

IDEOLOGI *AL-IKHWĀN AL-MUSLIMŪN* DALAM *DURŪS FĪ  
AL-TAFSĪR, TAFSĪR JŪZ ‘AMMA* KARYA YŪSUF AL-  
QARḌAWĪ

TESIS

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



Oleh:

**IDA KURNIA SHOFA**

NIM: F52519165

**PASCASARJANA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL  
SURABAYA**

**2021**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Ida Kurnia Shofa

NIM : F52519165

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 05 Agustus 2021

Saya yang menyatakan,



Ida Kurnia Shofa

## **PERSETUJUAN PEMBIMBING**

Tesis yang berjudul “*IDEOLOGI AL-IKHWĀN AL-MUSLIMŪNDALAM DURŪS FĪ AL-TAFSĪR, TAFSĪR JŪZ ‘AMMA* KARYA YŪSUF AL-QARDHAWI “ yang ditulis oleh Ida Kurnia Shofa ini telah disetujui pada tanggal 04 Agustus 2021.

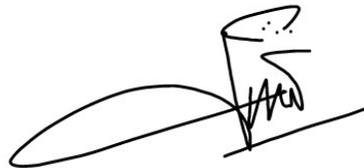
Oleh:

### **PEMBIMBING I**



Dr. H. Khotib, M.Ag

### **PEMBIMBING II**



Dr. Hj. Khoirul Umami, M.Ag

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “*IDEOLOGI AL-IKHWĀN AL-MUSLIMŪN DALAM DURŪS FĪ AL-TAFSĪR, TAFSĪR JŪZ ‘AMMA KARYA YŪSUF AL-QARDAWĪ*” yang ditulis oleh Ida Kurnia Shofa ini telah diuji dalam Ujian Tesis pada tanggal 11 Agustus 2021

Tim Penguji:

Ketua/ Penguji I



Dr. H. Khotib, M.Ag

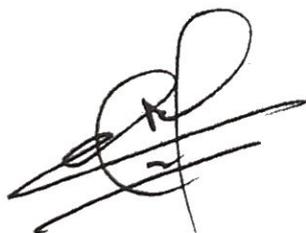
Penguji Utama/ Penguji III

Sekretaris/ Penguji II



Dr. Hj. Khoirul Umami, M.Ag

Penguji IV



Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag



Dr. H. Abu Bakar, M.Ag

Surabaya, 12 Agustus, 2021

Direktur,



  
Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag  
NIP. 96004121994031001A



**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](mailto: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 : Ida Kurnia Shofa  
NIM : F52519165  
Fakultas/Jurusan : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
E-mail address : idakurniashofa1@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 :

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif 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, 27 Desember 2021

Penulis

( Ida Kurnia Shofa )











# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an merupakan salah satu *masterpiece* Tuhan yang selalu menarik sebagai objek penelitian para intelektual muslim. *Kalām* Allah yang disakralkan bertransmisi dari lisan ke tulisan tersebut diharapkan mampu menjadi solusi setiap permasalahan yang muncul seiring perkembangan zaman. Hal ini mendorong manusia untuk selalu berusaha mendialogkan teks yang diam dengan konteks yang berubah-ubah dan tidak terbatas. Sebab al-Qur'an turun dengan konteks lokalitas budaya tertentu, namun mengandung nilai-nilai universal yang senantiasa relevan dengan perkembangan problematika kemanusiaan dari masa ke masa sehingga al-Qur'an bersifat *open public* (bebas ditafsirkan).<sup>1</sup>

Fenomena penafsiran al-Qur'an senantiasa mengalami perkembangan sekaligus pergeseran. Sering kali pembacaan terhadap teks al-Qur'an lebih banyak dilakukan untuk mencari solusi terhadap pengalaman-pengalaman pribadi seorang mufassir sehingga menghasilkan interpretasi yang tidak objektif dan lebih mengarah pada *prejudice* tertentu yang menghilangkan nilai objektivitas penafsiran dan otoritas teks al-Qur'an. Hal tersebut tentu keluar dari tujuan utama penafsiran. Seharusnya, pembacaan terhadap teks al-Qur'an dilakukan secara kreatif kontekstual namun tetap berpedoman pada tekstualitas al-Qur'an

---

<sup>1</sup>Muhammad Alwi HS, "Epistemologi Tafsir: Mengurai Relasi Filsafat dengan Al-Qur'an", (*Jurnal Substansia*), Vol. 21, No. 1 (Oktober, 2019), 1.

untuk menelisik konteks eksoteris Al-Qur'an, meski belum sampai pada tataran esoterik dan esensi terdalam dari Al-Qur'an.<sup>2</sup>

Tuntutan interpretasi al-Qur'an dengan kreatif, solutif, dan relevan meniscayakan munculnya perkembangan metodologi penafsiran. Adanya variasi metode, corak, dan karakter tafsir yang bertumpu pada otentisitas teks dan mendialogkannya dengan problematika-problematika kekinian berusaha untuk terus mengembangkan penafsiran berdasarkan pada elastisitas konteks yang interpretasinya semakin luas. Oleh sebab itu, para mufassir bebas mengaplikasikan metode penafsiran sesuai dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki, sebab suatu produk tafsir merupakan refleksi sang mufassir serta media untuk mencurahkan pemikiran-pemikirannya sehingga produk tafsir akan memiliki nilai keunikan yang identik dengan pengarangnya.

Sejalan dengan pendapat Husein al-Dzahabī yang menyatakan bahwa sebuah produk tafsir sangat diwarnai oleh bidang keahlian sang mufassir.<sup>3</sup> Mufassir yang ahli dalam diskursus ilmu fiqih, akan menghasilkan produk tafsir yang bercorak hukum, mufassir yang ahli dalam diskursus ilmu bahasa akan menghasilkan produk tafsir yang bernuansa linguistik. Begitu pula, mufassir yang aktif dalam sebuah pergerakan teologi keislaman, akan menghasilkan produk tafsir yang identik dengan madzhab yang diikutinya. Hal ini menjadi sebuah

---

<sup>2</sup>Sujiat Zubaid, "Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam Risale-I Nur Kontruk Epistemologi, Studi Konstruk Epistemologi"-- Disertasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015, 1-2.

<sup>3</sup>Husein al-Dzahabī, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran*, ter. Machnun Husein dan Hamim Ilyas (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), 39.

justifikasi bahwa kecenderungan ideologis seorang mufassir tidak dapat disucikan dari suatu produk tafsirnya.<sup>4</sup>

Nuansa ideologi dalam penafsiran al-Qur'an telah muncul pada abad pertengahan, terutama pada masa akhir kepemimpinan Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah. Saat itu dunia Islam benar-benar memimpin peradaban dunia atau yang sering disebut dengan periode keemasan (*al-'aṣr al-dhahabī* atau *the golden of age*).<sup>5</sup> Dan kemunculan corak ideologi dalam penafsiran pada saat itu menjadi stigma tafsir ideologis dalam berbagai corak teologis. Produk-produk tafsir bernuansa ideologi keagamaan tertentu biasanya dikembangkan untuk membela kepentingan madzhab-madzhab tertentu.<sup>6</sup>

Di antara produk-produk tafsir yang terhegemoni oleh nuansa ideologi sang mufassir adalah Tafsir *al-Kashshāf* karya al-Zamakhsharī, identik dengan nuansa ideologi Mu'tazilah. Tafsir dengan nuansa ideologi Sunni misalnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ibnu Kathīr, *al-Tafsīr al-Kabīr* karya Fakhr al-Rāzī, dan *Laṭā'if al-Ishārah* karya Imām al-Qushairī. tafsir yang bercorak ideologi Shi'ah misalnya adalah *Tafsīr al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya al-Ṭabaṭaba'ī. Dan baru-baru ini, khazanah keilmuan tafsir mencatat tafsir kontemporer bernuansa ideologi Hizbut Tahrir yaitu Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie karya Rokhmat S. Labib (seorang aktivis Gerakan Hizbut Tahrir) dan tafsir bernuansa ideologi Wahabi karya aktivis Wahabi Indonesia yaitu Firanda Andirja yang terbit pada

<sup>4</sup>Nasr Hamid Abū Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulūm al-Qur'ān*, ter. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001), 3.

<sup>5</sup>Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 61.

<sup>6</sup>Rohimin, "Tafsir Aliran Idiologis di Indonesia: Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni dalam Tafsir Kementerian Agama", *Jurnal Madania*, Vol. 20, No. 2, (Desember, 2016), 171.

bulan oktober 2018 dengan judul “Tafsir Juz ‘Amma”. Ditemukan juga nuansa lain yaitu ideologi-ideologi dari gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*<sup>7</sup> yang mewarnai produk tafsir Sayyid Quṭb yang berjudul *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur’ān* dan *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa’id Hawwa.

Selain Sayyid Quṭb dan Sa’id Hawwa, terdapat juga tokoh intelektual muslim modern yang juga merupakan aktivis Gerakan keislaman *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan memiliki produk karya tafsir, yaitu Yūsuf al-Qarḍawī dengan karya *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*. Kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* merupakan salah satu karya al-Qarḍawī dalam bidang tafsir, di samping tiga kitab tafsir tematik yang lain, yaitu *al-Ṣabru fī al-Qur’ān al-‘Aqlu wa al-‘Ilmu fī al-Qur’ān*, dan *Tafsīr Sūrah al-Ra’d*. Selain itu, ia juga sedang menyelesaikan penulisan tafsir *Jūz Tabārak* (juz 29).<sup>8</sup>

Kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* terdiri dari satu jilid lengkap penafsiran juz 30 (juz ‘Amma) yang diawali dengan penafsiran surah *al-Fātiḥah*. Terbit pada 2013, dengan 610 halaman. Tafsir ini menarik dikaji. Selain objek kitab yang jarang diteliti dan digunakan kajian keilmuan tafsir, dalam karyanya tersebut al-Qarḍawī mampu menyajikan produk tafsirnya dengan menarik. Ia

<sup>7</sup>Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* atau Persaudaraan Muslim (*The Moslem Brothers*) merupakan salah satu organisasi yang menggunakan ideologi Islam sebagai landasan pergerakannya. Organisasi ini menyerukan pada penduduk Mesir yang mayoritas beragama Islam untuk mendirikan negara Islam Mesir. Mereka menganggap bahwa selama ini pemerintah yang berkuasa selalu memisahkan antara kepentingan agama dan kepentingan politik kerajaan. Gerakan ini turut menentukan dan mewarnai dinamika politik Mesir dari sejak awal didirikan tahun 1928 oleh Hasan Al-Banna, seorang tokoh yang pemikirannya diwarnai oleh gaung pemikiran tokoh-tokoh pembaharu sebelumnya seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rashīd Ridhā. Lihat: Muhammad Abdullah Al Khatib dan Muhammad Abdul Halim Hamid, *Konsep Pemikiran Gerakan Ikhwan: Kajian Analitik Terhadap Risālah al-Ta’līm* (Al-Shāmil Press & Grafika: Bandung, 2001), 114-118.

<sup>8</sup>Yūsuf al-Qarḍawī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* (Kairo: Mahtabah Wahbah, 2013), xii.

menafsirkan surat per surat sembari menyebutkan urgensi masing-masing surat, dengan gaya bahasa yang khas dan penjelasan yang ringan dan mudah dimengerti, kaya akan sumber referensi baik dari kitab-kitab tafsir ulama lain dan kitab-kitab hadis, serta seringkali menghubungkan penafsirannya dengan konteks kekinian. Sebab al-Qarḍawī juga terkenal sebagai ilmuwan modern yang terbuka dengan permasalahan-permasalahan kontemporer. Selain itu, ia juga selalu mencantumkan tema besar yang jika diamati tema tersebut merupakan pesan nilai yang dapat diambil oleh al-Qarḍawī dari penafsirannya.

Penelitian ini berangkat dari justifikasi populer sebagaimana yang telah disebutkan di atas, yaitu suatu adagium bahwa seseorang tidak akan dapat melepaskan diri dari keberpihakan yang telah ada dalam dirinya. Oleh sebab itu, penelitian ini bertujuan untuk membongkar ideologi gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang terkandung dalam penafsiran al-Qarḍawī lebih dalam produk tafsirnya yang berjudul *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* beserta implikasi masuknya ideologi gerakan tersebut dalam penafsirannya, mengingat al-Qarḍawī merupakan aktivis dalam kelompok gerakan tersebut.

Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn (The Moslem Brothers)* secara garis besar dinilai sebagai respon terhadap krisis modernitas, dominasi Barat atas daerah-daerah yang mayoritas berpenduduk Muslim, dekadensi moral, dan krisis sosio politik akibat runtuhnya Khilafah Islamiah di Turki sebagai akibat dari revolusi Kemal Attaturk (Mustafa Kemal Pasha). Selain itu, hal yang tidak kalah

















mempengaruhi bahasa dan kesadaran manusia.<sup>26</sup> Dari pengertian-pengertian tersebut dapat dipahami bahwa ideologi pada hakekatnya adalah ide-ide, gagasan-gagasan yang mencakup komitmen, tanggungjawab, keterlibatan, atau keyakinan.

Tafsir ideologis merupakan suatu bentuk penafsiran al-Qur'an yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu yang dimanfaatkan untuk membela pandangan teologis tertentu. Ranah nuansa teologis ini mengungkap pandangan al-Qur'an secara komprehensif mengenai keyakinan dan sistem teologi. Namun, proses yang dilakukan bukan dalam rangka pemihakan terhadap kelompok tertentu yang sudah terbangun mapan dalam sejarah, tetapi lebih pada upaya menggali secara serius bagaimana al-Qur'an berbicara masalah-masalah teologis dengan melacak terma-terma pokok, serta konteks-konteks di mana terma tersebut dipakai dalam al-Qur'an.<sup>27</sup>

Tafsir corak ideologis sering dikaitkan metode penafsiran secara rasional (*tafsīr bi al-ra'yī*), sebab tafsir dengan corak bernuansa ideologis merupakan anak yang terlahir dari rahim penafsiran dengan sumber bi al-ra'yī, bahkan dapat dikatakan bahwa antara tafsir ideologis dan *tafsīr bi al-ra'yī* merupakan entitas yang sama sebab secara bahasa menurut Khālid 'Abd al-Rahmān, sepadan dengan

---

<sup>26</sup>Musolli, "Membongkar Ideologisasi...", 297.

<sup>27</sup>Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014), 121.

makna *i'tiqād*, *'aql* dan *tadbīr*.<sup>28</sup> Selain itu ia juga disepadankan dengan makna ijtihad.<sup>29</sup>

Teori lain yang akan digunakan sebagai pijakan analisa dalam penelitian ini adalah teori pendekatan hermeneutika Naṣr Ḥamid Abū Zayd. Metode hermeneutika Abū Zayd menekankan pada historisitas teks al-Qur'an, yakni kesadaran sejarah ketika al-Qur'an diturunkan, dan sikap kritis terhadap teks itu sendiri, serta konteks sejarahnya. Sehingga, secara dialektis, relasi antara pembaca dan teks menjadi komponen yang sangat penting di kalangan mufassir untuk menghasilkan interpretasi yang objektif, kontekstual, dan tidak terjebak dalam ideologisasi penafsiran.<sup>30</sup>

Selain itu, Abū Zayd juga berpendapat bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya, sebab teks-teks agama sebenarnya merupakan teks-teks linguistik, dalam artian bahwa teks-teks tersebut memiliki keterkaitan dengan struktur kebudayaan tertentu yang diproduksi sesuai dengan aturan-aturan dari kultur tersebut yang menganggap bahasa sebagai sistem semantis yang sentral. Hal ini tidak berarti bahwa teks-teks tersebut merupakan representasi yang pasif dalam mengekspresikan kode-kode kultural melalui sistem bahasa, akan tetapi peradaban dan kebudayaan akan terbentuk jika adanya proses dialektika antara

<sup>28</sup>Khālid 'Abd al-Rahmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu* (Beirut: *Dār al-Nafā'is*, 1406), 167.

<sup>29</sup>Menurut para pakar *'ulūm al-Qur'an*, ijtihad, ra'yu, istinbat, dan 'aql menunjukan pada hal yang sama. Oleh sebab itu, tafsīr bi al-'aql sering disebut juga dengan ungkapan-ungkapan tersebut. Lihat Musā'id bin Sulaiman al-Tayyār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Damām: *Dār Ibnu Jauzī*, 1420), 47.

<sup>30</sup>Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), 80.

manusia realitas dan teks.<sup>31</sup> Sehingga, diperlukan semiotika untuk pembacaan teks dengan mendalam.

Menurut Abū Zayd, hermeneutika kontemporer seperti konsep Gadamer (*productive hermeneutics/ al-qirā'ah al-muntijah*)<sup>32</sup> memberikan tekanan lebih besar pada peran pembaca (*reader*) dan menganggap bahwa aktivitas interpretasi hanya sekadar menarik teks ke horison pembaca atau penafsir. Oleh sebab itu, Abū Zayd menawarkan dua istilah yang cukup menarik, yaitu *tafsīr* dan *ta'wīl*, walaupun *ta'wīl* yang masih dianggap bertentangan dengan *Ahlu al-sunnah wa al-Jama'ah* karena dianggap merupakan bentuk *tafsīr bi al-ra'yī* yang tercela dan dilarang oleh Nabi dan Sahabat. Abū Zayd mengkritik pendapat tersebut, dan mengatakan bahwa pandangan mereka mengandung unsur-unsur ideologis dan politis kelompok dominan, sehingga menurut Abū Zayd, *tafsīr* dan *ta'wīl* merupakan dua komponen yang tidak dapat ditinggalkan dalam membaca dan menafsirkan teks al-Qur'an.<sup>33</sup>

Perbedaan mendasar antara *tafsīr* dan *ta'wīl* menurut Abū Zayd adalah bahwa tafsir menjelaskan suatu teks secara *ẓahir* (sisi luar). *Ta'wīl* (atau juga disebut reinterpretasi teks) merujuk pada penjelasan makna-makna dan berusaha menyingkap sesuatu yang tersembunyi dari sebuah teks. Hal ini dilakukan untuk membedakan antara makna asli yang historis dengan signifikansi (*maghẓā*). *Ta'wīl* dan signifikansi (*maghẓā*) merupakan kesatuan yang tidak dapat

<sup>31</sup>Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥūm al-Naṣ*, terj. Khoiron Nahdyin (Yogyakarta: LKIS, 2005), 1.

<sup>32</sup>Merupakan cara baru pembacaan teks al-Quran yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah.

<sup>33</sup>Ahmad Zayyadi, "Pendekatan Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer Nasr Hamid AbuZaid", *Jurnal Maghza*, Vol.2, No. 1, (Januari-Juni, 2017), 6.







Bandung. Penelitian tersebut berisi tentang penelitian makna Rabb dan Ilah dalam Tafsir Juz ‘Amma karya Yusuf al-Qarḍawī, dan menunjukkan hasil bahwa *Rabb* dan *Ilāh* dalam tafsir karya Yusuf al-Qarḍawī yaitu kata Rabb bermakna Pemilik, Raja dan Pelindung. Dan Ilah memiliki arti Yang disembah. Maka dapat ditegaskan bahwa tidak ada yang wajib disembah kecuali Allah baik di langit maupun di bumi.

Sedangkan jika dilihat dari segi kajian analisis ideologi tafsir terdapat beberapa penelitian terdahulu, di antaranya:

1. “Membongkar Ideologisasi Penafsiran Al-Qur’an Studi Tafsir Syiah dan Tafsir Sunni”. Ditulis oleh Musolli. Karya Ilmiah pada Prosiding Halaqah Nasional dan Seminar Internasional Pendidikan Istam, 23-24 Mei 2014 yang diterbitkan oleh digilib.uinsby.ac.id. Tulisan ini mengungkap bahwa pengaruh ideologi menjadi dominan dan mengkrystal dalam penafsiran Al-Qur’an. Keterbukaan para mufassir baik dari kalangan Sunni maupun Syiah dalam menjadikan literatur-literatur di luar alirannya justru hanya digunakan memperkokoh bangunan ideologinya sehingga ideologi berperan untuk mendominasi dan menghegemoni mufassir.
2. “Penafsiran al-Zamakhsharī dalam *Tafsīr al-Kasysyāf* (Tinjauan Kritis pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial Kemasyarakatan, Politik, dan Aspek-Aspek Kehidupan Manusia”. Ditulis oleh Shaifullah Rusmin. Disertasi Bidang Tafsir UIN Alauddin Makassar tahun 2018. Disertasi ini menyajikan analisa sejarah kehidupan al-Zamakhsharī dan kaitannya dengan kedudukan *tafsīr al-Kashshāf* sebagai representasi tafsir aliran Mu’tazilah serta implikasinya





Dari penelitian-penelitian di atas, tidak ditemukan penelitian mengenai ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam *Durūs fi Taf̄sīr, Taf̄sīr Jūz ‘Amma* karya Yūsuf al-Qarḍawī. Dengan demikian, perlu adanya pengkajian mengenai tafsir tersebut untuk membongkar ideologi-ideologi sang mufassir dalam produk tafsirnya beserta implikasi masuknya pengaruh ideologi tersebut dari penafsiran al-Qarḍawī.

## H. Metode Penelitian

Pada hakikatnya, penelitian dilakukan sebab adanya rasa tertarik dan ingin tau yang mendalam.<sup>40</sup> Dan untuk mewujudkan penelitian yang jelas, akurat, dan terarah, maka diperlukan metode penelitian secara terperinci. Berikut adalah metode penelitian yang akan diaplikasikan dalam penelitian ini:

### 1. *Jenis dan Sifat Penelitian*

Penelitian ini menggunakan model penelitian kualitatif. Model penelitian kualitatif merupakan model penelitian yang digunakan untuk mengungkap kondisi objek yang alamiah, di mana peneliti sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data secara gabungan, analisis data bersifat kualitatif, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi.<sup>41</sup> Dengan menggunakan penelitian ini, diharapkan dapat menghasilkan data tentang epistemologi tafsir karya Yūsuf al-Qarḍawī serta ideologi yang berpengaruh terhadap produk tafsirnya dan implikasi

<sup>40</sup>Moh. Soehada, *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), 53.

<sup>41</sup>Sugiono, *Metode Penelitian Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2010), 9.









*Tafsīr Juz ‘Amma* dari segi latar belakang penulisan, karakteristiknya dan segi epistemologinya, meliputi sumber penafsiran, metode penafsiran, corak penafsiran, dan validitas penafsiran. Serta mendeskripsikan wacana ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang terkandung dalam produk tafsirnya.

Bab keempat akan disajikan analisis kritis terhadap ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang terkandung dalam *Durūs fī al-Tafsīr; Tafsīr Juz ‘Amma* yang terkandung dalam produk tafsir tersebut serta implikasi masuknya pengaruh ideologi-ideologi kelompok Islam tertentu tersebut dalam produk tafsir al-Qarḍawī.

Bab kelima merupakan akhir dari penelitian ini yang berisi kesimpulan dari seluruh pembahasan serta jawaban dari rumusan masalah yang dikaji dan diakhiri dengan saran-saran.









dengan ragam latar belakang ideologi teologis, keilmuan, dan politik, berusaha mencari justifikasi melalui ayat-ayat yang diinterpretasikannya.<sup>12</sup>

Penggunaan al-Qur'an untuk kepentingan suatu kelompok tertentu baru dikenal pada masa tersebut. Sektarianisme dalam tafsir sangat kental mewarnai produk-produk tafsir saat itu. Sehingga aktivitas menafsirkan al-Qur'an yang awalnya bertujuan menjadikan teks al-Qur'an agar mudah dipahami oleh seluruh kalangan umat manusia untuk dijadikan pedoman dan petunjuk hidup, berubah fungsi sebagai alat legitimasi bagi disiplin ilmu tertentu sesuai dengan bidang mufassir, atau untuk mendukung kekuasaan dan madzhab tertentu.<sup>13</sup> Hal ini dikarenakan tafsir ideologis memiliki karakter desktruktif (hanya mengedepankan kemaslahatan kelompoknya dan menafikan kepentingan kelompok lain).<sup>14</sup>

Abdul Mustaqim mengatakan bahwa kemunculan nuansa ideologi dalam aktivitas penafsiran al-Qur'an pada pertengahan abad tersebut, menjadi titik awal munculnya stigma tafsir ideologis dalam berbagai bentuk dan corak, terutama pada masa akhir pemerintahan Dinasti Bani Umayyah dan awal pemerintahan Dinasti Bani Abbasiyah, terlebih ketika masa kepemimpinan Khalifah kelima, yaitu Khalifah Harun al-Rasyid (785-809 M). Dalam sejarah peta pemikiran Islam, periode tersebut dikenal sebagai masa keemasan (*al-'aṣr al-dhahabī* atau

---

<sup>12</sup>Abd. Rahman, *Ideologi dalam Tafsir Indonesia Tafsir An-Nur karya Hasbi As-Shiddiqy* (Depok: Rajawali Pers, 2020), 28.

<sup>13</sup>Muhammad Subhan Zamzami, "Tafsir Ideologis dalam Khazanah Intelektual Islam", *Jurnal Mutawatir*, Vol. 2, No. 1, (Juni, 2014), 165.

<sup>14</sup>Naṣr Hamīd Abū Zayd, *al-Naṣr al-Sulṭān al-Ḥaqqīqah* (Beirut: al-Markāz al-Thaqāfi, 1995), 96.







perhatiannya pada kegiatan-kegiatan reformasi moral dan sosial. *Al-Ikhwān al-Muslimūn* dikategorikan sebagai organisasi yang mampu membaca aspirasi masyarakat, sehingga platform dan gerakan dakwah yang dilakukannya tidak terlepas dari gerakan sosial politik dengan tujuan perbaikan umat (*iṣlāḥ al-Ummah*).<sup>24</sup>

Di antara aktivitas yang dilakukan oleh gerakan tersebut adalah mendirikan masjid, sekolah, klinik, rumah sakit, membuka industri kecil pedesaan (pabrik), perusahaan dan balai pertemuan. Proyek-proyek pendidikan dan kesejahteraan sosialnya tersebut memperoleh respon baik dan dukungan dari masyarakat luas. Terbukti pada awal terbentuknya, *al-Ikhwān al-Muslimūn* beranggotakan 100 simpatisan, dan di akhir tahun 1940-an telah mencapai 300 saimpatisan. Kemudian seiring perkembangannya, pada tahun 1949, gerakan tersebut telah memiliki lebih dari 2000 cabang yang terbesar di seluruh pelosok Mesir dengan anggota sekitar 5.000.000 umat muslim dari berbagai latar belakang status sosial, seperti Muslim pedesaan berstatus sosial rendah, masyarakat perkotaan, pedagang, guru, dokter, hakim, pengacara, pegawai negeri, anggota bersenjata, dan mahasiswa.<sup>25</sup> Gerakan tersebut menyebar ke berbagai negara Arab seperti Suriah, Palestina, Yordania, Libanon, Irak, Yaman, dan sebagainya. Sehingga dikatakan sebagai gerakan terbesar di Arab.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup>Fathi Yakan, *Revolusi Hassan al-Banna: Gerakan Ikhwanul Muslimin dari Sayyid Quthb sampai Rasyid al-Ghannusy* (Jakarta: Harakah, 2002), viii.

<sup>25</sup>Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993), 145.

<sup>26</sup>Istadiyantha, "Ideologi Gerakan Ikhwanul Muslimin Pimpinan Imam Hasan al-Banna di Mesir dan Indonesia", *Jurnal CMES*, Vol. 1, No. 1, (Januari-Juni, 2009), 63.





## 2. Karakteristik Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*

Sebagaimana yang telah diuraikan di atas, bahwa gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* merupakan salah satu pergerakan reformis yang memiliki tugas utama untuk pembaharuan Islam dalam kehidupan umatnya. Namun, pergerakan ini memiliki karakteristik tersendiri yang berbeda dengan pergerakan Islam sebelumnya maupun pergerakan Islam Kontemporer lainnya. Berikut adalah karakteristik visi dan ideologi gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*.

### a. Karakteristik visi gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*

Di antara karakteristik *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang paling menonjol dapat dikategorikan sebagai berikut: *pertama*: visi komprehensif tentang Islam, *kedua*: orientasi pada persatuan, bukan perpecahan, dan *ketiga*: perhatian pada pembentukan dan pendidikan integral.<sup>31</sup>

#### 1) *Visi komprehensif tentang Islam*

Salah satu karakteristik yang paling menonjol dari gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah visinya yang komprehensif tentang Islam. Islam tidak dipahami sebagaimana pemahaman banyak orang pada era kemunduran peradaban dan stagnasi pemikiran, di mana Islam hanya dipandang sebagai kepercayaan dan ibadah ritual, dan tidak ada kaitannya dengan problematika masyarakat, urusan negara, politik-ekonomi, maupun aliran kebudayaan dan pemikiran.

<sup>31</sup>Yūsuf al-Qarḍawī, *70 Tahun al-Ikhwān al-Muslimūn*, ter. Mustolah Maufur dan Abdurrahman Husain (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1999), 137.

Sebaliknya, *al-Ikhwān al-Muslimūn* memandang Islam sebagai satu sistem yang memiliki keunggulan berupa universalitas zaman, letak geografis, dan bangsa-bangsa, sebagaimana yang ditulis oleh Hasan al-Banna dalam makalahnya yang berjudul *Min Wahy Hara'*. Oleh karena itu, gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* menegaskan kesatuan Islam dengan tiga hukum pokok, yaitu:

- a) Kesatuan referensi tertinggi adalah pada shari'ah yang terwujud dalam al-Qur'an dan Hadith
- b) Kesatuan *Dār al-Islām*, sebab seluruh negeri umat Islam, sekalipun berjauhan adalah satu negeri
- c) Kesatuan kepemimpinan pusat yang direpresentasikan pada *al-imām al-A'zām* atau khalifah (yang bertugas mewujudkan kesatuan umat dan mengarahkan perjalanannya).<sup>32</sup>

## **2) Orientasi pada persatuan**

Sejak awal terbentuknya gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*, Hasan al-Banna mendeklarasikan bahwa dakwahnya bersifat membangun dan menghimpun, tidak menghancurkan, dan tidak pula memecah belah. Sehingga, hal yang tidak dapat dibantah oleh pemerhati gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah bahwa gerakan ini memiliki visi kuat untuk mendekatkan pihak yang saling menjauhkan diri dan merangkul pihak yang saling bercerai dan bermusuhan baik

---

<sup>32</sup>Ibid, 139.

dari kelompok, individu, maupun lembaga. Oleh karena itu, hal yang menjadi perhatian penting dalam gerakan ini adalah:

- a) Bersikap moderat dalam melihat persoalan dan perkembangan yang terjadi, bersikap proporsional dalam menilai tokoh, organisasi dan perjuangan tanpa membesar-besarkan atau mengecilkan.
- b) Toleransi dalam memperlakukan lawan
- c) Bersikap lembut terhadap penentangannya
- d) Mengambil metode Nabi Muhammad SAW dalam kemudahan, keleluasaan, membesarkan hati, senantiasa mempersatukan, dan menabur kasih sayang.<sup>33</sup>

### ***3) Perhatian pada pembentukan dan pendidikan integral***

Orientasi pemersatuan dan penyelarasan dalam prinsip gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūna* adalah pembentukan intelektual dan kejiwaan yang mengarah pada pembinaan bukan penghancuran, dan pada pemersatuan bukan perpecahan. Hal tersebut merupakan sebab mengapa Hasan al-Banna tidak menetapkan pendapatnya untuk menjawab beberapa masalah tertentu, dan membiarkan masing-masing kelompok mengemukakan pendapatnya sesuai dengan pemahaman dalil yang digunakan, dengan maksud agar umat bersatu untuk tujuan besar, merapatkan barisan sekalipun terdapat perbedaan-perbedaan sudut pandang. Ia ingin melupakan perbedaan-perbedaan

---

<sup>33</sup>Ibid, 155-156.

yang ada di antar kelompok agar umat terlihat kokoh seperti satu bangunan, dan kuat dalam menghadapi musuh. Namun, hal tersebut tidak berarti meninggalkan prinsip-prinsip Islam.<sup>34</sup>

Al-Banna terfokus menyerukan berpegang teguh pada dua sumber hukum Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Ia menolak klaim tentang kashaf, ilham, dan mimpi sebagai sumber hukum dan perilaku. Ia juga mengingkari tahayul dan kemusyrikan yang berhubungan dengan tamimah (jimat), ruqa (mantra penyembuhan), perdukunan, ziarah kubur untuk meminta sesuatu, berlebihan terhadap memuji wali dan karamah, dan lain sebagainya. Selain itu, al-Banna juga menolak bid'ah dalam agama dan membuat hal-hal baru yang tidak diizinkan oleh Allah, dan lain-lain. Jadi, pemersatuan dan penyelarasan yang dikehendaki al-Banna adalah mengenai hal-hal yang di dalamnya terdapat banyak ijtihad dan sudut pandang. Maka, menurutnya, tidak ada salahnya jika membiarkan hal-hal tersebut tanpa ada ketetapan pendapat.<sup>35</sup>

**b. Karakteristik Ideologi al-Ikhwān al-Muslimūn**

Prinsip dasar *al-Ikhwān al-Muslimūn* tidak akan terlepas dari pemikiran sang pendiri, Hassan al-Banna. Materi pidato Hassan al-Banna yang berjudul *Risālah al-Ta'lim* (risalah pengajaran) menggambarkan gerakan Islam tersebut. Berikut adalah karakteristik

---

<sup>34</sup>Ibid, 159.

<sup>35</sup>Ibid, 159-160.

ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang dinilai memiliki *manhāj* yang jelas, luas, lengkap, dan terpadu.<sup>36</sup>

- a. *Manhāj* luas, lengkap, dan terpadu maksudnya adalah dakwah salafiyah, tarekat sunniyah, dengan berusaha melaksanakan sunnah yang suci dalam aqidah dan ibadah, hakekat sufiyah, dan mengerti bahwa dasar kebaikan adalah kesucian jiwa, kejernihan hati, semangat beramal, membina lembaga politik, mendirikan ikatan ilmiah dan kebudayaan, membangun serikat ekonomi, konsep kemasyarakatan, mendirikan lembaga militer, dan mendirikan perkumpulan olahraga.
- b. Mendunia: tanah Islam menurut pandangan *al-Ikhwān al-Muslimūn* mencakup seluruh wilayah yang didiami mayoritas kaum muslim baik wilayah-wilayah baru yang telah dikuasai, wilayah-wilayah yang pernah dikuasai, serta wilayah tanah air Islam yang pada hakekatnya mencakup seluruh dunia.
- c. Anti imperialisme dan kolonialisasi Barat
- d. Cenderung pada perubahan terencana, evolusioner, dan mendasar yang mencakup seluruh aspek kehidupan masyarakat. Bukan perubahan yang rekasioner, artifisial, maupun tergesa-gesa.
- e. Aktif merespon berbagai kejadian penting dengan sikap proaktif yang diarahkan baik berupa pernyataan maupun tindakan.

---

<sup>36</sup>Abdul Hamid al-Ghozali, *Pilar-pilar Kebangkitan Umat*, ter. Khozin Abu Faqih (Jakarta: I'tisom, 2001), 5-6.

f. Organisasi kader yang berakar kuat pada rakyat. *al-Ikhwān al-Muslimūn* merupakan organisasi kader dengan seleksi ketat, sehingga anggotanya dibagi beberapa tingkat, yaitu anggota kelas satu, anggota kelas dua, anggota pendukung, dan anggota aktif. Mereka dapat naik tingkat dengan ujian tertentu dan dinyatakan lulus. Sehingga, anggota yang mencapai tingkat anggota aktif dapat mengikuti berbagai pertemuan khusus yang diselenggarakan oleh Hassan al-Banna.<sup>37</sup>

Di samping karakteristik yang telah disebutkan di atas, gerakan *al-Ikhwān al-muslimūn* juga disebut sebagai gerakan fundamentalis atau revivalisme Islam (kebangkitan Islam), atau bahkan para sarjana ada yang menyebutnya sebagai gerakan Islamis, radikal Islam atau Islam reaksioner sebab selain menekankan pandangan bahwa al-Qur'an dan hadith merupakan sumber pokok Islam, *al-Ikhwān al-Muslimūn* juga merupakan gerakan yang anti imperialisme Barat dan segala macam modernitas, serta ideologi secular modern seperti liberalisme, marxisme, dan nasionalisme.<sup>38</sup> Mereka menekankan pada sistem pemerintahan Islam murni. Sehingga perkembangan *al-Ikhwān al-Muslimūn* di Mesir mendapatkan perlawanan dan tekanan hegemoni dari pemerintah Mesir saat itu yang pro dengan Barat. Pemerintah Mesir khawatir terhadap sikap kritis gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* terhadap kebijakan

<sup>37</sup> Al-Muzammil Yusuf, *Pemikiran Politik Ikhwanul Muslimin* (Jakarta: Pustaka Tarbiyatuna, 2001), 24.

<sup>38</sup> Afrohah, "Fundamentalisme: Korelasi Ideologi Fundamentalis dengan Ideologi Gerakan Islam Modern", *Jurnal Al-Tahrir*, Vol. 18, No. 1, (Mei, 2018), 182.





### 3. Kiprah Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam Kehidupan Muslim Mesir

Sebuah pernyataan spektakuler yang dikemukakan oleh Dr. Muhammad Sayyid al-Wakil, bahwa gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* merupakan jamaah Islam terbesar di dunia yang menjadi icon perubahan di dunia Islam.<sup>42</sup> Terbukti dari awal terbentuknya gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* dengan visi misi yang dimiliki serta kegiatan-kegiatan yang mereka lakukan, memberikan pengaruh terhadap kehidupan umat Muslim, khususnya masyarakat muslim Mesir ketika itu dari berbagai aspek kehidupan, baik dalam bidang pendidikan, dakwah, sosial, maupun ekonomi.

#### a. Bidang Pemikiran

Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* telah mampu melawan serangan budaya yang datang dari luar, sehingga kepercayaan masyarakat luas pada Islam dapat dihidupkan kembali baik misinya maupun peradabannya. Sebelum gerakan ini terbentuk, pemikiran Barat modern telah mendominasi kehidupan dan menentukan arah pola pikir masyarakat Mesir dan sekitarnya. Dengan hadirnya gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*, masyarakat menjadi lebih berani dan kritis terhadap peradaban Barat yang berusaha menguasai mereka. Dari yang awalnya selalu meniru keseluruhan peradaban Barat, baik buruknya, yang disukai maupun yang tidak disukai, berubah menjadi lebih kritis dengan mengoreksi dan meninjau ulang peradaban-peradaban tersebut, bahkan

---

<sup>42</sup>M. Sidi Ritaudin, “Kekuaasaan Negara dan Kekuaasaan Pemerintahan menurut Pandangan Politik Ikhwanul Muslimin”, *Jurnal TAPIS*, Vol. 12, No. 1, (Januari-Juni, 2016), 70.

masyarakat yang telah bergabung dalam kelompok gerakan Islam ini, tidak segan untuk melepaskan diri dari seluruh peradaban Barat.<sup>43</sup>

Dengan adanya *al-Ikhwān al-Muslimūn* ketika itu, identitas Islam menjadi realitas kongkrit, dan berafiliasi pada Islam menjadi sebuah kebanggaan dan harga diri bangsa Mesir, sebab kebanggaan sebelumnya dinisbatkan pada Barat. Sehingga, ketika menghadapi penjajahan budaya dan serbuan pemikiran Barat, masyarakat telah berani mengatakan, “Kami Arab Muslim, Persi Muslim, India Muslim, Indonesia Muslim, Malaysia Muslim”, bahkan lebih dari itu, banyak di antara mereka yang mengatakan, “Kami Muslim di atas segalanya.” Identitas Islam tersebut terefleksi dalam pikiran dan tulisan para tokoh yang mulanya berada pada barisan penggugat Islam menjadi pembela Islam, seperti Ismail Mazhhar (penganut paham evolusionisme atau Darwinisme), Dr. Musthafa Mahmud (yang berangkat dari skeptisisme menuju keyakinan pada Islam), Khalid Muhammad Khalid yang berbalik meyakini Islam yang komprehensif seperti dalam karya-karyanya, yaitu *Min Hunā Nabda’* (Dari Sini Kita Mulai), *al-Dal-Ikhwān al-Muslimūnuqraṭiyyah Abadan* (Demokrasi Selamanya), *Li Kaila Tahrisa fī al-Baḥr* (Jangan mencangkul di Laut), dan lain-lain. Kemudian ketika kembali pada Islam, ia menulis karya yang berjudul *al-Daulah fī al-Islām*.<sup>44</sup>

<sup>43</sup> al-Qardāwī, *70 Tahun al-Ikhwān...*, 183.

<sup>44</sup> Ibid, 184.



yang mengungguli hukum buatan manusia dan dapat diterapkan pada setiap tempat dan masa.<sup>46</sup>

**b. Bidang Pendidikan**

Keberhasilan paling besar yang diraih gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah dalam hal pembinaan generasi muslim yang sebelumnya kehilangan jati diri, terhegemoni antara paham jahiliyah Barat dan tipu daya Salibisme, penyesatan komunisme atheis, serta sisa-sisa kejumudan pola pikir abad pertengahan menjadi muslim yang mampu memahami Islam dengan baik, komprehensif, dan seimbang, beriman dengan baik dan merefleksikannya dalam perbuatan, melakukan dakwah (mengajak berislam) dan memperjuangkannya dengan jiwa dan harta, amar ma'ruf nahi munkar, bekerja secara kolektif (jamaah) dalam membela Islam, memperdalam makna persaudaraan, dan lain-lain.<sup>47</sup>

Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* menginginkan agar pendidikan dan pembinaan berdasarkan pada asas komprehensif dan integral, mencakup raga dengan olahraga, akal dengan wawasan, jiwa dengan ibadah, perilaku dengan keutamaan, memandang individu untuk agama dan dunia agar bermanfaat bagi dirinya dan umat, keberagaman aktif dengan mengajak dakwah dan kebaikan, serta kembali pada kendali Islam dari awal.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup>Ibid, 184-185.

<sup>47</sup>Ibid, 187.

<sup>48</sup>Ibid, 188.



mengadakan seminar-seminar dan konferensi yang menemukan rumusan-rumusan prinsip-prinsip ekonomi untuk diturunkan dalam realitas masyarakat dengan mendirikan bank-bank Islam non riba (*interest free*). Dengan demikian, maka runtuhlah paradigma yang mengatakan bahwa ekonomi tiang kehidupan, bank tiang ekonomi, bunga tiang bank, sehingga tidak ada bank yang tanpa bunga.<sup>50</sup>

Fenomena tersebut menghidupkan fiqih muamalah yang sebelumnya tidak banyak disentuh baik secara praktis maupun akademik dengan berbagai implikasinya. Kemudian didirikan pusat-pusat kajian ekonomi Islam di berbagai universitas, sehingga menghasilkan pakar ekonomi Islam bertambah banyak.<sup>51</sup>

### C. Ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam Karya Tafsir

#### 1. Ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn*

Ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang dimaksudkan dalam penelitian ini adalah ide-ide atau gagasan-gagasan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang digagas oleh Hassan al-Banna, ada 6 yaitu:<sup>52</sup>

- a. Konsep akidah (iman), mengenai Dzat Tuhan yang harus dipahami secara saklek.
- b. Konsep dakwah, yaitu terciptanya keluarga Islam, masyarakat Islam, dan negara Islam.

<sup>50</sup>Ibid, 192.

<sup>51</sup>Ibid, 193.

<sup>52</sup>Muktafi Sahal, *Teologi Islam Modern* (Surabaya: Gitamedia Press, 1991), 49-71.







dari iman dan amal saleh, yang meliputi saling menasehati dengan nasehat yang dapat membangkitkan semangatnya untuk mengemban amanat sebagai pemimpin (*khālifah*) di muka bumi ini. Dan kepemimpinan umat Islam juga merupakan sesuatu yang mendapat perhatian utama.<sup>56</sup>

Sayyid Quṭb juga menjelaskan bahwa hadirnya kaum muslimin untuk memimpin dunia serta melepaskan bangsa-bangsa yang tertipu dari kepemimpinan manusia yang mengeksploitasinya dan bertindak buruk terhadapnya, serta memandu umat manusia untuk menempuh jalan kehidupan dengan cepat, seimbang, dan adil. Beberapa sifat yang harus dimiliki agar layak memimpin, di antaranya: *pertama*, mereka memiliki kitab dan syariat yang diturunkan Tuhan. Mereka tidak membuat undang-undang dan syariat berdasarkan hawa nafsu, sebab nafsu merupakan sumber kejahilan, kekliruan, dan kezaliman. *Kedua*, mereka tidak mengendalikan pemerintahan dan kepemimpinan tanpa pendidikan akhlak dan membersihkan jiwanya. Mereka mendidik dengan zuhud, wara, menjaga kesucian diri, amanah, mementingkan orang lain, takut kepada Allah, dan tidak berambisi terhadap jabatan. *Ketiga*, mereka bukan pelayan suku tertentu, dan bukan utusan bangsa atau negeri tertentu, yang mengusahakan kemakmuran dan memenuhi kepentingan saja. Keempat, manusia terdiri dari jasmani dan ruhani yang memiliki hati, pikiran, perasaan, dan anggota badan yang akan

---

<sup>56</sup>Ibid, 338.



dihadirkan dan dilihat oleh pelakunya, serta memperoleh balasannya. Dengan demikian, manusia tidak diperbolehkan meremehkan sedikit atau sekecil apapun perbuatannya.<sup>58</sup>

Dalam pembahasan ayat ini, Sayyid Qutb menekankan pada pengertian “*dharrah*”. Ia menjelaskan perbedaan penafsirannya dengan mufassir lain dalam memahami makna “*dharrah*”. Terlihat bahwa Sayyid Qutb lebih dalam memaknai “*dharrah*” dengan sesuatu yang lebih kecil dari maksud para mufassir lain.

2. Aspek Sosial (Kepedulian sosial: Penafsiran Surah *al-Mā’ūr*: 2-3):

Sayyid Qutb menjelaskan bahwa surah ini merupakan surah yang membahas persoalan mu’amalah. Dimulai dengan pertanyaan yang dihadapkan kepada setiap orang yang dapat berpikir, “*Tahukah kamu orang yang mendustakan agama?*”, dan orang yang dapat mendengar pertanyaan ini, untuk mengetahui ke arah mana isyarat tersebut, dan kepada siapa ditujukan?” dan jawabannya adalah, “*itulah orang yang menghardik anak yatim dan menganjurkan memberi makan orang miskin.*” Inti persoalan dan hakikat dalam hal ini adalah bahwa orang yang dikatakan sebagai pendusta agama adalah orang yang menghardik anak yatim dengan keras, yakni menghina anak yatim dan menyakitinya, tidak menganjurkan memberi makan orang miskin, dan tidak suka memberi anjuran untuk memelihara orang miskin.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup>Ibid, 325-326.

<sup>59</sup>Ibid, 357.

Hakikat *taṣḍīq* (membenarkan agama) bukanlah pernyataan yang diucapkan oleh lisan, akan tetapi ia tertaut dalam hati dan mendorong yang bersangkutan untuk berbuat kebaikan dan kebajikan kepada saudara-saudaranya sesama manusia yang membutuhkan pertolongan dan pemeliharaan. Sebab Allah menghendaki pernyataan keimanan manusia dengan disertai amalan-amalan sebagai pembuktian. Sebaliknya, bila tidak, maka pernyataan tersebut dianggap debu yang tidak ada nilainya di sisi Allah.<sup>60</sup>

Secara umum, Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa ayat di atas merupakan dalil yang menekankan pada kepedulian terhadap sesamanya. Sebagaimana dalam ideologi gerakannya yang penekanan aktivitasnya pada sosial, Sayyid Quṭb mengatakan bahwa iman itu tidak hanya percaya dalam hati, namun juga harus disertai dengan pembuktian dalam pergerakan (harakah).

### 3. Aspek Dakwah

#### a. Penafsiran Surah al-Shams: 7-10

Menurut Sayyid Quṭb surah al-Shams ayat 7 hingga 10 menerangkan tentang jiwa manusia menurut pandangan Islam. Sesungguhnya manusia merupakan makhluk yang memiliki tabiat, potensi, dan arah yang kompleks. Maksudnya ialah dalam batasan bahwa dengan tabiat penciptaannya yang merupakan kolaborasi antara tanah dari bumi dan ruh yang ditiupkan oleh Allah kepadanya, maka ia dibekali

---

<sup>60</sup>Ibid.

potensi-potensi yang sama untuk berbuat baik atau buruk, mengikuti petunjuk atau kesesatan. Selain itu juga diberikan potensi pemikir untuk mengarahkan manusia. Hal tersebutlah yang akan dimintai pertanggungjawaban di akhirat.<sup>61</sup>

Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa dari ayat tersebut lahir pandangan global yang hakekatnya bernilai dalam aspek pendidikan. Pertama, Meninggikan nilai keberadaan manusia. Kedua, Memberikan konsekuensi kepada manusia tentang tempat kembalinya di akhirat nanti berdasarkan pemanfaatan potensi yang telah dianugerahkan oleh Allah selama di dunia. Dan ketiga, Memberikan kesadaran kepada manusia tentang kebutuhannya yang abadi untuk kembali pada timbangan-timbangan Ilahi yang baku.<sup>62</sup>

#### b. Penafsiran Surah al-Takwīr: 28

Dalam ayat ini, Sayyid Quṭb menjelaskan bahwa jalan lurus adalah jalan yang menyingkap seluruh subhat, menghilangkan seluruh keraguan, dan menggugurkan alasan yang dibuat-buat, serta membisikkan hati yang sehat ke jalan yang lurus. Dan siapapun yang tidak menempuh jalan lurus akan dimintai pertanggungjawaban terhadap penyimpangannya. Dan menurutnya, unsur yang dapat membawa seseorang pada hiyaha yang lurus adalah usaha keras dari dirinya sendiri, sebab seseorang tidak akan

---

<sup>61</sup>Ibid, 283.

<sup>62</sup>Ibid, 283-284.



khayalannya. Islam datang untuk membangkitkan kesadaran masyarakat yang tertindas dari kekuasaan para diktator yang menguasai masyarakat dengan harta, kedudukan, dan agama berhala.<sup>65</sup>

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa penafsiran Sayyid Quṭb terhadap ayat tersebut adalah menekankan pada kesadaran masyarakat agar bersikap adil, tidak tertindas oleh manipulasi politik dan perekomian pemilik modal, sebagaimana ayat ini dijadikan sebagai landasan ideologi gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang sangat keras menentang riba dan mendorong umat muslim untuk mandiri dengan perekonomian mereka sendiri tanpa pengaruh sistem ekonomi dari negara luar.

#### D. Teori untuk Membongkar Ideologi Mufassir

##### 1. Teori Hermeneutika Naṣr Ḥamīd Abū Zayd

Dalam diskursus kajian ilmu keislaman, hermeneutika merupakan sekumpulan teori dan metode yang difokuskan pada pemahaman teks-teks al-Qur'an dan hadis Nabi SAW.<sup>66</sup> Tradisi hermeneutika Islam memiliki tiga tren utama yang diterapkan pada pembacaan al-Qur'an kontemporer, yaitu: 1) teori yang berpusat pada pengarang (*author*), yakni bahwa makna teks adalah yang dimaksudkan oleh pengarang. Dalam konteks al-Qur'an, yang paling banyak mengetahui maksud Pengarang adalah Nabi Muhammad SAW, sahabat, tabi'in, dan para ulama berikutnya. Tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut pembaca akan sulit mengetahui maksud *author* (*Shāri'*). 2) Teori

<sup>65</sup>Ibid, 207-208.

<sup>66</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), 99.













pengetahuan meski didasarkan atas teks-teks pertama dan lokal yang secara historis disituasikan. Kepentingan ini merupakan kepentingan praktis yang berakar pada kebutuhan-kebutuhan praktis keseharian bagi bertahannya manusia. Akhirnya, kepentingan kognitif emansipatoris-kritis melihat pengetahuan sebagai suatu proses refleksi diri yang melalui proses ini ketegangan-ketegangan dan kedaruratan historis dapat diungkap. Kepentingan ini merefleksikan tendensi-tendensi alamiah manusia untuk refleksi diri mengarah pada otonomi dan pemberdayaan. Dalam makna epistemologis, kepentingan emansipatoris-kritis dihubungkan dengan kepentingan hermeneutis-historis dalam arti bahwa keduanya melihat pengetahuan dan makna sebagai sesuatu yang telah disituasikan secara sosial dan historis. Bagaimanapun, teoritikus-teoritikus kritis mengenalkan suatu dinamika politis ke dalam representasi historis-hermeneutis ini melalui konsep-konsep ideologi dan kekuasaan.<sup>81</sup>

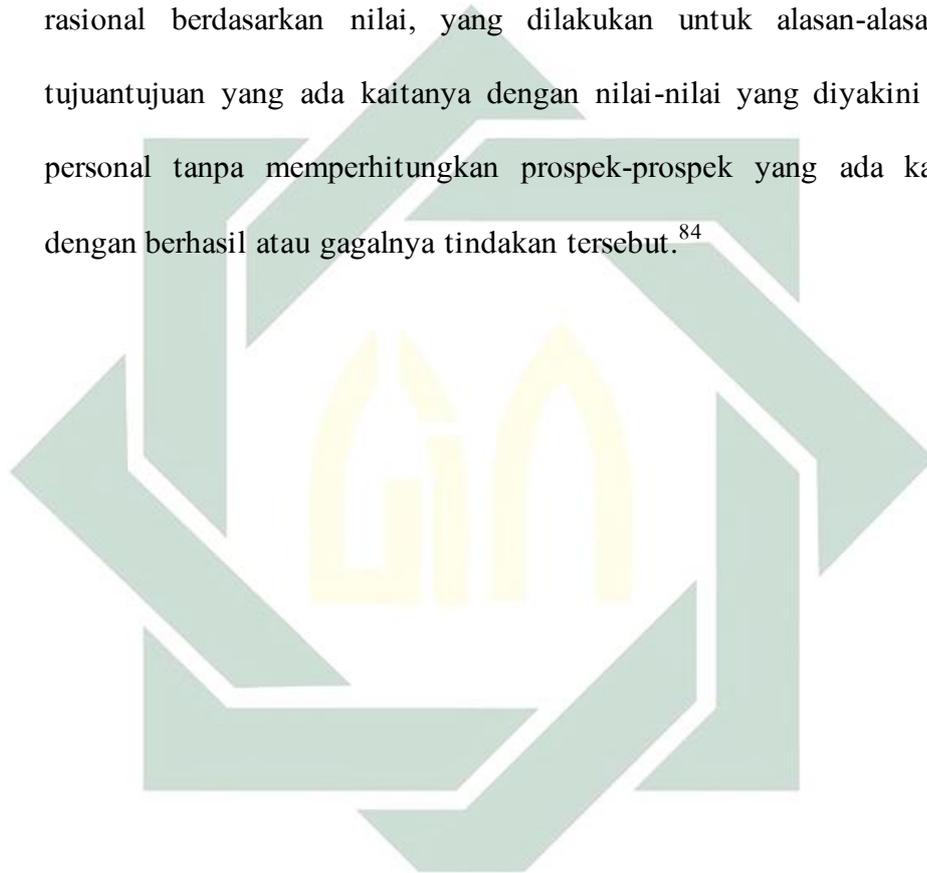
Secara singkat, dalam analisis Habermas terdapat tiga macam pengetahuan yang didorong oleh kepentingan dasar manusia, yaitu ilmu-ilmu empiris-analitis yang didorong oleh kepentingan teknis (kepentingan untuk memanfaatkan apa yang diketahui), ilmu-ilmu historis-hermeneutis diarahkan oleh kepentingan praktis (kepentingan untuk memahami suatu makna), dan ilmu-ilmu kritis yang didorong oleh kepentingan

---

<sup>81</sup>Miller, *Communications Theories...*, 67.



kondisi dan orientasi-orientasi emosional si aktor. Ketiga, Rasionalitas Instrumental, adalah tindakan yang ditujukan pada pencapaian tujuan-tujuan yang secara rasional diperhitungkan dan diupayakan sendiri oleh aktor yang bersangkutan. Keempat, Rasionalitas Nilai, yaitu tindakan rasional berdasarkan nilai, yang dilakukan untuk alasan-alasan dan tujuantujuan yang ada kaitanya dengan nilai-nilai yang diyakini secara personal tanpa memperhitungkan prospek-prospek yang ada kaitanya dengan berhasil atau gagalnya tindakan tersebut.<sup>84</sup>



---

<sup>84</sup>Bryan S. Turner, *Teori Sosial Dari Klasik Sampai Postmodern* (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2012), 115.



Pendidikan formal al-Qarḍawī dimulai dari Sekolah Dasar di *Ibtidaiyyah Ṭanṭā* dan mendapatkan gelar *al-'Alāmah* (shaikh) dari gurunya sebab kecerdasannya yang luar biasa. Setelah lulus, ia melanjutkan ke jenjang Tsanawiyah selama 5 tahun di *Ma'hād Ṭanṭā* untuk belajar ilmu-ilmu umum, seperti sejarah, berhitung, kesehatan, dan lain-lain, dan lulus pada tahun 1952.<sup>5</sup> Kemudian pada tahun 1957, ia melanjutkan studinya di *Ma'had al-Buḥūth wa Dirāsāt al-'Arābiyyah al-'Āliyah* (Lembaga tinggi riset dan kajian kearaban atau setara dengan D3) dalam bidang bahasa dan sastra Arab dan lulus sebagai lulusan terbaik. Kemudian, al-Qarḍawī melanjutkan studinya di pascasarjana fakultas Ushuluddin Universitas Kairo Mesir dalam konsentrasi studi tafsir-hadis atau akidah-filsafat dan lulus dengan predikat *summa cumlaude* pada tahun 1960. Selanjutnya, ia melanjutkan studi program doktoral di Universitas yang sama dan berhasil lulus mempertahankan disertasinya yang berjudul *al-Zakāh wa Atharuhu fī Hill al-Mashākil al-Ijtimā'iyyah* (Zakat dan Pengaruhnya dalam mengatasi Problematika Sosial) dan berhak menyandang gelar doktor dengan predikat *cumlaude* pada tahun 1973.<sup>6</sup> Sumber lain mengatakan bahwa al-Qarḍawī menyelesaikan jenjang doktoralnya pada tahun 1972 dengan alas an

<sup>5</sup>Yusuf al-Qarḍawī, *Pasang Surut Gerakan Islam*, ter. Ahmad Syaifuddin (Jakarta: Media Dakwah, 1997), 154.

<sup>6</sup>Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996), 1395.











Al-Qarḍawī juga terkenal sebagai ahli fikih. Dalam masalah shari'ah, ia berpatokan pada *maqāṣid al-‘āmmah*, yakni dalam mengambil suatu pendapat ia selalu mempertimbangkan kondisi masyarakat, tanpa adanya eksploitasi pemahaman atau kepentingan pribadi atau kelompok. Ia selalu mendengungkan salah satu ungkapannya, “sesungguhnya apa yang kami yakini dan yang kami serukan adalah sikap moderat bagi umat yang moderat”.<sup>23</sup>

Al-Qarḍawī berperan aktif dalam bidang pendidikan baik formal maupun non formal. Sebagai ulama kontemporer yang multitalent dalam berbagai bidang keilmuan, berikut adalah beberapa jabatan penting al-Qarḍawī yang ia duduki selama berkarir, di antaranya:<sup>24</sup>

- 1) Dekan Fakultas Shari'ah dan Studi Islam di Universitas Qatar
- 2) Direktur Kajian Sunnah dan Sirrah di Universitas Qatar
- 3) Anggota Lembaga Tertinggi Dewan Fatwa dan Pengawasan Shari'ah di Persatuan Bank Islam Internasional
- 4) Pakar Fikih Islam di Organisasi Konferensi Islam
- 5) Pendiri Yayasan Kebijakan Islam Internasional
- 6) Anggota Majelis Pengembangan Dakwah Islamiyyah di Afrika

Sedangkan dalam bidang non formal seperti dakwah, ia menyampaikan pesan-pesan keagamaan melalui program khusus di radio dan televise di Qatar. Selain itu, ia juga aktif mengikuti kegiatan-kegiatan ilmiah, seperti

<sup>23</sup>Yūsuf al-Qarḍawī, *al-Ijtihād al-Mu'asir* (Kairo: Dār al-Tauzi' wa al-Naṣr al-Islāmiyyah, Tt), 4.

<sup>24</sup>Adik Hermawan, “I'jaz al-Qur'an dalam Pemikiran Yusuf al-Qarḍawī”, *Jurnal Madaniyah*, Vol. 2, No. IX, (Agustus, 2016), 207-208.



- 11) *Bā'ī al-Murābahah li al-Amr bi al-Sharra'*
- 12) *Bayyināt al-Hall al-Islāmī wa Shubhat al-'Ilmaniyyīn wa al-Mutagharrībīn*
- 13) *Dars al-Nukbah al-Thaniyyah*
- 14) *Daur al-Qaim wa al-Akhlāq fi al-Iqtisād al-Islāmī*
- 15) *Al-Dīn fi 'Aṣr al-'Ilm*
- 16) *Durūs fi al-Tafsīr Surah al-Ra'd*
- 17) *Fatawa li al-Mar'ah al-Muslimah*
- 18) *Fatawa Mu'ashshirah*
- 19) *Al-Fatwa baina Inzibāt wa al-Tasayyub*
- 20) *Fawā'id al-Bunūk hiya al-Ribā al-Harām*
- 21) *Fi Fiqh al-Aulawīyyāt "Dirāsah Jadīdah fi Dau' al-Qur'ān wa al-Sunnah*
- 22) *Al-Fiqh al-Islāmī baina al-Aṣālah wa al-Tajdīd*
- 23) *Fiqh al-Zakāh*
- 24) *Ghair al-Muslimīn fi al-Mujtamā' al-Islāmī*
- 25) *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fi al-Islām*
- 26) *Al-Hall al-Islāmī Farīdah wa Darūrah*
- 27) *Al-Hall al-Islāmī wa Shubhat al-Murtabīn wa al-Mushakkikīn*
- 28) *Ḥaqīqah al-Tauḥīd*
- 29) *Al-Ḥayyāh al-Rabbaniyyah wa al-'Ilm*
- 30) *Al-Ḥulūl al-Mustauradah wa Kaifa al-Jannāt 'alā Ummatinā*
- 31) *Al-Ibādah fi al-Islām*
- 32) *Al-Ijtihād fi al-Sharī'ah al-Islamiyyah*



- 54) *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*
- 55) *Al-Muntaqa min al-Targhīb wa al-Tarhīb*
- 56) *Al-Murji'iyah al-'Ulyā fī al-Islām*
- 57) *Al-Muslimūn al-Qadīmūn*
- 58) *Mushkilah al-Farq wa Kaifa 'Alajahā al-Islām*
- 59) *Nafahāt wa Lafahāt*
- 60) *Al-Nās wa al-Hāq*
- 61) *Al-Niqāb li al-Mar'ah*
- 62) *Nisā' Mu'mināt*
- 63) *Al-Niyyah wa al-Ikhlāṣ*
- 64) *Qaḍāya Mu'aṣirah 'alā Bisāṭ al-Baḥṭh*
- 65) *Qutūf Daniyyah min al-Kitāb wa al-Sunnah*
- 66) *Al-Rasūl wa al-'Ilm*
- 67) *Risālah al-Azhār baina al-Ams wa al-Yaum wa al-Ghadd*
- 68) *Al-Ṣabr fī al-Qur'ān al-Karīm*
- 69) *Al-Ṣahwah al-Islāmiyyah baina al-Juhūd wa al-Taṭarruf*
- 70) *Al-Ṣahwah al-Islāmiyyah baina al-Ikhlāf al-Mshrū' wa al-Tafarruq al-Madhmūm*
- 71) *Al-Shahwah al-Islāmiyyah wa Ḥumūm al-Waṭān al-'Arābī al-Islāmī*
- 72) *Al-Siyāsah al-Shar'iyyah*
- 73) *Al-Sunnah Maṣdah li al-Ma'rifah wa al-Ḥazarah*
- 74) *Al-Shaikh al-Ghazālī Kamā 'Araṭuhu Riḥlah Niṣf al-Qarn*
- 75) *Sharī'ah al-Islām*







dosen yang mengajarnya di Fakultas Ushuluddin dalam bidang filsafat. Al-Qarḍawī sangat mengagumi dan menghormati warisan pemikiran para ulama pendahulunya. Ia mengambil manfaat dari pemikiran-pemikiran mereka, dan mengikuti ide dan pola laku mereka, sehingga pemahaman keagamaannya cenderung klasik (salafiyah) dan bernuansa tasawuf. Namun tidak sampai bertaqlid kepada mereka, karena menurutnya, ia bukan lembaran copyan dari ulama-ulama terdahulu.<sup>31</sup>

Seiring perkembangan pemikirannya, selain mengutamakan sumber primer al-Qur'an dan hadis, al-Qarḍawī juga *open minded* terhadap pendapat kelompok lain yang bersandar pada sumber yang sahih. Ia berprinsip bahwa adanya suatu perbedaan pendapat merupakan suatu keniscayaan dalam beragama untuk menghindari fanatisme madzhab.<sup>32</sup> Sehingga ia dikenal sebagai ulama kontemporer yang moderat. Dari gambaran tersebut, dapat dikatakan bahwa al-Qarḍawī tidak terlalu fanatik terhadap gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*. Terbukti terdapat karyanya yang berjudul *al-Hall al-Islāmī Farīḍah wa Ḍarūrah*, yang berisi kritikan terhadap gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* dan beberapa kekurangan yang perlu diperbaiki dalam gerakan tersebut.<sup>33</sup>

Karir al-Qarḍawī di dalam Gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* adalah sebagai salah satu pengurus internasional. Ia menjadi anggota Dinas Rahasia (sebuah biro khusus organisasi *al-Ikhwān al-Muslimūn*) dan anggota

<sup>31</sup>Fatimah, "Hermeneutika Hadis...", 91.

<sup>32</sup>Ibid.

<sup>33</sup>al-Madjzub, '*Ulamā' wa Mufakkirūn...*', 451.



yang lainnya, yang akan menggambarkan karakteristik tersendiri pada produk tafsirnya.<sup>35</sup>

## 2. Karakteristik *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Jūz ‘Amma*

Kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Jūz ‘Amma* terdiri dari 610 halaman, diawali dari surah al-fātihah, kemudian juz 30 dari surah al-nabā’ hingga al-nās. Ditulis dengan pena pada waktu yang tidak teratur sebab aktivitas padatnya dan banyaknya kegiatan dan perjalanan al-Qarḍawī ke luar kota. Diterbitkan oleh Maktabah Wahbah Kairo pada tahun 1434 H/ 2013 M. Di dalam muqaddimah kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*, al-Qarḍawī menjelaskan metode yang ia tempuh dalam menafsirkan. Sebelum menafsirkan, ia menjelaskan kategori surah berdasarkan tempat turunnya, apakah Makiyyah atau Madaniyah berdasarkan pendapat yang sah serta menjelaskan maksud surah. Ia menafsirkan surah per surah sembari menyebutkan urgensi masing-masing surah. Metode pertama yang ia tempuh dalam menafsirkan adalah menafsirkan al-Qur’an dengan ayat al-Qur’an yang lain, menghimpun antara logika dan teks, dan riwayat dengan berita.<sup>36</sup> Terakhir, al-Qarḍawī terkadang menutup penafsirannya dengan menyebutkan hikmah surah atau pesan mulia yang terkandung dalam surah, seperti dalam penafsiran surah al-Fātiḥah, surah al-‘Aṣr, surah al-Falaq, dan surah al-Nās. Contoh dalam akhir penafsiran surah al-Nās, al-Qarḍawī menyebutkan manfaat halus (nilai) yang terkandung di dalamnya yaitu Permohonan perlindungan dari tiga sifat, yaitu Tuhan, raja, dan sesembahan.

<sup>35</sup>Yūsuf al-Qarḍawī, *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2013), xii.

<sup>36</sup>Ibid.

Sedangkan yang dari manusia sendiri adalah berupa bisikan. Dalam hal ini perlu diketahui bahwa pujian harus terukur dengan ukuran yang menjadi tuntutan, yaitu keselamatan jiwa dan tubuh. Hal tersebut merupakan peringatan bahwa bahaya agama sekalipun sedikit, lebih besar dari bahaya dunia sekalipun besar.<sup>37</sup>

Al-Qarḍawī menambah deretan ulama kontemporer yang menulis Tafsīr Juz ‘Amma dengan menarik, dengan gaya bahasa yang khas dan penjelasan yang ringan, serta mudah dimengerti. Selain itu, dalam penafsirannya, ia juga sering mengkorelasikan dengan konteks kekinian, untuk memudahkan pembaca agar mudah mengambil hikmah dan pelajaran ketika membaca penafsirannya. Produk karya tafsir al-Qarḍawī tersebut menambah khazanah keilmuan tafsir al-Qur’an yang telah dirintis oleh para ulama dan *Ṣalāf al-Ṣālih* sebelumnya.

### 3. Epistemologi *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Jūz ‘Amma*

#### a. Metode Penafsiran

Dalam pemetaan Ridlwan Nasir, terdapat beberapa macam berdasarkan titik tekan dan sudut pandangnya masing-masing. di antaranya:

##### 1) *Ditinjau dari Sumber Penafsiran*

Sumber artinya mata air, asal, sumber dari berita yang dapat dipercaya.<sup>38</sup> Dalam hal ini, sumber penafsiran yang dimaksud adalah asal atau sumber yang digunakan dalam sebuah penafsiran. Seorang

<sup>37</sup>Ibid, 610.

<sup>38</sup>Desy Anwar, *Kamus Lengkap Bahasa Indonesia* (Surabaya: Amelia, Tt), 428.

mufassir ketika melakukan eksplorasi pengetahuan dalam memahami teks al-Qur'an pasti bersandar pada riwayat-riwayat yang telah ada maupun melakukan jihad berdasarkan pemahamannya terhadap al-Qur'an sesuai dengan tingkat keilmuan yang ia miliki.

Dalam *'Ulūm al-Qur'ān*, sumber-sumber penafsiran terbagi menjadi 3 macam, yaitu, 1) *tafsīr bi al-ma'thūr*, 2) *tafsīr bi al-ra'y*, 3) *tafsīr bi al-ishāri*.<sup>39</sup> Berbeda dengan pemetaan yang dilakukan oleh Ridlwan Nasir yang membagi sumber penafsiran dengan 1) *tafsīr bi al-ma'thūr (bi al-riwāyah/ bi al-manqūl)*, 2) *tafsīr bi al-ra'y (bi al-dirāyah/ bi al-ma'qūl)*, 3) *tafsīr bi al-iqtirān (Kolaborasi bi al-manqūl dan bi al-ma'qūl)*.<sup>40</sup>

Dalam hal ini, sumber penafsiran yang digunakan oleh Yūsuf al-Qarḍawī dalam produk tafsirnya adalah dengan mengkolaborasi sumber *bī al-ma'thūr* dengan sumber *bi al-ra'y* dengan porsi yang sama (*bi al-iqtirāni*). Berikut adalah uraian sumber penafsiran dalam *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* karya al-Qarḍawī:

<sup>39</sup>Pertama, *tafsīr bi al-ma'thūr* merupakan sumber penafsiran yang merujuk kepada riwayat atau dapat disebut dengan *tafsīr bi al-riwāyah*. Sumber penafsiran ini mengaju pada penafsiran ayat al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, penafsiran ayat al-Qur'an dengan keterangan rasul, dan penafsiran ayat dengan keterangan sahabat-sahabat rasul. Ada juga ulama yang menambahkan dengan penafsiran ayat dengan keterangan para tabi'in (generasi setelah sahabat rasul). Kedua, *tafsīr bi al-ra'y* merupakan sumber penafsiran yang menggunakan nalar. Dan ketiga, *tafsīr bi al-ishāri* merupakan sumber penafsiran yang mengandalkan kesan yang diperoleh dari teks. Lihat: M. Quraish shihab, *Kaidah Tafsīr* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 349-369.

<sup>40</sup>Perbedaan pemetaan sumber penafsiran yang dilakukan oleh Ridlwan Nasir adalah terletak pada poin ketiga, yaitu *tafsīr bi al-iqtirān*, yakni sumber penafsiran yang mengkolaborasi sumber *tafsīr bi al-ma'thūr* dengan *tafsīr bi al-ra'yi*. Lihat: M. Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Muqārin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 14-15.







makna bahwa manusia akan menemukan berbagai keadaan dan kengerian pada hari kiamat, keadaan demi keadaan, dan kesulitan demi kesulitan ketika mereka mengingkari hari kebangkitan. *Ketiga*, bahwa keadaan manusia pada hari kiamat berpindah dari apa yang ia alami di dunia, orang yang hina di dunia menjadi tinggi di akhirat, orang yang tinggi menjadi rendah, orang yang bersenang-senang menjadi sengsara, dan orang yang sengsara menjadi bersenang-senang. Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Wāqī'ah: 3 yaitu “(kejadian itu) merendahkan (satu golongan) dan meninggikan (golongan yang lain).” *Kecempat*, bahwa kamu (manusia) pasti akan mengikuti jalan orang-orang terdahulu dari kalangan orang-orang sebelum kalian dalam mendustakan kenabian dan hari kiamat.<sup>54</sup>

Sedangkan menurut al-Qurṭubī, makna “*latarkabunna ṭabaqan an ṭabaq*”: Abu Amr, Ibnu Mas’ud, Ibnu ‘Abbas, Abu al-‘Aliyah, Masruq, Abu Wail, Mujahid, al-Nakha’i, al-Sha’bi, Ibnu Kathīr, Hamzah, dan al-Kisa’i membaca dengan “*latarkabanna*” dengan memfathah huruf ba’. Yakni maksudnya adalah “Wahai Muhammad, engkau pasti akan naik keadaan demi keadaan.” Maksudnya adalah keadaannya yang telah digambarkan oleh Allah dari terbelah, tergulung, dan keadaannya terkadang bagai cairan tembaga dan kadang seperti kilauan minyak.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup>Ibid, 233-234.

<sup>55</sup>Ibid, 236.





8	<i>Tafsīr al-Ṭabarī</i>	Ibnu Jarīr al-Ṭabarī	50
9	<i>Tafsīr Muqātil</i>		1
10	<i>Al-Jamī' li Aḥkām al-Qur'ān</i>	Imām al-Qurṭubī	42
11	<i>Tafsīr Ibn Aṭiyyah</i>	Ibnu Aṭiyyah	5
12	<i>Tafsīr al-Qurzī</i>	Al-Qurz	1
13	<i>Ibn al-'Arabī</i>	Aḥkām al-Qur'ān	1
14	<i>Fī Dhilāl al-Qur'ān</i>	Sayyid Quṭb	4
14	<i>Ma'ālim al-Tanzīl</i>	Al-Baghāwī	1
15	<i>Tafsīr Abdurrazzāq</i>	Abdurrazzaq	2
16	<i>Tafsīr Ibn al-Qayyim</i>	Ibnu Qayyim	7
17	<i>Aḥkām al-Qur'ān</i>	Al-Jaṣṣāṣ	1
18	<i>Tafsīr Ibni Badis</i>	Ibnu Badis	1

## 2) Ditinjau dari Cara Penjelasan

Bila ditinjau dari segi cara penjelasannya, terdapat dua metode yaitu metode *bayānī* (deskripsi) dan metode *muqārin* (komparasi). Metode *bayānī* (deskripsi) adalah metode menafsirkan teks al-Qur'an dengan memberikan keterangan secara deskripsi tanpa membandingkan riwayat atau pendapat, dan tanpa menilai (*tarjih*) antar sumber. Sedangkan metode *muqārin* (komparasi) adalah membandingkan teks al-Qur'an dengan teks yang lain yang membahas masalah yang sama, teks al-Qur'an dengan hadis (isi dan

matan), antara pendapat mufassir dengan mufassir lain dengan menonjolkan segi perbedaannya.<sup>59</sup>

Dalam hal ini, metode yang digunakan oleh al-Qardawī dalam produk tafsirnya adalah metode *bayānī* (deskripsi). Contohnya adalah ketika menafsirkan surah al-Nazi'āt ayat 1-19. *Pertama*, ia menjelaskan bahwa surah al-Nazi'āt merupakan surah keempat dari lima surah di dalam al-Qur'an yang dimulai dengan sumpah demi para makhluk yang memiliki sifat yang berbeda dengan makhluk lainnya, meski tidak mendefinisikan secara detil. Surah-surah yang dimulai dengan sumpah demi makhluk tersebut adalah surah al-Şaffāt: 1-4, surah al-Dhariyāt: 1-5, surah al-Mursalāt: 1-7, surah al-Nazi'āt: 1, dan surah al-'Adiyāt: 1-6.

*Kedua*, ia menjelaskan maksud *al-Nazi'at* dengan menguraikan pendapat para mufassir sebelumnya tanpa menilai atau menonjolkan salah satu pendapat dari mereka. Ia mengungkapkan pendapat mufassir konservatif yang berpandangan bahwa *al-nazi'āt* berarti malaikat. Maksudnya adalah malaikat yang mencabut nyawa manusia baik malaikat yang mengambil nyawa manusia dengan keras, maupun malaikat yang mencabut nyawa dengan lembut atau mudah. al-Qardawī juga mengungkapkan pendapat al-Razī yang ia kutip dari *tafsīr al-Kabīr*, yaitu malaikat yang mencabut nyawa orang-orang

---

<sup>59</sup>Nasir, *Memahami al-Qur'an...*, 16.

kafir dengan keras, dan malaikat yang mencabut nyawa orang-orang mukmin dengan lembut.

Ketiga, al-Qardāwī. berusaha mengemukakan pendapatnya dengan memperhatikan ayat kedua yaitu *wa al-nāshitāti nashā.* Sehingga ia membatasi makna *al-naz'u* yaitu mencabut dengan keras, sehingga mencabutan tersebut dikhususkan untuk orang kafir. Dan *al-nashṭu* yaitu mencabut dengan lembut, dan pencabutannya dikhususkan untuk orang mukmin.<sup>60</sup>

### 3) Ditinjau dari Keluasan Penjelasan

Metode penafsiran bila ditinjau dari keluasan penjelasan penafsirannya dibagi menjadi 2 macam, yaitu metode *tafsīr ijmālī* dan metode *tafsīr iṭnābī*. Metode *tafsīr ijmālī* yaitu metode menafsirkan teks al-Qur'an dengan penjelasan secara global, tidak mendalam dan tidak panjang lebar. Relatif singkat sehingga mudah dipahami oleh pembacanya. Sedangkan metode *tafsīr iṭnābī* adalah metode menafsirkan teks-teks al-Qur'an secara mendetail, rinci, dengan uraian-uraian yang panjang dan lebar sehingga cukup jelas dan terang, serta banyak disenangi oleh para pembaca yang cerdas dan pandai.<sup>61</sup>

Dilihat dari keluasan penjelasannya, penafsiran al-Qardāwī masuk dalam kategori metode *tafsīr iṭnābī*. Contoh ketika menafsirkan surah al-Nabā': 1-4:

<sup>60</sup>Ibid, 68-69.

<sup>61</sup>Nasir, *Memahami al-Qur'an...*, 16.

عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿٦٢﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿٦٣﴾ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ

﴿٦٢﴾ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ﴿٦٣﴾

Tentang Apakah mereka saling bertanya-tanya?, tentang berita yang besar, yang mereka perselisihkan tentang ini. Sekali-kali tidak; kelak mereka akan mengetahui,<sup>63</sup>

Dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Qarhawī memulai dengan memahami makna kata (عَمَّ) 'amma adalah *mā istifhamiyah* atau huruf (ما) *mā* yang digunakan untuk mengajukan sebuah pertanyaan, sedang huruf alifnya dihapus untuk memudahkan pengucapan, seperti yang terjadi pada huruf-ruf lain yaitu (الْأَمِّ، فِيمَ، لِمَ). Namun, pada versi qir'ah yang lain, huruf alif tetap dibaca, sehingga menjadi (عَمَّا).

Kalimat (يَتَسَاءَلُونَ) mengikuti pola (تفاعل) yang berarti saling bertanya. *Zamir* (kata ganti) yang dipakai dalam bentuk jamak kembali pada orang-orang musyrik di Makkah, sekalipun tidak disebutkan sebelumnya, tetapi mereka disebutkan sebagai orang-orang yang hadir, sebab perang kepada mereka senantiasa berlangsung sejak Rasulullah SAW mengumumkan bahwa beliau seorang utusan Allah kepada mereka secara khusus dan kepada manusia secara umum.

Sebagian ahli tafsir berpandangan bahwa *zamir* pada kata (يَتَسَاءَلُونَ) kembali kepada orang-orang musyrik sekaligus orang-orang beriman. Namun, al-Qarḍawī mengungkapkan bahwa ia lebih

<sup>62</sup> Al-Qur'an, 78: 1-4.

<sup>63</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, 582.

memilih yang dimaksud adalah orang-orang musyrik saja, sebab orang-orang beriman tidak terlibat dalam percakapan seperti ini dan janji yang Allah sebutkan dalam ayat setelahnyatidak sesuai dengan konteks kaum beriman, “*Sekali-kali tidak. Kelak mereka akan mengetahui. Kemudian sekali-kali tidak. Kelak mereka akan mengetahui.*” (al-Nabā’: 4-5).

Kemudian makna *al-nabā’* sebagaimana yang disebutkan oleh pakar bahasa Arab yang berarti berita yang penting. Jika dibahasakan dengan lafal ‘*azīm* (عظيم) dengan bentuk infinitif (nakirah) maka tentu ia memiliki urgensi. Jika dibahasakan dengan bentuk definitif (ma’rifah/ ta’rif). Maka, berarti berita yang sangat besar. Jadi maksudnya adalah berita yang sangat menarik perhatian dan kesibukan orang Arab, mereka saling bertanya-tanya apakah hal tersebut benar atau dusta.

Mayoritas ulama tafsir berpandangan bahwa yang dimaksud adalah kebangkitan setelah kematian yang diingkari oleh penduduk Makkah dan orang-orang Arab saat itu. Mufassir lain cenderung berpandangan bahwa berita besar tersebut adalah tauhid yang membatalkan dasar-dasar agama mereka. Dan mufassir lain ada yang berpandangan bahwa berita besar tersebut adalah mukjizat kenabian Rasulullah dan wahyu yang diterimanya.<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup>al-Qarḍawī, *Durūs fī al-Tafsīr...*, 29-31.





kebaikan mencakup syariat seluruhnya, dan saling menasehati untuk berkasih sayang.

Di dalam menjelaskan hak-hak non Adami (selain manusia) dan anggapan tindakan-tindakan pembantaian sebagai pembantaian, al-Qarḍawī menyebutkan bahwa selain manusia, juga terdapat hak umat lain, yang berupa binatang-binatang ternak dan memiliki hak untuk hidup sebagaimana manusia. Seluruh umat diciptakan oleh Allah dan Dia yang menyediakan keistimewaan untuknya dan hak untuk hidup. Dengan demikian, tidak selayaknya manusia bertindak untuk membinasakan umat yang lain.

Jika Islam menganggap perbuatan pembantaian pada umat-umat seperti anjing, semut, atau jangkrik sebagai kriminalitas, lantas apa sebutan bagi orang-orang yang membinasakan umat-umat dari manusia yang menganggap mereka lebih hina dari binatang-binatang buas dan lebih nista dari anjing-anjing, sebagaimana dalam pandangan Zionisme dalam Talmud dalam Taurat yang mereka rubah. Dan bagaimana pandangan Islam terhadap tindakan orang-orang Barat terhadap penduduk asli Amerika yang mereka binasakan dengan jumlah berjuta-juta menggunakan media yang tidak layak bagi manusia.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup>al-Qarḍawī, *Durūs fī al-Tafsīr...*, 504-505.

Dari penjelasan di atas, terlihat bahwa dalam menjelaskan, al-Qarḍawī mengontekskan dengan kenyataan sosial yang terjadi, sehingga penafsirannya dapat dikategorikan dalam *tafsīr ijtimā'ī*.

*b. Aliran I'tiqādī*

Dalam menjelaskan maksud ayat ini surah al-‘Aṣr ayat 3, al-Qarḍawī memaparkan bahwa “(إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا): kecuali orang-orang yang beriman”, menurutnya, ketika Allah membicarakan manusia dalam bentuk tunggal (إِنَّ الْإِنْسَانَ: sesungguhnya manusia itu) dan dikecualikan dengan orang-orang yang selamat dalam bentuk jamak (إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا: kecuali orang-orang yang beriman), hal ini bertujuan untuk menunjukkan kepada manusia (penerima wahyu Al-Qur’an) bahwa keselamatan itu bukan individual, melainkan berkelompok (komunal). Individu yang tenggelam ke dalam lautan yang dalam tidak akan dapat selamat. Ia hanya akan selamat apabila bergantung pada komunitas (jamaah). Manusia dapat menjadi kuat dengan saudaranya, sebab ia sedikit dengan dirinya sendiri dan banyak dengan saudara-saudaranya. Lemah sendirian dan kuat dengan jamaah.<sup>68</sup>

Berdasarkan pemaparan di atas, terlihat adanya pengaruh ideologi teologi dari salah satu gerakan Islam, yaitu mengharuskan unsur *ukhuwah* untuk mencapai keselamatan dalam beragama.

---

<sup>68</sup>Ibid, 491-492.

### c. Validitas Penafsiran

Status penafsiran yang dinilai relatif dan subjektif, pada prinsipnya tidak memerlukan sebuah analisis epistemologis.<sup>69</sup> Namun, eksistensi tafsir sebagai salah satu diskursus keilmuan, mengharuskan adanya pendalaman uji validitas terhadap struktur keilmuan yang terkandung di dalamnya. Dalam kajian filsafat ilmu, untuk menguji validitas suatu keilmuan digunakan teori kebenaran sebagai metode yang berfungsi untuk penunjuk arah jalannya pengujian kebenaran.<sup>70</sup> Secara klasikal, ada 3 teori kebenaran yang telah populer, yaitu teori koherensi (keteguhan), teori korespondensi (kesesuaian), dan teori pragmatisme (kesuksesan bila dipraktekkan).<sup>71</sup>

Dalam kajian ini akan dihubungkan dengan teori tafsir, yaitu teori *asbāb al-nuzūl* dan teori *munāsabah* untuk mengantarkan pada kesimpulan sebuah penafsiran dapat dikatakan benar secara ilmiah atau sebaliknya.<sup>72</sup> Teori *asbāb al-nuzūl* ditemukan dalam penafsiran al-Qarḍawī dalam produk tafsirnya, namun tidak pada keseluruhan surah-surah juz 30 yang ia tafsirkan. Al-Qarḍawī menyebutkan *asbāb nuzūl* dengan mengutip riwayat-riwayat hadith seperti ketika menjelaskan *asbāb nuzūl* surah al-muṭaffifin,<sup>73</sup> dan juga menyebutkan *asbāb al-*

<sup>69</sup> Ahmad Zayadi, "Dimensi Epistemologis Tafsir Al-Qur'an Aktual Karya KH. Mustain Syafi'i", *Jurnal Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2017), 135.

<sup>70</sup> Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 172.

<sup>71</sup> Zaprul Khan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016), 106.

<sup>72</sup> Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 289.

<sup>73</sup> al-Qarḍawī, *Durūs fī al-Taḥfīr...*, 193.

*nuzūl* dengan mengutip tafsir terdahulu, seperti ketika menjelaskan *asbāb al-nuzūl* surah ‘Abasa.<sup>74</sup>

Al-Qarḍawī juga menggunakan teori *munāsabah*. Dalam penafsirannya, al-Qarḍawī sering sekali menerapkan teori ini untuk mengungkapkan keterkaitan ayat dengan ayat yang lain. Hampir seluruh ayat dalam juz 30, ia cari munasabahnya. Contoh ketika menafsirkan surah al-Nabā’ ayat 7 ia munasabahkan dengan surah Luqmān ayat 10,<sup>75</sup> dan al-Nabā’ ayat 8 ia munasabahkan dengan surah al-Imrān ayat 195.<sup>76</sup>

Setelah memakai teori *ulūm al-Qur’ān*, kemudian akan digunakan teori filsafat ilmu untuk menguji validitas produk tafsir al-Qarḍawī tersebut. Maka, akan digunakan teori koherensi, korespondensi, dan pragmatism.

#### **a) Teori Koherensi**

Teori ini berpendapat bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar jika ia sesuai dengan proporsi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun oleh seorang mufassir.<sup>77</sup> Jadi, dapat dipahami bahwa validitas tafsir dapat diukur dari konsistensi mufassir dalam menerapkan metode dan pendekatan untuk menggali penafsiran.

<sup>74</sup>Ibid, 117.

<sup>75</sup>Ibid, 36.

<sup>76</sup>Ibid.

<sup>77</sup>Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...*, 83.

Dalam produk tafsirnya, al-Qarḍawī konsisten dalam menerapkan metode *tahlīlī*. Hal tersebut terlihat dalam pemakaian tata urutan penafsirannya. Ia menggunakan penyusunan surat sesuai dengan mushaf usmani, yakni dimulai dari surah al-Nabā' hingga al-Nās. Sekalipun al-Qarḍawī mengawali produk tafsirnya dengan penafsiran surah al-Fātihah, namun ketika menafsirkan juz 30 (juz 'Ammah), ia mengikuti urutan surah berdasarkan mushaf usmani, yakni dari surah al-Nabā' hingga al-Nās.

Sebelum menafsirkan ayat, al-Qarḍawī juga selalu konsisten menjelaskan kategori surah masuk dalam kategori surah Makkiyah atau Madaniyah. Selain itu, al-Qarḍawī juga konsisten dalam penggunaan teori munasabah dalam setiap surah yang ia tafsirkan. Bahkan hampir setiap ayat, ia cari munasabahnya dengan ayat lain.

#### ***b) Teori Korespondensi***

Teori ini menyatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Teori ini dapat digunakan mengukur kebenaran tafsir sosial kemasyarakatan dan tafsir ilmi sesuai dengan fakta ilmiah yang ditemukan di lapangan.<sup>78</sup>

---

<sup>78</sup>Ibid.

Penafsiran al-Qardawī dalam *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* apabila diukur dengan teori korespondensi maka dapat dikatakan benar sebab dinilai telah sesuai dengan teori ilmiah yang telah mapan. Contohnya ketika ia menafsirkan surah al-Takwīr ayat 1, ia menjelaskan energi matahari dengan mengutip pendapat ilmuwan astronomi besar, yaitu Zaghāl al-Najjār.<sup>79</sup>

**c) Teori Pragmatisme**

Teori ini mengatakan bahwa sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis ia mampu memberikan solusi praksis terhadap problematika sosial yang muncul. Jadi, penafsiran dapat dikatakan valid apabila dapat memecahkan masalah yang dihadapi manusia sekarang ini.<sup>80</sup>

Yūsuf al-Qardawī merupakan ulama kontemporer moderat yang menguasai berbagai interdisipliner keilmuan. Ia juga merupakan aktivis gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang memiliki tujuan utama pembaharuan Islam dalam kehidupan umatnya, termasuk mendidik rakyat, meningkatkan standart hidup mereka, dan menyebarkan pesan *nizām al-islāmi* (pranata Islam), serta menegaskan visi Islam yang komprehensif meliputi kehidupan sosial dan ekonomi rakyat.

Dalam penafsirannya, al-Qardawī menjelaskan ayat dengan bahasa yang mudah dan ringan, dan sering mengontekskan

<sup>79</sup> al-Qardawī, *Durūs fī al-Tafsīr...*, 144.

<sup>80</sup> Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi...*, 83.

dengan keadaan sekarang, serta terkadang juga memasukkan prinsip ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* yaitu meningkatkan kehidupan sosial, seperti ketika menafsirkan surah al-Māūn ayat 2-3, ia menjelaskan bahwa wajib bagi kelompok Islam untuk mendirikan lembaga sosial Islam yang fokus mengurus hal tersebut agar kebutuhan mereka terpenuhi, dan tidak membiarkan mereka mati karena kelaparan.<sup>81</sup> Namun, al-Qarḍawī tidak menyebutkan kecenderungan khusus terhadap kelompok gerakan tertentu, sehingga penafsirannya relatif moderat.

Produk karya tafsir al-Qarḍawī tersebut dapat menambah khazanah keilmuan tafsir dan dapat membantu pembaca untuk mudah mengambil hikmah dan pelajaran.

### C. Ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* Karya Yusūf al-Qarḍawī

Di antara beberapa enam gagasan *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang populer, berikut adalah beberapa aspek gagasan yang ditemukan dalam penafsiran al-Qarḍawī pada kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*.

#### 1. Aspek Teologi

##### a. Konsep Iman (Penafsiran Surah al-‘Aṣr: 3):

Al-Qarḍawī menyebutkan dalam produk tafsirnya, bahwa surah al-‘Aṣr ayat 3 merupakan ayat yang menunjukkan syarat keselamatan dari kerugian. Terdapat empat syarat yang telah digambarkan, yaitu iman,

---

<sup>81</sup>Ibid, 528-529.



















Dari segi bahasa, lafal (الذین) berasal dari bentuk tunggal (الذی), yang merupakan isim maṣūl (kata sambung) yang diterjemahkan dengan “yang”. Sedangkan lafal (آمنوا) berasal dari *fi’il māḍī* (آمن) dalam bentuk zamir (هم) ditambahi (وا) berarti mereka beriman.<sup>8</sup> Secara etimologi lafal (آمن) berarti mempercayai. Menurut Ibnu Manzūr, lafal (آمن) berarti membenarkan dan memiliki bentuk maṣḍār (ایمان) yang berarti membenaran.<sup>9</sup> Secara etimologi, iman adalah membenaran, membenarkan Allah ta’ala sebagai Rabb, Muhammad sebagai Rasul, dan al-Qur’an sebagai pedoman. Sebagian ulama berpendapat bahwa iman adalah penetapan dengan lisan, keyakinan dengan hati, dan perbuatan dengan indera-indera dan organ-organ. Sehingga lafal (إلا الذین آمنوا) “*kecuali orang-orang yang beriman*”, bahwa al-Qur’an menginginkan kata “beriman” agar menjadi hakekat nyata yang dapat dipahami akal, dada menjadi tenang, hati menjadi tenang, dan berinteraksi dengan indera-indera. Orang-orang yang beriman telah mengetahui apa yang diimani. Yaitu mereka beriman kepada Allah, para malaikat, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari akhir.<sup>10</sup>

*Sabāb nuzūl* surah al-‘Asr adalah berkaitan dengan kebiasaan masyarakat Arab yang bersantai-santai dengan bercanda dan bercengkrama, membicarakan urusan-urusan duniawi di waktu Asar. Mengunggulkan nenek moyangnya dengan kekayaan, kedudukan, dan

<sup>8</sup> Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pusaka Progresif, 1997), 88.

<sup>9</sup> Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2008), 21.

<sup>10</sup> al-Qardhawi, *Durūs fī al-Tafsīr...*, 492.







Dalam ayat ini, al-Qardhawi juga menyebutkan urgensinya, yaitu syarat diterimanya amal adalah harus berdasarkan iman. Dan syarat iman harus terwujud. Hal tersebut hampir sama dengan penjelasan surah al-‘Aṣr ayat 3 di atas. Ia juga menjelaskan bahwa perbuatan seseorang yang tidak didasarkan pada iman, maka akan sia-sia, atau tidak mendapatkan nilai di sisi Allah. Sebagaimana orang yang menemukan internet. Internet merupakan milik kementerian pertahanan Amerika. Media tersebut ditemukan dari telekomunikasi dan khusus untuk tentara Amerika dan kementerian pertahanan. Selanjutnya, kementerian pertahanan mulai mempopulerkannya sedikit demi sedikit dan tidak bermaksud untuk melayani umat manusia. Tujuan mereka adalah untuk urusan duniawi. Agar amal saleh dapat diterima maka tujuannya harus mencari keridlaan Allah. Hal tersebut tidak berarti bahwa Allah sama sekali tidak membalas amal kebaikan.<sup>17</sup>

Lafal (ذَّرَّةٌ) secara bahasa berasal dari kata (الذَّرُّ) yang berarti semut kecil, yang bila jumlahnya seratus setara dengan satu biji gandum.<sup>18</sup> Ada juga yang mengartikan lafal (ذَّرَّةٌ) dengan atom, molekul, dan bagian terkecil dari suatu unsur.<sup>19</sup> Secara general ketika al-Qur’an turun, masyarakat Arab mengartikan lafal tersebut dengan debu yang berterbangan yang hanya terlihat melalui kaca yang ditembus oleh sinar matahari. Sejalan dengan berkembangnya ilmu pengetahuan, al-Bāqī

<sup>17</sup>Ibid.

<sup>18</sup>Majd al-Dīn Muḥammad bin Ya’kub al-Fairuz Abadī, *al-Qamūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2013), 421.

<sup>19</sup>Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdlor, *al-‘Aṣri* (Yogyakarta: Multi Karya Grafika, Tt), 930.









Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi Makan orang miskin.<sup>25</sup>

Dalam memahami surah al-Mā'ūn ayat 2-3, al-Qarḍawī menjelaskan bahwa orang yang menghardik anak yatim dan tidak mendorong memberi makan orang miskin adalah orang yang hatinya keras dan perasaannya membatu, tidak lembut dan tidak mengasihani, tidak peduli dengan perut-perut kelaparan, mata-mata yang menangis, dan hati-hati yang khusyu'. Ia bertindak sewenang-wenang kepada anak yatim, dan mendorongnya dengan keras dan kasar. Hal tersebut merupakan tanda tercabutnya rasa kasih sayang dari hatinya sehingga membuatnya tidak peduli dengan kondisi saudaranya sesama umat muslim. Dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Qarḍawī juga memunasabakkannya dengan surah al-Duhā: 9, al-Isrā': 34, al-Fajr: 17-18, dan al-Ḥaqqah: 17-18.<sup>26</sup>

Bila dianalisis secara bahasa, lafal (عَضُّ) merupakan bentuk *fi'il muḍāri'* untuk laki-laki tunggal. Konteks ketika ayat tersebut turun, pelakunya adalah orang laki-laki. Al-Shaukanī menjelaskan kata (عَضُّ) berarti mendorong dengan keras dan kasar.<sup>27</sup> Kata tersebut tidak harus diartikan terbatas pada dorongan fisik, tetapi mencakup segala macam penganiyayaan, gangguan, dan sikap tidak bersahabat. Sedangkan ayat tersebut melarang

<sup>25</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: PT Sygma Examedia Arkanleema, 2007), 602.

<sup>26</sup>al-Qarḍawī, *Durūs fī al-Tafsīr...*, 528-529.

<sup>27</sup>Al-Shaukanī, *Fath al-Qādir al-Jāmi' baina Fannī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min 'Ilmi al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, Tt), 712.

membiarkan dan meninggalkan anak yatim. Arti tersebut didukung dengan lafal (يَدْعُ الْيَتِيمَ) yang berarti mengabaikan anak yatim.<sup>28</sup>

*Sabāb nuzūl* ayat ini adalah dalam beberapa riwayat dikemukakan bahwa ada seorang yang diperselisihkan yaitu antara Abu Sufyan, Abu Jahal, al-Aṣ ibn Wa'il, atau selain mereka yang setiap minggu menyembelih seekor unta. Suatu ketika, seorang anak yatim datang meminta sedikit daging unta tersebut yang telah disembelih, akan tetapi ia tidak memberikannya bahkan menghardik dan mengusir anak yatim tersebut. Peristiwa tersebut yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut.<sup>29</sup> Di riwayat lain, Ibnu Kisān, Muqātil bin Ḥayyān, dan al-Sudī menyatakan bahwa ayat tersebut turun berkenaan dengan 'Amr bin 'Aiz al-Makhzūmī. Sedangkan Aṭā' dari Ibnu Abbas menyatakan bahwa turunnya ayat tersebut adalah sebagai respon atas perilaku seorang laki-laki dari golongan munafik.<sup>30</sup>

Makna *dilālah* yang terkandung dalam ayat tersebut adalah menjelaskan ciri-ciri pendusta agama yaitu tidak memberi makan orang miskin, dan yang tidak menganjurkan memberi makan orang miskin.<sup>31</sup> Di konteks sekarang, pendusta agama bukan hanya diterjemahkan orang laki-laki yang dimaksud seperti ketika ayat tersebut turun, akan tetapi redaksi ayat tersebut turun untuk merespon fenomena sosial ketika itu, sehingga orang yang memiliki

<sup>28</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 645-646.

<sup>29</sup>Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, 644.

<sup>30</sup>Imam Suyuṭī, *Asbāb al-Nuzūl*, ter. Ali Nurdin (Jakarta: Qisthi Press, 2017), 520.

<sup>31</sup>Nabila Fajrina Noviana, dkk, "Nilai-nilai Pendidikan dalam QS. al-Mā'ūn dan Implikasinya terhadap Pembelajaran PAI di Persekolahan", *Jurnal Tarbawy*, Vol. 3, No. 1, (2016), 41-42.







orang yang mensucikan jiwa itu, dan Sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.<sup>37</sup>

Al-Qardhawi menyebutkan urgensi ayat ini adalah terdapat sumpah Allah dengan jiwa manusia dan penyempurnaannya, dan penerimaannya terhadap kejahatan dan ketakwaan. Dia meninggalkan sumpah dengan berbagai hal terkait semesta dan alam untuk masuk ke diri manusia. Dan hal tersebut juga merupakan alam tersendiri yang tidak lebih sedikit dari alam yang besar, sebagaimana penyair berkata:<sup>38</sup>

Obatmu ada padamu namun kau tidak merasakannya  
Penyakitmu darimu dan kau tidak melihatnya  
Kau kira hanya benda kecil  
Padalah padamu terlihat alam yang besar

Selanjutnya Allah menyempurnakan penciptaan-Nya maksudnya adalah menyempurnakan ciptaan-Nya hingga dapat menunaikan tujuan penciptaan-Nya. Maka, penyempurnaan ciptaan-Nya adalah Dia menciptakan-Nya dengan sempurna dan lurus, di atas fitrah yang lurus. Dia juga menanamkan kompetensi untuk taqwa dan jahat dalam diri manusia.<sup>39</sup>

Pada ayat 9 dan 10, al-Qardawī menjelaskan makna *al-tazkiyyah* (penyucian) dan makna *al-tadsiyyah*. *Al-tazkiyyah* (penyucian) dalam bahasa Arab memiliki dua makna yaitu pembersihan dan pertumbuhan. Maksudnya adalah orang yang berusaha menyucikan dirinya dengan membersihkannya dari kekafiran, nifaq, dan keburukan-keburukan seperti menipu, zalim, dan menyakiti, khususnya terhadap orang-orang lemah

<sup>37</sup>Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: PT Sygma Examedia Arkanleema, 2007), 595.

<sup>38</sup>al-Qardawī, *Durūs fī al-Tafsīr...*, 379.

<sup>39</sup>Ibid, 380.















*al-Ikhwān al-Muslimūn* yaitu mengembalikan fitrah suci dengan semangat kemodernan sekaligus menyingkirkan segala kebatilan dan subhat.<sup>57</sup> Dan ayat tersebut digunakan dalil ekonomi oleh mereka untuk meningkatkan produksi, pemerataan konsumsi, keadilan distribusi, dan kelangsungan sirkulasi secara tetap, di samping memperjuangkan kebebasan ekonomi dari ketergantungan dari berdirinya perekonomian nasional yang kokoh.

Dari analisis di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam melakukan pembacaan terhadap ayat-ayat di atas, al-Qarḍawī menggunakan metode analisis linguistik, *munāsabah*, merujuk pada riwayat-riwayat, dan mengambil urgensi atau nilai-nilai yang terkandung di dalam ayat. Ia menjelaskan bahwa ayat ini merupakan dalil yang seharusnya digunakan oleh umat Islam untuk mandiri dalam bidang ekonomi, untuk bersikap adil, menghindari kecurangan-kecurangan, menjaga pasar-pasar kaum muslimin dari kerusakan manipulasi para pemilik modal dan tidak bergantung pada mereka, sebagaimana ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* yang ingin menciptakan serikat kemandirian ekonomi sendiri sesuai dengan shari'ah.

## B. Implikasi Pengaruh Masuknya Ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam Penafsiran al-Qarḍawī

Pendekatan sosio-historis yang mengansumsikan bahwa teks keagamaan apapun, termasuk teks al-Qur'an tidak pernah dapat otonom, membawa implikasi bahwa sebuah penafsiran harus mempertimbangkan situasi, kondisi, dan waktu dari teks tersebut diturunkan, hingga saat teks tersebut akan ditafsirkan di era

<sup>57</sup>Yūsuf al-Qarḍawī, *al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*, ter. Ghazali (TK: Pustaka Mantiq, 1993), 51.

sekarang. Dalam hal ini, Yūsuf al-Qarḍawī sebagai ulama kontemporer yang menguasai berbagai disiplin keilmuan berusaha melakukan pembacaan terhadap teks al-Qur'an secara objektif dan kontekstual.<sup>58</sup>

Dalam memahami teks-teks al-Qur'an, mengingat *background* pendidikan dan *sosio cultural* yang dihadapi oleh al-Qarḍawī adalah tradisi Islam murni, sekaligus kesibukannya yang aktif dalam dakwah gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn*, menjadikan penafsirannya cenderung diwarnai oleh ideologi gerakannya, sekalipun dalam prosesnya, al-Qarḍawī tidak sampai melahirkan pendekatan baru sebagaimana pengkaji-pengkaji al-Qur'an lain seperti Fazlur Rahman dengan pendekatan *theory double movement*nya, Muhammad Shahrur dengan *the theory of limits*, Abeer al-Jabiri dengan kritik nalar Arab-nya, Abdullah Saeed dengan *theory contextualist approach*, dan lain-lain.

Metode penafsiran yang dilakukan oleh al-Qarḍawī adalah dengan mengedepankan sumber primer berupa al-Qur'an, hadith, dan pendapat-pendapat mufassir sebelumnya. Namun demikian, ia juga berusaha memahami teks-teks al-Qur'an dengan menghubungkannya dengan konteks kekinian, serta berusaha mengungkap maksud ayat dengan disiplin keilmuan lain seperti sains dan lain-lain. Sehingga, penafsiran yang dihasilkan cenderung moderat dan kontekstual, sekalipun ditemukan ideologi teologis tertentu, namun ia tidak menunjukkan kecenderungan, pembelaan, atau pengagungan terhadap ideologi madzhab tersebut.

---

<sup>58</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 299-300.







ideologi kelompok gerakan yang ia ikuti, tanpa terkesan memihak, mengagungkan, atau bahkan mengunggulkannya. Hal tersebut menandakan bahwa al-Qarḍawī sangat independen, tidak fanatik terhadap kelompoknya, dan menunjukkan intelektual serta wawasannya yang luas. Adapun nilai-nilai ideologi *al-Ikhwān al-Muslimūn* dalam penafsiran al-Qarḍawī merupakan nilai yang telah masuk dalam jiwa al-Qarḍawī dalam aktivitas keagamaannya.





Qarḍawī juga mengusung nilai-nilai ideologi gerakan tersebut ke dalam penafsirannya. Kendati demikian, pemikiran al-Qarḍawī dalam penafsirannya termasuk kategori moderat.

## B. Saran

Fokus kajian pada penelitian ini adalah tinjauan kritis terhadap ideologi *al-ikhwān al-muslimun* dalam kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* karya Yūsuf al-Qarḍawī. Setelah melakukan penelitian pada kasus ini, tentu masih banyak aspek yang memerlukan penelitian lebih lanjut, mengingat jaranganya kajian terhadap kitab ini. Diharapkan ada penelitian selanjutnya dapat mengkaji pemikiran al-Qarḍawī dan nuansa lain secara spesifik dan mendetail dalam kitab *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma*.



- Aziz Dahlan, Abdul. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid VI (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996).
- bin Şalih, Muhammad. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Safāriniyyah* (Riyad: Dār al-Want, 1426).
- bin Shalih al-Khuraishyi, Sulaiman. *Pemikiran Yusuf al-Qardhawi dalam Timbangan* (Bogor: Pustaka Imam Al-Syafi’I, 2003).
- Budi Hardiman, Fransisco. *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Karisius, 1993).
- Departemen Agama Republik Indonesia, *Asbabun Nuzul* (Bandung: CV Diponegoro, 2000).
- Djakfar, Muhammad. “Kiprah Doktor Yusuf Qardhawi dalam Dakwah dan Gerakan Islam serta Pemikirannya tentang Etika Ekonomi”, *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 6, No. 1, (2005).
- al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullah al-Zarkashī, Badr. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ma’arif, 1957).
- al-Dīn Muḥammad bin Ya’kub al-Fairuz Abadī, Majd. *al-Qamūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2013).
- al-Dzahabī, Husein. *al-Ittijāhāt al-munḥarifah fī al-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm dawāfiuhā wa dafuhā* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996).
- Edwin Nugraha, Deo. “Pemaknaan Kata Rabb dan Ilah dalam Al-Qur’an: Analisis Terhadap Tafsir Juz ‘Amma Karya Yusuf al-Qardhawi” (Skripsi - - UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019).
- Fahimah, Siti. “Hermeneutika Hadis: Tinjauan Pemikiran Yusuf al-Qordhowi dalam Memahami Hadis”, *Jurnal Refleksi*, Vol. 16, No. 1 (April, 2017).
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003).
- , *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005).
- Fajrina Noviana, Nabila. dkk. “Nilai-nilai Pendidikan dalam QS. al-Mā’ūn dan Implikasinya terhadap Pembelajaran PAI di Persekolahan”, *Jurnal Tarbawy*, Vol. 3, No. 1, (2016).
- Farida, Umma. “Peran Ikhwanul Muslimin dalam Perubahan Sosial Politik di Mesir”, *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 1, (Februari, 2014).
- Fatimah, Siti. “Hermeneutika Hadis: Tinjauan Pemikiran Yusuf al-Qardhawi dalam Memahami Hadis”, *Jurnal Refleksi*, Vol. 16, No. 1, (April, 2017).

- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS, 2013).
- Hamīd Abū Zayd, Naṣr. *al-Naṣ al-Ṣulṭān al-Ḥaḳīqah* (Beirut: al-Markāz al-Thaqāfī, 1995).
- , *Maḥūm al-Nās: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markāz al-Ṭafaqī al-‘Arabī).
- , *Tekstualitas Al-Qur’an: Kritik terhadap Ulūm al-Qur’ān*, ter. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2001).
- , *Maḥūm al-Naṣ*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- , *Rethinking Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Amsterdam: Humanistics University Press, 2004).
- , *Kritik Wacana Agama*, ter. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Hamid al-Ghozali, Abdul. *Pilar-pilar Kebangkitan Umat*, ter. Khozin Abu Faqih (Jakarta: I’tisom, 2001).
- Handayani, Rossi. “Ikhwanul Muslimin disebut Sejumlah Ulama Organisasi Teroris”, *Republika.co.id* (24 November 2020); diakses tanggal 30 Juli 2021.
- Hermawan, Adik. “I’jaz al-Qur’an dalam Pemikiran Yusuf al-Qardhawi”, *Jurnal Madaniyah*, Vol. 2 No. 9, (Agustus, 2016).
- Jones, Pip. *Pengantar Teori-Teori Sosial: Dari Teori Fungsionalisme Hingga Post Modernisme*, ter. Saifuddin (Jakarta: Pustaka Obor, 2003).
- ibn Sulaiman al-Tayyār, Musā’id. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Damām: Dār Ibnu Jauzī, 1420).
- Ichwan, Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutika Naṣr Ḥamid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003).
- Imron, Ali, dkk. *Hermeneutika Al-Qur’an dan Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010).
- Irfaan, Santosa. “Jurgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial”, *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 3, No. 1, (Januari-Juni, 2009).
- Irfan, Fahmi. “Pengaruh Ideologi *Ikhwān al-Muslimīn* terhadap Penafsiran Sa’id Hawwa dalam *Tafsīr al-Asas fī al-Tafsīr*: Analisis terhadap Surah al-Kahfi” (Skripsi -- UIN Sunan Djati Bandung, 2015).

- Istadiyantha. “Ideologi Gerakan Ikhwanul Muslimin Pimpinan Imam Hasan al-Banna di Mesir dan Indonesia”, *Jurnal CMES*, Vol. 1, No. 1, (Januari-Juni, 2009).
- Iwan, “Menelaah Teori Kritis Juegen Habermas”, *Jurnal Edueksos*, Vol. 3, No. 2, (Juli-Desember, 2014).
- Johannes dan Heijir, *Islam Negara Hukum* (Jakarta: Seri INIS XIV, 1993).
- Kamil, Ahmad Zaidanil. “Tafsir Al-Qur’an dan Ideologi: Pemikiran Keagamaan Mudhar Tamim dalam Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm Nurul Hudā” (Tesis -- UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).
- Khaldūn, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār ibn Khaldūn, Tt).
- Khatimah, Khusnul. “Gerakan Ikhwanul Muslimin di Mesir Tahun 1928-1970” (Skripsi – Universitas Jember, 2007).
- L. Esposito, John. *Dunia Islam Modern* (Bandung: Mizan, 2001).
- Latif, Hilman. *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003).
- al-Madjzub, Muhammad. ‘*Ulamā’ wa Mufakkirūn ‘Araftuhum* (Beirut: Dār al-Nafāiz, 1977).
- Manzūr, Ibnu. *Lisān al-‘Arāb* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2008).
- Maula, Muhammad Rajif Dienal. “Epistemologi Juz ‘Amma dan Maknanya karya Aliy As’ad”. (Tesis --- UIN Sunan Kalijaga, 2018).
- Munson Ziad, Soci. “Islamic Mobilization: Social Movement Theory and Egyptian Muslem Brotherhood”, *The Sociological Quarterly Journal*, Vol. 42, No. 42, (2001).
- Musolli. “Membongkar Ideologisasi Penafsiran Al-Qur’an Studi Tafsir Syiah dan Tafsir Sunni”. Karya Ilmiah pada Prosiding Halaqah Nasional dan Seminar Internasional Pendidikan Istam, 23-24 Mei 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur’an* (Yogyakarta: Adab Press, 2014).
- , *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010).
- , *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).
- , dan Sahiron Syamsuddin, *Studi Al-Qur’an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

- Nasir, M. Ridlwan. *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Muqārin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003).
- O. Kattsoff, Louis. *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004).
- Petrus L. Tjahjadi, Simon. *Petualangan Intelektual* (Yogyakarta: Kanisius, 2004).
- Qadir, Abdurrahman. *Studi Pembaharuan Hukum Islam: Studi Pemikiran Yusuf Qardhawi tentang Zakat Profesi* (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1990).
- Qardhawi, Yusuf. *Hukum Zakat*, ter. Salman Harun (Jakarta: Pustaka Litera Antar Nusa, 1993).
- , *70 Tahun al-Ikhwān al-Muslimūn: Kilas Balik Dakwah, Tarbiyah, dan Jihad*, ter. Mustolah maufur dan Abdurrahman Husain (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1999).
- , *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz 'Amma* (Kairo: Mahtabah Wahbah, 2013).
- , *Hukum Zakat*, Ter. Salman Harun (Jakarta: UI Press, 1990).
- , *Syaikh Muhammad al-Ghazali yang Saya kenal: Setengah Abad Perjalanan Pemikiran dan Gerakan Islam* (Jakarta: Rabbani Press, 1997).
- , *Halal dan Haram dalam Islam*, ter. Mu'ammal Hamidi (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1976).
- , *Islam Ekstrim: Analisis dan Pemecahannya*, ter. Alwi AM (Bandung: Mizan, 1994).
- , *Kenanganku bersama Ikhwanul Muslimin*, ter. M. Lili Nur Aulia (Jakarta: Aulia Publisher, 2003).
- , *Pasang Surut Gerakan Islam*, ter. Ahmad Syaifuddin (Jakarta: Media Dakwah, 1997).
- , *Prioritas Gerakan Islam: Antisipasi Masa Depan Gerakan Islam*, Ter. A. Najiyullah (Jakarta: al-Ishlahy Press, 1993).
- , *70 Tahun al-Ikhwān al-Muslimūn*, ter. Mustolah Maufur dan Abdurrahman Husain (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1999).
- , *al-Ijtihād al-Mu'asir* (Kairo: Dār al-Tauzi' wa al-Naṣr al-Islāmiyyah, Tt).
- , *al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*, ter. Ghazali (TK: Pustaka Mantiq, 1993).
- , *al-Tarbiyah al-Islāmiyyah*, ter. Ghazali (TK: Pustaka Mantiq, 1993).

- , *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2013).
- , *Durūs fī al-Tafsīr, Tafsīr Juz ‘Amma* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2013).
- Quṭb, Sayyid. *Fī Dhilāl al-Qur’ān*, Jilid XII, ter. As’ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil (Jakarta: Gema Insani Press, 2001).
- Rahman, Abd. *Ideologi dalam Tafsir Indonesia Tafsir An-Nur karya Hasbi As-Shiddieqy* (Depok: Rajawali Pers, 2020).
- Ritaudin, M. Sidi. “Kekuaasaan Negara dan Kekuasaan Pemerintahan menurut Pandangan Politik Ikhwanul Muslimin”, *Jurnal TAPIS*, Vol. 12, No. 1, (Januari-Juni, 2016).
- Rohimin. “Tafsir Aliran Idiologis di Indonesia: Studi Pendahuluan Tafsir Aliran Ideologi Sunni dalam Tafsir Kementrian Agama”, *Jurnal Madania*, Vol. 20, No. 2, (Desember, 2016).
- Rohmana, Jajang. “Ideologisasi Tafsir Lokal Berbahasa Sunda: Kepentingan Islam-Modernis dalam Tafsir Nurul Bajan dan Ayat suci Lenyepaneun”, *Journal of Quran and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1, (2013).
- Rusmin, Shaifullah. “Penafsiran al-Zamakhsharī dalam *Tafsīr al-Kasysyāf* (Tinjauan Kritis pada Aspek Teologi, Fikih, Sosial Kemasyarakatan, Politik, dan Aspek-Aspek Kehidupan Manusia” -- Disertasi Bidang Tafsir UIN Alauddin Makassar, 2018.
- Sahal, Muktafi. *Teologi Islam Modern* (Surabaya: Gitamedia Press, 1991).
- Sanusi, Ahmad. “Konsep Negara menurut Ikhwanul Muslimin”, *al-Ahkam: Jurnal Hukum, Sosial, dan Keagamaan*, Vol. 14, No. 2, (Desember-Juli 2018).
- S. Turner, Bryan. *Teori Sosial Dari Klasik Sampai Postmodern* (Yogyakarta: PustakaPelajar, 2012).
- Al-Shaukani, Fath *al-Qādir al-Jāmi’ baina Fannī al-Riwāyah wa al-Dirāyah min ‘Ilmi al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, Tt).
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013).
- , *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002).
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara* (Jakarta: UI Press, 1993).
- Soehada, Moh. *Metode Penelitian Sosial Kualitatif Untuk Studi Agama* (Yogyakarta: Suka Press, 2012).

- Sugiono. *Metode Penelitian Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2010).
- Sutopo, “Analisis Hermeneutik atas Pemikiran Yusuf al-Qardhawi tentang hadis-Hadis Ekonomi”, *Jurnal Iqtishadia*, Vol. 8, No. 2, (September, 2015).
- Suyuḫī, Imam. *Asbāb al-Nuzūl*, ter. Ali Nurdin (Jakarta: Qisthi Press, 2017).
- Syariati, Ali. *Ideologi Kaum Intelektual (Suatu Wawasan Islam)* (Bandung: Yogyakarta, 1989).
- Takwin, Bagus. *Akar-akar ideologi: Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato Bourdie* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003).
- Talimah, Isham. *Manhaj Fikih Yusuf Qardhawi*, ter. Samson Rahman (Jakarta: Pustaka al-Kausar, 2001).
- W. Ahsin. al-Hafidh, *Kamus Ilmu al-Qur’an* (Jakarta: Amzah, 2005).
- Warson Munawir, Ahmad. *Kamus al-Munawwir* (Surabaya: Pusaka Progressif, 1997).
- Warson Munawwir, Ahmad. *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997).
- Weber, Max. *The Protestant ethic and the Spirit of Capitalism*, ter. Yusuf Priasudiarja (Surabaya: Pustaka pormethea, 2000).
- Wehr, Hans. *Adictionary of Modern Written Arabic* (New York: Spoken Langue Service, 1976).
- Yakan, Fathi. *Revolusi Hassan al-Banna: Gerakan Ikhwanul Muslimin dari Sayyid Quthb sampai Rasyid al-Ghannusyiy* (Jakarta: Harakah, 2002).
- Yusuf al-Wa’iy, Taufiq. *Pemikiran Politik Kontemporer Ikhwanul Muslimin: Studi Analisis, Observatif, dan Dokumentatif* (Solo: Era Intermedia, 2003).
- Yusuf, Al-Muzammil. *Pemikiran Politik Ikhwanul Muslimin* (Jakarta: Pustaka Tarbiyatuna, 2001).
- Zamzami, Subhan, Muhammad. “Tafsir Ideologis dalam Khazanah Intelektual Islam”, *Jurnal Mutawatir*, Vol. 2, No. 1, (Juni, 2014).
- Zaprulkhan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016).
- Zayadi, Ahmad. “Dimensi Epistemologis Tafsir Al-Qur’an Aktual Karya KH. Mustain Syafi’i”, *Jurnal Islamika Inside: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Vol. 3, No. 1 (Juni, 2017).

Zayyadi, Ahmad. "Pendekatan Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer Nasr Hamid AbuZaid", *Jurnal Maghza*, Vol.2, No. 1, (Januari-Juni, 2017).

Zubaid, Sujiat. "Tafsir Kontemporer Bediuzzaman Said Nursi dalam Risale-I Nur Kontruk Epistemologi, Studi Konstruk Epistemologi"-- Disertasi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya, 2015.

