan sifat dzatiyah Allah yang di lemparkan oleh para penolak sifat. Sedangkan, program doktoralnya ia selesaikan pada 2016, 3 tahun yang lalu dengan predikat *summa cumlaude*, judul disertasinya mengenai *naqd istidlalat da'at al-ta'dadiyah al-diniyyah bi al-nusus al-syariyyati* yakni bantahan terhadap da'i-da'i pengusung paham pluralisme yang menggunakan dalil Alquran dan Sunnah.[5]

2. ***Guru-guru:***

1. Syaikh Abdul Muhsin Al-Abbad (ulama besar kota Madinah). Beliau berguru kepada Syaikh Abdul Muhsin selama kurang lebih 5 tahun di Masjid Nabawi.
2. Prof. Dr. Syaikh Abdulrozaq Al-Abbad (Pengajar Masjid Nabawi), yang merupakan guru beliau ketika di S1, S2, dan S3.
3. Prof. Dr. Syaikh Ibrahim Ar-Ruhaily (Pengajar Masjid Nabawi), yang merupakan guru ketika S1 dan S3.
4. Prof. Dr. Syaikh Sholih bin Abdil Aziz Sindi (Pengajar Masjid Nabawi), yang merupakan guru aqidah beliau tatkala S1.[6]

[5]https://id.wikipedia.org/wiki/Firanda_Andirja, pada 27 Oktober 2019. Pkl. 05.50.
[6]https://firanda.com/about , pada 28 Oktober 2019, Pkl 21.48.

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

3. Karya-Karya

Firanda Andirja merupakan ulama yang produktif, di temukan lebih dari 10 karya tulis beliau.

1. *Ajwibah Syaikhul Islam Ibni Taimiyyah rahimahullah 'an Asy-Syubhat at-Tafshiliyyah lil Mu'athilah fis Shifat Adz Dzatiyah* (Bahasa Arab), Tesis S2 di Universitas Islam Madinah.
2. *Naqdhu Istidlalati Du'atit Ta'aduddiyyah Ad Diiniyah bin Nushush Asy-Syar'iyyah* (Bahasa Arab), Disertasi S3 di Universitas Islam Madinah.
3. Berjihad Melawan Riya' dan Ujub, penerbit Nashirus Sunnah
4. Kiat-Kiat Membahagiakan Istri Menjadi Suami Idaman, penerbit Nashirus Sunnah
5. Pesona Bidadari, penerbit Nashirus Sunnah
6. Ajaran Madzhab Imam al-Syafii yang Ditinggalkan, penerbit Nashirus Sunnah.
7. Banyolan Syi'ah Imamiyah, 33 Koleksi Lelucon Ulama Syia'ah, penerbit Nashirus Sunnah.
8. Dari Madinah ke Radio Rodja, penerbit Nashirus Sunnah.
9. Ketinggian Allah Atas Makhluk-Nya, penerbit Nashirus Sunnah
10. Mukjizat Poligami, penerbit Nashirus Sunnah.

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. Fiqih Bermedia Sosial.[7]

4. *Kiprah Firanda Andirja*

Firanda Andirja aktif di berbagai kegiatan dakwah di Arab Saudi, di antaranya dia dipercaya untuk menjadi pengisi pengajian rutin berbahasa Indonesia di Masjid Nabawi, Madinah. Yang tidak semua orang diizinkan pemerintah setempat untuk menjadi pengisi kajian di sana.

Dia juga beberapa kali bertandang ke tanah air untuk mengisi tabligh akbar dan dia salah satu pengisi tetap di Radio Rodja secara jarak jauh dari kota Madinah. Dalam beberapa kesempatan dakwahnya di manhaj Salaf,, sempatlah dia menulis bantahan-bantahan terhadap polemik dari Quraish Shihah, tokoh-tokoh serupa Ulil Abshar Abdalla, kaum takfiri, dan membantah juga sejumlah tokoh habaib-habaib Indonesia yang kadangkala *nyeleneh*. Sampai saat ini, dia masih terus berdakwah dan mengadakan daurah ke seluruh Nusantara.[8]

Selain mengisi pengajian ke berbagai masjid, dialog ilmiah, kajian agama, dia juga berkiprah di media maya, namanya cukup populer menghiasi internet, seperti youtube, situs pribadi, akun facebook, twitter, instagram.

B. Latar Belakang Penulisan Tafsir

Pada kata pengantar tafsirnya, Firanda Andirja memaparkan bahwa ilmu tafsir merupakan ilmu yang sangat penting, melalui ilmu tersebut makna-makna dan kandungan firman Allah dapat kita pelajari. Alquran merupakan kitab *hudan*

---

[7]Buku ini merupakan tulisan yang ditranskrip dari ceramah yang diunggah pada channel Youtube Firanda Andirja. Lihat Firanda Andirja, *Fiqih Bermedia Sosial* (t.k.p: t.p, 2019).
[8]https://id.wikipedia.org/wiki/Firanda_Andirja, pada 28 Oktober, Pkl. 21.42.

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

yakni sebagai kitab petunjuk. Alquran diturunkan bukan hanya untuk dibaca, melainkan yang lebih utama adalah untuk diamalkan. Dan seseorang tidak akan dapat mengamalkan Alquran dengan baik, kecuali ia memahami makna dan tafsir dari ayat-ayat yang terkandung didalamnya.[9]

Merupakan hal-hal yang menggembirakan ketika menyaksikan umat islam bersemangat untuk mempelajari dan menekuni cara membaca Alquran dengan baik. Mereka belajar tentang hukum-hukum tajwid dan juga makharijul huruf. Tetapi problemnya adalah ketika kita hanya mencukupkan diri mempelajari hukum-hukum tajwid tanpa mempelajari isi kandungan Alquran. Padahal tujuan utama diturunkannya Alquran bukan semata untuk dibaca.

Seseorang tidak mungkin mengamalkan isi kandungan Alquran dengan baik, kecuali ia telah memahami tafsir dan kandungan ayat-ayat Alquran. Hal ini serupa dengan orang yang sulit khusyuk saat salat karena tidak mengerti arti apa yang dibacanya. Ketika seseorang memahami ayat-ayat Alquran yang dibaca dalam salatnya, hal itu makin memungkinkan dirinya untuk lebih khusyuk dalam salatnya. Seseorang membaca surat Al-fatihah, kemudian membaca arti terjemah bukan tafsirnya, ia akan merasakan sesuatu yang lain dalam salatnya. Sangat berbeda dengan orang yang membaca al-fatihah sedang ia tak dapat mengerti artinya. Berbeda pula dengan orang yang membaca terjemahan sekaligus tafsir ringkas surat al-Fatihah. Ia mengetahui maksud ayat *al-hamd lillah rabb al-'alamin* sehingga ia pun akan lebih khusyuk ketika shalat. Hal itu berbeda pula

[9]Firanda Andirja, *Tafsir Juz 'Amma* (Jakarta: Aplikasi Halo Ustadz, 2019), 3.

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

ketika orang itu membaca surat Al-Fatihah disertai dengan tafsirannya yang begitu luas. Ia pun akan merasakan kekhusyukan yang lebih dalam ketika shalat.[10]

Juz ‘Amma adalah juz yang sangat penting, di juz ke-30 ini berisi surat-surat yang jamak dihafal oleh umat muslim beserta para imam shalat. Dalam Juz ini Allah swt sering menuturkan hal-hal yang bersinggungan dengan asas-asas akidah. Seperti iman kepada Allah, beriman kepada rasul-rasulNya, dan beriman pada hari akhir. Kita akan menemukan ketiga hal tersebut ketika membaca surat-surat yang terdapat dalam Juz ke-30 ini. Yang sering dibahas di antara tiga hal tersebut adalah tentang hari kiamat atau hari dibangkitkannya manusia di akhirat kelak. Di sisi lain, surat-surat yang termuat dalam Juz ‘Amma kebanyakan adalah surat-surat yang turun di Makkah, bukan surat-surat yang turun di Madinah.

Dengan demikian, surat-surat yang termuat dalam Juz ke-30 ini juga banyak terkonsentrasi pada asas-asas akidah dan iman. Hal ini disebabkan karena surat-surat tersebut turun kepada Nabi ketika masih di Makkah. Surat-surat dalam Juz ini dipakai untuk mendakwahi para musyrikin Arab yang mengingkari pokok-pokok keimanan, mengingkari hari kiamat. Tak hanya itu, mereka juga mengingkari Nabi Muhammad saw sebagai seorang rasul. Tujuan dari ayat-ayat akidah yang turun tersebut adalah untuk mengokohkan akidah para sahabat. Peristiwa ini berbeda ketika Nabi telah berhijrah ke Madinah. Maka kebanyakan surat atau ayat yang turun adalah ayat yang membahas tentang hukum-hukum fiqih semisal ayat-ayat zakat, puasa, haji, dan hukum-hukum yang lain. Semua surat atau ayat yang berkaitan tentang hal tersebut turun ketika Nabi tinggal di

[10]*Ibid*, 4-5.

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

Madinah. Yang pada prinsipnya umat muslim sudah memiliki negara Islam sehingga kondisi umat muslim lebih stabil. Sementara itu, akidah mereka juga semakin kuat daripada saat di Makkah. Namun, bukan berarti Nabi tidak berkonsentrasi kepada akidah, dia tetap berkonsentrasi dan fokus dengan dakwah akidah sejak awal dakwahnya di Makkah sampai akhir hayatnya di Madinah. Hanya saja, syariat-syariat fiqih lebih banyak diturunkan di Madinah.

Tafsir ini membahas tentang kandungan surat-surat yang termuat dalam Juz ‘Amma yang dimulai dari tafsir surat An-Naba hingga tafsir surat An-Nas. Pembahasan tafsir ini dilakukan berdasarkan pendapat para ahli tafsir, hadis nabi, serta *munasabah* dengan surat-surat lain dalam Alquran. Dengan mengetahui kandungan atau tafsir Juz ‘Amma inilah, semoga kita mendapatkan hikmah terbaik dan keberkahan dari Allah sehingga dapat mengamalkan kandungannya dalam kehidupan sehari-hari.[11]

Berkaitan dengan kata pengantar yang di buat oleh Firanda Andirja dalam tafsirnya, maka dapat di pahami bahwa tafsir ini sengaja di buat karena beberapa tujuan, *pertama*, sebagai dakwah untuk umat islam agar dapat memahami kandungan ayat-ayat Alquran beserta dengan tafsirannya. *Kedua*, ingin mengokohkan dasar-dasar akidah dan iman kaum muslimin karena pada Juz ke-30 ini banyak ayat-ayat yang membincang mengenai pokok-pokok akidah. *Ketiga*, dapat mengambil hikmah dari wahyu yang diturunkan Allah berupa Alquran. *Keempat*, memberi ilmu kepada kaum muslim untuk dapat mengamalkannya dalam berkehidupan.

[11]*Ibid*, 8.

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. Karakteristik Tafsir Juz ‘Amma

Karakteristik artinya sebuah ciri khas, maka jika dilekatkan dengan tafsir, maka beralih makna menjadi ciri khas sebuah karya tafsir. Dalam hal ini bagaiman ciri khas atau keunikan Tafsir Juz ‘Amma. Tafsir ini menggunakan Bahasa Indonesia sebagai bahasa penyampaiannya. Terdiri dari 729 Halaman.

Penafsirannya tergolong mewah, karena di dalamnya tidak monoton di jejali penuh sesak dengan tulisan, tetapi di suguhi potret gambar. Seperti, ketika dia menafsirkan lafad *as-sad’u* dengan *al-tasyaqqu* dan *al-infithor* yang maknanya adalah terbelahnya tanah karena keluarnya tumbuhan ke atas. Maksudnya ayat-ayat ini adalah langit menurunkan hujan ke tanah yang mati dan tandus. Lalu tanah itu subur dan di tandai dengan keluarnya tumbuhan. Maka di bawah penafsirannya tersebut, *mufassir* menyajikan sebuah gambar berisi biji-bijian cantik yang mulai tumbuh dari bumi manusia.[12] Tak hanya itu, dalam merangkai penafsirannya, Firanda menggunakan pewarnaan. Yakni warna hijau mentah untuk mengawali penafsiran, dengan posisi letak di kiri kertas. Lalu judul dan ayat per ayat juga memakai warna hijau mentah, termasuk awal -setelah terjemah- yakni sajian ayat yang mengawali surat tersebut dengan *background* warna hijau mentah. Warna hijau juga digunakan untuk mewadahi penafsiran-penafsiran menarik, atau pembahasan tambahan, termasuk juga untuk mewadahi adanya ‘kutipan’ yang ada di halaman tersebut. Selain warna hijau, warna hitam pekat juga digunakan untuk mewadahi kutipan-kutipan yang menjadi inti dari

[12]*Ibid*, 285.

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

penafsiran, juga warna hitam dipakai sebagai pernyataan yang bernada peringatan keras.

Keunikan tafsir ini juga terdiri dari hidangan-hidangan lain, selain hidangan Alquran, Terjemah dan Tafsir. Hidangan yang lain adalah adanya pembahasan mengenai 'pelajaran penting atau pembahasan penting' yang dapat di ambil dari ayat atau surat yang di kaji. Dalam kolom pembahasan/penjelasan penting ini, *mufassir* melakukan pembahasan yang netral, atau terkadang di isi dengan menyudutkan kelompok tertentu berupa bantahan. Seperti pada surat al-Bayyinah ayat 6, dia membantah kelompok Liberalis.[13]

Selainnya, adalah sajian mengenai nasihat yang di gali dari surat tersebut oleh Firanda Andirja. Nasehat ini berbentuk sebuah kotak khusus yang bertebaran di setiap halaman per halaman, atau satu di antara dua halaman. Tidak hanya sebatas itu, tafsir ini juga menguraikan mengenai keterkaitan antar surat dengan surat sebelumnya, dan antar ayat dengan ayat sebelumnya.

Penggunaan pendekatan analisis *qira'at* juga turut mewarnai penafsiran yang dilakukan oleh Firanda Andirja. Meski model analisis *qira'at* tidak terlalu dalam tafsirnya. Sebagai contoh penafsiran surat Al-Fajr: 25-26, sebagai berikut:

> Terdapat qiraat lain pada kedua ayat di atas dengan mem-fathah (فَيَوْمَئِذٍ لَا يُعَذَّبُ عَذَابَهُ أَحَدٌ) dan (وَلَا يُوثَقُ وَثَاقَهُ أَحَدٌ) yang artinya: Tidak ada seorang pun yang disiksa seperti siksaannya (si kafir) dan tidak seorang pun yang dibelenggu seperti dibelenggunya (si kafir).

[13]*Ibid*, 549.

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

D. Epistemologi Tafsir Juz 'Amma

1. Sumber Penafsiran

Sumber artinya mata air, asal, sumber dari kabar yang boleh dipercaya.[14] Dalam hal ini sumber penafsiran yang dimaksud adalah asal atau sumber yang digunakan dalam sebuah penafsiran. Menurut *'ulum al-Quran*, sumber-sumber penafsiran terbagi menjadi 3 macam, yaitu: 1) *tafsir bi al-Ma'tsur*, 2) *tafsir bi al-Ra'yi*, 3) *tafsir bi al-Isyari*.[15] Berbeda dengan pemetaan yang dilakukan oleh Prof. Ridlwan Nasir, yakni: 1) metode *bi al-Ma'tsur*, 2) metode *bi al-Ra'y*, 3) metode *bi al-Iqtiran*.[16]

Sumber penafsiran yang dipakai oleh Firanda Andirja adalah dengan pengkombinasian antara *bi al-Matsur* dan *bi al-Ra'y* dengan porsi yang sama. Maka bisa disebut bahwa tafsir ini menggunakan sumber penafsiran *bi al-Iqtirany*. Berikut uraian sumber *bi al-Ma'tsur* sebagai rujukan dalam tafsir Juz 'Amma:

a) Sumber Alquran

Sumber Alquran merupakan sumber yang paling banyak digunakan oleh para *mufassir* dalam memahami maknanya, ini merupakan sumber yang

---

[14]Desy Anwar, *Kamus Lengkap...*, 454.

[15]*Pertama*, tafsir bi al-Ma'sur merupakan sumber penafsiran yang merujuk kepada riwayat, *al-Ma'tsur* secara bahasa berarti penafsiran dengan menggunakan riwayat sebagai sumber pokoknya. Oleh karena itu, tafsir ini dinamakan juga dengan Tafsir *bi al-Riwayah*. Sumber model ini mengacu kepada: penafsiran ayat dengan ayat al-Quran yang lain, penafsiran ayat dengan keterangan rasul saw, penafsiran ayat dengan keterangan sahabat, penafsiran dengan keterangan Tabi'in. *Kedua*, tafsir bi al-Ra'yi artinya tafsir yang menggunakan nalar. *Ketiga*, tafsir yang ditarik dari makna ayat-ayat al-Quran yang tidak diperoleh dari bunyi lafadz. Lihat. M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir...*, 349-368; Shalahuddin Hamid, *Study Ulumul Quran* (Jakarta: PT. Intimedia Ciptanusantara, tth), 327.

[16]Yang membedakan pemetaan oleh Ridlwan Nasir dengan pemetaan lain adalah terletak pada metode *bi al*-Iqtiran yakni metode menafsirkan al-Quran dengan mengkombinasikan antara metode *bi al-Ma'tsur* dan metode *bi al-Ra'y*. Lihat M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Quran Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 78.

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

paling tua dalam khazanah intelektual Islam.[17] Penafsiran ini model ini lalu lebih dikenal dengan sebutan *al-quran yufassiru ba'dhuhu ba'dhan* atau bagidan dalam Alquran menjelaskan bagian lainnya.[18]

Firanda Andirja termasuk salah satu tokoh *mufassir* yang juga menggunakan sumber Alquran sebagai sumber penafsirannya. Berikut dua contoh dia menjadikan Alquran sebagai sumber penafsirannya:

Pada penafsiran surat al-Naba', ketika menafsirkan ayat ke-8 yakni *wa khalaqnakum azwaja*[19]. Menurutnya ayat tersebut merupakan sebuah nikmat yang diberikan oleh Allah kepada makhluknya. Dia menjadikan setiap makhluk dengan berpasang-pasang. Lalu dia menyebut bahwa ayat tersebut sesuai dengan ayat yang lain:

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Dan segala sesuatu kami jadikan berpasang-pasangan. (Q.S. Adz-Dzariyat: 49)

Tidak hanya sampai di situ, dia mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan bukti keesaan Allah. Allah menjadikan laki-laki dan perempuan berpasangan sehingga keduanya saling membutuhkan. Seorang laki-laki tidak mungkin bisa tentram dan merasa nyaman, kecuali ada perempuan atau istri yang mendampinginya. Dia menjadikan pasangan tersebut sebagai tanda kebesarannya. Itulah bukti bahwa Allah adalah Pencipta. Kemudian dia mengutip ayat yang sesuai dengan hal itu:

[17]Nashiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 370.
[18]M. Nur Kholis Setiawan, *Alquran Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: Elsaq, 2005), 91.
[19]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 24-25.

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

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tentram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir (Q.S. Ar-Rum: 21)

Contoh yang kedua, ketika dia menafsirkan surat al-Naziat ayat ke-6[20], yaitu *yauma tarjufu al-rajifah* (Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan pada hari ketika tiupan pertama mengguncang alam). Kemudian dia menjelaskan guncangan ini dengan menyitir ayat Alquran yang lain:

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (1) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْتَثَرَتْ (2) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (3)

"Tatkala langit terbelah. Tatkala bintang-bintang berjatuhan. Tatkala lautan berubah jadi lautan api." (Q.S. Al-Infithar: 1-3)

Kemudian, dia juga menjelaskan ayat 6 surat al-Naziat dengan ayat yang lain, untuk menggambarkan peristiwa kegoncangan tersebut:

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (3)

Tatkala bumi diguncangkan dengan sedahsyat-dahsyatnya. Dan bumi mengeluarkan isi perutnya. Manusia bertanya, 'Apa yang terjadi pada bumi ini? (Q.S. Al-Zalzalah 1-3)

Lalu, dia juga mengutip ayat 1 surat al-Hajj:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ

Wahai manusia, takutlah kalian kepada Allah, sesungguhnya goncangan yang terjadi pada hari kiamat sangatlah dahsyat. (Q.S. Al-Hajj: 1)

[20]Firanda Andirja, *Tafsir*...,63-64.

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

Dia menjelaskan guncangan tersebut terjadi ketika sangkakala ditiupkan pada tiupan yang pertama. Untuk menjelaskan itu, dia menukil ayat yang lain:

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ (68)

Dan sangkakala pun ditiup. Maka, matilah semua (makhluk) yang ada di langit dan di bumi, kecuali mereka yang dikehendaki Allah....(Q.S. Al-Zumar: 68)

Dari kedua contoh di atas, dapat dipahami bahwa Firanda Andirja dalam Tafsir Juz 'Amma nya menggunakan sumber Alquran sebagai salah satu sumber dalam penafsirannya.

b) Sumber Hadits Nabi

Selain sumber penafsiran dengan ayat-ayat Alquran yang lain, tafsir *bi al-Ma'tsur* juga mencakup sumber penafsiran dengan hadits Nabi.[21] Firanda Andirja juga termasuk seorang *mufassir* yang menggunakan model ini dalam penafsirannya. Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan ayat 18 surat al-Takwir:

وَالصُّبْحِ إِذَا تَنَفَّسَ (18)

Dan demi subuh, apabila fajarnya mulai menyingsing (Q.S. Al-Takwir: 18)

Dalam ayat tersebut, Allah menggunakan redaksi *qasam* (sumpah). Menurut Firanda, jika Allah bersumpah dengan para makhlukNya, semua itu bukanlah sebuah hinaan. Hal itu di karenakan semua kehendak Allah.

[21]Abd. al-Hayy, *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'iy*, Terj. Sufyan A. Jamrah (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994), 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

Dia bersumpah dengan apapun yang di kehendaki dari makhlukNya. Kemudian, dia menjelaskan bahwa kita sebagai manusia tidak boleh bersumpah kecuali menggunakan nama Allah. Adapun orang-orang yang bersumpah dengan nama selain Allah, ia telah syirik. Lalu dia menukil sebuah hadis:

مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ أَوْ أَشْرَكَ

> Barangsiapa bersumpah dengan selain Allah maka dia telah kafir atau berbuat syirik. (HR. Abu Dawud dan Tirmidzi)

Pada surat lain, ditemukan bahwa beliau juga menggunakan penafsiran yang bersumber dari hadis, seperti saat menafsirkan al-Infithar ayat 5, yang berbunyi:

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (5)

> Maka tiap-tiap jiwa akan mengetahui apa yang telah dikerjakan dan yang dilalaikannya (Q.S. Al-Infithar: 5)

Maksud dari tiap jiwa akan mengetahui yang telah dikerjakan adalah -penulis memakai tafsiran ketiga- ia menyadari semua hal yang ia kedepankan dan semua hal yang diakhirkan. Hal yang dikedepankan artinya amalan-amalan yang dilakukan semasa hidupnya, sedang yang diakhirkan adalah amalan-amalan yang terus mengalir setelah meninggal. Kemudian Firanda Andirja mengutip sebuah hadis nabi dari sahabat Abu Hurairah:

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

إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلاّ من ثلاثة أشياء من صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له.

Jika seseorang meninggal dunia, terputuslah amalannya kecuali tiga perkara, yaitu sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat, dan doa anak yang shalih (HR. Muslim No. 1631)

Firanda Andirja menggunakan sumber hadis tidak hanya pada penafsiran Ayat, tetapi dia juga menggunakannya untuk menjelaskan tentang asbab nuzul[22] dan kandungan surat. Ini terlihat ketika dia menguraikan tentang kandungan surat al-Takwir, dia mengutip hadis yang di riwayatkan oleh al-Tirmidzi:

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَأَنَّهُ رَأْيَ عَيْنٍ فَلْيَقْرَأْ إِذَا الشَّمْس كورت وَإِذا السَّمَاء انفطرت وإِذا السَّماءُ انشقَّتْ

Barang siapa yang ingin merasakan hari kiamat seperti menyaksikannya dengan mata kepala sendiri, hendaklah ia membaca *idzas syamsu kuwwirat*, *idzas samaun fatarat*, dan *idzas samaun syaqqat*. (HR. At-Tirmidzi No. 3333)

c) Sumber sahabat Nabi

Tafsir *bi al-ma'sur* juga mencakup penafsiran dari para sahabat Nabi.[23] Firanda Andirja merupakan seorang *mufassir* yang juga memakai penafsiran dari kalangan sahabat. Hal ini terlihat ketika menafsirkan ayat

[22]Lihat Firanda Andirja, *Tafsir Juz 'Amma*..., 439.
[23]Abd. al-Hayy, *al-Bidayah fi*..., 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

ke-3 dari surat Al-'Adiyat. Dia mengutip penafsiran dari Ali bin Abi Thalib dan Ibn Mas'ud[24] yang keduanya merupakan sahabat Nabi.[25]

d) Sumber tabi'in

Sumber dari periwayatan dari seorang tabi'in merupakan termasuk dalam metode *bi al-ma'tsur*. Dalam tafsir karya Firanda Andirja ini, beliau juga menggunakan riwayat dari Ibn Ishaq seorang penulis sirah nabi. Dia merupakan seorang *tabiin* yang hidup pada 85 H.[26] Hal ini terlihat ketika Firanda Andirja menafsirkan ayat ke-4 dari surat al-Buruj. Dia memaparkan tentang kisah kaum Nasrani Yaman yang dibunuh. Sebagai bentuk penjelasan atas orang-orang yang membuat parit dengan tujuan mengajak seseorang untuk memeluk agama yang dianutnya, jika tidak bersedia maka orang tersebut akan diceburkan ke dalam parit.[27]

Selain menggunakan sumber *bi ma'tsur*, Firanda juga menggunakan sumber bibel dan intertektualitas kitab-kitab yang lain sebagai rujukan untuk menafsirkan Alquran. Berikut uraiannya:

a) Sumber Bibel

[24]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 573.
[25]Qosim Nursheha Dzulhadi, "Urgensi Tafsir Sahabat dalam Memahami Alquran", *Jurnal Al-'Ibrah* Vol. 13, No. 1 (2017), 79.
[26]Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits, Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1988), 45.
[27]Firanda Andirja, *Tafsir*...,244.

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

Sumber bibel merupakan kajian yang menarik ketika disanding dengan Alquran, hal ini sudah lama dipakai oleh para orientalis.[28] Tokoh-tokoh yang termasuk dalam penggunaan Bible dalam penafsiran Alquran adalah Muhammad Izzah Darwazah[29], Angelika Neuwirth[30]. Firanda Andirja termasuk tokoh modern yang juga memakai sumber bible dalam penafsirannya, meskipun penggunaannya hanya sebagian kecil, serta hanya sebagai perbandingan. Hal ini terlihat ketika beliau menafsirkan ayat ke-1 dari surat Al-A'la, yang berbunyi *sabbihis ma> rabbikal a'la* (Artinya: Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi). Kemudian dia mengelompokkan penafsirannya kedalam dua judul: *pertama*, Maha Suci Allah, *kedua*, Maha Tinggi Allah. Pada judul pertama, dia memaparkan sebagai berikut:

> Jika kita membuka buku seperti Alkitab, kita akan mendapati sifat yang menunjukkan kerendahan Allah, seperti:
>
> - Allah menangis, Allah bisa menyesal dan hatinya pilu/sedih, Allah menyesal telah menciptakan manusia.
> - Allah menyesal karena malapetaka yang direncanakan kepada umatNya.
> - Allah menyesal menjadikan Saul sebagai raja Israil.
> - Allah mencari Nabi Adam yang bersembunyi.
> - Allah tidak tahu jika Nabi Adam dan Hawa telah memakan buah yang dilarang.
> - Allah beristirahat karena letih setelah menciptakan langit dan bumk dalam enam hari. Lalu, Dia beristirahat pada hari ketujuh.

[28]Andi Asdar Yusup, "Metode Bibel dalam Pemaknaan Al-Quran (Kajian Kritis terhadap Pandangan Orientalis)", *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. Vol. 13, No. 1 (Juni 2016), 38.
[29]Lenni Lestari, "Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad 'Izzah Darwazah", *Jurnal Suhuf* Vol. 8, No. 2 (Juni 2015), 349.
[30]Zayad Abd. Rahman, "Angelika Neuwirth: Kajian Intertekstualitas dalam QS. Al-Rahman dan Mazmur", *Jurnal Empirisma* Vol. 24, No. 1 (Januari 2015), 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

- Allah bergulat dengan Nabi Ya'qub dan akhirnya Ya'qub yang menang.[31]

b) Sumber kitab-kitab terdahulu

Pada bagian ini, penulis ingin menguraikan sumber kitab-kitab karangan ulama' terdahulu yang dijadikan sebagai sumber penafsiran oleh Firanda Andirja. Sumber penafsiran menggunakan kitab-kitab terdahulu ini sebenarnya hampir sama kajian intertekstual yang pada prinsipinya setiap karya yang telah terproduksi merupakan gabungan antar teks yang saling berdialog satu sama lain.[32] Akan tetapi, penulis mencukupkan diri mengkaji pada kitab-kitab apa saja yang digunakan oleh Firanda dalam melakukan penafsiran. Pandangannya tidak serta merta bersih dari pendapat para ulama yang lain. Hal ini terlihat ketika dia banyak mengutip pendapat ulama lain, baik dari kalangan *mufassir*, kitab fatwa, kitab hadis, kamus bahasa Arab. Berikut nama-nama kitab yang menjadi rujukan Firanda dalam membantu menafsirkan Alquran:

- Kitab tafsir: Tafsir Thabari, Tafsir al-Sa'di, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Fathul Qadir, al-Qurtubi, Ibn Katsir, Baghawi, *Ahka>m Quran*, Juz Amma Utsaimin, *Tafsir Al-Sam'a>ni*, *Ihka>mul Quran*.

- Kitab hadis: Bukhori Muslim, Syarh Bukhari Ibn Batthal, Tirmidzi, Ibn Majah, Nasai, Ahmad, Fathul Baari

- Kamus: *Lisan al-'Araby*, Mu'jam Ausath.

[31]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 298-299.
[32]Mohd Sholeh Sheh Yusuff, Mohd Nizam Sahad dan Siti Hajar Che Man, "Tafsir Nur al-Ihsan Oleh Syeikh Muhammad Sa'id Suatu Bacaan Intertekstual", *Jurnal Melayu: Jurnal Antar Bangsa Dunia Melayu* Jilid 7, Bil. 1 (2014), 32.

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-kitab lain: Ibn Taimiyah, *Tha>baqat Hanabilah*, *Al-Maqshad Al-Arsyad*, Al-'Izz bin Abdissalam, , Di shahihkan al-Bani, al-Mughni, *Za>dul Masir*, *Majma'ul Fatawa*.

Metode ijtihad atau *bi al-Ra'yi* yang menjadi penyeimbang metode *bi al-Ma'tsur* dalam tafsir Juz 'Amma juga terlihat sangat kental. Sebagai contoh penafsiran surat 'Abasa: 24:

> Manusia hendaknya merenungi makanan yang dimakannya, dari mana ia mendapatkan makanannya, serta perannya dalam menghadirkan makanan itu. Manusia tentu saja tidak dapat melakukan hal tersebut karena semuanya dari Allah swt. Contohnya, dari mana buah apel berasal? Dari mana biji apel berasal? Tentu saja, di tanahnya Allah. Siapa yang mengairi apel-apel tersebut? Allah. Dengan demikian, semuanya datang dari Allah.[33]

Contoh lain adalah penafsiran al-Infithar ayat ke-5. Dia menguraikan bahwa lafadz *ma> qaddamat wa akkharat* ialah bermakna amalan-amalan yang mengalir setelah ia meninggal, baik amal kebaikan atau keburukan. Lalu dia menjelaskan:

> Orang-orang yang sangat menderita adalah orang yang melakukan keburukan yang dosanya mengalir, seperti: Mereka yang menyebarkan atau mengajarkan keburukan kepada orang lain, mereka yang menyebarkan minuman keras atau narkoba sehingga banyak anak mudia mengonsumsinya, mereka yang mengajarkan bermain musik yang telah disepakati keharamannya oleh empat madzahb, mereka yang mengajarkan ilmu-ilmu sesat, mereka yang membuka tempat-tempat haram seperti rumah perzinahan, kelab malam (dugem), dan tempat karaoke. Maka, dosa-dosanya akan terus mengalir kepada dirinya.....[34]

2. *Metode Penafsiran*

Dalam *ulu>m al-Quran* metode penafsiran mempunyai beragam bentuk, yakni: metode tahlili/analisis, metode ijmali/global, metode

[33]*Ibid*, 112.
[34]*Ibid*, 163.

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

muqarin/perbandingan, metode maudhui/tematik.[35] Tafsir Juz ‘Amma karangan Firanda Andirja merupakan sebuah karya tafsir yang menggunakan metode tahlili dalam penyajiannya. Yakni menggunakan *asbab al-nuzul*, munasabah, keterkaitan ayat antar ayat lain, kajian bahasa, runtut menggunakan sistematika mushaf Usmani. Namun dengan catatan tahlili tidak seperti penafsiran utuh dari al-Fatihah hingga al-Nas. Firanda hanya menafsiran juz ke-30 saja, yakni surat al-Naba sampai al-Nas. Sementara itu, dia juga menggunakan sub judul untuk mengungkap secara utuh tentang sebuah penafsiran yang dia kira tidak cukup untuk diterangkan secara tahlili. Ini terlihat ketika menceritakan Kisah Kaum Tsamud[36], Firaun dan Kaumnya[37], Kisah Kaum ‘Ad[38].

3. Corak Penafsiran

Menurut Nashiruddin Baidan, sebuah tafsir yang menggunakan metode tahlili akan diwarnai oleh kecenderungan dan keahlian sang *mufassir*, hingga kemudian membentuk berbagai corak penafsiran seperti corak falsafi, corak sufi, corak fiqh, corak *‘ilmi*, corak *adabi ijtimai*.[39] Corak yang terdapat dalam Tafsir Juz ‘Amma ini menggunakan corak umum, artinya sebuah tafsir yang mempunyai banyak corak (minimal tiga), dan antar corak satu dengan corak yang lain sama porsinya, tidak dapat dikategorikan ke dalam salah satu corak tertentu.[40] Dalam tafsir ini, yang paling mendominasi adalah corak *lughawi*,

---

[35]Kaidah Tafsir
[36]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 404
[37]*Ibid*, 352.
[38]*Ibid*, 355.
[39]Nashrudin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 31.
[40]Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 386.

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'tiqadhi, dan *ijtima'i*. Tetapi penulis juga akan memaparkan corak-corak lain yang juga terkandung dalam tafsir ini. Berikut corak-corak yang dominan dalam tafsirnya:

a) Corak *Lughawi*/bahasa

Corak ini merupakan bentuk penafsiran yang cenderung memakai atau banyak menguraikan analisis kebahasaan.[41] Tafsir Juz 'Amma ini merupakan tafsir yang memakai analisis kebahasaan. Jadi, dapat digolongkan sebagai tafsir yang memiliki corak *lughawi*. Penafsiran dengan model seperti ini dapat ditemukan banyak pada Tafsir karya Firanda Andirja ini. Sebagai contoh ketika menafsirkan surat al-Takwir ayat 4:

وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4)

> Kata *al-'Isyaru* dalam ayat ini berbentuk jamak (plural) dari *naaqatun 'usyara'u*, yaitu unta betina bunting atau hamil besar yang usia kehamilannya sudah 10 bulan ke atas dan akan melahirkan. Saat itulah, unta tersebut dinamakan *'usyara*....

b) Corak *I'tiqadi*/teologi

Corak ini merupakan salah satu bentuk penafsiran yang ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu. Di sisi lain, ia juga dimanfaatkan sebagai perantara untuk membela sudut pandang sebuah aliran tertentu.[42]

[41]Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran Alquran", *Jurnal Kaca Jurnal Ushuluddin STAI Al-Fithrah*. Vol 9, No. 1 (Februari 2019), 97.
[42]Ahmad Izzam, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2009), 204.

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 yang memakai corak ini kental dengan suara kritik kepada aliran-aliran lain yang berbeda pandangan.[43]

Firanda Andirja merupakan sosok yang menganut aliran wahabi. Dalam alirannya, keyakinan tentang tidak diperbolehkannya *ta'wil*, *ta'thil* dan *takyif*. Selain itu, dia juga merupakan tokoh yang ahli dalam masalah akidah, ini terlihat dari latar belakang dia sebagai mahasiswa yang mengambil jurusan akidah di Ummul Qura Makkah.

Penafsiran yang bercorak *i'tiqadi* dalam tafsir ini dapat dijumpai ketika dia menafsirkan QS. Al-A'la 1:

> Pada saat ini telah terjadi penyimpangan di tengah kaum muslimin tentang keberadaan Dzat Allah. Sebagian kaum muslimin sekarang meyakini bahwa Allah ada dimana-mana. Padahal, pendapat ini sudah dibantah Imam Ahmad ratusan tahun yang lalu dalam kitabnya *Ar-Radd 'alal Jahmiyah Waz Zanaaqida*. Menganggap lazim Allah ada dimana-mana seperti Dia ada di kamar mandi, dalam perut hewan, bahkan dalam perut kita, merupakan hal yang berbahaya. Ada pula sebagian orang yang mengatakan Allah swt tidak di atas dan tidak pula di bawah -pendapat orang-orang filsafat-. Lalu, di manakah Allah itu jika Dia tidak berada di atas maupun bawah? Keyakinan seperti ini akan membawa konsekuensi sehingga Allah itu dianggap tidak ada. Allah Maha Suci dari anggapan tersebut! Dalam kitab *Risalah ila Ahlist Tsaghr*, Imam Abul Hasan Al-Asyari telah menyebutkan para sahabat telah *ijma'* (sepakat) bahwa Allah berada di atas 'Arsy. Hal ini ditunjukkan dalam banyak ayat Alquran dan hadits Nabi.....[44]

Penafsiran Firanda di atas merupakan cerminan atas aliran akidah yang di anut olehnya. Karya tafsir tidak bisa dibebaskan atas latar belakang dan keahlian bidang sang pengarang. Firanda memberitahukan kepada kita tentang keberadaan Allah swt. Dia menyandarkan argumennya pada Imam Abul Hasan Al-Asyari yang merupakan pendiri aliran Ahlussunnah wal Jama'ah.

---

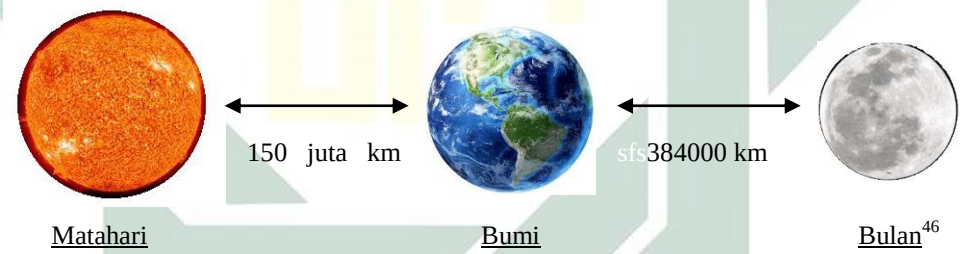
[43]Lihat Fakhruddin Al-Razi, *Mafatihul Ghaib* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Araby, 1420 H), Juz 30, 730.
[44]Firanda Andirja, *Tafsir*...,301.

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) Corak *'Ilmi*

Corak *'ilmi* menurut pengertiannya adalah penafsiran Alquran yang cenderung menghubungkan penafsiran dengan bidang ilmu pengetahuan alam dan pengetahuan umum.[45] Firanda Andirja dalam melakukan penafsiran, dia juga merujuk kepada ilmu pengetahuan yang berkembang. Hal ini terlihat ketika dia menafsirkan QS. At-Takwir 1:

> Matahari adalah makhluk yang sangat besar. Para Ilmuwan menyatakan bahwa diameter matahari 109 kali lebih besar daripada diameter bumi. Menurut para ilmuwan, jarak dari bumi ke matahari sekitar 150 juta km. Inilah jarak yang sangat jauh. Kebenarannya pun *wallahu a'lam*. Para ilmuwan juga menyatakan terjadi ledakan-ledakan yang besar di permukaan matahari. Lalu, dari sanalah timbul sinar yang sangat kuat. Meskipun jarak bumi dan matahari sangat jauh, tetapi panas matahari sampai ke bumi.



Dari deskripsi diatas, dapat dicermati bahwa Firanda menyuguhkan penemuan-penemuan terbaru mengenai diameter matahari dan bumi beserta jaraknya. Uniknya, tidak sekedar memaparkan penemuan ilmiah, dia juga mendeskripsikan penjelasan tersebut berupa gambar. Hal ini jarang atau bahkan tidak pernah ada dalam sebuah kitab tafsir. Ini menandakan bahwa modernisasi penafsiran lewat sarana gambar.

[45]Shalahuddin Hamid, *Study Ulumul*..., 333.
[46]Firanda Andirja, *Tafsir*...,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

Firanda Andirja dalam tafsirnya juga mengkritik teori evolusi milik Darwin. Hal ini dapat dijumpai ketika Firanda menafsirkan QS. At-Tiin 4:

> Para salaf mengatakan, salah satu bukti manusia diciptakan dalam bentuk yang paling indah adalah manusia diciptakan dalam bentuk tegak jika berdiri. Hal ini berbeda dengan hewan yang pada umumnya berjalan bungkuk atau merunduk, baik itu hewan yang pada umumnya berjalan bungkuk atau merunduk, baik itu hewan berkaki dua maupun berkaki empat. Inilah bantahan terhadap teori evolusi Darwin yang meyakini bahwa manusia itu berasal dari monyet. Seandainya teori evolusi itu benar, monyet yang sekarang pasti berbeda bentuknya dengan monyet yang dahulu. Pada kenyataannya, tidak ada perbedaan antara monyet pada ratusan atau ribuan tahun yang lalu dengan monyet sekarang. Oleh karena itulah, pemahaman seperti ini merupakan pemahaman batil karena sesungguhnya manusia -sejak awalnya diciptakan seperti Nabi Adam- telah dalam bentuk yang terbaik.[47]

Dari penafsiran ayat di atas, terlihat bahwa Firanda Andirja juga mengikuti perkembangan pengetahuan ilmiah. Namun, ia menegaskan ketidaksepakatannya terhadap teori ilmiah yang dicetuskan oleh Darwin. Hal ini karena menurut dia, berseberangan dengan apa yang dikatakan oleh ayat Alquran serta logika berpikir yang dibangunnya.

d) Corak *Ijtima'i*/Sosial Kemasyarakatan

Corak ini merupakan corak penafsiran yang menekankan pada pemaparan ayat-ayat Alquran dengan fokus utama menggali tujuan utama turunnya Alquran, yaitu mendatangkan petunjuk dalam kehidupan lalu menghubungkan ayat tersebut dengan hukum-hukum yang berjalan di masyarakat dan perkembangan dunia.[48] Dalam corak ini, mengusung sebuah penafsiran yang lebih hidup yakni dengan melibatkan kenyataan sosial yang berkembang dimasyarakat.[49]

---

[47]*Ibid*, 468.
[48]M. Quraish Shihab, *Studi Kritis Tafsir al-Manar* (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 11.
[49]M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Quran...*, 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

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa corak *ijtima'i*/Sosial kemasyarakatan merupakan kecenderungan sebuah penafsiran terhadap dimensi sosial dimana *mufassir* hidup. Corak *ijtima'i* dapat di jumpai dalam penafsiran QS. Al-Muthaffifin 2-3 sebagai berikut:

> Para ulama menyebutkan perbuatan curang ini merupakan salah satu contoh perkara yang dianggap sepele oleh sebagian orang. Akan tetapi, mengurangi timbangan ternyata bukanlah perkara yang ringan. Bahkan, perkara ini pernah menjadi penyebab dihancurkannya kaum Madyan. Setiap orang seharusnya menakar dan menimbang sesuatu dengan sempurna dan tidak boleh dikurangi dari ukuran dari ukuran seharunya. Sayangnya, praktik seperti ini ternyata masih sering dilakukan sampai sekarang, terutama oleh perusahaan-perusahaan besar besar, bahkan hingga penjual ritel atau grosir. Lalu, orang-orang miskin terpaksa membeli barang tersebut, padahal mereka mengetahui bahwa timbangannya kurang. Misalnya, pada satu karung beras tertulis 50 kilogram, tetapi setelah ditimbang ternyata kurang dari 50 kilogram. Kekurangan 1 kilogram ini mungkin dianggap sepele oleh penjualnya, tetapi hal itu merupakan masalah besar di sisi Allah swt. Praktik seperti ini berbahaya dan pelakunya diancam Allah swt dengan kebinasaan dan kehancuran.[50]

Pada penafsiran di atas, Firanda Andirja menjelaskan mengenai perbuatan curang terlebih dahulu dengan merujuk pada para Ulama. Kemudian, dia memakai *munasabah* ayat tentang kehancuran kaum Nabi Syuaib yakni kaum Madyan. Dia juga mengkorelasikan dengan ayat Al-Isra' ayat 35 tentang menyempurnakan takaran apabila kamu menakar. Terakhir, dia tampil sebagai penghubung antar ayat demi ayat dengan zaman dimana ia hidup. Dia menjelaskan bahwa perusahaan-perusahaan sampai saat ini masih melakukan praktik mengurangi takaran.

Kontekstualisasi penafsiran semcam ini tidak dapat dipisahkan dengan *mufassir* yang hidup pada lingkungan dan zamannya. Firanda merupakan sosok *mufassir* yang terlahir di bumi Indonesia. Yang

[50]Firanda Andirja, *Tafsir*...,187-189.

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

merupakan negeri dengan banyak perusahaan sebagai agen pembangunan. Dari sanalah lapangan kerja dibuka, serta dapat meningkatkan taraf hidup sosial dengan cara memberi upah.

Sebagai tambahan, bahwa Tafsir juz 'Amma ini juga memuat corak fiqhi[51], meskipun hanya terdapat beberapa. Kelebihan dia sebagai *mufassir* adalah dimasukkannya hukum-hukum fiqh pada surat-surat yang terdapat pada Juz ke-30 yang notabene hanya membicarakan ayat-ayat eskatologi atau hari kiamat. Berikut pemaparan corak *fiqhi* dalam tafsirnya:

a) Tentang Air Mani, Madzi Air Wadi

Uraian ini terdapat pada saat Firanda menafsirkan QS. Ath-Thariq 5-7, yaitu:

> Dalam ilmu fikih, dikenal tiga jenis air yang keluar dari zakar atau kemaluan lelaki, yakni air mani, air madzi, dan air wadi. *Pertama*: Air mani adalah air yang keluar dengan cara memancar disertai dengan kelezatan. Setelah itu, seseorang akan lemas. Jika air mani ini keluar, ia telah terkena hadas besar. Ia wajib mandi jika ingin melaksanakan salat. Meskipun demikian, air mani itu sendiri bukanlah najis. *Kedua*: Air madzi adalah air yang keluar dengan cara memancar disertai dengan pancaran. Misalnya, ketika seseorang sedang bercumbu dengan istrinya atau sedang mengkhayalkan hal-hal yang menimbulkan syahwat, keluarlah air tersebut. Air ini tidak menjadikan seseorang junub atau berada dalam hadas besar. Namun, air ini dapat membatalkan wudlu. Air madzi itu sendiri menurut kebanyakan ulama hukumnya najis. Meskipun air ini tidak menjadikan kita junub (berhadas besar), tetapi dapat membatalkan wudlu kita...., *Ketiga*: Air Wadi yaitu air yang keluar menjelang atau setelah seseorang buang air kecil. Air ini berbentuk cairan yang agak lengket, baik sebelum maupun sesudah buang air kecil. Air ini membatalkan wudlu. Hukumnya juga najis karena keluar sebelum dan sesudah keluarnya air kencing.....[52]

b) Adab seorang imam

Pembahasan ini terlihat ketika menjelaskan keutamaan surat al-A'la:

[51]Corak Fiqhi merupakan corak yang cenderung menguraikan ayat-ayat hukum. Lihat
[52]Firanda Andirja, *Tafsir*...,281.

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

> (Sebuah hadis yang diriwayatkan Muslim No 465) Muadz bin Jabal al-Ansari pernah memimpin salat Isya. Ia pun memperpanjang bacaannya. Lantas, ada seseorang di antara kami yang sengaja keluar dari jamaah. Ia pun salat sendirian. Muadz pun diberitahu keadaan orang tersebut. Ia pun berkata, 'Sesungguhnya ia seorang munafik'. Ketika kata-kata Muadz sampai kepada orang tersebut, ia pun mendatangi Rasulullah saw dan mengabari beliau ucapan Muadz kepadanya. Nabi lantas menasihati Muadz, 'Apakah engkau ingin menjadi pembuat fitnah, wahai Muadz? Jika engkau mengimami orang-orang, bacalah Surah Asy-Syamsi wa Dhuhaha, Al-A'la, Al-'Alaq, atau Al-Lail. Hadis ini sebagai pelajaran penting tentang bagaimana Adab seornag Imam Shalat. Seorang imam hendaknya memperhatikan kondisi makmumnya. Imam tidak boleh sesuka hati memanjangkan salat karena boleh jadi makmumnya banyak kebutuhan, seperti sakit atau urusan lainnya.[53]

Uraian mengenai dua contoh di atas merupakan bagian dari hukum-hukum di dalam Islam. Tetapi, yang menjadi masalah dalam hal ini adalah Firanda bermadzhab kepada siapa. Tidak ditemukan dia menyebut nama-nama imam empat madzhab. Dia hanya menyebutkan secara umum, yakni 'menurut hukum' atau 'dalam ilmu fikih'. Tidak sampai disitu, kutipan langsung terhadap Alquran dan Hadis sebagai justifikasi hukum memperkuat tentang bias ideologinya yang mengajarkan untuk kembali kepada *salaf al-salih* atau kembali kepada Alquran dan Hadis.

4. Validitas Penafsiran

Sebuah penafsiran dengan statusnya yang bersifat relatif serta subjektif, maka pada prinsipnya tidak memerlukan analisis epistemologis.[54] Namun eksistensi tafsir sebagai salah satu bagian dari disiplin keilmuan, mengharuskan agar dilakukan pendalaman uji validitas atas struktur keilmuan yang termuat didalamnya. Untuk mengukur validitas tersebut salah satunya adalah dengan menggunakan teori kebenaran atau metode yang berfungsi

---

[53]*Ibid*, 295.
[54]Ahmad Zaiyadi, "Dimensi Epistemologis Tafsir Al-Quran Aktual karya KH. Mustain Syafii", *Jurnal Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humainora*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2017), 135.

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 penunjuk arah bagi jalannya pengujian kebenaran.[55] Secara klasikal, ditemukan tiga teori kebenaran yang sudah sangat populer, yaitu 1) Teori korespondensi atau kesesuaian, 2) Teori koherensi atau keteguhan, 3) Teori pragmatis atau kesuksesan bila dipraktekkan.[56] Ketiga teori ini merupakan pembahasan dalam kajian Filsafat Ilmu.[57]

Sebelum masuk pada uji validitas menggunakan teori kebenaran filsafat, maka kajian ini akan dihubungkan terlebih dahulu dengan teori tafsir, yakni *asbab al-nuzul* dan *munasabah*. Dengan begitu, ukuran kebenaran akan mengantar pada kesimpulan sebuah penafsiran dapat dikatakan benar secara ilmiah atau sebaliknya.[58]

Pertama teori *asbab al-nuzul* ditemukan pada tafsir ini, dia menggunakan berbagai sumber untuk menggali *asbab al-nuzul* yang terkandung dalam surat-surat pada juz ke-30. Karakteristik yang unik dari pemaparan tentang latar belakang turunnya adalah dipaparkan keseluruhan *asbab al-nuzul* dari surat al-Naba hingga al-Nas, meskipun pemaparan tersebut ada yang berbentuk riwayat yang utuh, atau hanya sekedar status turunnya surat. Sumber-sumber untuk melacak tentang *asbab al-nuzul* tersebut dapat berupa riwayat hadis atau kitab-kitab tafsir terdahulu. Model yang dipakai oleh Firanda Andirja ketika memaparkan tentang *asbab al-nuzul* adalah dengan cara: *pertama*, menukil beberapa riwayat tentang *asbab al-nuzul* yang diperselisihkan oleh para ulama

[55]Mukhtar Latif, *Orientasi Ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2015), 102.
[56]Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2016), 106.
[57]Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 172.
[58]Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 289.

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. Kemudian, dia memaparkan keseluruhan riwayat-riwayat tersebut. Sebagai contoh, ketika dia menjelaskan tentang *asbab al-nuzul* surat al-Muthaffifin.[59] *kedua,* menukil secara langsung dalam periwayatan hadis. Hal ini terlihat ketika dia menjelaskan tentang *asbab al-nuzul* surat al-Thariq. Dia merujuk langsung kepada hadis riwayat Ahmad dan at-Thabrani.[60]

Kedua menggunakan teori *munasabah*. Firanda Andirja menggunakan teori ini untuk mengungkap keterkaitan antar satu surat dengan surat sebelumnya. Namun, dia tidak menjelaskannya secara keseluruah surat demi surat. Ditemukan beberapa surat yang tidak ada uraian tentang pembahasan *munasabah*. Seperti surat al-Thariq dan al-A'la.[61]

Setelah memakai teori *ulum al-Quran* untuk menguji validitas karya tafsir ini. Maka penulis juga menggunakan teori kebenaran perspektif filsafat ilmu. Yakni, teori koherensi, korespondensi, dan pragmatisme.

a) Koherensi

Teori ini berpendapat bahwa sebuah penafsiran dianggap benar jika ia sesuai dengan proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh sang mufassir.[62] Jadi dapat dipahami, bahwa validitas tafsir dapat diukur dari kata konsistensi dalam pemakaian metode atau cara penjabaran serta pendekatan untuk menggali penafsiran.

Dalam penafsirannya, Firanda secara konsisten menerapkan metodologi *tahlili*. Hal ini terlihat dalam pemakaian tata urutan

[59]Firanda Andirja, *Tafsir*...,183-185.
[60]*Ibid*, 271.
[61]*Ibid*, 271-293.
[62]Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 83.

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. Dia memakai kronologi surat menurut mushaf usmani, yakni mulai surat Al-Naba' hingga Al-Nas. Dalam penerapan metode *tahlili*, dia juga konsisten dalam membedah kandungan surat atau ayat. Selain itu dia juga menjelaskan arti kosakata diikuti penjelasan mengenai arti global ayat. Metode *tahlili* berdampak pada keterpengaruhan latar belakang sang *mufassir*. Hal ini terlihat cukup jelas mengenai latar belakang Firanda Andirja seorang ahli ilmu akidah, maka penafsirannya pun bercorak teologis.

Dalam *muqaddimah*-nya, dijelaskan bahwa tafsir ini merujuk kepada Alquran, hadis serta kitab-kitab tafsir yang lain. Pada penerapannya, tafsir Juz 'Amma ini juga merujuk kepada Alquran, hadis, serta kitab tafsir yang lain. Sebagai contoh, ketika menafsirkan QS. An-Nazi'at, dia mengutip pendapat Imam Al-Qurtubi.[63]

Teori koherensi juga dapat mengacu kepada *munasabah* serta *asbab al-nuzul*. Sesuai dengan paparan sebelumnya, Firanda Andirja termasuk konsisten dalam mengupayakan pemahaman ayat melalui *munasabah* serta aktif dalam menggali *asbab al-nuzul* atau status turunnya ayat.

b) Korespondensi

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, serta sesuai fakta ilmiah dilapangan.[64]

[63]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 89.
[64]Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2003), 120.

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

Teori ini dapat dipakai untuk mengukur kebenaran tafsir sosial-kemasyarakatan. Dapat juga mengukur kebenaran tafsir *ilmi* sesuai dengan penemuan ilmiah dilapangan.

Penafsiran Firanda Andirja dalam tafsir Juz 'Amma ketika diukur dengan teori korespondensi dapat dibenarkan. Penafsiran yang dilakukan olehnya sesuai dengan fakta lapangan yang sudah ada. Sebagaimana ketika menjelaskan tentang buah tiin, ia berpendapat bahwa buah tiin tidak di kenal di wilayah Hijaz (Makkah dan Madinah), sehingga penduduk Makkah dan Madinah tidak mengetahui tentang buah ini. Buah ini tumbuh di negeri Suriah, Syam, Lebanon dan Palestina.[65]

Penafsiran yang terkait dengan ayat-ayat sosial dikatakan benar apabila ia sesuai dengan hasil penemuan teori sosial yang sudah mapan.

c) Pragmatisme

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis mampu memberikan solusi bagi masalah sosial yang ada. Maka penafsiran itu benar ketika dapat memecahkan masalah yang dihadapi manusia sekarang ini.

Firanda Andirja merupaka salah seorang penganut wahabi, yang dalam ajarannya mempunyai misi untuk membersihkan virus TBC (Takhayyul, Bidah, Churafat). Karenanya, pandangan-pandangan terhadap lingkungan sekitarnya cenderung ekslusif. Ini berakibat pada penambahan

[65]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 480.

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

masalah di masyarakat. Masalah-masalah yang timbul saat ini merupakan masalah kemanusiaan, seperti kemiskinan, pengangguran, kebodohan, keterbelakangan, serta bencana alam. Dengan banyaknya masalah yang seperti itu, tidak cukup untuk diselesaikan oleh salah satu agama saja, tetapi perlu gotong-royong untuk menyelesaikan dan saling kerja sama agar terciptanya kemakmuran dan keadilan.

Pada kasus yang terjadi tersebut, maka pandangan Firanda Andirja yang cenderung mengkritik budaya setempat, adat setempat, serta perilaku keagamaan yang berbeda-beda menjadikan tambahnya masalah. Tidak sampai disitu, masyarakat Indonesia yang dikenal heterogen dalam menganut agama, menyebabkan terjadinya polarisasi.

Sementara itu, penafsiran-penafsiran Firanda Andirja yang lain, juga mampu mengatasi masalah sosial yang kering akan agama. Masa modern yang miskin spiritualitas, dapat di ingatkan untuk kembali kepada agama Islamnya. Oleh karena itu, dalam hal ini, penafsiran Firanda Andirja dapat menjadi solusi bagi manusia-manusia modern.

Maka, secara pragmatis, tafsir Juz ‘Amma dibedakan menjadi dua. *Pertama*, dapat menjadikan tambahnya masalah dimasyarakat. *Kedua*, dapat menjadi alternatif penyegaran terhadap pemahamana agama, pedoman dalam kehidupan bermasyarakat.

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

EKSPRESI IDEOLOGI WAHABI DALAM TAFSIR JUZ 'AMMA KARYA FIRANDA ANDIRJA

A. Afirmasi Trilogi Tauhid

Ideologi atau madzhab keagamaan sangat berpengaruh pada penafsiran.[1] Selain itu, keahlian disiplin ilmu sang *mufassir* juga berdampak pula pada hasil penafsirannya.[2] Pernyataan itu sudah menjadi hal yang sangat umum, di karnakan tiada penafsiran yang objektif, yang ada hanyalah subjektivitas yang di sembunyikan.

Firanda Andirja sebagai salah satu ulama' penganut Salafi Wahabi di Indonesia, maka penafsirannya pun cenderung kepada pembelaan atau kepentingan penyebaran ideologinya. Ia telah menunjukkan identitas alirannya yakni mengafirmasi pembagian tauhid kepada 3 macam[3], yaitu Tauhid Uluhiyah, Rububiyah, Asma' wa Shifat. Hal ini dapat dijumpai ketika menafsirkan QS. Al-Infithar 6:

> Dalam ayat ini, Allah tidak menggunakan kalimat *bi ilahika al-karim* (dengan kata ilah), tetapi dengan *birabbika al-karim* (dengan kata rabb). Allah memakai kata *rabb* karena orang-orang musyrik Arab beriman kepada rububiyah Allah yang menciptakan seluruh alam semesta, termasuk meraka. 'Apa itu tauhid Rububiyah? Mengesakan Allah dalam penciptaan, pengaturan, kekuasaan, dan kenikmatan-Nya[4]

---

[1]Nasr Hamd Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, Terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2003), 115-116.
[2]Dwi Ulya Mailasari, "Pengaruh Ideologi dalam Penafsiran", *Jurnal Hermeneutik* Vol. 7, No. 1 (Juni 2013), 53.
[33]Tauhid merupakan hal yang paling pokok dalam Islam. Ia yang akan mendasari perilaku seorang Muslim, yakni dalam berkepribadian, berpikir, berkemauan, berpenampilan. Tauhid secara sederhana artinya pengikat bagi manusia dengan alam serta kehidupannya. Itah Miftahul Ulum, "Konsepsi Tauhid Menurut Muhammad bin Abdul Wahab dan Implikasinya bagi Tujuan Pendidikan Islam", *Jurnal Lemwit Unswagati* (2013), 95.
[4]Firanda Andirja, *Tafsir Juz 'Amma*..., 164.

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

Produk penafsiran di atas dapat dicermati bahwa arah argumentasi yang dibangun oleh Firanda Andirja adalah kepada salah satu pembagian akidah yang dilakukan oleh Salafi Wahabi, yakni kepada tauhid rububiyah. Ini menandakan bahwa penafsiran Alquran tidak dapat dibersihkan dari pengaruh ideologi sang *mufassir*.

Penafsiran ini telah terindikasi kepada trilogi tauhid yang digagas oleh Ibn Taimiyah, kiblat utama dari kelompok Salafi Wahabi. Dalam pengertiannya, tauhid rububiyah yaitu meyakini bahwa seluruh alam ini di atur oleh Allah sebagai pencipta, pemelihara dan pengaturnya. Khusus pada tauhid ini hampir sama dengan tauhid yang dimiliki oleh Sunni (Asy'ariyah dan Maturidiyah) yaitu tauhid *ilahiyat* yang dalam cakupannya termasuk dalam pemeliharaan alam dan penciptanya. Dalam aliran Sunni sendiri, pembagian tauhid juga kepada tiga jenis yaitu *ilahiyat, nubuwat,* dan *sam'iyyat.* Namun, tauhid yang dipakai oleh Salafi Wahabi dengan aliran Sunni terdapat perbedaan serta persamaan. Seperti contoh pada tauhid *rububiyyah* milik Salafi Wahabi dan tauhid *ilahiyyat* milik Sunni. Tidak hanya dua aliran tersebut, ormas-ormas di Indonesia juga memiliki landasan ideologi yang dijadikan asas untuk organisasi tersebut. Seperti NU, Muhammadiyah, Persis, Al-Irsyad, dll.

Sejarah perkembangan Islam di Indonesia pada masa Walisongo yakni pada abad 15 dan 16 masehi[5] memiliki ciri khas yang lemah lembut, meleburkan nilai-nilai Islam kepada budaya lokal. Sementara pada abad ke 19 di Minangkabau, terdapat ulama-ulama puritan yang ingin membersihkan umat dari

[5]Mengenai tentang nama-nama penyebar awal Islam di Indonesia, baik pra-Walisongo atau setelahnya, baca buku Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo* (Bandung: Mizan Media Utama, 2017), 50-384.

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

segala takhayul, bidah dan khurafat yakni mengembalikan kepada pemurnian agama Islam.[6] Ulama-ulama tersebut dinilai sebagai para penyebar pertama (angkatan 1) ajaran Wahabi ke Indonesia.[7] Selain ulama-ulama Minangkabau, juga terdapat ulama-ulama abad ke 19 dan 20 yang juga ingin melakukan purifikasi keagamaan, yakni Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah), Hasyim Asyari (pendiri Nahdlatul Ulama)[8], Persis (pendirinya adalah Haji Zamzam, Haji Muhammad Yunus, Ahmad Hassan)[9], Ahmad Surkati (pendiri Al-Irsyad)[10]. Namun, dalam hal pembagian trilogi ormas-ormas yang ada di Indonesia tidak memakai pembagian tauhid ala Salafi Wahabi, meskipun Salafi Wahabi juga memberi pengaruh kepada ormas-ormas yang disebutkan di atas, salah satunya karena tempat pendidikan pendiri mereka yang berasal dari Saudi Arabia. Seperti Muhammadiyah dengan tauhid murni tanpa membagi kepada tiga tauhid.[11] Dalam akidahnya, Muhammadiyah memakai akidah yang diambil dari Alquran dan

---

[6]Putri Citra Hati, "Dakwah Pada Masyarakat Minangkabau (Studi Kasus Pada Kaum Padri)", *Jurnal Islamic Comunication Journal*, Vol. 3, No. 1 (Januari-Juni 2018), 113.

[7]Syafwan Rozi, "Dari Islam Radikal Ke Islam Pluralis Genealogi Gerakan Padri dan Pengaruhnya Terhadap Islam Pluralis di Perbatasan Minangkabau", *Jurnal Masyarakat Indonesia*,Vol. 41, No. 1 (Juni 2015), 17-18.

[8]Dalam hal ini Hasyim Asyari juga melakukan purifikasi agama yakni membersihkan ajaran-ajaran tasawuf yang dinilai menyimpang lalu menekankan pada persoalan fiqh.

[9]Mengenai asas-asas organisasi ini, lihat Dadan Wildan Anas, dkk, *Anatomi Gerakan Dakwah Persatuan Islam* (http://digilib.uinsgd.ac.id/11943/1/PERSIS.pdf , pada 14 Desember 2019), 39-43. Ahmad Hassan sebagai salah satu pendiri Persis memiliki sebuah karya tafsir yang berjudul Tafsir Al-Furqan. Karena latar belakang beliau sebagai aktivis Persis yang mempunyai gerakan purifikasi agama maka pada penafsirannya pun banyak ditemukan kritik-kritik terhadap tawassul, shalawat, taklid, menekankan kembali Alquran dan Hadis, menghindari bidah. Baca lebih lanjut pada Alamul Huda Ahfad, *Pemikiran Islam Puritan dalam Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan*, Skripsi (Surakarta: UIN Surakarta, 2017), 57-66.

[10]Organisasi ini juga getol mengajak umat untuk mengembalikan pemurnian ajaran agama Islam yang benar sesuai Alquran dan Hadis. Lihat Muh. Dahlan Thalib, "Peranan Lembaga Keagamaan Al-Irsyad Dalam Pendidikan Di Indonesia", *Jurnal Al-Ishlah: Jurnal Studi Pendidikan*, Vol. XVI, No. 1 (Januari-Juni 2018), 7.

[11]Amirul Mu'minin, *Pengaruh Unsur-Unsur Wahabi Terhadap Muhammadiyah*, Skripsi, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1988), 82.

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[12] yang tidak dapat diijtihadkan lagi. Jadi dapat dikatakan bahwa manhaj yang dipakai oleh Muhammadiyah adalah Salafiyah.[13] Berbeda dengan Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama yang juga merupakan ormas terbesar pertama di Indonesia dalam hal akidah menganut paham ahlusunnah wal jama'ah yang dicetuskan oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur Al-Maturidi.[14]

Selain contoh di atas, peneguhan trilogi tauhidnya juga muncul pada penafsiran ayat-ayat yang lain. Seperti pada QS. Al-Ikhlas 1[15]:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (1)

> Inilah dalil yang sangat tegas bahwa Allah Maha Esa dalam segala hal. Allah Maha Esa dalam *Rububiyyah*-Nya, Allah Maha Esa dalam *Uluhiyyah*-Nya, dan Allah Maha Esa dalam *Asma' wa Shifat*. Allah Mahas Esa dalam *Rububiyyah* artinya Allah Maha Esa dalam penciptaan, kepemilikan, dan pengaturan alam semesta. Tidak ada yang menyertai Allah dalam menciptakan alam semesta. Barang siapa yang meyakini adanya Dzat lain ikut menciptakan, memiliki atau mengatur alam semesta, ia telah terjerumus ke dalam kesyirikan dalam tauhid *Rububiyyah*.

---

[12]Alimuddin, "Urgensi Lembaga Ijtihad Muhammadiyah dan Perubahan Sosial", *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 15, No. 2 (November 2015), 201.

[13]Hal ini dikatakan oleh Yunahar Ilyas selaku Pimpinan Pusat Muhammadiyah dalam website resmi milik Universitas Muhammadiyah Malang, Baca lebih lanjut pada website http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/10838.html, pada 14 Desember 2019, pkl 11.02. Namun, menurut Yunahar Ilyas, bukan berarti Muhammadiyah juga mengekor kepada madzhab Salaf. Berbeda antara mazhab dan manhaj, jika manhaj maka menurutnya mengambil pendapat terbaik dari ulama salaf serta merujuk kepada Alquran dan Hadis, sedangkan mazhab hanya mengekor saja terhadap ulama nya. Baca lebih lanjut pada website http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/02/23/yunahar-ilyas-muhammadiyah-bukan-kelompok-salaf/ pada 14 Desember 2019, pkl 11.08. Selain itu, menurutnya juga Muhammadiyah berbeda dengan kelompok Wajabi. Wahabi dalam menjalankan dakwahnya bersekutu dengan pemerintah untuk menghancurkan tempat-tempat yang dinilai menyimpang, sedangkan Muhammadiyah tidak, dalam melakukan dakwahnya dia mengedepankan prinsip tausyiah, memberi nasihat tentang kebenaran. Baca lebih lanjut pada website http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/738.html, 14 Desember 2019, pkl 11.12. Hal ini juga dikuatkan oleh bahan ajar yang disampaikan oleh Yunahar Ilyas pada website resmi Muhammadiyah yang mengatakan bahwa akidah Muhammadiyah menganut manhaj Salafiyah. Lihat http://www.muhammadiyah.or.id/id/download-materi-1093.html pada 14 Desember 2019, pkl 11.17.

[14]Mujamil Qomar, "Implementasi Aswaja Dalam Perspektif NU di Tengah Kehidupan Masyarakat", *Jurnal Kontemplasi*, Vol. 2, No. 1 (Agustus 2014), 169.

[15]Firanda Andirja, *Tafsir Juz 'Amma*..., 708-710.

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 menafsirkan dengan penjelasan seperti di atas, Firanda lalu mengutip sebuah ayat Alquran yang menggambarkan tentang kepemilikan Allah serta penciptaannya. Tidak ada lalat atau semutpun yang dapat diciptakan siapapun -bahkan jika seluruh makhluk dikumpulkan- kecuali hanya Allah Pencipta seluruh alam. Tidak hanya berhenti disitu, ia lalu menerangkan dengan rinci hubungan penciptaan, pemeliharaan dengan Nyi Roro Kidul:

> Ketika yang menciptakan hanya Allah, demikian pula dalam mengatur alam semesta. Barang siapa yang meyakini adanya yang mengatur alam semesta selain Allah atau diberi hak otonomi oleh Allah untuk mengatur sebagiannya berarti ia telah terjerumus dalam kesyirikan. Para malaikat yang ditugaskan untuk mengatur sebagian alam sama sekali tidak punya hak untuk mengatur semuanya. Mereka hanya menunggu perintah dari Allah. Jika malaikat saja harus menunggu perintah Allah dalam mengatur ciptaan-Nya, apalagi dengan makhluk selain malaikat seperti Nyi Roro Kidul yang diyakini mengatur dan menguasai Pantai Selatan dan Gunung Merapi. Barang siapa yang meyakini selain Allah punya hak untuk mengatur alam semesta, berarti ia telah terjatuh dalam kesyirikan.

Jadi dapat disimpulkan bahwa siapapun yang meyakini Nyi Roro Kidul atau selainnya dapat mengatur alam semesta, maka ia benar-benar telah terjerumus ke dalam kesyirikan. Pandangan ini, tidak hanya dimiliki oleh Salafi Wahabi tetapi juga oleh aliran Sunni, bahwa siapapun yang meyakini adanya pengatur selain Allah maka ia telah berbuat kesyirikan. Setelah menjabarkan tauhid *Rububiyyah*. Ia lalu menjelaskan mengenai tauhid *Uluhiyyah*:

> Allah juga Maha Esa dalam *Uluhiyah*, yaitu tidak ada yang berhak disembah selain Dia. Barangsiapa yang menyembah selain Allah seperti berdoa kepada Jin, Malaikat, Wali atau Dewa, ia telah terjerumus ke dalam kesyirikan. Demikian juga Allah Maha Esa dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Tidak ada sesuatupun yang sama dengan Allah.

Dengan landasan tauhid *uluhiyyah*, Firanda berkesimpulan bahwa siapapun yang berdoa selain kepada Allah, dia juga telah terjatuh pada lembah kesyirikan. Dari sini dapat dipahami bahwa tokoh-tokoh Salafi Wahabi memang seringkali menghakimi atau mengklaim seseorang dengan kesyirikan, dengan berlandaskan

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

atas pembagian tauhid kepada 3 macam tersebut.[16] Namun dalam prakteknya, berlandaskan pada tauhid *uluhiyyah*, aliran Salafi Wahabi menolak segala apapun yang dapat mengotori kebersihan tauhid itu sendiri, seperti pemusyrikan kepada orang-orang yang melakukan *tabarruk* baik kepada benda-benda seperti barokah air zam-zam, barokah air suwuk kyai dan barokah orang-orang yang memiliki keutamaan seperti habaib dan kyai.

Penafsiran Firanda mengenai peneguhan ideologinya tentang trilogi tauhid, khususnya tauhid *Asma' wa Shifat*[17], dapat di jumpai pula pada ayat yang lain, yaitu pada QS. Al-A'la 1[18]:

> Salah satu hal yang perlu kita sucikan dari Allah adalah menyamakan Allah dengan makhluk. Dalam segi penamaan atau nama, sifat Allah memamng sama dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Akan tetapi, hakikatnya tentu berbeda. Allah berfirman '...Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia. Dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat (QS. Asy-Syura: 11). Allah mendengar dan juga melihat. Akan tetapi, pendengaran dan penglihatan Allah berbeda dengan makhluk-Nya. Penglihatan manusia sangat terbatas. Begitu pula pendengarannya. Apabila ada lima orang berbicara secara bersamaan, kita pasti tidak akan dapat berkonsentrasi mendengarkannya. Hal ini berbeda dengan penglihatan dan pendengaran Allah. Pendengaran Allah meliputi segala sesuatu di alam semesta ini. Demikian juga dalam hal penglihatan dan ilmu. Manusia berlimu, Allah juga berilmu. Namun, ilmu Allah tidak dapat dibandingkan dengan ilmu manusia yang penuh dengan kekurangan. Oleh karena itu, tidak boleh terbayang dalam benak kita bahwa sifat Allah itu sama hakikatnya dengan sifat manusia -sekalipun sama dalam hal nama sifatnya-

Setelah menjelaskan panjang lebar, mengenai sifat Allah, Firanda Andirja lalu memberi contoh lain, yaitu Allah mempunyai tangan. Namun tidak boleh dibayangkan dalam pikiran kita bahwa tangan Allah serupa dengan tangan manusia. Lalu, dia mengambil sebuah kesimpulan bahwa kaidah-kaidah semacam

---

[16]Masakaree Ardae dan Nik Muhammad Syukri Nik Wan, "Sejarah Pembahagian Tauhid Rububiyyah, Tauhid Uluhiyah, dan Tauhid Asma wa Sifat dalam Pengajian Usuluddin", *Jurnal InsanCita: Journal of Islamic Studies in Indonesia and Southeast Asia*, Vol. 4, No. 1 (February 2019), 25.

[17]Salafi Wahabi ketika menafsirkan ayat-ayat tentang Asma' wa Shifat merujuk kepada manhaj Ahlu hadits yang meyakini eksistensi sifat khabariyyah, seperti mengokohkan adanya yadain, wajh, ain bagi Allah, tanpa melakukan *tasybih* (penyerupaan), *takyif* (menanyakan bagaimana), dan tanpa *takwil* (memalingkan pada makna lain).

[18]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 300.

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 berlaku untuk keseluruhan sifat-sifat Allah. Maka barangsiapa yang menyamakan sifat Allah dengan sifat makhluk-Nya, ia telah terjerumus pada kesyirikan, kekufuran.[19]

Dari penjelasan di atas dapat di pahami bahwa, Firanda dalam menafsirkan ayat-ayat tentang sifat-sifat Allah tidak melakukan *takyif, tasybih, ta'thil* serta *takwil*. Hal ini sesuai dengan ideologi Salafi Wahabi yang dianutnya. Oleh karenanya, setiap penafsirannya pun bernuansa ideologis untuk mendukung alirannya.

Contoh lain, untuk memperkuat bias ideologi yang tercermin dalam tafsir Juz 'Amma karya Firanda Andirja adalah ketika menafsirkan QS. Al-Fajr ayat 21-22:

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (22)

> Para Ulama berkata bahwa Allah akan datang ketika hari persidangan. Peristiwa ini terjadi setelah semua manusia berkumpul di padang mahsyar dalam sinar matahari yang berjarak hanya 1 mil dari kepala mereka. Peristiwa itu berlangsung dalam waktu yang sangat lama. Persidangan akan ditegakkan setelah Allah mengabulkan *syafaat udzma* dari Nabi Muhammad saw. Kemudian, Dia pun datang untuk melakukan persidangan terhadap seluruh manusia.[20]

Penafsiran kata *Ja'a* di atas yang dimaknai dengan *datang*, hal ini memberikan pengertian bahwa Firanda tetap memakai ideologinya untuk menggali makna pada kata tersebut. Dalam ideologinya yakni Salafi Wahabi, tidak menghendaki adanya *ta'wil, takyif, tathil*, serta *tasybih*. Oleh karenanya, penafsiran 'Allah datang' memberikan pengertian bahwa penolakan mereka terhadap perbuatan kufur (menakwilkan ayat) seperti yang dilakukan oleh Ahlus

[19]Imam Taulabi, "Gerakan Puritanise Muhammad bin Abdul Wahhab", *Jurnal Tribakti* Vol. 19 No. 1 (2008), 5.
[20]Firanda Andirja, Tafsir..., 365.

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

Sunnah menekankan keteguhan dia dalam memegangi akidah berdasarkan Alquran dan Hadis Nabi.

Dalam konsep pentakwilan Alquran, Salafi Wahabi menggunakan pemahaman yang tekstualis, artinya tidak menggunakan takwil dalam usaha menafsirkan Alquran. Berbeda dengan Sunni yang menggunakan takwil. Seperti Quraish Shihab yang memaknai tangan dengan keluasan anugrah dan kekuasaan Allah.[21] Takwil Alquran merupakan ajaran yang dicetuskan oleh Ahlusunnah wal Jama'ah dan kaum Mu'tazilah.[22] Hal ini ditegaskan oleh tafsir karya ulama Muhammadiyah[23] yakni Hamka, yang mengartikan bahwa ayat Al-Fajr: 22 diatas dengan Tuhan datang.[24]

Trilogi tauhid yang tercermin dalam tafsir karya Firanda Andirja merupakan hasil dari kesadaran sang *mufassir* ketika mencoba mengaktualkan pada realitas masyarakat dimana ia hidup. Masyarakat Indonesia yang sebagian besar berhaluan ormas Nahdlatul Ulama (Asyariyah dan Maturidiyah) menjadi titik balik dari trilogi yang disampaikan Firanda Andirja dalam tafsirnya. Hal ini dikarenakan sang *mufassir* tidak dapat melepas baju Salafi Wahabi meskipun dalam sosial masyarakat muslim Indonesia.

---

[21]Dedi Junaedi, "Konsep dan Penerapan Takwil Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah", *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2017), 231.

[22]Oleh karenanya, perlu dilakukan penelitian lebih lanjut mengenai takwil ayat-ayat Alquran dalam Tafsir karya ulama Muhammadiyah atau Persis (Ahmad Hassan). Penulis sendiri ketika melakukan telaah pustaka, penelitian yang membahas takwil karya tafsir karangan ulama Muhammadiyah atau Persis belum ditemukan. Hal ini untuk membuktikan konsistensi antara asas akidah yang dipakai oleh Muhammadiyah dan Persis ketika merambah dalam dunia takwil Alquran.

[23]Dalam manhaj yang mengikuti manhaj Salafiyah.

[24]Hamka, *Tafsir Al-Azhar Juz X*, (Surabaya: Yayasan Latimojong, 1981), 7995.

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. Literalisme

Sosok Firanda Andirja dikenal sebagai salah satu tokoh Salafi Wahabi. Di dalam paham Salafi Wahabi sendiri, merupakan kelompok yang menganut paham literalis.[25] Maka dalam berpendapat atau menafsirkan Alquran cenderung kepada penyembahan kepada teks semata tanpa mempertimbangkan realitas ataupun historisitas tentang penyebab dan kapan hadirnya sebuah teks.

Kaum literalis mempunyai pandangan tentang wajibnya menggunakan cadar, menganjurkan untuk memelihara jenggot, menghindari isbal, serta mengharamkan musik.[26] Dalam tradisi imam empat mazhab ataupun para penganutnya mempunyai beragam ijtihad tentang hukum-hukum fiqh. Melalu ushul fiqh yang ditawarkan oleh Imam Syafi'i, Hanafi maka dapat menggali sebuah hukum yang berbeda dengan pencetus mazhab disebabkan oleh zaman yang berbeda dan konteks sosial yang berubah. Selain pendekatan ushul fiqh, di era modern ditawarkan pendekatan-pendekatan baru dalam memproduksi hukum agar sesuai dengan perkembangan zaman. Seperti *Maqāsid al-Syarīah*, tiga hal yang menjadi pertimbangan hukum versi Yusuf Qardhawi (*darūrah dīniyyah, darūrah lughawiyyah, darūrah basyariyyah*) serta pluralitas pemahaman dan relativisme kebenaran merupakan sebuah keniscayaan dalam agama Islam.[27]

Firanda Andirja di dalam tafsir Juz 'Amma nya beliau banyak mendukung pandangan kaum literalis, hal ini juga menandakan identitas beliau yang menganut Salafi Wahabi. Berikut pandangan-pandangannya:

---

[25]Musawar, "Literalisme Salafi: Suatu Metode Ijtihad Dalam Memaknai Jihad Pada Era Kontemporer", *Jurnal Istinbath: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 14, No. 1 (Juni 2015), 2.
[26]Muhammad Rofiq, Krisis Otoritas..., 111.
[27]*Ibid*, 103-106.

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

1. Musik

Musik merupakan salah satu bentuk kesenian yang paling banyak mempengaruhi kebudayaan populer di Indonesia. Musik sangat punya andil dalam sendi-sendi kehidupan manusia, baik sebagai ritual, motivasi, terapi, atau yang lain. Keterpengaruhan musik begitu nampak dalam kehidupan, musik dapat memberikan inspirasi kepada manusia untuk berlaku positif maupun sebaliknya, tergantung bagaimana musik itu disajikan.[28] Dalam Islam, musik termasuk salah satu tema yang kontroversial dan penuh perdebatan tanpa akhir, seperti permasalahan lagu, baik dengan alat musik atau tidak. Hal ini seperti yang diungkapkan oleh ulama dari golongan madzhab Syafi'i, seperti Ibnu Hajar al-Haitami.[29] Sampai hari ini pun, wacana mengenai perdebatan seni musik masih menjadi bidang hukum Islam dalam menetapkan kehalalannya untuk menjadikannya sebagai media informasi dan hiburan.[30]

Firanda Andirja merupakan sosok yang berpandangan bahwa Musik itu diharamkan dalam Islam secara mutlak, ini tercermin dalam penafsirannya pada QS. At-Takasur 8:

> Demikianlah keadaan mayoritas manusia. Betapa banyak syariat yang ditolak karena syahwat dan bertentangan dengan keinginan hawa nafsunya. Ketika larangan itu ada, ia mulai mencari pembenaran dan syubhat yang sesuai dengan keinginannya. Sebagian orang yang melakukan perkara bid'ah atau munkar malah berusaha membantahnya ketika ia ditegur dengan dalil. Ia tidak ingin meninggalkan perkara tersebut karena itulah sumber mata pencaharian atau sumber kesenangannya. Misalnya, seseorang yang sangat menyukai musik. Ia tidak tenang jika tidak mendengarkan musik. Ketika dikatakan padanya bahwa musik itu haram menurut kesepakatan ulama empat mazhab dan telah jelas larangannya dari Rasulullah seperti dalam Sahih Bukhari yang tidak diragukan

[28]Abdurrahman al-Baghadadi, *Seni dalam Pandangan Islam* (Jakarta: Gema Insani Press, 1991), 63-64.
[29]Tim Forum Kajian Ilmiah KASYAF (Khazanah Santri Salaf), *Trilogi Musik dalam Konstruksi Fikih, Tradisi Tasawuf dan Relevansi Dakwah*, (Kediri: Lirboyo Press, 2017), xvii.
[30]Sholeh Fikri, "Seni Musik dalam Perspektif Islam", *Jurnal Studi Multidisipliner* No. 2, Vol 1. (2014), 1.

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

> kesahihannya, ia justru berusaha mencari perkataan-perkataan ulama yang membolehkannya. Padahal, dalilnya sudah jelas. Semua itu karena ia dikuasai hawa nafsunya. Itulah cinta buta dengan musik dan tidak dapat ditundukkan oleh dalil sehingga ia menolak kebenaran hukum tersebut.[31]

Pendapat Firanda di atas, secara gamblang terlihat jelas, bahwa dia mengkritik tanpa ampun bagi para pecinta musik. Dalam pandangannya, musik termasuk bagian dalam *bid'ah*, dengan menyuguhkan alasan bahwa musik secara *ijma´* di haramkan oleh ulama empat madzhab, beliau juga menyebut bahwa dalam Hadis Sahih Bukhari terlihat nyata, tanpa ada keraguan kesahihannya. Tak hanya sampai di situ saja, dia juga mengecap seorang yang telah cinta buta terhadap musik, telah dikuasai hawa nafsunya, hingga ia menolak kebenaran hukumnya.

Dalam sejarahnya, imam-imam mazhab empat maupun pengikutnya tidak secara ijmak mengharamkan musik.[32] Masih terjadi perbedaan pendapat dalam konstruksi hukum fiqh. Ada yang berpendapat music termasuk haram, makruh atau mubah.[33] Jadi, kurang tepat jika Firanda Andirja mengatakan bahwa telah terjadi kesepakatan empat mazhab tentang keharaman musik. Namun, para pemikir kontemporer, seperti Yusuf Qardhawi punya pandangan tentang kehalalan musik, Mahmud Syaltut juga menghalalkan selama tidak melupakan kewajiban agama, dan ulama lain yakni Al-Syarbashi, Abu Bakar al-Syibli.[34]

---

[31]Lihat Firanda Andirja, *Tafsir*..., 626.
[32]Muhammad Rofiq, "Krisis Otoritas..., 104.
[33]Tim Forim Kajian Ilmiah KASYAF (Khazanah Santri Salaf), *Trilogi Musik*…, 36-57.
[34]Muhammad Rofiq, "Krisis Otoritas..., 111. Lihat juga Sholeh Fikri, "Seni Musik…, 22. Mengenai pandangan tentang hukum musik dan dasar-dasar illat hukum, lihat Darmiko Suhendra, "Perspektif Hukum Islam tentang Seni", *Jurnal Asy'Syar'iyyah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Perbankan Islam,* Vol. 2, No. 1 (2017), 53-57.

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

Dalam suasana Indonesia, tradisi bermusik sudah menjadi budaya yang tidak dapat dihilangkan karena ia sudah menjadi peninggalan para leluhur, baik musik tradisional maupun yang telah berkembang menjadi musik modern. Dengan alasan agama, Firanda ingin mengusir atau bahkan mengikis habis budaya-budaya tersebut. Padahal, Islam merupakan agama yang *fleksibel* atau lentur, agama yang mengajarkan pada penghormatan terhadap budaya lokal. Dengan paham yang dianutnya yakni Salafi Wahabi, ia mengajarkan bahwa Islam harus ditegakkan, harus bersih terhadap *bidah* dan kesyirikan.

2. Isbal dan Memelihara Jenggot

Isbal merupakan sebuah perbuatan yang dilarang oleh Nabi saw. Dalam pengertiannya, isbal berarti menjulurkan pakaian sampai melebihi mata kaki. Namun, dalam hukumnya terdapat *ikhtilaf* dikalangan ulama. Kaum literalis berpandangan bahwa isbal termasuk perbuatan haram dalam hal apapun.[35] Sebaliknya, ulama yang mempunyai nalar berpikir kontekstual meyakini bahwa perbuatan isbal masuk kategori haram hanya jika ada perasaan sombong.[36] Ulama-ulama yang berpandangan seperti ini (isbal haram jika ada perasaan sombong) termasuk imam madzhab, seperti Imam Syafii, Abu Hanifah, Ahmad bin Hanbal.[37]

---

[35]Miski, "Fenomena Meme Hadis Celana Cingkrang dalam Media Sosial", *Jurnal Harmoni: Multikultural & Multireligious*, Vol 16 (Juli-Desember 2017)., 299.
[36]*Ibid*, 299.
[37]Bobby Zulfikar Akbar, "Kontekstualisasi Hadits tentang Anjuran Memelihara Jenggot dan Larangan Isbal pada Zaman Kekinian", *Jurnal Al-Dzikra*, Vol. 12, No. 2 (Desember 2018), 156-157.

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

Adapun memelihara jenggot juga termasuk salah satu bentuk sunnah nabi. Namun dalam perkembangannya, perbuatan ini mengalami perbedaan hukum pula di kalangan ulama. Para ulama' yang memahami hadis secara tekstualis tentang memelihara jenggot seperti Nasir al-Din al-Albani, Abu Muhammad bin Hazm, Abd al-Aziz bin Abd Allah bin Baz berpandangan bahwa memelihara jenggot merupakan perintah Rasul saw yang harus diikuti serta merupakan salah satu bagian dari sunnah. Sebaliknya, ulama' yang memahami hadis secara kontekstual, semisal Yusuf Qardhawi, Syuhudi Ismail, al-Syarbasi berpendapat bahwa memelihara jenggot bukan merupakan perintah, tetapi hanya anjuran.[38] Begitu pula ulama Syafiiyah juga mempunyai pandangan bahwa jenggot serta mencukur kumis merupakan sunnah nabi, namun tidak sampai derajat tingkatan wajib.[39]

Firanda Andirja, termasuk salah seorang tokoh yang berpikiran tekstualis, yakni tidak mempertimbangkan sosio-historis serta konteks hadis Nabi. Hal ini juga dikarenakan beliau termasuk tokoh Salafi Wahabi yang cenderung berpikiran sempit yang hanya melakukan pada pemakanaan literal teks tanpa berusaha menggali sisi historisitas serta melakukan pemaknaan ulang agar ditemukan sisi *maqasid al-syariah* pada teks tersebut. Pandangan Firanda mengenai isbal dan memelihara jenggot tercermin ketika dia menafsirkan ayat QS. Al-Muthaffifin 29-30:

إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ (29) وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامَزُونَ (30)

[38]Mahmudi, "Pemahaman Hadis Tentang Memelihara Jenggor Dalam Konteks Kekinian", *Jurnal Riwayah: Jurnal Studi Hadis*, Vol. 3, No. 2 (2018), 272.
[39]*Ibid*, 145.

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

> Allah berbicara tentang kebiasaan orang-orang musyrikin dan orang-orang kafir yang suka mengolok-olok orang-orang saleh. Hal ini akan terus berlanjut hingga hari kiamat nanti.....Namun yang menjadi masalah justru ketika yang mengolok-olok adalah sesama kaum muslimin. Apabila ada sejumlah kaum muslimin yang berusaha mengamalkan Sunnah Nabi saw, sebagian lainnya justru mengejek dan mengolok-oloknya. Orang yang berjenggot dikatakan seperti jenggot kambing. Orang yang berusaha menaikkan celananya agar tidak isbal dikatakan kebanjiran. Padahal, demikianlah pakaian Nabi saw. Jika salat ke Masjid, ia dikatakan pura-pura saleh. Jika dahinya menghitam karena bekas sujudnya, ia dikatakan sujud dengan menggosok-gosokkan kepalanya. Perkataan-perkataan semacam ini sayangnya sering keluar dari mulut kaum muslimin sendiri.[40]

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui tentang pandangan Firanda atas konsep *isbal* dan memelihara jenggot. Yang pertama, isbal dianggapnya sebagai pakaian nabi, lalu beliau mengomentari tentang orang-orang muslim yang menghina muslim lain yang berperilaku tidak *isbal*. Begitu pun tentang memelihara jenggot, dia berpandangan bahwa memelihara jenggot juga termasuk salah satu sunnah nabi. Kemudian dia melayangkan kritikan terhadap kaum muslimin yang berusaha melaksakanan sunnah nabi tetapi di cela oleh muslimin yang lain.

Dua pandangan di atas menjadikan Firanda Andirja sebagai ulama yang pro terhadap terhadap perintah *isbal* dan pemeliharaan jenggot. Hal ini di buktikannya dengan sikap *apology* terhadap orang-orang yang mengikuti sunnah saw tetapi dicela oleh sesam kaum muslim sendiri. Padahal, *isbal* dan pemeliharaan jenggot pada konteks masa kini telah menempatkan pada posisi mendatangkan kekhawatiran. Pasalnya, orang yang menganggap dirinya pelaku sunnah nabi suka mengkafirkan, menuduh syirik orang lain, menganggap dirinya lebih baik dari orang lain. Tidak hanya itu, pakaian serta pemeliharaan jenggot dalam budaya Indonesia telah mengalami penilaian jelek dari masyarakat, seperti para teroris yang seringkali berpenampilan

[40]Firanda Andirja, Tafsir..., 212.

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

seperti ini.[41] Akibatnya, orang-orang yang menjalankan sunnah nabi terkadang dipandang sebagai orang Salafi Wahabi. Akan tetapi tidak selalu orang yang menjalankan sunnah nabi lantas berpaham Salafi Wahabi, hal ini tidak dapat dipukul secara rata, perlu kajian yang lebih mendalam, karena sifatnya yang kasuistik.

Penafsiran Firanda ini muncul pada konteks sosial yang hidup di masyarakat. Banyak di temui dalam realitas masyarakat bahasa seperti *celono cingkrang* atau wajah-wajah lelaki muslim dengan jenggotnya yang panjang. Sebaliknya, orang-orang muslim Indonesia yang memiliki pandangan yang luas, tidak mengedepankan kekakuan berpikir akan mengkritik terhadap perilaku-perilaku tersebut. Tragisnya, seringkali di jumpai para pelaku teroris di Indonesia juga memakai ciri-ciri tersebut. Hal ini memberi pemaknaan baru bahwa Islam yang kaku akan berdampak pada ekstrimisme.

Sikap pembelaan terhadap orang-orang yang mengamalkan sunnah nabi -dalam hal ini yaitu *isbal* dan memanjangkan jenggot- dilakukan Firanda Andirja untuk menghidupkan paham Salafi Wahabinya. Namun, dari sisi lain dapat disimpulkan bahwa pandangan Firanda Andirja tentang *isbal* dan jenggot memiliki karakter yang sedikit sama dengan imam-imam mazhab atau para ulama Indonesia dalam hal hukum memelihara jenggot yang sunnah (Salafi Wahabi secara fikih mewajibkan memelihara jenggot). Sementara tentang hukum *isbal* berbeda dengan mazhab-mazhab ulama-ulama yang lain. Dalam hal ini, Firanda Andirja tidak secara eksplisit menyatakan hukum

[41]Mahmudi, "Pemahaman Hadis…, 149

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

tentang dua hal di atas. Karenanya, pandangannya yang pro terhadap *isbal* dan pemeliharaan jenggot di pandang sebagai sebuah kesamaan atau bentuk pembelaan terhadap orang-orang pelaku sunnah yang direndahkan.

3. Ucapan Natal

Kebiasaan mengucapkan 'selamat natal' di Indonesia -sebagaimana di negara-negara lain- dilakukan bukan hanya oleh orang-orang Kristen, tetapi juga oleh orang-orang non-Kristen, termasuk dari kaum Muslim. Mengucapkan selamat natal tentu saja ditujukan kepada orang-orang Kristen, karena Hari Raya Natal adalah hari raya agama Kristen. Akan tetapi, kebiasaan mengucapkan 'selamat Natal' di negeri ini lebih sering datang dari saudara-saudara mereka yang beragama Islam.[42]

Di Indonesia, hukum mengenai kebolehan mengucapkan 'Selamat Natal' kepada umat Kristiani masih terjadi *ikhtilaf* pendapat. Ucapan itu dilayangkan oleh kaum muslimin sebagai bentuk toleransi serta penghormatan terhadap keyakinan agama lain. Jika ditilik dari tujuan, menegaskan bahwa keindahan dan keramahtahaman Islam terhadap eksistensi agama lain. Akan tetapi, yang menjadi akar permasalahannya ketika telah masuk ke ranah hukum. Ada ulama yang mengharamkan secara mutlak, dan sebaliknya, ada pula yang membolehkannya.[43] Dasar kedua pandangan tersebut pun tidak asal-asalan, tetapi lewat kajian yang mendalam terhadap proses penggalian hukum.

[42]Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas*..., 79.
[43]Bobby Hariyanto, "Pengucapan Selamat Natal oleh Umat Islam Kepada Umat Kristiani Perspektif Filsafat Hukum Islam", *Jurnal Qiyas*, Vol. 1, No.1 (April 2016), 1.

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 perjalanannya, para ulama memang belum menemukan hadis shahih yang secara *sharih* menyebutkan pelarangan mengucapkan Selamat Natal. Hal ini menyebabkan ketiadaan kesepakatan hukum, dan pada akhirnya berputar pada disparitas pandangan.[44] Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim, Syaikh bin Baz, Syaikh Utsaimin mempunyai kesamaan pandangan, yakni haram. Alasannya, termasuk salah satu bagian dari syiar-syiar agama mereka, serta di dalam pengucapan selamat kepada umat kristiani terdapat *tasyabbuh* (menyerupai). Berbeda dengan para ulama tersebut, ulama-ulama kontemporer, seperti Yusuf Qardhawi, Wahbah Zuhaili, Quraish Shihab mempunyai pandangan 'boleh' mengucapkan selamat natal. Salah satu sebabnya adalah sebagai bentuk persaudaraan, kemaslahatan, pergaulan.[45] Selain tiga ulama tersebut, ulama seperti Husein Shahab dan Syed Sadad Ali Qadri juga memfatwakan tentang kebolehannya serta di anjurkan.[46] Sementara Majelis Ulama Indonesia sendiri menyikapi perbedaan itu dengan tidak mengeluarkan fatwa tentang kebolehan dan keharamannya.[47] Buya Hamka mantan ketua MUI pertama yakni tahun 1975 pun membolehkan mengucapkan selamat Natal, yang ia haramkan adalah mengikuti ibadah umat yang merayakan natal, seperti membakar lilin, menyanyi di gereja.[48]

---

[44]Juhra Muhammad Arib, "Ucapan Selamat Natal Menurut Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah (Studi Analisis terhadap QS. Maryam Ayat 33)", *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality*, Vol. 2, No. 1 (Desember 2016), 11.
[45]*Ibid*, 14-21.
[46]Abdul Manan, "Diskursus Fatwa Ulama Tentang Perayaan Natal", *Jurnal Miqot*, Vol. XI, No. 1 (Januari-Juni 2016), 35.
[47]https://kumparan.com/kumparannews/maruf-amin-tak-ada-fatwa-mui-yang-larang-ucapkan-natal-1sLD3G2tzS2, pada 15 Desember 2019, pkl 04.59.
[48]https://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/12/23/nh0yp6-irfan-hamka-buya-ucapkan-selamat-natal, pada 15 Desember 2019, pkl 05.05.

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

Firanda Andirja merupakan seorang tokoh yang mengharamkan secara mutlak tentang hukum mengucapkan ‘selamat natal’. Hal ini dikarenakan nalar berpikirnya yang cenderung literalis. Sementara itu, dia sebagai penganut Salafi Wahabi, yang memang dikenal sebagai aliran keras, ekstrim, dan intoleran, meskipun pada kelompok sesama Islam sendiri.[49] Pandangannya tentang keharaman mengucapkan selamat Natal ini tertuang dalam tafsirnya, ketika ia menafsirkan QS. Al-Ikhlas 3[50]:

> .....Oleh karena itu, sangatlah mengherankan kelakuakn sebagian orang Islam yang dengan mudahnya memberikan ucapan selamat Natal kepada kaum Nasrani. Padahal, hari Natal adalah hari caci-maki dan penghinaan kepada Allah. Hari Natal adalah hari perayaan lahirnya Isa sebagai anak Allah, bukan lahirnya sebagai nabi. Artinya, hari itu digunakan untuk mencaci Allah sebagaimana yang disebutkan dalam hadis di atas.[51] Ironisnya, seorang muslim bisa rida dan mengucapkan selamat hari natal kepada orang-orang Nasrani yang sedang merayakan penghinaannya kepada Dia.

Setelah menerangkan tentang korelasi Al-Ikhlas: 3 dengan mengucapkan Natal. Firanda demi menguatkan argumentasinya dengan mengutip sebuah ayat Alquran yakni QS. Maryam: 88-93, yang artinya:

> (88) Dan mereka berkata, ‘Tuhan yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak’; (89) Sesungguhnya kamu telah mendatangkan sesuatu perkara yang sangat mungkar; (90) Hampir-hampir langit pecah karena ucapan itu, dan bumi terbelah, dan gunung-gunung runtuh; (91) Karena mereka mendakwahkan Allah yang Maha Pemurah mempunyai anak; (92) Dan tidak layak bagi Tuhan yang Maha Pemurah mengambil (mempunyai) anak; (93) Tidak ada seorang pun di langit dan di bumi, kecuali akan datang kepada Tuhan yang Maha Pemurah selaku seorang hamba.

---

[49]*Ibid*, 20.
[50]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 712.
[51]Bunyi dari hadisnya adalah:
شَتَمَنِي ابنُ آدَمَ ومَا يَنْبَغِي لَهُ أنْ يَشْتِمَنِي وتَكَذَّبَنِي وَمَا يَنْبَغِي لَهُ أمَّا شَتْمُهُ فَقَوْلُهُ إنَّ لِي ولَدَاً وأمَّا تَكْذِيبُهُ فَقَوْلُهُ لَيْسَ يُعِيدُنِي كَمَا بَدَأَنِي.
Artinya: Manusia telah mencela-Ku, dan tidak pantas baginya mencela-Ku. Dan manusia mendustakan-Ku dan tidak pantas baginya berbuat seperti itu. Celaan manusia pada-Ku yaitu Aku dikatakan memiliki anak, sedangkan mereka mendustakan-Ku dengan mengatakan bahwa Aku tidak mungkin menghidupkannya kembali sebagaimana Aku telah menciptakanNya. Lihat Firanda Andirja, *Tafsir*..., 712. Namun, dalam redaksinya, mencantumkan HR. Bukhari No. 3193. Di dalam kitab aslinya, berbeda redaksinya, yakni:
يَشْتِمُنِي ابْنُ آدَمَ، وَمَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يَشْتِمَنِي، وَيُكَذِّبُنِي وَمَا يَنْبَغِي لَهُ، أَمَّا شَتْمُهُ فَقَوْلُهُ: إِنَّ لِي وَلَدًا، وَأَمَّا تَكْذِيبُهُ فَقَوْلُهُ: لَيْسَ يُعِيدُنِي كَمَا بَدَأَنِي

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 menyitir ayat Alquran, kemudian ia melanjutkan penjelasannya tentang hukum mengucapkan selamat Natal:

> Maka, tidak pantas bagi seorang muslim untuk mengucapkan selamat Natal dalam bentuk apapun, apalagi menghadiri acara mereka. Semua hal itu diharamkan. Kita sebagai umat Islam bertoleransi kepada mereka -umat Kristiani- ketika mereka menjalankan ibadanya. Namun, hal itu bukan berarti toleransi dengan ikut atau merayakan praktik peribadatan mereka. Toleransi justru seharusnya menunjukkan pernghormatan dengan tetap menunjukkan adanya perbedaan. Artinya, jika seseorang ikut dalam peribadatan agama lain, hal itu menghilangkan hakikat toleransi.[52]

Jadi, dapat ditarik benang merah, bahwa pandangan Firanda Andirja tentang hukum mengucapkan selamat Natal adalah haram secara mutlak. Karena alasannya, jika kita mengucapkan selamat natal kepada kaum Kristiani, sama saja dengan kita mengatakan bahwa Allah mempunyai anak. Dan ini merupakan kesesatan akidah.

Pandangannya tentang keharamannya mengucapkan selamat natal merupakan pandangan yang cukup serius ketika diterapkan pada konteks Indonesia, dengan keadaan agama yang beragam. Hal ini akan memicu konflik atau pengurangan nilai-nilai toleransi terhadap konsep saling menghormati antar agama, apalagi bagi kaum muslimin yang memiliki tetangga seorang Kristiani. Sebaliknya, agama-agama lain pun lebih antusias terhadap sikap toleransi terhadap perayaan-perayaan Islam sendiri. Pemeluk agama Hindu, Budha, Kristen, Protestan maupun Kong Hu Chu sering mengucapkan selamat untuk umat muslim pada momen-momen keislaman, seperi puasa ramadhan, hari raya Idul fitri, dan yang lainnya. Hal ini tentu menghadirkan budaya saling menghormati antar agama menjadi kuat. Hidup dalam naungan bangsa Indonesia.

[52]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 713.

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 hal ini, Firanda Andirja sebagai tokoh Salafi Wahabi yang memfatwakan keharaman mengucapkan selamat natal dapat berakibat pada polarisasi atau disintegrasi antar sesama pemeluk agama.

C. Kritik Budaya

Umat Islam di Indonesia secara sosial terpilah dalam berbagai konfigurasi seperti etnisitas, aliran pemikiran, organisasi keagamaan, dan sebagainya. Di dalam agama Islam sendiri, di kenal dengan Islam yang kultural yang dibawa oleh Walisongo[53], Pribumisasi Islam yang dicetuskan oleh Gus Dur[54], atau Islam moderat yang di galakkan oleh Muhammadiyah dan NU.[55]

Firanda Andirja sebagai penganut Salafi Wahabi, sebagai aliran yang dikenal dengan ajarannya yang keras, kekakuan agama, serta tidak menolerir terhadap budaya dapat membahayakan terhadap wajah Islam Indonesia yang salah satu ciri khasnya Islam berbaur dengan budaya lokal. Namun dalam penafsirannya, Firanda Andirja banyak mengkritik budaya-budaya tersebut. Budaya yang dikritik olehnya yaitu seperti tawassul, ziarah kubur, sedekah gunung, dan syafaat. Berikut penjelasannya:

---

[53]Islam yang dibawa oleh Walisongo termasuk Islam yang ramah, yang menghormati budaya lokal. Maka pendekatan yang dipakai untuk menyebarkan Islam adalah pendekatan kultural. Menurut Suparjo pola pengembangan yang dilancarkan oleh Walisongo memiliki kesamaan dengan Islam yang juga dilancarkan oleh Nabi Muhammad saw, yang diawali dengan strategi kultural serta kemudian melindungi kepentingan kultur dan umat Islam lewat penegakan kekuasaan politik, lihat Suparjo, "Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia", *Jurnal Komunika*, Vol. 2, No. 2 (Juli-Desember 2008), 178.

[54]Ainul Fitriah, "Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2013), 42.

[55]Islam yang dijaga oleh organisasi terbesar yaitu Muhammadiyah dan Nu adalah Islam yang ramah pula, yang berbeda dengan Islam di belahan bumi lain, seperti Islam yang keras, radikal, dan kaku. Zakiya Darajat, Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia, *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*, Vol. 1, No. 1 (Januari 2017), 79.

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

1. Tawassul

Tawassul merupakan sebuah tradisi bahkan sudah menjadi budaya yang berkembang di kancah dunia, termasuk di Indonesia.[56] Tawassul merupakan berdoa kepada Allah melalui sebuah perantara, baik perantara berupa amal baik atau berupa orang-orang sholeh yang punya posisi kedekatan lebih kepada Allah.[57]

Tawassul merupakan konsep yang sering diperdebatkan di kalangan aliran-aliran keagamaan. Muhammad bin Abdul Wahhab berpandangan bahwa ziarah ke makam Rasulullah, bertawassul dengannya, atau bertawassul dengan para nabi selainnya serta para wali-wali Allah atau berziarah ke kuburan mereka untuk mencari berkah termasuk perbuatan syirik.[58]

Firanda Andirja sebagai penganut Salafi Wahabi, juga banyak mengomentari perihal konsep tawassul. Penafsirannya dapat dijumpai pada QS. Ad-Dhuha 4:

وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى (4)

> Sesungguhnya yang terakhir itu -bagi Nabi- lebih baik daripada yang awal. Syaikh Abdurrahman bin Nashir As-Sa'di menyebutkan inilah dalil bahwa tingkatan atau level Rasulullah selalu naik setiap saat. Seiring berjalannya waktu, makin tinggi pula kedudukan Nabi di sisi Allah dan semakin dekat dengan-Nya. Dengan demikian, kedudukan Nabi di sisi Allah menjadi sempurna tatkala beliau meninggal dunia.[59]

---

[56]M. Ja'far Asshodiq, *Studi Komparasi Tentang Pemahaman Hadis-Hadis Tawassul Menurut Nahdlatul Ulama' dan Wahabi*, Tesis (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2018), ix.
[57]Lailatul Badriyah, *Ayat-Ayat Tawassul Dalam Perspektif Muhammad Bin Abdul Wahhab*, Skripsi (Semarang: IAIN Walisongo, 2009), v.
[58]Amin Farih, "Paradigma Pemikiran Tawassul dan Tabarruk Sayyid Ahmad Ibn Zaini Dahlan di Tengah Mayoritas Teologi Madzhab Wahabi", *Jurnal Theologia*, Vol. 27, No. 2 (Desember 2016), 280.
[59]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 445.

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 menjelaskan penafsiran ayat di atas, lalu Firanda mencoba untuk menggali pelajaran penting dari ayat di atas, yakni:

> Hal ini tidak berarti bahwa keadaan Nabi saw -yang telah meninggal dunia- menjadikan suatu doa lebih mustajab jika meminta kepada beliau -agar berdoa kepada Allah. Anggapan ini tidak pernah ada dalam pikiran para sahabat. Bahkan, berdoa dengan cara seperti ini tidak pernah dilakukan oleh para sahabat karena mereka menganggap itu tidak berguna. Hal ini pernah dicontohkan oleh Umar bin Khattab ketika terjadi musim kekeringan pada pemerintahannya. Beliau tidak mendatangi kuburan Rasulullah saw, tetapi mendatangi Al-Abbas untuk berdoa. Umar berkata, 'Dahulu ketika Nabi masih hidup, kami bertawassul dengan beliau. Akan tetapi, sekarang kami bertawassul dengan doa paman Nabi.

Penjelasan di atas menerangkan bahwa, pada saat Rasul masih hidup, para sahabat melakukan tawassul bersama beliau, tetapi saat beliau sudah meninggal maka para sahabat meminta doa pada paman nabi, bukan mendatangi kuburan Nabi. Penjelasan di atas tidak berhenti sampai di situ, Firanda Andirja menambahkan argumen lain untuk menguatkan pendapatnya mengenai konsep tawasul:

> Umar bin Khattab meminta doa dari paman Nabi karena setelah meninggal dunia, Nabi tentu tidak dapat dimintai untuk berdoa kepada Allah. Dengan demikian, Umar pun mendatangi paman Nabi yang masih hidup. Paman Nabi juga termasuk orang saleh yang dapat mendoakan kaum muslimin yang tertimpa kekeringan pada saat itu. Inilah syubhat atau keragu-raguan yang sering dilontarkan banyak orang, yaitu mendatangi makam orang mati -yang semasa hidupnya saleh- atau para syuhada, lalu meminta kepada mereka. Padahal, merekalah yang justru membutuhkan doa orang yang masih hidup.[60]

Kisah tentang Umar bin Khattab yang tidak melakukan tawassul dengan beliau, menerangkan bahwa memang tawassul tidak dilakukan oleh para sahabat Nabi. Sahabat nabi mendatangi paman Nabi yang pada waktu itu juga memiliki keistimewaan. Jadi, menurut Firanda Andirja, sahabat saja tidak pernah mendatangi atau bertawassul kepada Nabi setelah ia wafat, lalu ia mempertanyakan lebih jauh kepada umat muslim saat ini yang bertawassul

[60]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 446.

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

menggunakan nama Nabi mengharap kedudukan beliau sebagai nabi yang mulia. Umat muslim sekarang ini telah berbeda dengan sahabat Nabi yang pada waktu itu tidak meminta dengan menyebut-nyebut (tawassul) pada Nabi agar meminta barokah untuk menghadapi kesulitan yang menimpanya.

Kritikan Firanda Andirja terhadap masalah tawassul yang sering dipraktikkan oleh umat muslim Indonesia dapat merambah kepada kasus yang lebih jauh. Pasalnya, umat Islam Indonesia tidak hanya melakukan tawassul untuk meminta barokah kepada Nabi, ia juga melakukan kegiatan seperti peringatan maulid Nabi[61], membaca sholawat dibaiyah, nariyah, simtuddurar, sholawat faith, dsb.[62]

2. Ziarah Kubur

Budaya ziarah kubur merupakan budaya yang masih dipertahankan oleh kalangan masyarakat. Dalam sejarahnya, ziarah kubur adalah tradisi peninggalan nenek moyang yang masih terbelakang atau pra Islam. Kemudian tradisi tersebut berusaha diakulturasikan kedalam nilai-nilai Islam serta disatukan agar menjadi kebudayaan bercorak Islami.[63]

---

[61]Menurut Firanda Andirja, maulid nabi termasuk perbuatan yang tidak pernah di ajarkan oleh Nabi, jadi menurutnya peringatan maulid nabi termasuk perbuatan bidah (perbuatan yang baru dalam agama), Lihat https://www.youtube.com/watch?v=1DCXwoXeXG4, pada 16 Desember 2019, pkl 03.49.

[62]Menurut Firanda sholawat yang terbaik adalah sholawat Ibrahimiyah, sholawat yang diajarkan sendiri oleh Rasulullah. Ia tidak menolak terhadap sholawat-sholawat yang dikarang oleh para ulama, tetapi ia mengkritik jika sholawat tersebut berlebih-lebihan dalam menyanjung Nabi. Selain itu ia juga menolak dengan tegas bahwa keyakinan yang membaca sholawat-sholawat tersebut dapat membawa kepada kebaikan yang banyak, seperti Sholawat Al-Fatih seperti menghatamkan Quran 3 kali, dst. Lihat https://www.youtube.com/watch?v=GSgDzP29UR8, pada 16 Desember 2019, pkl 18.56.

[63]Hana Nurrahma, *Tradisi Ziarah Kubur Studi Kasus Perilaku Masyarakat Muslim Karawang yang Mempertahakan Tradisi Ziarah pada Makam Syeh Quro di Kampung Pulobata Karawang 1970-2013*, Skripsi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2014), 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

Dalam pengertiannya, ziarah kubur adalah kegiatan mendatangi kuburan seseorang dengan niat untuk mendoakannya dan mengambil *ibrah* tentang kematian yang pasti datang. Selain itu, ziarah kubur juga dapat diperuntukkan untuk mengucapkan salam pada si mayat, melembutkan hati, serta dapat mengingatkan tentang akhirat.[64] Hukum tentang ziarah kubur adalah boleh (mubah), bahkan ziarah kubur termasuk salah satu bentuk perbuatan *shalih* yang dipercayai dapat mendatangkan berkah di dunia serta akhirat.[65]

Namun, selain berhukum boleh, ziarah kubur juga dapat dihukumi sebagai kesyirikan.[66] Firanda Andirja dalam salah satu pengajiannya mengatakan bahwa ziarah kubur dapat berhukum *bidah* dan syirik. *Bid'ah* jika peziarah tersebut menggunakan kuburan atau si mayat sebagai wasilah untuk terkabulnya doa. Dan berhukum syirik jika ia meminta-minta kepada si mayat.[67]

Di dalam tafsir Juz 'Amma nya, Firanda juga mengungkapkan pandangannya terhadap ziarah kubur. Ini terlihat ketika dia menafsirkan QS. Ad-Dhuha 4. Setelah dia membahas tentang tawassul, kemudian dia menjelaskan tentang ziarah kubur. Dia menjelaskan pandangannya dengan menyebutkan sebuah kisah, yakni:

> Ketika terjadi perang Mu'tah, Rasulullah tidak ikut dalam perang tersebut. Beliau mengirimkan Zaid bin Haritsah sebagai panglima perang. Abu Qatadah menceritakan bahwa ketika Rasulullah naik ke mimbar, beliau bersabda 'Mereka berangkat sampai

---

[64]Nurhadi, "Kontradiktif Hadis Hukum Ziarah Kubur Perspektif Filsafat Hukum Islam", *Jurnal Al-'Adl* Vol. 12, No. 1 (Januari 2019), 8.
[65]Chaerul Anwar, *Tradisi Ziarah Kubur Masyarakt Betawi pada Makam Muallim KH. M. Syafii Hadzami Kampung Dukuh Jakarta Selatan*, Skripsi (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007), 13.
[66]https://www.bangsaonline.com/berita/58660/tafsir-al-isra-42-43-tawassul-dan-syirik-pada-ziarah-kubur (Tafsir Aktual KH. Mustain Syafii) pada 11 November 2019, Pkl 12.41.
[67]https://www.youtube.com/watch?v=SaVPXTes4gk , pada pada 11 November 2019, Pkl 12.45.

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

> bertemu musuh. Kemudian, Zaid gugur sebagai syahid. Maka, mintakanlah ampunan untuknya'. Lalu kaum musliminpun memintakan ampunan untuknya. Zaid mati dalam keadaan syahid. Namun, Nabi tetap memerintahkan pada sahabat untuk mendoakannya. Hal ini karena ia membutuhkan doa orang yang masih hidup, bukan sebaliknya. Itulah tujuan sebenarnya dari ziarah kubur, yaitu mendoakan orang yang dikubur tersebut. Tujuan lainnya adalah mengingat mati dan kehidupan akhirat. Barangsiapa yang berziarah ke kuburan bukan dengan tujuan ini, berarti tujuannya keliru.[68]

Dia berpandangan bahwa umat muslim yang melakuakan ziarah ke kuburan bukan niat untuk mendoakan orang tersebut serta berharap dapat barakah kepadanya maka ia telah keliru dalam niatnya. Selain pada QS. Ad-Dhuha 4, dia juga menyinggung persoalan kubur pada QS. An-Nazi'at 4:

> Mereka para malaikat hanyalah menjalankan perintah Allah swt. Malaikat pengatur hujan tidak punya hak seutuhnya untuk mengatur hujan. Ia hanya menjalankan perintah Allah swt untuk mengaturnya. Malaikat pengatur gunung tidak punya hak seutuhnya untuk mengatur gunung. Ia hanya menjalankan perintah Allah swt untuk mengaturnya. ....Barang siapa yang meminta kepada malaikat gunung, malaikat hujan, atau malaikat-malaikat lainnya, ia telah berbuat kesyirikan. ....Lalu bagaimana dengan orang yang meminta kepada penghuni kubur yang tidak dapat mengatur semua hal, bahkan tidak bisa berbuat apa-apa? Mereka tidak bisa mandi sendiri, tetapi dimandikan. Mereka tidak bisa memakai baju sendiri, tetapi dipakaikan kain sendiri atau dikafankan. Mereka sudah tidak bisa shalat, tetapi di shalatkan. Bahkan, mereka tidak bisa pulang ke rumahnya sendiri, tetapi justru dibopong dan dimasukkan ke dalam kuburannya. Jadi, sangatlah aneh apabila ada orang yang memandikan, mengafankan, menyalatkan, bahkan membawa mayat tersebut ke kuburannya, tetapi kemudian ia meminta tolong kepada orang mati itu. Hal ini sangatlah tidak masuk akal. Orang yang meninggal dunia sudah tidak bisa berbuat apa-apa. Oleh sebab itulah, para sahabat Nabi saw tidak ada yang pergi ke kuburan Nabi saw untuk meminta atau sekadar berdiskusi dengan beliau. Nabi tidak akan keluar dari kuburannya sendiri, hari kiamat telah tiba.[69]

Dari dua penjelasan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa Firanda Andirja mengkritisi praktik ziarah kubur dalam hal tujuannya. Jika tujuannya adalah untuk menjadikan wasilah si mayat agar terkabulnya doa, bahkan menjadikan si mayat tempat meminta-minta, maka ia telah keliru. Hukumnya termasuk bidah dan syirik.

---

[68]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 446-447.
[69]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 62-63.

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 penafsiran serta pendapat Firanda Andirja di atas, maka para peziarah di Indonesia yang motif ziarahnya agar doa lebih cepat terkabul, sebagai wasilah untuk meminta kepada Allah, atau untuk tujuan mencari nomor togel, mencari pesugihan dihukumi sebagai pelaku bidah dan kesyirikan. Akan tetapi, tentang ziarah kubur ini, tidak hanya Salafi Wahabi –dalam hal ini Firanda- yang mengkritik ziarah kubur, terdapat juga ulama-ulama lain yang juga tidak sepakat tentang ziarah kubur. Seperti Misbah Mustofa –penganut Nahdlatul Ulama- yang ingin memurnikan ziarah makam wali. Namun, ia tidak mengkategorikan ziarah kubur sebagai kesyirikan, ia hanya melakukan kritik terhadap proses pelaksanaannya.[70] Jadi dapat dibedakan kritik Firanda dan Misbah Mustafa terhadap ziarah kubut, keduanya mempunyai ciri khas tersendiri, Firanda lebih kepada pelabelan bidah, syirik sedangkan Misbah Mustafa menghindari klaim-klaim tersebut.

3. Sedekah Gunung

Sedekah gunung merupakan sebuah upacara selametan yang telah menjadi tradisi dalam masyarakat.[71] Ritual ini dilaksanakan dengan tujuan yang beragam, seperti bentuk ungkapan terima kasih atau rasa syukur kepada Tuhan yang Maha Esa, meminta untuk dijauhkan dari bahaya gunung meletus, sebagai bentuk tolak balak, sebagai persembahan kepada para leluhur yang

[70]Baca kritik misbah Mustafa terhadap ziarah kubur makam wali pada Supriyanto, "Al-Quran dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir Al-Ikli>l fi Ma'a>ni al-Tanzi>l", *Jurnal Theologia*, Vol. 28, No. 1 (2017), 45-49.

[71]Di Indonesia, ritual Sedekah Gunung dapat di jumpai di daerah: 1. Lencoh, Boyolali (Gunung Merapi). 2. Kediri (Gunung Kelud), 3. Boyolali (Gunung Merbabu), 4. Brebes (Gunung Kumbang).

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

telah meninggal dunia.[72] Selain sedekah gunung, di Indonesia dapat di jumpai adat-adat budaya yang lain, seperti sedekah bumi, sedekah laut, labuhan, bersih desa, tolak bala, baritan, wiwit.[73] Tetapi tradisi tersebut masih kontroversial ketika di pandang dari segi hukum Islam. Apalagi sebelum kedatangan Islam, masyarakat Indonesia menganut kepercayaan Animisme, Dinamisme, Hindu dan Budha.

Figur Firanda Andirja, termasuk salah seorang ulama Indonesia yang mengecam budaya sedekah gunung. Ini terlihat ketika dia menafsirkan ayat 5 surat al-Nazi'at:

> "dan (malaikat-malaikat) yang mengatur urusan (dunia): Para ulama menjelaskan bahwa malaikat itu sangatlah banyak. Oleh karena itu, ada bermacam-macam malaikat seperti malaikat gunung, malaikat maut, malaikat awan, malaikat pencabut nyawa, malaikat peniup sangkakala, malaikat penjaga surga-neraka, dan ada malaikat yang bertugas beribadah di langit."

Dari penafsiran ayat tersebut, lalu dia mengambil sebuah pelajaran penting, yakni sebagai berikut:

> "Kita meyakini bahwa ada malaikat pengatur hujan yang benar-benar mengatur hujan, Lalu apakah boleh bagi kita berdoa kepada malaikat hujan tersebut agar dia menurunkan hujan? Ada malaikat yang mengatur gunung. Lalu apakah jika gunung berapi akan meletus, kita boleh meminta malaikat gunung agar menahan letusan gunung berapi tersebut? Bukankah malaikat hujan itu yang mengatur hujan? Bukankah malaikat gunung itu yang mengatur gunung? Akan tetapi, semua itu tidak boleh dilakukan karena para malaikat tersebut tidak memiliki hak untuk mengaturnya sendiri. Kita meyakini ada malaikat maut pencabut nyawa. Lalu, apakah ketika kita ingin berumur panjang, kita meminta kepada malaikat maut agar menunda kedatangannya kepada kita? Mereka para malaikat hanyalah menjalankan perintah Allah swt. Malaikat pengatur hujan tidak punya hak seutuhnya untuk mengatur hujan, Ia hanya menjalankan perintah Allah untuk mengaturnya. Malaikat pengatur gunung tidak punya hak seutuhnya untuk mengatur gunung. Ia hanya menjalankan perintah Allah swt untuk mengaturnya. Demikian juga malaikat pencabut nyawa. Ia tidak punya hak sama sekali untuk mencabut nyawa karena

[72]Julianne Indah Rachmawati, "Selling Scaredness: Representation of Sedekah Gunung Ritual in Lencoh Village, Boyolali in New Media", *Jurnal Mozaik Humaniora*, Vol. 18., No. 2 (2018), 186; Lihat juga Jatmiko Suryo Gumilang, *Eksistensi Tokoh Adat Upacara Sedekah Gunung Merapi di Desa Lencoh Kecamatan Selo Kabupaten Boyolali*, Skripsi (Surakarta: UNS Surakarta, 2014), 7-8.
[73]Sri Wintala Achmad, *Filsafat Jawa: Menguak Filosofi, Ajaran, dan Laku Hidup Leluhur Jawa* (Yogyakara: Araska, 2017), 29.

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 hanya menjalankan tugas yang diberikan oleh Allah. Barang siapa yang meminta kepada malaikat gunuug, malaikat hujan, atau malaikat-malaikat lainnya, ia telah berbuat kesyirikan."

Firanda Andirja tidak menyebutkan secara eksplisit, apakah bentuk dari 'meminta malaikat gunung', konteks yang melatarbelakangi penafsiran tersebut adalah situasi budaya Indonesia. Adat-adat seperti sedekah gunung merupakan adat yang telah menjadi warisan leluhur secara turun-temurun. Prosesinya, memang terkesan *nyembah* atau meminta kepada penerima sesembahan (dalam konteks ini gunung). Mulai dari sesajen kepala kerbau, nasi tumpeng berjumlah sembilan, jadah bakar, rokok gudang garam klobot, rokok Ojolali, panggan butho, palawija.[74]

Secara kasat mata, sedekah gunung merupakan ritual yang digunakan untuk mempersembahkan sesajen kepada gunung dengan niat agar terjauhkan dari bahaya. Penjaga tradisi tersebut melakukan *njaluk* kepada gunung. Tetapi sebenarnya tidak. Sedekah gunung mempunyai nilai filosofis, yakni mempersembahkan (mengorbankan) sesuatu kepada pemilik gunung, pencipta gunung, bukan gunung secara independen.

4. Syafaat

Syafaat merupakan salah satu ajaran dasar dari agama Islam.[75] Adapun artinya, syafaat adalah usaha perantaraan untuk memberikan sesuatu manfaat kepada orang lain yang diberikan oleh Allah swt, Nabi Muhammad saw pada hari kiamat nanti. Sehingga mereka yang seharusnya masuk neraka setelah

[74]Jatmiko Suryo Gumilang, *Eksistensi*..., 7.
[75]Solehuddin Wahja, *Syafaat dalam Perspektif Hadits*, Skripsi (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati, 2011), i.

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

mendapat syafaat berubah menjadi masuk surga, yang semata-mata karena ketentuan Allah swt.[76] Syafaat tidak hanya diberikan oleh Allah, Nabi Muhammad saw saja, tetapi seorang ulama' juga dapat memberikan syafaat.[77]

Konsep syafaat dalam Islam mengalami perdebatan panjang dalam tiap-tiap aliran, seperti Ahlusunnah wal Jamaah, Muktazilah, Para Filosof yang menyepakati adanya syafaat. Sedangkan yang menolaknya seperti Qodariyah dan sebagian Muktazilah.[78]

Firanda Andirja mempunyai pandangan bahwa pemberian syafaat itu tidak ada. Seseorang tidak dapat menolong orang lain, ia membawa amalannya sendiri-sendiri. Pandangan tentang ini tercermin ketika dia menafsirkan Ath-Thariq 10:

> Di akhirat, hanya amal yang bisa menolong. Jangan pernah berharap kepada orang lain. Ada sebagian orang yang terlalu berlebihan terhadap orang saleh di sekitarnya. Mereka menganggap orang-orang saleh itu dapat menolongnya di akhirat. Mereka sengaja mendekati orang-orang saleh itu dapat menolongnya di akhirat. Mereka sengaja mendekati orang-orang saleh yang merupakan keturunan Nabi itu. Jika keturunan Nabi saw itu ridla, mereka menganggap dirinya akan selamat di akhirat. Inilah pemahaman yang tidak benar. Nabi saw bersabda pada putrinya (Hadis) wahai Fatimah putri Muhammad, mintalah padaku apa yang engkau mau dari hartaku. Sesungguhnya aku tidak dapat menolongmu sedikitpun dari Allah. Inilah perkataan Nabi saw kepada putri yang sangat dicintainya. Jadi, setiap orang bersama dengan amalannya masing-masing. Nabi Ibrahim as tidak dapat menolong ayahnya. Bahkan, Nabi Muhammad saw tidak bisa menolong ayah, ibu, dan pamannya. Dalam syariat Islam, tidak ada orang yang dapat mengobral keselamatan seperti yang diajarkan oleh sebagian tarekat. Mereka dijanjikan surga. Lalu, mereka berpemahaman apabila syaikhnya ridla, mereka akan selamat. Inilah pemahaman yang keliru. Seseorang hendaknya berusaha mencari keselamatan dengan amalannya masing-masing.[79]

Dalam ayat lain, ia berbicara mengenai syafaat udzma Rasulullah, yakni ketika menafsirkan QS Al-Fajr 21-22:

---

[76]Nogarsyah Moede Gayo, *Buku Pintar Islam* (Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, tth), 421.
[77]Abu Yasid, *Buku Dua Fiqh Today Fatwa Tadisionalis untuk Orang Modern* (Jakarta: Erlangga, 2008), 16.
[78]M. Fahruddien, *Syafaat dalam Al-Quran (Suatu Kajian atas Tafsir al-Maraghi)*, Tesis (Surakarta: IAIN Surakarta, 2017) 64.
[79]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 284.

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

> …Peristiwa itu berlangsung dalam waktu yang sangat lama. Persidangan akan ditegakkan setelah Allah mengabulkan syafaat udzma dari Nabi Muhammad saw. Kemudian ia pun datang untuk melakukan persidangan terhadap seluruh manusia.[80]

Dari penjelasan di atas, Firanda tetap mengakui adanya syafaat Rasulullah. Jadi dapat disimpulkan bahwa Syafaat dalam pandangan Firadan Andirja tetap ada dengan izin Allah swt, akan tetapi umat muslim tidak harus mengemis-ngemis mencarinya, karena setiap manusia membawa amalannya masing-masing. Seandaikan Rasulullah tidak diperkenankan oleh Allah untuk mensyafaati umatnya, ia juga tidak akan bisa memberi dampak apapun terhadap umatnya. Firanda ingin menyadarkan kepada orang-orang yang fanatik terhadap orang-orang shalih, ulama atau habaib yang kelak dapat memberikan syafaat di hari kiamat, ia menekankan bahwa perbuatan meminta-minta tersebut tidak dibenarkan. Seseorang hendaknya berfokus terhadap amalannya masing-masing, karena hanya amalannya lah yang kelak dapat menolongnya saat hari penghisaban. Orang-orang yang beranggapan bahwa orang-orang istimewa dapat memberikan syafaat, atau jika ia ridla maka ia akan masuk surga, menurut Firanda Andirja pemahaman ini merupakan pemahaman yang keliru.

D. Kritik Filsafat

Filsafat merupakan proses berpikir secara radikal, sistematik, dan universal terhadap segala yang ada dan yang mungkin ada.[81] Dalam perkembangannya, filsafat merasuk ke dalam berbagai bentuk objek kajian seperti

[80]Firanda Andirja, *Tafsir Juz 'Amma*…,365.
[81]Ali Maksum, *Pengantar Filsafat Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017), 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

filsafat ketuhanan, filsafat agama, filsafat alam, filsafat islam, filsafat barat. Dalam kitab *munqidz min al-dhalal*, Al-Ghazali membagi filosof ke dalam tiga jenis: *pertama*, Filosof Materialis, *kedua*, Filosof Naturalis, *ketiga*, filosof ketuhanan. Dia juga mengkritik para filosof yang berpikir *ngawur*, penuh kerancuan.[82]

Firanda Andirja, termasuk sosok yang menentang ilmu filsafat, hal ini dipengaruhi oleh latar belakang belakang beliau yang beraliran Wahabi. Penentangannya terhadap ilmu filsafat terlihat ketika dia menjelaskan kisah turunnya surat Al-Alaq:

> Sebagian orang berlebihan hingga mengatakan bahwa kenabian itu adalah perkara yang dapat diusahakan. Salah satunya dengan cara berkhalwat atau bertapa di dalam gua sebagaimana keyakinan Ibnu Sina dan para ahli filsafat. Meyakini hal demikian merupakan kekufuran. Seandainya memang benar demikian, menusia pasti akan berlomba-lomba untuk mengusahakannya lalu muncullah nabi-nabi setelah nabi Muhammad.[83]

Komentarnya mengenai konsep kenabian Ibn Sina dan para ahli filsafat menjadikannya mengkufurkan figur lain. Namun, dia tidak menjelaskan secara detail siapa yang dimaksud para ahli filsafat yang lain. Hal ini dikarenakan banyaknya ahli filsafat di dalam sejarah baik yang berasal dari Islam maupun Barat yang juga menentang konsep kenabian pasca Nabi Muhammad saw.

Kritiknya terhadap filsafat hampir sama dengan kritikan Al-Ghazali dalam kitabnya *tahāfut al-falāsifah* yang melayangkan kritik terhadap tokoh-tokoh termasuk Aristoteles, Ibn Sina dan Al-Farabi.[84] Dalam hal ini Firanda Andirja

---

[82]Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2017), 164-165.
[83]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 503.
[84]Dalam kitabnya ini Al-Ghazali melabeli para filosof sebagai ahli bidah dan kafir. Ada 20 masalah yang di kritik olehnya. Lihat Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam*…, 165-167.

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

memiliki kesamaan dalam hal mengkritik filsafat dengan Al-Ghazali, tetapi berbeda dalam konsep yang dikritiknya. Firanda Andirja mengkritik Ibnu Sina dan filosof-filosof lain yang mempunyai pandangan bahwa kenabian itu dapat diusahakan seperti berkhalwat dan bertapa. Akibatnya, nabi Muhammad bukanlah nabi yang terakhir dan akan ada nabi-nabi setelahnya. Rancunya, dalam buku Kontroversi kenabian antara Ortodoksi dan Filsafat karya Fazlurrahman yang khusus menjelaskan mengenai konsep-konsep kenabian. Dalam buku tersebut, Ibn Sina dan filosof lain seperti Al-Farabi tidak mempunyai pandangan seperti yang dikatakan oleh Firanda dalam tafsirnya. Ibn Sina dan filosof lain tetap tidak meyakini adanya nabi setelah nabi Muhammad.[85] Pandangan bahwa masih ada nabi setelah nabi Muhammad ada dalam pemikiran Ibn Arabi. Namun ia tetap membedakan antara kenabian syariah (khassah) dan kenabian umum.[86]

E. Kritik Liberalisme-Pluralisme

Liberal dalam KBBI bermakna bebas, atau berpandangan bebas, luas dan terbuka.[87] Liberalisme berarti paham-paham tentang pandangan yang bebas, luas, dan terbuka. Ketika di sifatkan terhadap Islam, menjadi Islam yang bebas, atau berpandangan luas.

Di Indonesia, berkembang paham Islam Liberal yang sejarah kemunculannya tak dapat dilepaskan dari perkembangan pemikiran yang terjadi di negara-negara

[85]Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi,* Terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 2013), 40-49.
[86]Lihat Hajam, "Paham Kenabian Dalam Tasawuf Falsafi Ibn 'Arabi dan Relevansinya terhadap Paham Keagamaan", *Jurnal Alqalam*, Vol. 31, No. 2 (Juli-Desember 2014), 275-276.
[87]KBBI offline v 1.1 (http://ebsoft.web.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 digilib.uinsby.ac.id

lain.[88] Namun, eksistensi Islam Liberal telah hilang ditentang oleh fatwa MUI tahun 2005 yang mengharamkannya.[89]

Firanda Andirja juga termasuk tokoh yang menentang dengan tegas Liberalisme. Penjelasannya termuat ketika menafsirkan QS. Al-Bayyinah 6:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ (6)

> Ayat ini merupakan bantahan untuk orang-orang liberal yang menyatakan bahwa Yahudi dan Nasrani akan masuk surga seperti kaum muslimin. Keyakinan demikian adalah keyakinan kufur karena seakan-akan agama tauhid dan kesyirikan atau Allah sebagai sesembahan orang yang beriman dan selain Allah swt itu sama. Pemikiran seperti itu sesungguhnya muncul karena mereka menganggap agama hanyalah cara beradab (cara mencapai akhlak yang baik) dan akhlak yang baik bisa diperoleh dengan mengikuti agama Budha, Hindu, atau agama lainnya. Akan tetapi, anggapan seperti ini adalah anggapan yang tidak berdasar karena Allah mengutus para Nabi ke muka bumi ini untuk mendakwahkan tauhid. Orang yang memiliki akhlak mulia tetapi tidak menauhidkan Allah tidak akan bermanfaat seperti Ibnu Jud'an. Dalam sebuah hadis yang sahih, 'Aisyah bertanya kepada Nabi saw: "Wahai Rasulullah, Ibnu Jud'an di zaman jahiliyah adalah orang yang menyambung silaturrahmi, memberi makan kepada orang-orang miskin, apakah bermanfaat kebaikannya dahulu? Nabi menjawab, 'Tidak bermanfaat karena dia tidak pernah berdoa kepada Allah, 'Ya Allah ampunilah dosa-dosaku pada hari kiamat kelak'."[90]

Dalam pandangan Firanda, orang-orang liberal mempunyai keyakinan bahwa Yahudi dan Nasrani dapat masuk surga. Oleh sebab itu dia berani mengkufurkan orang-orang yang mengikuti ajaran tersebut. Pernyataan ini muncul

---

[88]Zuly Qodir, *Islam Liberal; Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002* (Yogyakarta: LkiS, 2010), 90.

[89]Fatwa MUI pada 2005 mengharamkan 3 paham sekaligus, yakni Pluralisme agama sebagai paham yang mengajarkan semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran adalah relatif, Liberalisme agama sebagai paham yang memahami nash-nash agama dengan memakai akal ikiran liar serta hanya menerima ajaran-ajaran agama yang sesuai dengan akal pikiran saja, dan Sekularisme agama sebagai paham yang memisahkan urusan dunia dari agama, agama hanya bersifat pribadi yang mengatur dirinya dengan Tuhan, sedangkan hubungan pada sesamanya diatur berdasar konsensus sosial. Maka dari tiga alasan tersebut, MUI memberikan fatwa haram bagi umat Islam mengikut ajaran dari ketiga paham tersebut. Lihat Majelis Ulama Indonesia, *Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme* No. 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 (https://www.academia.edu/5451733/Fatwa_MUI_tentang_Pluralisme_Liberalisme pada 24 November 2019), 1-3.

[90]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 549.

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 di Indonesia sendiri liberalisme pernah menjadi *trending topic* pada awal kemunculannya. Meskipun liberalisme Islam/Islam liberal tidak hanya memiliki konsep pluralisme saja, tetapi lebih dari itu.[91]

Secara bahasa, pluralisme berarti keadaan masyarakat yang heterogen, baik bersangkutan dengan sistem sosial dan politik.[92] Dalam perkembangannya, pluralisme telah merasuk pada kesadaran agama-agama sejak awal. Agama umumnya muncul dalam lingkungan pluralistik dan membentuk eksistensi diri dalam menanggapi pluralitas agama. Bahkan dikatakan bahwa setiap agama lahir dari proses perjumpaan dengan kenyataan pluralitas tersebut.[93]

Ajaran pluralisme salah satunya adalah bahwa keimamanan penganut agama Islam, Nasrani, atau Yahudi (agama samawi) serta penganut agama-agama lainnya akan diterima oleh Allah swt apabila didasarkan pada kepasrahan serta terbebas dari batasan sektarianisme dan komunalisme.[94]

Firanda Andirja menolak dengan tegas orang-orang Liberal yang mempunyai konsep Pluralisme yakni pandangan dengan ide bahwa semua agama dapat masuk surga. Pernyataan Firanda Andirja muncul pada heterogenitas keberagamaan Indonesia, yang terdiri dari 6 agama yakni Katolik, Kristen, Kong

---

[91]Islam Liberal sebagai Islam yang berpikiran bebas serta luas, memiliki pandangan tidak hanya tentang pluralisme -agama lain dapat masuk surga seperti halnya Islam- saja, tetapi banyak pemahaman bebas lainnya seperti: Mengganti Assalamu'alaikum dengan selamat pagi, Kitab Al-Quran paling porno sedunia, Usman bin Affan merupakan sahabat yang pikun, Kristen Ortodoks Syiria dengan Islam Sunni memiliki persamaan substansial dalam bidang tauhid, penyembah berhala India, China, dan Japan termasuk ahl al-Kitab, Lihat Muhammad Najih Maimoen, *Membuka Kedok Tokoh-Tokoh Liberal dalam Tubuh Nu* (Rembang: Toko Kitab Al-Anwar 1, 2012), 28-62. Lihat juga Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*..., 185.
[92]KBBI offline v 1.1 (http://ebsoft.web.id)
[93]Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran* (Depok: KataKita, 2009), 19.
[94]Ahmad Khoirul Fata, "Diskursus dan Kritik Terhadap Teologi Pluralisme di Indonesia", *Jurnal Miqot* Vol. XII, No. 1 (Januari-Juni 2018), 116.

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

Hu Chu, Islam, Hindu dan Budha. Ia ingin menegaskan bahwa Islam di turunkan untuk membersihkan tauhid dari kesyirikan. Karenanya, agama-agama di Indonesia selain agama Islam tidak dapat menolong pemeluknya untuk mendapat ridla Allah atau memasuki surgaNya.

Pandangan Firanda Andirja mengenai hal ini terlihat ketika menafsirkan QS. Al-Kafirun: 6, yakni sebagai berikut:

> Ayat ini merupakan dalil bahwa agama tauhid dan kesyirikan tidak mungkin bergabung dan tidak mungkin pula dua hal itu disamakan. Inilah bantahan yang sangat tegas kepada orang-orang liberal atau penganut pluralism yang menyatakan semua agama itu sama. Mereka memahamai ayat ini secara terbalik karena menganggap ayat ini menunjukkan Islam mengakui kebenaran agama lain. Padahal, seluruh ahli tafsir memahami bahwa ayat ini 'Untukmu agamamu dan untukkulah agamaku' sebagai ancaman. Orang-orang kafir tidak akan beriman karena adanya perbedaan jelas antara agama tauhid dengan agama kesyirikan. Ayat ini dapat dianggap sebagai pembenaran terhadap agama lain. Padahal ayat ini dibuka dengan '*Qul Yā ayyuha al-Kāfirūn*'. Penamaan mereka –kaum musyrikin Arab- dengan 'kafirun' menunjukkan bahwa ayat ini bukan membenarkna mereka, melainkan untuk menghina mereka dengan menamainya 'orang-orang kafir'. Agama yang diridai oleh Allah hanyalah Islam (QS. Ali-Imran: 19), Allah juga berfirman 'Barang siapa mencari agama selain Islam, sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan di akhirat termasuk orang-orang yang merugi (QS. Ali-Imran: 85).[95]

Setelah menjelaskan kandungan Al-Kafirun di atas, ia lalu membawa ayat tersebut untuk mengkritik orang-orang Liberal atau penganut paham Pluralisme. Tidak berhenti di situ, ia lalu menjelaskannya lebih jauh, yakni:

> Hal itu karena satu-satunya agama yang menyeru kepada tauhid dan penyembahan kepada pencipta alam semesta hanyalah Islam. Selain Islam, semua agama adalah agama kesyirikan karena semuanya menyerukan penyembahan terhadap makhluk. Oleh karena itu, orang-orang yang hendak menyamakan Islam dengan Nasrani atau Yahudi, orang itu telah tersesat dengan kesesatan yang nyata. Seandainya semua agama benar, tidak ada artinya Nabi Muhammad di utus untuk berdakwah. Nabi bersabda (penulis tidak menuliskan matan hadis), yang artinya: Demi Zat yang jiwa Muhammad di tangan-Nya, tiada seorang-pun dari umat ini yang mendengar seruanku, baik Yahudi maupun Nasrani, tetapi ia tidak beriman kepada seruan yang aku sampaikan, kemudian ia mati, pasti ia termasuk penghuni neraka.[96]

---

[95]Firanda Andirja, *Tafsir*..., 676-677.

[96]*Ibid*, 678. Ayat-ayat yang mengandung penolakan terhadap kaum Liberalis atau Pluralis juga terdapat pada saat ia menafsirkan ayat Ath-Thariq: 4. Lihat Firanda Andirja, *Tafsir Juz*…, 276.

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

Tidak hanya pada penafsiran ayat Al-Kafirun: 6 Firanda melakukan kritik terhadap kaum Liberalis dan Pluralis, ia juga melakukan kritik pada kaum tersebut ketika menafsirkan QS. At-Tin 3:

> Para Nabi menyeru satu kalimat: Para Ulama mengatakan maksud menyeru satu kalimat adalah seluruh agama para nabi menyerukan kepada tauhid dan akidah yang sama. Akan tetapi, syariatnya berbeda-beda (QS. Al-Maidah: 48). Semua nabi adalah muslim karena kembali kepada tauhid dan akidah yang sama. Barang siapa yang meyakini bahwa Yahudi yang sekarang, Nasrani yang sekarang, dan Islam adalah agama yang sama berarti itulah keyakinan yang batil. Yahudi dan Nasrani yang sekarang semuanya menyimpang dan sudah teracuni dengan kesyirikan. Allah telah mengafirkan mereka dalam Alquran dan menyatakan bahwa mereka adalah musyrikin (QS. Ali-Imran: 67) dan (QS. Al-Baqarah: 135). Menganggap seluruh agama itu sama dan membernarkan semuanya adalah propaganda kaum liberal. Mereka mengatakan bahwa surga bukan hanya milik orang Islam, melainkan Yahudi dan Nasrani juga akan masuk ke dalam Surga. Seandainya semua masuk surge, untuk apa Nabi Muhammad diutus dan diturunkan Alquran kepadanya? Untuk apa Nabi memerangi Yahudi dan Nasrani? Untuk apa Allah mengafirkan orang-orang Nasrani? (QS. Al-Maidah: 72-73). Meyakini bahwa Yahudi dan Nasrani masuk surga adalah keyakinan yang batil. Hal ini merupakan bentuk kekufuran terhadap ayat-ayat Allah. Padahal, Nabi bersabda (Arti hadis sama dengan penafsiran ayat Al-Kafirun: 6 di atas). Semua agama di muka bumi ini mengajarkan kesyirikan, kecuali Islam. Ada yang mengajarkan peribadatan kepada seorang Nabi seperti Nasrani. Ada yang mengajarkan peribadatan kepada manusia seperti Budha. Ada yang mengajarkan peribadatan kepada jin-jin dan dewa-dewa seperti Hindu. Hanya Islam yang mengajarkan peribadatan kepada Allah semata. Oleh karenanya, Allah berfirman pada QS. Ali-Imran: 19 dan 85.

Kritik Firanda terhadap kaum Liberalis dan Pluralis sama seperti kritikan yang di layangkan juga oleh MUI dan tokoh-tokoh lain seperti Adian Husaini, Muhammad Najih Maimun, dan Amien Rais. Hal ini dapat membawa kesimpulan bahwa tidak hanya Firanda Andirja sebagai tokoh Salafi Wahabi yang menentang Liberalisme-Pluralisme, namun juga tokoh-tokoh lain yang bukan dari Salafi Wahabi. Yang menjadi perbedaan antara Firanda dan tokoh-tokoh lain adalah dari segi pendekatannya. Firanda mengkritik Pluralisme karena merujuk kepada Alquran dan Hadis secara murni, sedangkan tokoh-tokoh lain lewat kajian para pemikira Islam baik klasik maupun modern, seperti yang dilakukan oleh Muhammad Najih Maimun, Amien Rais dan Adian Husaini.

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

F. Islam Pribumis *vis a vis* Islam Puritan

Indonesia memiliki wajah Islam yang berbeda dengan negara-negara Islam yang lain. Hal ini berdasarkan atas proses dialektika antara agama Islam dengan budaya lokalitas setempat. Berawal dari pertautan agama dan budaya tersebut, maka Indonesia memiliki dua wajah keislaman yaitu Islam Pribumi dan Islam Puritan. Secara definisi, Islam Pribumi merupakan corak Islam yang ingin menonjolkan ciri kekhasan yang dimiliki bumi (baca: wilayah) tertentu sebagai Islam dijalankan oleh pemeluknya. Dalam sejarahnya, Islam jenis ini telah dipraktekkan oleh para Walisongo yang telah mengadopsi budaya lokal untuk menyebarkan dakwahnya di tanah Jawa.[97]

Selain Islam Pribumi, di Indonesia juga memiliki wajah Islam Puritan yaitu Islam yang tidak akomodatif terhadap budaya setempat. Dalam proses dakwahnya, Islam jenis ini sangat gencar menolak seluruh bentuk apresiasi terhadap tradisi lokal.[98]

Firanda Andirja sebagai salah satu pendakwah di Indonesia seringkali mengkritik budaya-budaya lokal yang dianggap tidak pernah diajarkan oleh Islam ataupun oleh Rasulullah. Oleh karena itu, budaya-budaya tersebut harus dikikis habis serta dibinasakan agar umat muslim di Indonesia terjauhkan dari perbuatan *bid'ah*, musyrik, bahkan mengantarkan kepada kekafiran.

Dalam karya tafsirnya yaitu tafsir Juz 'Amma dia mengedepankan Islam yang murni, yang tidak terkontaminasi oleh hal-hal yang tidak pernah diajarkan

---

[97]Ummu Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal", *Jurnal Fikrah: Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 3, No. 1 (Juni 2015), 143.
[98]Ummu Farida, "Islam Pribumi…, 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

oleh Alquran atau Rasulullah. Akhirnya, gerakan kembali kepada Alquran dan Hadis harus digalakkan agar akidah umat tidak terkotori. Salah satu contoh Islam yang diajarkan oleh Firanda Andirja yang tercermin dalam tafsirnya adalah penolakannya terhadap konsep pluralisme.[99] Menurutnya, Alquran ataupun Rasulullah tidak pernah mengakui kebenaran agama lain. Jika semua agama bisa mengantarkan semua pemeluknya masuk surga, lalu untuk apa Rasulullah di utus untuk menyebarkan Islam.

Contoh lain yang tercermin dalam karya tafsirnya, yaitu tentang kenegaraan Rasulullah saw. Menurut Firanda Andirja dalam muqoddimah tafsirnya, ia mengakui bahwa Rasulullah memiliki negara Islam yaitu negara yang mempraktikkan Islam secara kaffah. Karena keyakinan kaum puritan, Islam merupakan agama yang sempurna yang juga mengatur tentang negara. Namun, pandangannya tentang system negara yang dijalankan Rasulullah pada waktu itu juga masih terjadi perbedaan pendapat, seperti Rasulullah tidak mempunyai negara Islam tetapi negara yang demokratis.[100] Namun, para kaum puritan tidak mau menerimanya.

---

[99]Penolakan terhadap pluralism merupakan salah satu dari ciri Islam Puritan. Lihat ciri-ciri Islam Puritan lebih lanjut pada Ummu Farida, "Islam Pribumi…, 148.

[100]M. Basir Syam, "Kebijakan dan Prinsip-Prinsip Kenegaraan Nabi Muhammad saw di Madinah (622-632 M) (Tinjauan Perspektif Pemikiran Politik Islam)", *Jurnal Sosial Ilmu Politik*, Vol. 1, No. 1 (Juli 2015), 173; Untuk mengetahui perdebatan lebih lengkap mengenai sistem pemerintahan Rasulullah Baca Tohir Bawazir, *Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme dan Sekularisme* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 104-108.

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

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian karya tafsir Juz ‘Amma karya Firanda Andirja ini, dapat diperoleh beberapa kesimpulan yakni:

1. Diskursus penafsiran Salafi Wahabi, banyak membincang mengenai nama-nama Allah dan sifat-sifatNya. Hal ini dipengaruhi oleh manhaj Salafi Wahabi yang tidak mau menakwilkannya serta tidak mau menanyakan bagaimana keadaannya. Sederhananya, Salafi Wahabi tidak mau melakukan *tahrīf, takyif, ta’thil,* dan tamsil. Mereka ingin berpedoman kepada Alquran dan Hadis saja sebagai sumber kredibel dan murni. Karenanya, Salafi Wahabi mempunyai pandangan bahwa Allah mempunyai tangan tanpa mempertanyakan lebih jauh tentang bentuk tangan tersebut dan tanpa mentamsil dengan makhluknya. Tidak hanya itu saja, mereka juga berkesimpulan bahwa Allah mempunyai betis, mata, wajah, kaki dan sifat-sifat lain yang tanpa menanyakan lebih jauh tentang bagaimana wujudnya.Tidak hanya sifat-sifat Allah yang disinggung oleh mufassir dari kelompok Salafi Wahabi tetapi juga merambah kepada pembagian tauhid yang ketiga, yakni tauhid uluhiyah, rububiyah dan asma wa shifat. Seperti menafsirkan surat Al-Baqarah: 221. Wanita musyrik disitu diartikan juga sebagai orang mukmin yang tidak mempercayai tauhid uluhiyah dan tauhid rububiyah, dan budak-budak mukmin yang mempercayai tauhid uluhiyah, rububiyah dan asma wa shifat lebih baik untuk dinikahi daripada wanita musyrik yang tidak percaya ketiga tauhid tersebut.

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. Epistemologi Tafsir Juz ‘Amma karya Firanda merupakan sebuah karya tafsir yang menggunakan sumber penafsiran perpaduan antara *bi al-Matsur* dan *bi al-Ra’y* dengan porsi yang sama. Dalam metode, tafsir ini memakai metode tahlili/analisis dengan corak tafsir umum, yaitu menggunakan corak tafsir minimal tiga. Corak tersebut adalah corak *lughawi*, *i’tiqadhi*, dan *ijtima’i*. Sedangkan dari segi validitas penafsiran, karya tafsir ini absah sebagai literatur ilmiah di ukur dari teori koherensi, korepondensi dan pragmatis.
3. Penelitian yaitu menemukan sisi ideologis *mufassir* yang bersembunyi dibalik penafsiran. Diantaranya, afirmasi trilogi tauhid, literalisme, kritik budaya, kritik filsafat, kritisisme liberalisme-pluralisme.

B. Saran

Penelitian ini telah meghasilkan kesimpulan bahwa sebuah karya tafsir selalu dipengaruhi oleh ideologi sang *mufassir*. Berangkat dari pernyataan itu, maka para pemerhati kajian tafsir dapat melebarkan diskursus pembongkaran kepentingan-kepentingan yang di kandung oleh setiap karya tafsir. Untuk itu perlu di gali lebih jauh tentang karya-karya tafsir yang ditulis oleh tokoh-tokoh aliran tertentu.

Lebih khususnya, penulis menyarankan kepada pembaca agar meneliti lebih jauh literatur tafsir yang di hasilkan oleh tokoh-tokoh Wahabi. Hal ini dikarenakan faham Wahabi dengan ajarannya yang kaku dan keras dapat merusak citra Islam itu sendir dengan melakukan pemaknaan yang sempit. Di samping itu, penulis selama proses penelitian belum menemukan banyak penelitian yang membahas karya tafsir yang dihasilkan oleh kalangan tokoh-

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

tokoh Wahabi. Seperti contoh karya tafsir Muhammad bin Abdul Wahhab, Muhammad Shalih al-Utsaimin. Di Indonesia, para tokoh-tokoh Wahabi menyebarkan tafsir Alquran masih berupa bentuk pengajian yang di unggah ke youtube. Tokoh-tokoh tersebut seperti Khalid Basalamah, Syafiq Riza Basalamah. Oleh karena itu, penelitian tentang kajian kitab tafsir maupun kajian tafsir dalam bentuk oral (video) menarik untuk dilakukan penelitian lebih lanjut.

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

Buku:

Adz-Dzhahabi, Husein. *al-Ittijāhāt al-Munharifah fī al-Tafsīr al-Qurān al-Karīm dawāfiuhā wa dafuhā* . Jakarta; PT. RajaGrafindo Persada. 1996.

Al-Hafni, Abdul Mun'im. *Ensiklopedia Golongan Kelompok, Aliran Mazhab, Partai dan*
Gerakan Islam. Jakarta: Grafindo. 2005.

Andito, ed. *Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*. Bandung: Pustaka Hidayat. 1998.

Anwar, Desy. *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia*. Surabaya: Amelia. Tt.

al-Qattan, Manna Khalil. *Mabahits fi Ulum al-Quran.* Terj. Mudzakkir AS. Jakarta: Litera Antar Nusa. 2000).

al-Dzhahabi, Husain. *Tafsir wa al-Mufassirun.* ttp: Avand Danesh, tth.

al-Baghadadi, Abdurrahman. *Seni dalam Pandangan Islam*. Jakarta: Gema Insani Press. 1991.

Anam, Abdurrahman Navis, Muhammad Idrus Ramli dan Faris Khoirul. *Risalah Ahlusunnah wal Jamaah dari Pembiasaan Menuju Pemahaman dan Pembelaan Akidah-Amaliah NU*. Surabaya: Khalista. 2013.

Ali as-Segaf, Hasan bin. *al-Salafiyyah al-Wahhabiyah baina Muayyiduha wa Muntaqidiha*. Malaysia: Mes Enterprise Bhd. 2004.

Abu Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah fi al-Islamiyah fi as-Siyasah wa al-'Aqaid wa Tarikh al-Mazahahib al*-Fiqhiyah. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi. Th.

al-'Utsaimin, 'Abdullah ash-Shalih. *Tarikh al-Mamlakah al-'Arabiyah as-Su'udiyah,* (ttp: tp) Juz I. 2011.

Abdul Qadir Jawas, Yazid bin. *Mulia dengan Manhaj Salaf.* Bogor: Pustaka At-Taqwa. 2008.

Al-Utsaimin, Muhammad Shalih. *Ahkam min Al-Qur'an al-Karim*. Saudi Arabia: Dar al-Watan. 2013.

Andirja, Firanda. *Fiqih Bermedia Sosial*. t.k.p: t.p. 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

Andirja, Firanda. *Tafsir Juz 'Amma*. Jakarta: Aplikasi Halo Ustadz. 2019.

al-Farmawi, Abd. al-Hayy. *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'iy*, Terj. Sufyan A. Jamrah. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada. 1994.

Al-Razi, Fakhruddin. *Mafatihul Ghaib Juz 30*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Araby. 1420 H.

Achmad, Sri Wintala. *Filsafat Jawa: Menguak Filosofi, Ajaran, dan Laku Hidup Leluhur Jawa*. Yogyakara: Araska. 2017.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia. 2005.

Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*. Depok: PT RajaGrafindo Persada. 2017.

Baidan, Nashiruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2011.

Baidan, Nashrudin. *Metodologi Penafsiran Al-Quran*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1998.

Bawazir, Tohir. *Jalan Tengah Demokrasi: Antara Fundamentalisme dan Sekularisme*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2015.

Darma, Yoce Aliah. *Analisis Wacana Kritis*. Bandung: Yrama Widya. 2009.

Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah. Depok: elSAQ. 2006.

Gayo, Nogarsyah Moede. *Buku Pintar Islam*. Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia. Th.

Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Quran*. Depok: KataKita. 2009.

Hamid Abu Zaid, Nasr. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS. 2001.

Hasan, Muhammad Tholhah. *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Dalam Persepsi dan Tradisi NU*. Jakarta: Tantabora Press. 2005.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar Juz X*. Surabaya: Yayasan Latimojong. 1981.

Jaiz, Hartono Ahmad. *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar. 2006.

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

Idahram, Syaikh. *Mereka Memalsukan Kitab-Kitab Karya Ulama Klasik*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2013.

Idahram, Syaikh. *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2012.

Idahram, Syaikh. *Ulama Sejaga Menggugat Salafi Wahabi*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2013.

Islamiyah, Tim Harakah. *Buku Pintar Salafi-Wahabi*. t.k.p: Harakah Islamiyah. Tt.

Imron, Achmad. *Rekam Jejak Radikalisme Salafi Wahabi*. Surabaya: Khalista. 2014.

Ismail, Syuhudi. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadits, Telaah Kritis dan Tinjauan Dengan Pendekatan Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang. 1998.

Izzam, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur. 2009.

Jamaruddin, Rahman dan Ade. *Perbedaan Fatwa Fiqih Salafi Wahabi*. Riau: Zanafa Publishing. 2017.

Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Quran al-Adzim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1419 H.

Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Quran al-Adzim*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 1419 H.

Latif, Mukhtar. *Orientasi Ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*. Jakarta: Prenadamedia Group. 2015.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2004.

KASYAF (Khazanah Santri Salaf), Tim Forum Kajian Ilmiah. *Trilogi Musik dalam Konstruksi Fikih, Tradisi Tasawuf dan Relevansi Dakwah*. Kediri: Lirboyo Press. 2017.

Marzuki. Metodologi Riset. Yogyakarta: Penerbit Fakultas Ekonomi Islam Indonesia. 1983.

Maliki, Zainuddin. *Rekontruksi Teori Sosial Modern*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press. 2012.

Madjid dkk, Nurcholish. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina. 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

Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.

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

Maimoen, Muhammad Najih. *Membuka Kedok Tokoh-Tokoh Liberal dalam Tubuh Nu*. Rembang: Toko Kitab Al-Anwar 1. 2012.

Maksum, Ali. *Pengantar Filsafat Dari Masa Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2017.

Munawwir, Imam. *Mengenal Pribadi 30 Pendekar dan Pemikir Islam*. Surabaya: PT. Bina Ilmu. 2006.

Naif, Fauzan. *al-Kasysyaf Karya Al-Zamakhsyari* dalam A. Rafiq (ed.) *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras. 2004.

Nasir, Sahilun A. *Pemikiran Kalam (Teologi Islam) Sejarah, Ajaran dan Perkembangannya*. Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada. 2012.

Nasr Hamd Abu Zaid. *Kritik Wacana Agama*, Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS. 2003.

Nata, Abuddin. *Peta Keragaman Pemikiran Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2001.

Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Quran Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: CV. Indra Media. 2003.

Nurcholish Madjid dkk. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina. 2004.

Nucholish Madjid. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina. 2005.

Nashir, Aminah Muhammad. *Muhammad ibn Abd al-Wahhab wa Manhajuh fi Mabahits al-Aqidah*. Beirut: Dar al-Syuruq. 1983.

Qodir, Zuly. *Islam Liberal; Varian-Varian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*. Yogyakarta: LkiS. 2010.

Pranarka. A.M.Q, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. Jakarta: Center for Strategic and International Studies. 1987.

Rahmat, M. Imadudun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga. 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

Rusmana, Dadan. *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia. 2015.

Rusli, Ris'an. *Pembaharuan Pemikiran Modern dalam Islam*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada. 2014.

Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas*. Bandung: Pustaka. 1997.

Rahman, Fazlur. *Kontroversi Kenabian dalam Islam: Antara Filsafat dan Ortodoksi,* Terj. Ahsin Muhammad. Bandung: Mizan. 2013.

Sudrajat, Ajat. *Sejarah Pemikiran Dunia Islam dan Barat*. Malang: Instrans Publishing. . 2015.

Soehada, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama*. Yogyakarta: Suka Press. 2012.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D. Sugiyono*. Bandung: Alfabeta. 2010.

Hamid, Shalahuddin. *Study Ulumul Quran*. Jakarta: PT. Intimedia Ciptanusantara. Th.

Setiawan, M. Nur Kholis. *Alquran Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: Elsaq. 2005.

Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Bandung: Mizan Media Utama. 2017.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan. 2003.

Shihab, M. Quraish. *Studi Kritis Tafsir al-Manar*. Jakarta: Pustaka Hidayah. 1994.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati. 2013.

Wahhab, Syaikh Muhammad bin Abdul. *Syarah Nawaqidul al-Islam: Mengenal dan Menjauhi 10 Perusak dan Pembatal Keislaman*. Jakarta: Akbar Media. 2017.

Yasid, Abu. *Buku Dua Fiqh Today Fatwa Tadisionalis untuk Orang Modern*. Jakarta: Erlangga. 2008.

Zaprulkhan. *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada. 2016.

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

Zaid, Nasr Hamd Abu. *Kritik Wacana Agama*, Terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: LkiS. 2003.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada. 2017.

Jurnal, Skripsi, Tesis:

Afriani, Anggelia. *Strategi Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Pekanbaru Dalam Mengantisipasi Berkembangnya Aliran-Aliran* Sesat. Skripsi. Riau: UIN Sultan Syarif Kasim. 2011.

Abidin, Zaenal. "Wahabisme, Transnasionalisme dan Gerakan-Gerakan Radikal Islam di Indonesia", *Jurnal Tasamuh,* Vol. 12, No. 2, Juni 2015.

Abdullah, Mohd Anuar Ramli, Paizah Ismail, dan Ahmad Badri. "Pendekatan Wasatiyah (Sederhana) dalam Hubungan Sosial Masyarakat Majemuk di Malaysia". *Jurnal Jaqfi: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam.* t.v, t.n, t.t.

Andriani, Fera. "Menyoal Global Salafism: Rahmatan atau La'natanlil'alamin". *Jurnal Ar-Risalah.* Vol. XVI, No. 1, April 2018

Ali, Mohamed bin. *The Islamic Doctrine of Al-Wala' waa Bara' (Loyalty and Disavowal) in Modern Salafism*. Tesis. England: University of Exeter. 2012.

Anwar, Chaerul. *Tradisi Ziarah Kubur Masyarakt Betawi pada Makam Muallim KH. M. Syafii Hadzami Kampung Dukuh Jakarta Selatan*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. 2007.

Asshodiq, M. Ja'far. *Studi Komparasi tentang Pemahaman Hadis-Hadis Tawassul Menurut Nahdlatul Ulama' dan Wahabi*. Tesis. Surabaya: UIN Sunan Ampel. 2018.

Atabik, Ahmad. "Corak Tafsir Aqidah (Kajian Komparatif Penafsiran Ayat-ayat Aqidah)". *Jurnal Esensia.,* Vol. 17, No. 2, Oktober 2016.

Ahfad, Alamul Huda. *Pemikiran Islam Puritan dalam Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan.* Skripsi. Surakarta: UIN Surakarta. 2017.

Akbar, Bobby Zulfikar. "Kontekstualisasi Hadits tentang Anjuran Memelihara Jenggot dan Larangan Isbal pada Zaman Kekinian". *Jurnal Al-Dzikra*. Vol. 12, No. 2, Desember 2018.

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

Aswar, Hasbi. “Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia”. *Jurnal Jisiera: The Journal Of Islamic Studies And International Relation*. Vol. 1, Agustus 2016.

Abidin, Thoriqul Aziz dan A. Zainal. “Tafsir Moderat Konsep Jihad dalam Perspektif M. Quraish Shihab”. *Jurnal Kontemplasi.* Vol. 5, No. 2, Desember 2017.

Alimuddin. “Urgensi Lembaga Ijtihad Muhammadiyah dan Perubahan Sosial”. *Jurnal Al-Risalah.* Vol. 15, No. 2, November 2015.

Arib, Juhra Muhammad. Ucapan Selamat Natal Menurut Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah (Studi Analisis terhadap QS. Maryam Ayat 33). *Jurnal Aqlam: Journal of Islam and Plurality*. Vol. 2, No. 1, Desember 2016.

Bakar, Abu. “Argumen Al-Quran tentang Eksklusivisme, Inklusivisme dan Pluralisme”. *Jurnal Toleransi: Media Komunikasi umat Beragama*, Vol. 8, No. 1, Januari-Juni 2016.

Badriyah, Lailatul. *Ayat-Ayat Tawassul Dalam Perspektif Muhammad Bin Abdul Wahhab*. Skripsi. Semarang: IAIN Walisongo. 2009.

Chozin, Muhammad Ali. “Strategi Dakwah Salafi di Indonesia”. *Jurnal Dakwah*. Vol XIV, No. 1, 2013.

Choirunniswah. “Organisasi Islam dan Perannya Terhadap Penididikan Islam di Indonesia”. *Jurnal Ta’dib* Vol 18, No 01, Juni 2013.

Dimyati Sajari. “Fatwa MUI tentang Aliran Sesat di Indonesia” (1976-2010). *Jurnal Miqot*. Vol. XXXIX, No. 1, Januari-Juni 2015.

Dzulhadi, Qosim Nursheha. Urgensi Tafsir Sahabat dalam Memahami Alquran. *Jurnal Al-‘Ibrah* Vol. 13, No. 1, 2017.

Darajat, Zakiya. “Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia”. *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies*. Vol. 1, No. 1, Januari 2017.

Fitriah, Ainul. “Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Pribumisasi Islam”. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam.* Vol. 3, No. 1, Juni 2013.

Farih, Amin. “Paradigma Pemikiran Tawassul dan Tabarruk Sayyid Ahmad Ibn Zaini Dahlan di Tengah Mayoritas Teologi Madzhab Wahabi”. *Jurnal Theologia*. Vol. 27, No. 2, Desember 2016.

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

Farida, Umma. “Islam Pribumi dan Islam Puritan Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal”. *Jurnal Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah*
dan Studi Keagamaan. Vol. 3, No. 1, Juni 2015.

Fahruddien, M. *Syafaat dalam Al-Quran (Suatu Kajian atas Tafsir al-Maraghi).* Tesis. Surakarta: IAIN Surakarta. 2017.

Fikri, Sholeh. “Seni Musik dalam Perspektif Islam”. *Jurnal Studi Multidisipliner.* No. 2, Vol 1, 2014.

Fata, Ahmad Khoirul. “Diskursus dan Kritik Terhadap Teologi Pluralisme di Indonesia”. *Jurnal Miqot.* Vol. XII, No. 1, Januari-Juni 2018.

Gumilang, Jatmiko Suryo. *Eksistensi Tokoh Adat Upacara Sedekah Gunung Merapi di Desa Lencoh Kecamatan Selo Kabupaten Boyolali*. Skripsi. Surakarta: UNS Surakarta. 2014.

Gusmian, Islah. “Tafsir Al-Quran di Indonesia: Sejarah dan Dinamika”. *Jurnal Nun*. Vol. 1 No. 1, 2015.

Ghifari, Imam Fauzi. “Radikalisme di Internet”, *Religious: Jurnal Agama dan Lintas Budaya*. Vol. I, No. 2, Maret 2017.

Hasan, Nor. “Dinamika Kehidupan Beragama Kaum Nahdliyin-Salafi di Pamekasan Madura”. *Jurnal Islamica: Jurnal Studi Keislaman.* Vol. 8, No. 1, September 2013.

Huda, Alamul. “Epistemologi Gerakan Liberalis, Fundamentalis, dan Moderat Islam di Era Modern”. *Jurnal De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum.* Vol 2, No. 2, Desember 2010.

Hajam. “Paham Kenabian Dalam Tasawuf Falsafi Ibn ‘Arabi dan Relevansinya terhadap Paham Keagamaan”. *Jurnal Alqalam*. Vol. 31, No. 2, Juli-Desember 2014.

Hariyanto, Bobby. “Pengucapan Selamat Natal oleh Umat Islam Kepada Umat Kristiani Perspektif Filsafat Hukum Islam”. *Jurnal Qiyas*. Vol. 1, No.1, April 2016.

Hanifah, Irma. *Penetrasi Ajaran Wahabi di Tengah-Tengah Masyarakat Muslim: Studi Kasus di Desa Srowo Kecamatan Sidayu Kabupaten Gresik*. Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel. 2015.

Husni, Zainul Mu’ien. “NU di Tengah Pusaran Ideologi Transnasional”. *Jurnal Islam Nusantara*. Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2018.

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

Hati, Putri Citra. “Dakwah Pada Masyarakat Minangkabau (Studi Kasus Pada Kaum Padri)”. *Jurnal Islamic Comunication Journal*. Vol. 3, No. 1, Januari-Juni 2018.

Iqbal, Asep Muhamad. “Agama dan Adopsi Media Baru: Penggunaan Internet oleh Gerakan Salafisme di Indonesia”. *Jurnal Komunikasi Indonesia*. Vol. II, No. 2, Oktober 2013.

Junaedi, Dedi. ”Konsep dan Penerapan Takwil Muhammad Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah”. *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*.. Vol. 2, No. 2, Desember 2017.

Kasman. Pemetaan Tafsir Abad Pertengahan”. *Jurnal Ilmu Ushuluddin*. Vol. 8 No. 2, Juli 2009.

Khoir, Tholkhatul. “Tujuh Karakter Fundamentalis Islam”. *Jurnal Al-Tahrir*. Vol. 14, No. 1, Mei 2014.

Kusroni. “Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran Alquran”. *Jurnal Kaca Jurnal Ushuluddin STAI Al-Fithrah*. Vol 9, No. 1, Februari 2019.

Lestari, Lenni. “Menstrual Taboo dan Kontrol Sosial Perempuan Menurut Muhammad ‘Izzah Darwazah”. *Jurnal Suhuf*. Vol. 8, No. 2, Juni 2015.

Mu’minin, Amirul. *Pengaruh Unsur-Unsur Wahabi Terhadap Muhammadiyah*. Skripsi. Surabaya: IAIN Sunan Ampel. 1988.

Muliati. Peta Dunia Islam: Syi’ah, Sunni dan Ahmadiyah. *Junal Aqidah* Vol III, No. 1, 2017.

Nashirudin, Muh.. “Pandangan Majlis Tafsir Alquran (MTA) Tentang Makanan Halal dan Haram (Kajian Ushul Fiqh)”. *Jurnal Al-Manahij*. Vol. X, No. 2, Desember 2016.

Nuralvi, Anis. *Metodologi Penafsiran Alquran dalam Website Almanhaj.or.id dan Website Nadirhosen.net*. Skripsi. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Bandung. 2018.

Na’mah, Ulin. “Ibn Qayyim al-Jauziyah dan Pendapatnya tentang Tradisi Kalam”. *Jurnal Universum*. Vol. 9, No. 1, Januari 2015.

Marzuqi, Amin. Penafsiran Qalb Menurut Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (Dalam Kitab *al-Tafsi>r al-Qayyim*). Skripsi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2010.

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

M. Tahir. “Islam dan Gerakan Fundamentalis”. *Jurnal Dakwah Tabligh.* Vol. 13, No. 1, Juni 2012.

Mahfudz, Muhsin. “Implikasi Pemahaman Tafsir Alquran Terhadap Sikap Keberagamaan”. *Jurnal Tafsere.* Vol. 4, No. 2, 2016.

Ma’ruf, Ahmad. “Global Salafism Sebagai Gerakan Revivalisme Islam”. *Jurnal al-Murabbi*, Vol. 1, No. 2, 2016.

Misbah, M. “Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi”. *Jurnal Ibda’: Jurnal Kebudayaan Islam.* Vol. 12, No. 2, Juli-Desember 2014.

Masitah, Dewi. “Globalisasi dan Benturan Ahlusunnah wal Jama’ah Madzhab Al-Asy’ari Al-Maturidi dan Salafi: Suatu Pengamatan di Pasuruan”. *Jurnal Kontekstualita.* Vol. 30, No. 1, 2015.

Mangasing, Mansur. “Muhammad Ibn ‘Abd al-Wahhab dan Gerakan Wahabi”. *Jurnal Hunafa.* Vol. 5, No. 3, Desember 2008.

Muzakka, Ahmad Khotim. “Otoritas Keagamaan dan Fatwa Personal di Indonesia”. *Jurnal Episteme.* Vol. 13, No. 1, Juni 2018.

Man, Mohd Sholeh Sheh Yusuff, Mohd Nizam Sahad dan Siti Hajar Che. “Tafsir Nur al-Ihsan Oleh Syeikh Muhammad Sa’id Suatu Bacaan Intertekstual”. *Jurnal Melayu: Jurnal Antar Bangsa Dunia Melayu.* Jilid 7, Bil. 1, 2014.

Musawar. Literalisme Salafi: Suatu Metode Ijtihad Dalam Memaknai Jihad Pada Era Kontemporer. *Jurnal Istinbath: Jurnal Hukum Islam*. Vol. 14, No. 1, Juni 2015.

Miski. “Fenomena Meme Hadis Celana Cingkrang dalam Media Sosial”. *Jurnal Harmoni: Multikultural & Multireligious*. Vol 16, Juli-Desember 2017.

Mahmudi. “Pemahaman Hadis Tentang Memelihara Jenggor Dalam Konteks Kekinian”. *Jurnal Riwayah: Jurnal Studi Hadis*. Vol. 3, No. 2, 2018.

Manan, Abdul. “Diskursus Fatwa Ulama Tentang Perayaan Natal”. *Jurnal Miqot.* Vol. XI, No. 1, Januari-Juni 2016.

Mailasari, Dwi Ulya. “Pengaruh Ideologi dalam Penafsiran”. *Jurnal Hermeneutik*, Vol. 7, No. 1, Juni 2013.

Nadzifah, Siti Nailatun. *Pandangan GP Ansor Terhadap Salafi Wahabi (Studi Kasus Pembubaran Pengajian oleh GP Ansor)*. Skripsi. Surabaya: UIN Sunan Ampel. 2018.

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

Nurrahma, Hana. *Tradisi Ziarah Kubur Studi Kasus Perilaku Masyarakat Muslim Karawang yang Mempertahakan Tradisi Ziarah pada Makam Syeh Quro di Kampung Pulobata Karawang 1970-2013*. Skripsi. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah. 2014.

Nurhadi. "Kontradiktif Hadis Hukum Ziarah Kubur Perspektif Filsafat Hukum Islam". *Jurnal Al-'Adl.* Vol. 12, No. 1, Januari 2019.

Pancaningrum, Nafiul Lubab dan Novita. "Mazhab: Keterkunkungan Intelektual Atau Kerangka Metodologis (Dinamika Hukum Islam)". *Jurnal Yudisia.* Vol. 6, No 2, Desember 2015.

Qodir, Zuly. "Gerakan Salafi Radikal dalam Konteks Islam Indonesia (Tinjauana Sejarah)". *Jurnal Islamica*. Vol 3, No. 1, September 2008.

Qomar, Mujamil. "Implementasi Aswaja Dalam Perspektif NU di Tengah Kehidupan Masyarakat". *Jurnal Kontemplasi.* Vol. 2, No. 1, Agustus 2014.

Rofiq, Muhammad. "Krisis Otoritas Keagamaan Kontemporer Literalisme Berjubah Salafi". *Jurnal Tarjih.* Vol. 11, No. 1, 2013.

Rahman, Zayad Abd. "Angelika Neuwirth: Kajian Intertekstualitas dalam QS. Al-Rahman dan Mazmur". *Jurnal Empirisma.* Vol. 24, No. 1, Januari 2015.

Rachmawati, Julianne Indah. "Selling Scaredness: Representation of Sedekah Gunung Ritual in Lencoh Village, Boyolali in New Media". *Jurnal Mozaik Humaniora*. Vol. 18., No. 2, 2018.

Rahmatika, Arina. "Citra Wahabi di Media Massa". *Jurnal Mediakita*. Vol. 2, No. 2, Juli 2018.

Rozi, Syafwan. "Dari Islam Radikal Ke Islam Pluralis Genealogi Gerakan Padri dan Pengaruhnya Terhadap Islam Pluralis di Perbatasan Minangkabau". *Jurnal Masyarakat Indonesia.,*Vol. 41, No. 1, Juni 2015.

Rohimin. "Tafsir Aliran Ideologis di Indonesia: Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni dalam Tafsir Kementerian Agama". *Jurnal Madania*. Vol. 20, No. 2, Desember 2016.

Suhaimi. "Integrasi Aliran Pemikiran Keislaman: Pemikiran Qadariyah Dan Jabariyah Yang Bersandar Dibalik Legitimasi Al-Qur'an". *Jurnal El-Furqania* Vol. 04, No.02, Agustus 2018.

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

Sunarwoto. “Antara Tafsir dan Ideologi Telaah Awal atas Tafsir Al-Quran MTA (Majelis Tafsir Al-Quran)”. *Jurnal Refleksi*. Vol. XII, No. 2, Oktober 2011.

Suharto, Toto. “Indonesianisasi Islam: Penguatan Islam Moderat Dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia”. *Jurnal Al-Tahrir*. Vol. 17, No. 1, Mei 2017.

Suhendra, Darmiko. “Perspektif Hukum Islam tentang Seni”. *Jurnal Asy’Syar’iyyah: Jurnal Ilmu Syari’ah dan Perbankan Islam.* Vol. 2, No. 1, 2017.

Suparjo. “Islam dan Budaya: Strategi Kultural Walisongo dalam Membangun Masyarakat Muslim Indonesia”. *Jurnal Komunika*. Vol. 2, No. 2, Juli-Desember 2008.

Salman, Abdul Matin bin. “Gerakan Salafiyah: Islam, Politik dan Rigiditas Interpretasi Hukum Islam, *Jurnal Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum Islam”.* Vol. XVI, No. 2, Desember 2017.

Sudiman, Mohamed bin Ali dan Muhammad Saiful Alam Shah bin. “Salafis and Wahhabis: Two Sides of the Same Coin”. *Jurnal RsiS Rajaratnam School Of International Studies.* No. 254, Oktober 2016.

Sularno. *Gerakan Dakwah Wahabi di Arab Saudi (Studi tentang Peran Muhammad bin Abdul Wahab dalam Usahanya Memurnikan Ajaran Islam pada Abad ke 18)*. Skripsi. Surakarta: UNS Surakarta. 2011.

Sholehuddin, Moh. “Ideologi Religio-Politik Gerakan Salafi Laskar Jihad Indonesia”. *Jurnal Review Politik.* Vol. 3, No. 1, Juni 2013.

Supriyanto. “Al-Quran dalam Ruang Keagamaan Islam Jawa: Respons Pemikiran Keagamaan Misbah Mustafa dalam Tafsir Al-Ikli>l fi Ma’a>ni al-Tanzi>l”. *Jurnal Theologia*. Vol. 28, No. 1, 2017.

Syam, M. Basir. “Kebijakan dan Prinsip-Prinsip Kenegaraan Nabi Muhammad saw di Madinah (622-632 M) (Tinjauan Perspektif Pemikiran Politik Islam)”. *Jurnal Sosial Ilmu Politik.* Vol. 1, No. 1, Juli 2015.

Thahir, A. Halil. “Dari Nalar Literalis-Normatif Menuju Nalar Kontekstualis-Historis dalam Studi Islam”. *Jurnal Islamica.*, Vol. 5, No. 1, September 2010).

Taulabi, Imam. Gerakan Puritanise Muhammad bin Abdul Wahhab. *Jurnal Tribakti.* Vol. 19, No. 1, 2008.

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

Thalib, Muh. Dahlan. "Peranan Lembaga Keagamaan Al-Irsyad Dalam Pendidikan Di Indonesia". *Jurnal Al-Ishlah: Jurnal Studi Pendidikan*. Vol. XVI, No. 1, Januari-Juni 2018.

Ulum, Itah Miftahul. "Konsepsi Tauhid Menurut Muhammad bin Abdul Wahab dan Implikasinya bagi Tujuan Pendidikan Islam". *Jurnal Lemwit Unswagati*, Vol. 9, No. 3, 2013.

Wahid, Ramli Abdul. "Aliran Minoritas dalam Islam di Indonesia". *Jurnal Of Contemporary Islam and Muslim Societies.* Vol 1, No. 2, Juli-Desember 2017.

Wahib, Ahmad Bunyan. "Dakwah Salafi: Dari Teologi Puritan Sampai Anti Politik". *Jurnal Media Syariah.* Vol. XIII, No. 2, Juli-Desember 2011.

Wagemakers, Joas. "The Enduring Legacy of The Second Saudi State: Quietist and Radical Wahhabi Contentations of Al-Wala' wa Al-Bara'". *International Journal of Middle East Studies.* Vol. 44, No. 1, February 2012.

Wan, Masakaree Ardae dan Nik Muhammad Syukri Nik. "Sejarah Pembahagian Tauhid Rububiyyah, Tauhid Uluhiyah, dan Tauhid Asma wa Sifat dalam Pengajian Usuluddin". *Jurnal InsanCita: Journal of Islamic Studies in Indonesia and Southeast Asia*. Vol. 4, No. 1, February 2019.

Wahja, Solehuddin, *Syafaat dalam Perspektif Hadits*, Skripsi. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati. 2011.

Wildan, Muhammad. "Gerakan Fajar Nusantara (GAFATAR) Krisis Ideologi dan Ancaman Kebangsaan". *Temali: Jurnal Pembangunan Sosial*. Vol. 2, No. 1, 2019.

W. Nst, Siti Tienti. *Konsep Ideologi Islam (Studi Kasus Salafi di Jalan Karya Jaya Gang Eka Wali Pribadi Kecamatan Medan Johor, Medan).* Skripsi. Medan: IAIN Medan. 2013.

Yusup, Andi Asdar. "Metode Bibel dalam Pemaknaan Al-Quran (Kajian Kritis terhadap Pandangan Orientalis)". *Jurnal Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 13, No. 1, Juni 2016.

Zakaria, Aceng. "Tekstualisme Dalam Tafsir Teologi". *Jurnal Al-Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir.* Vol. 2, No. 2, 2017.

Zaiyadi, Ahmad. "Dimensi Epistemologis Tafsir Al-Quran Aktual karya KH. Mustain Syafii". *Jurnal ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humainora*. Vol. 3, No. 1, Juni 2017.

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

Internet:

https://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_organisasi_massa_Islam_di_Indonesia , pada 10 Okt 2019, 07.21.

https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/05/160506_indonesia_lapsus_radikalisasi_anakmuda_moderatvradikal, pada 3 November 2019, pkl 20.36.

https://www.tagar.id/Wahabi-vs-Islam-nusantara-dalam-pandangan-nu , pada 3 September 2019, pkl 20.48.

www.salafy.or.id,

www.Salafi.net,

www.Salafipublications.com,

http://www.raudhatulmuhibbin.org

http://kampungsunnah.wordpress.com,

http://dear.to/abusalma,

www.kajian.net,

www.almanhaj.or.id,

www.muslim.or.id.

https://www.google.com/amp/s/www.bbc.com/indonesia/amp/indonesia-48617536, pada 2 Desember 2019, pkl 15.15.

https://www.youtube.com/channel/UCm44PmruoSbuNbZn7jFeXUw)

https://www.facebook.com/firandaandirja/

https://twitter.com/Firanda_Andirja?ref_src=twsrc%5Egoogle%7Ctwcamp%5Eserp%7Ctwgr%5Eauthor

https://www.instagram.com/firanda_andirja_official/?hl=en)

http://firanda.com.

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

https://firanda.com/767-tahlilan-makruh-tidak-haram.html,https://firanda.com/763-makruh-kok-dilarang.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/759-dalil-bolehnya-tahlilan.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/726-tahlilan-adalah-bid-ah-menurut-mazhab-syafi-i.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/794-ajaran-ajaran-mazhab-syafi-i-yang-ditinggalkan-oleh-sebagian-pengikutnya-3-cadar.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/784-ajaran-ajaran-imam-syafi-i-yang-ditinggalkan-oleh-sebagian-pengikutnya-2-haramnya-musik.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/799-ajaran-ajaran-mazhab-syafi-i-yang-dilanggar-oleh-sebagian-pengikutnya-4-haramnya-rokok.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/403-pendalilan-habib-munzir-dengan-perkataan-al-baidhawi-rahimahullah.html, pada 26 November 2019, pkl 17.48.

https://firanda.com/413-habib-munzir-membolehkan-istighotsah-kepada-mayat.html,

https://firanda.com/418-pendalilan-habib-munzir-untuk-membolehkan-istighootsah-kepada-mayat-seri-2.html pada 26 November 2019, pkl 17.47.

https://firanda.com/438-habib-munzir-mencela-imam-masjidil-haram-syaikh-dr-abdurrahman-as-sudais.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://firanda.com/384-habib-munzir-berdusta-atas-nama-imam-as-syafii.html, pada 26 November 2019, pkl 17.49.

https://firanda.com/388-habib-munzir-berdusta-atas-nama-imam-ibnu-hajar.html, pada 26 November 2019, pkl 17.46.

https://www.youtube.com/watch?v=JqgzaWONhzU Idrus Ramli selaku pakar ahli teologi Islam, pada 1 Desember 2019.

https://id.wikipedia.org/wiki/Muhammad_bin_Abdul_Wahhab, pada 16 November 2019, Pkl 04.06.

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

KBBI Online https://kbbi.web.id/purifikasi, pada 17 Desember 2019, pkl 17.02.

https://id.wikipedia.org/wiki/Diskursus , pada 18 November 2019, Pkl 16.01.

https://www.youtube.com/watch?v=jwNdU37vDXc , Pada 18 November 20019, 07.48.

https://firanda.com/1747-bagian-ke-3-cara-baru-dalam-berdoa.html , Pada 18 November 20019, 08.01.

https://id.wikipedia.org/wiki/Firanda_Andirja, Pada 27 Oktober 2019, pkl 05.14.

https://firanda.com/about , pada 28 Oktober 2019, Pkl 21.48.

https://id.wikipedia.org/wiki/Firanda_Andirja, pada 28 Oktober, Pkl. 21.42.

http://digilib.uinsgd.ac.id/11943/1/PERSIS.pdf , pada 14 Desember 2019), 39-43.

http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/10838.html, pada 14 Desember 2019, pkl 11.02.

http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/02/23/yunahar-ilyas-muhammadiyah-bukan-kelompok-salaf/ pada 14 Desember 2019, pkl 11.08.

http://www.umm.ac.id/id/muhammadiyah/738.html, 14 Desember 2019, pkl 11.12.

http://www.muhammadiyah.or.id/id/download-materi-1093.html pada 14 Desember 2019, pkl 11.17.

https://kumparan.com/kumparannews/maruf-amin-tak-ada-fatwa-mui-yang-larang-ucapkan-natal-1sLD3G2tzS2, pada 15 Desember 2019, pkl 04.59.

https://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/14/12/23/nh0yp6-irfan-hamka-buya-ucapkan-selamat-natal, pada 15 Desember 2019, pkl 05.05.

https://www.youtube.com/watch?v=1DCXwoXeXG4, pada 16 Desember 2019, pkl 03.49.

https://www.youtube.com/watch?v=GSgDzP29UR8, pada 16 Desember 2019, pkl 18.56.

https://www.bangsaonline.com/berita/58660/tafsir-al-isra-42-43-tawassul-dan-syirik-pada-ziarah-kubur (Tafsir Aktual KH. Mustain Syafii) pada 11 November 2019, Pkl 12.41.

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

https://www.youtube.com/watch?v=SaVPXTes4gk , pada pada 11 November 2019, Pkl 12.45.

https://www.academia.edu/5451733/Fatwa_MUI_tentang_Pluralisme_Liberalisme pada 24 November 2019).

KBBI offline v 1.1 (http://ebsoft.web.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 digilib.uinsby.ac.id