UNIVERSALITAS *HUDĀ* (STUDI INTERPRETASI ABUL KALAM AZAD TERHADAP Q.S. AL-FATIHAH: 6-7 DALAM *THE TARJUMĀN AL-QUR'ĀN*)

Skripsi:

Disusun untuk Memenuhi Tugas Akhir Guna Memperoleh Gelar Strata satu (S-1)

Ilmu Alquran dan Tafsir

Oleh:

MUHAMMAD LUTFI

NIM: E03216033

PROGRAM STUDI ILMU ALQURAN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UIN SUNAN AMPEL

SURABAYA

2020

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Muhammad Lutfi

NIM : E03216033

Program Studi : Ilmu Alquran dan Tafsir

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

Surabaya, 22 Juni 2020

Saya yang menyatakan

METERAI TEMPEL
TGL. 20
21884AHF518506550
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Muhammad Lutfi
NIM. E03216033

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul "Universalitas *Hudā* (Studi Interpretasi Abul Kalam Azad Terhadap Q.S. Al-Fatihah: 6-7 Dalam *The Tarjumān Al-Qur'ān*)" yang ditulis oleh Muhammad Lutfi telah disetujui pada tanggal 19 Juni 2020.

Surabaya, 23 Juni 2020

Pembimbing,

Dr. Hj. Musyarrofah, MHI
NIP. 197106141998032002

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul "Universalitas *Hudā* (Studi Interpretasi Abul Kalam Azad Terhadap Q.S. Al-Fatihah: 6-7 Dalam *The Tarjumān Al-Qur'ān*)" yang ditulis oleh Muhammad Lutfi ini telah diuji di depan Tim Penguji pada 25 Juni 2020.

Tim Penguji:

1. Dr. Hj. Musyarrofah, MHI (Penguji 1) :.....
2. Budi Ichwayudi, M. Fil.I (Penguji 2) :.....
3. Dr. Hj. Iffah, M.Ag (Penguji 3) :.....
4. Dr. Abu Bakar, M.Ag (Penguji 4) :.....

Surabaya, 25 Juni 2020

Dekan,

Dr. Kunawi, M.Ag
NIP: 196409181992031002

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 : Muhammad Lutfi
NIM : E03216033
Fakultas/Jurusan : Fakultas Ushuluddin dan Filsafat/Ilmu Alquran dan Tafsir
E-mail address : Bustanlutfi@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☑ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
UNIVERSALITAS HUDA> (STUDI INTERPRETASI ABUL KALAM AZAD TERHADAP Q.S. AL-FA'IHAH: 6-7 DALAM *THE TARJUMAN AL-QUR'AN)*

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, 25 Juli 2020

Penulis

(Muhammad Lutfi)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Muhammad Lutfi, "Universalitas *Hudā* (Studi Interpretasi Abul Kalam Azad Terhadap Q.S. Al-Fatihah: 6-7 Dalam *The Tarjumān Al-Qur'ān*)".

Kondusifitas ruang publik ditentukan antara lain oleh hadirnya nilai-nilai positif dari ajaran agama-agama. Bertolak dari tesis tersebut, agama menempati titik sentral dalam membangun kerukunan antar umat. Pada dataran lebih lanjut realitas ini memiliki konsekuensi, yakni jika agama membangun pemahaman eksklusif dalam membangun relasi kehidupan sehari-hari, terutama ketika bersinggungan dengan agama-agama lain, maka yang akan terjadi adalah gesekan-gesekan destruktif.

Corak beragama eksklusif dapat dicermati dari paradigma suatu agama dalam memandang kebenaran agama lain. Secara faktual, relasi antar agama—pada wilayah teologis—saling menegasi: agama tertentu memandang agama lain tidak memiliki kebenaran, terutama pada wilayah substansial. Hal tersebut yang membuat gelisah salah satu mufassir modern asal India, Abul Kalam Azad. Ia melihat bahwa sesungguhnya semua agama memiliki spirit yang segaris: menyembah Tuhan dan berbuat amal baik. Terlepas dari afiliasi keagamaan seseorang, jika ia telah memenuhi cara beragama yang esensial tersebut, ia akan mendapat keselamatan. Gagasan ini Azad tulis dalam tafsirnya, *The Tarjumān Al-Qur'ān* ketika membahas konsep hidayah. Azad dengan demikian memaknai hidayah tanpa terjebak dalam dikotomi kebenaran eksklusif, bahwa hidayah adalah khusus bagi pemeluk Islam.

Pemaknaan yang dapat dibilang berani tersebut menjadi titik tolak penelitian dalam skripsi ini. Poin lain adalah Azad menulis *Tarjumān Al-Qur'ān* dengan gaya yang cukup berbeda antar masing-masing jilid. Ia menafsirkan panjang lebar Al-Fatihah, yang ia anggap memuat pokok-pokok ajaran penting Alquran. Peneliti menggunakan dua pendekatan dalam membedah kajian ini, yaitu sejarah pemikiran tokoh, dan hermeneutika filosofis Gadamer. Sejarah pemikiran berfungsi melihat evolusi dan konsistensi pemikiran Azad, sedangkan hermeneutika digunakan untuk meleburkan horizon Azad dan peneliti yang berfungsi melihat implikasi penafsiran. Kesimpulan yang dihasilkan, Azad menafsirkan hidayah dengan beberapa poin penting, yakni makna hidayah, kesatuan agama, risalah tunggal, visi Alquran, dan jalan Allah. Semua poin itu mengarah pada satu kesimpulan, bahwa hidayah adalah *dīn*, yakni agama secara generik. Implikasi dari penafisiran itu, adalah (1) orientasi hidayah Azad adalah menyatukan agama, (2) Memoderasi konflik antar agama, (3) Poisi Islam setara dengan agama-agama lain.

Kata Kunci: hidayah, inklusif, *dīnullah.*

digilib.uinsby.ac.id 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

PERNYATAAN KEASLIAN ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING iii
PENGESAHAN SKRIPSI iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI v
ABSTRAK vi
DAFTAR ISI vii
BAB I: PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 9
C. Rumusan Masalah 10
D. Tujuan Penelitian 10
E. Manfaat Penelitian 10
F. Kerangka Teoritik 11
G. Telaah Pustaka 15
H. Metode Penelitian 17
1. Model dan pendekatan penelitian 17
2. Sumber data 18
3. Teknik pengumpulan data 19
4. Teknik analisis data 19
I. Sistematika Pembahasan 20
BAB II: DISKURSUS PEMAKNAAN *HUDĀ* 23
A. Tinjauan Definitif *Hudā* atau Hidayah 23
B. Artikulasi Hidayah: Mufassir Tradisionalis *vis a vis* Mufassir Modernis ... 27
C. Hidayah dalam Paradigma Mistisisme 37
BAB III: ABUL KALAM AZAD DAN TAFSIR *TARJUMĀN AL-QUR'ĀN* 44
A. Sketsa Biografi Abul Kalam Azad 44
1. Kehidupan Awal Abul Kalam Azad 44
2. Tokoh Revolusioner dan Jurnalis 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

3. Genealogi Keilmuan dan Transisi Pemikiran 50
4. Pengaruh Azad Pasca Kemerdekaan India 53
B. Paradigma Azad Atas Alquran dan Tafsir 54
C. Tafsir *Tarjumān Al-Qur'ān* 58
1. Proses dan Latar Belakang Penulisan Tafsir 58
2. Identitas Tafsir *Tarjumān Al-Qur'ān* 61
BAB IV: PENAFSIRAN HIDAYAH ABUL KALAM AZAD DAN ANALISIS-IMPLIKATIF 73
A. Penafsiran Hidayah Menurut Abul Kalam Azad 73
1. Makna, Klasifikasi, dan Universalitas Hidayah 73
2. Kesatuan Agama 73
3. Risalah Tunggal 84
4. Visi Alquran 90
5. Jalan Allah 94
B. Analisis Implikatif Penafisran Abul Kalam Azad 97
1. Orientasi Penafsiran Hidayah Abul Kalam Azad 97
2. Implikasi Penafsiran Hidayah Terhadap Isu Moderasi 101
3. Posisi-Visi Islam di Tengah Agama-agama 108
C. Kritik Terhadap Penafsiran Azad 113
BAB V: PENUTUP 118
A. Kesimpulan 118
B. Saran 119
Daftar Pustaka 120
Riwayat Hidup 126

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

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sebagian sosiolog, Max Weber misalnya, membangun tesis bahwa agama menempati titik sentral dan memberi kontribusi positif dalam membentuk peradaban.[1] Secara teoritis-substansial salah satu visi Islam adalah menjadi rahmat bagi semesta, yang secara praktis harus direfleksikan oleh seorang muslim dalam menjalin relasi di berbagai lini kehidupan. Pada dataran faktual, kredo teoritik tersebut belum terejawantah dalam kehidupan sosial: agama-agama memiliki kecenderungan membangun relasi yang antagonistik. Haidar Bagir, tokoh muslim Indonesia yang aktif menyuarakan beragama dengan cinta-kasih, melihat bahwa jika Islam yang secara esensial mengajarkan perdamaian namun masih terdapat kekerasan atas nama agama, maka hal itu disebabkan kecenderungan memaknai ajaran Islam dengan orientasi hukum, bukan cinta-kasih.[2] Dan di ruang publik Indonesia dan internasional, kekerasan berbasis agama—baik dilakukan oleh Islam maupun agama lain—masih kerap terjadi.

Setara Institute dalam laporan tahun 2017 merilis klaster diskriminasi terhadap kelompok agama minoritas di Indonesia, antara lain Majelis Ulama Indonesia (MUI) menginterfensi pemerintah untuk menolak aktivitas penganut agama minoritas, bahkan untuk memakamkan jenazah.[3] Hingga pertengahan tahun

---

[1] Masdar Hilmy, *Islam Profetik: Substansi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik* (Yogyakarta: Kansius, 2008), 125.
[2] Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau* (Bandung: Mizan, 2017) 49.
[3] Sudarto, *Seri Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan* (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2017), 77.

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

2018, terdapat 109 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan.[4] Pada tahun lebih awal pun The Wahid Institute melaporkan sedikitnya terdapat 84 konflik berbasis keyakinan, berupa perusakan tempat ibadah, pengusiran warga dari desa, penahanan pengurus aliran kepercayaan.[5] Hal yang perlu disayangkan adalah kekerasan tersebut disumbang oleh muslim. Dengan kata lain, mengikuti rumusan Haidar Bagir di atas, terdapat kecenderungan beragama yang mengorientasikan hukum. Pada sisi lain, Islam juga kerap mengalami diskriminasi, bahkan di Eropa muncul tren istilah Islamofobia, yang menempatkan Islam perlu dicurigai dan ditakuti. Di Prancis, tepatnya wilayah Seine-Saint-Denis, kerap terjadi tindakan rasial terhadap muslim, baik secara verbal maupun fisik, bahkan beberapa akses terhadap fasilitas umum terbatas.[6] Sedangkan dalam laporan SETA Fondatioan For Political, Economic and Social Research, terdapat 35 negara di Eropa yang melakukan diskriminasi terhadap muslim, melalui berbagai bentuk tindakan, seperti pembatasan akses ibadah, isu rasial, kekerasan, dan sebagainya.[7]

Respon dari berbagai kalangan terhadap kejadian di atas tentu cukup beragam dan, sebagaimana isu pada umumnya, melibatkan berbagai kelompok heterogen yang belum tentu sepakat dalam banyak hal. Yang mengkhawatirkan dari fenomena kekerasan atas nama agama adalah kecenderungan memperoleh ruang gerak lebih luas suatu agama tertentu atas pelaksanaan agama dan pernyataan

---

[4] Lihat laporan Setara Institute, *Kondisi Kebebasan Bergama/Berkeyakinan dan Minoritas di Indonesia tahun 2018.*

[5] The Wahid Institute, *Laporan Sementara Dinamika Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2015.*

[6] https://republika.co.id/berita/qe7q0y483/pendemi-perburuk-diskriminasi-terhadap-muslim-prancis (diakses 29 Juli 2020).

[7] Lihat Enes Bayrakli and Farid Hafez (ed), *Europan Islamophobia Report 2018* (Turkey: Pelin Ofset, 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

keimanan dalam ranah publik dan politik. Dengan demikian kemajemukan di Indonesia dan dunia internasional secara umum kian terkikis.[8] Maka menjadi penting untuk melihat bagaimana definisi agama dan bagaimana agama didefinisikan oleh pemeluknya. Salah satu narasi utama dalam diskursus Islam adalah hidayah, yang secara general dapat diartikan petunjuk, seperti dalam Al-Fatihah ayat ke-6:

اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (الفاتحة:6)

"Tunjukilah kami jalan yang lurus."[9]

Ayat di atas secara ekplisit merefleksikan doa seorang hamba untuk ditunjukkan pada jalan yang lurus guna mendapat keberuntungan di dunia maupun akhirat. Namun pertanyaannya, siapa yang dapat memperoleh petunjuk? Para mufassir menafsirkan hidayah dengan cukup beragam yang menunjukkan pemaknaan hidayah tidak sederhana. Termasuk yang relevan dengan pertanyaan di atas. Sebagian menafsirkan secara eksklusif dan sebagian lain sampai pada kesimpulan inklusif. Pemaknaan hidayah ini cukup memberikan pengaruh terhadap cara beragama seorang muslim, karena bagaimanapun jika hidayah diartikan petunjuk, menjadi urgen: pemaknaan ini mengandaikan hidayah seperti kompas yang dapat mengantarkan pada kebenaran atau sebaliknya. Karena itu fokus riset ini adalah artikuliasi pemaknaan hidayah, dengan menunjukkan dinamika

[8] Moh Mufid Muwaffaq, "Penafsiran Hamka Tentang Kemajemukan Dalam *Tafsir Al-Azhar*", dalam Mutawatir: *Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadith,* Vol. 9, No. 1 (Juni, 2019), 110.
[9] Departemen Agama RI, *Al-Hikmah: Al-Quran dan Terjemahnya* (Bandung: Diponegoro, 2008), 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

pemaknaan mufassir otoritatif tentang hidayah dan, sebagai spesifikasi penelitian, menyajikan pendapat Abul Kalam Azad.

Kerangka demikian setidaknya memiliki dua tujuan, *pertama* untuk menyajikan secara cukup lengkap, meski tetap akan ada keterbatasan, pandangan mufassir tentang hidayah. Penyajian yang lengkap akan membantu melihat bahwa hidayah tidak dimaknai secara monolitik, yang pada akhirnya diharap memunculkan kearifan untuk merumuskan sikap beragama secara lebih arif. *Kedua*, Abul Kalam Azad termasuk mufassir yang membutuhkan banyak tempat untuk menafisrkan hidayah, artinya Azad memiliki kecenderungan bahwa hidayah memerlukan banyak aspek pemaknaan. Pada titik yang lain, pemaknaan hidayah berguna sebagai sumbangsih moderasi beragama di Indonesia. Karena pemaknaan yang inklusif cukup memberikan wawasan untuk menghindari beragama dengan kekersaan. Dalam konteks tindak kekerasan Islam terhadap agama lain, Mun'im Sirry menulis:

> "Kenyataannya, unsur polemis dalam Alquran telah digunakan atau disalahgunakan oleh kelompok radikal Islam untuk mencari pembenaran keagamaan atas tindak kekerasan mereka terhadap kelompok lain. Penulis berpendapat bahwa sementara teks-teks polemik ini mencerminkan konflik berkepanjangan pada masa awal pembentukan identitas keagamaan umat Islam, teks-teks tersebut harus dikaji dan ditafsirkan ulang dalam sinaran kebinekaan agama dalam konteks modern."[10]

Poin yang dapat disimpulkan dari pernyataan Mun'im Sirry adalah, *pertama,* muncul "kuasa-kuasa" baru yang dilandasi pretensi pengetahuan religius. Kuasa di sini adalah wacana yang diproduksi "aparatus"[11] agama mayoritas yang

---

[10] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformis Atas Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain,* terj. R. Cecep Lukman Hakim (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013), 2.

[11] Yasraf Amir Piliang mendefinisikan aparatus sebagai "istilah ambigen untuk menjelaskan segala sesuatu yang dalam satua atau dua cara memiliki kapasitas untuk menentukan, mengarahkan, mengendalikan, memodelkan, memberi orientasi, akan tetapi juga menghalangi atau menghambat perilaku, opini atau wacana dalam kehidupan sosial-politik." Dengan demikian aparatus dalam

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

berusaha membentuk pengetahuan umum tentang baik-benar, tanpa melibatkan diskursus lebih lanjut. Pendek kata, adanya upaya untuk melanggengkan tafsir tunggal. Jika narasi yang diusung hanya kebenaran absolut Islam di atas tradisi agama lain, maka demikian akan dipahami oleh audiens. Dampak dari hal itu akan negatif bila audiens menganggap pengetahuan tersebut sebagai kebenaran tunggal hingga menolak berbagai pengetahuan di luar garis.

Kedua, urgensi dari re-interpretasi Alquran untuk memoderasi kehidupan antar agama. Poin ini adalah perpanjangan dari apa yang banyak dirumuskan sarjana modern, sebagaimana disampaikan Khaled Abu el Fadl, bahwa watak teks selalu menyediakan berbagai kemungkinan makna, tidak ada kepastian makna dalam teks, termasuk teks dalam tradisi intelektual Islam.[12] Atau dalam artikulasi Mohammed Arkoun, Alquran memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas.[13] Gagasan tersebut bukan berarti posisi Alquran yang transendental hendak direduksi sisi sakralitasnya. Namun perlu kesadaran bahwa wahyu pada era kenabian tidak dapat dilepas dari kausalitas kondisi sosial yang membentuk, artinya, watak gagasan

---

konteks pendikte tindak masyarakat religius dapat diatributkan pada pemuka atau ormas agama. Lihat Yasraf Amir Piliang, *Dunia yang Berlari: Dromologi, Implosi Fantasmagoria* (Yogyakarta: Aurora, 2017), 5.

[12] Khaled Abu el Fadl, *The Place of Tolerance in Islam* (Boston: Beacon Press, 2002), 22. Pandangan demikian hampir menjadi cara pandang umum bagi kalangan cendikiawan yang bergelut di dunia interpretasi, baik dalam tradisi barat maupun timur, hingga menyiratkan kenaifan untuk sarjana yang teguh pada keyakinan atas kefinalan makna teks. Jika Abu el Fadl mewakili sarjana timur, Wilfred Cantwell Smith merupakan sarjana barat yang merefleksikan gagasan serupa, ia mengatakan, "Makna Alquran bukanlah satu makna tertentu, tapi sebuah proses dinamika makna, dalam aliran yang berwarna warni dan tidak pernah usai." Lihat Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: an Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an", dalam *International Journal of Middle East Studies,* vol. 11, no. 4 (1980), 504.

[13] Musyarrofah, *Elektisisme Tafsir Indonesia (Studi Tafsir al-Ibrīz Karya Bisri Musthofa)* (Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 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

Alquran dapat dipahami dan didialogkan dengan realitas yang senantiasa berubah.[14] Peradaban Islam secara faktual berporos pada teks, yakni Alquran dan hadis,[15] dari titik pijak demikian timbul dua kecenderungan dikotmois dalam memahami Alquran, yang oleh Adonis dibedakan menjadi dua: *al-thābit* dan *al-mutahawwil. Al-thābit* adalah sesuatu yang dibangun atas dasar masa lalu (teks agama) yang ditafsirkan secara ketat, dan semua yang tidak sependapat diasingkan, dengan kata lain ia menjadi otoritas epistemologis.[16] Sedang *al-mutawahhil* adalah pemahaman yang masih berdasarkan teks namun dapat mengadaptasikan gagasan utama dengan realitas dan perubahan.[17] Mengikuti dua klasifikasi ini, re-interpretasi ayat ekslusif menemukan tempatnya pada *al-mutawahhil,* yakni upaya memahami teks agama dengan lebih utuh.

Memahami agama secara lebih kontekstual sebenarnya sudah dilakukan oleh sarjana generasi awal maupun akhir, terutama dalam rumpun mistisisme yang direfleksikan kaum sufi, dan tidak banyak dilakukan oleh mufassir terutama dengan aliran ortodoks. Salah satu sarjana modern yang cukup berani menyuarakan beragama secara lebih "terbuka" adalah Abul Kalam Azad. Mufassir kelahiran Arab dan menetap di India ini memiliki semangat menerjemahkan gagasan Alquran dengan lebih inklusif dalam menerjemahkan ayat ke-6 dan ke-7 surat al-Fatihah.

---

[14] Ali Harb, dalam konteks ini menyatakan, pada hakikatnya pemaknaan adalah transformasi dari satu signifikansi ke signifikansi yang lain. Lihat Abdul Waris Marsyam, "Arkeologi Pengetahuan Ṭayyib Tīzīni Tentang Pluralitas Interpretasi Alquran", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith,* Vol. 10, No. 1 (Juni, 2020), 75.

[15] Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: IRCiSoD-Lkis, 2016) 2.

[16] Adonis, *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam* terj. Khairon Nahdliyyin (Yogyakarta: LKis, 2012) xlvi.

[17] Ibid.

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

Azad memiliki pandangan, bahwa hidayah tidak dimonopoli orang Islam. Perlu ditegaskan, hidayah yang ia maksud adalah tuntunan dari Allah terhadap hamba. Artinya hidayah juga petunjuk bagi umat di luar agama Islam, Azad menyebut rumusan tersebut dengan hidayah universal. Menariknya, ia tidak banyak—atau bahkan tidak sama sekali—merujuk pada tafsir terdahulu. Ia menafisrkan dua ayat tersebut dengan berbagai ayat Alquran lain, yang lebih dikenal dengan tafsir metode *ma'thūr,*[18] hal ini menjadi poin kelebihan tersendiri karena dengan begitu hasil eksplorasinya cukup luas dan menyeluruh. Terbukti, Azad menyajikan berbagai konsep turunan dari term hidayah.[19] Inilah yang kemudian menjadi daya tarik, terutama untuk dikaji lebih lanjut.

Pasalnya, karakter tafsir ini tidak membedah term kunci dalam satu ayat tertentu, melainkan meng-abstraksikan poin penting dalam ayat dan kemudian menjadikannya sebagai judul tema tersendiri. Sebagai gambaran, Azad meletakkan ayat ke-6 dan ke-7 dari surah Al-Fatihah dalam satu payung tema: hidayah, yang kemudian ia jelaskan dengan berbagai poin pelengkap, seperti pemaknaan jenis hidayah, risalah, *dīn,* syariah. Bahkan, ia mengajukan thesis yang cukup berani: kesatuan agama, yakni bahwa secara prinsip agama adalah satu dan memiliki titik poros ajaran inti. Selama ajaran inti tersebut tidak melenceng, maka agama tersebut (selain Islam) mengandung kebenaran. Implikasinya, agama-agama lain itu mendapat balasan tersendiri.

---

[18] Nasruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Psutaka Pelajar, 2016), 370.
[19] Lihat Mawlana Abul Kalam Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān: the Opening Chapter of the Qur'an (surat-ul-Fatiha)* terj. Syed Abdul Latif (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1991), 147-180.

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

Latar belakang kehidupan Azad di India dan pergulatan dengan dunia politik barangkali menjadi salah satu alasan ia melepaskan diri dari doktrin konvensional tentang konsep-konsep beragama. Artinya, gagasan bahwa hidayah bersikap menyeluruh mengekspresikan semangat Azad untuk menyumbangkan konsep yang terbuka terhadap pemeluk agama lain, yang memang cocok mucul dalam kultur negara India. Dalam beberapa hal, nilai tersebut memberikan dampak teoritis terhadap moderasi global, karena secara prinsip menurunkan superioritas Islam atas agama lain. Upaya mendeskripsikan pemikiran Azad bukan untuk membongkar seluruhnya bangunan keagamaan yang telah "mapan".

Bagaimanapun alternatif pemahaman selalu diperlukan untuk menghindari kecenderungan generalisir yang terjadi dalam banyak diskusi—fomal maupun informal. Upaya ini lebih bertujuan untuk menghadirkan kontra narasi ide-ide golongan fundamental yang memaksakan batasan sempit mengenai identitas keislaman. Padalah Islam dapat dikaji melalui beragam aspek: terkait budaya, tradisi, dan kultur di mana agama ini berkembang. Dengan demikian Islam bukan agama yang monolitik.[20]

Dengan poin-poin yang telah dijelaskan, dapat disimpulkan bahwa dalam memahami konsep hidayah, Azad memiliki karaktersitik tersendiri, yang menampilkan titik pembeda dengan tafsir terdahulu: yakni menurunkan konsep hidayah hingga sampai pada konklusi kesatuan agama. Dengan kata lain, Azad tidak menampilkan kecenderungan untuk memahami hidayah dengan merujuk

[20] Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tungggal: Melepaskan Islam Dari Kekerasan* terj. Harimukti Bagoes Oka (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004), 11.

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

sepenuhnya pada pengetahuan terdahulu. Alasan itulah yang menjadi *standing pont* problem akademik dalam riset ini. Secara ksesluruhan penelitian ini akan mengupas lebih lanjut, dengan tujuan membedah karakteristik konsep inklusif yang berkaitan dengan hidayah, dan konsep turunan yang disampaikan Azad hingga akan didapat pandangan utuh. Gagasan dalam karya penting Azad ini akan disandingi dengan analisis implikatif. Dengan demikian selain mendeskripsikan gagasan luas Azad—yang memberikan kontribusi tersendiri—akan diketahui secara lebih terarah seluruh struktur tema hidayah.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Identifikasi masalah dalam riset ini bertujuan memetakan titik tolak konsep maupun gagasan yang berkaitan dengan tema penelitian, adapun beberapa poin identifikasi masalah sebagai berikut:

1. Tafsir surah Al-Fatihah.
2. Dinamika pemaknaan hidayah.
3. Pemaknaan konsep hidayah inklusifis.
4. Pemaknaan hidayah eksklusifis.
5. Klaim kebenaran dan keselamatan agama-agama.
6. Tafsir al-Fatihah dalam tradisi klasik.
7. Tafsir al-Fatihah dalam tradisi sarjana modern.
8. Re-interpretasi ajaran teologis.
9. Tafsir al-Fatihah menurut Abul kalam Azad.
10. Konsep hidayah menurut Abul Kalam Azad.
11. Universalitas konsep hidayah.

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

Bertolak dari dari latar belakang dan identifikasi di atas, batasan masalah dalam riset ini adalah:

1. Deskripsi gagasan inklusifis Abul Kalam Azad.
2. Analisa konsep hidayah dalam paradigma Adul Kalam Azad.

C. Rumusan Masalah

Problem akademik yang akan dieksplorasi dan dijawab dalam riset ini adalah:

1. Bagaimana konsep universalitas hidayah menurut Abul Kalam Azad dalam tafsir *The Tarjumān Al-Qur'ān?*
2. Bagaimana analisis implikasi konsep universalitas hidayah menurut Abul Kalam Azad dalam tafsir *The Tarjumān Al-Qur'ān?*

D. Tujuan Penelitian

Sebagai kajian teoritis, riset ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menelisik secara menyeluruh konsep hidayah yang diwarkan Abul Kalam Azad dengan paradigma inklusifnya.
2. Menganalisis konsep hidayah Abul Kalam Azad hingga nampak sejauh apa gagasan tersebut kredibel dan relevan dengan tuntutan kehidupan modern.

E. Manfaat Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah dan tujuan penelitian yang tertulis di atas, riset ini ditujukan memberi manfaat secara teoritis maupun praktis:

1. Secara teoritis

Riset ini dapat menyumbang alternatif sekaligus legitimasi teologis untuk bersikap terbuka terhadap agama lain. Karena Abul Kalam Azad memberikan

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

penafisiran yang cukup luas dan berani tentang universalitas petunjuk yang tidak seharusnya dimonopoli satu agama tertentu. Sebagai kajian yang berporos pada teks utama dalam tradisi keilmuan Islam, riset ini dapat menjadi salah satu pijakan fundamental.

2. Secara praktis

Pemaknaan teks agama secara inklusif meniscayakan kontribusi positif terhadap moderasi Islam dan agama lain. Dengan argumen yang bersandar pada eksplorasi Alquran, sikap tersebut dapat memperlihatkan watak Islam yang mempersatukan sebagaimana dicontohkan Nabi. Dalam hal ini, Robert N. Bellah menegaskan bahwa kemajuan dan kehebatan Islam terlalu modern pada abad ke-7 M. terletak pada kemampuannya menyatukan berbagai suku dalam satu payung Islam, di mana pada era sebelumnya suku-suku Arab terpecah-belah.[21]

F. Kerangka Teoritik

Untuk membedah topik riset, kerangka teoritik yang akan digunakan sebagai pendekatan adalah:

1. *Sejarah pemikiran*

Pembedahan konstruksi penafisiran Abul Kalam Azad tidak dapat melepas fakta bahwa pemikirannya terbentuk dari kondisi sosial-hitoris. Sulit untuk mengandaikan manusia lahir berikut membawa sifat dan pemikiran, dua hal tersebut secara esensial dibentuk oleh lingkungan.[22] Karl Manhiem, dengan rumusan yang ia sebut sosiologi pengetahuan juga menegaskan bahwa terdapat

[21] Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esai-esai Tentang Agama di Dunia Modern* terj. Rudy Harisyah Alam (Jakarta: Paramadina, 2001), 210.
[22] Ratna Megawangi, "Sekapur Sirih" dalam Sachiko Murata, *The Tao of Islam* terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), 7.

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

kesalingterkaitan antara pengetahuan dan kehidupan.[23] Artinya, telaah mengenai latar historis tentang tokoh penting untuk diungkap sebagai gambaran umum bagaimana pemikiran yang terkait riset dapat terbentuk sedemikian rupa.

Untuk tujuan mengungkap kehidupan dan akar genealogis keilmuan Abul Kalam Azad, pendekatan yang digunakan adalah sejarah pemikiran. Sejarah pemikiran adalah pengalihbahasaan *hsitory of ideas* atau *intelectual history* dan biasa didefinisikan sebagai studi tentang peran ide dalam peristiwa sejarah.[24] Salah satu metode sejarah pemikiran adalah kajian teks dengan langkah sebagai berikut. *Pertama,* genesisi pemikiran. Karena suatu pemikiran pasti berangkat dari titik tolak guru atau teks bacaan yang berpengaruh. *Kedua,* konsistensi pemikiran, hal ini melihat sejauh apa gagasan seseorang kokoh. *Ketiga,* evolusi pemikiran, untuk melihat bagaimana seorang tokoh mengalami transisi gagasan.[25] Dengan tiga model tersebut pemikiran Azad akan dipetakan dalam riset ini. Untuk melihat genealogi keilmua, konsistensi dan evolusi pemikiran.

2. Hermeneutika filosofis Gadamer

Hermeneutika[26] sebagai perangkat pendekatan memiliki beragam jenis dan karakteristik masing-masing. Dari sudut pandang cara memahami teks, Sahiron Syamsuddin membagi hermeneutika menjadi tiga:[27]

---

[23] Karl Manhiem, *Ideologi dan Utopia* terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1991), 287.
[24] Kuntowijoyo, *Motodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 189.
[25] Ibid., 192.
[26] Beberapa definisi umum hermenutika antara lain, “menafsirkan”, “pengasosiasi dengan Dewa Hermes”, dan “menejelaskan atau menelusuri pesan”. Lihat Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 5.
[27] Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 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

a. Paradigma objektivis; kelompok yang menggunakan hermeneutika untuk mendapatkan makna asli teks sebagaimana yang dimaksud penulis.
b. Paradigma subjektivis; memahami teks atau fenomena yang bertumpu pada pembaca. Makna teks tidak bergantung sepenuhnya pada apa yang tertulis, melainkan bagaimana ia dipaham oleh pembaca.
c. Paradigma objektivis cum-subjetivis; aliran yang menjembatani kedua tipologi sebelumnya. titik tekan dari aliran ini adalah mempertimbangkan makna orisinal dan memberikan peran pembaca dalam memahami teks.

Hans-Georg Gadamer ikon tokoh hermeneutika filosofis: ia meninggalkan tradisi hermeneutika romantik yang beranggapan bahwa seorang penafsir dapat menghadirkan kembali makna dari masa silam dengan utuh agar kesalahpahaman dengan pembaca masa kini dapat diatasi. Bagi Gadamer hal itu adalah ketidakmungkinan karena karena pengarang dan pembaca masing-masing sudah bergerak di dalam wilayah saling-pemahaman berbeda, yang ia sebut dengan horizon.[28] Gadamer mengandaikan horizon sebagai ruang yang memiliki batas-batas, sehingga memungkinkan sekaligus membatasi pemahaman pembaca. Jadi memahami bukan representasi dari makna masa silam, melainkan peleburan antara horizon masa silam dari pengarang dan horizon masa kini pembaca.[29]

Gagasan tentang horizon merupakan kata kunci hermeneutika Gadamer yang akan digunakan dalam memahami karya Azad dalam riset ini. Lebih lanjut, Gadamer menjelaskan bahwa horizon bergantung pada prapemahaman pembaca

[28] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schlaiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 162.
[29] 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

yang terbangun lewat tradisi dan keilmuan tersendiri. Tradisi merupakan horizon yang luas. Ciri horizon setidaknya ada dua. *Pertama*, horizon tidak terisolasi, melainkan terbuka. Dengan demikian Gadamer menolak anggapan bahwa pengambilan horizon pengarang di masa lalu dapat dilakukan, mengambil horizon hanya dimungkinkan selama untuk kepentingan perluasan horizon penafsir. Kedua, horizon selalu bersifat dinamis.[30]

Karena horizon bersifat dinamis, tidak ada horizon yang "steril" dari pengaruh dari suatu horizon lain. Interpretasi merupakan perjumpaan seorang pembaca (atau peneliti) dengan teks yang juga berarti perjumpaan kekinian pembaca dan tradisi yang melingkupi teks. Perjumpaan demikian kerap memunculkan tegangan antara dua horizon dan menurut Gadamer yang disebut memahami bukan menghapus tegangan tersebut, melainkan meleburkannya. Hal tersebut dapat dilakukan dengan dialog dialektis-produktif antara pengarang dan pembaca. Makna dari apa yang ditunjukkan teks dapat diperluas oleh pemahaman pembaca—melalui latar keilmuan—sehingga memberi padangan lebih luas terhadap horizon pengarang.[31] Dengan rumusan di atas, maka penulis menghadirkan gagasan Azad tentang hidayah dalam tafsirnya, kemudian mendialoggan dengan prapemahaman atau literatur pendukung yang relevan, hingga horizon Azad dapat melebur dan diperluas untuk mendapat makna produktif.

---

[30] Ibid., 181-182.
[31] Edi AH Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama Secara Produktif-Kreatif* (Yogyakarta: IRCISoD, 2015), 185.

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

G. Telaah Pustaka

Penelitian tentang tema hidayah telah banyak dilakukan para sarjana, namun titik tolak, konten tafsir, dan kesimpulan yang dihasilkan cukup berbeda. telaah pustaka di sini ditujukan untuk mengukur sejauh apa kebaruan dan sumbangsihnya dibanding dengan penelitian terdahulu. Dengan demikian dapat dilihat aspek kebaruan riset ini. Adapun telaah pustaka dalam hal ini meliputi dua variabel; penelitian tentang tokoh yang menjadi objek, yakni Abul Kalam Azad dan penelitian terkait topik: hidayah dalam Alquran atau tafsir.

1. Pemetaan Ayat-Ayat Hidayah Dalam Al-Quran, oleh Muhibbul Khairi, skripsi pada program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Ar-Raniry Aceh. Penelitian ini membedah 305 kata hidayah dalam Alquran, hingga ditemukan dari semua kata tersebut hidayah dalam Alquran tidak selalu berbentuk petunjuk. Hidayah dapat datang dari keinginan untuk hidup, kemampuan berpikir, syariat yang harus dijalankan.
2. Al-Qur'an Sebagai Hidayah Menurut Wahbah Al-Zuḥailī (Kajian Atas *Al-Tafsīr al-Munīr Fī Al-'Aqīdah wa Al-Syarī'ah wa Al-Manhaj*), oleh Mudabbiroh, skripsi program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020. Menurut riset ini Wahbah Zuhaili berpandangan bahwa Alquran menjadi sebab datangnya hidayah, sedangkan pemberi hidayah sebenarnya adalah Allah. Penerima hidayah semua manusia, kecuali orang kafir, ahli kitab, dan bani Israil.
3. Hidayah Dalam Panangan Al-Qur'an, oleh Emi Suhemi, jurnal Al-Mu'ashirah, vol. 16, no. 01, Januari 2019. Tidak jauh dengan penelitian Muhibbin Khairi, Emi Suhemi menjelaskan konsep hidayah dalam Alquran, ia menyimpulkan

digilib.uinsby.ac.id 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 hidayah adalah bimbingan dari Allah dalam menjalani kehidupan, baik bimbingan untuk kemaslahatan fisik maupun psikis.

4. Hidayah Dalam Perspektif Tafsir Al-Munir (Marah Labid) Karya Nawawi Al-Bantani, oleh Sopian Ali Sanropi, diploma thesis UIN Sunan Gunung Djati Bandung. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Nawawi al-Bantani mengungkap berbagai bentuk hidayah: akal, naluri, potensi, dan wahyu. Wahyu berfungsi sebagai petunjuk guna memperoleh keselamatan, serta hakim tertinggi yang memutuskan berbagai persoalan umat. Allah memberikan hidayah taufik bagi kaum beriman dengan bentuk kesabara, tawakal, sabar, ikhlas, serta kecerdasan untuk memahami petunjuk-Nya.
5. Penafsiran Hidayah dalam Ayat Suci Lenyepaneun Karya Moh. E Hasyim: Sebuah Kajian Epistemologis, oleh Neneng Siti Komala Sari, diploma thesis UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019. Penulis riset ini menyimpulkan bahwa hidayah dalam kajian tokoh yang diteliti ada tiga: akal, wahyu, dan agama Islam. proses untuk mendapat hidayah perlu usaha internal manusia.
6. Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama (Studi Penafsiran Maulana abu al-Kalam Azad), oleh Ahmad Rafiq, dalam jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis, Vol. 02, No. 01, Juli 2001. Fokus riset ini adalah penggambaran tafsir Azad tentang kesatuan agama dan Tuhan yang ada dalam turunan konsep hidayah. Meski demikian riset ini juga menyajikan konsep lain dalam tafsir surah al-Fatihah Kalam Azad.
7. Tafsir Al-Qur'an Atas Problematika Lintas Agama: Kajian atas Tafsir *Tarjuman Al-Qur'an* Karya Mawlana Abul Kalam Azad, oleh Toipah, dalam jurnal QOF, Vol. 01, No. 01, Januari 2017. Riset ini memotret karya tafsir Abul Kalam Azad

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

terutama yang tertuang dalam surah al-Fatihah. Ia menjelaskan tema besar yang tercakup dan menjelaskan bagaimana metode penafisran Azad.

Beberapa penelitian di atas menunjukkan bahwa penelitian tentang hidayah cukup banyak, meski demikian pembahasan hidayah pada riset ini memiliki titik tolak yang berbeda, karena Azad menjelaskan hidayah berdasarkan ayat 6-7 al-Fatihah, yang dari kedua ayat itu ia jelaskan panjang lebar. Sebagaimana akan dipaparkan lebih lanjut nanti, penafsiran yang ditulis Azad memperihatkan konten yang berbeda—untuk tidak mengatakan jauh berbeda.

H. Metode Penelitian

Penelitan ini memiliki basis metodologis yang saling berkelindan sebagai alat bagi peneliti untuk memahami dan menganalisis—secara ilmiah—objek riset. Basis tersebut meliputi tiga hal: metode (deduktif/induktif) itu sendiri, pendekatan atau teori yang digunakan.[32] Dalam konteks tafsir riset tentang tafsir Abul Kalam Azad, sebagai penafsir ia menggunakan pendekatan atau teori munasabah dalam *Tarjumān Al-Qur'ān*. sebagai peneliti, pendekatan yang digunakan dalam riset ini adalah tafsir, dengan spesifikasi kerangka teoritik sejarah pemikiran dan hermeneutika Gadamer. Perincian metode penelitian ini adalah sebagai berikut.

1. Model dan pendekatan penelitian

Model paradigma dalam riset ini adalah kualitatif, yakni proses penelitian dan pemahaman berbasis analisis konsep, analisis sejarah, dan sejenisnya.[33] Salah satu karakter dari penelitian kualitatif adalah deskriptif, berbasis data berupa tulisan

[32] Mukhammad Zamzami dkk, *Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya 2019* (Surabaya: tp, 2019), 24.
[33] Dadan Rusmana, *Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir* (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 34.

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

atau kata-kata. Lebih lanjut model penelitian ini adalah kajian pustaka (*library research*), yakni riset yang pengumpulan data kepustakaan, atau analisis yang dilakukan untuk memecahkan masalah yang berbasis pada bahan pustaka yang relevan. Berbeda dengan penelitian kuantitatif yang berfokus pada lapangan dan angka, kualitatif kepustakaan bertumpu pada literatur.[34] Logika yang digunakan adalah deduktif, yakni penjelasan argumen teoritik sebagai pijakan awal, yakni penafisran *hudā* Abul Kalam Azad, untuk kemudian menetapkan silogisme lebih lanjut.[35]

Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah sejarah pemikiran dan hermeneutika filosofis Gadamer, sebagaimana telah dijelaskan dalam kerangka teori. Pendekatan sejarah pemikiran menjadi penting melihat bahwa objek kajian adalah tokoh, yang tentu tidak dapat dilepaskan dari akar genesis keilmuan dan lingkungan tempat ia tumbuh. Sedangkan pendekatan hermeneutika filosofis digunakan untuk mendekati lebih lanjut gagasan yang disampaikan Abul Kalam Azad.

2. Sumber data

Sumber data dalam riset ini terbagi menjadi dua: data primer dan sekunder. Data primer merupakan datau utama yang menopang penelitian ini, sedangkan sekunder menjadi data pendukung. Adapun rinciannya sebagai berikut:

a) Data primer

[34] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), 2.
[35] Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 75-78.

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

Data utama penelitian ini adalah tafsir The Tarjuman Al-Qur'an: the Opening Chapter of the Qur'an (Surat-ul-Fatihah) karya Mawlana Abul Kalam Azad.

b) Data Sekunder

1) Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative.*
2) Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom: the Complete Version.*
3) Ṭāhir ibn 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.*
4) M. Qurasih Shihab, Tafsir al-Misbah.
5) Ibn Kathīr, *al-Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm.*
6) Waryono Abdul Ghofur, *Tafsir Sosial.*
7) Rashid Riḍā, *Tafsīr al-Manār.*

3. Teknik pengumpulan data

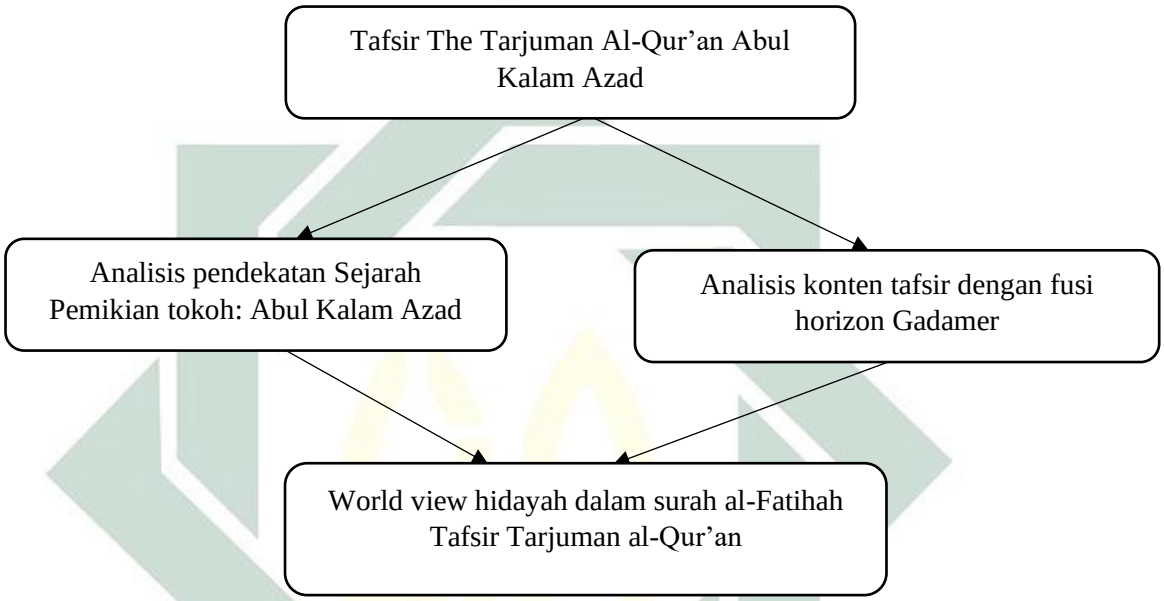
Prosedural pengumpulan data dilakukan dengan mengumpulkan data yang relevan. Karena penelitian ini berbasis kepustakaan, maka data yang dikumpulkan adalah literatur terkait, baik berupa jurnal, buku, atau karya ilmiah lain yang relevan, juga data berupa wawancara pada ahli—jika diperlukan. Inti dari pengumpulan data di sini adalah memastikan bahwa data tertulis terkait topik dapat tersedia.

4. Teknik analisis data

Analisis data ditentukan oleh kerangka teoritik pendekatan yang telah tertulis sebelumnya. Riset ini menggunakan dua pendekatan sebagai alat analisis data, yakni sejarah pemikiran untuk melihat beberapa hal terkait Abul Kalam Azad,

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

mencakup deskripsi biografi, perkembanan pemikiran, dan kosistensi pemikiran. Pendekatan berikutnya adalah hermeneutika filosofis Gadamer. Cara kerja pendekatan kedua ini adalah dengan memperluas atau meleburkan horizon Azad tentang hidayah, sebagai objek penelitan, dan horizon peneliti. Tujuan finalnya adalah peleuran dua horizon untuk memunculkan kesimpulan. Secara skematik, pembacaan data dilakukan sebagai berikut:



I. Sistematika Pembahasan

Untuk urgensi menyususn penelitian yang runtut, jelas dan logis, maka lima bab yang disusun dalam skripsi ini ditulis dengan sistematika yang berisi lima bab. Bab pertama berisi pendahuluan yang tersusun dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode yang digunakan dalam riset, dan sistematika pembahasan. Bagian ini adalah pengantar deskripsi problem akademik

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

yang menjadi titik tolak penelitian. Bab ini juga memberi gambaran singkat tentang isi dan orientasi riset.

Bab kedua adalah tinjauan umum tentang tema besar yang diusung dalam skripsi, yakni hidayah. Bab kedua menyajikan pendapat para mufassir tentang apa dan segala hal yang berkaitan dengan hidayah, disamping tentu saja, tinjauan definitif hisayah itu sendiri. Pada bab ini juga disajikan paradigma hidayah dalam paradigma mistisisme yang diwakili oleh mufassir sufistik, karena paradigma mufassir aliran sufi jamak diketahui cukup berbeda. Karena itu akan memberi sumbangan cara pandang tentang hidayah dan hal-hal yang masih terkait langsung.

Bab ketiga berisi sajian tentang Abul Kalam Azad yang meliputi biografi, pemikiran, guru, murid, dan karyanya. Selain itu akan dibahas tentang tafsir yang menjadi fokus penelitian, yakni *Tarjumān Al-Qur'ān*, meliputi latar belakang tafsir, sistematika, corak, dan metode yang digunakan. Tinjauan ini adalah upaya mengadirkan dengan utuh sosok Azad berikut dengan tafsir yang menjadi *magnum opusnya*.

Bab empat menjadi tempat disajikannya penafsiran Azad tentang hidayah, yang meliputi, pembagian hidayah, universalitas hidayah, kesatuan agama, risalah tunggal, visi Alquran, dan jalan Allah. berbagai konsep tersebut saling melengkapi satu sama lain dalam *Tarjumān Al-Qur'ān* sehingga menjadi argumentasi Azad tentang pemaknaan hidayah yang ia tulis. Selain itu, bab ini menyajikan tentang analisis hidayah dalam *Tarjumān Al-Qur'ān*. analisis ini meliputi orientasi penafisran hidayah Abul Kalam Azad, implikasi penafsiran tersebut terhadap isu moderasi, posisi Islam di tengah agama-agama, dan terakhir visi agama Islam. Sub

digilib.uinsby.ac.id 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 tersebut adalah ulasan lebih lanjut tentang implikasi dari penafsiran hidayah Azad, yang tidak dikatakan langsung dalam tafsirnya, artinya poin itu adalah rumusan peneliti dalam pemaknaan tafsir Azad.

Bab kelima berisi kesimpulan sebagai penutup penelitian, yang akan dilengkapi dengan saran penelitian berikutnya.

digilib.uinsby.ac.id 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

DISKURSUS PEMAKNAAN *HUDĀ*

A. Tinjauan Definitif *Hudā* atau Hidayah

Hidayah cukup akrab di kalangan muslim secara umum maupun sarjana, karena kata ini cukup sering dieksplorasi dari surah yang dibaca setiap salat, yakni Al-Fatihah. Hidayah secara linguistik-*ṣigat* adalah masdar dari kata *hadā-yahdī,* yang berarti "sesuatu yang menunjukkan (mengantar) kepada apa yang diharapkan".[1] Ibn Mandhūr menyajikan variasi makna *hudā* dengan cukup lengkap. Secara prinsip kata ini adalah antonim dari kata *ḍalāl* yang berarti sesat, dan bersinonim dengan kata *irshād.*[2] Kata ini merupakan salah satu dari nama Allah, *al-Hādi*, yang menurut Ibn Athīr—dikutip Ibn Mandhūr—bahwa Allah yang maha memperlihatkan sesuatu pada hambanya dan membuat hamba mengetahui jalan menuju-Nya.[3]

Fu'ad 'Abd al-Bāqi' mencatatat kata *hudā* disebut sebanyak 305 kali dalam Alquran, dengan berbagai bentuk derivasinya.[4] berbagai bentuk tersebut pada titik tertentu memberikan penekanan makna yang berbeda. Karena itu, definisi yang diberikan Ibn Mandhūr sebagaimana dikutip sebelumnya hanya sebagian definisi saja. Ada pun pengertian lain ia sajikan dengan memperlihatkan pemakaian kata ini dalam konteks yang berbeda. Beberapa variasi makna tersebut adalah:[5]

---

[1] Waryono Abdul Ghafur, *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 17.
[2] Jamāl al-Dīn ibn al-Mandhūr al-Anṣārī, *Lisān al-'Arāb,* Vol. 15 (Beirut: Dār Ṣādr, 1994), 353.
[3] Ibid.
[4] Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī', *Mu'jam al-Mufahras li Alfād al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣriyyah, 19970), 731-736.
[5] al-Anṣārī, *Lisān al-'Arāb...,* 353-355.

digilib.uinsby.ac.id 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. Petunjuk yang mengarah pada jalan kebenaran. Sebagaimana disebut dalam Al-Baqarah ayat 120.
2. Menjelaskan atau menunjukkan pada jalan kebenaran ketika seseorang berada pada jalan yang keliru.
3. Menunjukkan dengan jelas mana jalan baik dan buruk, untuk kemudian seseorang menentukan pilihan sendiri. Penggunaan seperti ini direfleksikan dalam surah Al-Lail ayat 12.
4. Mengeluarkan sesuatu dari sesuatu.
5. Taat dan wara'.

Selain makna di atas, ulama juga memberikan pengertian hidayah dalam konteks spesifik Islam, yakni makna *istilahi*. 'Abd al-Raḥman bin Sa'īd menyebut setidaknya dua makna. *Pertama*, hidayah berarti petunjuk atau penjelasan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad dan Alquran, seperti dalam surah Al-Syura: 52, Al-Isra': 9. *Kedua*, hidayah adalah taufik dan penjagaan yang diberikan oleh Allah semata. Artinya, hidayah sepenuhnya hak Allah, Nabi atau siapapun tidak mampu memberikan petunjuk pada seseorang tanpa seizin Allah.[6] Kedua makna ini sepenuhnya berada dalam konteks religius Islam. Ibn Qayyim al-Jauzi pernah menyebut bahwa hidayah adalah penjelasan dan petunjuk yang kemudian dapat menjadi taufik dan ilham. Taufik serta ilham tidak bisa didapatkan tanpa petunjuk jalan yang akurat. Pada puncaknya, ilham inilah yang menjadikan hati penuh dengan

[6] 'Abd al-Rahman bin Sa'īd bin Ḥusayn al-Ḥāzimi, *al-Hidāyah fī al-Qur'ān al-Karīm wa Muḍāminihā al-Tarbawiyyah* (Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2007), 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

keimanan. Dengan demikian posisi hidayah menentukan kualitas iman seorang hamba.[7]

Paparan hidayah dalam konteks religius memang tidak jauh berbeda dari yang dikemukakan Ibn Qayyim, bahwa hidayah erat kaitannya dengan petunjuk yang diberikan Allah, baik untuk cara berkehidupan di dunia maupun untuk mendapat keselamatan eskatologis. Namun demikian, di luar makna yang diciptakan Alquran ini, *hudā* memiliki kandungan arti yang sama sekali terlepas dari tendensi religius. Makna non-religius ini dalam pemaknaan di atas dekat dengan arti "petunjuk". Toshihiko Izutsu dengan baik menjelaskan makna kata ini secara harfiah dan materil. Karena kata ini telah digunakan sebelum Alquran turun, yang tidak memiliki implikasi religius. Dalam penjelasan pengertian materil makna huda, Izutsu menulis:

> "Kata tersebut tidak memiliki makna bimbingan dalam pengertian abstrak; dalam pengertian konkretnya kata tersebut memiliki makna menunjukkan jalan terutama di padang pasir. *Hādi*—yang merupakan bentuk partisipal dari kata kerja *hadā* 'membimbing'—pada zaman jahiliah adalah laki-laki yang memiliki pengetahuan khusus tentang semua jalan di padang pasir, yang berprofesi menuntun orang-orang ke jalan yang benar sehingga mereka sampai pada tujuan dengan selamat."[8]

Padang pasir sebelum ada teknologi seperti sekarang merupakan tempat yang cukup berbahaya. Orang Arab Jahili cukup piawai di padang pasir yang masih termasuk wilayah tempat tinggalnya, namun di luar itu, mereka sama sekali tidak banyak memiliki pengetahuan tentang arah di padang pasir. Maka padang pasir termasuk salah satu ancaman, karena tersesat di dalamnya mengandung risiko kehilangan nyawa. Orang Arab juga memberikan bentuk konseptual yang cukup

---

[7] Ibid.
[8] Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an* terj. Agus Fahri Husein, dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 159.

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

unik untuk membantu mereka mengenali padang pasir, misalnya apakah wilayah tersebut pernah dilalui orang, adakah air, adakah tanda arah, dan lain-lain.[9] Di luar petunjuk ini, gurun pasir tetap menyimpan bahaya. Karena itu, pada masa Jahili seseorang pemandu jalan profesional menjadi kelebihan dan kebanggaan sedemikian rupa.

Makna dasar kata *hudā* yang demikian penting dalam penggunaan materil melekat ketika digunakan Alquran. Konsep penunjuk dalam arti religius bergeser pada Allah itu sendiri, pembimbing yang tidak pernah tersesat, sehingga dapat diandalkan. Dengan demikian Alquran mentransisikan kata ini dalam konsep spiritual; Alquran mengubah wilayah makna konkret dalam kehidupan masuk ke wilayah religius.[10] Kata yang pada mulanya terkait erat dengan padang pasir kemudian menjadi perjalanan hidup manusia pada umumnya, dengan catatan, secara metaforik masih terhubung dengan konsep padang pasir yang harus dilalui manusia. Gerak-gerik muslim di dunia diyakini menjadi penentu keselamatan eskatologis, maka bagaimana kualitas petunjuk yang didapat menjadi penentu keselamatan itu sendiri. Pada titik ini, *hudā*—melalui berbagai bentuk manifestasinya—akan tetap menempati titik sentral.

Secara definitif, *hudā* dapat disimpulkan memiliki makna dasar yang bersifat materil dan pada penggunaan Alquran bergeser menjadi makna religus: kata ini dapat bermakna petunjuk secara umum, seperti petunjuk arah di jalan, dan pada konteks religius menjadi petunjuk yang dengan petunjuk itu menentukan kehidupan seorang muslim. Lebih lanjut, hidayah juga bermakna ilham atau taufiq yang

[9] Ibid., 158.
[10] Ibid., 160.

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

menentukan tingkat keimanan seseorang, sebagaimana diapaprkan Ibn Qayyim. Keimanan yang rendah—mengikuti paradigma ini—bisa jadi karena ia tidak memiliki hidayah yang baik.

B. Artikulasi Hidayah: Mufassir Tradisionalis *vis a vis* Mufassir Modernis

Kata *hudā* pada surah Al-Fatihah ayat enam menjadi titik fokus banyak mufasssir untuk menjelaskan apa itu hidayah, meskipun kata ini tersebar dalam berbagai ayat dalam Alquran. Hal demikian antara lain karena surah Al-Fatihah menjadi pembuka Alquran dan memiliki banyak keistimewaan, dengan itu tidak mengherankan jika kemudian mufassir mengambil banyak porsi tempat untuk menjelaskan dengan detail berbagai aspeknya—termasuk hidayah—dan merujuk pada penafisran Al-Fatihah saat membahas konsep serupa pada ayat lain. Bagian ini hendak menggambarkan gagasan mufassir tentang hidayah. Pemilihan tradisionalis dan modernis bertolak dari fakta bahwa mufassir tidak bisa dilepas dari konteks sosial yang membentuk hasil tafsirnya. Karena itu, deskripsi mufassir tradisional dan modern akan memperlihatkan sejauh apa perbedaan dan persamaan, dengan demikian akan terlihat aspek *continu and change*.

Fakhr al-Dīn al-Rāzi menafsirkan ayat ke-6 ini dengan bertolak dari kewajiban seorang muslim untuk melaksanakan salat, yang pasti membaca Al-Fatihah. Konsekuensinya, setiap orang yang salat pastilah mu'min, dan setiap orang mu'min mendapat petunjuk. Dengan penalaran ini maka dapat disimpulkan bahwa setiap orang salat pasti mendapat petunjuk.[11] Al-Rāzī dalam tafsirnya juga menulis bahwa makna *ihdinā al-ṣirāṭ al-mustaqīm* adalah permohonan untuk seorang hamba

[11] Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātiḥ al-Ġayb,* Vol. 1 (Beirut: Dār Iḥyā' Turath al-'Araby, 1990), 217.

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

diberi pengetahuan tentang petunjuk dzat, sifat, dan ilmu Allah.[12] Mirip dengan kitab tafsir pada umumnya, al-Rāzī menguraikan kaitan ayat ini dengan konsep sirat, meminta petunjuk pada jalan yang mustaqim maksudnya adalah seluruh jalan milik Allah baik di dunia maupun di akhirat, al-Rāzī melandasi argumen ini dengan surah Al-Syura ayat 52-53. Dan dengan bersandar ada surah Al-An'am ayat 153, al-Rāzī menegaskan bahwa yang dimaksud jalan Allah itu adalah jalan yang telah diberikan oleh Nabi Muhammad melalui ajaran agamanya.[13]

Sedangkan Al-Shaukānī dalam tafsirnya Fatḥ al-Qadīr, terkait makna hidayah menulis:

وَهِيَ الْإِرْشَادُ أَوِ التَّوْفِيقُ أَوِ الْإِلْهَامُ أَوِ الدَّلَالَةُ.[14]

"(Hidayah) adalah arahan, atau taufik, atau ilham, atau petunjuk."

Al-Shaukani menjelaskan kata *hudā* dalam surah Al-Fatihah dapat berarti seseorang yang sedang mencari tambahan petunjuk, seperti yang tercantum pada surah Muhammad ayat 17. Al-Shaukānī mendudukkan hidayah sebagai arti "mencari tambahan petunjuk" sangat erat kaitannya dengan kata yang masih ada dalam satu ayat yang sama: sirāṭ. Petunjuk harus selalu mengarah pada jalan yang terang (waḍḥ) sekaligus tidak bengkok. Dan dalam konteks inilah para pakar bahasa Arab banyak sepakat.[15] Bagaimanapun gagasan ini mengandaikan bahwa menuju atau bahkan tetap berada di jalan yang lurus ini tidaklah mudah, maka petunjuk harus selalu dicari. Dengan mengutip ibn 'Abbās, al-Shaukānī juga menulis petunjuk di sini

[12] Ibid., 218.
[13] Ibid.
[14] Muḥammad ibn 'Ali ibn 'Abd Allah al-Shaukānī, *Fatḥ al-Qadīr,* Vol. 1 (Damaskus: Dār ibn Kathīr, 1998), 27.
[15] Ibid.

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

adalah bentuk ejawantah seorang hamba memohon ilham untuk tetap pada agama yang benar, lebih spesifik, terkait apa itu agama yang benar, al-Shaukani mengutip hadis yang diriwayatkan ibn Munẓir dan al-Ḥākim yang berpandangan bahwa agama tersebut adalah Islam.[16]

Sedangkan Ibn Kathīr memberi komentar terkait hidayah pada Al-Fatihah ayat ke-6 sebagai berikut:

وَالْهِدَايَةُ هَاهُنَا: الْإِرْشَادُ وَالتَّوْفِيقُ، وَقَدْ تَعَدَّى الْهِدَايَةُ بِنَفْسِهَا كَمَا هُنَا (1) {اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ} فَتَضَمَّنُ مَعْنَى أَلْهِمْنَا، أَوْ وَفِّقْنَا، أَوِ ارْزُقْنَا، أَوِ اعْطِنَا؛ {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ} [الْبَلَدِ: 10] أَيْ: بَيَّنَّا لَهُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ، وَقَدْ تَعَدَّى بِإِلَى، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [النَّحْلِ: 121] {فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ} [الصَّافَّاتِ: 23] وَذَلِكَ بِمَعْنَى الْإِرْشَادِ وَالدَّلَالَةِ، وَكَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الشُّورَى: 52] وَقَدْ تَعَدَّى بِاللَّامِ، كَقَوْلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا} [الْأَعْرَافِ: 43] أَيْ وَفَّقَنَا لِهَذَا وَجَعَلَنَا لَهُ أَهْلًا (2) . وَأَمَّا الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، فَقَالَ الْإِمَامُ أَبُو جَعْفَرِ بْنُ جَرِيرٍ: أَجْمَعَتِ الْأُمَّةُ مِنْ أَهْلِ التَّأْوِيلِ جَمِيعًا عَلَى أَنَّ "الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ" هُوَ الطَّرِيقُ الْوَاضِحُ الَّذِي لَا اعْوِجَاجَ فِيهِ.[17]

> "Hidayah yang dimaksud pada ayat ini ialah bimbingan dan taufik. Kata ini kadang muta'addi dengan sendirinya. Sebagaimana yang terdapat dalam ayat Al-Fatihah ayat 6. Maka hidayah mengandung arti "berilah kami ilham atau berilah kami taufik, atau anugerahilah kami, atau berilah kami. Hal tersebut sebagaimana terdapat dalam surat Al-Balad ayat 10. Yang dimaksud adalah "Kami telah menjelaskan kepada manusia jalan kebaikan dan keburukan. Pada kesempatan lain *al-hidayah* muta'addi denga *ila* seperti dalam Al-Nahl ayat 121, Al-Saffat ayat 23. Makna hidayah dalam ayat-ayat di atas adalah bimbingan dan petunjuk, begitu pula makna yang terkandung dalam firman lainnya seperti Al-Syura ayat 52. Adakalanya *al-hidayah* muta'addi dengan lam, sebagaimana Al-A'raf ayat 43. Makna yang dimaksud "segala puji bagi Allah yang telah memberi kami taufik ke surga ini dan menjadikan kami sebagai penghuni-nya". Mengenai *sirāṭ mustaqīm* Ibn Jarīr dan mayoritas ulama sepakat bahwa artinya adalah jalan yang jelas dan tidak berkelok-kelok."

[16] Ibid., 28.
[17] Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm,* Vol. 1 (Dār Ṭayyibah, 1999), 137.

digilib.uinsby.ac.id 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 dua mufassir sebelumnya, Ibn Kathīr menjelaskan yang dimaksud dengan jalan lurus adalah agama Islam yang—menurut Ibn Kathīr—satu-satunya agama yang diterima di sisi Allah.[18] Tiga mufassir ini secara langsung maupun tidak mengusung narasi eklusifivis tentang hidayah, karena hidayah dipahami sebagai petunjuk pada jalan Islam. *Outsider*, sekalipun berpotensi mendapat hidayah tidak masuk dalam golongan orang yang mendapat petunjuk sebelum mereka mendeklarasikan diri memeluk Islam. Artinya, Islam menjadi pintu masuk memperoleh "jalan lurus" yang dalam penuturan Ibn Kathīr adalah satu-satunya jalan yang diridai Allah. Pandangan seperti ini hampir menjadi kesepakatan mufassir, karena tidak terlalu sulit mencari contohnya. Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib Ḥammūshī (w. 409 H.), juga menulis bahwa yang dimaksud *ihdinā* adalah *thabbitnā,* permohonan untuk ditetapkan berada pada jalan yang benar hingga akhir hayat. Jalan yang benar itu tidak lain adalah agama Islam, sebagaimana ia nukil dari pendapat Ibn 'Abbās.[19]

Rumusan berbeda ditemui dalam beberapa tafsir mutaakhir. Mufassir yang hidup di masa modern, Rashid Riḍā, mengatakan secara umum bahwa makna hidayah adalah petunjuk yang dapat mengantar manusia pada apa yang ia cari.[20] Riḍā tidak banyak berkomentar tentang aspek linguistik kata *hudā,* ia lebih fokus pada beberapa macam karakteristik hidayah yang ia bagi menjadi empat. Yang pertama adalah hidayah pembawaan, yang telah melekat pada seseorang semenjak ia

---

[18] Ibid., 139.
[19] Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib Ḥammūshī, *al-Hidāyah ila Bulūg al-Nihāyah fī 'Ilm al-Qur'ān wa Tafsirih,* Vol. 1 (Uni Emirat Arab: Jāmi'ah al-Shāriqah, 2008), 109.
[20] Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Vol. 1 (Mesir: Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), 52.

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

dilahirkan. Dalam contohnya ia menyebut pembawaan ini seperti kemampuan alamiah bayi merasakan lapar dan secara reflek menagis untuk minta makan pada ibunya.[21] Yang kedua adalah hidayah panca indera (*al-ḥawwās*). Panca indera adalah pelengkap dari tabiaat bawaan lahir, ia dimiliki oleh manusia maupun hewan. Hidayah kedua menurut Riḍā terbentuk sedemikian rupa seiring berlalunya waktu, panca indera seorang anak tentu berbeda dengan indera seorang dewasa.

Poin yang ketiga adalah akal. Riḍā menyebut akal sebagai hidayah karena dengan akal manusia mendapat daya untuk mengerahkan lebih baik kedua hidayah sebelumnya. Akal menurutnya dapat memperbaiki kesalahan-kesalahan yang dipicu oleh naluri dan menjelaskan penyebab kesalahan itu dengan baik. Aritnya, akal menjadi kontrol terhadap hidayah naluri.[22] Dan yang terakhir adalah hidayah agama, yang ia sebut dengan *al-dīn*.[23]Agama menurut Riḍā yang dapat memuncaki hidayah sebelumnya. Karena, penggunaan naluri dan akal semata dapat berpotensi membawa manusia pada kesesatan. Lebih dari itu, jika penggunaan naluri dapat mengantarkan manusia pada kebahagiaan dunia, maka agama dapat mengantarkan manusia pada kebahagiaan dunia dan akhirat.[24] Pada titik ini Riḍā menggambarkan pentingnya hidayah agama sebagai penopang tiga hidayah yang ia sebut sebelumnya.

Perlu digarisbawahi, Riḍā menyebut hidayah ke empat dengan *al-dīn,* ia tidak menyebut secara spesifik bahwa agama tersebut adalah Islam. Dengan kata lain, ada indikasi Riḍā menggunakan kata ini dalam konteks yang sangat umum. Bahkan dalam kaitannya dengan *siraṭ,* Riḍā tidak menjelaskan bahwa jalan yang

[21] Ibid.
[22] Ibid., 52-53.
[23] Ibid., 53.
[24] Ibid.

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

lurus adalah Islam, sebagaimana mufassir yang telah dibahas sebelumnya, alih-alih Riḍā masih menggunakan makna jalan lurus—mengikuti gurunya Muḥammad ‘Abduh—dalam konteks yang universal: jalan yang menuju kebenaran.[25] Maka, menjadi penting mencari penafisiran spesifiknya tentang apa yang dimaksud dengan *al-dīn*. Di tempat lain ketika menafsirkan surah Ali ‘Imran ayat 19, Riḍā menyebut makna *dīn* dengan “kepatuhan, “pembalasan”, dan “ketundukan”.[26] Lebih lanjut ia menyebut bahwa *dīn* dalam kaitannya dengan syariat berarti ketundukan seorang hamba atas seluruh perintah Allah.

Al-dīn memang dapat berarti agama, namun Riḍā berpegang pada prinsip bahwa agama sejati adalah islam (dengan i), yakni semangat kepatuhan atau menyerahkan diri pada Allah. dengan kata lain, ia tidak memahami *dīn* dalam arti reifikasinya, yakni Islam (dengan I kapital) sebagai agama yang telah terbentuk sedemikian rupa seperti sekarang. Riḍā membangun argumen dengan menyebut semangat ber-islam Nabi Ibrahim yang dengan tegas menyebut dirinya muslim (hamba yang tunduk pada Allah). Berdasarkan ayat-ayat yang sering menyebut Nabi Ibrahim sebagai muslim, ia menarik pemaknaan bahwa penyebutan Alquran secara spesifik tentang *al-dīn* dengan *islām* meliputi semua ajran yang dibawa para Nabi.[27] Dengan pernyataan ini dapat ditarik kesimpulan bahwa muslim sejati adalah ia yang memiliki iman dan amal baik.[28] Perpecahan yang tejadi antar agama samawi sebelum Islam turun menurut Riḍā mengindikasikan bahwa semangat ber-islam telah dirusak,

---

[25] Ibid., 55.
[26] Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Vol. 3 (Mesir: Hai’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 211.
[27] Sirry, *Polemik Kitab...,* 91.
[28] Mohammad Hassan Khalil, *Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain,* terj. Chandra Utama (Bandung: Mizan, 2016). 201.

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

maka perlu utusan baru untuk mengembalikan representasi ber-islam dengan benar: ketundukan dan berbuat baik menjati orientasi utama.[29] Jika mengikuti penafisiran Riḍā pada surah Ali ‘Imran ini tampak bahwa yang ia sebut dengan agama adalah semangat kepatuhan dan beramal baik. Maka, yang ia maksud dengan hidayah agama adalah agama dalam cakupan yang umum.

Mufassir modern lain, yang mengambil bentuk tafsir *maqāṣidi,* Ṭahir Ibn ‘Ashūr, memberi catatan khusus tentang penggunaan bentuk *muta’addi* dalam ayat keenam surah Al-Fatihah. *Muta’addi* digunakan dalam konteks hidayah untuk menunjukkan “seseorang yang berada pada jalan untuk menambah petunjuk.”[30] Pemaknana ini mengindikasikan peran sentral seorang penunjuk dan ketergantungan seseorang yang berada di jalan untuk terus ter-koneksi dengan penunjuk, demi memastikan ia berada pada jalan yang benar. Bentuk muta’addi ini memiliki korelasi yang sesuai dengan hakikat makna hidayah itu sendiri, yang diartikan Ibn ‘Ashūr dengan: “petunjuk terhadap jalan yang dapat mengantarkan seseorang pada tempat yang dimaksud, sedangkan penunjuk adalah *al-‘ārif* (yang mengetahui) terhadap jalan.”[31]

Ibn ‘Ashūr seperti Rashīd Riḍā, membagi empat tingkatan hidayah. *Pertama,* hidayah berupa potensi penggerak dan tahu. Ia memberi contoh seperti seorang bayi lapar yang tanpa harus diberi tahu sudah memiliki dorongan bergerak untuk makan; potensi untuk mendeteksi bahaya dan secara reflek menghindarinya. Tidak jauh berbeda dengan artikulasi Riḍā, hidayah pertama lebih bersifat naluri

[29] Riḍa, *Tafsīr al-Manār,* Vol. 3..., 213.
[30] Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 1 (Tunisia: Dār al-Tunisiyah li al-Nashr, 1984), 187.
[31] Ibid., 188.

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

yang ada pada manusia. *kedua,* petunjuk untuk dapat membedakan antara yang *ḥaq* dan *baṭil,* yang benar dan salah.

Ketiga, hidayah yang terhalang dari penalaran akliah atau logis, atau bila dapat dinalar pun sangat memberatkan seseorang. Hidayah tingkat ini tidak bisa dicapai kecuali apa yang dianugerahkan Allah melalui cara mengutus para nabi. Ibn 'Ashūr mengambil surah Al-Anbiya' ayat 73 sebagai contoh.[32] Ia tidak menjelaskan lebih lajut tentang bentuk hidayah pada tingkatan ini. *Keempat,* hidayah yang dapat mengantar seseorang memahami hakikat dan rahasia-rahasia yang banyak membuat para ilmuan kebingungan. Hidayah jenis ini hanya dapat didapat melalui ilham yang tercurah dari Allah.[33]

Lebih lanjut Ibn 'Ashūr berpandangan bahwa pengucapan *ihdinā* yang diajarkan Allah kepada orang mukmin, adalah segala sesuatu yang sesuai dengan kondisi pemohon, atau segala macam hidayah secara keseluruhan yang kemudian dibagikan sesuai dengan porsi masing-masing. Yang jelas, menurut Ibn 'Ashūr, permohonan ini masih dalam konteks bahwa hidayah yang dimaksud belum didapatkan oleh seorang hamba, atau jika sudah diperoleh, maka permohonan ini berfungsi sebagai kesinambungan, kemantapan, dan penambahan hidayah.[34]

Pandangan Ibn 'Ashūr tentang hidayah menjadi salah satu landasan pemaknnaan mufassir ternama Indonesia, M. Quraish Shihab. Dalam karya tafsirnya *Al-Misbah,* bisa dikatakan bahwa, Quraish Shihab mengambil bentuk yang identik dengan pemaknaan Ibn Ashūr, sebelum mengambil kesimpulan yang mandiri.

[32] Ibid., 189.
[33] Ibid.
[34] Ibid.

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

Qurasih Shihab memulai menafisrkan ayat ke-6 surah Al-Fatihah dari segi bahasa: "Kata *ihdinā* terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *hā', dāl, yā',"* yang memiliki dua orientasi makna, yang pertama "tampil ke depan memberi petunjuk", dan "menyampaikan dengan lemah lembut".[35] Dari sini menurutnya lahir kata hadiah yang merupakan penyampaian sesuatu dengan lemah lembut untuk menarik simpati.

Quraish Sihab juga memiliki pandangan bahwa sejatinya hidayah dibagi menjadi beberapa tingkatan:[36]

1. Naluri. Dengan naluri ini makhluk dapat memenuhi kebutuhannya, seperti anak ayam yang memakan benih ketika baru menetas; seperti lebah yang membentuk sarang menjadi segi enam karena demikian bentuk paling sesuai dengan bentuk badan dan kondisinya.
2. Pancaindra. Hidayah tingkat kedua adalah sebagai pelengkap naluri yang kadang tidak bekerja di luar batas kemampuannya.
3. Akal. Akal, menurut Quraish Shihab, berfungsi sebagai mengkoordinasikan semua informasi yang diperoleh indra. Namun, akal memiliki keterbatasan tertentu untuk menuntun manusia keluar jangkauan alam fisika.
4. Agama. Hidayah jenis keempat adalah hidayah tertinggi yang berorientasi spiritual, dengan demikian dapat mengatasi keterbatasan akal yang tidak jarang terlalu memaksakan kesimpulan yang membatasi manusia itu sendiri. Hidayah

[35] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 74.
[36] Ibid., 75-76.

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

agama terbagi menjadi dua: petunjuk untuk mencapai kebahasiaan dunia-akhirat dan petunjuk untuk mampu melaksanakan isi petunjuk itu sendiri.

Klasifikasi Quraish Shihab lebih dekat pada pemaparan Rashid Riḍā meski demikian jika diamati lebih lanjut, penyajika Al-Misbah mengambil bentuk dan gaya tersendiri, dan dalam penjelasan lebih lanjut Qurasih Shihab menyajikan pembagian hidayah dalam pemaknaan Ibn Ashūr, sebagaimana telah tertulis sebelumnya. Dan melengkapi dengan pernyataan bahwa tidak menutup kemungkinan untuk memahami permohonan hidayah dalam arti yang lebih luas dari hidayah agama. Yakni, mengaitkan permohonan tersebut dengan segala bentuk ragam dan tingkat-tingkat hidayah Allah. Jika ibn ‘Ashūr memahami bahwa hidayah akan diberikan sesuai dengan porsi pemohon hidayah dan tidak terbatas pada hidayah jenis agama, maka Quraish Shihab menulis hal cukup serupa—yang menurut keterangannya—jauh sebelum ia menemukan gagasan ibn ‘Ashūr:

> “Dengan demikian ayat keenam ini dapat dipahami dalam arti sebagai permohonan agar kiranya Allah swt. Menganugerahkan kepada si pemohon—melalui naluri, pancaindra, akal, dan agama kemampuan untuk menggapai jalan lurus lagi luas itu. sehingga *sirāṭ al-mustaqīm* tidak saja dirasakan naluri atau dilihat, dicium, didengar, dan diraba pancaindra, tetapi juga dibenarkan oleh akal, serta dari saat ke saat memeroleh bimbingan dan pengetahuan yang bersumber dari Allah kemudian diberi pula kemampuan untuk melaksanakannya.”[37]

Jika ditelisik dengan teliti, Quraish Shihab tidak menyebut lebih lanjut makna hidayah agama, apakah terkait agama Islam dengan berbagai bentuknya, atau mencakup agama lain.[38] Berbeda dengan ibn ‘Ashūr meski saat menjelaskan makna

[37] Ibid., 78-79.

[38] Perlu ditegaskan, pada tempat lain misalnya ketika menafsirkan Ali ‘Imran: 19, Quraish Shihab menyimpulkan, tidak ditemukan kata Islam dalam Alquran sebagai nama agama, kecuali setelah agama ini sempurna dengan kedatangan Nabi Muhammad. Dengan demikian, tidak keliru jika Islam pada ayat tersebut dipahami sebagai ajaran yang dibawa Nabi Muhammad, karena baik dalam tinjauan

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

hudā tidak menyebut dengan tegas bahwa itu petunjuk bernuansa "Islami", namun ketika ia menjelaskan makna *ṣiraṭ* ia menjelaskan bahwa jalan disini adalah jalan yang diridai Allah dan membawa keberuntungan, dan jalan itu adalah agama Islam.[39]

Dalam beberapa deskripsi mufassir di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa pemaknaan ulama klasik terhadap hidayah memiliki corak eksklusif: bahwa hidayah atau petunjuk memang ditujukan secara generik kepada semua manusia, namun pintu masuk untuk mendapat hidayah itu adalah Islam. Dengan kata lain, agama non-Islam tidak akan mendapat hidayah, setidaknya hidayah yang akan mengantarkan pada jalan yang benar. Demikian pula mufassir modern, Ibn 'Ashūr dan Quraish Shihab menunjukkan gagasan yang tidak jauh berbeda, meskipun keduanya tidak menyebut secara eksplisit tentang non-muslim akan mendapat hisayah atau tidak, dari rumusan kedua mufassir ini belum dapat ditarik kesimpulan inklusif. Penafisiran inklusif tentang hidayah ditampilkan oleh Rashid Riḍā, ia mengatakan dengan jelas bahwa hidayah adalah *dīn* dalam arti generik, yakni semangat menghamba dan patuh kepada Allah yang Maha Esa. Dengan demikian hidayah dapat diperoleh semua kalangan asal memiliki semangat kepatuhan tersebut.

C. Hidayah dalam Paradigma Mistisisme

Sebelum mengeksplorasi lebih lanjut, yang dimaksud mistisisme dalam bagian ini adalah produk tafsir yang dihasilkan oleh mufassir dengan berlatarbelakang sufistik. Karena mereka menggunakan metode *kashf* atau penyingkapan dalam menelisik makna ayat. Intuisi menjadi sumber pengetahuan

---

agama maupun sosiologis, itulah nama ajaran yang disampaikan Nabi Muhammad. Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 49.

[39] 'Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 1..., 191.

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

utama, di samping akal dan perangkat literer. Tokoh yang akan dijadikan fokus pembahasan adalah yang cukup representatif sebagai mufassir dengan genre isyari, seperti Najm al-Dīn al-Kubrā, al-Alūsi, dan satu dari Indonesia, Achmad Chidjim.

Najm al-Dīn al-Kubrā tidak memulai penasiran Al-Fatihah ayat enam dengan tinjauan definisi, sebagaimana umunya mufassir, ia langsung memaparkan pembagian hidayah menjadi tiga: hidayah umum, hidayah khusus, dan ketiga hidayah paling khusus.[40] Hidayah umum adalah adalah sesuatu yang telah dimiliki oleh semua hewan atau makhluk hidup untuk menjaga diri, seperti insting yang dapat menerima sinyal bahaya. Hidayah khusus adalah petunjuk seorang mukmin untuk sampai pada surga, seperti dinyatakan dalam surah Yunus ayat 9. Hidayah paling khusus adalah "hakikat" yang diberikan langsung oleh Tuhan.[41] Najm al-Dīn mengutip satu hadis untuk memberi ilustrasi pengetahuan hisayah jenis ketiga:

عَرَفْتُ رَبِّيْ بِرَبِّي وَلَوْلَا رَبِّي مَا عَرَفْتُ رَبِّيْ

> "Aku mengetahui Tuhan dengan (bantuan) Tuhanku, tanpa (bantuan) Tuhan aku tidak mengetahui Tuhan."

Ayat Alquran sendiri, menurut Najm al-Dīn, mengisyaratkan makna demikian, seperti surah Al-Duha yang artinya, "Dan dia mendapatimu dalam keadaan bingung, lalu Dia memberikan petunjuk."[42] Ayat ini ekplisit menunjukkan bahwa pemberi petunjuk Nabi adalah Allah dengan menurunkan *nūr* petunjuk kepada hamba pilihan.[43] Ia juga menjelaskan bahwa hidayah pada ayat itu terkait

---

[40] Najm al-Dīn al-Kubrā, *al-Ta'wilāt al-Najmiyah fī Tafsīr Ishārī al-Ṣūfī,* Vol. 1 (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 96.
[41] Ibid.
[42] Depag RI, *Al-Hikmah: Al-Quran dan Terjemahnya...,* 675.
[43] al-Kubrā, *al-Ta'wilāt al-Najmiyah...,* 97.

digilib.uinsby.ac.id 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 jalan lurus, yakni agama yang benar (*al-dīn al-qawīm*). Alquran memberikan fasilitas untuk mendapat petunjuk itu melalui Rasul dengan media Alquran itu sendiri.[44] *Ṣirāt al-mustaqīm* juga ia jelaskan sebagai jalan menuju surga.[45]

Tidak jauh berbeda dengan konsepsi di atas, al-Alūsī menyebut salah satu makna jalan lurus itu adalah jalan menuju surga.[46] Seorang yang meminta petunjuk berada dalam konteks ia mengharap menuju pada jalan kebenaran. Makna hidayah sendiri menurut al-Alūsī adalah petunjuk yang menekankan sisi kelembutan, dan kata hidayah jika disandingkan dengan kelembutan maka ia identik dengan petunuk yang mengacu pada nilai-nilai positif. Al-Alūsī menghadirkan perbedaan pendapat para ahli terkait apakah petunjuk ini harus menyampaikan seseorang pada suatu tempat atau tidak. Ia menyebut dua pendapat, *pertama,* kelompok yang menyatakan bahwa petunjuk itu dapat menyampaikan seseorang para tempat yang ia tuju, maka dalam konsep ini hidayah mutlak dapat memastika seseorang sampai pada tempat. *Kedua,* adalah petunjuk yang hanya berfungsi sebagai sarana atau perantara untuk sampai pada sesuatu yang dituju. Sebagian berpendapat bahwa jika kata tersebut (*hadā*) di-*muta'addi*-kan pada *maf'ul* tanpa ada huruf perantara, maka bermakna *al-iṣāl* yang sampai pada tujuan. Jika muta'addi dengan tambahan huruf maka bermakna hanya memberi petunjuk yang mengarah pada tujuan.[47]

---

[44] Fazlur Rahman mengabstrasikan gagasan serupa dan menyimpulkan bahwa Alquran adalah kitab suci yang sepenuhnya ditujukan untuk manusia. Lihat Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an* terj. Ervan Nurtawan dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan Pustaka, 2017), 1.
[45] al-Kubrā, *al-Ta'wilāt al-Najmiyah...,* 97.
[46] Shihāb al-Dīn ibn Maḥmūd 'Abd Allah al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm wa Sab' al-Mathāni,* Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), 96.
[47] Ibid.

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

Al-Alūsī mengajukan kritik terhadap konsep di atas. Pendapat pertama menyiratkan pertentangan dengan bunyi ayat Al-Fusilat: 17 yang artinya, "Dan adapun kaum Thamūd, mereka telah kami beri petunjuk, namun mereka lebih menyukai kebutaan...",[48] jika ayat ini dipahami dengan paradigma pertama, konsekuensinya adalah kaum Thāmud masuk dalam lingkaran kesesatan setelah sebelumnya diberi petunjuk oleh Allah, pada dataran faktual—setidaknya menurut penuturan ahli sejarah—kaum ini tidak sampai pada kebenaran.[49] Artinya, hidayah di sini tidak mutlak menyampaikan seseorang pada suatu tempat, terutama dalam konteks keselamatan eskatologis.

Konsep hidayah yang hanya berfungsi sebagai "petunjuk" ini banyak disepakati mufassir, sebagaimana telah dijabarkan sebelumnya. Karena bagaimanapun, mengikuti pandangan Achamad Chodjim, untuk sampai pada satu jalan yang lurus manusia memang perlu petunjuk, dan, petunjuk itu sudah tersedia dalam Alquran dan hadis. Namun menurutnya perlu diketahui bahwa Alquran itu lebih berfungsi sebagai peta, tidak lebih. Manusia bisa mengikuti peta itu jika bersedia menyatukan telaah atas kitab suci di satu sisi, dan membuka hati pada sisi yang lain.[50] dengan begitu seseorang dapat mengambil manfaat dari hidayah, yang ia bagi menjadi lima klasifikasi:[51]

1. Petunjuk instingtif. Serupa dengan banyak gagasan mufassir sebelumnya, ia menyebut petunjuk instingtif adalah dorongan yang bersifat bawaan lahir.

[48] Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya...,* 478.
[49] al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'āni...,* 96.
[50] Achmad Chodjim, *Al-Fatihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka* (Jakarta: Qalam, 2017), 203.
[51] Ibid., 205-218.

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

Namun insting menurutnya berbeda dengan inspirasi, insting telah terinstall ketika makhluk hidup lahir dan berbagai kecenderungannya diturunkan dari gen. Anak burung tidak perlu belajar pada induknya, anak sapi dan kambing tidak perlu belajar lari pada induknya.

2. Petunjuk dari hasil belajar dan berlatih. Tempat diturunkannya petunjuk menurut Chodjim adalah hati, sedangkan otak hanya unit yang memproses data, sedangkan pemahaman dan kesimpulan didapat dari hati. sedangkan pada lapisan lebih dalam, terdapat *fu'ad* dalam hati, manusai harus memberdayakan *fu'ad* ini untuk menghindari spekulasi untuk mencapai pada kebenaran.
3. Petunjuk intuitif. Intuisi dapat diperoleh jika manusia memberdayakan *fu'ad*-nya lebih dalam, dengan terus mengasah intuisi manusia dapat melihat kejadian yang tidak tertangkap indra. Intuisi ini pada dasarnya termasuk wahyu yang diberikan Allah tidak hanya pada manusia istimewa, orang biasa dapat memperolehnya.[52]
4. Petunjuk *lububiyah.* Ini petunjuk yang lebih tinggi dari intuisi, yang merupakan peraduan antara rasio dan intuisi. Tidak hanya berhenti pada penglihatan gaib, *lububiyah* dapat memahami makna dari berbagai pandangan

[52] Petunjuk intusi adalah karakter utama epistemologi mistisisme Islam. menurut Fethullah Gulen, hati adalah entitas yang dapat merespon terhadap segala yang terjadi di alam semesta dan dapat menjadi sumber pengetahuan. Lihat Adib Ibrahim ad-Dibagh, "persembahan", dalam Muhammad Fethullah Gulen, *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufisme* terj. Fuad Syaifuddin Nur (Jakarta: Republika Penerbit, 2014), xi. Tidak jauh berbeda dengan gagasan itu, Annemmarie Scimmel berpendapat bahwa pengalaman, terutama pengalaman rohani, tidak dibimbing oleh indra atau pikiran, ia dibimbing langsung oleh hati, karena itu fungsi hati adalah sebagai alat untuk mengetahui atau epistemologi. Lihat Annemmarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam* terj. Sapardi Djoko Damono dkk (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 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

"halus" itu. Wahyu lububiyah adalah jenis wahyu di balik tabir. Alquran menyebut golongan ini dengan *ulul albab.*[53]

5. Petunjuk *kitabiyah.* Petunjuk ini merupakan kumpulan wahyu yang diterima para nabi dan rasul. Dengan wahyu ini para nabi dapat menerima kebenaran langsung dari Tuhan yang kemudian dapat ia sebar pada pengikutnya. Wahyu ini langsung masuk pada *fuad* para nabi dan rasul.

Peranan penting hati ini yang membuat Chodjim merumuskan bahwa untuk membaca peta petunjuk dalam Alquran maupun hadis, manusia harus melakukan pembersihan dan penyucian diri melalui dzikir. Seorang hamba harus aktif berkomunikasi dengan Tuhan. Titik tolak berkomunikasi dengan Tuhan adalah menyingkirkan "kembara pikiran dan ilusi (sesuatu yang dipandang benar namun ternyata salah)."[54] Dzikir menurutnya dapat terejawantah dalam beberapa karakteristik, salah satunya adalah salat. Dzikir berarti mengingat, mengisi atau menuangi. Artinya, bagi orang yang berdzikir ia berada dalam usaha untuk mengisi atau menuangi pikiran dan hatinya dengan kata-kata suci. Pada mulanya dzikir memang hanya terucap lewat lisan, manusia harus berusaha berdzikir dengan hati untuk mendapat ketenangan batin.

Dengan batin yang tenang dan kejernihan pikiran, manusia bisa memohon pada Tuhan dengan penuh kesadaran dan harapan. Bila ilusi dan delusi telah lenyap,

---

[53] Achmad Chodjim menjelaskan penyebutan ulul albab dalam Alquan: (1) orang yang mampu memahami hukum qisas. (2) orang yang mampu mengambil hikmah dalam hidup. (3) Orang yang mampu memahami ayat *mutashabihāt.* (4) Orang yang mampu memahami makna penciptaan alam semesta. (5) Orang yang mampu memahami hakikat nilai peribadatan agama. (6) Orang yang mampu memahami makna yang terkandung dalam peristiwa sejarah. (7) Orang yang mampu menangkap makna wahyu Tuhan kepada para nabi. (8) Orang yang mampu memahami ketuhanan yang Maha Esa. (9) Orang yang paham kejadian yang dialami nabi dan rasul. Lihat Achmad Chodjim..., 213-218.
[54] Ibid., 219.

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

pedzikir hanya terisi oleh kalimat tauhid, yang lambat laun mengalir dalam batin dan pada setiap tarikan dan hembusan nafas. Manusia pada titik ini melakukan muraqabah atau pengawasan diri, akhirnya ia dapat masuk pada "*sunyaruri"*: alam *fana* yang kosong dari berbagai angan dan kembara pikiran. Sekaligus ia mansuk dalam *baqa:* alam mawas diri atau yang Chodjim sebut dengan "melihat sejatinya diri-sendiri."[55]

Menurut Chodjim keadaan *fana'* dan *baqa'* adalah kunci untuk membuka pintu dan jendela batin. Bila pintu sudah terbuka maka sang "aku" atau "diri" bisa keluar dari belenggu dan penjara fisik manusia. pada titik ini manusia akan mampu sampai pada unsur sejati "jalan lurus". Tidak mudah untuk sampai pada titik ini, manusia harus memahami hakikat dzikir *ruh.* Jika manusia dapat sampai pada tingkat dizikir *ruh,* maka ia sebenarnya tidak menggandeng Tuhan, ia-lah yang digandeng Tuhan.[56] Metode inilah, sebagai pemaknaan usaha mendapat petunjuk, yang menampilkan sisi tafsir sufi-nya, karena tidak banyak tafsir yang menyajikan pandangan demikian.

[55] Ibid., 221.
[56] Ibid., 225.

digilib.uinsby.ac.id 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
ABUL KALAM AZAD DAN TAFSIR *TARJUMĀN AL-QUR'ĀN*

A. Sketsa Biografi Abul Kalam Azad

Sajian biografi adalah upaya untuk menghadirkan secara utuh tidak hanya karya seorang tokoh yang diteliti, namun juga persona tokoh itu sendiri. Cara pandang suatu gagasan yang tertuang dalam karya meniscayakan kajian yang cukup lengkap terhadap perjalan hidup tokoh, karena, setiap gagasan tidak pernah muncul dalam dunia kosong. Artinya, gagasan, pemikiran, dan cara pandang seseorang terbentuk sedemikian rupa oleh lingkungan dan genealogi keilmuan yang menjadi sumber pengetahuan. Bertolak dari hal itu, bagian ini akan menyajikan biografi Abul Kalam Azad.

1. Kehidupan Awal Abul Kalam Azad

Abul Kalam Azad lahir di Makkah pada tahun 1888 dengan nama kecil Muhyiddin Ahmad. Ayahnya, Maulana Khairuddin, masih keturunan ulama tersohor di India dan ibunya, adalah putri dari Syekh Muḥammad Zahīr, ulama yang berpengaruh baik di Madinah—kota domisilnya—maupun di luar Arab. Maulana Khairuddin yang sejak umur 25 tahun menetap di Makkah suatu hari pulang ke India, tepatnya kota Calcutta, pada tahun 1890, namun ia mengalami kecelakaan yang menyebabkan tulang keringnya patah, sehingga tidak bisa banyak bergerak dan karena kondisi demikian ia tidak bisa membawa keluarganya kembali

digilib.uinsby.ac.id 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 Makkah. Di tambah pada tahun 1891, ibu Azad meninggal dan dimakamkan di Calcutta.[1] Maka Maulana Khairuddin memilih untuk menetap di India saat itu.

Sejak kecil Muhyiddin Ahmad dididik ayahnya, yang menerapkan cara tradisional dalam pembelajaran. Khairuddin tidak memiliki kegemaran terhadap keilmuan Barat dan tidak pernah berpikir untuk Muhyiddin Ahmad mempelajarinya, dengan asumsi itu hanya akan merusak agama. Mengikuti kebiasaan tradisional kala itu, Muhyiddin Ahmad diajari Bahasa Persia dan Arab. Setelah mahir bahasa ia diajari filsafat, matematika, geometri, dan aljabar—dalam bahasa Arab. Umumnya di lingkungan Muhyiddin Ahmad tumbuh, pada usai 20-25 pemuda India harus menyelsaikan studi dan berkewajiban mengajar, untuk membuktikan ia menguasai apa yang telah dipelajari. Azad berhasil sampai pada jenjang mengajar di usia 16 tahun.[2]

Pada masa ini ia menemukan tulisan Syed Ahmad Khan tentang pendidikan modern, dan segera terpengaruh. Ia melihat untuk masuk pada dunia pendidikan modern adalah mempelajari filsafat barat-timur sekaligus, dan hal-hal yang berkaitan dengan literatur, seperti sastra. Ia kemudian bertekad untuk memperlajari bahasa Inggris. Muhdyiddin Ahmad banyak bertukar pandangan dengan Mohammed Yusuf Jafri yang mengamil studi orientalis. Yusuf Jafri menyambut antusias keinginan Muhyiddin Ahmad dan mengajarinya Bahasa Inggris. Setelah berhasil mempelajari elemen dasar bahasa Inggris, ia membaca Alkitab dalam versi

[1] Maulana Abul Kalam Azad, *India Wins Freedom: an Autobiographical Narrative* (New Delhi: Orient Longman Limited, 1988), 2.
[2] Ibid.

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

Inggris sambil menyandingkannya dengan versi Bahasa Persia dan Arab, ia juga mulai membaca koran bahasa asing ini dengan batuan kamus.[3]

Seiring waktu Muhyiddin Ahmad terus menambah minat pada buku-buku bahasa Inggris terutama genre sejarah dan filsafat. Mendapati kenyataan ini, Maulana Khairuddin cukup terpukul, sementara Ahmad tetap merasakan kenikmatan intelektual baru dan segera menyadari kebiasaan negatif hidup dalam lingkungan ortodoks, yakni kehilangan nalar kritis karena cenderung menerima tanpa gugat apapun yang dikatan oleh agama. Ahmad merasa harus mencari kebenarannya sendiri. Kegelisahan baru lain yang cukup menganggu Ahmad adalah perbedaan sekte dalam tubuh Islam. Ia mengaku tidak mengerti mengapa mereka harus menentang satu sama lain jika mereka mengklaim mendapatkan sumber inspirasi yang sama, terlebih ketika mereka saling memasang label "sesat" pada kubu lawan. Perbedaan ini memunculkan keraguan di benak Ahmad: Kalau agama mengaku membawa kebenaran universal, mengapa harus ada konflik antar agama? Apakah agama harus memiliki klaim kebenaran dan mengutuk agama lain penuh kesalahan?[4]

Selama dua atau tiga tahun ia mengalami kegelisahan itu dan terus berupaya mencari solusi. kegelisahan ini membuat ikatannya dengan keluarga hancur, namun kondisi ini membuat Ahmad merasa bebas dari kungkungan keluarga. Pada titik ini ia memilih untuk menulis majalah dan menggunakan nama pena "Azad" yang berarti bebas: untuk menunjukkan kebebasannya dari pengaruh keluarga dan

[3] Ibid., 3.
[4] Ibid.

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

sedikit melonggarkan ikatan terhadap kepercayaan yang ia warisi.[5] Ia mulai menulis dengan pengetahuan baru, dengan semangat modern, dengan kebebasan baru. Dan sejak saat ini ia memulai kehidupan yang benar-benar baru. Menulis membuatnya mengenal lebih dekat berbagai problem sosial-politik India.

2. Tokoh Revolusioner dan Jurnalis

Azad yang memulai karir menulisnya di usia muda, yakni 12 tahun, dengan menerbitkan jurnal sastra dan menjadi editor di *al-Misbah*, memiliki media untuk mengungkapkan gagasan yang ia gelisahkan. Pada masa keguncangan politik, ia banyak menulis kritik terhadap pemerintah, terutama Inggris yang saat itu menerapkan politik diskriminatif terhadap India. Kritiknya juga hadir untuk menentang pemisahan Bengal dari negara India dengan isu rasial keagamaan, yakni upaya untuk memisahkan umat Hindu dan Muslim. Pada tahun inilah ia mengaku tertarik pada gerakan revolusioner setelah mengenal tokoh-tokoh penting yang mengusung semangat ini: Shri Arabindo Ghosh dan Syam Sundar Chakravarty. Dari kedua tokoh ini ia bergabung pada salah satu gerakan revolusioner India.[6]

Kelompok revolusioner kala itu direkrut secara ketat. Mayoritas tokohnya adalah orang Hindu kelas menengah yang memandang Islam mendukung pemerintah Inggris untuk melancarkan kekuasaan dan anggapan bahwa Islam terus berusaha membangun provinsi yang hanya dihuni oleh Muslim. Karen itu, saat Sundar Chakravaty memberi penjelasan bahwa Azad akan bergabung di kelompok revolusioner, para pendeta dan orang Hindu sangat terkejut dan tidak percaya. Azad berhasil meyakinkan para tokoh setelah sebelumnya dipandang negatif dan

[5] Ibid.
[6] 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

menyimpan misi tersendiri.[7] Kesempatan ini digunakan Azad dengan baik untuk memperkenalkan bahwa Islam adalah komunitas yang tidak harus mereka musuhi. Azad mengaku berdebat untuk membuat mereka mengalihkan kecenderungan menggeneralisir orang muslim yang selalu dipandang lawan keyakinan mapun politik.

Ketika pertama bergabung pada kelompok revolusi, Azad mendapati pergerakan mereka terbatas pada daerah Bengal dan Bihar. Keterbatasan ini, menurut Azad tidak efektif dan ia mengajukan perluasan hingga Bombay dan bagian India lain. Kebanyakan anggota saat itu tidak merestui gagasan Azad, karena kelompok ini harus bergerak secara rahasia. Namun, Azad berhasil meyakinkan mereka dan berselang dua tahun sejak Azad bergabung, kelompok ini telah mendirikan cabang hingga ke India Utara dan Bombay. Pada masa ini Azad berkesempatan untuk memperluas pandangan politik maupun keagamaan dengan bepergian ke Irak, Mesir, Suriah, dan Turki. Di negara-negara ini Azad banyak bertemu dengan tokoh revlusioner yang menghadapi problem yang sama: pemerintah kolonial. Di Mesir ia bertemu dengan pengikut Mustafa Kamil dan Muhammad ‘Abduh.[8]

Ia melihat Universitas Al-Azhar membangun kurikulum yang menurutnya konservatif dan ia melihat usaha pembaruan yang dilakukan ‘Abduh dengan cara menulis jurnal, meskipun banyak ditentang dan tidak membuahkan hasil—setidaknya pada masa itu. Tidak jauh berbeda dengan Mesir, di Turki pemuda-

[7] Ahmad Rafiq, “Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama: Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad,” dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 2, No. 1, (Juli 2001), 38.
[8] Azad, *India Wins...*, 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

pemuda menerbitkan jurnal sebagai usaha edukasi pada masyarakat tentang keilmuan dan pandangan politik. Pada saat yang sama di India gejolak politik makin memanas, kelompok Islam banyak bergabung dengan pemerintahan Inggris. Hal ini memperburuk relasi Hindu-Muslim. Mengetaui ini Azad berpikir untuk lebih serius dalam mengambil langkah politik dan membuat gerakan bagi umat muslim. Ia kemudian mengambil langkan menerbitkan jurnal, tepatnya, pada 1912, terbitlah jurnal *Al-Hilal.*

Al-Hilal mengalami popularitas yang belum pernah tercapai dalam waktu singkat menurut sejarah jurnal India, bukan hanya kualitas kertas yang baik, lebih dari itu publik tertarik pada isu nasionalisme yang digagas. Pada masa itu, partai politik Muslim yang berkuasa adalah Aliragh, dengan visi umat muslim harus setia pada pemerintahan Inggris dan menjauh dari gerakan kemerdekaan. Karena itu, satu-satunya hambatan *Al-Hilal* adalah Aliragh. *Al-Hilal* merupakan ancaman serius bagi Alirah karena ideologi yang diusung sama sekali berbeda. Editor *Al-Hilal* menerima ancaman dibunuh, namun seiring waktu, pencetakan *Al-Hilal* menyentuh angka 26.000 eksemplar setiap pekan.[9] Praktis ini menunjukkan kesuksesan proyek edukasi dalam tulisan-tulisan Azad.

Pada tahun 1939 Azad menjabat sebagai pimpinan partai Kongres, dengan jabatan ini ia termasuk tokoh paling berpengaruh di India selain Gandhi. Pada masa ini India masuk pada perang dunia II, dan sangat dirugikan Inggris, karena itu Gandhi menganjurkan pemberontakan Inggris untuk keluar dari India. Azad sebagai pimpinan partai cukup skeptis pada gagasan Gandhi, meski akhirnya ia

[9] Azad, *India Wins...*, 9.

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

memutuskan untuk memberikan pengaruhnya, berkeliling India menggerakkan pemimpin daerah untuk mengusahakan kemerdekaan penuh India. Usaha ini membuatnya dipenjara sebagai tahanan politik oleh Inggris, dan baru dibebaskan tahun 1946.

3. Genealogi Keilmuan dan Transisi Pemikiran

Didikan konservatif Maulana Khairuddin tidak membekas pada Azad kecuali sebagai pijikan awal pembelajaran. Azad belajar banyak ilmu fundamental di kalangan keluarganya yang memang dari kalangan ulama terkemuka. Namun Azad, yang di usia belasan tahun memiliki kesempatan untuk menjaga perpustakaan pada akhirnya mengantarkan ia pada berbagai litertaur asing. Bacaan ini kemudian menjadi batu pijakan awal transisi pemikirannya. Tulisan Syed Ahmad Khan tentang pendidikan modern (baca: barat) menjadi titik selanjutnya masa transisi paradigma berpikir Azad. Ia melihat bahwa pendidikan modern yang oleh ayahnya dipandang negatif mengandung semangat pencerahan yang patut dipelajari dan diketahui khalayak umum.

Dari pandangan Ahmad Khan, Azad mulai memiliki minat untuk mempelajari lebih lanjut ihwal literatut medern, dan sebagai keniscayaan, mengharuskan Azad mendalami bahasa asing. Ia mulai membaca berbagai kitab suci agama, dan sampai pada titik kegelisahan paling berpengaruh pada hidupnya: bahwa agama tidak sedikit dibangun dengan narasi eksklusif dan tidak menyediakan sedikit pun celah untuk kebenaran agama lain. konsekuensinya, agama saling berada dalam tegangan satu sama lain. Ia mulai meragukan doktrin agama yang hanya mengantarkan pada perpecahan sosial, kekerasan, 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

kebencian. Azad berdiri pada dua bagian yang saling kontradiktif: di satu sisi, sebagai bagian dari peradaban ia harus menjadi bagian dari masyarakat yang hidup damai, pada sisi yang lain, Azad telah diajari kandungan agama yang menganggap agama lain salah, dan, pada titik tertentu, menghalalkan agresi.

Kegelisahan itu yang kelak memotivasi Azad untuk mencoba menggali lebih dalam makna agama dan bagaimana identitas agama ini seharusnya dibangun dalam konteks heterogen. Pada fase kegelisahan ini ia bergabung pada kelompok revolusioner, yang bergerak untuk kemerdekaan India. Salah satu misi Azad bergabung pada kelompok yang mayoritas dihuni oleh orang Hindu ini adalah meyakinkan mereka bahwa Orang Hinda dan Islam harus satu visi dalam banyak elemen, terutama moderasi keagamaan dan persatuan politik. Akar pilihan Azad ini tidak lain adalah sebab lebih lanjut dari kegelisahan Azad terhadap ajara agama. Azad dipukul kegelisahan yang meremukkan keyakinannya, ia menulis:

> "The First thing wich trobeled me was the exhibition of differences among the different sect of Muslims. I could not understand why they should be so opposed to one another when all them claimed to derive their inspiration from the same source. Not could I reconcicle my self with the dogmatic assurance with which each sect brannded the others as mistake and heretical. These differences among the orthodox scools began to raise doubts in my mind concerning religion itself. If religion expresses universal truth, why should there be such differences and conflict among men professing different religions? Why should each religion claim to be the sole repository of truth and condemm all others as false?"[10]

> "Hal pertama yang mengganggu saya adalah perbedaan di antara sekte muslim. Saya tidak mengerti kenapa mereka harus menentang satu sama lain ketika mereka mengklaim mendapat inspirasi dari satu sumber. Saya juga tidak bisa mendamaikan diri saya dengan keyakinan dogmatis yang dengan itu masing-masing sekte melabeli kelompok lain salah dan sesat. Perbedaan di antara aliran ortodoks ini mulai menimbulkan keraguan dalam benak saya tentang agama itu sendiri. Jika agama mengungkap kebenaran universal, mengapa harus ada perbedaan dan konflik seperti itu karena mengaku agama yang

[10] Ibid., 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

berbeda? mengapa masing-masing agama mengaku sebagai satu-satunya tempat kebenaran dan mengutuk semua yang lain salah? ”

Bacaan yang cukup berpengruh selama karir Azad salah satunya adalah majalah *al-Manar,* yang belakangan diterbitkan seluruhnya dan diberi nama *tafsīr al-Manār*, ditulis oleh Muḥammad ‘Abduh dan Rashid Riḍā. Azad bertemu dengan ‘Abduh ketika ia berkesepatan untuk berkeliling di beberapa negara termasuk Mesir. Gaya sastra dalam tulisan itu menarik perhatian Azad, dan termasuk daya tariknya adalah ajakan untuk “memperbarui” Islam. kekaguman pada karya tulis ‘Abduh bertambah dalam, baik dalam jurnal *Risālah al-Tauḥīd* maupun *al-Manār*. Pada masa Azad menerbitkan jurnal *Al-Hilal,* tiga edisi pertama berisi antara lain pengenalan atas gagasan jurnal dari Mesir itu. Ziya-ul Hasan al-Faruqi menulis bahwa *Al-Hilal* mengusung ideologi yang identik dengan apa yang ditulis ‘Abduh dan Riḍā.[11]

Menurut Mu’im Sirry, tokoh yang berpengaruh terhadap transisi pemikiran Azad adalah Dahlawi, tokoh muslim India yang berpengaruh secara internasional. Azd mengakui bahwa Dahlawi merupakan leluhur intelektualnya, dan ia sudah berusaha memahami tulisannya sejak muda, meski baru bisa melihat keunggulannya di kemudian hari. Sirry menguiti Ian Handerson untuk memperlihatkan bahwa pengaruh Dihlawi inilah yang membuat Azad menulis tafsir *Tarjuman Al-Qur’an.* Karena visi Dahlawi adalah membuat Alquran mudah dipahami oleh orang awam. Hal itu juga merupakan visi Azad, yang berupaya menyatukan program politik keagamaannya. Azad mengenali tradisi ini saat ia

[11] Ziya-Ul-Hasan Faruqi, *Maulana Abul Kalam Azad: Towards Freedom* (Delhi: B.R. Publishing Corporation, 1997), 66.

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

melihat kebutuhan orang Islam awam untuk mendapat pengetahuan baru yang berlandaskan Alquran dalam menata banyak hal tentang kehidupan.[12]

Dapat disimpulkan, transisi pemikiran Azad bermula dari perkenalannya dengan pendidikan modern yang dikenalkan oleh Ahmad Khan. Dari sini ia memperoleh wawasan baru yang menyebabkan kegelisahan luar biasa dalam memandang relasi antar agama yang kerap saling mengklaim kebenaran. Hingga akhir hayatnya, Azad tidak pernah melakukan revisi terhadap gagasan yang ia lahirkan di dalam Tarjuman tentang kesatuan agama, tema pokok yang dapat disimpulkan jawaban dari kegelisahan intelektualnya.

4. Pengaruh Azad Pasca Kemerdekaan India

Pasca kemerdekaan India, Azad selaku tokoh penting dalam simpul politik negara tetap menjadi garda depan dalam menata masa depan bansanya. Ia tetap dengan pendirian persatuan antar agama dan banyak meredam berbagai gesekan yang tejadi di akar rumput akibat perbedaan agama. Selain itu, Azad menjadi penasihat Nehru dan menjadi Menteri Pendidikan pertama di India. Aktivitasnya fokus bagaiaman menyebarkan pendidikan berkualitas dan merata di seluruh India, terutama dengan tujuan membuat semua orang literatif, lapisan penting yang ia perhatikan adalah kaum miskin dan wanita-wanita pedesaan.[13] Institut Teknologi India dan Universitas India adalah beberap pusat pendidikan yang ia gagas.

Sebagai tokoh yang mengedepankan persatuan agama, Azad dikenang oleh bangsa India sebagai simbol kerukunan beragama. Lapisan masyarakat—dari berbagai latar belakang agama dan suku—menaruh hormat dan segan terhadap

[12] Sirry, *Polemik Kitab...*, lix.
[13] https://en.wikipedia.org/wiki/Abul_Kalam_Azad (diakses 25 April, 2020).

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

Azad. Untuk menghormatinya, India menamai beberapa tempat dengan nama Azad, Wikipedia mencatat beberapa di antaranya: Maulana Abul Kalam Azad Medical College di New Delhi, Maulana Azad National Institute of Technology di Bhopal, Maulana Azad National Urdu University di Hyderabad, Maulana Abul Kalam Azad Institute of Asian Studies dan Maulana Abul Kalam Azad University of Technology di Kolkata, Maulana Azad Stadium di Jammu. Azad dimakamkan di sebelah Masjid Jammu. Hari kelahirannya diperngingati sebagai Hari Pendidikan Naional India, 11 November. Sebagai kekaguman pada Azad, Ghandi berkomentar, Maulana Abul Kalam Azad adalah sosok "sekaliber Plato, Aristoteles, dan Phytagoras."[14]

B. Paradigma Azad Atas Alquran dan Tafsir

Azad dalam pengantar *Tarjumān Al-Qur'ān* mengungkap beberapa pandangannya terhadap Alquran dan tafsir. Menurut Azad, Alquran pada dasarnya bukanlah kitab yang sulit dipahami. Pada saat Alquan turun tidak ada banyak indikasi kerumitan para sahabat untuk memahami, selain karena di masa itu Rasulullah menjelaskan langsung, sebenarnya hal ini menunjukkan bahwa Alquran tidak mengambil bentuk untuk sukar dipahami. Akan tetapi, ketika masa peradaban Yunani mulai diadopsi, cita rasa kesenian dan filsafat Yunani memberi pengaruh signifikan terhadap pemahaman muslim atas Alquran.[15] pada masa ini muncul kecenderungan baru untuk memahami Alquran yang pada satu sisi memperkaya peradaban Islam, namun pada sisi lain membuat kabur visi Alquan.

---

[14] Ibid.

[15] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., xxxi. Bandingkan dengan Abdul Jalal, "Shaykh Waliyulah al-Dihlawi dan Konsep-konsep Kunci dalam Penafsiran Alquran", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadith,* Vol. 8, No. 1 (Juni, 2018), 131.

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

Menurut Azad ada upaya untuk medandani Alquran sedemikian rupa yang jika dandanan ini dilepas dari Alquran, maka akan nampak jelas bagaimana Alquran menampilkan dirinya. Al-Rāzi termasuk mufassir yang dikitik Azad karena banyak memasukkan makna baru dalam tafsirnya, namun sayang Azad tidak memberikan contoh langsung terkait hal tersebut. dalam hal ini Azad menulis:

> "The difficulties which we feel today in appreciating the manner of presentation observed by the Qur'ān, or the arrangement of its parts and verses, or the phraseology employed therein are all due to the inclination inhered from our mediaeval past not to appreciate a simple thing for its simplicity. The Qur'ān is so simple to understand and yet we do not feel happy until we evaluate its worth by fanciful standards of our own making, standards so distasteful to the purposes of the Qur'ān. That is the picture which today confronts us at every turn."[16]

> "Kesulitan yang dewasa ini kita rasakan dalam menghayati cara penyajian yang dianut Alquran, rancangan dari bagian surahnya, atau kalimat yang digunakan, adalah akibat kecenderungan yang diwarisi dari abad pertengahan untuk tidak menghayati kesederhanaannya. Alquran begitu sederhana untuk dipahami. Meski demikian kita belum merasa bahagia jika belum menilai mutunya dengan kaidah yang penuh pesona yang kita buat sendiri, kaidah yang begitu mengecewakan ditinjau dari tujuan Alquran. inilah gambaran yang kita hadapi dewasa ini di mana-mana."

Kecenderungan lain yang dicatat Azad adalah penggunaan hadis nabi secara berlebihan tanpa ada kejelasan sumber. Beberapa mufassir banyak merujuk pada hadis yang dikumpulkan secara sembarangan. Hal ini menciptakan kesulitan lebih lanjut dalam memahami ayat Alquran.[17] Konsekuensi dari dua kecenderungan di atas, membuat gaya penyampaian Alquran yang sederhana menjadi berbelit-belit. Padahal cara argumentasi yang disampaikan Alquran melalui Nabi Muhammad tidak memperbingung pedengarnya. Gaya dialektika filsafat, Aristotelian misalnya, maupun penggunaan beragam hadis yang tidak jelas, menurut Azad tidak pernah

[16] Ibid., xxxiv.
[17] Ibid., xxxv.

digilib.uinsby.ac.id 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 objek utama Alquran.[18] Para mufassir dapat menutupi visi Alquran yang sederhana. Perlu diketahui, kritik Azad harus diletakkan pada konteks di mana banyak mufassir yang memahami Alquran dari berbagai sudut sehingga membuang banyak waktu dan tempat untuk memahami pesan Alquran yang sebenarnya sederhana. Dengan demikian tidak semua tafsir masa lalu masuk dalam kategori kritik Azad. Beberapa tafsir yang menyajikan pemaknaan ringkas masih menjadi perhatian ulama tertentu.

Selanjutnya, Azad memiliki kegelisahan melihat beberapa mufassir berusaha membuat Alquran mendukung gagasan mufassir, sesuatu yang disebut Naṣr Ḥāmid dengan *talwīn*, yakni ideologisasi Alquran. Lebih dari itu, Azad melihat lebih jauh dengan uasaha mufassir menjadikan Alquran melegitimasi penemuan modern. Alquran haru mendukung dan mengambil sikap dalam bidang ilmu pengetahuan tertentu. Jika pada masa lalu terdapat usaha untuk menjelaskan Plotemus dari Alquran, sekarang muncul fenomena melihat sains cosmos melalui Alquran.[19]

Alquran pada dasarnya memiliki tema sentral, baik Alquran utuh, maupun pada setiap surahnya. Menurut Azad jika tema sentral ini sudah dipahami secara utuh, maka pemahaman menjadi terarah. Konsekuensinya, jika tema sentral ini gagal dibidik dan dipahami, maka apapun yang melengkapinya gagal ditangkap signifikansinya. Pemahaman yang benar atas tema sentral ini seharusnya menjadi titik tolak mufassir dalam memahami Alquran, demikian menurut Azad. Karena meski hal-hal disamping tema sentral dapat dipahami dengan baik, tidak akan

[18] Ibid., xxxiv.
[19] Ibid., xxxvi.

digilib.uinsby.ac.id 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 kelindan yang benar dengan tema sentral.[20] Solusi yang ditawarkan Azad dalam mengatasi berbagai persoalan penafsiran yang ia gelisahkan adalah memahami Alquran dari sudut pandang cita rasa sastra.

Cita rasa sastra dapat menampilkan Alquran secara lebih terarah. Sedangkan tren yang berkembang dalam kritik Azad adalah, mufassir cenderung mengandalkan penafsiran ulama-ulama terdahulu tanpa batasan spesifik. Setiap orang yang berusaha menulis komentar atas Alquran, akan mengumpulkan karya terdahulu. Akibatnya, timbul kebiasaan menampilkan sesuatu yang sudah dikatakan ulama terdahulu. Hal ini menjadi kesan negatif ketika tidak ada upaya filterisasi dari mufassir bersangkutan. Azad menganggap fenomena ini sama dengan mengecat dinding yang telah didirikan orang lain.[21]

Sebagai penutup tentang catatan Azad atas paradigam penafsiran, ia mengkritik penafisiran *ra'yu.* Tafsir ini sangat rentan memberi ruang bagi mufassir untuk menyelipkan berbagai pendapat personal secara berlebihan. Dengan demikian tafsir jenis ini tidak menyajikan apa yang sebenarnya dinyatakan oleh Aquran. Tren ini muncul secara semarak ketika timbul usaha untuk membenarkan madzhab tertentu yang dianut oleh mufassir bersangkutan. Lebih lanjut Azad menyayangkan beberapa mufassir di Mesir dengan susah payah membuat penalaran qur'ani, seolah Alquran memuat ramalan tentang penemuan Copernicus, Newton, dan lain-lain. poin-poin di atas mengerucut pada satu titik: pesan utama Alquran menjadi kabur, setidaknya menurut Azad. Hal demikian yang membuat Azad menulis tafsir dengan gaya sederhana, kecuali Al-Fatihah yang ia kupas secara panjang dengan pandangan

[20] Ibid., xxxvi-xxxvii.
[21] Ibid., xxxviii.

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

semua poin penting Alquran termuat dalam surah ini. Pada surah selanjutnya, Azad tidak banyak membuat komentar sebagaimana dalam penulisan tafsir Al-Fatihah.

C. Tafsir *Tarjumān Al-Qur'ān*

1. Proses dan Latar Belakang Penulisan Tafsir

Ketika rutin menerbitkan jurnal *Al-Balagh*—jurnal yang ditulis setelah *Al-Hilal*—Maulana Abul Kalam Azad mengumumkan untuk menerbitkan terjemah Alquran dalam bahasa Urdu yang akan diberi nama *Tarjumān Al-Qur'ān,* sekaligus tafsirnya, *Tafsīr al-Bayān,* dan satu lagi muqaddimah sebagai pelengkap. Rancangan yang ia susun pada tahun 1915 itu, ditujukan untuk tiga golongan: terjemah Alquran untuk masyarakat awam, tafsir untuk orang yang minat mengkaji lebih dalam makna Alquran, dan muqaddimah sebagai penjelasan basis tulisan tafsirnya.[22] Namun akibat gejolak politik rencana ini tidak pernah rampung, kecuali terbitnya *Tarjumān Al-Qur'ān* pada 1930-an, setelah melalui proses yang dramatik.

Pada tanggal 3 Maret 1916, Azad diasingkan pemerintah Benggala, tidak diizinkan masuk daerah Delhi, Punjab, United, dan Madras. Azad menentap di Ranchi dan terpaksa meninggalkan enam volume tafsir yang sudah siap cetak di Kalkuta. Selama di Ranchi ia melanjutkan penulisan jurnal maupun tafsir. Ketika Azad menjalani karantina di Ranchi, rumahnnya di Kalkuta digeledah pemerintah, seluruh dokumen yang ia punya dibawa petugas, termasuk tafsir yang ia tulis. Curiga Azad menyimpan dokumen lain di tempat Ranchi, pemerintah juga mengambil seluruh naskah yang Azad tulis di sini. Total ada delapan volume

[22] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1..., xxv-xxvi.

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

naskah terjemah Alquran dan empat bab tafsir disita.[23] Meskipun tertekan, Azad memilih untuk memulai dari awal menulis semua yang telah ia tulis.

Kelompok revolusioner waktu itu terus menggaungkan perlawanan terhadap pemerintah India yang berada di bawah kekuasaan Inggris. Azad yang termasuk tokoh penting, pada masa pengasingan diminta untuk terus menerbitkan jurnal *Al-Hilal* yang mengusung tema besar nasionalisme. Pada akhir 1921, kegiatan kelompok revolusioner dianggap mengancam kekuasaan atas, akibatnya Azad dipenjara bersama orang-orang sekelompoknya. Azad ditahan dengan naskah siap cetak meski tanpa kehadiran penulisnya. Untuk memberatkan hukuman pada Azad, pemerintah mengambil semua naskah yang ada di rumahnya untuk dijadikan barang bukti yang mungkin dapat menjeratnya lebih lama.

Naskah kedua ini dikembalikan dalam kondisi yang menurut Azad tidak lebih dari "gundukan sampah". Azad mengaku sempat putus asa pada masa ini, menulis sesuatu yang telah ditulis sebelumnya adalah siksaan, demikian ia mengaku. Membangkitkan semangat intelektual yang pernah dihambat oleh penghancuran sama sekali tidak mudah. Ia mengaku:

> "Hanyalah orang-orang yang mengalami sendiri kepedihan ini yang bisa mengira-ngira betapa nyerinya gangguan tersebut. ketika saya pertama kali membaca kisah Carlyle bagaimana ia duduk kembali untuk menulis kembali seluruh karyanya yang telah hilang selama revolusi Prancis dan bagaimana dunia intelektual zaman itu memuji upayanya sebagai sesuatu yang luar biasa, maka saya tidak melihat yang luar biasa ini. Akan tetapi ketika saya sendiri mengalami hal yang sama, saya sadar upaya ini tidak hanya luar biasa tetapi juga menakjubkan. Tidak ada bukti yang lebih besar untuk mengokohkan kebesaran Carlyle sebagai cendikiawan."[24]

[23] Ibid., xxvii.
[24] Ibid., xxx.

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

Azad untuk ketiga kalinya memulai untuk memenuhi kebutuhan paling mendesak bagi kaum muslim ini: menerjemahkan Alquran dan menulis tafsir. Azad secara pribadi melihat bahwa harus ada yang menerjemahkan Alquran dalam bahasa Urdu sekaligus menulis tafsir, karena itu ia mengumumkan di majalah *Al-Balagh* sebelum diasingkan. Dengan pemgumuman itu muslim India serius menantikan terbitnya karya-karya tersebut. Hal ini yang kemudian menambah beban Azad untuk segera menyelesaikan terjemah dan tafsirnya. Pada masa ini ia terus disibukkan oleh kegiatan politik kemerdekaan India, hingga 1927, tujuh tahun setelah karyanya dirampas, ia memulai kembali menulis tafsir.

Ia mengaku pada tahun-tahun ketiga dasawarsa abad 19 ini, tidak ada hambatan yang berarti, ia telah berhasil menaklukkan diri sendiri, ia selalu tergoda untuk menulis. bedanya, Azad melihat bahwa tafsir surah Al-Fatihah merupakan kepentingan utama bagi penafsiran Alquran, maka Azad meletakkan perhatian utama pada tafsir surah ini. Tidak mengherankan jika semua yang tertuang dalam tafsir surah Al-Fatihah-nya memuat sebagian besar pandangan besar *Tarjumān Al-Qur'ān,* sehingga apa yang tertulis di sini, kelak tersebar dalam seluruh tafsirnya. menurut Ian Handerson Douglas, kegelisahan untuk membuka hati sekaligus pikiran, dan perhatian segala paradigma penting dalam melihat agama, yang terlukis dalam Al-Fatihah, tersebar dalam seluruh karya *Tarjumān.*[25]

Dari kisah yang tertulis di atas, yang Azad tulis dalam pendahuluan *Tarjumān Al-Qur'ān,* cukup menggambarkan kegelisahan utamanya untuk menulis tafsir adalah kondisi keagamaan di India itu sendiri. Azad merasa berkepentingan

[25] Ian Henderson Douglas, *Abul Kalam Azad: an Intellectual and Religious Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 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

untuk menyebarkan ajaran Alquran. Cara pandang Azad dalam melihat keharusan Hindu-Islam dapat hidup berdampingan pada akhirnya tertulis dalam tafsirnya.

2. Identitas Tafsir *Tarjumān Al-Qur'ān*

Kata identitas dipakai untuk melihat *Tarjumān Al-Qur'ān* secara menyeluruh, tidak hanya dari segi sistematika, metode, dan corak—yang seringkali dalam penggunaan di Indonesia mengalami tumpang tindih—lebih dari itu, akan dibedah aspek yang lebih menyeluruh. Diskursus tentang bagaimana jati diri karya tafsir telah mengalami perkembangan pesat, yang hingga hari ini tidak memunculkan kesepakatan baku. Pada umumnya, rumusan tentang bagaimana tafsir di tulis mengacu pada rumusan 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī. Tokoh dari Mesir ini membagi metode tafsir menjadi empat: *tahlīlī, ijmālī, muqāran,* dan *mauḍū'ī.*[26]

Tahlili, menurut al-Farmāwī, adalah metode penafsiran Alquran yang menyajikan makna dengan berbagai analisis, seperti kebahasaan, sebab turunnya, susunan kalimat. Sedangkan penyajiannya adalah mengikuti urutan mushaf. *Ijmāli,* mengungkap makna ayat secara global dengan sistemaika mengikuti mushaf, sehingga tafir dan Alquran tampak menyatu sedemikian rupa. Karya paling representatif adalah *Tafsīr Jalālayn.*[27] *Muqāran* bentuk penafisran Alquran dengan cara perbandingan yang meliputi tiga hal, yakni perbandingan antar ayat, perbandingan atara Alquran dengan hadis, dan perbandingan antar mufassir. *Mauḍū'ī,* adalah bentuk penafisran Alquran secara tematik. Musṭafā Muslim

[26] 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'iy* (Kairo: Ḥaḍarāt al-'Arabiyyah, 1997), 30.

[27] Sebagai contoh, dalam menafsirkan ayat 6-7 surah Al-Fatihah, tafsir ini cukup menyajikan penjelasan tidak lebih dari dua puluh kata. Lihat Jalāl al-Dīn al-Maḥally dan Jalāl al-Dīn al-Suyuṭī, *Tafsīr Jalālayn,* Vol. 1 (Kairo: Dār al-Hadīth, tt), 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

berpendapat ada tiga bentuk tafsir *mauḍūī,* tematik konseptual, tematik satu surah, dan tematik beberapa surah dalam Alquran.[28]

Kelemahan metode yang dirumuskan al-Farmawi—meski menjadi model utama dalam hampir seluruh literatur—menurut Islah Gusmian adalah ia tidak membedakan dengan tegas mana wilayah pendekatan dan metode tafsir, serta teknik penulisan tafsir. Karena itu, untuk melihat lebih utuh identitas *Tarjumān Al-Qur'ān,* rumusan yang menjadi acuan adalah kerangka yang digagas oleh Islah Gusmian, meliputi poin berikut:[29]

Aspek teknis penulisan tafsir			**Aspek hermeneutis penulisan tafsir**	
Sistematika penyajian tafsir			**Metode tafsir**	
1. runtut	1. berdasarkan urutan mushaf		1. metode riwayat	
	2. Berdasarkan tartib nuzul		2. Metode pemikiran	Analisis kebahasaan
				Analisis historis
				Analisis antropologis
2. tematik	Modern	Tematik plural		Analisis geografis
				Analisis psikologis
				Dan seterusnya

[28] Musṭafā Muslim, *Mabāhith fī Tafsīr al-Maudū'ī* (Mesir: Dār al-Qalam, 2005), 35-41. Contoh bentuk pertama seperti karya 'Abbās Maḥmūd, *al-Mar'ah fī al-Qur'an;* bentuk kedua seperti karya Jalaluddin Rahmad, *Tafsir Sufi Al-Fatihah;* bentuk ketiga seperti karya 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥman bint al-Shāti', *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm.*

[29] Tabel ini diadopsi sepenuhnya dari Islah Gusmian. Lihat Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013), 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

			Tematik singular	3. Metode interteks
		Klasik	Ayat dan surah tertentu	**Nuansa tafsir**
				1. Nuansa kebahasan
				2. Nuansa sosial kemasyarakatan
			Surat tertentu	3. Nuansa teologis
				4. Nuansa sufistik
			Juz tertentu	5. Nuansa psikologis dan lain-lain
Bentuk penyajika tafsir				**Pendekatan tafsir**
1. Bentuk penyajian global				1. Pendekatan tekstual
2. Bentuk penyajian rinci				2. Pendekatan konstekstual
Gaya bahasa penulisan tafsir				
1. Gaya bahasa kolom				
2. Gaya bahasa reportase				
3. Gaya bahasa ilmiah				
4. Gaya bahasa populer dan lain-lain				
Bentuk penulisan tafsir				
1. Ilmiah				
2. Non ilmiah				
Sifat mufassir				
1. Individual				
2. Kolektif/tim				
Keilmuan mufassir				
1. Disiplin ilmu Alquran dan tafsir				

digilib.uinsby.ac.id 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. Disiplin non ilmu Alquran dan tafsir		
	Asal usul literatur tafsir		
	1. Akademik		
	2. Non akademik		
	Sumber rujukan		
	1. Kitab tafsir		
	2. Buku non tafsir		

Tarjumān Al-Qur'ān akan dibedah menggunakan rumusan di atas, sehingga berbagai komponen tafsirnya dapat terungkap. Ada delapan poin penting menyangkut hal teknis dan tiga poin menyangkut aspek metodis. Uraian berikut meruakan penelusuran sebelas poin di atas yang dimulai dari aspek teknis, dan dilanjut aspek metodis.

a. Sistematika penyajian tafsir.

Bagian awal dari poin teknis penulisan tafsir adalah sistematika penyajian tafsir. Secara faktual, banyak bentuk yang bisa dipilih oleh mufassir dalam menyajikan sebuah karya. Dalam peta tabel di atas bagian ini terbagi menjadi dua: sistematika penyajian runtut baik secara mushaf maupun nuzuli, dan penyajian tematik.

Dalam konteks *Tarjumān Al-Qur'ān*, secara sederhana dapat dikatakan Azad memilih bentuk penyajian runtut sebagaimana kebanyakan tafsir pada era itu. Ia menulis tafsir mulai dari Al-Fatihah dan seterusnya, hingga tiga volume. Azad tidak berkesempatan merampungkan seluruh tafsirnya sebelum ia tutup usia. Volume satu memuat surah Al-Fatihah. Volume kedua memuat surah Al-

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

Baqarah hingga Al-Anfal.[30] Volume ketiga memuat Al-Taubah hingga Al-Mu'minun.[31] Perlu dicatat, meski tampak menyajikan tafsir secara runtut, jika diperhatian lebih lanjut, terlihat ada pola tematik pada volume pertama, meskipun bukan tematik dalam arti ketat. Azad mengelompokkan beberapa ayat dalam satu kelompok, lalu membuat tema besar atas beberapa ayat itu. Pada surah ini Azad memberi perhatian besar hingga banyak gagasan yang tertuang, dengan menggunakan sandaran pada ayat lain.[32]

b. Bentuk penyajian tafsir.

Bentuk penyajian tafsir yang dimaksud adalah suatu bentuk uraian dalam penyajian tafsir yang "ditempuh mufassir dalam menafsirkan Alquran".[33] Dalam klasifikasi tabel peta metodologi di atas, bagian bentuk penyajian terbagi menjadi dua: yakni bentuk penyajian global dan bentuk penyajian terperinci. *Tarjumān Al-Qur'ān,* terutama dalam surah Al-Fatihah, mengambil bentuk terperinci, bahkan banyak ayat Alquran yang dimasukkan Azad untuk mendukung gagasannya pada surah pembuka ini.

Pada volume selanjutnya, Azad mengurangi intensitas perinciannya. Misalnya, surah Al-Baqarah pada volume dua, ia menulis ayat satu hingga lima lengkap dengan terjemahnya, dan sembelumnya ia memberi komentar, "Bagian ini dimulai dengan pernyataan bahwa objek Alquran adalah untuk mengarahkan umat manusia ke jalan kebaikan, dan bahwa kesuksesan dalam hidup adalah bagi

---

[30] Lihat Maulana Abul Kalam Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān* trans Syed Abdul Latif, Vol 2 (Hyderabad: Golden Press, 1982).
[31] Lihat Maulana Abul Kalam Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān* trans Syed Abdul Latif, Vol 3 (Hyderabad: Golden Press, 1982).
[32] Lihat Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1.
[33] Gusmian, *Khazanah Tafsir...,* 153.

digilib.uinsby.ac.id 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 yang peduli untuk hidup dengan benar. Bagian pertama di buka dengan golongan ini."[34]

c. *Gaya bahasa penulisan tafsir.*

Menurut Gusmian, analisis tentang bentuk gaya bahasa penulisan memiliki orientasi melihat bentuk bahasa yang dipakai. Pemilihan eksipresi bahasa, tidak dapat dipungkiri turut menentukan identitas tafsir. Setidaknya, dalam dunia jurnalistik yang menjadi acuan kategorisasi Gusmian, terdapat beberapa bentuk gaya bahasa, yakni kolom, reportase, penulisan ilmiah, dan penulisan populer. Kategori ini cukup akrab dalam literatur di Indonesia mutaakhir. Dan dalam konteks *Tarjumān al-Qur'ān,* setidaknya bentuk yang diambil adalah gaya populer.

Gaya penulisan populer adalah bentuk yang mengutamakan kebersahajaan, gaya ini menghindari pemilihan kata yang rumit dan sulit dicerna, sehingga pembaca dibuat mudah memahami gagasan mufassir dalam menyampaikan kandungan ayat. Misalnya, dalam penjelasannya tentang alam, Azad menulis:

> "Dalam kenyataannya, fitrah alam semesta dibentuk dari keindahan. Bahkan unsur-unsur yang diciptakan untuk memberi suatu bentuk bagi alam semesta, semua itu ditetapkan dengan nilai warna, cahaya dan bayangan, dan melodi agar indah... tidak pelak lagi, di dalam kehidupan kita akan menemukan yang buruk berdampingan dengan yang menyedapkan mata. Kita mendengar suara merdu burung hantu yang dibarengi dengan suara burung gagak yang pecah. Alunan kehidupan yang majemuk harus disusun dari aneka ragam nada. Inilah hukum keselarasan dalam kehidupan."[35]

[34] Azad, *The Tarjumān al-Qur'ān,* Vol. 2..., 3.
[35] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 53.

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

d. Bentuk penulisan tafsir.

Bentuk penulisan tafir yang dimaksud adalah mekanisme penulisan terkait bagaimana mufassir menyusun redaksi sebuah literatur tafsir. teknis tersebut mencakup bagaimana cara mengutip, meletakkan catatan kaki, penyebutan buku yang dijadikan sebagai rujukan.[36] Karena itu, kategorinya adalah ilmiah dan non ilmiah.

Tarjumān al-Qur'ān tidak pernah mengutip secara formal seperti karya ilmiah pada umunya. Ia menjelakan kandungan ayat, dan menjelaskan berbagai konsep terkait tanpa menyebut rujuakan. Dalam hal ini, Azad mengandalkan pengamatan pribadi baik dari Alquran, hadis, maupun yang lain. Dengan demikian dapat disimpulkan teknis bentuk penulisan ini adalah non-ilmiah. Pada titik ekstrem, dapat dikatakan Azad tidak mengutip tafsir terdahulu, ia benar-benar mengandalkan bentuk penalaran dari berbagai ayat yang berkaitan dengan topik, terutama dalam tafsir volume pertama.

e. Sifat mufassir.

Karya tafsir dapat ditulis oleh satu orang maupun banyak orang. Kemenag Indonesia membentuk tim khusus untuk menulis tafsir bahasa Indonesia. Karena itu sifat mufassir bukan ditujuakan untuk melihat persona mufassir, namun melihat jumlah penulis dalam sebuah karya tafsir. bagian ini terbagi menjadi dua, yakni individual dan kolektif. *Tarjumān al-Qur'ān* hanya ditulis oleh Azad, karena itu sifat mufassir Azad dapat dikatakan individual.

[36] Gusmian, *Khazanah Tafsir...,* 182.

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

f. Keilmuan mufassir.

Dalam buku autobiografi yang ditulis Azad, ia tidak menyebut secara rinci pada siapa ia belajar ilmu-ilmu yang telah ia kuasai. Secara umum ia belajar ilmu bahasa pada ayahnya, Mualana Khairuddin, mencakup bahasa Arab dan Persia. Pengetahuannya tentang bahasa ini menjadi modal pentingnya untuk membaca banyak litartur keagamaan. Secara umum, Azad menguasai berbagai cabang keilmuan, ia telah mengajar sejak usianya 16 tahun. Dalam kapasitasnya sebagai ilmuan Alquran, lagi-lagi Azad tidak secara ekplisit menyebut sejauh apa ia berguru dan mengkaji literatur tafsir, namun dalam muqaddimah volume pertama, secara implisit tampak ia memiliki pandangan luas terhadap literatur tafsir. Fakhr al-Din al-Rāzī yang ia anggap terlalu memaksakan Alquran untuk melegitimasi pengetahuan modern saat itu.

"Jika saja Imam al-Rāzī menulis tafsirnya dengan menyajikan apa yang sebenarnya ingin disampaikan Alquran," demikian komentar Azad, "maka paling tidak dua pertiga dari yang pernah ia tulis tidak perlu ditulis."[37] Pada kesempatan yang sama ia juga melihat kecenderungan mufassir untuk mengulang apa yang telah ditulis mufassir terdahulu, fakta ini menurut Azad membuat seorang hanya memberi cat terhadap dinding yang telah dibangun orang lain. pengtahuan itu sedikit menunjukkan pengathuan atau spesifikasi ilmu Alquran yang dimiliki Azad cukup mumpuni, disamping kemamupuan litarasinya yang telah terbukti sejak muda. Ia menulis dan menjadi editor sejak usia 12 tahun, hingga nyaris sampai akhir hayat. Islah Gusmian membagi kategori ini menjadi dua: disiplin

[37] Ibid., xxxiii.

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

ilmu Alquran dan tafsir, dan non ilmu Alquran dan tafsir. Maka Azad dapat digolongkan dalam kategori pertama.

g. Asal-usul literatur tafsir.

Asal-usul literatur tafsir dalam konteks yang dirumuskan Islah Gusmian dilatari fakta, bahwa di Indonesia banyak tafsir yang bermula dari ruang akademik, seperti skripsi, tesis, dan disertasi. Di satu sisi, di Indonesia banyak bermunculan pemaknaan Alquran yang berangkat dari kegelisan pribadi penulis tafsir. Karena itu ia membagi asal-usul ini menjadi dua: ruang akademik dan ruang non akademik.

Tarjumān al-Qur'ān tentu tergolong klasifikasi yang kedua, yakni ruang non akademik. Azad murni menulis tafsir yang bermula dari kegelisan personalnya melihat kondisi umat di satu sisi, dan ingin memberikan pemaknaan Alquran yang baru dari tafsir terdahulu di sisi yang lain.

h. Sumber-sumber rujukan.

Ada dua sumber rujukan tafsir: buku-buku tafsir klasik maupun modern, dan buku non tafsir. Kedua klasifikasi tersebut cukup problematis jika diterapkan pada *Tarjumān Al-Qur'ān,* karena tafsir ini nyaris tidak menggunakan rujuan tafsir klasik maupun buku non tafsir, setidaknya ia tidak menyebut secara ekplisit. Azad benar-benar mengandalkan ayat lain ketika menafsirkan satu ayat, yang dalam tradisi keilmuan tafsir, dapat disebut dengan *al-ma'thūr*, meskipun secara ketat, ini masuk pada wilayah hermeneutis. Azad memilih tidak mengutip tafsir karena kritik pribadinya terhadap mufassir terdahulu yang terlalu berlebihan dalam mengutip sehingga tidak banyak menampakkan sisi originalitas.

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

Delapan poin di atas telah mencakup aspek teknis penulisan tafsir, uraian selanjutnya adalah terkait aspek hermeneutis penulisan tafsir *Tarjumān al-Qur'ān* yang meliputi tiga poin. Metode tafsir adalah penempatan pertama, yang kedua adalah nuansa tafsir, dan terakhir pendekatan tafsir.

i. Metode tafsir.

Metode tafsir yang dimasud adalah perangkat dan tata kerja yang digunakan dalam proses penafisiran Alquran. Secara teoritik menyangkut dua hal penting, yakni aspek teks dengan problem sematik-semiotik, dan aspek konteks di dalam sosial kebudayaan.[38] Gusmian mengkatorikan metode menjadi tiga, riwayat, pemikiran (mencakup analisa bahasa, antropologi, dll), dan interteks.

Tarjumān Al-Qur'ān beberapa kali menggunakan hadis, namun secara keseluruhan menggunakan ayat lain sebagai argumen pendukung. Karena itu, tidak mudah mengambil kesimpulan hitam-putih terhadap *Tarjumān Al-Qur'ān*. Meski demikian akan dibedah hal-hal yang berkaitan dengan metode, baik yang dinyatakan Azad maupun melihat pola tafir yang ia tulis. Dalam pendahuluan volume satu secara singkat Azad menjelaskan beberapa usaha pemberian catatan terhadap Alquran. *Pertama,* menjelaskan komentar terhadap isi teks. *Kedua,* memberikan penjelasan bagi generalisasi Alquran. *ketiga,* mengungkap berbagai tujuan yang melandasinya. *Keempat,* mengajukan argumentasi dan bukti pendukung seluruh gagasan. *Kelima,* menunjukkan kepaduan dan susunan dalam kalimat Alquran yang berbeda-beda. *Keenam,* menjelaskan pengertian Alquran dengan sejelas-jelasnya.

[38] Gusmian, *Khazanah Tafsir...,* 211.

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

Jika melihat tafsirnya, dalam surah al-Fatihah misalnya, ketika bab al-Hamīd, Azad memulai penjelasannya dengan mengulas aspek linguistik Bahasa Arab tentang kata *ḥamd* yang berarti memuji. Kemudian ia memberi catatan lebih mendalam, sebagaimana langkah di atas, secara bergantian. Ahmad Rafiq memberi catatan tambahan terkait metode yang ditawarkan azad dengan langkah pertama yakni analisis bahasa, baru kemudia langkah-langkah seperti yang telah tertulis di atas, termasuk metode yang paling tampak adalah pendekatan rasional dan menafsirkan ayat dengan ayat lain.[39] Dengan demikian, mengikuti klasifikasi yang dibuat Islah Gusmian, Azad berada pada dua wilayah sekaligus: riwayat dan pemikiran (terutama analisis bahasa).

j. Nuansa tafsir.

Nuansa tafsir yang dimaksud Islah Gusmian adalah "ruang dominan sebagai sudut pandang dari suatu karya tafsir",[40] seperti nuansa kebahasaan, teologi, sosial, psikologi, sufi, dan lain-lain. Kata "ruang dominan" di atas penting karena dalam karya tafsir kebanyakan—untuk tidak mengatakan semuanya—memiliki multi nuansa. Tafsir Quraish Shihab misalnya, memiliki nuansa sosial-kemasyarakata, namun pada sisi "minor" terdapat nuansa kebahasaan, teologi, dan seterusnya. *Tarjumān Al-Qur'ān* memiliki nuansa teologis yang dominan. Surah Al-Fatihah, memuat banyak hal tentang bagaimana memahami *rububiyyah, hidāyah,* makna agama, kesatuan agama.

[39] Rafiq, "Kesatuan Tuhan"..., 51.
[40] Gusmian, *Khazanah Tafsir*..., 253.

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

k. Pendekatan tafsir.

Pendekatan tafsir adalah titik pijak keberangkatan pada proses tafsir. Karena itu, satu pendekatan dapat melahirkan tafsir yang berbeda-beda. Dua pendekatan tafsir dalam konteks ini adalah pendekatan tekstual, yang berorientasi pada teks dalam dirinya, dan pendekatan kontekstual: menekankan pada konteks pembaca (penafsir).

Azad dalam menafisrkan Alquran berangkat dari dalam teks Alquran itu sendiri. Namun perlu dicatat, Azad memaknai Alquran secara tekstual bukan dalam arti yang kaku. Ia memang berangkat dari teks, namun pemahamannya bersifat reflektif yang—meminjam istilah Gusmian—,"gerakannya berangkat dari refleksi ke praksis".[41] Alih-alih melahirkan produk tafsir yang bernuansa hukum-teologis, Azad menuangkan pemahaman yang inklusif ketika memandang apa dan bagaimana seharusnya teologi dipahami. Hal ini sangat dimungkinkan lahir dari pergulatannya ketika muda yang sempat mengalami kegelisahan terhadap agama yang serius.

[41] Ibid., 275.

digilib.uinsby.ac.id 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

PENAFSIRAN HIDAYAH ABUL KALAM AZAD DAN ANALISIS-IMPLIKATIF

A. Penafsiran Hidayah Menurut Abul Kalam Azad

Paradigma Azad terhadap surah Al-Fatihah adalah surah pembuka ini memuat seluruh visi Alquran. Karena itu, ia merangkai seluruh masalah utama yang timbul dari kajian Alquran dan menyusun penyajian sedemikian rupa sehingga dapat memuat banyak gagasan. Ia membagi tafsir Al-Fatihah menjadi delapan bagian dengan cara mengelompokkan ayat-ayat tertentu dalam satu kategori dan menentukan tema besarnya. Pada bagian ke tujuh, ia membuat judul tafsir dari surah Al-Fatihah ayat enam dan tujuh dalam satu tema: Hidayah, dan membuat perincian penting tentang hal-hal yang berkaitan dengan isu utama, sebagaimana pembahasan berikut.

1. Makna, Klasifikasi, dan Universalitas Hidayah

Azad memulai tafsir hidayah dengan memberikan tinjaan definitif terhadap term ini, yang berarti "menuntun" dan "menunjukkan jalan".[1] Selain memberi bekal yang cocok bagi makhluk, menurut Azad, Allah telah menyematkan kualitas pembawaan yang dapat menuntun untuk mencari sarana dan kelangsungan hidup. Di anatara semua sarana tersebut, peringkat yang tertinggi adalah hidayah atau tuntunan.[2] Sebagai argumen, Azad mengutip ayat:

[1] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 147.
[2] Ibid.

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

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (1) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (2) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (الاعلى:3)

> "Sucikanlah nama Tuhanmu, Yang Maha Tinggi (1). Yang menciptakan, lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya) (2). Yang menentukan kadar dan memberi petunjuk (3)."[3]

Tahapan yang ditunjukkan ayat ini adalah *takhlīq, taswiyā taqdīr,* dan *hidāyah.* Yang pertama mengacu pada makna penciptaan sesuatu dari tidak ada menjadi ada.[4] Yang kedua adalah memberi bentuk yang tepat bagi objek ciptaan. Yang ketiga merefleksikan arti memberikan peran yang presisi pada objek ciptaan. Sedangkah hidayah adalah menunjukkan pada ciptaannya jalan ke arah keberadaan dan kelangsungan keberadaannya. Untuk memudahkan penjelasan Azad memberikan analog penciptaan burung:[5]

a. Menciptakan burung adalah *takhlīq.*
b. Memberinya bentuk yang pas adalah *taswiyā.*
c. Memberinya peran yang pas secara lahir dan batin adalah *taqīr*: burung dirancang untuk dapat terbang di angkasa bukan berenang di lautan.
d. Memberkali naluri dan indra yang cocok sehingga memungkinkan ia memperoleh sarana kelangsungan hidup adalah *hidayāh.*

Pada deskripsi di atas Azad menunjukkan arti hidayah yang material, yakni naluri bawaan pada semua makhluk ciptaan. Dalam surah Taha ayat 50, Allah menjelaska bahwa Ia telah memberi bentuk terhadap segala sesuatu, kemudian menuntunnya ke arah yang benar. Ayat ini menurut Azad menujukkan bahwa Allah

---

[3] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 591.
[4] Konsep ini populer disebut dengan *creatio ex nihilo,* kebalikan konsep penciptaan alam secara emanatif. Lihat Silfia Hanani, *Dialog Filsafat dengan Teologi* (Bandung: Humaniora, 2004), 7.
[5] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1..., 147.

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

memberikan pembawaan menuntun. Hidayah naluri ini kemudian menjadi tingkatan hidayah paling dasar dari keseluruhan bingkai konsep hidayah. Dalam konteks binatang naluri dapat dikatakan setara dengan wahyu. Manusia juga dibekali naluri, ketika lahir seorang bayi secara reflek merasa lapar, menangis, dan mencari makanan. Setelah naluri ada hidayah indra, membuat manusia atau hewan dapat melihat, merasa, mendengar, dan sebagainya. Kedua hidayah inilah yang digunakan untuk menghimpun pengetahuan mengenai dunia lahiriah.[6]

Manusia diberi anugrah memiliki *hidayah* jenis ketiga, yakni nalar. Dengan nalar, menurut Azad manusia telah membuka sebuah cakrawala pertumbuhan tanpa batas dan menandainya sebagai pusat dari semua makhluk di bumi. Naluri menciptakan dorongan untuk mencari segala sesuatu yang dibutuhkan. Indra membantu meraih kebutuhan itu dan nalar, mengerahkan kemampuan membuat opsi lebih lanjut. Mutu nalar dalam diri manusia merupakan bentuk kekuatan batiniah yang paling mulia yang ada di dalam diri manusia. Istilah nalar, pada dasawarsa modern dapat dipadankan dengan intelektual. Pada dataran faktual, intelektualitas manusia menempati posisi penting dalam menentukan peradaban manusia. Meski penelitan mutaakhir menyebut bahwa hewan adalah makhluk yang sama memiliki keampuan intelegensi,[7] hingga sekarang spesies yang berpengaruh menentukan peradaban bumi adalah manusia.

Ketiga hidayah di atas, menjadi klasifikasi penting sebagai pendasaran hidayah yang eksis, terlepas apapun ras dan kebudayaan manusia. Namun Azad

[6] Ibid., 149.
[7] Lebih lanjut tentang diskusi ini lihat Yuval Noah Harari, *Sapiens: Sejarah Singkat Umat Manusia* terj. Damaring Tyas Wulandari Palar (Jakarta: Kepustaan Populer Gramedia, 2018), 408-414.

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

memberikan penjelasan bahwa ketiganya, secara dialektis memiliki batas masing-masing. Dalam diri manusia naluri menciptakan daya dorong alamiah, namun ia tidak dapat membatu manusia untuk mencapai apa-apa yang berada di luar tubuh manusia, kekosongan ini kemudian dilengkapi oleh hidayah indra. Jika naluri mencapai batas limitasinya, indra memberikan peran yang mengatasi batas tersebut. Pada titik ini mata membatu melihat objek dari dorongan naluri, telinga mendengar, dan tangan meraba, dan seterusnya. Dengan demikian "manusia melakukan kontak dengan dunia lahiriah",[8] yang pada saat tertentu, sampai pada daya limitnya, mata tidak akan dapat menjangkau apa yang ada di balik langit. Maka nalar membentuk cara pandang pada hal yang indra tidak mampu merumuskan.[9]

Pada dasarnya, Azad memiliki pandangan bahwa ketiga indra di atas menunjukkan tingkatan yang saling menguji, terutama peran nalar di atas naluri dan indra. Bukan saja kemampuan indra sangat terbatas, namun pada porsi tertentu indra dapat menipu. Bayangan tongkat dalam air dapat membengkok meski pada dasarnya, posisi tongkat tetap tegak; madu yang manis dapat terasa pahit ketika sedang sakit, peran akal adalah memverifikasi lebih lanjut informasi indrawi. Berkenaan dengan fungsi akal ini, Azad menulis kalimat retoris:

> "It is this force which enables us to say that the sun is not just a large gilded plate, as it appears from its present distance, but is a mighty heavenly body; that honey remains always sweet, and that if it seems bitter to our tongue at any moment, it is due to the momentary condition of our tonngue itself; and

[8] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1..., 147.

[9] Kemampuan nalar telah membantu manusia mengenali algoritma, yakni langkah metodis yang bisa digunakan untuk kalkulasi, pemecahan masalah, dan mencapai keputusan-keputusan dengan berbagai ukuran. Dari prinsip algoritma dapat mengantarkan manusia mengenal pola dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan. Lihat Yuval Noah Harari, *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia* terj. Yanto Musthofa (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018), 96.

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

> that the notes that seem to strike our ears in certain moments of sickness ara not external to us, but are due to the disturbances in ou heated brains."[10]
>
> "Daya (nalar) inilah yang memungkinkan kita untuk menyatakan bahwa matahari bukanlah piringan bersepuh emas yang besar seperti tampak dari kejauhan, melainkan suatu benda langit raksasa; bahwa madu itu selalu manis dan tampak terasa pahit, hal ini disebabkan oleh kondisi sesaat dari lidah kita; dan nada-nada yang tampaknya mengganggu pendengaran kita di saat sakit tidaklah berasal dari luar tubuh kita, tapi disebabkan adanya gangguan pada otak kita."

Azad berupaya menunjukkan bahwa satu jenis hidayah memiliki signifikansi dan kerurangan masing-masing, termasuk nalar. Jika indra dapat diarahkan lebih lanjut oleh nalar, nalar berpotensi disesatkan oleh nafsu. Nalar dapat menunjukkan dengan jelas satu perbuatan yang dapat mengarahkan manusia pada kerugian, namun nafsu mendorong manusia untuk mengabaikan nalar.[11] Pada titik ini Azad menunjukkan tuntunan yang paling tinggi, hidayah yang dapat mengoreksi nalar dan menjaga manusia tetap berada dalam kompas petunjuk yang benar: hidayah wahyu. Azad menyebutnya tuntunan ilahi, dengan mengutip beberapa ayat:

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا (2) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (الانسان: 3)

> "Sungguh kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur yang Kami hendak mengujinya (dengan perintah dan larangan), karena itu kami jadikan dia mendengar dan melihat (2). Sungguh, Kami telah menunjukkan kepadanya jalan yang lurus; ada yang bersyukur dan ada pula yang kufur (3)."[12]

أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ (8) وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ (9) وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (البلد: 10)

---

[10] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1..., 151.
[11] Ibid.
[12] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 577.

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

"Bukankah Kami telah menjadikan untuknya sepasang mata (8). Dan lidah dan sepasang bibir (9). Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan (kebajikan dan kejahatan) (10).[13]

Al-hudā dalam konteks hidayah keempat, menurut Azad memiliki arti "satu-satunya jalan tuntunan yang nyata", *the only real way of guidance.*[14] Apa yang dimaksud tuntunan ini, Azad menjelaskan adalah Alquran itu sendiri. Sama seperti naluri, indra, dan nalar, pada dasarnya Alquran tidak pandang ras, warna kulit, dan kondisi. Daya tuntun wahyu ilahi dimaksudkan untuk memberi tuntunan kepada orang tanpa perbedaan. Ia menulis:

> "And has to be distinguished from all other forms of so-called guindance which have become the exclusive preserve of particular communities and have divided mankind into a variety of rival religious groups. It gives to this Universal guidance of Revelation the name of *al-Dīn* or the religion or way of life appropriate to the nature and function of man or *al-islām*."[15]
>
> "Dan tuntunan ini harus dibedakan dari semua bentuk yang dinamakan tuntunan yang telah dijadikan hak-hak istimewa dari masyarakat tertentu dan telah memecah manusia menjadi berbagai kelompok keagamaan yang saling besaing. Ia menanamkan tuntunan universal. Wahyu ini sebagai *al-Dīn* atau agama atau jalan kehidupan yang cocok dengan fitrah dan manusia atau *al-islām*."

Pernyataan di atas perlu digaris bawahi beberapa gagasan pokok yang implisit. Tuntunan harus tidak menyebabkan perpecahan dalam suatu komunitas religius dengan nuansa persaingan dalam bentuk apa pun. Kemudian Azad menyebut wahyu sebagai *dīn* atau agama. Hal ini samar-samar menunjukkan sisi kontradiktif, Azad menyebut bahwa hidayah wahyu adalah Alquran. penyebutan Alquran ini bermasalah jika disandingkan dengan gagasan suatu hidayah tidak boleh memiliki tendensi klaim kebenaran, karena itu, klaim Alquran sebagai

---

[13] Ibid., 594.
[14] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1..., 152.
[15] Ibid.

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

hidayah menunjukkan klaim yang menyulut perpecahan—sesuatu yang dikatakan Azad harus dihindari. Persoalan ini dapat terjawab jika mendudukkan seluruh cara pandang hidayah dalam *Tarjumān Al-Qur'ān,* sehingga gagasan sekilas yang eksklusif itu dapat dilihat dengan utuh. Azad mendiskusikan dengan cukup panjang tentang apa yang ia sebut dengan agama, risalah, dan tujuan Alquran.

2. Kesatuan Agama

Satu gagasan penting yang ada dalam tafsir Abul Kalam Azad adalah pernyatannya tentang kesatuan agama, dan konsep ini menurutnya merupakan pembentuk dasar utama himbauan Alquran. sedemikian penting menurut Azad hingga "konsekuensi mengenyampingkan konsep ini membuat kerangka tatanan risalah rusak".[16] Azad berpijak bahwa paradigma kesatuan agama terkikis parah dalam sejarah umat manusia, semakin besar titik berat yang diberikan Alquran mengenai gagasan ini, selalu didampingi kecenderungan kuat dari dunia—terutama Islam—untuk menolak.[17] Thesis Azad tentang ini, menurut Azad Faruqi adalah thesis yang paling kontroversial dan tidak kurang paling orisinil.[18]

Kata kunci "hidayah wahyu" dalam konsep Azad adalah *dīn*. Azad menyerupakan wahyu dengan *dīn*, maka tilikan tentang bagaimana Azad memaknai kata *dīn* menempati posisi penting. Secara linguistik, dalam *Tarjumān al-Qur'ān* kata ini dijelaskan memiliki asal-usul jamak, bahasa semit kuno menggunakannya dalam arti "pembalasan" atau "pengembalian".[19] Bahasa Aramaik dan Ibrani juga

---

[16] Ibid., 153.
[17] Ibid.
[18] I. H Azad Faruqi, *The Tarjumān al-Qur'ān: A Critical Analysis of Maulana Abu'l-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qur'an* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1982), 92.
[19] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol 1..., 89. Bandingkan dengan Muhammad al-Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme* terj. Karsidjo Djojosuwarno (Bandung: Pustaka, 1981), 71. Kata ini, dalam

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

menggunakan kata ini, dan dalam penggunaan Bahasa Arab, *dīn* pada umumnya berarti pembalasan atau pengembalian. Seperti frase *mālik yaum al-dīn* mengandung arti dia yang mengeluarkan keadilan pada hari pembahasan.[20] *Dīn* juga mengandung arti agama, namun Azad memiliki kecenderungan untuk tidak mengaitkan *dīn* sebagai agama dengan merujuk pada suatu komunitas tertentu, termasuk Islam.

Dalam konteks memaknai kata *islām* Azad dengan jelas menolak untuk merujuk kata *islām* sebagai agama reifikasi, seperti jamak dipahami banyak kalangan. Penyebutan *islām* dalam Alquran memiliki pemaknaan yang netral, yakni "jalan penyerahan diri" atau "tunduk". Bila dalam Alquran disebut hanya Islam satu-satunya agama yang diridai Allah, itu karena agama lain adalah semacam pengelompokan sektarian yang jauh dari nilai-nilai universal.[21] Dengan kata lain, selama agama-agama merefleksikan nilai-nilai universal agama, maka sejatinya hal itu termasuk dalam agama yang diridai Allah. untuk itu, Azad lebih banyak menggunakan kata *dinullah*, atau agama Allah. agama sejati ini, adalah ajaran yang menyerukan penyembahan kepada Allah dan kehidupan saleh.[22]

Pada dasarnya, menurut Azad, manusia memiliki potensi melahirkan kebaikan dari pemikiran baik, sebagaimana pemikiran buruk dapat menimbulkan keburukan, seperti perpecahan. Manusia memecah diri berdasarka ras, masyarakat, negara, dan melakukan adat istiadat yang beragam. Ketika hal ini tidak terkendali

---

kerangka pemaknaan Edip Yuksel dkk, memiliki arti sistem. Lihat Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Pemaknaan al-Dīn dan al-Islām dalam *Qur'an A Reformist Translation*", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadith*, Vol. 7, No. 2 (Desember, 2017), 274-275.

[20] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 89.

[21] Ibid., 177.

[22] Ibid., 162.

digilib.uinsby.ac.id 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 baik, akibatnya terjadi perpecahan dalam kubu agama. Ekslusivisme menjadi "lazim di mana-mana dengan menyanggah keselamatan kecuali untuk kelompoknya saja". Kenyataannya, demikian tutur Azad, kebencian akan agama orang lain telah menggantikan kedudukan penyembahan kepada Tuhan serta kehidupan yang saleh.[23]

Pernyataan Azad memiliki signifikansi memahami agama tidak hanya dari sisi lahiriah atau bentuk ritual saja. Karena intisari agama bukan terletak pada praktik beribadah menghadap ke timur atau ke barat, di balik itu, harus tertanam semangat peribadatan menyembah Tuhan dan hidup dengan benar. Azad menyebut bahwa Alquran menyajikan unsur-unsur esensial ini:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (البقرة: 177)

> "Kebajikan itu bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat, tetapi kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat-malaikat, kitab-kitab, dan nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang yang dalam perjalanan, peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya, yang melaksanakan salat dan menunaikan zakat, orang-orang yang menepati janji apabila berjanji, dan orang yang sabar dalam kemelaratan, penderitaan dan pada masa peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar, dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa."[24]

Di ayat tersebut, kebaikan tingkat pertama adalah beriman kepada Allah, hari kiamat, malaikat, kitab suci, rasul, dan berbuat baik. Nilai pokok inilah esensi dari agama, terlepas apapun agamanya. Bagaimanapun Alquran telah turun beribu

[23] Ibid.
[24] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 27.

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

tahun dahulu, bukan kesalahan Alquran jika manusia gagal memahami gagasan pokoknya. Pertanyaannya, apa perbedaan esensial dalam agama dan apa penyebabnya? Menurut Azad ada dua hal, pertama akibat penyimpangan yang disengaja dari risalah dasar umum oleh para penganutnya, kedua, perbedaan dalam pertaturan yang timbul di dalamnya.

Azad memeberikan argumentasi bahwa ajaran agama memiliki dimensi ruh dan lahiriah. Yang pertama membentuk agama secara utama dan yang kedua hanya bersifat tidak permanen. Yang pertama inilah dapat disebut *dīn*, sedang yang kedua tidak lebih dari *shariat* atau *nusuk.* Perbedaan yang terjadi pada berbagai agama tidak lebih dari perbedaan *nusuk* atau jalan lahiriah, bukan pada *dīn*, tata cara ibadah dapat berbeda menyesuaikan kondisi zaman ketika seorang nabi membawa risalah. Azad menyayangkan reaksi negatif dari orang Yahudi maupun Kristen yang kecewa atas keputuan Rasulullan mengubah kiblat dari Yerussalem ke Ka'bah, padahal ini tidak mengindikasikan bentuk lahiriah agama sebagai kriteria kebenaran batiniah.[25] Dalam surah Al-Maidah disebut mengenai berbagai dispensasi soal keagamaan, setelah berturut-turut merujuk pada Musa, Isa, dan Rasulullah, surah ini melanjutkan di ayat lain:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (المائدة: 48)

> "Dan Kami telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Muhammad) dengan membawa kebenaran, yang membenarkan kitab-kitab yang diturunkan sebelumnya dan menjaganya, maka putuskanlah perkara mereka

[25] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 158.

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

menurut apa yang diturunkan Allah dan janganlah engkau mengikuti keinginan mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan."[26]

Dalam tafsirnya atas ayat di atas, Azad menulis:

"Bacalah kalimat di atas dan renungkan setiap kata di dalamnya. ketika Alquran diturunkan, para penganut agama saat itu mengambil bentuk lahiriah dari agama itu sendiri. Oleh karenanya, semua semangat keagamaan hanya dicurahkan pada upacara peribadatan belaka. Tetapi Alquran menyatakan bahwa ritual bukanlah agama dan kriteria kebenaran. Ia hanya aspek lahiriah dari agama. Roh lebih unggul dan merupakan *dīn*. Dalam kenyataannya *dīn* adalah penyembahan kepada Allah melalui kehidupan saleh dan bukanlah warisan istimewa bagi satu kelompok atau kaum."[27]

Secara implisit Alquran menekankan Allah telah memberi manhaj peribadatan yang berbeda sesuai kondisi. Jika Ia menghendaki maka hanya akan ada satu pola beribadah. Tetapi hal ini bukan visi religius. Dibutuhkan variasi, variaasi yang tidak membentuk landasan bagi tumbuhnya pertentangan di antara berbagai agama. Ayat "untuk masing-masing umat di kalanganmu, Kami telah memberikan hukum dan jalan terbuka", perlu dicatat tidak ada penggunaan istilah *dīn* yang harus sama bagi setiap orang sehingga tidak memberi peluang untuk adanya variasi. Secara fitrah, *shariat* tidak mungkin berbentuk seragam. Karena itu, tidak mungkin *shariat* atau *manhaj* satu bagi semua orang, perbedaan negara, waktu dan tempat perbedaan di wilayah ini adalah keniscayaan.[28] Dan perbedaan ini bukan perbedaan esensialis.

---

[26] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 116.
[27] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 160.
[28] Ibid., 161.

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

Frasa "jika Allah menghendaki niscaya Ia jadikan hanya satu kaum", menunjukkan adanya kesadaran perbedaan bawaan dari kelompok-kelompok. Akibat perbedaan ini maka berbeda pula hal-hal elementer lain terkait adat, kebiasaan dan cara hidup. Argumentasi dalam bentuk apapun terkait segala hal perbedaan itu tidak dapat digunakan untuk memutuskan benar-salah, baik-buruk, yang hanya berujung pada konflik sektarian. Lagi-lagi, Azad mengulang poin untuk menyemai semangat beragama secara *dinullah:* menyembah Tuhan yang satu dan beramal saleh.[29]

Agama Allah jauh dari konsep menarik garis batas satu agama dengan yang lain. orang Yahudi, Kristen, dan Islam kerap membangun batas tegas untuk saling menegasikan satu sama lain. orang Yahudi menarik golongan dalam satu konsep yang ia sebut dengan Yudaisme. Mereka berpendirian hanya orang dalam lingkaran ini yang kelak akan mendapat keselamatan. Kelompok Kristiani membangun garis dan keyakinan keselamatan serupa. Agama Allah tertutupi oleh hasrat saling klaim kebenaran. Alquran menolak sikap demikian, tuntunan atau hidayah tidak dapat dipagari dengan batas ciptaan manusia.[30]

3. Risalah Tunggal

Untuk menjelaskan secara argumentatif tentang kesatuan risalah, Azad memaparkan bahwa manusia bermula hidup dengan satu visi kehidupan alamiah, tidak ada pemantik perpecahan atau hasrat saling membenci satu sama lain dalam bentuk apapun. Ini adalah masa ketika semua orang menapat kebutuhan dengan sama. Titik perpecahan bermula ketika jumlah manusia bertambah dan terjadi

[29] Ibid.
[30] Ibid., 162.

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

ketimpangan ekonomi, perbedaan ini menyulut gesekan kepentingan, pada titik tertentu menimbulkan penindasan orang kuat atas golongan lemah sehingga manusia terpecah dalam berbagai kelas. Perpecahan itu dibedakan dengan kepentingan masing-masing yang saling membenci. Tilikan Azad ini sangat menunjukkan karakteristik sosiologi, terutama Marxsis yang di abad ke 19 menjadi primadona gerakan revolusioner. Bedanya, Azad menarik hal tersebut tidak di masa modern, namun jauh pada peradaban awal manusia.

Keadaan manusia yang terpecah tidak baik bagi kelangsungan peradaban, dan menuntut diturunkannya risalah kebenaran dan keadilan. Dengan demikian, menurut Azad, tebukalah pintu kerasulan yang membawa wahyu. Serangkaian rasul turun secara estafet untuk menyampaikan kepada manusia kebenaran yang tidak mereka miliki. Alquran menyebut juru selamat ini dengan rasul, Azad mengutip ayat:

وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ (يونس: 19)

> "Dan manusia itu dahulunya adalah satu ummat, kemudian mereka berselisih. Kalau tidak karena satu ketetapan yang telah ada dari Tuhan-mu, pastilah telah diberi keputusan (di dunia) di antara mereka, tentang apa yang mereka perselisihkan itu."[31]

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (البقرة:213)

> "Manusia itu (dahulunya) satu umat. Lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Dan diturunkannya bersama mereka kitab yang mengandung kebenaran, untuk memberi keputusan di antara

[31] Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 210.

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

manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Dan yang berselisih hanyalah orang-orang yang telah diberi kitab, setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka dengan kehendak-Nya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus."[32]

Risalah para rasul selalu satu dan sama, risalah yang tidak ditujukan untuk iklim, negara, maupun kaum tertentu. "Ia memiliki penerapan universal bagi umat manusia secara keseluruhan di manapun mereka berada", Alquran menyebut bahwa wahyu telah sampai pada umat manusia. Azad mengutip Al-Fatir: 24 yang artinya, "...Dan tidak ada satu pun umat melainkan di sana telah datang seorang pemberi peringatan."[33] Karena kesamaan risalah ini, konsekuensinya, ia tampil dalam satu bentuk. Alquran menyatakan bahwa jalan rasul atau siapa saja yang menyampaikan risalah ilahi, kapan dan di mana saja, adalah satu dan sama.[34] Semua menyeru hanya pada satu hukum universal kebaikan dalam kehidupan yang sama. Hukum yang dimaksud Azad adalah keyakinan dan kehidupan yang lurus; keyakinan akan satu Tuhan Maha Kuasa. Keyakinan ini sejatinya menjadi poros dari semua agama tanpa terkecuali. Semua agama yang bertentangan dengan semangat ini bukanlah agama dalam arti yang ketat,[35] Azad menulis Alquran menyebut prinsip ini dalam beberapa ayat:

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (النحل: 36)

"Dan sungguh, Kami telah mengutus seorang rasul untuk setiap umat (untuk menyerukan), 'Sembahlah Allah dan jauhilah tagut', kemudian di antara mereka ada yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula yang tetap dalam

[32] Ibid., 23.
[33] Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 437.
[34] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 153-154.
[35] Ibid. 154.

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

kesesatan. Maka berjalanlah kamu di bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang yang mendusta."[36]

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ (الانبياء: 25)

"Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun sebelum engkau (Muhammad), melaikan Kami Wahyukan kepadanya, bahwa tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Aku, maka sembahlah Aku."[37]

Alquran menyatakan tidak ada seorang pebawa risalah agama yang tidak menekankan penyembahan satu agama tunggal oleh seluruh umat manusia dan yang tidak melarang perbedaan di dalamnya. Tujuan setiap rasul mengejawantahkan ajaran untuk menyatukan mereka yang terpecah belah; menjadikan seluruh umat manusia hanya melayani satu tuhan, dengan demikian manusia dapat menekankan sikap saling kasih dan hormat. Prinsip ini disebut dalam surah Al-Mu'minun: 52 dengan arti, "Dan sesungguhnya agamamu adalah agama yang satu; dan akulah Tuhanmu."[38]

Azad menyandarkan seluruh argumentasinya pada Alquran, yang menekankan prinsip kesatuan pada berbagai lini, meski terdapat perbedaan. Perbedaan yang pada dataran *dasein* tidak menyulut perpecahan.[39] Di masa sekarang, persaingan secara negatif antar negara di dunia menjadi salah satu indikasi kuat atas apa yang dimaksud dengan perbedaan yang menyulut perpecahan. Manusia mengembangkan berbagai bentuk perbedaan rasial, dan melegitimasi berbagai tindak rasa kebencian. Manusia juga mengembangkan

[36] Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 271.
[37] Kemenag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 324.
[38] Ibid. 345.
[39] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 155.

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

perbedaan di wilayah lidah dan bahasa, yang lagi-lagi tidak jarang dijadikan argumentasi untuk saling asing timbal balik positif.

Pada kalangan internal pun, manusia kerap menegaskan berbagai bentuk perbedaa elementer, seorang pendek-tinggi, majikan-sahaya, kaya-miskin, dan seterusnya. Azad menjelaskan pentingnya persatuan dilatari oleh fakta bahwa manusia memiliki dorongan naluriah untuk melayani kepentingan diri sendiri dan mengabaikan segela bentuk kepentingan orang lain.[40] Pertanyaan yang diajukan Azad: "Dalam keadaan seperti itu, adakah sesuatu yang dapat menggabungkan kita, termasuk perbedaan-perbedaan kita?"[41] Menurut Azad, Alquran menyatakan sesuatu yang dapat menyatukan itu ada, yakni pemikiran tentang satu Tuhan yang lazim bagi setiap umat manusia. Betapa beragamnya kelompok manusia—baik dari sisi kodrat maupun yang diciptakan manusia sendiri—mereka tidak mampu membagi tuhan sesuai dengan jumlah kelompok mereka. Dalam konteks ini Azad berpendapat:

> "Despite your internal differences, you are all linked into but one chain. Whatever your so-called race, your homeland, your nationality, and whatever your circumstances in life or shere of activity, if only you all resolve to seve but one God, all these differences will lose their sting. Your hearts will be united. You will begin to feel that the entire globe is your home and that all mankind is but one people, and that you all from but a single family—*Ayāt Allāh,* the 'family of God'."[42]
>
> "Terlepas dari perbedaan-perbedaan ini, Anda semua dikaitkan hanya pada satu rantai. Apapun ras, tanah air, dan bangsa Anda, apapun situasi dan kondisi Anda dalam kehidupan atau kegiatan, jika Anda hanya menyembah pada satu Tuhan, maka semua perbedaan ini akan kehilangan sengatnya. Hati Anda akan bersatu. Anda semua akan mulai merasa bahwa seluruh dunia ini adalah rumah dan umat manusia hanya satu, dan Anda membentuk keluarga tunggal—*Ayāt Allāh,* 'keluarga Tuhan'."

[40] Ibid., 156.
[41] Ibid.
[42] Ibid.

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

Azad selalu berpijak pada artikulasi ayat Alquran yang menyeru pada keharusan umat mengikuti hanya satu jalan Allah. kitab ini juga menyatakan bahwa tidak ada wahyu yang tidak menekankan pada pentingnya mengikuti jalan Allah:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ (الشور: 13)

> "Dia (Allah) telah mensyariatkan kepadamu agama yang telah diwasiatn-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa, yaitu tegakkanlah agama, dan janganlah kamu berpecah belah di dalamnya. sangat berat bagi orang-orang musyrik (untuk mengikuti) agama yang kamu serukan kepada mereka. Allah memilih orang yang Dia kehendaki kepada agama tauhid dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya bagi orang yang kembali."[43]

Alquran tidak kurang menyebut pengakuan atas kitab suci lain bahwa semua kitab suci menyebut satu dasar risalah yang sama. Ia menyatakan bahwa ajaran satu agama mengandung ajaran agama yang lain. Dengan demikian agama-agama tidak mengembangkan ajaran yang dikotomistik. Menurut Azad, terdapat satu ajaran dalam tradisi agama yang menjadi orbit meski ditekankan pada tempat dan waktu yang berbeda, di bawah nama yang berbeda, dengan berbagai cara ibadah yang berbeda, yakni orbit bahwa hanya ada satu risalah: menyembah tuhan yang satu dan berbuat amal baik. Perbedaan nabi tidak harus membawa arti perbedaan agama, karena nabi diutus dengan visi untuk menyatukan umat manusia dalam satu payung, yakni hidup dengan saling hormat dan menyembah Tuhan yang satu.[44]

---

[43] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 484.
[44] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 154.

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

4. Visi Alquran

Azad memiliki pandangan bahwa sasaran Alquran bukan menyeru agama lain untuk meyakini apa yang Islam katakan. Lebih dari itu, tujuan universal Alquran adalah menjaga persatuan agama. Setidaknya, Alquran memiliki tiga sasaran. *Pertama,* menjadikan keimanan dan perbuatan sebagai sarana tunggal keselamatan dan bukan afiliasi pada kelompok tertentu yang mana pun. *Kedua,* menekankan fakta bahwa agama yang diwahyukan Allah hanyalah satu untuk seluruh umat manusia, karena itu setiap penyimpangan dari prinsip ini adalah kesalahan. *Ketiga,* Alquran menekankan bahwa agama yang sejati adalah penyembahan langsung kepada satu Tuhan.[45]

Azad menegaskan berulang-ulang Alquran tidak mendukung agama kelompok eksklusif manapun, alih-alih Alquran menyatakan bahwa visinya adalah menamatkan riwayat semua pengelompokan dan menggiring manusia ke satu jalan kehidupan, yaitu jalan kebenaran yang tidak mengenal kebenaran kecuali fitrah untuk tetap tidak berubah dari zaman-zaman. Jalan yang diserukan para nabi pada semua umat.[46] Gagasan ini tercermin dalam ayat:

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا (النساء: 163)

> "Sesungguhnya Kami mewahyukan kepadamu (Muhammad) sebagaimana Kami telah mewahyukan kepada Nuh dan nabi-nabi setelahnya, dan Kami telah mewahyukan (pula) kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub dan anak cucunya; Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami telah memberikan Kitab Zabur kepada Dawud."[47]

---

[45] Ibid., 162-163.
[46] Ibid., 170.
[47] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 104.

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

وَاِنَّ هٰذِهٖٓ اُمَّتُكُمْ اُمَّةً وَّاحِدَةً وَّاَنَا۠ رَبُّكُمْ فَاتَّقُوْنِ (المؤمنون: 52)

"Dan sungguh, (agama tauhid) inilah agama kamu, agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, maka bertakwalah kepada-Ku."[48]

قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (ال عمران: 84)

"Katakanlah (Muhammad), "Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Yakub, dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa, Isa dan para nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorang pun di antara mereka dan hanya kepada-Nya kami berserah diri."[49]

Semua ayat di atas memiliki poin yang sama. Dan pada ayat terakhir, Azad memberi perhatian pada frasa "kami tidak membeda-bedakan mereka", kalimat ini diulang-ulang dalam Alquran antara lain untuk menegaskan ketidaksetujuan Alquran atas kecenderungan pada satu nabi yang lebih unggul dibandingkan nabi lain atau mengaku beriman pada satu nabi dan menegasikan nabi lain. Alquran menghimbau siapa saja untuk mengakui tanpa diskriminasi semua nabi dan kitab suci yang diwahyukan kepada mereka dan kebenaran pokok yang dikandung semua kitab suci itu, dalam berbagai ekspresi bahasa.[50] Inilah yang Azad sebut sebagai kebenaran ilahi, yakni konsep tauhid dan kesatuan agama, adalah karunia Allah yang universal. Konsekuensi menyikapi perbedaan nabi menurut Azad ada dua opsi: mengakui mereka semua atau menolak mereka semua. Tidak ada opsi

[48] Ibid., 345.
[49] Ibid., 61.
[50] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 171.

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

ketiga.[51] Penolakan pada satu nabi berarti penolakan atas nabi yang lain, sebagaimana disebut dalam Al-Nisa':

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا (150) أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا (151) وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (النساء: 152)

> "Sesungguhnya orang-orang yang ingkar kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud membeda-bedakan anatara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan 'kami beriman kepada sebagian dan mengingkari sebagian lain' serta bermaksud mengambil jalan tengah (iman atau kafir) (150). Merekalah orang-orang kafir sebenarnya. Dan Kami sediakan untuk orang-orang kafir itu azab yang menghinakan (151). Adapun orang-orang beriman kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan tidak membeda-bedakan di antara mereka, kelak Allah akan memberikan pahala kepada mereka. Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (152)."[52]

Menurut Azad gagasan Alquran tentang kenabian ini seolah menceriminkan Alquran ingin mengatakan, "Hanya ada satu santunan untuk kalian semua. Berimanlah kamu kepada-Nya. Para pemimpin rohanimu hanya mengajarkan satu kebenaran pokok yang sama saja. Dan meskipun demikian mengapa kamu saling membenci atas nama satu Tuhan yang telah menyerukan kamu untuk menyembah kepada-Nya, dan bergabung pada persahabatan tunggal."[53] Poin penting yang ditawakan Azad adalah pemimpin agama harus mengajarkan satu ajaran pokok dan, jika menyimpang, hal itu tergolong kesalahan orientatif. Jika pemimpin rohani menyerkan pada satu kesimpulan bentuk agama, maka konsep satu Tuhan dalam Alquran kian menempati titik sentral.

---

[51] Ibid., 172.
[52] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 102.
[53] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 173.

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

Berulang-ulang Alquran membenarkan umat manusia untuk beriman kepada Allah dan beramal saleh, bukan untuk mengutuk agama siapapun dan menolak rasulnya. Azad menyatakan bahwa salah satu tujuan Alquran adalah membenarkan ajaran utama semua agama sekaligus menyajikannya sebagai ajarannya sendiri. Pada poros kesatuan demikian, perlukah umat lain mengkonfersi agamanya untuk beriman pada Islam? menurut Azad, Alquran sama sekali tidak meminta para penganut agama lain untuk menganggap Alquran sebagai agama yang baru (baca: Islam). Sebaliknya, Alquran justru meminta mereka untuk kembali kepada agama-agama mereka masing-masing dan mengawali dengan menyingkirkan kesesatan yang mereka tumpuk.[54]

Jika pemeluk agam lain telah kembali pada ajaran yang sejati, maka tujuan Alquran telah tercapai, karena, ketika seseorang kembali beragama dalam bentuknya yang tulen, yakni menyembah satu tuhan dan beramal saleh, maka akan ditemukan apa yang terkandung dalam Alquran.[55] Karena di dalam banyak tempat Alquran menyatakan bahwa isi dari risalah tidak pernah melanggar prinsip utama dan bukan sebuah ajaran baru untuk tujuan saling menyaingi. Risalah dalam Alquran tidak menyalahi prinsip risalah yang diturunkan Allah sebelumnya:

قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (68) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (المائدة: 69)

[54] Ibid., 174.
[55] Ibid.

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

> Katakanlah (Muhammad), "Wahai Ahli Kitab! Kamu tidak dipandang beragama sedikit pun hingga kamu menegakkan ajaran-ajaran Taurat, Injil dan (Al-Qur'an) yang diturunkan Tuhanmu kepadamu." Dan apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu pasti akan membuat banyak di antara mereka lebih durhaka dan lebih ingkar, maka janganlah engkau berputus asa terhadap orang-orang kafir itu (68). Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, shabiin dan orang-orang Nasrani, barangsiapa beriman kepada Allah, kepada hari kemudian, dan berbuat kebajikan, maka tidak ada rasa khawatir padanya dan mereka tidak bersedih hati (69)."[56]

Gagasan di atas menjadi landasan mengapa di banyak tempat, Alquran menyatakan pujian untuk umat terdahulu. Karena semangat keagamaan dan kehidupannya sesuai satu sama lain, termasuk dengna Islam. Setiap kali Alquran menekankan bahwa ia turun antara lain untuk membenarkan kitab sebelumnya dan mengimbau para penganut agama lain untuk beriman pada Alquran, maka ini dilakukan dalam konteks meyakinkan mereka bahwa Alquran tidak menyajikan konsep yang mereka bertolak belakang dengan yang mereka yakini. Bahkan Alquran telah membatu mereka untuk tetap berpegang erat pada keyakinan masing-masing.[57] Pada titik ini dapat disimpulkan bahwa visi Alquran menurut Azad adalah sepenuhnya orientasi untuk kembali beriman kepada agama masing-masing, agama dalam bentuknya yang sejati.

5. Jalan Allah

Sebagaimana mufassir pada umumnya, Azad mengaitkan konsep hidayah dengan ayat *ṣirāṭ al-mustaqīm,* karena muara hidayah adalah jalan yang lurus secara religius. Azad melihat Al-Fatihah disusun dalam bentuk permintaan seorang hamba kepada Allah untuk ditunjuki jalan lurus: jalan yang dapat dibedakan dari

[56] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 119.
[57] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān*, Vol. 1*...,* 175.

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

jalan lain. perbedaan ini ditekankan ketika pembaca minta ditunjukkan jalan orang yang telah diberi nikmat oleh Allah. Menurut Azad, orang yang diberi nikmat ini adalah golongan yang disebut dalam ayat berikut:

وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا (النساء: 69)

> "Dan barangsiapa menaati Allah dan Rasul (Muhammad), maka mereka itu akan bersama-sama dengan orang yang diberikan nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya."[58]

Azad menyebut empat golongan yang dalam surah al-Nisa' disebut telah mendapat nikmat: *al-anbiyā', ṣiddiqīn, shuhadā',* dan *ṣalihīn. Al-anbiyā'* adalah golongan yang diutus untuk menuntun orang berada dalam tuntunan ilahi. *Ṣiddiqīn* adalah orang yang dengan pengertian apapun selalu benar atau yang dirinya begitu menyatu dengan kebenaran. *Shuhadā'* adalah orang yang bersaksi dengan kata maupun tidak atas kebenaran. Dan yang terakhir adalah orang saleh, orang yang tangguh dalam kebajikan dan yang tetap menjaga diri mereka dari jalan sesat.[59] Para golongan ini bersifat universal atau tidak berasal dari kalangan tertentu, kecuali para nabi.

Orang-orang itu berada dalam jalan lurus. Jalan lurus yang dimaksud Azad adalah jalan *dīnullah.* Di mana pun para nabi menyeru, selalu dengan semangat yang sama, yakni agama Allah. mereka menegakkan agama Allah dan menghindari berbagai bentuk perpecahan. Landasan ini menjadi alasan mengapa Alquran

[58] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 89.
[59] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 184.

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

menyebut jalan lurus itu sebagai *dīn*. Dalam Al-Syu'ara', Alquran menyampaikan sesungguhnya Nabi Muhammad seorang penuntun pada jalan yang lurus. Menurut konsep Alquran jalan lurus ini tidak lain adalah jalan Allah:

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (52) صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ(الشورا: 53)

> "Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu (Muhammad) ruh (Al-Qur'an) dengan perintah Kami. Sebelumnya engkau tidaklah mengetahui apakah Kitab (Al-Qur'an) dan apakah iman itu, tetapi Kami jadikan Al-Qur'an itu cahaya, dengan itu Kami memberi petunjuk siapa yang Kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sungguh, engkau benar-benar membimbing (manusia) kepada jalan yang lurus (52). (Yaitu) jalan Allah yang milik-Nyalah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Ingatlah, segala urusan kembali kepada Allah (53)."[60]

Lebih dari satu tempat Alquran menyatakan bahwa tugas rasul adalah menyampaikan pada jalan yang lurus, Azad mengutip surah al-Zukhruf ayat 43, al-Nahl ayat 121; dan al-An'am, kesemuanya menegaskan tesis serupa. Kenyatannya, tutur Azad, tidak ada istilah lain untuk menamai jalan lurus selain *dinullah*, seseorang bisa memilih suatu jalan yang disukai, namun hanya ada satu jalan untuk menuju pada kebenaran sekaligus menjanjikan keselamatan. Karena jalan ini bermakna *dinullah*, maka tidak ada jalan yang lebih dari satu. *Dīn* harus lurus dan diturunkan Allah untuk menuntun manusia. Namun, jika *dīn* dipahami sebagai agama dalam arti reifikasi, hal ini tidak lebih tetap menyulut pada sektarian. Agama tidak jarang menjadi belenggu rohani dan praktik coba-coba bagi jasmani.[61] Satu-satunya konsep agama yang tidak mendistorsi rohani dan jasmani adalah keyakinan

[60] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 489.
[61] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1*...,* 184.

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

untuk menyembah pada Tuhan dan melakukan aman saleh. Ringkasinya, para pengikut Alquran yang menyerukan pada *dinullah* dapat dipastikan berada pada jalan lurus.

Prinsip penting yang dikemukakan dalam *Tarjumān* adalah jalan lurus selalu mengejawantah dalam bentuk kebaikan bagi kemanusiaan dan alam. Dan jalan lurus dapat didefinisikan dengan negasi: bukan hanya apa jalan lurus itu, tapi apa yang bukan jalan lurus itu. Jalan yang tidak lurus ini jelas adalah prinsip kesalahan yang dipegang oleh orang yang dimurkai, terutama mereka yang dengan jelas memungguingi kebaikan spiritual dan jasmani.[62] Dapat disimpulkan, apa yang dimaksud dengan jalan Allah di sini adalah jalan yang tetap pada koridor kesatuan agama yang telah Azad tunjukkan sebelumnya. Dengan demikian artikulasi Azad tersebar dalam banyak tempat.

B. Analisis Implikatif Penafisran Abul Kalam Azad

1. Orientasi Penafsiran Hidayah Abul Kalam Azad

Menurut Ibn Khaldūn fanatisme merupakan keniscayaan untuk menjadi motivasi dalam berbagai tindak manusia, baik dalam rangka bertindak naluriah seperti melindungi diri, maupun untuk mencapai tujuan tertentu.[63] Fanatisme ini pada satu sisi menjadi dongkrak dalam merajut hal positif, namun pada sisi lain, dapat mewujud sebagai sesuatu yang destruktif jika melewati porsi wajar. Pada dataran konteks religius, fanatisme dapat berujung pada *truth claim.* Dalam tubuh internal agama-agama, diskusi teologis masih disibukkan dengan persoalan klaim

[62] Ibid.
[63] Abdurrahman bin Muhamad bin Khaldun, *Mukaddimah*, terj. Masturi Ilham dkk (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012), 218.

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

kebenaran dan menyita banyak perhatian sehingga aspek esoteris dari agama mengalami reduksi. Klaim kebenaran menurut Amin Abdullah tidak hanya bergerak di wilayah onologis-metafisis, namun telah masuk pada wilayah sosial politik praktis-empiris.[64] Akibatnya, studi orientalis maupun oksidentalis menunjukkan sikap antagonistis satu sama lain.

Edward Said melalui studinya membuktikan bahwa gerakan orientalis tidak kurang dibubuhi klaim kebenaran sehingga muncul titik hegemoni dari Barat atas Timur.[65] Sedangkan Islam menurut William C. Chitink seperti dikutip Amin Abdullah, memasuki wilayah politik dengan strerotipe yang melekat sebagai monster, alih-alih sebagai agama yang perlu dihormati karena konsepsinya yang luhur dalam memecahkan kesulitan manusia sekarang.[66] Dengan demikian, agama sebagai simpul perekat sosial melalui penghormatan bersama terhadap sesuatu yang sakral,[67] belum menempati posisi yang strategis.

Maulana Abul Kalam Azad termasuk salah satu tokoh yang melihat berbagai keretakan fungsi agama yang belum strategis tersebut. Dalam bab biografi, telah dijelaskan bagaimana ia gelisah melihat relasi antar agama diwarnai dengan tindak kekerasan karena meyakini kebenaran mutlak hanya dikandung satu agama tertentu. Kegelisahan ini pada akhirnya terejawantah dalam karya tafsirnya yang jelas memiliki orientasi membangun hubungan harmonis antar agama, dengan

---

[64] M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 47.
[65] Lihat Edward W. Said, *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek* terj. Achmad Fawaid (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
[66] Abdullah, *Studi Agama...*, 48.
[67] Chafid Wahyudi, *Nahdlatul Ulama & Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013), 12-13.

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

membangun pemahaman antar ayat yang saling berhubungan secara ontologis hingga memunculkan gagasan semua agama berada dalam dataran egaliter.

Secara berbeda, Azad menafsirkan hidayah yang memunculkan konsep kesatuan agama. Azad memulai poinnya dengan argumen bahwa hidayah memiliki beragam jenis dan saling mengoreksi satu sama lain. Pada puncaknya, terdapat satu hidayah tertinggi yang lepas dari kesalahan manusiawi, karena hidayah ini berasal dari Tuhan langsung, hidayah yang ia sebut sebagai wahyu agama atau *dīn*. Kata *dīn* dalam konsep Azad menjadi poros kunci pandangan inklusifnya. Karena berlandaskan kata ini ia menolak mengaitkan konsep agama dalam bentuk reifikasi atau agama yang telah terlembagakan seperti Islam, Kristen, Yahudi, dan sebagainya.

Konsep hidayah *dīn* ini ia kembangkan menjadi beberapa poin penting, yakni kesatuan agama; risalah selalu mengandung poin sama; visi universal Alquran; dan jalan Allah. Masing-masing poin tersebut memiliki gagasan pokok serupa, yakni kesatuan agama itu sendiri, karena ia telah menolak memakai kata agama dalam bentuk historisnya, maka konsep agama yang generik menjadi bangunan argumen Azad. Upaya Azad mengikat dalam satu kesatuan konsep itu dapat dilihat sebegai berikut:

1. Tidak ada perbedaan agama, karena agama adalah semangat untuk menyembah satu Tuhan dan beramal saleh. Konsekuensi padangan ini merevisi berbagai bentuk penamaan agama dalam sejarah. Menurut Azad, semangat agama dan agama itu adalah dua hal yang berbeda. Yang pertama mengambil bentuk halus atau ruh, sedang yang kedua hanya aspek lahirian,

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

atau dikenal dengan syariat. Semangat agama selalu sama, dan perbedaan agama hanya menyenutuh wilayah luar seiring konteks soial-historis.

2. Semangat beragama di atas, telah diinformasikan dalam Alquran. Semua nabi dan rasul pada dataran ontologis membawa berbagai risalah Tuhan dengan satu pesan penting: menyembah Tuhan dan berbuat baik. Azad telah menunjukkan berbagai ayat dan merangkainya sedemikian rupa hingga menunjukkan para nabi hanya memiliki satu konsep teologis. Terhadap perbedaan para utusan ini, Azad menegaskan dua cara menyikapi: menerima semua konsep nabi itu, atau menolak semua, dengan dalil Alquran. Azad memberikan posisi "niscaya" bagi orang Islam: mereka beriman kepada Nabi Muhammad dan, konsekuensinya, umat Islam harus mengimani semua nabi lain dengan konsep dakwah dan kitab suci masing-masing.
3. Karena agama adalah satu dan pesan kitab suci yang dibawa para nabi selalu sama—serta harus diterima secara teologis, maka visi Alquran menurut Azad bukan mengambil tindak ambisius untuk mengajak para penganut agama untuk memeluk Islam, melainkan menyeru pada mereka untuk kembali kepada ajaran yang murni. Ketika manusia sudah ada dalam garis *dīn* secara *ruhi*, maka salah satu tujuan Alquran telah tercapai.
4. Implikasi dari kesatuan agama dan risalah, membuat Azad memberikan kosep jalan tuhan dengan signifikansi yang pararel, yakni jalan Tuhan adalah *dīn*. Artikulasi jalan Allah merupakan perpanjangan dari kesatuan risalah. Seluruh risalah yang dibawa nabi adalah refleksi dari *dinullah*. Setiap orang yang

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

berada dalam jalan ini: menyembah Tuhan yang Maha Esa serta berbuat baik, telah menempati posisi yang benar secara religius.

Kendati menyulut berbagai kontroversi di kalangan pemikir Islam kala itu—bahkan hingga sekarang—Azad tetap mengambil kesimpulan yang egaliter tentang posisi agama-agama. Hingga akhir hayatnya, Azad tidak merevisi pandangan tersebut.[68] Kenyataan ini mengindikasikan bahwa orientasi penafsiran hidayah Azad adalah membangun pemahaman keagamaan yang keluar dari pengaruh eksklusivisme. Karena itu, usaha Azad adalah, meminjam rumusan Abdullah Amin, merekonstruksi teologi yang memiliki kepedulian pada persoalan empiris untuk menjawab tantangan zaman,[69] terutama dalam konteks relasi agama-agama. Anggapan Frank Whaling bahwa tidak ada teks agama yang berlaku universal, yang mencakup seluruh nuansa kebinekaan agama-agama dan moderat, sesungguhnya telah terjawab. Azad memuat kualitas universal berbasis teks Alquran langsung.

2. Implikasi Penafsiran Hidayah Terhadap Isu Moderasi

Kegelisahan di bidang kekerasan atas nama agama mengalami grafik relatif tinggi setelah peristiwa penyerangan World Trade Center atau dikenal dengan tragedi 11 September 2001. Isu terorisme menuntut jawaban dari berbagai pihak terkait. Karen Armstrong merusmuskan solusi, setidaknya di masa isu kekerasan masih eksis bahwa, “Salah satu tugas utama zaman kita ini tidak lain adalah membangun sebuah komunitas global yang di dalamnya semua orang dapat hidup

[68] Penjelasan pro-kontra gagasan Azad lihat Sirry, *Polemik Kitab...*, 110-111.
[69] Abdullah, *Studi Agama...*, 49.

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

bersama dalam sikap saling menghormati."[70] Tanpa upaya serius mewujudkan rumusan tersebut, kredibilitas agama di panggung publik dipertaruhkan: wibawa agama akan menurun karena tidak dapat memberikan resolusi konflik horizontal; agama kian tidak mendapat tempat dalam percaturan kehidupan publik.

Perlu ditegaskan bahwa arogansi dalam beragama tidak melulu dilakukan oleh Islam, sebagaimana tuduhan banyak kalangan. Armstrong menggambarkan di Gereja Katolik Roma, para pemimpin menunjukkan pujian tentang dominasi mereka sendiri sembari menistakan yang lain tanpa menunjukkan sikap murah hati.[71] Di Indonesia, kekerasan atas nama agama tetap ditunjukkan oleh kalangan Islam, baik terhadap sekte Islam, penganut kepercayaan, maupun agama lain.[72] Dalam skala yang lebih luas, sejak abad ke-19 M agama-agama muncul dalam fase formatif yang ditandai dengan upaya untuk merumuskan ajaran dan pendidikan yang sesuai. Ortodoksi agama kian menonjol, misalnya Kristen manjadi westernis, Islam menjadi Arabis, Hindu menjadi Indianis, dan seterusnya.[73] Maka politik identias menyulut berbagai konflik kepentingan. Fakta ini menunjukkan bagaimana urgensi membentuk hubungan baik yang tidak hanya dilakukan secara simbolik, namun secara doktrin teologis.

Kondisi demikian menuntut agama untuk melakukan upaya mencari titik temu melalui berbagai bentuk. Perilaku umat beragama harus direfleksikan dari dimensi "ajaran agama". Artinya, perlu wacana yang membentuk cara pandang

---

[70] Karen Armstrong, *Compassion: 12 Langkah Menuju Hidup Berbelas Kasih*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan Media Utama, 2013), 9.
[71] Ibid., 10-11.
[72] Lihat bagian pendahuluan.
[73] M. Zainuddin, *Pluralisme Agama: Pergulatan Dialogis Islam-Kriten di Indonesia* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), 27.

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

dunia tentang agama liyan. Secara empirik, wacana membentuk pemahaman seseorang atau kelompok. Apa dan bagaimana sebuah narasi dimunculkan, mengikuti cara pandang Foucault, akan membentuk perilaku yang sesuai dengan wacana yang dibentuk.[74] Dengan kata lain, bagaimana perilaku umat beragama bergantung pada wacana atau diskursus keagaman yang diproduksi oleh agamawan. Secara teoritik, konsep hidayah sebagaimana dirumuskan Azad telah membuka wacana baru atau kontra narasi terhadap konsep terdahulu yang banyak memiliki nuasnasa eksklusifis-sektarianis.

Azad memilih membangun doktrin inklusif dengan kerangka tafsir yang menekankan pentingnya membangun toleransi dalam ruang publik. Terutama umat lain yang mendasarkan ajaran teologisnya pada prinsip kepatuhan pada Tuhan. Paradigma Azad hendak merangkul semua agama secara substantif. Orang non muslim dinyatakan berada dalam jalan kebenaran selama yang bersangkutan memiliki hasrat ketundukan dan kepatuhan. Konsep Azad sangat indentik dengan wacana mutaakhir tentang pluralisme agama. Paradigma pluralis memiliki pemahaman dasar bahwa setiap agama memiliki jalan masing-masing. Karena jalan menuju tuhan itu beragam. Tuhan yang satu tidak mungkin dipahami secara monolitik oleh seluruh umat beragama. Karena itu, pluralis menegaskan bahwa "yang lain" harus dipahami dan diletakkan dalam porsi "yang lain". Semua agama memiliki hak untuk tumbuh dan berkembang.[75]

---

[74] Paul Rabinow (ed), *Pengetahuan dan Metode: Karya-karya Penting Foucault,* terj. Arief (Yogyakarta: IKAPI, 2009), 9.
[75] Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), 59-60.

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

Keterbukaan Azad membahwa implikasi serius untuk menggeser superiorotas agama, seperti gerakan Islamisme yang digambarkan Bassam Tibbi, "Islamisme menganggap superioritas Islam bersifat mutlak dan mengambilnya sebagai dasar untuk klaim akan kemurnian."[76] *Tajumān Al-Qur'ān* menekankan nilai-nilai kesetaraan dengan meletakkan sumber utama Islam, yakni Alquran, sebagai basis epistemologis. Dengan itu, ia membangun dialog bukan hanya pada tingkat kultural dan struktural, namun sudah pada dataran akademis. Azad telah melakukan pendudukan tentang realitas faktual agama dengan pandangan dunia agamanya sendiri.

Upaya itu membawa dampak yang lebih kuat pada dataran teoritik, karena dapat menjadi upaya kontra narasi Azad terhadap corak eksklusif dengan sumber primer agama Islam, yakni Alquran. Jika wacana-diskursif Azad dapat direfleksikan secara praktis, maka sikap moderat muslim tidak hanya berhenti pada wilayah ide, namun terejawantah secara konkret, terutama dalam konteks Indonesia sebagai negara plural tempat bertemunya berbagai budaya dan agama. Azad telah menyatakan secara ekpilisit tentang kegelisahannya melihat Yahudi dan Kristen membangun batas saling menegasikan, termasuk klaim keselamatan eskatologis.[77] Azad di banyak tempat kerap mengulang gagasan bahwa Alquran menolak perpecahan dalam berbagai bentuk, "Akan tetapi, saran tersebut (persatuan) diabaikan manusia dan mereka membuat kelompok-kelompok yang saling bersaing. Masing-masing diracuni oleh pemikiran bahwa kelompoknya lebih

[76] Bassam Tibbi, *Islam dan Islamisme* terj. Alfatrhi Adlin (Bandung: Mizan, 2016), 252.
[77] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1*...,* 161.

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

unggul dari kelompok yang lain."[78] Hal ini antara lain berdasarkan Al-Baqarah ayat 211:

وَقَالُوْا لَنْ يَّدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُوْدًا اَوْ نَصٰرٰى ۗ تِلْكَ اَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوْا بُرْهَانَكُمْ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ

> "Dan mereka berkata, 'sekali-kali tidak akan masuk surga kecuali orang Yahudi dan Nasrani. Demikian itu hanya angan-angan kosong mereka. Katakanlah, 'tunjukkanlah bukti kebenaranmu jika kamu termasuk orang-orang yang benar."

Azad mengomentari ayat tersebut dengan menyayangkan klaim Yahdui dan Nasrani di atas, yang hanya mengarah pada superioritas agama. Di sinilah letak poin penting gagasan Alquran: keselamatan bergantung sepenuhnya pada pengabdian kepada Allah dan berbuat baik, bukan kepada afiliasi seseorang terhadap agama-agama tertentu.[79] Lebih lanjut dalam *Tarjumān Al-Qur'ān* dinyatakan salah satu reduksi penegasan identas keagamaan adalah, seseorang dapat melakukan kebajikan dengan nilai luhur dan menyembah Tuhan dengan tulus, tapi jika seorang itu tidak berafiliasi dengan agama bersangkutan, Kristen misalnya, maka tidak akan ada orang Kristen yang mengatakan orang tersebut sebagai hamba "bertakwa".[80] Sebaliknya, seorang hamba dapat melakukan perbuatan buruk, namun keselamatan menjadi milikinya jia ia merupakan kelompok reguler sebuah agama. Islam, tidak dapat dipungkiri memiliki ajaran demikian. Karenanya Sam Harris menulis sentimen terhadap pemahaman Islam ini terkait tragedi WTC, bahwa orang yang meninggal di serangan itu tidak lebih akan menjadi kayu bakar di neraka Tuhan.[81]

---

[78] Ibid.
[79] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 2..., 40.
[80] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1..., 164.
[81] Sam Harris, *the End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: W. W Norton, 2004), 18.

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

Azad menyatakan bahwa keselamatan tidak terbatas bagi satu pemeluk agama tertentu, semua berhak atas keselamatan asal prinsip agama Allah ditegakkan. Pernyataan ini tidak kurang mendukung apa yang kemudian dirumuskan oleh pemikir modern sebagaimana Armstrong di awal, Azad memiliki visi kesetaraan agama yang dapat membawa implikasi kehidupan saling hormat antar satu agama dengan yang lain. Visi Azad ini sesuai dengan cita-cita para sosiolog yang merumuskan agama sebagai kontrol sosial. Artinya, doktrin agama menjadi arsitektur moral yang dapat menjadi sistem pengendali stabilitas publik untuk mencapai keadaan kondusif.

Kondusifitas tersebut bukan hanya dalam konteks fisik, namun juga psikis. Konsep kesetaraan yang dirumuskan Azad dapat ditarik ke wilayah mental. Jika konfrontasi wilayah fisik dapat diatasi, maka bukan tidak mungkin umat beragama menghindari kekerasan yang disebut Erich Fromm dengan "sadisme mental", yakni hasrat untuk mendominasi liyan dengan berbagai wujud, terutama kekerasan mental.[82] Hal ini menimbulkan timbal balik yang lebih moralistis antar agama. Rumusan tersebut dapat menempatkan agama pada derajat yang sebanding dengan prinsip dasar pengembangan nilai-nilai kemanusiaan sejati. Nilai ini dapat tercermin melalui solidaritas yang melewati batas primordialisme agama-agama.[83]

Peran agama di ruang publik tidak dapat dilepaskan dari watak agama yang memiliki persepktif dan interpretasi yang beragam dari masing-masing pemeluknya, antara lain tentang bagaimana seharusnya berperan dalam kehidupan

---

[82] Erich Fromm, *Akar Kekerasan: Analisis Sosio Psikologis atas Watak Manusia* terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 401. Bandingkan dengan I. Wasana Windhu, *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 74.
[83] Hilmy, *Islam Profetik*..., 162.

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

publik. Dalam konteks ini setidaknya terdapat dua pendapat. Yang pertama menegaskan agama harus mengambil titik sentral di tengah ruang publik. Yang kedua menegaskan bahwa agama cukup menyublim pada wilayah privat.[84] Peran artikulasi Azad mendapat wilayah strategis untuk mejaga aspek toleransi ketika diterapkan oleh golongan pertama. Sebab sekalipun agama harus mengambil peran dalam ruang publik, nilai kesetaraan menjadi asas utama. Artinya solidaritas menjadi tumpuan utama dalam merumuskan kondusifitas.

Menurut Hans Kung, sebagaimana diadopsi Masdar Hilmy, solidaritas kemanusiaan merupakan wujud tertinggi semangat agama yang mengajarkan untuk manusia menyemai empat nilai penting. *Pertama,* tidak hanya meninggalkan perang atas nama agama dan menjalankan kehiduap bersama dengan toleran, namun mereduksi perasaan egoisme kolektif dengan solidaritas cinta sesama. *Kedua,* tidak menambah beban hutang sejarah agama-agama, namun meringankannya dengan cara saling maaf dan mulai membuka lemaran baru kehidupan beragama yang lebih baik. *Ketiga,* tidak sekedar menghapus eksistensi lembaga dan konstitusi agama, namun merelatifkan mereka sesuai dengan prinsip kemanusiaan. *Keempat,* membuka rekonsiliasi terus-menerus antar umat beragama.[85]

Nilai-nilai Hans Kung di atas, ketika dirajut dengan artikulasi Azad, mengandaikan hilangnya nalar kekerasan, baik dalam tataran ideologi maupun fisik, pada ranah publik. Kecenderungan untuk membangun—meminjam istilah

[84] Masdar Hilmy, *Jalan Demokrasi Kita: Etika Politik, Rasionalitas, dan Kesalehan Publik* (Malang: Intrans Publishing, 2016), 133.
[85] Hilmy, *Islam Profetik*..., 162-163.

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

Abd A'la—nalar kekerasan hegemonik tidak akan mendapat tempat.[86] Dengan demikian niali moderasi agama dapat tampil ke wilayah publik, interasksi yang terbangun mampu merepresi agama sebagai keberagamaan simbolik yang menekankan superioritas satu sama lain atau kerap menampilkan pertarungan wacana tidak sehat. Semua poin tersebut, secara teoritik dapat menjadi implikasi dari penafsiran Azad tentang hidayah, karena secara prinsip telah memuat legitimasi pararel.

3. Posisi-Visi Islam di Tengah Agama-agama

Sejarah relasi agama Islam dengan agama lain cukup mengalami dinamika pasang surut. Pada masa Nabi tidak banyak informasi sejarah yang menyatakan terdapat banyak komunitas Yahudi dan Kristen menetap di Makkah. Di kota Madinah sebaliknya, banyak informasi sejarah tentang menetapnya Yahudi di kota ini.[87] Perlakuan Nabi Muhammad terhadap komunitas Yahudi Madinah menjadi kajian penting pada masa mutaakhir. Hugh Goddard menjelaskan bahwa respon Yahudi Madinah tidak mengakui kenabian Nabi Muhammad sehingga tidak mengherankan jika kemudian Alquran mengungkapkan pernyataan keras terhadap orang Yahudi,[88] salah satunya direkam surah al-Maidah ayat 82:

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ

[86] Abd A'la, *Jahiliah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan* (Yogyakarta: LKis Printing Cemerlang, 2014), 24.
[87] Lihat Philip K. Hitti, *History of the Arabs* terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamert Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010), 139-160.
[88] Hugh Goddard, *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia* terj. Zaimuddin dan Zaimul Am (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013), 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

> "Pasti akan kamu dapati orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman, yaitu orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan pasti akan kamu dapati orang yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata, "Sesungguhnya kami adalah orang Nasrani." Yang demikian itu karena di antara mereka terdapat para pendeta dan para rahib, (juga) karena mereka tidak menyombongkan diri."[89]

Ayat tersebut merefleksikan relasi antar Islam-Yahudi cukup buruk, setidaknya dibanding dengan Islam-Kristen. Hal itu tidak lain karena sikap Yahudi yang oposisionistik terhadap Islam kala itu. reflek Alquran yang sedikit lunak terhadap Kristen menurut Goddard menyimpan isyarat Nabi Muhammad masih mengharap sikap positif dari Kristen di kemudian hari.[90] Ketika konflik dengan Yahudi madinah telah teratasi, terjadi perjumpaan Nabi dan Kristen untuk mendiskusikan beberapa persoalan politik dan teologi. Pertemuan ini mengindikasikan Kristen Arab tidak dapat mengakui kenabian Nabi Muhammad. Pada titik ini kemudian banyak ekspresi ayat Alquran yang bernada antagonistik terhadap Kristen.[91]

Kendati demikian dalam Alquran ditemukan beberapa ayat yang bernada positif terhadap Kristen maupun Yahudi, antara lain Al-Baqarah ayat 63; Ali 'Imran ayat 55; Al-Qasas ayat 55. Namun kajian McAuliffe menemukan kecenderungan mufassir belakangan untuk mengkategorikan Kristen atau Yahudi dalam ayat tersebut dengan "Kristen dan Yahudi tertentu", yakni mereka yang mengakui kenabian Nabi Muhammad.[92] Hasil penelitian Goddard mengindikasikan respon Alquran terhadap agama lain terkait konteks yang melatari. Dengan kata

---

[89] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...,* 121.
[90] Goddard, *Sejarah Perjumpaan...*, 58.
[91] Ibid., 59.
[92] Ibid., 62.

digilib.uinsby.ac.id 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, jika sikap kedua komunitas agama Abrahamik tersebut bersikap cukup lunak, tidak menutup kemungkinan respon Alquran akan berbeda.[93]

Dalam tinjauan Azad, orang yang menentang Alquran saat Nabi Muhammad masih ada adalah orang-orang pemeluk agama dominan yang sama memiliki kitab suci. Apakah ini karena Alquran menolak kitab suci mereka? Atau menegaskan bahwa hanya dirinya yang benar? Atau karena Alquran menyajikan sesuatu yang baru? Azad melihat pertanyaan tersebut tidak mendapat konfirmasi, baik secara historis maupun dalam Alquran. Pada bab sebelumnya telah dijelaskan bahwa Azad kokoh terhadap pendirian bahwa pada dasarnya Alquran tidak berupaya untuk membujuk pemeluk agama lain mengkonversi keyakinannya menjadi Islam secara identitif, sebaliknya Alquran membujuk semua agama untuk kembali pada esensi agama yang satu tujuan: menyembah Allah dan berbuat baik. Hal ini sudah setingkat dengan menerima seruan Alquran. Dengan kata lain, Alquran tidak menyerukan sesuatu yang baru kecuali syariat, karena kondisi sosial dan waktu menuntut demikian. Perbedaan tidak terjadi pada wilayah esensi.

Orang Quraish Makkah pasti menolak Alquran karena seruan kitab ini untuk tidak menyembah berhala.[94] Hal itu menunjukkan sisi kewajaran. Namun

---

[93] Asghar Ali Engineer berpandangan setiap ayat Alquran turun tidak lepas dari determinisme sejarah. Artinya, peristiwa sejarah memiliki pengaruh, baik secara langsung maupun tidak, terhadap pesan Alquran. Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terj. Harun Salim dan Imam Baihaqi (Yogyakarta: LKiS, 2016), 3.

[94] Perlu dicatat, kajian terbaru yang dilakukan oleh Hawting menjelaskan bahwa kritik Alquran terhadap komunitas musyrik di Makkah perlu dipahami dalam konteks yang benar, terutama konsteks polemik, karena terhapat kaum musyrik di Makkah sangat jamak. Kritik Alquran dapat saja mengarah kepada mereka yang memandang dirinya monoteis. Lihat Mu'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan Pustaka, 2013), 105. Namun demikian data sejarah tetap menunjukkan penentangan kaum quraish terhadap kaum muslim. Menurut Karen Armstrong penentangan orang Makkah mulai serius ketika Nabi Muhammad menyerukan untuk tidak menyembah dewa tradisional Arab. Lihat Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah 4000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-agama Manusia* terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2012), 232.

digilib.uinsby.ac.id 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 konteks Yahudi dan Kristen, hal ini cukup mengherankan bagi Azad. Karena itu menyajikan jawaban yang cukup berbeda: dua komunitas agama besar ini tidak mengimani Alquran karena Alquran menolak mengutuk Yahudi karena bertentangan dengan Kristen dan sebaliknya. Kaum Yahudi dan Kristen telah berpolemik sejak lama dan masing-masing golongan tersebut menginginkan Alquran mendeskripsikan saingan dari komunitas ini salah.[95] Namun Alquran tidak melaukan hal itu, baik Yahudi maupun Kristen tidak mendapat kepuasan.

Menurut Azad kaum Yahudi memiliki kebanggaan tersendiri bahwa Alquran secara terbuka mengakui nabi mereka, Musa. Tetapi pada saat bersamaan Alquran memberikan pengakuan terhadap Kristus, maka pasti orang Yahudi kehilangan respek. Sebaliknya, Kristen gembira mengetahui Alquran memegang teguh kekudusan Maria, namun mereka tidak sependapat dengan konsep keselamatan Alquran yang bersandar pada keyakinan serta amal baik, bukan pada pembaptisan atau penebusan dosa oleh Kristus di tiang salib. Penduduk Makkah sendiri meyakini Nabi Ibrahim, yang juga disebut dalam Alquran, namun di satu sisi Alquran memberikan pengakuan terhadap dua agama besar lainnya.[96]

Harus diakui, Azad tidak memberikan sumber rujukan terkait apa yang ia katakan mengenai dasar penolakan komunitas agama terhadap Alquran.[97] Namun poin yang ingin disampaikan Azad adalah, *pertama*, Alquran menentanng sekteisme dan mencanangkan kesatuan agama. Jika diakui, konsep ini akan

---

[95] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1*...,* 179.
[96] Ibid.
[97] Sejauh data yang ditemukan, Karen Armstrong menunjukkan satu episode sejarah di mana orang Arab Jahili merasa inferior ketika direndahkan oleh kaum beragama Yahudi maupun Kristen saat melakukan transaksi. Dengan demikian tesis Azad mendapati titik terang. Lihat Armstrong, *Sejarah Tuhan...,* 216.

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

mengetuk semua dasar bentuk klaim kebenaran sepihak. *Kedua,* Alquran menyatakan keselamatan tidak berarti harus berafiliasi dengan satu kelompok tertentu, prinsipnya tetap menyembah kepada Allah dan berbuat baik. *Ketiga,* Alquran menyatakan penyembahan tidak melalui perantara seperti patung.[98]

Menarik diperlihatkan, kajian Fred Donner—disajikan secara diskursif oleh Mu'im Sirry—mempersoalkan pandangan umum tentang Islam yang sejak awal sudah diatributkan kepada komunitas keagamaan resmi. Bagi Donner terdapat episode sejarah yang dilewatkan banyak pengkaji, yakni pergeseran dari "mukmin" menjadi "muslim". Nabi Muhammad dan para pengikutnya kala itu mengidentifikasi identitas sebagai mukmin, bukan Muslim (dengan "M"). Alquran menyebut kata muslim tidak lebih dari 75 kali, sedang penyebutan mukmin tidak kurang dari seribu kali. Hal ini menunjukkan bahwa perhatian Alquran adalah membangun komunitas kaum beriman: mereka yang mengamini keEsaan Tuhan.[99]

Monoteisme merupakan kata kunci yang mendasar bagi kepercayaan yang dibangun Nabi Muhammad. Argumen utama Donner berpijak pada inklusivisme dan ekumenisme komunitas mukmin. Artinya, saat itu golongan ini belum menjadi sebuah komunitas keagamaan terpisah dari komunitas keagamaan yang sudah mapan, seperti kaum Yahudi dan Kristen. Komunitas tersebut terdiri dari mereka yang mempunyai kesamaan dengan keyakinan Nabi Muhammad tentang monoteisme, hari akhir, dan prinsip berbuat baik. Konsekuensi pandangan ini, komunitas mukmin dapat mencakup dan meliputi kelompok keagamaan manapun,

---

[98] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1*...,* 180.
[99] Sirry, *Kontroversi Islam...,* 120-121.

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

termasuk Yahudi dan Kristen, sepanjang mereka memiliki kesamaan keyakinan dalam hal yang bersifat fundamental.[100]

Perhatian utama komunitas mukmin bukan sekedar tentang keyakinan dan doktrin, melainkan juga serangkaian perilaku sosial: harus hidup salih, peduli dengan orang miskin, salat, puasa, dan seterusnya. Aturan lain terkait aspek moralitas seperti tidak memakan daging babi, minum khamr. Pendek kata, mereka memiliki visi membangun komunitas yang terdiri dari orang salih, apapun afiliasi keagamaannya.[101] Salah satu ayat Alquran yang merefleksikan hal ini adalah Al-Baqarah ayat 62, yang menekankan bahwa kaum Yahudi, Nasrani, Sabi'in, dan siapa saja yang beriman akan mendapat pahala.

Terlepas dari benar-salah penelitian Fred Donner, poin penting yang dapat ditarik adalah adanya semangat keagamaan universal dalam tubuh Islam, sebagaimana dinyatakan dengan tegas oleh Azad. Islam tidak lagi mengemban persoalan untuk menjadikan umat lain memeluk Islam, namun memeluk semua dalam satu visi yang sama. Dengan kata lain, argumen yang dikembangkan Azad memiliki benang merah dengan apa yang dikemukakan Donner.

C. Kritik Terhadap Penafsiran Azad

Pemaknaan Azad terhadap *dīn* yang cukup berbeda dari ulama tafsir kebanyakan—yang menyulut kontroversi—pada titik tertentu memiliki kekurangan. Dalam pemankaan atas ayat Ali 'Imran ayat 19, Azad hanya fokus pada kata *dīn* tanpa melihat konteks ayat secara utuh:

[100] Ibid.
[101] Ibid., 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

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ

> "Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam. Tidaklah berselisih orang-orang yang telah diberi kitab, kecuali setelah mereka memperoleh ilmu, karena kedengkian antara mereka. Barang siapa yang ingkar terhadap ayat-ayat Allah, maka sungguh, Allah sangat cepat perhitungannya."

Ketika menafsirkan ayat di atas, Azad tetap pada pandangan bahwa Alquran menyebut *dīnullah* sebagai Islam, karena memiliki arti tunduk dan berserah diri. Agama terletak pada perbuatan yang secara ketat mengikuti hukum moral yang diwajibkan Allah, yakni berserah diri dan melakukan ama saleh. Dengan demikian, deklarasi Alquran eksplisit bahwa jalan penyerahan diri adalah satu-satunya agama Allah. Konsekuensinya, menurut Azad, setiap jalan atau agama lain pastilah merupakan pengelompokan dan bukan jalan yang universal.[102] Azad tidak menjelaskan lebih lanjut tentang kaitan kata *dīn* dan *Islam,* baik secara semantik maupun ayat pendukung lain. Azad langsung menyamakan kata *dīn* dan *Islam.*

Pendapat Azad di atas, sebagai sebuah tawaran tafsir, tentu dapat diletakkan dalam porsi tertentu, dengan titik kebenaran yang relatif. Namun, sebagaimana dijelaskan di awal, titik berangkat pemaknaan Azad tidak menyeluruh pada satu ayat utuh. Sebagai kontra narasi, beberapa mufassir lain memaknai ayat di atas secara utuh, dengan melihat hubungan pada masing-masing poin penting. M. Quraish Shihab, ketika menafsirkan ayat di atas berpendapat bahwa kata *dīn* memiliki banyak arti, antara lain ketundukan, ketaatan, perhitungan. Kata ini juga memiliki arti agama, karena dengan agama seseorang bersikap tunduk dan taat serta

[102] Azad, *The Tarjumān Al-Qur'ān,* Vol. 1*...,* 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

diperhitungkan seluruh amalnya, yang dengan perhitungan tersebut ia mendapat balasan. Karena itu, terjemah populer dari ayat tersebut adalah "Sesungguhnya agama yang disyariatkan di sisi Allah adalah Islam."[103] Terjemah tersebut menurut Shihab tidak keliru, meski belum sepenuhnya belum jelas.

Shihab menjelaskan bahwa kata tersebut harus dipahami dalam kaitannya dengan ayat sebelumnya, yakni Ali Imran ayat 18. Pada ayat ini telah ditegaskan bahwa tiada Tuhan, yang memiliki dan mengatur seluruh alam semesta, kecuali yang Maha Perkasa dan Maha Bijaksana. Dengan demikian ketundukan dan ketaatan pada-Nya adalah keniscayaan yang tidak terbantah. Sehingga hanya keislaman, yakni penyerahan diri pada Allah, yang diakui dan diterima. Mengenai makna Islam itu sendiri, Shihab menjabarkan argumen dari al-Sha'rāwi, bahwa Islam adalah agama para nabi. Istilah muslimin juga digunakan untuk menyebut umat nabi terdahulu. Karena itu Islam tidak terbatas pada risalah Nabi Muhammad. Hanya saja, kata Islam untuk ajaran para nabi yang lalu merupakan kata sifat, sedang umat Nabi Muhammad memiliki kesitimewaan dari segi kesinambungan sifat itu bagi umat Nabi Muhammad, sekaligus menjadi tanda dan nama bagi mereka.[104] Pernyataan ini berpijak pada arguemen bahwa pasca Islam, Allah tidak lagi menurunkan agama baru. Nama ini bahkan telah ditetapkan Allah jauh sebelum Nabi Muhammad membawa risalah, sebagaiaman dijelaskan pada surah Al-Hajj ayat 78, yang menggambarkan Nabi Ibrahim menyebut kata Islam.

Menurut Quraish Shihab, penejelasan di atas dapat dibenarkan karena dalam Alquran tidak ditemukan kata Islam sebagai nama kecuali setelah agama ini

[103] Shihab, *Tafsir Al-Misbah...*, Vol. 2, 48.
[104] Ibid., 49.

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

sempurna dengan kedatangan Nabi Muhammad. Dari penjelasan sebelumnya, Shihab menegaskan bahwa tidak keliru jika kata Islam pada ayat ini dipahami sebagai ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Karena baik dari tinjauan agama maupun sosiologis, itulah nama yang disampaikan oleh Nabi Muhammad. Lebih lanjut ia menulis:

> "Secara akidah Islamiyah, siapapun yang mendengar ayat itu dituntut untuk menganut ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. walaupun di sisi Allah semua agama yang telah dibawa oleh para rasul adalah Islam sehingga siapa pun—sejak Adam hingga akhir zaman—yang tidak menganut agama sesuai yang diajarkan rasul yang diutus kepada mereka, Allah tidak menerimanya."[105]

Ayat di atas secara ekspilisit juga menyebut tentang perselihan yang terjadi di anatar pemeluk agama. Dalam kaitannya dengan Islam maupun agama yang dibawa nabi sebelumnya, perselihan tersebut terjadi—masih menurut Qurash Shihab—bukan karena agama tersebut salah atau keliru, atau para nabi lalai. Para nabi telah menjelaskan agama kepada para pengikut mereka dan tidak ada perselisihan antara ahli kitab pada satu kondisi dan waktu, kecuali sesudah datang pengetahuan kepada mereka. Perselihan mereka karena kedengkian yang ada di antara satu dengan yang lain. kata dengki ini, dalam ayat diatas disebut dengan menggunakan kata *bagyan*, yang memiliki konteks arti ucapan atau perbuatan yang dilakukan untuk tujuan mencabut nikmat yang diberikan Allah kepada pihak lain disebabkan rasa iri hati terhadap pemilik nikmat itu.[106] Dengan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa perselihian tersebut tidak terjadi karena ajaran yang dibawa para nabi, termasuk Islam, melainkan karena terdapat iri antar pemeluk agama.

---

[105] Ibid.
[106] Ibid., 50.

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

Poin penting yang dapat ditarik adalah, dalam kaitannya dengan *dīn* sebagai kontra narasi pada penafsiran Azad, Islam dapat memiliki arti sebagai agama reifikasi, yakni Islam sebagai agama yang terlembagakan. Karena, Islam telah dibawa sejak sebelum Nabi Muhammad, sebagai kata sifat. Perselihan antar Islam dan ahli kitab, sebagaimana dijelakan dalam Ali ‘Imran ayat 19, menunjukkan sebab yang dilatarbelakangi oleh perselihan karena kecemburuan, baik dalam ranah sosial maupun teologis, antar penganut agama. Dengan kata lain, jika kecemburuan tersebut dihindari, tidak menutup kemungkinan Islam dapat diterima. Pokok perselihan ini yang tidak ditinjau lebih lanjut oleh Azad ketika menafsirkan Ali Imran ayat 19.

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

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian universalitas *hudā* menurut Abul Kalam Azad memiliki signifikansi menjawab dua rumusan masalah. *Pertama,* Bagaimana pemaknaan hidayah menurut Abul Kalam Azad. *Kedua*, bagaimana analisis implikasi pemaknaan hidayah Abul Kalam Azad. Jawaban atas dua rumusan masalah tersebut adalah sebagai berikut:

1. Azad secara dasar memaknai hidayah dengan petunjuk, sebagaimana mufassir pada umumnya. Dalam tafsirnya ia menjelaskan empat tingkatan hidayah, yakni naluri, indra, akal, dan wahyu. Wahyu yang dimaksud Azad adalah *dīn*, yakni agama dalam arti inklusif. Karenanya, ia menjabarkan dengan luas apa itu agama hingga sampai pada beberapa poin penting, yakni agama adalah satu, agama yang memiliki semangat menyembah Tuhan dan berbuat baik. Begitu pula dengan risalah, tidak ada perbedaan risalah, karena semua nabi membawa inti ajaran yang sama, adapun perbedaan hanya berada pada wilayah syariat yang disebabkan oleh kondisi sosial. Lalu visi Alquran adalah mengajak semua agama untuk kembali dalam fitrah menyembah Tuhan. Terakhir, tentang jalan Allah, Azad berpandangan bahwa jalan Allah tidak lain adalah segala bentuk yang dimuat dalam semangat beragama secara murni itu.
2. Pemaknaan hidayah Azad, setelah diperkaya langkah peneliti dengan hermeneutika Gadamer, membawa beberapa implikasi di dalam wacana teologis. *Pertama*, orientasi penafisiran Azad adalah untuk meminimalisir

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

gesekan antar agama dan mengutamakan persatuan. *Kedua,* Azad memiliki kontribusi positif terhadap isu moderasi karena mengeliminasi superioritas agama-agama. Dengan kata lain, Azad menempatkan semua agama dalam posisi yang egaliter. *Ketiga,* visi Islam atau Alquran bukan lagi mengajak semua kalangan untuk mengimani dan mengkonfersi agama menjadi Islam, namun mengembalikan semangat beragama itu sendiri. Beberapa analisis penguat tentang relasi Islam dan agama lain telah menujukkan sikap Islam terhadap agama lain tidak dapat dilepaskan dari konteks.

B. Saran

Penelitian tentang hidayah—meskipun sudah banyak dilakukan—tetap memiliki peluang untuk dikaji lebih lanjut. Secara umum, keunikan pemaknaan hidayah dimiliki oleh tafsir dalam madzhab sufi atau mengeksplorasi tafsir yang memiliki karakteristik pemaknaan yang khas.

digilib.uinsby.ac.id 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

Azad, Mawlana Abul Kalam. *The Tarjumān Al-Qur'ān: the Opening Chapter of the Qur'an (surat-ul-Fatiha)* terj. Syed Abdul Latif. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1991.

----------. *The Tarjumān Al-Qur'ān,* trans. Syed Abdul Latif, Vol. 2 (Hyderabad: Golden Press, 1982.

----------. *the Tarjumān Al-Qur'ān,* trans. Syed Abdul Latif, Vol. 3 (Hyderabad: Golden Press, 1982.

----------. *India Wins Freedom: an Autobiographical Narrative*. New Delhi: Orient Longman Limited, 1988.

A'la, Abd. *Jahiliah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*. Yogyakarta: LKis Printing Cemerlang, 2014.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Adonis. *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam* terj. Khairon Nahdliyyin. Yogyakarta: LKis, 2012.

Alūsī (al-), Shihāb al-Dīn ibn Maḥmūd 'Abd Allah al-Ḥusaynī. *Rūḥ al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm wa Sab' al-Mathāni,* Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Anṣārī (al-), Jamāl al-Dīn ibn al-Mandhūr. *Lisān al-'Arāb,* Vol. 15. Beirut: Dār Ṣādr, 1994.

Attas (al-), Muhammad al-Naquib *Islam dan Sekularisme* terj. Karsidjo Djojosuwarno. Bandung: Pustaka, 1981.

Armstrong, Karen. *Compassion: 12 Langkah Menuju Hidup Berbelas Kasih* terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan Media Utama, 2013.

Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah 4000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-agama Manusia* terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2012

Ashūr, Muḥammad Ṭāhir Ibn. '*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 1. Tunisia: Dār al-Tunisiyah li al-Nashr, 1984.

Bayrakli, Enes and Farid Hafez (ed). *Europan Islamophobia Report 2018*. Turkey: Pelin Ofset, 2019.

Bāqī' (al-), Muhammad Fu'ād 'Abd. *Mu'jam al-Mufahras li Alfād al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣriyyah, 19970.

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

Baian, Nashruddin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.

Baidan, Nasruddin. *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Psutaka Pelajar, 2016.

Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Esai-esai Tentang Agama di Dunia Modern* terj. Rudy Harisyah Alam. Jakarta: Paramadina, 2001.

Chodjim, Achmad. *Al-Fatihah: Membuka Mata Batin dengan Surah Pembuka*. Jakarta: Qalam, 2017.

Departemen Agama RI, *Al-Hikmah: Al-Quran dan Terjemahnya*. Bandung: Diponegoro, 2008.

Douglas, Ian Henderson. *Abul Kalam Azad: an Intellectual and Religious Biography*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Pembebasan*, terj. Harun Salim dan Imam Baihaqi. Yogyakarta: LKiS, 2016.

Fadl, Khaled Abu el. *The Place of Tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002.

Faiz, Fahruddin. *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Faruqi, I. H Azad. *The Tarjumān al-Qur'ān: A Critical Analysis of Maulana Abu'l-Kalam Azad's Approach to the Understanding of the Qur'an.* New Delhi: Vikas Publishing House, 1982.

Faruqi, Ziya-Ul-Hasan. *Maulana Abul Kalam Azad: Towards Freedom*. Delhi: B.R. Publishing Corporation, 1997.

Farmāwī (al-), 'Abd al-Ḥayy *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mauḍū'iy.* Kairo: Ḥaḍarāt al-'Arabiyyah, 1997.

Fromm, Erich. *Akar Kekerasan: Analisis Sosio Psikologis atas Watak Manusia* terj. Imam Muttaqin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

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

Goddard, Hugh. *Sejarah Perjumpaan Islam-Kristen: Titik Temu dan Titik Seteru Dua Komunitas Agama Terbesar di Dunia* terj. Zaimuddin dan Zaimul Am. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.

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

Gulen, Muhammad Fethullah. *Tasawuf Untuk Kita Semua: Menapaki Bukit-bukit Zamrud Kalbu Melalui Istilah-istilah dalam Praktik Sufisme* terj. Fuad Syaifuddin Nur. Jakarta: Republika Penerbit, 2014.

Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS, 2013.

Ḥammūshī, Abū Muḥammad ibn Abī Ṭālib. *al-Hidāyah ila Bulūg al-Nihāyah fī 'Ilm al-Qur'ān wa Tafsirih,* Vol 1. Uni Emirat Arab: Jāmi'ah al-Shāriqah, 2008.

Ḥāzimi (al-), 'Abd al-Rahman bin Sa'īd bin Ḥusayn. *al-Hidāyah fī al-Qur'ān al-Karīm wa Muḍāminihā al-Tarbawiyyah.* Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, 2007.

Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau.* Bandung: Mizan, 2017.

Hanani, Silfia. *Dialog Filsafat dengan Teologi.* Bandung: Humaniora, 2004.

Harari, Yuval Noah. *Homo Deus: Masa Depan Umat Manusia* terj. Yanto Musthofa. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2018.

----------. *Sapiens: Sejarah Singkat Umat Manusia* terj. Damaring Tyas Wulandari Palar. Jakarta: Kepustaan Populer Gramedia, 2018.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schlaiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.

Harris, Sam. *the End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*. New York: W. W Norton, 2004.

Hilmy, Masdar. *Islam Profetik: Substansi Nilai-nilai Agama dalam Ruang Publik.* Yogyakarta: Kansius, 2008.

----------. *Jalan Demokrasi Kita: Etika Politik, Rasionalitas, dan Kesalehan Publik.* Malang: Intrans Publishing, 2016.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs* terj. R. Cecep Lukman dan Dedi Slamert Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.

Iwanebel, Fejrian Yazdajird. "Pemaknaan al-Dīn dan al-Islām dalam *Qur'an A Reformist Translation*", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadith*, Vol. 7, No. 2 (Desember, 2017).

Iyubenu, Edi AH. *Berhala-berhala Wacana: Gagasan Kontekstualisasi Sakralitas Agama Secara Produktif-Kreatif.* Yogyakarta: IRCISoD, 2015.

Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an* terj. Agus Fahri Husein, dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

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

Jalal, Abdul. "Shaykh Waliyulah al-Dihlawi dan Konsep-konsep Kunci dalam Penafsiran Alquran", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadith,* Vol. 8, No. 1 (Juni, 2018).

Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm,* Vol 1. Dār Ṭayyibah, 1999), 137.

Khaldun, Abdurrahman bin Muhamad bin. *Mukaddimah* terj. Masturi Ilham dkk. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012.

Khalil, Mohammad Hassan. *Islam dan Keselamatan Pemeluk Agama Lain* terj. Chandra Utama. Bandung: Mizan, 2016.

Kubrā (al-), Najm al-Dīn. *al-Ta'wilāt al-Najmiyah fī Tafsīr Ishārī al-Ṣūfī,* Vol 1. Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.

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

Lawrence, Bruce B. *Islam Tidak Tungggal: Melepaskan Islam Dari Kekerasan* terj. Harimukti Bagoes Oka. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.

Musyarrofah. *Elektisisme Tafsir Indonesia (Studi Tafsir al-Ibrīz Karya Bisri Musthofa).* (Disertasi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

Marsyam, Abdul Waris. "Arkeologi Pengetahuan Ṭayyib Tīzīni Tentang Pluralitas Interpretasi Alquran", dalam *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith,* Vol. 10, No. 1 (Juni, 2020).

Maḥally (al-), Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Suyuṭī. *Tafsīr Jalālayn,* Vol. 1. Kairo: Dār al-Hadīth, tt.

Maḥmūd, 'Abbās *al-Mar'ah fī al-Qur'an.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.

Manhiem, Karl. *Ideologi dan Utopia* terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam* terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1996.

Muslim, Musṭafā. *Mabāhith fī Tafsīr al-Maudū'ī.* Mesir: Dār al-Qalam, 2005.

Muwaffaq, Moh Mufid. "Penafsiran Hamka Tentang Kemajemukan Dalam *Tafsir Al-Azhar*", dalam Mutawatir: *Jurnal Keilmuan Tafsir dan Hadith,* Vol. 9, No. 1 (Juni, 2019).

Piliang, Yasraf Amir. *Dunia yang Berlari: Dromologi, Implosi Fantasmagoria.* Yogyakarta: Aurora, 2017.

Rabinow, Paul (ed). *Pengetahuan dan Metode: Karya-karya Penting Foucault,* terj. Arief. Yogyakarta: IKAPI, 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

Rāzi (al-), Fakhr al-Dīn. *Mafātiḥ al-Ġayb,* Vol 1. Beirut: Dār Iḥyā' Turath al-'Araby, 1990.

Rafiq, Ahmad. "Kesatuan Tuhan dan Kesatuan Agama: Studi atas Penafsiran Mawlana Abu al-Kalam Azad," dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 2, No. 1, (Juli 2001).

Rahmad, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah.*

Rahman, Fazlur. *Tema-tema Pokok Al-Qur'an* terj. Ervan Nurtawan dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan Pustaka, 2017.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Tafsīr al-Manār,* Vol. 1. Mesir: Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

---------. *Tafsīr al-Manār,* Vol. 3. Mesir: Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), 211.

Rusmana, Dadan. *Metode Penelitian Al-Quran dan Tafsir*. Bandung: Pustaka Setia, 2015.

Said, Edward W. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek* terj. Achmad Fawaid. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.

Setara Institute, *Kondisi Kebebasan Bergama/Berkeyakinan dan Minoritas di Indonesia tahun 2018.*

Schimmel, Annemmarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam* terj. Sapardi Djoko Damono dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Vol 1. Jakarta: Lentera Hati, 2002

---------. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an,* Vol 2. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sirry, Mu'im. *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis.* Bandung: Mizan Pustaka, 2013.

Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformis Atas Kritik Al-Qur'an Terhadap Agama Lain,* terj. R. Cecep Lukman Hakim. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2013.

Smith, Wilfred Cantwell. "The True Meaning of Scripture: an Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an", dalam *International Journal of Middle East Studies,* vol. 11, no. 4 (1980).

Shāti' (al-), 'Ā'ishah 'Abd al-Raḥman bint. *Tafsīr al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm.*

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

Sudarto, *Seri Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan*. Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2017.

Shaukānī (al-), Muḥammad ibn ‘Ali ibn ‘Abd Allah. *Fatḥ al-Qadīr,* Vol. 1. Damaskus: Dār ibn Kathīr, 1998.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur’an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

The Wahid Institute, *Laporan Sementara Dinamika Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (KBB) di Indonesia Tahun 2015.*

Tibbi, Bassam. *Islam dan Islamisme* terj. Alfatrhi Adlin. Bandung: Mizan, 2016.

Wahyudi, Chafid. *Nahdlatul Ulama & Civil Religion: Melacak Akar Civil Religion dalam Keagamaan NU.* Yogyakarta: Graha Ilmu, 2013.

Windhu, I. Wasana. *Kekuasaan dan Kekerasan Menurut Johan Galtung*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-qur’an: Kritik Terhadap Ulumul Qur’an,* terj. Khoiron Nahdliyyin. Yogyakarta: IRCiSoD-Lkis, 2016.

Zainuddin, M. *Pluralisme Agama: Pergulatan Dialogis Islam-Kriten di Indonesia*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008.

Zamzami, Mukhammad dkk. *Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya 2019.* Surabaya: tp, 2019.

Internet:

https://en.wikipedia.org/wiki/Abul_Kalam_Azad

https://republika.co.id/berita/qe7q0y483/pendemi-perburuk-diskriminasi-terhadap-muslim-prancis

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