

BIAS KONFIRMASI TAFSIR IDEOLOGIS

(Studi Penafsiran Tentang Pilar Pemerintahan Islam Dalam *Tafsir Al-Wa'ie*)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Progam Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir



**UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A**

Oleh

Nur Azizah

NIM. 02040521045

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan dibawah ini saya:

Nama : Nur Azizah

NIM : 02040521045

Program : Magister (S2)

Intitusi : Pascasarjana UTN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 23 Desember 2022

Saya yang menyatakan,



Nur Azizah

PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS

Tesis berjudul "Bias Konfirmasi Tafsir Ideologis Studi Penafsiran Tentang Pilar Pemerintahan Islam Dalam *Tafsir al-Wa'ie*." yang ditulis oleh Nur Azizah ini telah disetujui pada Tanggal 29 Desember 2022

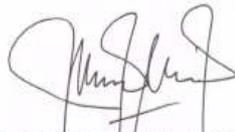
Oleh:

Pembimbing I



Dr. H. Abu Bakar, M. Ag
NIP. 197304041998031006

Pembimbing II



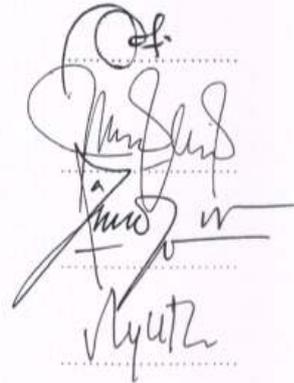
Dr. Muflikhatul Khoiroh, M. Ag
NIP. 197004161995032002

PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS

Tesis berjudul "Bias Konfirmasi Tafsir Ideologis Studi Penafsiran Tentang Pilar Pemerintahan Islam Dalam *Tafsir al-Wa'ie*." yang ditulis oleh Nur Azizah ini telah diuji dalam ujian tesis pada Tanggal 5 Januari 2023

Tim Penguji:

1. Dr. H. Abu Bakar, M.Ag
2. Dr. Muflikhatul Khoiroh, M. Ag
3. Prof. Dr. H. Muh. Fatoni Hasyim, M. Ag
4. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag



Surabaya, 5 Januari 2023



Prof. Masdar Hilmy, S.Ag, M.A, Ph.D
NIP. 197103021996031002



UIN SUNAN AMPEL
SURABAYA

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpustakaan@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 : Nur Azizah
NIM : 02040521045
Fakultas/Jurusan : Ilmu Al-Quir'an dan Tafsir
E-mail address : azizahnganjuk4@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 :

Bias Konfirmasi Tafsir Ideologis: Studi penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam Tafsir al-Wa'ie

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, 05 Januari 2023

Penulis

(Nur Aziah)

nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Sejak era formatif perkembangan tafsir al-Qur'an lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan tertentu, seperti ideologi, madzhab, keilmuan ataupun lainnya. Sehingga di era ini, sering kali al-Qur'an diperlakukan sekadar sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Karenanya, tentu tidak heran jika para mufassir di era ini diselimuti "jaket ideologi" sebelum mereka menafsirkan al-Qur'an. Akibatnya, al-Qur'an cenderung "diperkosa" untuk membela kepentingan mufassirnya. Sebagaimana tafsir-tafsir yang lahir dari kelompok atau aliran tertentu. Oleh sebab itu, peneliti dalam hal ini tertarik untuk mengkaji lebih dalam terkait dengan tafsir yang lahir dari golongan Hizbut Tahrir yaitu *Tafsir al-Wai'ie*. Secara sekilas tafsir ini nampak adanya kejanggalan dan bias konfirmasi terutama pada tema pilar pemerintahan Islam. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah *pertama*, terkait dengan bagaimana bias konfirmasi terhadap penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*. *Kedua*, terkait dengan bagaimana analisis bias konfirmasi perspektif Nickerson dan validitas penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*. Pendekatan yang dipakai yaitu kritik teks, dengan teori bias konfirmasi perspektif Nickerson. Metode penelitiannya analisis deskriptif dengan jenis penelitiannya kualitatif. Penelitian ini menghasilkan, *pertama*, bahwasannya penafsiran Rokhmat tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie* telah terindikasi adanya bias konfirmasi. *Kedua*, berdasarkan teori bias konfirmasi perspektif Nickerson, indikasi-indikasi bias konfirmasi dalam *Tafsir al-Wa'ie* telah terbukti adanya, seperti mengabaikan pengambilan literatur yang bertentangan dengan misi utamanya (penegakan negara khilafah), mengambil banyak rujukan yang sesuai dengan kebutuhannya untuk menguatkan penafsirannya, melemahkan beberapa pendapat dengan statemennya yang menyatakan ketidaksetujuannya terhadap pendapat tersebut, mengambil rujukan dari kitab besar golongannya untuk mempertegas dan menguatkan pendapatnya (sebab, berkaitan dengan misi utamanya), dan lain sebagainya. Sementara berdasarkan teori validitas, penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam tidak terindikasi bagian dari teori tersebut. Sehingga aspek validitas penafsirannya masih dalam ruang perdebatan.

Kata kunci: *Bias Konfirmasi, Pilar Pemerintahan Islam, Tafsir al-Wa'ie.*

ABSTRACT

Since the formative era, the development of al-Qur'an interpretation has been dominated by certain interests, such as ideology, schools of thought, scholarship or others. So that in this era, the al-Qur'an is often treated simply as legitimacy for these interests. Therefore, it is certainly not surprising that the mufassirs in this era are shrouded in an "ideological jacket" before they interpret the al-Qur'an. As a result, the al-Qur'an tends to be "raped" to defend the interests of its interpreters. As the interpretations that were born from certain groups or streams. Therefore, researchers in this case are interested in studying more deeply related to the interpretation that was born from the Hizb ut-Tahrir group, namely Tafsir al-Wai'e. At a glance, this interpretation seems to contain irregularities and confirmation bias, especially on the theme of the pillars of Islamic governance. The formulation of the problem in this study is first, related to how the confirmation bias is towards the interpretation of the pillars of Islamic governance in Tafsir al-Wa'ie. Second, related to how the bias analysis confirms Nickerson's perspective and the validity of the interpretation of the pillars of Islamic governance in Tafsir al-Wa'ie. The approach used is text criticism, with Nickerson's perspective confirmation bias theory. The research method is descriptive analysis with a qualitative research type. This research results, firstly, that Rokhmat's interpretation of the pillars of Islamic governance in Tafsir al-Wa'ie has indicated confirmation bias. Second, based on confirmation bias theory from Nickerson's perspective, indications of confirmation bias in Tafsir al-Wa'ie have been proven, such as ignoring taking literature that contradicts its main mission (upholding a khilafah state), taking many references according to its needs to strengthen its interpretation. , weakening several opinions with statements that express disagreement with these opinions, taking references from the big book of their group to confirm and strengthen their opinions (because, related to their main mission), and so on. While based on the theory of validity, the interpretation of the pillars of Islamic governance does not indicate part of the theory. So that the aspect of the validity of the interpretation is still under debate.

Keywords: Confirmation Bias, Pillars of Islamic Governance, Tafsir al-Wa'ie.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS.....	iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS.....	v
MOTTO.....	vi
PERSEMBAHAN.....	vii
ABSTRAK.....	x
KATA PENGANTAR.....	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xii
DAFTAR ISI.....	xiv
BAB I: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah.....	7
C. Rumusan Masalah.....	7
D. Tujuan Penelitian.....	8
E. Kegunaan Penelitian.....	8
F. Penelitian Terdahulu.....	8
H. Metode Penelitian.....	8
1. Jenis penelitian.....	13
2. Sumber penelitian.....	13
3. Metode pengumpulan data.....	14
4. Metode analisa data.....	15
I. Sistematika Penelitian.....	17
BAB II: LANDASAN TEORI BIAS KONFIRMASI DALAM <i>TAFSIR AL-WA'IE</i>	20
A. Tipologi Karya Tafsir.....	20
1. Tipologi obyektifis tradisional dan obyektifis revilvalis.....	20
2. Pandangan quasi-obyektifis modernis.....	21
B. Bias Konfirmasi.....	27
1. Epistemologi bias konfirmasi.....	27

2. Bias konfirmasi perspektif Nickerson.....	27
3. Karakteristik bias konfirmasi perspektif Nickerson.....	30
C. Validitas Penafsiran	32
1. Teori Koherensi	37
2. Teori Korespondensi.....	38
3. Teori Pragmatisme	40
D. Sumber Penafsiran	43
1. Wahyu	43
2. al-Ra'yu.....	44
3. Riwayat para sahabat.....	45
4. Riwayat para tabiin.....	45
5. Israilliyat	46
BAB III: EPISTEMOLOGI SUMBER PENGUTIPAN <i>TAFSIR AL-WA'IE</i> TENTANG PILAR PEMERINTAHAN ISLAM	51
A. Biografi Rokhmat S. Labib.....	51
1. Latar belakang intelektual	51
2. Pengalaman dalam organisasi	52
3. Karya-karya Rokhmat S. Labib	53
4. Guru-guru Rokhmat S. Labib.....	54
5. Ideologi Rohmat S. Labib.....	54
B. <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	59
1. Latar belakang <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	59
2. Karakteristik <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	62
3. Prinsip-prinsip penafsiran <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	64
4. Metode dan corak <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	64
C. Epistemologi Sumber Pengutipan <i>Tafsir al-Wa'ie</i> Tentang Pilar Pemerintahan Islam	69
D. Deskripsi Penafsiran Rokhmat S. Labib.....	74
BAB IV: ANALISIS BIAS KONFIRMASI TAFSIR IDEOLOGIS STUDI PENAFSIRAN TENTANG PILAR PEMERINTAHAN ISLAM DALAM <i>TAFSIR AL-WA'IE</i>	81
A. Analisis bias Konfirmasi Tentang Pilar Pemerintahan Islam dalam <i>Tafsir Al-</i> <i>wa'ie</i>	81
B. Analisis bias Konfirmasi Perspektif Nickerson dan Validitas Penafsiran Tentang Pilar Pemerintahan Islam Dalam <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	103

1. Bias konfirmasi pespektif Nickerson tentang penafsiran pilar pemerintahan Islam dalam <i>Tafsir al-Wa'ie</i>	103
2. Validitas Penafsiran	109
BAB V: PENUTUP	114
A. Kesimpulan	114
B. Saran	116
DAFTAR PUSTAKA	117
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Seiring dengan perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan, tradisi penafsiran al-Qur'an terus berkembang. Hal ini terbukti dengan munculnya kitab-kitab tafsir yang sangat beragam. Bahkan sejak abad ketiga hingga sekitar abad ke-empat hijriah bidang tafsir menjadi disiplin ilmu yang mendapat perhatian khusus dari para sarjana muslim.¹

Pasca era reformatif, perkembangan tafsir berikutnya memasuki era afirmatif dengan berbasis nalar ideologis.² Era formatif ini terjadi pada abad pertengahan ketika al-Qur'an lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, madzhab, atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an sering kali diperlakukan sekadar sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Pada umumnya para mufassir, di era ini diselimuti "jaket ideologi" sebelum mereka menafsirkan al-Qur'an. Akibatnya, al-Qur'an cenderung "diperkosa" menjadi objek kepentingan sesaat untuk membela kepentingan mufassir.³ Sebagaimana dengan aliran Hizbut Tahrir.⁴

¹Abdul Mustaqim, *Tafsir Epistemologi Kontemporer*, Cet II, (Yogyakarta: PT. LkiS Printing Ceerlang, 2012), 46.

²Nashr Hamid, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, (Kairo: Sina Li an-Nassyr, 1994), 142.

³Abdul Mustaqim, *Tafsir Epistemologi Kontemporer*.

⁴Menurut Dale F. Eickelman dan James Pacastori, Hizbut Tahrir merupakan sebuah kelompok Islamis yang mempunyai pemikirann untuk menciptakan ulang negara Islam yang dengannya kaum muslim dapat membebaskan diri dari pengaruh buruk penjajahan politik dan budaya Barat. Ainur Rofiq al-Amin, *Khilafah Dalam Pertimbangan*, Cet. I, (Jakarta: Pustaka Harakatuna, Juli 2017), 2.

Perbincangan mengenai aliran tersebut memang tidak ada habisnya. Begitupun dengan *Tafsir al-Wa'ie* (salah satu karya tafsir hasil produk petinggi Hizbut Tahrir di Indonesia atau biasa disingkat dengan HTI) yang tidak kalah menarik dikaji dalam dunia akademisi. Tafsir ini ditulis oleh Rokhmad S. Labib. Pada mulanya tafsir ini merupakan kumpulan tulisan yang dimuat dalam rubrik tafsir media 'al-Wa'ie yang terbit setiap bulan, dengan sedikit penambahan dan sejumlah editan yang kemudian diterbitkan menjadi tafsir.

Dalam muqaddimahnya, latar belakang munculnya tafsir ini tidak lain untuk menjelaskan kepada umat tentang kebatilan dan kesesatan ide-ide barat serta membongkar penyelewengan ayat-ayat al-Qur'an agar sejalan dengan ide-ide sesat itu. Sebab, menurutnya, mereka tidak hanya mengabaikan kaidah-kaidah yang benar dalam menafsirkan al-Qur'an, namun motivasi yang melatari mereka juga keliru, yaitu berusaha menjajarkan Islam dengan ide-ide Barat. Dengan demikian, sudah sepatutnya umat Islam ditunjukkan penafsiran ayat al-Qur'an yang benar (menurut HT).⁵

Pada dasarnya, muara tafsir ini orientasinya pada penegakan *khilafah Islamiyah*. Karenanya, tidak heran jika seluruh isi kesimpulan tafsirnya cenderung sangat mendukung ideologi Hizbut Tahrir. Meskipun dalam riwayat pengutipan sumber penafsirannya, diambil dari riwayat yang *mu'tabar* (seperti al-Qur'an, hadis, pendapat sahabat, tabi'in, sejarah nabi serta para sahabat, pendapat dari para mufassir, serta pendapat pribadi penulis). Namun dalam pemaparannya, menurut

⁵Rokhmat S. Labib, M. Labib, M.E.I., *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie*, Cet. I, (Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013), 4.

peneliti terdapat kejanggalan, dimana Rokhmat hanya mencantumkan atau mengambil rujukan serta sumber penafsiran yang hanya pro dengan ideologinya. Sedangkan pendapat atau sumber yang dianggap kontra tidak disertakan. Sehingga dari hasil penafsirannya tidak tampak berlawanan dan bertentangan dengan madzhab serta kepercayaannya. Sebagaimana contoh dalam penafsiran surah al-Baqarah ayat 30 tentang khilafah:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. Mereka berkata, mengapa engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih memuji Engkau dan mensucikan Engkau? Tuhan berfirman: sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.⁶

Dalam penafsirannya, Rokhmat menafsirkan kata *khaliḥah* dengan beberapa pengertian yang rujukannya mengambil dari sumber-sumber tafsir klasik yang cukup familiar, seperti karya Abu Hayyan al-Andalusi dalam kitabnya *Tafsir al-Bahr al-Muhith*, karya al-Syaukani dalam kitabnya *Faṭ al-Qadir*, karya Ibn Katsir dalam kitabnya *Tafsir al-Qur'ān al-'adzīm*, karya al-Baghawi dalam kitab tafsirnya *al-Ma'alim al-Tanzil*. Dan lain-lain. Berikut penafsirannya:

1. *Khilafah* bagi jin atau *banū al-jin*. Sebab, sebelum manusia diciptakan, penghuni bumi ialah *banū al-jin*. Penafsiran ini diambil dari al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. I, hal 237.

⁶Al-Qur'an, 2: 30.

2. *Khilafah* bagi malaikat. Sebab setelah *banū al-jin* tersingkirkan dari bumi, malaikat yang tinggal di bumi. Penafsiran ini diambil dari *Faṭ al-Qadīr*, karya al-Syaukānī.
3. *Khilafah* bagi sesama manusia. Dalam konteks ini posisi Adam beserta anak cucunya yang disebut sebagai *khilafah* (karena menggantikan kaum dari generasi ke generasi yang lain). Pendapat ini diambil langsung dari *Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm* karya Ibnu Katsīr.
4. *Menjadi khalifah* bagi Allah di bumi dalam rangka untuk menegakkan hukum-hukum-Nya dan menerapkan ketetapan-ketetapan-Nya. Dalam redaksi langsungnya ialah “pendapat ini dipilih oleh al-Baghawi, al-Alusi, al-Qinuji, al-Ajili, Ibnu Juzyi, dan al-Syanqīti. Status ini bukan hanya dipandang Adam AS, namun juga seluruh nabi. Mereka semua dijadikan sebagai pengganti dalam memakmurkan bumi, mengatur dan mengurus manusia, menyempurnakan jiwa mereka, dan menerapkan perintah-Nya kepada manusia.”⁷

Dalam keterangan lanjutan, berdasarkan ke-empat pendapat tersebut, Rokhmat menyimpulkan sebagai berikut:

Di antara keempat penafsiran itu, penafsiran keempat tampaknya lebih dapat diterima. Penafsiran ketiga, meskipun tak bertentangan dengan fakta kehidupan, respon malaikat menunjukkan, kehidupan *khalifah* tak sekadar itu. Menurut para malikat, *khalifah* di muka bumi itu haruslah *ahl al-ṭa'ah*, bukan *ahl al-ma'shiyyah*. Jika kedudukan sebagai khalifah hanya merupakan siklus kehidupan, generasi digantikan dengan generasi berikutnya, tentu tak mengharuskan khalifah dari kalangan *ahl al-ṭa'ah*. Alasan yang sama juga dapat digunakan untuk menolak penafsiran pertama dan kedua jika peristiwa itu benar-benar terjadi. Sebagai catatan, penafsiran pertama dan kedua didasarkan pada hadis mauquf yang tidak dapat menghasilkan keyakinan. Padahal perkara tersebut termasuk dalam

⁷Rokhmat S. Labib, M. Labib, M.E.I., *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie.*, 79.

perkara ghaib. Sehingga untuk menghasilkan keyakinan diperlukan dalil yang qat'i.

Dengan demikian, tampak jelas bahwa hasil analisis penafsiran Rokhmat terhadap konsep *khilafah* terlalu memaksakan makna ayat agar sesuai dengan ideologi golongannya. Tentu hal itu dilakukan sebagai bagian dari upaya dan usaha mereka untuk mempertahankan dan menyebarkan ajaran madzhabnya agar bisa diterima tidak hanya untuk kalangannya saja, akan tetapi juga untuk kalangan di luar mereka.

Karenanya, kecurigaan terhadap bias konfirmasi juga memungkinkan dilakukan dalam tafsir ini. Artinya, pengutipan sumber-sumber rujukan kepada tafsir klasik hanya ditampilkan yang sesuai dengan kebutuhan madzhab mereka, sementara yang tidak sesuai tidak ditampilkan, sebagaimana dalam penafsirannya terkait pilar pemerintahan Islam pada surah al-Nisa' ayat 59 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى

اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *uli al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlan ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.⁸ (QS. al-Nisa' (4): 59)

Dalam *Tafsir al-Wa'ie* dijelaskan bahwa ayat tersebut berkaitan erat dengan perintah mentaati Allah dan Rasul-Nya serta *ulil al-amr*. Yang dimaksud

⁸al-Qur'an, 4: 59.

ulil al-amr tersebut ialah ulama', ahli fiqh dan ilmu, umara' atau khulafa', serta khalifah.

Namun perlu ditekankan kembali, dalam tafsir ini dijelaskan bahwa status ketaatan pada *uli al-amr* adalah tidak mutlak, artinya tidak semua perintah atau ketentuannya harus diataati sebagaimana taat kepada Allah dan Rasul.⁹ Dilanjut dalam penafsiran berikutnya ialah jika terdapat perselisihan juga diwajibkan kembali kepada al-Qur'an dan sunnah.

“Dari Sa'id Hawa yaitu makna *ulil amri* adalah *khalifah* (yang kepemimpinannya terpancar dari *syūra* kaum muslim, urgensinya adalah untuk menegakkan al-Kitab dan al-Sunah¹⁰. Menurut Rokhmat, ditangannyalah metode dalam memilih para wali dan pembantunya, baik dengan bermusyawarah atau menentukan pilihannya sendiri. Dan kaum muslim wajib mentaatinya beserta para amilnya dalam hal *ma'ruf*.”¹¹

Pada kitab aslinya yakni *al-Asās* peneliti tidak menemukan makna *uli al-amr* sebagai khalifah, justru yang ada ialah ulama, atau pemerintah (وأولو الأمر في)
 UIN SUNAN AMPEL
 SURABAYA
 (الأصل : العلماء والأمرء).¹²

Hal inilah yang perlu ditekankan pada penelitian tesis ini yakni berkaitan dengan bias konfirmasi tafsir ideologis studi penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam tafsir *al-wa'ie*.

⁹Dengan catatan, kebijakan yang tidak wajib ditaati ialah yang bertentangan dengan syara'.

¹⁰Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*, 527. , Sa'id Hawa, *al-Asās fī Tafsīr*, Vol. 2, (Kairo: Dār al-Salam, 1999), 1102.

¹¹Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*.

¹²Sa'id Ḥawā, *al-Asās al-Tafsīr*, Jilid 3 (Kairo: Dār al-Salam, 1999), 1100.

B. Identifikasi Masalah dan Batasan Masalah

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, maka identifikasi masalah dalam penelitian ini meliputi pembahasan sebagai berikut:

1. Bias konfirmasi dalam tafsir ideologis
2. Bias konfirmasi dalam *Tafsir al-Wa'ie*
3. Bias konfirmasi perspektif Nickerson
4. Pandangan hizbut tahrir mengenai pilar pemerintahan Islam
5. Penegakan *khilāfah islāmiyah* dalam *Tafsir al-Wa'ie*
6. Pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*
7. Konsep pemerintahan Islam dalam pandangan para mufassir
8. Problem pengutipan *Tafsir al-Wa'ie* terhadap tafsir klasik

Berdasarkan beberapa identifikasi masalah tersebut, batasan masalah yang ditetapkan dalam tesis ini meliputi identifikasi masalah ke-3 dan ke-6 yaitu bias konfirmasi, Nickerson, *Tafsir al-Wa'ie*, pilar pemerintahan Islam.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah, maka dalam penelitian ini dirumuskan acuan:

1. Bagaimana bias konfirmasi terhadap penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*?
2. Bagaimana analisis bias konfirmasi perspektif nickerson dan validitas penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*?

D. Tujuan Penelitian

Sebagaimana dalam rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian pada tesis ini sebagai berikut:

1. Menjelaskan bias konfirmasi penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*.
2. Menjelaskan analisis bias konfirmasi perspektif Nickerson dan validitas penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*.

E. Kegunaan Penelitian

1. Kegunaan secara teoritis

Secara teoritis, penelitian ini diharapkan memiliki kontribusi pada perkembangan pengetahuan serta menambah wawasan khususnya pada pembahasan bias konfirmasi dalam *Tafsir al-Wa'ie*.

2. Kegunaan secara praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi bahan pertimbangan dalam menjadikan *Tafsir Al-wa'ie* sebagai literatur dalam bidang ilmu pengetahuan khususnya pada pembahasan mengenai pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*, mengingat dalam tafsir ini terdapat indikasi problem pengutipan dalam penafsiran ayat al-Qur'an.

F. Penelitian Terdahulu

Berdasarkan pencarian data, pembahasan mengenai bias konfirmasi terhadap penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie* belum

ada yang mengkaji, namun penelitian serupa sudah banyak dilakukan, di antaranya sebagai berikut:

1. *Bias Ideologis Tafsir Hizb al-Tahrir; Studi ayat Khilāfah dalam al-Taysir fī Ulūm al-Tafsir karya Abū Rasthah*, karya Ahmad Fawaid dan Nafi'ah Mardlatillah. Jurnal Maghza: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto, Edisi Januari-Juni, Vol. 5, No. 2, 2022. Tulisan ini membahas mengenai penafsiran Abū Rasthah (tokoh Hizb al-tahrir) yang lahir untuk menguatkan alirannya dan menentang pada produk penafsiran ulama. Tulisan ini meng-fokuskan pada metodologi yang digunakan Abū Rasthah dalam menafsirkan al-Qur'an dan bias-bias ideologisnya dalam *Tafsir al-Taysir fī Ulūm al-Tafsir*. Metode yang digunakan ialah tematik terhadap ayat-ayat khilafah dengan metode analisis deskriptif. Kesimpulannya, metode yang digunakan dalam tafsir *al-Taysir fī Ulūm al-Tafsir* lebih mengutamakan aspek kebahasaan serta penggunaan akal. Dengan metode tersebut, bias ideologis dalam tafsir ini terdapat pada beberapa tempat, di antaranya seperti persuasi penegakan serta ajakan menegakkan sistem khilafah islamiyyah.¹³ Pada dasarnya inti daripada penelitian sebelumnya ini hampir sama dengan tesis yang akan diteliti ini yakni fokus kajiannya pada bias ideologis tafsir hizbut tahrir. Sementara, perbedaannya ialah terletak pada sumber primernya yaitu jika tesis

¹³Ahmad Fawaid dan Nafi'ah Mardlatillah, *Bias Ideologis Tafsir Hizb al-Tahrir; Studi ayat Khilāfah dalam al-Taysir fī Ulūm al-Tafsir karya Abū Rasthah*, Jurnal Maghza: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto, Edisi Januari-Juni, Vol. 5, No. 2, 2022.

ini fokus pada *Tafsir al-Wa'ie*, penelitian sebelumnya pada *tafsir al-Taysir fī Ulūm al-Tafsīr*.

2. *Tafsir Ideologi: Bias Ideologi dalam Tafsir Teologi Sunni, Muktaẓilah dan Syiah*. Karya Opın Rahman dan M. Gazali Rahman, *Asy-Syams: Jurnal Hukum Islam*, IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 1, Nomor 1, Agustus 2020. Tulisan ini membahas mengenai bias ideologi Sunni, Muktaẓilah, dan Syiah (tiga ideologi yang berpengaruh dan dominan dalam Islam). Penelitiannya pustaka. Sementara hasilnya, menunjukkan bahwa lahirnya ideologi dalam Islam disebabkan dua faktor yaitu: problem politik dan problem ideologi.¹⁴ Adapun perbedaan antara penelitian ini dengan tesis yang akan diteliti ini ialah terletak di objek penelitiannya yaitu jika penelitian sebelumnya pada *Tafsir Teologi Sunni, Muktaẓilah dan Syiah*, sementara tesis ini membahas mengenai *Tafsir al-Wa'ie*.
3. *Potret Tafsir Ideologis di Indonesia; Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*. Karya Farah Farida, *Jurnal: Nun Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara*, Vol 3, No 1 tahun 2018. Fokus penelitian ini terletak pada aspek pemaparan unsur ideologis dalam *Tafsir al-Wa'ie* (isi temanya selalu bersinggungan dengan misi penegakan *khilafah Islamiyyah*-nya). Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa tafsir ini memiliki pengaruh kuat oleh ideologi Hizbut Tahrir, hal ini dapat terlihat dari beberapa prinsip penafsirannya, seperti: kewajiban menerapkan al-Qur'an dalam aspek kehidupan, optimalisasi kitab-kitab tafsir yang mu'tabar dan kecenderungan pemahaman tekstual, penolakan terhadap adanya ide-ide

¹⁴Opın Rahman dan M. Gazali Rahman, *Tafsir Ideologi: Bias Ideologi dalam Tafsir Teologi Sunni, Muktaẓilah dan Syiah*, *Asy-Syams: Jurnal Hukum Islam*, IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 1, Nomor 1, Agustus 2020.

Barat, serta orientasi penegakan *khilafah Islamiyah*. Sementara pendekatan yang digunakan dalam tafsir ini ialah tekstual, yang kemudian melahirkan corak dan kecenderungan ideologis.¹⁵ Dengan demikian, perbedaan yang tampak dengan tesis ini ialah pada fokus pembahasannya. Sebab, dalam penelitian sebelumnya ini lebih menekankan pada term *khilafah islamiyah*, sementara penelitian yang akan diteliti ini lebih membahas pada konsep pemerintahan Islam.

4. *Pengaruh Ideologi Dalam Penafsiran*. Karya Dwi Ulya Mailasari, Jurnal: Hermeneutik, Vol. 7, No. 1, Juni 2013, STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia. Penelitian ini lebih mengfokuskan pada aspek kecenderungan pengaruh ideologi mufassir dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Karena inilah, al-Qur'an seringkali dijadikan sebagai alat dan diperlakukan hanya sebagai legitimasi untuk kepentingan-kepentingan kelompoknya.¹⁶ Sebagaimana dalam penelitian sebelumnya, bahwa inti pembahasan penelitian sebelumnya berbeda dengan penelitian yang akan diteliti pada tesis ini. Sebab, tesis ini lebih mengerucutkan kajiannya pada bias konfirmasi dalam tafsir ideologis, sementara penelitian terdahulu cakupannya lebih meluas lagi yakni mengulas mengenai bagaimana pengaruh ideologi dalam penafsiran.

5. *Power Politics in the Qurān: Hizbut Tahrir Indonesia And The Concept Of Caliphate In Al-Wa'ie By Rokhmat S. Labib*. Karya Nurkholis Sarah, Abdul Muid Nawawi, Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 7, No. 1, Juni 2022. Fokus tulisan ini pada aspek penafsiran tekstualnya yang

¹⁵Farah Farida, *Potret Tafsir Ideologis di Indonesia; Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*, Jurnal: Nun Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara, Vol 3, No 1 tahun 2018.

¹⁶Dwi Ulya Mailasari, *Pengaruh Ideologi Dalam Penafsiran*, Jurnal: Hermeneutik, Vol. 7, No. 1, Juni 2013, STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia.

didominasi intervensi nalar ideologis Hizbut Tahrir, yang kemudian melahirkan pemikiran revilvalis sekterian yang penuh kontroversial jauh dari pesan universal ayat al-Qur'an serta makna *maqāṣid*-nya. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji konsep politik kekuasaan dalam perspektif al-Qur'an melalui analisis teologis *Khilafah* dalam *tafsir al-Wa'ie*. Metode yang digunakan ialah analisis deskriptif kualitatif *tafsir maudū'i* melalui pendekatan konteks dan konten. Kesimpulannya ialah, bahwa penafsiran politik kekuasaan (*khilafah*) dalam *tafsir al-Wa'ie* penafsiran skriptualis, tekstualis dan fundamentalis jauh dari pemahaman mayoritas ulama yang otoritatif (*mu'tabar*) atau ditafsiri secara *jumpling conclusion*, seperti QS. Al-Baqarah ayat 30, QS. Al-Nisā' ayat 59, dan QS. Al-Maidah ayat 49. Ayat-ayat mengenai kekuasaan ini pada dasarnya secara jelas bahwa *khilafah* merupakan intuisi peradaban dalam bingkai kedaulatan negara, bukan konsepsi politik yang *taken for granted* yang menegaskan keislaman atau sistem pemerintahan Islam yang modern yang secara substansi memuat prinsip-prinsip *siyāsah* dan *maqāṣid al-syāri'ah*.¹⁷ Sebagaimana pembahasan sebelumnya, tentu perbedaan penelitian ini dengan tesis yang akan ditulis ialah jika tesis ini akan mengulas mengenai bias konfirmasi dalam *Tafsir al-Wa'ie*, sedangkan penelitian ini lebih menekankan pada pengaruh kekuatan politik dalam al-Qur'an dengan berdasarkan sudut pandang hizbut tahrir pada *Tafsir al-Wa'ie*.

¹⁷Nurkholis Sarah, Abdul Muid Nawawi, *Power Politics in the Qurān: Hizbut Tahrir Indonesia And The Concept Of Caliphate In Al-Wa'ie By Rokhmat S. Labib*, Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 7, No. 1, June 2022.

G. Metode Penelitian

a. Jenis penelitian

Jenis penelitian dalam tesis ini menggunakan metode kualitatif. Salah satu metode yang digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek yang alamiah. Artinya, pengumpulan data tidak dipandu oleh fakta-fakta yang ditemukan pada saat penelitian dilapangan. Oleh karena itu analisis data yang dilakukan bersifat induktif berdasarkan fakta-fakta yang ditemukan yang kemudian dapat dikonstruksikan menjadi hipotesis atau teori.¹⁸

Secara istilah penelitian kualitatif merupakan penelitian yang menghasilkan prosedur analisis dengan tidak menggunakan prosedur analisis statistik atau cara kuantifikasi lainnya.¹⁹ Artinya, dalam proses penelitian, cukup dengan analisis data saja. Karenanya, metode ini dianggap paling tepat dalam menyelesaikan penelitian pada tesis ini (bias konfirmasi pengutipan *Tafsir al-Wa'ie* terhadap tafsir klasik).

Sementara kategori jenis penelitian ini adalah *Library Reseach* (kepuustakaan). Penelitian ini merupakan penelitian yang literatur sumber datanya dari perpustakaan seperti buku-buku, ensiklopedia, jurnal, tesis, disertasi, kamus, dokumen, majalah dan lain sebagainya.²⁰

¹⁸Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, Cet. I, (Makasar: CV. Syaakir Media Press, 2021), 79.

¹⁹Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. 39, (Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2019), 6.

²⁰Nursapia Harahap, *Penelitian Kepustakaan*, Jurnal Iqra' Volume 08 No. 1: Mei 2014.

b. Sumber data

Menurut Lofland, sumber data utama dalam penelitian kualitatif ialah kosa-kata dan tindakan, selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lain-lain. Berkaitan dengan hal itu pada bagian ini, jenis datanya dibagi ke dalam kata-kata dan tindakan, sumber data tertulis, foto dan statistik.²¹

Namun karena jenis penelitian ini kepustakaan, maka sumber yang digunakan berasal dari sumber data yang tertulis, seperti buku-buku, majalah, ensiklopedia, jurnal, tesis, disertasi dan lain sebagainya. Sementara sumber data tertulisnya terbagi menjadi dua yaitu sebagai berikut:

1. sumber primer yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab *tafsir al-Wa'ie* dan kitab-kitab tafsir klasik.
2. sumber sekunder yaitu berupa kitab-kitab, jurnal, buku-buku dan lain sebagainya yang pembahasannya berkaitan dan relevan dengan pembahasan pada penelitian ini.

c. Metode pengumpulan data

Teknik pengumpulan data merupakan langkah yang paling strategis dalam penelitian karena tujuan utamanya adalah mendapatkan data. Tanpa mengetahui teknik pengumpulan data, peneliti tidak akan mendapatkan data yang memenuhi standar data yang ditetapkan. Karenanya S. Nasution merumuskan beberapa tahapan dalam bukunya yang harus dilakukan dalam pengumpulan data seperti

²¹Ibid., 157.

observasi, wawancara,²² angket,²³ rangkuman,²⁴ dokumentasi dan triangulasi ,gabungan.²⁵ Dengan demikian, pada penelitian tesis ini metode pengumpulan datanya menggunakan teknik dokumentasi (pengumpulan data dengan menggunakan cetakan fisik seperti *Tafsir al-Wa'ie* serta literatur lainnya).

Sedangkan langkah-langkah yang akan diterapkan sebagai berikut:

1. mengumpulkan data-data, baik data primer maupun sekunder.
2. menelaah data dan memilih data-data yang berkaitan dengan aspek-aspek yang dibutuhkan dalam penelitian.
3. menyesuaikan data-data yang diperoleh dengan tema yang dikaji.
4. mengolah data dan menganalisis hasil akhir dari penelitian.

d. Metode analisa data

Tahap terakhir yang dilakukan dalam penelitian ini ialah analisis pemikiran Rahmat S. Labib dalam *Tafsir al-Wa'ie* tentang pilar pemerintahan Islam. Pada tahap ini, fokus pembahasannya mengenai hipotesis yang ada yakni perihal bias konfirmasi yang sengaja dilakukan Rahmat untuk kepentingan ideologinya serta mengulas mengenai faktor-faktor yang mempengaruhi bias konfirmasi tersebut.

Karenanya, analisis yang digunakan dalam penelitian ini ialah analisis deskriptif (*Descriptive Analysis*). Analisis ini merupakan sebuah pemaparan apa

²²Wawancara atau interview adalah suatu bentuk komunikasi verbal jadi semacam percakapan yang bertujuan untuk memperoleh informasi.

²³Angket atau *questionnaire* adalah daftar pertanyaan yang didistribusikan melalui pos untuk di isi dan dikembalikan atau dapat juga dijawab di bawah pengawasan peneliti.

²⁴S. Nasution, *Metode Reseach (Penelitian Ilmiah)*, Cet. 2, (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 106.

²⁵Endang Widi Winarni, *Teori dan Praktik Penelitian Kuantitatif Kualitatif*, Cet I, (Jakarta: Bumi Aksara, 2018), 159.

adanya terhadap apa yang dimaksud oleh suatu teks tafsir. Deskripsi atau pemaparan ini bisa dilakukan dengan cara mengambil kutipan langsung dari teks atau tidak langsung dengan cara mengparafrasekannya menggunakan bahasa peneliti. Selain itu, kutipan-kutipan langsungnya-pun turut diberi komentar oleh peneliti, sehingga pembaca dapat mengerti poin-poin yang relevan dari teks tafsir yang sedang diteliti tersebut.²⁶

Analisis deskriptif ini biasanya digunakan dalam semua penelitian tafsir tanpa memandang metode serta pendekatan yang diaplikasikan terhadapnya. Secara praktis, analisis ini memiliki upaya untuk menyimpulkan (meng-*infer*) makna sebuah teks.²⁷ Dengan demikian, analisis ini tentu sangat *relate* atau sesuai jika diterapkan dalam penelitian ini.

Sementara pendekatan yang digunakan dalam tesis ini ialah Kritik Teks (*textual criticism*). Kritik Teks ini merupakan salah satu pendekatan dalam penelitian teks yang tujuannya untuk mengetahui otensitas sebuah teks, atribusinya serta bentuk aslinya (dalam hal teks tafsir). Sebagaimana definisi umum yang telah dikemukakan oleh Edward John Kenney, bahwa kritik teks ialah sebuah teknik mengembalikan teks sedekat mungkin kepada bentuk aslinya (*textual criticism, the technique of restoring texts as nearly as possible to their original form*). Selebihnya, pendekatan ini berkaitan dengan permasalahan otensitas teks, atribusi (penyandaran teks pada seseorang serta evaluasi historis atas teks tertentu).²⁸

²⁶Sahiron Syamsudin, *Pendekatan dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir*, Jurnal Suhuf, Vol. 12, No. 1, Juni 2019.

²⁷Ibid.

²⁸Ibid.

Adapun langkah-langkah pendekatan *textual criticism* yang akan diterapkan pada penelitian ini ialah sebagai berikut:²⁹

1. Seorang melakukan resensi (*recension*) yaitu mengumpulkan teks-teks yang awal. Poin pertama ini dilakukan bila teks atau naskah tertentu memiliki variasi atau banyak kopiannya.
2. Melakukan pengujian (*examination*) yaitu melakukan kajian dan analisis terhadap variasi tekstersebut dengan tujuan mengetahui mana yang lebih otentik dari sekian variasi tersebut.
3. Perbaikan (*emendation*) yaitu dilakukan dengan cara mengembalikan teks tertentu yang dipandang salah atau tidak otentik kepada bentuk yang otentik.
4. Pengeditan (*edition*) yaitu melakukan pengeditan terhadap tekstertentu secara keseluruhan.

Dengan demikian, melalui pendekatan pada penelitian ini, tidak lain ialah bertujuan untuk mengetahui sekaligus menjelaskan mengenai dari bias konfirmasi yang dilakukan oleh Rohmat S. Labib dalam Tafsirnya *Al-Wa'ie* serta mengetahui faktor-faktor apa saja yang sudah mempengaruhi Rohmat untuk melakukan bias konfirmasi dalam tafsirnya tersebut.

H. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah tahap penyusunan tesis, di bawah ini akan dipaparkan sistematika pembahasan penelitian sebagai berikut:

,BAB I: PENDAHULUAN

²⁹Ibid.

Dalam bab ini terdapat beberapa gambaran secara umum terkait dengan penelitian ini diantaranya, latar belakang, identifikasi masalah dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, penelitian terdahulu, kerangka teori, metode penelitian (meliputi jenis penelitian, sumber data, metode pengumpulan data, metode analisa data), sistematika penelitian.

BAB II: LANDASAN TEORI BIAS KONFIRMASI DALAM *TAFSIR AL-WA'IE*

Adapun dalam bab ini, akan dibahas mengenai, *pertama*, tipologi karya tafsir yang meliputi tipologi obyektifis tradisional dan obyektifis revolusioner; pandangan subyektifis dan pandangan quasi-obyektifis modernis. *Kedua*, Bias Konfirmasi meliputi epistemologi bias konfirmasi, bias konfirmasi perspektif Nickerson, dan karakteristik bias konfirmasi perspektif Nickerson. *Ketiga*, validitas penafsiran yang meliputi teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. *Keempat*, Sumber penafsiran yang meliputi wahyu, *al-ra'yu* dan *israilliyat*.

BAB III: EPISTEMOLOGI SUMBER PENGUTIPAN *TAFSIR AL-WA'IE* TENTANG PILAR PEMERINTAHAN ISLAM

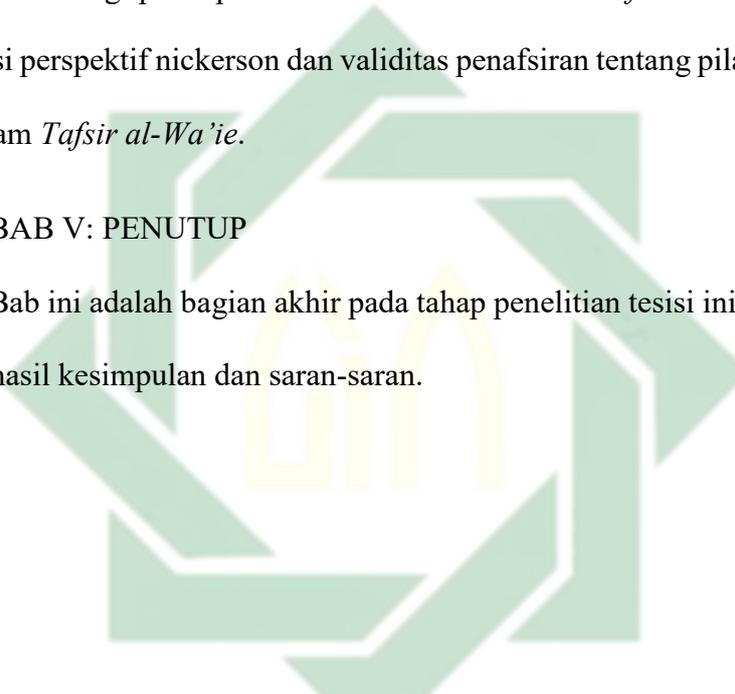
Pertama, biografi Rokhmat S. Labib meliputi latar belakang intelektual, pengalaman dalam organisasi, karya-karya Rokhmat S. Labib, Guru-guru Rokhmat S. Labib, ideologi Rokhmat S. Labib. *Kedua*, karakteristik *Tafsir al-Wa'ie* meliputi latar belakang *Tafsir al-Wa'ie*, prinsip-prinsip penafsiran *Tafsir al-Wa'ie* serta metode dan corak *Tafsir al-Wa'ie*. *Ketiga*, epistemologi sumber pengutipan *Tafsir al-Wa'ie* tentang pilar pemerintahan Islam.

BAB IV: ANALISIS BIAS KONFIRMASI TAFSIR IDEOLOGIS STUDI
PENAFSIRAN TENTANG PILAR PEMERINTAHAN ISLAM DALAM *TAFSIR
AL-WA'IE*

Pada bab ini fokus pembahasannya ialah mengenai bias konfirmasi penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie* dan bias konfirmasi perspektif Nickerson dan validitas penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*.

BAB V: PENUTUP

Bab ini adalah bagian akhir pada tahap penelitian tesis ini. Adapun isinya meliputi hasil kesimpulan dan saran-saran.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

LANDASAN TEORI BIAS KONFIRMASI DALAM *TAFSIR AL-WA'IE*

A. Tipologi Karya Tafsir al-Qur'an

Menurut M. Nurdin Zuhdi dalam bukunya "*Pasaraya Tafsir Indonesia*" pemetaan setiap karya tafsir dibagi menjadi dua yaitu *pertama*, tipologi obyektifis tradisional dan obyektifis revilvalis. *Kedua*, pandangan subyektifis pandangan quasi-obyektifis modernis.¹

1. Tipologi obyektifis tradisional dan obyektifis revilvalis
 - a. Tipologi obyektifis tradisional

Berdasarkan hasil penelitian mengenai tipologi obyektifis tradisional, maka dapat disimpulkan beberapa karakteristik dari tipologi ini di antaranya, hasil produk penafsirannya tekstual (literal). Pembahasannya cenderung berkuat pada wilayah gramatikal kebahasaan semata. Karya-karya tafsir pada tipologi ini sangat memperhatikan arti kosakata atau ungkapan al-Qur'an dengan merujuk pada tata bahasa yang sering digunakan oleh ulama ahli, memperhatikan bagaimana kosakata itu digunakan dalam al-Qur'an serta memahami arti ayat atas dasar digunakannya kata tersebut oleh al-Qur'an.²

Di sisi lain, penafsiran model ini sangat baik, sebab cukup lengkap dan jelas dalam mengungkap problem kebahasaan. Namun di lain sisi, juga memiliki kelemahan, sebab porsi makna universal di balik suatu ayat cenderung ,lebih sedikit, bahkan bisa dikatakan terabaikan.³

¹M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia*, Cet I (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), 235.

²Ibid., 234.

³Ibid.

Sementara produk penafsirannya tidak bisa diharapkan akan mampu menjawab problematika kekinian yang tengah berkembang. Karena, model penafsiran seperti ini tidak memperhatikan kontekstualitas ayat yang ditafsirkan, dan fokus perhatiannya hanya pada aspek tekstualitas semata. Padahal, harusnya ada wilayah yang jelas-jelas perlu dikemukakan, yakni perihal makna universal ayat. Sebab, dengan melihat makna universal ayat, maka akan dapat ditemukan makna yang sesungguhnya. Sehingga hasil dari penafsiran dapat menjawab sebuah problem kekinian. Beginilah harusnya penafsiran al-Qur'an diterapkan, bukan semata hanya mengulas pada aspek kebahasaannya akan tetapi lebih pada maksud tujuan ayat al-Qur'an diturunkan. Penafsiran semacam ini harusnya sudah berubah agar produk tafsir mampu memberikan solusi dan kemaslahatan bagi umat manusia.⁴

b. Tipologi obyektifis revivalis

Untuk karakteristik tipologi obyektifis revivalis ini meliputi, produk penafsirannya tekstual, penafsirannya tampak begitu ideologis dan tampak begitu keras, terutama Ketika dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum dan jihad (*syari'at*). Biasanya, kelompok ini sangat mendukung penegakan syariat Islam dan juga terhadap jihad dalam pengertian tekstual. Karenanya, tentu tidak heran jika yang terjadi malah sebuah problem baru, sebagaimana jika jihad dimaknai secara tekstual.⁵

⁴Ibid.

⁵Ibid., 236.

Memang adanya, selama ini umat beragama pada umumnya (tidak terkecuali umat Islam) cenderung menyatakan klaim kebenaran (*truth-claim*) sendiri-sendiri. Menurut Amin Abdullah, secara normatif-doktrinal, al-Qur'an dengan tegas menyangkal sikap eksklusif dan tuntutan klaim kebenaran sepihak secara berlebihan.⁶ Memang sekilas tampak benar pada Q.S Ali-Imran ayat 85, secara sepintas harfiah dan parsial dapat dijadikan sebagai salah satu petunjuk yang mengenai eksklusifitas kelompok. Namun, perlu diketahui juga bahwa jika dicermati pada Surah Ali-'Imran ayat 84, lebih mengisyaratkan perlunya sikap inklusifitas dan bukan eksklusifitas dalam beragama.

Akan tetapi pada realitanya sikap eksklusif dan tuntutan klaim kebenaran secara sepihak yang berlebihan ini statusnya masih melekat pada diri para penganut agama-agama, tidak terkecuali pada agama Islam. Padahal jika dicermati lebih dalam, al-Qur'an berulang kali menegaskan penolakan terhadap klaim kebenaran (*truth claim*) ini.⁷

Selain itu, menurut Amin Abdullah, pokok-pokok jaran al-Qur'an yang menggaris bawahi perlunya saling mengakui adanya keselamatan diluar diri atau kelompok sendiri, ternyata masih kalah bahkan kurang populer dibanding dengan penegasan perlunya menerapkan sikap eksklusifitas dan perantaraan klaim kebenaran (*truth claim*). Hal inilah yang sering terjadi di setiap pemeluk agama, terutama umat Islam.⁸

⁶Ibid., 250.

⁷Ibid.

⁸Ibid.

Karenanya, setiap penafsiran yang bisa melahirkan sebuah pernyataan klaim kebenaran (*truth claim*) ini sebenarnya bisa dihindari jika saja seorang penafsir menyadari bahwa perlunya metode pembacaan teks yang bersifat utuh, komprehensif serta dialektis. Di sisi lain, pemahaman al-Qur'an yang Kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris⁹ serta sangat eksklusif, tekstualis dan bias patriarkis¹⁰. Padahal teks al-Qur'an sendiri seharusnya dipahami sesuai dengan konteksnya agar teks dapat berbicara, khususnya Ketika menjawab tantangan zaman dimana setiap permasalahan semakin plural.¹¹

Dengan memperhatikan cara membaca ayat-ayat al-Qur'an secara dialektis dan hermeneutis, dapat dikatakan bahwa secara doctrinal-normatif al-Qur'an jauh lebih liberal dan radikal sekaligus arif dalam menanggapi berbagai isu yang ada. Sebab, jika diperhatikan secara seksama, al-Qur'an sendiri dengan tegas lebih mengedepankan pada aspek saling mengenal, berdialog dan tidak memaksa khususnya dalam hal beragama.¹²

Berdasarkan penjelasan di atas, begitulah gambaran secara umum mengenai kaum revivalis yang pada intinya mengajak umat Islam untuk kembali, sebagaimana umat Islam yang ada dan sama pada zaman 1400 tahun lebih yang lalu. Padahal jika ditilik dari segi kondisi sosial, budaya dan kultural-nya, jauh sangat berbeda dengan era sekarang, terutama di Indonesia.

⁹Menurut KBBI ahistoris ialah berlawanan dengan sejarah, yang berarti memahami kultur lama tanpa memperdulikan konteks sejarah dilahirkan.

¹⁰Sebuah system yang menempatkan laki-laki sebagai pemegang kekuasaan utama serta mendominasi dalam hal kepemimpinan.

¹¹M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia*.

¹²Ibid.

Tentunya, produk penafsiran seperti itu perlu ,adanya dilihat kembali, sesuaikan dengan kondisi masyarakat di mana ayat tersebut dipahami. Jika ada indikasi pemaksaan makna, maka bukan solusi yang didapat, justru sebuah problem baru yang malah menimbulkan keresahan bagi umat.¹³

Sementara dalam pandangan subyektivis dari karya tafsir yang telah dikaji, sebenarnya belum ada yang masuk golongan ini. Sebab, subyektivis dalam sebuah penafsiran tentu pasti ada. Namun, subyektivis dalam arti bahwa sebuah penafsirannya sebagaimana dengan kriteria kerangka teori di atas bahwa yang benar-benar meninggalkan metodologi konvensional dan hanya menggunakan metodologi kontemporer, seperti ilmu-ilmu eksakta maupun non-eksakta.¹⁴

Hal tersebut demikian, bisa jadi disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya ialah masih banyaknya mufasir yang belum berani melangkah untuk sebuah penafsiran yang dilakukan oleh Syahrur. Kebanyakan mereka para mufasir masih terlalu berhati-hati dengan perkembangan metode kontemporer yang ada, seperti hermeneutika.¹⁵

Sehingga sangat wajar jika metode yang digunakan oleh mereka para mufasir cenderung menggunakan metode yang telah mapan dalam *'ulūm al-Qur'ān*. Sebab menurutnya, metode yang telah ada dalam *'ulūm al-Qur'ān* sudah cukup dan tidak perlu lagi ada metode baru lagi. Terlebih lagi, dengan meninggalkan metode yang sudah ada, nyaris rata-rata belum ada yang

¹³Ibid.

¹⁴Ibid., 258.

¹⁵Ibid., 259.

berani. Selain itu, bisa dikatakan juga mungkin masih banyak mufasir yang mensakralkan metode klasik, karena metode baru yang bukan produk Islam selama ini sudah dianggap tidak sah, bahkan ada juga yang mengharamkan.¹⁶

Sisi lain, jika ditelaah berdasarkan karya Ulil Abshar – Abdal dkk, yaitu yang berjudul ” *Metodologi Studi al-Qur’an*” yang berangkat dari kritik yang dilontarkan oleh kelompok JIL, bahwa menurut kelompok tersebut kebanyakan para pemikir muslim memandang Ilmu Tafsir al-Qur’an dan metode pembacaannya (*Ushul Fiqh*) klasik tanpa cacat epistemologi apapun. Sementara ajakan sejumlah ulama Indonesia untuk merubah pola madzhab yang *qauli* ke *manhaji* mengandung pengertian bahwa metode klasik yang telah dikerangkakan oleh ulama terdahulu memang sudah tuntas dan sempurna, sehingga kewajiban umat yang datang kemudian bukan untuk mengubahnya, namun mengikuti dan melaksanakannya. Dari sinilah bisa dilihat, bahwa sebuah metodologi yang sejatinya bersifat nisbi bisa berubah menjadi sesuatu yang mutlak dan tidak terbantah.¹⁷

Berangkat dari argumen tersebut, JIL menyimpulkan adanya beberapa kelemahan dari metodologi klasik, diantaranya sebagai berikut:¹⁸

- a. Metodologi lama terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, metodologi klasik cenderung mengambil cara pendudukan terhadap akal publik.

¹⁶Ibid.

¹⁷Ibid.

¹⁸Ibid.

- b. Metodologi klasik kurang hirau terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri.
- c. Pemberhalaan teks dan pengabaian realitas adalah ciri umum dari metodologi lama.

Sehingga dari sini, JIL memiliki pandangan bahwa kelemahan dalam metodologi klasik tersebut harus mendapat penanganan, di antaranya ialah sebagai berikut:¹⁹

- a. Sebelum masuk pada perumusan kaidah-kaidah penafsiran, perlu di ingat kembali perihal tekstualitas dan kontekstualitas al-Qur'an.
- b. Merumuskan prinsip-prinsip pokok al-Qur'an (*maqashid al-syari'ah*). Namun perlu di ingat bahwa, posisi al-Qur'an tetap di anggap sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak bisa lepas dari konteks sosio historis manusia. al-Qur'an tidak dilahirkan dari dalam al-Qur'an ruang yang hampa budaya, melainkan lahir dari budaya-kultur tertentu. Bahkan, Nashr Hamid menyebut bahwa peradaban Arab-Islam sebagai peradaban teks, artinya dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana teks sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan. Namun, tidak berarti bahwa peradaban itu dibangun hanya dari teks semata. Akan tetapi peradaban itu dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas disatu pihak dan dialognya dengan teks dengan pihak lain.

¹⁹Ibid.

Kesimpulannya selain JIL menegaskan pentingnya mengkaitkan antara tekstualitas dan kontekstualitas al-Qur'an, juga menjadikan *maqashid al-syariah* sebagai rujukan utama.²⁰

2. Pandangan quasi-obyektifis modernis.

Adapun karakteristik dari tipologi quasi-obyektifis modernis adalah produk penafsirannya bernuansa sosial kemasyarakatan. Produk penafsirannya berorientasi pada kontekstualisasi ayat dengan tanpa mengabaikan makna asal ayat serta makna historis ayat.

B. Bias Konfirmasi

1. Epistemologi bias konfirmasi

Confirmation bias atau bias konfirmasi pertama kali dikenalkan oleh psikologi dari Inggris yaitu Peter Wason. Ia mendefinisikan bias konfirmasi sebagai kecenderungan seseorang dalam menyukai informasi untuk menegaskan atau memperkuat keyakinan mereka, dan biasanya sulit untuk dihilangkan atau ditegaskan.²¹

Tentu, pada dasarnya memang setiap individu memiliki pandangan yang berbeda mengenai suatu hal. Terkadang tingkat subyektifitas seseorang ada kalanya berlebihan dan cenderung sangat mempercayai terhadap suatu informasi, lalu mengabaikan informasi lainnya. Biasanya orang yang terjangkit hal demikianlah yang disebut sebagai orang yang kena bias konfirmasi. Ciri

²⁰Ibid.

²¹McKenzie, C. R. M. *Hypotesis testing and evaluation*. In D. J. Koehler and N. Hervez (Eds), *Black Well Handbook of Judgment and decision makingh*. Malden, Ma Blackwell.

khasnya ialah hanya bersedia mendengarkan informasi yang ingin didengar saja, dan tidak peduli terhadap informasi apapun yang tidak ingin didengar.²²

Sebenarnya, bias konfirmasi ini merupakan contoh dari adanya bias kognitif,²³ serta kecenderungan secara keliru dalam memahami hubungan dan makna antara hal-hal yang tidak memiliki hubungan terkait (dalam hal ini biasa disebut sebagai (*apophenia*). Sehingga bias konfirmasi sendiri akan berperan dan berkontribusi terhadap kepercayaan yang berlebihan pada keyakinan seseorang, dengan tujuan untuk dapat mempertahankan atau memperkuat keyakinannya dalam menghadapi bukti yang bertentangan.²⁴

Adapun dalam praktiknya, bias konfirmasi memiliki penerapan luas yang melingkupi berbagai banyak konteks, seperti ingatan yang bias, pencarian informasi yang bias, serta interpretasi informasi yang bias. Adapun efek dari adanya bias konfirmasi ialah sebagai berikut:

- a. Polarisasi sikap (ketika tidak sepakat berujung pada hal-hal ekstrim)
- b. Keras kepala yang parah walau sudah dihadapkan dengan berbagai bukti yang bertentangan
- c. Efek primer irasional (bergantung pada informasi awal yang di dapat)
- d. Ilusi korelasi (ketika salah menginterpretasikan hubungan dua situasi atau peristiwa)

²²Marwan Asri, *Keuangan Keperilakuan* (Yogyakarta: BPFE, 2013).

²³Bias kognitif ialah suatu keadaan yang terjadi pada manusia ketika alam bawah sadarnya salah dalam berfikir sehingga mengakibatkan adanya kesalahan dalam berfikir, memproses atau menafsirkan sesuatu.

²⁴McKenzie, C. R. M. *Hypotesis testing and evaluation*. In D. J. Koehler and N. Hervez (Eds), *Black Well Handbook of Judgment and decision makingh*. Malden, Ma Blackwell.

Sementara penyebabnya dari adanya bias konfirmasi masih diteliti. Namun berdasarkan hasil penelitian pada tahun 1960, dinyatakan bahwa penyebab seseorang menjadi bias salah satunya ialah karena untuk mengkonfirmasi apa yang telah mereka percayai. Penelitian selanjutnya, menjelaskan kembali bahwa hasil tersebut merupakan kecenderungan untuk menafsirkan suatu ide dari hanya satu sisi yaitu fokus pada suatu kemungkinan serta mengabaikan penjelasan dari kasus tersebut.

Dengan demikian secara umum, berdasarkan data-data yang diperoleh dapat ditarik bahwa bias konfirmasi bisa terjadi karena disebabkan oleh keterbatasan kapasitas otak manusia guna memperoleh informasi yang tersedia secara lengkap, sehingga dapat menyebabkan kegagalan untuk menjelaskan informasi dengan cara yang ilmiah dan netral.

Beberapa literatur menjelaskan bahwa bias konfirmasi penting karena dapat membuat orang berpegang teguh pada sebuah keyakinan salah atau memberi bobot lebih pada informasi yang mendukung keyakinan mereka daripada yang dibenarkan oleh bukti. Orang mungkin terlalu percaya diri dalam keyakinannya, sebab mereka telah mengumpulkan bukti untuk mendukungnya, padahal secara realita banyak bukti yang menyangkal keyakinannya diabaikan, bukti yang jika dipertimbangkan akan menyebabkan berkurangnya keyakinan seseorang terhadap apa yang diyakininya. Nah, faktor-faktor inilah yang dapat

menyebabkan pengambilan keputusan yang beresiko serta membuat orang mengabaikan tanda peringatan dan informasi penting lainnya.²⁵

Bias konfirmasi merupakan salah satu contoh bagaimana manusia terkadang memproses informasi dengan cara tidak logis dan bias. Adapun faktornya tentu kebanyakan tidak disadari. Para filsuf telah mencatat bahwa manusia mengalami kesulitan memproses informasi secara rasional, memberi bobot yang sama pada banyak sudut pandang, jika mereka jauh secara emosional dari suatu masalah.

Sementara pengambilan keputusan manusia dan pemrosesan informasi seringkali bias disebabkan oleh keterbatasan seseorang untuk menafsirkan informasi dengan cepat untuk melindungi diri dari bahaya. Alasan lain orang menunjukkan bias karena untuk melindungi harga diri mereka. Orang merasa baik dengan diri mereka serta menemukan bahwa keyakinan yang sangat mereka hargai, ternyata telah membuat orang menjadi merasa berburuk sangka tentang diri mereka sendiri. Karenanya, orang akan mencari informasi yang mendukung keyakinan yang ada.²⁶

2. Bias konfirmasi perspektif Nickerson

Raymond S. Nickerson dalam *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises* mendefinisikan bias konfirmasi sebagai kecenderungan untuk menafsirkan informasi yang hanya mendukung kebenaran

²⁵<https://www-britannica-com.translate.google.com/science/confirmation-bias>, (Di akses pada pukul 21.38 WIB tanggal 20 November 2022).

²⁶Ibid.

serta keyakinan seseorang yang dianggap paling benar, bahkan meskipun faktanya berkebalikan.

Bias konfirmasi pada mulanya merupakan istilah yang biasa digunakan dalam psikologi. Pembahasannya meliputi sesuatu yang berkaitan dengan pencarian bukti-bukti. Tujuannya ialah untuk menguatkan hipotesis atau sesuatu yang diyakini seseorang.²⁷ Sebab itulah, hasil penalaran dari bias konfirmasi tentu patut dipertimbangkan.²⁸

Sebenarnya, keberadaan bias konfirmasi sudah diakui sejak lama oleh para filsuf (sebagai penentu penting bagi pemikiran dan perilaku seseorang). Bacon seorang ahli psikologi mencatat bahwa, filsafat dan sains-pun tidak luput dari kecenderungan ini. Dia juga mengatakan, seseorang akan cenderung memperlakukan bukti informasi secara bias jika masalah yang dipersoalkan dianggap penting bagi mereka.

Hal ini memang tidak bisa dipungkiri, bahwa pada realitanya manusia suka menghindari informasi yang notabene meresahkan pribadi. Artinya mereka memang sengaja melakukan hal demikian untuk mewujudkan sesuatu yang sedang ia cari. Karenanya, salah satu cara untuk menyikapi hal tersebut, salah satunya ialah menjadi lebih cerdas dalam menimbang bukti atau segala informasi yang sedang ia terima.²⁹

²⁷Raymond S. Nickerson, *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*, Review of General Psychology 1998, Vol. 2, No. 2, 175-220., Copyright 1998 by the Education Publishing Foundation, hal 175.

²⁸Evans. J. St. B. T, *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequenses*, (Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1989), 41.

²⁹Thurstone, L., L, *Thenature of intelligence* (London: Routledge dan Kegan Paul, 1924).

3. Karakteristik bias konfirmasi perspektif Nickerson

Berdasarkan *experimental studies* yang sudah dilakukan oleh Nickerson, menghasilkan keterangan bahwa ternyata telah banyak bukti empiris yang mendukung adanya gagasan mengenai bias konfirmasi, yang mana kategori cakupannya cukup luas dan kuat. Bukti tersebut tentu untuk mendukung pandangan seseorang dalam mengambil posisi pada suatu masalah, untuk mempertahankan seseorang atau membenarkan posisi orang tersebut. Karenanya, di bawah ini akan diuraikan beberapa poin mengenai indikasi adanya bias konfirmasi, yakni sebagai berikut:³⁰

a. Mencari informasi yang ditentukan berdasarkan hipotesis dan interpretasinya (*Hypotesis – Determined Information Seeking and Interpretation*)

Pada tahap ini orang cenderung mencari informasi yang mereka anggap mendukung hipotesis yang disukai atau keyakinan yang ada. Sebaliknya mereka cenderung tidak mencari dan bahkan mungkin menghindari informasi yang akan dianggap kontradiksi dengan hipotesis atau keyakinan serta mereka menghindari hal-hal pendukung lainnya yang tentu bertentangan dengan apa yang ia yakini sejak awal.³¹

Selain mencari informasi yang mendukung hipotesis atau keyakinan yang ada, terkadang seseorang memiliki cara-cara tertentu untuk mencari sebuah informasi yang notabene bisa mendukung hipotesisnya tersebut. Salah satunya

³⁰Raymond S. Nickerson, *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*, Review of General Psychology 1998, Vol. 2, No. 2, 175-220., Copyright 1998 by the Education Publishing Foundation.

³¹Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence*, *Journal of Eksperimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

ialah dengan melihat usahanya dalam menemukan informasi yang hanya mereka butuhkan saja.

- b. Pembatasan perhatian pada hipotesis yang disukai (*Restriction of attention to favored hypothesis*)

Pada tahap ini, seseorang hanya mau menerima satu penjelasan yang memungkinkan dari peristiwa atau fenomena yang dialaminya. Jika dikaitkan dengan tafsir seseorang hanya mau menerima sumber-sumber penafsiran yang sesuai kebutuhannya saja, tidak dengan sumber-sumber yang bertentangan dengan kebutuhannya, sebab tujuan utamanya ialah untuk menguatkan dan meyakini keyakinannya. Biasanya orang tersebut mengecualikan adanya suatu kemungkinan untuk menafsirkan data alternatif sebagai pendukung untuk menjadi penjelas dengan hal-hal yang bertentangan dengan data yang diyakininya. Bahkan jika seseorang mengenali kemungkinan hipotesis atau keyakinan lain, bisa jadi sebenarnya orang tersebut menyadari hal demikian, namun ia tetap kekeh untuk berkomitmen pada posisi yang awalnya ia yakini. Di fase ini, tentu seseorang mungkin telah gagal memberikan pertimbangan relevansi sebuah informasi dengan posisi yang sebenarnya terjadi dan terkadang hanya mampu menerapkan dengan baik pada hipotesis atau keyakinannya sendiri.

- c. Ancaman prefensial (aspek yang lebih disukai atau diistimewakan) terhadap bukti yang mendukung keyakinan yang ada (*Prefential treatment of evidence supporting existing beliefs*)

Pada tahap ini, kaitannya erat dengan pembatasan perhatian pada hipotesis yang disukai. Ini merupakan kecenderungan untuk memberi bobot lebih besar pada informasi yang mendukung keyakinan atau pendapat yang ada daripada informasi yang bertentangan dengannya. Di fase ini, tidak berarti seseorang sama sekali mengabaikan informasi yang kontradiksi, akan tetapi lebih pada kurang menerima daripada informasi yang mendukung.

- d. Hanya mencari atau mengunggulkan kasus-kasus positif saja (*Looking only or primarily for positive cases*)

Pada tahap ini, seseorang cenderung lebih mencari atau menafsirkan informasi yang orientasinya dapat meningkatkan kepercayaan mereka terhadap hipotesis yang disukai atau terhadap sesuatu yang mereka harapkan kebenarannya.

- e. Mencantumkan contoh-contoh konfirmasi positif yang berlebihan (*Overweighting positive confirmatory in stances*)

Studi penilaian sosial telah memberikan bukti bahwa orang cenderung kelebihan bukti penegasan positif atau bukti diskonfirmasi negatif yang kurang berat (artinya banyaknya bukti yang disertakan sifatnya kurang kuat). Pyszczynski dan Greenberg menginterpretasikan bukti semacam itu sebagai bentuk dukungan atas informasi awal yang diyakini saja.

Adapun faktor yang mengakibatkan hal demikian ialah tingkat kepercayaan seseorang yang berlebihan pada hipotesis yang ada. Sebab konteksnya, selalu dikaitkan dengan pentingnya pencarian pembenaran untuk menghasilkan kesimpulan yang benar, bukan mencari fakta yang sebenarnya.

- f. Mengamati aspek atau sesuatu yang biasanya orang butuhkan (*Seeing what one is looking for*)

Pada tahap ini, kecenderungan seseorang bisa dilihat dari apa yang sebenarnya dicari dari sebuah informasi (tujuan utama). Hal ini tentu bisa ditilik berdasarkan gerak geriknya,. Salah satunya ialah cenderung senang jika informasi yang didapat ialah positif (sesuai yang dibutuhkan). Dan orang yang demikian akan tampak sebagai konfirmasi yang kuat. Dan sebaliknya, jika informasi yang di dapat cenderung negatif (bisa jadi bertentangan dengan apa yang diharapkan atau tidak sesuai harapan), orang tersebut otomatis akan tampak menjadi konfirmasi yang lemah (tidak suka).

Selain karakteristik di atas, secara singkat indikasi kuat adanya bias konfirmasi bisa dilihat dari beberapa hal di bawah ini sebagai berikut.³²

- a. Dalam konteks pengambilan keputusan, dia akan mencari informasi yang mendukung keputusan tersebut.
- b. Informasi yang bertentangan dengan keputusan dapat menyebabkan ketidaknyamanan dan karena itulah diabaikan atau kurang dipertimbangkan.
- c. Memberikan perlakuan khusus terhadap informasi yang mendukung keyakinan pribadi mereka.
- d. Orang lebih menghasilkan dan mengingat banyak alasan yang mendukung mereka tentang masalah kontroversial lawan.

³²<https://www-britannica-com.translate.googleusercontent.com/science/confirmation-bias>, (Di akses pada pukul 21.38 WIB tanggal 20 November 2022).

C. Validitas penafsiran

Dalam penafsiran al-Qur'an salah satu problem epistemologinya ialah menyangkut tolok ukur kebenaran dalam penafsiran. Sebab hal tersebut merupakan hal penting yang sudah selayaknya diperhatikan. Di sisi lain, tanpa tolok ukur ini, sebuah produk tafsir akan sulit diklaim benar atau salah secara objektif dan ilmiah.³³

Pada dasarnya kebenaran dalam penafsiran memang relatif dan inter-subjektif, tetapi dalam hal ini peneliti akan memaparkan sebuah tolok ukur kebenaran yang populer untuk menguji validitas sebuah ilmu pengetahuan, di antaranya ialah teori koherensi, teori korespondensi dan teori pragmatisme. Meskipun pada umumnya teori ini digunakan untuk ilmu-ilmu empiris, namun teori ini juga dapat diterapkan untuk melihat validitas sebuah penafsiran.³⁴

Secara leksikal, istilah “benar” memiliki banyak arti di antaranya ialah benar sebagai lawan dari salah, benar sebagai lawan dari dusta, dan benar sebagai lawan dari khayalan (tidak nyata) atau palsu. Sedangkan dalam konteks penafsiran al-Qur'an, apa yang disebut sebagai benar memiliki sifat relatif, artinya sangat bergantung dari perspektif mana seseorang melihatnya dan teori apa yang dipakainya. Terlebih lagi jika sepakat pada salah satu kaidah tafsir bahwa ayat-ayat al-Qur'an secara umum mengandung kemungkinan berbagai penafsiran. Dengan demikian, meskipun al-Qur'an secara normatif diyakini mutlak kebenarannya, tetapi kebenaran atas penafsiran al-Qur'an sesungguhnya tidaklah mutlak.³⁵

³³Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Cet II (Yogyakarta: Lkis Printing Cemerlang, 2012), 289.

³⁴Ibid.

³⁵Ibid.

Maka dari itu, untuk memudahkan penelitian pada tesis ini, maka peneliti akan memaparkan beberapa teori validitas penafsiran menurut Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur berdasarkan teori kebenaran dalam perspektif Filsafat Ilmu, yakni sebagai berikut:³⁶

1. Teori koherensi (*the coherence theory*)

Teori ini menyatakan bahwa standar kebenaran itu tidak dibentuk oleh hubungan antara pendapat satu dengan sesuatu yang lain (fakta atau realitas), tetapi dibentuk oleh hubungan internal (*internal relation*) antara pendapat-pendapat atau keyakinan-keyakinan itu sendiri. Dengan kata lain, sebuah penafsiran itu dianggap benar jika ada konsistensi logis-filosofis dengan proposisi-proposisi yang dibangun sebelumnya.³⁷

Mengacu pada teori di atas, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur juga menganut teori kebenaran ini. Karenanya, kebenaran penafsiran dari kedua tokoh tersebut tidak boleh diukur berdasarkan hasil penafsiran para ulama terdahulu. Sebaliknya, untuk mengukur validitas penafsiran dari keduanya, tentu dapat dilihat dari sisi konsistensi filosofis proposisi-proposisi yang dibangun oleh kedua tokoh tersebut.³⁸

Selain itu, kelemahan pada teori ini ialah bahwa sangat mungkin suatu penafsiran yang dibangun atas asumsi-asumsi yang salah namun karena ada kemungkinan konsistensi filosofis maka penafsiran itu dianggap benar secara koherensi. Dengan kata lain, teori ini seolah tidak dapat membedakan antara

³⁶Ibid.

³⁷Ibid.

³⁸Ibid.

kebenaran yang konsisten dan kesalahan yang konsisten. Untuk itu, seorang mufassir harus benar-benar mendasarkan penafsirannya pada asumsi dan proposisi yang lain.³⁹

2. Teori korespondensi (*The Correspondence Theory*)

Pada teori korespondensi dinyatakan bahwa suatu proposisi itu dianggap benar jika terdapat suatu fakta yang memiliki kesesuaian dengan apa yang diungkapkannya. Selain itu, ada pula yang mendefinisikan kebenaran dalam teori korespondensi sebagai kesepakatan atau kesesuaian antara pernyataan suatu fakta (keputusan) dengan situasi lingkungan yang diinterpretasikannya.⁴⁰

Dalam kajian filsafat, teori ini dipakai oleh aliran empirisme yang lebih menekankan pengalaman empiris. Teori ini dipakai juga oleh Aristoteles dan dia menyebutnya sebagai teori penggambaran. Menurut teori ini, kebenaran adalah persesuaian antara pikiran dan kenyataan.⁴¹

Apabila teori tersebut ditarik ke dalam kajian tafsir maka sebuah produk penafsiran dapat dikatakan benar apabila ia sesuai denganh realitas empiris. Berangkat dari teori inilah dapat disimpulkan bahwa produk penafsiran Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur juga menganut teori korespondensi ini. Hal tersebut dapat dilihat dari keduanya yang ingin menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an agar sesuai dengan tuntutan zaman modern.⁴²

Namun demikian, perbedaan antara teori Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, meski keduanya sama-sama menganut kebenaran korespondensi.

³⁹Ibid.

⁴⁰Ibid.

⁴¹Ibid.

⁴²Ibid.

Dalam hal ini, Rahman terlihat condong menggunakan nalar kualitatif daripada nalar kuantitatif. Nalar kualitatif yang dimaksud di sini ialah nalar yang pandangan metafisisnya berdasarkan pada kontekstualisme, bahwa kenyataannya hanya dapat dipahami dalam kaitannya konteks. Itulah sebabnya Rahman selalu melakukan kontekstualisasi penafsiran dan menilai bahwa konteks sosio-historis sangat penting dalam memahami al-Qur'an, mengingat sifat-sifat teks al-Qur'an tidaklah otonom.⁴³

Melalui nalar kualitatif ini, tujuan penafsiran Rahman ialah untuk mendapatkan pemahaman tentang kenyataan melalui proses berpikir induktif. Asumsi ontologisnya ialah bahwa realitas itu bersifat subjektif dan plural. Sedangkan orientasinya adalah pada upaya *discovery* (menemukan), tidak bebas nilai, dan cenderung memihak. Kebenaran yang dianut bersifat pluralistik-inter-subjektif yang memiliki fungsi pragmatis. Dalam nalar kualitatif, kebenaran tidak diukur berdasarkan frekuensi dan variansi, tetapi pada diketemukannya hal yang esensial, hal yang intrinsik benar. Hal itu dapat dilihat pada produk-produk penafsiran Rahman yang lebih menekankan dimensi nilai ideal moral (etis).⁴⁴

Di lain sisi, Muhammad Syahrur cenderung menggunakan nalar kuantitatif, yakni cara berpikir yang pandangan metafisisnya berdasarkan pada formalisme dan mekanisme. Dengan nalar kuantitatif ini, sebuah kenyataan dapat dipahami secara terpisah dari yang lain dan bahwa kebenaran merupakan

⁴³Ibid.

⁴⁴Ibid.

kesesuaian antara kenyataan dengan idealitas serta aturan-aturan logis deterministik. Nalar kuantitatif ini bertujuan untuk menguji teori melalui proses berpikir deduktif sehingga realitas yang stabil dipandang sebagai keseragaman (uniformitas) yang tetap, statis dan berorientasi verifikasi, bebas nilai dan tanpa prasangka. Kebenaran itu bersifat tunggal-objektif dan positifistik, cenderung tidak toleran terhadap perbedaan. Dalam nalar kuantitatif, kebenaran dapat diukur secara empiris dan positifistik.⁴⁵

3. Teori pragmatisme (*The Pragmatic Theory*)

Teori ini pertama kali digagas oleh Charles S. Peirce pada tahun 1839-1914. Berdasarkan teori ini, suatu proposisi dianggap benar sepanjang ia berlaku atau memuaskan, yang digambarkan secara beragam oleh perbedaan pendukung dan pendapat.⁴⁶

Ada beberapa ciri yang menonjol dari teori ini, di antaranya sebagai berikut:⁴⁷

- a. Teori ini berangkat dari suatu asumsi bahwa kebenaran tafsir bukanlah suatu hal yang final (selesai).
- b. Sangat menghargai kerja-kerja ilmiah
- c. Kritis melihat kenyataan di lapangan.

Jika teori ini ditarik dalam wilayah penafsiran maka tolok ukur kebenaran tafsir adalah ketika penafsiran itu secara empiris mampu memberikan solusi bagi penyelesaian problem sosial kemanusiaan.⁴⁸

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Ibid.

⁴⁷Ibid.

⁴⁸Ibid.

Dengan demikian, produk tafsir harus dilihat secara kritis, apakah ia masih mampu menjawab tantangan zaman yang selalu berubah seiring dengan kemajuan peradaban manusia atau tidak. Untuk itu, tafsir mestinya tidak dibakukan, tetapi terus-menerus dikembangkan. Sebab, perubahan dan perkembangan adalah sesuatu yang pasti terjadi dan merupakan *sunatullah*. Karenanya, menghalangi kreativitas berpikir untuk sebuah perubahan dan perkembangan dapat dianggap sebagai *syirk khafi* (syirik yang samar), sebab yang tetap hanyalah Allah.⁴⁹

Adapun kritik terhadap teori pragmatisme ini, terutama dalam hal bahwa teori ini terkadang kabur dalam memberikan standar atau ukuran kebergunaannya. Apa yang berguna bagi seseorang belum tentu berguna bagi yang lain. Akan tetapi, disinilah relativitas dan tentavitas sebuah penafsiran akan diakui. Kebenaran tafsir bukan sesuatu yang bersifat final dan mutlak benar. Produk tafsir yang cocok bagi suatu komunitas, belum tentu cocok bagi komunitas yang lain. Demikian juga produk tafsir yang cocok dalam era tertentu, belum tentu cocok untuk era yang lain. Karenanya, sebuah penafsiran harus berangkat dari realitas sosial sehingga tafsir yang dihasilkannya itu mampu memberikan solusi bagi problem sosial umat manusia. Sebab, al-Qur'an juga diturunkan dalam konteks melakukan perubahan dan perbaikan atas problem kemanusiaan yang ada saat itu. Dengan kata lain, al-Qur'an sesungguhnya

⁴⁹Ibid.

merupakan respon Tuhan terhadap problem yang dihadapi umat manusia ketika itu.⁵⁰

Berangkat dari teori ini, Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur sepakat bahwa sebuah penafsiran dapat dikatakan benar apabila ia mampu memberi solusi atas problem sosial kemanusiaan dan memiliki daya transformatif bagi perbaikan umat. Hal itu bisa dilihat pada hasil penafsiran Rahman atas ayat tentang riba dalam hubungannya dengan bunga bank konvensional serta sistem perbankan Islami yang ditawarkan oleh Syahrur sebagai hasil dari penafsirannya atas berbagai ayat al-Qur'an. Dengan demikian, kebenaran produk penafsiran sudah semestinya tidak diuji hanya di atas kertas, tetapi juga harus diuji di lapangan, apakah ia selaras dengan realitas yang terjadi di lapangan atau tidak. Jika produk penafsiran terbukti selaras dengan realitas yang ada terjadi di lapangan serta mampu memberikan solusi alternatif bagi problem kemanusiaan yang ada, akan tetapi ia bisa dikatakan benar berdasarkan teori pragmatisme, namun sebaliknya, jika tidak selaras dengan realitas yang ada dan juga tidak mampu memberikan solusi bagi problem kemanusiaan yang terjadi maka ia tidak bisa dikatakan benar secara pragmatis.⁵¹

Berbeda halnya dengan Thomas Kuhn, sebagaimana yang dikutip oleh Ian Barbour, teori sains bergantung pada paradigmanya. Karenanya setiap paradigma dalam suatu disiplin ilmu menempati posisi penting, karena meniscayakan adanya asumsi metodologis. Melalui asumsi inilah yang akan digunakan dalam tahap

⁵⁰Ibid.

⁵¹Ibid.

menganalisa data, dengan berupa totalitas premis-premis dan metodologis yang menentukan suatu studi ilmiah, serta guna menyeleksi dan memecahkan problem-problem dalam sebuah riset.⁵²

Dalam dunia penafsiran, paradigma di definisikan sebagai pandangan ontologis seorang penafsir dalam melihat *subject matter* yang hendak dikaji. Sebuah paradigma dalam sebuah ilmu pasti memiliki metode, asumsi dan pendekatan tertentu yang berbeda dengan paradigma lainnya.⁵³

4. Sumber penafsiran

Sumber penafsiran dapat diartikan sebagai acuan atau sebuah penegasan dalam memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Acuan ini dapat digunakan sebagai pertimbangan penjelas atau perbendaharaan dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan demikian hasil sebuah penafsiran meskipun tidak mutlak kebenarannya, tetapi setidaknya mendekati maksud sebuah ayat.

Secara umum, sumber-sumber penafsiran yang disepakati oleh para ulama sebagai berikut:⁵⁴

a. Wahyu

Tidak ada ulama satupun yang memperselisihkan bahwa wahyu merupakan sumber tafsir dimasa Rasulullah. Sumber ini adalah sumber tertinggi yang tidak dapat dipertimbangkan dengan sumber lainnya, sebab pengambilan rujukannya langsung pada al-Qur'an dan hadis. Hanya saja jika berkaitan dengan

⁵² Eni Zulikha, Jurnal: *Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan standar validitasnya*, Wawasan: Jurnal Ilimah Agama dan Sosial Budaya 2, 1 (Juni 2017): 81-94.

⁵³Ibid.

⁵⁴Muhammad Zaini, *Sumber-Sumber Penafsiran Al-Quran*, Jurnal Substantia, Vol. 14, No. 1, April 2012.

hadis perlu kiranya dilakukan sebuah verifikasi dan meninjau ulang riwayat-riwayat hadisnya sebelum dijadikan sebagai sumber penafsiran.

b. *Al-Ra'yu* (logika)

Istilah *ra'yu* dekat maknanya dengan ijtihad (kebebasan dalam menggunakan akal) yang didasarkan pada prinsip-prinsip yang benar, menggunakan akal yang sehat dengan persyaratan yang ketat. Acuan sandaran yang dipakai ialah bahasa, budaya Arab yang terkandung di dalam pembahasan al-Qur'an, pengetahuan tentang bahasa sehari-hari serta kesadaran pada pentingnya sebuah sains untuk menafsirkan al-Qur'an.

Berkenaan dengan sumber penafsiran dengan *ra'yu* secara garis besar para ulama sepakat dan tidak ada perbedaan pendapat, namun mereka membagi tafsir *bi al-ra'yi* ini menjadi dua kategori, di antaranya sebagai berikut:

1. Tafsir yang terpuji (*mahmudah*) yaitu sumber tafsir al-Qur'an yang didasarkan pada ijtihad yang jauh dari kebodohan dan penyimpangan serta sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Sumber tafsir ini diperbolehkan dan diterima.
2. Tafsir yang tercela (*madzmumah*) yaitu sumber tafsir al-Qur'an tanpa dibarengi dengan pengetahuan yang benar. Artinya, tafsir ini hanya didasarkan pada keinginan seseorang dengan mengabaikan peraturan serta persyaratan tata bahasa serta kaidah-kaidah hukum Islam. Status sumber tafsir ini tidak diperbolehkan dan tidak diterima.

c. Riwayat para sahabat

Selain nabi yang paling mengetahui konteks diturunkannya al-Quran, sedikit banyak sahabat juga termasuk kategori orang yang mengetahuinya. Sebagaimana hadis sebagai sumber penafsiran al-Quran, riwayat dari para sahabat juga harus diberlakukan seketat mungkin dalam artian validasi riwayatnya, apakah bersumber dari sahabat ataupun tidak.

d. Pernyataan para tabiin

Secara historis tabiin merupakan murid langsung dari para sahabat. Merekalah yang secara bertahap termasuk orang yang paling otoritatif dalam menafsirkan al-Quran setelah Rasulullah dan para sahabat. Adapun pola penafsiran dengan menggunakan sumber ini relatif sama dengan sebelumnya. Yang membedakan antara tradisi penafsiran era sahabat dengan era tabiin ialah pada permasalahan sekteranisme. Sebab, pada masa sahabat sekteranisme aliran-aliran tafsir secara tajam belum ada, sementara pada era tabiin sudah mulai bermunculan aliran-aliran tafsir berdasarkan kawasan. Hal ini disebabkan, karena para tabiin menyebar ke beberapa daerah. Pada masa ini, terdapat pergeseran paradigma, jika para sahabat tidak tertarik menggunakan riwayat-riwayat israiliyat dari *ahl-kitab*, maka para tabiin justru sudah mulai menggunakan sumber-sumber israiliyat sebagai rujukan penafsiran, terutama ketika berkaitan dengan ayat-ayat kisah. Faktornya tidak lain karena banyaknya dari kalangan *ahl-kitab* yang masuk Islam serta para tabiin yang ingin mencari informasi lebih detail kepada mereka mengenai kisah-kisah yang sifatnya masih global.

e. Israilliyat

Kata israiliyyat merupakan *jama'* yang dinisbahkan kepada Bani Israil. Sementara israil adalah Ya'qūb. Sedangkan *Banū Isrāīl* adalah keturunan Ya'qūb.⁵⁵ Adapun secara definisi, israiliyyat merupakan sumber pengetahuan keagamaan orang Yahudi yang berasal dari Taurat.⁵⁶ Kemudian istilah israiliyyat dikenal sebagai cerita-cerita atau informasi yang menyusup ke dalam masyarakat Islam yang asalnya dari Yahudi dan Nasrani setelah kebanyakan mereka memeluk agama Islam. Oleh para sahabat, ahli kitab (Yahudi dan Nasrani) dianggap memiliki pemahaman yang lebih baik serta luas wawasannya terhadap kitab-kitab mereka (yaitu Taurat dan Injil). Maka tidaklah heran jika keterangan-keterangan ahli kitab sebagian dijadikan sebagai sumber penafsiran al-Qur'an. Kebanyakan informasi yang berasal dari Yahudi yang dijadikan sebagai riwayat untuk menafsirkan al-Qur'an ialah meliputi empat orang di antaranya, Abdullah bin Salam, Ka'ab al-Ahbar, Wahhab bin Munabbih, dan Abdul Malik bin Abdul Aziz. Informasi yang dikutip pun meliputi kesepurnaan kisah nabi-nabi dan bangsa-bangsa sebelum nabi Muhammad. Namun, israiliyyat tidak hanya terbatas pada ayat-ayat tentang kisah nabi-nabi atau umat terdahulu saja, akan tetapi juga mencakup ayat-ayat yang berkenaan dengan hal-hal ghaib.

Berdasarkan benar atau tidaknya israiliyyat dalam kitab *al-Mufasssirūn, Hayyatuhum wa Manhajtuhum*, telah dijelaskan bahwasannya telah terbagi

⁵⁵Muhammad bin Muhammad Abū Syahbah, *al-Irāīliyyāt wa al-Mauḍu'āt fī Kutub al-Tafsīr*, Cet. IV, (Kairo: Maktabah al-Sunah al-Salafiyah, 1408 H), 12.

⁵⁶Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), 344.

menjadi tiga macam yaitu cerita israiliyyat yang benar (*Shahih*), israiliyyat yang palsu, israiliyyat yang tidak tau kebenarannya dan kepalsuannya.⁵⁷ Sementara berdasarkan penggunaan israiliyyat, sampai saat ini masih menjadi perdebatan para ulama tentang masalah periwayatannya. Berikut adalah dalil dalil yang digunakan oleh ulama' dalam membolehkan atau melarang periwayatan israiliyyat untuk menafsirkan al-Qur'an:

1. Dalil dalil yang melarang

a. Hadits riwayat Imam Bukhari dari Abu Hurairah

كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام فقال رسول

الله صلى الله عليه وسلم : لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم وقولوا أمنا با الله وما

أنزل إلينا

Ahli kitab membacakan kitab Taurat dengan mempergunakan bahasa ibrani dan menafsirkannya dengan bahasa Arab untuk konsumsi orang arab, mendengar hal itu Nabi bersabda: janganlah kalian membenarkan ahli kitab dan jangan pula mendustakannya, tetapi katakanlah kami beriman kepada Allah dan kepada apa apa yang telah diturunkan kepada kami.

b. Hadits yang diriwayatkan oleh imam Ahmad

Telah menceritakan kepada kami Yunus dan yang lainnya, berkata: te;ah menceritakan kepada kami Hammad yaitu ibnu Zaid, telah menceritakan kepada kami mujalid dari 'Amir Asy sya'bi dari jabir bin Abdullah berkata; Rasulullah SAW bersabda: "Janganlah kalian bertanya tentang sesuatu pada ahlul kitab, karena mereka tidak akan member petunjuk pada kalian karena mereka telah sesat. Bisa jadi kalian akan membenarkan kebatilan atau mendustakan Al haq, dan jika manusia hidup di tengah tengah kalian, tidaklah halal baginya kecuali harus mengikutiku.

⁵⁷Sayyid Muhammad 'Ali Yazid, *al-Mufasssirun: Hayyatuhum wa Manhajtuhum*, Jilid I (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditzah, 1386 H), 131.

2. Dalil yang memperbolehkan

- a. Ayat ayat yang membolehkan bertanya kepada Ahli kitab, yang sasarannya mengarah kepada Rasulullah SAW:

فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَاءَكَ

الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ⁵⁸

Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan tentang apa yang Kami urunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu-ragu.

Allah memperbolehkan nabi untuk bertanya kepada ahli kitab, dengan begitu dibolehkan pula kepada umatnya untuk bertanya kepada mereka.

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ

ۚ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Semua makanan adalah halal bagi Bani Israil melainkan makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) untuk dirinya sendiri sebelum Taurat diturunkan. Katakanlah: "(Jika kamu mengatakan ada makanan yang diharamkan sebelum turun Taurat), maka bawalah Taurat itu, lalu bacalah dia jika kamu orang-orang yang benar.

- b. Riwayat Imam Al Bukhari dari Abdullah bin Amr bin Ash

⁵⁸Al-Qur'an, 10: 94

بلغو عني ولو آية وحدثو عني اسرائيل ولا حرج, ومن كذب على متعمدا فاليابوس مقعدة

من النار

Sampaikanlah olehmu apa yang kalian dapatkan dariku, walaupun satu ayat. Ceritakanlah tentang Bani Israil dan tidak ada dosa di dalamnya. Siapa berbohong padaku, maka bersiaplah untuk mengambil tempat di dalam neraka.

Menurut Abdul Wahab Fayed, parameter Israiliyyat adalah sebagai berikut:⁵⁹

1. Riwayat Israiliyyat yang diketahui kebenarannya karena sesuai dengan ajaran agama islam, dimana kategori ini tentu dapat diterima dan boleh diriwayatkan
2. Riwayat Israiliyyat yang diketahui kebohongannya karena bertentangan dengan ajaran agama islam, yang seperti ini tentulah tertolak dan tidak boleh diriwayatkan kecuali dengan menyebutkan status riwayat tersebut
3. Riwayat Israiliyyat yang tidak diketahui status kebenaran dan kedustaannya karena tidak adanya dalil atau ajaran agama yang menegaskan ayat tersebut.

Mengenai teori ketiga ini terjadi perbedaan pendapat antara para ulama' dimana Ibnu Taimiyah dan Burhanuddin Al Biqai memperbolehkan periwayatannya sedangkan Abdul Wahab Fayed dan Husayn Al Zahabi berpendapat tidak boleh meriwayatkan israiliyyat yang ketiga ini dan lebih baik *mentawaqqufkannya* (membiarkannya) seraya mengatakan, “Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami”.

⁵⁹Muhammad Ulinuha, *Metode Kritik: ad-Dakhil Fit Tafsiir* (Jakarta: QAF, 2019), 137.

Menurut analisis Fayed dalam buku *Metode Kritik ad-Dakhil Fit Tafsir* terdapat tiga tahapan yang dilakukan Rasulullah SAW dalam menyikapi *al-Dakhil* dari riwayat israiliyyat ini. *Pertama*, pelarangan secara keras dan tegas bagi kaum muslimin untuk membaca, bertanya dan mendengarkan kabar israiliyyat. Pelarangan ini bermula pada awal pertemuan umat Islam dengan Ahli Kitab di Madinah. *Kedua* Pemberian izin untuk mendengarkan riwayat israiliyyat dengan syarat tidak membenarkan atau mendustakan riwayat tersebut, tapi cukup mengatakan "kami beriman kepada Allah dan apa-apa yang diturunkan kepada kami..." (QS. al-Baqarah (2): 136). Sikap seperti ini terjadi pada pertengahan masa dakwah Nabi di Madinah yang mana pertemuan dan intensitas pertemuan antara umat Islam dan Ahli Kitab semakin kuat. *Ketiga*, pemberian izin untuk berdiskusi, melansir dan meriwayatkan israiliyyat dengan syarat dan riwayat tersebut benar-benar valid dan sesuai dengan ajaran agama Islam. Sikap ini terjadi pada akhir masa dakwah Nabi di mana umat Islam sudah sangat kuat dan disegani banyak kalangan.⁶⁰

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁶⁰Ibid.,133.

BAB III
EPISTEMOLOGI SUMBER PENGUTIPAN *TAFSIR AL-WA'IE*
TENTANG PILAR PEMERINTAHAN ISLAM

A. Biografi Rokhmat S. Labib

1. Latar belakang intelektual

Nama lengkap pengarang *Tafsir al-Wa'ie* ialah Rokhmat S. Labib atau yang biasa dikenal dengan Rokhmat. Ia lahir di Tuban pada tanggal 26 Juni tahun 1971 M. Rokhmat sejak kecil tinggal berasama orang tuanya di Tuban hingga lulus SMA, tepatnya di daerah rangel. Setelah lulus SMA, tepat tahun 1989, Rokhmat melanjutkan pendidikannya di IKIP Surabaya (Universitas Negeri Surabaya). Dari sinilah, jiwa aktivisnya mulai terbentuk dalam berorganisasi, hingga pada akhirnya sampai menjadi pengurus pada UKKI (Unit Kegiatan Kerohanian Islam) di kampusnya. Keaktifannya dalam mengikuti kajian Islam tidak tanggung-tanggung, mulai dari mempelajari bahasa Arab, fiqh, tafsir, hadits, hingga pada kajian pemikiran Islam yang diadakan secara intensif.¹

Adapun riwayat perjalanannya dalam memperdalam keilmuan agama, Rokhmat sempat pernah belajar bahasa Arab di LPBA (Lembaga Pengajaran Bahasa Arab) Sunan Ampel dan Ma'had al-Manar Surabaya. Kemudian setelah lulus kuliah pada jenjang strata satu (S-1), Rokhmat melanjutkan pendidikan yang lebih tinggi di IAIN Sunan Ampel Surabaya hingga memperoleh gelar

¹Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*, Cet. I (Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013), 685.

magister Islam tahun 2004.² Jadi bisa disimpulkan bahwa berdasarkan latar belakang intelektualnya, memang bidang tafsir bukan ranah dari keahliannya.

2. Pengalaman dalam organisasi

Semenjak kuliah di Surabaya, Rakhmat S. Labib sudah bersentuhan dengan beberapa gerakan Islam, hingga pada akhirnya mantab dan menetapkan pilihannya untuk berjuang bersama Hizbut Tahrir hingga sekarang. Melalui gerakan Islam ini, pemikiran tentang ke-Islamannya mulai di asah. Termasuk kemampuannya dalam melacak serta memahami berbagai khazanah yang ditulis oleh para ulama di masa kejayaan Islam. Kerangka pemikiran serta *tsaqāfah Islāmiyyah* yang didapat dari *halaqah* bersama gerakan Hizbut Tahrir inilah yang membuatnya jauh lebih mudah untuk mempelajari Islam dan mendalami *tsaqāfah*-nya.³

Selain itu, dengan melalui gerakan ini, ternyata telah membuat Rakhmat berkesempatan untuk menyampaikan dakwah di berbagai kota. Berdasarkan data yang ada, hampir semua kota besar mulai dari Aceh sampai Papua pernah dikunjunginya. Bahkan, pernah juga ke Australia dan Malaysia. Forum yang dihidirinya juga macam-macam, mulai dari seminar, worksop, kajian, diskusi, dialog, sarasehan, training hingga tabligh akbar.⁴

Disela kesibukan berdakwahnya, tepat tahun 1997 bersama sesama aktivisnya telah mendirikan Ma'had 'Umdatul Ummah di Surabaya.⁵ Beberapa

²Ibid.

³Ibid.

⁴Ibid.

⁵Beberapa kali usaha cek keberadaan ma'had ini, hingga detik ini belum menemukan informasi selengkapnyanya, entah masih ada atau berganti nama atau sudah tidak ada.

kegiatan ke-Islaman yang diadakan pada Ma'had ini diikuti oleh kalangan mahasiswa.

Selain itu, Rokhmat juga sempat menerbitkan majalah al-Ummah pada tahun 2000 hingga tahun 2007. Juga pernah berkesempatan menjadi pengajar di beberapa perguruan tinggi swasta di Surabaya, seperti Sekolah Tinggi Ekonomi Syariah Surabaya serta Universitas Hang Tuah Surabaya.⁶

Sejak tahun 2004 hingga kini, Rokhmat telah menjadi pengasuh tetap rubrik Tafsir Media Dakwah dan politik *al-Wa'ie*. Sempat juga menjadi penulis tetap dirubrik Titian Wahyu, Tabloid Suara Islam semenjak terbit tahun 2006 hingga tahun 2008. Ketika tabloid Media 'Ummat terbit, Rokhmat langsung bergabung menjadi dewan redaksi serta menjadi pengasuh rubrik Telaah Wahyu di Tabloid tersebut.⁷

3. Karya-karya Rokhmat S. Labib

Adapun karya Rokhmat S. Labib yang paling fonumental ialah *Tafsir al-Waie* dengan cetakan pertama yang diterbitkan di Bogor pada bulan januari tahun 2013. Sementara baru-baru ini, diterbitkan lagi *Tafsir Juz Amma* pada tahun 2019. Sebenarnya karya-karya Rokhmat tergolong banyak, terbukti dengan keaktifannya dalam hal mengurus penerbitan media-media yang didirikannya. Namun, rata-rata berupa tulisan artikel yang dimuat di media *al-Waie*, selebihnya telah diterbitkan menjadi buku *Tafsir al-Waie* ini.

⁶Ibid.

⁷Ibid.

4. Guru-guru Rokhmat S. Labib

Berdasarkan latar belakang perjalanan pendidikan Rokhmat, secara detail tidak disebutkan siapa saja guru-gurunya, termasuk guru dalam bidang ke-Islaman-nya terlebih guru yang bisa mengantarkannya untuk menafsirkan al-Quran. Sebab, riwayat akademisnya rata-rata mengenyam pendidikan umum dan tidak pernah menimba ilmu di pesantren manapun, hanya saja modal kemahiran bahasa Arab-nya diperoleh dari kuliah dan Lembaga Pengajaran Bahasa Arab (LPBA) Sunan Ampel dan Ma'had al-Manar Surabaya, sementara ideologi tentang ke-Islaman-nya diperoleh dari kajian-kajian Hizbut Tahrir.

Namun, dalam kata pengantar tafsirnya, Rokhmat menyebutkan ucapan terimakasih kepada beberapa orang yang telah ikut andil dalam proses penulisan karya tafsirnya ini di antaranya ialah Ustadz Musthofa Ali Murtadha (dari ustadz inilah Rokhmat berguru banyak hal termasuk *tsaqafah islamiyyah*), KH. Ihya' Ulumuddin, Ustadz Abdullah, Salim Barmim.

5. Ideologi Rokhmat S. Labib

Ideologi Rokhmat S. Labib ialah Hizbut Tahrir atau yang biasa disebut dengan HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) jika di Indonesia. HTI pertama kali berdiri di al-Quds Palestina. Adapun pendiri sekaligus pemimpin pertamanya ialah Taqi al-Din al-Nabhanī yang lahir pada tahun lahir 1332 H atau 1914 M di Palestina dan wafat pada tahun 1977 M di Beirut.⁸ Seorang hakim pengadilan di Palestina dan lulusan Universitas al-Azhar, Mesir. Bagi

⁸Ainur Rofiq al-Amin, *Khilafah HTI Dalam Pertimbangan*, Cet. I (Jakarta Selatan: Pustaka Harakatuna, Juli 2017), 45., Yahya A. "Biografi Singkat Pendiri Hizbut Tahrir Syaikh Taqiyuddin Al-nabhani", dalam *Al-wa'ie*, no 55 tahun V, Edisi khusus (Maret-2005), hlm. 35-36.

pengikutnya, Taqiyuddin ialah *Mujtahid Mutlaq* (setara dengan kedudukan empat imam madzhab Islam), hanya saja, tidak ada seorang pun diluar HT yang mengakui gelar mujtahidnya tersebut.⁹

Tujuan utamanya HT tidak lain ialah untuk mendirikan kepemimpinan tunggal umat Islam yang berlaku di seluruh dunia dengan sistem khilafah. Secara resmi, hizbut tahrir mendefinisikan dirinya sebagai partai politik yang berlandaskan Islam. Usaha mereka ialah membuat masyarakat berhukum dengan Islam dan kemudian menggiringnya untuk menegakkan kembali khilafah.¹⁰ Ditahun berdirinya ini, gerakan tersebut juga berupaya untuk meminta izin kepada departemen dalam negeri pemerintahan Yordania, namun usahanya gagal dan ditolak bahkan dilarang, sebab kegiatannya yang ilegal.¹¹

Menurut HT, gerakan mereka didirikan berdasarkan tiga alasan yaitu, *pertama*, mengikuti seruan Allah SWT di dalam al-Qur'an surah 'Alī - 'Imrān ayat 104 untuk menjadi umat yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. *Kedua*, membangkitkan umat dari keterjerumusan yang parah dan membebaskan mereka dari pemikiran-pemikiran kafir dan aturan-aturannya. *Ketiga*, menegakkan kembali khilafah Islamiyah sehingga yang ada didasarkan pada ajaran Allah SWT.¹²

Sementara Ainur Rofiq Al-amin dalam bukunya *Khilafah HTI Dalam Pertimbangan* menjelaskan bahwa sebenarnya latar belakang kemunculan HT dapat dilihat dari dua aspek yaitu historis dan normatif. Jika dilihat secara

⁹Ibid.

¹⁰*At-Ta'rif bi Hizb at-Tahrīr* (Beirut: Dar al-Ummah, 1431 H / 2010 M), 5.

¹¹Ainur Rofiq al-Amin, *Khilafah HTI Dalam Pertimbangan*.

¹²*At-Ta'rif bi Hizb at-Tahrīr* ., 6.

historis, gerakan HT ini muncul bertepatan dengan kemunduran Islam yang berlangsung cukup panjang sejak abad ke-19 M.¹³ Hingga akhirnya, memancing banyak kelompok Islam untuk berbondong-bondong menyelamatkan keterpurukannya. Salah satu kelompok tersebut ialah HT ini. Meskipun pada kenyataannya, kahadirannya bukan malah melahirkan solusi, justru semakin menambah problem, akan tetapi keberadaannya tetap eksis berkembang hingga saat ini.¹⁴

Sementara menurut Taqi al-Din al-Nabhanī, setelah melihat kedudukan Islam lenyap dalam pemerintahan (dengan runtuhnya Turki Ottoman di tahun 1924), umat Islam mengalami kemunduran diberbagai sektor kehidupan. Bahkan yang lebih dari itu ialah posisi umat Islam yang direndahkan serta diinjak-injak harga dirinya. Sebab itulah HT didirikan dengan tujuan untuk menegakkan khilafah Islam agar Islam tidak mengalami kemunduran dan tidak direndahkan.¹⁵

Adapun ajaran-ajaran HT di antaranya ialah sebagai berikut:¹⁶

- a. Wajib mendirikan partai politik (*hizb siyāsī*). Ajaran ini dilandaskan pada surah ‘alī-‘Imrān ayat 104, yang menurutnya kata “*ummatun*” (segolongan orang) berarti suatu wujud partai politik. Bahkan amar makruf nahi munkar

¹³Maksud dari kemunduran ini ialah berkaitan dengan peradaban dan pemikiran umat Islam yang kian waktu dijajah oleh Barat.

¹⁴Ibid., Hizb al-Tahrīr, Mafāhim Hizb al-Tahrīr (al-Quds: Hizb al-Tahrīr, 2001), 3. al-Nabhani, al-Takattul al-Hizbi (Al-quds: Hizb al-Tahrīr, 2001), 3.

¹⁵Ibid., 46.

¹⁶Asep Saifuddin Chalim, *ASWAJA: Pedoman untuk Pelajar, Guru dan Warga NU* (Jakarta: Emir, 2017), 130.

yang sebenarnya terkandung dalam ayat ini diartikan untuk mengawasi para penguasa dan memberi nasihat kepada mereka.

- b. Wajib mendirikan khilafah kembali.
- c. Khalifah yang berpegang atas ajaran nabi pasti datang.
- d. Pengangkatan kepemimpinan tertinggi dan kebolehan mencopotnya.
- e. Semua negara adalah *dār al-kufr* yang wajib diperangi. Menurutny, saat ini tidak ada negara yang pantas disebut sebagai negara Islam karena semua dipandang tidak berhukum dengan hukum Islam yang sebenarnya. Oleh karena itu, dalam ajaran HT mewajibkan untuk memerangi secara fisik bagi masing-masing oknum hakim atau negara yang menurutnya berhukum dengan hukum kafir.
- f. Mendukung Syiah sebagai madzhab resmi Islam. Madzhab Ja'fariyah dan Zaydiyyah merupakan dua madzhab resmi Syiah. HT menyamakan madzhab-madzhab tersebut dengan madzhab asy-Syafi'i dan Hanafi. Padahal dalam Ahlu Sunnah wal Jamaah hanya mengakui adanya empat imam madzhab saja, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, Dan Hambali. Hanya keempat madzhab tersebut yang dianggap mempunyai kodifikasi lengkap yang terpercaya, yang mencakup pendapat para imamnya beserta dasarnya (*mudawwamah*).
- g. Anti qadha-qadar. HT menganggap bahwa tidak ada qadha-qadar secara bersamaan (takdir manusia), bagi mereka yang ada hanyalah kata qadha dan

kata qadar dalam dalil yang berlainan dengan makna yang berlainan pula.¹⁷

HT mendefinisikan qadha sebagai kejadian-kejadian yang terjadi diluar kekuasaan atau kontrol manusia seperti jatuh, bencana alam dan lain sebagainya.

- h. Hidayah. Maksudnya ialah menolak adanya takdir yang mengatur baik buruknya tindakan manusia, HT pun berpendapat bahwa hidayah berasal dari manusia sendiri bukan dari Allah SWT.
- i. Ingkar pada siksa kubur. HT menganggap bahwa hadir yang berkaitan dengan siksa kubur statusnya ialah ahad.

Di Indonesia, Hizbut Tahrir merupakan sebuah partai politik yang bergerak diluar pemerintahan. Gerakan ini pertama kali dibawa ke Indonesia oleh Abdurrahman al-Baghdadi (pimpinan HT di Australia yang pindah ke Bogor karena undangan KH. Abdullah bin Nuh yang merupakan kepala pimpinan pesantren al-Ghzali) pada tahun 1980-an. Ajaran gerakan ini disebarkan melalui jaringan dakwah kampus.¹⁸

Kemudian HT mendeklarasikan menjadi HTI tepat pada tahun 2000. Bagi HTI, Indonesia adalah salah satu sasaran penting untuk tegaknya *khilāfah*. Hal ini terbukti dengan adanya Konferensi *Khilāfah* Internasional (KKI) yang pertama kali dilaksanakan pada tanggal 28 Mei tahun 2000. Selain itu, KKI kedua diadakan pada tanggal 12 Agustus tahun 2007.¹⁹

¹⁷Abdurrahmān al-Dimasyqiyyah, *Hizb At-Tahrīr; Munāqasyah al-‘Ilmiyah fī Ahammi Mabādi’ al-Hizb*. 38.

¹⁸Yusuf Rahmad, *Insan and Society in Contemporary Indonesia* (Jakarta: CIDA-PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006) 34.

¹⁹Ibid., 7.

Ainur Rofiq juga menjelaskan bahwa Indonesia merupakan salah satu negara yang wilayahnya subur bagi pertumbuhan HTI. Sementara di Timur Tengah seperti Syria, Yordania, Arab Saudi dan lain-lain serta di sebagian negara Barat seperti Belanda, Inggris dan lain-lain, gerakan ini dilarang. Sementara di Indonesia, gerakan ini semakin lama semakin berkembang dan berhasil mengorganisir pengikutnya dengan baik.²⁰

Dalam melaksanakan penegakan khilafah Islamiyah, biasanya HT melakukan kegiatan politis dengan apapun bentuknya disebut sebagai kegiatan dakwah siyasi, yakni sejarah perjuangan Nabi SAW Pada masa lampau yang kemudian dijadikan legitimasi bagi perodesasi dan pertahanan kegiatan dakwah HT diseluruh dunia. Pertahanan tersebut tidak lain dijadikan sebagai *ṭariqah* atau metode dakwah.²¹

B. Karakteristik *Tafsir al-Wa'ie*

1. Latar belakang *Tafsir al-Wa'ie*

Adapun latar belakang penulisan tafsir ini berdasarkan keterangan muqodimahnyalah bertujuan untuk mengembalikan fungsi al-Qur'an sebagaimana mestinya, yakni untuk petunjuk bagi seluruh umat manusia (*hudān li al-nas*), pembeda antara yang hak dengan yang batil (*al-furqān*), sebagai obat (*syifā'*) dan lain sebagainya. Karenanya, menurut Rokhmat siapa saja yang mengikuti dan mengimani al-Qur'an, hidupnya akan lurus dan

²⁰Ibid., 8.

²¹Fadh Ahmad Arifan, *Paham Keagamaan Hizbut Tahrir Indonesia*, Jurnal Studi Sosial, Th. 6, No. 2, Nopember 2014, 94-102.

berada dalam rida-Nya. Dan sebaliknya, siapa yang mengingkari, menolak, bahkan meninggalkan, maka hidupnya akan tersesat dan sengsara.²²

Di sisi lain, pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an secara benar, tentu harus dilakukan. Sebab, pemahaman yang salah, akan berdampak pada keyakinan dan amal yang salah. Selain itu, juga menyebabkan keimanan seseorang menjadi lemah dalam menghadapi ide-ide batil dari Barat yang terus menggempur benteng umat Islam.²³

Adapun contoh ide batil yang dimaksud ialah pluralisme agama. Ide tersebut dianggap telah menyimpang dan bertentangan dengan ajaran Islam. Sebab hakikatnya kedudukan Agama Islam tidak bisa disetarakan dengan ide buatan manusia yang kufur (pluralisme dianggap seperti agama yang lahir dari pemikiran manusia, karenanya dianggap kufur bagi siapa saja yang melaksanakan ajarannya). Akan tetapi faktanya, menurut Rokhmat kaum Liberal telah lancang mencomot QS. Al-baqarah (2): 62 serta QS. Al-maidah (5): 48 dan 69 untuk kepentingan liberalisme yang batil. Bahkan ayat ini juga diklaim sebagai ayat yang memberikan harapan semua pemeluk agama berupa surga.²⁴ Selain itu, surah al-Baqarah ayat 256 menurutnya juga telah digunakan sebagai dalil tentang kebebasan beragama (kebebasan manusia dalam memeluk agama apapun sesuai dengan keinginannya yang disukai, bahkan kebebasan juga bagi mereka yang tidak ber-Tuhan atau bahkan tidak

²²Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic*, Cet. I (Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013), 1.

²³Ibid., 2.

²⁴Ibid., 3.

memiliki agama-pun juga dianggap sebagai pilihan yang patut untuk dihargai, dan tidak ada pemberian sanksi pula bagi mereka).²⁵

Begitupun dengan moderatisme yang dianggap berhasil lolos masuk ke dalam pemikiran umat. Titik tekan pada paham ini ialah upaya untuk mencari jalan tengah dalam menyelesaikan sebuah persengketaan. Dalam pandangan Rokhmat, paham ini ialah sebuah paham yang semua pihaknya terlibat dalam persengketaan, baik yang disebabkan adanya perbedaan kepentingan, ideologi atau pemikiran dituntut untuk saling berkerja sama mencari jalan tengah di antara keduanya.

Sementara kaum liberal, telah menyamakan kedudukan paham ini dengan kedudukan umat Islam sebagai *ummatan washthan* sebagaimana dalam surah al-Baqarah ayat 143. Padahal menurut Rokhmat, paham ini merupakan suatu paham yang jelas kebatilannya.²⁶

Berdasarkan dari beberapa argumentasi di atas tersebutlah yang berhasil mendorong dan memicu Rokhmat S. Labib untuk menulis *Tafsir Al-wa'ie*. Karenanya, tidak heran jika sebagian besar tema-tema yang terdapat dalam tafsir tersebut pembahasannya berkaitan erat dengan misi-misi nya, yaitu mengembalikan al-Qur'an sesuai fungsinya (*hudan li an-nās*). Dan sebagian lainnya mengupas tentang kewajiban dalam menerapkan syariah.

²⁵Ibid., 4.

²⁶*Ibid.*

2. Karakteristik *Tafsir al-Wa'ie*

Tafsir al-Wa'ie merupakan salah satu karya tafsir yang ditulis oleh Rokhmat S. Labib sejak akhir tahun 2004. Tafsir ini terdiri dari satu jilid dengan 54 tema dan terdiri dari 686 halaman. Cetakan pertama diterbitkan di Bandung pada bulan Januari tahun 2013 atau bulan Rabiul Awwal tahun 1434 H oleh al- Azhar Freshzone Publishing. Tafsir ini tidak lengkap 30 juz, juga bukan termasuk tafsir yang berdasarkan tartib *mushafi* ataupun *nuzuli* akan sebab tafsir ini termasuk *mauḍu'i – tahlili* (maksudnya ialah model penafsirannya berdasarkan tema-tema tertentu, dan metode yang digunakan dalam setiap temanya adalah tahlili).²⁷

Adapun teknik penulisan yang digunakan Rokhmat S. Labib dalam *Tafsir al-Wa'ie* sebagai berikut:

- a. Sampul tertulis nama Rokhmat S. Labib sebagai penunjuk nama pengarangnya, kemudian di bawah nama tersebut terdapat judul dengan tulisan arab ukuran besar yaitu تفسير الواعي dan bawahnya diikuti dengan tulisan latin ukuran besar yaitu *Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*
- b. Lembar berikutnya berisi catalog kemudian transliterasi yang bertujuan untuk memudahkan ketika membaca tulisan Arab.
- c. Kata pengantar, isinya berupa ucapan syukur dan terimakasih yang ditujukan kepada guru-gurunya, keluarganya serta orang-orang yang terlibat atas dibukukan serta diterbitkannya *Tafsir Al-wa'ie*.

²⁷Lihat *Tafsir Al-wa'ie*.

- d. Daftar isinya terdiri dari kata pengantar, daftar isi hingga memuat 54 tema-tema besar penafsiran Rokhmat, hingga ditutup dengan biografi Rokhmat S. Labib.
- e. Pendahulunya berisi penjelasan mengenai latar belakang serta tujuan penulisan *Tafsir Al-wa'ie*.
- f. Setiap penafsirannya selalu diawali dengan judul besar beserta nama surah dan ayat yang dikaji, seperti dalam pembahasannya mengenai *Ancaman Terhadap Perusak Agama: Tafsir QS al-An'am (6): 159*. Kemudian dibawah judul besar tersebut terdapat pemaparan ayat yang akan dikaji beserta artinya. Setelahnya, terdapat sedikit penjelasan mengenai konteks pembahasan ayat yang ditafsirkan tersebut dengan mengkaitkan pada pembahasan pada tema sebelumnya serta ayat sebelumnya (munasabah ayat). Selanjutnya, terdapat beberapa sub bab, seperti sebab nuzul, tafsir ayat, kesimpulan dari penjelasan tema yang ditafsirkan seperti dalam tema *Ancaman Terhadap Perusak Agama*, lalu pada sub bab kesimpulan, biasanya memiliki tema sedikit berbeda dengan judul besar pembahasan, sebagaimana dalam tema *Ancaman Terhadap Perusak Agama*, judul kesimpulannya ialah *Menerima Secara Utuh dan Memecah Belah Agama*. Sementara sistem penafsirannya, ialah setiap satu ayat ditafsirkan dengan beberapa potongan ayat, kemudian dijelaskan dengan merujuk langsung pada pendapat-pendapatnya para ulama tafsir. Meskipun demikian, Rokhmat tetap menyinggung mengenai *balaghah* (bahasa), serta keberagaman makna.

- g. Setiap penafsirannya diperkuat dengan ayat al-Qu'ran, hadis, atsar, *qaul* sahabat, serta pendapat dari para mufasir terdahulu, seperti Ibn Katsir, at-Tabari, al-Zamakhshari, al-Qurtubi, Wahbah Zuhayli, al-Biq'a'i dan lain sebagainya.
 - h. Penafsirannya diklaim sebagai tafsir yang mencocok-cocokkan dengan kepentingan kelompoknya, terbukti dengan beberapa sampel yang ada, Rokhmat mengambil pendapat yang sesuai dengan kebutuhannya saja dari para mufasir yang mu'tabar. Akan tetapi terkadang digunakan tidak untuk menguatkan pendapatnya saja, namun juga untuk melemahkan bahkan menyalahkan pendapat dari para ulama yang dikutipnya tersebut.
 - i. Penutup dari tafsir ini diisi dengan biografi singkat dari Rokhmat S. Labib.
3. Prinsip-prinsip penafsiran *Tafsir al-Wa'ie*²⁸
- a. Kewajiban mengamalkan al-Qur'an dalam segala aspek kehidupan
 - b. Optimalisasi kitab-kitab tafsir yang mu'tabar sebagai pijakan utama dalam penafsiran serta kecenderungan pemahaman tekstualnya
 - c. Penolakan-penolakan terhadap ide-ide Barat
 - d. Orientasinya untuk menguatkan misi khilafah Islamiyah
4. Metode dan Corak *Tafsir al-Wa'ie*

Meskipun dalam *Tafsir Al-wa'ie* tidak dijelaskan secara gamblang mengenai metodologi apa saja yang digunakan dalam penafsirannya, namun secara umum kitab tafsir ini tergolong tematik, hal ini bisa dilihat langsung dari sajian tema-tema yang ada dalam tafsir tersebut. Akan tetapi jika ditilik dari

setiap tema yang dipaparkan, maka tafsir ini secara kontennya ialah termasuk tahlili, sebab ulasanya yang begitu detail, mulai dari asbab nuzul, tafsir ayat yang kupasannya meliputi bahasa, pendapat para ulama tafsir dan lain-lain.

Sedangkan metode yang digunakan dalam tafsir ini adalah *tafsir bi-ara'yi* (penafsiran dengan menggunakan logika). Walaupun dalam penerapan tafsirnya mengambil sumber rujukan dari Alquran, hadis, *qaul sahabat*, tabi'in, pendapat para mufassir, sejarah nabi dan sahabat, namun kecenderungan berdasarkan *ra'yu* lebih dominan dalam penafsirannya.

Adapun beberapa aspek penulisan dalam *Tafsir Al-wa'ie* di antaranya sebagai berikut:

1. Sistematika penyajian tafsir termasuk tematik klasik sebab mengacu pada ayat-ayat tertentu. Dimana Rokhmat menentukan satu atau dua ayat sebagai pusat penafsiran, yang kemudian dikaitkan dengan ayat al-Qur'an lainnya atau pembahasan lain di tema sebelumnya yang memiliki kaitan, seperti halnya pada tema yang berkudul *Kewajiban Berjilbab* dengan berlandaskan pada surah Al-ahzab ayat 59, sementara ayat lain yang jadi sebagai penjelas ialah surah Al-an'am ayat 159.
2. Bentuk penyajian tafsirnya termasuk rinci, hal ini bisa dilihat dari uraiannya yang begitu runtut dan cukup detail baik dari aspek kebahasaannya, pengungkapan keberagaman makna, sebab nuzul, ataupun penjelaslainnya yang diambil langsung dari berbagai pendapat para ulama tafsir klasik.

3. Gaya bahasa yang diterapkan dalam tafsir ini ialah reportase. Tujuannya tidak lain untuk memikat emosi serta mengajak para pembaca agar memahami maksud dituliskannya tafsir ini.
4. Bentuk penulisannya termasuk non ilmiah dengan sistematika tematik modern. Sebab asal muasal dituliskannya tafsir ini bukan dari lingkungan akademik melainkan dari hasil catatan atau dokumentasi ceramah penulis yang kemudian dipublikasikan di media massa yaitu media politik al-Wa'ie.
5. Sifat mufassir ialah individual dengan asal-usul naskah non-akademik serta bentuknya berupa tematik klasik.
6. Asal-usul keilmuan tafsir berasal dari non tafsir al-Qur'an. Sebab, mengingat Rokhmat S. Labib *begraund* keilmuannya berasal dari bidang ekonomi bukan tafsir al-Qur'an.
7. Asal-usul literatur tafsir berasal dari non-akademik dari hasil ceramah.
8. Sumber-sumber rujukan berupa kitab-kitab tafsir klasik yang berbahasa Arab seperti *Fath al-Qadir* karya al-Syaukani, *Lisan al-'Arab* karya Ibnu Manzbur, *Rūh al-ma'āni* karya al-Alusi, *Shafwat al-Tafsīr* karya al-Shabuni, dan lain sebagainya.²⁹

Di samping itu, berdasarkan aspek hermeneutika tafsir al-Quran, *Tafsir Al-wa'ie* terbagi menjadi tiga bagian, yaitu:

1. Metode tafsir interteks, walaupun sumber penafsirannya tidak hanya dari hasil interpretasi sendiri akan tetapi juga dari sumber-sumber lainnya,

²⁹Farah Farida, Potret Tafsir Ideologis di Indonesia: Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie, *Jurnal Nun*, Volume 3, Nomer 1, 2017.

seperti kitab-kitab tafsir. Tujuannya tidak lain ialah untuk dijadikan sebagai penguat dan pembanding. Selain itu, tafsir ini memiliki dua variabel yang dijadikan sebagai titik tolak metodenya yaitu variabel sosio-kultural dan struktur linguistik teks. Variabel sosio-kultural bisa dilihat dari *asbāb al-nuzūl*-nya yang berupa riwayat. Sementara variabel linguistik teks (aspek kebahasaan) bisa dilihat dari penjelasan keberagaman kosa-kata yang di tafsirkan.

Nuansa tafsirnya adalah teologis. Ranah nuansa ini adalah mengungkapkan pandangan al-Qur'an secara komprehensif mengenai keyakinan dan teologi. Tujuannya untuk menggali bagaimana al-Qur'an itu secara serius berbicara mengenai teologis melalui pelacakan term atau tema-tema pokok tertentu serta melacak konteks dimana term al-Qur'an dipakai.³⁰ Sebagaimana dengan *Tafsir al-Wa'ie*. Tafsir ini dipengaruhi kuat oleh paradigma HTI. Hal ini diakui langsung dan dijelaskan secara jelas pada biografi dan muqoddimah tafsir tersebut. Sebagaimana redaksinya dalam muqoddimahnya, berikut di bawah ini:

Untuk menguasai sejumlah ilmu dan memiliki kepribadian tersebut tentu bukan perkara mudah. Sadar akan hal itu, posisi penulis dalam tulisan buku ini bukan dalam kapasitas sebagai seorang mufassir. Penulis hanya mencoba untuk menelusuri, mengkaji, memahai, memnghimpun, merangkai, menyusun, menyimpulkan dan mengambil pelajaran-pelajaran penting dari penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang disampaikan oleh para ulama *mufassirin* yang *mu'tabar*. Dari hasil kajian itu, penulis mencoba menggaris bawahi poin-poin penting dari sebuah ayat. Terkadang juga digunakan untuk menjawab wacana yang muncul seperti demokrasi, liberalisme, pluralisme, HAM dan lain-lain.³¹

³⁰Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Cet I (Yogyakarta: LKis Printing Cemerlang, 2013) 267.

³¹Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*, 6.

Begitupun dengan redaksi penafsirannya, cenderung condong pada ajaran HT yaitu khilafah. Sebagaimana pada kesimpulannya dalam menafsirkan ayat tentang *Ancaman Terhadap Para Perusak Agama* pada surah al-An'am ayat 159 sebagai berikut:

Semua kebaikan Islam itu hanya dapat dirasakan ketika Islam diterima secara utuh dan totalitas. Tidak ada yang dikurangi, ditambahi atau diubah. Di titik ini, terlihat jelas urgensi menjaga kemurnian Islam. Sebagaimana kaum muslim diperintahkan memasuki Islam secara *Kāffah* - total atau menyeluruh – (lihat Q. Al-Baqarah (2): 208), kaum muslim juga dilarang keras melakukan *tafriq* (pemekah belahan) terhadap agamanya. Larangan inilah yang ditegaskan oleh ayat ini.³²

Sementara jika dilihat dari biografinya, secara terang-terangan Rokhmat menyebutkan mengenai rasa syukurnya bisa masuk dan menjadi bagian HT sebagai berikut:

Semenjak kuliah di Surabaya, dia sudah bersentuhan dengan beberapa gerakan Isla, sampai akhirnya mantab menetapkan pilihannya berjuang bersaa Hizbut Tahrir hingga kini. Dala gerakan inilah pemikiran keislamannya di asah. Termasuk kemampuan dala mmelacak berbagai khazanah yang ditulis para ulaa di masa kejayaan Islam.³³

Tak hanya itu, Hizbut Tahrir juga membuatnya bisa berkesempatan menyapaikan dakwah di berbagai kota. Hampir semua kota besar mulai dari Aceh hingga Papua pernah dikunjunginya. Bahkan, pernah juga ke Australia dan Malaysia. Forum yang dihadiri juga berbagai macam, mulai dari seminar, sarasehan, worksop, diskusi, dialog, kajian, training, hingga tabligh akbar.³⁴

Berdasarkan beberapa sampel di atas, sudah terlihat jelas akan adanya corak ideologis yang begitu dominan dalam tafsir tersebut. Begitupun dengan tema-tema yang diangkat lebih dominan pada hal-hal yang hubungannya

³²Ibid., 33.

³³Ibid., 685.

³⁴Ibid., 686.

berkaitan dengan prinsip *Daulah Islamiyah* (tujuan utama didirikannya Hizbut Tahrir).³⁵

2. Pendekatan tafsir menggunakan pendekatan tekstual. Sebab orientasi penafsirannya terhadap teks.

C. Sumber Pengutipan *Tafsir al-Wa'ie* Tentang Pilar Pemerintahan Islam

Adapun sumber pengutipan *Tafsir al-Wa'ie* tentang tema pilar pemerintahan Islam di antaranya sebagai berikut:

1. Pada bagian kandungan ayat secara umum tafsir ini mengambil rujukan kitab dari *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah* karya al-Imām Sulaimān bin ‘Umar al-Ajīlī al-Syāfi‘ī. Terdiri dari 8 jilid dan satu muqoddimah. yang diterbitkan di Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah tahun 2003.
2. *Asbāb al-Nuzūl*-nya mengutip langsung dari kitab *al-Dūr al-mantsūr* karya al-Suyūṭī, Vol 2 yang diterbitkan di Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah pada tahun 1990.
3. Tafsir ayatnya mengambil rujukan dari beberapa kitab yakni sebagai berikut:
 - a. *al-Jāmi’ fī ahkām al-Qur’an* karya al-Qurṭubi. Kitab tafsir ini lengkap 30 juz. Berisi himpunan-himpunan hukum al-Qur’an beserta penjelasannya terhadap isi kandungan dari hadis dan ayat al-Qur’an. Jika ditinjau dari sumber penafsirannya, maka al-Qurtubi menggunakan tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an, tafsir al-Qur’an dengan hadis, tafsir al-Qur’an dengan *qaul shahabat*, tafsir al-Qur’an dengan *qaul tabi’in*, tafsir al-Qur’an dengan israiliyat.

³⁵Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*.

- b. *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya al-Khazin. Nama lengkap mufassirnya ialah Alā' al-Dīn 'Alī bin Muhammad Ibrāhīm al-Baghdādī al-Syafi'i al Khāzīn. Lahir pada tahun 678 H. dan wafat pada tahun 741 H di kota Halb (Alepo).³⁶ Tafsir ini lengkap 30 juz yang dimulai dari surah al-Fatihah dan di akhiri surah al-Nas.
- c. *Ahkām al-Qur'an* karya al-Jashshash. Tafsir ini merupakan salah satu karya tafsir yang bercorak fiqh. Karenanya, kitab ini termasuk kitab tafsir fonumenal yang sering dijadikan rujukan masalah fiqhiyah. Selain itu, juga tergolong *bi al-ma'tsūr*, yang menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, *qoul shahabah*, *qaul tabi'in*, serta pendapat mufasir ini sendiri.
- d. *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Ibnu 'Aṭīyah. Tafsir ini lebih dikenal dengan *Tafsīr Ibn 'Aṭīyah*, dengan nama lengkap pengarangnya yaitu Abū Muhammad bin Abd al-Haq Ibn 'Aṭīyah al-Mahāry (lahir pada tahun 184 H / 1088 M). Madzhab pengarangnya ialah Maliki Asy'arī. Bahasanya menggunakan dengan Bahasa Arab. Tafsir ini ditulis sebelum tahun 540 H. terdiri dari 16 jilid.³⁷
- e. *al-Bahr al-Muḥīṭ* karya Abu Hayyan al-Andalusi. Pengarang tafsir ini merupakan salah satu tokoh mufassir yang lahir di Granada. Merupakan penganut madzhab maliki Asy'ari. Sementara kitab tafsirnya ini ditulis oleh al-Andalusi pada tahun 710 H. terdiri dari 8 jilid, dan cetakan pertamanya di

³⁶Ibn al-'Imad al-Anbali, *Syazarat al-Zāb fī al-Akbar Man zāb*, juz VI (Beirut: al-Maktab al-Tijari, t.t), 131.

³⁷Al-Sayyid Muhammad 'Alī Ayāzī, *al-Mufassirūn H, ayatuhum wa Manhajuhum*, Jilid 3, Cet I (Teherān: Wuzarāh al-Thaqafiyah wa al-Irshād al-Islāmi, 1386 H), 1043.

mesir oleh lembaga ma'tba'ah al-Sa'adah dengan muhaqqiqnya muhammad Ismā'īl al-Dzahabī. Tafsir ini lengkap 30 juz, dimulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Nas, secara berturut-turut, rinci dan lengkap.³⁸

f. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* karya al-Ṭabari. Nama lengkap pengarang tafsir ini ialah Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr bin Yazīd al-Ṭabarī (lahir pada tahun 224 H / 839 M dan wafat pada tahun 310 H / 923 M). Madzhabnya Sunni Syāfi'ī. Bahasa tafsir ini ialah bahasa Arab. Ditulis sejak tahun 306 H. Terdiri dari 12 Jilid.³⁹ Tafsir ini merupakan tafsir masyhur yang terlengkap dan sering dijadikan rujukan oleh para ulama tafsir.

g. Kitab *al-Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidhawī. Tafsir ini biasa dikenal dengan *Tafsīr al-Baiḍawī*. Nama lengkap pengarang tafsir ini ialah Nāṣiruddīn Abī Sa'dī 'Abdullah bin 'Umar bin Muhammad al-Baiḍawī al-Syairāzī. Adapun madzhab pengarang tafsir ini ialah Syāfi'i Asy'ārī. Tafsir ini terdiri dari 4 jilid dengan berbahasa Arab. Pertama kali di terbitkan di Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, Beirut pada tahun 1408 H / 1988 M. Tafsir ini merupakan salah satu karya tafsir yang masyhur di negara Islam. Tafsirnya ringkas, tetapi memiliki manfaat yang besar. Dalam menafsirkan suatu ayat al-Baidhawī sangat memperhatikan keindahan bahasa.⁴⁰

h. *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa'id Ḥawa (wafat pada tahun 1311H / 1990 M).

Madzhab mufassir ini ialah Sunni Hanafi. Tafsir ini lengkap 30 juz (yang

³⁸Muhammad bin Yūsuf al-Syahīr Bu abi Hayyān al-Andalusī al-Gharnāfī (Beirut: Dār al-fikr, 1432 H / 2010 M).

³⁹Al-Sayyid Muhammad 'Alī Ayāzī, *al-Mufasssīrūn Hayatuhum wa Manhajuhum*, Jilid 2, Cet I (Ṭcherān: Wuzarāh al-Thaqafiyah wa al-Irshād al-Islāmi, 1386 H), 712.

⁴⁰Al-Sayyid Muhammad 'Alī Ayāzī, *al-Mufasssīrūn Hayatuhum wa Manhajuhum*, Jilid 1, Cet I (Ṭcherān: Wuzarāh al-Thaqafiyah wa al-Irshād al-Islāmi, 1386 H), 225.

ditulis sejak tahun 1398 H), terdiri dari 11 jilid dengan berbahasa Arab. Cetakan pertama, diterbitkan pada tahun 1405 H / 1985 M, di Dār al-Islām, Kairo. Dalam sistematika penafsirannya, Sa'id Hawa menjelaskan munasabah antara ayat dan surah, dan menjelaskan penafsiran suatu ayat dengan sistematis.⁴¹

- i. Kitab *al-Taysīr al-Karīm al-Rahmān* karya al-Sa'di. Tafsir ini merupakan salah satu karya tafsir yang menafsirkan makna ayat secara umum (tidak memberikan perincian secara detail) sehingga pembahasannya tidak terlalu panjang, selain itu juga ringkas dan ilmiah penjelasannya serta menyebutkan takhrij hadis ketika mengutip suatu hadis.
- j. *Nizhām al-Hukm* karya Abdul Qadim Zallum. Kitab ini awal mulanya ditulis oleh Taqiyyudin al-Nabhani (pelopor atau pendiri HT), yang kemudian diperluas dan disempurnakan oleh Abdul Qadim Zallum. Pengarang kitab ini juga merupakan salah satu tokoh penting atas berdirinya HT bersama Taqiyyudin. Menurut data yang ada, Adul Qadim Zallum ialah orang yang benar-benar berjasa sebagai pembantu (amat dipercayai) amir HT (Taqiyyudin). Selama hidupnya, ia juga pernah menjadi amir di HT kurang lebih 25 tahun.⁴² Sehingga dengan demikian, tafsir ini termasuk salah satu karya tafsir ideologis yang merupakan rujukan utama golongan Hizbut Tahrir.
- k. *Rūh al-Ma'āni* karya al-Alusi. Nama lengkap mufassir ini ialah Syihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-Alusī al-Baghdādi yang lahir di Baghdad tahun 1217

⁴¹Ibid., 190.

⁴²<https://ibnufatih.wordpress.co/amir-hizbut-tahrir/amir-kedua-syeikh-abdul-qadim-zallum/> (di akses pukul 06.13 WIB pada tanggal 5 Desember 2022).

H dan wafat pada hari Jumat tanggal 25 Dzulqo'dah tahun 1270 H. Madzhab yang dianutnya ialah Hanafi.⁴³ Tafsir ini merupakan salah satu karya tafsir yang berusaha menganalisis dari berbagai aspek mulai dari bahasanya, nasikh mansukhnya, maupun lainnya. Selain itu, model penafsirannya ialah memadukan antara riwayat (*ma'tsur*) dan ijtihad (*ra'yu*).

- l. *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm* karya Ibn Katsīr. Nama lengkapnya ialah Imaduddīn 'Ismā'il bin 'Umar bin Katsīr al-Bashrī al-Dimisqi al-Fāqih al-Syāfi'ī. Tafsir ini merupakan salah satu karya tafsir paling banyak dikaji dan masyhur. Sebab, penafsirannya telah memberikan perhatian terhadap apa yang telah diberikan oleh mufassir salaf, serta menjelaskan makna-makna dan hukumnya. Selain itu, juga termasuk yang paling banyak memuat atau memaparkan ayat-ayat yang saling bersesuaian maknanya, kemudian diikuti dengan penafsiran ayat dengan hadis marfu' (yang ada relevansinya dengan ayat yang sedang ditafsirkan), serta menjelaskan apa yang dijadikan hujah dari ayat tersebut. Kemudian juga bersandar pada atsar para sahabat dan pendapat tabiin dari ulama' salaf.
- m. *Madārik al-Tanzīl* karya al-Nasafi. Kitab ini lengkap 30 juz, yang dibagi menjadi dua bagian yaitu jilid pertama yang dimulai dari surah al-Fatihah sampai akhir surah al-Isra, dan jilid kedua yang dimulai dari surah al-Kahfi hingga akhir surah al-Nas.

⁴³Al-Sayyid Muhammad 'Alī Ayāzī, *al-Mufasssirūn H, ayatuhum wa Manhajuhum.*, 818.

D. Deskripsi Penafsiran Pilar Pemerintahan Islam

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *uli al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlan ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.⁴⁴ (QS. al-Nisa' (4): 59)

Kandungan ayat ini kemudian masih terkait erat dengan ayat sebelumnya. Jika dalam ayat sebelumnya Allah SWT memerintahkan para pemimpin bertindak adil dalam memutuskan perkara seluruh manusia, maka dalam ayat ini Allah SWT memerintahkan mereka untuk mentaati para pemimpin itu. Hanya saja, ketaatan itu tidak mutlak. Namun, harus berada dalam koridor ketaatan kepada Allah SWT dan Rasul-Nya.⁴⁵

Sebab Nuzul

Diriwayatkan al-Bukhari, muslim, Abu Dawud, al-Tarmidzi, al-Nasa'i, Ibnu Jarir, Ibnu mundzir, Ibnu Abi Hatim, al-Baihaqi dalam al-Dalā'il dari Jalir Said bin Jubair dari Ibnu Abbas, bahwa ayat ini turun berkenaan dengan Abdullah bin Hudzafah bin Qis bin 'Adi, ketika dia diutus Rasulullah SAW dalam sebuah pertempuran *sariyah* (perang).⁴⁶

Tafsir Ayat

Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *uli al-amr* di antara kamu.

Khitab mengenai ayat ini, menurut mufassir ditujukan kepada kaum mukmin. **Pertama**, mereka diperintahkan untuk taat kepada Allah SWT, yakni menjalankan

⁴⁴al-Qur'an, 4: 59.

⁴⁵Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*, 524.

⁴⁶Ibid.

perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.⁴⁷ Aebab, kata *al-Tā'ah* berarti *al-Inqiyād* (ketundukan).⁴⁸ Maksud taat kepada Allah SWT di sini adalah mengikuti al-Qur'an. **Kedua**, taat kepada Rasulullah SAW sebagai seorang Rasul, Rasulullah SAW diutus dengan membawa risalah dari Allah SWT yang wajib di taati. Oleh karena itu, mentaati Rasulullah SAW sama halnya dengan mentaati Zat yang mengutusNya. Allah SWT (Lihat QS. Al-Nisa' (4): 64, 80).⁴⁹

Kendati mentaati Rasulullah SAW paralel dengan mentaati Allah SWT, namun dalam ayat ini kedua-duanya disebutkan. Hal itu menunjukkan perbedaan objek yang ditunjuk. Jika mentaati Allah SWT menunjuk kepada Kitabullah, maka mentaati Rasulullah SAW menunjukkan kepada al-Sunnah al-Nabawiyah. Keduanya, meskipun sama-sama wahyu dari Allah SWT yang wajib ditaati, terdapat perbedaan. Jika al-Qur'an, lafadznya dari Allah SWT, maka al-Sunnah, lafadznya dari Rasulullah SAW sendiri.⁵⁰

Selain ayuat ini, cukup banyak ayat lainnya yang menggandengkan perintah taat kepada Allah SWT dan RasulNya SAW, seperti QS. Ali Imran (3): 32, 132, al-Maidah (5): 92, al-Anfal (8): 1, 20, 46, al-Nūr (24): 54, Muhammad (47): 33, al-Mujadilah (58): 13, dsb. Semua itu makin mengukuhkan wajib menjadikan al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai dalil syara'. Tidak boleh ditinggalkan salah satunya.⁵¹

Ketiga, diperintahkan taat kepada *uli al-amri*. Para mufassir berbeda pendapat mengenai makna istilah tersebut. oleh sebagian mufassir, *uli al-amri* dimaknai sebagai *ulama*.⁵² Jabir bin Abdullah, Ibnu Abbas dalam suatu riwayat, al-Hasan, Atha' dan mujahid termasuk yang berpendapat demikian. Mereka menyatakan, *uli al-amri* adalah ahli fiqh dan ilmu.⁵³

Pendapat lain menyatakan, *uli al-amri* adalah *umara'* atau *khulafa'*. Menurut Ibnu 'Athiyah dal al-Qurthubi, ini merupakan pendapat jumhur ulama'. Di antara yang berpendapat demikian adalah Ibnu Abbas dalam suatu riwayat, Abu Hurairah, al-Sudi, dan Ibnu Zaid. Juga al-Thabar, al-Qurthubi, al-Zamakhshari, al-Alusi, al-Syaukani, al-Baidhawi, dan al-Ajili. Said Hawa juga menyatakan *ulil amri* adalah *khalifah* yang kepemimpinannya terpancar dari *syūra* kaum muslim, urgensinya adalah untuk menegakkan al-Kitab dan al-Sunah. Ditangannyalah metode dalam memilih para wali dan pembantunya, baik dengan bermusyawarah atau menentukan

⁴⁷Ibid., al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 167.

⁴⁸Ibid., al-Khazin, *Lubāb al-Ta'wīl fi Ma'ānī al-Tanzīl*, vol. 1 (Beirut Dār al-Kutub al-'Imiyyah, 1995), 392.

⁴⁹Ibid.

⁵⁰Ibid.

⁵¹Ibid.

⁵²Ibid., 526. Ibnu 'Aṭīyyah, *al-Muharrarr al-Wajīz*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Imiyyah, 1995), 196.

⁵³Ibid.

pilihannya sendiri. Dan kaum muslim wajib mentaatinya beserta para amilnya dalam hal *ma'ruf*.⁵⁴

Tampaknya pendapat jumbuh lebih dapat diterima. Dari segi sebab nuzulnya, ayat ini turun berkenaan dengan komandan pasukan. Ini berarti, topik yang menjadi objek pembahasan ayat ini tidak terlepas dari masalah kepemimpinan. Telah maklum, pemimpin tertinggi kaum muslim adalah khalifah. Dialah *amir al-mukminin* yang memiliki kewenangan untuk mengangkat para pemimpin di bawahnya, termasuk panglima perang dan komandan pasukan.⁵⁵

Alasan lainnya, banyak Hadis Nabi SAW yang mewajibkan kaum muslim mentaati khalifah atau pemimpin. Di antaranya adalah sabda Rasulullah SAW:

السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة

Mendengar dan taat terhadap seorang (pemimpin) yang muslim adalah wajib, baik dalam perkara yang disenangi atau dibenci selama tidak diperintahkan untuk maksiat. Apabila diperintahkan untuk maksiat, maka tidak boleh mendengar dan taat. (HR. Al-Bukhari, Abu Dawud, al-Tirmidzi, dan Ahmad dari Ibnu Umar RA). Keterkaitan antara ketiganya (Allah SWT, Rasulullah SAW, dan umara') juga disebutkan dalam hadis nabi SAW:

من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله من أطاع الامير فقد أطاعني و من عصى الامير فقد عصاني

Barang siapa yang taat kepadaku, maka sungguh dia telah taat kepada Allah. Barang siapa yang maksiat kepadaku, maka sungguh dia juga telah maksiat kepada Allah. Barang siapa yang taat kepada pemimpin, maka sungguh dia telah taat kepadaku. Barang siapa yang maksiat kepada pemimpin, maka sungguh dia telah maksiat kepadaku. (HR. Ibnu Abi Hatim dari Abu Hurairah).

Itu semua menunjukkan bahwa kaum muslim diwajibkan taat kepada pemimpinnya. Ibnu Jarir al-Thabari berkata, "Jika telah maklum bahwa tidak ada ketaatan yang wajib kepada selain Allah, Rasulnya dan imam yang adil, dan Allah telah memerintahkan untuk mentaati *dzawi' amrinā* (pemegang urusan kami) dengan firman-Nya: "*Athī'ullah wa athi'ū al-Rasūl wa ulī al-amri minkum*". Maka telah maklum pula bahwa orang-orang yang diperintahkan Allah ta'āla untuk ditaati

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Ibid., 527.

adalah orang yang disebutkan memegang urusan kaum muslim, bukan orang selain mereka.⁵⁶

Hanya saja sebagaimana ditegaskan dalam hadits di atas, perkara yang diperintahkan oleh pemimpin itu tidak boleh melanggar syara'. Apabila perkara yang diperintahkan terkatagori maksiat, maka tidak boleh ditaati.⁵⁷ Rasulullah SAW bersabda:

لا طاعة لمخلوق في معصية الله عزوجل

Tidak boleh ada ketaatan kepada makhluk dalam hal maksiat kepada Allah 'Azza Wajalla (HR. Ahmad dari Ali Ra)

Menurut al-Sa'di, bisa jadi inilah rahasia dihilangkannya kata *atī'ū* pada perintah untuk taat kepada *uli al-amr* dan disebutkannya kata tersebut pada perintah untuk taat kepada Rasul. Sesungguhnya Rasulullah SAW tidak memerintahkan kecuali taat kepada Allah. Maka barang siapa yang taat kepada beliau, sesungguhnya taat kepada Allah SWT. Adapun kata *uli al-amr*, perintah taat itu disyaratkan tidak dalam perkara maksiat.⁵⁸

Wajibnya mentaati *uli al-amr* ini juga menunjukkan hukum wajibnya mewujudkannya. Sebab, tidak mungkin Allah SWT mewajibkan kaum muslim untuk taat kepada seseorang yang tidak ada wujudnya. Sehingga perintah mentaati *waliyy al-amr* itu bisa juga difahami perintah agar mewujudkannya.⁵⁹

Kata *minkum* memberikan batasan bahwa *uli al-amr* itu harus *min al-muslimin* (dari kalangan muslim). Apabila bukan muslim, maka tidak hak wilayah bagian atas muslim dan tidak ada ketatan terhadapnya. Ayat ini juga bisa menjadi dalil diisyaratkannya khalifah haruslah seorang muslim. Kesimpulan itu makin kukuh tatkala dalam al-Qur'an tidak didapati kata *uli al-amr* kecuali disertai penjelasan bahwa mereka dari kalangan kaum muslim.⁶⁰

Selanjutnya Allah SWT berfirman:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Kemudian jika kau berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (Sunahnya).

Pada penafsiran potongan ayat ini, Rokhmat sebagai berikut:

⁵⁶Ibid.

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Ibid.

⁵⁹Ibid., Abdul Qadim Zalum, *Nidzām al-Hukm* (tt, tp, 2002), 37.

⁶⁰Ibid., Abdul Qadim Zalum, *Nidzām al-Hukm* (tt, tp, 2002), 37.

Kata *tanāzu'* berarti mencabut hujjah lawannya dan menyikirkannya. Kata ini untuk, menggambarkan adanya perselisihan dan perdebatan yang terjadi antara dua pihak atau lebih. Sedangkan kata *syaiin* (sesuatu) meliputi semua urusan, baik urusan *al-dīn* maupun dunia. Namun ketika dilanjutkan *faruddūhu ilālāh wa al-Rasūl*, maka kalimat itu menjelaskan bahwa sesuatu yang diperselisihkan itu adalah urusan *al-dīn*.⁶¹

Kata *tanāza'tum* berarti kalian berselisih, baik yang terjadi antara kalian atau antara kalian dengan umara kalian. Apabila hal itu terjadi, mereka diperselisihkan itu kepada Allah dan al-Rasul. Yakni kepada al-Kitab dan al-Sunah. Demikian penafsirana para mufassir, seperti Mujahid, Qatadah bin Mahran, dan al-Sudi. Juga al-Wahidi, al-Jazairi, al-Samarqandi, dan al-Sa'di. Oleh sebagian mufassir, kembali kepada Rasul juga diartikan menanyakan persoalan yang diperselisihkan itu kepada beliau ketika beliau masih hidup dan meneliti al-Sunah ketika beliau masih wafat.⁶² Menurut al-Jashshas, tindakan *al-radd ilā al-kitāb wa al-Sunnah* (kembali kepada al-Kitab dan al-Sunnah) mencakup dua hal. Pertama, kembali kepada *al-manshūsh 'alayh*, yakni yang disebutkan secara tekstual, baik kata maupun maknanya. Kedua, kembali kepada *jihat al-'adalah alayh wa itibār bih* (arah penunjukkan atanya dan kesimpulan terhadapnya) melalui *al-qiyāswa al-nadhāir* (analagi dan pengaatan). Keumuman lafadz ayat ini meliputi keduanya.⁶³

Kemudian Allah SWT berfirman:

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

Mengomentari kalimat ini, al-Sa'di yaitu "Al-Sa'di berkata: hal itu menunjukkan bahwa orang yang tidak mengembalikan masalah yang diperselisihkan kepada keduanya (al-Qur'an dan al-Sunnah), maka pada hakikatnya bukanlah seorang mukmin, namun beriman kepada *ṭaghut*, sebagaimana disampaikan dalam ayat selanjutnya."⁶⁴

Ibnu Katsir menyatakan, kalimat tersebut menunjukkan bahwa orang yang tidak meminta keputusan pada perkara yang diperselisihkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dan tidak merujuk kepada keduanya, maka dia tidak beriman kepada Allah dan hari akhir.⁶⁵

Ayat ini diakhiri dengan firman-Nya:

Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

⁶¹Ibid., 530., al-Alusi, *Rūh al-Ma'ānī*, Vol. 3, 64.

⁶²Ibid., 530., al-Qurṭubi, *al-Jāmi' fī Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 3, 169.

⁶³Ibid., 531., al-Jashshash, *Ahkām al-Qur'ān*, Vol. 2, 300.

⁶⁴Ibid., 531., al-Sa'di, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān*, Vol. 1, 214.

⁶⁵Ibid., 531., Ibnu Katsir, *Tafsīr al-Qur'an al-'Adzīm*, Vol. 1 (Riyadh: Dār 'Alam al-Kutub, 1997), 633.

Kata *dzālika* menunjuk kepada tindakan mengembalikan kepada al-Kitab dan al-Sunnah.⁶⁶ Qatādah menyatakan, *ahsanu tsawāban wa khairu ‘aqibatan* yakni sebaik-baik pahala dan seutama-utama akibat.⁶⁷

Kontradiksi dengan Demokrasi

Sebagaimana telah dijelaskan, ayat ini menjadi dalil wajibnya mengangkat *waliyy al-amri* atau pemimpin yang berwenang mengatur urusan kaum muslim. Tak hanya itu, ayat ini memberikan penjelasan mengenai pilar-pilar pemerintahan Islam. Berkenaan dengan masalah kedaulatan. Ayat ini memberikan konsep amat jelas. Bahwa kedaulatan dalam pemerintahan Islam (yang dikenal dengan sebutan khilafah) ada di tangan syara'.⁶⁸ Ayat ini memberikan konsep amat jelas. Bahwa kedaulatan dalam pemerintahan Islam (yang dikenal dengan sebutan khilafah) ada di tangan syara'. Di antara beberapa buktinya adalah:⁶⁹

Pertama, Perintah untuk taat kepada Allah SWT dan Rasulullah SAW yakni tunduk dan patuh terhadap segala ketentuan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Ketetapan ini meniscayakan, semua hukum dan undang-undang yang diberlakukan wajib bersumber dan keduanya.⁷⁰

Memang benar, selain diperintahkan taat kepada Allah SWT dan Rasul-Nya, kaum muslim juga diperintahkan taat kepada *uli al-amr*. Akan tetapi, ketaatan itu bukan tanpa batasan sama sekali. Kewajiban taat itu berlaku jika perkara yang diperintahkan *uli al-amr* bersesuaian dengan hukum syara'. Jika perkara yang diperintahkan menbrak syariah, kaum muslim tidak boleh taat. Meski juga harus dicatat, penyimpangan dari syariah memang didasarkan pada dalil yang qat'i. Sepanjang perintah khalifah itu didasarkan pada dalil tetap wajib ditaati, sekalipun bagi rakyat yang diperintahkannya terkatagorimaksiat.⁷¹

Lebih dari itu, *uli al-amr* juga menjadi pihak yang wajib tunduk kepada syariah. Sebab, mereka termasuk yang diseru ayat ini: *yā ayyuha al-ladzīna amanū atī'ūllāh wa atī'ū al-rasūl*. Ungkapan *minkum* pada kata *wa uli al-amr minkum* menunjukkan bahwa mereka juga termasuk dalam bagian *al-ladzīna āmanū*. Oleh karenanya, mereka pun wajib taat kepada Allah SWT. Bahkan, kedudukan mereka sebagai *uli al-amr* adalah dalam rangka untuk menjalankan ketaatan kepada Allah SWT dan Rasul-Nya (syariah).⁷²

Kedua, Solusi akhir tatkala terjadi perselisihan. Ayat ini menetapkan syariah. Firman Allah SWT *fain tanāza'tum fī syai'in farudduhū ilāllāh wa al-rasūl* jelas

⁶⁶Ibid., 532., al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*, Vol. 1, 260.

⁶⁷Ibid., 532., al-Suyūṭi, *al-Dūr al-Manthūr*, Vol. 2, 314.

⁶⁸Ibid.

⁶⁹Ibid.

⁷⁰Ibid.

⁷¹Ibid.

⁷²Ibid.

menunjukkan makna demikian. Sebagaimana telah dijelaskan, perselisihan yang dimaksud dalam ayat ini bisa menyangkut antara sesama rakyat atau antara rakyat dengan *uli- almr*. Perkaranya yang diperselisihkan pun meliputi seluruh perkara yang tercakup dalam masalah aqidah dan hukum. Jika perselisihan terjadi, ayat ini mewajibkan kepada semua pihak untuk merujuk kepada hukum syara'. Apapun keputusannya, mereka wajib tunduk terhadapnya. Bertolak dari dua bukti di atas, jelaslah kedaulatan dalam pemerintahan Islam ada di tangan syara'.⁷³

Kenyataan ini tentu bertolak belakang dengan konsep demokrasi. Dalam demokrasi kedaulatan berada di tangan rakyat. Sebagai pemilik kedaulatan, semua kehendak rakyat harus dipatuhi. Konsekuensinya, rakyatlah yang memiliki hak menentukan perjalanan hidup ,masyarakat. Rakyat pula yang menentukan sistem, hukum dan konstitusi yang cocok bagi mereka. Tidak peduli apakah undang-undang itu sejalan dengan syariah atau berlawanan dengannya. Sebagaimana rakyat berhak membatalkan, mengganti atau mengubah undang-undang tersebut. Pendek kata, apapun yang menjadi kehendak rakyat harus terjadi.⁷⁴

Dalam demokrasi, solusi akhir ketika terjadi perselisihana adalah suara terbanyak. Karena rakyat merupakan sekumpulan orang, sementara kehendak mereka bisa berseberangan satu sama lainnya, maka yang dijadikan sebagai kata pemutus adalah kehendak mayoritas. Ide, aspirasi atau kebijakan apapun yang mendapatkan dukungan suara terbanyak, harus diterima sebagai keputusan terakhir yang ditaati oleh semua pihak. Tidak peduli apakah keputusan tersebut benar atau salah, sejalan atau bertabrakan dengan hukum Allah SWT.⁷⁵

Wajar saja jika demokrasi bertentangan dengan Islam. Karena ide itu tidak berakar dari Islam, namun lahir dari ideologi sekular yang kufur.⁷⁶ *Wal-lāh a'lam bi al-shawāb.*

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷³Ibid.

⁷⁴Ibid., 534.

⁷⁵Ibid.

⁷⁶Ibid.

BAB IV

ANALISIS BIAS KONFIRMASI TAFSIR IDEOLOGIS STUDI PENAFSIRAN TENTANG PILAR PEMERINTAHAN ISLAM DALAM *TAFSIR AL-WA'IE*

A. Analisis bias konfirmasi penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى
اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *uli al-amr* di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlan ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.¹ (QS. al-Nisa' (4): 59)

Berdasarkan teori yang dipaparkan pada bab sebelumnya, bias konfirmasi merupakan kecenderungan mencari bukti pembenaran. Karenanya, pada sub bab ini akan mengulas mengenai bias konfirmasi yang ada pada penafsiran surah al-Nisa' ayat 59 tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*.

Pada awal penafsiran, Rokhmat memaparkan penjelasan mengenai kandungan ayat yang dikutip langsung dari *al-Futūhāt al-Iāhiyyah* karya al-Ajili yakni “kandungan ayat ini masih terkait erat dengan ayat sebelumnya jika dalam ayat sebelumnya Allah SWT memerintahkan para pemimpin bertindak adil dalam memutuskan perkara seluruh manusia, maka dalam ayat ini Allah SWT

¹al-Qur'an, 4: 59.

memerintahkan mereka untuk mentaati para pemimpin itu. Hanya saja ketaatan itu tidak mutlak. Namun harus berada dalam koridor ketaatan kepada Allah SWT dan Rasul-Nya.”²

Merujuk keterangan langsung pada kitab *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah* memang demikian adanya, akan tetapi yang dikutip oleh Rokhmat tidaklah seluruhnya. Pemaparan di atas merupakan hanya sebagian saja yakni pada bagian awal dari penafsiran ayat (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا). Kemudian keterangan lanjutannya tidak disertakan, sebagaimana isi penafsirannya tersebut. Sebenarnya dalam tafsir ini dijelaskan mengenai isyarat untuk bersandar kepada 4 sandaran utama dalam Islam yaitu, taat kepada Allah yang isyaratnya berkaitan dengan Kitab (al-Qur’an), taat kepada Rasul yang kaitannya dengan Sunah (Hadis), Taat kepada Pemimpin (*uli amri*) kaitannya dengan ijma’, dan jika berselisih pendapat (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ) kaitannya dengan qiyas.³

Dari karndungan yang dipaparkan sekilas terlihat jelas bahwa, Rokhmat hanya mengutip bagian tertentu saja. Sebab, mengingat di ajaran HT, tidak menggunakan ijma’ dan qiyas. Kemudian pada sebab *nuzul*-nya, Rokhmat merujuk langsung pada kitab *al-Dūr al-Mantsūr* karya al-Suyūṭi, yakni “diriwayatkan al-Bukhari, Muslim, Abdu Dawud, at-Tirmidzi, al-Nasa’i, Ibnu Mundzir, Ibnu Abi Hatim, al-Baihaqi dalam *Dalāil* dari Jalur Said bin Jubair dari Ibnu Abbas, bahwa

²Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa’ic*, Cet. I (Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013), 524., al-Ajili, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Imiyyah, 2003), 77.

³al-Imām Sulaimān bin ‘Umar al-Ajīlī al-Syāfi’ī al-Syahir bi al-Jamal, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyyah bi Taudhih Tafsir al-Jalālain Liddiqāiq al-Khafiyyati*, Juz 2, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2018 M / 1439 H), 73.

ayat ini turun berkenaan dengan Abdullah bin Hudzafah bin Qais bin ‘Adi, ketika dia diutus Rasulullah SAW dalam sebuah *sariyah* (perang).”⁴

Sebagaimana adanya, dalam kitab *al-Dūr al-Mantsūr* bahwa turunnya ayat tersebut ialah berkaitan dengan adanya perang, seperti redaksi utamanya yakni (نزلت في عبدالله بن حذافة بن قتييس بن عدي إذ ابعث النبي صل الله عليه وسلم في سرية).⁵

Sementara tafsir ayatnya merujuk langsung dari beberapa kitab yang *mu’tabar*. Pada bagian tafsir ayat ini, Rokhmat telah membagi menjadi empat bagian penafsiran, yakni sebagai berikut:

a. Pada bagian awal, potongan ayat yang ditafsirkan ialah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan *uli al-amr* di antara kamu.

Khitab mengenai ayat ini, menurut mufassir ditujukan kepada kaum mukmin. Selanjutnya beberapa penjelasan mengenai penafsiran potongan ayat ini ialah sebagai berikut:

1) Penjelasan pertama dikutip langsung dari kitab *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* karya al-Qurṭubi, dengan redaksi kutipan yaitu “mereka diperintahkan untuk taat kepada Allah SWT, yakni menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.”⁶ Sebagaimana dalam keterangan kitab *al-Jāmi’ li Ahkām al-*

⁴Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa’ic.*, 685. Al-Suyuthi, *al-Dūr al-Mantsūr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), 314.

⁵Abdu ar-Rahmān Ibn al-Kamāl Jalāl al-Dīn al-Syuyūṭi, *al-Dur al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma’tsūr*, Juz II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1414 H), 314.

⁶Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa’ic.*, al-Qurṭubi, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 167.

Qur'ān karya al-Qurṭubi, kutipan tersebut adalah demikian adanya. Namun, sebenarnya keterangan tersebut hanyalah potongan dari sebagian penafsiran al-Qurṭubi dalam satu paragraf, sehingga kalimat seutuhnya tidak ditampilkan.

Dalam tafsir *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, potongan yang dikutip merupakan bagian penafsiran awal. Dimana al-Qurṭubi sendiri menjelaskan jika pembahasan yang lalu (ayat sebelumnya) berkaitan dengan perintah yang ditujukan kepada pemerintah yang harus amanah dalam hal menghukumi perkara manusia dengan adil. Kemudian, di ayat selanjutnya ini yakni surah al-Nisa ayat 59, dijelaskan lebih rinci lagi mengenai perintah yang harus taat kepada Allah (yakni dengan mematuhi segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya), taat kepada Rasulnya, dan taat kepada *uli al-amr*.⁷

Begitupun dengan pendapatnya al-Alusi pada kitabnya yakni *Tafsīr Rūh al-Ma'ānī* bahwa, jika pada ayat sebelumnya (surah al-Nisa ayat 59) berkaitan dengan perintah Allah yang menyuruh para pemangku kebijakan agar amanah dan adil dalam mengambil keputusannya. Maka, pada ayat selanjutnya ini (surah al-Nisa ayat 59) berkaitan dengan perintah Allah yang menyuruh para orang mukmin untuk mematuhi mereka para pemangku kebijakan (pemerintah). Artinya, sebelum Allah menyuruh mereka mentaati (para pemimpin), Allah terlebih dulu memerintahkan untuk berlaku amanah

⁷Abī 'Abdillāh Muhammad bin Abī Bakrīn al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 6, Cet. I (Beirut: al-Risālah, 1427 H / 2006 M), 429.

dan adil.⁸ Sehingga kesimpulannya ialah ayat sebelumnya berbicara mengenai perintah untuk para pemimpin yang harus amanah sementara ayat ini berkaitan dengan perintah yang salah satunya mentaati para pemimpin (pemerintah).

Kemudian keterangan selanjutnya, dikutip dari kitab *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya al-Khazin, yakni “sebab, kata *al-Tā'ah* berarti *al-Inqiyād* (ketundukan)”.⁹ Sebagaimana dalam redaksi aslinya pada kitab *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl* karya al-Khazin, keterangan tersebut demikian benarnya, yakni (واصول الطاعة الإنقياد).¹⁰

Pendapat lain dari al-Alusi yaitu bahwasannya kata *aṭī'ū* yang diulang dua kali (untuk Allah dan Rasul) menunjukkan bahwa, sebenarnya status perintah taat Rasul tidak kalah absolut dengan perintah taat kepada Allah (karena sudah tentu baiknya). Sedangkan tidak adanya term *aṭī'ū* pada lafaz *uli al-amr*, dikarenakan sifat perintah *uli al-amr* tidak se absolut perintah taat dari Allah dan Rasul.¹¹

- b. Pada bagian yang kedua Rokhmat menjelaskan khitab ayat tersebut berkaitan dengan taat kepada Rasulullah sebagai seorang Rasul SAW yang diutus dengan membawa risalah dari Allah SWT yang wajib ditaati. Karenanya, mentaati

⁸Shihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh al-ma'ānī Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Adzīm wa al-Sab' al-Matsānī*, Juz V (Beirut: Ihyā' al-Turats al'Arabī, t.t.t), 65.

⁹Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*, al-Khazin, *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, vol. 1 (Beirut Dār al-Kutub al-'Imiyah, 1995), 392.

¹⁰'Alā' al-Dīn 'Alī bin Muhammad Ibrāhīm al-Baghdādī, *Tafṣīr al-Khāzīn al-Musamma Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzīl*, Juz 1 (Beirut Dār al-Kutub al-'Imiyah, 1425 H / 2004 M), 392.

¹¹Shihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh al-ma'ānī Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Adzīm wa al-Sab' al-Matsānī*.

Rasulullah SAW sama halnya dengan mentaati Dzat yang mengutusnyanya yaitu Allah SWT.¹² Dibagian penafsiran kedua ini, tidak dicantumkan rujukan dari kitab tafsir manapun, artinya pemahaman ini murni dari penulis tafsir ini.

- c. Pada bagian ketiga, telah disebutkan bahwa *khitab* ayat ini ialah ditujukan kepada *uli al-amri*. Namun sebelum ke penafsiran Rahmat, berikut tabel pemetaan makna *uli al-amri*:

No	Kitab	Makna <i>uli al-amr</i>
1	<i>Lisān al-Arab</i>	Para pemimpin dan ahli ilmu ¹³
2	<i>Ahkām al-Qur’ān</i>	Ahli Fiqih dan Ilmu
3	<i>Rūh al-ma’ānī Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzīm wa al-Sab’ al-Matsānī</i>	<i>umara al-muslimīn</i> (pemerintahannya umat muslim), khulafa al-rāshidīn, qodhi (orang yang diamanahi keputusan atau hakim), <i>umara’ al-sariyyah</i> (tentaranya Rasulullah yaitu Abu Hurairah, ‘Umar bin Bahran, Ibnu Jārīr, Ibnu Hātim, Ibnu ‘Asāqir)
4	<i>al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitaḅ al-‘Azīz</i>	<i>Umara</i> , pemerintah, ulama
5	<i>al-Asās al-Tafsīr</i>	Pemerintah, ulama

¹²Rokhmat S. Labib, *Tafsīr Ayat Pilihan al Wa’ic*.

¹³ Ibnu Mandzūr, *Lisān al-Arab*, Jilid iv (Beirut: Dār Ṣadr, tt), 31.

6	<i>al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān</i>	<i>ahl al-Qur'an</i> dan ilmu (اهل القرآن والعلم). Bisa juga fuqoha, dan ulama
7	<i>Taysir al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalāmi al-Mannān</i>	<i>umara</i> (pemerintah), <i>hukkām</i> (para hakim) dan para mufti.

Dalam *Tafsir al-Wa'ie*, telah disebutkan beberapa pendapat yang berbeda mengenai makna istilah tersebut. Karenanya berikut pemetaan makna *uli al-amr* yang dikutip oleh Rokhmat S. Labib:

- 1) Pendapat pertama dinukil dari kitab *Ahkām al-Qur'an* karya al-Jashshash yakni “oleh sebagian mufasir, *uli al-amri* dimaknai sebagai ulama. Jabir bin Abdullah, Ibnu Abbas dalam suatu riwayat, al-Hasan, Atha' dan Mujahid termasuk yang berpendapat demikian. Mereka menyatakan, *ulil amri* adalah ahli fiqih dan ilmu.”¹⁴

Sebagaimana dalam penjelasan dari al-Jashshash pada dasarnya, ayat (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) oleh sebagian orang dipakai untuk

melawan pemikiran Syi'ah Rafidhah yang dalam ajarannya mewajibkan mengikuti imamnya. Kemudian hadirnya *Tafsir al-Jashshash* dalam penafsiran potongan ayat ini ialah untuk menjelaskan bahwa sebenarnya

¹⁴Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 526. Al-Jashshash, *Ahkām al-Qur'an*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 298.

makna *uli al-amri* itu luas, bisa kemungkinan ahli fiqih, pemerintah, bisa juga yang mereka maksud itu adalah imam (bagi Syiah Rafidzah).¹⁵

Namun perlu digaris bawahi bahwa, fuqaha, umara dan imam-imam agung adalah manusia biasa. Sehingga, merekapun bisa jadi lupa, bisa jadi salah, bisa juga merubah ayat-ayat al-Qur'an. Dengan begini, dasar untuk wajib mengikuti imam itu tidaklah benar. Oleh karena itu, tafsir ini menegaskan bahwa ayat tersebut tidak bisa digunakan untuk mengatakan bahwa kata *uli al-amri* dalam ayat ini adalah perintah wajib dari Allah untuk mentaati imam agung (bagi Syi'ah Rafidhah). Sebab, pada ayat selanjutnya (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) jika berselisih pendapat pada suatu hal maka kembalinya kepada al-Qur'an dan kepada Hadis. Jika memang ada kewajiban mentaati atau mengkultuskan *uli al-amr* atau satu imam bagi Syiah Rafidhah (yang mana menurutnya, kapasitas imam sudah hampir setara dengan Nabi Muhammad, yang apa-apa harus benar dan tidak selalu mengikuti nafsu, dan lain-lain), maka tentu redaksi pada ayat ini, harusnya tidaklah demikian. Akan tetapi perintah redaksi kata taat juga disertakan pada lafadz *uli al-amr*.¹⁶

Dengan demikian, argumen tersebut membuktikan bahwa tidak adanya perintah untuk wajib mentaati satu imam. Sebab mengingat juga, bahwa redaksi *uli al-amr* (orang yang memiliki keputusan) sendiri ialah umum. Hal ini tentu memiliki maksud tersirat, salah satunya ialah memiliki banyak

¹⁵Al-Imām Abī Bakr Ahmad bin 'Alā al-Rāzī al-Jashshas, *Ahkām al-Qur'ān*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H / 1992 M), 177.

¹⁶Ibid.

makna atau arti, diantaranya bisa jadi pemimpin, bisa juga fuqoha (*ulil amri* yang memiliki keputusan terhadap agama mereka), begitupun dengan umara atau pemerintah (*ulil amri* yang memiliki keputusan terhadap tatanan suatu negara).¹⁷

Secara kesimpulan penafsiran al-Jashshas pada lafadz *uli al-amr* ialah luas, artinya tidak bisa disempitkan dengan satu makna. sehingga benar adanya yang dikutip oleh Rokhmat, bahwa makna *uli al-amr* adalah ahli fiqh dan ilmu, sebagaimana redaksi dalam kitab aslinya sebagai berikut:

قال أبو بكر اختلف في تأويل أولى الأمر فروى عن جابر بن عبد الله وابن عباس رواية والحسن وعطاء ومجاهد أنهم أولوا الفقه والعلم .

Sementara dalam pandangan al-Suyuṭi lafadz (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول) adalah taat kepada Rasul berarti mengikuti atau *ittiba'* kepada al-Qur'an dan Sunnah (طاعة الرسول اتباع الكتاب والسنة). Sementara yang dimaksud *uli al-amr* pada lafadz (وأولي الأمر منكم) ialah ahli fiqh dan ilmu.¹⁸

Berbeda halnya dengan al-Alusi dalam memaknai kata *uli al-mr*. Dalam tafsirnya telah disebutkan bahwa kata tersebut memiliki beberapa definisi di antaranya ialah ada yang mengatakan sebagai *umara al-muslimīn* (pemerintahannya umat muslim), khulafa al-rāshidīn, qodhi (orang yang

¹⁷Ibid.

¹⁸Abd al-Rahmān bin al-Kalāmi Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Dūr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1433 H / 2011 M), 583.

diamanahi keputusan atau hakim), *umara' al-sariyyah* (tentaranya Rasulullah yaitu Abu Hurairah, 'Umar bin Bahran, Ibnu Jārīr, Ibnu Hātim, Ibnu 'Asāqir)¹⁹.

Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud *uli al-amr* adalah orang yang berilmu, riwayat ini dari Ibnu 'Abbas, Jābīr bin 'Abdullah, Mujāhid, al-Hasān, 'Aṭa' dan beberapa kelompok lainnya. Begitupun dengan Ibnu al-'Aliyah, yang memperkuat pendapatnya dengan ayat Allah yaitu *walau ruddūhu ila al-Rasuli wa ilā uli al-amr min hum*. *Uli al-amr* di ayat yang lain adalah 'Ulama (*ahl al-'ilmi*). Ada juga yang berpendapat bahwa kata *uli al-amr* itu merata dan sifatnya umum, bisa disematkan pada pemerintahan yang memiliki kebijakan untuk mengurusinya, begitupun dengan ulama yang memiliki kebijakan untuk memutuskan sebuah perkara.²⁰

2) Diambil dari kitab *al-Muharrār al-Wajīz* karya Ibnu 'Athiyah, yakni "pendapat lain dari Ibnu 'Aṭiyah bahwa *uli al-amr* adalah *umara* atau *khulafa*. Menurut Ibnu 'Aṭiyah dan al-Qurtubi, ini merupakan pendapat jumhur ulama."²¹

Merujuk langsung pada kitab *al-Muharrār al-Wajīz* karya Ibnu 'Aṭiyah, kata *uli al-amr* dalam tafsir tersebut diambil dari pendapatnya al-Ṭabari. Di mana al-Ṭabari sendiri menukil dari Imām Mujāhid yaitu bahwasannya *isyarah* penggunaan kata *uli al-amr* ini menyinggung langsung kepada para

¹⁹Pendapat ini berpegangan pada hadis tentang asbab nuzul., Shihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh al-ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm wa al-Sab' al-Matsānī*.

²⁰Ibid.

²¹Rokhmat S. Labib, *Tafsīr Ayat Pilihan al-Wa'ie.*, 526. Ibnu 'Aṭiyah, *al-Muharrār al-Wajīz*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Imiyyah, 1995), 196.

sahabatnya Nabi Muhammad SAW secara khusus. Sedangkan menurut Ikrimah mengatakan bahwasannya itu adalah *isyarah* kepada Abu Bakar dan Umar secara khusus (lebih khusus dari pendapat pertama). Namun, sebagian pendapat juga mengatakan bahwa umara di sini ialah *umara*-nya Rasulullah SAW yaitu para pemimpinnya para pemerintah yang ditugaskan oleh Rasulullah SAW. Sementara maksud kata taat kepada Rasul dalam ayat ini ialah mengikuti sunah-sunahnya, bertanya kepada Rasulullah ketika masih hidup dan melihat hadis-hadis Rasul ketika sudah wafat.²²

Kemudian, dalam keterangan selanjutnya dijelaskan bahwa Term *uli al-amr* sendiri dalam tafsir *al-Muharrar al-Wajīz* ini didefinisikan sebagai *al-walāh* atau para pemimpin (pemerintah) dan juga ulama. Sebab kaitannya ulama dengan pemerintah ialah bahwa, jika pemerintah keputusannya hanya untuk rakyat, maka ulama keputusannya lebih dari itu. Artinya, hal ini juga berlaku bagi masyarakat beserta pemerintahnya. Selain itu dijelaskan pula bahwa, surah al-Nisa ayat 59 ini merupakan dalil untuk mentaati pemerintah (selama pemerintahan tersebut mengikuti kebenaran). Hal ini di dukung dengan adanya hadis (لا طاعة لمخلوق في معصية الله عز وجل). Artinya, tidak wajib mengikuti pemerintah selama pemerintahan tersebut tidaklah benar.²³

Sehingga dari sini, keterkaitan yang dirujuk Rokhmat dalam tafsirnya memang benar, bahwa yang dimaksud *uli al-amr* adalah *umara*, bisa juga *al-*

²²²²Abī Muhammad ‘Abd al-Haq bin Ghālib bin ‘Āṭiyyah al-Andalusī, *al-Muharrar al-Wajīz fi Tafsīr al-Kitaḅ al-‘Azīz*, Juz III, Cet I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1422 H / 2001), 70.

²³Ibid.

walāh (pemerintah) ataupun ulama. Namun, dalam kitab *al-Muharrar al-Wajiz*, makna *uli al-amr* sebagai *khulafa* tidak ditemukan.

3) Pendapat ke-tiga yaitu sebagai berikut:

Dari Sa'id Hawa yaitu makna *ulil amri* adalah *khalifah* (yang kepemimpinannya terpancar dari *syūra* kaum muslim, urgensinya adalah untuk menegakkan al-Kitab dan al-Sunah²⁴. Menurut Rokhmat, ditangannyalah metode dalam memilih para wali dan pembantunya, baik dengan bermusyawarah atau menentukan pilihannya sendiri. Dan kaum muslim wajib mentaatinya beserta para amilnya dalam hal *ma'ruf*.²⁵

Pada kitab aslinya yakni *al-Asās* peneliti tidak menemukan makna *uli al-amr* sebagai khalifah, justru yang ada ialah ulama, atau pemerintah (وأولو الأمر في)

(الأصل : العلماء والأمرء).²⁶

4) Pendapat ke-empat makna *ulil amr* dikaitkan dengan konteks ayat tersebut diturunkan (*asbab al-nuzūl*), sebagai berikut:

Tampaknya pendapat jumhur lebih dapat diterima. Dari segi sebab nuzulnya, ayat ini turun berkenaan dengan komandan pasukan. Ini berarti, topik yang menjadi objek pembahasan ayat ini tidak terlepas dari masalah kepemimpinan. Telah maklum, pemimpin tertinggi kaum muslim adalah khalifah. Dialah *amir al-mukminin* yang memiliki kewenangan untuk mengangkat para pemimpin di bawahnya, termasuk panglima perang dan komandan pasukan.²⁷

Alasan lainnya, berpegang teguh pada hadis nabi yang mewajibkan kaum muslim mentaati khalifah atau pemimpin, yakni sebagai berikut:

²⁴Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*, 527. , Sa'id Hawa, *al-Asās fī Tafsīr*, Vol. 2, (Kairo: Dār al-Salam, 1999), 1102.

²⁵Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*

²⁶Sa'id Ḥawā, *al-Asās al-Tafsīr*, Jilid 3 (Kairo: Dār al-Salam, 1999), 1100.

²⁷Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*, 527.

السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع

ولا طاعة

Mendengar dan taat terhadap seorang (pemimpin) yang muslim adalah wajib, baik dalam perkara yang disenangi atau dibenci selama tidak diperintahkan untuk maksiat. Apabila diperintahkan untuk maksiat, maka tidak boleh mendengar dan taat. (HR. Al-Bukhari, Abu Dawud, al-Tirmidzi, dan Ahmad dari Ibnu Umar RA).

Keterkaitan antara ketiganya (Allah SWT, Rasulullah SAW, dan umara') juga disebutkan dalam hadis nabi SAW:

من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله من أطاع الامير فقد أطاعني و من عصى الامير فقد عصاني

Barang siapa yang taat kepadaku, maka sungguh dia telah taat kepada Allah. Barang siapa yang maksiat kepadaku, maka sungguh dia juga telah maksiat kepada Allah. Barang siapa yang taat kepada pemimpin, maka sungguh dia telah taat kepadaku. Barang siapa yang maksiat kepada pemimpin, maka sungguh dia telah maksiat kepadaku. (HR. Ibnu Abi Hatim dari Abu Hurairah).

Selain itu, Rokhmat juga telah mengutip dari pendapat Ibnu Jarīr al-Ṭabari sebagai berikut:

Jika telah maklum bahwa tidak ada ketaatan yang wajib kepada selain Allah, Rasulnya dan imam yang adil, dan Allah telah memerintahkan untuk mentaati *dzawi' amrinā* (pemegang urusan kami) dengan firmanNya yaitu (أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) maka telah maklum pula bahwa orang-orang yang diperintahkan Allah ta'āla untuk ditaati adalah orang yang disebutkan memegang urusan kaum muslim, bukan orang selain mereka.²⁸

Sementara menurut al-Qurṭubi dalam tafsirnya *al-Jāmi' al-Ahkām al-Qur'ān*,

dijelaskan bahwa makna (أولو الأمر) menurut Jābir dan Ibnu Mujāhid ialah *ahl*

²⁸Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*, 528.

al-Qur'an dan ilmu (اهل القران والعلم). Bisa juga fuqoha, dan ulama (يعني الفقهاء)

(و العلماء في الدين).²⁹

Menurut *Tafsir al-Wa'ie* dalam keterangan lanjutannya, dijelaskan sebagai berikut:

Hanya saja, sebagaimana ditegaskan dalam hadis di atas, perkara yang diperintahkan oleh pemimpin itu tidak boleh melanggar syara'. Apabila perkara yang diperintahkan terkatagori maksiat, maka tidak boleh di taati. Rasulullah SAW bersabda:³⁰

لا طاعة لمخلوق في معصية الله عزوجل

Tidak boleh ada ketaatan kepada makhluk dalam hal maksiat kepada Allah 'Azza Wajalla (HR. Ahmad dari Ali Ra)

Menurut al-Sa'di, bisa jadi inilah rahasia dihilangkannya kata *aṭī'ū* pada perintah untuk taat kepada *uli al-amr* dan disebutkannya kata tersebut pada perintah untuk taat kepada Rasul. Sesungguhnya Rasulullah SAW tidak memerintahkan kecuali taat kepada Allah. Maka barang siapa yang taat kepada beliau, sesungguhnya taat kepada Allah SWT. Adapun kata *uli al-amr*, perintah taat itu disyaratkan tidak dalam perkara maksiat.³¹

Jika dilihat langsung pada kitab *Taysīr al-Karīm al-Rahmān* karya al-Sa'di, maka penjelasan tersebut memang demikian. Dijelaskan bahwa jika sebelum ayat 59 berkaitan dengan perintah menghukumi suatu perkara dengan adil maka di surah al-Nisa' ayat 59 ini berkaitan dengan perintah untuk taat kepada Allah dan Rasulnya yaitu dengan cara mengikuti segala

²⁹Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Anshārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid III (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H / 1993 M), 168

³⁰Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 528.

³¹Ibid.

perintah dari Allah dan Rasulnya, baik yang wajib maupun yang sunah, serta menjahui segala larangan Allah dan Rasulnya.³²

Keterangan selanjutnya Allah juga memerintahkan untuk taat kepada *uli al-amr*. *Uli al-amr* dalam tafsir ini di definisikan sebagai pemimpin-pemimpin manusia, seperti *umara* (pemerintah), *hukkām* (para hakim) dan para mufti. Di samping itu, terdapat penjelasan lain juga yang menjelaskan bahwa hakikatnya taat kepada Allah, dan Rasulnya, serta *uli al-amr*, merupakan bentuk tunduk serta kecintaan seorang hamba kepada Allah. Akan tetapi dengan catatan bahwa syarat utama untuk taat kepada perintah *uli al-amr* yaitu perintah atau ketentuannya tidak pada arah maksiat kepada Allah, walaupun bentuknya maksiat, maka tidaklah wajib untuk di taati. Itulah mengapa sebelum lafadz *uli al-amr* tidak ada kata *atī'u*, sementara pada konteks berbicara mengenai Allah dan Rasulnya terdapat lafadz *atī'u*, sebab taat kepada Allah dan Rasulnya orientasinya bukanlah kepada kemaksiatan, sementara jika taat kepada *uli al-amr*, maka konteks ketaatannya bisa memungkinkan pada hal-hal yang maksiat.³³

Kemudian pada kelanjutan tafsirnya dikutip dari kitab tafsir HT yaitu *Nidzām al-Nabhani* karya Abdul Qadim Zallum (buku yang awal mulanya ditulis oleh Syekh Taqiyyudin al-Nabhani yang kemudian dilanjutkan, dilengkapi dan disempurnakan oleh Abdul Qadim Zallum), yakni “wajibnya mentaati *uli al-amr* ini juga menunjukkan hukum wajibnya mewujudkannya.

³²Abd al-Rahmān bin Nāshir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalāmi al-Mannān*, Cet. II (al-Riyādh: al-Mamlakat al-'Arabiyah al-Sa'udī, 1422 H / 2002 M), 198.

³³Ibid.

Sebab, tidak mungkin Allah SWT mewajibkan kaum muslim untuk taat kepada seseorang yang tidak ada wujudnya. Sehingga perintah mentaati *waliyy al-amr* itu bisa juga difahami perintah agar mewujudkannya.”³⁴

Sebagaimana jika dilihat langsung dalam kitab *Nidzām al-Nabhani* karya Abdul Qadim Zallum, penjelasan mengenai taat kepada pemerintah, memang demikian adanya. Allah tidak memerintahkan untuk mentaati orang yang tidak ada (artinya taat yang dimaksud Allah ialah terdapat wujudnya). Adapun ayat ini sebenarnya menunjukkan bahwasannya mewujudkan adanya *waliy al-amr* atau pemerintah itu adalah sebuah kewajiban, karena hukum yang Allah turunkan itu adalah kewajiban, maka ketika Allah memerintahkan untuk mentaati pemerintah maka sesungguhnya Allah-pun juga memerintahkan dan mewajibkan untuk mengadakan pemerintahan, karena keberadaan *waliy al-amr* atau pemerintah itu akan memiliki implikasi pada tegaknya hukum syariat. Begitupun sebaliknya, jika meninggalkan keberadaan penguasa atau pemerintah, itu artinya juga menyianyikan hukum syariat. Oleh karena kewajiban mengadakan *waliy al-amr* adalah suatu kewajiban. Sebab, kalau meninggalkan mengadakan pemerintah, itu adalah sebuah keharaman, karena yang demikian itu adalah bentuk menyia-nyikan atau tidak memperdulikan hukum syariat.³⁵

Pada dasarnya kitab yang dirujuk Rokhmat ini bukanlah kitab tafsir, akan tetapi lebih pada kitab yang berisikan tentang ajaran HT terlebih dengan

³⁴Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 529., Abdul Qadim Zalum, *Nidzām al-Hukm* (tt, tp, 2002), 37.

³⁵Abdul Qadim Zallūm, *Nidzām al-Hukm al-Islām*, Cet VI (tt. Tt: 1422 H / 2002 M), 37.

kosep negara khilafah dan lain sebagainya. Karenanya tidak heran jika sebagian isi kitab ini dirujuk dan digunakan untuk menjadi salah satu penguat dari penjelasan ayat-ayat yang berkaitan dengan pemerintahan oleh pengikut HT.

Terlihat jelas dengan penjelasan mengenai keterangan yang mengutip ayat tersebut, bahwa mengadakan atau merealisasikan sebuah bentuk pemerintahan adalah suatu kewajiban, sementara jika mengabaikan atau meninggalkan adanya pemerintahan maka adalah sebuah keharaman. Sebab, perintah tersebut merupakan syariat yang diperintahkan langsung dari Allah melalui wahyunya. Pemerintah yang dimasud dalam penjelasan tersebut tentu mengenai konsep negara khilafah.

Padahal, dari mayoritas kutipan ulama tafsir *mu'tabar* yang dirujuk oleh Rokhmat, tidak satupun yang memberikan statemen sebagaimana keterangan di atas. Terlebih pada hal kewajiban untuk merealisasikan negara khilafah. Sebab, sebenarnya *uli al-amr* yang dimaksud dalam ayat ini maknanya luas dan umum, tidak hanya merujuk pada satu makna saja seperti pemerintah, akan tetapi juga bisa fuqoha, ahli ilmu, hakim, para mufti dan lain-lain.

5) Penafsiran selanjutnya yaitu sebagai berikut:

Kata *minkum* memberikan batasan bahwa *uli al-amr* itu harus *min al-muslimin* (dari kalangan muslim). Apabila bukan muslim, maka tidak hak wilayah bagian atas muslim dan tidak ada ketatan terhadapnya. Ayat ini juga bisa menjadi dalil diisyaratkannya khalifah haruslah seorang muslim. Kesimpulan itu makin kukuh tatkala dalam al-Qur'an tidak didapati kata *uli al-amr* kecuali disertai penjelasan bahwa mereka dari kalangan kaum muslim.³⁶

³⁶Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 529., Abdul Qadim Zalum, *Nidzām al-Hukm* (tt, tp, 2002), 37.

Pernyataan tersebut memang demikian. Namun jika ditilik dari pendapat mayoritas mufasir yang *mu'tabar* (yang statusnya dikutip oleh Rokhmat) tidak satupun ditemukan makna *uli al-amr* sebagai khalifah. Maka dari sini, jelas terlihat adanya kejanggalan dalam menafsiran suatu ayat. Sebab, pada dasarnya, kitab yang dirujuk tersebut bukanlah kitab tafsir, akan tetapi memang kitab pegangan utama HT. Dimana fungsinya sebagai penguat atas bias konfirmasi penafsirannya.

d. Selanjutnya penafsiran potongan ayat:

فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ

Kemudian jika kau berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (Sunahnya).

Pada penafsiran potongan ayat ini, Rokhmat sebagai berikut:

Kata *tanāzu'* berarti mencabut hujjah lawannya dan menyikirkannya. Kata ini untuk, menggambarkan adanya perselisihan dan perdebatan yang terjadi antara dua pihak atau lebih. Sedangkan kata *syaiin* (sesuatu) meliputi semua urusan, baik urusan *al-dīn* maupun dunia. Namun ketika dilanjutkan *faruddūhu ilālah wa al-Rasūl*, maka kalimat itu menjelaskan bahwa sesuatu yang diperselisihkan itu adalah urusan *al-dīn*.³⁷

Jika ditilik langsung pada kitab aslinya, kutipan tersebut sesuai dengan redaksi utama, bahwasannya alasan Allah memerintahkan untuk taat kepada *uli al-amr* karena sering rentan terjadinya pertikaian antara pemimpin dan rakyatnya, sebagaimana dengan kisahnya 'Ammar dan Khālid di medan perang.³⁸

³⁷Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic.*, 530., al-Alusi, *Rūh al- Ma'ānī*, Vol. 3, 64.

³⁸Shihāb al-Dīn al-Sayyid Mahmūd al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūh al-Ma'ānī Fī Tafsīr al-Qur'ān al- 'Adzīm wa al-Sab' al-Matsānī*.

Begitupun dengan kelanjutan ayatnya yang dikutip Rokhmat pada redaksinya yaitu “namun ketika dilanjutkan *faruddūhu ilaLlāh wa al-Rasūl*, maka kalimat itu menjelaskan bahwa sesuatu yang diperselisihkan itu adalah urusan *al-dīn*.”

Statement ini memang sesuai dengan pernyataan al-Alūsi dalam dalam *Tafsīr Rūh al'Ma'ānī*.³⁹ Pada penafsiran selanjutnya, Rokhmat mengutip pendapatnya Ibnu ‘Aṭīyyah dalam tafsirnya *al-Muharrar al-Wajiz*, yakni “kata *tanāza'tum* berarti kalian berselisih, baik yang terjadi antara kalian atau antara kalian dengan umara' kalian.”⁴⁰

Statemen tersebut memang sesuai dengan apa yang ada dalam tafsir *al-Muharrar al-Wajiz*. Artinya yang dimaksud *tanāza'tum* ialah berkaitan dengan perselisihan pendapat antara *uli al-amr* dengan masyarakat. akan tetapi sebenarnya masih terdapat penafsiran lanjutan yakni berkaitan dengan keterangan bahwa jika terjadi demikian (perselisihan pendapat) maka diperintahkan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Hadis. Hal ini juga menunjukkan pula bahwa taat yang mutlak ditaati ialah kepada Allah dan Rasulullah saja, tidak dengan *uli al-amr*.⁴¹

Masih berkaitan dengan penafsiran *tanāza'tum*, Rokhmat juga mengambil pendapat al-Jashshas dari kitabnya *Ahkām al-Qur'ān*, sebagai berikut:

Apabila hal itu terjadi, mereka diperselisihkan itu kepada Allah dan al-Rasul. Yakni kepada al-Kitab dan al-Sunah. Oleh sebagian mufasir, kembali kepada Rasul juga diartikan menanyakan persoalan yang diperselisihkan itu kepada

³⁹Ibid.

⁴⁰Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 530., Ibnu ‘Aṭīyyah, *al-Muharrar al-Wajiz*, Vol. 2, 71.

⁴¹Abd al-Rahmān bin Na.ṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Cet III, Juz V (Riyāḍ: Dār al-Salām, 1422 H / 2002 M), 232.

beliau ketika beliau masih hidup dan meneliti al-Sunah ketika beliau masih wafat.⁴²

Menurut al-Jashshas, tindakan *al-radd ilā al-kitāb wa al-Sunnah* (kembali kepada al-Kitab dan al-Sunnah) mencakup dua hal. Pertama, kembali kepada *al-manshūsh ‘alayh*, yakni yang disebutkan secara tekstual, baik kata maupun maknanya. Kedua, kembali kepada *jihat al-‘adalah alayh wa itibār bih* (arah penunjukkan atanya dan kesimpulan terhadapnya) melalui *al-qiyās wa al-nadhāir* (analogi dan penggantian). Keumuman lafadz ayat ini meliputi keduanya.⁴³

Sebagaimana redaksi dalam kitab *Ahkām al-Qur’ān* karya al Jashshas yakni sebagai berikut:

قال أبو بكر وذلك عموم في وجوب الرد إلى الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم في حياة النبي
وبعد وفاته صلى الله عليه وسلم⁴⁴.

والرد إلى الكتاب الله وسنة يكون من وجهين أحدهما إلى المنصوص عليه المذكور باسمه و معناه

والثاني الرد إليهما من الدلالة عليه واعتباره به من طريقة القياس و النظائر وعموم اللفظ ينتظم

الامر جميعا.⁴⁵

Meskipun terdapat sedikit redaksi yang berbeda yakni antara *jihat al-‘adalah* dengan *الدلالة عليه*, akan tetapi maksudnya sama, mungkin perbedaan tersebut,

disebabkan karena tahun percetakan atau lainnya.

⁴²Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa’ie.*, 530., al-Qurṭubi, *al-Jāmi’ fī Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 3, 169.

⁴³Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa’ie.*, 531., al-Jashshash, *Ahkām al-Qur’ān*, Vol. 2, 300.

⁴⁴Al-Imām Abī Bakr Ahmad bin ‘Alā al-Rāzī al-Jashshas, *Ahkām al-Qur’ān.*, 178.

⁴⁵Ibid.

e. Penafsiran pada potongan ayat selanjutnya yaitu:

إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ

Mengomentari ayat ini, Rokhmat mengutip dari pendapatnya al-Sa'di yaitu "Al-Sa'di berkata: hal itu menunjukkan bahwa orang yang tidak mengembalikan masalah yang diperselisihkan kepada keduanya (al-Qur'an dan al-Sunnah), maka pada hakikatnya bukanlah seorang mukmin, namun beriman kepada *taghut*, sebagaimana disampaikan dalam ayat selanjutnya."⁴⁶

Berdasarkan redaksi aslinya dalam *Taysir al-Qur'an* karya al-Sa'di menunjukkan bahwa pengutipan di atas memang benar demikian adanya, yakni sebagai berikut:

فدل ذلك على أن من لم يرد إليهما مسائل النزاع فليس بمؤمن حقيقة، بل مؤمن بالطاغوت،

كما ذكر في الآية بعده.⁴⁷

Sedangkan penafsiran selanjutnya, dikutip langsung pada penafsiran Ibnu Katsir, yaitu "Ibnu Katsir mengatakan, kalimat tersebut menunjukkan bahwa orang yang tidak meminta keputusan pada perkara yang diperselisihkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dan tidak merujuk kepada keduanya, maka dia tidak beriman kepada Allah dan hari akhir."⁴⁸

⁴⁶Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 531., al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman*, Vol. 1, 214.

⁴⁷Abd al-Rahman bin Nashir al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalami al-Mannan*, 198.

⁴⁸Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 531., Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, Vol. 1 (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997), 633.

Sebagaimana penafsiran Ibnu Katsir, memang demikian benarnya. Akan tetapi dalam *tafsir al-Wa'ie* ditarik kesimpulan bahwa perkara yang dimaksud berkaitan dengan konsep *negara khilafah islamiyah*. Sementara dalam *Tafsir Ibnu Katsir* yang dimaksud kembali kepada al-Qur'an dan sunnah ialah apabila perkara yang diperselisihkan ialah menyangkut masalah-masalah pokok agama dan cabang-cabangnya.⁴⁹

f. Penafsiran terakhir pada potongan ayat sebagai berikut:

ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.

Penafsiran pada potongan ayat terakhir ini, diambil dari pendapatnya, al-Nasafi yakni "kata *dzālika* menunjuk kepada tindakan mengembalikan kepada al-Kitab dan al-Sunnah."⁵⁰

Sebagaimana redaksi utamanya dalam kitab *Madārik al-Tanzīl* yaitu demikian adanya dengan redaksi (إشارة إلى الردأى الرد إلى الكتاب و السنة).⁵¹

Sementara penafsiran *ahsanu ta'wīla*, Rokhmat mengutip pendapatnya al-Suyūṭi yakni "Qatādah menyatakan, *ahsanu tsawāban wa khairu 'aqibatan* yakni sebaik-baik pahala dan seutama-utama akibat."⁵²

⁴⁹Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'ān al-Adzīm*, Vol. 1, (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997), 633.

⁵⁰Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 532., al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*, Vol. 1, 260.

⁵¹Abī al-Barakāt 'Abdullah bin Ahmad bin Mahmūd al-Nasafi, *Tafsīr al-Nasafī al-Musamma bi Madārik AL-Tanzīl wa Haqāi al-Ta'wīl*, Jilid I (al-Nāshirah: Maktabah Nizār Muṣṭofā al-Bāz, 107 H), 232.

⁵²Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 532., al-Suyūṭi, *al-Dūr al-Manthūr*, Vol. 2, 314.

Begitupun dengan redaksi aslinya memang demikian adanya yakni (ذلك أحسن)

(ثوابا وخير عاقبة).⁵³

B. Analisis Bias Konfirmasi Perspektif Nickerson Dan Validitas Penafsiran

Tentang Pilar Pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie*

1. Bias konfirmasi perspektif Nickerson tentang pilar pemerintahan Islam perspektif Nickerson dalam *Tafsir al-Wa'ie*

Berdasarkan teori bias konfirmasi perspektif Nickerson, membuktikan bahwa *Tafsir al-Wa'ie* terindikasi bias konfirmasi dengan beberapa bukti di bawah ini sebagai berikut:

- a. Mencari informasi yang ditentukan berdasarkan hipotesis dan interpretasinya (*Hypotesis – Determined Information Seeking and Interpretation*)

Pada tahap ini orang cenderung mencari informasi yang mereka anggap mendukung hipotesis yang disukai atau keyakinan yang ada. Sebaliknya mereka cenderung tidak mencari dan bahkan mungkin menghindari informasi yang akan dianggap kontradiksi dengan hipotesis atau keyakinan serta mereka menghindari hal-hal pendukung lainnya yang tentu bertentangan dengan apa yang ia yakini sejak awal.⁵⁴

Dalam penafsiran Rokhmat tentang pilar pemerintahan Islam, cenderung tidak ada pendapat berlawanan yang disertakan. Akan tetapi kadang kala,

⁵³Abd al-Rahmān bin al-Kalāmi Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Dūr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1433 H / 2011 M), 579.

⁵⁴Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence*, *Journal of Experimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

pengarang tafsir ini mencantumkan rujukan yang orientasinya bukan untuk menguatkan saja, akan tetapi untuk melemahkan pendapat lain. Hal ini terbukti pada penegasan hasil kesimpulan Rokhmat sebagai berikut:

Sebagaimana telah dijelaskan, ayat ini menjadi dalil wajibnya mengangkat *waliyy al-amri* atau pemimpin yang berwenang mengatur urusan kaum muslim. Tak hanya itu, ayat ini memberikan penjelasan mengenai pilar-pilar pemerintahan Islam. Berkenaan dengan masalah kedaulatan. Ayat ini memberikan konsep amat jelas. Bahwa kedaulatan dalam pemerintahan Islam (yang dikenal dengan sebutan khilafah) ada di tangan syara'.⁵⁵

- b. Pembatasan perhatian pada hipotesis yang disukai (*Restriction of attention to favored hypothesis*).⁵⁶

Pada tahap ini, seseorang hanya mau menerima satu penjelasan yang memungkinkan dari peristiwa atau fenomena yang dialaminya. Jika dikaitkan dengan tafsir seseorang hanya mau menerima sumber-sumber penafsiran yang sesuai kebutuhannya saja, tidak dengan sumber-sumber yang bertentangan dengan kebutuhannya, sebab tujuan utamanya ialah untuk menguatkan dan meyakini keyakinannya.

Begitupun dengan *Tafsir al-Wa'ie*. Rujukan tafsir ini hanya berupa potongan-potongan kutipan yang menurut pengarangnya sesuai dengan yang dibutuhkan saja. Terlebih khusus pada penafsiran *uli al-amr*. Jika ditelusuri lebih detail, rujukan yang dikutip dalam tafsirnya, mayoritas memang benar sesuai dengan redaksi aslinya. Akan tetapi sebagian lainnya, kadang kala maksud penafsiran seluruhnya tidak ditampakkan sebagaimana dalam pengutipan tafsir Ibn Katsir, yakni "Ibnu Katsir mengatakan, kalimat tersebut menunjukkan

⁵⁵Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*, 532.

⁵⁶Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence, Journal of Eksperimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

bahwa orang yang tidak meminta keputusan pada perkara yang diperselisihkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah dan tidak merujuk kepada keduanya, maka dia tidak beriman kepada Allah dan hari akhir.”⁵⁷

Sebagaimana penafsiran Ibnu Katsir, memang demikian benarnya. Akan tetapi dalam *tafsir al-Wa'ie* ditarik kesimpulan bahwa perkara yang dimaksud berkaitan dengan konsep *negara khilafah islamiyah*. Sementara dalam *Tafsir Ibnu Katsir* yang dimaksud kembali kepada al-Qur'an dan sunnah ialah apabila perkara yang diperselisihkan menyangkut masalah-masalah pokok agama dan cabang-cabangnya.⁵⁸

- c. Ancaman prefensial (aspek yang lebih disukai atau diistimewakan) terhadap bukti yang mendukung keyakinan yang ada (*Prefential treatment of evidence supporting existing beliefs*)

Pada tahap ini, kaitannya erat dengan pembatasan perhatian pada hipotesis yang disukai. Ini merupakan kecenderungan untuk memberi bobot lebih besar pada informasi yang mendukung keyakinan atau pendapat yang ada daripada informasi yang bertentangan dengannya. Di fase ini, tidak berarti seseorang sama sekali mengabaikan informasi yang kontradiksi, akan tetapi lebih pada kurang menerima daripada informasi yang mendukung.⁵⁹

Hal ini sesuai dengan *Tafsir al-Wa'ie*, bahkan kitab yang notabene bukan kategori kitab tafsir-pun, dikutip dan dimasukkan dalam penafsiran ayat al-

⁵⁷Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie.*, 531., Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzīm*, Vol. 1 (Riyadh: Dār 'Alam al-Kutub, 1997), 633.

⁵⁸Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzīm*, Vol. 1, (Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997), 633.

⁵⁹Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence, Journal of Eksperimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

Qur'an oleh Rokhmat. Kitab tersebut yakni *Nizhām al-Hukm* karya Abdul Qadim Zallum. Kitab ini merupakan kitab yang berisikan mengenai ajaran HT. Tujuan pengutipan pada kitab ini tidak lain ialah untuk menguatkan steatemen penafsirannya. Sebab, sudah pasti sejalan bahkan sevisi dan semisi yakni untuk menegakkan konsep negara islam yang menurut golongannya benar yakni khilafah.

- d. Hanya mencari atau mengunggulkan kasus-kasus positif saja (*Looking only or primarily for positive cases*)

Pada tahap ini, seseorang cenderung lebih mencari atau menafsirkan informasi yang orientasinya dapat meningkatkan kepercayaan mereka terhadap hipotesis yang disukai atau terhadap sesuatu yang mereka harapkan kebenarannya.⁶⁰ Jika dikaitkan dengan penafsiran Rokhmat S. Labib dalam tafsirnya *al-Wa'ie* ialah indikasi ini dilakukan oleh pengarang tafsir ini sebagai bentuk untuk meningkatkan kepercayaan diri. Karenanya, pengarang ini tentu mencantumkan banyak literatur, terlebih lagi literatur-literatur dari tafsir yang *mu'tabar*. Sehingga jika pembaca membaca karya tafsir ini, harapannya ialah terpengaruh pada pemahamannya. Tentu hal ini biasa dilakukan guna memperkuat argumennya, namun kadang kala juga untuk melemahkan. Artinya, orientasi utamanya tetap pada misi utamanya yakni untuk meluruskan masyarakat yang benar menurut ajarannya (HT).

⁶⁰Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence, Journal of Eksperimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

- e. Mencantumkan bukti-bukti konfirmasi positif yang berlebihan (*Overweighting positive confirmatory in stances*)

Pada tahap ini, seseorang cenderung selalu mencari pembenaran untuk menghasilkan kesimpulan yang benar, bukan mencari fakta yang sebenarnya.⁶¹ Begitupun dengan Rokhmat. Hal ini terlihat jelas pada hasil penafsirannya yang berbeda dengan mufassir lainnya. Dimana konteks penafsiran surah al-Nisa ayat 59, hasil kesimpulannya selalu dikaitkan dengan negara khilafah, sebagaimana pernyataan dalam *Tafsir al-Wa'ie* sebagai berikut:

- 1) Perintah untuk taat kepada Allah SWT dan Rasulullah SAW yakni tunduk dan patuh terhadap segala ketentuan dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Ketetapan ini meniscayakan, semua hukum dan undang-undang yang diberlakukan wajib bersumber dan keduanya.⁶²

Memang benar, selain diperintahkan taat kepada Allah SWT dan Rasul-Nya, kaum muslim juga diperintahkan taat kepada *uli al-amr*. Akan tetapi, ketaatan itu bukan tanpa batasan sama sekali. Kewajiban taat itu berlaku jika perkara yang diperintahkan *uli al-amr* bersesuaian dengan hukum syaria'. Jika perkara yang diperintahkan menbrak syariah, kaum muslim tidak boleh taat. Meski juga harus dicatat, penyimpangan dari syariah memang didasarkan pada dalil yang qat'i. Sepanjang perintah khalifah itu didasarkan pada dalil tetap wajib ditaati, sekalipun bagi rakyat yang diperintahkannya terkatagorimaksiat.⁶³

Lebih dari itu, *uli al-amr* juga menjadi pihak yang wajib tunduk kepada syariah. Sebab, mereka termasuk yang diseru ayat ini: *ya ayyuha al-ladzina amanu atī'ullah wa atījū al-rasūl*. Ungkapan minkum pada kata *wa uli al-amr minkum* menunjukkan bahwa mereka juga termasuk dalam bagian *al-ladzina āmanū*. Oleh karenanya, mereka pun wajib taat kepada Allah SWT. Bahkan, kedudukan mereka sebagai *uli al-amr* adalah dalam rangka untuk menjalankan ketaatan kepada Allah SWT dan Rasul-Nya (syariah).⁶⁴

- 2) Solusi akhir tatkala terjadi perselisihan. Ayat ini menetapkan syariah. Firman Allah SWT *fain tanāza'tum fī syai'in farudduhū ilāllah wa al-rasūl* jelas menunjukkan makna demikian. Sebagaimana telah dijelaskan, perselisihan

⁶¹Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence, Journal of Eksperimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

⁶²Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*.

⁶³Ibid.

⁶⁴Ibid.

yang dimaksud dalam ayat ini bisa menyangkut antara sesama rakyat atau antara rakyat dengan *uli- almr*. Perkaranya yang diperselisihkan pun meliputi seluruh perkara yang tercakup dalam masalah aqidah dan hukum. Jika perselisihan terjadi, ayat ini mewajibkan kepada semua pihak untuk merujuk kepada hukum syara'. Apapun keputusannya, mereka wajib tunduk terhadapnya. Bertolak dari dua bukti di atas, jelaslah kedaulatan dalam pemerintahan Islam ada di tangan syara'.⁶⁵

Ayat ini memberikan konsep amat jelas. Bahwa kedaulatan dalam pemerintahan Islam (yang dikenal dengan sebutan khilafah) ada di tangan syara'.⁶⁶

1. Mengamati aspek atau sesuatu yang biasanya orang butuhkan (*Seeing what one is looking for*)

Pada tahap ini, kecenderungan seseorang bisa dilihat dari apa yang sebenarnya dicari dari sebuah informasi (tujuan utama). Hal ini tentu bisa ditilik berdasarkan gerak geriknya. Salah satunya ialah cenderung senang jika informasi yang didapat ialah positif (sesuai yang dibutuhkan). Dan orang yang demikian akan tampak sebagai konfirmasi yang kuat. Dan sebaliknya, jika informasi yang di dapat cenderung negatif (bisa jadi bertentangan dengan apa yang diharapkan atau tidak sesuai harapan), orang tersebut otomatis akan tampak menjadi konfirmasi yang lemah (tidak suka).⁶⁷

Berdasarkan latar belakang dikarangnya tafsir ini tidak lain ialah untuk mengembalikan fungsi al-Qur'an sebagaimana mestinya. Disamping itu, tujuan tersiratnya ialah untuk penegakan negara khilafah. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana pengarang tafsir ini menyimpulkan dari sekian panjang uraian penafsirannya. Karenanya, penafsiran mengenai pilar pemerintahan Islam

⁶⁵Ibid.

⁶⁶Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ic*, 532.

⁶⁷Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B., *Reasons for Confidence, Journal of Eksperimental Psychology Human Learning and Memory*: 6. 1980. 107-118.

dengan menukil surah al-Nisa' ayat 59 cenderung hasil kesimpulannya memaksa.

f. Validitas penafsiran

Dalam bingkai teori validitas penafsiran perspektif Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur, telah disebutkan bahwa, terdapat tiga teori validitas. Di antaranya ialah teori korespondensi, koherensi dan pragmatisme. Dari ke-tiga teori tersebut, penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie* karya Rokhmat S. Labib tidak terindikasi sama sekali. Sehingga aspek validitas penafsiran tersebut masih dalam ruang perdebatan. Hal ini, tentu disebabkan karena adanya “jaket ideologi” dari pengarang tafsir ini. Satu sisi, meskipun definisi benar secara umum memiliki sifat relatif, yakni sangat bergantung dari sudut manakah seorang melihat dan dengan teori apa saja yang digunakan oleh mufasir tersebut (dalam hal ini al-Qur'an validitas kebenaran penafsiran tidaklah mutlak atau mengandung berbagai kemungkinan penafsiran).⁶⁸

Sebagaimana dengan pola dan latar belakang lahirnya *Tafsir al-Wa'ie* ini. Muara tafsir ini ialah untuk mengembalikan fungsi al-Qur'an dengan semestinya. Namun dalam penerapannya, cenderung memaksakan hasil penafsiran yang sesuai dengan keinginan dan kebutuhan golongannya saja (HT). Tujuan awalnya, memang untuk membebaskan manusia dari kebatilan, kesesatan serta ide-ide barat. Artinya pengarang tafsir ini, memiliki misi untuk memberikan solusi atas keresahan yang menurutnya harus diluruskan.

⁶⁸Abdul Mustaqim, *Metodologi Tafsir Kontemporer*, Cet. II (Yogyakarta: Lkis Printing Cemerlang, 2012), 289.

Misi tersebut secara sekilas nampak sesuai dengan konsep kebenaran korespondensi. Sebab, tolok ukur kebenaran ini ialah terletak ketika penafsiran itu secara empiris mampu memberikan solusi bagi penyelesaian problem kemanusiaan.⁶⁹ Akan tetapi, jika dianalisa lebih mendalam, ada beberapa aspek dari karakteristik kebenaran ini yang tidak ada dalam *Tafsir al-Wa'ie* ini, sehingga tidak termasuk pada validitas kebenaran penafsiran al-Qur'an. Sebagaimana beberapa bukti di bawah ini sebagai berikut:

- a. Dalam karakteristik validitas kebenaran pragmatisme telah dijelaskan bahwa penafsiran yang ideal itu berangkatnya dari asumsi bahwa kebenaran tafsir bukanlah suatu hal yang final (selesai).⁷⁰ Namun pada kenyataannya, *statement* kesimpulan pada tafsir ini redaksinya mengarah pada sesuatu yang final, berikut redaksi aslinya tafsir ini:

Sebagaimana telah dijelaskan, ayat ini menjadi dalil wajibnya mengangkat *waliyy al-amr* atau pemimpin yang berwenang mengatur urusan kaum muslim. Tak hanya itu, ayat ini memberikan penjelasan mengenai pilar-pilar pemerintahan Islam. Berkenaan dengan masalah kedaulatan.⁷¹

Pada kesimpulan sub bab kontradiksi dengan demokrasi, Rokhmat telah mengutip langsung dari pendapat dari al-Nasai. Pendapat tersebut diambil dengan tujuan untuk menguatkan keyakinannya, yaitu bahwa maksud dari surah al-Nisa ayat 59 adalah tentang perintah wajib mengangkat adanya pemimpin Islam atau *waliy al-amr*. Artinya konsep mengenai pilar pemerintahan Islam sangat terlihat jelas wajib dilaksanakan, terlebih lagi

⁶⁹Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Cet. II (Yogyakarta: Lkis Printing Cemerlang, 2012), 289.

⁷⁰Ibid.

⁷¹Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan al Wa'ie*, 527., al-Nasafi, *Madārik al-Tanzīl*, Vol 1, 260.

yang dimaksudkan pada ayat tersebut adalah perintah menegakkan khilafah atau pemerintahan Islam. Kemudian potongan penafsiran selanjutnya ialah sebagai berikut:

Kenyataan ini tentu bertolak belakang dengan konsep demokrasi. Dalam demokrasi kedaulatan berada di tangan rakyat. Sebagai pemilik kedaulatan, semua kehendak rakyat harus dipatuhi. Konsekuensinya, rakyatlah yang memiliki hak menentukan perjalanan hidup masyarakat. Rakyat pula yang menentukan sistem, hukum dan konstitusi yang cocok bagi mereka. Tidak peduli apakah undang-undang itu sejalan dengan syariah atau berlawanan dengannya. Sebagaimana rakyat berhak membatalkan, mengganti atau mengubah undang-undang tersebut. Pendek kata, apapun yang menjadi kehendak rakyat harus terjadi.⁷²

Dengan melihat pola penafsirannya yang demikian, jelaslah sudah bahwa sebenarnya dari golongan HT, terlebih Rokhmat pengarang tafsir ini, tidak melihat dan memahami konsep demokrasi yang sebenarnya. Jika dikaitkan dengan demokrasi di Indonesia, sampai detik ini, baik undang-undang yang sudah diberlakukan ataupun Pancasila yang telah dirumuskan oleh para leluhur Indonesia, tidak ada satupun yang bertentangan dengan syariah. Muara dari konsep demokrasi sendiri hakikatnya ialah untuk kemaslahatan rakyat. Hal ini tentu sama dengan konsep yang ada dalam agama Islam. Terlebih lagi, Indonesia merupakan negara yang mayoritas penduduknya agama Islam bahkan hingga petingginya. Karenanya, kalau tafsir ini sasarannya ditujukan untuk masyarakat Indonesia, dan dengan *statement* yang demikian, nampaknya tidaklah logis argumen tersebut. Kemudian potongan kesimpulan lanjutannya sebagai berikut:

Dalam demokrasi, solusi akhir ketika terjadi perselisihan adalah suara terbanyak. Karena rakyat merupakan sekumpulan orang, sementara kehendak

⁷²Ibid.

mereka bisa berseberangan satu sama lainnya, maka yang dijadikan sebagai kata pemutus adalah kehendak mayoritas. Ide, aspirasi atau kebijakan apapun yang mendapatkan dukungan suara terbanyak, harus diterima sebagai keputusan terakhir yang ditaati oleh semua pihak. Tidak peduli apakah keputusan tersebut benar atau salah, sejalan atau bertabrakan dengan hukum Allah SWT.⁷³

Wajar saja jika demokrasi bertentangan dengan Islam. Karena ide itu tidak berakar dari Islam, namun lahir dari ideologi sekular yang kufur.⁷⁴

Pada pernyataan terakhir yakni kata kufur, telah menunjukkan bahwa sebenarnya pengarang tafsir ini menyimpulkan seolah penafsirannya paling benar dan final. Oleh sebab itu, karakteristik kebenaran pragmatisme ini tidaklah relevan disematkan.

- b. Sangat menghargai kerja-kerja ilmiah.⁷⁵ Artinya, sudah seharusnya penafsiran yang dilakukan oleh Rokhmat, lebih menerima dan menghargai mufasir lain atau para pengkaji al-Qur'an lain dalam menafsirkan al-Qur'an. Sehingga klaim kebenaran atas karyanya sendiri tidak semestinya dilakukan. Akan tetapi pada realitanya, klaim tafsir ini seolah menganggap benar, dan tafsir yang lain salah.

Di sisi lain, tidak heran jika kebenaran pragmatisme ini memiliki kritik, terutama dalam hal bahwa teori ini terkadang kabur dalam memberikan standar atau ukuran kebergunaannya. Apa yang berguna bagi seseorang belum tentu berguna bagi yang lain. Akan tetapi, disinilah relativitas dan tentavitas sebuah penafsiran akan diakui. Kebenaran tafsir bukan sesuatu yang bersifat final dan mutlak benar. Produk tafsir yang cocok bagi suatu

⁷³Ibid.

⁷⁴Ibid.

⁷⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*.

komunitas, belum tentu cocok bagi komunitas yang lain. Demikian juga produk tafsir yang cocok dalam era tertentu, belum tentu cocok untuk era yang lain. Karenanya, sebuah penafsiran harus berangkat dari realitas sosial sehingga tafsir yang dihasilkannya itu mampu memberikan solusi bagi problem sosial umat manusia. Sebab, al-Qur'an juga diturunkan dalam konteks melakukan perubahan dan perbaikan atas problem kemanusiaan yang ada saat itu. Dengan kata lain, al-Qur'an sesungguhnya merupakan respon Tuhan terhadap problem yang dihadapi umat manusia ketika itu.⁷⁶

Begitupun dengan kasus yang ada pada *Tafsir al-Wa'ie*. Tafsir ini memiliki misi untuk bisa memberikan solusi atas keresahan yang menurutnya patut diluruskan. Akan tetapi, ujung-ujungnya justru menambah problem serta memperumit keadaan dengan penafsirannya yang cenderung bias konfirmasi dan memaksakan hasil tafsirannya sesuai dengan kebutuhan golongannya saja.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁷⁶Ibid.

BAB V

KESIMPULAN

A. Kesimpulan

Berdasarkan rumusan masalah dan analisis di atas, maka menghasilkan beberapa kesimpulan berikut ini:

1. Penafsiran Rokhmat tentang pilar pemerintahan Islam dalam *Tafsir al-Wa'ie* adalah, bahwasannya tafsir ini dengan tema tersebut telah terindikasi adanya bias konfirmasi. Bias konfirmasi sendiri secara definisi berarti kecenderungan seseorang untuk mencari membenaran atau penegasan untuk memperkuat keyakinan mereka. Pencarian membenaran tersebut biasanya dilakukan karena adanya tujuan-tujuan tertentu yang ingin dicapai. Sebagaimana pada *tafsir al-Wa'ie* ini, terkhusus pada tema pilar pemerintahan Islam. Tujuan ditafsirkannya ayat mengenai pilar pemerintahan Islam yakni surah al-Nisa ayat 59 ialah orientasinya untuk menegakkan negara Khilafah. Dalam tema ini, bukti-bukti bias konfirmasi tersebut telah dipaparkan dengan demikian adanya (berdasarkan cek secara langsung melalui apa saja yang telah dikutip Rokhmat dalam tafsirnya dan dengan redaksi aslinya). Salah satu contoh bias konfirmasi (pencarian membenaran) ini ialah mengambil literatur penafsiran ayat dari kitab agung ajaran HT yang notabene bukanlah termasuk kitab tafsir yakni kitab *Nidzām al-Hukm* karya Abdul Qadim Zallum. Kitab ini merupakan kitab yang ditulis oleh pendiri HT yakni Taqiyyudin al-Nabhani yang kemudian dilanjutkan oleh Abdul Qadim Zallum. Dari kitab ini, tentu tidak ada statemen yang berlawanan dengan

misinya, karenanya Rokhmat menguatkan pendapat dan penafsirannya dengan merujuk pada kitab ini.

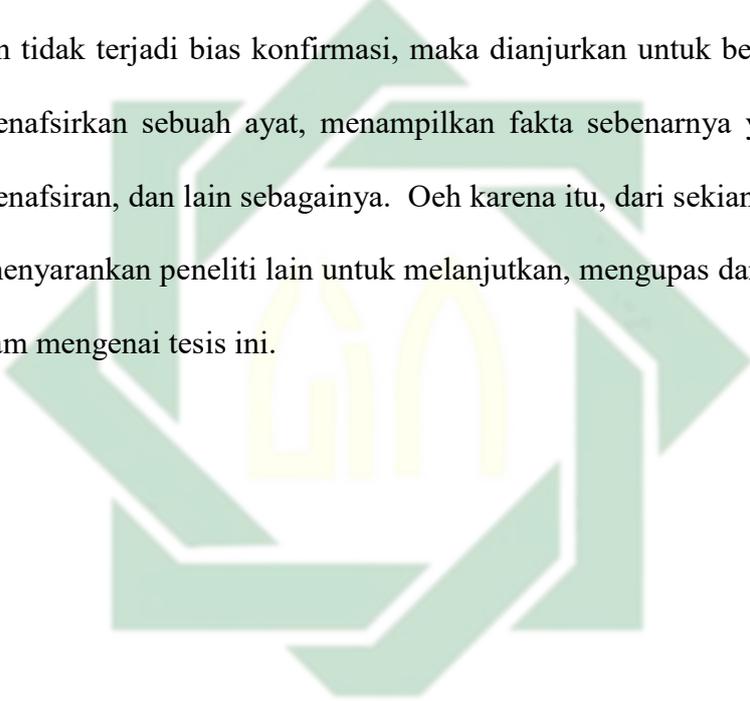
2. Berdasarkan teori bias konfirmasi perspektif Nickerson dan validitas penafsirannya terhadap *Tafsir al-Wa'ie* tentang pilar pemerintahan Islam.

Menghasilkan kesimpulan sebagai berikut:

- a. Berdasarkan teori bias konfirmasi perspektif Nickerson, indikasi-indikasi bias konfirmasi dalam *Tafsir al-Wa'ie* telah terbukti adanya. Di antaranya yaitu mengabaikan pengambilan literatur yang bertentangan dengan misi utamanya (penegakan negara khilafah), mengambil banyak rujukan yang sesuai dengan kebutuhannya untuk menguatkan penafsirannya, melemahkan beberapa pendapat dengan statemennya yang menyatakan ketidaksetujuannya terhadap pendapat tersebut, mengambil rujukan dari kitab besar golongannya untuk mempertegas dan menguatkan pendapatnya (sebab, berkaitan dengan misi utamanya), dan lain sebagainya. Sebenarnya, bias konfirmasi yang dilakukan oleh Rokhmat berangkat dari tujuan utamanya yakni mengkampanyekan konsep idealnya sebuah negara haruslah berbentuk khilafah. Sebab, mengingat tafsir ini lahir dari kumpulan tulisan hasil dakwah Rokhmat di berbagai wilayah.
- b. Berdasarkan teori validitas, penafsiran tentang pilar pemerintahan Islam tidak terindikasi bagian dari teori tersebut. Sehingga aspek validitas penafsirannya masih dalam ruang perdebatan. Hal ini, tentu disebabkan karena adanya “jaket ideologi” dari pengarang tafsir ini.

c. Saran

Tidak ada karya yang sempurna. Tentu, masing-masing penulisan karya memiliki kekurangan. Sebagaimana dalam penulisan tesis ini. Sedikit atau banyak sudah pasti ada, baik dari segi literturnya yang kurang lengkap, uraian penulisannya yang masih banyak perbaikan ataupun lainnya. Selain itu, agar penafsiran tidak terjadi bias konfirmasi, maka dianjurkan untuk bersikap objektif ketika menafsirkan sebuah ayat, menampilkan fakta sebenarnya yang berkaitan dengan penafsiran, dan lain sebagainya. Oeh karena itu, dari sekian banyak celah, penulis menyarankan peneliti lain untuk melanjutkan, mengupas dan menganalisis lebih dalam mengenai tesis ini.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- Amin (al), Rofiq Ainur. *Khilafah Dalam Pertimbangan*. Cet. I. Jakarta: Pustaka Harakatuna, Juli 2017
- Abdussamad, Zuchri. *Metode Penelitian Kualitatif*. Cet. I. Makasar: CV. Syaakir Media Press, 2021
- Abū Syahbah, bin Muhammad, Muhammad. *al-Irāliyyāt wa al-Mauḍu'āt fī Kutub al-Tafsīr*. Cet. IV. Kairo: Maktabah al-Sunah al-Salafiyah, 1408 H
- Anbali (al), Ibn al-‘Imad,. *Syazarat al-Zāb fī al-Akbar Man Zāb*. juz VI. Beirut: al-Maktab al-Tijari. Tt
- Andalusi (al), bin ‘Aṭiyyah, bin Ghālib, al-Haq, ‘Abd, Abī Muhammad. *al-Muharrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitaāb al-‘Azīz*. Juz III. Cet I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah. 1422 H / 2001
- Arifan, Ahmad , Fadh. *Paham Keagamaan Hizbut Tahrir Indonesia*, Jurnal Studi Sosial, Th. 6, No. 2, Nopember 2014, 94-102
- Asri, Marwan. *Keuangan Keperilakuan*. Yogyakarta: BPFE, 2013
- Ayāzi, ‘Alī, Muhammad, Al-Sayyid. *al-Mufasssirūn Hayatuhum wa Manhajuhum*. Jilid 1. Cet II. Ṭeherān: Wuzarāh al-Thaqafiyah wa al-Irshād al-Islāmi. 1386 H
- Ayāzi, ‘Alī, Muhammad, Al-Sayyid. *al-Mufasssirūn Hayatuhum wa Manhajuhum*. Jilid 2. Cet II. Ṭeherān: Wuzarāh al-Thaqafiyah wa al-Irshād al-Islāmi. 1386 H
- Ayāzi, ‘Alī, Muhammad, Al-Sayyid. *al-Mufasssirūn Hayatuhum wa Manhajuhum*. Jilid 3. Cet II. Ṭeherān: Wuzarāh al-Thaqafiyah wa al-Irshād al-Islāmi. 1386 H

- al-Baghdādī, al-Alūsī, al-Sayyid Mahmūd, Shihāb al-Dīn. *Rūh al-ma'ānī* Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Adzīm wa al-Sab' al-Matsānī. Juz V. Beirut: Ihyā' al-Turats al'Arabī, t.t.t
- Baghdādī (al), Ibrāhīm, bin Muhammad, 'Alī, 'Alā' al-Dīn. *Tafsīr al-Khāzīn al-Musamma LubāB al-Ta'wīl fī Ma'ānī al-Tanzī*. Juz 1. Beirut Dār al-Kutub al-'Imiyah, 1425 H / 2004 M
- Chalim, Saifuddin, Asep. *ASWAJA: Pedoman untuk Pelajar. Guru dan Warga NU*. Jakarta: Emir, 2017
- Dimasyqiyah (al), Abdurrahmān. *Hizb At-Tahrīr; Munāqasyah al-'Ilmiyah fī Ahammi Mabādi' al-Hizb*
- Evans. J. St. B. T. *Bias in Human Reasoning: Causes and Consequenses*. Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1989
- Farida, Farah. *Potret Tafsir Ideologis di Indonesia; Kajian Atas Tafsir Ayat Pilihan al-Wa'ie*, Jurnal: Nun Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir di Nusantara, Vol 3, No 1, Tahun 2018
- Fawaid, Ahmad. Mardlatillah, Nafi'ah. *Bias Ideologis Tafsir Hizb al-Tahrīr; Studi ayat Khilāfah dalam al-Taysīr fī Ulūm al-Tafsīr karya Abū Rasthah*, Jurnal Maghza: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora, IAIN Purwokerto, Edisi Januari-Juni, Vol. 5, No. 2, 2022.
- Gharnāfī (al), al-Andalusī, Bu abi Hayyān, al-Syahīr, bin Yūsuf, Muhammad. Beirut: Dār al-fikr, 1432 H / 2010 M
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia*. Cet I. Yogyakarta: LKis Printing Cemerlang, 2013
- Hamid, Nashr. *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*. Kairo: Sina Li an-Nassyr, 1994

- Harahap, Nursapia. *Penelitian Kepustakaan*, Jurnal Iqra' Volume 08 No. 1: Mei 2014
- Ḥawā, Sa'īd. *al-Asās al-Tafsīr*. Jilid 3. Kairo: Dār al-Salam. 1999
- Holth, Elise. *Confirmation Bias: Prevalence and Debiasing Techniques*. Master's Thesis: Learning in Complex Systems November 2019. Faculty of Health Sciences. Departement of Behavioral Sciences
- <https://ibnufatih.wordpress.co/amir-hizbut-tahrir/amir-kedua-syeikh-abdul-qadim-zallum/> (di akses pukul 06.13 WIB pada tanggal 5 Desember 2022).
- <https://www-britannica-com.translate.google.com/science/confirmation-bias>, (di akses pada pukul 21.38 WIB tanggal 20 November 2022)
- Jamal (al), al-Syahir bi, al-Syāfi'ī, al-Ajīlī, 'Umar, Sulaimān bin, al-Imām. *al-Futūhāt al-Ilāhiyyah bi Taudhih Tafsir al-Jalālain Liddiqāiq al-Khafīyyati*. Juz 2. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2018 M / 1439 H
- Jashshas (al), al-Rāzī, bin 'Alā, Ahmad, Al-Imām Abī Bakr. *Ahkām al-Qur'ān*. Juz II. Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H / 1992 M
- J. Moleong, Lexy. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. 39. Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2019
- Katsir, Ibnu. *Tafsir al-Qur'ān al-Adzīm*. Vol. 1. Riyadh: Dar 'Alam al-Kutub, 1997
- Koriat, A. Lichtenstein, S., Fischhoff, B. 1980. *Reasons for Confidence*, *Journal of Experimental Psychology Human Learning and Memory*: 6
- Ibnu Mandzūr, *Lisān al-Arab*, Jilid iv (Beirut: Dār Ṣadr, tt), 31.
- McKenzie, C. R. M. *Hypotesis testing and evaluation*. In D. J. Koehler and N. Hervez (Eds), *Black Well Handbook of Judgment and decision makingh*. Malden, Ma Blackwell.

- M. Labib, S. Labib, Rokhmat. Labib, M.E.I., *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie*. Cet. I. Bogor: Al-Azhar Freshzone Publishing, 2013. M
- Mailasari, Dwi, Ulya. *Pengaruh Ideologi Dalam Penafsiran*, Jurnal: Hermeneutik, Vol. 7, No. 1, Juni 2013, STAIN Kudus Jawa Tengah Indonesia.
- Mustaqim' Abdul. *Tafsir Epistemologi Kontemporer*. Cet II. Yogyakarta: PT. LkiS Printing Cemerlang, 2012
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an Dan Tafsir*. Cet. IV. Yogyakarta: Idea Pers, Mei 2018
- Naja, Fiqhiyatun. Kholifah, Kholifah. *Bias Konfirmasi Terhadap Perilaku Berbohong*, Jurnal Psikologi, Volume 7, Nomor 1, Maret 2020
- Nasafi (al), bin Mahmūd, bin Ahmad, 'Abdullah, Abī al-Barakāt. *Tafsīr al-Nasafī al-Musamma bi Madārik AL-Tanzīl wa Haqāi al-Ta'wīl*, Jilid I. al-Nāshirah: Maktabah Nizār Mustofā al-Bāz, 107 H
- Permana, Kodrat, Arramdhan. *Sumber-Sumber Penafsiran al-Quran*, at-Tatbiq: Jurnal Ahwal al-Syakhsyiyah (JAS) Volume 05, Edisi 1 Tahun 2020.
- Peters, Uwe. *What Is The Function of Confirmation Bias*, Content country of springer nature, terms of use apply, Rights reserved, Received: 7 Meay 2019 / Accepted: 27 March 2020 / Published online: 20 April 2020
- Rahmad, Yusuf. *Insan and Soxiety in Contemporary Indonesia*. Jakarta: CIDA-PPs UIN Syarif Hidayatullah, 2006
- Rahman, Opin. Rahman, M. Gazali. *Tafsir Ideologi: Bias Ideologi dalam Tafsir Teologi Sunni, Muktazilah dan Syiah*, Asy-Syams: Jurnal Hukum Islam, IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 1, Nomor 1, Agustus 2020
- Qaṭṭan (al), Mannā'. t.t. *Mabāhits fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah

- Qurṭubī (al), bin Abī Bakrīn, Muhammad. Abī 'Abdillāh. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 6, Cet. I. Beirut: al-Risālah, 1427 H / 2006 M
- al-Qurṭubī, al-Anshārī, bin Ahmad, Muhammad, Abu 'Abdullah. *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Jilid III. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1413 H / 1993 M
- Sarah, Nurkholis. Nawawi, Muid, Abdul. *Power Politics in the Qurān: Hizbut Tahrir Indonesia And The Concept Of Caliphate In Al-Wa'ie By Rokhmat S. Labib*, Jurnal at-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Vol. 7, No. 1, June 2022.
- S Nasution. *Metode Reseach (Penelitian Ilmiah)*. Cet. 2. Jakarta: Bumi Aksara, 1996
- S. Nickerson, Raymond. *Confirmation Bias: A Ubiquitous Phenomenon in Many Guises*, Review of General Psychology 1998, Vol. 2, No. 2, 175-220., Copyright 1998 by the Education Publishing Foundation.
- Al-Ta'rif bi Hizb at-Tahrīr*. Beirut: Dār al-Ummah, 1431 H / 2010 M.
- Thurstone, L., L. *The nature of intelligence*. London: Routledge dan Kegan Paul, 1924
- Winarni, Widi, Endang. *Teori dan Praktik Penelitian Kuantitatif Kualitatif*. Cet I. Jakarta: Bumi Aksara, 2018
- Sa'di (al), bin Na.ṣir, Abd al-Rahmān. *Taysīr al-Karīm Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Cet III. Juz V. Riyāḍ: Dār al-Salām. 1422 H / 2002 M
- Sa'dī (al), bin Nāshir, Abd al-Rahmān. *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalāmi al-Mannān*. Cet. II. al-Riyādh: al-Mamlakat al-'Arabiyah al-Sa'udī, 1422 H / 2002 M

- Syuyūṭi (al), Jalāl al-Dīn, Ibn al-Kamāl, ar-Rahmān, ‘Abdu. al-Dur al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma’tsūr. Juz III. Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H
- Suyūṭī (al), Jalal al-Dīn, bin al-Kalāmi, ‘Abd al-Rahmān. *Tafsīr al-Dūr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma’tsūr*. Juz III. Beirut: Dār al-Fik. 1433 H / 2011 M
- Syamsudin, Sahiron. *Pendekatan dan Analisis Dalam Penelitian Teks Tafsir*, Jurnal Suhuf, Vol. 12, No. 1, Juni 2019
- Ulinnuha, Muhammad. *Metode Kritik: ad-Dakhīl Fit Tafsīr*. Jakarta: QAF, 2019
- Yazi, ‘Ali, Muhammad, Sayyid. *al-Mufasssirun: Hayyatuhum wa Manhajtuhum*. Cet I. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditzah, 1386 H
- Zaini, Muhammad. *Sumber-Sumber Penafsiran Al-Quran*, Jurnal Substantia, Vol. 14, No. 1, April 2012.
- Zallūm, Qadīm, Abdul. *Nidzām al-Hukm al-Islām*. Cet VI. tt: tt, 1422 H / 2002 M
- Zulikha, Eni. Jurnal: *Tafsir Kontemporer: Metodologi, Paradigma dan standar validitasnya*, Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya 2, 1 (Juni 2017): 81-94.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A