

DISERTASI

NALAR IDEOLOGI POLITIK ḤASAN AL-TURĀBĪ DALAM TAFSIR *AL-TAWḤĪDĪ*

Diajukan Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor dalam
Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



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

Oleh :

Ahmad Nabilul Maram

NIM: 01040320004

PASCASARJANA

UNIVERSITAS NEGERI SUNAN AMPEL

SURABAYA

2023

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya

Nama : Ahmad Nabilul Maram

NIM : 01040320004

Program : Doktor

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa disertasi yang berjudul "Nalar Ideologi Politik Hasan al-Turabi dalam Tafsir *al-Tawhidi*" merupakan hasil dari penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian yang dirujuk sumbernya.

Demikian pernyataan ini saya buat tanpa ada paksaan dari pihak manapun.

Surabaya, 26 Mei 2023

Yang menyatakan,



Ahmad Nabilul Maram


PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Ahmad Nabilul Maram ini telah disetujui

Pada tanggal 08 Maret 2023


Oleh:

Promotor,



Prof. Dr. H. M. Ridwan Nasir, M.A

Promotor,



Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN VERIFIKASI

Disertasi Ahmad Nabilul Maram ini telah diuji dalam tahap ujian verifikasi pada hari Kamis, 6 April 2023

Tim Penguji

1. Prof. Dr. H. M. Ridwan Nasir, M.A




2. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag



3. Dr. Sanuri S.Ag., M.Fil.l



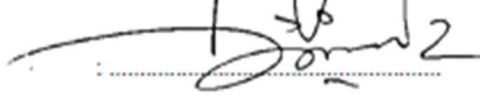
4. Dr. Imroatul Azizah, M.Ag



5. Dr. Hj. Muflikhatul Khoiroh, M.Ag



6. Dr. Hj. Iffah, M.Ag



Surabaya, 15 Mei 2023

Kerua,



Prof. Dr. H. M. Ridwan Nasir, M.A
197504232003122001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

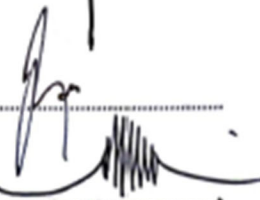
Disertasi berjudul "Nalar Ideologi Politik Hasan al-Turabi dalam Tafsir *al-Tawhid*" yang ditulis oleh Ahmad Nabilul Maram ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup pada tanggal 25 Mei 2023

Tim Penguji:

1. Dr. Sanuri S.Ag., M.Fil.l. (Ketua/Penguji)

: 

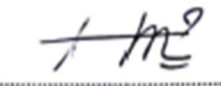
2. Dr. Imroatul Azizah, M.Ag.
(Sekretaris/Penguji)

: 


3. Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA.
(Promotor/Penguji)

: 

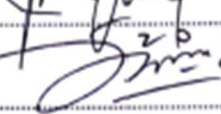
4. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag.
(Promotor/Penguji)

: 

5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. (Penguji
Utama)

: 

6. Dr. Hj. Muflikhatul Khoiroh, M.Ag. (Penguji)

: 

7. Dr. Hj. Iffah, M.Ag. (Penguji)

: 

Surabaya, 25 Mei 2023
Ketua,

: 

Dr. Sanuri S.Ag., M.Fil.l.
197601212007101001

PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

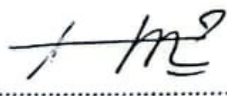
Disertasi berjudul “Nalar Ideologi Politik Hasan al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīd*” yang ditulis oleh Ahmad Nabilul Maram ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup pada tanggal 14 Juli 2023

Tim Penguji:

1. Prof. Masdar Hilmy, M.Ag., Ph.D
(Ketua/Penguji)
2. Dr. Sanuri S.Ag., M.Fil.I. (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H. M. Ridwan Nasir, MA.
(Promotor/Penguji)
4. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag.
(Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, M.Ag. (Penguji
Utama)
6. Dr. Hj. Muflikhatul Khoiroh, M.Ag. (Penguji)
7. Dr. Hj. Iffah, M.Ag. (Penguji)


:


:


:


:


:


:


:

Surabaya, 14 Juli 2023
Direktur,




Prof. Masdar Hilmy, M.Ag., Ph.D
197103021996031002



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

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 : Ahmad Nabilul Maram
NIM : 01040320004
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
E-mail address : nabilulmaram@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Skripsi Tesis Disertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Nalar Ideologi Politik Hasan al-Turabi dalam Tafsir *al-Tawhidi*

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, 08 November. 2023

Penulis

(Ahmad Nabilul Maram)

ABSTRAK

Judul : Nalar Ideologi Politik Hasan al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī*
Peneliti : Ahmad Nabilul Maram
Promotor : Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A dan Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag
Kata Kunci : Ideologi, tafsir, politik

Hasan al-Turābī memiliki latar belakang sebagai pemikir dan juga politisi yang memperjuangkan Islam politik. Dalam konteks penafsiran, politik dapat mempengaruhi interpretasi ayat suci, sehingga penting untuk memahami bagaimana ideologi politik dapat membentuk penafsiran seseorang terhadap al-Qur'an dan penggunaan nalar politik tentu berimplikasi kepada penafsiran. Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: 1) Apa implikasi penafsiran al-Qur'an bernalar ideologi politik? 2) Bagaimana nalar ideologi politik al-Turābī dalam tafsir Tafsir *al-Tawhīdī* pada sistem politik? 3) Apa kontribusi Tafsir *al-Tawhīdī* terhadap praktik politik di Sudan?. Penelitian ini adalah penelitian pustaka dengan penyajian deskriptif-analitis. Analisis yang digunakan adalah menggunakan *system analysis* dan *content analysis* dengan pendekatan sosiologi pengetahuan dan hermenutika.

Hasil dari penelitian menemukan bahwa; 1) Implikasi penafsiran al-Qur'an bernalar ideologi politik cenderung mendukung pandangan politik tertentu, mengabaikan konteks historis dan sosial, membatasi variasi penafsiran, meningkatkan risiko politisasi agama, dan menimbulkan konflik antara penafsiran yang berbeda. 2) Nalar ideologi politik al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī* menekankan peran agama sebagai landasan nilai dan prinsip dalam politik, memperjuangkan penerapan hukum syariah, dan melibatkan umat Islam dalam pengambilan keputusan politik. Ini menjadi alternatif terhadap pandangan sekuler dan memperkuat peran agama dalam sistem politik. 3) Tafsir *al-Tawhīdī* memiliki pengaruh signifikan dalam membentuk pemikiran dan orientasi politik di Sudan, dengan penekanan pada integrasi agama dan politik. Meskipun ada kesenjangan dan kompleksitas dalam hubungan antara pemikiran dan praktik politik, Tafsir *al-Tawhīdī* memberikan landasan ideologis bagi dinamika politik Sudan.

Implikasi teoritis dari penelitian ini adalah bahwa dalam penafsiran al-Qur'an, Tafsir *al-Tawhīdī* memberikan alternatif dalam memahami hubungan antara agama dan politik meskipun tidak memiliki signifikansi yang besar karena ketidaksesuaian antara yang ditafsirkan dengan realitas yang ada. Penting juga untuk mempertimbangkan kemungkinan penafsiran yang dapat disalahgunakan untuk mencapai tujuan politik tertentu, serta pentingnya menjaga keterbukaan dan fleksibilitas dalam memahami teks suci secara holistik.

ABSTRACT

Title : Political Ideological Reasoning of Ḥasan al-Turābī in Tafsir *al-Tawḥīdī*
Researcher : Ahmad Nabilul Maram
Advisors : Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A and Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag
Keywords : Ideology, Exegesi, Politics

Ḥasan al-Turābī has a background as a thinker and a politician advocating political Islam. In the context of interpretation, politics can influence the interpretation of sacred verses, making it important to understand how political ideology shapes one's interpretation of the Qur'an, and the use of political reasoning certainly has implications for interpretation. The research questions in this study are as follows: 1) What are the consequences of interpreting the Qur'an from a political ideological perspective? 2) How does al-Turābī's political ideology reasoning in Tafsir *al-Tawḥīdī* in the political system? 3) What is the contribution of Tafsir *al-Tawḥīdī* to political practice in Sudan? This study is a literature review with a descriptive-analytical approach. The analysis employed system analysis and content analysis with a sociological knowledge and hermeneutics approach.

The study's findings reveal that: 1) The implications of interpreting the Qur'an from a political, ideological perspective tend to support specific political views, neglect historical and social contexts, limit the variations of interpretation, increase the risk of politicizing religion, and create conflicts between different interpretations. 2) Al-Turābī's political ideology reasoning in Tafsir *al-Tawḥīdī* emphasizes the role of religion as the foundation of values and principles in politics, advocates for the implementation of Sharia law, and involves the Muslim community in political decision-making. This presents an alternative to secular perspectives and strengthens the role of religion in the political system. 3) Tafsir *al-Tawḥīdī* has a significant influence on shaping political thinking and orientation in Sudan, emphasizing the integration of religion and politics. Despite the gaps and complexities in the relationship between political thought and practice, Tafsir *al-Tawḥīdī* provides an ideological foundation for Sudan's political dynamics.

The theoretical implications of this research are that in interpreting the Qur'an, Tafsir *al-Tawḥīdī* offers an alternative understanding of the relationship between religion and politics, although its significance is limited due to the mismatch between the interpreted text and existing realities. It is also important to consider the possibility of exploited interpretations to achieve specific political goals and the importance of holistically maintaining openness and flexibility in understanding the sacred text.

ملخص البحث

موضوع الرسالة : منطقيّة إيديولوجيا حسن الترابي السياسي في التفسير التوحيدي

الباحث : أحمد نبيل المرام

المشرف : أ. د. رضوان نصير و أ. د. حسين عزيز

الكلمات المفتاحية : إيديولوجيا؛ تفسير؛ سياسة

لدى حسن الترابي خلفية كمفكر إسلامي وسياسي أيضا يدافع عن الإسلام السياسي. وفي سياق التفسير، يمكن أن تؤثر هذه السياسة في تفسير الآيات المقدسة، مما يجعل من الضروري فهم كيف يشكل الأيديولوجيا السياسية تفسيره للقرآن، وبالتأكيد له آثار في التفسير. وظهرت هذه التساؤلات حتى تحورت أسئلة البحث في هذه الأمور؛ (١) ما هي آثار تفسير القرآن من منظور سياسي وأيديولوجي؟ (٢) كيف يبرز استدلال الأيديولوجي السياسي لحسن الترابي في تفسير التوحيدي في فهم بديل لدور الدين في النظام السياسي؟ (٣) وما هو الإسهام الذي قدمه تفسير التوحيدي للممارسة السياسية في السودان؟ اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي من الدراسة المكتبية من خلال التفسير التوحيدي ومؤلفات حسن الترابي والدراسات التي لها علاقة بها. ويتم تحليل بياناتها بالتحليل النظامي وتحليل المحتوى بنهج معرفي اجتماعي وعلم البيان.

اكتشفت نتائج الدراسة ما يلي؛ (١) آثار تفسير القرآن من منظور سياسي وأيديولوجي تميل إلى دعم آراء سياسية محددة، وتحمل السياقات التاريخية والاجتماعية، وتحد من تنوع التفسير، وتزيد من خطر تسييس الدين، وتخلق صراعات بين التفسيرات المختلفة. (٢) يؤكد استدلال الأيديولوجي السياسي للترابي في تفسير التوحيدي على دور الدين كأساس للقيم والمبادئ في السياسة، ويدعو إلى تنفيذ الشريعة الإسلامية، ويشرك المجتمع المسلم في صنع القرارات السياسية. يقدم بديلاً للمنظورات العلمانية ويعزز دور الدين في النظام السياسي. (٣) التفسير التوحيدي له تأثير كبير في تشكيل الفكر وتوجه السياسيين في السودان، والتأكيد على التكامل بين الدين والسياسة. على الرغم من الثغرات والتعقيدات في العلاقة بين الفكر السياسي والممارسة السياسية، فإن التفسير التوحيدي يوفر أساساً إيديولوجياً للديناميكيات السياسية في السودان.

والآثار النظرية لهذا البحث هي أنه في تفسير القرآن، يقدم فهماً بديلاً للعلاقة بين الدين والسياسة. ومع ذلك، فإن أهميته محدودة بسبب عدم التوافق بين النص المفسر والواقع الموجود. من الضروري أيضاً

النظر في إمكانية التفسيرات المستغلة لتحقيق أهداف سياسية محددة وأهمية الحفاظ بشكل كلي على الـنفتاح
والمرونة في فهم النص المقدس.

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN	II
PERSETUJUAN PROMOTOR.....	III
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN VERIFIKASI	IV
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP.....	V
PERNYATAAN KESEDIAAN PERBAIKAN DISERTASI.....	VI
PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA	VII
KATA PENGANTAR.....	VIII
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	X
ABSTRAK.....	XI
ABSTRACT.....	XII
ملخص البحث.....	XIII
DAFTAR ISI.....	XV
BAB I.....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah.....	11
D. Tujuan Penelitian	11
E. Kegunaan Penelitian	12
F. Kerangka Teoritis	12
G. Penelitian Terdahulu	15
H. Metode Penelitian	19
BAB II.....	25
EPISTEMOLOGI TAFSIR DAN NALAR IDEOLOGI POLITIK	25
A. Tinjauan Umum Tafsir al-Qur'an	25
1. Sejarah Perkembangan Tafsir	25
2. Kualifikasi dan Kebebasan Mufasir dalam Menafsirkan al-Qur'an ____	33
3. Sumber (<i>Maṣādir al-Tafsīr</i>) dan Metode Penafsiran (<i>Ṭurūq al-Tafsīr</i>) __	35

4. Corak Penafsiran al-Qur'an (<i>Lawn al-Tafsīr</i>)	41
5. Pendekatan Tafsir al-Qur'an	47
B. Ideologi Politik	50
1. Hakikat Ideologi Politik	51
2. Karakteristik dan Fungsi Ideologi Politik	53
3. Relasi Agama dan Politik dalam Islam	55
C. Pengaruh Politik dalam Penafsiran al-Qur'an: Tinjauan Historis	60
BAB III	64
KONTEKS SOSIO-HISTORIS ḤASAN AL-TURĀBĪ DAN TAFSIR AL-TAWḤĪDĪ	64
A. Biografi Ḥasan al-Turābī	64
1. Kelahiran dan Pendidikan Ḥasan al-Turābī	64
2. Pendidikan Kolonial	65
3. Sepak Terjang di Dunia Politik	69
4. Karya intelektual Ḥasan al-Turābī	79
B. Situasi Sosial dan Politik Sudan	80
1. Konteks Sejarah dan Latar Belakang Historis Gerakan Islam Sudan (1946-1955 M)	80
2. Perkembangan Gerakan Islam Sudan dalam Kancah Politik (1956-1989)	86
3. Gerakan Islam Sudan dan Pengaruhnya di Dunia Internasional	95
C. Tafsir <i>al-Tawḥīdī</i>	98
1. Latar Belakang Penulisan Tafsir <i>al-Tawḥīdī</i>	98
2. Sistematika Kitab Tafsir <i>al-Tawḥīdī</i>	104
3. Pendekatan Metodologis dalam Tafsir <i>al-Tawḥīdī</i>	105

4. Aliran/ Corak Tafsir <i>al-Tawhīdī</i>	117
D. Posisi dan Model Nalar Ḥasan al-Turābī dalam Aliran Tafsir	118
BAB IV	119
KONSTRUK NALAR POLITIK ḤASAN AL-TURĀBĪ DALAM TAFSIR <i>AL-TAWHĪDĪ</i>	119
A. Ideologi Politik dalam Tafsir <i>al-Tawhīdī</i>	119
1. Tauhid	121
2. <i>Tajdīd</i>	127
B. Identifikasi Material Ideologi Politik	133
1. <i>Ulū al-Amr</i>	133
2. <i>Taṭbīq al-Sharī'ah</i>	146
3. Syura	157
4. Isu Gender	170
BAB V	181
PENUTUP	181
A. Kesimpulan	181
B. Implikasi Teoritis	182
C. Rekomendasi	183
DAFTAR PUSTAKA	185

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam tradisi pemikiran Islam, menafsirkan al-Qur'an adalah upaya memahami pesan-pesan Tuhan yang sering dipahami sebagai tugas yang tak pernah berakhir.¹ Tugas tersebut harus dilakukan secara konsisten, tanpa memandang waktu dan tempat, sesuai dengan perubahan dalam situasi dan kondisi sosial yang ada. Ini berarti bahwa al-Qur'an harus terus ditafsirkan untuk menjadi dasar teologis dalam menangani berbagai masalah aktual yang muncul. Selain itu, al-Qur'an juga harus terus ditafsirkan untuk memvalidasi berbagai perilaku, memberikan semangat dalam berbagai perjuangan, menjadi landasan bagi berbagai aspirasi, memenuhi berbagai harapan, mempertahankan berbagai keyakinan, dan memperkuat identitas para penganutnya.²

Tampaknya cara pandang inilah yang membuahkan al-Qur'an melahirkan kumpulan teks turunan yang demikian luas dan indah. Teks-teks turunan itu adalah teks kedua—jika al-Qur'an dikatakan sebagai teks pertama—yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini kemudian dikenal sebagai literatur tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama dengan karakteristiknya masing-masing dalam berjilid-jilid kitab tafsir.

Ketika membahas perkembangan tafsir maka perlu untuk menguraikan sejarah tafsir dengan paradigma berbagai teori penafsiran. Dinamika tafsir dengan segala keunikannya mencoba untuk menjawab problematika yang melingkupi kondisi di mana karya tafsir itu diproduksi. Hal ini merupakan keniscayaan sejarah dalam upaya untuk mendialogkan teks al-Qur'an dengan realitas. Apabila dialektika tersebut mengutamakan horizon teks al-Qur'an maka penafsirannya dianggap benar, namun jika dalam menyusun antara teks dengan realitas mengesampingkan horizon al-Qur'an maka ini bisa dianggap sebagai pemaksaan keinginan subjektif dalam memahami al-Qur'an.

Dalam idealnya, penafsiran al-Quran seharusnya bersifat objektif dan efektif, didasarkan pada pemahaman yang akurat dan jujur terhadap teks al-Qur'an itu sendiri. Namun, dalam kenyataannya, penafsiran al-Quran dapat atau bahkan sering dipengaruhi oleh ideologi tertentu yang masuk, baik secara sadar maupun tidak sadar membuat penafsiran menjadi subjektif, mufasir telah dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan dan ideologi tertentu. Kondisi ini kemudian dikenal dengan istilah sektarian dalam memahami dan menelaah sesuatu. Penggunaan istilah sektarian bukan barang baru dan penggunaannya sering ditemukan, terutama dalam bidang ilmu sosial dan pengaruhnya yang dominan. Dalam Kamus

¹ M. NurKholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 1.

² Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an*, terj. Hidayatullah, (Bandung: Pustaka.1988), 1.

bahasa Indonesia “sektarian” atau “partisan” diartikan dengan pengikut suatu partai.³ Dalam dunia sosial, sektarian dikenal dengan istilah ideologi. Kata ideologi sendiri memiliki banyak pengertian, semua tergantung pada tujuan penggunaan. Namun dalam pengertian yang paling umum, ideologi adalah pikiran yang terorganisir, yakni nilai, orientasi, dan kecenderungan yang saling melengkapi sehingga membentuk perspektif-perspektif ide yang diungkap melalui komunikasi. Karl Marx dan Fredrich Engels melihat ideologi sebagai fabrikasi atau pemalsuan yang digunakan oleh sekelompok orang untuk membenarkan diri mereka sendiri. Maka konsep ideologi menjadi sangat subjektif dan penggunaannya hanya sebagai legitimasi di tengah masyarakat.⁴

Penafsiran al-Qur'an yang terideologisasi atau terpengaruh oleh kepentingan politik dapat menyebabkan penyimpangan dari pesan asli al-Qur'an. Pengaruh ideologi politik dapat membawa dampak negatif, seperti penyampaian pesan yang sempit atau ekstrem, penekanan pada aspek politik daripada spiritual, atau pembatasan kebebasan beragama. Ini dapat menghasilkan masyarakat yang terpecah-belah, konflik sosial, atau penindasan politik terhadap kelompok tertentu.

Ideologi politik atau pandangan politik tertentu juga dapat mempengaruhi penafsiran al-Qur'an, karena interpretasi teks suci ini sering kali terkait dengan isu-isu politik, sosial, dan hukum yang memiliki dampak langsung pada masyarakat. Pengaruh ideologi dapat berasal dari berbagai sumber, termasuk pengalaman pribadi, keyakinan politik, atau afiliasi kelompok. Pengaruh ini dapat menyebabkan penafsiran subjektif, di mana ayat-ayat al-Quran diartikan dan diprioritaskan berdasarkan perspektif dan agenda tertentu, bukan semata-mata berdasarkan pemahaman obyektif terhadap teks itu sendiri.

Menurut Naṣr Ḥamid Abū Zayd *talwīn* memegang peranan yang sangat penting dalam pembacaan al-Qur'an. Berbeda dengan takwil yang dipandang sebagai bentuk pembacaan yang produktif (*qirāah al-muntijah*) yang didasarkan pada prinsip epistemologis tentang objektivitas, *talwīn* dianggap sebagai bentuk pembacaan yang bersifat ideologis-subjektif-tendensius (*qirāah al-mughriḍah*) terhadap teks. Dengan kata lain, takwil merupakan cara pembacaan yang membiarkan teks al-Qur'an berbicara sendiri tentang maknanya (*reading out*), sementara *talwīn* merupakan pembacaan yang berupaya memaksa teks untuk mengungkapkan apa yang diinginkan oleh pembaca (*reading into*).⁵

Dalam konteks tafsir al-Qur'an, istilah “sektarian” bisa dilihat pada ungkapan Ignaz Goldziher dalam penelitiannya terkait mazhab-mazhab tafsir⁶

³ Tim Prima Pena, *Kamus Ilmiah Populer*, (Jakarta: Gramedia), 361

⁴ Bagus Takwin, *Akar-akar Ideologi, Pengantar Kajian Konsep Ideologi dari Plato Hingga Bourdieu*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), 17

⁵ Moch. Nur Ichwan. *A New Horizon in Qur'anic Hermeneutics: Naṣr Ḥamid Abū Zayd's Contribution to Critical Qur'anic Scholarship*. (Leiden University, 1999), 61.

⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir; dari Klasik hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah, dkk., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 4

istilah ini kemudian diambil oleh para intelektual muslim meskipun ada yang berbeda pendapat terkait dengan istilah namun memiliki maksud dan tujuan yang sama. Contohnya adalah Hassan Hanafi yang menyebut istilah tersebut dengan tafsir dogmatis. Tafsir ini muncul sebagai salah satu bagian dari gerakan politik dan bercorak dogmatis.⁷

Ketika terdapat subjektivitas yang dominan dalam penafsiran maka muncul “objektivasi” tafsir, para ulama kemudian memberikan pakem tafsir, baik dari segi teknik dan metode, maupun syarat-syarat yang ketat bagi penafsir. Abū Ishāq al-Shāṭibī dalam *al-Muwāfaqāt* mencantumkan syarat penafsir kepada tiga persoalan pokok, yaitu; *Pertama*, penguasaan ilmu-ilmu alat (bahasa Arab). *Kedua*, pengetahuan tentang karakter al-Qur’an sebagai kalam yang menekankan keberadaannya sebagai mukjizat dalam memahami teks, bukan hanya sebagai *khiṭāb* yang dilihat dari aspek legal-formal, seperti persoalan *amr* (perintah) dan *nahy* (larangan). *Ketiga*, pemahaman kebiasaan umum Tuhan dalam menyampaikan *khiṭāb* -Nya.⁸

Menurut al-Suyūṭī objektivitas tafsir tidak hanya dibendung dengan objektivitas teks berupa *lafẓ* al-Qur’an yang ditafsirkan dengan menggunakan kaidah kebahasaan, tetapi juga bisa diperluas dengan kontekstualisasi makna *lafẓ* ke subjek yang menjadi sasaran ayat, ia juga menyebutkan bahwa pentingnya memperhatikan makna *lafẓ* dalam konteks kalimat yang disebut dengan *siyāq al-kalām*. Upaya objektivasi tafsir dengan demikian tidak menutup rapat objektivitas di luar teks, yaitu upaya kontekstualisasi yang menjadi bagian dari takwil.⁹

Untuk menghindari pemaknaan liar serta subjektifitas makna Abd Qahir al-Jurjānī membatasinya dengan kaidah kebahasaan. Maksudnya adalah pemaknaan dianggap benar apabila kaidah kebahasaan membenarkan hal tersebut. Ia juga tidak menutup adanya pemaknaan baru dalam teori *nazm*-nya ketika kaidah bahasa mengalami perkembangan. Selama terjadi kesepakatan umum dan terdapat alasan-alasan yang rasional, maka pemaknaan baru dapat dibenarkan. Upaya al-Jurjānī untuk menemukan relasi antara penyampai, penerima dan teks tersebut, di satu sisi menjadikan makna menjadi kaya, karena peran aktif seorang penerima dalam menemukan makna teks. Tetapi di sisi lain, kekayaan pemaknaan ini dikontrol oleh *nazm*. Sejauh mana kaidah kebahasaan bekerja, maka sejauh itulah pemaknaan dapat dibenarkan. Dengan demikian, teori *nazm* dapat dijadikan ukuran dalam mencari kebenaran makna, baik itu prosa, syair, dan terutama teks al-Qur’an.¹⁰

⁷ Hassan Hanafi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat*, (Yogyakarta: Nawesca, 2007), 37.

⁸ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi uṣūl al-Aḥkām*. Vol. 3 (Dar al-Rashid al-Ḥadīthah), 221-22

⁹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fi ‘Ulum al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr), 2/ 181-182.

¹⁰ Abd Qahir al-Jurjānī, *Dalāil al-I’jaz*, (Kairo : Maktabah al-Khaniji, 2004), 56

Pasca awal abad ke-19 perkembangan pemikiran dan politik telah mengalami peningkatan paham materialisme yang lambat laun menyebar ke seluruh dunia. Semakin Barat maju dalam ilmu pengetahuan dan teknologi, semakin mereka menjauhkan diri dari Tuhan dan spiritualitas, dan mayoritas negara Barat mulai menguasai sebagian besar dunia Muslim dengan menyebarkan ideologi sekulernya.¹¹ Hal ini menyebabkan munculnya setidaknya tiga aliran politik. *Pertama*, Islam dipandang sebagai agama yang menyediakan petunjuk lengkap untuk semua aspek kehidupan, termasuk sistem pemerintahan berdasarkan pola politik *Khulafā' al-Rāshidūn*. *Kedua*, Islam dipandang sebagai agama murni tanpa keterkaitan dengan negara. *Ketiga*, Islam tidak memiliki sistem pemerintahan tetapi mengandung nilai etika yang berlaku dalam kehidupan berbangsa.¹²

Di sisi lain, era modern mengakibatkan kemunduran dan keterbelakangan umat Islam karena krisis identitas akibat dari ekspansi Barat ke negara-negara Muslim. Realitas ini kemudian memunculkan sosok pembaharu (*mujaddid*) pada setiap abad diperlukan.¹³ Karena secara naluriah semangat keagamaan masyarakat akan memudar. Apabila hal itu terjadi maka pada saat itu diperlukan pembaharu (*mujaddid*) yang mengemban misi agar masyarakat kembali kepada ajaran Nabi Muhammad Saw; baik akidah, *ahkām* maupun tasawuf, serta memerangi segala bentuk pengingkaran kepada Nabi Muhammad Saw. Para *mujaddid* juga senantiasa bertugas untuk membangkitkan semangat dan motivasi keagamaan masyarakat yang mulai tergerus yaitu berupa pengaplikasian ajaran keagamaan yang telah jauh dari orang yang membawa dan mengajarkan agama tersebut.

Pembaharuan (*tajdīd*) dalam Islam tidak bisa dilepaskan dengan ajaran dan ilmu-ilmu pengetahuan Islam, termasuk pembaharuan dalam tafsir al-Qur'an (*tajdīd al-tafsīr*), karena al-Qur'an merupakan sumber utama dalam Islam. Menurut Adnan Muhammad Usāmah, *tajdīd al-tafsīr* berusaha untuk menghidupkan kembali al-Qur'an dan menyesuaikannya dengan pondasi dan kaidah-kaidah agama yang benar.¹⁴

Sementara Quraish Shihab menyebut *tajdīd al-tafsīr* dengan istilah modernisasi tafsir. Ia mengemukakan bahwa modernisasi tafsir adalah penjelasan ulang dalam bentuk kemasan yang lebih baik dan sesuai,

¹¹ Ibid.

¹² Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. (Jakarta: UI-Press, 1993), 205.

¹³ Al-Suyūfī telah mengidentifikasi tokoh-tokoh mujaddid secara berurutan pada setiap abad; yaitu Umar ibnu Abd al-Azīz, al-Shāfi'ī, al-Ash'arī, al-Bāqilānī, al-Ghazālī, Ibnu Daqīq al-ʿId dan Sirāj al-dīn al-Bulqīnī. Ibnu al-Athīr mengidentifikasi para mujaddid pada setiap abad secara lebih rinci. Ia menyebutkan para mujaddid dari kalangan *fuqāha'* (ahli fikih), muhaddith (ahli hadis) dan *qurra'* (ahli baca al-Qur'ān), mufasssir serta khalīfah (penguasa). Ibnu al-Athīr, *Jāmi' al-Uṣūl* (Bairut: Dār al-Fikr, t.th), 11/ 322.

¹⁴ Adnān Muḥammad Usāmah, *al-Tajdīd Fi al-Fikr al-Islāmī* (Damam: Dār Ibnu al-Jauzi, 1424), 217

menyangkut ajaran-ajaran agama yang pernah diungkap oleh para pendahulu dan masih tetap relevan hingga kini, namun disalahpahami oleh masyarakat. Ia menambahkan bahwa modernisasi tafsir juga dapat berarti mempersembahkan sesuatu yang benar-benar baru, baik karena belum dikenal pada masa lalu maupun telah dibahas pada masa lalu, tetapi yang lalu tidak sesuai lagi dengan perkembangan masyarakat.¹⁵

Pada awal abad 20 muncul gagasan pembaharuan, para reformis muslim ini mengagendakan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah, memanfaatkan ajarannya dalam advokasi, pergerakan, pendidikan, dan reformasi ke dalam segala aspek kehidupan. Akibatnya, beberapa aliran pemikiran muncul di dunia muslim, bersandar pada reinterpretasi al-Qur'an untuk mereformasi masyarakat yang di usung oleh tokoh-tokoh pembaharu seperti Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897 M), Muhammad 'Abduh (1849-1905 M), dan Rashīd Riḍā (1865-1935 M) telah mendorong lahirnya Islam Modernis. Kelompok ini menolak bermazhab, memerangi taklid dengan melakukan pembaharuan dengan cara ijtihad langsung pada al-Qur'an dan hadis sebagai tanggapan dan respons terkait ketidakpuasannya terhadap Islam Tradisional.¹⁶ Hal tersebut memunculkan corak paradigma integratif yang dapat ditemukan pada berbagai tokoh pemikir Islam, seperti Abu A'īn al-Mawḍūfī (1903-1979 M), organisasi Islam seperti Hizbut Tahrir¹⁷, serta aliran pemikiran Islam seperti tradisionalisme dan fundamentalisme. Aliran tradisionalisme cenderung menganggap tradisi sebagai sakral dan mempertahankan syariah yang ada, sementara menolak budaya Barat atau westernisasi. Di sisi lain, fundamentalisme atau neo-tradisionalisme, meskipun tetap mempertahankan dan mengikuti syariah, terkadang menerima dan memodifikasi beberapa aspek yang berasal dari Barat. Meskipun demikian, penting untuk diakui bahwa terdapat tumpang tindih antara kategori-kategori dan aliran-aliran ini, meskipun terdapat perbedaan signifikan di antara mereka.

Dari sekian banyak cara yang digunakan salah satunya adalah dengan produk penafsiran al-Qur'an sebagai alat untuk menyebarkan gagasan-gagasannya. Ini dikarenakan Tafsir al-Qur'an merupakan salah satu bidang keilmuan utama dalam pengetahuan keislaman. Produk penafsiran dianggap

¹⁵ Muḥammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2014), 93-94.

¹⁶ Karel A. *Streenbrink, Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, (Jakarta: LP3ES, 1986), 26

¹⁷ Ikhwanul Muslimin tidak jauh berbeda dengan Hizbut-Tahrir yang juga termasuk dalam kategori paradigma ini. Meski kedua ormas Islam ini berbeda dalam hal strategi, mereka tetap memperjuangkan berdirinya negara Islam dan khilafah Islam modern yang berlandaskan syariah.

mampu untuk menjadi alternatif yang diberikan kepada umat muslim dan kerangka inti dalam memahami ajaran Islam, yakni al-Qur'an.¹⁸

Salah satu corak penafsiran modern adalah menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan akal (*al-ittijāh al-'aqlī fī al-tafsīr*). Ini merupakan perubahan evaluatif dari penafsiran rasional-tradisional menuju rasionalistik-modern yang menekankan harmoni antara al-Qur'an dan penalaran manusia. Muhammad 'Abduh menekankan pentingnya memanfaatkan kekuatan akal dalam interpretasi al-Qur'an dan menemukan makna baru al-Qur'an agar umat Islam tetap berhubungan dengan semangat ilmiah dan rasional al-Qur'an yang sebenarnya.¹⁹

Dalam konteks penafsiran al-Qur'an pada era kontemporer, terdapat beberapa tokoh yang memiliki karya tafsir yang bernuansa ideologis. Tokoh yang paling terkenal dan berpengaruh adalah Sayyid Quṭb dengan karyanya yang berjudul *fī Zīlāl al-Qur'ān*. Karya tersebut menjadi referensi penting dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan yang dipengaruhi oleh pandangan ideologis dan sosial kemasyarakatan. Selain Sayyid Qutb, ada juga al-Mawdūdī yang memiliki karya tafsir yang bernuansa ideologis, yakni *Tafhīm al-Qur'ān*. Dalam karyanya, al-Mawdūdī menyajikan interpretasi al-Qur'an dengan mempertimbangkan konteks sosial dan politik yang relevan.

Sa'id Ḥawā juga merupakan salah satu tokoh yang memiliki pengaruh dalam pemahaman Al-Qur'an. Karyanya yang terkenal berjudul *al-Asās fī al-Qur'ān* menyajikan analisis dan interpretasi yang mendalam terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Meskipun karyanya tidak sekuat Sayyid Qutb dalam nuansa ideologis, namun ia tetap memberikan kontribusi berharga dalam penafsiran al-Qur'an.

Tokoh-tokoh lain seperti Muhammad al-Ghazālī, al-Baḥī al-Khūlī, Muhammad Quṭb, Yusuf al-Qarḍawī, 'Alī 'Abd al-Ḥafīm Maḥmūd, Aḥmad Ḥasan Farḥāt, Muhammad Luṭfī al-Sabbagh, dan 'Adnān Zarzūr, meskipun memiliki pengaruh dalam pemikiran Islam kontemporer tetapi tidak menulis karya tafsir al-Qur'an secara khusus.

Dengan demikian, Sayyid Qutb dengan karyanya *fī Zīlāl al-Qur'ān* dan al-Mawdūdī dengan karyanya *Tafhīm al-Qur'ān* adalah beberapa tokoh yang memiliki karya tafsir yang bernuansa ideologis dalam penafsiran al-Qur'an pada era kontemporer. Sedangkan Sa'id Ḥawā, meskipun memiliki karya tafsir yang penting tetapi memiliki pengaruh yang lebih terbatas dalam nuansa ideologis.

¹⁸ Al-Qur'an merupakan kitab suci yang berfungsi sebagai petunjuk hidup bagi umat manusia untuk menuju kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Fātiḥah dan Juz 'Amma* (Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2007), 8

¹⁹ Muhammad Abduh, *Tafsīr al-Manār*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah), 6

Salah satu tokoh yang memiliki cara pandang serupa adalah Ḥasan al-Turābī (selanjutnya akan ditulis al-Turābī) di samping sebagai intelektual, ia juga merupakan, politikus dan pemikir muslim yang berkebangsaan Sudan. Ia membuat gerakan pembaruan pada masalah keagamaan, hukum, politik dan persoalan sosial lainnya.²⁰ Ia dibesarkan pada masa kolonial dan dididik di lembaga-lembaga kolonial dan kemudian mengabdikan karier politiknya pasca-kemerdekaan untuk melawan segala bentuk kolonialisme Barat. Dalam hal ini pengalaman hidupnya sebanding dengan pemikir Islam beraliran integralistik Islam lainnya, di antaranya adalah Ḥasan al-Banna selaku pendiri Ikhwanul Muslimin di Mesir, serta Sayyid Quṭb ideolog Ikhwanul Muslimin yang paling radikal, dan al-Mawdūdī.

Penafsiran yang beraliran tradisional sebagian besar memiliki kemiripan dan seragam, dan terkesan hanya mengulang-ulang penafsiran yang ada sebelumnya. Sehingga kitab-kitab tafsir klasik yang semazhab pada umumnya memiliki keseragaman dalam menafsirkan al-Qur'an. Perbedaan penafsiran ayat al-Qur'an dipicu oleh perbedaan mazhab para mufasirnya, baik dalam akidah, *aḥkām* dan tasawuf. Begitu pun sebaliknya, apabila terjadi persamaan dalam penafsiran hal itu kemungkinan besar disebabkan karena kesamaan ayat tertentu dari seluruh mazhab maka penafsiran semacam itu disebut *al-ijmā' fī al-tafsīr*.²¹

Berbeda dengan penafsir tradisional, penafsiran dari kalangan modernis dominan menafsirkan al-Qur'an berlandaskan dengan rasio, hal ini mengakibatkan lahir sebuah isu, polemik dan kontroversi di kalangan umat Islam. Karena mayoritas umat Islam pada mulanya menggunakan metode tradisional dalam memahami agama, sehingga dalam dunia Islam, al-Turābī dianggap sebagai sosok yang sangat kontroversial.

Efek dari modernisasi tafsir telah membuat umat Islam mengalami polarisasi menjadi dua kutub yang saling bertentangan dan tidak jarang juga terjadi gesekan; modernisme Islam dan tradisionalisme Islam. Di Indonesia sendiri juga terjadi perdebatan sengit antara kelompok modernis dan tradisional. Kelompok modernis secara masif sering mengkritik tradisi di tengah masyarakat Islam dan menganggapnya sebagai *bid'ah* dan *khurāfat*. Sementara kelompok tradisional tidak tinggal diam dengan serangan tersebut, mereka juga membalas dengan berbagai argumen yang juga berlandaskan dari al-Qur'an dan Hadis.

Meskipun al-Turābī lebih dikenal sebagai pemikir, tokoh pergerakan Islam dan politisi, al-Turābī juga memiliki ketertarikan dengan studi al-Qur'an, sehingga ideologinya berfokus pada revitalisasi pemikiran, kebangkitan, dan pendirian Negara Islam. Baginya, pembaharuan pada

²⁰ Jhon L. Esposito, John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), 149.

²¹ Afifudin Dimiyati, *Ilm al-Tafsīr Usūluh Wa Manāhijuh* (Sidoarjo: Maktabah Lisan Arabī, 2016), 81.

hakikatnya merupakan ekspresi dinamis dari perwujudan norma, keyakinan, dan kesadaran sosial. Ia yakin perlu untuk mengembangkan metode baru penafsiran al-Qur'an yang sesuai dengan kebutuhan zaman modern. Dia menekankan perlunya membedakan antara Islam formatif dan historis, Islam sebagai agama dan warisan pemikiran Muslim. Untuk itu, ia mendesak agar umat Islam memahami al-Qur'an dari al-Qur'an itu sendiri, dan bukan melalui tafsir al-Qur'an oleh serangkaian ulama.²² Melalui karyanya Tafsir *al-Tawhīdī*, ia merefleksikan metode penafsiran al-Qur'an yang berfokus pada "term tauhid" dan gagasan penafsirannya terletak pada kenyataan bahwa seluruh al-Qur'an memiliki format dan subjek yang sama, meskipun tema dan sebab turunnya berbeda.

Tidak seperti kebanyakan tokoh Islamisme yang lain seperti Quṭb dan al-Mawdūdī, al-Turābī memiliki kesempatan untuk mengimplementasikan pemikirannya ke dalam pemerintahan karena sikapnya yang mau berkompromi dengan penguasa, latar belakangnya itu membuat pemikirannya sering kali tidak konsisten dan fleksibel, menyesuaikan dengan kondisi yang ada.

Al-Turābī menegaskan dalam pengantar Tafsirnya bahwa "setiap upaya dalam menafsirkan al-Qur'an tidak luput dengan metodologi tauhid".²³ Jika ditelisik lebih jauh, sebenarnya pendekatan yang ia sebut dengan pendekatan *Tawhīdī* ini tidak hanya digunakan oleh al-Turābī dalam metode tafsir semata namun dalam segala aspek pemikiran dan gerakan sosial keagamaannya bahkan gerakan politiknya. Al-Turābī berpendapat bahwa Islam tidak hanya terkait dengan hal peribadatan saja, tetapi juga mencakup segala aspek kehidupan yang terkait dengan prinsip keesaan Allah Swt. Tauhid bukan hanya dalam pengertian bahwa Allah Maha Esa saja, melainkan juga bahwa eksistensi itu tunggal, hidup itu tunggal, dan seluruh kehidupan sesungguhnya hanya berisi agenda tunggal yakni beribadah, dalam lingkup kehidupan ekonomi, politik, seks, pribadi, publik atau apa pun, masyarakat juga tunggal. Dengan demikian paham unitarianisme merupakan prinsip fundamental yang mampu menjelaskan seluruh aspek doktrinal dan pada praksisnya al-Qur'an secara eksplisit telah menekankan bahwa ada kecenderungan (pemahaman) agama untuk terpecah.²⁴

Sebagai seorang pembaharu di Sudan, al-Turābī juga banyak mengkritik para ulama; dia mengklaim bahwa ulama terdahulu telah mengalami krisis politik yang menjauhkan mereka dari prinsip-prinsip agama dan yang berpengaruh pada bidang hukum dan penafsiran.²⁵ Akibatnya, religiusitas di ruang publik diabaikan dan cahaya al-Qur'an jauh dari pemerintahan,

²² Hasan al-Turābī, *Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 1 (London: Dār al- Sāqī, 2004), 26.

²³ Ibid., Vol. 1, 115.

²⁴ Hasan al-Turābī, *Fiqh Demokratis; Dari Tradisionalisme kolektif menuju Modernisme Populis*, terj. Abdul Haris dan Zainul Am: (Bandung: Arasy. 2003), 169

²⁵ Hasan al-Turābī, *Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol.1, 26.

kesepakatan dan perjanjian damai. Berdasarkan proyek pembaharuannya, al-Turābī menegaskan bahwa baik ulama klasik maupun kontemporer tidak berhasil mengembangkan metodologi yang komprehensif untuk mendalami, memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dia mengkritik metode tafsir baru dan lama dan mengklaim bahwa satu-satunya metodologi tafsir yang memadai adalah metodologi tauhid yang telah dia susun dan diterapkan dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.²⁶

Sejarah dan dinamika kehidupan al-Turābī serta alasan yang melatari penulisan tafsirnya layak menjadi perhatian. Jika dirunut ke belakang sebelum ia menulis kitab tafsirnya, ada beberapa sisi-sisi hidupnya yang dipenuhi kontroversi, seperti pendapatnya tentang perempuan yang sangat berbeda dengan pemahaman para ulama klasik dan tradisional.²⁷ Lahirnya Tafsir *al-Tawhīdī* tentu tidak lahir di ruang hampa dan hanya persoalan teknis-pragmatis, dalam artian hanya bagian dari proses penggalian makna yang terkandung dalam al-Qur'an untuk dijadikan pedoman hidup, tetapi juga berkaitan erat dengan tradisi, kepentingan sosial di tengah persoalan ideologi keagamaan²⁸ saat karya tafsir tersebut ditulis.

Jika dicermati, produk penafsiran dari lintas generasi memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Ada banyak faktor yang menyebabkan hal tersebut, antara lain adalah adanya perbedaan kondisi sosio-historis di mana seorang mufasir hidup. Begitu pula dengan kondisi dan latar belakang historis dan sosio-antropologi mufasir yang bersangkutan. Bahkan situasi politik yang terjadi ketika mufasir melakukan penafsiran juga sangat kental mewarnai produk-produk penafsirannya. Tidak berlebihan jika Michael Foucault pernah menyatakan suatu tesa bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari adanya relasi kekuasaan (baca: politik).²⁹ Al-Qur'an memang secara normatif, memiliki kebenaran mutlak, akan tetapi karya-karya tafsir, kebenarannya bersifat relatif. Sebab hasil karya tafsir atau kitab-kitab tafsir adalah bentuk respons mufasir, berdasarkan kapasitas yang dimilikinya. Sedangkan para mufasir ketika melakukan

²⁶ Ibid.

²⁷ Menurutnya, Islam mengakui hak-hak perempuan di ranah publik, seperti kebebasan mengemukakan pendapat dan memilih, berdagang, menghadiri salat berjamaah, ikut serta ke medan perang dan lain-lain. Hasan al-Turābī, *Women in Islam and Muslim Society*, (Khartoum: al-'Alaniyyah, 2000), 3

²⁸ Ideologi dalam tulisan ini merujuk pada adanya bias, kepentingan, serta orientasi dan tujuan kelompok keagamaan (kelompok Islam tradisional ataupun Islam modernis) untuk melindungi kepentingan mereka ketika berhadapan dengan kelompok lain melalui produksi teks keagamaan. Manfred B. Steger, *Globalisme Bangkitnya Ideologi Pasar*. Terj. Heru Prasetia. (Yogyakarta: Lafadl Pustaka, 2005), 2

²⁹ Pip Jones, *Introducing Social Theory*, Pengantar Teori-teori Sosial Dari Fungsionalisme hingga Post-modernisme, terj. Achmad Fedyani Saifuddin (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), 174.

penafsiran terhadap al-Qur'an dipengaruhi oleh latar keilmuan, konteks sosial politik, kepentingan dan tujuan ia menafsirkan al-Qur'an.

Di samping cakupan makna dalam al-Qur'an yang sangat universal, perbedaan juga bisa terjadi karena kecenderungan dan keahlian masing-masing mufasir. Al-Qur'an memang kitab suci yang memiliki sejuta kemungkinan makna yang tentu bisa menimbulkan ragam penafsiran. Sehingga apabila terjadi perbedaan dan pluralitas penafsiran adalah suatu keniscayaan dan wajar terjadi, sepanjang hal tersebut bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah dan moral. Karena itu, penafsiran dapat diibaratkan sebagai sebuah organisme yang selalu tumbuh dan berkembang, sehingga akan terus mengalami pengembangan seiring semakin berkembangnya zaman dan problem yang dihadapi manusia.

Pada sisi lain, secara fungsional tafsir al-Qur'an merupakan upaya pemenuhan dasar-dasar teologis bagi kehidupan umat Islam. Setiap perilaku dan moral dalam berkehidupan—meskipun tidak selalu secara tekstual—dirujuk pada al-Qur'an.³⁰ Menempatkan al-Qur'an sebagai basis teologis dari seluruh tata nilai dan moral kehidupan tersebut melahirkan konsekuensi yang bersifat sosial dan politik di mana dalam praktik penafsiran, yang terjadi tidak semata mata proses interaksi penafsir dengan *naṣ* al-Qur'an, tetapi pada saat yang sama juga berdialektika dengan sejarah, audien yang mereka hadapi, dan problem sosial-kemasyarakatan dan politik yang terjadi.

Sebagai korpus terbuka al-Qur'an sendiri juga terbuka untuk ditafsirkan (*multi interpretable*),³¹ masing-masing individu mufasir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya atau bahkan kemungkinan besar sangat dipengaruhi oleh *setting* sosio-historis saat ia hidup dan sosio-kultural wilayah tempat tinggalnya. Bahkan situasi politik yang melingkupinya juga sangat berpengaruh baginya. Di samping itu, ada kecenderungan dalam diri seorang mufasir untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang ia tekuni, hal ini menyebabkan meskipun memiliki objek kajian yang sama yaitu al-Qur'an produk yang dihasilkan pun bisa berbeda. Ini semakin membuktikan bahwa meskipun memandang dan mengkaji objek yang sama namun produk yang hasilkan tidaklah tunggal melainkan plural.

Berangkat dari latar belakang yang telah disebutkan di atas maka dengan segala aspek problematik yang melingkupinya sangat menarik untuk diteliti aspek ideologi politik dalam penafsiran dan praksis dari pemikirannya di dalam realitas yang ada.

³⁰ Syed Hossen Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, terj. Abdurrahman Wahid dan Hashim Wahid (Jakarta: Lembaga Penunjang Pembangunan Nasional, 1981), 38.

³¹ Mengenai keterbukaan makna al-Qur'an, Muhammad Abdullah Darrāz mengatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan, setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Tidak mustahil, bila orang lain dipersilahkan memandangnya, ia akan melihat lebih banyak cahaya. Muhammad 'Abdullāh Darrāz, *al-Naba' al- 'Azīm* (Alexandria: Dār al-Murābithīn. 1997), w

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Dengan mengacu pada pokok pemikiran di atas penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Tafsir akan terus berkembang dan tumbuh dengan metode dan corak yang berbeda dari setiap penafsiran.
2. Terdapat Subjektivitas dan Objektivitas dalam Tafsir.
3. Terjadi saling kritik antara dua kubu pemikiran antara kaum modernis dan kaum tradisional.
4. Tafsir *al-Tawhīdī* merupakan salah satu karya yang lahir di era modern dengan paham ideologis dari seorang intelektual Sudan, al-Turābī mengklaim penafsirannya relevan dengan perkembangan zaman dan berpendapat bahwa semua ayat dalam al-Qur'an bisa untuk ditafsirkan.
5. Al-Turābī merupakan seorang yang multitalenta, selain seorang pemikir ia juga merupakan politisi ulung yang berpengaruh di Timur Tengah dan ia merupakan salah satu aktor tegaknya syariah Islam di Sudan.
6. Tafsir *al-Tawhīdī* oleh penulisnya diklaim telah memunculkan metodologi baru yang ia sebut dengan metodologi tauhid sebagai pijakan.
7. Ideologi yang dimunculkan dalam Tafsir *al-Tawhīdī* digunakan untuk menyalurkan gagasan-gagasannya kepada masyarakat dalam memahami pesan-pesan ayat al-Qur'an.

Dari berbagai pokok permasalahan yang telah disebutkan di atas, penelitian ini hanya membatasi permasalahannya pada tiga hal yaitu:

1. Implikasi penafsiran al-Qur'an yang bernalar ideologi politik
2. Konsep-konsep politik yang dikemukakan oleh Ḥasan al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī*.
3. Pengaruh ideologi politik al-Turābī dalam kancah politik Sudan.

C. Rumusan Masalah

Agar mempermudah operasional penelitian, maka perlu untuk diformulasikan beberapa rumusan masalah pokok antara lain sebagai berikut:

1. Apa implikasi penafsiran al-Qur'an bernalar ideologi politik?
2. Bagaimana nalar ideologi politik al-Turābī dalam tafsir Tafsir *al-Tawhīdī* pada sistem politik?
3. Apa kontribusi Tafsir *al-Tawhīdī* terhadap praktik politik di Sudan?

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilakukan untuk tujuan sebagai berikut:

1. Untuk menganalisis implikasi penafsiran al-Qur'an yang bernalar ideologi politik dengan fokus pada pemikiran Hasan al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī*.

2. Untuk mengidentifikasi dan memahami bagaimana pandangan politik al-Turābī tercermin dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dalam tafsir *al-Tawhīdī*, serta dampaknya terhadap pemahaman tentang peran agama dalam sistem politik.
3. Untuk menggali kontribusi Tafsir *al-Tawhīdī* terhadap praktik politik di Sudan.

E. Kegunaan Penelitian

1. Secara teoritis

Kontribusi terhadap pemahaman tentang hubungan antara ideologi politik dan penafsiran al-Qur'an: Penelitian ini akan memberikan wawasan dan pemahaman yang lebih baik tentang bagaimana ideologi politik dapat mempengaruhi interpretasi al-Qur'an, terutama dalam konteks Tafsir *al-Tawhīdī*. Hal ini dapat memperkaya literatur akademik tentang hubungan antara agama, politik, dan perkembangan tafsir al-Qur'an. Penelitian ini juga diharapkan dapat menambah pengetahuan keislaman terutama terkait dengan gagasan-gagasan keislaman dalam bidang tafsir, sebab perkembangan ilmu pengetahuan dan tuntutan memecahkan problem kehidupan manusia membutuhkan teks-teks keagamaan. Di samping itu, disiplin ilmu tafsir al-Qur'an tidak terbatas untuk problem masa lalu saja, tetapi juga mengakomodir perkembangan dikursus baru yang sesuai dengan kemampuan manusia dalam setiap zamannya.

2. Secara Praktis

Dari sisi nilai praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi contoh alternatif dalam menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan kondisi sosial historis yang dihadapi oleh mufasir, sebab al-Turābī dalam mengarang *al-Tawhīdī* telah memilah dan memilih model penafsiran yang sesuai dengan kebutuhan yang dihadapinya, penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan pesan khusus bagi masyarakat terkait ragam pemikiran keagamaan yang berkembang.

F. Kerangka Teoritis

Pada abad tiga Hijriyah muncul produk penafsiran yang lebih sistematis terutama dengan lahirnya banyak karya tafsir. Pada era ini dikenal sebagai *the golden era* bagi ilmu pengetahuan. Ini dibuktikan dengan perkembangan pesat ilmu pengetahuan dari berbagai cabang ilmu seperti filsafat, kalam, dan hadis. Namun, tradisi penafsiran tersebut lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan politik, mazhab atau ideologi keilmuan tertentu, sehingga al-Qur'an sering kali diperlakukan hanya sebagai legitimasi bagi kepentingan-kepentingan tersebut. Sebelum menafsirkan al-Qur'an, seolah seorang penafsir sudah diselimuti "jaket ideologi" tertentu. Hal inilah kemudian menurut Abdul Mustaqim dianggap sebagai "embrio" dari subjektivitas

penafsiran untuk membela kepentingannya yang mewarnai tafsir pada masa kini.³²

Mengacu pada Terrel Carver bahwa ada ruang khusus bagi ideologi dalam politik. Politik dipahami sebagai arena publik tempat berbagai agenda pembicaraan dikaitkan dengan kepentingan kekuasaan dari kelompok atau kelas tertentu. Ideologi selalu memiliki dimensi politik, sebab pada akhirnya ideologi menyoal cara-cara penerapan, pembenaran, dan perubahan kekuasaan dalam masyarakat.³³

Pada dasarnya, kitab dan karya tafsir tidak dapat dilepaskan dari dialektika antara pengarang dengan asal-usul, genealogi, lingkungan sosial, budaya, politik dan agama yang mengelilinginya. Ini dikarenakan kepentingan dan ideologi mufasir sering kali memunculkan sebuah pembacaan bias yang memberi warna pada hasil praktik penafsiran al-Qur'an. Pandangan semacam ini seperti terdapat dalam buku karya Karl Mannheim, perintis sosiologi pengetahuan yang berjudul *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*. Mannheim menjelaskan pengetahuan manusia tidak mungkin bisa lepas dari subjektivitasnya. Pengetahuan dan eksistensi merupakan dua hal yang tidak mungkin untuk dipisahkan. Latar belakang psikologis dan sosial tidak bisa dilepaskan dari proses lahirnya pengetahuan.³⁴ Dalam konteks ini bisa dikatakan bahwa tidak ada praktik penafsiran yang terhindar dari latar belakang, komunitas, dan paradigma yang dianut oleh penafsir.³⁵

Pemikiran Karl Mannheim tidak jauh berbeda dengan pendapat Karl Durkheim, ia menyatakan bahwa pengetahuan manusia tidak hanya didasarkan pada pengalaman dan kategori mental tertentu yang mengacu pada pengalaman. Sebagai gantinya kategori yang ada merupakan ciptaan sosial yang merupakan representasi kolektif.³⁶

Sebagaimana Karl Mannheim, Ibn Khaldūn juga berpandangan bahwa pemikiran ideologis tidak hanya terbatas di kelas yang berkuasa, akan tetapi juga dimiliki oleh seluruh kelas sosial. Setiap kelas mempunyai eksistensinya sendiri, atau perspektif sosialnya sendiri dan memiliki sejumlah kepentingan. Jadi, ide-ide yang dibuahkan oleh semua kelas pada dasarnya ialah ideologis. Pandangan lain Ibn Khaldūn adalah bahwa faktor-faktor material sangat bisa mempengaruhi isi dari ide, ideologi, serta pengetahuan masyarakatnya.³⁷

³² Abdul Mustaqim. *Madzahibut Tafsir*, (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 9

³³ Ibid., 10

³⁴ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 39, t.th).

³⁵ Grant S. Osborne, *The Hermeneutical Spiral* (Downer Grove, Illinois: Intervarsity Press, 1991), 401.

³⁶ George Ritzer, *Teori Sosiologi Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 173-174

³⁷ Saleh Faghirzadeh, *Sociology of Sociology* (Tehran: The Soroush Press, 1982), 17.

Salah satu fungsi dari sosiologi pengetahuan ialah untuk menjelaskan adanya dialektika antara suatu individu (*the self*) dengan sosio kultural yang mengelilinginya. Dialektika itu terjadi dengan tiga simultan yaitu eksternalisasi sebagai penyesuaian diri dengan lingkungan sebagai produk manusia (*society is human product*), objektivasi sebagai interaksi sosial dalam dunia intersubyek yang dilembagakan atau mengalami proses institusionalisasi (*society is an objective reality*), dan internalisasi sebagai individu yang mengidentifikasi diri dengan lembaga-lembaga sosial atau organisasi sosial tempat individu menjadi anggotanya (*man is a society product*).³⁸

Teori sosiologi pengetahuan ini semakin menemukan relevansinya dengan tema ini, khususnya jika dihubungkan dengan istilah “Nalar” dalam istilah Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, dapat dikelompokkan menjadi dua, yakni *al-‘aql al-mukawwin* dan *al-‘aql al-mukawwan*.³⁹ Nalar pembentuk atau *al-‘aql al-mukawwin* disebut sebagai akal orisinal atau jenis akal bawaan yang dimiliki oleh setiap manusia untuk membedakannya dengan binatang dan menjadi modal dasar untuk keberlangsungannya. Sementara akal terbentuk atau *al-‘aql al-mukawwan* adalah akal yang terbentuk pada setiap orang yang sudah dipengaruhi/terpengaruh oleh lingkungan sehingga melahirkan ide-ide yang sama pada satu sisi dan berbeda pada sisi lain. Karenanya, nalar tidak dapat dipisahkan dengan kebudayaan atau bahkan istilah nalar merupakan wujud kebudayaan itu sendiri.⁴⁰

Berdasarkan perbedaan ini, maka yang dimaksud nalar ideologi politik pada pembahasan penelitian ini adalah nalar terbentuk *al-‘aql al-mukawwan* yakni sejumlah asas dan kaidah yang dimunculkan pada praktik politik bagi mereka yang terkait dengannya, sebagai landasan untuk memperoleh atau memproduksi pengetahuan.

Sebagai sebuah praktik budaya, tafsir al-Qur’an bersumber dari habitus yang beragam, dan habitus tersebut membentuk ciri unik dalam tafsir. Pierre Bourdieu menjelaskan bahwa habitus merupakan serangkaian kecenderungan yang mendorong pelaku sosial untuk beraksi dan bereaksi dengan cara-cara tertentu. Kecenderungan-kecenderungan inilah yang melahirkan praktik-praktik, persepsi, dan sikap yang tetap, teratur yang kemudian disebut sebagai “kebiasaan yang melatarbelakanginya”.⁴¹

³⁸ Frans M Parera, “Menyingkap Misteri Manusia sebagai Homo Faber”, dalam Peter L. Berger dan Thomas Luckman, Tafsir Sosial atas Kenyataan: Risalah tentang Sosiologi Pengetahuan, terj. Hasan Basri (Jakarta: LP3ES. 1990), xix-xx

³⁹ I. B. Irawan. *Teori-Teori Sosial dalam Tiga Paradigma: Fakta Sosial, Definisi Sosial & Perilaku Sosial* (Jakarta: Kencana, 2014), 106-107

⁴⁰ ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arab* (Beirut: Markaz al-Dirasat al Wahdah al-‘Arabiyah, 2009), 12.

⁴¹ Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature* (US Columbia University Press, 1993), khususnya pada bab “Field of Power, Literary Field, and Habitus”.

Penafsiran al-Qur'an dalam konteks yang demikian hakikatnya bukan semata proses pembacaan dan pemahaman atas teks al-Qur'an, namun merupakan representasi penafsir atas ruang sosial-politik di mana dia berada, sehingga lebih bersifat khusus dan dengan mempertimbangkan konteks sosial politik pada saat tafsir ditulis serta dipublikasikan.⁴² John Fiske, saat berbicara tentang wacana pengambilan makna dari suatu teks dalam teori analisis wacana mengungkapkan bahwa makna tidak intrinsik terdapat dalam teks itu sendiri. Ketika seseorang membaca sebuah teks, sebenarnya dia tidak menemukan makna pada teks karena yang dia temukan dan dia hadapi secara langsung merupakan pesan dalam teks. Makna itu menurut Fiske diproduksi melalui proses yang aktif dan bergerak maju, baik itu berasal sisi penulis teks maupun dari sisi pembaca. Teks dan pembaca—dalam konteks kajian penafsiran al-Qur'an—mempunyai andil yang sama dalam memproduksi pemaknaan.⁴³

Hans-Georg Gadamer secara sistematis telah menguraikan tentang bagaimana unsur-unsur yang menjadi dasar sebuah penafsiran dilakukan dengan baik. Menurut Gadamer, suatu penafsiran teks selalu melalui empat elemen utama, yaitu pengaruh sejarah, adanya pra-pemahaman penafsir (yang diwarnai oleh tradisi di mana penafsir berada), fusi antara horison teks dan horison pembaca (sebagai lingkaran hermeneutik), dan penerapan tiga unsur di atas. Setelah proses memahami dan menafsirkan, seorang penafsir mestinya “menerapkan” pesan-pesan atau ajaran-ajaran pada masa ketika teks kitab suci itu ditafsirkan ke dalam konteks kekinian. Dalam konteks ini, Gadamer berpendapat bahwa pesan yang harus diaplikasikan pada masa kini, ketika penafsiran dilakukan, bukan makna literal teks, tetapi *meaningful sense* (makna yang berarti).⁴⁴

Oleh karena itu sebagai sebuah karya, tafsir *al-Tawhīdī* tidak dapat dialienasi dari kondisi keagamaan dan lingkup sosial-kebudayaan yang berkembang saat tafsir itu ditulis. Penelitian ini ingin mengungkap sejauh mana pengaruh ideologi politik al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī* sebagai pijakan dan acuan untuk mengetahui posisi pemikiran keagamaannya serta peta pemikirannya dalam dikursus tafsir.

G. Penelitian Terdahulu

Pada bagian ini peneliti melakukan berbagai penelusuran terhadap hasil-hasil penelitian terdahulu. Adapun penelitian terdahulu tersebut berupa beberapa

⁴² Louis Brenner, “Introduction”, dalam Louis Brenner (ed) *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* (London: Hurs and Company, 1993), 5-6

⁴³ John Fiske, *Introduction to Communication Studies*, Second Edition (London and New York: Routledge, 1990), 164.

⁴⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, diterjemahkan dan disunting ke dalam bahasa Inggris oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshal (London: Continuum, 2006), 8-31 dan Hans-Georg Gadamer, *Text and interpretation*, dalam B.R. Wachterhauser (ed.), *Hermeneutics and Modern Philosophy* (New York: Albany State University of New York Press, 1986), 396.

karya ilmiah di antaranya artikel dan buku-buku referensi yang telah beredar secara luas. Dalam studi ini, peneliti melakukan penelusuran untuk memastikan bahwa masalah penelitian ini merupakan penelitian yang memiliki nilai kebaruan (*novelty*), khas, aktual dan belum ada pihak lain yang menelitinya.

Dalam melakukan telaah pustaka untuk penelitian ini, penulis menemukan sejumlah karya yang relevan dan beragam dalam mengulas pemikiran dan karya Hasan al-Turābī. Salah satu buku yang menarik adalah "Hasan al-Turabi, the Last of the Islamists: the Man and His Times 1932-2016" yang ditulis oleh Abdullahi A. Gallab⁴⁵. Buku ini mengungkap perjalanan hidup al-Turābī sebagai seorang islamis, meliputi momen-momen pasang surut yang dialaminya. Selain itu, buku ini juga mengkritik gagasan-gagasan al-Turābī yang dianggap gagal dalam menerapkan konsep islamismenya. Dalam konteks ini, penulis memperoleh pemahaman yang lebih dalam tentang peran dan kontribusi al-Turābī dalam gerakan Islam di Sudan.

Selanjutnya, buku berjudul "Hasan al-Turabi: Islamist Politics and Democracy in Sudan" karya W. J. Berridge memberikan analisis yang komprehensif terhadap tulisan-tulisan al-Turabi, serta menjelaskan pendidikan, gagasan, dan karier politiknya. Buku ini juga menggambarkan sikap beragam dari pihak-pihak yang mendukung dan menolak gagasan al-Turabi. Dalam konteks ini, penulis penelitian ini dapat memahami lebih lanjut dinamika politik dan perdebatan intelektual yang melibatkan al-Turabi dalam konteks Sudan.

Selain buku, beberapa disertasi juga menarik untuk ditelaah, antara lain disertasi yang berjudul "*al-Tafsīr al-Tawhīdī li al-Duktūr Ḥasan al-Turābī (Dirāsah wa al-Naqd)*"⁴⁶ karya Naif Muhammad al-Khalīfī. Disertasi ini mendalami segi penafsiran al-Turābī dan sumber-sumber yang digunakan dalam proses penafsirannya. Selain itu, disertasi ini juga menganalisis apakah penafsiran al-Turābī memberikan sesuatu yang baru yang dapat ditambahkan dalam khazanah tafsir sebelumnya. Selanjutnya, disertasi lainnya yang menarik adalah "*al-Tafsīr al-Tawhīdī: A Study on the Ideological Aspect of Ḥasan al-Turābī's Exegetical Work*"⁴⁷ yang ditulis oleh Esam Eltigani Mohamed Ibrahim. Disertasi ini mengungkapkan bahwa Tafsir al-Tawhīdī dapat diklasifikasikan sebagai penafsiran modernis. Kemudian *Tafsir al-Ayāt al-Qur'āniyyah li al-Mar'ah 'Inda al-Duktūr Ḥasan al-Turābī: Dirāsah Tahliliyah al-Naqdiyyah*" karya Jamilah Abdullah Muhammad, penelitian ini dilakukan dengan mempelajari gagasan tafsir al-Turābī terhadap ayat-ayat tentang perempuan: Hijab, perwalian, kepemimpinan perempuan atas laki-laki, kesaksian perempuan,

⁴⁵ Abdullahi A. Gallab, "*Ḥasan al-turabi, the last of the islamists : the man and his times 1932-2016*", (London: Lexington Book, 2018), 20.

⁴⁶ Naif Muhammad al-khalili, *al-Tafsīr al-Tawhīdī li al-Duktūr Ḥasan al-Turābī (Dirāsah wa al-Naqd)*, (Disertasi—Universitas Yordania, 2014)

⁴⁷ Esam Eltigani Mohamed Ibrahim, *al-Tafsīr al-Tawhīdī: A Study on the Ideological Aspect of Ḥasan al-Turabi's Exegetical Work* (Disertasi—Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 2012)

pernikahan perempuan dengan laki-laki ahli Kitab. Studi ini juga mengungkapkan kehidupan dan kepribadian al-Turābī, dan faktor-faktor yang melatarbelakangi al-Turābī dalam menafsirkan al-Qur'an.⁴⁸

Di samping itu, peneliti menemukan beberapa jurnal ilmiah yang berfokus pada pemikiran dan karya Hasan al-Turābī. Misalnya, dalam jurnal "el-'Umdah," terdapat sebuah artikel yang ditulis oleh Zaenul Mujahidin yang secara kritis mengulas kitab *al-Tafsīr al-Tawhīdī* karya al-Turabi. Artikel ini membahas secara mendalam metodologi penafsiran al-Turabi dan kontribusinya dalam menjawab tantangan tafsir dan pemikiran keislaman. Jurnal "Hermeneutik" juga menghadirkan sebuah artikel yang mengulas Tafsir al-Tawhidi yang dikenalkan oleh al-Turabi, dan menjelaskan pendekatan penafsiran yang digunakan. Sementara itu, jurnal "Mahkamah" membahas pembaharuan usul fiqih menurut al-Turabi. Artikel-artikel ini memberikan perspektif yang beragam dan mendalam tentang pemikiran al-Turabi dalam berbagai aspek, seperti hukum Islam, metodologi tafsir, dan integrasi antara teologi dan politik.

Sedangkan dalam beberapa jurnal ilmiah yang relevan, terdapat kajian-kajian tentang al-Turābī dan Tafsir *al-Tawhīdī*. Jurnal "el-'Umdah", Vol. 4 No. 1, 2021, menghadirkan kajian kritis oleh Zaenul Mujahidin terhadap kitab *al-Tafsīr al-Tawhīdī* karya Hasan al-Turābī. Melalui kajian ini, Zaenul Mujahidin mendeskripsikan metodologi penafsiran al-Turābī yang bertujuan menyajikan kesatuan petunjuk al-Qur'an melalui gagasan yang diusung al-Qur'an dalam surah-surahnya. Di samping itu, Tafsir *al-Tawhīdī* dikenalkan oleh al-Turābī sebagai model penafsiran yang mampu menjawab problem kehidupan modern.

Abdul Karim, dalam jurnal "Hermeneutik" Vol. 13 No. 1⁴⁹, menjelaskan Tafsir *al-Tawhīdī* oleh al-Turābī. Dalam kajiannya, Abdul Karim menggunakan metode deskriptif-analisis dan kajian kepustakaan, dengan Tafsir *al-Tawhīdī* sebagai sumber utama. Metode pembacaan ayat-ayat dalam tafsir ini meliputi membaca secara perlahan, mencari makna umum, dan menyelesaikan problem kehidupan modern. Tafsir *al-Tawhīdī* dianggap sebagai upaya untuk menjawab problem aktual dalam masyarakat.⁵⁰

Selain itu, jurnal "Mahkamah" Vol. 2 No. 1, membahas tentang pembaharuan *uṣūl al-fiqh* menurut al-Turābī. Jamaludin, penulis dalam jurnal tersebut, menjelaskan dua konsep pembaharuan yang diajukan oleh al-Turābī,

⁴⁸ Jamilah Abdullah Muhammad, *Tafsīr al-Āyāt al-Qurāniyyah li al-Marāh 'Inda al-Duktūr Ḥasan al-Turābī : Dirāsah Tahliiliyyah al-Naqdiyyah*, (Disertasi—Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 2019).

⁴⁹ Makmun-Abha Muhammad dkk., "Kajian Kritis Atas Kitab Al-Tafsir Al-Tawhidi Karya Hasan Al-Turabi," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 15, no. 1 (13 Januari 2014): 39–60.

⁵⁰ Abdul Karim, "Tafsir At-Tauhīdi Karya Ḥasan At-Turābi: Selingkung Baru Dalam Tafsir," *Hermeneutik* 13, no. 1 (2019): 34, <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v13i1.5553>.

yaitu penerapan *qiyas al-wāsi'* (qiyas lebar) berdasarkan *maṣālih al-mursalāh*, dan *al-istishāb al-wāsi'* yang berdasarkan tradisi atau 'urf masyarakat. Konsep pembaharuan *uṣūl al-fiqh* ini merupakan pengembangan dari pandangan ulama-usul sebelumnya.

Dalam jurnal "Darussalam", Vol. 7 No. 1, 2015, Moh Hatta menjelaskan pemikiran Ḥasan al-Turābī. Pemikiran al-Turābī mengajak manusia dewasa ini untuk menjadi lebih tanggap dan kritis terhadap kondisi yang ada. Al-Turābī mendorong pembaharuan dalam metode dan membuka pintu ijtihad sebanyak mungkin dalam *uṣūl al-fiqh* dan fikih itu sendiri. Pemikiran ini tidak menghilangkan warisan masa lalu, melainkan mengubahnya ke dalam bentuk baru.⁵¹

Dalam jurnal "Intellectual Discourse", Vol. 22 No. 1, 2014, Esam Eltigani menyajikan tulisan yang berfokus pada pendekatan al-Turābī dalam penafsiran al-Qur'an. Esam Eltigani menyimpulkan bahwa al-Turābī menganggap al-Qur'an terbuka untuk ditafsirkan dan tidak terbatas pada makna tertentu. Al-Turābī juga berpendapat bahwa pemahaman atas penafsiran Nabi Muhammad Saw merupakan pemahaman sejarah yang dapat memberikan wawasan di zaman sekarang dan membutuhkan reinterpretasi al-Qur'an sesuai dengan perbedaan zaman.⁵²

Lebih lanjut, dalam jurnal "Africa Today", Vol. 46 No. 3, 1999, Ali Ibrahim mengulas sisi moderat al-Turābī dalam artikelnya. Ibrahim menyoroti integrasi antara teologi dan modernitas yang ditemukan dalam pemikiran al-Turābī. Meskipun al-Turābī sering kali dianggap sebagai seorang fundamentalis dalam aspek keagamaan, artikel ini menyoroti pandangannya yang moderat dan integratif.⁵³

Dalam keseluruhan kajian dan pemikiran tentang al-Turābī dan Tafsir *al-Tawhīdī*, terdapat upaya untuk menyajikan metodologi penafsiran yang sesuai dengan konteks zaman modern, mengajak pemikiran kritis, dan mengembangkan pemahaman keagamaan yang inklusif. Melalui pendekatan ini, al-Turābī berkontribusi dalam bidang tafsir, *uṣūl al-fiqh*, dan pemikiran Islam yang relevan dengan tantangan dan problematika aktual yang dihadapi masyarakat.

Berdasarkan riset-riset terdahulu sebagaimana dipaparkan di atas, terutama dari tiga disertasi yang ditulis pada tahun 2012, 2014 dan 2019 yang fokus kajiannya pada penafsiran al-Turābī dari beberapa sudut pandang; di antaranya menjelaskan tentang, sumber yang diambil dalam menafsirkan, sisi

⁵¹ Epistemologi Pembaharuan, Usul Fikih, dan Ḥasan Turabi Jamaluddin, "Epistemologi Pembaharuan Usul Fikih Ḥasan Turabi," *Jurnal Mahkamah: Kajian Ilmu Hukum Dan Hukum Islam* 2, no. 1 (2 Agustus 2017): 59–76, <https://doi.org/10.25217/JM.V2I1.78>.

⁵² Esam Eltigani Mohamed Ibrahim dan Ibrahim M. Zein, "Ḥasan al-Turabi's approach to Qur'ānic exegesis," *Intellectual Discourse* 22, no. 1 (25 Juni 2014).

⁵³ Abdullah Ali Ibrahim. "A Theology of Modernity: Ḥasan al-Turābī and Islamic Renewal in Sudan." Dalam *Africa Today*, Vol. 46 no. 3, 1999, 195-222. Project MUSE, [doi:10.1353/at.2003.0094](https://doi.org/10.1353/at.2003.0094).

ilmiah Tafsir *al-Tawhīdī*, pijakan metodologi penafsiran yang disandarkan pada ideologi mufasir, dan perspektif al-Turābī tentang perempuan dalam kitab tafsir *al-Tawhīdī*.

Riset yang paling mendekati dengan disertasi ini adalah disertasi yang berjudul “*al-Tafsīr al-Tawhīdī: A Study on the Ideological Aspect of Ḥasan al-Turābī’s Exegetical Work*”. Disertasi yang ditulis oleh Esam Eltigani Mohamed Ibrahim ini disidangkan pada tahun 2014. Fokus kajian disertasi tersebut menitikberatkan pada sistematika penulisan yang berlandaskan ideologi mufasirnya, kemudian mengupas apa yang melatarbelakangi lahirnya Tafsir *al-Tawhīdī*, dan menganalisis metodologinya. Sementara, disertasi ini adalah pengembangan dari penelitian sebelumnya dan menekankan fokus kajiannya pada pengaruh ideologi politik al-Turābī pada konten penafsiran dalam Tafsir *al-Tawhīdī* serta membahas material ideologi yang berada dalam penafsirannya, bukan menitikberatkan kepada sistematika, latar belakang, dan metodologi penafsiran al-Turābī

Sebagai politisi, al-Turābī adalah tokoh yang memimpin sebuah partai di Republik Sudan dan memiliki hasil karya sebuah tafsir al-Qur’an yaitu Tafsir *al-Tawhīdī*, Pengaruh ideologi politik inilah yang akan menjadi objek kajian peneliti pada disertasi ini.

H. Metode Penelitian

Setiap penelitian ilmiah tentu memerlukan sebuah metode⁵⁴ tertentu untuk menjelaskan obyek penelitian, ini diperlukan supaya penelitian dapat akurat, terarah, dan terukur sesuai dengan yang diharapkan. Secara terperinci dijelaskan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan memanfaatkan sumber kepustakaan (*library reseach*). Dengan demikian, fokusnya adalah pada pengumpulan data kepustakaan, baik berupa buku, jurnal, dan sumber-sumber yang dianggap relevan dengan tema dan objek penelitian.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yaitu suatu proses penelitian dan pemahaman yang mengacu berdasarkan pada metodologi untuk menelaah suatu realitas dan fenomena sosial serta kehidupan masyarakat, sejarah, dan tingkah laku manusia. menurut Bogdan dan Taylor, seperti yang dikutip Moleong, prosedur penelitian ini membentuk data naratif yang memuat kata-kata tertulis atau ungkapan ekspresi dari sikap yang diamati. Penelitian kualitatif dilakukan pada kondisi alamiah serta bersifat penemuan. Model penelitian ini juga bertumpu pada penelitian pustaka (*library research*) dengan mengacu pada contoh historis faktual, yaitu

⁵⁴ Metode adalah *way of doing anything*, yaitu cara yang ditempuh agar dalam mencapai sesuatu sampai kepada tujuan. A.S. Hombay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English* (Oxford: Oxford University Press), 1963), 533.

penelitian perihal substansi teks berupa pemikiran serta gagasan seseorang tokoh yang memiliki muatan filosofi penafsiran sesuai dengan bidang keilmuan mufasir. Jenis penelitian ini lebih cenderung pada penelitian keagamaan perihal teks al-Qur'an yang dikaji secara akademis terhadap agama serta keberagaman sebagai perwujudan dan kepercayaan terhadap teks suci yang berkaitan erat dengan realitas sosial. Dengan kata lain, penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang dimaksudkan untuk mendapatkan data ihwal aspek ideologi politik pada penafsiran al-Turābī yang tertuang dalam *al-Tawhīdī* melalui riset kepustakaan dan disampaikan secara deskriptif-analitis. Di sisi lain, penelitian ini juga berusaha mendeskripsikan tujuan al-Turābī dalam menulis Tafsir *al-Tawhīdī*, langkah-langkah metodis yang ditempuh dalam menafsirkan al-Qur'an, dan menyingkap corak penafsirannya menjadi bentuk ekspresi intelektualnya saat mendialogkan pesan-pesan suci ayat al-Qur'an dengan konteks sosial-politik pada saat karyanya diproduksi. Sehingga menghasilkan karya tafsir yang erat kaitannya dengan ideologi mufasirnya.

2. Data dan Sumber Data

Berdasarkan teori, penelitian kualitatif bisa dikatakan berkualitas apabila data yang dikumpulkan lengkap memakai dua sumber, yaitu bahan primer dan bahan sekunder.⁵⁵ Bahan primer merupakan data dalam bentuk verbal, buku, kitab, dokumen, jurnal, perkataan yang tertulis serta terucap, atau perilaku yang dapat dipercaya yang berhubungan langsung dengan objek penelitian. Oleh karena penekanan penelitian ini untuk menyingkap ideologi politik al-Turābī ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, maka sumber utama dalam penelitian ini adalah Tafsir *al-Tawhīdī* yang notabene merupakan salah satu karya *master piece* dari al-Turābī serta aspek yang berhubungan dengan biografinya.

Selain itu, perlu juga untuk menyertakan buku-buku karya Hasan al-Turābī yang lain agar lebih komprehensif dan holistik dalam *frame* kajian tafsir menjadi sumber sekunder, serta karya-karya tulis berupa kitab atau artikel yang membahas perihal yang berhubungan dengan al-Turābī secara khusus, serta metode tafsir secara umum.

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini memakai metode dokumentasi.⁵⁶ Metode ini guna untuk mengumpulkan data-data yang diperoleh dari benda-benda tertulis, seperti buku, kitab, majalah, jurnal ilmiah, atau dokumentasi tertulis lainnya. Langkah-langkah yang ditempuh sebagai

⁵⁵ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), 115.

⁵⁶ Fadjrul Hakam Chozin, *Cara Mudah Menulis Karya Ilmiah* (Surabaya: Alpha, 1997), 44.

berikut. *Pertama*, orientasi, investigasi, dan intensifikasi informasi yang berkaitan, baik langsung ataupun tidak langsung dengan pembahasan ideologi dalam Tafsir *al-Tawhīdī*. *Kedua*, melakukan pengklasifikasian data serta informasi perihal objek penelitian, baik terkait latar belakang kultur sosial al-Turābī, tipologi, metode, corak, bentuk, dan karakteristik penafsirannya dalam *al-Tawhīdī* sesuai dengan urutan rumusan masalah yang ditemukan. Selanjutnya, sesudah data dan informasi terkumpul dilakukan pengayaan secara deskriptif historis analitik menggunakan pola penarikan kesimpulan yang variatif antara metode deduksi⁵⁷ dan induksi,⁵⁸ yang selanjutnya dideskripsikan dalam bentuk hasil penelitian.⁵⁹

4. Analisis Data

Setelah mengumpulkan data, baik itu data yang diperoleh langsung (primer) maupun data dari sumber lain seperti buku atau artikel (sekunder), data tersebut akan dianalisis melalui dua pendekatan, yaitu *system analysis* dan *content analysis*. melalui *system analysis*, penelitian ini mengkaji hubungan antara ideologi politik al-Turābī dan produk penafsiran dalam Tafsir *al-Tawhīdī*. Hal ini meliputi interaksi antara konsep-konsep politik al-Turābī, seperti keadilan sosial, negara berdasarkan hukum Islam, dan partisipasi politik, dengan interpretasi ayat-ayat Al-Quran yang terdapat dalam tafsir tersebut. Analisis ini akan memberikan pemahaman tentang bagaimana ideologi politik al-Turābī mempengaruhi pemilihan dan penekanan pada ayat-ayat tertentu dalam Tafsir *al-Tawhīdī*. Kemudian *content analysis*⁶⁰ digunakan untuk mengidentifikasi tema-tema utama dalam Tafsir *al-Tawhīdī* yang mencerminkan nalar ideologi politik al-Turābī. Tema-tema seperti politik Islam, pemerintahan berdasarkan syariah, dan peran agama dalam urusan negara akan dianalisis secara mendalam. Selain itu, akan dilakukan identifikasi dan kategorisasi ayat-ayat Al-Quran yang diinterpretasikan dalam Tafsir *al-Tawhīdī* dalam konteks politik dan kekuasaan. Hal ini akan membantu dalam menggambarkan pemahaman dan interpretasi khusus yang mencerminkan ideologi politik al-Turābī dalam tafsir tersebut.

Dengan melakukan analisis data menggunakan pendekatan *system analysis* dan *content analysis* yang terfokus pada implikasi ideologi politik al-Turabi terhadap Tafsir al-Tawhidi, penelitian ini akan memberikan

⁵⁷ Metode deduksi yaitu cara menarik kesimpulan pengetahuan yang didasarkan pada suatu kaidah yang bersifat umum. Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, Vol. 1 (Yogyakarta: Yayasan Penerbitan Fakultas Psikologi UGM, 1974), 48.

⁵⁸ Metode induksi yaitu cara menarik kesimpulan yang didasarkan pada pengetahuan-pengetahuan dan fakta-fakta khusus. Ibid., 50.

⁵⁹ Sumadi Suryabrata, *Metodologi Penelitian* (Jakarta: Rajawali, 1983), 92-93.

⁶⁰ Cole R. Holsti, *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities* (Vantower: Department of Political Science University of British Columbia, 1969), 14.

pemahaman yang lebih dalam tentang pengaruh ideologi politik dalam penafsiran dan praktik politik di Sudan.

5. Pendekatan Penelitian

Pendekatan penelitian yang digunakan dalam studi ini didasarkan pada konsep sosiologi pengetahuan. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis peran ideologi dalam pembentukan identitas dan pola pikir kelompok sosial dalam konteks masyarakat. Melalui pendekatan ini, penelitian ini menjelajahi bagaimana ideologi mempengaruhi pandangan dunia, nilai-nilai, dan keyakinan yang membentuk kelompok sosial. Metode penelitian yang digunakan mencakup analisis teks dan dokumen ideologis, wawancara dengan anggota kelompok sosial terkait, serta observasi partisipatif untuk memahami interaksi dan dinamika kelompok. Dengan pendekatan sosiologi pengetahuan, penelitian ini berupaya memberikan wawasan lebih mendalam tentang peran ideologi dalam membentuk masyarakat dan implikasinya terhadap konflik, identitas, dan perubahan sosial.

Selain itu, pendekatan hermeneutika digunakan sebagai metode utama dalam menginterpretasi isi sebuah teks kepada masyarakat atau pembaca yang hidup dalam lingkup dan kurun waktu yang berbeda dengan kondisi penulisnya. Pendekatan hermeneutika merupakan cara untuk menafsirkan teks atau objek yang dianggap sebagai teks untuk mencari makna dan maksudnya. Metode ini mensyaratkan kemampuan untuk menginterpretasi masa lalu yang tidak dialami, kemudian diterapkan dalam konteks masa sekarang. Dalam hal ini, hermeneutika menjadi alat untuk memahami pemikiran dan ideologi yang terkandung dalam teks dan bagaimana konteks sosial dan sejarah pengaruhnya terhadap pemikiran penulis dan pembaca pada masa kini. Dengan demikian, penelitian ini akan memberikan pemahaman yang lebih baik mengenai teks yang diteliti dan relevansinya dalam konteks sosial dan sejarah.⁶¹

Dalam pengertian ini, pendekatan hermeneutika merupakan upaya bagaimana menafsirkan dan memahami sebuah teks “asing” untuk menjadi milik interpreter yang hidup di zaman dan tempat serta kultur yang berbeda. Dengan demikian pendekatan ini menjembatani tiga komponen penting dalam memahami sebuah teks, yaitu dunia pengarang, dunia teks, dan dunia pembaca.⁶² Dengan kata lain, sebagai sebuah metodologi penafsiran, hermeneutika memperhatikan tiga hal sebagai komponen pokok dalam upaya

⁶¹ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 85.

⁶² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1980), 9. Lihat juga E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), 31; Roy J. Howard, *Hermeneutika: Wacana Analitik, Psikososial, dan Ontologis*, terj. Kusuma dan M.S. Nasrullah (Bandung: Nuansa, 2000) 14.

penafsiran, yaitu teks, konteks, dan kontekstualisasi.⁶³ Hermeneutika berupaya memahami fenomena masyarakat sebagai teks, dan selanjutnya teks tersebut ditafsirkan.

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan hermeneutik digunakan untuk mengungkap hubungan *triadic* dalam proses penafsiran yang dilakukan oleh al-Turābī, serta kondisi sosial-kultur di mana al-Turābī memahami teks al-Qur'an, sehingga ia menemukan formulasi yang pas untuk menyampaikan pesan ayat-ayat al-Qur'an kepada masyarakat. Dengan demikian, bentuk ideologi yang mewarnai dan menjadi karakteristik Tafsir *al-Tawhīdī* bisa dielaborasi dengan baik.

Dalam penelitian ini, pendekatan hermeneutika Gadamer menjadi landasan untuk memahami hubungan *triadic* dalam proses penafsiran yang dilakukan oleh al-Turābī. Pendekatan ini juga mempertimbangkan kondisi sosial-kultural di mana al-Turābī memahami teks al-Qur'an, yang membantu dalam menemukan formulasi yang tepat untuk menyampaikan pesan-pesan ayat-ayat al-Qur'an kepada masyarakat. Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika, penelitian ini akan mengungkap dan mengelaborasi bentuk ideologi yang mewarnai dan menjadi karakteristik dari Tafsir *al-Tawhīdī* dengan baik.

Pendekatan hermeneutika Gadamer memainkan peran penting dalam memahami dan menafsirkan teks al-Qur'an, dengan mempertimbangkan konteks sosial, sejarah, dan budaya yang melingkupinya. Melalui dialog kritis dengan teks dan konteksnya, penelitian ini akan mendalaminya secara reflektif dan kontekstual. Dengan menggunakan metode ini, peneliti dapat mengungkap makna dan pesan yang terkandung dalam Tafsir *al-Tawhīdī*, serta memahami bagaimana teks tersebut relevan dalam konteks sosial dan sejarah masa kini.

Dengan demikian, pendekatan dalam penelitian ini akan memberikan pemahaman yang lebih baik tentang teks al-Qur'an yang ditafsirkan oleh al-Turābī dan relevansinya dalam konteks sosial dan sejarah. Penelitian ini juga akan memperkaya pemahaman tentang hubungan antara dunia pengarang, dunia teks, dan dunia pembaca dalam interpretasi sebuah teks yang hidup dalam zaman, tempat, dan budaya yang berbeda.

6. Sistematika pembahasan

Kerangka penelitian ini terdiri dari beberapa bab yang mencakup keperluan kajian yang akan dilakukan. Bab pertama akan membahas latar belakang masalah, identifikasi dan pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritis, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sistematika pembahasan. Dengan begitu, bab pertama

⁶³ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003), 12.

ini akan memberikan gambaran yang jelas mengenai posisi penelitian ini dalam kajian tafsir al-Qur'an.

Bab kedua merupakan landasan teori yang menjadi asas dalam penelitian, karenanya bab ini akan mengulas definisi dan keragaman tafsir, serta metode, corak, dan pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Pembahasan dalam bab ini ditujukan sebagai pijakan awal dalam memetakan kapasitas al-Turābī sebagai seorang mufasir, posisi dan metode yang digunakan oleh al-Turābī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, serta corak penafsirannya ketika mendialogkan antara teks al-Qur'an dengan realitas sosial yang dihadapinya. Di samping itu juga membahas tentang ideologi dalam berbagai tinjauan, mulai dari sejarah, perkembangan, dan pengaruhnya dalam pergulatan penafsiran al-Qur'an.

Bab ketiga menjelaskan tentang biografi al-Turābī terkait dengan latar belakang pendidikan, karier intelektualnya, kondisi sosio-kultur, dan sepak terjangnya dalam percaturan politik, serta sosio-historis politik Sudan. Mengungkap sisi kehidupan yang mengitari al-Turābī ini penting untuk melihat berbagai macam dimensi yang mempengaruhi pemikirannya secara umum dan pengaruh ideologinya secara khusus.

Bab keempat akan disajikan data-data tentang gagasan dan pemikiran politik dan keagamaan al-Turābī sebagaimana yang termanifestasi dalam penafsirannya terkait persoalan politik dengan relasi sosial dan konstruksi ideologi dan kepentingan dalam Tafsir *al-Tawhīdī* terutama dalam tema *Ūlū al-Amr, Taṭbīq al-Sharī'ah*, syura, dan isu gender. Selanjutnya dilakukan analisis terhadap gagasan penafsirannya untuk menemukan dan memosisikan al-Turābī dalam peta pemikiran tafsir al-Qur'an.

Bab kelima adalah bab terakhir dalam penelitian ini yang akan sekaligus penutup. Di bab ini, akan dijelaskan kesimpulan dari uraian dan analisis yang telah dilakukan dalam penulisan penelitian. Kesimpulan ini akan menjadi jawaban atas permasalahan yang telah diidentifikasi dalam rumusan masalah. Selain itu, dijelaskan pula implikasi teoritis dan rekomendasi untuk penelitian lebih lanjut tentang Tafsir *al-Tawhīdī*. Dengan demikian, bab kelima memiliki peran penting dalam menutup keseluruhan penelitian dan memberikan pandangan menyeluruh mengenai hasil penelitian yang telah dilakukan.

BAB II

EPISTEMOLOGI TAFSIR DAN NALAR IDEOLOGI POLITIK

A. Tinjauan Umum Tafsir al-Qur'an

Secara etimologis tafsir memiliki beberapa makna yaitu *al-iqāh* (menerangkan), *al-kashf* (menyingkap makna yang tersembunyi), dan *al-ibānah* (menjelaskan)¹. Berdasarkan makna-makna tersebut maka segala upaya untuk menjelaskan dan memahami firman Allah yang termaktub dalam mushaf al-Qur'an bisa disebut sebagai produk penafsiran, terlepas apakah tafsir tersebut adalah penafsiran yang terpuji maupun tercela.

Tafsir secara kategoris bisa dibedakan menjadi dua pengertian yaitu tafsir sebagai sebuah proses dan tafsir sebagai produk. Tafsir sebagai proses (*interpretation as process*) adalah aktivitas yang secara terus-menerus dilakukan untuk menemukan titik temu antara teks al-Qur'an yang terbatas dengan realitas yang terus berkembang. Hal tersebut yang membuat kerja penafsiran akan terus berkembang dan terus berproses sampai pada hari kiamat. Maksudnya, tafsir dalam pengertian ini bersifat dinamis karena memiliki tujuan untuk menghidupkan teks dalam konteks yang berkembang dan berubah. Berbeda halnya tafsir sebagai produk (*interpretation as product*) merupakan hubungan dialektik *mufassir* dengan konteks yang mengelilinginya yang kemudian melahirkan kitab-kitab tafsir baik yang utuh 30 juz atau hanya beberapa surat atau ayat pilihan saja. Kedua kategori di atas akan terus muncul dan berkembang baik dari kalangan umat muslim (*insider*) sendiri maupun yang lahir dan berkembang dari kalangan non-muslim (*outsider*).

Sebelum membahas lebih lanjut tentang nalar ideologi politik dalam tafsir al-Qur'an, penulis perlu untuk mengelaborasi sejarah dan tradisi penafsiran al-Qur'an sejak masa awal hingga kontemporer. Hal ini penting dilakukan karena apabila dilihat dari perspektif historis pertumbuhan dan perkembangan tafsir al-Qur'an terdapat kesinambungan paradigma dan konstruk epistemologi tafsir pada kurun waktu tertentu.

Dalam pembahasan ini akan dikemukakan kategorisasi karakteristik penafsiran yang menonjol dari masing-masing periode, syarat-syarat mufassir, wacana metode, corak dan pendekatan penafsiran untuk lebih diperinci. Ini penting dilakukan sebagai pijakan awal untuk mendalami karakteristik Tafsir *al-Tawhīdī* karya Ḥasan al-Ṭurabī yang dijadikan sebagai objek penelitian.

1. Sejarah Perkembangan Tafsir

¹ Muhammad 'Abd al-Adhīm al-Zarqānī, *Manahil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Juz II, (Mesir: Muṣṭafa Bab al-Halabī, t.t.), 3.

Sebagian dari pakar sejarah tafsir menggunakan pendekatan historis-periodik dan filosofis konseptual dalam menjelaskan perkembangan tafsir. Pendekatan historis-periodik mampu menggambarkan perkembangan tafsir pada masa awal dan pertengahan. Adapun di era kontemporer lebih mudah diuraikan dengan menggunakan pendekatan konseptual, seluruh corak tafsir baik dari masa klasik dan pertengahan tetap eksis pada era kontemporer dikarenakan kedua masa tersebut menjadi muara dari model-model penafsiran yang lahir pada masa kontemporer.

Dengan menggunakan kedua pendekatan yaitu historis dan konseptual diharapkan mampu memberikan gambaran yang lebih komprehensif dengan tujuan mendapatkan pemahaman dalam memetakan perkembangan tafsir al-Qur'an, baik dari perspektif historis maupun coraknya dalam memetakan epistemologi tafsir dalam perspektif *the history of idea of Quranic interpretation*.²

a. Tafsir Era Formatif dengan Nalar Mitis

Tafsir model ini muncul sejak zaman Nabi Muhammad Saw hingga sekitar abad kedua hijriah. Nalar mitis yang dimaksud adalah cara berpikir yang kurang memberikan porsi rasio (*ra'y*) dalam menafsirkan al-Qur'an dan belum berkembangnya budaya kritisisme.³

Cara berpikir mitis ditandai dengan: *pertama*, lebih mengedepankan tokoh untuk mengatasi persoalan. Dalam konteks penafsiran maka simbol tersebut adalah seorang Nabi, sahabat, dan tabi'in cenderung dijadikan sebagai rujukan utama dalam penafsiran tanpa adanya sikap kritis dalam menerima produk penafsiran tergantung dari ketokohan mufasir tersebut. *Kedua*, menghindari hal yang bersifat konkret dan lebih berpegang kepada yang abstrak-metafisis. Al-Qur'an cenderung dijadikan sebagai subjek dan menjadikan realitas sebagai objeknya. Hal ini mengakibatkan cara berpikir deduktif memiliki kedudukan sentral daripada model berpikir induktif. Maka pada masa ini yang berkembang pesat adalah model penafsiran *bi al-ma'thūr* dan tafsir *bi al-ra'y* dihindari dan bahkan dicurigai.⁴

Nalar Mitis pada konteks penafsiran bukan bermaksud negatif, tetapi untuk menunjukkan bahwa penafsiran dari Nabi tidak mungkin salah dan dianggap benar dan dipercaya tanpa perlu bersikap kritis. Ini dikarenakan terdapat wahyu yang dijadikan landasan sebagaimana yang terdapat pada Qs.

² Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. (Yogyakarta: Lkis, 2010), 34.

³ Muhammed Arkoun, *Toward a Radical Rethinking of Islamic Thought*, dalam Suha Taji Faruki (ed), *Modern Muslim Intellectual and The Qur'an*, (London: Oxford University, 2004), 144. Demikian pula dalam tradisi filsafat Yunani, istilah zaman mitis sering digunakan sebagai lawan dari *logos* (akal/pemikiran), baik itu benar-benar berasal dari seorang nabi atau bukan. Karena jika pemikiran mitos murni berkembang pada saat itu maka interpretasinya tidak akan berkembang dengan pesat.

⁴ Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 35.

al-Najm [53]:3-4. Meskipun tidak semua yang keluar dari Nabi Muhammad Saw merupakan wahyu karena banyak bukti yang menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw juga berijtihad. Maka validitas penafsiran pada era ini lebih cenderung memprioritaskan ketokohan dan otoritas Nabi, sahabat, dan tabiin karena mereka dianggap lebih dekat dengan “pengarang” teks (Tuhan).⁵

Terkait dengan peran Nabi dalam proses penafsiran, Ibn Khaldun mengatakan dalam kitab *Muqaddimah*-nya:

“Rasulullah menjelaskan makna al-Qur’an secara umum, membedakan ayat-ayat yang *nasikh* dan *mansukh*, kemudian memberitahukan kepada para sahabat sehingga mereka memahami historisitas turunnya ayat (*asbāb an-nuzūl*) dan situasi yang mengelilinginya.”⁶

Meskipun Nabi Muhammad Saw berperan aktif dalam penafsiran al-Qur’an tidak serta-merta semua ayat ditafsirkannya. Banyak penafsiran yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw untuk menjelaskan ayat yang dianggap muskil oleh para sahabat. Contohnya makna dalam Qs. al-Baqarah [2]: 187

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿۱۸۷﴾

Dihalalkan bagimu pada malam puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkanmu. Maka, sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian, sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Akan tetapi, jangan campuri mereka ketika kamu (dalam keadaan) beriktikaf di masjid. Itulah batas-batas (ketentuan) Allah. Maka, janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-

⁵ Ibid.

⁶ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 489.

ayat-Nya kepada manusia agar mereka bertakwa.⁷

Saat itu, seorang sahabat bernama Ali bin Hatim mengartikan ayat tersebut secara harfiah. Dia mengambil benang putih dan hitam. Di malam hari dia terus melihat benang-benang itu, tetapi masih belum ada perbedaan yang jelas antara benang putih dan hitam. Keesokan harinya hal ini dilaporkan kepada Nabi dan beliau akhirnya memberikan penjelasan bahwa apa yang dimaksud dengan *al-khayṭ al-abyaḍ* (benang putih) *bayaḍ an-nahār* (putihnya siang) pada waktu subuh. Sebaliknya, *al-khayṭ al-aswad* (benang hitam) berarti *sawād al-layl* (kegelapan malam). Jadi sebenarnya ayat tersebut adalah informasi tentang diperbolehkannya makan dan minum di waktu petang hingga subuh pada bulan Ramadhan.⁸

Pasca Nabi Muhammad Saw wafat tradisi penafsiran al-Qur'an diteruskan para sahabat, yang terkenal dari kalangan mereka antara lain Abdullah ibn Abbās (w. 687 M), Abdullah ibn Mas'ūd (w. 653 M), Zayd ibn Ṭābit (w. 655 M), Ubay ibn Ka'ab (w. 640 M). Dari beberapa sahabat di atas yang paling populer dan menonjol adalah Abdullah ibn 'Abbās oleh karenanya ia mendapatkan julukan *Tarjumān al-Qur'ān* dan sosok yang dianggap menjadi pionir pada disiplin ilmu tafsir.⁹

Pada masa ini penafsiran dilakukan dengan menggunakan metode periwayatan yang sebelumnya telah diajarkan Nabi Muhammad Saw kepada mereka. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya hadis yang merupakan penjelasan dari al-Qur'an seperti dalam Qs. al-An'am [6]:82

⁷ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 29.

⁸ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: t.p.. 1979), 35.

⁹ Mujahid Muhammad al-Shawwaf, "Early Tafsir A Survey of Qur'anic Content porary up to A.H. 150", dalam Khursid Ahmad dan Zafar Ishaq Anshari (eds.), *Islamic Perspective; Studies in Honour of Sayyid Abūl A la al-Mawdudi*, (London: The Islamic Fondation, 1979), 139.

Ibnu 'Ali al-Khudhri mengatakan bahwa ada beberapa faktor yang membuat Ibnu 'Abbas menonjol dibandingkan dengan para sahabat lainnya dalam bidang tafsir. *Pertama*, karena Nabi Saw yang pernah mendoakannya: *Allahumma faqqihhu fi al-Dīn wa 'allimhu al-ta'wīl* (Ya Allah berilah dia pemahaman tentang agama dan ajarkan dia takwil). *Kedua*, ia dekat dengan Umar bin Khathab, seorang sahabat yang lebih tua yang memberinya begitu banyak perhatian dan dorongan untuk mengabdikan diri pada bidang tafsir. *Ketiga*, intensitas Ibnu Abbās dalam mengumpulkan informasi dari tokoh Sahabat lainnya. *Keempat*, kekuatan dan ketajaman Ibnu Abbās dalam ber-*istinbaaḥ* dan berijtihad. Dan, *kelima*, dia sangat serius dalam menekuni tafsir al-Qur'an Lihat Muhammad Abdullah bin Ali al-Khudhri, *Tafsir al-Tabi'īn*, (Riyadh: Dar al-Waṭan li al-Nashr, 1999), 374-387.

الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿١٠﴾

Orang-orang yang beriman dan tidak mencampuradukkan iman mereka dengan kezaliman (syirik), merekalah orang-orang yang mendapat rasa aman dan mendapat petunjuk.¹⁰

Berdasarkan riwayat dari Ibn Mas'ūd para sahabat saat itu keberatan dengan turunnya ayat tersebut, kemudian mereka melapor kepada Nabi: “Siapa diantara kami yang menzalimi diri sendiri? Nabi bersabda: “Bukan kezaliman seperti itu yang dimaksud, melainkan kezaliman pada pengertian perbuatan syirik. Tidakkah kalian mendengar pernyataan hamba yang *ṣālih* (Luqman al-Hakīm) yang berada dalam al-Qur'an: “Sesungguhnya syirik merupakan kezaliman yang besar? (Qs. Luqman[31]: 13).

Setelah masa sahabat, lahirlah generasi tabiin yang memiliki pola relatif sama. Yang membedakan antara keduanya adalah dalam persoalan sektarian. Pada masa ini muncul aliran-aliran tafsir berdasarkan zona, ini terjadi karena mereka yang dahulu berguru kepada para sahabat menyebar ke beberapa daerah. Ada tiga aliran penafsiran yang mendominasi di era tabi'in; *Pertama*, aliran Makah, yang dipelopori oleh Sa'ab bin Jubair (w. 712/713 M), 'Ikrimah (w. 723 M), dan Mujāhid ibn Jabr (w. 722 M). Mereka berguru kepada sahabat Ibn Abbas. *Kedua*, aliran Madinah, yang dipelopori oleh Muhammad bin Ka'ab (w. 735 M), Zayd ibn Aslam al-Qurazi (w. 735 M), dan Abū 'Aliyah (w. 708 M). Mereka berguru kepada sahabat Ubay ibn Ka'b. *Ketiga*, aliran Irak, tokoh-tokohnya adalah 'Alqamah ibn Qays (w. 720 M), Amir al-Sha'bi (w. 723 M), Ḥasan al-Baṣri (w. 738 M.), dan Qatadah ibn Di'āmah al-Sadūsī (w. 735 M). Mereka berguru kepada sahabat Abdullah bin Mas'ud. Sementara itu, ada pula ulama yang menambahkan satu aliran lagi dalam tafsir tabi'in, yaitu aliran Baṣrah, yang juga banyak dipengaruhi oleh aliran Mekah. Tokoh-tokohnya antara lain: Ibn Sirin, Jabir ibn Zayd al- Azdi, dan Abū Sha'sha'.¹¹

John Wansbrough secara kategoris mengklasifikasikan karya tafsir (khususnya yang terkodifikasi) yang dihasilkan pada masa klasik ke dalam lima jenis. *Pertama*, tafsir naratif, yaitu tafsir yang penjelasannya disertai dengan melihat konteks turunnya ayat tersebut. Contoh model tafsir ini adalah tafsir Sulaiman ibn Muqātil (w. 767 M). *Kedua*, penafsiran hukum, yaitu penafsiran dengan nuansa hukum yang sangat kuat. Penafsiran Sulaiman juga merupakan contoh yang baik dari penafsiran semacam itu. *Ketiga*, penafsiran teks, yaitu penafsiran yang lebih menitikberatkan pada penggambaran aspek kosa kata dalam pembacaan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda-beda. Contohnya adalah tafsir al-Farra' dalam Ma'āni al-Qur'an.

¹⁰ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 138.

¹¹ Ali al-Khudhri, *Tafsir al-Tabi'in.*, 422-466.

Tafsir ini mencoba menjelaskan berbagai masalah gramatikal dan tekstual dalam ayat-ayat al-Qur'an. Tafsir Faḍāil al-Qur'an oleh Abu Ubayd (w. 838 M) juga tergolong jenis penafsiran tekstual. *Keempat*, tafsir retorik, yaitu tafsir yang menekankan pada deskripsi retorik dan sastra al-Qur'an, seperti tafsir Abu 'Ubaydah (w. 824 M) terhadap Majaz al-Qur'an. *Kelima*, interpretasi alegoris, yaitu interpretasi yang mencoba mengungkap makna simbolik al-Qur'an. Tafsir Sufi karya al-Tustari (w. 898 M)¹² adalah contoh yang baik dari interpretasi alegoris.¹³

Adapun Validitas penafsiran dalam nalar mitis tergantung pada dua hal. *Pertama*, keabsahan sanad (rantai perawi) dan matan (teks) suatu riwayat. Dalam menilai validitas ini, penting untuk memeriksa apakah sanad riwayat tersebut memiliki kualifikasi yang sahih atau tidak. Dengan kata lain, apakah para perawi dalam sanad tersebut diakui kepercayaannya dan dapat dipercaya kejujuran serta keadilannya. Selain itu, penting juga untuk mengevaluasi matan riwayat, yaitu isi atau teksnya, apakah konsisten dengan prinsip-prinsip ajaran yang telah ditetapkan sebelumnya. *Kedua*, ditentukan oleh kesesuaian antara hasil penafsiran dengan kaidah-kaidah kebahasaan dan riwayat hadis yang dianggap sahih. Dalam hal ini, penafsiran haruslah selaras dengan aturan-aturan bahasa yang berlaku serta prinsip-prinsip interpretasi yang diterima secara umum dalam hadis sahih. Kesesuaian ini memberikan legitimasi dan keabsahan terhadap penafsiran yang dihasilkan.¹⁴

b. Tafsir Era Afirmatif dengan Nalar Ideologis

Perkembangan tafsir setelah era formatif memasuki era afirmatif yang mana bertumpu pada nalar ideologis.¹⁵ Apabila dilihat dari periodisasinya tafsir ini muncul pada masa pertengahan di mana dominan kepentingan politik, mazhab, atau ideologi tertentu, hal ini berimplikasi menjadikan al-Qur'an hanya sebagai alat legitimasi untuk kepentingan-kepentingan terkait. Mufasir pada era ini cenderung memakai "jaket ideologi" tertentu sebelum menafsirkan al-Qur'an yang mengakibatkan produk dari penafsirannya membela kepentingan subjeknya.

Beraneka ragam dan corak penafsiran yang berbeda muncul, terutama pada akhir dinasti Umayyah dan awal dinasti Abbasiyah. Terutama pada masa khalifah kelima Dinasti Abbasiyah, khalifah Harun al-Rashīd (785-809 M), penguasa memberikan perhatian khusus pada perkembangan ilmu pengetahuan yang dilanjutkan oleh khalifah al-Makmun (813-830 M). Dunia Islam saat itu benar-benar memimpin peradaban dunia. Dalam sejarah pemetaan pemikiran Islam, masa itu dikenal dengan era keemasan (*Golden*

¹² John Wansbrough, *Qur'anic Studies, Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, (London Oxford University Press, 1977), 240-250 .

¹³ Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 44.

¹⁴ *Ibid.*, 45.

¹⁵ Naṣr Hamīd, *Naqd al-Khithāb al-Dīnī*, (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), 142-143.

Age atau *al-'ashr al-dhahabī*). Banyak kitab tafsir bermunculan pada era ini, antara lain: Tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Ay al-Qur'an* Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 923 M), *Al-Kashshaf 'an Haqā'iq al-Qur'an* karya al-Qasim Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhsharī (w. 1144 M), *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhrud-dīn al-Rāzi (w. 1209 M), dan Tafsir *Jalālayn* karya Jalaluddin al-Mahallī (w.1459 M) dan Jalaluddin al-Ṣuyūṭī (w.1505 M).¹⁶

Disisi lain lahir tafsir berideologi Syiah, seperti Tafsir al-Qur'an karya Ali Ibrahim al-Qummi (w. 939 M), *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qur'ān* karya Muhammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī (w.1067 M), *Majma' al-Bayān li Ulūm al-Qur'an* karya Abu Ali Fadl al-Ṭabarsī (w. 1153 M), dan *al-Ṣāfi fī Tafsīr al-Qur'an* karya Muhammad Murtaḍa al-Kāshi (w. 1505 M).¹⁷

Di masa afirmatif yang berbasis ideologis ini, berkembang fanatisme yang berlebihan terhadap kelompoknya masing-masing, yang kemudian mengarah pada kepatuhan buta, sehingga seseorang hampir tidak mentolerir orang lain dan kurang kritis terhadap kelompoknya sendiri. Alhasil, pendapat para imam dan tokoh-tokoh besar mereka sering kali menjadi dasar bagi generasi itu untuk menafsirkan teks al-Qur'an yang seolah tidak pernah salah, bahkan setara dengan teks itu sendiri. Misalnya, pernyataan al-Karkhi, salah seorang pengikut mazhab Hanafi, yang mengatakan bahwa ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat mazhab kita harus ditakwil atau *dinaskh*.¹⁸

Sektarianisme begitu kuat mewarnai produk-produk penafsiran. Kegiatan penafsiran al-Qur'an tampaknya tidak didasarkan pada tujuan menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup, melainkan hanya sebagai alat untuk melegitimasi disiplin ilmu tertentu yang dikuasai mufasirnya, atau untuk mendukung kekuatan tertentu. Akibatnya tolak ukur kebenaran sebuah penafsiran sangat tergantung pada siapa yang sedang berkuasa. Hal ini pernah diungkapkan oleh Hassan Hanafi: *the validity of an interpretation lies in the power*.¹⁹

Selama periode ini, penafsiran bisa langgeng jika didukung oleh penguasa. Di sisi lain, jika penafsiran tersebut tidak diakui oleh penguasa maka akan tergusur atau kurang mendapat dukungan dari masyarakat. Di era afirmasi penafsiran yang dianggap anti-*mainstream*, sering kali dianggap sebagai tafsir yang tercela (*al-Tafsīr al-madhūm*), bahkan sampai terjadi praktik pengkafiran karena memiliki produk penafsiran yang berbeda. Menurut Hassan Hanafi, kontradiksi atau perbedaan penafsiran yang muncul selama ini sebenarnya adalah akibat dari konflik sosial-politik. Kalau pun ada

¹⁶ Helmut Gatje, *The Qur'an and Its Exegesis*, (USA: One World Publication, 1996), 36-39.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ al-Dhahabi *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Vol. 2, 35.

¹⁹ Hassan Hanafi, *Method of Thematic Interpretation of the Qur'an* (Brill, 1996), https://doi.org/10.1163/9789004452169_014.

teori-teori penafsiran, sebenarnya itu hanya sebagai kerangka epistemologis.²⁰

Secara lebih rinci, validitas pada nalar ideologis adalah oleh faktor-faktor seperti kepentingan penguasa, mazhab, dan ilmu yang ditekuni oleh para mufasir. Penguasa bisa memengaruhi penafsiran untuk mendukung kepentingan politik mereka. Mazhab juga mempengaruhi penafsiran karena mufasir cenderung mengikuti pendekatan dan prinsip interpretasi mazhab mereka. Selain itu, latar belakang ilmu dan pengalaman pribadi mufasir juga berperan penting pada nalar ideologis.²¹

c. Tafsir Era Reformatif dengan Nalar Kritis

Setelah melewati masa afirmasi tafsir berkembang ke dalam era reformatif dengan berlandaskan pada nalar kritis sebagai pijakannya dan bertujuan mencapai sebuah transformasi. Era ini ditandai dengan munculnya beberapa tokoh Islam kontemporer seperti Sayyid Ahmad Khan dengan karyanya yang berjudul *Tafsīr al-Qurʿan wa al-Huda wa al-Furqān*, Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍa dengan tafsir *al-Manār* memiliki kegelisahan dengan produk tafsir terdahulu yang dianggap tidak relevan lagi dengan zamannya. Jejak mereka kemudian diikuti oleh para tokoh lainnya seperti Fazlur Rahman, Muhammad Syahrur, Muhammad Arkoun dan lain sebagainya. Mereka umumnya kritis terhadap produk penafsiran terdahulu dan cenderung melepaskan diri dari mazhab-mazhab yang telah eksis sebelumnya. Berangkat dari keprihatinan di mana produk penafsiran era sebelumnya dianggap cenderung ideologis, sektarian, dan tidak mampu lagi menjawab tantangan zaman, mereka berusaha merekonstruksi epistemologi penafsiran yang dianggap mampu untuk merespons perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan yang meningkat pesat. Di era reformatif ini, posisi al-Qurʿan (*text*), realitas (*context*), dan penafsir (*reader*) berjalan sirkular secara triadik dan dinamis. Pendekatan hermeneutik pada akhirnya menjadi trend tersendiri bagi para tokoh era reformatif ini.²²

Dalam paradigma kontemporer berusaha untuk memetakan permasalahan terkini dengan berlandaskan teks, akal dan realitas itu sendiri secara sirkular, tujuannya untuk mendapatkan pemahaman utuh dalam merespons suatu masalah. Sedangkan metode atau pendekatan yang digunakan bersifat interdisipliner mulai dari *maudhūʿī*, analisis semantik-linguistik, historis, hermeneutis dan seterusnya. Adapun validitasnya bisa dilihat dari beberapa perspektif di antaranya: teori koherensi yaitu penafsiran dianggap benar jika sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya atau konsisten menerapkan metodologi yang dibangun. Selanjutnya adalah teori korespondensi yaitu penafsiran dikatakan benar jika berkorespondensi, cocok

²⁰ Ibid.

²¹ Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 52.

²² Ibid.

dan sesuai dengan fakta ilmiah yang empiris di lapangan dan perspektif yang terakhir adalah teori pragmatisme yaitu sebuah penafsiran dikatakan benar apabila secara praktis mampu memberikan solusi alternatif bagi problematika umat. Singkat kata hasil penafsiran tersebut mampu diuji di lapangan (realitas-empiris) dan memberikan jawaban dan solusi atas masalah yang muncul di tengah-tengah masyarakat.²³

2. Kualifikasi dan Kebebasan Mufasir dalam Menafsirkan al-Qur'an

Al-Qur'an dalam beberapa ayat secara eksplisit menegaskan memerintahkan kepada manusia untuk merenungkannya.²⁴ Di dalamnya juga menyatakan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada manusia pada setiap tempat dan zaman, hal ini mengasumsikan bahwa al-Qur'an relevan pada setiap zaman dan kondisi apa pun²⁵ (*salih li kull zamān wa makān*). Implikasinya maka tidak ada baik itu individu, institusi, atau mazhab apa pun menghalangi dalam merenungkan, menafsirkan, dan memahami al-Qur'an.

Tetapi pada sisi lain, produk dari sebuah pemikiran tidak bisa dilepaskan dari tingkat kecerdasan, kapasitas keilmuan, lingkungan, kondisi sosio-politik di sekelilingnya, penemuan dan perkembangan ilmu pengetahuan, dan lain sebagainya.²⁶ Hal ini bisa mengakibatkan analisa dan pembacaan terhadap sesuatu menjadi bias ketika berusaha mendialogkan antara teks al-Qur'an, mufasir, dan realitas yang terjadi.

Para ulama kemudian membuat syarat dan aturan yang harus dipenuhi bagi seseorang yang akan menafsirkan al-Qur'an agar terhindar dari bias dalam penafsiran dan meminimalisir kesalahan dalam menafsirkan al-Qur'an. Maka, kebebasan dalam menafsirkan al-Qur'an harus linear dengan kapasitas dan kapabilitas keilmuan yang dimiliki serta dilakukan dengan penuh kesadaran dan tanggung jawab.²⁷

Abdullah ibn 'Abbās jauh sebelumnya telah mengklasifikasi tafsir menjadi empat, antara lain: *Pertama*, tafsir yang bisa diketahui secara umum. *Kedua*, tafsir yang diketahui oleh masyarakat Arab karena merupakan bahasa mereka. *ketiga*, tafsir yang diketahui oleh para ulama. *Keempat*, tafsir yang hanya diketahui oleh Allah Swt.²⁸ Sedangkan al-Ṭabarī berpendapat ada tiga hal yang perlu diperhatikan dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu; *Pertama*, ayat yang ditafsirkan oleh Nabi Saw terutama yang berkaitan dengan hukum yang hanya bisa dipahami berdasarkan penafsiran dari Nabi Saw. *Kedua*, ayat yang maknanya diketahui oleh Allah seperti yang akan terjadi di masa

²³ Ibid., 92-113.

²⁴ al-Qur'an, 3 (Ali 'Imran): 7; 13 (al-Ra'd): 19; 14 (Ibrahim): 52; 38 (Sad): 29.

²⁵ al-Qur'an, 16 (al-Nahl): 44; 25 (al-Furqan): 1; 28 (al-Qasas): 87; 45 (al-Jathiyah): 20.

²⁶ Muḥammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, 77.

²⁷ Ibid.

²⁸ al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 2, 85; al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, Vol. 2, 10.

mendatang. *Ketiga*, ayat yang dapat diketahui oleh siapa pun yang memiliki pengetahuan bahasa al-Qur'an.²⁹

Sedangkan kualifikasi yang harus dipenuhi oleh penafsir telah diatur oleh para ulama tafsir. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī misalnya menyebutkan setidaknya ada 15 syarat yang harus dipenuhi bagi seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an, antara lain: menguasai ilmu bahasa Arab; '*ilm al-naḥw*, '*ilm al-ṣarf*, '*ilm al-ishtiqāq (akar kata)*, '*ilm al-ma'ānī*, '*ilm al-bayān*, '*ilm al-badī*', '*ilm uṣūl al-dīn*, '*ilm al-fiqh*, '*ilm uṣūl al-fiqh*, '*ilm al-qirā'ah*, '*ilm asbāb al-nuzūl*, '*ilm al-nāskh wa al-mansūkh*, *ḥadīth* dan '*ilm al-mawhibah* (ilmu yang dianugerahkan Allah kepada orang sehingga berpotensi menjadi mufasir).³⁰ Rumusan ini kemudian disempurnakan oleh Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān (w. 1999 M) dengan menambahkan empat hal yang harus dimiliki oleh penafsir, yaitu; memiliki akidah yang benar, mampu mengendalikan hawa nafsu, memprioritaskan penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, Nabi Saw, sahabat, dan tabi'in, serta memiliki pemahaman yang mendalam agar mampu mengelaborasi mana yang terdapat dalam ayat al-Qur'an tanpa menyalahi syaria Islam.³¹

Berbeda dengan pendapat ulama di atas Naṣr Ḥamid menyatakan bahwa seseorang yang hendak menafsirkan al-Qur'an hanya perlu mengetahui ilmu al-Qur'an dan bahasa Arab. Menurutnya, ilmu bahasa yang perlu dipelajari adalah ilmu morfologi dan semantik, kemudian ilmu tentang hubungan kata-kata dengan penandanya, ilmu tentang proses derivasi dan perubahannya konjungsinya yang notabene merupakan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan kosa kata. Setelah itu, ia harus mengkaji kaidah-kaidah *naḥw* dan *i'rāb*. Termasuk dalam ilmu bahasa yang harus diketahui oleh mufasir, yaitu ilmu balaghah. Dengan ini penguasaannya yang baik terhadap ilmu-ilmu ini, seseorang akan mampu menyingkap makna lafal dalam ayat-ayat al-Qur'an, dan dengan ilmu tersebut seseorang beralih dari tingkatan pembaca menjadi seorang mufasir.³²

Kemudian, Quraish Shihab berpendapat bahwa 15 syarat yang diajukan oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī hanya diperuntukkan bagi seseorang yang hendak menafsirkan seluruh ayat al-Qur'an. Sedangkan bagi penafsir yang ingin menafsirkan ayat-ayat-tertentu seperti astronomi dan embriologi tidak harus menguasai '*ilm al-fiqh*, '*ilm uṣūl al-fiqh*, *ilm al-nāskh wa al-mansūkh*. Mereka hanya dituntut untuk menguasai keilmuan astronomi, embriologi,

²⁹ Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 32-33.

³⁰ al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 174.

³¹ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilmī, 1998), 414-417.

³² Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), 299-300.

dan penguasaan bahasa Arab³³

Quraish Shihab juga menyatakan bahwa lurusnya akidah perlu untuk dicermati kembali karena syarat ini menjadikan produk penafsiran dari kalangan orientalis (non-muslim) tidak dapat diterima. Idealnya syarat tersebut diganti dengan mengacu pada objektivitas penafsir, karena apabila penafsiran itu objektif, maka berpotensi dapat memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan baik selama syarat minimalnya terpenuhi. Pendapat ini mengacu kepada Qs. al-Taubah [9]:6.³⁴ Dia juga menekankan bahwa ada persyaratan tambahan bagi seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur'an. Salah satunya adalah memiliki pemahaman yang memadai tentang topik yang dibahas dalam ayat yang akan dipelajari. Hal ini sangat penting karena seseorang tidak akan dapat memahami dengan baik suatu ayat, seperti ketika membahas ayat tentang ekonomi atau embriologi, tanpa memiliki dasar pengetahuan yang cukup dalam ilmu-ilmu tersebut..³⁵

3. Sumber (*Maṣādir al-Tafsīr*) dan Metode Penafsiran (*Ṭurūq al-Tafsīr*)

Dalam menafsirkan al-Qur'an biasanya mufasir berpatokan kepada tradisi ulama salaf, tetapi tidak sedikit pula yang merujuk kepada pendapat para ulama kontemporer. Pada sumber penafsiran setidaknya bisa diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu: *Pertama*, tafsir berdasarkan periwayatan (*tafsīr bi al-ma'thūr*). *Kedua*, tafsir berdasarkan akal/rasio (*tafsīr bi al-ra'y/bi al-ijtihād*). *Ketiga*, tafsir yang berlandaskan kepada isyarat (*tafsīr al-ishārī*).³⁶

Tafsīr bi al-ma'thūr adalah keterangan atau penjelasan ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an itu sendiri, yang diambil dari penjelasan Nabi Saw, dan penjelasan yang dinukil dari para sahabat. Adapun apakah penafsiran yang dikutip dari pandangan para tabi'in masih menjadi perdebatan. Muhammad 'Abd al-Adhim al-Zarqāni (w. 1948 M) berpendapat bahwa *Tafsīr bi al-ma'thūr* penjelasannya terbatas hanya kepada al-Qur'an, hadis, dan sahabat saja tanpa menyertakan tabi'in di dalamnya.³⁷ Ini dikarenakan banyak riwayat dari tabi'in dalam menafsirkan al-Qur'an memasukkan riwayat *isrā'īlīyāt* dari Yahudi dan *Ahl al-Kitāb*. Padahal dalam dikursus kajian tafsir riwayat *isrā'īlīyāt* tidak serta-merta mendapatkan tanggapan negatif sebagai sumber dalam menafsirkan al-Qur'an selama riwayat *isrā'īlīyāt* tersebut tidak bertentangan

³³ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 397-398.

³⁴ Menurut Quraish Shihab, ayat ini menggambarkan bahwa orang-orang musyrik yang mendengar firman Allah memiliki kesempatan untuk mempelajari kebenaran melalui al-Qur'an, meskipun hari-hari mereka setelah mendengarnya terus diisi dengan kemusyrikan. Hal terpenting yang harus ia capai adalah menjauhi sikap memusuhi Islam (Islamofobia) dan mengedepankan objektivitas.

³⁵ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 397-398

³⁶ al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān*, Vol. 2, 11.

³⁷ *Ibid.*, 12.

dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Namun apabila sebaliknya maka riwayat *isrā'īlīyāt* tidak boleh dijadikan acuan dalam menafsirkan al-Qur'an.³⁸

Adapun *tafsīr bi al-ra'y* adalah penejelasan ayat-ayat al-Qur'an melalui pemikiran (nalar) dan ijtihad. *Tafsīr bi al-ra'y* dibagi menjadi dua yaitu *madhmūm mamnu'* (tercela dan terlarang) dan *mamdūh jaiz* (terpuji dan diperbolehkan). *Tafsīr bi al-ra'y madhmūm mamnu'* karena subjektivitas penafsirnya dapat merusak dan mencederai unsur objektif pada ayat. Mufasir dominan mengabaikan unsur kebahasaan, sejarah, bingkai tekstual, dan makna eksplisit pada ayat, dan memaksakan kecenderungan akalnya. Sedangkan *tafsīr bi al-ra'y mamdūh jaiz* adalah tafsir yang subjektivitas mufasir dapat dikontrol dengan aspek kebahasaan, sejarah, bingkai-rangkaian tekstual, makna ekspilisit ayat, dan kesadaran keterbatasan akal. Maka penting bagi mufasir untuk menguasai kompetensi teknis seperti pemahaman dan menguasai bahasa Arab dan seluruh aspek retorika, sintaksis, semantik, *al-shi'ir al-jāhiliī*, ilmu kalam dan *uṣūl al-fiqh*.

Menurut Mannā' al-Qaṭṭān (1925-1999 M) *tafsīr bi al-ra'y* secara umum dijadikan pedoman mufasir untuk memahami makna tertentu. Sehingga seiring berjalannya waktu *tafsīr bi al-ra'y* lebih banyak dirujuk daripada *tafsīr bi al-Ma'thūr*. Dengan kata lain, *tafsīr bi al-ra'y* lebih banyak dirujuk oleh mufasir dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Karena itulah kemudian muncul corak penafsiran yang mengakibatkan pembahasan tafsir menjadi lebih luas dalam mengungkap makna ayat al-Qur'an.³⁹

Sedangkan *tafsīr al-ishārī* adalah penafsiran ayat al-Qur'an dengan tidak berpedoman pada makna *ẓahir* ayat, ini dimaksudkan untuk menemukan isyarat yang tersembunyi yang ada di dalam teks. Tafsir model ini biasanya banyak digunakan oleh mufasir dari kalangan sufistik setelah melakukan latihan rohani sampai pada satu titik mereka mendapatkan isyarat dan limpahan ilahi, serta makna *ilhamīyyah* yang mendatangnya.

Meski kaum Sufi dikenal sebagai ahli hakikat dan mengemban isyarat bukan berarti tidak mengakui makna *ẓahir* ayat al-Qur'an, hanya saja untuk tujuan mencari makna batin ayat al-Qur'an mereka terkadang menafsirkan tidak sejalan dengan tujuan dari al-Qur'an. Tidak bisa dinegasikan adanya suatu isyarat dan limpahan rahmat yang dianugerahkan oleh Allah kepada hamba yang dikehendaknya dan tidak mustahil bagi Allah untuk membukakan rahasia-rahasia dan hikmah-hikmah yang dimiliki-Nya.

Dalam perkembangan tafsir kontemporer para pakar tafsir mengklasifikasikan metode penafsiran menjadi empat, yaitu; metode global, (*ijmālī*), analitis (*tahfīlī*), perbandingan (*muqārīn*), dan tematik (*mawḍū'ī*).⁴⁰

³⁸ Jamāl Muṣṭafā 'Abd al-Ḥumayd, *Uṣūl al-Dakhīl fī Tafsīr ay al-Tanzīl* (Kairo: Jāmi'ah al-Azhār, 2001), 27.

³⁹ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 342.

⁴⁰ 'Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Kairo: al-Ḥaḍarah al-'Arabīyah, 1977), 11.

Klasifikasi tersebut dirujuk dari para pakar studi al-Qu'ran seperti al-Farmāwī, Nashrudin Baidan, dan Quraish Shihab. Akibat dari rancunya pengelompokan dalam metode tafsir, Nashrudin Baidan berpendapat bahwa *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'y*⁴¹ sebagai bentuk atau jenis penafsiran yang digunakan oleh para mufasir sejak era Nabi Muhammad Saw sampai dewasa ini, adapun *tafsīr al-ishārī* masuk dalam kategori corak penafsiran.⁴²

Sedikit berbeda dengan Nashruddin Baidan, Ridlwan Nasir dalam karyanya yang berjudul *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* menyatakan bahwa metode tafsir al-Qu'ran ditinjau dari sumber penafsirannya dibagi menjadi tiga antara lain, *tafsīr bi al-ma'thūr* dan *tafsīr bi al-ra'y*, dan *tafsīr bi al-Iqtirānī* yaitu berdasarkan perpaduan antara *bi al-ma'thūr bi al-ra'y* yang banyak dipakai dalam penafsiran modern. Dalam istilah Rashīd Riḍā (1865-1935) *ṣaḥīḥ al-manqūl wa ṣarīḥ al-ma'qūl* atau dalam istilah Abdul Djalal *bi al-izwajī*.

Sedangkan jika ditinjau dari aspek penjelasannya dibagi menjadi dua bagian yaitu *ijmālī* (global) dan *itnābī* atau *tafṣīlī* (rinci/mendetail) dan apabila ditinjau dari sasaran dan tertib ayat dikategorikan menjadi tiga macam, antara lain: *Pertama, Tahfīlī* (analitis), menafsirkan ayat berdasarkan urutan mushaf al-Qu'ran dari surat al-Fātiḥah sampai al-Nās. *Kedua, Nuzūlī* maksudnya menafsirkan ayat al-Qu'ran denganurut dan tertib berdasarkan historisitas turunnya ayat. *Ketiga, Mawḍū'ī* (tematik), yaitu menafsirkan ayat berdasarkan tema pilihan dengan mengumpulkan ayat-ayat yang sesuai dengan tema yang dipilih dan memperhatikan *asbāb al-nuzūl* dengan memperhatikan hubungan ayat dengan ayat yang lain sehingga mencapai kesimpulan yang komprehensif dari ayat yang sesuai dengan tema yang telah dipilih.⁴³

Berikut penjelasan singkat dari masing-masing metode tafsir beserta dengan karya-karya yang meliputinya.

a. Metode Global (*Ijmālī*)

Metode *ijmālī* menurut Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī adalah suatu

⁴¹ Pembagian tafsir yang hanya ada dua (*al-tafsīr bi al-ma'thūr* dan *al-tafsīr bi al-ra'y*) ini mengacu pada beberapa karya 'Ulūm al-Qu'ān, di antaranya *al-Itqān* karya al-Suyūṭī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* karya M. Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Burhān* karya al-Zarkashī, *Manāḥil al-'Irfān* karya al-Zarqānī, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qu'ān* karya Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qu'ān* Subḥi Ṣāliḥ, dan lain-lain. Sedangkan *tafsīr bi al-ishārī* ini hanya di temukan dalam karya yang sangat sedikit, di antaranya *al-Tafsīr wa Manāḥijuh* karya Maḥmūd Basuni Fawdah.

⁴² Proyeksi Nashruddin Baidan ini lebih pada upaya untuk membedakan identifikasi serta didorong oleh kebutuhan terhadap kajian tafsir yang sesuai dengan kebutuhan zaman, agar tafsir al-Qu'ran dapat berkembang sejalan dengan perkembangan umat yang semakin modern dengan teknologi yang semakin canggih. Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 369-370.

⁴³ Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an; Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 14-17.

metode untuk menafsirkan ayat al-Qur'an dengan menjelaskan mana global ayat tanpa penjelasan yang detail dan terperinci.⁴⁴ Maka metode ini digunakan oleh mufasir untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan singkat sebatas pada arti yang dikehendaki saja tanpa menyinggung hal lain selain arti yang dituju.

Terkadang mufasir hanya menafsirkan dengan lafal saja sehingga uraian dalam penafsiran tidak jauh dari konteks al-Qur'an yang penyajiannya sederhana, mudah dan indah. Pada ayat tertentu terkadang dijelaskan *asbab al-nuzul* ayat, hadis dan hikmah dibalik sabdanya. Dengan uraian yang sederhana diharapkan memudahkan pembaca untuk mengkaji al-Qur'an.

Pemaparannya yang mudah dan praktis menjadi motivasi para mufasir untuk menulis kitab-kitab tafsir dengan menggunakan metode ini. Di antara kitab-kitab populer yang menggunakan metode ini antara lain adalah *Tafsir al-Jalalayn* karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (1389-1459 M) dan Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī (1445-1505 M), *Tafsir al-Qur'an al-Azīm* karya Muḥammad Farīd Wajdī (1878-1954 M), *Safwat al-Tafāsīr* karya Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tafsir al-Waṣīṭ* yang dipublikasikan oleh tim *Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah* Universitas al-Azhar Mesir, dan *al-Tafsir al-Mukhtaṣar* yang disusun oleh Jamā'ah min 'Ulamā' al-Tafsīr.⁴⁵

b. Metode Analitis (*Tahlīlī*)

Metode analitis adalah berusaha menjelaskan isi ayat-ayat al-Qur'an dari segala sisi dan maknanya dengan memperhatikan ayat-ayat al-Qur'an sebagaimana tercantum dalam mushaf berdasarkan tertib ayat dan suratnya.⁴⁶ Dalam metode ini, penafsir merinci makna kosa kata, menjelaskan secara rasional makna yang dimaksud, maksud objek dan isi ayat, baik unsur *i'jāz*, *balāghah* maupun keindahan struktur kalimat, *asbāb al-nuzul*, *munāsabah*, pendapat para ulama dan lain-lain yang berkepentingan dengan teks atau isi ayat-ayat al-Qur'an.

Pada metode ini juga memperhatikan *istinbat* dari ayat-ayat seperti hukum fikih, dalil *shar'ī*, makna bahasa, standar moral, akidah, perintah, larangan, janji, ancaman, *ḥaqīqah*, *majāz kināyah*, petunjuk dan ungkapan kaitan ayat dan maknanya atau surah sebelum dan sesudahnya. Bāqir al-Ṣadr (1935-1980 M) memberi nama lain metode *tahlīlī* dengan metode *tajzī'ī*, yaitu penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dari beberapa aspek.⁴⁷

Dalam penyampaiannya, metode ini bisa dipergunakan mufasir dengan uraian yang sangat panjang, misalnya *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an* karya

⁴⁴ Ṣalāḥ' Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Nazarīyah wa al-Taṭbīq* (t.t.: Dār al-Nafā'is, 1997), 27.

⁴⁵ al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 29-30.

⁴⁶ Shihab, *Membumikan al-Qur'an.*, 86; Ṣalāḥ' Abd al-Fattāḥ al-Khālīdī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayn al-Nazarīyah wa al-Taṭbīq* (t.t.: Dār al-Nafā'is, 1997), 27.

⁴⁷ Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Tafsīr al-Tajzī'ī fī al-Qur'an al-Karīm* (Beirut: Dār al-Ta'āruf, 1980), 10.

Ibn Jarīr al-Ṭabarī (224- 310 H), *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209 M), *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'an* karya Abdullah Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭubī (1214-1273 M), dan *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'an wa al-Sab' al-Mathānī* karya Maḥmūd bin Abdullah al-Ḥusaynī al-Alūsī (1802-1854 M). Ada juga yang menguraikannya dengan cara singkat (*ījāz*) seperti Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (1445-1505 M) dengan karyanya *al-Durr al-Manthūr fi al-Tafsīr bi al-Ma'thūr* dan al-Fayruz Abādī (1329-1414 M) dalam *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr Ibn 'Abbās*. Ada pula yang menafsirkan dengan cara pertengahan (*musāwah*), yaitu Abdullah bin Abī al-Qāsim al-Bayḍāwī (w. 685 H/1286 M) dalam *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, Isma'īl bin 'Umar bin Kathīr (701-774 H) dalam *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) dan Rashīd Riḍa (1865-1935 M) dalam *Tafsīr al-Manār*.⁴⁸

c. Metode Perbandingan (*Muqārin*)

Metode perbandingan memiliki definisi suatu metode dengan mengelaborasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang ditulis oleh para penafsir sebelumnya.⁴⁹ Pada metode ini mufasir mengumpulkan sejumlah ayat kemudian memunculkan pendapat para ahli tafsir terhadap ayat-ayat tersebut, serta membandingkan dan kecenderungan yang berbeda dalam setiap penafsiran. Yang menjadi sasaran kajiannya adalah perbandingan ayat dengan ayat yang lainnya, membandingkan ayat dengan hadis, dan perbandingan antar satu mufasir dengan mufasir yang lain. Salah satu kitab tafsir yang menggunakan metode ini adalah *Durrāt al-Tanzīl wa al-Ghurrāt al-Ta'wīl* karya dari Muhammad al-Khaṭīb al-Iskāfī (w. 1028 M).⁵⁰

Dalam upaya membandingkan pendapat-pendapat para mufasir, terdapat beberapa hal yang perlu diperhatikan. *Pertama*, kita perlu memperhatikan kondisi sosial-politik pada masa di mana tafsir tersebut dibuat. Hal ini akan membantu kita memahami konteks di mana tafsir tersebut muncul. *Kedua*, latar belakang dan kecenderungan pribadi mufasir juga perlu diperhitungkan. Setiap mufasir memiliki pengalaman, pengetahuan, dan sudut pandang yang berbeda, yang dapat memengaruhi interpretasi mereka terhadap ayat-ayat al-Qur'an. *Ketiga*, penting untuk mengingat bahwa pendapat-pendapat mufasir adalah pendapat pribadi

⁴⁸ Alī Ḥasan al-Arīd, *Tārīkh 'Ilm al-Tafsīr wa Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: al-Azhar, 1992), 41-42.

⁴⁹ Nashruddin Baidan menjelaskan bahwa penafsiran dilakukan tanpa perbandingan perbedaan pendapat ahli tafsir, model seperti itu tidak disebut metode perbandingan (*muqārin*). Dalam konteks ini ia mengutip al-Farmāwī, yang menjelaskan apa yang dimaksud dengan metode perbandingan (*muqārin*). "Menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan apa yang banyak ditulis Penafsir." Nashruddin Baidan, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (Jakarta: Perpustakaan Mahasiswa, 1998), 68. Lihat juga al-Farmāwī, *al-Bidāyah fi al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 30. al-Khālīdī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*, 28.

⁵⁰ Shihab, *Membumikan al-Qur'an.*, 119

mereka sendiri. Mereka dapat mengembangkan pandangan baru atau mengulangi pendapat yang sudah ada sebelumnya. Oleh karena itu, perlu kita teliti dan menganalisis pendapat-pendapat tersebut secara kritis. Dengan memperhatikan faktor-faktor ini, maka peneliti dapat membandingkan pendapat para mufasir secara lebih baik dan mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang makna al-Qur'an..⁵¹

Kelebihan dari metode ini adalah mampu memberikan wawasan dan perspektif yang lebih luas kepada pembaca, melatih sikap untuk berbeda pendapat yang dapat mengakibatkan pada fanatisme pada kelompok atau golongan tertentu, menambah wawasan tentang pendapat dan penafsiran suatu ayat, hadis, pendapat mufasir lain. Adapun kekurangannya adalah tidak cocok untuk mufasir pemula yang mana materi pembahasannya yang meluas dan melebar, kurang bisa menjawab problem sosial yang dihadapi, dan dominan membahas penafsiran klasik dibandingkan penafsiran baru.⁵²

d. Metode Tematik (*Mawḍūʿī*)

Metode ini berkembang pesat terutama pada masa kontemporer. Pada metode ini mufasir mengumpulkan dan ayat dari berbagai surah yang terkait dengan tema yang akan ditentukan secara spesifik. Kemudian mufasir menganalisis kandungan dari ayat-ayat tersebut. Secara global, metode ini memiliki dua model penafsiran, yaitu: *Pertama*, menafsirkan satu surah dengan menjelaskan tujuannya secara global yang menjadi tema utamanya kemudian mengaitkan persoalan-persoalan yang beragam dan menjadikannya satu persoalan yang tidak terpisahkan. *Kedua*, menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang membahas tema tertentu dari berbagai ayat dan surah yang membahas topik yang sama dan diurutkan berdasarkan historisitas turunnya ayat, kemudian menjelaskan secara komprehensif dari ayat-ayat tersebut dengan tujuan mendapatkan petunjuk al-Qur'an secara holistik terkait dengan tema yang dibahas.

Ahmad Sayyid al-Qummī (1912-1991 M) berpendapat pentingnya penggunaan metode tematik dalam menafsirkan al-Qur'an karena pada era kontemporer ini ilmu pengetahuan dan kebudayaan berkembang pesat. Maka metode ini bisa menjadi jawaban bagi umat untuk mencapai dan menghadapi persoalan dengan mudah karena pembahasannya yang berdasarkan dengan beragam tema dalam al-Qur'an yang meliputi beberapa aspek.⁵³

Produk penafsiran yang menggunakan metode tematik antara lain; *Min Hudā al-Qur'ān* karya Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), *al-Mar'ah fī al-Qur'ān* karya 'Abbās Maḥmūd al-'Aqqād (1889-1964 M), *al-Ribā fī al-Qur'ān* karya Abū al-A'lā al-Mawḍūdī (1903-1979 M), *al-'Aqīdah fī al-Qur'ān* karya Muhammad Abū Zahrah (1898-1974 M), *Tafsīr Sūrah al-Fathḥ* karya Ahmad Sayyid al-Kūmī

⁵¹ Ibid., 120

⁵² Baidan, *Metodologi Penafsiran.*, 142-144.

⁵³ Ahmad Sayyid al-Kūmī, *al-Tafsīr al-Mawḍūʿī* (Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1999), 10.

(1912-1991 M), *Ayat al-Qasam fī al-Qurʿān* karangan Ahmad Kamāl Mahdī, *al-Muqawwamāt al-Insānīyah fī al-Qurʿān* karya Ahmad Ibrahim Mihannā, *Tafsīr Sūrah Yāsīn* karya ‘Alī Ḥasan al-‘Arīd, *Ādam fī al-Qurʿān* karangan Ali Naṣr al-Dīn.

Metode tematik menurut Quraish Shihab ini memang memiliki keunggulan tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qurʿan. Dalam metode ini, fokus penafsiran dilakukan pada tema atau topik tertentu yang muncul dalam beberapa ayat al-Qurʿan, sehingga memudahkan pembaca untuk memahami pesan yang ingin disampaikan oleh al-Qurʿan secara keseluruhan terkait tema tersebut. Namun, perlu diingat bahwa metode tematik tidak bisa digunakan secara terpisah dari konteks sosial-politik dan budaya dalam masyarakat pada masa tertentu. Oleh karena itu, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qurʿan dengan metode tematik, penting untuk mempertimbangkan juga kondisi historis, sosial, dan budaya pada masa al-Qurʿan diturunkan serta konteks masyarakat pada masa penafsiran dilakukan.⁵⁴

4. Corak Penafsiran al-Qurʿan (*Lawn al-Tafsīr*)

Sebagai kitab suci al-Qurʿan memiliki beragam bentuk penafsiran dan sangat terbuka untuk di tafsirkan. Corak dalam pengertian yang dimaksud adalah kecenderungan atau spesialisasi mufasir yang dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan, sosial, dan akidahnya⁵⁵ yang kemudian banyak mempengaruhi mufasir dalam penafsiran al-Qurʿan itu sendiri.

Kecenderungan ini sering muncul dalam kitab-kitab tafsir, maka apabila terdapat ayat-ayat al-Qurʿan yang memiliki keterkaitan dengan keahliannya maka mufasir tersebut akan menuangkan ide dan gagasannya dalam tersebut bahkan tidak jarang sampai mengesampingkan tafsir.⁵⁶ Dampaknya, produk penafsiran memiliki banyak karakteristik unik sebagai wujud ekspresi intelektual mufasir ketika berusaha mendialogkan ayat al-Qurʿan dengan realitas objektif yang mengelilinginya.

Quraish Shihab memetakan aliran atau corak penafsiran menjadi tujuh yaitu; *fiqhī, ṣūfī, ‘ilmī, bayānī, falsafī, adabī, dan ijtīmā’ī*.⁵⁷ Sementara Abdul jalal menyatakan bahwa corak penafsiran adalah *al-lughawī/adabī, fiqhī/aḥkām, ṣūfī/ishārī, i’tizālī, shī’ī/baṭinī, ‘aqlī/falsafī, dan ilmī/‘aṣrī*.⁵⁸ Dari kedua pendapat

⁵⁴ Shihab, *Membumikan al-Qurʿan.*, 115

⁵⁵ Anshori, *Kaidah-kaidah Memahami Firman Tuhan* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2013), 217. Definisi tersebut diambil dari kitab *al-Mufassirūn Ḥayātuhum wa Manhājūhum* karya Muhammad Ali Iyāzī. Dalam kitab ini dijelaskan bahwa corak adalah kecenderungan mufasir yang tergambar dalam karya tafsir mereka. Setiap orang memiliki keahlian berdasarkan disiplin ilmunya masing-masing yang kemudian mewarnai penjelasan dan analisis mereka dalam menafsirkan al-Qurʿan.

⁵⁶ Ahmad Kamāl al-Mahdī, “*Ayāt al-Qasam fī al-Qurʿān al-Karīm*,” dalam al-Farmāwī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr*, 15.

⁵⁷ Shihab, *Membumikan al-Qurʿan.*, 155.

⁵⁸ Abdul Jalal, *Urgensi Tafsir Maudhu’i Pada Masa Kini* (Jakarta: Kalam, 1990), 72-78.

tersebut dapat dikompromikan bahwa corak penafsiran adalah *al-lughawī/adabī, fiqhī, ṣūfī, i'tiqādī, falsafī, 'ilmi, dan ijtimā'ī*.⁵⁹ Meski demikian tidak menutup kemungkinan pada perkembangannya muncul corak penafsiran baru dengan menyesuaikan dengan perkembangan dan zaman.

a. Corak Sastra (*Tafsir al-Lughawī*)

Corak *lughawī* mengedepankan kedalaman dan keistimewaan kosakata yang terkandung dalam ayat al-Qu'ran. Ini dikarenakan sebagian kaum Arab yang lemah dalam kesastraan dan perkembangan Islam pada masyarakat non-Arab. Pada corak ini mufasir mengeksplorasi penafsirannya pada kaidah kebahasaan dari segala aspeknya seperti *naḥw, ṣaraf, i'rāb, i'lāl, ishtiqāq*, juga bidang *balāghah* dari segi *ma'ānī, badī, dan bayān*. Menurut Qurasih Shihab dari tujuan diturunkannya al-Qu'ran, yakni sebagai petunjuk dalam kehidupan.⁶⁰ Memang dalam al-Qu'ran banyak ditemukan term-term asing, seperti kosakata *malakūt, jālūt, māūt, dan ḥarūt*. Tentunya, term-term tersebut membutuhkan penafsiran yang detail untuk mengungkap sebuah makna yang tersembunyi, dan hal itu hanya bisa dilakukan dengan pendekatan bahasa.

Menurut Muhammad 'Abduh penyajian tafsir dengan redaksi indah dan menarik bertujuan untuk menarik jiwa manusia agar senantiasa beramal dan melaksanakan petunjuk, karena al-Qur'an adalah (*hudan wa rahmah*) untuk seluruh umat manusia dapat terpenuhi dengan baik. Di sisi lain, tafsir dengan pendekatan linguistik dapat menekankan keakuratan redaksional ayat al-Qur'an, karena al-Qur'an disusun secara harmoni dan serasi sehingga tidak ada kalimat al-Qur'an yang diawalkan atau diakhirkan untuk tujuan *faṣīlah* seperti yang ditemukan dalam puisi dan sajak.⁶¹

Dari sejak diwahyukannya aspek kesastraan al-Qur'an tidak tertandingi dan banyak membuat masyarakat Arab saat itu terpesona. Hal ini dapat dilihat dari sejarah bahwa Umar bin Khaṭṭāb (579-644 M) memeluk agama Islam karena tersentuh dengan keindahan ayat-ayat al-Qur'an. Walid bin al-Mughīrah (527-622 M) yang merupakan seorang ahli sastra mengakui kehebatan aspek kebahasaan al-Qur'an yang tidak banyak menyinggung persoalan mistis atau metafisik pada kebanyakan sastra arab.

Al-Qur'an juga menjadi tuntunan sederhana dalam kehidupan masyarakat Arab yang mayoritas hidup nomad. Gagasan yang dituangkan dalam bentuk syair bebas merupakan hal baru dalam struktur bahasa Arab, sehingga mampu mendegradasi kepopuleran syair *jāhili* yang

⁵⁹ Ridlwān Nasir, *Memahami al-Qur'an perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin.*, 18-19

⁶⁰ al-Qur'an 2 (al-Baqarah): 2.

⁶¹ Rif'at Shauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad 'Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadah* (Jakarta: Paramadina, 2002), 111.

mempertahankan bentuk ritme puisi.⁶²

Penafsiran dengan corak *lughawī* ini bisa dilihat dalam *al-Majāz* karya Abū Ubaydah Ma'mar bin al-Muthannā (728- 825 M), *I'jāz al-Qur'ān* karya 'Abd al Qahhār al-Jurjānī (1009- 1078 M), dan *Tafsīr al-Kashshāf* karya Maḥmūd bin Umar al-Zamakhsharī (1075- 1144 M).

b. Corak Filsafat (*Tafsīr al-Falsafī*)

Pada masa kejayaan Islam (*the Golden Era of Islam*) di bawah penguasa Abbasiyah terjadi gerakan penerjemahan buku-buku filsafat yang diimpor dari Barat ke dalam bahasa Arab, di antaranya adalah karya filsuf besar seperti Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM). Hal ini menimbulkan pro-kontra dikalangan ulama dalam menyikapi hal tersebut di antaranya: *Pertama*, ulama yang menolak secara total ajaran filsafat karena dianggap bertentangan dengan akidah dan agama seperti yang dilakukan Abu Ḥamid al-Ghazali (1058-1111 M) yang tertuang dalam bukunya yang berjudul *Tahāfut al-Falāsifah*. *Kedua*, kelompok yang pro terhadap filsafat sepanjang tidak bertentangan dengan akidah dan agama, mereka berusaha untuk mengompromikan antara filsafat dan agama, contohnya seperti Ibn Sina (980-1037 M), Ibn Rushd (1126-1198 M), dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1149-1209) yang mana gagasan-gagasan filosofisnya banyak tertuang di dalam kitab tafsirnya *Mafātiḥ al-Ghayb*.

Dalam upaya untuk memadukan antara filsafat dengan Islam bisa ditempuh dengan dua cara yaitu; *Pertama*, menakwil teks keagamaan dengan pandangan para filsuf. Maksudnya, menundukkan ayat al-Qur'an dan Sunnah agar tampak sejalan. *Kedua*, menjelaskan al-Qur'an dan al-Sunnah dengan menggunakan teori-teori filsafat⁶³. Pada kedua cara ini kemudian melahirkan corak *tafsīr al-falsafī* yang didominasi oleh teori filsafat dan meletakkan teori filsafat sebagai paradigmanya.

c. Corak Ilmiah (*Tafsīr al-'Ilmī*)

Tafsir bercorak ilmiah/sains adalah tafsir yang diproduksi berdasarkan temuan-temuan ilmiah menurut al-Qur'an.⁶⁴ Dengan pengertian lain adalah tafsir yang mencoba mengkonfirmasi temuan ilmiah dengan ayat-ayat al-Qur'an. Maka penafsiran corak ini dibentuk atas asumsi bahwa penemuan modern telah tampak dalam al-Qur'an dan banyaknya literatur-literatur

⁶² Mālik Ben Nabī, *Fenomena al-Qur'an: Pemahaman Baru Kitab Suci Agama-agama Ibrahim*, terj. Farid Wajdi (Bandung: Marja', 2002), 42.

⁶³ 'Azzah Ahmad 'Abd al-Rahman, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-'Ishrīn* (Kairo: al-Azhar Press, 2000), 13.

⁶⁴ Amin al-Khulli, *al-Tafsīr: Nashatuhu Tadarrujuhu wa Taṭwuruḥu*, (Beirut: Dār al-Kitab al-Lubnāini, 1982), 49

tentang sains dapat ditemukan di dalam al-Qur'an.⁶⁵

Terkait dengan tafsir dengan corak ini juga menimbulkan pro-kontra di kalangan para ulama, pihak yang kontra dengan penafsiran ilmiah berpendapat bahwa al-Qur'an bukan kitab sains, melainkan kitab petunjuk bagi seluruh umat manusia, sehingga apabila terdapat seseorang yang mencoba melegitimasi ilmu pengetahuan dengan al-Qur'an bisa mengakibatkan kesan ayat-ayat al-Qur'an akan runtuh karena terdapat teori ilmu pengetahuan baru yang tidak sejalan dengan al-Qur'an. Maka mereka berpendapat tidak perlu menafsirkan al-Qur'an dengan teori ilmiah karena ilmu pengetahuan sifatnya nisbi dan relatif.

Kitab-kitab tafsir yang bercorak ilmiah di antaranya adalah *al-Jawāhir fi Tafsīr al-Qur'an* karya Ṭanṭāwī Jawharī (1870-1940 M), *al-Islam fi 'Asr al-'Ilmī* karya Muhammad Ahmad al-Ghamrāwī (1839-1971 M), *al-Widhā' wa al-Dawā'* karya Jamal al-Dīn al-Fandi (1913-1998 M), *al-Islām Yatahaddā* karya Wahīd al-Dīn Khān, dan *al-Qur'an wa al-'Ilm al-Ḥadīth* karya 'Abd al-Razzāq Nawfal (1917-1984 M).

d. Corak Fikih (*Tafsīr al-Fiqhī*)

Pada dasarnya tafsir fikih lahir sejak turunnya ayat-ayat tentang hukum dan Nabi Muhammad Saw adalah mufasir pertama dalam tafsir ini. Pasca Rasulullah Saw wafat timbul berbagai masalah hukum yang tidak ada ketika Nabi Muhammad Saw masih hidup, sedangkan ada kebutuhan mendesak untuk mendapatkan solusi dari problematika hukum yang sesuai dengan syariah. Kondisi ini kemudian melahirkan berbagai mazhab fikih di kalangan umat Islam yang pada akhirnya mengakibatkan lahirnya fanatisme mazhab. Sebagai konsekuensinya *tafsīr fiqhī* dapat dipastikan adalah produk dari penafsiran masing-masing mazhab. Dengan kata lain, penafsiran berada di bawah dominasi nalar fikih setiap mazhab yang dianut oleh mufasir.

Tafsir fikih dalam konotasi negatif seolah melihat al-Qur'an sebagai kitab perundang-undangan⁶⁶. Dalam pandangan yang ekstrem tafsir corak ini hampir menyerupai kodifikasi diskusi fikih menyangkut berbagai persoalan, lengkap dengan pandangan para ulama baik yang pro maupun kontra.

Kitab-kitab tafsir bercorak fikih antara lain *Aḥkām al-Qur'ān* karya Ahmad bin 'Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ (918-981 M), *Aḥkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr Ibn al-'Arabī (1076-1148 M), *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an* karya Abdullah Muhammad bin Ahmad al-Qurṭubī (1214-1273 M), dan *Āyāt al-Aḥkām* karya 'Alī al-Ṣābūnī.

e. Corak Teologis (*Tafsīr al-I'tiqādī*)

Tafsir corak teologis merupakan salah satu jenis penafsiran al-Qur'an yang

⁶⁵ Routrand Wielandt, *Exegesis of Qur'an; Era Modern and Contemporary* dalam *Encyclopedia of the Qur'an*. Jane Dammen McAuliffe, (Leiden: Brill, 2001), 124

⁶⁶ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol.2, 435.

cenderung memiliki muatan membela kelompok teologis tertentu, pada masa pertengahan tafsir ini berkembang pesat dikarenakan terjadinya pergeseran epistemologi dalam menafsirkan al-Qur'an untuk digunakan sebagai alat legitimasi kepentingan politik, mazhab, atau ideologi.⁶⁷ Penafsiran ini lebih banyak mendiskusikan tema teologi dibandingkan pesan pokok al-Qur'an, sehingga yang muncul adalah muatan sektarian dan legitimasi terhadap paham teologi yang menjadi pijakan utama bagi mufasirnya.

Dalam perkembangannya bias ideologi dari berbagai aliran seperti Sunni, Syiah, Khawarij, Murji'ah, Jabariyah, dan Qadariyah. Ayat-ayat secara *zahir* tampak kontradiktif sering disalahgunakan oleh aliran teologis sebagai dasar penafsiran. Tidak dapat dipungkiri bahwa ayat-ayat tersebut memiliki potensi dijadikan sebagai alat legitimasi paham teologis yang didukung oleh pernyataan al-Qur'an bahwa adanya ayat-ayat yang *muḥkam* dan *mutashābih*. Hal ini dijadikan landasan teoritis perbedaan penafsiran berdasarkan keyakinan teologis.

f. Corak Sufistik (*Tafsīr al-Sufī*)

Secara definitif, para ulama memaknai tafsir sufistik sebagai kegiatan pentakwilan makna ayat al-Qur'an dengan makna yang bukan makna lahirnya, karena ada isyarat khusus yang diketahui oleh para penempuh jalan spiritual (*sālik*) dan tasawuf. Serta adanya kemungkinan kesesuaian dan korelasi antara makna lahiriah (*zahir al-naṣ*) dengan makna batiniah (*baṭin al-naṣ*) yang bertujuan untuk mengungkap rahasia-rahasia dalam ayat al-Qur'an yang bersembunyi dibalik makna lahirnya.

Dalam klasifikasinya corak tafsir sufistik dapat dibagi menjadi dua yaitu *ṣufī nazārī* (teoretis) dan *ṣufī ishārī*. Tafsir *ṣufī nazārī* adalah mengungkap makna ayat melalui pendekatan kajian tasawuf dan filsafat, kemudian dikemukakan dalil-dalil untuk memperkuat teori tersebut. Karakteristik dari *Tafsīr ṣufī nazārī* memiliki beberapa ciri antara lain penafsirannya bias dengan ajaran filsafat, terdapat bias ideologi *waḥdah al-wujūd*, menjelaskan perkara metafisik, tidak memperhatikan aspek kebahasaan dan dominan dengan subjektivitas mufasir. Sedangkan Tafsir *ṣufī ishārī* melakukan pentakwilan dengan keluar dari makna lahiriah dan mendasarkan kepada isyarat-isyarat khusus yang diberikan kepada para Sufi, ahli ibadah, dan para Waliyullah tetapi antara kedua makna masih bisa dikompromikan.⁶⁸

Berdasarkan asumsi di atas, maka penafsiran dengan model *ishārī* dapat diterima selama tidak menegaskan makna lahir ayat, diperkuat dengan dalil *shara'*, dan tidak bertentangan dengan syariah.⁶⁹ Walaupun demikian, penafsiran bercorak sufistik tidak serta-merta diakui sebagai penafsiran yang dikehendaki Allah Swt. seorang mufasir tidak boleh mengklaim bahwa mengetahui makna tersembunyi atau batin ayat sebelum memahami lebih jauh makna lahir ayat.

⁶⁷ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir*, 90.

⁶⁸ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol.2, 435.

⁶⁹ Ibid., 43.

Kitab-kitab tafsir bercorak sufistik di antaranya *Tafsir al-Qur'ān al-Azīm* karya Sahl bin Abdullah al-Tusturī (818-896 M), *Ḥaḳāiq al-Tafsīr* karya Muhammad bin al-Ḥusayn al-Sulāmī (937-1021 M), *Tafsīr 'Arāi al-Bayān fi Ḥaḳāiq al-Qur'ān* karya Ruzbahān al-Baqlī al-Shirāzī (1128-1209 M)

g. Corak Sosial Budaya Kemasyarakatan (*Tafsīr al-Adabī al-Ijtimā'ī*)

Corak *adabī al-ijtimā'ī* adalah pendekatan yang cenderung menitikberatkan pada aspek estetika dan keindahan bahasa al-Qur'an serta memperlihatkan keterkaitan antara kebahasaan dan makna. Oleh karena itu, mufasir yang mengadopsi corak *adabī al-ijtimā'ī* akan memperhatikan struktur ayat, kosa kata, penggunaan figur bahasa, dan lain sebagainya untuk menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an secara lebih mendalam dan indah. Selain itu, pendekatan ini juga menekankan pada aspek sosial dan kemanusiaan, sehingga memperlihatkan relevansi ayat-ayat al-Qur'an dalam menjawab permasalahan kehidupan masyarakat..⁷⁰

Latar belakang yang mendasari munculnya corak tafsir *adabī al-ijtimā'ī* adalah akibat ketidakpuasan para mufasir terhadap produk tafsir yang berlaku sampai sekarang. Menurut mereka, tafsir al-Qur'an yang ada saat ini didominasi oleh tafsir yang berpedoman pada *naḥw*, perbedaan bahasa dan mazhab, serta dalam bidang teologi, fikih, dan seterusnya. Jarang ditemukan dalam al-Qur'an yang secara spesifik menyentuh inti al-Qur'an yang tujuan dan sasaran utamanya sebagai petunjuk dan hidayah.⁷¹

Tokoh utama corak penafsiran ini serta yang berjasa meletakkan dasar-dasarnya adalah Muhammad 'Abduh (1849-1905 M), yang kemudian dikembangkan oleh muridnya sekaligus sahabatnya, Rashīd Riḍā (1865-1935 M). Dan dilanjutkan oleh ulama-ulama lain terutama Muhammad Mustāfā al-Maraghī (1883-1952 M).⁷² Tujuan dari penafsirannya adalah berupaya untuk menghubungkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hukum yang berlaku di tengah masyarakat secara aplikatif mudah untuk diterima oleh masyarakat karena ada hubungan langsung apa yang terkandung dalam al-Qur'an dengan realitas sosial yang dihadapi oleh masyarakat.⁷³

Karya tafsir yang bercorak ini yaitu *Tafsīr al-Manār* yang disusun oleh Muhammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Maḥmūd Shalṭuṭ (1893-1963 M), *Tafsīr al-Qur'ān* karya Muhammad Mustāfā al-Maraghī dan *Tafsīr al-Wāḍiḥ* karya Muhammad Maḥmūd al-Ḥijāzī.

h. Corak Pergerakan (*Ḥarakī*)

⁷⁰ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an.*, 108

⁷¹ al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol.2, 47

⁷² Quraish Shihab, *Studi kritis Tafsir al-Manar*, karya Muhammad 'Abduh dan M. Rasyid Ridha, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 11.

⁷³ Rif'at Shauqi Nawawi, *Rasionalitas Tafsir Muhammad 'Abduh: Kajian Masalah Akidah dan Ibadah* (Jakarta: Paramadina, 2002), 112-113.

Tafsir *ḥarakī*, juga dikenal sebagai tafsir politis atau tafsir aktivis, adalah pendekatan penafsiran al-Qur'an yang memusatkan perhatiannya pada masalah-masalah sosial dan politik yang dihadapi oleh masyarakat. Pendekatan ini mencoba untuk menerapkan prinsip-prinsip al-Qur'an dan nilai-nilai Islam dalam konteks realitas sosial dan politik yang ada.

Dalam tafsir *ḥarakī*, mufasir menggunakan pendekatan sosial politik yang melibatkan analisis situasi politik, ekonomi, dan sosial saat itu dengan mengkaji ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan keadilan sosial, pemerintahan, hak asasi manusia, pembebasan, solidaritas, dan sejenisnya. Tafsir *ḥarakī* bertujuan untuk menghasilkan pemahaman al-Qur'an yang relevan dan dapat memberikan panduan bagi masyarakat dalam menangani isu-isu sosial dan politik yang ada. Pendekatan yang digunakan dalam tafsir ini melibatkan aspek sosial politik, yang dikombinasikan dengan sentimen emosional atau perasaan yang tidak menyenangkan akibat tekanan politis, sosial, kultural, agama, dan ekonomi yang dialami. Penafsiran semacam ini sering kali muncul sebagai respons terhadap kondisi ekstrem dan radikal yang dialami oleh penafsir sebelum atau selama proses penafsiran. Sehingga tidak mengherankan jika tafsir yang dihasilkan cenderung mengandung unsur-unsur radikalisme.⁷⁴

Abdul Hamid bin Badis (1889-1940 M) melalui karyanya yang bernama *Majlis al-Tadhkīr* menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan tujuan untuk mengungkapkan pemahaman ajaran Islam, serta mengajak umat Islam untuk bangkit dan berjuang dalam rangka reformasi Islam di Aljazair.

Badi'ū al-Zamān Sa'īd al-Nursī (1877-1960 M), Abu A'lā al-Mawdūdī (1903-1979 M), dan Ḥasan al-Banna (1906-1949 M) adalah tokoh-tokoh lain yang menjadi penggerak dalam gerakan Islam di negara mereka masing-masing. Mereka memiliki kemampuan dalam memobilisasi massa, terutama di kalangan generasi muda Muslim. Para tokoh ini berupaya memperjuangkan nilai-nilai Islam, membangun kesadaran umat, dan melibatkan generasi muda dalam gerakan Islam untuk menghadapi tantangan zaman mereka.

5. Pendekatan Tafsir al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai manifestasi wahyu Tuhan pada umat manusia tidak dapat berbicara sendiri dan tidak lekang oleh ruang dan waktu. Kesempurnaan al-Qur'an sebagai tuntunan dan pedoman mendorong para ulama untuk memahaminya sehingga "pedoman langit" dapat diaplikasikan di muka bumi. Upaya ini yang kemudian melahirkan disiplin keilmuan yang bernama ilmu tafsir.

Dalam memahami al-Qur'an dibutuhkan perhatian khusus terutama dalam bidang bahasa sebagai media untuk mengkomunikasikan pikiran, terutama pada pemaknaan (*meaning*). Charles S. Peirce (1839-1914 M) memberikan penawaran metode logika dalam pengertian luas. Logika dapat mengejawantah menjadi teori tentang kebenaran dan realitas (*truth and reality*) dan teori tentang pemaknaan

⁷⁴ Massimo Campanini, *The Qur'an: Modern Muslim Interpretations* (New York: Routledge, 2011), 91

(*meaning*). Makna harus dapat dipahami secara praktis sedangkan teori tentang pemaknaan perlu dirumuskan sebagai bentuk kejelasan suatu gagasan (*clarity of ideas*) menjadi syarat untuk mencapai pemahaman yang benar.⁷⁵

Pemahaman tidak bisa dilepaskan dengan konsepsi keyakinan (*belief*). Jika realitas (konteks) diragukan maka seseorang tidak memiliki legitimasi dan justifikasi untuk melakukan penelitian (*inquiry*). Seseorang tidak wajib berpura-pura meragukan sesuatu yang tidak ada keraguan dalam hati.⁷⁶ Kenyataannya manusia secara instingtif berusaha untuk bergerak dari keraguan ke arah keyakinan. Peirce berpendapat ada empat metode untuk menuju keyakinan yaitu; metode kegigihan, metode otoritas, metode sains/investigasi, dan metode apriori.

Charles J. Adams (1924-2011 M) menawarkan dua aspek yang dapat digunakan untuk memahami agama (Islam), yaitu keyakinan (*faith*) dan tradisi (*tradition*). Kedua aspek ini adalah kategori batiniah dalam agama (*inward experience*) atau manifestasi eksternal yang dapat diamati dan dikomunikasikan (*outward behavior*).⁷⁷ Pendekatan yang dimaksud di atas adalah pendekatan multidisipliner yang diterapkan oleh John L. Esposito dan John O. Voll dalam bukunya yang berjudul "*Islam and Democracy*". Pendekatan ini mengambil pandangan Islam sebagai fenomena kompleks yang harus dipahami dari berbagai perspektif. Oleh karena itu, pendekatan ini mengintegrasikan berbagai disiplin ilmu, seperti sejarah, antropologi, sosiologi, ekonomi, politik, dan hukum untuk memahami berbagai aspek dari kehidupan Islam dan Muslim.

Sedangkan Martin menggunakan pendekatan tiga zona *subject matter* dalam kajian *Islamic Studies* untuk mengeksplorasi berbagai aspek dari kehidupan Muslim dari perspektif berbeda. Kajian teks yang meliputi al-Qur'an dan Sunah, memfokuskan pada pemahaman terhadap teks-teks suci, dan tradisi keagamaan Islam. Kajian terhadap praktik ritual keislaman memfokuskan pada pengamatan dan analisis terhadap praktik-praktik keagamaan seperti salat, puasa, dan ibadah haji. Sementara itu, kajian sosial, politik, budaya, serta ekonomi memfokuskan pada aspek-aspek kehidupan Muslim dalam konteks sosial, politik, budaya, dan ekonomi.⁷⁸

Sementara itu 'Abid al-Jābirī (1935- 2010 M) mengatakan bahwa dalam memahami al-Qur'an, dibutuhkan pendekatan epistemologi rasional (*bayānī*), empiris/demonstratif (*burhānī*), serta intuisi (*'irfānī*). Pada pendekatan rasional

⁷⁵ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: MacMillan Publishing Co, 1981), 41-51.

⁷⁶ Carl R. Hausman, *Charles S. Peirce's Evolutionary Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 21.

⁷⁷ Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition," dalam Lionard Binder (ed). *The Study of Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and Social Sciences* (New York: John Wiley & Sons, 1976), 31-32.

⁷⁸ Richard C. Martin, "Islam and Religious Studies: an Introductory Essay," dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 1-3.

(*bayānī*), titik tekannya terketak pada pola pikir yang bersumber dari *nas, ijma'*, serta ijtihad, dan otoritas kebenarannya terletak pada wahyu, sedangkan akal menempati posisi sekunder selaku piranti yang membedah kebenaran yang mempunyai otoritas lebih rendah dari wahyu. Akal dalam konteks ini menerangkan teks yang ada. *Burhanī* selaku pengukur benar tidaknya suatu, bersumber pada pengalaman manusia serta keahlian akal yang terlepas dari teks wahyu yang sakral, realitas, informasi empiris, alam sosial, serta humanistis bisa diperoleh lewat percobaan, pembuktian, penelitian, serta eksperimen. Sebaliknya *'irfanī* selaku pengetahuan langsung bertumpu pada hati yang memperoleh ilham (intuisi) dalam memahami realitas ataupun hakikat.⁷⁹

Pada perkembangannya, kajian al-Qur'an tidak hanya dilakukan oleh umat Islam saja selaku *insider and believer*, tetapi juga menarik perhatian non-Muslim selaku *outsider* yang berpengaruh penting dalam kajian ilmiah dan memberikan sumbangsih pada dunia pemikiran Islam. Menurut Kim Knott terdapat tiga konsep dalam memahami agama yaitu; teori dan metode analisis, tempat dan proses sosial lokasi, dan konseptualisasi operasional agama.⁸⁰ Tokoh *outsider* yang terkenal mendalami kajian al-Qur'an adalah Ignaz Goldziher (1850-1921 M), Helmut Gaetje 1927-1986 M), Johannes Julian Gijbert Jansen (1942-2015 M), Paul Ricoeur (1928-2005 M) Bruce Lawrence, dan lainnya.

Salah satu yang dijadikan tawaran baru dalam menafsirkan al-Qur'an adalah hermeneutika. Tafsir dengan menggunakan hermeneutika diproduksi berdasarkan teks, pembaca, dan realitas. Maka, meskipun teks yang ditafsirkan itu suci atau bahkan dikultuskan namun produknya tidak bisa dikatakan suci dan absolut. Maka sah untuk dikritisi dan didekonstruksi apabila dianggap tidak mampu lagi menjawab problematika dan tantangan zaman.⁸¹

Hasil/produk dari sebuah penafsiran, terutama yang memiliki keterkaitan dengan ilmu pengetahuan harus memiliki korespondensi dengan teori keilmuan kontemporer, karena antara wahyu, akal, dan realitas tidak bertentangan satu sama lain. Dengan kata lain, terdapat kesesuaian antara ayat *qur'ānīyah* dengan ayat *kawnīyah*. Tafsir harusnya juga bersifat transformatif, maksudnya memiliki arah perubahan positif terhadap konteks yang dihadapi yang sesuai dengan nilai dan semangat al-Qur'an sebagai kitab petunjuk⁸²

⁷⁹ Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Tahfīlīyah Naqḍīyah li Nuẓūm al-Ma'rīfah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyyah* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-'Arabīyah, 1990), 467-468; Muhammad 'Abid al-Jābirī, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī* (Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991), 7; Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1991), 11.

⁸⁰ Kim Knott, *Spatial Theori and Method for Study of Religion* (Temenos: The Finnish Society for the Religion, 2005), 153-154.

⁸¹ Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida* (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), 15.

⁸² Tafsir transformatif merupakan tafsir al-Qur'an yang berpijak pada permasalahan umat di masa kekinian bukan malah kembali kepada era sebelumnya atau setelahnya dengan pisau pembedah wacana gerakan sosio kultural bernuansa pada transformasi sosial dalam

Tafsir sebagai produk bersifat relatif dan tentatif, maka kebenarannya tidak bisa dikatakan sebagai kebenaran final. Produk penafsiran harus berfungsi untuk menuntaskan problem dan memberikan solusi yang dihadapi oleh masyarakat sekaligus sebagai agen perubahan yang sesuai dengan nilai-nilai al-Qur'an.⁸³ Berdasarkan formulasi tersebut penting untuk melakukan kajian intensif terhadap metode tafsir yang ditawarkan oleh para mufasir modern dan kontemporer sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, sosio historis, dan sains modern.

Dalam usaha untuk memberikan solusi pada dinamika sosial umat Islam, mufasir harus terlebih dahulu mengulik realitas yang membentuk dinamika tersebut. Umat Islam memiliki kecenderungan mendominasi teks atas konteks dengan ikatan yang kuat yang mengakibatkan nalar mufasir terkungkung oleh teks. Ini menjadikan interaksi mufasir dengan teks menjadi aktivitas konsumtif dan tidak produktif.

Realitas ini membutuhkan perubahan paradigma dan pendekatan yang mendalam dalam memahami al-Qur'an dalam konteks realitas yang kaitannya dengan isu-isu kontemporer; dan pendekatan hermeneutik berpotensi untuk mengisi kebutuhan tersebut dengan memberikan konsep baru, yaitu *asbāb al-nuzūl al-jadīdah*.

B. Ideologi Politik

Setiap kelompok masyarakat memiliki sistem nilai atau ideologi yang menjadi acuan dalam hidup bersama. Bahkan, setiap individu pun memiliki ideologi yang mempengaruhi sikap, pola pikir, dan tindakan dalam interaksi sosial. Ideologi bisa berpengaruh pada kehidupan individu dan sosial. Oleh karena itu, memahami perbedaan ideologi membantu individu untuk memahami nilai sistem individu lainnya dalam interaksi sosial.

Ideologi bisa berkembang menjadi ideologi politik apabila dipraktikkan dalam aspek politik. Ideologi politik adalah gagasan etis bagaimana suatu kelompok atau negara dalam kepentingan mewujudkan tertib politik dan kesejahteraan masyarakat. Namun, ideologi politik hanya menjadi kajian teoretis jika tidak diikuti dengan rencana dan program yang jelas.

Menurut Carl J. Friedrich, ideologi adalah suatu sistem gagasan yang berkaitan dengan tindakan. Oleh karena itu, ideologi politik memerlukan tindakan dari para pendukung yang setia dan fanatik untuk membentuk sistem nilai individu, kelompok, komunitas, dan bangsa dalam mengatur berbagai aspek

konteks kehidupan bermasyarakat serta berbangsa dan bernegara. Musyarrofah, *Tafsir Transformatif: Dialog Historis Tafsir al-Qur'an dengan Perubahan Sosial* (Surabaya: al-Kaff, 2001), 112.

⁸³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer.*, 130.

kehidupan.⁸⁴

1. Hakikat Ideologi Politik

Sebelum berkembang istilah ideologi politik yang muncul terlebih dahulu adalah istilah ideologi. Antoine Destutt de Tracy⁸⁵ adalah orang pertama yang memperkenalkan istilah ideologi untuk menyebutkan sebuah studi yang membahas asal-muasal, hakikat, dan perkembangan ide-ide manusia (*Science of idea*).

Ideologi berasal dari kata Yunani “*Ideologia*” merupakan ilmu yang mempelajari tentang pemikiran, dan merupakan gabungan dari pengertian *idea*, artinya ide atau fenomena, dan *logos* yang berarti akal. Sedangkan David Miller mendefinisikan ideologi sebagai seperangkat keyakinan tentang dunia sosial dan politik yang memberi makna pada apa yang terjadi dalam masyarakat dan membimbing dalam memberikan respons praktis.⁸⁶ Ideologi merupakan sistem kepercayaan, sistem nilai, dan emosi yang menentukan tindakan kolektif.⁸⁷ Manfred B. Steger mendefinisikan ideologi sebagai sistem gagasan yang sangat luas diikuti oleh keyakinan yang terstruktur, pedoman norma dan nilai, serta pengaturan gagasan yang diterima sebagai kenyataan atau kebenaran oleh kelompok yang berbeda.⁸⁸

Pada praktiknya ideologi tidak hanya menawarkan gambaran yang koheren mengenai dunia apa adanya, tetapi juga dunia bagaimana seharusnya. Pengalaman manusia yang kompleks dengan adanya ideologi dapat memberikan gambaran yang sederhana dan mudah dipahami untuk memberikan orientasi normatif dalam ruang, waktu, serta sebagai alat dan tujuan.⁸⁹

De Tracy memahami ideologi sebagai ilmu tentang pikiran manusia, yang

⁸⁴ Christenson, *Ideologies and Modern Politics*, (New York: Dodd, Mead, and Company, 1971), 36.

⁸⁵ Antoine Destutt de Tracy adalah simpatisan dari kalangan bangsawan yang simpatik terhadap Revolusi Prancis tahun 1789. Karena pendapat dan prasangka ini, dia dipenjarakan oleh Jacobin, kelompok revolusioner sayap kiri yang dipimpin oleh Robespierre. Setelah keluar dari penjara, de Tracy memfokuskan hidupnya terhadap aksi barbarisme (teror) dan intoleransi yang berkontribusi pada kekejaman yang dilakukan oleh Jacobin atas nama rakyat. De Tracy adalah rasionalis dari gerakan abad ke-18 yang dikenal sebagai penganut pencerahan, yang mengkritik otoritas tradisional dan mistifikasi doktrin agama dan prihatin tentang perbedaan pendapat dari gerakan Robespierre dan kelompok Jacobin lainnya. Roger Eatwell, “Apa yang dimaksud dengan Ideologi-Ideologi Politik”, dalam *Ideologi Politik Kontemporer*, ed. Roger Eatwell dan Anthony Wright. (Jendela: Yogyakarta, 2004), 4.

⁸⁶ Budiono Kusumohamidjojo, *Filsafat Politik dan Kotak Pandora Abad ke-21* (Yogyakarta: Jalasutra, 2015), 12.

⁸⁷ Mustofa Rejai, *Political Ideologies A Comparative Approach* (New York: M.E. Sharpe, Inc, 1991), 7.

⁸⁸ Manfred B. Steger, *Globalisme Bangkitnya Ideologi Pasar*, terj. Heru Prasetya (Yogyakarta: Lafadl Pustaka, 2005), 10.

⁸⁹ Manfred B. Steger, *Globalisme Bangkitnya Ideologi Pasar*, 10.

mampu menunjukkan arah yang benar untuk masa depan. Dengan visi tersebut, de Tracy ingin mengarahkan masyarakat Prancis yang saat itu dianggap tersesat ke arah yang benar. Ia ingin menunjukkan ide apa yang benar dan salah untuk memperbaiki masyarakat. Salah satu usulan de Tracy adalah dengan pengembangan sistem pendidikan sekuler yang diyakini mampu menghasilkan sumber daya manusia yang lebih baik.⁹⁰

Gagasan de Tracy untuk mengaitkan ideologi dengan ilmu tidak berlangsung lama. Istilah ideologi lambat laun menjadi istilah negatif yang mengacu pada objek, bukan pada penelitian ilmiah. Tokoh pertama yang menggunakan istilah ideologi sebagai istilah negatif adalah Napoleon Bonaparte. Pada awalnya Napoleon tertarik dan bersimpati dengan ide-ide de Tracy, tetapi ketika menjadi Kaisar Prancis dia mengejek ide-ide de Tracy dan kelompoknya sebagai *ideologue*. Hal ini dilakukan oleh Napoleon untuk mendapatkan dukungan dari kelompok tradisional, khususnya Gereja Katolik Roma. Ideologi dengan konotasi negatif dianggap sebagai sistem ide palsu dan menyalahi moral dan didesain untuk menipu, memperbudak, dan merusak.⁹¹

Makna ideologi juga dikonotasikan negatif oleh Karl Marx yang dianggap sebagai suatu yang terselubung untuk kepentingan masyarakat kapitalis. Ia mendefinisikan ideologi sebagai seperangkat sasaran dan gagasan yang mengarahkan cita-cita, harapan, serta tindakannya. Lebih jauh Marx memahami ideologi bukan dalam pengertian ide yang mempengaruhi masyarakat. Ia percaya bahwa ide kelas penguasa berada dalam setiap masa ide-ide yang berkuasa, yakni kelas yang merupakan kekuatan material dalam masyarakat sekaligus merupakan kekuatan intelektual yang berkuasa. Maka bagi kelas yang memiliki produksi material maka mereka adalah yang berkuasa juga dalam mengontrol alat produksi material.⁹²

Menurut Carver ideologi selalu memiliki keterkaitan dengan politik karena terdapat ruang khusus bagi ideologi dalam politik. Politik dipahami sebagai ruang publik yang memiliki agenda dan kepentingan dari kelompok atau kelas tertentu. Ideologi selalu memiliki dimensi politik, karena pada akhirnya ideologi mempersoalkan bagaimana kekuasaan diterapkan, dibenarkan dan ditransformasikan dalam masyarakat.⁹³

Menurut Thomas Heywood ideologi dapat mempengaruhi politik dengan cara: *Pertama*, Menyusun pemahaman politik hingga memungkinkan menetapkan tujuan dan menginspirasi tindakan. *Kedua*, membentuk hakikat sistem politik. *Ketiga*, bekerja sebagai semacam perekat sosial. Meski demikian, tidak semua pemikir politik sepakat bahwa ideologi memiliki variabel penting dalam politik. Ideologi terkadang hanya digunakan sebagai alat untuk

⁹⁰ Roger Eatwell, "Apa yang dimaksud dengan Ideologi-Ideologi Politik", 5.

⁹¹ Ibid., 6.

⁹² Ibid.

⁹³ Streger, *Globalisme Bangkitnya Ideologi Pasar*, 16.

menyembunyikan realitas politik yang lebih dalam.⁹⁴

Dari sudut pandang politik, ideologi dianggap berguna karena dua alasan. *Pertama*, hakikat ideologi dalam masyarakat mempengaruhi cara pemerintah beroperasi. Ideologi dapat mempengaruhi bagaimana masyarakat berpartisipasi dan bagaimana pemerintah membuat keputusan. *Kedua*, tingkat konsensus ideologi pada sistem politik memiliki pengaruh yang signifikan terhadap tingkat stabilitas. Ketika sebuah masyarakat mengalami konflik ideologis yang besar, seperti yang dialami Nikaragua pada 1980-an, kehidupan politik menjadi tidak stabil dan sering kali penuh kekerasan. Konflik ideologis juga pernah dialami Indonesia pada masa orde lama yang menyebabkan ketidakstabilan politik dan pemerintahan.⁹⁵

Ideologi politik pada dasarnya berbeda dengan teori politik dan filsafat politik, tetapi terdapat korelasi dengan kedua konsep tersebut. Teori politik mengacu pada teori ilmiah berbasis data atau generalisasi tentang politik dan masyarakat. Teori politik adalah studi tentang pengetahuan politik dan realitas sosial serta bebas nilai. Sedangkan filsafat politik bukannya tidak bebas nilai karena filsafat politik memiliki tugas evaluatif dan normatif. Filsafat politik mencakup seperangkat gagasan tentang bagaimana pemerintah dan individu berperilaku. Christenson memahami filsafat politik seperti ajaran prinsip negara dan masyarakat yang baik. Setiap ideologi politik mengandung teori dan filosofi politik tentang bagaimana masyarakat dan pemerintah bekerja dan bagaimana mereka seharusnya berperilaku. Ideologi politik menyerap teori dan filsafat politik sebagai sistem kepercayaan (*belief system*) yang bersifat empiris dan melibatkan analisis normatif dalam perilaku.⁹⁶

2. Karakteristik dan Fungsi Ideologi Politik

Menurut Christenson terdapat sembilan karakteristik dari sebuah ideologi.

Antara lain:

- a. Ideologi muncul dari kondisi krisis. Ideologi muncul ketika orang memiliki keyakinan yang kuat dan merasa bahwa hidupnya diabaikan atau dimanfaatkan di bawah tatanan politik sebelumnya, atau posisinya terancam oleh perubahan fundamental dalam masyarakat. Ketidakpuasan dengan kehidupan masa lalu atau ketakutan akan masa depan memunculkan ideologi bagi orang untuk mencari kehidupan yang lebih baik. Misalnya, ideologi liberal muncul ketika orang mengalami kondisi kehidupan yang tidak memuaskan dalam sistem konservatif dan feodal. Demikian pula para pendukung sosialisme percaya bahwa kegagalan ideologi liberalisme-kapitalisme untuk menegakkan keadilan menyebabkan

⁹⁴ Rowland, Richard. *Thomas Heywood's Theatre, 1599–1639: Locations, Translations, and Conflict*. (Routledge: Routledge, 2016), 27.

⁹⁵ Marcus E. Ethridge, *Politik Dalam Dunia Yang Berubah*. terj. Lita Yusron (Bandung: Nusamedia, 2012), 49.

⁹⁶ Christenson, *Ideologies and Modern Politics*, (New York: Dodd, Mead, and Company, 1971), 41.

munculnya ideologi sosialisme-Marxisme.

- b. Ideologi memiliki dimensi yang luas dan beragam. Dalam dimensi horizontal, ideologi memiliki pandangan dunia (*worldview*) yang holistik. Misalnya, ideologi totalitarianisme mensyaratkan kekuasaan publik mengatur berbagai aspek penting kehidupan. Dalam dimensi vertikal, ideologi mengandung berbagai tingkatan pemikiran dan keyakinan, mulai dari gagasan sederhana hingga simbol kompleks yang mengungkapkan gagasan dalam bentuk yang sesuai dengan kondisi masyarakat. Ideologi bisa terus eksis karena berbagai aspek dan menghasilkan tingkat pemahaman dan penerimaan yang berbeda.
- c. Ideologi adalah pola pemikiran politik yang sistematis. Ideologi yang dipasarkan di arena politik bukanlah ide yang acak dan terpencar-pencar, melainkan terstruktur dan terorganisasi menjadi sebuah ide yang memberikan penjelasan dan visi tentang nasib umat manusia. Ideologi adalah pola pikir yang terintegrasi ke dalam satu atau lebih kondisi kerangka yang memuat aturan-aturan untuk perubahan dan perkembangan. Mengutip pendapat George Orwell ideologi adalah gagasan abstrak, bukan gambaran realitas, melainkan model yang diturunkan dari persepsi realitas.
- d. Ideologi memiliki elemen empiris dan normatif. Unsur empiris menegaskan bahwa kondisi tertentu yang eksis, sedangkan unsur normatif menegaskan bahwa tatanan politik tertentu telah dipilih. Ideologi sebagai sistem kepercayaan mengandung beberapa nilai mengacu pada penerimaan pernyataan deskriptif tertentu. Ideologi mengandung sesuatu yang ada dan harus terjadi dalam realitas politik.
- e. Ideologi memiliki kecenderungan eksklusif, absolut dan universal. Setiap ideologi memiliki logika dan buktinya sendiri yang secara eksklusif berusaha untuk mewujudkan prinsip kemajuan dan keadilan sejati. Ideologi tidak dapat dinegosiasikan atau dikompromikan. Meskipun ideologi muncul dan diterapkan dalam konteks politik yang unik, ia memiliki dimensi universal. Misalnya, ideologi liberalisme-kapitalisme yang awalnya berkembang di Inggris dan Amerika Serikat mempengaruhi kehidupan ekonomi dan politik negara-negara Asia, Afrika, dan Amerika Latin dalam perkembangannya.
- f. Ideologi adalah argumen persuasif yang dimaksudkan untuk mendorong keterlibatan aktif. Ideologi tidak hanya menginformasikan, tetapi juga meyakinkan dan menggerakkan emosi. Ideologi mampu menginspirasi dan mendukung sistem keyakinan dan tindakan yang mengubah kehidupan individu, kelompok dan masyarakat sesuai dengan ide-ide yang ditransformasi.
- g. Membutuhkan pengembangan, tetapi juga tahan terhadap perubahan fundamental. Para Ideolog tidak hanya menawarkan ide sebagai barang yang komplis dan otoritatif, tetapi juga menolak perubahan pada kreasi mereka. Ketika terjadi perubahan dalam suatu sistem kepercayaan, perubahan itu biasanya cenderung evolutif dan menyakitkan, serta perubahan itu bergantung pada tertutup atau terbukanya struktur ideologi tersebut.
- h. Ideologi terkait erat dengan gerakan politik. Ideologi membutuhkan organisasi

karena melalui organisasi itulah ideologi disebarkan dan diimplementasikan.⁹⁷

Tentunya, ideologi politik memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan sosial dan politik sebuah negara. Fungsi-fungsi yang dimiliki oleh ideologi politik membantu individu dan kelompok untuk memahami dan mengembangkan diri mereka sendiri, serta menciptakan masyarakat yang harmonis dan sejahtera. Salah satu fungsi penting dari ideologi politik adalah sebagai sistem keyakinan. Ideologi politik menyediakan sebuah struktur kognitif, yaitu sebuah formula dari ide-ide, yang melaluinya kehidupan dipersepsikan, dipahami dan diinterpretasikan. Dalam hal ini, orientasi kognitif ideologi politik membantu seseorang untuk menghindari ambiguitas dalam hidupnya dan merasa percaya diri dan aman. Selain itu, ideologi politik juga memberikan rumusan atau panduan bagi tindakan dan penilaian individu dan masyarakat. Ideologi tidak hanya menawarkan alternatif terhadap berbagai tindakan politik, tetapi juga memberikan pembenaran diri untuk menilai perilaku politik pihak lain dan landasan legitimasi politik. Dalam hal ini, ideologi politik memiliki peran penting dalam membentuk tindakan dan penilaian individu dan kelompok dalam kehidupan politik.

Fungsi lain yang dimiliki oleh ideologi politik adalah sebagai instrumen resolusi konflik dan integrasi. Pada tingkat individu, ideologi membantu mengatasi konflik dalam dirinya dengan pihak lain, serta menciptakan rasa kesatuan dalam hidup dengan menghubungkan berbagai aspek kehidupan individu. Ideologi menghilangkan konflik-konflik tertentu secara sosial dan rutinitas lainnya melalui persaingan yang tidak terlihat. Singkatnya, masyarakat tidak hanya membutuhkan penyelesaian konflik, tetapi juga bagaimana kelompoknya terintegrasi secara politik. Selanjutnya, ideologi politik juga mewujudkan identifikasi diri, di mana ideologi bukan hanya lensa yang digunakan orang untuk melihat dunia, tetapi juga cermin yang digunakan untuk melihat diri mereka sendiri dan jendela yang digunakan orang lain untuk melihat mereka. Ideologi adalah cara orang dan bangsa mendefinisikan dan melihat diri mereka sendiri dan berharap orang lain akan melihat dan menafsirkan tindakan mereka. Ideologi, khususnya, merupakan alat penting untuk identifikasi diri kaum muda. Terakhir, ideologi politik adalah kekuatan dinamis kehidupan individu dan kolektif, mengikuti misi dan tujuan yang sama dan menciptakan komitmen untuk tindakan kolektif. Ideologi tidak berkuat hanya pada standar perilaku, tetapi juga sebuah tujuan bersama yang harus dicapai, karena setiap ideologi menjanjikan kehidupan dan masyarakat yang madani. Dengan demikian, ideologi politik memiliki peran yang sangat penting dalam membentuk nilai-nilai dan tindakan individu dan masyarakat dalam kehidupan politik sebuah negara.⁹⁸

3. Relasi Agama dan Politik dalam Islam

⁹⁷ Ibid., 69-72

⁹⁸ Ibid., 73-74

Kuatnya relasi antara dan politik dalam Islam terlihat jelas dalam pernyataan beberapa tokoh, ulama dan cendekiawan Islam. Ali bin Abi Tālib menjelaskan bahwa: “Negara dan agama saling membutuhkan. Agama ibarat taman yang penuh dengan segala jenis makanan, sedangkan negara ibarat pagar dari taman. Sebuah taman tidak berarti apa-apa kecuali membawa keindahan dan kesenangan, dan jika taman tanpa pagar, semua tanamannya sia-sia.”⁹⁹ Ungkapan tersebut menunjukkan bahwa politik memiliki kedudukan khusus dalam ajaran Islam. Berawal dari rujukan pada dasar-dasar *naṣ*, terdapat perbedaan penafsiran tentang keberadaan teks ungkapan *uṣūl* termasuk kategori *ẓanniyy al-dilālah* (pernyataan samar).

Dalam konteks Islam politik hadir dengan unsur ideologis karena terkait dengan sistem kekuasaan yang saling terkait. Ideologi berfungsi sebagai penggerak aktivitas dan gerakan sebagai motor Islam politik.¹⁰⁰ Penggunaan Islam dalam politik mengambil berbagai bentuk atau pola ekspresi tergantung pada fakta sosial-politik lokal serta keyakinan Islam. Ideologi aktivis politik Islam merupakan produk dari keyakinan dan pengalaman, sebuah filosofi keagamaan yang ditafsirkan dan diterapkan dalam konteks negara atau wilayah tertentu. Hal tersebut menjelaskan keragaman gerakan Islam, mulai dari aktor, organisasi, pendekatan ideologis dan metode yang digunakan untuk mencapai sesuatu yang diidealkan. Oleh karena itu, Islam politik sangat bervariasi di berbagai negara dan organisasi. Organisasi dan gerakan Islam mencerminkan bentuk Islam yang multifaset daripada bersatu, mulai dari yang moderat dalam pemerintahan yang ada hingga yang mencapainya dengan melakukan revolusi kekerasan dengan mencoba menggulingkan pemerintah yang sah, dari keanggotaan terbuka hingga terselubung, dari yang relatif demokratis hingga totaliter.¹⁰¹ Setidaknya hubungan antara politik dan Islam dapat dibagi menjadi tiga bagian, yaitu:

a. Kelompok Tradisionalis

Istilah tradisionalis berasal dari kata tradisi yang ditransmisikan dari masa lampau ke masa kini. Tradisi adalah sesuatu yang diciptakan, dipraktikkan, dan diyakini di masa lalu. Tradisi didefinisikan sebagai kepercayaan yang dianut secara turun-temurun dengan interpretasi, konsep, dan pendapat tertentu yang sangat umum.¹⁰²

Tradisi berarti sesuatu yang sakral seperti yang dikomunikasikan kepada manusia melalui wahyu serta pengembangan peran sakral. Dalam Islam, kategori tradisi mencakup *al-dīn* dalam arti luas, *sunnah*, tasawuf, tradisi politik, dan

⁹⁹ Zainal Abida Ahmad, *Ilmu Politik Islam: Konsepsi Politik dan Ideologi Islam*, (Jakarta Bulan Bintang, 1977), 27-28.

¹⁰⁰ Hasan Noorhaidi, *Islam Politik di Dunia Kontemporer; Konsep, Genealogi, dan Teori*. (Makassar: Suka Press, 2012), 3.

¹⁰¹ John L. Esposito, *Islam The Straight Path* (Oxford: Oxford Up, 1998), 221.

¹⁰² Achmad Djainuri, *Orientasi Ideologi gerakan Islam* (Surabaya: LPAM, 2004), 59.

peninggalan lainnya.¹⁰³ realitas masyarakat Islam awal bahwa mereka yang menolak atau tidak menerima tradisi disebut *ahl al-bid'ah* dalam menghadapi pengaruh barat dalam kehidupan dan mereka tidak merasa terancam atau tertantang oleh kemajuan peradaban barat membuat kelompok ini berada di “dunia lain”.¹⁰⁴ Kelompok tradisional melihat masa lalu sebagai segalanya, sehingga menghargainya tanpa melihat tantangan baru yang muncul. Menghargai masa lalu itu wajar, tetapi menjadi tidak wajar jika hal tersebut membentuk paradigma bahwa kejayaan masa lalu adalah satu-satunya solusi tanpa memperhitungkan baik-buruknya. Kultus berlebihan pada masa lalu berimplikasi pada sikap taklid, menanggapi remeh transformasi. Karena sikap tersebut kelompok tradisional terkadang diistilahkan dengan kelompok konservatif (*jumud*).

Kelompok ini secara khusus terbagi menjadi dua aliran, *rejectionist* dan *adaptionist*.¹⁰⁵ Kelompok *rejectionist* adalah yang sepenuhnya menolak segala sesuatu yang berhubungan dengan Barat, yang mencakup tidak hanya penggunaan teknologi, gagasan reformasi, tetapi juga termasuk di dalamnya dalam hal berpakaian, penggunaan bahasa sehari-hari, dan perilaku kebaratan. Dalam praktiknya, kelompok ini memahami bahwa Barat identik dengan kekufuran, sehingga harus ditentang dan dilawan. Hal tersebut terjadi Indonesia pada masa penjajahan Belanda beberapa ormas Islam, seperti NU, melarang pemakaian dasi dan celana dalam kehidupan sehari-hari kaum muslimin karena diidentikkan dengan pakaian orang Belanda. Begitu pula Serikat Dagang Islam menolak bekerja sama dengan kolonial Belanda karena alasan yang kurang lebih sama.

Sedangkan *adaptionist neo-tradisionalis* melemparkan isu lokal dalam menanggapi masalah tertentu terkait maraknya kelompok Islam radikal sehingga lebih cerdas dan arif dalam menghadapi masalah. Dalam menghadapi masalah, umumnya apatis terhadap pemerintah sekuler dan apatis juga untuk memperjuangkan cita-cita Islam ideal sebagaimana yang diperjuangkan oleh kelompok Reformis-modernis untuk keduanya sulit diimplementasikan dalam keadaan sekarang, bersikap adaptif dengan teknologi dan tidak reaktif dengan perubahan zaman. Kelompok Sufi di Mesir, Hamidiyyah Shaḍiliyyah, Ayatollah Shariatmadari di Iran dan NU di Indonesia¹⁰⁶ lebih identik dengan *adaptationis*

¹⁰³ Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam*, terj. Yudian Asmin, Lathiful Khuluq (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 78-85

¹⁰⁴ William E. Shepard, “Islam and Ideology; Toward A Typology” dalam Syafiq A. Mughni, *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal: CIDA, t.th), 420.

¹⁰⁵ Istilah lain Sayyid Husein Nasr adalah tradisional dan pseudo-tradisional yakni mereka yang berada di persimpangan antara tradisional dengan fundamentalis; Sayyid Husein Nasr, *Tradisi Islam di Tengah Kancah Modern*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994), 3-5.

¹⁰⁶ Andree Feilard dan Mitsuo Nakamura lebih cenderung menganggap NU sebagai kelompok tradisionalisme radikal, satu sisi adaptasionis akomodatif tetapi sisi lain

neo-tradisionalis.

b. Kelompok Sekuler

Kelompok ini mengacu pada paradigma yang menyatakan bahwa agama sama sekali tidak menekankan kewajiban untuk mendirikan negara. Agama menurut kelompok sekularistik hanya menegaskan moral-etik dalam membangun tatanan masyarakat dan negara. Kerangka teologis kelompok ini mengatakan bahwa Nabi Muhammad tidak mengemban misi pembentukan pemerintahan dan negara Islam sebagaimana diwahyukan Allah kepada Nabi Muhammad Saw.¹⁰⁷

Ketika sekularisme menjadi perdebatan akademik di dunia Islam, basis sejarahnya, selalu merujuk kepada Turki modern. Menurut para pengkritiknya, sekularisme adalah ateis, sesat, tidak bertuhan dan tidak ada akarnya dalam tradisi Islam, sehingga harus dihanguskan dan dilawan. Tokoh yang terkenal dalam aliran ini adalah Ali Abd al-Raziq (1888-1966 M) dengan karyanya yang berjudul *al-Islām wa al-Uṣūl al-Hukm*.

Secara metodologis kelompok ini menegaskan bahwa tidak ada dalam al-Qur'an dan Hadis yang secara eksplisit anjuran untuk mendirikan negara. Dalam Qs. al-Nisa[4]:59 terkait dengan *Ūlū al-Amr* Abd al-Rāziq menyatakan:

“Muhammad merupakan utusan untuk misi keagamaan yang penuh dengan keberagaman, bersih dari kecenderungan pada sistem kerajaan dan pemerintahan dan dia tidak memiliki pemerintahan, tidak juga memerintah, dan bahwa ia tidak mendirikan sebuah kerajaan dalam pengertian politik baik dari term tersebut maupun yang semakna dengannya, karena ia hanyalah seorang utusan sebagaimana pembawa risalah sebelumnya. Dia bukan seorang raja, atau pendiri negara, dia tidak pernah berusaha untuk memiliki kekuasaan”¹⁰⁸

Keberadaan negara sekuler di banyak negara memberikan respons yang beragam, terutama dalam hal agama. Setidaknya ada empat kriteria negara yang ditetapkan sebagai negara sekuler, yaitu: *Pertama*, adanya pemisahan antara pemerintah dan dengan ideologi agama secara tegas. *Kedua*, memenuhi peran dan tanggung jawab dalam mengawasi masalah keagamaan. *Ketiga*, mengevaluasi budaya politik dengan mengganti nilai-nilai agama dengan budaya politik sekuler. *Kecempat*, dalam kaitannya dengan pemerintahan, negara bertugas

reaktif-oposisionis dengan kekuasaan; Andree Feillard, “*Islam Tradisional dan Tentara dalam Era Orde Baru; Sebuah Hubungan yang ganjil*” dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal*, terj. Ahmad Suaedy (Yogyakarta: LKiS, 1997), 35-57.

¹⁰⁷ Abdul Salam Arif, *Politik Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 2004), 8.

¹⁰⁸ Alī Abd al-Rāziq, *al-Islām wa Uṣūl al-Hukm* (t.t, al-Mu’assasah al-‘Arabīyah li al-Dirasāt wa al-naṣr, 1972), 73

menghilangkan nilai-nilai agama dan praktik keagamaan.¹⁰⁹

Paham sekuler dalam dunia Islam digagas oleh Mustafa Kemal Attaturk pendiri Turki Modern menggeser sistem pemerintahan Dinasti Ottoman pada tahun 1923.

c. Kelompok Modernis

Menurut kelompok ini, mengusung Islam sebagai ideologi kehidupan. Hubungan antara agama dan negara harusnya adalah hubungan simbiosis, yaitu hubungan timbal balik yang saling membutuhkan antara keduanya. Negara membutuhkan pedoman etika dan moral yang diajarkan oleh agama. Pada saat yang sama, agama itu sendiri membutuhkan kontrol negara untuk kelangsungan hidup dan keberadaannya, atau agama (Islam) membutuhkan “pedang penolong”, yaitu negara. Tanpa “pedang penolong” yang mendukungnya, tidak mungkin memperkenalkan Islam dengan segala ajarannya yang lengkap dan komprehensif ke dalam realitas sosial. Dalam hubungan jenis ini, keduanya berada dalam dimensi simbiosis-mutualisme yang tidak memandang rendah agama atau tidak menyamakan alat dengan risalah.¹¹⁰

Oleh karena itu, Islam modernis fleksibel dalam urusan publik serta menggunakannya sebagai dasar memahami dan menafsirkan, dan mencari titik temu dengan Barat. Kelompok Sunni memahami ijihad sebagai sesuatu yang wajib diperjuangkan dan terbuka ruang bagi cara baru dalam menafsirkan al-Qur'an yang segar dan mencerahkan. Abdurrahman Azzam menyatakan:

“Ketika kita melihat al-Qur'an, sunnah dan sejarah Islam pada waktu *Khulafā' al-Rāshidīn* kita temukan definisi dan penyimpulan Islam yang sesuai dengan prinsip masalah dengan mempertimbangkan aspek waktu, tempat dan kondisi masyarakat, begitu pula kita temukan dengan jelas prinsip-prinsip syariah itu diimplementasikan sesuai dengan dasar rasio. Syariah yariah dijalankan sesuai dengan sabda Nabi, “Kamu lebih mengerti dengan urusan duniamu (*anta ta'lamu bi umuri dunyākum*)”¹¹¹

Secara garis besar, Islam modernis dapat diklasifikasikan dalam tiga bagian. *Pertama*, cenderung untuk membatasi tradisi otoritatif yang dikembangkan melalui pemahaman terhadap sumber utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an hadis. Ini tidak berarti meninggalkan dan menolak tradisi, tetapi melakukan seleksi yang tegas dan ketat. *Kedua*, melakukan penafsiran ulang terhadap sumber-sumber otoritatif, terutama sumber-sumber yang berdampak signifikan terhadap munculnya konflik di kalangan umat Islam, seperti poligami, hukuman *ḥadd*, jihad, perlakuan terhadap orang murtad/kafir, pendapat tentang isu-isu kontemporer, kesaksian perempuan, hak pasangan suami-istri. Beberapa

¹⁰⁹ Abdul Salam Arif, *Politik Islam dan Tata Negara*, 10

¹¹⁰ A. Syafiqi Maarif, *Islam dan Politik di Indonesia Pada Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965)*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988), 195.

¹¹¹ Shepard, “Islam and Ideology; Toward A Typology”, 414.

reinterpretasi yang dikembangkan antara lain membolehkan poligami dengan alasan yang sangat ketat, memahami jihad sebagai perang defensif, dan merevisi pandangan umat Islam terhadap non-Muslim. *Ketiga*, sikap apologetis yang memadukan unsur-unsur tradisi Islam dengan tradisi Barat dan menegaskan bahwa Barat pada hakikatnya mengadopsi tradisi Islam. Menurut Shepard, ini dianggap sebagai identifikasi sederhana atas klaim Nasser bahwa demokrasi di Yugoslavia meniru demokrasi langsung di Mesir. “Saat ini konsep demokrasi sudah tidak orisinal lagi. Demokrasi asli ditemukan dalam demokrasi Islam awal.”¹¹² Menurut para kaum apologis, praktik yang berkembang di Barat berasal dari tradisi Islam dan konsep syura. “Dalam terminologi politik modern, syura adalah demokrasi. Islam tidak menjelaskan bentuk, jenis, dan tingkatan demokrasi, tetapi memungkinkannya muncul dalam benak umat Islam, dengan mempertimbangkan aspek waktu dan tempat.”¹¹³

Selain Islam modernis, muncul pula istilah “neo-modernis”, yang dikaitkan dengan Fazlurrahman, yang mencoba menghubungkan problem yang ada dengan al-Qur’an dan Sunah sebagai prinsip-prinsip moral. Mendialogkan ayat-ayat al-Qur’an dalam konteks untuk mengetahui prinsip-prinsip moral yang terkandung di dalamnya. Dilain sisi juga muncul istilah “pos modernisme” sebagai antitesis terhadap modernitas. Pelopor pos modernisme banyak diaungkan oleh kelompok kiri yang beranggapan bahwa modernisme yang lahir telah banyak mengalami kegagalan dan menghancurkan sifat manusia maka perlu untuk ditolak dan ditantang.¹¹⁴

Terlepas dari segala perbedaan, ketiga kelompok ini yaitu tradisional, sekuler, dan modern berusaha menjawab tantangan sistem politik dan pemerintahan barat seperti nasionalisme, demokrasi, liberalisme, dan seterusnya. serta nilai-nilai yang mendasarinya seperti kesetaraan, kebebasan dan pluralisme. Respons terkait hal tersebut juga berbeda, berupa penolakan total, penerimaan seutuhnya, atau penerimaan dengan penyesuaian tertentu. Kelompok pertama misalnya menolak sistem politik Barat. Kelompok (sekuler) menerima sepenuhnya. Kelompok ketiga menerimanya secara selektif atau dengan modifikasi tertentu.¹¹⁵

C. Pengaruh Politik dalam Penafsiran al-Qur’an: Tinjauan Historis

Fakta sejarah menunjukkan bahwa masalah pertama yang muncul dalam Islam pasca Nabi Muhammad Saw wafat bukanlah masalah teologis melainkan masalah politik. Meski pada perkembangannya problem politik beralih menjadi masalah teologis. Terutama pasca Perang Şiffin antara Ali bin Abi Ṭālib dengan

¹¹² Ibid., 415.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. M. Sirozi (Bandung: Mizan, 1993), 17-30.

¹¹⁵ Abdul Salam Arif, *Politik Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 2004), 103

Muawiyah yang kemudian melahirkan mazhab-mazhab teologi seperti Sunni, Syiah, Khawarij dan lain sebagainya. Begitu mazhab teologis secara resmi terbentuk, umat Muslim dari berbagai latar belakang, termasuk para mufasir memosisikan diri berdasarkan aliran teologis yang dianutnya. Dalam perkembangannya banyak penafsiran yang diproduksi untuk melegitimasi pandangan politik berdasarkan kelompok tertentu menggunakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai legitimasi politik untuk mengklaim keuntungan yang diinginkan.¹¹⁶

Menurut Ignaz Goldziher, sudah barang tentu bahwa setiap mazhab yang muncul dalam sejarah Islam berusaha mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya sendiri atau bagi kelompoknya dengan merujuk kepada al-Qur'an dan dengan apa yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. tidak bisa dipungkiri bahwa setiap mufasir akan selalu dipengaruhi oleh latar belakang sejarah dan keahlian ilmu yang dialami. Dengan kata lain, tidak ada penafsiran yang luput dari kepentingan baik positif maupun negatif.¹¹⁷

Pada masa para sahabat, penafsiran al-Qur'an merupakan kebutuhan yang tidak dapat dihindari. Abu Bakar selaku khalifah pertama memiliki tanggung jawab yang cukup besar sebagai pengganti Nabi Muhammad Saw dan memperluas wilayah umat Islam. Oleh karena itu, Abu Bakar tidak punya pilihan selain menghadirkan tafsir untuk memperluas kekuasaannya. Misalnya, dalam kebijakan zakat, al-Qur'an tidak secara khusus menyebutkan bahwa orang yang tidak membayar zakat harus dibunuh. al-Qur'an menegaskan bahwa zakat merupakan rukun Islam yang wajib dilaksanakan untuk menjaga keseimbangan masyarakat antara kaya dan miskin. Bahkan Rasulullah Saw tidak pernah membunuh orang yang tidak mau membayar zakat, karena ajaran Islam mengajarkan dengan keteladanan dan bukan dengan paksaan.

Namun Abu Bakar merasa perlu setiap warga negara membayar zakat untuk memenuhi kebutuhan perbendaharaan. Mereka yang tidak membayar zakat dianggap murtad. Dalam hal ini tentunya kebijakan Abu Bakar menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai kebijakan politik untuk menjaga kedaulatan dan kekuasaan umat Islam. Keinginan kuat Abu Bakar untuk menguasai beberapa wilayah, seperti Irak dan Syam, membuat Abu Bakar mengambil kebijakan politik yang berpedoman pada ketaatan pada aturan Islam dan kekuatan internal. Abu Bakar lebih dikenal sebagai pemimpin politik dan panglima militer daripada sebagai ulama. Oleh karena itu, tafsir agama yang muncul di bawah Abu Bakar adalah tafsir agama yang proporsional dengan posisinya sebagai pemimpin militer. Ia juga menabuh genderang perang melawan pembangkang Zakat yang dianggapnya murtad (*al-murtaddūn*). Kategori murtad didefinisikan bagi mereka yang tidak membayar zakat, karena tidak terbayarnya zakat dapat menyebabkan

¹¹⁶ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1985), 92.

¹¹⁷ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, terj. M. Alaika Salamullah. (Yogyakarta: elSaQ Press, 2003), 3.

ketidakseimbangan keuangan pemerintah.¹¹⁸

Oleh karena itu, kebijakan Abu Bakar memerangi para penentang zakat sangat penting, bukan hanya karena mengabaikan kewajiban sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an, tetapi di sisi lain dikarenakan pemerintahan saat itu sangat mengandalkan zakat. Dalam hal ini, sebuah fakta yang tidak dapat dihindari bahwa penafsiran al-Qur'an sangat erat kaitannya dengan kepentingan politik. Abu Bakar harus mengikuti kebijakan politik berdasarkan penafsiran keagamaan.

Pada era Umar bin Khaṭṭab tafsir al-Qur'an mengalami perkembangan yang signifikan. Era ini dianggap sebagai era paling progresif karena Umar melandaskan kebijakannya kepada realitas dan untuk kemaslahatan bersama. Contohnya dalam perkara pencurian dalam Qs. al-Maidah[5]: 38 Allah Swt berfirman

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Maha perkasa lagi Maha bijaksana.¹¹⁹

Umar dengan tegas dan bertanggung jawab tidak memotong tangan pencuri, ia berpandangan bahwa itu bukan perkara pencurian murni, melainkan disebabkan karena kondisi sosial yang menyebabkan pencurian sebagai alternatif sementara. Ketika Umar bin Khaṭṭab berkuasa, kondisi umat Islam dalam kondisi sulit karena dilanda wabah mematikan dan musim kemarau panjang yang menyebabkan kelaparan hampir terjadi di seluruh wilayah. Oleh karena itu, Umar menilai potong tangan tidak dapat diimplementasikan karena mereka adalah fakir miskin yang harus dibantu. Bahkan, Umar ijtihad, jika fakir miskin mencuri untuk kedua kalinya, maka yang harus dipotong tangannya adalah orang kaya yang dicuri orang miskin itu. Karena orang-orang kaya tersebut tidak memenuhi perintah al-Qur'an untuk memberi kepada fakir miskin dan anak yatim.

Banyak penafsiran yang dilakukan Umar bin Khaṭṭab yang sepintas terlihat bertentangan dengan teks al-Qur'an. Namun, setelah diteliti dengan cermat, ada kondisi dan manfaat sosial yang harus diprioritaskan. Di sini Umar dikenal sebagai seorang mujtahid sekaligus politisi veteran yang membuat terobosan baru dalam membela keadilan dan memberi manfaat bagi masyarakat. Di bawah kepemimpinan Umar bin Khaṭṭab, tafsir tidak hanya terkait dengan teks, tetapi juga mempertimbangkan realitas kehidupan sosial pada saat itu. Tidak dapat disangkal bahwa perdebatan tentang kemaslahatan bersama pasca-Umar berkembang dan menjadi disiplin ilmu yang bertahan hingga saat ini, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah*. Dari paradigma tersebut muncul kaidah: "Putusan hukum harus berkaitan dengan tujuan, bukan kepada lafaz (*al-'ibrah li al-maqāṣid wa al-*

¹¹⁸ Gamal al-Banna, *al-Islām wa Huriyyāh al-Islam*, (Kairo:Dār al-Fikr, 1973), 8.

¹¹⁹ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 114.

ma'ani la li al-fadz wa al-mabānī).¹²⁰

Pada era selanjutnya yaitu era Uthmān bin 'Affān tidak ada perkembangan signifikan dalam hal pergulatan al-Qur'an dan politik. Salah satu prestasi terbesarnya adalah membukukan al-Qur'an dalam satu mushaf yang membuatnya dikenang karena seluruh dunia menggunakan mushaf Uthmānī.

Pada masa Ali bin Abi Ṭālib, pergulatan politik atas al-Qur'an menemukan jebakan terbesarnya. ia tidak memiliki kesempatan penuh untuk menghadirkan al-Qur'an dalam konteks politik seperti yang dilakukan Abu Bakar dan Umar bin Khaṭṭāb. Ali bin Abi Ṭālib menghadapi perlawanan dari kubu Mu'āwiyah dalam perebutan kekuasaannya. Banyak analisis yang mengatakan bahwa perpecahan antara Ali bin Abi Thalib dan Mu'āwiyah menimbulkan bencana yang sangat serius karena umat Islam kemudian terjebak dalam perpecahan. Pemerintahan Islam yang semula berdasarkan paradigma syura digantikan oleh dinasti. Obsesi untuk mengejar kekuasaan telah mendominasi beragam kepentingan umat Islam, sementara al-Qur'an mengamanatkan kepentingan bersama dan kemanusiaan cenderung terabaikan.

Sumpah palsu Mu'āwiyah terhadap Ali bin Abi Ṭālib ketika ia menawarkan arbitrase, yaitu mengalihkan kekuasaan umat Islam kepada kekuasaan mutlak Tuhan (*Hakimīyyatullāh*) yang kemudian dijadikan tameng politik untuk merebut kekuasaan dari tangan Ali bin Ṭālib. Setelah peristiwa tersebut, komposisi politik umat Islam mengalami perubahan yang signifikan. Umat Muslim terpecah menjadi sekte-sekte yang mengarah pada polarisasi pemahaman al-Qur'an. Ada sisi positifnya, namun sisi negatif dari polarisasi ini juga tidak bisa dihindari. Benih munculnya sektarianisme dalam Islam menurut al-Shahrastānī (479-548 H) sektarianisme dalam Islam adalah masalah politik. yaitu, wacana yang berkaitan dengan kepemimpinan (*imāmah*). Ia mengatakan, tidak pernah ada pedang terhunus dalam masyarakat Islam yang menimbulkan perpecahan, kecuali dalam masalah kepemimpinan. Dalam hal ini, ia menegaskan bahwa persoalan politik Islam awal, khususnya terkait suksesi Nabi dan perang saudara di antara para sahabat Nabi, merupakan awal munculnya sebuah sekte dalam Islam.¹²¹

Hal ini juga dibenarkan oleh W. Montgomery Watt yang menunjukkan bahwa kemunculan sekte-sekte dalam Islam merupakan eksponen dari beberapa peristiwa politik.¹²² Hal ini sangat berpengaruh dalam tafsir al-Qur'an, karena para pendukung dari mazhab berusaha mencari dalil meskipun dengan cara memaksakan teks al-Qur'an agar sesuai dengan pandangan mazhabnya. Seiring dengan perkembangannya yang semakin parah, para penganut mazhab berusaha

¹²⁰ Yusuf al-Qarḍawī, *al-Siyāsah al-Sharī'ah fi Ḍawa al-Sharī'ah wa Maqāṣidihā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1999), 149.

¹²¹ Muhammad bin 'Abd al-Karīm al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1404 H), 20.

¹²² W. Montgomery Watt, *Studi Islam Klasik: Wacana Kritik Sejarah*. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), 1-2.

untuk mempertahankan argumennya dan melakukan ekspansi pemikiran dengan cenderung menyimpangkan makna dari firman Tuhan sesuai dengan kepentingan mazhab yang dianut.

BAB III

KONTEKS SOSIO-HISTORIS ḤASAN AL-TURĀBĪ DAN TAFSIR *AL-TAWHĪDĪ*

A. Biografi Ḥasan al-Turābī

1. Kelahiran dan Pendidikan Ḥasan al-Turābī

Ḥasan Abdullah al-Turābī lahir pada 1 Februari 1932 di Kassala ibu kota Provinsi Kassala bagian tenggara Sudan, keluarganya memiliki tradisi panjang dalam bidang akademis dan tasawuf. Ayahnya Abdullah Dafallah al-Turābī adalah seorang hakim pengadilan agama. Ḥasan al-Turābī merupakan putra ketiga. Ibunya Nafisa meninggal pada tahun 1943 karena komplikasi rahim. Ia meninggalkan tiga orang anak laki-laki bernama Muhammad, Dafallah, dan Ḥasan serta empat orang perempuan. Ia juga memiliki tujuh saudara tiri laki-laki dan empat saudari perempuan dari dua ibu tiri berbeda. Maka, Abdullah al-Turābī ketika wafat pada tahun 1986 meninggalkan dua orang istri dan 18 orang anak.

Pada saat al-Turābī lahir, Sudan sedang pada masa kolonial yang telah berhasil membangun sistem yang adidaya dan partikular. Negara ini melembagakan struktur dan institusi pemerintahannya, bersama dengan otoritasnya yang terlalu hegemonik dan dominan sebagai sebuah entitas absolut atas masyarakat Sudan. Pada saat yang sama, rakyat Sudan sebagai kelompok maupun individu, merepresentasikan diri mereka sendiri dengan perlawanan terhadap kolonial.¹

Pada masa muda al-Turābī mengenyam pendidikan kolonial dan pendidikan “tradisional” kepada ayahnya untuk melengkapi atau bahkan melindunginya dari pendidikan sekuler yang didapatkan dari sekolah Anglo-Mesir.² pendidikan “klasik” yang diberikan oleh ayahnya tidak berfokus pada topik-topik agama terlebih dahulu, tetapi mengutamakan linguistik dan sastra. Dia mengatakan kepada seorang pewawancara bahwa ayahnya mengajarnya *naḥw*, *ṣaraf*, *balāghah*, *qawāfi*, *shi’r*, *wazn*, dan juga menghafalkan sebagian besar *mu’allaqqāt* - kumpulan kasidah dalam bahasa Arab. Sebagai seorang siswa sekolah menengah, ia menyerap teks-teks klasik tata bahasa dan linguistik Arab Alfiyyah, Qatru al-Nada, dan Jurumiyyah. Setelah itu, barulah studinya

¹ Abdullahi A. Gallab, *Ḥasan al-Turābī, the last of the islamists : the man and his times 1932-2016* (Maryland: Lexington Book, 2018), 27.

² Masaki Kobayashi, “The Islamist Movement in Sudan: The Impact of Dr al-Turabi’s Personality on the Movement” (Disertasi - University of Durham, 1996), 37.

diarahkan pada mazhab-mazhab utama dalam fikih.³ Al-Turābī mengklaim bahwa pada usia 12 tahun ia telah mempermalukan guru bahasa Arabnya di sekolah karena pengetahuannya yang unggul pada bidang-bidang tersebut. Mungkin ketertarikannya terhadap bahasa yang membentuk persepsinya tentang perannya sendiri sebagai seorang pembicara, bukan hanya sebagai pengkhotbah atau ideolog dan juga penekanannya di kemudian hari untuk menyelidiki makna linguistik dari istilah-istilah politik dan keagamaan dalam teks-teks seperti *al-Muṣṭalahāt al-Siyāsiyyah*. Studinya dibidang retorika secara khusus memperluas wawasan al-Turābī karena praktik sastra Arab sangat dipengaruhi oleh para ahli sastra Persia dan Yunani dan telah membantu melestarikan filosofi sosial dan politik dunia kuno.⁴ Terlebih, fakta bahwa ia memperoleh pendidikan agamanya di lingkungan rumah daripada di lembaga formal dapat menjelaskan pendekatannya yang unik terhadap hukum Islam.

Fakta yang menarik adalah al-Turābī sering mengatakan bahwa ia sangat ingin keluar dari pendidikan di rumahnya dan kembali ke sekolah-sekolah Inggris.⁵ Meskipun ia terkenal suka berbelit-belit dalam wawancara, hal ini merupakan pengakuan yang mengejutkan dari al-Turābī. Mungkin keinginannya untuk melepaskan diri dari isolasi yang membuatnya mendambakan kembali ke sekolah-sekolah kolonial –meskipun tampaknya ia juga menghabiskan banyak waktu untuk belajar sendiri di perpustakaan-perpustakaan di sekolah tersebut. Yang pasti, ia dengan antusias mengikuti kegiatan sekolah dan ekstrakurikuler di Sekolah Menengah Hanṭub.⁶

2. Pendidikan Kolonial

Hanṭub, yang terletak di Provinsi Nil Biru, merupakan tempat di mana al-Turābī sekolah yang merupakan produk dari pemerintah kolonial pasca-Perang Dunia II. Sekolah ini didirikan pada tahun 1946 yang dirancang oleh kepala sekolah berkebangsaan Inggris Lewis Brown di bawah tekanan dari para nasionalis Sudan yang menginginkan program pendidikan yang lebih “Inggris” untuk membantu mengembangkan elite yang mandiri.⁷ Kegiatan kurikuler dan ekstrakurikuler dibuat mirip dengan sekolah-sekolah di Inggris. Para siswa laki-laki diuji sesuai dengan standar *Cambridge School Certificate*, bermain sepak bola, dan belajar berenang dan berlayar.⁸ Pada tahun 1948, sekolah ini membentuk sebuah perkumpulan drama dan mementaskan drama *Arms and the*

³ Ḥasan al-Turābī, wawancara dengan Ghassan Ṣarbal, *al-Waṣf*, 22 Februari 1999.

⁴ Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran: Power, Religion and Rhetoric* (London: I.B.Tauris, 2011) 8-11.

⁵ Ḥasan al-Turābī, wawancara dengan Ghassan Ṣarbal, *al-Waṣf*, 22 Februari 1999.

⁶ Ibid.

⁷ Robin Hodgkin, “Obituary: Lewis Brown”, *Independent* (14 Juli 1994).

⁸ Laporan Gubernur Jenderal tentang Keuangan, Administrasi dan Kondisi Sudan 1949 (Koleksi Universitas Durham), 135.

Man, Saint Joan, dan Justice karya Galsworthy.⁹

Pada tahun yang sama al-Turābī menempuh pendidikan menengah di Wad Madani dan Rufa'a yang kemudian bergabung dengan Hanṭub. Banyak tokoh-tokoh nasional yang mengenyam pendidikan di Hanṭub pada saat yang sama dengan al-Turābī. Mereka adalah Ja'far Nimeiri, presiden militer 1969-1985; Jizouli Dafa'allah, perdana menteri sementara 1985-1986; dan Muhammad Ibrahim Nugd, pemimpin SCP (*Sudanese Communist Party*) dari tahun 1971-2012. Ketika ditanya oleh seorang pewawancara pada tahun 2013, bagian mana yang paling ia sukai dari pendidikannya, ia mengatakan bahwa bermain sepak bola, al-Turābī mengatakan:

“Tidak masalah apakah saya atau siapa pun yang mencetak gol, saya tidak egois, jika saya dikepung, saya mengoper bola kepada seseorang yang tidak bertanda, saya tidak ingin semuanya dikaitkan dengan diri saya sendiri, dan saya bermain dengan semangat kelompok, jika kami dikalahkan, saya tidak akan marah tetapi saya akan menerima bahwa lawan lebih baik dan mengkritik gaya permainan kami sendiri dan menganalisis mengapa kami dikalahkan... para politisi harus mempelajari semangat olahraga, yang di dalamnya terdapat banyak manfaat bagi politik dan ekonomi.”¹⁰

Perhatian al-Turābī terhadap sepak bola mungkin mencerminkan kegelisahannya dalam memosisikan citra maskulin untuk para pengkritiknya yang konservatif. Demikian pula, lawan-lawan politik yang sezaman dengan Hanṭub sangat antusias untuk menyoroati antusiasme Hanṭub terhadap kegiatan yang kurang maskulin seperti akting dan bernyanyi.¹¹ al-Turābī dalam wawancara lain mengenang kembali hasratnya dalam mempelajari dan menulis puisi romantis (*ghazal*),¹² dan bersuara lantang melawan kelompok Islamis yang lebih konservatif tentang nilai-nilai seni. Bahkan koran partainya sendiri, al-Mithāq dengan senang hati melaporkan bahwa al-Turābī sangat menyukai permainan catur semasa di Hanṭub, meskipun hal ini dianggap haram oleh banyak ulama Islam. Mungkin pengalaman permainan strategi di masa remaja ini membantu menumbuhkan sifat pragmatisnya dalam karier politiknya.

Satu hal yang tidak dibantah oleh sebagian besar teman sekolahnya dan guru al-Turābī adalah pencapaian ilmiahnya selama di Hanṭub. Ia adalah murid yang paling berbakat secara intelektual dan bahkan mampu menyelesaikan masa studinya di Hanṭub dalam waktu tiga tahun, bukan empat tahun seperti

⁹ Ibid., 142.

¹⁰ Hasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Sabah Musa, *Africa al-Youm*, 16 April 2013.

¹¹ Muhammad Uthman al-Hajj, *Sudanese Online*, 27 February 2007, [www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?board=3&msg=1172242228&seq=msg](http://www.sudaneseonline.com/cgi-bin/sdb/2bb.cgi?board=3&msg=1172242228&seq=msg;); diakses tanggal 30 Januari 2023

¹² Hasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Sabah Musa, *Africa al-Youm*, 16 April 2013.

biasanya.¹³ Ia menghabiskan sebagian besar waktu luangnya di perpustakaan sekolah dengan melahap ensiklopedi, koran, dan majalah budaya. Pada tahun 1995, ia mengatakan kepada Kobayashi bahwa pendidikannya di Hanṭub dan pendidikan yang diberikan kepadanya di rumah, mengajarnya untuk menganalisis semua masalah dari perspektif Barat dan tradisional.¹⁴

Al-Turābī telah memiliki pengalaman kepemimpinan jauh sebelum karier politiknya dimulai, di Hanṭub presiden militer masa depan, Ja'far Nimeiri yang mengambil peran sebagai kepala asrama di bawah kepemimpinan al-Turābī. Baik di Rufa'a maupun Hanṭub, al-Turābī sangat ingin terlibat dalam berbagai kegiatan politik. Dia berada di Rufa'a tahun 1946, pada saat terjadinya kerusuhan terkenal yang dipicu oleh penangkapan seorang perempuan lokal oleh polisi kolonial karena melakukan sunat kepada perempuan. Ironisnya, kerusuhan ini dipimpin oleh Maḥmud Muhammad Ṭaha, pemimpin gerakan *Republican Brothers* pada masa mendatang. Ia adalah orang menganjurkan penafsiran ulang doktrin keagamaan secara liberal yang membuatnya sering berselisih dengan al-Turābī.¹⁵

Sulit untuk diidentifikasi apakah peristiwa tersebut adalah awal mula konflik al-Turābī dengan Ṭaha —yang dituduh oleh sebagian orang sebagai mengaku sebagai Nabi— bila merujuk pada fase awal kehidupannya. Al-Turābī juga mengklaim bahwa ia aktif secara politik di Hanṭub, dengan menyatakan bahwa ia membantu mengorganisir demonstrasi dan pemboikotan kelas.¹⁶ Ada juga yang mengatakan bahwa ia tidak berpolitik pada masa itu, sebagai contoh, mantan asistennya di sekolah tersebut mendeskripsikannya sebagai seorang yang tenang dan tidak suka berkonfrontasi.¹⁷ Juga diketahui bahwa meskipun Gerakan Pembebasan Islam (*Islamic Liberation Movement / ILM*)—afiliasi lepas Ikhwanul Muslimin yang kemudian mendominasi politik mahasiswa— didirikan pada masa al-Turābī di Hanṭub, ia memilih untuk tidak bergabung.¹⁸ Ia memilih untuk sibuk menulis puisi romantis dan ikut serta dalam drama, saat itu al-Turābī menyatakan bahwa ia kecewa dengan sikap kuno Ikhwanul Muslimin terhadap perempuan dan seni yang membuatnya enggan untuk bergabung.¹⁹ Alasan lain mungkin karena besarnya pengaruh Komunisme terhadap ILM. Babikir Karrar selaku pendirinya, setelah organisasi tersebut terindikasi bagian dari sel komunis kemudian memilih keluar dari kelompok tersebut ketika ia mulai percaya bahwa Komunisme pada dasarnya adalah ateis.²⁰ Al-Turābī berpendapat bahwa ia juga menjadi sasaran perekrutan secara langsung oleh kaum komunis, tetapi dengan

¹³ Ḥaqa'iq wa Ṭarā'if min Ḥaya al-Turābī', *al-Mithaq*, (28 April 1965), 3.

¹⁴ Kobayashi, *The Islamist Movement in Sudan*, 39.

¹⁵ *Ibid.*, 38.

¹⁶ Muhammad Mahmud, *Wawancara dengan al-Sahafa*. 23 May 2004.

¹⁷ Kobayashi, *The Islamist Movement in Sudan*, 39.

¹⁸ al-Turābī, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi al-Sūdān.*, 63.

¹⁹ Kobayashi, *The Islamist Movement in Sudan*, 42.

²⁰ al-Turābī, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi al-Sūdān*, 47.

kesombongannya yang khas bersikeras merekrutnya, ia menolak seraya berkelakar argumennya sulit dibantah oleh mereka.²¹ Namun demikian, sebagai pemuda yang masih terlalu muda ini menjadi akrab dengan prinsip-prinsip sosialis setelah kepala sekolahnya yang penuh kasih sayang, Lewis Brown, menghadiahkan sebuah buku karya sosialis Inggris terkemuka, Harold Laski.²²

Setelah lulus sekolah menengah, tahun 1951 al-Turābī melanjutkan studinya Gordon College, pada masa akhir pemerintahan kolonial – Sudan mendapatkan kemerdekaannya pada hari pertama tahun 1956 dan kampusnya berganti nama menjadi Universitas Khartoum – tetapi sebagian besar stafnya masih memiliki latar belakang Eropa. Di Gordon College inilah al-Turābī mulai mengidentifikasi dirinya sebagai seorang Islamis dengan bergabung dengan Ikhwanul Muslimin, ia melahap tulisan-tulisan Muhammad ‘Abduh, al-Ghazālī, Mawdūdī, Sayyid Qutb, dan Hasan al-Banna.²³

Bersama dengan saudaranya Dafa’allah, al-Turābī diangkat sebagai asisten dosen dalam bidang hukum perdata pada tahun 1957 mewakili generasi baru elit terpelajar di Universitas Khartoum, meskipun jabatan-jabatan senior sebagian besar dipegang oleh orang Eropa.²⁴ Kedua bersaudara ini mendorong Arabisasi kurikulum pendidikan, dan al-Turābī memberikan sejumlah kuliahnya dalam bahasa Arab meskipun terdapat persyaratan untuk menggunakan bahasa Inggris dalam pedoman akademiknya.²⁵ Hanya setahun setelah pengangkatannya sebagai asisten, ia menjadi dosen tetap di Fakultas Hukum dan Administrasi Publik, terlepas dari kenyataan bahwa ia mendapatkan penghargaan akademik di bidang hukum Islam.²⁶

Pendidikan dan kariernya sebagai dosen memberinya kesempatan untuk mengintegrasikan dirinya ke dalam jaringan politik, sosial, dan profesional yang sangat luas, yang terbukti sangat berguna seiring dengan perkembangan karier akademis dan politiknya. Terlepas dari latar belakang pendidikan dan penunjukannya sebagai dekan fakultas hukum di Khartoum sekembalinya ke Mesir, keterlibatan politiknya, bukan karier akademis yang akhirnya mewarnai kehidupannya. Al-Turābī tampaknya lebih tertarik pada politik pada tahun-tahun pertamanya di bangku kuliah ketika ia bergabung dengan cabang lokal Ikhwanul Muslimin. Namun, baru setelah tahun 1964, ia mulai terlibat dalam proses politik, dengan mengambil alih kepemimpinan Front Piagam Islam (*Islamic Charter*

²¹ Hasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Ghassan Sharbal, *al-Waṣf*, 22 February 1999.

²² Hasan al-Turābī, “al-Rajūl wa Thawrathu, *al-Mīthāq* (28 April 1965), 4.

²³ Abdel Wahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan* (London: Grey Seal, 1991), 63.

²⁴ Arsip Nasional Inggris, “The University College at Khartoum: Incorporating Gordon Memorial College and Kitchener School of Medicine: Report and Accounts, to 30th June, 1957”, BW 90/679.

²⁵ Hasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Ghassan Sharbal, *al-Waṣf*, 22 February 1999.

²⁶ Arsip Nasional Inggris, “The University College at Khartoum: Incorporating Gordon Memorial College and Kitchener School of Medicine: Report and Accounts, to 30th June, 1957”, BW 90/679.

Front/ ICF), sebuah platform utama Ikhwanul Muslimin.

Sebagai dosen hukum, al-Turābī mendapat kesempatan untuk menikah dengan keluarga paling bergensi di Khartoum - pertunangannya dengan Wisal al-Mahdī terjadi setelah ia bertemu dengannya sebagai salah satu mahasiswanya di Fakultas Hukum. Wisal sendiri adalah saudara perempuan dari pemimpin Partai Umma, Ṣadiq al- Mahdī, dan keturunan seorang pahlawan Sudan yang memimpin pemberontakan Mahdi melawan Inggris pada tahun 1880-an.²⁷

Pada dekade berikutnya tahun 1955, al-Turābī menyelesaikan gelar MA di Universitas London dan PhD di Universitas Sorbonne dan beberapa kali mengunjungi Amerika Serikat. Studi dan kunjungannya ke Barat membentuk cara pandanginya dalam dua hal penting. *Pertama*, kunjungan tersebut membantu visi Islamisnya untuk meluaskannya dalam cakupan global. *Kedua*, kunjungan-kunjungan membentuk perspektifnya yang ambivalen terhadap Barat itu sendiri. Tidak seperti Sayyid Quṭb yang berposisi dengan Amerika pada tahun 1948, al-Turābī berhubungan dengan masyarakat di Barat dengan cara yang lebih moderat. Ia mengecam rasisme dengan alasan superioritas diselingi dengan pujian terhadap kehangatan orang-orang yang ia temui, serta kebebasan politik dan intelektual Barat. Dengan selektif al-Turābī mengidentifikasi dirinya dengan nilai-nilai “Barat” tertentu.²⁸

Al-Turābī memuji budaya Barat khususnya Prancis dengan antusias, ia menyatakan pengalamannya di Prancis berbeda dengan di London, di Paris setiap orang bebas. Mempelajari kebebasan dan demokrasi Prancis memberi banyak kesempatan untuk menemukan kembali ingatan kulturalnya tanpa kehilangan identitas aslinya dan ia mengklaim bahwa masa-masa di Paris-lah yang membuatnya yakin bahwa dunia Islam dapat mengalami transformasi serupa dengan apa yang terjadi pada masyarakat saat Revolusi Prancis.²⁹

3. Sepak Terjang di Dunia Politik

Revolusi Oktober 1964 dikenang oleh masyarakat Sudan sebagai “*Arab Spring*” mereka sendiri, fakta bahwa revolusi ini meletus hampir setengah abad sebelum revolusi serupa di Timur Tengah terjadi menjadi pengingat akan karakter regional yang unik dari pengalaman demokratis yang kaya di negeri ini pada paruh kedua abad ke-20. Pencapaian demonstran sipil memimpin Revolusi Oktober bukan karena berhasil mewujudkan sistem demokrasi parlementer, karena “rezim parlementer kedua” yang direalisasikan sama sekali tidak berbeda dengan rezim parlementer pertama, yang di bentuk oleh penjajah Inggris dan kaum nasionalis Sudan pada era Kondominium pada tahun 1953 hingga dibubarkan oleh Jendral Ibrahim Abbud pada tahun 1958. Sebaliknya, kemenangan yang diraih adalah dengan menggulingkan rezim militer otoriter, sebuah prestasi yang tidak bisa ditiru oleh para penguasa sementara di dunia Arab

²⁷ Wisal al-Mahdi, *Wawancara* dengan *al-Waṣf*, 30 Maret 1998.

²⁸ Ḥasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Ghassan Sharbal, *al-Waṣf*, 22 February 1999.

²⁹ Ibid.

selama dua generasi berikutnya. Dengan demikian, demonstran sipil melahirkan politisi baru dan jauh lebih muda. Di antaranya adalah tokoh-tokoh SCP yang bertekad untuk merevolusi masyarakat dan kehidupan politik, termasuk di antaranya adalah Abd al-Khāliq Mahjūb, Ṣafiq Ahmad al-Shaikh, dan teman satu sekolah al-Turābī, Muhammad Ibrahim Nughd; serta saudara ipar al-Turābī, Ṣādiq al-Mahdi, seorang yang bertekad untuk mereformasi partai Ummah, yang bertindak sebagai kedok untuk gerakan keagamaan Ansar yang didirikan oleh kakeknya; dan al-Turābī ikut andil di dalamnya di dalamnya.

Setelah menyelesaikan studinya pascasarjananya, al-Turābī bergabung dengan Ikhwanul Muslimin Sudan. Pada bulan September 1964, dua bulan setelah kembali dari Paris, al-Turābī menjadi pusat perhatian karena pidato politik tentang krisis di Sudan selatan yang dipresentasikan dalam ruang sidang Universitas Khartoum, ia berpendapat bahwa masalah di selatan dapat diselesaikan hanya dengan membawa kebebasan politik ke utara dan menghapus rezim militer Ibrahim Abbud. Pidato inilah yang mengilhami aktivisme mahasiswa memuncak dengan menyebabkan meletusnya revolusi pada bulan berikutnya. Peristiwa tersebut membuat al-Turābī dianggap sebagai tokoh politik yang karismatik. Dia benar-benar dikagumi oleh banyak orang di lingkungan mahasiswa, intelektual dan, tokoh politik pada saat itu tidak hanya dari kalangan Ikhwanul Muslimin.³⁰

Pasca revolusi meletus pada tanggal 21 Oktober al-Turābī kembali berpidato untuk mengorganisir para aktivis Islam. Perannya yang besar dalam revolusi kemudian dirayakan oleh Ahmad Ṣamuq dalam bukunya yang berjudul *October al-Thawrah al-Zāfirah*.³¹ Sebagai sosok yang memiliki peran penting dalam Revolusi Oktober, al-Turābī kemudian mendirikan Front Piagam Islam (*Islamic Charter Front/ ICF*) Pendirian ICF oleh al-Turābī menjadi partai politik Islamis yang paling berpengaruh, selain karena ia naik ke tampuk kepemimpinan Ikhwanul Muslimin, ia mendapatkan reputasi setelah ikut andil dalam Revolusi Oktober. Namun, Ikhwanul Muslimin Sudan telah berdiri sebelum kepemimpinan al-Turābī dan sudah menjadi lembaga yang mapan, di dalamnya terdapat semacam Lembaga Konstitusi, Dewan Syura, dan Majelis Syura yang sudah terbentuk. Kepemimpinan al-Turābī berulang kali mendapat tantangan karena banyaknya kepentingan dibandingkan dengan Islam itu sendiri. Terdapat beberapa tokoh yang menantang otoritas al-Turābī yang merupakan sekelompok Islamis senior, termasuk di antaranya Ja'far Shaikh Idris, Malik Badri, dan Muhammad Salih Umar. Orang-orang ini - yang biasanya disebut sebagai perwakilan dari kaum intelektual- menuduh al-Turābī menghabiskan terlalu banyak tenaga dan sumber daya untuk meraih keuntungan politik melalui ICF, alih-alih berfokus untuk menyeru pada masyarakat Sudan kepada Islam secara

³⁰ W.J. Berridge, *Civil Uprisings in Modern Sudan: The 'Khartoum Springs' of 1964 and 1985* (London: Bloomsbury, 2015), 68-69.

³¹ Ahmad Muhammad Ṣamūq, *Oktober al-Ṭawrah al-Zāfirah* (Khartoum: Hai'ah al-Khartoum li al-Sahafah wa Naṣr, 2008).

langsung melalui dakwah.³² Pada tahun 1966, kelompok tersebut memaksa al-Turābī mundur dari struktur kepemimpinan Ikhwanul Muslimin, yang saat itu secara fungsional dipisahkan dari ICF, agar dapat melindungi Ikhwanul Muslimin dari perselisihan politik yang keruh. Muhammad Salih Umar, sebagai pemimpin baru Ikhwanul Muslimin, kemudian berusaha mendikte kebijakan ICF yang bertentangan langsung dengan agenda al-Turābī. Setelah beberapa perdebatan sengit di dalam Dewan Syura, para pimpinan kemudian memutuskan untuk mengadakan konferensi umum Ikhwanul Muslimin pada tahun 1969, konferensi pertama sejak al-Turābī naik ke tampuk kepemimpinan di Ailafun pada tahun 1962. Konferensi tersebut diadakan di Dar al-Baḥri Khartoum Utara dan dihadiri oleh 258 delegasi, konferensi tersebut merupakan klimaks dari perebutan kepemimpinan ICF dan Ikhwanul Muslimin, di mana al-Turābī berhadapan langsung dengan Ja'far Sheikh Idris.³³

Dalam kaitannya dengan politik, pidato al-Turābī yang luar biasa di hadapan para mahasiswa yang hanya membahas masalah-masalah seperti kebebasan politik serta desentralisasi, dan sama sekali tidak menyinggung tentang formalisasi syariah. Hal ini sangat sesuai dengan strateginya untuk menawarkan wacana-wacana yang berbeda kepada kalangan terpelajar dan masyarakat luas.³⁴

Tujuan dari pidato tersebut untuk mencegah SCP mengambil alih kendali Revolusi setelah 21 Oktober lebih layak disebut sebagai “kontra-revolusioner”. Sementara pidatonya di hadapan massa yang marah di alun-alun Maidan Abd al-Mun'im pada 22 Oktober ditafsirkan oleh beberapa orang sebagai bukti sentralitas perannya karena khawatir mobilisasi rakyat lebih luas dapat mengarah pada pengambilalihan oleh kelompok sayap kiri. Dia juga membantu membawa partai-partai politik yang relatif lebih konservatif untuk memperkuat Front Nasional Bersatu yang kemudian merundingkan transisi dari pemerintahan militer ke pemerintahan sipil.³⁵

ICF bersama dengan dua faksi gerakan Islam Sudan yang mewakili kelompok kanan religius seperti Partai Umma dan Partai Persatuan Demokratik (*Democratic Unionist Party/ DUP*) bekerja sama dan berkampanye untuk merancang konstitusi Islam untuk diimplementasikan di Sudan. Namun, kampanye tersebut berhenti pada tahun 1969 akibat dari kudeta militer oleh Ja'far Nimeiri, yang didukung oleh kelompok kiri dan sekuler. Al-Turābī dan rekan-rekannya kemudian ditangkap dan menghabiskan enam tahun dalam tahanan dan tiga tahun di pengasingan di Libya.

Meskipun pengaruh al-Turābī dalam Gerakan Islam antara tahun 1969 dan 1976 tetap besar, penahanannya pada rentang waktu tersebut mempengaruhi kekuatannya dalam mengembangkan Gerakan Islamnya. Mengingat militer

³² El-Affendi, *Turabi's Revolution.*, 86.

³³ *Ibid.*, 87.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

mengambil alih kekuasaan dengan berkolaborasi dengan SCP, tidak heran jika al-Turābī - yang berada di garis depan dalam kampanye dan memobilisasi partai-partai Islam menjadi goyah untuk mewujudkan konstitusi Islam - menjadi politisi pertama yang dipenjarakan oleh rezim Nimeiri. Penahanannya, menurut pengakuannya sendiri, tidak terlalu buruk dan dia menyatakan bahkan menerima kunjungan persahabatan dari Nimeiri secara pribadi.³⁶ Akan tetapi, akibat dari pertikaian tahun 1971 antara Nimeiri dengan sekutunya SCP seharusnya menjadi peringatan baginya. Setelah upaya kudeta gagal yang dipimpin oleh seorang perwira yang berafiliasi dengan SCP, Nimeiri membalas dengan mengeksekusi Abd al-Khaliq Mahjub, pemimpin partai, dan dua anggota senior lainnya. Ahmad al-Tijani Ṣālih mengklaim bahwa tak lama sebelum pengambilalihan jabatan oleh al-Atta, al-Turābī - dalam posisinya sebagai sekretaris jenderal ICF dan Gerakan Islam - telah mencoba untuk mengarahkan kudeta dari sel penjaranya dengan memperlakukangi anggota senior gerakan tersebut sebagai penghubung dengan seorang perwira tinggi militer.³⁷ Kendati demikian, upaya kudeta tersebut gagal setelah wakil presiden Nimeiri mengetahuinya. Al-Turābī sendiri dapat mendengar bagaimana eksekusi terhadap Mahjub dan para pemimpin SCP dari sel penjaranya.³⁸

Pada 1977, kelompok oposisi termasuk al-Turābī dibebaskan. Lalu ia memimpin Serikat Sosialis Sudan. Sebagai tokoh sentral revolusi Oktober 1964 yang membuatnya dielu-elukan di jalan-jalan oleh orang banyak yang mengaguminya, al-Turābī juga mendapatkan banyak cemooh dan cacian karena keputusan kontroversialnya. Orang-orang yang sama ini kemudian tewas ketika al-Turābī mengkhianati pernyataan demokratisnya sendiri dengan bersekutu dengan dua diktator militer – Ja’far Nimeiri antara tahun 1977-1985, dan Umar al-Bashīr tahun 1989-2019—dengan dalih diperlukan segala cara untuk merealisasikan pendirian negara Islam.³⁹ Rekonsiliasi tahun 1977 menandai pertama kalinya al-Turābī menggunakan strategi politiknya yang kontroversial, yaitu menggunakan aliansi dengan seorang diktator militer sebagai sarana untuk mengimplementasikan program politiknya. Sebagai imbalan atas dukungan ICF, Nimeiri menunjuk al-Turābī dipromosikan menjadi Menteri Kehakiman tahun 1979 dan menugaskannya untuk mengepalai sebuah komisi yang bertugas merevisi undang-undang Sudan agar sesuai dengan syariah.

al-Turābī setuju dan ditugaskan dalam pembentukan undang-undang yang kemudian menghasilkan “*September Laws*” yang kontroversial pada tahun 1983 yang memicu pemberontakan di wilayah selatan yang mayoritas penduduknya menganut kepercayaan animisme dan Kristen. Sebelum undang-undang tersebut

³⁶ Ahmad al-Tijani Ṣālih, *al-Ḥarakah al-Islamiyyah al-Sūdāniyyah ba'da masirah 50 'ām, 1953-2003* (Khartoum: Sharikah Matabi' al-Sūdān li al-Umlah, 2003), 36.

³⁷ Hasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Ahmad Mansūr, *al-Jazccra Arabic*, 22 Mei 2006.

³⁸ Ṣālih, *al-Ḥarakah al-Islamiyyah*, 30

³⁹ W.J. Berridge, *Ḥasan al-Turābī: Islamist politics and democracy in Sudan* (New York: Cambridge University Press, 2017), 2.

diterbitkan, Nimeiri mencopot al-Turābī sebagai jaksa agung empat bulan sebelumnya yaitu pada bulan Juni dan menjadikannya sebagai penasihat presiden urusan hukum, hal ini membuat hubungan antar keduanya dikabarkan memburuk.⁴⁰ Draf akhir diselesaikan oleh tiga pengacara yang tidak terkenal dan mereka dilarang untuk mengunjungi kantor al-Turābī baik secara terbuka maupun diam-diam.⁴¹ Hal ini menunjukkan banyak hal mengenai hubungannya dengan para diktator bahwa ia dengan lantang mendukung “*September Laws*” tahun 1983, meskipun ia dipinggirkan pada penyelesaian draf akhir tersebut tidak sepenuhnya merefleksikan pandangan-pandangannya. Setelah disokong oleh undang-undang darurat pada tahun 1984 yang memungkinkan negara untuk mendirikan “Pengadilan Peradilan Seketika” dan membuat pengadilan Islam untuk menerapkan hukuman *ḥadd* bagi pencuri menyebabkan sekitar seratus kali vonis *ḥadd* dijatuhkan dan memicu perang saudara baru dengan wilayah selatan yang mayoritas penduduknya beragama Kristen dan animisme.⁴² Al-Turābī secara terbuka mendukung undang-undang tersebut, meskipun ia merekomendasikan penerapannya secara bertahap.⁴³ Dalam wawancara dan percakapan dengan media dan anggota gerakannya, al-Turābī cukup terbuka tentang sisi pragmatis dalam pendekatannya. Sebagai contoh, ia mengatakan kepada wartawan Inggris bahwa motif utama gerakannya mendukung pemerintah adalah untuk menghindari kekacauan terjadi apabila pemerintah digulingkan.⁴⁴ Meskipun secara terbuka mengkritik pemerintah,⁴⁵ ketika Nimeiri mendeklarasikan dirinya sebagai Imam Sudan, ia dengan senang hati melakukan baiat kepada Nimeiri.

Pasca rekonsiliasi 1977, al-Turābī memperluas keanggotaan ICF secara signifikan, dengan menerapkan kebijakan untuk memasukkan para migran pedesaan dan mahasiswa dari daerah pinggiran Sudan, khususnya Sudan bagian barat. Pada saat yang sama, al-Turābī melakukan strategi modernisasi Gerakan Islam secara sadar, dengan mengirimkan anggotanya untuk belajar untuk meraih gelar doctoral di Barat.⁴⁶

Terlepas dari ketidakpercayaan Nimeiri terhadap Turābī, aliansi antara ICF dan Nimeiri bertahan hingga sebulan sebelum penggulingan Nimeiri, ketika Nimeiri berbalik menyerang al-Turābī dan rekan-rekannya untuk ditangkap. Hal ini menjadi keberuntungan bagi al-Turābī, karena ketika *intifādah*

⁴⁰ Mahbub Abd al-Salam, *Ḥarakah al-Islamiyyah al-Sudaniyyah: Da'irat al-Daw'–Khuyut al-Zalam* (Kairo: Madarik, 2010).

⁴¹ Ḥasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Ghassan Sharbal, *al-Waṣṭ*, 22 February 1999.

⁴² Kobayashi, *Islamist Movement in Sudan*: 48.

⁴³ Burr dan Collins, *Sudan in Turmoil: Ḥasan al-Turābī and the Islamist State, 1989–2003* (Princeton, NJ: Markus Wiener, 2010), 155.

⁴⁴ Kobayashi, *Islamist Movement in Sudan*: 47.

⁴⁵ Ḥasan al-Turābī, *Wawancara* dengan Ahmad al-Manshūr (Bagian 2), *Al-Jazeera Arabic*, April 2016.

⁴⁶ Burr dan Collins, *Sudan in Turmoil*, 168

(pemberontakan) pada bulan April 1985 dalam upaya menduduki pemerintahan, al-Turābī diperlakukan sebagai tahanan politik yang membuatnya dibebaskan, ia tidak ditawan atas peran yang telah dimainkan dalam rezim diktator Nimeiri.

Ketika al-Turābī kembali ke dunia politik pada periode parlementer ketiga dengan memimpin Front Islam Nasional (*National Islamic Front/ NIF*)—kemudian berganti nama menjadi Kongres Nasional pada tahun 1990—dukungan masa lalu kepada Nimeiri membuatnya dibenci oleh partai-partai politik lain di Sudan, termasuk mantan sekutunya dari sayap kanan agama, partai Umma dan DUP. Dalam sebuah wawancara, ia mengakui bahwa ada sejumlah kekurangan dalam *September Laws*, ia bersikukuh bahwa masalah yang paling signifikan adalah cara penerapan Nimeiri. Sebelum berfokus pada teknis hukum, al-Turābī berpendapat bahwa para legislator Sudan perlu memprioritaskan untuk menggerakkan hukum ke arah “membatalkan budaya kolonial dan bergerak ke arah budaya Islam”. Ia berpendapat bahwa para pengkritik kegagalan teknis hukum tidak percaya pada Islam, maka tidak ada gunanya berdebat dengan mereka.⁴⁷

Dampak dari masa lalunya, ketika al-Turābī mencalonkan diri sebagai anggota parlemen pada pemilu 1986, masing-masing kekuatan politik di Khartoum sepakat untuk menyatukan sumber dayanya dan mengajukan satu kandidat untuk menjegal al-Turābī mendapatkan kursi yang membuatnya gagal masuk ke parlemen. Meski demikian, setelah membentuk koalisi dengan Ṣādiq al-Mahdī, al-Turābī ditunjuk sebagai menteri kehakiman, kemudian menteri luar negeri, dan akhirnya menjadi wakil perdana menteri. al-Turābī pada masa koalisi NIF-Ummah pada tahun 1988-1989, membuat rancangan Kitab Undang-undang Hukum Pidana (KUHP) yang sangat mirip dengan *September Laws*. Rancangan KUHP ini kemudian ditolak oleh Majelis Konstitusi parlementer dan tidak pernah menjadi undang-undang. Namun, rancangan tersebut patut dicermati karena ia terlibat secara langsung dan terbuka dalam pembuatannya dibandingkan dengan rancangan KUHP tahun 1983 dan 1991. Banyak yang berpendapat bahwa undang-undang yang baru ini lebih buruk daripada *September Laws* karena adanya penambahan ketentuan yang mengatur tentang murtad dari Islam. Namun demikian, seperti halnya *September Laws*, rancangan tersebut tampaknya adalah jalan pintas untuk mengimplementasikan syariah.⁴⁸ Terlepas dari penolakannya, ini merupakan contoh dari kecenderungan al-Turābī untuk mengadaptasikan ideologi politiknya ke dalam kerangka kerja negara pasca kolonial.⁴⁹

Pengalaman pahit tersebut membuat sinis al-Turābī terhadap demokrasi. Sehingga ia membentuk aliansi lain dengan militer, khususnya ketika Umar

⁴⁷ Ḥasan al-Turābī, *Wawancara dengan al-Tadāmūn*, diproduksi ulang oleh *al-Rāya*, 17 April 1986.

⁴⁸ Seorang kritikus melaporkan bahwa hanya 30 dari pasal-pasal yang berbeda dengan hukum KUHP Inggris, koran *al-Midan*, (25 September 1988).

⁴⁹ Koran *al-Midan*, 25 September 1988.

Ḥasan al-Bashīr seorang militer yang baru dipromosikan menjadi jenderal menjungkirbalikkan demokrasi Sudan yang rapuh dengan menggulingkan pemerintahan terpilih secara demokratis yaitu saudara iparnya, Ṣādiq al-Maḥḍī. Al-Turābī tidak mengakui bahwa ia menyetujui kudeta tersebut dan hanya berperan sebagai orang di belakang layar sampai satu dekade setelahnya dan bahkan setuju untuk dipenjara selama satu tahun setelah kudeta untuk menyamarkan peran yang dimainkan oleh NIF di dalamnya.⁵⁰

Akses kekuasaan negara memberikan al-Turābī kesempatan untuk menginternasionalisasikan visinya tentang Islam politik. Pada tahun 1991, ia mendirikan Konferensi Arab dan Islam Populer (*Popular Arab and Islamic Conference/ PAIC*) yang merupakan upayanya untuk menggabungkan sumber daya gerakan Islam fundamentalis dari seluruh dunia Islam dan menantang status Ikhwanul Muslimin sebagai satu-satunya suara internasional Islam politik. Konferensi ini dibangun atas kepercayaan yang ia dapatkan sejak mendeklarasikan dukungannya terhadap invasi Saddam Hussein ke Kuwait pada tahun 1990, yang bertentangan dengan kebijakan pro-Kuwait dari pemerintah al-Bashīr dan kebijakan pemerintah di Kairo dan Riyadh.⁵¹ Al-Turābī berusaha meyakinkan kelompok Syiah dan Sunni untuk mengesampingkan permusuhan mereka dan bergabung melawan musuh bersama yaitu Israel dan Amerika Serikat. Mungkin saja al-Turābī berharap bahwa deklarasi tersebut akan menempatkannya di sisi yang benar dalam sejarah, dengan revolusi rakyat yang kemudian mampu menggulingkan rezim Mesir dan Saudi.⁵²

Millard Burr berpendapat bahwa pendirian PAIC memungkinkan sekretaris jenderal untuk mengubah Khartoum menjadi sarang “teroris internasional”, menyatukan berbagai kelompok militan untuk merencanakan aksi, baik di negara-negara Barat maupun Islam.⁵³ Akan tetapi, pertemuan-pertemuan PAIC tidak secara eksplisit menganjurkan terorisme. Pada Agustus 1993, Sudan dimasukkan dalam daftar negara yang mensponsori terorisme akibat dari aksinya tersebut yang mengakibatkan Sudan dijatuhi sanksi ekonomi oleh Amerika Serikat.

Pemerintah Sudan mendeklarasikan kebijakan “pintu terbuka”, bahwa semua Muslim layak mendapatkan kewarganegaraan di republik Islam, dan memberikan visa dan paspor kepada para militan dari seluruh dunia.⁵⁴ Akibatnya, orang-orang Arab-Afrika dengan penuh semangat turun ke Khartoum. Mereka termasuk Ayman al-Zawāhirī dengan gerakan Jihad Mesir, dan tamu al-Turābī

⁵⁰ Berridge, *Ḥasan al-Turabi*, 112

⁵¹ De Waal dan Abdel Salam, “On the Failure and Persistence of Jihad”, dalam *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*, ed. De Waal, (London: Hurst and Company, 2004), 190

⁵² Michael Scheuer, *Osama Bin Laden* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 102.

⁵³ J Millard Burr, *The Terrorists Internationale: The Khartoum Venue* (Arizona: American Centre for Democracy, 2009), 102.

⁵⁴ Gallab, *First Islamist Republic.*, 126–128

yang paling terkenal, Osama Bin Laden.⁵⁵ Singkatnya, lingkungan yang diciptakan oleh pengambilalihan kekuasaan oleh kelompok Islamis di Sudan secara efektif memfasilitasi kelanjutan era jihadisme pan-Islamisme yang digaungkan oleh gerakan mujahidin Arab-Afghanistan melawan Uni Soviet di Afganistan pada tahun 1980-an.

Hubungan al-Turābī dengan Osama Bin Laden sering disebut sebagai bukti ekstremisme dalam dirinya, meskipun pada faktanya hubungan antar keduanya lebih didasarkan pada kerja sama. Al-Turābī secara konsisten menyatakan bahwa Osama Bin Laden berada di Sudan sebagai kapasitasnya sebagai pengusaha dan usaha yang dilakukannya di Afghanistan-lah yang mengubahnya menjadi seorang jihadis global.⁵⁶ Hal tersebut terbukti bahwa tujuan utama Osama Bin Laden berada di Sudan adalah untuk berbisnis.⁵⁷ Ia berinvestasi besar-besaran di bidang pertanian dan industri persenjataan di negara tersebut, serta membantu membangun jalan utama Khartoum dan Port Sudan.⁵⁸ Meskipun ia dituduh membayar pemerintah Sudan dalam jumlah besar untuk menjadi anggota NIF⁵⁹, dia tidak terlibat dalam PAIC.⁶⁰ Lebih jauh, setelah kembalinya Osama Bin Laden ke Afganistan pada tahun 1996, al-Qa'idah baru secara terang-terangan mendeklarasikan diri sebagai sebuah organisasi militan, dan fatwanya yang terkenal pada tahun 1998 secara resmi mendeklarasikan diri sebagai untuk jihad global melawan dunia Barat.⁶¹

Al-Turābī cenderung mengandalkan pamornya sebagai sekretaris jenderal NIF dan julukannya sebagai syekh agung Gerakan Islam di Sudan untuk mendominasi arena politik di tahun 1990-an, namun ia memutuskan untuk mengambil posisi politik formal pada tahun 1996 sebagai pembicara untuk parlemen yang dibentuk setelah pemilihan umum tahun 1996. Dia berusaha menggunakan posisi tersebut untuk melucuti kekuasaan kepresidenan al-Bashīr, tetapi aksi tersebut gagal karena perlawanan yang dilancarkan oleh anggota gerakannya sendiri.

Setelah satu dekade dengan pengaruh yang besar, ketegangan hubungan antara al-Turābī dengan al-Bashīr memuncak pada akhir tahun 1999 dengan berusaha untuk membatasi masa jabatan presiden. Putus asa untuk memotong sayap al-Turābī, al-Bashīr memecatnya sebagai pembicara Majelis Nasional dan sekretaris partai, menutup badan legislatif dan menjebloskan al-Turābī ke

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ 'Abd al-Majīd Ulaysh, *Yawmiyyāt al-Dawlah al-Islamiyyah* (Khartoum: Dar al-Izza li al-Nushr wa al-Tawziyah, 2005), 264.

⁵⁷ Koran al-Waṣṭ, 8 Oktober 2001

⁵⁸ Richard Bonney, *Jihad: From the Qur'an to Bin Laden* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), 357.

⁵⁹ Fawaz A Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 235.

⁶⁰ De Waal dan Abdel Salam, "On the Failure and Persistence of Jihad", 83.

⁶¹ James Astill, "Osama: the Sudan Years", *Guardian*, (17 October 2001), 1.

penjara. Dalam semalam, semangat yang menggerakkan revolusi Islam Sudan dituduh sebagai ancaman terhadap keamanan nasional.

Gerakan perlawanan terhadap al-Turābī memuncak ketika mereka menyebarkan apa yang disebut “Memorandum Sepuluh”, yang dipresentasikan pada pertemuan Dewan Syura pada 10 Desember 1998 dan menuntut memberikan kekuasaan al-Turābī selaku sekretaris jenderal “Partai Kongres” kepada al-Bashīr. Setahun kemudian al-Bashīr membubarkan parlemen, dengan demikian al-Turābī kehilangan posisinya di parlemen, serta mengumumkan keadaan darurat. Bagi beberapa kritikus, langkah perlawanan itu adalah jalan menuju liberalisme sebagai bentuk adaptasi taktis terhadap serangan-serangan yang terjadi sebelumnya terhadap statusnya dalam Gerakan Islam yang dirancang untuk membangun basis kekuatan baru bagi yang terpinggirkan secara politis dan regional.⁶² Tetapi, bagi pendukungnya seperti Mahbub Abd al-Salām berpendapat bahwa yang terjadi justru sebaliknya, yaitu dorongan al-Turābī untuk melakukan kebebasan dan desentralisasi yang memicu reaksi dari elite Khartoum yang otoriter dan tersentralisasi. Narasi yang dilancarkan Abd al-Salām diakui oleh lawan-lawan al-Turābī di kalangan elite. Bagi Abd al-Salām, rencana al-Turābī mengembangkan NIF menjadi lembaga demokratis yang berfungsi selama transisi teoritis menuju demokrasi rakyat pada tahun 1996 adalah yang paling banyak menimbulkan keresahan anggota partai.

Konflik antara al-Turābī dengan al-Bashīr yang meruncing membuat gerakan Islam terbelah menjadi dua kubu. Pendukung al-Bashīr mendirikan Partai Kongres Nasional (*National Congress Party/ NCP*), dan kelompok pendukung al-Turābī membentuk Partai Kongres Populer (*Popular Congress Party/ PCP*). Banyak pengikut al-Turābī yang meninggalkannya dan berpihak pada al-Bashīr. Bagi para pengkritik al-Turābī, krisis yang terjadi adalah karena hasil dari monopoli kekuasaan politik dan menggambarkan ketidakmampuannya sebagai seorang politikus serta ketidakrelevanan ideologi Islamis yang diusungnya terhadap kehidupan masyarakat. Gerakan Islam Sudan yang terpecah belah berimplikasi terjadinya dua narasi; di dalam partai baru al-Turābī PCP mengaitkan bencana pada 1990-an dengan hegemoni militer, dan satu lagi di dalam Partai Kongres Nasional NCP pimpinan al-Bashīr menyalahkan hegemoni al-Turābī. Sayyid al-Khatib, mantan anak buah al-Turābī yang menjabat sebagai anggota senior NCP, menggunakan wawancara dengan Richard Cockett untuk mengklaim bahwa perpecahan yang terjadi adalah reaksi atas ambisi al-Turābī yang semakin diktator, penolakannya menerima sudut pandang lain, dan keinginannya untuk mengimplementasikan visi Islamisnya dengan cara apa pun.⁶³ Akan tetapi, seorang pengamat non-Islamis Sudan, Manshūr Khālid, berpendapat bahwa al-Turābī menyadari keterbatasan ideologinya beberapa tahun sebelum perpecahan terjadi. Khalid tampaknya menerima bahwa

⁶² Abd al-Salam, *Ḥarakah al-Islamiyyah*, 407.

⁶³ Richard Cockett, *Sudan: Darfur and the Failure of an African State* (New Haven: Yale University Press, 2010), 125-126.

perjuangan untuk agenda demokratis sesaat sebelum perpecahan merupakan pengakuan yang terlambat karena kebijakan-kebijakan otoriter al-turābī di masa lalu gagal direalisasikan.⁶⁴

Sejak menjadi oposisi dengan mantan sekutunya di militer dan Gerakan Islam, al-Turābī berusaha untuk mengembalikan citranya sebagai pejuang prinsip-prinsip demokrasi untuk masyarakat pinggiran Sudan yang terpinggirkan. “Nota kesepahamannya” dengan pemimpin (*Sudan People’s Liberation Army/ SPLA*) John Garang pada tahun 2001 membuat marah sejumlah para mantan rekannya. PCP dianggap sangat bergantung pada populasi pengungsi Sudan barat di kota-kota kumuh provinsi Khartoum. Al-Turābī mengkritik al-Bashīr yang melanjutkan perang di Darfur dan pada tahun 2005 memimpin seruan untuk menggulingkan al-Bashīr, menuduh presiden Sudan memfitnah korban perkosaan Darfur, dan bahkan menyatakan di depan umum bahwa al-Bashīr harus menyerahkan dirinya ke Pengadilan Kriminal Internasional (*Internasional Criminal Court*) di Den Haag atas tuduhan genosida dan perannya dalam konflik Darfur. Al-Turābī mengusung visi baru Islam pan-etnis dengan menentang apa yang digambarkannya sebagai kearoganan Arab di Khartoum. Memperjuangkan hak-hak non-Arab dan non-Muslim yang lebih besar, dan menerima hak Sudan Selatan untuk memisahkan diri, yang dilakukan pada tahun 2011, ia bahkan menyarankan agar perempuan Muslim dapat menikah dengan orang Yahudi dan Kristen, atau memimpin salat sebagai imam, dan menyatakan bahwa ia dapat menerima seorang perempuan Kristen sebagai presiden Sudan - pernyataan yang menimbulkan konflik dengan para imam setempat, yang mengutuknya sebagai murtad.

Tidak mengherankan, kritik tersebut menyebabkan pemerintah memenjarakan al-Turābī beberapa kali. Pada 1999 ia dipenjara tahun 2003 ia dibebaskan, tetapi masuk bui lagi pada 2004 karena tuduhan rencana menggulingkan pemerintah dan dibebaskan pada 28 Juni 2005. 2008 dipenjara beberapa karena tuduhan keterlibatan dalam pemberontakan bersenjata, dan kemudian bebas. Pada Januari 2009, ia kembali ditangkap dan dipenjara di Kober lalu dipindahkan ke Port Sudan. Dalam usia 75 tahun, ia hidup di penjara dan ditahan di sel isolasi dan dibebaskan pada bulan Maret 2009. Al-Turābī ditangkap kembali setelah pemberontakan *Arab Spring* memicu protes ekonomi di Sudan pada awal 2011.

Al-Turābī dan al-Bashīr akhirnya melakukan dialog rekonsiliasi selama setahun tanpa kesepakatan positif pada tahun 2015, tetapi dialog ini terus berlanjut, dengan melibatkan berbagai pihak lain.⁶⁵

Pada hari Sabtu 5 Maret 2016 al-Turābī wafat diusia 84 tahun. Media

⁶⁴ Manṣūr a-Khālīd, *War and Peace in Sudan: A Tale of Two Countries* (London: Kegan Paul, 2003), 200.

⁶⁵ The Guardian, “Hassan al-Turābī obituary” <https://www.theguardian.com/world/2016/mar/11/hassan-al-turabi-obituary>; diakses tanggal 2 Februari 2023.

Sudan mengkonfirmasi bahwa al-Turābī telah di rawat sehari sebelumnya di Rumah Sakit Internasional Royal Care ibukota Sudan. al-Bashīr selaku murid sekaligus lawan politik al-Turābī mengunjungi rumah sakit dua kali pada hari Sabtu dan hadir saat pemakamannya.

4. Karya intelektual Ḥasan al-Turābī

Warisan intelektual al-Turābī juga tidak kalah kontroversial dengan kariernya di dunia politik. ia memperkaya pandangan Islam tentang hukum, teori politik, sejarah revisionis, dan wacana feminisme. Ia menyebarkan paham anti-tradisionalisme, anti-otoritarianisme, dan wacana anti-Barat dalam kerangka Islam yang membuat al-Turābī untuk memadukan gagasan-gagasan Salafi, Sufi, dan liberal.

Pemikiran al-Turābī lebih bersifat kritis dan filosofis daripada dogmatis. Ia bersikap skeptis terhadap wacana tradisional Islam tentang kekuasaan dan pemerintahan, agama di ruang publik, norma-norma gender, dan teori-teori ekonomi, ia juga tidak segan mengkritisi dan mengekspresikan pandangannya. Dalam sebagian karya tulisnya dalam serangkaian buku (*Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh*, *al-Mar'ah bayna al-Uṣūl wa al-Taqālīd*), al-Turābī mengkritik keras ulama-ulama tradisional, terkait dengan menutup pintu bagi penalaran hukum yang independen (*ijtihad*).

Al-Turābī menulis buku pertamanya pada tahun 1972 yang berjudul *al-Salāh 'Imād al-Dīn*. Ia menggunakan wacana tentang salat untuk membahas beberapa isu ideologis menjadi lebih luas. Dia memulai dengan menegaskan pentingnya salat sebagai kewajiban utama dan esensial bagi umat Islam. Buku ini menyoroti sifat integral dari ajaran Islam, dan kesatuan makna yang melingkupinya, untuk mengungkapkan keselarasan antara salat dengan semua ibadah, dan antara salat dan kewajiban agama di semua lapisan masyarakat. Buku ini bertujuan untuk memenuhi kebutuhan untuk menyajikan ajaran Islam secara rasional di mana interaksi dengan non-Muslim meningkat, dan metode dialog rasional dan analisis sistematis terhadap fenomena telah menjadi norma.⁶⁶

Buku kedua ditulis oleh al-Turābī ketika ia berada di penjara, berjudul *al-Imān: atharuhu fī hayāt al-Insān* "Keyakinan Agama: Pengaruhnya dalam Kehidupan Manusia". Melanjutkan tema kesatuan kehidupan Muslim, al-Turābī mendorong dalam buku ini bahwa orang beriman harus secara seimbang, untuk menjadi lebih baik daripada orang lain dalam setiap bidang yang memungkinkan. Yang lebih penting lagi, argumen-argumennya mengacu pada manfaat duniawi dari keyakinan agama.⁶⁷

Sejak saat itu, al-Turābī telah menulis dan ikut menulis banyak buku dan publikasi kecil terutama dalam bahasa Arab, antara lain:

Tajdīd al-Fikr al-Islāmī, *Mushkilāt Taṭbīq al-Shari'ah al-Islāmiyyah*, *Khitāb al-Ummah al-Islāmiyyah ila Ahl al-Milal al-Ukhrā*, *al-Muslim Bayna al-*

⁶⁶ Ḥasan al-Turābī, *al-Salāh 'Imād al-Dīn* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1994).

⁶⁷ Ḥasan al-Turābī, *al-Imān: atharuhu fī hayāt al-Insān* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1979).

Wujūdān wa al-Sultān, The Islamic State. Chapter in Voices of Resurgent Islam diedit oleh John L. Esposito *Qaḍāyā al-Ḥuriyyah wa al-Wahdah, Principles of Governance and Responsibility in Islam, , al-Ḥarakah al-Islamiyyah fi al-Sūdān*, al-Bu'd al-'Alamī li al-Ḥarakah al-Islamiyyah: al-Tajrubah al-Sudāniyyah dalam *al-Ḥarakah al-Islamiyyah: Ru'yah al-Mustaqbalīyyah* diedit oleh Abdalla al Nafisi, *Manḥajīyyāt al-Tashri' al-Islāmī* diedit oleh Tayyib Zain al-'Abidīn, *Hiwar ma'a Ḥasan al-Turābī; Qirā'ah Siyāsiyyah, Islam, Democracy, the State and the West , The Case of Islamic Populism, Qaḍāyā al-Tajdīd: Nahw Manhaj 'Usūfī, al-Mashru' al-Islāmī fi al-Sūdān, al-Turābī Yatadhakkar, dan al-Tafsīr al-Tawhīdī* dua jilid.

Dalam mengakhiri konteks sosio-politik dan subbab pemikiran al-Turābī berdasarkan uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa perkembangan intelektual al-Turābī dibangun di atas dinamika dan dialektika kehidupannya. Asal usul intelektual al-Turābī tidak hanya didasarkan pada pendidikan formal, tetapi juga pada konvergensi realitas sosio-historis Sudan dan dunia Islam yang di satu sisi sedang dalam proses modernisasi. Di sisi lain, realitas peradaban Barat modern juga menjadi pijakan teori integrasi Islam dan negara dalam pemikiran al-Turābī yang secata praktis tumbuh di tengah realitas sosial politik umat Islam kontemporer dan ketegangan politik dengan Barat di sisi lain.

Analisis perkembangan intelektual al-Turābī di atas terkait dengan determinasi eksistensi pemikiran al-Turābī yang dipengaruhi oleh faktor keragaman budaya Sudan, Gerakan Islam, realitas Barat khususnya Prancis dan perkembangan politik Sudan yang dinamis. Pemikiran al-Turābī tidak muncul begitu saja, tapi pasti berhubungan dengan keadaan di sekitarnya. Tidak mungkin untuk menjelaskan secara utuh proses pemikiran al-Turābī hanya berdasarkan gambaran latar tanpa mengungkapkan realitas masa hidupnya, sebab pemikiran tidak dapat dipisahkan dengan konteks sosial sebagai faktor latar belakangnya. Realitas di balik konsep, ide dan pemikiran al-Turābī sejalan dengan teori yang dikemukakan oleh Karl Mannheim⁶⁸ yang disebutkan di awal bab I. Demikian pula, mendukung tesis al-Jābirī, Peter L. Berger, dan Luckmann bahwa terdapat keterkaitan antara pemikiran dan konteks sosial di mana pemikiran dilahirkan, dikembangkan, dan dilembagakan.⁶⁹

B. Situasi Sosial dan Politik Sudan

1. Konteks Sejarah dan Latar Belakang Historis Gerakan Islam Sudan (1946-1955 M)

Sebelum tahun 2011, Sudan merupakan negara terbesar di Afrika (setelah

⁶⁸ Lyman Tower Sargent, *“Ideology and Utopia: Karl Mannheim and Paul Ricoeur.” Utopiau Horizons: Ideology, Politics, Literature*, diedit Zsolt Czigányik, (New York: Central European University Press 2017), 19-40.

⁶⁹ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality A Treatise in the Sociology of Knowledge, The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 369 (1967), 225-226.

pemisahan Sudan Selatan, sekarang menjadi yang terbesar kedua setelah Aljazair). Sudan terletak di timur laut Afrika. Sudan, berbatasan dengan sembilan negara, Mesir di utara, Eritrea dan Ethiopia di timur, Republik Afrika Tengah, Chad dan Libya di sebelah barat, dan Kenya, Uganda dan Republik Demokratik Kongo di sebelah selatan. Sudan dilewati sungai Nil Biru yang mengalir dari Ethiopia, dan Sungai Nil Putih dari Kenya dan Uganda bertemu di Khartoum ibu kota Sudan dan terus ke Mesir sebagai Sungai Nil. Sudan memiliki keanekaragaman tumbuh-tumbuhan, dan sumber daya alam bervariasi yang memiliki potensi besar untuk pertanian dan energi, terutama minyak. Perang saudara menghambat produksi minyak dan pembangunan infrastruktur lainnya.

Meskipun mayoritas penduduknya beragama Islam, demografis Sudan yang kompleks dengan berbagai suku, bahasa, agama, dan budaya yang berbeda berdampak pada sejarah dan masa depan negara. Pengidentifikasian suku dan klasifikasi silsilah keturunan sampai saat ini masih menjadi dasar struktur sosial masyarakat Sudan. Penduduk Sudan masih memelihara silsilah dan memiliki ikatan yang kuat dengan tradisi yang berbasis kesukuan.⁷⁰

Struktur sosial berbasis kesukuan memiliki pengaruh yang signifikan, hal tersebut tercermin dalam struktur politik di Sudan yang secara aksiomatis berdampak pada aliran-aliran keagamaan, dan tarekat-tarekat Sufi dengan pengikut dari berbagai suku dan wilayah. Hal tersebut mempengaruhi proses pemikiran, perkembangan, dan cara bertindak, baik secara nasional maupun internasional gerakan Islam Sudan, termasuk bagaimana gerakan Islam Sudan bereaksi terhadap berbagai peristiwa dan perubahan sosial, dan bagaimana gerakan Islam Sudan mengambil manfaat dari kondisi masyarakat.

Secara historis, Islam masuk ke Sudan dan diterima secara sukarela pasca *Khulafā' al-Rāshidīn*. Hamid al-Tijāni berpendapat bahwa Islam muncul pertama kali di Sudan berkaitan dengan perang salib dan bentrokan peradaban yang panjang atas Palestina. Şalah al-Dīn al-Ayyūbi mengirim saudaranya, Toran Shah ke Sudan pada tahun 1269 M/668 H.⁷¹ Oleh karena itu, hubungan Sudan dengan pusat-pusat Islam bermula dari Mesir, Baghdad, Hijaz dan Maroko. Hubungan ini berkembang menjadi hubungan sosial dan ekonomi yang membentuk masyarakat Sudan, tarekat dan sosial yang berlanjut selama lima abad. Sebelum pemerintahan Dinasti Turki-Mesir, masyarakat Sudan belum menjadi satu bangsa. Bahkan, Sudan secara politis terbagi menjadi beberapa kerajaan yang diperintah oleh para sultan. Yang paling terkenal adalah kerajaan Funj di Sudan Timur, Fur di barat, dan Nubia di utara.

Sejarah politik Sudan modern selama satu abad terakhir dapat dibagi menjadi tiga periode, yaitu: *Pertama*, pemerintahan Ottoman-Mesir dari Februari

⁷⁰ Abd al-Qadir Hamid al-Tijāni, "Islam, Sectarianism and Muslim Brotherhood in Modern Sudan, 1956-1985", (Disertasi --SOAS University of London, 1989), 21.

⁷¹ Abd al-Qadir Hamid al-Tijāni (1995), *al-Mashrū' al-Islamī al-Sudanī: Qira'at fī al-Fikr wa al-Mumārashah* (Khartoum: Ma'had al-Buhuth wa al-Dirāsāt al-Ijtimā'iyah, t.th), 41-42.

1821 ketika Sultan Ottoman di Mesir Mohammed Ali memasuki Sudan pada awal tahun 1840-an, dan membawa wilayah utara di bawah pemerintahannya yang berlangsung selama empat dekade. *Kedua*, pemerintahan Inggris-Mesir dari 24 November 1899 yang sempat mendapatkan perlawanan dari Muhammad Ahmad al-Mahdi pada tahun 1885, Revolusi ini menghasilkan banyak perubahan dalam sejarah sosial dan politik Sudan. Selama masa tersebut Sudan menegaskan kekuatan sosial, politik, dan ekonomi secara signifikan. Namun, revolusi ini menghadapi banyak hambatan untuk mencapai tujuan utamanya, yaitu memastikan sebuah negara Islam. Hal tersebut terjadi karena beberapa faktor antara lain; secara internal Mahdisme gagal mentransformasikan kekuatan revolusioner menjadi institusi untuk mengatur negara. Selain itu, beberapa tokoh internal Sudan didukung oleh kolonial Inggris. Secara eksternal, Inggris campur tangan langsung menangani Sudan pada tahun 1899 menjadi otoritas yang mengorganisir masyarakat dan mendirikan serta memerintah negara sekuler. Secara otomatis, para Sufi dan pemimpin agama mengisolasi diri dari kehidupan publik dan menjalani praktik-praktik sufistik dalam ruang tertutup. Di Sudan, Inggris-Mesir menggantikan para pemimpin tradisional dengan kader-kader baru yang dilatih oleh mereka, yang sebagian besarnya adalah orang-orang sekuler dan kebarat-baratan serta memisahkan masyarakat yang beragama Islam dan berbahasa Arab di daerah utara dengan masyarakat beragam etnis, agama, dan bahasa di bagian selatan. Menurut pemerintahan Inggris-Mesir, masyarakat yang tinggal di bagian selatan dianggap belum mampu menghadapi dunia modern seperti di bagian utara. Wilayah lain di pinggiran Sudan bagian timur dan barat juga merasakan dampak yang sama. Dampaknya, masyarakat Sudan terpecah menjadi beberapa bagian, yang memiliki kekuatan politik dan ekonomi yang berbeda sehingga memberikan pengaruh yang berbeda pula pada masyarakat yang kemudian tercermin dalam kehidupan politik abad ke-20 di negara tersebut. *Ketiga*, Setengah abad kemudian, pada bulan Desember 1955, Inggris-Mesir menandatangani perjanjian resmi memberikan Sudan hak untuk menentukan nasib sendiri, dan Parlemen Sudan memproklamasikan kemerdekaan yang efektif berlaku pada 1 Januari 1956; baik Inggris dan Mesir mengakui status kemerdekaan Sudan.⁷²

Terdapat dua kelompok Sufi yang memiliki pengaruh besar di Sudan yaitu Anṣar dan Khatmiyyah. Khatmiyyah muncul sebagai kelompok Sufi yang berasal dari Mekah dan Taif di Hijaz yang kemudian berkembang di Sudan. Sedangkan Anṣar adalah sekelompok aliran Sufi yang berkembang menjadi gerakan revolusioner jihadis, yang menentang sekularisme, imperialisme, dan sekutu-sekutunya. Hal tersebut menimbulkan konflik berkepanjangan dengan kelompok Khatmiyyah yang bersekutu dengan penguasa Ottoman-Mesir (1821-1885 M) dan penguasa Inggris-Mesir (1889-1956 M). Pergulatan internal ini menyebabkan negara melemah dan jatuh ke tangan kolonial Inggris (1889-1956

⁷² Hamid al-Tijāni, "Islam, Sectarianism and Muslim Brotherhood in Modern Sudan, 1956-1985", 46.

M). Anşar (pengikut Mahdi) kemudian membuat Partai Ummah sebagai representasi gerakan islamis. Sedangkan Khatmiyyah dan koalisinya membentuk Partai Persatuan Nasional (*National Unionist Party/NUP*) dipimpin oleh Ismail al-Azhari yang kemudian menjadi Perdana Menteri (1954-1956 M) dan Presiden Sudan (1965-1969) sebelum akhirnya dikudeta oleh Ja'far Nimeiri.⁷³

Keluarga al-Mirghānī (Khatmiyyah) memiliki kekuatan ekonomi, sosial dan politik tetapi tidak memiliki visi untuk mereformasi dan mengembangkan Sudan baik secara politik maupun ekonomi, sehingga tidak memiliki pengaruh yang signifikan untuk menyelesaikan masalah sosial, ekonomi, dan politik di Sudan. Di sisi lain, kelompok Anşar dengan Partai Ummah-nya dipimpin Abdurrahman al-Mahdī yang kemudian mewariskan kepemimpinan kepada putra-putranya. Şadiq al-Mahdī mencoba untuk mengubah kelemahan yang ada tetapi ia berhadapan dengan pamannya al-Hadi karena faktor warisan kepemimpinan yang sah. Konflik kepemimpinan tersebut kemudian dikenal sebagai konflik *al-Imāmah* (1966-1968 M) memecah belah dan melemahkan partai.⁷⁴

Kedua kelompok sufi ini dan beberapa elite tokoh sekuler mengendalikan perpolitikan Sudan selama lebih dari tiga dekade (1954-1989 M). Gerakan Islam Sudan juga memainkan beberapa peran selama tiga dekade tersebut dengan mengandalkan budaya sufistik dan Islam tradisional untuk mengampanyekan tujuan kelompok atau partai politiknya⁷⁵. Kelompok Sufi lainnya seperti tarekat Tijani dan Sammaniyyah juga memainkan peran penting dalam membangun kepribadian, identitas, dan budaya Sudan. Dibandingkan dengan gerakan-gerakan Islam lain di wilayah sekitarnya, gerakan Sufi di Sudan lebih bersifat terbuka, pragmatis, dan moderat dalam menangani isu-isu agama dan politik.

Oleh karena itu gerakan Islam Sudan sangat dipengaruhi oleh tradisi-tradisi, tetapi secara substansial gerakan Islam berbeda dengan gerakan Sufi. Gerakan Islamis Sudan menolak mistisisme, karena tasawuf, menurut mereka bukanlah bagian dari ajaran Nabi Saw. Dapat dikatakan bahwa gerakan Islamis mewarisi beberapa orang yang religius dan terpelajar dari kaum Anşar dan Khatmiyyah.⁷⁶

Dalam konteks gerakan Islam di Sudan, sejarah pergerakan Islam di Sudan tidak bisa dipisahkan dari Ikhwanul Muslimin yang didirikan di Mesir pada tahun 1928, empat tahun setelah runtuhnya Kekhalifahan Ottoman di Turki. kontak

⁷³ Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan: Revolution and Political Reform in Sudan*, (London: Grey Seal Books, 1991), 36.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Muhammad Ahmad Hasan Makki, *al-Harakah al-Islamiyyah fī Sūdān 1969-1985; Tarikhuhā wa Khatabuhā al-Siyāsī* (Khartoum: Dār al-Sūdāniyyah li al-Kutub, 1999), 204.

⁷⁶ Tim Niblock, "Islamic Movement and Sudan's Political Coherence", dalam *Sudan History, Identity*, diedit. Hervé Bleuchot, Christian, Delmet & Derek Hopwood (Reading, UK: Ithaca Press, 1991), 254.

pertama antara gerakan Ikhwan di Mesir dan Sudan terjadi pada tahun 1937, kontak pertama dengan Sudan terjadi di masjid Muhammad Uthman al-Mirghānī di Isma'iliyyah. Hasan al-Banna selaku *al-murshid al-'ām* biasa mengundang beberapa orang Sudan ke dalam pertemuan. Tahap awal kontak ini berdampak pada sejarah gerakan Islam di Sudan. Beberapa penelitian menyebutkan bahwa gerakan Islam Sudan didirikan sekitar tahun 1944-1945, sedangkan pendapat lain menyatakan bahwa gerakan ini didirikan pada tahun 1949. Namun, ketika gerakan Ikhwanul Muslimin menjadi gerakan internasional, gerakan Islam Sudan justru membentuk struktur organisasi yang terpisah dari Ikhwanul Muslimin yang tetap didasarkan pada ajaran-ajaran Hasan al-Banna, Sayyid Quṭb, dan karya-karya intelektual Ikhwanul Muslimin dan gerakan-gerakan lain, termasuk Jamaat e-Islami di Pakistan besutan Sayyid Abu A'lā al-Mawdūdī dan intelektual lainnya.⁷⁷

Kemunculan gerakan Islam di Sudan bisa dikatakan terlambat apabila dibandingkan dengan Suriah dan Palestina. Hasan Makki menegaskan bahwa hal tersebut karena Inggris mengisolasi Sudan dari pengaruh Mesir.⁷⁸ Namun, Haydar Ibrahim Ali menghubungkan hal ini dengan berpendapat bahwa keberadaan partai-partai politik yang dekat dengan Islam tradisional dan sufisme sangat besar sehingga gerakan Islam tidak pernah mencoba untuk menghadapinya pada saat itu.⁷⁹ Pada saat itu, gerakan Islam ini tidak memperkenalkan diri sebagai partai atau kelompok politik seperti yang dilakukan oleh Khatmiyyah dan Anṣar, tetapi gerakan bekerja dengan cara mempengaruhi kegiatan-kegiatan mereka dan merekrut beberapa pengikutnya.

Setidaknya ada tiga jalan masuknya gerakan Islam di Sudan. *Pertama*, melalui Mesir (1944-1945 M) yang dilakukan oleh pengacara Mesir, Ṣālah al-Sāid dan Jamal al-Dīn al-Sanshūrī (orang Sudan yang pergi ke Mesir pada tahun 1930-an, dan kembali untuk mendirikan komite Ikhwan yang pertama). Kunjungan berikutnya dilakukan oleh Ibrahim al-Mufti, Badawi Muṣṭafa dan Ali Talballah, yang kemudian diikuti oleh 'Awad Umar Imam. Pada tahun 1946, Ikhwanul Muslimin Mesir mengutus dua orang anggotanya Abd al-Hakīm 'Abdin dan Jamal al-Dīn al-Sanshūrī. Menurut Hasan Makki organisasi ini yang dibangun miskin dan lemah serta tidak memiliki visi sehingga banyak usahanya yang sia-sia.⁸⁰ *Kedua*, pelajar Sudan di Mesir yang dimulai dari Jamal al-Dīn al-Sanshūrī yang bergabung dengan gerakan Ikhwanul Muslimin Mesir, dilanjutkan Ṣādiq Abdullah Abd al-Majīd, Kamal Madani, Muhammad Ziyad Hamūr dan Jabir Abdurahman yang bergabung dengan majelis Sayyid Quṭb.⁸¹ Ketika

⁷⁷ Muhammad Ahmad Hasan Makki, *Ḥarakah al-Ikhwān al-Muslimīn fī al-Sūdān 1944-1969* (Dār al-Balad li al-Tiba'ah wa Nashr, 1998), 3.

⁷⁸ *Ibid.*, 11.

⁷⁹ Haydar Ibrahim 'Ali, *Azmat al-Islām al-siyāsī: al-Jabhah al-Islamiyyah al-qawmiyyah fī al-Sūdān namūdhajan* (Kairo: t.p, 2003), 49.

⁸⁰ Hasan Makki, *Ḥarakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 17-18.

⁸¹ Haidar Ibrahim 'Ali, *Azmat al-Islām al-siyāsī.*, 54.

kelompok ini kembali ke Sudan, mereka mulai menjalin hubungan para siswa di berbagai sekolah menengah untuk menyebarkan pemikiran mereka, namun harus menghadapi tantangan dari Gerakan Pembebasan Islam (*Islamic Liberation Movement* / ILM). *Ketga*, aliran independen, yang dikenal sebagai ILM, dibentuk sebagai tanggapan atas bangkitnya gerakan komunis di sekolah-sekolah dan perguruan tinggi. Pada tahun 1949 di sekolah menengah Hantoub dan Wadi Seidna, Babikir Karrar dan Muhammad Yusuf mengusulkan untuk menulis sebuah pamflet dengan nama *Ḥarakah al-Tahrīr al-Islāmī* (ILM). Mereka menghubungi Yusuf Ḥasan Said dan al-Ṭayyib Salih. Keduanya merupakan orang yang terpengaruh oleh Abd al-hakīm ‘Abdin dan Jamal al-Dīn al-Sanshūrī, namun tidak mengetahui apa pun tentang organisasi Ikhwan sebelumnya⁸². Oleh karena itu, jelas bahwa gerakan ini muncul dalam komunitas mahasiswa dan pelajar tanpa kontak dengan Ikhwan. Bisa dikatakan bahwa ini adalah alasan mengapa sebagian besar sumber menyatakan bahwa gerakan Islam di Sudan muncul pada tahun 1949.

Pada tahun 1952, delegasi dari Ikhwan Mesir yang dipimpin oleh Abd al-Badī’ Ṣaqr menyarankan agar ILM bergabung dengan gerakan Ikhwan di Mesir. Namun saran tersebut ditolak oleh Yusuf Ḥasan Said. Berdasarkan apa yang telah disebutkan sebelumnya, ini tidak berarti sama sekali berbeda dengan elemen-elemen lain dari ketiga jalan masuknya gerakan Ikhwanul Muslimin atau tidak akan bekerja sama dengannya.

Gerakan Islam yang baru muncul ini kemudian mengalami konflik internal pertamanya. Hal tersebut terkait dengan karakter gerakan, tujuan dan metodenya. Pada tahun 1952, Babikir Karrar meninggalkan gerakan untuk sementara waktu sebagai bentuk protes atas terlalu dekatnya hubungan dengan Ikhwan Mesir⁸³. Pada tahun berikutnya Babikir Karrar mengadakan konferensi yang dihadiri oleh 40 anggota loyalisnya. El-Affendi menggambarkan itu merupakan sebagai upaya “kudeta” karena para anggota ingin ada perbedaan antara ILM dengan Ikhwan. Namun, pada akhirnya sebuah kompromi tercapai hingga sebuah konferensi umum dapat diselenggarakan untuk menyelesaikan masalah tersebut.⁸⁴

Konferensi ini dinamakan dengan “Konferensi Idul Fitri” yang diadakan pada tanggal 21 Agustus 1954 di Klub Budaya Omdurman; para mahasiswa, aktivis ILM, dan kelompok-kelompok masyarakat diundang dalam acara tersebut. Organisasi Ikhwanul Muslimin Sudan didirikan secara resmi pada konferensi tersebut, yang kelak memberikan bentuk kepada gerakan Islam modern Sudan secara umum. Hal penting dari konferensi ini adalah bahwa nama gerakan ini mengadopsi nama “Ikhwan”. Mereka sepakat bahwa setia pada prinsip-prinsip ideologi yang sama, tetapi dalam hal pengorganisasian tetap independen dari Ikhwanul Muslimin Mesir. Kelompok ini mengusung isu

⁸² Ḥasan Makki, *Ḥarakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 30.

⁸³ El-Affendi, *Turabi’s Revolution: Islam.*, 52

⁸⁴ Ḥasan Makki, *Ḥarakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 49.

konstitusi Islam, dan memilih bekerja untuk dakwah sebagai sebuah gerakan yang terbuka. Tampak jelas bahwa tujuan gerakan ini adalah untuk menyebarkan ideologi Islamis kepada masyarakat. Sejak saat itu, gerakan ini dikenal dengan nama *Nashr al-Da'wah*, yang berarti penyiaran dakwah; sebenarnya istilah ini dipinjam dari pengalaman Mesir. Al-Turābī berpendapat bahwa istilah ini tidak mencerminkan sifat sebenarnya karena sebagian besar aktivitasnya berupa perekrutan perorangan melalui kontak pribadi yang sama sekali tidak terkait dengan penyebaran dakwah dalam skala besar seperti yang disiratkan oleh istilah tersebut.⁸⁵ Ali Ṭaballah kemudian memboikot konferensi tersebut, dan mengabaikan resolusi-resolusinya. Dalam konferensi tersebut, terpilihlah pemimpin baru yaitu Muhammad Khair Abd al-Qadir sebagai Sekretaris Jenderal, tetapi kepemimpinannya hanya berlangsung selama setahun karena tekanan dari Ali Ṭaballah dan digantikan oleh Babikir Karrar.⁸⁶

Selama kurun waktu tersebut, gerakan ini sangat bergantung pada kelompok-kelompok eksternal dalam hal ideologi dan model organisasinya. Literatur yang diedarkan kepada para anggota terdiri dari karya-karya Ikhwan Mesir atau tulisan Sayyid Quṭb, dan Abul A'la al-Mawdūdī di Pakistan. Bentuk organisasi yang diadopsi identik dengan Ikhwan Mesir⁸⁷. Pada tahap ini, unit organisasi dasar adalah sel (*Usrah*) yang memiliki fungsi yang terbatas. Kelompok sel di setiap wilayah kemudian membentuk cabang (*Shu'bah*). Peran sel dan anggota gerakan ini adalah merekrut anggota baru dan menjalankan program pendidikan bagi para anggota. Sifat dari kegiatan-kegiatan ini rahasia dan tertutup. Al-Turābī mengaitkan kerahasiaan ini dengan dua alasan yaitu: *Pertama*, program-program organisasi dirahasiakan dari lingkungan sekitar disebabkan gerakan tersebut masih baru dan isi pesannya yang tidak biasa terkait dengan lingkungan Sudan. *Kedua*, faktor keamanan, terkait dengan ancaman kebangkitan gerakan komunis dalam kesadaran akan pengalaman Ikhwan di Mesir.

Hal tersebut wajar karena peran gerakan ini pada saat itu masih harus menyelesaikan masalah internal, misalnya masalah kepemimpinan yang masih sangat terbatas dan tidak mampu menanggapi isu atau masalah secara efektif.

2. Perkembangan Gerakan Islam Sudan dalam Kancas Politik (1956-1989)

Gerakan Islam berkembang dengan membentuk cabang-cabang di seluruh negeri. Pada periode ini para penggagas gerakan Islam dari kalangan pelajar dan mahasiswa telah lulus dan mengambil peran di masyarakat. Sebagai implikasinya, para tokoh tersebut mengajak masyarakat untuk bergabung dengan gerakan Islam tersebut. Periode ini juga menjadi awal penggunaan media massa, seperti surat kabar, demonstrasi, orasi publik, dan keterlibatan masyarakat dalam

⁸⁵ Ḥasan al-Turābī, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi al-Sūdān* (Beirut: Arab Scientific Publisher, 2009), 31.

⁸⁶ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 53

⁸⁷ al-Turābī, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fi al-Sūdān*, 31

perdebatan politik yang lebih luas yang menjadi titik balik dalam sejarah Sudan. Selain itu, terjadi persaingan antar ideologi, partai-partai politik, dan pemimpin yang berbeda seperti yang dibahas oleh al-Turābī.

“Dengan terwujudnya kemerdekaan pada tahun 1956, kelompok-kelompok elite intelektual mengukuhkan diri dalam berbagai posisi politik dan negara ini menyaksikan periode perjuangan politik yang intens dalam sebuah tatanan demokratis, di mana isu kebebasan dan penentuan kebijakan luar negeri negara ini diperdebatkan”.⁸⁸

Isu utamanya adalah penentuan nasib sendiri atau pencarian identitas nasional. Al-Turābī menegaskan bahwa terdapat dua pendapat dominan yang berkembang, yaitu pendukung identitas nasional dan politik yang otentik (diekspresikan dalam persatuan dengan Mesir atau secara independen), atau mereka yang menginginkan identitas baru, “yang meniru model negara-negara Timur atau Barat”⁸⁹. Secara aksiomatis, sikap masing-masing pihak atau kelompok berdampak pada hubungan luar negeri Sudan di masa mendatang terutama dengan Mesir. Selain itu, hal tersebut juga mempengaruhi hubungan antara Mesir dan partai-partai politik besar di Sudan.

Pada akhir 1955, dengan terbentuknya struktur dan prosedur internal, dan di bawah kepemimpinan al-Rashīd al-Ṭahīr Bakar yang telah membuktikan pemahaman yang baik tentang isu-isu politik dan semangat untuk segera melakukan aksi, Ikhwan Sudan mulai menjalankan beberapa programnya⁹⁰. Pada tahap ini, pemimpin baru gerakan ini mulai mengurangi peran Mesir secara langsung. Banyak alasan yang melatarbelakangi keputusan ini, antara lain: *Pertama*, Gerakan ini mulai mengubah tujuannya untuk tujuan politik, sehingga harus mempersiapkan diri untuk berubah menjadi partai politik aktif. *Kedua*, ketidaksukaan Ikhwanul Muslimin Mesir kepada Jamal Abd al-Naṣīr selaku presiden Mesir karena mendukung kemerdekaan Sudan dan bukan menyatukannya dengan Mesir. Hal ini menyebabkan Ikhwan Sudan mengubah opini mereka untuk bersatu dengan Mesir, berdasarkan kebijakan al-Naṣīr terhadap Ikhwan di Mesir.

Terdapat perkembangan yang signifikan dalam tujuan dan program gerakan pada tahap ini, termasuk seruan untuk membentuk konstitusi Islam. Gerakan ini memobilisasi partai-partai dan pihak-pihak lain untuk mendukung ide tersebut dengan menggunakan metode media komunikasi massa.

Terdapat perkembangan yang signifikan dalam tujuan dan program gerakan pada tahap ini, termasuk seruannya untuk sebuah konstitusi Islam. Gerakan ini memobilisasi partai-partai dan pihak lain untuk mendukung ide tersebut dengan menggunakan metode komunikasi massa. Namun, setelah

⁸⁸ Ibid., 33

⁸⁹ Ibid., 30

⁹⁰ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 57.

kemerdekaan Sudan pada tahun 1956, ada beberapa usulan konstitusi tetapi itu merupakan konstitusi sementara. Ikhwan mendirikan Front Islam untuk Konstitusi yang merupakan payung politik. Banyak kelompok Islam yang bergabung termasuk di dalamnya Asosiasi Amal Islam di Khartoum, Jam'iyah al-Muhafadhah 'ala al-Qur'an di Omdurman dan Shambat, dan klub budaya Islam Khartoum Utara, dan lain-lain.⁹¹ Dibidang media, surat kabar Ikhwan diluncurkan pada bulan Juni 1956, di bawah pengawasan Şadiq Abdullah Abd al-Majīd, kemudian majalah al-Manar yang diterbitkan oleh cabang Persaudaraan Muslimah Mahasiswa.⁹²

Pada tahap ini gerakan Islam Sudan tidak dapat melakukan lebih dari sekadar kelompok pendukung karena masih lemah (sebagian besar anggotanya adalah mahasiswa atau yang baru lulus). Selain itu, gerakan Islam tidak memiliki visi yang jelas tentang peran gerakan dan belum menjadi partai politik. Selain itu, dua partai tradisional mendominasi sebagian besar kancah politik Sudan. Muncul isu apakah gerakan ini ingin menjadi kelompok pendukung atau partai yang hendak mencari kekuasaan dan gerakan ini kemudian mendefinisikan dirinya bukan sebagai kelompok pendukung.

Ḥasan Makki merangkum rencana strategis Front Islam untuk Konstitusi dalam dua poin. Pertama: menggalang opini publik dengan berbagai metode dan cara yang sah untuk menyerukan konstitusi Islam. Kedua: mengumpulkan semua organisasi, pemimpin, dan individu untuk mendukung Front Islam untuk Konstitusi dalam menyerukan konstitusi Islam. Front Islam untuk Konstitusi berhasil memobilisasi sebagian besar pemimpin elite, organisasi, dan opini publik untuk mendukung tujuannya.⁹³

Sudan menghadapi ujian besar pertamanya sebelum kemerdekaan pada tahun 1956 yaitu perang saudara yang kemudian berlangsung selama 17 tahun. Setahun sebelumnya, tentara Sudan Selatan mengangkat senjata dan memberontak melawan pusat. Sebagian besar orang kulit hitam dan non-Muslim di Selatan terus mengangkat senjata setelah kemerdekaan Sudan karena menganggap pemerintah baru tak ubahnya pemerintahan kolonial Inggris yang dipandang sebagai kelanjutan dari praktik diskriminasi sosial-ekonomi dan penyebaran budaya Arab dan Islam yang lebih agresif. Akibatnya, pemerintahan sipil pasca-kemerdekaan yang terdiri dari berbagai koalisi partai disibukkan dengan konflik sektarian daripada berfokus pada perumusan agenda politik yang terpadu. Melihat peluang pada tahun 1958, Jenderal Ibrahim Abbūd mengambil alih kekuasaan dan mendirikan Dewan Tertinggi Angkatan Bersenjata. Selama rezim ini, partai politik, serikat buruh dilarang, dan juga aspirasi politik pada a direpresi baik di utara maupun di selatan.

Ini adalah periode kudeta militer pertama di Sudan pada bulan November

⁹¹ Ahmad Shaikhān, *al-Maṣārif al-Islamīyyah* (Amman: Dār Awāi'l Press, 2002), 236.

⁹² Muhammad Ahmad Karrar, *Sudanese Political Parties and Democratic Experiment* (Khartoum: University of Khartoum Press, 1998), 150-151.

⁹³ Ḥasan Makki, *Harakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 74.

1958, Rezim Abbūd melakukan tindakan represif dalam menghadapi gerakan Islam tetapi mahasiswa menolak pendekatan ini dan melanjutkan kegiatan mereka di universitas dan sekolah-sekolah serta terus melakukan agitasi tanpa henti dan secara terbuka melawan rezim. Ini adalah periode perkembangan pesat dari sayap mahasiswa dalam gerakan Islam. Hal tersebut terjadi karena mahasiswa menemukan momentum untuk mengekspresikan pandangannya pada kalangan terpelajar dalam berbagai isu dan untuk merekrut banyak anggota. Beberapa pemimpin mahasiswa lulus, dan mengawasi pekerjaan, sehingga sebagian besar sumber daya gerakan diarahkan ke sayap aktif (sayap mahasiswa). Di luar lembaga pendidikan dan perguruan tinggi, kegiatan dibatasi pada kegiatan budaya karena pendekatan budaya meningkatkan kesadaran para anggota gerakan akan pentingnya kegiatan sosial dan budaya sebagai cara untuk berkomunikasi secara langsung dan mengembangkan masyarakat. Inilah sebabnya mengapa gerakan ini berhasil membangun berbagai organisasi di berbagai bidang di masa depan, dan memiliki keahlian di bidang pemuda, perempuan, keluarga, anak-anak, amal, pendidikan, dan dakwah.

Pada tahun 1962, konferensi berikutnya diadakan di al-‘Alafūn (dikenal sebagai Konferensi al-‘Alafūn), di mana anggaran dasar gerakan tahun 1954 dimodifikasi dan membentuk struktur organisasi gerakan menjadi lebih sistematis, dan al-Turābī terpilih sebagai Sekretaris Jenderal untuk gerakan tersebut, dan beberapa pemimpin lainnya dipilih bersamanya.

Sepuluh tahun kemudian, setelah konferensi pertama yang diadakan pada tahun 1954, pada tahun 1964, gerakan Islam mendirikan sebuah organisasi politik yang bernama Front Piagam Islam (*Islamic Charter Front/ICF*), yang menjadi kekuatan politik yang signifikan dengan fungsi-fungsi yang sangat beragam. ICF beranggotakan banyak kelompok Islam dan terpisah dari badan utama gerakan, meskipun pada dasarnya gerakan tersebut yang mengarahkannya. ICF ikut berpartisipasi dalam Front Nasional yang memimpin perlawanan terhadap rezim Abbūd.⁹⁴

Pada malam tanggal 21 Oktober 1964 revolusi terjadi, pihak berwenang mengancam sekelompok mahasiswa untuk dengan serangan fisik. Hal tersebut terjadi ketika serikat mahasiswa Universitas Khartoum akan memulai diskusi tetapi polisi menghalangi dan meminta mahasiswa untuk bubar. Aksi polisi yang represif membuat mahasiswa melawan dengan melempar batu dan botol meski terkena. Pada akhirnya salah seorang mahasiswa yang bernama Ahmad al-Qurashi tewas tertembak peluru polisi. Puluhan ribu orang menghadiri pemakaman Qurashi. Para akademisi dan profesional lainnya seperti dokter, pengacara, teknisi, dan serikat pekerja melakukan pemogokan sipil. Partai politik juga ikut berdemonstrasi menentang kebrutalan pemerintahan Abbūd. Rezim militer Abbūd yang belum pernah menghadapi protes dan tekanan seperti itu, akhirnya menyerah. Sekitar seminggu setelah kematian Qurashi, Abbūd

⁹⁴ Muhammad al-Hashmi Hamdi, *The Making of an Islamic Political Leader: Conversation with Ḥasan al-Turabi*. (Oxford: Westview Press, 1998), 14-15.

membubarkan pemerintahannya. Tokoh sipil dari partai politik kemudian ditunjuk untuk memimpin pemerintahan.

Sudan mengalami peristiwa sejarah penting baik secara regional maupun internasional. Revolusi Oktober 1964 berhasil menggulingkan rezim Abbūd di mana gerakan Islam memainkan peran penting dalam memimpin dan memobilisasi massa. Secara eksternal Mesir mengalami kekalahan oleh Israel pada tanggal 9 Juni 1967. Muhammad Ahmad Mahjūb selaku Perdana Menteri pada saat itu menyatakan perang terhadap Israel. Al-Turābī yang memiliki kepentingan yang sama kemudian mengumumkan untuk menghentikan perselisihan dengan Mesir dan memobilisasi seluruh kekuatan untuk berperang membebaskan Palestina.⁹⁵ Pemerintah Sudan memimpin koalisi untuk mendukung Mesir yang menghasilkan konferensi tingkat tinggi Arab pada tanggal 29 Agustus 1967 di Khartoum. Pada tahun yang sama, sebuah kelompok di dalam angkatan darat memulai melakukan pergerakan dan berhasil berkuasa dalam sebuah kudeta pada bulan Mei 1969.

Pada tanggal 16 Desember 1964, kurang dari dua bulan setelah revolusi, Front Piagam Islam (*Islamic Charter Front/ICF*) didirikan. Perbedaan utama dari struktur sebelumnya adalah organisasi lebih berkembang dan lebih baik serta keterbukaannya terhadap kelompok-kelompok politik lainnya.⁹⁶ Pada rentang 1965-1969 ICF tumbuh sebagai kelompok besar yang mendesak dan mengampanyekan konstitusi Islam di Sudan. ICF mengajukan rancangan konstitusi Islam pada tahun 1969 yang mengharuskan Sudan menjadi negara Islam. Syariah harus menjadi sumber hukum dan hukum apa pun yang bertentangan dengan syariah tidak boleh diterapkan.⁹⁷ Kelompok Anṣar maupun Khatmiyyah yang diwakili oleh partainya masing-masing mendukung hal tersebut, tetapi perubahan konstitusional yang diusulkan dibatalkan oleh kudeta militer yang dilakukan oleh Nimeiri dan Partai Komunis Sudan (*Sudan Communist Party/SCP*) pada tahun 1969.

Pemerintahan sipil pasca Abbūd berkuasa dianggap jauh dari harapan terutama di kalangan elite intelektual masyarakat urban yang memicu terjadinya revolusi Oktober 1964. Hal itu terjadi karena internal sipil malah saling bersaing untuk mendapatkan posisi penting di dalam pemerintahan. Di samping itu, pemerintah sipil juga gagal dalam upaya meredam konflik di kawasan selatan dan melarang SCP sejak bulan Desember 1965 dengan alasan demokrasi liberal tidak mungkin saling berdampingan dengan politik progresif.

Dengan bantuan SCP, Nimeiri kemudian mengkudeta penguasa sipil pada akhir bulan Mei 1969 dan akhirnya berhasil membuat perjanjian damai dengan *Sudan Liberation Movement* setelah 17 tahun perang saudara dengan perjanjian Addis Ababa yang disepakati pada tahun 1972 dengan memberikan semacam

⁹⁵ Hasan Makki, *Harakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 22.

⁹⁶ al-Hashmi, *The Making of an Islamic Political Leader.*, 17-18.

⁹⁷ Muhammad Mukhtar al-Shinqīṭī, *al-Harakah al-Islamīyyah fī Sūdān; Madkhal ilā Fikrihā al-Istrāṭijī wa alTandhīmī* (Mauritania: Nouakchott, 2001)

otonomi khusus kepada provinsi-provinsi di kawasan selatan.

Nimeiri kemudian membuat kebijakan negara satu partai dengan monopoli partai politik, kegiatan, dan lembaga-lembaga negara. Pada bulan Januari 1972, konferensi pertama diselenggarakan untuk mendirikan Partai Persatuan Sosialis Sudan/ *al-Itihād al-Ishtirākī* (*Sudanese Socialist Union Party/SSUP*) untuk menempatkan prinsip-prinsip konstitusi Sudan dan bahkan partai-partai oposisi bergabung dengannya setelah tahun 1976.⁹⁸

Namun, bagi kelompok gerakan Islam Sudan kudeta tersebut jelas merupakan kudeta kaum kiri yang didukung oleh Komunis yang menyebabkan terjadi perlawanan, meskipun Ṣadiq al-Maḥdī mencoba menghalangi dengan mengatakan bahwa Nimeiri adalah salah satu putra kami—yakni berasal dari keluarga Anṣar—namun perlawanan gerakan Islam Sudan terus berlanjut dengan bersekutu dengan kelompok Anṣar (pengikut Maḥdi). Mereka membentuk pelatihan militer di Pulau Aba yang kemudian dibunuh oleh Nimeiri pada tahun 1970 yang mengakibatkan ratusan jiwa melayang akibat dari menentang pemerintahan Nimeiri.

Sementara al-Turābī dan Ṣadiq Abdullah Abd al-Majīd dipenjara, kepengurusan Ikhwan lalu diserahkan kepada para tokoh dan para pemuda lulusan perguruan tinggi. Pada masa ini (1969-1972 M) Ikhwan Sudan mengendalikan banyak serikat mahasiswa di sekolah dan universitas, dan menggunakannya sebagai alat perlawanan terhadap penguasa. Para mahasiswa memimpin Revolusi Sya'ban pada tahun 1973, sementara Ikhwan dan Anṣar mempersiapkan serangan militer terhadap pemerintah yang dilancarkan dari Libya pada tahun 1976. Akan tetapi tidak ada satu pun dari aksi-aksi tersebut yang berhasil.

Ikhwan Sudan kemudian mengubah arah kebijakannya, dari semula menentang pemerintah menjadi bergabung dengan pemerintah dan generasi lama dibebaskan dari penjara pada tahun 1977. Al-Turābī kemudian mulai melakukan manuver dan rekonsiliasi. Dalam pertemuan pertama Majelis Syura, al-Turābī terpilih sebagai Sekretaris Jenderal dan gagasan Musyawarah (rekonsiliasi) disahkan.⁹⁹

Rekonsiliasi ini menyebabkan perpecahan dalam gerakan, karena beberapa tokoh tidak setuju untuk bergabung dengan Nimeiri. Di bawah al-Turābī, Ikhwan mencoba memasukkan sejumlah program, tujuan, dan sistem Islam ke dalam SSUP. Setelah rekonsiliasi dengan rezim Nimeiri pada tahun 1977, Ikhwan beralih ke strategi Islamisasi institusional. Strategi ini didasarkan pada pembentukan organisasi-organisasi budaya, ekonomi, dan kepemudaan yang menawarkan layanan langsung kepada masyarakat, serta menembus lembaga-lembaga pemerintah dan mempengaruhinya agar tidak mengadopsi program anti-

⁹⁸ Abd al-Laṭīf al-Buni, *Tajribāt Nimeiri al-Islamiyyah fi al-Sūdān* (Khartoum: Ma'had al-Buhūth wa al-Dirāsāt al-Ijtima'iyah), 32-33.

⁹⁹ 'Ināyat Ḥamīd, *Modern Islamic Political Thought* (London: The Macmillan Press, 1982), 108.

Islam, eksperimen tersebut tidak sepenuhnya berhasil tetapi tetap berguna.¹⁰⁰

Selain itu, Ikhwan berhasil berkembang menjadi sebuah gerakan massa, dengan mendirikan organisasi-organisasi penting, seperti *Munadhamāt al-Dawlah al-Islamīyyah*, *al-Wakalah al-Islamīyyah*, *Jam'īyyāt al-Islah wa al-Muwāsah*, *Jam'īyyat Ra'idāt al-Nahḍah*, *Shabab al-Bina'*, dan sebagainya. Selain itu, juga mendirikan lembaga ekonomi Islam, seperti bank dan perusahaan. Gerakan tersebut mengumpulkan massa dan merekrut lebih banyak mahasiswa yang kemudian dipercaya untuk memimpin serikat-serikat mahasiswa. Para aktivis tersebut berpartisipasi dalam lembaga-lembaga negara sebagai menteri, anggota parlemen, dan dalam partai politik. Gerakan Islam pada fase ini mengadopsi sistem federal, dengan mendirikan cabang-cabang baru di berbagai daerah di Sudan, dan secara internasional di Eropa, Amerika Serikat, serta mendukung gerakan-gerakan Islam Arab. Upaya-upaya tersebut berhasil melemahkan pengaruh Barat yang sekuler.¹⁰¹

Pada bulan September 1983, Nimeiri mengejutkan kelompok Ikhwan Sudan dengan mengumumkan dan menerapkan formalisasi syariah di Sudan. Ikhwan mendukung gagasan tersebut dan mengajak masyarakat untuk mendukungnya. Mereka menggelar unjuk rasa, dan sekitar dua juta orang diklaim ikut berpartisipasi (beberapa pengamat tidak setuju dengan jumlah yang diperkirakan). Hal ini menimbulkan kecurigaan Nimeiri yang takut akan kekuatan di baliknya sehingga ia mulai menyingkirkan Gerakan Islam Sudan dari pemerintahan.

Şadiq al-Mahḍī yang tidak menyambut baik undang-undang tersebut juga dipenjarakan oleh Nimeiri. Tekanan internasional pun terjadi, baik secara politik, militer, maupun melalui media. Banyak insiden internal dan eksternal yang terjadi pada saat itu. Kekeringan melanda Sudan bagian barat yang menyebabkan krisis ekonomi, sehingga persatuan mahasiswa dan serikat pekerja mulai melakukan demonstrasi dan perang saudara di bagian selatan pun kembali meletus. Amerika Serikat dan Mesir yang tidak setuju dengan undang-undang tersebut, menekan Nimeiri dan memintanya untuk membubarkan lembaga-lembaga Islam dan mencabut hukum syariah.

Karena tekanan-tekanan tersebut, pada 10 Maret 1985, Nimeiri memenjarakan sebagian besar pemimpin Gerakan Islam. Namun, pada 6 April 1985 yang dikenal dengan *Indtifāḍah* April gelombang protes rakyat dan pembangkangan sipil menguasai negara itu, Nimeiri yang sedang tidak ada di Sudan sedang terbang ke Kairo dari Amerika Serikat. Panglima Angkatan Darat 'Abdurrahman Suwār al-Dhahāb dengan mudah mengambil alih pemerintahan serta mengumumkan bahwa tentara telah mengambil alih kekuasaan dan mengumumkan untuk menjadi penengah yang netral serta memberlakukan pemerintah transisi.¹⁰²

¹⁰⁰ Ibid., 276

¹⁰¹ Ḥasan Makki, *Harakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 123.

¹⁰² Ibid.

Setelah melakukan rekonsiliasi, gerakan Islam mulai memikirkan formula baru sebagai penyesuaian terhadap proses demokrasi yang baru dengan mengusulkan sebuah formula untuk menyatukan semua fraksi dalam satu wadah dalam upaya untuk mendukung program ideologi Islam. Hal tersebut terjadi pada masa transisi pada bulan Mei 1985 hingga April 1986. Ikhwan mendapatkan keuntungan besar dari strategi pragmatis melalui kerja sama dengan Nimeiri, El-Affendi beranggapan bahwa hal tersebut merupakan kemenangan terbesar gerakan Islam melalui jalur pragmatisme yang diusung oleh al-Turābī sejak tahun 1962 dan pada saat yang sama juga menunjukkan keterbatasan dari jalur pragmatis.¹⁰³

Pada bulan Mei 1985 Gerakan Islam Sudan mengkristal dalam Front Islam Nasional (*National Islamic Front/NIF*) yang secara resmi didirikan dalam sebuah kongres yang dihadiri oleh sekitar 3.000 delegasi. NIF pada dasarnya merupakan nama baru yang diberikan sebagai nama aliansi besar yang dibentuk oleh Ikhwan pada akhir era Nimeiri. Selain Ikhwan, kongres pertama NIF juga dihadiri oleh kelompok Sufi, ulama, para pendukung pemberlakuan syariah, pemimpin suku, dan pensiunan militer. Selain itu, sekitar 140 delegasi mewakili kelompok-kelompok Muslim bagian selatan Sudan.¹⁰⁴

Bagi al-Turābī dan pengamat lainnya NIF merupakan koalisi baru antara gerakan Islam Sudan dengan kelompok masyarakat yang terdiri dari sejumlah tokoh suku dan tokoh masyarakat untuk melindungi dan melestarikan pencapaian gerakan dari kampanye yang dilakukan oleh partai-partai politik dan kelompok-kelompok sekuler yang ingin menghapuskan secara total warisan Islam pada masa pemerintahan Nimeiri.

Pendirian NIF merupakan titik balik gerakan Islam Sudan yang bahkan menjadi partai politik terbesar ketiga di parlemen pada tahun 1986. Menurut al-Turābī, NIF merupakan tahap lanjut dalam perkembangan gerakan Islam dari sebuah kelompok sederhana menjadi organisasi sosial dan dari sebuah faksi keagamaan menjadi sebuah institusi negara.¹⁰⁵ Oleh karena itu, NIF mewakili arah gerakan Islam, tidak seperti ICF pada tahun 1964 yang tidak lebih dari sebuah front politik yang merefleksikan keputusan dari satu organisasi saja.

Al-Turābī menegaskan hal tersebut adalah masa ketika landasan teoritis diletakkan dan program-program diperinci untuk kebijakan publik, hubungan luar negeri, keamanan, ekonomi, dan sistem perundangan. Dengan demikian, gerakan Islam secara ideologis ditransformasikan yang mulanya ditingkat slogan dan prinsip naik ke tingkat program aktual, saran praktis, dan model terperinci untuk diterapkan sesuai dengan realitas yang ada.¹⁰⁶

Pada pemilu 1986, NIF yang semula hanya memiliki lima kursi di parlemen menjadi partai yang meraih posisi ketiga dengan 51 kursi dan 18,46 % suara..

¹⁰³ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 131.

¹⁰⁴ Ibid., 136.

¹⁰⁵ Hamdi, *The Making of an Islamic Political Leader*, 6.

¹⁰⁶ al-Turābī, *al-Harakah al-Islāmiyyah fi al-Sūdān*, 44.

Para pimpinan NIF berpendapat pemilihnya adalah kalangan terpelajar.¹⁰⁷ NIF akhirnya mendapatkan pengalaman mempraktikkan demokrasi di dalam gerakan Islam dan di dalam negara dengan berkoalisi.

Partai Ummah memperoleh 105 kursi, Partai Persatuan Demokratik (*Democratic Unity Party/DUP*) 63 kursi, dan 51 kursi untuk NIF. Ikhwan menyadari berdasarkan dari pengalaman memainkan peran dalam pemerintahan sangat penting untuk meningkatkan pengaruh dan merealisasikan agenda politik, tetapi hubungan Ikhwan dengan Ṣadiq al-Mahḍī sebagai kandidat perdana menteri tidak harmonis karena NIF dan Ummah saling menyerang selama masa kampanye. Namun NIF sebelumnya telah membuat kesepakatan rahasia dengan DUP bahwa tidak akan menerima tawaran untuk bergabung dengan koalisi dengan Ummah. Tetapi Ṣadiq al-Mahḍī berhasil merayu DUP dan mengingkari janjinya dengan NIF¹⁰⁸. Partai-partai politik lain juga menolak partisipasi NIF dalam pemerintahan Ṣadiq al-Mahḍī mengalami tekanan dan mengumumkan menentang NIF karena masih mendukung hukum September (hukum syariah). Selain itu, persaingan antara kedua partai tersebut adalah untuk memperebutkan jabatan-jabatan pemerintahan, sehingga mereka menolak NIF untuk bergabung dengan mereka. Lebih jauh lagi, partai-partai selatan menolak keikutsertaan NIF karena partai tersebut mendukung undang-undang syariah.¹⁰⁹

Pada bulan November 1988 NIF berhasil meloloskan Hukum Islam melalui parlemen. DUP menandatangani sebuah perjanjian dengan Jhon Garang selaku pemimpin Gerakan Pembebasan Rakyat Sudan (SPLM), yang kemudian dikenal sebagai perjanjian Mirghāinī-Garang. Perjanjian ini membekukan semua hukum Islam dan ditentang oleh NIF. Taktik efektif oposisi yang digunakan oleh NIF meningkatkan popularitas dan pamornya secara signifikan. Karena alasan ini, beberapa tokoh terkemuka menentang untuk bergabung dengan pemerintah, meskipun al-Turābī dan yang lainnya berpikir lebih baik bergabung dengan pemerintah dengan alasan sistem demokrasi terlalu rapuh dan oposisi yang terlampau kuat akan menyebabkan keruntuhan.¹¹⁰ Setelah awalnya beroposisi, NIF setuju untuk bergabung dengan pemerintah pada bulan Januari 1989, dengan perjanjian pembagian kekuasaan antara Ummah (12 kementerian) dan NIF (tujuh kementerian). Partai Nasional dan Partai Selatan (lima kementerian).

Sebuah memorandum dikeluarkan oleh tentara yang ditafsirkan sebagai bentuk penolakan terhadap partisipasi NIF dalam pemerintahan. Partai DUP, Ummah dan partai-partai lain merumuskan sebuah pemerintahan baru, sementara NIF memimpin kampanye yang besar untuk menentangnya. Pada bulan Juni 1989, NIF memimpin kudeta yang mengakhiri periode demokrasi ketiga di Sudan.

¹⁰⁷ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 142.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 143

¹⁰⁹ Muhammad Ali Jādīn, *Taqyī al-Tajribah al-Dīmūqrāṭiyyah al-Thālithah fī al-Sudan* (Kairo: Marka zal-Dirāsāt al-Sūdāniyyah, 1997), 109-121.

¹¹⁰ El-Affendi, *Turabi's Revolution*, 143.

NIF kemudian mengalami perubahan besar, baik pada praktik maupun teori. NIF menghadapi berbagai macam tantangan, baik secara internal maupun eksternal. Secara internal, NIF mempraktikkan syura di dalam badan federal dan organisasinya. Sedangkan di eksternal, NIF memeriksa efisiensi dalam memerintah dan mencoba mempraktikkan apa yang diinginkannya. Pengalaman-pengalaman ini membuat mereka menyadari sulitnya mencrapkan tujuan dan sasaran di bawah tekanan internal dan eksternal. Selain itu, para anggota NIF juga memahami bahwa tujuan besar perlu diwujudkan dalam wujud nyata. Hasilnya, ketika NIF menjadi oposisi, Ikhwan melakukan persiapan kudeta. Dengan demikian, NIF diuntungkan oleh situasi sebagai oposisi, dan saat berada dalam pemerintah.

Pemerintahan Mirghānī-Mahdī yang rentan ini akhirnya dengan mudah digilas oleh Kolonel Umar al-Bashīr pada 1989 dengan NIF yang berdiri di belakangnya. Al-Bashīr kemudian berkuasa dan menjadi diktator terlama Sudan dengan berkuasa selama tiga dekade sampai akhirnya digulingkan dalam kudeta militer oleh Abd al-Fattah al-Burhan dan demonstrasi besar akibat dari krisis di berbagai sektor pemerintahan pada tahun 2019.

3. Gerakan Islam Sudan dan Pengaruhnya di Dunia Internasional

Secara historis gerakan Islam Sudan dipengaruhi oleh perubahan-perubahan yang terjadi pada negara-negara sekitarnya, serta faktor-faktor regional dan internasional yang lebih luas. Muhammad Khair Abd al-Qādir menyebutkan dalam studinya bahwa Gerakan Islam di Sudan didirikan dan berkembang sebagai hasil dari interaksi sejarah dan pengaruh periode kolonial. Gerakan ini memiliki hubungan dengan gerakan-gerakan pembaharuan pada abad ke-19, seperti Mohammed Ibn Abd al-Wahab, Ahmad Ibn Idrīs, al-Sanūsīyyah di Libya, Jamal al-Dīn al-Afghānī, Muhammad ‘Abduh dan revolusi Mahdi. Ia menambahkan bahwa ideologi juga dipengaruhi peristiwa Jihad di Palestina dan penindasan terhadap Ikhwan di Mesir.¹¹¹ Jelas bahwa pendirian gerakan dan hubungannya dengan Ikhwan Mesir memungkinkan gerakan ini mewarisi kecenderungan pan-Islamis dalam ideologi politik. Namun, gerakan Islam di Sudan didirikan secara independen dari Ikhwan Mesir dan tidak percaya pada satu organisasi global, seperti yang dianut oleh Ikhwan Mesir.

Meskipun memiliki ideologi yang sama gerakan Islam di berbagai negara memiliki caranya masing-masing untuk terbentuknya negara Islam. Al-Turābī pernah dituduh menabur perpecahan, yang memunculkan perebutan kepemimpinan pada gerakan pan-Islamisme. Ikhwan Mesir mengklaim kepemimpinan sebagai hak prerogatif historis, sedangkan Ikhwan Sudan mengklaim kepemimpinan berdasarkan kemampuan, masing-masing ingin mencontoh pengelompokan pan-Islamisme yang baru sesuai dengan

¹¹¹ Muhammad al-Khair Abd al-Qadir, *Nashāat al-Ḥarakah al-Islāmīyyah fī al-Sūdān 1964-1956* (Khartoum: Dār al-Sūdānīyyah li al-Kutub, 1999), 10-12.

perspektifnya masing-masing.¹¹²

Ide untuk membangun kerja sama dikembangkan oleh Gerakan Islam Sudan pada tahun 1992 ketika gerakan Islam Sudan berkuasa dengan mengadakan Konferensi Arab dan Islam Populer (*Popular Arab and Islamic Conference/PAIC*) Konferensi ini diikuti oleh sebagian besar gerakan Islam di seluruh dunia (termasuk non-Arab), nasionalis Arab, dan aktivis lainnya. Dampak dari PAIC pemerintah Sudan (dan gerakan Islam) menghadapi tekanan internasional hingga akhirnya bubar pada tahun 1995 setelah dua kali mengadakan pertemuan besar di Khartoum. PAIC adalah salah satu cara pandang idealis yang dipraktikkan tanpa perhitungan matang terhadap konsekuensi politik yang harus ditanggungnya.

Kendati demikian, gerakan Islam Sudan berhasil menjalin hubungan dengan gerakan-gerakan pembebasan di Afrika, dan negara-negara Arab dan Asia. Gerakan Islam Sudan mendukung Kwame Nkrumah (Presiden pertama Ghana) yang menyerukan pembentukan Liga Afrika, para aktivis Kashmir, dan mereka yang ikut berpartisipasi dalam Jihad di Palestina.

Untuk menjelaskan lebih lanjut tentang hubungan antara gerakan Islam Sudan dan Jamaat-e-Islami, al-Turābī mengatakan bahwa hubungan gerakan Pakistan dengan gerakan Islam lainnya sangat terbatas¹¹³. Namun, gerakan ini memulai hubungan langsung dengan gerakan-gerakan lain melalui perserikatan dan organisasi mahasiswa di Eropa, Amerika Serikat, dan negara-negara lain yang di dalamnya terdapat mahasiswa Sudan. Sebagian besar pemimpin gerakan Islam yang belajar di negara-negara tersebut membentuk kerja sama dan ketika kembali ke negara asalnya masing-masing hubungan tersebut masih tetap dijaga. Selain itu, pada tahun 1990-an, gerakan Islam berdiri bersama masyarakat Bosnia dan mendukungnya dengan segala cara, termasuk mengerahkan para pelajar perempuan dan masjid-masjid untuk mendukung Bosnia.

Selain itu, kemajuan signifikan dalam hubungan internasional gerakan Islam Sudan terjadi ketika mulai bekerja sama dengan Nimeiri pada tahun 1977. Pada kurun waktu tersebut, gerakan Islam Sudan mendirikan organisasi sosial, dan lembaga bantuan ekonomi, kesehatan dan pendidikan. Selanjutnya gerakan Islam Sudan mulai memperkuat hubungan dengan dunia Arab dan gerakan-gerakan lainnya.

Namun setelah tahun 1985 setelah NIF lahir sebagai partai politik, maka gerakan Islam Sudan melalui NIF menjalin hubungan internasional sebagai partai politik dan mulai menghubungi beberapa negara untuk menjalin hubungan strategis seperti Cina, Malaysia, Iran, Pakistan, Komoro, dan negara-negara lain. Hubungan ini diperluas setelah gerakan Islam Sudan mengambil alih pemerintahan pada bulan Juni 1989, dan banyak berinvestasi untuk membangun negara setelah, terutama rencana strategis terkait investasi minyak dan infrastruktur. Dengan demikian berbagai program industrialisasi dan

¹¹² El-Affendi, *Turabi's Revolution.*, 145.

¹¹³ Hamdi, *The Making of an Islamic Political Leader.*, 92.

rekonstruksi ekonomi berlangsung.

Gerakan Islam Sudan terus berupaya untuk memelihara hubungan dengan negara-negara Afrika dan para aktivis Islam di Afrika meskipun tidak menganut mazhab atau tarekat yang sama. Gerakan Islam Sudan mendukung Muslim Afrika di bidang pendidikan dan kesehatan serta mencoba membangun hubungan bilateral dengan Chad, Uganda, Kenya, dan Ethiopia. Relasi-relasi ini mencerminkan kedewasaan dan kesadaran akan hubungan internasional dan bagaimana melakukan pendekatan internasional.¹¹⁴ Al-Turābī menyatakan dalam sebuah seminar di Madrid pada tahun 1994: “Saya mengetahui setiap gerakan Islam di dunia, baik yang bersifat rahasia maupun yang bersifat umum”.¹¹⁵ Ini berarti al-Turābī sebagai pemimpin gerakan Islam Sudan memiliki kontak langsung dengan gerakan-gerakan Islam dunia tetapi ini tidak berarti lebih dari sekedar bertemu dan berbicara tentang isu-isu atau pengalaman tanpa adanya kepemimpinan bersama, atau bahkan sebuah wadah untuk kerja sama.

Hanya sedikit organisasi Islam yang memiliki kemauan atau sumber daya untuk memprioritaskan isu-isu internasional dengan mengorbankan isu-isu domestik. Namun, dapat dikatakan bahwa komunikasi lebih sering dilakukan dengan kelompok-kelompok yang secara regional dan ideologis dekat dengan gerakan Sudan dan sifat hubungan yang terjalin sebagian besar bersifat kolaboratif dalam menghadapi isu-isu internasional.

Walaupun masyarakat Islam Sudan menganut Sunni, gerakan Islam Sudan tidak terpengaruh oleh klasifikasi dengan negara atau gerakan Syiah. Secara historis tidak ada Syiah di Sudan atau negara-negara sekitarnya. Namun, gerakan Islam Sudan memahami perbedaan antara memahami Islam dan masalah keyakinan (akidah). El-Affendi menyebutkan bahwa “Gerakan Islam Sudan hampir tidak memiliki hubungan dengan para aktivis Syiah sebelum revolusi Iran.”¹¹⁶ Universitas-universitas di Sudan memuat silabus mata kuliah tentang beberapa kelompok Syiah yang dianggap menyimpang. Terlepas dari semua itu, revolusi Iran telah menginspirasi gerakan Islam di Sudan

Seperti semua aktivis Islam, Gerakan Islam Sudan sangat gembira dengan keberhasilan Iran. Berbagai demonstrasi diorganisir untuk mendukung Khomeini di universitas dan di berbagai tempat lain, serta banyak delegasi yang dikirim ke Teheran sebagai bentuk dukungan.¹¹⁷ Hal ini dapat diartikan bahwa Gerakan Islam secara umum membutuhkan sebuah peristiwa besar untuk menginspirasi dunia Islam para penggiatnya. Beberapa pemikir Syiah bahkan menginspirasi aktivis Ikhwan Sudan di beberapa bidang, misalnya buku yang ditulis oleh Mohammed Bāqir al-Ṣadr adalah referensi utama untuk ekonomi Islam di Sudan. Buku-buku lain yang juga dirujuk adalah buku Ali Shariati. Ini menunjukkan

¹¹⁴ Ḥasan Makki, *Ḥarakah al-Ikhwān al-Muslimīn.*, 221.

¹¹⁵ Ḥasan al-Turābī, *Fundamentalisme Islam di Dunia Sunni dan Syiah*, kuliah umum di Madrid pada tanggal 2 Agustus 1994.

¹¹⁶ El-Affendi, *Turabi's Revolution.*, 146.

¹¹⁷ Ibid.

bahwa tidak ada sejarah konflik langsung dengan kelompok Syiah. Dapat dikatakan bahwa masyarakat Sudan tidak pernah terpengaruh oleh perpecahan sejarah yang terjadi dalam pemikiran politik Islam masa lalu. Masyarakat Sudan mencintai keluarga dan kerabat Nabi yaitu Ali, al-Ḥasan dan al-Ḥusain atau *ahl al-bayt* sehingga masyarakat Sudan tidak memiliki kecenderungan terhadap salah satu dari dua mazhab yang muncul setelah pertempuran Şiffin antara Ali Ibn Abi Ṭalib dengan Mu'āwiyah Ibn Abi Sufyān. Ḥasan Makki merujuk hal ini pada budaya Sudan yang menggabungkan tasawuf rasional dan fiqh. Bahkan al-Turābī memperkenalkan dirinya di Madrid dalam sebuah ceramah pada tahun 1994 sebagai seorang Islam yang bukan Sunni maupun Syiah. Gerakan-gerakan Islam modern tidak percaya pada mazhab-mazhab fikih dan tidak mendefinisikan diri sebagai Syiah atau Sunni serta tarekat Sufi tertentu.¹¹⁸

Dapat disimpulkan bahwa sejarah Sudan memiliki keterkaitan erat dengan Gerakan Islam Sudan. Sifat gerakan Islam Sudan yang cenderung pragmatis dan berkembang berbagai aliran di dalam gerakan termasuk Salafi dan Sufi telah mempengaruhi perkembangan gerakan Islam dalam berbagai dimensi seperti pada bidang fikih dan fleksibilitas dalam menerima orang lain. Terlihat bahwa gerakan ini mengalami perpecahan dengan setiap langkah baru untuk berpartisipasi dalam pemerintahan atau mengadopsi cara baru dalam metode atau sifat organisasi, misalnya ICF atau NIF. Di sisi lain, gerakan Islam Sudan mengembangkan hubungan internasional yang unik yang tampak seolah-olah berhubungan dengan gerakan dan negara yang saling bertentangan, gerakan Islam Sudan mengembangkan dan menyeimbangkan hubungannya dengan mazhab-mazhab tradisional dan pembaharuan, Sufi, Salafi dan Syiah. Pendekatan tersebut berbeda dengan metode yang diadopsi oleh Ikhwan di Mesir yang percaya pada organisasi internasional. Dalam hubungan di tingkat nasional, gerakan Islam Sudan berhasil bekerja sama dengan Arab Saudi, Iran, Cina, Malaysia, dan lain-lain. Gerakan Islam Sudan memperoleh lebih banyak pengalaman dan kematangan untuk mengatasi masalah dan mengembangkan teori yang komprehensif dalam menerapkan syura, terlepas dari penindasan yang dihadapi pada waktu yang berbeda, mekanisme syura diadopsi sebagai mekanisme pengambilan keputusan di dalam struktur gerakan dan pemerintahan. Gerakan Islam Sudan sebelum tahun 1989 tidak mempraktikkan pemerintahan dengan mandiri tetapi dengan luwes berkolaborasi dengan pihak lain seperti pada rezim Nimeiri setelah tahun 1977 dan pada periode demokratis setelah 1964 dan 1985. Pada setiap periode, gerakan Islam Sudan menjadi aktor yang banyak berperan dan bersifat pragmatis pada hal partisipasi dalam pemerintahan dan bekerja secara efektif sebagai partai oposisi atau dalam badan legislatif pemerintah.

C. Tafsir *al-Tawḥīdī*

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir *al-Tawḥīdī*

¹¹⁸ al-Turābī, *Fundamentalisme Islam di Dunia Sunni dan Syiah*.

Al-Turābī lebih dikenal sebagai politisi dan ahli dalam bidang hukum, namun ia juga memiliki ketertarikan dengan kajian al-Qur'an. Ia menafsirkan dua puluh juz dari al-Qur'an yang diberi judul "Tafsir *al-Tawhīdī*". Karya tersebut lahir bermula dari sebuah diskusi mingguan terbuka pada tahun 1994. Diskusi terbuka untuk umum dari berbagai lapisan masyarakat seperti pelajar, ulama, ahli ilmu pengetahuan alam, dan ilmuwan sosial.

Jumlah peserta yang hadir dalam setiap pertemuan berkisar antara 15-20 orang, kebanyakan dari mereka adalah anggota reguler, dan kerap kali terdapat peserta yang datang untuk beberapa sesi saja. Al-Turābī sering mengajukan sejumlah pertanyaan mengenai berbagai aspek dari ayat-ayat yang sedang dibahas pada untuk memancing para peserta untuk berpikir dan memberikan kontribusi dalam berpendapat, bahkan yang membuat banyak orang terkejut, beberapa orang yang mungkin tergolong awam justru memberikan penafsiran yang sangat beragam terhadap ayat-ayat yang sedang dikaji. Di sisi lain, para ulama tradisional tidak menyumbangkan ide-ide baru mungkin karena pemikiran mereka telah terbelenggu oleh pemikiran tradisionalnya. Pendidikan tradisional menutup pintu ijtihad, menghentikan pemikiran kritis, dan berfokus pada pengembangan fungsi terendah dari otak, yaitu menghafal. Akibatnya, para ulama tradisional menjadi penghafal yang baik namun tidak memiliki kreativitas.¹¹⁹

Al-Turābī menjelaskan bahwa diskusi tafsir tersebut berlangsung rutin dan terhenti akibat dari perselisihan antara dirinya dengan Presiden al-Bashīr, yang mengakibatkannya dipenjara selama beberapa tahun. Kemudian, al-Turābī menulis Tafsir *al-Tawhīdī* tanpa merujuk kembali pada dokumentasi dari pertemuan-pertemuan yang pernah diadakan sebelumnya. Oleh karena itu, produk dari penafsirannya merupakan hasil dari pemikirannya sendiri dan bertanggung jawab penuh atas tafsir tersebut.¹²⁰

Jilid pertama Tafsir *al-Tawhīdī* diterbitkan pada tahun 2004 oleh Dār al-Sāqī di London dengan judul terdiri dari sepuluh juz pertama al-Qur'an, mulai dari surah al-Fatihah hingga surah al-Taubah yang berisi 942 halaman. Kitab tersebut dibuka dengan kata pengantar yang ditulis oleh muridnya yang bernama Mahbub Abd al-Salām yang menjelaskan secara ringkas tentang sejarah Tafsir *al-Tawhīdī* dan teori tauhid al-Turābī, kemudian 16 halaman kata pengantar al-Turābī yang menjelaskan tentang tafsir, metodologi, dan alasan-alasan yang menginspirasi untuk menulis tafsir tersebut.¹²¹

Kurang lebih tujuh tahun setelah penerbitan jilid pertama, jilid keduanya diterbitkan pada tahun 2011 di Beirut, Lebanon dengan judul yang sama. Tafsir ini terdiri dari 10 juz dalam 1443 halaman, dari surah Yusuf sampai surah al-

¹¹⁹ Esam Eltigani Mohamed Ibrahim, "al-Tafsīr al-Tawhīdī: a Study On The Ideological aspect of Hasan Turabi's Exegetical Work" (Disertasi—Internasional Islamic University Malaysia, 2012), 54.

¹²⁰ Ibid., 55

¹²¹ Hasan al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 1 (Dār al-Sāqī, 2004), 9-31

‘Ankabūt. Jilid kedua dari kitab tersebut juga memiliki pendahuluan yang sama dengan yang diterbitkan pada jilid pertama. Hal ini mungkin disebabkan oleh pentingnya pendahuluan untuk memahami metodologi yang digunakan dalam tafsir tersebut.¹²²

Al-Turābī menjelaskan bahwa ada beberapa alasan yang mendorongnya untuk menulis (tafsir). *Pertama*, ketika ia masih muda, ayahnya mengajarkan ilmu-ilmu agama klasik dan bahasa Arab—di samping yang dipelajari di sekolah— yang memberinya wawasan tentang pengetahuan dan tafsir al-Qur’an. kemudian ketika sering keluar masuk penjara, ia mulai membaca berbagai macam tafsir dengan tujuan untuk membantu dirinya dalam mempelajari makna dari ayat-ayat al-Qur’an, Selama proses itu, ia mulai melihat berbagai tafsir al-Qur’an dengan tujuan mencari makna ayat-ayat dan untuk membantunya menjaga hafalannya. Selama proses itu al-Turābī dengan cermat mengkaji berbagai kitab tafsir dari berbagai masa, dari yang klasik hingga tafsir kontemporer, dan ia juga membaca beberapa terjemahan al-Qur’an dalam berbagai bahasa. Apa yang didapatkan dari semua pengalaman dan mempelajarinya adalah bahwa tafsir-tafsir dan terjemahan-terjemahan tersebut memiliki banyak kekurangan dan kelemahan.¹²³

Beberapa karya tafsir menurut al-Turābī dapat diklasifikasikan sebagai tafsir linguistik, sufistik, *aqli* (berdasarkan nalar manusia), historis, dan fikih karena masing-masing penafsir memiliki keahlian yang berbeda dalam menafsirkan al-Qur’an. Menurutnya, kekurangan umum yang terdapat dalam penafsiran terdahulu jarang mengaitkan makna-makna kalimat dalam ayat untuk membuat penafsiran ayat tersebut menjadi lebih terang, dan jarang mengaitkan ayat-ayat tersebut sehingga surah tampak sebagai satu kesatuan dengan satu tema yang sama atau tema-tema yang saling berkaitan, dan gagal mengaitkan makna surah untuk menyatukan makna-makna di dalam al-Qur’an.¹²⁴

Sebagian besar tafsir dalam pandangan al-Turābī tidak relevan dengan keadaan masa kini. Penafsiran terdahulu memiliki cakrawala yang terbatas karena kebanyakan hanya membahas periode di mana al-Qur’an diwahyukan tanpa mengacu pada konteks saat al-Qur’an diturunkan. Yang banyak dibahas adalah alasan di balik turunnya ayat-ayat seolah-olah ayat-ayat tersebut diturunkan untuk suatu kejadian tertentu atau orang tertentu. Al-Turābī menyatakan;

“Saya berpendapat bahwa seorang mufasir harus menjelaskan dengan lengkap ketika ayat-ayat tersebut diturunkan. Mungkin benar bahwa sebuah ayat mungkin berbicara tentang suatu kejadian tertentu, namun ayat tersebut juga berbicara tentang kejadian serupa yang terjadi di masa depan, karena ayat-ayat tersebut bersifat kekal”¹²⁵

¹²² al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 2 (Beirut: Arab Scientific Publisher, 2011)

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Ibid.

Selain itu, tafsir yang ditulis secara khusus untuk menemukan hubungan antara ayat-ayat al-Qur'an (*tanāsub bayna al-āyah wa al-suwar*), menurut al-Turābī sangat terbatas dan spekulatif. Oleh karena itu, al-Turābī memutuskan untuk menulis sebuah tafsir yang tidak sama seperti kitab tafsir pada umumnya yang bertujuan untuk membantu pembaca yang mencoba menggunakan tafsir untuk memahami al-Qur'an dan mengamati kesatuan maknanya.” Ia juga menyatakan ingin menganalisis lingkungan tempat pertama kali al-Qur'an diturunkan dan pengaruhnya terhadap masyarakat pada saat itu, serta menjelaskan pesan-pesan al-Qur'an bagi masyarakat saat ini. Bukan hanya untuk umat Islam, al-Qur'an adalah untuk seluruh umat manusia dan juga agar bisa diaplikasikan untuk semua umat manusia.¹²⁶

Secara jelas al-Turābī menggunakan hampir seluruh hidupnya untuk memperjuangkan ideologi agama-politiknya. Terdapat motif lain yang mendorongnya untuk menulis tafsir selain untuk menyatukan makna ayat-ayat al-Qur'an. Al-Turābī menyatakan bahwa term tauhid biasanya secara khusus dikaitkan dengan keimanan (akidah), tetapi menurutnya, sepanjang perjalanan hidup dan dalam semua publikasinya, hal tersebut bukanlah satu-satunya makna yang dituju. Ia menyatakan

“Yang saya maksudkan dengan tauhid adalah bahwa seluruh kehidupan adalah sebuah sistem yang lengkap yang diarahkan untuk menyembah Allah, mencakup ekonomi, seni, politik, dan agama.”

Secara garis besar al-Turābī memanifestasikan pikirannya dalam sebuah piagam yang disebut *al-Wahdah al-Waṭaniyyah ‘alā Tarīqah al-Islām*. Sebuah piagam yang menekankan perlunya persatuan nasional berdasarkan nilai-nilai Islam. Piagam inilah yang kemudian melahirkan sebuah paradigma besar yang disebut Tafsīr *al-Tawhīdī*.¹²⁷

Pandangan dunia (*worldview*) yang melihat Islam sebagai sebuah sistem yang terdiri dari agama dan negara ini menyerukan agar seluruh warisan Muslim (*turath*), kecuali masa Nabi dan empat Khalifah untuk terus diperbaharui (termasuk di dalamnya fikih, *uṣūl al-fiqh*, ilmu hadis, dan tafsir) dengan alasan bahwa hal tersebut dibangun berdasarkan kondisi yang mengabaikan peran negara dan peran masyarakat dalam sistem Islam yang integralistik.¹²⁸

Oleh karena itu, tafsir juga memiliki dua tujuan penting bagi al-Turābī dan gerakan Islam, yaitu: *Pertama*, untuk mengekstraksi makna al-Qur'an untuk mendukung ideologinya. *Kedua*, untuk menjadi *role model* bagi cabang-cabang ilmu pengetahuan Islam lainnya (fikih dan *uṣūl al-fiqh*) tentang bagaimana menafsirkan kembali Islam dari sumber aslinya dengan menggunakan metodologi “tauhid” yang sama.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibrahim Mohamed Zain, “Al-Fan Wa Qaḍaya Al-Hawīyyah Al-Sudāniyyah: Qirāḥ Ta’wīlyyah fī Manhaj al-Tafsīr al-Tawhīdī”, *Al-Tajdīd* 20, no. 39 (2016), 249–81.

¹²⁸ Ḥasan al-Turābī, *Qaḍāyā al-Tajdīd: Nahw Manhaj Uṣūlī* (Khartoum: Dār al-Hādī, 1995), 196-198.

Al-Turābī acapkali merujuk kepada al-Qur'an dalam mengampanyekan ideologinya. Menurut mayoritas umat Islam dan ide-idenya dalam mengislamkan negara atau memolitisasi Islam—tergantung dari sudut pandang mana melihatnya—merupakan hal yang aneh dan tercela. Oleh karena itu, sering kali al-Turābī mengutip al-Qur'an untuk memberi penjelasan agar dapat diterima oleh masyarakat sufi konservatif Sudan yang pada awalnya tidak membedakan antara gerakan Islam dan Komunis, karena keduanya dianggap sama-sama aneh¹²⁹ untuk menyukseskan agendanya.

Selain itu, tafsir adalah suatu bentuk penjelasan terhadap teks suci, khususnya al-Qur'an yang dilakukan oleh seorang pakar agama atau ulama. Tafsir memiliki peran yang penting dalam memahami ajaran Islam, karena al-Qur'an memiliki berbagai ayat yang memiliki makna yang kompleks dan dapat ditafsirkan dengan berbagai cara. Namun, dalam sejarahnya, tafsir sering kali digunakan sebagai medium kekuasaan. Para pemimpin politik dan keagamaan sering kali memanfaatkan tafsir untuk memperkuat posisi mereka dan mempengaruhi masyarakat. Dalam beberapa kasus, tafsir yang keliru dapat digunakan untuk menjustifikasi tindakan kekerasan dan ekstremisme.

Menurut pengakuan al-Turābī, setidaknya ada dua faktor yang membuatnya tertarik untuk menulis Tafsir *al-Tawhīdī*. *Pertama*, kegelisahannya ketika membaca terjemahan al-Qur'an ketika masih menempuh pendidikan di Barat. Di mana al-Qur'an disajikan dalam pemahaman yang parsial. Diambil dari sana-sini tanpa ada kesatuan makna yang komprehensif. Menurut al-Turābī, pemahaman seperti itu lahir dari minimnya pengetahuan tentang bahasa Arab. Pemahaman yang parsial seperti itu tentu akan membahayakan pemahaman terhadap al-Qur'an. *Kedua*, tafsir-tafsir klasik dinilai belum mampu menjawab persoalan-persoalan modern. Masih bersifat parsial, menitikberatkan pada makna kata dan kalimat al-Qur'an. Sehingga makna al-Qur'an ditampakkan dalam pemahaman yang masih berserakan, tidak dalam satu kesatuan yang utuh. Selain itu, tafsir-tafsir klasik banyak yang dipenuhi dengan riwayat *Israiliyyāt* yang dapat merusak pemahaman terhadap al-Qur'an.¹³⁰

Menurut Habermas, bahasa tidaklah netral karena bahasa dapat menjadi medium kekuasaan dan dapat digunakan untuk membenarkan relasi kekuasaan, penggunaan bahasa merupakan momen proses sosial yang berkaitan dengan kekuasaan yang terorganisir, termasuk momen ideologis,¹³¹ karena bahasa membawa ideologinya sendiri.¹³²

Al-Turābī memiliki ketertarikan yang besar terhadap bahasa, ia percaya bahwa bahasa adalah sarana bagi setiap orang untuk menyampaikan ide-idenya,

¹²⁹ Mohamed Ibrahim, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, 59

¹³⁰ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 6.

¹³¹ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), 214-215.

¹³² Ahmad Baso, *Islam Pasca-Kolonial, Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme* (Tangerang Selatan: Pustaka Afid, 2016), xiii.i

dan bahwa “tidak ada peradaban yang dapat dibangun tanpa bahasa.” Selain itu, dia menegaskan bahwa “kemunduran bahasa menyebabkan kemunduran di semua bidang. Karena alasan tersebut, al-Turābī menggunakan kekuatan bahasa untuk mengekspresikan pandangannya. Bahkan, menggunakan bahasa al-Qur’an untuk menafsirkan al-Qur’an itu sendiri.¹³³ al-Turābī merujuk pada akar kata untuk memahami dan menjelaskan makna yang tepat dalam konteks dan waktu aslinya kemudian mengekspresikan makna tersebut dalam bahasa masa kini. Selain itu, ia juga tertarik dengan sejarah bahasa dan perkembangan terminologi, bagaimana bahasa menyimpang dari makna aslinya, bagaimana bahasa dapat dimuati dengan makna baru selama perkembangannya dalam konteks sosial dan historis tertentu, dan bagaimana terminologi baru muncul di setiap periode waktu sesuai dengan iklim sosial, ekonomi, dan politik yang berlaku. Ia menganggap bahasa seperti makhluk hidup yang coba dihidupkan kembali oleh umat Muslim. Namun, terdapat beberapa istilah yang telah mati, sementara istilah yang lain muncul, dan beberapa istilah yang tadinya luas menjadi sempit dan sebaliknya. Akibatnya, konsepsi dapat bergerak dari yang umum ke yang khusus dan dari yang khusus ke yang umum, hal ini terjadi sesuai dengan lingkungan sosial ekonomi dan politik. Maka masalah ini perlu dipecahkan melalui metode penafsiran yang jelas, inilah yang coba dilakukan oleh al-Turābī.

Pentingnya kaidah kebahasaan dalam tafsir tidak hanya terbatas pada sarana dan upaya untuk memudahkan pemahaman. Upaya al-Turābī untuk mengembalikan makna kepada makna seharusnya yang menurutnya merupakan bahasa al-Qur’an itu sendiri adalah sebagai sarana komunikasi dengan penafsiran rasional yang diselubungi kepentingan ideologi keagamaan dan orientasi politik. Di sini terlihat bagaimana bahasa mengonstruksi pikiran para audiens (pembaca Tafsir *al-Tawhīdī*) dengan mementingkan aspek kebahasaan, al-Turābī berusaha menciptakan penafsiran dari realitas yang bukan hanya refleksi dari realitas yang ada namun juga mampu memberikan kontribusi pada pembentukan realitas itu sendiri, bahkan menggerakkan, membentuk, menyusun dunia sosial, dan alat untuk mengubah tatanan dunia.

Apa yang disampaikan al-Turābī dalam tafsirnya tidaklah netral atau objektif jika dilihat secara kritis, tetapi teks yang dihasilkan merupakan harapan dan representasi dari realitas tertentu dan dikonstruksikan oleh faktor-faktor tertentu seperti kepentingan pembebasan (emansipasi) dan kepentingan, untuk mendominasi, sehingga apa yang disebut hubungan dominan terbentuk melalui wacana tafsir. Narasi dalam penafsiran al-Turābī lahir dalam konteks Sudan yang dibentuk oleh perdebatan epistemologi antara gerakan Islam Sudan dengan kelompok sekuler dalam wacana pemerintahan, al-Turābī secara implisit menjustifikasi ideologi religio-politiknya dengan al-Qur’an melalui narasi tafsirnya. Hal tersebut menunjukkan kesadaran al-Turābī untuk menjaga ideologi Islamis yang dianutnya dengan fokus kepada tauhid dan *tajdīd* untuk mengukuhkan dominasi teks-teks agama dan adat keagamaan ideologi Islam

¹³³ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 16.

politik.

Demikian pula ideologi politik gerakan Islam Sudan yang dibahas dalam tafsirnya merupakan reaksi atas dominasi ide-ide keagamaan yang sekuler dan netral agama serta pembelaan diri terhadap ide-ide komunis dan ateis yang ikut berperan dalam membentuk politik Sudan pasca kemerdekaan. Agar konstruksi tafsir al-Turābī dapat diafirmasi oleh para pembacanya dan diikuti oleh praktik keagamaan dan politik Sudan jelas bahwa al-Turābī membidik kelompok Islam secara khusus dengan harapan dapat mempengaruhi peta perpolitikan dunia Islam. Karena teks bukan hanya instrumen pemahaman, tetapi juga keunggulan dan kekuatan.¹³⁴ Teks tafsir yang disajikan secara tidak sadar menciptakan hubungan antara makna dan kekuasaan, membangun dan mempertahankan hubungan kekuasaan yang asimetris secara sistematis yang kemudian menciptakan hubungan dominasi.

Penamaan *al-Tawhīdī* serta urgensi bahasa yang dipilih al-Turābī sebagai nama kitab tafsirnya bukan hanya sebagai media komunikasi, tetapi juga menjadi medan pertempuran sebuah ideologi yang dapat mempengaruhi, mengubah bahkan menguasai orang lain agar dapat diterima oleh pendengar atau pembaca, membenarkan, mempercayai dan mengikuti semua pesan, ide, ide yang dinarasikan dalam tafsirnya.

2. Sistematika Kitab Tafsir *al-Tawhīdī*

Al-Turābī menyusun tafsirnya berdasarkan urutan tertib ayat dalam mushaf Uthmanī, yaitu dimulai dari surah al-Fātihah dan meneruskan surah demi surah hingga surah al-Taubah pada jilid pertama dan surat Yūnus sampai surat al-‘Ankabūt pada jilid kedua. Di dalam setiap surah dibagi menjadi tiga bagian, yaitu: *Pertama*, ringkasan petunjuk surah (*Khulāṣāt Hadī al-Sūrah*) dengan memberikan pengantar tentang beberapa aspek seperti penamaan surah, urutan, tema, isi, dan tujuan dari surah tersebut. Hal itu bertujuan untuk mempermudah pembaca dalam memahami kandungan surah tersebut sesuai dengan *asbāb al-nuzūl* dan sebab yang melatarbelakangi turunnya surah tersebut. Bagian pendahuluan ini sangat penting untuk memahami nilai-nilai yang disajikan dalam surah, sehingga dapat membantu pembaca untuk mengambil manfaat dari al-Qur’an sebagaimana Nabi Muhammad dan para sahabatnya mengambil manfaat dari al-Qur’an. Tujuan tersebut tidak dapat dicapai dengan hanya menjelaskan makna ayat-ayat surah. Oleh karena itu, al-Turābī memulai setiap surah dengan pendahuluan yang panjang dengan menguraikan keadaan dan tahapan perjuangan Islam pada saat itu serta kebutuhan dan tantangannya, serta bagaimana tema-tema surah tersebut dapat memberikan solusi dari kebutuhan tersebut. *Kedua*, runtutan makna (*Tartīl al-Ma’ānī*) pada bagian ini al-Turābī melakukan pengelompokan ayat dalam surah, dalam setiap kelompok ayat-ayat tersebut kemudian ditafsirkan dan terkadang ditafsirkan per ayat serta menghubungkan

¹³⁴ Aksin Wijaya, “Hermeneutika al-Qur’an: Memburu Pesan Manusiawi dalam al-Qur’an, *Ulumuna*, Vol. XV No. 02 (Desember 2011), 216-217.

kelompok ayat dengan kelompok ayat sebelumnya agar rangkaian dalam kelompok ayat tersebut menjadi serangkaian makna yang terhubung satu sama lain. Misalnya, al-Turābī membagi ayat-ayat surat al-Baqarah menjadi dua puluh tiga kelompok dengan kelompok terbesar terdiri dari 31 ayat dan yang terkecil hanya terdiri dari dua ayat. Dalam surah ‘Ali ‘Imran dibagi menjadi sembilan kelompok, al-Nisa’ 10 kelompok, al-Ma’idah sembilan kelompok, al-An’am sembilan kelompok, al-A’raf dibagi lima kelompok, al-Anfal tujuh kelompok, al-Taubah menjadi 10 kelompok, Yunus menjadi delapan kelompok, dan Hud menjadi empat kelompok. Ini menunjukkan variasi dalam pengelompokan ayat-ayat surah berdasarkan tema berbeda yang terkandung di dalamnya. Al-Turābī memberikan penjelasan tentang arti dari ayat-ayat di setiap kelompok ayat dan menyoroti pengaruhnya terhadap kondisi umat Muslim pada saat wahyu pertama kali diturunkan. *Ketiga*, makna umum (‘*Umūm al-ma’ānī*’) sasaran dari bagian ini adalah untuk menyapa pembaca kontemporer, baik Muslim maupun non-Muslim, untuk menjelaskan kepada nilai-nilai al-Qur’an sesuai dengan realitas kekinian.

3. Pendekatan Metodologis dalam Tafsir *al-Tawhīdī*

Istilah tauhid dalam literatur Islam klasik mengacu pada penegasan Keesaan Tuhan. Dalam ilmu pengetahuan modern, studi tentang perilaku manusia membutuhkan pendekatan yang lebih komprehensif yaitu mempelajari dampak dari keyakinan manusia terhadap kehidupan manusia. Apabila dikaitkan dengan penulisnya, al-Turābī setidaknya mempunyai dua hal yang membuatnya terobsesi untuk melakukan penafsiran. *Pertama*, Tauhid dimaknai sebagai akidah. Sebagai seorang tokoh gerakan Islam Sudan, al-Turābī memiliki agenda besar, yaitu memperjuangkan negara Islam yang berlandaskan tauhid. Al-Turābī berpendapat bahwa setidaknya ada beberapa hal yang harus diperhatikan dalam sebuah negara Islam, antara lain; Negara Islam harus berpijak pada doktrin tauhid sebagai program ibadah yang komprehensif dan ketaatan mutlak.¹³⁵ Bagi al-Turābī, bentuk pemerintahan Islam ditentukan oleh prinsip tauhid yang dapat mendatangkan kemerdekaan, persamaan dan persatuan bagi penganutnya. Oleh karena itu al-Turābī ingin menginformasikan kepada para pembacanya bahwa negara Islam dapat berbentuk republik atau lainnya, namun tetap dalam satu prinsip yaitu tauhid yang menjadi dasar politik setiap negara. Hal ini sesuai dengan realitas abad ini pasca runtuhnya dinasti Uthmaniyyah di Turki tidak ada lagi negara Islam atau yang mayoritas Muslim yang menggunakan istilah *Khilafah*. Perhatian utama dalam pemerintahan adalah menjadikan Islam sebagai dasar segala sesuatu yang berhubungan dengan manusia baik secara lokal maupun universal. *Kedua*, Tauhid dimaknai dalam makna fundamentalnya, yaitu penyatuan yang mengarah pada kesatuan tematik al-Qur’an.

Meskipun memiliki kesamaan nama dengan metodologi tafsir yang dikembangkan oleh Bāqir al-Ṣadr, letak perbedaan mendasarnya adalah al-Ṣadr

¹³⁵ John L. Esposito, *Dinamika Kebangunan Islam, Watak, Proses, dan Tantangan*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987) h.306

mengembangkan metode *mawḍūʿī* sedangkan al-Turābī dengan menggunakan *tahfīfī*. Sebagai seorang akademisi dan pemikir al-Turābī dipengaruhi oleh beberapa tokoh terdahulu yang mengusung kesatuan tematik al-Qurʿan. Dari kalangan ulama klasik terdapat beberapa ahli tafsir seperti al-Biqāʿī, Fakhrudḍīn al-Rāzī dan Abū Hayyān yang menggunakan *munāsabah* untuk menceritakan kesatuan tematik surat-surat al-Qurʿan.

Al-Turābī menjelaskan dalam pengantar tafsirnya bahwa Tafsir *al-Tawhīdī* mempertimbangkan dua aspek:

a. Bahasa Arab Kunci dalam Menafsirkan al-Qurʿan

Metodologi ideologis al-Turābī dalam tafsir adalah menganggap bahasa Arab sebagai kunci untuk memahami al-Qurʿan. Al-Turābī tidak mengharuskan penafsir Al-Qurʿan untuk memenuhi persyaratan atau kualifikasi apa pun selain menguasainya. Dia menunjukkan hal itu di banyak tempat dan kesempatan dalam tafsirnya.¹³⁶

Al-Turābī menggunakan huruf *muqāṭaʿah* di beberapa awal surah untuk membuktikan bahwa tidak ada satu pun di dalam al-Qurʿan yang tidak diketahui maknanya, karena tujuan dari setiap kalimat adalah untuk menyampaikan makna, dan juga untuk menegaskan bahwa penafsiran al-Qurʿan bukan hanya milik Nabi Muhammad Saw atau para pendahulu yang saleh.

Dalam pendahuluan tafsirnya, al-Turābī mengatakan bahwa al-Qurʿan adalah kitab berbahasa Arab dan makna-maknanya dapat dijelaskan melalui bahasa Arab.¹³⁷ “Beberapa huruf Arab diturunkan pada awal surah: *Alif-Lam-Mim*, *Kaf-Ha-Ya-ʿAyn-Sad*, dan *Ha-Mim*, untuk menyatakan bahwa al-Qurʿan adalah ucapan yang terdiri dari elemen-elemen bahasa Arab dan menegaskan bahwa pesannya jelas dan dimengerti oleh orang-orang Arab awal.” Oleh karena itu ia menyimpulkan bahwa bahasa Arab adalah kunci untuk memahami al-Qurʿan.¹³⁸

al-Turābī mengatakan bahwa huruf-huruf yang terputus-putus (*muqāṭaʿah*) yang muncul di awal dua puluh sembilan surah dalam al-Qurʿan merupakan bukti bahwa al-Qurʿan tersusun dalam bahasa Arab dan maknanya jelas bagi siapa saja yang memahaminya. Dalam tafsirnya mengenai tiga huruf yang terputus-putus di awal surat al-Baqarah (*Alif Lam Mim*), al-Turābī mengatakan bahwa huruf-huruf tersebut mewakili seluruh lafaz bahasa Arab (*makhārij al-hurūf*), dan penempatannya di awal surat mengisyaratkan dua hal; *Pertama*, mengisyaratkan kepada tentang kejelasan al-Qurʿan yang tersusun dari huruf-huruf Arab yang dapat dipahami oleh bangsa Arab. *Kedua*, mengisyaratkan bahwa meskipun ucapan ini dikenal, namun sumbernya berasal dari Allah Swt, sebagai upaya untuk menantang para penentangannya dari kalangan bangsa Arab bahwa mereka tidak akan dapat menghasilkan sesuatu yang serupa dengannya.

¹³⁶ Ḥasan al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 1., 15, 16, 27, 47, 54, 73, 227, 660, 719.

¹³⁷ Ibid., 15

¹³⁸ Ibid.

Dalam tafsirnya terhadap ayat kedua surah al-Baqarah, al-Turābī mengatakan bahwa kalimat “tidak ada keraguan di dalam al-Qur’an” mengisyaratkan tidak adanya keraguan di dalam maknanya, karena diturunkan dalam bahasa yang digunakan oleh orang-orang yang diajak bicara, yaitu bahasa Arab.

Contoh ketiga adalah tafsir dari huruf *muqāṭa’ah* di awal surat Ṭa-ha, yang dimulai dengan dua huruf Arab (Ṭa-ha) Al-Turābī mengatakan bahwa al-Qur’an tidak diturunkan sebagai sesuatu yang samar-samar dari jiwa yang gaib, juga bukan gema yang samar-samar yang tidak diketahui maknanya, tetapi merupakan ucapan yang jelas dalam bahasa Arab yang diketahui oleh Nabi yang menerimanya dan menyampaikannya kepada bangsa Arab yang pertama kali menerimanya. al-Qur’an berada dalam jangkauan Nabi Saw untuk dihafal, dipahami, dan disampaikan kepada bangsa Arab yang pada gilirannya memahami maknanya melalui huruf-huruf dan kata-kata Arab yang jelas. Dan merupakan tanggung jawab bangsa Arab untuk menyampaikan pemahaman al-Qur’an kepada generasi berikutnya melalui huruf-huruf dan kata-kata Arab yang jelas.¹³⁹

Tidak diragukan lagi bahwa penguasaan bahasa Arab sangat penting untuk memahami al-Qur’an, tetapi bagi al-Turābī untuk menjadikannya sebagai satu-satunya persyaratan sangat kontroversial dan bermotif ideologis. Para cendekiawan Muslim menetapkan sejumlah syarat dan kualitas yang harus dipenuhi oleh seseorang yang ingin menafsirkan al-Qur’an sebelum akhirnya ia diizinkan untuk menjelaskan al-Qur’an. al-Suyuṭī dalam al-Itqān menyebutkan banyak karakteristik yang harus dimiliki seseorang sebelum ia memenuhi syarat untuk menafsirkan al-Qur’an, hampir setengahnya berhubungan langsung dengan pengetahuan bahasa Arab, dan setengahnya lagi adalah: Keyakinan Islam yang benar. Jika seseorang bukan seorang Muslim, atau dari aliran sesat maka ia tidak dapat dipercaya untuk menafsirkan al-Qur’an, karena motifnya adalah untuk mencemarkan nama baik Islam, atau untuk membela aliran atau keyakinannya, Pemahaman yang menyeluruh dan benar tentang dasar-dasar agama, sehingga ia dapat menghindari jatuh ke dalam banyak bid’ah dan inovasi yang dilakukan oleh sekte-sekte sesat sehubungan dengan pemahaman al-Qur’an, dan masih banyak kriteria lainnya.¹⁴⁰

b. Mempertimbangkan Makna Historis dan Kata dalam al-Qur’an

Bagian kedua dari metodologi ideologis al-Turābī dalam tafsir yang merupakan turunan dari bagian pertama adalah perlunya memperhitungkan makna historis dari kata-kata al-Qur’an dalam tafsir. Al-Turābī mengatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang berasal dari satu akar. Ia tidak muncul dari berbagai sumber yang dapat menimbulkan perbedaan.¹⁴¹ Tetapi kata-kata

¹³⁹ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 2., 719

¹⁴⁰ Jalal al-Dīn al-Suyuṭī, *al-Itqān fī ‘Ulum al-Qur’ān*, (al-Qahirah: Dar al-Hadith, 2004), 255-237

¹⁴¹ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 1., 16.

dari bahasa tersebut di setiap waktu dan tempat memiliki makna sesuai dengan bayang-bayang yang menambah maknanya dari lingkungan sosial dan alam.¹⁴² Sebuah kata yang spesifik pada satu titik waktu dapat meluas, atau menjadi tidak relevan, atau mengalami pergeseran makna,¹⁴³ dan untuk beberapa kata al-Qur'an mengalami evolusi dalam maknanya dalam konteks perubahan zaman, Akibatnya, Banyak kata-kata dalam al-Qur'an yang tidak dapat dipahami dan al-Qur'an sendiri menjadi tidak dapat dipahami oleh sebagian besar pembaca dan pendengarnya.¹⁴⁴ Oleh karena itu, untuk memahami makna kata-kata dalam al-Qur'an, al-Turābī mengatakan bahwa seorang penafsir harus kembali ke akar kata untuk menyingkap makna aslinya.¹⁴⁵

Sebagian besar penafsir di masa lalu telah memberikan perhatian khusus dalam penafsiran mereka terhadap akar kata dalam al-Qur'an. Terdapat mufasir menciptakan leksikon dan kamus yang khusus membahas makna kata-kata dalam al-Qur'an. Al-Turābī dalam al-Tafsīr al-Tauḥīdī mengembalikan beberapa kata dalam al-Qur'an ke akar katanya untuk mendapatkan maknanya seperti; *al-Kitāb*¹⁴⁶, *Shayātinihim*¹⁴⁷ adalah contoh kata yang dijelaskan dengan gamblang oleh al-Turābī. Namun ia tidak konsisten dengan metode ini di seluruh tafsirnya dan melewatkan banyak kata dalam al-Qur'an yang membutuhkan penjelasan, seperti *Shiqāq*¹⁴⁸, dan *al-Furqān*¹⁴⁹. Akibatnya, Tafsir *al-Tawḥīdī* menjadi sangat sulit untuk dipahami oleh pembaca awam karena kerumitan bahasanya, sebuah kritik yang tidak hanya ditujukan kepada Tafsir *al-Tawḥīdī* tapi juga kepada sebagian besar tulisan al-Turābī.

Apabila ditinjau dari sumber, keluasan penjelasan, sasaran dan tertib ayat, dan aliran/corak Tafsir *al-Tawḥīdī* disusun berdasarkan metode sebagai berikut:

1) Ditinjau dari Segi Penafsiran

Tafsir al-Qur'an apabila ditinjau dari sumber penafsiran menurut Nahsruddin Baidan adalah tafsir *bi al-ma'thūr* dan *bi al-ra'y*. Kategorisasi tersebut dilakukan karena istilah-istilah yang dirumuskan oleh sarjana Muslim masih rancu. Quraish Shihab contohnya, membuat kategori *al-ma'thūr*, *al-ra'y*, dan *al-Ishārī* sebagai metode tafsir, tetapi di sisi lain juga menyatakan kategori *al-ma'thūr* dan *al-ra'y* sebagai sebuah metode dan corak penafsiran.¹⁵⁰ Kategorisasi tafsir tersebut didasarkan kepada sumber yang digunakan sebagai

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Ibid., 17

¹⁴⁴ Ibid.

¹⁴⁵ Ibid., 16

¹⁴⁶ Ibid., 51.

¹⁴⁷ al-Qur'an. 2 (al-Baqarah):14; Ibid., 57.

¹⁴⁸ al-Qur'an. 2 (al-Baqarah):135; Ibid., 118.

¹⁴⁹ al-Qur'an. 2 (al-Baqarah):137; Ibid., 118.

¹⁵⁰ Muḥammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2014), 83-87.

pijakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an, dalam kitab-kitab *'Ulum al-Tafsīr* disebut sebagai *al-maṣḍar* yang memiliki bentuk jamaknya adalah *al-maṣādir*.¹⁵¹ Sumber yang digunakan bisa jadi merupakan sumber primer atau sekunder, yaitu kitab-kitab tafsir yang dijadikan sebagai referensi bagi seorang mufasir.¹⁵²

Sumber penafsiran baik yang primer maupun sekunder pada praktiknya dapat menentukan kategorisasi tafsir yang disebut *al-ma'thūr*, dan *al-ra'y* atau bahkan kombinasi antara keduanya yang disebut dengan *bi al-iqtirān*¹⁵³ yang mana mengombinasikan sumber *riwāyah* dan *dirāyah* sekaligus karena keduanya sama-sama dominan dalam cara menafsirkan.

Jika klasifikasi metode Tafsir *al-Tawhīdī* didasarkan pada klasifikasi yang dilakukan oleh Ridlwan Nasir, maka jika dilihat dari sumber tafsirnya, *al-Tawhīdī* tergolong tafsir dengan menggunakan metode *bi al-Ra'y*. Penggolongan Tafsir *al-Tawhīdī* ke dalam metode *bi al-ra'y* bukan kepada *bi al-iqtirān* berdasarkan tafsir yang ditulis al-Turābī yang tidak sesuai kriteria dengan apa yang Ridlwan Nasir kaitkan dengan kategori tafsir *bi al-iqtirān*. Dalam terminologi tafsir *bi al-iqtirān* penafsir menafsirkan makna ayat-ayat al-Qur'an dengan membandingkan riwayat yang kuat dengan dalil-dalil *aqli*, sedangkan penyebutan riwayat dalam *al-Tawhīdī* hanya sedikit dan hanya disebutkan sebagai penegasan atau legitimasi ijtihad al-Turābī.

Hal tersebut dapat dilihat dari muatan tafsirnya dalam Qs. al-Isra;[17]: 1

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَرَكْنَا حَوْلَهُ
لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١﴾

Mahasuci (Allah) yang telah memperjalankan hamba-Nya (Nabi Muhammad) pada malam hari dari Masjidilharam ke Masjidilaqsa yang telah Kami berkahi sekelilingnya¹⁵⁴ agar Kami perlihatkan kepadanya sebagian tanda-tanda (kebesaran) Kami. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.¹⁵⁵

¹⁵¹ Untuk penjelasan lebih rinci dapat dilihat dalam Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 175. Munī' 'Abd al-Ḥalīm, *Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Dār al-Kitāb al-Miṣrā, 2000), 5; Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abdullah al-Zarkasshī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Mesir: 'Īsā al-Bāb al-Ḥalābī, 1959), 173.

¹⁵² Fahd 'Abd al-Raḥmān Ibn Sulaymān alRūmī, *Buhūth fī Usūl al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Riyad: Maktabah al-Tawbah, 1413 H), 55-56.

¹⁵³ Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur'an: Prespektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin* (Surabaya: CV. Indra Media, 2003), 15.

¹⁵⁴ Masjidilaksa dan daerah sekitarnya diberkahi Allah Swt., di antaranya, dengan diutusnya banyak nabi di sana dan dengan kesuburan tanahnya. Lihat Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 282.

¹⁵⁵ Ibid., 82.

Al-Turābī mengatakan bahwa *Isra'* bukanlah mukjizat di mana Nabi Saw melakukan perjalanan dalam satu malam bolak-balik ke tempat yang jauh (Masjidilaksa). Itu merupakan mimpi yang datang kepada Nabi Saw ketika beliau sedang tidur, meskipun terdapat banyak hadis yang diriwayatkan mengenai hal ini yang menjelaskan bahwa Nabi Saw melakukan hal tersebut. Namun, bagaimana mungkin beliau mengimami para Nabi ketika mengetahui bahwa mereka telah meninggal dan tidak akan pernah dikembalikan lagi sebelum hari kiamat?¹⁵⁶ Selanjutnya, al-Turābī menambahkan bahwa peristiwa yang disebut kaum Muslim sebagai *al-Mi'raj* adalah perjalanan vertikal dari masjid al-Aqsha ke Arsh lebih besar daripada peristiwa ketika Allah Swt berbicara kepada Nabi Musa. Al-Qur'an sendiri telah menyebutkan beberapa kali dialog antara Allah dengan Nabi Musa.

Al-Turābī menambahkan bahwa tampaknya kaum Muslimin ingin mengasosiasikan Nabi Muhammad Saw dengan mukjizat yang melebihi mukjizat semua Nabi lainnya dan ini adalah akibat dari kecintaan mereka kepadanya. Konteks yang terjadi adalah pada saat itu mereka berselisih dengan *Ahl al-Kitāb* sehingga mereka ingin membuktikan bahwa Nabi Muhammad Saw lebih baik daripada semua Nabi lainnya, termasuk Nabi Musa yang diajak bicara oleh Allah Swt secara langsung.

Terakhir, mengenai penetapan lima puluh salat dan mengurangnya menjadi lima salat dalam perjalanan setelah adanya nasihat dari Nabi Musa, al-Turābī mengatakan bahwa salat tersebut ditetapkan jauh sebelum perjalanan *isra' mikraj*, Namun, hal tersebut dilakukan sebagai contoh kepada umat Nabi Muhammad Saw tentang kesopanan dalam memohon kepada Allah Swt untuk meringankan salat bagi umat Islam. Al-Turābī mengatakan bahwa banyak hadis yang mengaitkan Nabi Muhammad Saw dengan berbagai mukjizat dan tindakan supranatural untuk mengangkat derajatnya dan memberinya kemampuan untuk mengetahui hal-hal yang berada di luar jangkauan persepsi manusia, sesuatu yang secara tegas disangkal oleh al-Qur'an. Tuduhan mukjizat ini bertentangan dengan tuntunan al-Qur'an dan tidak ada gunanya bagi perjuangan Islam karena Nabi Saw dan perjalanan hidupnya seharusnya menjadi teladan bagi kaum mukminin dalam mengaplikasikan al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.¹⁵⁷

Dalam Tafsir *al-Tawhīdī*, al-Turābī mencoba mengabaikan banyak mukjizat dan tindakan supranatural yang terdokumentasi dalam riwayat-riwayat sahih dari Sunnah Nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya. Hal ini menciptakan masalah bagi argumennya, karena keberadaan mukjizat seharusnya mendukung klaim-klaim yang dia ajukan. Dalam upayanya, al-Turābī berusaha mengabaikan makna *zāhir* dari ayat-ayat yang mengandung mukjizat, meskipun ada bukti yang jelas dan teruji tentang hal tersebut dalam sumber-sumber yang diakui secara luas.

Selain itu, salah satu kelemahan dari wacana intelektual al-Turābī adalah

¹⁵⁶ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 2., 485.

¹⁵⁷ Ibid.

cenderung tidak mencantumkan sumber-sumber dan referensi yang menjadi acuannya dalam menyusun ide dan argumennya. Hal ini terlihat jelas dalam semua karya-karyanya termasuk tafsir *al-Tawhīdī* yang membuatnya mendapat berbagai macam kritikan dan tuduhan dari kawan maupun lawanya.¹⁵⁸ Al-Turābī memberikan dua alasan mengapa tidak mencantumkan sumber dan referensi dalam banyak karyanya: *Pertama*, al-Turābī menulis sebagian besar karyanya di dalam penjara di mana ia tidak memiliki kebebasan untuk mengutip referensi termasuk versi penerbit dan nomor halaman. *Kedua*, al-Turābī tidak ingin membuat bukunya lebih besar dari yang diperlukan sehingga membuat tugas melacak referensinya menjadi sangat sulit, namun bukan berarti tidak mungkin untuk melacak sumber aslinya.¹⁵⁹

Apabila dilacak referensi yang digunakan oleh al-Turābī dapat disimpulkan bahwa sumber utama yang menjadi acuan al-Turābī dalam menafsirkan al-Qurān adalah *Jami' al-Bayān fī Ta'wil Āy al-Qur'an* karya Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Tafsir ibn Ashūr, Tafsir al-Manar, Tafsir *Tafhīm al-Qur'an* karya Mawdūdī, Tafsir *fī Zīl al-Qur'an* karya Sayyid Quṭb, dan terjemahan al-Qur'an berbahasa Inggris karya Muhammad Asad.

Referensi yang paling sering digunakan oleh al-Turābī adalah Tafsir al-Ṭabarī. Hal ini karena dalam penafsirannya terhadap setiap ayat al-Qur'an al-Ṭabarī mencantumkan sebagian besar kemungkinan penafsiran yang mungkin dimiliki oleh ayat tersebut, terutama berdasarkan riwayat-riwayat dari Nabi Muhammad Saw dan menyertakan riwayat-riwayat dan komentar-komentar dari para sahabat dan tabi'in jika diperlukan, serta menyertakan penjelasan linguistik dan gramatikal untuk ayat-ayat tersebut dan penjelasan ketatabahasaan untuk banyak kata.

Sebagai contoh dapat dilihat dalam Tafsir al-Ṭabarī dan Tafsir ibn-Āshūr dan dibandingkan dengan Tafsir *al-Tawhīdī* al-Turābī

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَآءَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعَجَبْتَكُمْ ۗ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ ۗ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۗ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ ۗ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٣١﴾

Dan janganlah kamu menikahi perempuan-perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya perempuan budak yang mukmin lebih baik dari perempuan musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan perempuan-perempuan mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik

¹⁵⁸ Mohamed Ibrahim, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, 34.

¹⁵⁹ *Ibid.*

hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.¹⁶⁰

Al-Ṭabarī mengatakan bahwa ada tiga perbedaan pendapat di antara para ulama tentang makna perempuan musyrik (penyembah berhala) pada ayat di atas. Pendapat pertama, sebagian ulama mengatakan bahwa makna tersebut bersifat umum dan mencakup perempuan-perempuan penyembah berhala dari suku Quraisy dan juga perempuan-perempuan *Ahl al-Kitāb*, yaitu Yahudi dan Nasrani. Kemudian Allah mengecualikan *Ahl al-Kitāb* dari hukum tersebut pada kalimat selanjutnya. al-Ṭabarī kemudian membuat daftar riwayat-riwayat yang mendukung pandangan ini. Dia menulis bahwa Ali bin Abi Ṭalhah berkata bahwa ibn Abbas berkata tentang ayat di atas (*wa lā tankihū al-mushrikāt ḥattā yu'min*) janganlah kalian menikahi perempuan musyrik kecuali mereka beriman. “Allah Saw telah mengucilkan perempuan-perempuan *Ahl al-Kitāb*” Ini juga merupakan penjelasan dari Mujāhid, Ikrimah, Sa'id bin al-Jubair, Makhūl, al-Ḥasan, al-Ḍaḥḥak, Zaid bin Aslam, dan al-Rabi' bin Anas dan yang lainnya.¹⁶¹

Pendapat kedua, ayat ini secara khusus ditujukan kepada para penyembah berhala dan bukan kepada *Ahl al-Kitāb*, dan ini juga merupakan pendapat Qatādah. Dalam salah satu riwayatnya, ia mengatakan bahwa ayat ini khusus untuk para penyembah berhala Arab.¹⁶²

Pendapat ketiga, ayat tersebut mencakup perempuan-perempuan penyembah berhala dari kalangan Quraisy dan juga perempuan-perempuan *Ahl al-Kitāb* dan hukumnya belum dihapus. Oleh karena itu, menurut pendapat ini, pernikahan antara Muslim dan non-Muslim (apa pun jenis kelaminnya) tidak diperbolehkan hingga saat ini.¹⁶³

Menurut al-Ṭabarī pemahaman yang benar tentang ayat ini adalah pemahaman Qatādah yang mengatakan bahwa ayat ini secara khusus merujuk kepada para penyembah berhala selain *Ahl al-Kitāb*. Ayat ini bukan tentang hukum pernikahan antara Muslim dan *Ahl al-Kitāb*, tetapi ada ijmak yang menyatakan bahwa menikahi perempuan *Ahl al-Kitāb* diperbolehkan. Umar bin Khaṭṭab tidak menyukai praktik ini karena dalam sebuah hadis sahih disebutkan bahwa Huzaifah menikahi seorang perempuan Yahudi dan Umar kemudian menulis surat kepadanya, “Ceraikanlah dia”. Huzaifah kemudian membalas surat tersebut, “Apakah Anda menyatakan bahwa perempuan itu tidak halal bagi saya sehingga saya harus menceraikannya?” Umar menjawab, “Tidak, tapi aku khawatir engkau menikahi perempuan-perempuan tuna susila di antara mereka”.

¹⁶⁰ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 35.

¹⁶¹ Muḥammad ibn Ja'ir al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fi ta'wil Āy al-Qur'ān*. Vol 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 322.

¹⁶² Ibid., 323

¹⁶³ Ibid., 333

al-Ṭabarī meriwayatkan bahwa Zaid bin Wahb berkata bahwa Umar bin Khattab berkata, “Laki-laki Muslim menikahi perempuan Nasrani, tetapi laki-laki Nasrani tidak menikahi perempuan Muslim”.¹⁶⁴

Ibnu ‘Āshūr mengatakan bahwa pada saat turunnya ayat ini, umat Islam masih bergaul dengan kaum musyrik dan berinteraksi dengan saudara-saudara musyrik mereka di Mekah, dan mereka mungkin ingin menikah satu sama lain, sehingga turunlah ayat ini untuk memperjelas hukum pernikahan tersebut. Definisi musyrik dalam terminologi al-Qur’an, menurut ibn ‘Āshūr, adalah orang yang meyakini adanya Tuhan selain Allah, dan setiap kali disebutkan dalam Al-Qur’an, maka yang dimaksud adalah orang-orang Arab yang menyembah tuhan-tuhan selain Allah. Kelompok lain yang termasuk dalam golongan kafir adalah *Ahl al-Kitāb* yang beriman kepada Allah, Rasul-rasul-Nya, dan kitab-kitab-Nya, kecuali mereka menolak untuk beriman kepada Nabi Muhammad Saw.¹⁶⁵

Ayat ini, menurut ibn ‘Āshūr dengan jelas menyatakan bahwa seorang perempuan Muslim tidak diperbolehkan menikah dengan seorang laki-laki musyrik dan seorang laki-laki Muslim tidak diperbolehkan menikah dengan perempuan musyrik. Ayat tersebut tidak menyebutkan pernikahan antara seorang laki-laki atau perempuan Muslim dengan laki-laki atau perempuan *Ahl al-Kitāb* dan dalam kalimat selanjutnya al-Qur’an mengizinkan seorang laki-laki Muslim untuk menikahi seorang perempuan *Ahl al-Kitāb*. Oleh karena itu, para ulama sepakat bahwa seorang laki-laki Muslim diperbolehkan menikahi seorang perempuan *Ahl al-Kitāb*. Satu-satunya yang tersisa adalah pernikahan antara perempuan Muslim dengan laki-laki *Ahl al-Kitāb*, tidak ada ayat dalam al-Qur’an yang melarangnya, tetapi para ulama melarangnya baik berdasarkan bukti dari sabda dan tindakan Nabi Saw atau berdasarkan ijmak ulama yang dianggap sebagai salah satu sumber hukum bagi sebagian besar umat Islam.¹⁶⁶

Namun ada sebagian ulama menurut ibn ‘Āshūr yang berpendapat bahwa *Ahl al-Kitāb* juga musyrik karena orang Yahudi mengatakan bahwa Uzair adalah anak Allah dan penganut Nasrani mengatakan bahwa al-Masīh adalah anak Allah. Di antara orang-orang yang mendukung pendapat ini adalah Abdullah bin Umar yang mengatakan, “Aku tidak mengetahui kesirikan yang lebih besar daripada seorang perempuan yang mengatakan bahwa Tuhannya adalah Isa al-Masīh.” Akan tetapi ibn ‘Āshūr mengatakan bahwa ini adalah argumen yang lemah karena tidak semua orang Yahudi mengklaim bahwa Uzair adalah anak Allah.¹⁶⁷

Al-Turābī mengatakan dalam penjelasannya tentang ayat yang sama, istilah musyrik dalam terminologi al-Qur’an mengacu pada Arab pra-Islam dan sebagian besar umat Islam di Madinah saat itu adalah pendatang yang memiliki hubungan keluarga di Mekkah dan suku-suku Arab musyrik lainnya di Jazirah

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Vol. 3(Beirut: Mūassasāt al-Tārikh, 2000), 217

¹⁶⁶ Ibid., 218.

¹⁶⁷ Ibid.

Arab. Norma-norma sosial mendorong mereka untuk menikah dengan yang sebangsa/sesuku dengannya, namun mencampurkan syirik dan Islam dalam satu keluarga merupakan tantangan besar bagi pasangan suami istri, keluarga, dan anak-anak. Oleh karena itu ayat ini menyatakan bahwa hal tersebut dilarang.¹⁶⁸

Dari contoh di atas dapat dilihat bahwa al-Ṭabarī dan ibn ‘Ashūr sepakat bahwa istilah musyrik dalam ayat yang dimaksud tidak mencakup *Ahl al-Kitāb*. Keduanya menyebutkan semua pemahaman yang mungkin tentang ayat tersebut dan menyoroiti pemahaman yang paling benar. Mengetahui bahwa banyak orang yang bersandar pada ayat ini untuk hukum pernikahan antara Muslim (laki-laki dan perempuan) dan *Ahl al-Kitāb* dan menyatakan bahwa ayat ini tidak ada hubungannya dengan masalah tersebut dapat menyebabkan kerancuan, kemudian mereka melanjutkan dengan mengklarifikasi hukum berdasarkan ijmak para ulama dan sumber-sumber lain. Di sisi lain, di sini terlihat bahwa al-Turābī langsung menuju kepada pendapat yang ia anggap sesuai dengan ayat tersebut tanpa mengisyaratkan kepada pemahaman lain yang masuk akal. Meskipun al-Turābī dalam masalah ini meminjam argumen ibn ‘Ashūr tentang terminologi al-Qur’an tanpa mengakui fakta bahwa ia meminjam ide-ide dari al-Ṭabarī dan Ibn ‘Ashūr untuk mendukung klaimnya, ia memilih untuk tidak menjawab keingintahuan pembaca yang ingin memahami gambaran yang lengkap mengenai hukum pernikahan antara Muslim dan non-Muslim.

2) Cara Penjelasan

Metode tafsir jika ditinjau dari penjelasannya menurut Ridlwan Nasir dibagi menjadi dua kategori yaitu *bayānī* dan *muqārīn*. *Bayānī* atau deskriptif, yaitu metode penafsiran al-Qur’an yang hanya memberikan informasi deskriptif tanpa membandingkan argumen atau pendapat para mufasir dan tanpa metode *tarjīh* di antara sumber-sumber tersebut. Sedangkan metode *muqārīn* atau komparatif adalah metode menafsirkan al-Qur’an dengan cara membandingkan ayat satu dengan yang lainnya, ayat dengan hadis, antara pendapat mufasir satu dengan mufasir lainnya serta menonjolkan segi-segi perbedaannya.¹⁶⁹

Ditinjau dari cara penjelasannya maka metode Tafsir *al-Tawhīdī* masuk dalam kategori metode *bayānī*, contoh terkait hal tersebut dapat dilihat dalam contoh tafsirnya pada Qs. al-Nisa’[4]:1. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝

Wahai manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakanmu dari diri yang satu (Adam) dan Dia menciptakan darinya pasangannya (Hawa). Dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang

¹⁶⁸ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 167.

¹⁶⁹ Ridlwan Nasir, *Memahami al-Qur’an.*, 15

dengan nama-Nya kamu saling meminta dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu.¹⁷⁰

Al-Turābī menjelaskan bahwa Allah Swt berfirman kepada seluruh umat manusia dan mengatakan kepada bahwa Dia telah menciptakan manusia dari satu makhluk, dan darinya Dia menciptakan pasangan laki-laki dan perempuan pertama. Laki-laki dan perempuan pada awalnya adalah makhluk tunggal dalam satu tubuh yang hidup yang memiliki sifat-sifat laki-laki dan perempuan sekaligus, dan seorang hermafrodit. Kemudian makhluk laki-laki yaitu Adam memisahkan diri darinya dan makhluk hermafrodit. Hawa, tetap memiliki sifat-sifat keperempuanannya. Jadi Adam mirip dengan Isa yang diciptakan tanpa ayah.¹⁷¹

Al-Turābī melanjutkan dengan mengatakan bahwa perempuan tidak diciptakan dari tulang rusuk Adam seperti yang disebutkan oleh orang Israel, dan riwayat otentik di mana Nabi Saw mengatakan bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk hanyalah sebuah ilustrasi yang diberikan oleh Nabi Saw tentang bagaimana berurusan dengan mereka secara bijaksana dan lembut. Perempuan memiliki peran emosional dan mereka dibengkokkan dengan hati-hati dan tepat seperti tulang rusuk pada tubuh manusia yang dibengkokkan untuk menjalankan fungsi tertentu seperti untuk menjaga organ penting dan melindungi jantung. Jika tulang rusuk diluruskan, maka tulang rusuk tersebut tidak akan menjalankan fungsi sebagaimana mestinya, bahkan akan patah. Demikian pula seorang laki-laki mungkin berpikir bahwa seorang perempuan bengkok dan mencoba untuk meluruskannya, lupa bahwa dia diciptakan sedemikian rupa karena suatu alasan, akibatnya hal tersebut yang akan menghancurkannya.¹⁷²

3) Keluasan Penjelasan

Tafsir *al-Tawhīdī* tergolong dalam tafsir *ijmālī* yaitu metode penafsiran yang penjelasannya ringkas. Hal ini dapat dilihat dalam penafsirannya. Hal yang membedakan dengan kitab tafsir lainnya adalah al-Turābī mengemukakan panjang lebar pada pembuka surah dan pada ayat tertentu saja dan yang membedakan dengan karya tafsir lain adalah;

a) Ringkasan Petunjuk Surah (*Khulāṣah Hadī al-Sūrah*)

Al-Turābī memulai tafsirnya untuk setiap surah dengan pengantar surah di mana ia berbicara tentang beberapa aspek termasuk alasan penamaan surah, urutan dan lingkungan di mana surah tersebut diturunkan, serta tema, isi, dan tujuan surah tersebut. Hal ini dimaksudkan agar pembaca dapat memahami nilai-nilai surah tersebut sesuai dengan alasan turunnya surah tersebut dan situasi pergerakan Islam pada masa surah tersebut diturunkan.

¹⁷⁰ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 77.

¹⁷¹ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 346-347.

¹⁷² *Ibid.*, 347.

Bagian pendahuluan ini sangat penting untuk memahami nilai-nilai yang disajikan dalam surah, sehingga generasi Islam kontemporer dapat mengambil manfaat dari al-Qur'an sebagaimana Nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya. Tujuan tersebut tidak dapat dicapai hanya dengan menjelaskan makna ayat-ayat surah. Oleh karena itu, al-Turābī memulai setiap surah dengan pendahuluan yang panjang untuk menguraikan keadaan dan tahapan perkembangan Islam pada saat itu serta kebutuhannya dan bagaimana tema-tema dari surah tersebut memenuhi kebutuhan-kebutuhan tersebut.

Contohnya, Al-Turābī menulis bahwa surah Hud adalah bagian dari al-Qur'an yang diturunkan di Makkah dan urutan turunnya surah ini adalah antara surah Yunus dan surah Yusuf. Kemudian, ketika al-Qur'an disusun dalam bentuk kitab menjelang akhir pewahyuannya, surah ini menempati urutan 11 di dalam tersebut tersebut.¹⁷³ Surah Yusuf berada di urutan 12 dalam al-Qur'an¹⁷⁴, al-Mu'minin berada di urutan 23,¹⁷⁵ dan seterusnya untuk setiap surat hingga akhir tafsir.

Menyebutkan urutan surah dalam al-Qur'an bukanlah hal yang lazim dilakukan oleh para penafsir al-Qur'an klasik maupun modern. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah mengapa al-Turābī menyebutkan urutan surah dalam al-Qur'an dalam pengantarnya untuk setiap surah adalah untuk kembali ke alasan utama yang mendorong al-Turābī menulis tafsirnya. Menurutny, para penafsir lain gagal melihat kesatuan makna dari ayat-ayat dan surah-surah dalam al-Qur'an. Dia berpendapat bahwa semua surah disusun sedemikian rupa sehingga maknanya saling berkaitan secara berurutan.¹⁷⁶ Oleh karena itu, menyebutkan susunan surah berfungsi sebagai pengingat akan teori tauhid serta untuk memperjelas makna-makna ayat-ayat dan surah-surah bagi generasi Islam saat ini dan untuk memurnikan penafsirannya dari hal-hal bias yang dapat menghalangi penyampaian pesan.

b) Penamaan Surah

Dalam hal ini, al-Turābī menjelaskan bahwa nama surah tidak merujuk pada isinya melainkan sebagai tanda yang membedakannya dengan surah-surah yang lain seperti adanya topik yang dibahas secara lebih rinci dibandingkan dengan surah-surah yang lain.

Dalam surah al-Baqarah misalnya, al-Turābī mengatakan bahwa surah ini dinamakan demikian karena Allah Swt menyebutkan di dalamnya kisah Bani Israil dan sapi yang diperintahkan untuk disembelih. Mereka menunda-nunda memenuhi perintah-Nya dengan mengajukan beberapa pertanyaan tambahan yang tidak perlu. Hal ini merupakan penyakit yang mempengaruhi pelaksanaan prinsip-prinsip syariah dan tujuannya secara keseluruhan, sehingga penamaan

¹⁷³ Ibid., 839-840

¹⁷⁴ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 2, 119.

¹⁷⁵ Ibid., 195.

¹⁷⁶ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 18.

surah ini berfungsi sebagai pengingat bagi umat Islam untuk belajar dari kesalahan-kesalahan umat terdahulu.¹⁷⁷

Adapun surah Ali Imran, al-Turābī mengatakan bahwa surah ini dinamai demikian sebagai rujukan kepada kabilah Nabi Isa dan sebagai penegasan akan kelahirannya dalam menghadapi klaim palsu kaum Nasrani yang menyatakan bahwa Isa adalah Tuhan dan anak Tuhan. Hal ini juga merupakan cerminan dari lingkungan tempat Nabi Isa dibesarkan.¹⁷⁸

4) Sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan

Ditinjau dari sasaran dan tertib ayat yang ditafsirkan, semua tafsir yang ada saat ini tidak akan lepas dari kategori *tahfīfī*, *nuzūlī* dan *mawdū'ī*. *Tahfīfī* merupakan cara menafsirkan ayat al-Qur'an dimulai dari surat al-Fatihah sampai surat al-Nas. Metode *nuzūlī* adalah menafsirkan ayat al-Qur'an diurutkan berdasarkan kronologis turunnya ayat al-Qur'an, sehingga apabila mufasir menggunakan metode ini, ia akan memulai tafsirnya dengan surat al-'Alaq. Adapun metode *mawdū'ī* adalah metode menafsirkan al-Qur'an dengan mengumpulkan ayat-ayat yang memiliki satu tema.¹⁷⁹

Al-Turābī secara konsisten membagi tafsir pada setiap surat al-Qur'an menjadi tiga bagian: ringkasan petunjuk surah (*khulāṣah hadī al-sūrah*), urutan makna (*tartīl al- ma'ānī*) dan makna umum (*'umūm al - ma'ānī*) sebagaimana yang telah dijelaskan dalam sub bab sistematika penulisan Tafsir *al-Tawhīdī*. Al-Turābī mengawali tafsir setiap surah dengan pengantar di mana ia berbicara tentang beberapa aspek termasuk alasan penamaannya, urutan dan di mana surat itu diturunkan, serta tema, isi, dan tujuan dari surat.

4. Aliran/ Corak Tafsir *al-Tawhīdī*

Tafsir *al-Tawhīdī* terkenal karena pendekatannya yang inovatif dalam mengkaji al-Qur'an dengan menekankan pada aspek-aspek sosial, sejarah dari ayat-ayat al-Qur'an. Pendekatan tauhid yang digunakan adalah upaya untuk menghubungkan pesan al-Qur'an dengan konteks zaman modern dan realitas sosial-politik yang kompleks. Dalam tafsir ini, al-Turābī membahas berbagai isu penting yang relevan dengan zaman sekarang, seperti kehidupan di ranah publik, peran perempuan dalam masyarakat, dan konsep keadilan sosial. Tafsir *al-Tawhīdī* juga terkenal karena pemikirannya yang kritis dan terbuka terhadap perbedaan pendapat dan terkesan narsis karena kritiknya kepada produk penafsiran terdahulu yang dianggap kurang sesuai. Ia sering mengutip sumber-sumber ilmiah dan filsafat dari berbagai tradisi untuk membantu membuka pemahaman tentang al-Qur'an dan Islam secara lebih luas. Meskipun demikian, seperti karya tafsir lainnya, Tafsir *al-Tawhīdī* juga menuai pro dan kontra dari berbagai pihak. Beberapa pihak menganggap pendekatannya terlalu liberal dan cenderung mereduksi makna-makna al-Qur'an, sementara yang lain menganggap

¹⁷⁷ Ibid., 39-40

¹⁷⁸ Ibid., 219

¹⁷⁹ M. Ridwan Nasir, *Memahami al-Qur'an*, 17.

bahwa pendekatannya sangat relevan dengan zaman sekarang dan membantu membuka pemahaman yang lebih inklusif dan komprehensif tentang Islam.

Bisa dikatakan bahwa Tafsir *al-Tawhīdī* dapat digolongkan ke dalam tafsir *al-Ijtīmā'ī* (budaya, dan kemasyarakatan) dan *ḥarakī* karena memiliki *concern* terhadap hal tersebut serta latar belakangnya yang merupakan aktivis politik Sudan.

D. Posisi dan Model Nalar Hasan al-Turābī dalam Aliran Tafsir

Untuk mengetahui posisi dan model nalar al-Turābī dalam tafsirnya, maka digunakan *frame* perkembangan tafsir yang dipetakan berdasarkan perkembangan tafsir Abdul Mustaqim yang membaginya menjadi tiga; tafsir era afirmatif dengan nalar quasi-kritis, tafsir era afirmatif dengan nalar ideologis, dan tafsir era reformatif dengan nalar kritis.

Model pertama yang disebut nalar quasi-kritis, dicirikan dengan: *Pertama*, penggunaan simbol ketokohan untuk memecahkan masalah apa pun. Dalam konteks penafsiran, simbol-simbol tokoh seperti Nabi, para sahabat, dan tabiin biasanya dijadikan sebagai acuan utama dalam penafsiran. Standar penafsiran yang benar juga ditentukan oleh ketokohan orang-orang tersebut. *Kedua*, cenderung menerima hasil interpretasi dengan kurang kritis, menghindari persoalan-persoalan konkret dan realistis serta berpegang teguh pada sesuatu yang abstrak metafisik. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika era formatif didominasi oleh jenis tafsir *bi al-riwāyah* dan berusaha menghindari tafsir *bi al-ra'y*. Jenis penalaran ini berlanjut hingga generasi tabiin, namun terjadi perubahan penafsiran yang signifikan seperti menggunakan riwayat *Israiliyyāt* sebagai sumber rujukan terutama dalam menafsirkan ayat-ayat dari kisah-kisah yang biasanya dipaparkan dalam al-Qur'an secara global. Alasan utama penggunaan riwayat *israiliyyāt* adalah karena banyak *Ahl al-Kitāb* yang masuk Islam dan menjadikan riwayat dari agama mereka sebelumnya untuk menafsirkan al-Qur'an.¹⁸⁰

Model kedua adalah penafsiran era afirmatif melalui penalaran ideologis, sebagaimana dijelaskan Abdul Mustaqim, era formatif ini terjadi pada abad pertengahan ketika tradisi pembacaan al-Qur'an didominasi oleh kepentingan politik, aliran, atau ideologi keilmuan tertentu. Sehingga al-Qur'an sering kali diperlakukan hanya untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan tersebut.¹⁸¹

Model ketiga, penafsiran era reformatif dengan penalaran kritis, merupakan penafsiran yang bentuknya transformatif-kritis. Penalaran tersebut cenderung kritis terhadap interpretasi sebelumnya yang memiliki kecenderungan sektarian. Sebagian mufasir yang termasuk dalam kelompok ini juga telah memasukkan perkembangan perangkat ilmiah modern. Kemudian mencoba membangun epistemologi baru untuk kajian tafsir yang lebih dinamis yang bertujuan agar mampu merespons perubahan zaman dan kemajuan ilmu

¹⁸⁰ Abdul Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. (Yogyakarta: Lkis, 2010), 34-35.

¹⁸¹ *Ibid.*, 43

pengetahuan, termasuk penggunaan pendekatan hermeneutika.¹⁸²

Apabila dikaitkan dengan Tafsir *al-Tawhīdī* dimasukkan dalam model kerangka di atas maka dapat dikategorikan sebagai model penafsiran yang kedua, yaitu era afirmatif dengan nalar ideologis. Nalar ideologis tampak dalam penafsirannya ketika mengkritik nalar quasi-kritis, dengan mengklaim bahwa seluruh al-Qur'an terbuka untuk ditafsirkan oleh siapa pun dan tidak dapat dibatasi pada makna tertentu, terkesan mengabaikan penafsiran Nabi Saw dan ulama terdahulu terhadap al-Qur'an. Karena menurutnya, pemahaman Nabi Saw hanya berlaku pada zamannya dan diperlukan pembacaan baru terhadap al-Qur'an untuk setiap zaman. Ia juga mengajak umat Islam untuk lebih memahami al-Qur'an pada konteks kekinian dengan menerapkannya pada situasi-situasi praktis saat ini, bukan hanya puas dengan pemahaman tafsir yang bersifat teoritis.¹⁸³

Nalar ideologis-politis al-Turābī sangat terlihat ketika membahas isu pemerintahan atau politik, di mana ia menekankan bahwa masyarakat dan pemerintah Muslim harus memahami al-Qur'an melalui prinsip-prinsip tauhid. Pandangan ini mencerminkan upaya untuk menginterpretasikan al-Qur'an tanpa batasan atau konteks sebelumnya, seolah-olah teks tersebut sedang diwahyukan pada hari ini, sebagai usaha untuk memperbarui agama dalam hubungannya dengan realitas saat ini.¹⁸⁴

Pendekatan ini mengindikasikan adanya pengaruh ideologi dan orientasi politik dalam penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh al-Turābī. Dia berupaya mengaitkan teks suci dengan konteks politik dan sosial yang ada, dengan tujuan untuk mendapatkan legitimasi dan dukungan terhadap kebijakan-kebijakan politik yang diadvokasikannya. Dalam hal ini, al-Qur'an digunakan sebagai alat untuk memperbarui agama dan menghubungkannya dengan realitas masa kini, sehingga mempengaruhi pandangan politik dan upaya untuk membentuk pemerintahan yang sesuai dengan nilai-nilai Islam yang diyakini oleh al-Turābī.

Namun, nalar ideologis-politis ini juga menimbulkan pertanyaan kritis tentang objektivitas dan akurasi penafsiran al-Turābī yang dilakukan oleh al-Turābī. Pengaruh ideologi dan agenda politik tertentu dapat mempengaruhi pemahaman yang objektif terhadap teks suci dan meningkatkan risiko penafsiran yang selektif atau terdistorsi.

BAB IV

KONSTRUK NALAR POLITIK ḤASAN AL-TURĀBĪ DALAM TAFSIR *AL-TAWHĪDĪ*

A. Ideologi Politik dalam Tafsir *al-Tawhīdī*

¹⁸² Ibid., 45-46.

¹⁸³ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 16.

¹⁸⁴ Ibid.

Lahirnya sebuah produk tafsir bergantung pada epistem yang terbentuk di dalamnya. Baik disadari atau tidak, ruang sosial, siapa dan kapan tafsir tersebut diproduksi selalu mewarnai tafsir dan merepresentasikan kepentingan dan ideologi yang ada.¹ Munculnya karya tafsir-tafsir bernuansa ideologis dibentuk oleh banyak faksi politik² dan teologis dalam Islam³ yang tentunya menyadari posisi al-Qur'an, sehingga pemikiran politik dan teologis sangat bergantung pada teks suci.

Tafsir klasik al-Qur'an⁴ lebih berorientasi pada model tafsir dengan pembacaan yang lebih linear-atomistis dan pembacaan tekstual-ideologis⁵ yang dikendalikan oleh kepentingan politik, aliran, ideologi keilmuan tertentu. Akibatnya, al-Qur'an diperlakukan sebagai senjata pembenaran tertentu sesuai dengan kepentingan-kepentingan tersebut. Hal ini sejalan dengan apa yang dikatakan Ignaz Goldziher, bahwa setiap orang mencari bentuk keyakinan pada kitab sucinya dan menemukan di dalamnya apa yang dicari⁶.

Bahkan, penafsiran dengan pembacaan ideologis telah melahirkan variasi

¹ Ishaq Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 319.

² Muhammad Subhan Zamzami, "Tafsir Ideologis dalam Khazanah Intelektual Islam", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 4, No 1. (Juni 2014), 165-166; Misalnya, pergolakan ideologis dan politik umat Muslim awal tidak hanya menyebabkan munculnya faksi politik Muawiyah dan Khawarij, tetapi secara alami juga memebrikan stimulan munculnya pemikiran politik dan teologis yang saling bersaing dan beragam. Buktinya, ketika penafsiran ayat-ayat *Mutashabihāt* yang dihindari pada masa Nabi dan para sahabat, penafsiran ayat-ayat serupa pada generasi selanjutnya seolah menjadi fokus perhatian dan semakin terbuka. Demikian pula, bias kepentingan politik dan ideologis semakin sering terjadi dalam penafsiran al-Qur'an.

³ Munculnya berbagai ideologi politik atau mazhab sangat mempengaruhi penafsiran al-Qur'an. Hal ini karena al-Qur'an merupakan rujukan pertama bagi umat Islam yang menjadi alat legitimasi mazhab-mazhab tersebut. Satu sama lain berusaha mencari argumen untuk mendukung mazhabnya sendiri, sekalipun dengan memaksakan teks al-Qur'an ke dalam pendapat mazhab agar terlihat sesuai. Mereka menafsirkannya menurut cara berpikir dan keinginan mereka, serta menakwilkan ayat-ayat yang berbeda dengan pandangan mazhab mereka sehingga tidak tampak bertentangan dengan pemikiran dan keyakinannya.

⁴ Data dan fakta sejarah Islam klasik menunjukkan bahwa al-Qur'an sangat rentan digunakan untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan tertentu karena aksesnya yang terbuka dan bebas. Khawarij yang semula muncul hanya karena kekecewaan atas arbitrase antara Ali dengan Mu'awiyah membentuk kelompoknya sendiri yang berujung dengan membenarkan kelompoknya dan menuduh kelompok lain berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an dengan pengemasan pendapat agamanya (pandangan politik) sehingga seolah tidak bisa dibantah.

⁵ Abdul Mustaqim, *Pergeseran epistemologi tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), 85-86.

⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir; dari Klasik hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah, dkk., (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 3.

ideologi politik yang beragam, yang kemudian menjadi landasan bagi gerakan politik dan sosial dalam masyarakat modern. Dalam konteks ini, al-Qur'an tidak hanya dipandang sebagai sumber petunjuk spiritual, tetapi juga sebagai panduan politik yang digunakan untuk membenarkan atau memperjuangkan tujuan-tujuan politik tertentu.

Setiap mufasir melakukan pembacaan pada teks dengan sejarah kompleks yang disebut tradisi sebagai bagian yang tidak dapat dipisahkan dari bahasa dan kepentingan. Baik itu kepentingan teknis, praktis dan emansipatoris.⁷ Ketiga kepentingan tersebut sejajar dengan tiga aspek kehidupan manusia. Yaitu alam, masyarakat dan kekuasaan. Oleh karena itu, kedudukan Tafsir *al-Tawhīdī* tidak dapat dipisahkan dari epistem sosial-keagamaan dan sosial-politik pada masanya.

Sebagai seorang ideolog gerakan Islam Sudan, al-Turābī memiliki prinsip penting terkait dengan beragama dan bernegara. Prinsip yang tidak bisa ditawar dalam menentukan arah tindakan inilah yang dipahami sebagai kepentingan dan ideologi politik. Dalam konteks ini, ideologi adalah kepentingan karena akan selalu melatari tindakan, cara berpikir, motivasi dari kebermaknaan tindakannya. Tetapi ideologi disisi lain cenderung tertutup sehingga secara apriori menolak segala yang di luar kepentingan ideologinya.⁸

1. Tauhid

Pendekatan filosofis dari pemikiran al-Turābī perlu dikaji melalui analisa kritis terutama dari karya tulis, pidato, dan tindakannya. Pendekatan filosofis al-Turābī dibangun berdasarkan konsep tauhid sebagai pilar utama teorinya yang seluruh konsep pemikiran politiknya didasarkan pada konsep tauhid. Dalam literatur Islam klasik, konsep tauhid mengacu pada kesatuan Tuhan dan hubungan yang erat antara Tuhan dengan kehidupan manusia, sedangkan dalam diskusi teologis, tauhid juga merujuk pada penyatuan perintah-perintah Ilahi yang abadi dengan realitas kehidupan manusia yang selalu berubah. Konsekuensinya, penerimaan terhadap perintah-perintah Tuhan menjadi penting dan diperlukan.⁹ Meskipun tauhid telah menjadi tema sentral dalam pemikiran Islam selama berabad-abad, tauhid menjadi sangat penting dalam tradisi intelektual modern berikutnya. Pada abad 18, Muhammad ibn Abd al-Wahhab mendefinisikan tauhid dengan ketat dan sempit –yang terus berlanjut pada gerakan-gerakan berikutnya yang disebut sebagai Wahabi. Pada akhir abad 19, Muhammad 'Abduh mendefinisikan banyak dasar-dasar modernisme Islam, mendasarkan sebagian besar pemikirannya pada pengertian tauhid yang inklusif

⁷ Kepentingan teknis, yaitu kepentingan memanfaatkan keilmuan yang diketahui oleh mufasir, sedangkan kepentingan praktis adalah kepentingan untuk memahami makna, sedangkan kepentingan emansipatoris adalah kepentingan pembebasan. Andy Dermawan, "Dialektika Teori Kritis Mazhab Frankfurt dan Sosiologi Pengetahuan", dalam *Sosiologi Reflektif*. Vol.7 No. 2, (April 2013), 259.

⁸ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), 305.

⁹ Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in the Sudan: Revolution and Political Reform in Sudan*, (London: Grey Seal Books, 1991), 169.

dan rasional. Namun, pada paruh kedua abad ke-20, para intelektual Islam yang mengusung reformasi radikal menampilkan tauhid sebagai kerangka kerja bagi program komprehensif untuk menciptakan negara dan masyarakat yang benar-benar Islami.

Banyak pemikir Islamis yang menggunakan konsep tauhid untuk menunjukkan bahwa Islam merupakan sebuah keyakinan yang komprehensif. Mereka berpendapat bahwa Islam secara tepat berfungsi sebagai kekuatan yang menyatukan berbagai aspek kehidupan manusia yang terlihat beragam, seperti aspek sosial, agama, dan politik. Pemikir-pemikir ini berpendapat bahwa politik dan agama tidak dapat dipisahkan, dan menolak konsep sekularisme sebagai penolakan terhadap peran yang sah dari iman dan Tuhan dalam mengatur urusan manusia. Pendekatan ini diartikulasikan oleh sejumlah intelektual terkemuka pada masa itu, seperti Ali Syariati dari Iran dan filsuf Mesir Hasan Hanafi serta al-Turābī. Meskipun mereka berbeda dalam hal penerapan secara spesifik, al-Turābī dan yang lainnya menempatkan konsep tauhid secara langsung di pusat pembaruan Islam di akhir abad ke-20.

Al-Turābī mengkritik dunia Barat dengan membandingkan dengan dunia Islam, al-Turābī menegaskan bahwa konsep Islam dibangun berdasarkan kesatuan (tauhid) dan ikatan antara bumi dan langit atau dunia dan akhirat.¹⁰ Al-Turābī menunjukkan bahwa peradaban Barat modern dibangun berdasarkan pemisahan agama dari kehidupan publik, khususnya dalam kehidupan politik. Sebaliknya, dunia Islam memiliki pengalaman yang berbeda, di mana peradabannya justru mengalami kemunduran ketika kehidupan publik tercerabut dari agama.

Menurut al-Turābī, konsep tauhid memiliki implikasi politik yang kuat. Ia berpendapat bahwa pemerintahan Islam harus didasarkan pada prinsip-prinsip tersebut. Tauhid, menurutnya mengandung konsep bahwa Allah Swt adalah satu-satunya sumber kekuasaan dan bahwa semua kekuasaan harus tunduk pada kekuasaan Allah Swt. Dalam pandangan al-Turābī, pemerintahan harus mempromosikan keadilan sosial, kesejahteraan, dan kemanusiaan. Ia percaya bahwa pemerintah harus menghargai hak asasi manusia, termasuk hak untuk kebebasan, kesetaraan, dan keadilan. Oleh karena itu, sistem pemerintahan Islam harus didasarkan pada nilai-nilai keadilan, dan hak asasi manusia harus dilindungi dan dipromosikan.¹¹

Konsep tauhid al-Turābī potensial berasal dari pemikiran Muhammad ‘Abduh yang mendefinisikan tauhid sebagai tugas teologis untuk mengenal Tuhan secara langsung dan sepenuhnya, dan untuk menghindari ketergantungan pada taklid para ulama dalam memahami ketuhanan.¹² Sementara itu, ‘Abduh

¹⁰ Ḥasan al-Turābī, *al-Siyāsah wa al-Hukm: Nuẓūm al-Sulṭāniyyah bayna al-Uṣūl wa Sunan al-Wāqī* (London: Dār al-Saqi, 2003), 55.

¹¹ Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. (New York: Oxford University Press, 2008), 36

¹² Muhammad ‘Abduh, *Risālah al-Tawhīd*, (Beirut, Dār al-Ihyā’ al-‘Ulūm, 1986), 39.

juga mendefinisikan syirik sebagai tindakan meninggikan makhluk lain selain Tuhan dan melepaskan diri dari sumber-sumber yang telah disediakan Tuhan untuk kesehatan, kebahagiaan dan kesuksesan di dunia.¹³ Selain itu, Pemikiran ‘Abduh yang dikembangkan oleh al-Turābī adalah pandangannya yang universal dan keinginannya untuk melampaui perselisihan-perselisihan mazhab dan sektarian yang sempit.¹⁴ Sebagai contoh, ia menegaskan kembali posisi ‘Abduh bahwa prinsip tauhid membuat perselisihan abad pertengahan antara mazhab *Zahiriyyah* yang literalis dan mazhab Batiniyah dengan penekanannya pada “makna tersembunyi” teks keagamaan menjadi tidak relevan bagi Islam modern.¹⁵

Justifikasi akan Negara Islam dapat dilihat sebagai kombinasi dari aspek politik dan etika tauhid. Dalam hal ini, negara diperlukan untuk menyediakan kondisi yang memungkinkan warganya untuk menjalani kehidupan Muslim yang beriman dan saleh.¹⁶ Dalam konteks ini, al-Turābī memperkenalkan konsep negara Islam atau “Negara Berbasis Islam” yang didasarkan pada prinsip-prinsip tauhid. Menurutnya, Negara Islam harus memberikan kebebasan bagi orang-orang untuk mempraktikkan agama mereka tanpa takut dianiaya. Negara Islam juga harus memberikan perlindungan kepada orang-orang yang membutuhkan dan mempromosikan keadilan sosial. Selain itu, menurutnya, negara Islam harus didasarkan pada demokrasi dan keterbukaan. Ia percaya bahwa pemerintah harus terbuka terhadap masukan dari rakyatnya dan harus mempertimbangkan aspirasi dan kebutuhan mereka. Oleh karena itu, pemerintah harus didasarkan pada mekanisme demokratis dan keterlibatan masyarakat dalam proses pengambilan keputusan. Ia membahas masalah-masalah yang muncul dari pengalaman Barat ketika nilai-nilai agama tidak dimasukkan dalam dunia politik dan kehidupan publik. Al-Turābī juga mengamati bahwa “penguasa Barat melakukan eksploitasi terhadap masyarakat karena mereka tidak memiliki nilai-nilai agama. Mereka menjajah bangsa-bangsa lain, menyalahgunakan sumber daya manusia dan alam serta melakukan perbudakan untuk memastikan pembangunan negara-negara Barat.”¹⁷

Secara umum dan sederhana diungkapkan bahwa tauhid adalah keyakinan, yang diikrarkan dengan mengucapkan bahwa “tidak ada tuhan selain Allah”, pernyataan dengan kalimat negatif tersebut pendek dan singkat namun memiliki makna yang sangat besar di dalam Islam. Al-Turābī mereproduksi sejumlah argumen Abduh tentang sifat tauhid; misalnya, pendapatnya bahwa dengan

¹³ Ibid., 124

¹⁴ Colin P Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (Oxford University Press, 1993), 325.

¹⁵ Ḥasan al-Turābī, *Qaḍaya al-Tajdīd: Nahw Manhaj Usūlī*. (Beirut: Dār al-Hādī, 2000), 30.

¹⁶ Lowrie, A. L. *Islam, Democracy, the State and the West: a round table with Dr Ḥasan al-Turābī*. (Tampa, University of South Florida, 1993), 24.

¹⁷ Ḥasan al-Turābī, *al-Siyāsah wa al-Hukm.*, 55.

bersatu dalam ibadah kepada pencipta yang satu, maka manusia akan terbebas dari ketundukan kepada segala bentuk dominasi makhluk.¹⁸

Terkadang seluruh budaya, peradaban, atau sejarah dapat dipadatkan dalam satu kalimat. Hal tersebut adalah kalimat syahadat. Seluruh keragaman serta kekayaan sejarah, kultur, pembelajaran dan kebijaksanaan, serta peradaban Islam dapat dipadatkan dalam kalimat yang paling singkat ini, *lā ilāha illa Allah*.¹⁹

Kalimat pendek tersebut berarti bahwa setiap pemeluk agama Islam yang mengucapkan *lā ilāha illa Allah, Muhammad rasūl Allah* adalah pilar dasar keislaman. Seseorang harus menyempurnakan semua ini dengan penyangkalannya terhadap semua objek penyembahan lainnya. Baik itu berupa kekayaan, kekuasaan, penguasa, keluarga, rasa takut, ketergantungan, dan lain-lain. Oleh karena itu, tidak cukup hanya menyembah-Nya saja tetapi juga tidak menyembah selain-Nya. Inilah yang ditegaskan dan direfleksikan oleh al-Turābī dalam penjelasannya mengenai kebebasan individu di mana manusia tidak boleh menjadi budak bagi siapa pun kecuali Allah. Konsep tauhid tersebut yang membentuk pemikiran politik al-Turābī karena kebebasan individu merupakan pokok dari keimanan dan merupakan dasar dari teori politik al-Turābī. Bagaimanapun, pembahasan ini merupakan landasan filosofis yang penting sebagai dasar filosofis tauhid dalam Islam secara umum, dan bagi al-Turābī secara khusus.

Dalam kaitannya dengan tafsir, al-Turābī adalah produk dari teori intelektual religio-politik tauhidnya dan kaidah-kaidah pada tafsirnya didasarkan pada teori tersebut. Hal tersebut tidak hanya diterapkan pada Tafsir *al-Tawhīdī* saja, namun juga pada sebagian besar kontribusi intelektualnya sebagaimana telah banyak disinggung pada pembahasan sebelumnya. Karena al-Turābī menganggap negara sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari agama dan bukan hanya sebuah konsep penting dalam tafsir namun juga sebuah prinsip keyakinan yang harus dipenuhi agar Islam sempurna.

Al-Turābī menyatakan dalam tafsirnya bahwa “setiap upaya untuk menafsirkan al-Qur’an harus mengikuti metodologi tauhid” yang merupakan penyatuan semua aspek kehidupan orang beriman di ranah publik maupun privat di bawah kekuasaan Tuhan, termasuk agama dan negara. Berdasarkan teori tersebut al-Turābī mengkritik umat Islam baik generasi terdahulu maupun generasinya dengan menyatakan bahwa mereka telah mengalami bencana politik yang menjauhkan dari agama dan pengaruhnya menyebar hingga ke ranah fikih dan tafsir. Akibatnya, religiositas telah diabaikan dalam kehidupan publik dan cahaya al-Qur’an dibatasi dari sistem pemerintahan, pertimbangan publik, perjanjian dan kesepakatan perdamaian, dan lembaga keuangan negara. Membaca dan menghafal al-Qur’an saat ini tidak memurnikan kehidupan publik

¹⁸ Hasan al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, Vol. 1 (Dār al-Sāqī, 2004), 25.

¹⁹ Ismail Raji al-Faruqi, *al-Tawhīd its implication for Thought and Life* (Virginia: Internasional Institute of Islamic Thought Herdon: 1992), 9.

dan alasan mengapa hal tersebut menjadi tidak efektif karena prinsip-prinsip tauhid telah terisolasi dari beberapa aspek kehidupan. Oleh karena itu, religiositas berubah menjadi kemunafikan. Untuk mereformasi dan agar Islam dapat diimplementasikan dengan benar al-Qur'an harus ditafsirkan sedemikian rupa sehingga dapat menjadi petunjuk bagi seluruh kehidupan tanpa membedakan antara kehidupan pribadi dan kehidupan politik.²⁰

Meskipun tauhid dianggap sebagai prinsip fundamental yang abadi, pendekatan penafsiran yang dianut oleh al-Turābī memiliki konsekuensi yang signifikan terkait pemikirannya tentang Islam, terutama dalam konteks politik. Al-Turābī memiliki perbedaan dengan Sayyid Quṭb, salah satu anggota Ikhwanul Muslimin yang berpengaruh, karena al-Turābī menolak pendekatan perfeksionisme dan lebih menerima pendekatan pragmatis, dengan upaya membenarkan pandangannya melalui alasan-alasan yang berlandaskan prinsip.

Sikap pragmatis al-Turābī terlihat jelas dalam metode penafsiran yang ia dukung. Metode ini memberikan fleksibilitas dalam penafsiran teks-teks Islam agar dapat menyesuaikan dengan keadaan dan situasi kontemporer. Ia berusaha untuk mempertahankan prinsip-prinsip tauhid sambil menerima realitas pragmatis yang ada dengan mengadopsi pendekatan yang lebih fleksibel dan adaptif dalam penafsiran agama.

Dalam hal ini, al-Turābī menekankan pentingnya konteks sosial, politik, dan ekonomi dalam memahami dan mengimplementasikan ajaran Islam. Ia berusaha untuk menemukan cara-cara baru yang dapat menjembatani perbedaan antara prinsip-prinsip tauhid yang tetap relevan dan kebutuhan praktis masyarakat modern. Dengan demikian, sikap pragmatis al-Turābī memainkan peran penting dalam mempengaruhi metode penafsiran dan pemikirannya tentang Islam dalam konteks politik.

Fokus al-Turābī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah dengan memusatkan perhatian pada masalah-masalah sosial dan publik daripada masalah-masalah pribadi atau individu, membahas umat Islam sebagai sebuah kelompok dan memberikan acuan untuk urusan-urusan publik dan kenegaraan umat Islam. Kekurangan yang terdapat pada sebagian besar tafsir menurut al-Turābī adalah tidak adanya pemerintahan Islam di sebagian besar sejarah umat Islam. Al-Turābī mengutip al-Qur'an berkali-kali untuk melegitimasi ideologi tauhidnya dan menunjukkan pentingnya bekerja sebagai sebuah kelompok untuk menegakkan Islam di semua lapisan masyarakat.

Berikut contoh dari Tafsir *al-Tawhīdī* untuk melihat bagaimana ideologi tauhid dan corak *ḥaraki* mempengaruhi pemahaman al-Turābī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an:

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾²¹

Hanya kepada Engkaulah kami menyembah dan hanya kepada Engkaulah

²⁰ Hasan al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*, 11.

²¹ Al-Qur'an. 1 (al-Fatihah) :5.

kami memohon pertolongan.²²

Al-Turābī mengatakan bahwa ayat ini menunjukkan pentingnya bekerja sama bagi komunitas mukmin. Seorang mukmin tidak dapat sepenuhnya mengabdikan dirinya kepada Allah Swt kecuali terlibat dalam kelompok mukmin yang memiliki pandangan hidup yang serupa. Kelompok ini bertujuan untuk membedakan diri mereka dari orang-orang yang tersesat dan mengampanyekan ajaran agama yang benar. Oleh karena itu, kerja sama ini dianggap sebagai bentuk kerja politik atau partisan yang dapat mendukung dan memperkuat agama.²³ Ini adalah pembenaran dari tindakan partisipasi. Contoh lain pada Qs. al-Baqarah[2]: 61,

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُثْمِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّابِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلَهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۗ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلِيلَةُ وَالْمَسْكِنَةُ ۗ وَبَاءَؤُا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ۗ

(Ingatlah) ketika kamu berkata, “Wahai Musa, kami tidak tahan hanya (makan) dengan satu macam makanan. Maka, mohonkanlah kepada Tuhanmu untuk kami agar Dia memberi kami apa yang ditumbuhkan bumi, seperti sayur-mayur, mentimun, bawang putih, kacang adas, dan bawang merah.” Dia (Musa) menjawab, “Apakah kamu meminta sesuatu yang buruk sebagai ganti dari sesuatu yang baik? Pergilah ke suatu kota. Pasti kamu akan memperoleh apa yang kamu minta.” Kemudian, mereka ditimpa kenistaan dan kemiskinan, dan mereka (kembali) mendapat kemurkaan dari Allah. Hal itu (terjadi) karena sesungguhnya mereka selalu mengingkari ayat-ayat Allah dan membunuh para Nabi tanpa hak (alasan yang benar). Yang demikian itu ditimpakan karena mereka durhaka dan selalu melampaui batas.²⁴

Penafsiran al-Turābī mengenai ayat di atas adalah bahwa Bani Israil merasa bosan makan makanan yang sama setiap hari, dan merindukan bumbu-bumbu, sayuran, jagung, bawang putih, bawang merah, kacang-kacangan dan

²² Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*. (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), 1.

²³ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 36.

²⁴ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*, 44.

sejenisnya yang biasa dimakan di Mesir sehingga mereka meminta Musa untuk memohon kepada Tuhannya agar makanan tersebut bisa mereka makan. Musa menjawab, “Mengapa kalian menukar yang lebih hina (keterikatan dan ketergantungan pada makanan mewah) dengan yang lebih mulia (berjuang menegakkan pemerintahan berdasarkan agama)?²⁵

Terlihat jelas bahwa ideologi tauhid al-Turābī dalam memahami perbandingan tersebut bukan antara dua jenis makanan seperti yang dipahami oleh sebagian besar mufasir melainkan perbandingan antara keterikatan dan ketergantungan pada makanan dan perjuangan untuk menegakkan negara agama.

2. *Tajdīd*

Selain tauhid, al-Turābī membangun teori religio-politiknya dengan berpijak pada sebuah poros penting yang melingkupi sebagian besar penafsirannya yaitu *tajdīd*. Aspek ini adalah sebagai bagian dari keseluruhan teori tauhidnya dan salah satu *interface*-nya, ia menyerukan untuk melakukan pembaharuan agama secara berkelanjutan. Oleh karena itu, al-Turābī memfokuskan pada aspek ini di seluruh karyanya.

Al-Turābī mengembangkan gagasan independen tentang yurisprudensi dan hukum Islam. Gagasan-gagasan ini berdasarkan analisis kritis terhadap sumber-sumber Islam yang umumnya berkisar pada konsep *ijtihād* dan *tajdīd* dalam upaya untuk menyesuaikan yang temporal dengan yang kekal. Dalam usaha intelektualnya untuk merumuskan kembali pemikiran Islam, al-Turābī mengangkat berbagai macam isu kontroversial sehingga memberikan amunisi tambahan bagi lawan-lawannya untuk menyerangnya.²⁶ Gagasan tersebut diperkuat oleh pernyataan Esposito yang menyatakan “Gagasan tentang perlunya pembaharuan merupakan hal yang mendasar dalam pemikiran al-Turābī mengenai perkembangan umat Islam sejak generasi pertama. Dalam pandangan al-Turābī, Islam menganjurkan agar pembaharuan dalam pengamalan iman merupakan kewajiban bagi setiap umat Muslim untuk ikut andil dalam pembaharuan tersebut”.²⁷

Sementara el-Affendi mengungkapkan pandangan yang sama dan menyatakan bahwa “*tajdīd* merupakan gagasan al-Turābī yang paling penting dan merupakan sumber kontroversi yang terus-menerus diciptakan al-Turābī. *Tajdīd* bagi al-Turābī memiliki muatan yang revolusioner dan sangat radikal”.²⁸ Sementara itu Haydar Ibrahim Ali berpendapat bahwa “masalah al-Turābī adalah tidak mendefinisikan konsep-konsep yang ia gunakan secara jelas. Ali mencatat bahwa al-Turābī berbicara tentang pembaharuan agama, fikih, pemikiran, atau

²⁵ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 80-81.

²⁶ Shireen Hunter, *The Politics of Islamic Revivalism: Diversity and Unity*, (Bloomington: Indiana University Press, 1988), 273.

²⁷ Jhon L. Esposito dan Jhon O Voll, *Makers of contemporary Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 126.

²⁸ Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution*., 45.

pembaharuan agama. Namun term yang digunakan oleh al-Turābī, *fikr* yang berarti pemikiran, fikih yang berarti yurisprudensi, dan *dīn* yang berarti agama telah digunakan al-Turābī dalam konteks yang rancu. Selain itu, menurutnya, jalan kebangkitan dan pembaharuan tidak konstan, tetapi mengalami pasang surut, dan perubahan semacam ini menginterpretasikan adanya kemunduran dalam sejarah umat Islam. Menurutnya, al-Turābī berpendapat bahwa penyebab kekalahan tersebut adalah karena terhentinya usaha *tajdīd* dan karena tidak bersentuhan dengan dasar-dasar yang bersifat fundamental (*uṣūl*). Dia menyatakan bahwa al-Turābī menggunakan ide *tajdīd* sebagai pembenaran atas posisi politiknya, dan logika pragmatismenya.²⁹

Ideologi politik gerakan Islam Sudan didasarkan pada syariah dan fikih, dan konsep negara Islam yang berdasarkan pendekatan tauhid. Akan tetapi, ideologi ini sangat dipengaruhi oleh gagasan al-Turābī terutama terkait dengan reformasi dan pembaharuan. *Pertama*, pada tataran praktis ideologi ini meliputi program-program perubahan sosial dan pembangunan sumber daya manusia. *Kedua*, pada tingkat teoritis terdiri dari “cara non-tradisional untuk menginterpretasikan hukum Islam.” Mengenai cara yang terakhir, fikih klasik menurut al-Turābī mengalami stagnasi dan membeku. Padahal ada kebutuhan yang sangat mendesak untuk tidak hanya mempertimbangkan jawaban-jawaban baru untuk masalah-masalah baru, tetapi juga untuk mempertimbangkan kembali bagaimana merevitalisasi *uṣūl al-fiqh*.³⁰

Sebagaimana diketahui *uṣūl al-fiqh* didasarkan pada empat prinsip, didasarkan pada empat pilar, yaitu al-Qur’an, Sunah, Ijmak, dan Ijtihad. Namun, perbedaan antara para ulama dengan ijtihad versi al-Turābī dan pandangannya tentang ijmak berbeda dengan pandangan ulama klasik. Konsep al-Turābī tentang Ulama mencakup para ahli di semua bidang, contohnya dokter, ekonom, dan sebagainya dianggap penting dalam proses menciptakan fikih baru yang komprehensif. Dalam upaya penafsiran ulang ini, al-Turābī mengusulkan perluasan radikal dari metode analisis tradisional.³¹ Esposito menjelaskan bahwa para sarjana mengembangkan banyak aturan yang mempersempit fleksibilitas penalaran hukum tertentu dengan analogi, dan ini menjadi bagian dari struktur yang kaku yang ditolak oleh al-Turābī dan mengusulkan penggantian *qiyas* yang terbatas dengan analisis analogi baru yang lebih luas dari sumber-sumber fundamental. Salah satu area di mana al-Turābī menguraikan bagaimana pendekatan baru ini akan memberikan perspektif yang berbeda adalah dalam pendefinisian ulang makna syura dalam konteks dunia modern yang akan dijelaskan pada bagian lain dalam bab ini.

Ijmak bagi al-Turābī adalah konsensus masyarakat. Sedangkan Ijmak

²⁹ Ḥaydar Ibrahim Ali, *Tayyārāt al-Islāmīyah wa-qadiyah al-dīmuqrāṭīyah* (Beirut: Markaz Dirasa tal-Wahdah al-‘Arabiyyah, 1996), 290.

³⁰ Abdel Salam Sidahmed, *Politics and Islam in Contemporary Sudan.*, (New York: Martins Press, 1996), 128.

³¹ Esposito dan Jhon O Voll, *Makers of contemporary Islam.*, 130.

menurut pendapat mayoritas adalah konsensus para Ulama atau pemuka agama. Bagi al-Turābī, Ulama terdiri dari orang-orang yang berpengetahuan dan berpendidikan seperti insinyur, dokter, dan pengacara di samping para pemuka agama.³² Dengan demikian, isu-isu publik atau masalah-masalah penting diputuskan oleh wakil rakyat, dan bukan semata-mata oleh otoritas keagamaan.

Secara umum Ijmak dipahami sebagai konsensus ulama, atau konsensus para tokoh agama. Esposito menyatakan bahwa al-Turābī keluar dari tradisi historis yang telah ada dan juga terlihat dari tuntutan bahwa pembaharuan dan ijtihad adalah tanggung jawab seluruh umat dan bukan hanya tanggung jawab segelintir elite intelektual (Ulama). Dasar dari hal tersebut adalah pendefinisian ulang oleh al-Turābī tentang para ahli ilmu dalam komunitas Islam kontemporer. Secara historis, Ulama merupakan bagian yang sangat kecil dari keseluruhan masyarakat. Sebagai elite terpelajar mereka dipandang berbicara untuk komunitas umat secara keseluruhan. Pada isu penting tentang validasi praktik dan tradisi hukum melalui konsensus (ijmak) masyarakat misalnya, diterima bahwa konsensus yang sah adalah kesepakatan para Ulama. Yang menarik dari pemikiran al-Turābī tentang Ijmak dan Ijtihad adalah penekanannya pada peran masyarakat.

Ketika berbicara tentang Ijtihad, kontribusi al-Turābī adalah dalam proses *tajdīd*, al-Turābī menekankan bahwa hal ini juga harus terbuka untuk semua umat Muslim, ia mengatakan “Saya percaya bahwa Ijtihad terbuka untuk setiap Muslim, tidak peduli seberapa bodohnya orang tersebut, setiap orang dapat melakukan Ijtihad bahkan jika hanya untuk memberikan kontribusi kecil.”³³ Al-Turābī menyatakan bahwa seseorang yang bersedia dan kompeten untuk menafsirkan hukum Islam dapat mengkoordinasikan temuan-temuannya melalui musyawarah secara teratur dan kemudian memunculkan ide-ide baru melalui konsensus.³⁴

Menurut al-Turābī, konsensus atau kesepakatan bersama dianggap lebih baik daripada aturan mayoritas. Namun, dalam mencapai konsensus, penting untuk memandu setiap keputusan dengan prinsip-prinsip syariah. Al-Qur'an menjadi sumber utama dan standar yang digunakan untuk mengevaluasi tindakan seseorang. Moussalli juga menekankan bahwa orientasi harus pada teks al-Qur'an, bukan pada individu. Oleh karena itu, praktik pemerintah, lembaga legislatif, dan yudisial harus terikat oleh prinsip-prinsip syariah. Selain itu, dalam proses *tajdīd*, al-Turābī menekankan bahwa ijmak yang dimaksud adalah kesepakatan masyarakat (*Ijmā' al-Ummah*), bukan kesepakatan ulama. Dia juga berpendapat bahwa penting untuk merumuskan metodologi dasar dalam

³² Tim Niblock, “Islamic Movement and Sudan’s Political Coherence” dalam *Sudan History, Identity, Ideology*, diedit Hervé Bleuchot, Christian, Delmet & Derek Hopwood (Reading UK: Ithaca Press, 1991), 263-265

³³ Muhammad al-Hashmi Hamdi, *The Making of an Islamic Political Leader: Conversation with Ḥasan al-Turābī*. (Oxford: Westview Press, 1998), 45.

³⁴ Sidahmed, *Politics and Islam in Contemporary Sudan.*, 129.

menjalankan proses *ijtihad*, mengingat adanya beragam metode yang digunakan dan adanya kontradiksi di antara beberapa metode tersebut, al-Turābī mengusulkan adanya metode baru yang dapat diterima secara luas oleh umat Muslim. Al-Turābī mendorong pembaruan dan pengembangan metode yang sesuai dengan pandangannya tentang konsep penting lain dalam Islam, yaitu pembaruan atau kebangkitan (*tajdid*). Baginya, pembaruan ini merupakan kebutuhan yang berkelanjutan dan harus dilakukan secara kolektif oleh umat Muslim.³⁵

Ia juga menekankan bahwa adat istiadat tidak boleh menjadi pembatas, dengan argumen bahwa umat Muslim tidak boleh terikat secara kaku pada tradisi. Bagi al-Turābī, reformasi dan pembaruan merupakan bagian integral dari agama itu sendiri. Ia percaya bahwa Tuhan tidak menciptakan agama untuk tetap sama sepanjang waktu. Ketika muncul masalah-masalah baru, harus ada pemikiran baru dan ungkapan yang segar mengenai aturan-aturan dan prinsip-prinsip agama, yang sesuai dengan situasi yang baru dan agama harus mampu menyesuaikan diri dengan perubahan kebutuhan dan tantangan yang terus berkembang dalam masyarakat.³⁶

Dengan demikian, al-Turābī mendorong fleksibilitas dalam interpretasi agama dan adanya pembaruan yang terus-menerus untuk menjawab tuntutan zaman dan situasi yang terus berubah. Ia mengajak umat Muslim untuk mengadopsi pemikiran baru dan pendekatan segar dalam memahami serta menerapkan prinsip-prinsip agama yang sesuai dengan kebutuhan kontemporer yang dihadapi.

Dalam Tafsir *al-Tawhīdī*, Al-Turābī menjelaskan bahwa ayat-ayat yang ditujukan kepada kaum Muslim pada masa turunnya wahyu juga ditujukan kepada umat yang membawa misi pembaharuan agama pada masa kini. Hal tersebut agar agama dapat memenuhi seluruh aspek kehidupan umat Muslim (pribadi, publik, dan politik). Ini merupakan manuver ideologis al-Turābī untuk melegitimasi ideologi politiknya dengan ayat-ayat al-Qur'an. Berikut beberapa contoh dari Tafsir *al-Tawhīdī* pada Qs. al-Baqarah[3]:80-99

وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾
 وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّنَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ ۗ قَالَ أَأَقْرَضْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي ۗ قَالُوا أَقْرَضْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا ۗ وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾ فَمَنْ تَوَلَّىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٨٢﴾ أَفَغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ ۗ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا ۗ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ۗ ... ﴿٨٣﴾

³⁵ Hamdi, *The Making of an Islamic Political Leader.*, 36

³⁶ Ibid.

Tidak (sepatutnya) pula dia menyuruh kamu menjadikan para malaikat dan para Nabi sebagai tuhan. Apakah (patut) dia menyuruh kamu (berbuat) kekufuran setelah kamu menjadi muslim?. (Ingatlah) ketika Allah mengambil perjanjian dari para Nabi, “Manakala Aku memberikan kitab dan hikmah kepadamu, lalu datang kepada kamu seorang rasul yang membenarkan apa yang ada pada kamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya.”³⁷ Allah berfirman, “Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian dengan-Ku atas yang demikian itu?” Mereka menjawab, “Kami mengakui.” Allah berfirman, “Kalau begitu, bersaksilah kamu (para Nabi) dan Aku menjadi saksi (pula) bersama kamu.” Siapa yang berpaling setelah itu, mereka itulah orang-orang fasik. Mengapa mereka mencari agama selain agama Allah? Padahal, hanya kepada-Nya apa yang ada di langit dan di bumi berserah diri, baik dengan suka maupun terpaksa, dan hanya kepada-Nya mereka dikembalikan.³⁸

Al-Turābī berpendapat pada ayat di atas bahwa para Nabi adalah manusia dan bukan Tuhan dan para Nabi tidak menyeru manusia untuk menyembah mereka namun mereka menyeru manusia untuk menyembah Allah saja. Sebagian *Ahl al-Kitāb* terjerumus ke dalam penyembahan terhadap Ezra, Yesus, Roh Kudus, dan para rabi serta rahib; mereka menjadikan mereka sebagai sarana dan tujuan kepada Allah Swt. Umat Islam juga terkadang jatuh ke dalam masalah yang sama dengan pengultusan terhadap Nabi atau orang-orang saleh. Kemudian ia melanjutkan dengan menanamkan validitas pergerakan pembaharuan dengan mengatakan bahwa “Allah mengirimkan pesan-pesan Ilahi selama berabad-abad untuk membimbing manusia, oleh karena itu, manusia harus terbuka pada pesan-pesan Ilahi ini dan pada pergerakan-pergerakan pembaharuan agar agama ini tetap hidup dalam bentuknya yang telah diperbaharui, dan siap untuk mendukung perjuangan para pembaharu.”³⁹ Contoh lain:

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Janganlah kamu campuradukkan kebenaran dengan kebatilan⁴⁰ dan (jangan pula) kamu sembunyikan kebenaran, sedangkan kamu mengetahui(-nya).⁴¹

³⁷ Para nabi berjanji kepada Allah Swt. bahwa apabila datang seorang rasul bernama Muhammad, mereka akan beriman kepadanya dan menolongnya. Perjanjian para nabi ini mengikat pula umatnya. Lihat Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*.m., 60.

³⁸ Ibid.

³⁹ Al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 277.

⁴⁰ Yang dimaksud dengan kebatilan adalah kesalahan, kejahatan, kemungkar, dan sebagainya. Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*., 7.

⁴¹ Ibid.

Al-Turābī mengatakan dalam tafsirnya tentang perintah pada ayat tersebut datang setelah permintaan untuk menghidupkan kembali tradisi dan memperbaharainya melalui al-Qur'an dan bersikap zuhud terhadap godaan keuntungan yang sepele hanya karena mempertahankan kejayaan sebelumnya. Ayat ini memperingatkan agar tidak menutupi kebenaran dengan kebatilan dan dengan sengaja menyembunyikan kebenaran. Ayat ini ditujukan kepada Bani Israil karena mereka menyembunyikan bukti-bukti yang menunjukkan keaslian agama yang baru,⁴² dan ayat ini juga menyerukan kepada umat Islam untuk terbuka terhadap pembaharuan agama. Umat Islam harus sadar agar tidak mengeksploitasi peninggalan sejarah untuk menutupi kebenaran dengan kepalsuan atau dengan sengaja menyembunyikan kebenaran.⁴³

Hal yang konsisten dari pemikiran al-Turābī adalah kritiknya yang aktif terhadap kemapanan ulama, ia tidak menjauhi perdebatan abad pertengahan tentang khazanah intelektual Islam. Bahkan, sikapnya terhadap perdebatan-perdebatan tersebut dapat diperbandingkan dengan sikap Muhammad 'Abduh. Pada akhir abad ke-19, 'Abduh dan gurunya, Jamāl al-Dīn al-Afghāinī yang telah menjadi tokoh paling berpengaruh dalam aliran reformis dengan menggunakan majalah *al-'Urwah al-Wuthqā* sebagai media untuk mempopulerkan kecaman terhadap taklid. Meski tidak pernah mengklaim dirinya sebagai Muktaẓilah/*neo-Muktaẓilah* karena mengedepankan penggunaan akal manusia dalam menginterpretasikan kitab suci 'Abduh dan al-Turābī dianggap sebagai Muktaẓilah oleh kelompok Wahabi.

Salah satu prinsip hukum tertentu yang digunakan secara ekstensif oleh 'Abduh yang agaknya telah memfasilitasi pemikiran *tajdīd* al-Turābī adalah prinsip *sad al-dharī'ah*. Munculnya metode ini menurut Abu Ishaq al-Shāṭibī memicu perdebatan di antara ulama terdahulu. Terdapat dua pendapat yang kuat mengenai hal ini. *Pertama*, ada yang menganggap metode ini sebagai dalil syariat yang kredibel dan dapat digunakan untuk mencetuskan hukum melalui kesepakatan ulama. Pendapat ini dianut oleh ulama Mazhab Maliki, Hanbali, sebagian Syafii, dan sebagian Hanafi. *Kedua*, ada pendapat bahwa *sad al-dharī'ah* tidak dapat dijadikan dalil secara khusus dan tidak dapat dianggap sebagai sumber kredibel untuk menjawab dan mencetuskan hukum. Pendapat ini dianut oleh sebagian ulama Mazhab Syafii dan sebagian Mazhab Hanafi.⁴⁴ Adapun definisi dari *sad al-dharī'ah* adalah sebagai sebuah media yang bisa berujung pada keharaman, atau bisa juga menjadi media menuju sesuatu yang dianjurkan.⁴⁵

Dalam prinsip ini terlihat akar penekanan al-Turābī terhadap *fiqh al-*

⁴² al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 74.

⁴³ Ibid., 82

⁴⁴ Abu Ishaq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*. Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1997), 178.

⁴⁵ Ibid.

ḍarūrah, atau “fikih kebutuhan”⁴⁶, sebuah konsep yang terikat, seperti halnya *sad al-dharī’ah* yang penekanannya pada kemaslahatan atau kepentingan umum, namun pendapat ini dituduh oleh para penentangannya sebagai eksploitasi demi kepentingan oportunisme politik.⁴⁷

B. Identifikasi Material Ideologi Politik

1. *Ulū al-Amr*

Istilah pemimpin (*ulū al-amr*) secara umum merujuk pada seseorang yang memiliki perintah atau yang memerintah, yaitu orang yang memberi perintah kepada orang lain.⁴⁸ Pendapat ini juga dikuatkan oleh al-Ṭabarī yang menyatakan bahwa yang dimaksud *ulū al-amr* adalah penguasa dan pemimpin dengan merujuk kepada hadis Nabi Saw yang memerintahkan untuk taat kepada penguasa dalam ketaatan kepada Allah Swt dan sebagai bentuk kebaikan untuk umat Islam.⁴⁹ Sedangkan terdapat pendapat lain dalam yang menyebutkan bahwa *ulū al-amr* adalah *ahl ‘ilm wa al-faqīh*. Sebagian ulama berpendapat bahwa Rasulullah Saw dan para sahabat adalah yang dimaksud dengan *ulū al-amr*. Sebagian lainnya berpendapat hanya Abu Bakar dan Umar.⁵⁰

Imam al-Māwardī menyebutkan dalam kitab tafsirnya bahwa ada empat pendapat mengenai penafsiran term *ulū al-amr* dalam Qs al-Nisa’[4]:59. *Pertama*, *ulū al-amr*, artinya *umarā’* (pemimpin urusan duniawi). Ini adalah pendapat Ibnu ‘Abbas, al-Sa’dī dan Abu Hurairah dan Ibn Zaid. Imam al-Māwardī menunjukkan bahwa meskipun mereka menafsirkannya sebagai *umarā*, mereka tidak sependapat dengan alasan mengapa ayat ini diturunkan. Ibnu Abbas berkata bahwa ayat tersebut diturunkan sehubungan dengan Abdullah bin Hudhafah bin Qays al-Sahmī ketika Nabi Saw menjadikannya pemimpin *sariyyah* (perang yang tidak diikuti oleh Nabi Saw). Meskipun al-Sa’dī meyakini bahwa ayat ini diturunkan terkait dengan Amr bin Yasir dan Khalid bin Walid ketika Rasulullah mengangkat mereka sebagai pemimpin *sariyyah*. *Kedua*, *ulū al-amr* berarti ulama dan ahli hukum. Ini adalah pendapat Jabir bin Abdullah, al-Ḥasan, Aṭa’, dan Abi al-Aliyah. *Ketiga*, pendapat Mujahid yang mengatakan bahwa *ulū al-amr* adalah sahabat Rasulullah Saw. *Keempat*, yang bersumber dari Ikrimah yang

⁴⁶ De Waal dan Abdel Salam, “Islamism, State Power and *Jihad* in Sudan”, dalam *Islamism and Its Enemies in the Horn of Africa*, ed. De Waal (London: Hurst and Company, 2004), 85.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Ibn Taimiyyah, *Kumpulan Fatwa Ibnu Taimiyyah Tentang Amar Ma’ruf Nahyi Munkar dan Kekuasaan, Siyasah Syar’iyah dan Jihad fi Sabilillah* (Jakarta: Dar al-Haq, 2005), 152.

⁴⁹ Wizārah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, *al-Mawsū’ah al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah*. Vol. 6 (Kuwait, 1983), 189.

⁵⁰ Lihat Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jami’ al-Bayān fi Ta’wil Āy al-Qur’ān*. Vol 5 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 147-149.

mempersempit pengertian *ulū al-amr* menjadi hanya dua, yaitu Abu Bakar dan Umar.⁵¹

Ahmad Mustafa al-Maraghī menyebutkan bahwa *ulū al-amr* adalah *umarā'*, orang bijak, ulama, pemimpin kelompok dan semua pemimpin lainnya dan *zu'ama'* yang merujuk pada person dalam urusan kebutuhan dan kesejahteraan masyarakat. Ia juga menyebutkan contoh yang dimaksud dengan *ulū al-amr* adalah *ahl hall wa aqd* yang menjadi sandaran masyarakat, seperti ulama, pemimpin militer dan pemimpin kepentingan umum, seperti pedagang, petani, buruh, wartawan, dan profesi lainnya.⁵²

Sebagaimana produk tafsir di atas, Abdullah al-Ḥusaynī al-Alūsī penulis tafsir *Rūh al-Ma'ānī*, mencatat adanya beberapa pendapat tentang makna *ulū al-amr*. Ada yang mengatakan bahwa *ulū al-amr* adalah pemimpin umat Islam (*umarā' al-muslimīn*) pada masa Nabi Saw dan sesudahnya. Mereka adalah khalifah, sultan, *qāḍī* (hakim) dan lain-lain. Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud adalah pemimpin *sariyyah*, dan juga ada yang menganggap *ulū al-amr* adalah *ahl al-'ilm* (ulama).⁵³

Konsep yang dianut dalam tradisi masyarakat muslim (Sunni dan Syiah) juga berbeda dalam memaknai kandungan substansi dari *ulū al-amr* sebagai pemimpin.⁵⁴ Menurut mazhab Sunni, siapa pun yang memiliki otoritas pemerintahan, politik, bahkan agama bisa dianggap sebagai *ulū al-amr*. Otoritas ini dapat diperoleh dengan kredibilitas dan upaya dengan menegasikan warisan atau garis keturunan. Adapun kriteria ideal *ulū al-amr*, antara lain: *Pertama*, Memiliki pengetahuan yang mendalam. *Kedua*, Adil dalam segala hal dan *Ketiga*,

⁵¹ Abu al-Ḥasan 'Ali ibn Muhammad ibn Ḥabīb al-Māwardī al-Baṣrī, *al-Nukat wa al-'Uyun*. Vol.1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 499-500.

⁵² Ahmad Mustafa al-Maraghī, *Tafsir Al-Maraghī*. Vol.5 (Beirut: Dār al-Fikr, 2006), 72-73.

⁵³ Abdullah al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm wa al-Sab' al-Maḥānī*. Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāṭ al-'Arabī), 65.

⁵⁴ Setidaknya muncul tiga teori politik klasik dalam Islam yang secara khusus berkaitan dengan konsep Imamah, yaitu: *Pertama*, teori politik Sunni menegaskan bahwa pengangkatan imam atau khalifah merupakan hak prerogatif masyarakat muslim (*ikhtiyār al-ummah*) yang dipilih dari kalangan Quraish (*al-aimmah min Quraish*) dengan syarat tertentu. Oleh karena itu imam bukanlah orang suci, tetapi tetap manusia biasa yang menerima perintah dari umat. *Kedua*, teori politik Syiah yang meyakini bahwa Imam/pemimpin tidak dipilih oleh rakyat tetapi ditentukan oleh teks dan ditransmisikan melalui sistem wasiat dan harus berasal dari (*Ahl al-Bayt*) yang berasal dari keturunan Ali-Fatimah. Oleh karena itu, Imam adalah orang pilihan yang memiliki sifat (*ma'sum*) dan memiliki otoritas atas para penafsiran al-Qur'an dan wajib ditaati oleh umat (Syiah). *Ketiga*, teori politik Khawarij yang lebih demokratis karena menegaskan bahwa siapa saja boleh berdiri sebagai imam tanpa mempersoalkan asal usul nasabnya, selama rakyat memilihnya, tentunya dengan syarat-syarat tertentu. Lihat Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut, Dār al-Fikr), 194-198.

keturunan suku Quraish.⁵⁵ Syarat terakhir ini merupakan penolakan terhadap doktrin Khawarij bahwa setiap muslim berhak menjadi kepala negara dan juga sebagai bentuk penolakan pada doktrin Syiah ditolak yang berpendapat bahwa kepala negara dibatasi oleh keturunan Ali. Konsep politik Syiah didasari dari pemahaman bahwa *ahl al-bayt* terpelihara dari kesalahan berdasarkan pada Qs. al-Ahzab[33]:33.

Pembahasan *ulū al-amr* dan hubungannya dengan negara dapat dilacak lebih jauh pada Qs. al-Nisa'[4]: 58-59. Quraish Shihab misalnya, menyebutkan bahwa ayat tersebut merupakan prinsip dan pokok ajaran Islam yang Islam tentang pemerintahan dan kekuasaan politik. Dalam hal ini, Quraish Shihab mengutip pendapat Rashīd Riḍa bahwa dua ayat ini sudah cukup relevan bila tidak ada ayat lain yang berbicara tentang pemerintahan.⁵⁶ Al-Qurṭubī juga memiliki pendapat yang sama dengan al-Ṭabarī bahwa yang dimaksud dengan *ulū al-amr* adalah *umarā'* dan juga merupakan pendapat mayoritas ulama.⁵⁷ Adapun al-Rāzī mengatakan bahwa kata *ulū al-amr* yang disebutkan dalam Qs. al-Nisa'[4]: 59 lebih tepat dimaknai dengan pemimpin dan penguasa karena pada ayat sebelumnya Allah Swt memerintahkan kepada para pemimpin dan penguasa untuk berlaku amanah dan menegakkan keadilan. Pada akhir ayat ini Allah Swt memerintahkan untuk mengembalikan segala persoalan yang dipersengketakan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Perintah ini spesifik ditujukan kepada para pemimpin dan penguasa.⁵⁸ Berikut penafsiran al-Turābī tentang kedua ayat tersebut

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا

⁵⁵ Menurut Ibnu Khaldun, *ulū al-amr* harus memenuhi kriteria, yaitu: *Pertama*, Pengetahuan luas. *Kedua*, *al-Kifāyat*, yaitu kesanggupan untuk melaksanakan undang-undang yang telah diatur, kesanggupan untuk merealisasikan tugas politik dan sebagainya. *Ketiga*, bertindak adil karena *Imāmah* adalah lembaga agama yang menaungi lembaga-lembaga lain yang menuntut keadilan. *Kempat*, sehat jasmani. *Kelima*, keturunan kaum Quraish berdasarkan kesepakatan (ijmak) para sahabat majelis tsaqifah. Ibid.

⁵⁶ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pcsan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 586

⁵⁷ Abū 'Abdillāh al-Qurṭubī, *Jāmi' li Ahkām al-Qur'an*. Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Ṣafa, 2005), 481.

⁵⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī *Mafātīh al-Ghayb*, Vol. 9, (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1977), 149.

الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat).⁵⁹

Pada ayat di atas al-Turābī menjelaskan terlebih dahulu bahwa konteksnya adalah membahas perihal kekuasaan yang diberikan Allah Swt kepada keluarga Nabi Ibrahim, juga kedengkian *Ahl al-Kitāb* dan orang-orang munafik yang bersekutu dengan kaum musyrik Mekah setelah umat Muslim dapat membangun kekuasaan dan hukum yang dilandaskan pada ketaatan kepada Allah Swt dan Rasul-Nya. Ini juga perintah kepada umat Muslim agar memberikan amanahnya kepada seseorang yang memiliki kapasitas dan kredibilitas yang dipercaya dapat menjaga hak setiap individu. Sedangkan bagi seseorang yang mengemban amanah atau orang yang memiliki kapasitas dan kredibilitas dalam hal tersebut menjaga diri dari segala fitnah dan cobaan, terutama bagi yang baru terjun dalam menghadapi masyarakat dan kekuasaan.⁶⁰

Amanah dan hukum tersebut dipertegas dengan narasi akan agungnya ajaran yang diberikan Allah Swt kepada orang-orang beriman (*inna Allah ni'immā ya'izukum bih*) yang maksudnya adalah bagi para pemangku kepentingan untuk bekerja demi kebaikan masyarakat dan tidak sewenang-wenang dalam berkuasa agar tidak terjebak seperti apa yang dilakukan oleh umat terdahulu yang enggan bahkan menyembunyikan kebenaran (ajarannya), dan tidak bijaksana dan adil.⁶¹

Dalam penjelasan ayat selanjutnya adalah penyempurnaan ajaran Allah Swt dalam hal hukum dan amanah yang menjelaskan sumber hukum dalam Islam dan tanggung jawab sosial seorang mukmin, Rasul dan pemimpin. Secara hierarkis ayat ini adalah manifestasi ketaatan kepada Allah Swt. Maka yang

⁵⁹ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 87.

⁶⁰ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 266.

⁶¹ Ibid.

pertama adalah ketaatan kepada Allah Swt, kemudian Rasulullah Saw sebagai pembawa risalah lalu pemimpin yang beriman kepada Allah Swt dan mengikuti Nabi Saw.⁶²

Namun apabila ada perselisihan —segala cobaan jika orang beriman itu berakal maka tidak akan terjadi perselisihan kecuali sedikit. Akan tetapi jika perselisihan itu terjadi sedang terdapat pemimpin di antara mereka, hendaknya ia mengembalikan hukum dan keadilan pada Allah di dalam al-Qur'an dan pada Rasul Saw di dalam sirah hidupnya atau pada riwayat Sunnah sebagai landasan hukum. Hal tersebut, walau dengan berbagai fitnah perpecahan, jika ia beriman pada Allah Swt dan hari akhir/ hari penghakiman (*in kuntum tu'minūna billahi wa al-yaum al-akhir*). Jika iman kalian pada Allah dan hari akhir, hari di mana orang-orang zalim mendapat hukuman dan orang-orang yang adil mendapat ganjaran.⁶³

Taat kepada Allah Swt dan Rasul-Nya serta mengembalikan segala pertentangan lebih baik daripada memberi keputusan berdasarkan hawa nafsu. Dan sebaik-baik interpretasi, tempat rujukan untuk menjaga kestabilan sosial dan menyelesaikan beragam persoalan adalah melalui sirah Nabi Saw dan perlawanannya terhadap kezaliman, fitnah dan kekacauan.⁶⁴

Al-Turābī kemudian menjelaskan kesimpulan secara singkat dari penafsirannya tersebut bahwa politik secara umum adalah amanah dan harus diberikan kepada ahlinya, kepemimpinan dan tugas secara umum dalam politik diberikan kepada orang yang direkomendasikan. Amanah yang diemban oleh pemimpin ditujukan untuk memenuhi hak individu dan pemimpin memiliki otoritas dalam penerapan hukum dengan benar dan adil.⁶⁵ Pada bagian ini al-Turābī tidak menjelaskan secara jelas tentang pemimpin yang direkomendasikan apakah itu adalah figur dari partai atau figur yang dikehendaki masyarakat. Amanah yang diemban oleh pemimpin ditujukan untuk memenuhi hak individu dan pemimpin memiliki otoritas dalam penerapan hukum dengan benar dan adil.

Inti dalam melaksanakan kepemimpinan adalah taat kepada Allah tanpa mengikutkan hawa nafsu atau menghukum dengan otoriter, yaitu dengan cara membumikan ayat-ayat al-Qur'an pada kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an mengajarkan agar menaati Rasulullah Saw dengan kapasitasnya dalam menjelaskan kepada kaum Muslim tentang ajaran Rasulullah Saw. Hakikat syariat menurut al-Qur'an dan Sunnah memerintahkan kepada masyarakat Muslim agar tunduk dan patuh kepada kepemimpinan dan keputusan (pemerintah). Dengan catatan bahwa pemimpin/pemerintah melakukan musyawarah (syura)

⁶² Ibid., 267.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., 270.

untuk mufakat atau tindakan-tindakan yang mengarah kepada kemufakatan dan bertekad untuk menyetujui dan mendukung apa yang telah disepakati. Maka perselisihan apa pun antara rakyat dan pemimpin harus dikembalikan kepada hukum syariah seperti yang telah dijelaskan dan disepakati oleh masyarakat apabila itu masalah yang umum, atau putusan hakim pada persoalan yang lebih spesifik.⁶⁶

Al-Turābī kemudian menuturkan bahwa hal di atas adalah inti dari ajaran Islam yang terintegrasi dan tertata yang dikembalikan kepada al-Qur'an dan Sunnah. Namun ranah publik telah diintervensi setan dengan dalil politik—memanipulasi dengan mengambil kekuasaan tanpa musyawarah atau melakukannya dengan syura tetapi dengan cara yang zalim yang mengakibatkan perbedaan pendapat tanpa ada penyelesaian atau kesepakatan untuk mematuhi satu keputusan. Sesungguhnya umat Islam diharuskan untuk menjaga persatuan dan menjalankan sistem, apabila sepakat dengan prinsip kehendak umum (*al-irādah al-‘āmmah*) yang tidak hanya pada bentuk luar hukum itu saja tetapi juga menancapkan kepada keimanan kepada Tuhan dengan keadilan-Nya. Itulah sistem terbaik dalam kepemimpinan dan menegakkan keadilan untuk kebaikan dunia dan akhirat.⁶⁷

Tantangan ini dapat mengarah pada kekafiran terhadap Allah Swt dan pengabaian terhadap hukum-Nya. Selain itu, hal ini juga dapat menyebabkan hipokrisi, yaitu ketidaksesuaian antara apa yang dikatakan atau dinyatakan secara publik dengan apa yang sebenarnya diyakini atau diamalkan secara pribadi. Dalam situasi ini, terungkaplah ketika seruan untuk menerapkan hukum Allah Swt kembali muncul, seperti yang terjadi pada saat Islam ditetapkan di Madinah atau dalam pembaharuan sejarah umat Islam. Orang-orang munafik yang tidak melaksanakan hukum syariat terlihat jelas tidak berpegang pada prinsip-prinsip yang benar dan penafsiran yang tepat. Akibatnya, masyarakat mengalami malapetaka dan terjadi penyebaran kejahatan yang luas.⁶⁸

Tampaknya penafsiran di atas adalah kritik al-Turābī setelah sebelumnya pernah bekerja sama dengan tentara, ia mengkritik pemerintah dengan menyatakan bahwa sejak zaman Firaun, para tentara tidak menyukai syura (musyawarah); mereka lebih suka memberi perintah. Oleh karena itu, ketika mereka mengukuhkan diri dalam kekuasaan, mereka tergoda olehnya, dan mereka berbalik menentang konstitusi yang menggerakkan rakyat menuju kebebasan dan demokrasi dan menuju penyebaran pemerintahan federal. Sejak awal memang terlihat bahwa al-Turābī tidak ingin memonopoli menindas rakyat, dan melahap uang rakyat dengan melakukan korupsi dan juga konsistensinya dengan syariah.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

Dalam hal ini, al-Turābī terpaksa untuk berkompromi dengan internal Gerakan Islam terkait dengan tentara yang memerintah atas nama Gerakan Islam. Menurutnyanya tentara memiliki semangat menghancurkan eksperimen pemerintahan negara Islam dan tidak memberikan kesempatan bagi Islam untuk berkembang sesuai dengan tujuan awalnya. Kekhalifahan dulunya dipilih, dimintai pertanggungjawaban, dan dianggap setara dengan semua Muslim lainnya. Ia mengakui telah melakukan kesalahan dalam berijtihad dengan bekerja sama dengan tentara untuk mencapai kekuasaan.⁶⁹

Lalu al-Turābī mengkritik para intelektual/ulama dengan menyatakan bahwa mereka telah tertipu dengan sebuah fitnah dalam prinsip berpolitik dengan menyangkal bahwa apa yang dilakukan telah sesuai dengan aspek sejarah, tetapi mereka salah dalam kepemimpinan dan menerpakan hukum dengan hawa nafsu. Ia menganggap masyarakat secara umum tidak memahami bahwa apa yang dilakukan oleh para ulama dan politikus adalah menjual ayat Allah Swt untuk memenuhi kepentingannya, atau karena takut kepada pemimpin. Semua agama mengalami fenomena seperti ini yang terkadang membawa kepada kekufuran.⁷⁰ Kemudian al-Turābī mengajak kepada masyarakat mukmin untuk tidak hanya berucap tetapi mempraktikkannya dengan aksi nyata pada nasihat yang diberikan meskipun bisa jadi apa yang dikerjakan tidak disukainya. Hal tersebut tetap dilaksanakan karena dapat menguatkan iman dan membenarkan janji Allah Swt yang merupakan janji yang agung.⁷¹ Al-Turābī secara konsisten menyatakan kritiknya terhadap para ulama dengan alasan bahwa mereka “cenderung mengandalkan teks-teks yang sempit, dan dapat mengubah pendekatan Islam menjadi sebuah daftar larangan”.

Al-Turābī mengembangkan sikap terhadap para ulama yang berbeda dari kelompok Islamis seperti Muhammad 'Abduh dan Mawdūdī. Ia mengkritik ulama masa lalu dan masa kini karena tidak berhasil membebaskan diri dari taklid tanpa bersikap kritis terhadap praktik-praktik yurisprudensi dan pendapat hukum yang diwariskan dari generasi ke generasi tanpa mengadaptasikannya dengan kebutuhan zaman. Bagi al-Turābī, para ulama yang ada saat ini telah gagal dalam mempraktikkan ijtihad. Sebagaimana pendapat 'Abduh, ia memahaminya untuk menggunakan akal dalam menghasilkan yurisprudensi yang baru dan lebih relevan. Kegagalan ini berkontribusi pada kegagalan masyarakat Muslim secara keseluruhan untuk menjembatani jurang pemisah antara agama dan negara, karena sejak akhir periode empat Khalifah, para ulama lebih memusatkan

⁶⁹ Koran *al-Sharq al-Awsat* (21 April 2016).

⁷⁰ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 270.

⁷¹ Ibid.

perhatiannya pada masalah-masalah yang berkaitan dengan ruang privat seperti pernikahan dan salat, bukan pada masalah ekonomi dan ketatanegaraan.⁷²

Al-Turābī juga membedakan makna dari *imāmah* yang memiliki arti yang berbeda dengan *ulū al-amr*. Hal itu tampak pada penafsirannya pada Qs. al-Baqarah[2]: 124 Allah Swt berfirman:

﴿ وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۗ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾

(Ingatlah) ketika Ibrahim diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu dia melaksanakannya dengan sempurna. Dia (Allah) berfirman, “Sesungguhnya Aku menjadikan engkau sebagai pemimpin bagi seluruh manusia.” Dia (Ibrahim) berkata, “(Aku mohon juga) dari sebagian keturunanku.” Allah berfirman, “(Doamu Aku kabulkan, tetapi) janji-Ku tidak berlaku bagi orang-orang zalim.”⁷³

Ibrahim dalam doanya kepada Allah Swt memohon agar keturunannya menjadi para imam dalam urusan agama. Namun, seiring berjalannya waktu, pemahaman tersebut diikuti oleh komunitas Yahudi, Nasrani, dan Arab. Meskipun Ibrahim berharap agar imam-imam ini hadir di antara mereka, Allah Swt menegaskan bahwa janji-Nya tidak akan diberikan kepada orang-orang yang zalim. Dengan demikian, pewarisan jabatan imam tidak semata-mata bergantung pada garis keturunan, tetapi bergantung pada mereka yang berhasil melewati ujian dengan integritas sempurna.⁷⁴

Dalam kehidupan mereka, terdapat orang-orang zalim yang tidak berhak atas kedudukan imam, namun ada juga orang-orang yang berbuat baik yang berhak menerima janji tersebut. Pesan yang terkandung dalam hal ini ditujukan kepada umat Muslim untuk melampaui dominasi kelompok *Ahl al-Kitāb* dan penyembah berhala. Umat Muslim dianjurkan untuk mengambil Ibrahim sebagai contoh yang ditolak oleh komunitas Yahudi, Nasrani, dan Arab, namun tetap menjadi imam dalam agama. Hal ini menegaskan bahwa kepemimpinan dalam urusan agama bukan semata-mata didasarkan pada asal-usul keturunan, tetapi lebih ditentukan oleh kesempurnaan dalam pengabdian dan ketakwaan⁷⁵.

Al-Qur’an tidak menyebut pemerintah sebagai imam besar, karena Ibrahim dijadikan imam bagi manusia tetapi ia bukanlah penguasa politik bagi siapa pun. Sebagian Muslim dalam terminologinya menyebut pemerintah sebagai *imāmah*,

⁷² Hasan al-Turābī, *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī* (al-Ribāṭ: Dār al-Qarafi, 1993), 15

⁷³ Kementerian Agama, *al-Qur’an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*, 19.

⁷⁴ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 75.

⁷⁵ Ibid.

dan memberikannya kepada suku Quraisy –suku Mekah tempat nabi Saw berasal. Kata *imāmah* yang digunakan dalam hadis adalah karena suku Quraish adalah imam bagi masyarakat; mereka adalah imam bagi orang-orang kafir dan ketika mereka berpindah agama, mereka menjadi imam bagi Islam yang memiliki prioritas di atas orang-orang lain di sekitar mereka karena mereka adalah penduduk di sekitar Kakbah. Kata ini digunakan dalam konteks tersebut, namun kemudian sebagian orang mulai mengatakan bahwa menjadikan seorang imam dari suku Quraish sebagai salah satu syarat pemerintahan.⁷⁶

Secara keseluruhan, pandangan al-Turābī tidak jauh berbeda dengan pandangan kaum Islamis lainnya. Namun, ketika para tokoh seperti Muhammad ‘Abduh, Rashīd Riḍa dan Mawdūdī berpendapat bahwa ketika para ulama membebaskan diri dari taklid, mereka dapat berperan dalam memperbaiki Islam, al-Turābī lebih jauh menyerang praktik-praktik para ulama dan juga seluruh struktur yang didedikasikan untuk memproduksi pengetahuan agama. Ia ingin mendemokratisasi akses terhadap epistemologi keilmuan dengan menjadikan kapasitas intelektual dan keagamaan, daripada pengetahuan tentang tata cara formalistik sebagai kriteria utama dalam menilai seseorang yang alim; ia juga menyerukan prinsip-prinsip ijtihad yang menilai para Mujtahidin berdasarkan apa yang mereka miliki dalam hal pengetahuan dan kesalehan, dan bukan pada syarat-syarat formalistik dan diatur secara ketat yang menyebabkan masyarakat tetap berada dalam kondisi terpecah-belah antara kelompok yang tetap terpisah dari beban pemikiran tentang agama dan kelompok yang memonopoli agama.⁷⁷ Al-Turābī secara gamblang telah memberikan penjelasan atas serangannya terhadap ulama dengan mengacu pada ide-ide revolusioner Eropa dan delegitimasi elite ulama dengan mengacu pada masa Revolusi Perancis.⁷⁸ Dalam sebuah diskusi dengan seorang sarjana Barat pada tahun 1960-an, ia juga menggunakan bahasa kuasi-Marxis untuk mengkritik ulama, dengan mendeskripsikan mereka sebagai kekuatan “reaksioner” yang berada di sebelah kanan partainya sendiri.⁷⁹

Dengan memarginalkan ulama sedemikian rupa, maka model negara Islam yang diusulkan al-Turābī berbeda secara substansial dengan model yang diusulkan oleh Rida, Mawdūdī, dan Khomeini, di mana ulama atau mujtahid bertindak sebagai “raja-filosof” yang bertugas memastikan integritas masyarakat. Dia mengatakan kepada para mahasiswa pada tahun 1967 bahwa

⁷⁶ Koran *al-Sharq al-Awsat* (21 April 2016).

⁷⁷ al-Turābī, *Qaḍaya al-Tajdīd: Nahw Manhaj Usūlī.*, 188.

⁷⁸ Pidato di University of Khartoum Philosophical Society, Koran *al-Mithaq*, (23 Agustus 1967).

⁷⁹ Arsip Sudan Durham, pertemuan dengan Richard Hill pada bulan Desember 1964, Richard Hill Papers, 974/9/ 14.

negara Islam “bukanlah teokrasi yang diperintah oleh para ahli agama (*rijāl al-din*)”⁸⁰ Konsekuensinya, banyak pihak dari kalangan ulama yang melihat al-Turābī sebagai ancaman; dan, sementara banyak penentangannya di arena politik melihat Undang-Undang Hukum Pidana tahun 1988 sebagai bentuk Islamisasi yang reaksioner, sekelompok ulama mengecamnya karena dianggap sebagai simbol dari kebobrokan nilai-nilai Eropa dan “anak dari budaya Barat”, ia dan koleganya tidak layak untuk menyusun sebuah undang-undang syariah.⁸¹ Karena kebutuhan untuk menghindari kritik-kritik tersebut, al-Turābī kemudian mengajak para ulama yang terlatih secara religius namun juga modernis ke dalam Gerakan Islam.

Bagi sejumlah kritikus, kerancuan utama dari al-Turābī adalah terampil menyembunyikan pandangan yang sebenarnya bahwa ia seperti Khomeini, adalah satu-satunya mujtahid yang mampu memimpin Sudan. Sebagai contoh, al-Haj Warraq yang mengulas buku *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh* pada tahun 1987, menyatakan bahwa al-Turābī menggunakan formula berikut: 1. Negara adalah agama. 2. Agama terdiri dari ijtihad. 3. Ijtihad dalam analisis akhir adalah pendapat mujtahid yang paling banyak ilmunya. 4. Oleh karena itu, negara harus didasarkan pada pandangan mujtahid yang pada saat yang sama juga merupakan pandangan agama. Mujtahid yang dimaksud tentu saja adalah al-Turābī sendiri. Namun, dengan menyatakan bahwa al-Turābī menekankan perlunya seorang mujtahid tunggal yang bertindak sebagai seorang intelektual *ubermensch* yang menggabungkan pengetahuan tentang berbagai macam bahasa dan budaya di samping ilmu-ilmu sosial dan alam, Warraq tampaknya sedang menyindir posisi al-Turābī.⁸² Padahal, pada praktiknya, al-Turābī mengakui bahwa akan ada banyak mujtahid di dalam masyarakat Muslim yang telah diperbaharui. Oleh karena itu, ia mengatakan kepada Voll dan Esposito bahwa seorang alim adalah “siapa saja yang mengetahui sesuatu dengan cukup baik untuk menghubungkannya dengan Tuhan. Karena semua pengetahuan bersifat ilahiah dan religius, maka seorang ahli kimia, insinyur, ekonom, dan ahli hukum semuanya adalah ulama”.⁸³

Dalam gerakannya, al-Turābī tidak berusaha memonopoli pengetahuan tentang ilmu-ilmu modern. Dia mengirim para anggotanya ke lembaga-lembaga pendidikan tinggi di Inggris dan Amerika untuk mempelajari berbagai ilmu seperti genetika, biokimia klinis, sosiologi, dan ilmu politik. Meskipun al-Turābī merupakan intelektual terkemuka dalam Gerakan Islam Sudan saat gerakan ini

⁸⁰ Koran *al-Mithaq*, (23 Agustus 1967).

⁸¹ Koran *Modern Sudan Daily Times*, (21 July 1988).

⁸² Al-Haj Warraq, “al-Turābī yusawwirhu nabīyyan wa yada’ū ilā dawlah diniyyah fiha Hizb waḥid wa ra’y waḥid”. Koran *al-Maidan*, (7 December 1988).

⁸³ Jhon L. Esposito dan Jhon O Voll, *Makers of contemporary Islam.*, 129.

merebut kekuasaan, hal ini tidak membuatnya mendapatkan posisi yang sama dengan Khomeini di Iran yang memimpin Dewan Wali. Bahkan posisinya pada masa awal pemerintahan cenderung rahasia. Singkatnya, meskipun beberapa perilakunya pada masa ini cukup otokratis, ia tidak pernah memperoleh otoritas hukum sebagai seorang “raja-filosof”. Bahkan ia dikeluarkan dari jabatan publik setelah berseteru dengan al-Bashīr, presiden yang disokong oleh al-Turābī tetapi pada akhirnya tidak mampu ia kendalikan dan menjadi oposisi utama rezim al-Bashīr.

Bagi al-Turābī, kemampuan untuk menghargai *‘ilm* tidak hanya didasarkan pada keahlian ilmiah dan intelektual seseorang. Pengetahuan agama dan bahasa Arab klasik yang diwarisi dari ayahnya sangat penting bagi pemahamannya tentang apa yang dimaksud dengan menjadi seorang alim yang mampu “menghubungkan (pengetahuan) dengan Tuhan”. Ia menyatakan bahwa kemunduran bahasa Arab identik dengan kemunduran agama, dengan menyatakan bahwa istilah fikih (yurisprudensi agama) dalam bahasa Arab modern memiliki makna yang jauh lebih terbatas daripada makna aslinya.⁸⁴ Kemunduran bahasa ini telah membuat mustahil bagi generasi sekarang untuk melakukan penafsiran yang efektif terhadap al-Qur’an, karena bahasa Arab, menurutnya, adalah “kunci al-Qur’an” dan umat Islam telah kehilangan kemampuan untuk memahami berbagai ungkapan dalam kitab suci tersebut.⁸⁵ Masalahnya, menurut al-Turābī adalah bahwa setiap upaya untuk menghidupkan kembali bahasa Arab saat ini bergantung pada “bentuk-bentuk *naḥw*, *ṣarf*, dan bahasa yang telah ada sejak ratusan tahun yang lalu dan telah tertinggal di belakang penyebaran konsep-konsep yang terkait dengan peradaban global”.⁸⁶ al-Turābī merasa mampu menjelaskan maknanya dalam konteks politik kontemporer. Pada tahun 2000, ia menerbitkan sebuah buku berjudul *al-Muṣṭalahat al-Siyasiyyah fī Islām* (Istilah-istilah Politik dalam Islam) yang secara khusus membahas tentang hal ini. Dalam praktiknya, ini berarti bahwa sebagian besar karya-karya berbahasa Arabnya dan pada tingkat yang lebih rendah seperti ceramah-ceramah dan pidato-pidatonya, ditulis dengan gaya yang begitu bombastis dan klasik sehingga sulit dipahami oleh para pembacanya.⁸⁷ Tampaknya, alasan inilah mengapa karya-karyanya sangat sulit untuk ditiru dan membawa al-Turābī sangat dekat dengan posisi Mawdūdī yang menyatakan

⁸⁴ Hasan al-Turābī, *Muṣṭalahat al-Siyasiyyah fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Sāqi, 2000), 7-8.

⁸⁵ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 27.

⁸⁶ al-Turābī, *Qaḍaya al-Tajdīd*, 116.

⁸⁷ De Waal dan Abdel Salam, “Islamism, State Power and *Jihad* in Sudan”, 71–113.

bahwa hanya “0,001%” orang yang memiliki pemahaman yang cukup untuk menafsirkan kehendak Tuhan.⁸⁸

Ketidaksesuaian antara apa yang dituliskan dalam tafsirnya dengan realitas yang ada adalah pada saat al-Turābī menjadi aktor utama kudeta pemerintahan demokratis yang dipegang oleh saudara iparnya, Ṣadiq al-Mahdī. Kudeta yang berlangsung pada tahun 1989 membawa rezim Islamis ke panggung utama kekuasaan Sudan. Al-Bashīr yang merupakan militer menduduki jabatan formal, tetapi semua itu disokong oleh NIF yang dipimpin oleh al-Turābī.

Keputusan al-Turābī untuk melakukan persekutuan dengan diktator Nimeiri, serta melancarkan kudeta militer terhadap sistem parlementer di mana Gerakan Islam berkuasa, dianggapnya sebagai tindakan yang dibenarkan. Gerakan anti-kolonial yang dipimpin oleh al-Turābī, meskipun bertujuan tulus untuk merebut kembali negara yang diwarisi dari penjajahan kolonial dan berhasil mencapai misi tersebut. Namun, di luar tujuan tersebut, pendekatan al-Turābī terhadap negara menunjukkan sifat yang memaksa dan ekstraktif, dengan sedikit usaha untuk mengupayakan kesejahteraan rakyat.

Dalam upaya panjangnya untuk mendapatkan pengaruh, al-Turābī mengadopsi *fiqh al-ḍarūrah*, di mana tujuan menghalalkan segala cara. Ini berarti jika dunia menentang proyek keadilan Islamis, maka melaksanakan proyek tersebut melalui kepura-puraan menerima demokrasi liberal, atau berpura-pura bersekutu dengan musuh menjadi cara yang sah dalam politik. Ketika ditanya oleh Ahmed Mansour, pembawa acara Al Jazeera program *Shāhid ‘alā al-‘Aṣr* (Saksi Zaman), al-Turābī menjelaskan keputusannya untuk secara aktif mendukung kudeta militer pada tahun 1989 terhadap pemerintahan Ṣadiq al-Mahdī yang terpilih secara demokratis sebagai berikut:

Rencana itu terjadi ketika kami keluar dari pemerintahan (pemerintahan koalisi Ṣadiq al-Mahdī), kami tahu bahwa tidak ada cara bagi Islam untuk tampil dalam kehidupan publik kecuali dengan merebut otoritas (pemerintahan). Tetapi jika Gerakan Islam melakukannya sendirian maka ia akan ditentang oleh semua negara, baik Arab, Islam, maupun Afrika, dan seluruh dunia akan menentang Islam, dan mereka akan mengubur proyek ini sejak awal seperti yang telah terjadi sebelumnya. Itulah sebabnya kami membutuhkan seseorang anggota militer.⁸⁹

Selain itu, al-Turābī menjelaskan alasan mengapa menyokong kudeta militer yang dilakukan oleh al-Bashīr adalah untuk menjaga kestabilan negara, karena Sudan memiliki banyak suku yang rentan perang saudara apabila tidak

⁸⁸ Syyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 64.

⁸⁹ Wawancara pada program *Shāhid ‘alā al-‘Aṣr* (Oktober 2010) <https://www.youtube.com/watch?v=jSoIkIpMQZQ>; diakses pada 05 Maret 2023.

dipimpin oleh militer, ia memberikan contoh bahwa negara-negara seperti Libya dan Mesir relatif lebih stabil karena dipimpin oleh diktator, atau negara-negara dengan sistem monarki seperti Arab Saudi dan Maroko.

Al-Jazūfī membandingkan dua visi al-Turābī untuk negara, yang pertama berasal dari tahun 1980-an ketika dia menjadi jaksa agung selama kediktatoran militer Nimeiri dan yang kedua pada akhir 1990-an ketika dia dicopot dari kekuasaan oleh kediktatoran yang sama yang dia bantu dan bimbing untuk memerintah Sudan. Tulisan-tulisan al-Turābī menangkap dua konsepsi yang berbeda tentang tujuan-tujuan Islam dalam pemerintahan: kebebasan ketika ia berada di luar kekuasaan dan keadilan ketika bersekutu dengan partai yang berkuasa.⁹⁰

Mengenai metode perubahan, proses islamisasi yang dilakukan oleh gerakan Islam melibatkan penyebaran secara damai, pendidikan, dan cara-cara revolusioner (yang dapat mencakup penggunaan kekerasan). Dalam proses ini, jika gerakan Islam mendapatkan kekuasaan baik dengan kekerasan atau secara damai, maka gerakan akan menambahkan kekuatan negara ke dalam gudang senjata mereka untuk mengubah realitas. Dan ketika berkuasa, sebuah gerakan Islam dapat menggunakan pendekatan bertahap atau radikal untuk mengislamkan masyarakat, karena keduanya merupakan metode yang sebenarnya. Oleh karena itu, al-Turābī melihat bahwa proses islamisasi dapat dicapai melalui keselamatan individu sebagai fondasi bagi pembentukan masyarakat yang saleh yang secara otomatis akan menghasilkan negara yang saleh, atau melalui revolusi yang menganggap negara itu sendiri sebagai alat perubahan dalam masyarakat.

Menurut Malik Badri, al-Turābī lebih memilih revolusi sebagai cara perubahan melalui Islam massa daripada pendidikan, karena pendidikan bagi al-Turābī terlalu lamban dan tidak efisien.⁹¹ Pada akhirnya, al-Turābī mengakui bahwa telah melakukan kesalahan dengan tidak menyerahkan revolusi kepada rakyat untuk menegakkan Islam dan malah menyerahkannya kepada para tentara.

Posisi al-Turābī tentang status non-Muslim dalam hierarki eksekutif ditandai dengan ambivalensi dan ambigu yang sama. Dalam perdebatan mengenai konstitusi pada tahun 1960-an, ia menyatakan bahwa posisi kepala negara dalam sebuah negara Islam tidak dapat diambil oleh seorang non-Muslim.⁹² Tetapi pendapatnya belakangan berubah pada tahun 1994 bahwa

⁹⁰ Kamāl al-Jazūfī, mukā' al-Turābī wa taṣḍiyatuhu, <https://www.aljazeera.net/opinions/2011/6/14/%D9%85%D9%83%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D9%8A%D9%88%D8%AA%D8%B5%D8%AF%D9%8A%D8%AA%D9%87> ; diakses pada 05 Maret 2023.

⁹¹ Malik Badri. "A Tribute to Mawlana Mawdudi from an Autobiographical Point of View". Dalam *Muslim World*, 93, no. 3/4 2003, 487.

⁹² Ibid.

pendekatan Sudan lebih liberal dibandingkan dengan beberapa negara Barat, termasuk di dalamnya Inggris yang mengatur bahwa kepala negaranya harus seorang penganut Anglikan.⁹³ Hal itu dibuktikan dengan konstitusi tahun 1998 yang tidak mengharuskan presiden Sudan adalah seorang Muslim.⁹⁴

2. *Tatbiq al-Shari'ah*

Tatbiq al-shari'ah adalah proses penerapan syariah dalam kehidupan sehari-hari. Secara etimologis kata syariah berarti “sesuatu yang dibuka secara lebar kepadanya”. Dari sinilah terbentuk kata syariah yang berarti “sumber air minum”. Kata ini kemudian dikonotasikan oleh bangsa Arab dengan jalan yang lurus yang harus diikuti.⁹⁵ Dalam tatanan praktis penerapan syariah melibatkan para ahli hukum Islam dan pemimpin masyarakat untuk memastikan bahwa kebijakan dan praktik-praktik yang diterapkan sesuai dengan prinsip-prinsip hukum Islam. Konsep *tatbiq al-shari'ah* sangat penting dalam kehidupan umat Islam terutama di negara-negara yang menerapkan hukum Islam secara resmi.

Penerapan hukum syariah dapat mencakup berbagai aspek kehidupan, seperti hukum pidana, keluarga, ekonomi, dan sosial-budaya. Namun, proses *tatbiq al-shari'ah* juga melibatkan interpretasi dan penafsiran hukum Islam yang dapat mengarah pada perbedaan pendapat di antara para ahli hukum Islam.

Wacana *tatbiq al-shari'ah* (formalisasi syariah/hukum Islam) sendiri merupakan topik laten di dunia Islam dan juga di Indonesia.⁹⁶ Persoalan ini sering dikaitkan dengan oportunisme politik. Oportunisme politik yang dimaksud adalah mengacu pada penggunaan hukum Islam untuk mempertahankan kekuasaan atau mencari dukungan dalam menghadapi musuh politik penguasa atau partai. Dengan mengangkat isu syariat Islam, penguasa mendapatkan pendukung politik dari mereka yang ingin menerapkan syariat Islam, termasuk atau khususnya terkait dengan *hudud*. Selain itu, penguasa dapat bekerja sama dengan kelompok-kelompok Islam yang mendukung pelaksanaan syariat Islam. Dengan demikian, ia tidak hanya mendapatkan sekutu politik, tetapi juga kemungkinan penerapan syariat Islam memasuki arena politik. Dalam kasus seperti itu, nasib penegakan hukum Islam sangat bergantung pada oportunisme politik dan “aliansi najis” antara penguasa dan yang pro terhadap gagasan tersebut. Al-Turābī sendiri adalah salah satu tokoh yang pro dalam

⁹³ Anglikan atau Gereja Anglikan adalah salah satu aliran gereja yang berawal dari negara Inggris. Jika dilihat secara terminology, maka istilah Gereja Anglikan diambil dari bahasa Latin, yakni *ecclesia anglicana* yang artinya Gereja Inggris. <https://kumparan.com/berita-terkini/pengertian-anglikan-dan-ciri-ciri-gereja-dalam-ajarannya-1yui4iz56J8/2> ; diakses pada 04 Maret 2023.

⁹⁴ Lihat persyaratan dalam Bagian III pasal 37 Konstitusi 1998 <https://constitutionnet.org/vl/item/sudan-constitution-1998>; diakses pada 11 Maret 2023

⁹⁵ Abu Ḥasan Aḥmad bin Fāris bin Zakariya, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz III (Mesir: Dār al-Fikr wa al-Nashr wa al-Tūsī, 1979), 63.

⁹⁶ Arif Hidayat, Non Zero Sum Game Formalisasi Syari'ah dalam Bingkai Konstitusional, *Pandecta*, Vol. 7 No.1 (Januari 2012), 81.

memformalkan hukum Islam. Ia selalu berpesan secara umum bahwa setiap muslim harus menentukan nasibnya sendiri dengan menerapkan syariah dan harus membangun kembali tradisi Islam.

Dalam salah satu karya awalnya yang berjudul *al-Īmān*, al-Turābī menjelaskan perlunya pemerintahan syariah dengan menawarkannya sebagai solusi untuk masalah yang diajukan oleh Aristoteles mengenai keniscayaan pemerintahan sejati yang mengarah pada pemerintahan oleh mayoritas yang mementingkan kepentingan individu.⁹⁷ “Ketika masyarakat dibangun di atas prinsip-prinsip keyakinan agama, itu memberitahukan bahwa para hamba baik pemerintah maupun rakyat mematuhi aturan yang ditetapkan oleh Tuhan, bukan kepada aturan yang dibuat oleh satu kelas sosial tertentu yang menindas kelas sosial lainnya dan bukan oleh mayoritas yang menindas minoritas”.⁹⁸ Untuk menjelaskan fungsi syariah, al-Turābī menggunakan konsep kehendak umum (*al-irādah al-‘ammah*) dari konsep Rousseau yang muncul dalam beberapa tulisannya.⁹⁹ Ia menjelaskan bahwa syariah dengan segala ajaran-ajaran dan aturan-aturannya mewakili pemerintahan (*al-ḥukm*) yang dipercaya oleh rakyat dan telah menjadi konsensus sehingga merefleksikan kehendak umum masyarakat (*al-ummah*).¹⁰⁰ Konsep pemikiran Rousseau membantu al-Turābī untuk menjelaskan karakter pemerintahan syariah mengenai kehendak umum, menurut Rousseau, bukanlah jumlah dari kehendak-kehendak khusus dari anggota masyarakat tetapi lebih kepada “kepentingan bersama” untuk melayani masyarakat secara keseluruhan. Inilah sebabnya mengapa rakyat dapat dipaksa untuk menerima “kehendak umum”.¹⁰¹ Al-Turābī berpendapat bahwa kehendak umum dapat diperoleh dari konsensus dari sebagian besar masyarakat,¹⁰² namun konsistensinya dalam menerapkan prinsip ini dan dukungan konsep pemerintahannya terhadap prinsip “konsensus diam” di tahun 1990-an sering kali membawanya kembali pada pemahaman yang lebih abstrak mengenai hubungan antara syariah dan kehendak umum.

Dalam menjelaskan pentingnya *taṭbiq al-sharī’ah*, al-Turābī menjelaskan pada tafsirnya pada Qs. al-Baqarah[2]: 83,

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ
وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ
وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٨٣﴾

⁹⁷ Ross Harrison, *Democracy* (London: Routledge, 1993), 33.

⁹⁸ Hasan al-Turābī, *al-Iman* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1974), 219.

⁹⁹ Lihat Hasan al-Turābī, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Tunis: Dār al-Rā’id, 1981), 10.

¹⁰⁰ al-Turābī, *al-Īmān*, 219.

¹⁰¹ Harrison, *Democracy*, 66.

¹⁰² al-Turābī, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 10.

(Ingatlah) ketika Kami mengambil perjanjian dari Bani Israil, “Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat baiklah kepada kedua orang tua, kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin. Selain itu, bertutur katalah yang baik kepada manusia, laksanakanlah salat, dan tunaikanlah zakat.” Akan tetapi, kamu berpaling (mengingkarinya), kecuali sebagian kecil darimu, dan kamu (masih menjadi) pembangkang.¹⁰³

Al-Turābī menjelaskan bahwa makna yang dimaksudkan dari perjanjian untuk berbicara dengan orang-orang adalah mencakup semua urusan sosial dan untuk memberikan sedekah kepada orang-orang miskin. Kemudian ia menyimpulkan dengan mengatakan bahwa ayat ini mencakup aspek-aspek religius individu dan masyarakat dan bahwa sebagian besar Bani Israil menyimpang dari perjanjian di atas kecuali hanya beberapa orang dari mereka yang memiliki keimanan yang komprehensif yang tidak mengotak-kotakkan agama menjadi beberapa bagian sehingga sebagian dari mereka tidak mengikutinya dalam beberapa aspek kehidupan (urusan publik).¹⁰⁴

Kemudian al-Turābī melanjutkan dengan mengatakan bahwa ayat-ayat ini adalah pengingat dan peringatan bahwa menyatukan keimanan kepada Allah serta kehidupan dunia dan akhirat membutuhkan unifikasi agama dalam semua aspek kehidupan. Hasrat duniawi tidak boleh menggoda seseorang untuk memecah-belah agama dan membatasinya dalam urusan privat dan menjauhkannya dari urusan publik, terutama terkait dengan urusan internal umat Islam di mana hasrat individu menghalangi pelaksanaan hukum syariah. Syariah harus dijalankan dalam urusan ibadah, etika, dan publik dalam masa damai maupun perang, dan hendaknya kehidupan tidak dipecah-pecah sehingga di beberapa bagian tertentu menjalankan agama, sedangkan pada bagian lain tidak menjalankannya.¹⁰⁵ Maka ayat ini bertujuan untuk mengingatkan Bani Israil tentang perjanjian yang mereka buat dengan Allah Swt dan berbuat baik kepada orang tua dan kerabat, dipandang oleh al-Turābī sebagai perjanjian untuk mengimplementasikan syariah.

Cara untuk mengubah individu Muslim adalah dengan dakwah damai, seorang Muslim yang saleh akan menghasilkan masyarakat yang saleh, yang pada gilirannya akan membangun negara yang saleh. Al-Turābī menganjurkan agar setiap Muslim terinspirasi oleh dakwah Islam, kemudian membentuk sebuah kelompok atau partai yang berusaha menjadi mikrokosmos dari masyarakat Muslim yang saleh. Akan tetapi, agar hal tersebut bisa berhasil, mereka harus memenuhi beberapa syarat. Hal yang paling penting di antaranya adalah sistem kepemimpinan dan musyawarah yang mapan dan basis massa yang kuat. Dalam hal pendekatan, para pionir gerakan Islam harus mendapatkan pendidikan Islam secara menyeluruh, sedangkan basis populasi yang lebih besar dari gerakan

¹⁰³ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 12.

¹⁰⁴ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 80-81.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 91-92

tersebut dapat dimobilisasi berdasarkan wacana yang dirumuskan secara umum, seperti seruan untuk menerapkan syariat Islam, penerapan etika Islam, dan kecaman terhadap pendekatan non-syariah yang dilakukan oleh pemerintah atau pihak-pihak yang berseberangan dengan mereka. Lebih jauh, al-Turābī menekankan perlunya pembentukan lembaga-lembaga sosial dan ekonomi yang dapat menjadi contoh dan model perubahan sosial yang berorientasi Islam.¹⁰⁶

Ayat lain yang perlu diperhatikan adalah Qs. al-Nisa'[4]: 65. Dalam ayat tersebut, Allah Swt berfirman,

فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿١٥﴾

Demi Tuhanmu, mereka tidak beriman hingga bertahkim kepadamu (Nabi Muhammad) dalam perkara yang diperselisihkan di antara mereka. Kemudian, tidak ada keberatan dalam diri mereka terhadap putusan yang engkau berikan dan mereka terima dengan sepenuhnya.

Menghormati dan mematuhi tuntunan Rasulullah Saw adalah syarat mutlak bagi kelengkapan iman, dan kebenaran pengucapan ini ditegaskan dengan bersumpah atas nama Allah, serta pengulangan untuk menafikan keimanan mereka yang munafik yang mengaku memiliki iman dan beralih dengan niat yang baik. Mereka tidak akan dipercaya dan diakui keimanannya sampai mereka benar-benar mengikuti perintah Rasulullah Saw dalam menyelesaikan setiap pertengkaran dan konflik yang timbul di antara mereka.¹⁰⁷

Pada bagian *umūm al-ma'ānī* tafsirnya, al-Turābī menyatakan bahwa terbentuknya otoritas yang sah dalam pemerintahan hanya untuk ditaati berdasarkan prinsip dasar ketaatan kepada Allah Swt. Jika ada sebagian orang Islam yang berpura-pura dan menyimpang dari syariat dengan berbagai alasan dan pembenaran yang bersifat emosional, maka mereka harus bertobat dan menyatakannya kepada Nabi Saw agar Allah Swt mengampuni mereka. Kebenaran yang jelas adalah bahwa iman tidak akan sempurna kecuali jika mereka mengikuti kepemimpinan yang berlandaskan pada hukum syariat, dan tidak merasa ragu atau terganggu oleh keputusan yang diambil secara tegas dan patuh mengikutinya.¹⁰⁸

Selain itu, kelompok Islamis berpendapat bahwa Negara Islam harus menghasilkan umat Muslim yang berbudi luhur dan beriman, dan bukan sebaliknya, mereka cenderung memberikan penekanan pada aspek hukum syariah. Secara khusus, kelompok ini mengampanyakan pemberlakuan kembali hukuman *ḥudūd* yang dianjurkan oleh al-Qur'an untuk pelanggaran yang dianggap sebagai "dosa terhadap Tuhan". Dosa-dosa ini termasuk kemurtadan

¹⁰⁶ Sidahmed, *Politics and Islam in Contemporary Sudan.*, 128.

¹⁰⁷ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 268.

¹⁰⁸ Ibid., 269

dan jenis-jenis pencurian tertentu, serta berbagai bentuk zina, termasuk perziniaan, percabulan, dan homo seksualitas. Al-Turābī menjelaskan dalam tafsirnya pada Qs al-Maidah[5]: 44-47,

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّيُّونَ
وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَ وَلَا
تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿٤٤﴾ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ
فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ
قِصَاصٌ ۗ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَّهُ ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٤٥﴾
وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ
هُدًى وَنُورٌ ۗ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٤٦﴾ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ
الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۗ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤٧﴾

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Taurat. Di dalamnya ada petunjuk dan cahaya. Dengannya para Nabi, yang berserah diri (kepada Allah), memberi putusan atas perkara orang Yahudi. Demikian pula para rabi dan ulama-ulama mereka (juga memberi putusan) sebab mereka diperintahkan (oleh Allah untuk) menjaga kitab Allah dan mereka merupakan saksi-saksi terhadapnya. Oleh karena itu, janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang murah. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.¹⁰⁹ Kami telah menetapkan bagi mereka (Bani Israil) di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada kisasnya (balasan yang sama). Siapa yang melepaskan (hak kisasnya), maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang zalim. Kami meneruskan jejak mereka

¹⁰⁹ Orang yang tidak memutuskan perkara menurut hukum Allah Swt. ada tiga macam: *Pertama*, karena benci dan ingkarnya kepada hukum Allah Swt, orang yang semacam ini kafir (Qs. al-Maidah[5]: 44); *Kedua*, karena menuruti hawa nafsu dan merugikan orang lain, dinamakan zalim (Qs. al-Maidah[5]: 45); dan *Ketiga*, karena fasik, sebagaimana terdapat dalam ayat 47 surah ini. Lihat Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 115-116.

(para Nabi Bani Israil) dengan (mengutus) Isa putra Maryam yang membenarkan apa (kitab suci) yang sebelumnya, yaitu Taurat. Kami menurunkan Injil kepadanya (yang) di dalamnya terdapat petunjuk dan cahaya; yang membenarkan kitab suci yang sebelumnya, yaitu Taurat; dan menjadi petunjuk serta pengajaran bagi orang-orang yang bertakwa. Hendaklah pengikut Injil memutuskan (urusan) menurut apa yang diturunkan Allah di dalamnya. Siapa yang tidak memutuskan (suatu urusan) menurut ketentuan yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang fasik.¹¹⁰

Dalam ayat di atas sebenarnya al-Turābī tidak terlalu berbeda penafsiran dengan terjemahan al-Qur'an Kemenag RI, al-Turābī menyatakan bahwa Qs. al-Maidah[5]:44 sebagai respons terhadap kaum Yahudi yang mengingkari hukum rajam yang telah termaktub dalam Taurat. Penafsiran al-Turābī tentang ayat ini lebih moderat apabila dibandingkan dengan kelompok islamis yang memiliki ideologi yang sama dengannya, ia lebih menekankan untuk menjalankan sistem hukum yang telah dibangun baik berupa syariat maupun hukum konvensional untuk diterapkan, dan bagi seseorang yang tidak mau menjalankan sistem hukum yang telah ada maka itu yang di maksud oleh al-Turābī adalah kafir. Bagi al-Turābī Islam adalah memperbaiki agama-agama terdahulu, dampak dari kemajuan dan hawa nafsu membuat seseorang berpaling dari hukum yang benar dan sebagian orang masih kaku dan berpikir kolot, sedangkan bagi orang mukmin adalah berpegang kepada prinsip-prinsip yang telah diperbarui¹¹¹

Sebagai contoh adalah penafsiran yang berusaha memaksakan satu pemahaman tunggal kepada pembaca terutama pada penggalan terakhir dari Qs. al-Maidah[5]:44 “*wa man lam yaḥkum bimā anzala allāhu faulāika hum al-kafirūn*”. Ayat ini dianggap oleh banyak kelompok Tekstualis (dari kalangan Islamis) dewasa ini memiliki makna yang jelas yaitu, “Barang siapa yang tidak melaksanakan apa yang telah diwahyukan Allah (yaitu hukum Islam) adalah orang yang kafir”. Penafsiran ini ditemukan dalam tulisan-tulisan beberapa tokoh Islam, seperti Saʿīd Ḥawwā dan Sayyid Quṭb yang mengartikan term tersebut sebagaimana makna harfiahnya.¹¹² Pernyataan yang terlihat sederhana ini seharusnya tidak mengaburkan masalah. Ayat yang dikutip di sini dapat dibaca dengan cara yang berbeda. Pembacaan kata *yaḥkum* (memerintah) ditentukan oleh orientasi ideologis pembaca. Pada saat yang sama, konotasi yang terkait dengan *yaḥkum*, situasi di mana kata tersebut digunakan, atau konteks di mana ayat ini muncul, dianggap tidak relevan. Pembacaan yang didorong oleh ideologi di sini mengabaikan konteks historis dan konteks langsung ketika ayat tersebut

¹¹⁰ Hukum ini berlaku sampai Allah Swt. mengutus Nabi Muhammad Saw. Lihat Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 116.

¹¹¹ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 353.

¹¹² Sayyid Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*. Vol. 1 (Kairo: Dar al-Shurūq, 1989), 898; Saʿīd Ḥawwā, *al-Asas fī al-Tafsīr*. Vol.3 (Kairo: Dār al-Salām, 1993), 1391, 1396.

diturunkan, dan lebih mementingkan penafsiran ideologis. Hal ini juga mengasumsikan bahwa ayat tersebut merupakan pernyataan umum yang tidak terkait dengan keadaan khusus dan harus dipahami secara harfiah dan diterapkan oleh umat Islam. Pemahaman reduksionisme seperti ini sangat problematik, tetapi sering kali terjadi dalam wacana tekstualis modern.

Ketika seorang pembaca telah dilatih dalam kerangka ideologi tertentu, pertanyaan-pertanyaan sulit dan isu-isu yang tidak sesuai dengan kerangka tersebut kemungkinan besar akan diabaikan. Sebagai contoh, jika Sayyid Quṭb, dalam tafsirnya mengatakan bahwa maknanya adalah “ini dan itu”, para pengikutnya akan mengadopsi pembacaannya karena mereka ingin melihat teks dari sudut pandangnya dan dari sudut pandang ideologisnya.

Al-Turābī menambahkan dengan menjelaskan sekilas hubungan antara syariah yang sesuai dengan *al-irādah al-‘āmmah*. Ia sepakat keharusan menerapkan hukum-hukum kitab Allah Swt dengan tidak menjelaskan secara eksplisit bagaimana cara penerapannya. Pada Qs al-Maidah[5]:45, al-Turābī menafsirkan bahwa hukum *qisās* adalah hukuman yang adil bagi manusia, bagi masyarakat yang tidak menerapkan hukum tersebut maka mereka tidak terikat dengannya. Sedangkan yang dimaksud dengan orang-orang yang zalim adalah seseorang yang memperjualbelikan hukum atau orang yang mempengaruhi hakim dengan menyuap baik sedikit maupun banyak agar para hakim tersebut tidak menerapkan hukuman sesuai dengan hukum Allah Swt. Namun apabila membayar fidyah bagi korban/keluarga korban maka hal tersebut diperbolehkan dengan tujuan untuk mendapatkan permintaan maaf dari korban/ keluarga korban.¹¹³

Kebanyakan mufasir beranggapan bahwa penafsiran di atas sebagai dasar penerapan hukum Islam, siapa yang tidak mengambil/menggunakan hukum yang berasal dari al-Qur’an dan hadis maka ia masuk salah satu dari kategori kafir, zalim dan atau fasik.. Menurut Muhammad Ahmad Khalaf Allah, rangkaian ayat tersebut memiliki kaitan dengan *Ahl al-Kitāb* yang meminta Nabi Muhammad Saw untuk menjadi penengah di antara mereka. Namun, mereka tidak mau menggunakan ketentuan Taurat dan Alkitab yang ada sebagai dasar arbitrase. Lebih dari itu, mereka ingin menghindari apa yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai dasar arbitrase. Oleh karena itu Qs. al-Maidah[5]:50 bertanya apakah mereka menginginkan hukum jahiliah (*ḥukm al-jahiliyyah*) sebagai arbitrase? Selain itu, makna hukum dalam ayat ini tidak selalu merujuk kepada lembaga pemerintah yang mengawasi kehidupan masyarakat dan bertujuan untuk kebaikan bersama. Kata *ḥukm* dalam ayat tersebut mengacu pada putusan perkara atau penyelesaian perselisihan. Khalaf Allah juga memisahkan makna *ḥukm bayna al-nās* dari *ḥukm al-nās*. Yang pertama mengacu pada keputusan kasus atau vonis keputusan hukum yang dilembagakan oleh badan peradilan (pengadilan); sedangkan yang kedua adalah aturan yang dilembagakan dalam ketatanegaraan (*ḥukūmah*). Yang tidak boleh dilupakan, menurut Khalaf Allah, bahwa semua bentuk al-Qur’an yang diturunkan dari

¹¹³ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1,354-355.

paradigma *h-k-m* mengacu pada konsep *ḥukm bayna al-nas*, bukan *ḥukm al-nas*.¹¹⁴ Sedangkan menurut al-Turābī bahwa menggunakan pembaharuan hukum diperbolehkan selama hukum tersebut telah disahkan dan disepakati bersama.¹¹⁵

Di antara indikator diperbolehkan pembaharuan hukum yang sesuai dengan kemaslahatan manusia yaitu bolehnya mengganti hukum *qiṣās* dengan membayar kafarat jika mendapatkan maafan dari korban/keluarga korban. Ini menunjukkan bahwa *qiṣās* sebagai hukum Illahi tidak selalu harus dilakukan apabila hukuman tersebut tidak membawa kepada kemaslahatan, tetapi apabila hukum tersebut bisa mendapatkan kemaslahatan maka hukum tersebut yang diterapkan.¹¹⁶

Dengan berpegang pada ayat di atas, al-Turābī menegaskan posisinya tentang tidak diterapkannya hukum syaria di wilayah selatan, al-Turābī menjelaskan pandangannya mengenai hubungan dengan non-Muslim pada tahun 1992 dengan menyatakan bahwa model Negara Islam kontemporer adalah merujuk kepada perjanjian yang dibuat Nabi Muhammad Saw dengan komunitas Yahudi di Madinah pada tahun 622 M yang membentuk hubungan *dhimmī*. Bagi al-Turābī *dhimmī* mengimplikasikan kesetaraan perlakuan dan memasukkan pengaturan khusus tentang hak-hak istimewa dan perlindungan agama, budaya, dan administratif.¹¹⁷ Namun dalam praktiknya, kelompok Islamis menerapkan hukum Islam dan non-Islam pada daerah-daerah yang sama, bukan pada komunitas-komunitas yang terpisah.¹¹⁸

Contoh lain dari penafsiran al-Turābī yang berbeda dengan kebanyakan mufasir lainnya adalah tentang hukum cambuk pada Qs. al-Nur[24]:2,

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهَّدَ عَلَيْهِنَّ طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾

Pezina perempuan dan pezina laki-laki, deralah masing-masing dari keduanya seratus kali dan janganlah rasa belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (melaksanakan) agama (hukum) Allah jika kamu beriman kepada Allah dan hari Kemudian. Hendaklah (pelaksanaan) hukuman atas mereka disaksikan oleh sebagian orang-orang mukmin.¹¹⁹

Mayoritas ulama berpendapat bahwa hukuman dera berlaku bagi pezina

¹¹⁴ Samsu Rizal Panggabean, *Dīn, Dunyā, dan Daulah, Ensiklopedia Dunia Islam*. Vol. 6. ed. Taufik Abdullah, (Jakarta: Ikhtiar Baru, 2002), 46.

¹¹⁵ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1,354-355.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Hasan al-Turābī, wawancara dengan University of Pennsylvania African Studies Centre, www.africa.upenn.edu/Hornet/horn_sdn.html; diakses pada 04 Maret 2023.

¹¹⁸ Koran *Al-Midan*, (20 September 1988)

¹¹⁹ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 352.

muḥṣan. Wahbah al-Zuhāifī misalnya menafsirkan ayat tersebut sebagai titik tolak penjelasan hukum yang tertuang pada ayat sebelumnya, ayat ini menjelaskan hukum *ḥadd* zina. Makna dari ayat ini adalah bahwa sanksi bagi perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina adalah merdeka, dewasa, berakal, *ghairu muḥṣhan* (belum menikah).¹²⁰

Quraish Shihab menafsirkan ayat tersebut dengan menjelaskan bahwa surah ini mengandung ketetapan hukum yang bersifat pasti, salah satu diantaranya adalah yang disebut oleh ayat diatas yaitu, perempuan pezina yang gadis dan laki-laki pezina yang masih perjaka, yakni yang keduanya belum pernah menikah, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus kali dera, jika kesalahannya terbukti sesuai dengan syaratnya, maka ketentuan ini harus dilakukan dengan sungguh-sungguh dan jangan sampai dicegah oleh belas kasih yang melimpah kepada keduanya dalam menjatuhkan ketetapan agama Allah Swt sehingga mengabaikan ketentuan ini.¹²¹

Sepintas, ayat tersebut menyatakan bahwa hukuman *ḥadd* yang dijatuhkan kepada seorang pezina harus didera sebanyak seratus kali. Namun dalam Sunnah terdapat klausul *qaṭ'ī* yang sahih dan mutawatir yang membedakan antara pezina yang berstatus *muḥṣan* dan yang *ghairu muḥṣan*. Adapun hukuman *ḥadd* bagi pezina yang berstatus *muḥṣan* adalah dirajam sampai mati berdasarkan hadis *qawfī* (perkataan) dan hadis *fi'fī* (perbuatan).¹²²

Al-Turābī mengatakan bahwa ayat tersebut dengan jelas menyatakan bahwa hukuman untuk perzinaan adalah cambuk. Hal ini didukung oleh ayat-ayat al-Qur'an lainnya, juga termasuk mengurung perempuan untuk jangka waktu tertentu. Dan ada banyak hadis sahih dari perkataan dan perbuatan Nabi Saw tentang merajam pelaku zina yang sudah menikah yang tidak sesuai dengan hukum al-Qur'an tentang masalah ini. Hukum rajam yang dilakukan oleh Nabi Muhammad Saw didasarkan pada pemahaman beliau terhadap Taurat sebelum turunnya ayat ini, dan hukum-hukum al-Qur'an tidak dapat di-*naskh* oleh hadis Nabi Saw. Hadis walaupun sahih, tidak ada keterangan yang jelas mengenai waktu kejadiannya jika dibandingkan dengan ayat tersebut.¹²³

Penolakan al-Turābī terkait hukum rajam bagi pelaku zina yang sudah menikah adalah karena menurutnya, hadis yang ada bertentangan dengan al-Qur'an. Sedangkan para sahabat dan mayoritas ulama telah sepakat bahwa pezina yang sudah menikah harus dirajam. Penafsiran al-Turābī yang berbeda dengan kebanyakan mufasir karena didasarkan pada asumsi bahwa pesan al-Qur'an abadi untuk masa kini dan masa yang akan datang dan percaya bahwa tafsir bukanlah tempat untuk menjelaskan atau mengambil ketentuan-ketentuan

¹²⁰ Wahbah al-Zuhāifī, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqidah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. Vol. 9 (Damaskus: Darul Fikr, 2005), 407.

¹²¹ Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. vol. 9 (Jakarta Lentera hati, 2002), 279.

¹²² al-Zuhāifī, *Tafsīr al-Munīr*, 407.

¹²³ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol. 2, 979-981.

hukum. Adapun ayat-ayat al-Qur'an yang memerintahkan untuk menaati Nabi Saw, al-Turābī secara konsisten menunjukkan fungsi-fungsi Nabi Saw, dalam rangka mengaitkan ketaatan dengan otoritas Nabi Saw bukan sebagai pribadi/individu.

Sebagai seorang yang berkontribusi dalam pemberlakuan hukum Islam di Sudan, al-Turābī meletakkan dasar pijakannya terkait dengan hukuman potong tangan pada Qs. al-Maidah[5]: 38 Allah Swt berfirman:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾

Laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya sebagai balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.¹²⁴

Apabila ditinjau dari *asbāb al-nuzūl*-nya ayat tersebut tentang seorang perempuan yang mencuri pada zaman Rasulullah Saw, kemudian dipotong tangan kanannya sesuai dengan QS. al-Maidah[5]: 38. Kemudian perempuan tersebut bertanya: Apakah tobatku diterima, ya Rasulullah? Maka Allah menurunkan ayat berikutnya QS. al-Maidah[5]: 39 yang menegaskan bahwa tobat seseorang akan diterima Allah apabila ia memperbaiki diri dan berbuat baik.¹²⁵

Pada ayat tersebut al-Turābī menafsirkan bahwa konteks ayat ini terkait dengan dosa-dosa dan kejahatan yang mengancam kedamaian komunitas mukmin. Setelah menyebut kekerasan, pembunuhan, dan kerusakan yang telah disebutkan sebelumnya, ayat ini menyebutkan pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, lalu memerintahkan untuk memotong tangan mereka secara berturut-turut sebagai hukuman. Pemotongan tangan ini merupakan hukuman yang diterapkan sebagai konsekuensi dari perbuatan mencuri yang dilakukan oleh pencuri laki-laki atau pencuri perempuan. Hukuman ini juga sebagai peringatan dan pelajaran bagi siapa pun yang berniat untuk melakukan kejahatan serupa. Allah Swt menurunkan hukuman ini dan menetapkannya bagi manusia karena Dia tidak menerima perlakuan zalim terhadap hamba-Nya. Namun, jika mereka bertaubat setelah melakukan kesalahan, memperbaiki perbuatan mereka, meminta maaf, dan mengembalikan hak kepada orang yang mereka aniaya, maka mereka akan mendapatkan pengampunan dari Allah Yang Maha Pengampun dan Penyayang. Contoh kelompok yang melampaui batas adalah para pencuri. Hukuman bagi mereka di dunia ini adalah dipotong tangannya sebagai hukuman yang ditetapkan oleh hukum sebagai peringatan dan pengajaran bagi mereka agar

¹²⁴ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 114.

¹²⁵ Shaleh, H.A.A.Dahlan, dkk, *Asbabun Nuzul "Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-Ayat al-Qur'an*, (Bandung: CV.Penerbit Diponegoro, 2000), 191-192.

tidak mencuri lagi. Allah Swt menghukum mereka dengan adil sebagai bentuk keadilan dan perlindungan bagi orang lain yang dirugikan. Namun, jika mereka bertaubat dan meninggalkan perbuatan itu, Allah akan mengampuni mereka¹²⁶.

Pijakan dari Qs. al-Maidah [5]: 38 itu membuat al-Turābī ikut berkontribusi dalam merealisasikan pemikirannya setelah rekonsiliasi dengan Nimeiri pada tahun 1977, al-Turābī ditunjuk oleh Nimeiri sebagai kepala komite yang bertugas untuk memastikan bahwa hukum Sudan sesuai dengan syariah. Saat itu al-Turābī terus menunjukkan pandangan moderatnya dengan mempertimbangkan aspek sosio-historis dan mensosialisasikan bahwa hukuman bahwa hukuman *ḥudūd* hanya akan diterapkan dalam “masyarakat Islam yang ideal” yang dihasilkan oleh reformasi sosial¹²⁷ dan berjanji dalam sebuah diskusi yang diselenggarakan oleh Universitas Islam Omdurman pada tahun 1978 bahwa penerapan syariah akan dilakukan secara bertahap.¹²⁸

Ketika Nimeiri menerapkan “Hukum September” pada tahun 1983, konsepsi yang dibangun oleh al-Turābī ditinggalkan oleh pemerintah dan para pendukungnya dari kalangan Islamis. Alih-alih memperhitungkan beban pembuktian signifikan yang diperlukan, Hukum Pidana yang baru secara efektif mencangkokkan hukuman *ḥadd* ke dalam sistem hukum yang masih didasarkan pada hukum pembuktian Inggris.¹²⁹ Hal ini, ditambah dengan hukum darurat Nimeiri pada tahun 1984 yang menyetujui “Pengadilan kilat” untuk memotong proses peradilan biasa. Akibatnya, sekitar 100 orang yang didakwa melakukan pencurian dipotong tangannya oleh negara.¹³⁰ Sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya, al-Turābī sebenarnya tidak memberikan kontribusi pada versi final dari Hukum September. Nimeiri telah menggantikannya sebagai jaksa agung dengan dua orang pengacara yang tidak jelas dan merekalah yang bertanggung jawab atas sejumlah ketidakberesan dalam undang-undang tersebut.¹³¹

Penggunaan Islam untuk memperluas kekuasaan dan justifikasi pemerintahan yang menindas, vonis dari “pengadilan kilat” yang cacat, dan penggunaan *ḥudud* yang sembarangan menurunkan citra pemerintahan Nimeiri di dalam dan luar negeri dan membuatnya harus lengser dari tampuk kekuasaan.

¹²⁶ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1,350.

¹²⁷ Esposito dan Jhon O Voll, *Makers of contemporary Islam.*, 132.

¹²⁸ Mahbub Abd al-Salam, *Ḥarakah al-Islamiyyah al-Sudaniyyah: Dāirah al-Daw’-Khuyūf al-Zalam* (Kairo: Madarik, 2010), 45.

¹²⁹ Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 166.

¹³⁰ *Ibid.*, 167.

¹³¹ W.J. Berridge, *Civil Uprisings in Modern Sudan: The ‘Khartoum Springs’ of 1964 and 1985* (London: Bloomsbury, 2015), 46.

Bahkan negara Muslim konservatif seperti Arab Saudi mulai memperhatikan kejadian tersebut karena liputan media internasional yang tiada habisnya tentang pencambukan dan hukuman potong tangan di Sudan telah menciptakan citra negatif terhadap Islam.

Selain itu, kontradiksi antara perkataan dan perbuatan al-Turābī terlihat jelas dalam manuver-manuver politiknya. Kecamannya terhadap Maḥmūd Muhammad Ṭaha dan dukungannya terhadap eksekusi mati mencerminkan preferensi terhadap keadilan harfiah daripada kebebasan liberal. Rekan-rekan Islamis al-Turābī telah membenarkan dukungan dan partisipasi mereka dalam rezim diktator Nimeiri sebagai langkah politik taktis daripada kepercayaan pada sistem itu sendiri. Abdelwahab El-Affendi telah mengkonfirmasi bahwa “pada dasarnya, strategi ikhwan (Islamis al-Turābī) selama pemerintahan Nimeiri dapat digambarkan sebagai perlombaan melawan waktu untuk berkembang menjadi kekuatan politik utama sebelum rezim Nimeiri runtuh. Dengan demikian, mereka berkomitmen untuk melestarikan kekuasaan sampai ada pembagian kekuasaan yang besar dalam tatanan berikutnya”.¹³²

3. Syura

Dalam perdebatan tentang demokrasi, intelektual Muslim terbagi menjadi beberapa kelompok. *Pertama*, sebagian masyarakat muslim mengklaim adanya hubungan yang kaku antara Islam dan demokrasi, bahkan menyatakan bahwa Islam sangat bertolak belakang dengan demokrasi. Dari sudut pandang kelompok ini, hubungan Islam dan demokrasi merupakan hubungan yang paradoks. Islam memiliki konsep pemerintahannya sendiri yang dikenal dengan syura. Kelompok ini membuat garis pemisah yang jelas antara konsep Barat tentang demokrasi dan syura, meskipun keduanya adalah konsep untuk mengatur pemerintahan.¹³³ *Kedua*, sebagian masyarakat Islam yang lain menerima adanya hubungan antara Islam dan demokrasi, namun dengan catatan kritis. Mereka tidak sepenuhnya menerima atau menolak hubungan antara Islam dan demokrasi. Bahkan, ada beberapa cendekiawan muslim yang mencoba mensintesis hubungan antara Islam dan demokrasi. Dari sudut pandang kelompok ini, hubungan Islam dan demokrasi menggambarkan hubungan yang reaktif-kritis atau saling mengkritisi. Bagi kelompok ini Islam memiliki nilai-nilai etis (baca: budaya tinggi) yang terkait dan mendukung demokrasi, seperti prinsip *al-‘adalah, al-musāwah dan al-shūrā*. Meskipun prinsip-prinsip ini memiliki nilai etika yang sama dengan demokrasi Barat tetapi terdapat perbedaan dari segi penerapannya.¹³⁴ *Ketiga*, sebagian besar masyarakat Muslim tidak membedakan antara Islam dan demokrasi. Dari sudut pandang kelompok ini, hubungan Islam dan demokrasi

¹³² Abdelwahab El-Affendi, *Turabi’s Revolution.*, 52.

¹³³ Idris Thaha, *Demokrasi Religius: Pemikiran Politik Nurcholish Madjid dan M. Amien Rais* (Jakarta: Teraju, 2005), 8-9.

¹³⁴ Ibid. 9-10.

menggambarkan hubungan simbiosis-mutualistik, yaitu hubungan yang saling menuntut dan melengkapi. Artinya, kehadiran Islam selalu memberikan visi moral yang benar bagi tindakan manusia. Islam adalah entitas lengkap yang menawarkan ajaran yang dapat memecahkan semua masalah kehidupan. Kelompok ini ingin mendasarkan seluruh hidupnya, termasuk urusan politik atau demokrasi pada ajaran Islam.¹³⁵

Al-Turābī cenderung menghindari penggunaan istilah “demokrasi” dalam bahasa Arab, karena menurutnya istilah tersebut memiliki konotasi negatif atau terkait dengan aspek-aspek yang dianggap tidak bermoral atau tidak senonoh dalam budaya Arab. Ia lebih memilih untuk menggunakan istilah “syura” atau konsultasi untuk menggambarkan konsep yang ingin disampaikan. Dalam pandangannya, perbedaan penting antara demokrasi dan syura terletak pada konsep kedaulatan. Demokrasi menekankan kedaulatan rakyat sebagai prinsip utama, sementara syura mengakui kedaulatan Tuhan. Bagi al-Turābī, Tuhan adalah satu-satunya otoritas yang berdaulat yang memungkinkan dan syura dipandang sebagai mekanisme konsultasi yang mempertimbangkan kehendak Tuhan dalam pengambilan keputusan politik.

Dalam hal ini, al-Turābī berpendapat bahwa badan legislatif seperti Kongres atau Parlemen tidak memiliki kedaulatan yang sepenuhnya. Sebaliknya, syariah (hukum Islam) mengatur berbagai aspek kehidupan dengan aturan yang kategoris dan pasti. Ia menekankan bahwa syariah memberikan pedoman dan batasan yang perlu diikuti dalam konteks penerapan aturan agama dalam situasi konkret. Dengan demikian, penggunaan istilah syura bukan semata-mata perbedaan dalam bahasa atau istilah, tetapi mencerminkan perbedaan konseptual dan pandangan yang mendasari pemikirannya terhadap kedaulatan dan pengambilan keputusan politik.¹³⁶

Dalam menunjukkan apakah yang dimaksud dengan negara Islam, al-Turābī menyatakan bahwa negara Islam tidak sekuler, tidak nasionalis, tidak absolut, dan tidak berdaulat. Dia mengklaim bahwa negara Islam bukanlah primordial karena institusi utama dalam Islam adalah umat.¹³⁷ Namun setelah permainan kata-kata tentang apa yang dimaksud dengan negara Islam ini, al-Turābī gagal untuk menunjukkan apa yang dimaksud dengan negara Islam. Selama periode kolaborasinya dengan kediktatoran Nimeiri dari tahun 1977 hingga 1985, al-Turābī sering memberikan penekanan yang lebih besar pada konversi masyarakat daripada meraih posisi politik.¹³⁸ Pada tahun 1982, ia mengatakan kepada wartawan bahwa “negara hanyalah sebuah ekspresi dari masyarakat Islam yang didasarkan pada musyawarah atau syura, yang berarti

¹³⁵ Ibid., 7-8

¹³⁶ Lowrie, A. L. *Islam, Democracy, the State and the West.*, 25.

¹³⁷ Hasan al-Turabi, *The Islamic State*, dalam *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), 241.

¹³⁸ Ibid.

masyarakat harus ikut berpartisipasi”.¹³⁹ Pada tahun 1992, setelah lebih dari dua tahun berkuasa, al-Turābī mempresentasikan konsep tauhid sebagai landasan filosofi totaliternya. Dia berpendapat bahwa “Bukan hanya Tuhan itu satu, benar-benar satu, tetapi juga eksistensi itu satu, kehidupan itu satu; semua kehidupan hanyalah satu program ibadah, apakah itu ekonomi, politik, seks, pribadi, publik, atau apa pun. Dan masyarakat juga satu. Jadi, paham Tauhid merupakan prinsip dasar yang menjelaskan segala aspek ajaran dan praktik Islam”.¹⁴⁰

Dalam Islam, syura atau yang lebih dikenal dengan musyawarah memiliki peran yang sangat krusial. Semua permasalahan umat Islam, baik menyangkut persoalan agama maupun persoalan dunia, diselesaikan melalui syura. Dan salah satu pembahasan penting dalam pemikiran pembaharuan al-Turābī adalah tentang pemerintahan yang dibangun di atas nilai-nilai tauhid dan syura. Al-Turābī menghubungkan kebebasan individu dengan tauhid karena kebebasan tidak dapat dicapai kecuali melalui mekanisme musyawarah (syura) dalam pengambilan keputusan. Musyawarah dapat membebaskan individu dari penindasan kelompok tertentu yang menggunakan kekuatan politik, ekonomi, sosial, dan apabila individu telah terbebas maka individu tersebut tunduk kepada Allah Swt.

Al-Turābī meyakini bahwa syura sebagai bentuk pemerintahan yang menggabungkan prinsip-prinsip demokratis dengan syariah, tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Baginya, syura adalah manifestasi langsung dari kehendak umum (*al-irādah al-‘āmmah*) yang sesuai dengan keyakinan mereka. Namun, ia menegaskan bahwa kehendak umum harus selaras dengan hukum Islam yang diinterpretasikan dengan benar. Syura menjadi mekanisme yang memastikan partisipasi aktif rakyat dalam pengambilan keputusan politik, dengan memastikan bahwa keputusan tersebut tidak melanggar prinsip-prinsip syariah. Dalam visi al-Turābī, syura mencapai keseimbangan yang tepat antara demokrasi dan prinsip-prinsip agama dalam konteks pemerintahan.¹⁴¹

Bagi al-Turābī inti dari agama adalah memberikan kepercayaan kepada manusia dengan memberikan kebebasan dan membiarkan manusia mengelola alam, masyarakat, dan pemerintah dengan tujuan untuk mengabdikan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Hal tersebut merupakan esensi dari agama yang harus ada dalam hukum, keluarga, masyarakat Islam, dan negara.

Pembatasan yang diberlakukan oleh syariah bukan hanya untuk menghormati kedaulatan Allah Swt dan prinsip tauhid, tetapi juga untuk mencegah kesalahan manusia. Keputusan yang diambil dalam syura dipandu oleh petunjuk ilahi yang terkandung dalam Syariah. Syura menunjukkan kesetaraan

¹³⁹ John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 92.

¹⁴⁰ Ḥasan al-Turābī, *Islam, Democracy, the State and the West: A Round Table with Dr. Ḥasan Turabi* (London: The Sudan Foundation, 1992), 4.

¹⁴¹ *Ibid.*, 244.

manusia di hadapan Allah Swt dan merupakan dasar yang harus dijunjung tinggi dalam menghormati kebebasan politik individu tanpa memandang status sosial, kekayaan, keilmuan, gender, atau kedudukan karena semua dianggap setara di hadapan Allah Swt. Mereka adalah khalifah-Nya di dunia dan bertanggung jawab atas amanah-Nya.¹⁴²

Ketika berbicara di Royal Society of Arts pada tahun 1992, al-Turābī mengeluarkan pernyataan yang sangat kontradiktif dari pernyataan sebelumnya dengan menyatakan bahwa “Otoritas tertinggi tunduk pada otoritas ilahi adalah milik rakyat”.¹⁴³ Atau, seperti yang ditulis al-Turābī dalam bukunya *al-Shūrā wa al-Dimuqrātiyyah*, demokrasi tidak dapat eksis dalam pengertian politik murni di luar kerangka agama karena hal ini merupakan “kemurtadan dan suatu bentuk *ishrak* (kemusyrikan) karena kehendak rakyat disejajarkan dengan penciptanya”.¹⁴⁴ Singkatnya, kedaulatan rakyat hanya sah sejauh tidak menyimpang dari kedaulatan ilahi.

Dalam buku yang sama, al-Turābī kembali membuat kontradiksi lain yang luar biasa dengan menyatakan bahwa baik penguasa maupun hukum memperoleh otoritas dari konsensus masyarakat dan bahwa konsensus adalah sumber otoritas fundamental dalam Islam yang mengacu pada syariah.¹⁴⁵ Nampaknya, terlepas dari demokratisasinya terhadap konsep klasik ijmak, syariah itu sendiri merupakan sesuatu yang lebih dari sekadar konsensus masyarakat. Dalam karyanya yang berjudul *al-Īmān*, ia menyatakan bahwa syariah adalah:

“Syariah dalam segala aspek hukumnya merupakan landasan konstitusional yang menetapkan prinsip-prinsip kehidupan politik serta mengatur batasan-batasan otoritas publik. Keputusan yang diambil oleh masyarakat melalui konsensus yang dipandu oleh prinsip-prinsip syariah juga diintegrasikan ke dalamnya. Syariah dengan hukum-hukum dan prinsip-prinsipnya telah ditetapkan dengan tegas, dan melalui keputusan-keputusan (*ahkām*) yang terus diperbaharui melalui ijtihad, para penguasa diikat olehnya dalam praktiknya, bahkan melebihi keterikatannya pada konstitusi.”¹⁴⁶

Pendapat tersebut dapat memunculkan pertanyaan lebih lanjut mengenai apakah konsensus atau ijmak masyarakat dapat menambahkan hukum syariah, dan dari mana sumber hukum syariah itu sendiri berasal. Pandangan seperti itu jarang ditemukan di kalangan ulama kontemporer. Terlihat bahwa di sinilah

¹⁴² Ibid.

¹⁴³ Hasan al-Turābī, *Islam as a Pan-national Movement and Nation-States: An Islamic Doctrine of Human Association*, dalam *Royal Society of Arts Journal* (Agustus/September 1992), 618.

¹⁴⁴ Hasan al-Turābī, *al-Shūrā wa al-Dimuqrātiyyah* (Khartoum: Alam al-‘Alaniyah, 2000), 18.

¹⁴⁵ al-Turābī, *Islam as a Pan-national Movement and Nation-States*, 618.

¹⁴⁶ al-Turābī, *al-Īmān*, 218.

peran penting mujtahid yang independen yang bertanggung jawab atas proses pembaharuan yang dimaksud.

Dalam pengantar Tafsir *al-Tawhīdī*-nya al-Turābī menyatakan “Syura berkembang beriringan dengan manusia, berawal dari lingkungan kecil dari sebuah keluarga yang mengatur urusannya melalui musyawarah, kesepakatan bersama, dan persiapan individu untuk menjadi manusia bermoral yang ikut berkontribusi bagi masyarakat dan negara yang didirikan di atas otoritas bangsa (umat), konsensus (ijmak), dan musyawarah (syura) dalam mencapai kesepakatan, pemilihan dengan kebebasan dan keadilan”.¹⁴⁷

Al-Turābī menekankan perlunya dan sekaligus pentingnya revolusi politik Islam yang kemudian akan membuka jalan bagi pendirian negara Islam yang akan digunakan untuk menyempurnakan islamisasi masyarakat. Agar revolusi Islam semacam itu dapat terjadi, diperlukan sebuah metode penyebaran Islam (dakwah) yang dimulai dari individu dan bergerak ke atas melalui masyarakat hingga diadopsi oleh negara, karena negara adalah bagian dari masyarakat dan karakteristik setiap masyarakat berasal dari karakter individu-individu yang menyusunnya.¹⁴⁸

Al-Turābī berusaha melegitimasi konsepnya tentang syura dengan mengonstruksikannya pada sejarah Islam, serta sumber-sumber awal praktik keagamaan dan hukum Islam. Karya paling besar yang ia hasilkan dengan tujuan ini adalah *al-Shūrā wa al-Dimuqrātiyyah* yang diterbitkan pada tahun 1987 yang kemudian dicetak ulang pada tahun 1993 dan 2000. Hal ini menunjukkan keyakinan yang berlebihan terhadap prospek kebangkitan kembali nilai-nilai yang lahir pada abad ketujuh yang menjadi ciri khas pengalaman pertama dan singkat dari “Islamisasi” Sudan pada masa pemerintahan Nimeiri.

Dalam menguraikan pandangannya tentang asal-usul syura pada masyarakat Islam awal, al-Turābī mengutip sejumlah ayat dari al-Qur’an dalam upayanya untuk menunjukkan bahwa prinsip-prinsip inti dari demokrasi modern yang berbasis syura dapat ditelusuri kembali ke masa awal Islam. Dalam hal ini al-Turābī mengutip Qs. Ghafir[40]:29 di mana Allah melakukan pembalasan terhadap Firaun yang menindas - seorang figur dalam al-Qur’an yang dipandang oleh banyak sebagian kelompok Islamis sebagai gambaran sekuler modern - untuk menunjukkan bahwa Allah Swt memberi pelajaran bagi mereka yang menentang kebebasan manusia dari perbudakan di muka bumi dan pertemuan mereka dalam kebebasan (*hurriyyah*) dan musyawarah (syura) bukan dengan paksaan. Al-Turābī kemudian mengutip Qs. Syura[42]:36-39 dan menganjurkan mempraktikkan syura serta memuji mereka yang menyelesaikan urusannya dengan musyawarah.

Pada Tafsir *al-Tawhīdī*, al-Turābī menjelaskan dalam Qs. Ali

¹⁴⁷ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol. 1, 10.

¹⁴⁸ Abdullah Ali Ibrahim. “A Theology of Modernity: Hasan al-Turābī and Islamic Renewal in Sudan.” Dalam *Africa Today*, Vol. 46 no. 3, 1999, 209.

Imran[3]:159, Allah berfirman

فَإِذَا رَحِمَةٌ مِنَ اللَّهِ لَئِن لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لَدَيْكُمْ فَتَوَكَّلُوا عَلَيْهِمْ وَأَنِتَّبُوا ۚ وَتُذَكِّرُ الَّذِينَ لَمْ يَرْجُوا إِلَّا لِلَّهِ لَئِن كَانَ لَهُمْ شَيْءٌ مِنَ اللَّهِ لَيَأْتِيَهُمْ ۚ وَاللَّهُ عَلِيمٌ غَائِبِينَ
 وَأَسْتَغْفِرُ لَهُمْ وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal.¹⁴⁹

Menekankan untuk melakukan kesepakatan dengan melakukan musyawarah sebelum melakukan jihad dan operasi militer. Apabila musyawarah telah mencapai kesepakatan, lantas kemudian menyerahkan hasilnya kepada Allah Swt dengan bertawakal. Dengan bermusyawarah dan bertawakal tersebut sungguh kalian sudah memenuhi syarat dari Allah Swt dalam menunaikan janjinya, karena kemenangan itu tidak lain karena kehendak dari Allah Swt.¹⁵⁰

Apabila dilacak dari kitab tafsir yang lebih rinci pada era klasik dan pertengahan seperti al-Ṭabarī (w.932 M), al-Zamakhsharī (w. 1143 M), al-Rāzi (w.1209 M), dan al-Qurṭubī(1214-1273 M) menjelaskan bahwa ayat tersebut diturunkan membicarakan tentang konteks kekalahan umat Islam pada saat perang Uhud (3 H/625 M).

Penafsiran al-Ṭabarī pada Qs. Ali Imran[3]:159 untuk menunjukkan bahwa Nabi Muhammad Saw diminta untuk berkonsultasi/bermusyawarah dengan para sahabatnya dalam urusan perang. Namun, menurut al-Ṭabarī, perintah tersebut hanyalah sebuah saran yang bertujuan untuk menenangkan hati para sahabat Nabi Saw (*taṭyiban li anfusihim*). Tafsir ini dikemukakan oleh al-Tabari karena pada dasarnya beliau menganggap bahwa Nabi Saw tidak perlu bermusyawarah dengan para sahabatnya karena tidak ada riwayat yang mendukung perintah bermusyawarah tersebut.¹⁵¹

Selanjutnya al-Zamakhsharī menjelaskan bahwa musyawarah dilakukan sebagai upaya untuk meminimalisir terjadinya perpecahan. Ia menegaskan bahwa musyawarah berlaku ketika Nabi Saw sedang berperang maupun tidak dan lebih menekankan bagi generasi setelah Nabi Saw untuk melakukan musyawarah

¹⁴⁹ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 71.

¹⁵⁰ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 213.

¹⁵¹ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jamī' al-Bayān fī ta'wil Āy al-Qur'ān*. Vol 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 506.

selain pada perkara peperangan.¹⁵²

Dalam menjelaskan ayat ini, al-Rāzī menyampaikan gagasannya bahwa Allah Swt memerintahkan Nabi Saw untuk bermusyawarah dengan para sahabatnya meskipun sebenarnya hal tersebut hanyalah metode Nabi Saw untuk menenangkan para sahabat, meskipun pernyataannya bahwa Nabi Saw tetap akan mendapat petunjuk tanpa melalui mekanisme musyawarah. Al-Rāzī memaknai konsep musyawarah dengan membaginya menjadi beberapa bagian yang masing-masing secara bertahap menjelaskan makna syura dan urgensinya kepada para sahabat Nabi Saw. *Pertama*, musyawarah dilakukan untuk mengetahui sisi positif dan negatif terkait urusan seseorang. *Kedua*, memiliki beberapa faedah di antaranya; menaikkan derajat dan kedudukan sahabat secara umum, musyawarah Nabi Saw dengan sahabatnya menunjukkan tingginya budi pekerti Nabi Saw. *Ketiga*, membolehkan bermusyawarah yang tidak terdapat pembahasannya dalam al-Qur'an. *Kecempat*, menegaskan bahwa musyawarah adalah hal yang sunah dilakukan.¹⁵³

Berbeda dengan ketiga mufasir tersebut, al-Qurṭubī menegaskan bahwa syura merupakan salah satu fondasi yang sangat penting. Menurut al-Qurṭubī, seorang penguasa yang tidak berkonsultasi dengan para ahli dan ulama harus diasingkan. al-Qurṭubī mengutip ahli hukum mazhab Maliki, Ibn Khuwaiz Mindad, yang mengatakan sudah menjadi kewajiban para penguasa untuk berkonsultasi dengan ahli agama. Al-Qurṭubī juga menawarkan beberapa pemikiran terkait syura, antara lain dalam hal iman, ilmu, takwa, dan kebijaksanaan; dan juga tentang pengalaman dan karakter yang mendukung seseorang yang berusaha melakukan musyawarah.¹⁵⁴

Dari beberapa pandangan di atas merupakan penafsiran klasik-pertengahan, pendapat dari al-Qurṭubī terlihat telah melampaui zamannya dengan mengaitkannya ke dalam persoalan politik. Hal tersebut mendapatkan apresiasi dari Abdullah Saeed yang menyatakan:

“Di masa pra-modern, al-Qurṭubī mungkin adalah komentator politik dan paling siap memahami syura sebagai sebuah perintah kepada seluruh umat Islam dan terutama kepada para pemimpin mereka. Dia mengutip kumpulan bukti tekstual untuk mendukung pandangannya, termasuk beberapa hadis yang keasliannya terkadang dipertanyakan. Menariknya, ia mengutip pendapat dua ahli hukum yang berpendapat bahwa syura adalah sesuatu yang harus dilakukan oleh penguasa. Demikian pula Qurtubi memberikan beberapa *naṣ* yang secara eksplisit mengaitkan syura dengan konsep pemerintahan yang ideal dan menjadikannya sebagai

¹⁵² Al-Zamakhsharī al-Khawarizmī, *al-Kashf ‘an Haqāiqi Al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwil fī Wujūh al-Takwīl* (Mesir: Maktabah Maṣr, 2000), 393.

¹⁵³ Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 5, 59-60.

¹⁵⁴ Al-Qurṭubī, *Jāmi’ li Ahkām al-Qur’an*. Vol. 1, 597-600.

kewajiban.”¹⁵⁵

Sedangkan pada masa kontemporer pemahaman dan penerapan konsep syura telah berkembang sangat pesat. Hal ini dipengaruhi oleh konsep demokrasi yang mulai digunakan sebagian besar negara Muslim. al-Mawdūdī (1903-1979 M) dan Sayyid Quṭb (1906-1966 M) yang mewakili pandangan ulama modern dianggap sebagai intelektual yang representatif dalam kaitannya dengan perdebatan dalam konsep syura.¹⁵⁶

Dalam menjelaskan Qs. Ali Imran[3]: 159 Sayyid Quṭb menitikberatkan pada nasihat moral dan pentingnya Perang Uhud bagi kaum beriman serta pelajaran yang dapat dipetik dari perang tersebut dalam kaitannya dengan pembangunan umat. Di awal ulasannya tentang ayat ini, ia menjelaskan bahwa konsep fundamental dalam kehidupan umat Islam adalah musyawarah yang sedikit banyak mengisyaratkan pentingnya syura dalam keberlanjutan dinamika sosial dan keagamaan masyarakat Islam.

Apa yang dikatakan Sayyid Quṭb di awal ayat ini menunjukkan bahwa ia mulai melihat kemungkinan-kemungkinan baru dalam sistem pemerintahan yang dapat disesuaikan dengan sistem musyawarah. Ia tidak secara spesifik menyebut sistem demokrasi, dalam kitab tafsirnya ia menulis bahwa syura adalah sistem yang meresapi paham dan dipraktikkan baik di kalangan kelompok besar maupun kelompok kecil di kalangan umat Islam. Ia merujuk pada konsep-konsep baru yang dianggap penting agar makna syura berkembang dan bagi umat Islam mengamalkannya untuk kebaikan bersama dan mencapai kedewasaan politik.¹⁵⁷

Sedangkan menurut al-Mawdūdī sebagaimana yang dikutip oleh Saeed menegaskan bahwa tafsir yang dikemukakan Mawdūdī menempatkan Qs. Ali Imran[3]:159 sebagai titik awal untuk membangun teori pemerintahan Islamnya. Menurut al-Mawdūdī konsep syura telah mengalami perkembangan makna linguistik menjadi konsep politik yang matang. Menurutnya, pengabaian konsep syura menyebabkan umat Islam menyimpang dari hukum yang ditetapkan Tuhan. Karena itulah syura ini telah menjadi kewajiban yang harus dilakukan oleh umat Islam.¹⁵⁸

Selain itu, al-Turābī menjelaskan dalam surat al-Naml[27]:29-32, Allah Swt berfirman:

قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا إِنِّي الْغَيْبُ إِلَيَّ كَتَبْتُ كَرِيْمًا ﴿٢٩﴾ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمٍ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

¹⁵⁵ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Evan Nurtawab, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015), 249.

¹⁵⁶ Ibid., 262.

¹⁵⁷ Sayyid Quṭb, *Tafsir fi Zilāl al-Qurān*. Vol. 1., 500.

¹⁵⁸ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, 253-254.

﴿١٣﴾ أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأَتُونِي مُسْلِمِينَ ﴿١٤﴾ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُوْا أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴿١٥﴾

Dia (Balqis) berkata, “Wahai para pembesar, sesungguhnya telah disampaikan kepadaku sebuah surat yang penting.” Sesungguhnya (surat) itu berasal dari Sulaiman yang isinya (berbunyi,) “Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Janganlah engkau berlaku sombong kepadaku dan datanglah kepadaku sebagai orang-orang yang berserah diri!” Dia (Balqis) berkata, “Wahai para pembesar, berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini). Aku tidak pernah memutuskan suatu urusan sebelum kamu hadir (dalam majelisku).”¹⁵⁹

Pada ayat di atas al-Turābī menjelaskan seorang ratu yang memerintahkan kepada para punggawanya untuk menelaah dan melakukan musyawarah terkait surat yang dikirimkan Sulaiman dengan mendiskusinya sebelum kemudian Majelis Syura mengeluarkan fatwa.¹⁶⁰

Meski demikian, tidak ada satu pun ayat-ayat al-Qur’an yang dirujuk oleh al-Turābī yang menguraikan secara rinci tentang apa sebenarnya syura tersebut atau bagaimana syura dapat dibandingkan dengan demokrasi modern. Oleh karena itu, al-Turābī mengonstruksikan pemikirannya dengan merujuk pada masa *Khulafā’ al-Rāshidīn* sebagai upayanya untuk menunjukkan bahwa syura telah berkembang menjadi sebuah bentuk praktik demokrasi yang maju pada masa awal Islam. Menurut al-Turābī, suksesi tiga Khalifah pertama berlangsung dengan baik, Abu Bakar, Umar dan Uthman, semuanya didasarkan pada syura.

Abu Bakar terpilih setelah para pemuka masyarakat berkumpul dan memutuskan bahwa Khalifah haruslah salah satu dari kaum muhajirin (orang-orang yang hijrah dari Mekkah ke Madinah bersama Nabi Saw), kemudian salah satu di antara mereka dipilih dan Abu Bakar di baiat sehingga Khalifah pertama didasarkan pada musyawarah dan mufakat. Al-Turābī bersikap ambigu dalam pembahasannya mengenai suksesi setelah Khalifah kedua Umar bin Khaṭṭāb dengan hanya mengatakan bahwa Umar juga melalui musyawarah meskipun dengan mekanisme yang berbeda. Ketika menjelang wafatnya Umar menyerahkan masalah ini untuk dikonsultasikan kepada orang-orang yang dihormati oleh opini publik dan setelah beberapa orang mengundurkan diri, kandidat menyisakan dua orang, yaitu Uthman bin Affān dan Ali Ibn al-Ṭalib. Setelah itu, mereka membentuk sebuah panitia kolektif untuk mengadakan pemilihan umum, dan meminta pendapat dari seluruh kaum Muslimin, tanpa terkecuali, baik laki-laki maupun perempuan, dan mempresentasikan kepada mereka program Ali dan program Uthman yang menyatakan bahwa ia mengikuti praktik (Sunnah) Umar dan Abu Bakar, dan kaum Muslimin secara mayoritas

¹⁵⁹ Kementerian Agama, *al-Qur’an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 379.

¹⁶⁰ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 2, 1200.

lebih memilih Uthman.

Menurut al-Turābī proses pemilihan Uṭman dapat dianalogikan dengan pemilihan umum atau referendum modern —untuk menggambarkan proses musyawarah tentang pendapat umat, al-Turābī menggunakan kata *istiftā'*, yang merupakan kata benda bahasa Arab kontemporer yang berarti referendum. Para kandidat mengajukan manifesto dan seluruh masyarakat berpartisipasi melalui hak pemilihan umum.

Pada bagian ini, al-Turābī mengarang sejarah dalam menceritakan praktik historis yang terjadi di masa lalu agar dapat menggambarkan cita-cita demokrasi abad ke-20, penggunaan gaya penulisan puitis dan kuasi-Quran tanpa analisis akademis yang ketat atau referensi akademis telah dipahami oleh banyak orang sebagai upaya untuk mendukung kepentingannya sendiri dengan menjual argumen-argumen yang cacat kepada khalayak. Kenyataannya tidak dapat dipungkiri bahwa dalam menampilkan demokrasi Islamis sebagai kelahiran kembali dari sistem demokrasi pemilihan langsung yang ada pada zaman Nabi dan Khalifah telah dengan sengaja ia memutarbalikkan sejarah. Menariknya, narasi dalam *al-Shūrā wa al-Dimuqrāṭiyyah* ditandai dengan sebuah repetisi yang jauh lebih akurat tentang peran syura dalam masyarakat Islam awal, ia berargumen bahwa para penguasa Muslim awal mempraktikkan syura dengan cara meminta nasihat dari para kepala kabilah dan para ulama.¹⁶¹ Mereka tidak memiliki teknologi komunikasi modern yang memungkinkan mereka untuk menerapkan syura dalam arti yang sebenarnya. Namun, dengan mempraktikkan ijtihad umat Islam abad ke-20 dapat mengadaptasikan prinsip-prinsip syura guna memandu ke arah demokrasi massa yang modern. Al-Turābī barangkali telah merasionalisasi manipulasi catatan sejarah ini dengan alasan bahwa ini adalah satu-satunya cara untuk membuat demokrasi dapat diakses oleh masyarakat yang dogmatis secara agama. Namun, dengan mencoba menghubungkan cita-cita demokrasi modern dengan masa kejayaan abad ketujuh dengan gaya reformis “Salafi” seperti ‘Abduh dan al-Afghānī, ia tidak sekadar memberdayakan mereka yang memiliki pandangan Salafi yang lebih kontemporer dan konservatif, tetapi juga membuat prinsip demokrasi itu sendiri menjadi kondisional.¹⁶²

Dalam karya lainnya yang berjudul *al-Siyāsah wa al-Ḥukm* menjelaskan secara mendalam hubungan antara model pemerintahan demokratis berlandaskan syura dengan kebebasan manusia dan tauhid. Hal ini untuk mencegah para pemegang kekuasaan berlaku otoriter dengan menjadi seperti tuhan bagi orang lain melalui kekuasaan legislatif dan kekuasaan direktif sebagai akibat dari penghambaan kepada pemerintah dengan aspek-aspek ketuhanan. Masing-masing faktor tersebut saling mempengaruhi satu sama lain. Dengan kata lain, jika masyarakat menerapkan tauhid secara hakiki dalam kehidupannya maka masyarakat dapat menjalankan hak-hak untuk melakukan *check and*

¹⁶¹ Ḥasan al-Turābī, *al-Shūrā wa al-Dimuqrāṭiyyah*, 24.

¹⁶² W.J. Berridge, *Ḥasan al-Turābī: Islamist politics and democracy in Sudan* (New York : Cambridge University Press, 2017), 315.

balances dalam lembaga-lembaga negara melalui sistem syura. Dapat disimpulkan bahwa musyawarah merupakan elemen penting dalam model pemerintahan al-Turābī ketika menghubungkannya secara langsung dengan nilai-nilai yang lebih tinggi. Meskipun salah satu kelemahan dari teorinya adalah tidak secara gamblang menjelaskan cara bagaimana melakukan *checks and balances* dapat diterapkan dan diimplementasikan di tingkat praktis.¹⁶³

Dalam kaitannya dengan ulama klasik, al-Turābī menyesalkan kegagalan para ulama dalam menerapkan nilai-nilai syura dalam kehidupan politik Muslim setelah abad ketujuh, al-Turābī menyampaikan apresiasi dan kritik dengan menyatakan bahwa para ulama setidaknya telah melestarikan syura dalam ranah praktik fikih dengan menggunakan prinsip ijmak atau konsensus.¹⁶⁴ Konsepsi ijmak al-Turābī yang mungkin diambil dari para pembaharu Islam sebelumnya seperti Muhammad Iqbal¹⁶⁵ merupakan konsepsi yang sangat revolusioner. Sebagaimana al-Turābī berpendapat bahwa pengetahuan agama (*‘ilm*) tidak lagi menjadi milik elite ulama, ia juga berpendapat bahwa masyarakat secara keseluruhan dan bukan hanya para ulama harus berkontribusi dalam menghasilkan konsensus (ijmak). Dalam karyanya *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, al-Turābī berpendapat bahwa Majelis Syura harus didasarkan pada prinsip ijmak dan keputusan-keputusannya berlaku kecuali jika sebagian besar kaum Muslimin menyetujuinya.¹⁶⁶

Al-Turābī juga berpendapat bahwa keterikatan budaya yang melekat pada gagasan syura memungkinkan para ulama untuk melakukan pengekangan terhadap para sultan, raja, dan amir di dunia Islam dengan cara menasihati para penguasa tersebut dan mengingatkan mereka akan batasan-batasan yang ditetapkan oleh syariah.¹⁶⁷ Hilangnya syura secara keseluruhan hanyalah sebuah fenomena yang relatif baru yang diakibatkan oleh runtuhnya Kekhalifahan Uthmaniyah pasca Perang Dunia I dan munculnya rezim-rezim nasionalis sekuler sebagai penggantinya. Para penguasa sekuler tersebut melemahkan ulama dan syariah yang mengakibatkan umat Islam menjadi mangsa tirani tanpa ada prinsip syura yang menyelamatkannya.¹⁶⁸ Dengan demikian, modernitas kolonial Barat dan nasionalisme pasca kolonial yang memikul tanggung jawab atas kemerosotan syura. Namun, seperti yang sudah dijelaskan sebelumnya, al-Turābī tidak merujuk kepada para ulama abad ke-9 dan ke-10 untuk menyusun argumentasinya, melainkan kembali kepada masyarakat abad ke-7 yang diidealkan sebelum “serangan budaya” yang pertama dan yang al-Turābī selaraskan dengan masa depan umat Islam. Teori-teorinya tentang demokrasi Islam dibentuk oleh karakter post-kolonial yang khas dari pseudo-salafi.

¹⁶³ al-Turābī, *al-Siyāsah wa al-Hukm.*, 45.

¹⁶⁴ al-Turābī, *al-Shūrā wa al-Dimuqrātiyyah.*, 27.

¹⁶⁵ John L. Esposito dan John O. Voll, *Islam and Democracy.*, 29.

¹⁶⁶ al-Turābī, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 10.

¹⁶⁷ al-Turābī, *al-Shūrā wa al-Dimuqrātiyyah.*, 27

¹⁶⁸ Ibid.

Penekanan pada peniruan masa lalu sebagai pusat kebangkitan demokratis memungkinkan pemerintahan Sudan pada 1990-an untuk memprioritaskan pembaharuan moral dan pembuatan citra konsensus alih-alih perubahan politik di tingkat bawah.

Ciri khas dari konsep pemerintahan al-Turābī adalah mewakili penolakan terhadap Barat dan menginginkan kebangkitan kembali dunia Islam.¹⁶⁹ Dalam proses perbaikan ini, dia mengecam para ulama di satu sisi dan elite terpelajar Barat di sisi lain. Menurutnya, para ulama yang tidak melaksanakan syura adalah “penyusup” dalam Islam dan tidak mau mengakui prinsip syura yang merupakan dasar dari pemerintahan Islam dengan dalih bahwa prinsip tersebut tidak dapat diterapkan. Sebaliknya, elite terpelajar Barat memisahkan diri dari rakyat dan warisan Islam dengan berpegang pada gagasan sekuler Barat tentang pemisahan negara dan agama yang tidak sesuai dengan Islam.¹⁷⁰ Meskipun al-Turābī sering menggunakan sejarah demokrasi Barat sebagai titik acuan, terkadang mengutipnya untuk melegitimasi aspek-aspek tertentu untuk memperkuat argumentasinya. Pada kesempatan lain ia ingin menunjukkan bahwa perwujudan yang lebih Islami bukan saja mungkin melainkan lebih unggul secara moral. Al-Turābī mencoba untuk membuktikan bahwa demokrasi Barat berhutang budi pada Islam dengan berargumen bahwa gagasan Barat tentang pemerintahan konstitusional baru muncul pada abad pertengahan sebagai hasil dari pengaruh pemikiran hukum Islam dengan berpijak pada perjanjian yang dibuat oleh Nabi Saw di Madinah pada tahun 622 M merupakan konstitusi demokratis pertama yang nyata.¹⁷¹ Setelah itu, al-Turābī memberikan pujian atas pencapaian demokrasi liberal pasca-pencerahan dengan menyatakan bahwa meskipun pada awalnya tidak lebih dari sekadar kontrak antara elite borjuis dan otoritas politik yang ada demokrasi liberal berkembang menjadi sebuah bentuk demokrasi rakyat yang memungkinkan masyarakat untuk mempraktikkan hak-hak dan kebebasan mereka.¹⁷² Namun, ia berhati-hati dalam mengkontekstualisasikan perkembangan tersebut dengan menyatakan bahwa itu merupakan hasil dari perluasan metode komunikasi dan mobilisasi opini publik dengan argumen implisit bahwa perkembangan teknologi dapat memiliki efek yang sama terhadap demokrasi berideologi Islam.¹⁷³

Al-Turābī juga berpendapat bahwa demokrasi Barat pada dasarnya dirusak oleh sifat politik partai yang memecah belah dan faksional. Meskipun kecaman terhadap politik kepartaian bukanlah hal yang aneh bagi seorang Islamis, ia melontarkan kritik setelah keputusan oportunistiknya untuk menggabungkan ICF ke dalam Uni Sosialis Sudan (*Sudanese Socialist Union Party/ SSUP*) pimpinan Nimeiri, ini adalah contoh yang menunjukkan bahwa afiliasi politiknya

¹⁶⁹ François Burgat, *Face to Face with Political Islam* (London: I.B. Tauris, 2003), 49.

¹⁷⁰ al-Turābī, *al-Shūrā wa al-Dimuqrātiyyah*, 6.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid., 9

¹⁷³ Ibid., 18; Ḥasan al-Turābī, *al-Īmān* (Kuwait: Dār al-Qalām, 1974), 227.

mendikte prinsip-prinsipnya dan bukan sebaliknya.

Dalam *al-Siyāṣah wa al-Hukm*, al-Turābī kembali menunjukan ketidakkonsistennya dengan berpendapat bahwa alasan mengapa Gerakan Islam menolak mendukung multi-partai hingga tahun 2003 adalah karena sebelumnya lawannya dari kalangan nasionalis dan kiri “tidak percaya pada demokrasi” dan kaum Islamis terpaksa harus menanggapinya dengan cara yang sama. Namun, lanjutnya, Gerakan Islam sekarang dapat mendukung pluralisme politik dan kebebasan berpendapat, terutama karena aliran-aliran pemikiran yang berlawanan - seperti Westernisasi, nasionalisme (sekuler), dan sosialisme - telah bubar dan sebagian besar masyarakat telah berpaling ke Islam.¹⁷⁴ Al-Turābī dengan demikian secara implisit mengakui adanya syarat dari keyakinannya terhadap pluralisme, tetapi pluralisme tersebut tetap membutuhkan hegemoni Islam sebagaimana yang ia definisikan. Sekali lagi, ketidakkonsistenan ini mungkin lebih merupakan produk dari oposisi yang terang-terangan terhadap al-Bashīr daripada pembaharuan al-Turābī terkait dengan orientasi Islamnya.

Teori al-Turābī tentang demokrasi beraliran Islam memiliki sejumlah kelemahan serius, baik yang berasal dari pokok-pokok pikirannya maupun dari upaya-upaya yang dilakukannya untuk merestrukturisasi modelnya agar sesuai dengan konteks politik yang berbeda-beda. Salah satu masalah utamanya adalah bahwa sepanjang tahun 1980-an dan 1990-an, tulisan-tulisan dan pernyataan publiknya tentang demokrasi Islamis semakin berakar pada cita-cita yang paling ideal, yaitu bahwa masyarakat Muslim yang homogen dan beriman secara spontan akan bangkit dan mempraktikkan suatu bentuk demokrasi elektoral yang didasarkan pada hak pilih universal yang konon sudah ada sejak abad ketujuh. Cita-cita ini bermasalah bukan hanya karena tidak melakukan analisis yang serius terhadap sejarah Muslim awal, tetapi juga karena tidak mungkin menghubungkannya dengan realitas politik Sudan pada saat itu. Penekanannya pada homogenitas gagal menjelaskan bagaimana nantinya akan mengakomodasi sejumlah organisasi politik Muslim yang gagal menerima konsensus dan tatanan tauhid, dan belum lagi organisasi-organisasi non-Muslim. Patut dipertanyakan apakah al-Turābī benar-benar memiliki teori yang koheren tentang “demokrasi Islam”. Pada waktu yang berbeda, dia berpendapat bahwa demokrasi Sudan tidak memerlukan partai, satu partai atau banyak partai. Dia berpendapat bahwa demokrasi Islam haruslah “demokrasi langsung” dan dari bawah ke atas, namun dalam tulisan-tulisan dan politiknya dia mengakui perlunya *ahl al-ḥall wa al-aqd* untuk bertindak sebagai perwakilan.

Upaya al-Turābī dan para pengikutnya untuk mewujudkan cita-citanya di arena politik Sudan memperlihatkan kegagalannya. Ia berjuang untuk mengompromikan klaimnya bahwa kebangkitan Islam menghasilkan demokrasi yang spontan dan langsung dengan realitas di mana kroni-kroninya berusaha membangun utopia demokrasi yang ia perjuangkan dari atas ke bawah. Pemilihan umum dan praktik politik sering kali berusaha untuk menghasilkan homogenitas

¹⁷⁴ al-Turābī, *al-Siyāṣah wa al-Hukm*, 206.

dan konsensus diam daripada konsensus sebagai hasil dari perdebatan terbuka. meskipun ada beberapa elemen prosedur demokratis dalam menjalankan Gerakan Islam sebelum 1989, peninggalannya lebih banyak ditentukan oleh kegagalannya dalam mentransformasikan demokrasi di tingkat partai menjadi demokrasi di tingkat nasional.

Hal tersebut terjadi pada saat al-Bashīr berkuasa dengan memodifikasi syariat sebagai hukum negara, ia memberlakukan keadaan darurat, kemudian pemilihan presiden dan parlemen diadakan pada tahun 1996 dengan pemilihan tanpa partai politik yang telah dilarang sejak kudeta tahun 1989. Melalui referendum Juni 1998 konstitusi Republik Sudan disetujui dengan konsensus diam yang banyak mengandung banyak klausul “Islam” diberlakukan. Roy berpendapat bahwa kelompok Islamis berubah menjadi “neo-fundamentalis” ketika menyadari bahwa proyek-proyek politik ambisius yang mereka jalankan telah terbukti tidak berhasil dan sebagai gantinya mereka mulai berfokus pada pengaturan moralitas individu.¹⁷⁵ Setelah memenangkan pemilihan presiden dan parlemen pada Desember 2000 yang diboikot oleh semua partai oposisi utama dan karena tidak adanya pemilihan di daerah pemberontak, al-Bashīr tetap menjadi presiden dan kembali memperpanjang keadaan darurat pada 31 Desember 2001 yang kemudian diperpanjang lagi hingga Desember 2002.¹⁷⁶

4. Isu Gender

Pemikiran al-Turābī tentang gender tidak lahir dari ruang kosong, hal tersebut karena pasca revolusi Oktober 1964 di Sudan gerakan perempuan di berbagai kampus hampir sepenuhnya dikontrol oleh komunis, faktor ini menjadi kekhawatiran tersendiri bagi para aktivis gerakan Islam Sudan karena keraguan mereka untuk berhubungan dengan mahasiswi telah menyebabkan konsekuensi tersebut dan bahwa suara para mahasiswi selalu berlawanan dengan aktivis Islamis sangat menentukan dalam memenangkan wacana.¹⁷⁷

Di luar kampus keadaannya juga demikian, di mana kelompok komunis memimpin sebagian besar organisasi dan perkumpulan perempuan. Oleh karena itu, kelompok ini mulai memengaruhi masyarakat dalam mengadvokasi gagasan pembebasan perempuan sesuai dengan visi mereka. Pada saat yang sama, ada pengaruh tren Barat yang mempengaruhi perempuan di universitas, sekolah, dan masyarakat secara lebih luas. Situasi ini memaksa gerakan Islam untuk secara serius memikirkan kembali peran perempuan dalam pendekatan komprehensif terhadap Islam. Pada awalnya, hal ini dilakukan dalam bentuk pendirian sebuah

¹⁷⁵ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994), 75.

¹⁷⁶ Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariat Islam dari Indonesia hingga Nigeria* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), 127.

¹⁷⁷ Ḥasan al-Turābī, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Sūdān* (Beirut: Arab Scientific Publisher, 2009), 152.

organisasi perempuan, yang diberi nama Front Perempuan Patriotik, yang dipimpin oleh beberapa anggota perempuan dalam gerakan tersebut. Organisasi ini memainkan peran nasional yang tampaknya dipengaruhi oleh isu-isu pada masa itu dan organisasi-organisasi perempuan lainnya (mengadvokasi reformasi hukum, memberikan kesempatan kepada perempuan untuk berpolitik, dan sebagainya) tanpa merujuk pada isu-isu Islam secara langsung.

Peran perempuan berkembang secara signifikan di semua bidang, baik nasional maupun internasional. Pada tahun 1990-an, gerakan Islam Sudan melangkah lebih jauh dalam membuka pos-pos penting dan sensitif bagi perempuan, memungkinkan mereka menjadi diplomat, hakim, perwira militer, anggota parlemen, dan lain-lain. Oleh karena itu, tidak ada batasan mengenai peran perempuan dalam Islam. Fiqih itu sendiri berkembang secara teoritis dan praktis. Al-Turābī, dalam sebuah wawancara dengan *al-Arabiyyah* menyatakan: “Saya ingin perempuan berpartisipasi dalam kehidupan publik, Allah Swt lebih memilih sebagian dari kita daripada yang lain (baik laki-laki maupun perempuan), Allah Swt menciptakan kita dari satu jiwa dan menciptakan dari jiwa itu pasangannya”.¹⁷⁸

Di antara isu-isu politik yang diperdebatkan oleh para ulama adalah perselisihan besar tentang perempuan menjadi presiden/ pemimpin dalam sebuah negara. Mengenai masalah ini, al-Turābī menegaskan bahwa “Perempuan bisa menjadi pemimpin negara, jika dia adalah yang terbaik dari semua kandidat dan jika dia adalah yang paling mampu memenuhi kebutuhan negara. Negara ini mungkin berada dalam kesulitan sosial, ekonomi, atau militer, tergantung pada kesulitannya, saya memilih orang ini atau itu, sesuai dengan kebutuhan saat ini”.¹⁷⁹

Penting untuk disebutkan bahwa al-Turābī memilih seorang kandidat perempuan dalam pemilihan umum di daerah pemilihannya yang berarti ia menentang sebagian besar ulama yang mengharuskan pemimpin harus laki-laki. Kegelisahan tersebut membuatnya melakukan revolusi nyata dalam bidang fikih dan penafsiran yang mendorong orang lain untuk mengikuti jejaknya. Salah satu ayat yang terlihat bermasalah karena tuduhan dari kelompok feminis tertentu bahwa Islam dan al-Qur’an merendahkan perempuan adalah Qs. al-Nisa’[4]: 34,

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ

¹⁷⁸ Koran *al-Arabiyyah* (10 April 2006)

¹⁷⁹ Ibid.

وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٤٤﴾

Laki-laki (suami) adalah penanggung jawab atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya. Perempuan-perempuan saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, berilah mereka nasihat, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu,) pukulilah mereka (dengan cara yang tidak menyakitkan). Akan tetapi, jika mereka menaatimu, janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka. Sesungguhnya Allah Maha tinggi lagi Maha besar.¹⁸⁰

Ayat di atas dalam tafsir klasik dan abad pertengahan sering dijadikan dasar untuk menggambarkan keunggulan laki-laki atas perempuan. Ahli tafsir memiliki perbedaan dalam penafsiran *qawwāmūna*. Sebagian ulama mengartikannya sebagai pemimpin dan sebagian ulama lainnya mengartikannya sebagai pelindung, dan dalam tafsir yang disusun oleh Kementerian Agama RI terkait hal ini mengartikannya dengan pemimpin.¹⁸¹

Pada ayat di atas para mufasir klasik seperti al-Ṭabārī dan Ibn Kathīr menafsirkan bahwa laki-laki bertanggung jawab atas perempuan, dan dia adalah penyedia, pemelihara, dan pemimpinnya yang mendisiplinkannya jika perempuan menyimpang, karena laki-laki lebih unggul daripada perempuan dan lebih baik daripada perempuan dalam beberapa hal, dan karena nafkah yang Allah tetapkan di dalam Kitab-Nya dan Sunnah Rasul-Nya untuk dibelanjakan oleh laki-laki kepada perempuan. Karena alasan-alasan ini, maka sepantasnya laki-laki menjadi pemberi nafkah bagi perempuan. Al-Bukhari mencatat bahwa Nabi Saw bersabda, "Orang-orang yang mengangkat seorang perempuan menjadi pemimpin mereka tidak akan pernah mencapai kesuksesan". Demikian pula halnya dengan mengangkat perempuan sebagai hakim atau posisi kepemimpinan lainnya.¹⁸²

¹⁸⁰ Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 84.

¹⁸¹ Departemen Agama, *al-Qur'an dan Tafsirnya* (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Waqaf, 1991), 169

¹⁸² Kemudian dilanjutkan dengan menjelaskan kualitas-kualitas yang dapat dikategorikan sebagai perempuan terbaik dengan menyebutkan dua Hadis berikut ini: Perempuan yang terbaik adalah dia yang ketika kamu memandangnya, dia menyenangkanmu, ketika kamu memerintahkannya, dia mematuhi, dan ketika kamu tidak ada, dia menjaga kehormatannya dan hartamu. Kemudian, Rasulullah membacakan ayat, "Laki-laki adalah pelindung dan pemelihara perempuan sampai akhir hayatnya." Imam Ahmad mencatat bahwa Abd al-Rahman bin Auf berkata bahwa Rasulullah bersabda, "Jika seorang

Adapun yang dimaksud dengan durhaka, mereka mengatakan bahwa yang dimaksud adalah seorang perempuan yang menunjukkan sikap buruk terhadap suaminya, seperti bersikap seolah-olah lebih tinggi dari suaminya, tidak menaati suami, mengabaikan suami, tidak suka kepada suami, dan sebagainya. Ketika tanda-tanda ini muncul pada seorang perempuan, maka suaminya harus menasihatinya dan mengingatkannya akan azab Allah jika ia mendurhakainya. Sesungguhnya Allah memerintahkan seorang istri untuk menaati suaminya dan melarangnya untuk mendurhakainya, karena besarnya hak-hak suami dan semua yang dilakukan suami untuknya. Rasulullah bersabda, “Seandainya aku memerintahkan seseorang untuk bersujud kepada seseorang, niscaya aku akan memerintahkan istri untuk bersujud kepada suaminya, karena besarnya hak-hak suami atas dirinya.¹⁸³ Dan mengenai bagaimana pemukulan harus dilakukan, al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr mengatakan jika nasihat dan mengabaikannya di tempat tidur tidak membuahkan hasil yang diinginkan, maka Anda diperbolehkan untuk mendisiplinkan istri, dengan tidak melakukan pemukulan yang berat Muslim mencatat bahwa Jabir mengatakan bahwa saat Haji Wada’, Nabi Saw bersabda “Bertakwalah kepada Allah berkaitan dengan perempuan, karena mereka adalah penolongmu. Kalian memiliki hak atas mereka agar mereka tidak mengizinkan orang yang tidak kalian sukai untuk menginjak tikar kalian. Namun, jika mereka melakukan itu, Anda diperbolehkan untuk memukul mereka dengan ringan. Mereka memiliki hak atas kalian agar kalian memberikan mereka nafkah dan pakaian dengan cara yang baik.” Ibnu Abbas dan beberapa orang lainnya mengatakan bahwa ayat tersebut merujuk kepada pemukulan yang tidak keras. Ḥasan al-Baṣrī mengatakan bahwa yang dimaksud adalah pemukulan yang tidak keras.¹⁸⁴

perempuan melaksanakan salat lima waktu, berpuasa, menjaga kehormatannya, dan menaati suaminya, maka ia akan diberitahu, 'Masuklah ke dalam Surga dari pintu mana saja yang kamu kehendaki.'" (HR. Bukhari). Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jami' al-Bayān fī ta'wil Ay al-Qur'ān*. Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 56-59. Ibn Kathīr. Vol. 2, 233-63.

¹⁸³ Ibid. al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr juga menyebutkan Hadis Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari bahwa Abu Hurairah berkata bahwa Rasulullah bersabda: “Jika seorang laki-laki meminta istrinya untuk datang ke tempat tidurnya dan dia menolak para malaikat akan melaknatnya hingga pagi hari”. Imam Muslim mencatatnya dengan redaksi: “Jika seorang pergi tidur sambil mengabaikan tempat tidur suaminya, maka para malaikat akan melaknatnya hingga pagi hari.”

¹⁸⁴ Ibid. Dan mengenai bagaimana menghadapi perilaku buruk istri, mereka berkata: "Ali Ibn Abi Thalhah meriwayatkan bahwa Ibn Abbas berkata, "Pengabaian adalah tidak berhubungan intim dengannya, berbaring di tempat tidurnya dengan membelakanginya." Beberapa orang lain menggunakan kata-kata yang sama Al-Suddi, Al-Ḍaḥḥak, Ikrimah, dan Ibn Abbas, dalam riwayat lain, menambahkan "Tidak berbicara dengannya atau berbicara dengannya". Para penyusun Sunan dan Musnad mencatat bahwa Mu'awiyah bin Ḥaydah al-Qushairī berkata, "Wahai Rasulullah! Apa hak yang dimiliki oleh istri salah satu dari kami?" Nabi berkata, "Memberinya makan ketika kamu makan, memberinya

Ibn ‘Ashūr mengatakan bahwa hukum ini berlaku untuk laki-laki dan perempuan secara umum dan tidak terbatas pada pasangan suami istri, bahwa laki-laki adalah pemimpin, pembela, dan pemberi nafkah bagi perempuan karena Allah Swt menjadikan laki-laki secara fitrah penciptaannya lebih baik dari perempuan. Jika istri tidak taat, atau tidak menghormati suaminya, maka suami diperbolehkan untuk mendisiplinkannya dengan pertama-tama menasihatinya, kemudian tidur terpisah darinya, dan akhirnya, dalam kasus yang ekstrem, memukulnya. Kemudian ia menjelaskan bahwa beberapa sahabat memukul istri mereka karena ketidaktaatan mereka yang tidak sampai berzina, tetapi ia mengatakan bahwa pemukulan harus sangat tidak dianjurkan dan harus dibatasi pada situasi yang ekstrem, dan ia mengizinkan para pemimpin untuk memberlakukan peraturan yang melarang pemukulan terhadap istri dan menghukum siapa pun yang memukul istrinya jika diketahui bahwa para suami tidak menggunakan izin ini dengan bijaksana.¹⁸⁵

Tentu saja penafsiran di atas memberikan sedikit pemahaman tentang posisi perempuan dalam realitas sejarah. Mungkin juga karena acuan untuk memahami al-Qur’an terhalang oleh kesejarahannya, baik berupa tradisi keimanan maupun fakta-fakta empiris yang melingkupinya. Maka akan menjadi pendapat yang tidak populer bagi mufasir apabila memasukkan unsur persamaan ke dalam penafsiran, karena al-Qur’an sama sekali tidak menyebutkan bahwa “semua” laki-laki secara otomatis memiliki keunggulan atas semua perempuan, yang ditekankan oleh al-Qur’an. bahwa sebagian laki-laki memiliki keunggulan dibandingkan yang lain. Secara tidak langsung, hal ini menunjukkan bahwa beberapa perempuan sangat mungkin memiliki keunggulan dibandingkan beberapa laki-laki. Argumentasi laki-laki *qawwāmūna* atas perempuan adalah karena laki-laki memberikan mahar dan memberikan nafkah, hal ini menunjukkan bahwa keunggulan tersebut tidak mutlak. Kelebihan tersebut didasarkan pada faktor kinerja ekonomi, maka perempuan juga mempunyai kesempatan yang sama untuk memikirkan dirinya sendiri dalam keluarga dan masyarakat. Maka seharusnya tidak ada diskriminasi terhadap perempuan dalam kedudukannya dalam pelayanan publik maupun dalam kehidupan pribadi, sepanjang perempuan itu memiliki keunggulan di bidang yang mereka kuasai, tidak ada alasan untuk selalu menurunkan posisi perempuan ke posisi kedua atau bahkan inferior. Kaum modernis berpendapat bahwa “kelebihan” laki-laki bersifat fungsional. Ayat tersebut melaporkan bahwa kelebihan laki-laki didasarkan pada kemampuannya untuk menafkahi keluarga dan lebih lanjut menafsirkan bahwa kelebihan tersebut didasarkan pada faktor ekonomi. Realitas sekarang menunjukkan semakin banyak istri yang berpenghasilan lebih dari

pakaian ketika kamu membeli pakaian untuk dirimu sendiri, menahan diri untuk tidak memukul wajahnya atau mengutuknya, dan tidak mengabaikannya, kecuali di dalam rumah."

¹⁸⁵ Ibn ‘Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Vol. 3 (Tunis: Dār al-Tunissiyyah, 1984), 224-225

suami atau istri yang bekerja sedangkan suaminya masih menganggur. Dalam keadaan seperti ini, “kelebihan” laki-laki secara alami beralih ke perempuan. Artinya, kelebihan tersebut tidak didasarkan pada jenis kelamin tetapi pada kemampuan memenuhi kebutuhan keluarga. Kelebihan tidak datang dari sisi kodrati, tetapi kelebihan yang dapat diusahakan.

Dalam hal ini, al-Turābī mengatakan bahwa baik laki-laki maupun perempuan tidak memiliki kelebihan mutlak atas yang lain, karena keduanya setara sebagai manusia, dan ayat ini berbicara tentang laki-laki yang sudah menikah, bukan laki-laki dan perempuan secara umum. Laki-laki adalah penyedia bagi istri mereka karena Allah Swt membuat setiap pasangan lebih unggul daripada yang lain, dalam hal maskulinitas dan feminitas, dan dalam hal ciri-ciri fisik dan emosional mereka - perempuan bisa hamil, dan menyusui, di sisi lain, laki-laki memiliki waktu ekstra untuk bekerja dan mencari nafkah, itulah mengapa mereka memiliki kewajiban untuk menafkahi pasangannya.¹⁸⁶

Al-Turābī melanjutkan dengan mengatakan bahwa Sunnah menetapkan bahwa memukul perempuan yang membangkang adalah tindakan yang dibenci. Jika hal itu terjadi dan istri tidak dipukul dengan parah, maka hal itu tidak mewakili argumen yang cukup untuk mengajukan tuntutan hukum, karena pertengkaran kecil adalah hal yang normal dalam kehidupan pernikahan dan harus disembunyikan.¹⁸⁷ Di bagian lain dalam tafsirnya, al-Turābī mengatakan bahwa jika emosi seorang perempuan membuatnya memberontak kepada suaminya, pertama-tama ia harus dinasihati dan jika ia tetap melakukannya maka suaminya harus tetap berpisah dengannya di tempat tidur. Tetapi jika pemberontakannya sampai pada perzinahan, maka masalahnya harus dirujuk kepada penguasa hukum untuk menghukumnya sesuai dengan hukum yang telah ditetapkan, dengan catatan bahwa perzinahan tersebut memenuhi syarat-syarat yang telah disepakati.¹⁸⁸

Maka dari itu, al-Ṭābārī, Ibn Kathīr, dan Ibn ‘Āshūr sepakat bahwa laki-laki memiliki kelebihan atas perempuan dari sisi penciptaannya dan lebih baik dari perempuan dalam melaksanakan beberapa tugas, itulah sebabnya Allah Swt menjadikan mereka sebagai pemimpin, penanggung jawab, dan pemelihara perempuan. Dan jika ada perilaku buruk dari perempuan, seperti tidak patuh atau tidak sopan, laki-laki disarankan untuk menegur mereka, menjauhkan diri dari mereka di tempat tidur, atau memukul mereka. Namun, Ibnu ‘Āshūr membatasi pemukulan pada kasus-kasus ekstrem dan mengizinkan para pemimpin untuk melarangnya jika perlu. Untuk setia pada ideologinya, yang mengklaim kesetaraan total antara laki-laki dan perempuan, al-Turābī melihat ayat tersebut dari sudut pandang yang berbeda. Baginya, ayat tersebut terbatas pada pasangan yang sudah menikah, dan suami hanyalah penyedia bagi istri mereka (bukan pemimpin mereka), dan satu-satunya keuntungan yang dimiliki laki-laki adalah

¹⁸⁶ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 369.

¹⁸⁷ Ibid., 370.

¹⁸⁸ Ibid., 373.

mereka memiliki waktu ekstra untuk bekerja dan mencari nafkah, oleh karena itu mereka berkewajiban untuk menafkahi pasangan mereka: Perempuan di sisi lain memiliki banyak keuntungan dibandingkan laki-laki, mereka bisa hamil, melahirkan, dan menyusui. Mengenai pemukulan terhadap perempuan, al-Turābī berpendapat bahwa pemukulan hanya boleh dilakukan oleh pihak yang berwenang ketika mereka melakukan perzinaan.

Adapun terkait pemimpin perempuan dalam hadis, menurut al-Turābī adalah bangsa Persia yang menjadi bahan pembicaraan karena kepemimpinan digantikan oleh seorang perempuan. Jika Hadis tersebut benar, maka Hadis tersebut hanya terbatas pada konteks saat itu. Bangsa Persia tidak berhasil karena mereka meneruskan tradisi Majusi mereka, namun mereka berhasil ketika mereka menjadi Muslim, mereka menjadi imam dalam bahasa Arab, dan beberapa orang dari negeri tersebut menjadi imam Hadis, *qirā'ah*, dan tafsir al-Quran.¹⁸⁹

Dalam skala impelentatif, perempuan memiliki pengaruh besar dalam revolusi 1989 di semua tingkatan; dorongan signifikan dari al-Turābī dan gerakan Islam Sudan didasarkan pada keyakinan akan peran penting perempuan dalam membangun negara di berbagai bidang. Gerakan Islam Sudan melangkah lebih jauh dalam mendukung perempuan untuk mencapai yang terbaik, mulai dari tingkat kebijakan, hingga ke tingkat jabatan eksekutif yang lebih tinggi. Pencapaian terpenting al-Turābī adalah legislasi dalam bentuk konstitusi dan hukum negara, seperti memberikan hak kepada perempuan untuk memberikan kewarganegaraan kepada anak-anak mereka dari ayah non-Sudan. Selain itu, al-Turābī membuka akses memasuki jajaran tentara, polisi, dan layanan diplomatik untuk perempuan. Perempuan mendapatkan hak untuk mencapai puncak dan bersaing dengan laki-laki berdasarkan kualifikasi yang dimiliki. Ini berarti tidak ada undang-undang yang menghalangi perempuan untuk menduduki jabatan publik. Perempuan bahkan memainkan peran internasional yang signifikan dalam organisasi non-pemerintah, Burr berpendapat al-Turābī memainkan peran yang berpengaruh dalam pembentukan Organisasi Internasional untuk Perempuan Muslim pada November 1989 dan telah lama menjadi pejuang kesetaraan gender.¹⁹⁰

Sekelompok besar perempuan di Sudan termasuk para peneliti dan tokoh-tokoh perempuan terkemuka, seperti Lubaba al-Fadl, Thuraya Yusuf, Najwa Abd al-Latif, dan Iman Muhammad Hussein, menganggap al-Turābī sebagai pembebas perempuan. Hal ini karena ia mengadopsi pendapat-pendapat keagamaan yang menguntungkan perempuan, meskipun terkadang bertentangan dengan adat istiadat Sudan. Dia juga mendorong perempuan untuk berpartisipasi dalam kegiatan publik dengan menggunakan legitimasi agama untuk melancarkan pandangannya. Hal tersebut mencapai keberhasilan yang signifikan, Pada tahun 1990 sampai tahun 2000-an, gerakan Islam Sudan melangkah lebih

¹⁸⁹ Koran *al-Sharq al-Awsaṭ* (21 April 2016).

¹⁹⁰ J. Millard Burr dan Roberts O. Collins, *Revolutionary Sudan: Ḥasan al-Turābī and Islamist State, 1989-2000* (The Netherlands ANDS, 2003), 22.

jauh dengan menawarkan jabatan tinggi kepada perempuan. Hal ini membuka jalan bagi para diplomat, hakim, perwira militer, anggota parlemen, dan bahkan untuk memimpin negara. Dengan demikian, mereka membuktikan bahwa dalam praktiknya tidak ada batasan mengenai peran perempuan dalam Islam.

Untuk pertama kalinya di Sudan, seorang perempuan menjadi gubernur negara bagian pada tahun 1991; di parlemen, ada 78 anggota parlemen perempuan, mewakili 25% dari seluruh anggota. Dalam Kabinet 2011, Kehakiman, dan kantor Kejaksaan Agung, terdapat 5 menteri perempuan, 89 hakim, dan 284 konsultan. Di kepolisian, persentasenya mencapai 10%, tentara 15%, pengacara 41%, pendidikan tinggi 67%, dan di bidang diplomatik sekitar 7%.¹⁹¹

Meski demikian, penafsiran syariat di bawah rezim al-Bashīr yang diskriminatif dan represif bertentangan dengan al-Turābī yang memiliki komitmen dalam memperjuangkan kaum perempuan. Ribuan perempuan dipecah dari pekerjaannya yang selaras dengan pernyataan al-Bashīr yang menganggap bahwa perempuan ideal adalah yang menjaga diri dan reputasinya dengan melayani suami dan mengasuh anaknya, melakukan pekerjaan rumah tangga adalah perempuan saleh.¹⁹² Hak-hak perempuan dalam kehidupan publik dan pekerjaan dibatasi. Peraturan tentang transportasi publik dikeluarkan No. 78/1991 bahwa perempuan harus duduk di kursi belakang angkutan umum. Ordonansi Ketertiban Umum tahun 1991 mewajibkan perempuan dipisahkan dari laki-laki dan melarang perempuan menjual makanan atau teh setelah jam lima sore, dan perempuan wajib untuk menutupi seluruh tubuh dan kepala harus dengan pakaian longgar dan tidak transparan.¹⁹³ Pada tahun 2011, al-Turābī mengutuk al-Bashīr karena menjadikan syariah sebagai slogan kosong dan gagal untuk mengakui bahwa “elemen terpenting dalam syariah (menyangkut) kehidupan publik, yang jauh lebih penting daripada kehidupan pribadi dan pakaian perempuan.”¹⁹⁴

Dalam hal persaksian, al-Qur’an menetapkan bahwa kesaksian perempuan dalam piutang dan harta adalah setengah dari kesaksian laki-laki, hal itu berdasarkan firman Allah Swt pada Qs. al-Baqarah[2]:282

...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتْنِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدُهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدُهُمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْتِ الشُّهَدَاءُ إِذًا مَا دُعُوا ۗ وَلَا

¹⁹¹ Kementerian Informasi, *al-Sūdān Ardh al-Furṣah; Haqāiq wa Arqām*, Republik Sudan, Kementerian Informasi, 2019), 50.

¹⁹² Sudan: Threat to Woman Status from Fundamentalist Rezime, *Africa Watch*. Vol.2 No.12 (19 April 1990), 16.

¹⁹³ Fund for Peace, *Abuses Against Women in Sudan* (New York: Fund for Peace, 1992), 2.

¹⁹⁴ Koran *al-Hurriyyah* (10 Mei 2011).

تَسْمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ ۚ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ
 أَلَّا تَرْتَابُوا ۗ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا ۗ
 وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ ۖ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ ۗ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ
 وَيَعْلَمِ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢٤٢﴾

Mintalah kesaksian dua orang saksi laki-laki di antara kamu. Jika tidak ada (saksi) dua orang laki-laki, (boleh) seorang laki-laki dan dua orang perempuan di antara orang-orang yang kamu sukai dari para saksi (yang ada) sehingga jika salah seorang (saksi perempuan) lupa, yang lain mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu menolak apabila dipanggil. Janganlah kamu bosan mencatatnya sampai batas waktunya, baik (utang itu) kecil maupun besar. Yang demikian itu lebih adil di sisi Allah, lebih dapat menguatkan kesaksian, dan lebih mendekatkan kamu pada ketidakraguan, kecuali jika hal itu merupakan perniagaan tunai yang kamu jalankan di antara kamu. Maka, tidak ada dosa bagi kamu jika kamu tidak mencatatnya. Ambillah saksi apabila kamu berjual beli dan janganlah pencatat mempersulit (atau dipersulit), begitu juga saksi. Jika kamu melakukan (yang demikian), sesungguhnya hal itu suatu kefasikan padamu. Bertakwalah kepada Allah, Allah memberikan pengajaran kepadamu dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.¹⁹⁵

Demikian pula dalam sabda Rasulullah Saw: “Kesaksian satu perempuan adalah setengah dari kesaksian laki-laki.¹⁹⁶ Al-Turābī tidak ragu dalam mengutarakan pendapatnya dalam banyak persoalan, di antaranya adalah tentang kesaksian perempuan adalah setengah dari kesaksian laki-laki. Namun ia berbeda pendapat mengenai ayat piutang yang menarasikan bahwa kesaksian seorang perempuan adalah setengah dari kesaksian laki-laki sebagaimana pada ayat di atas.

Al-Turābī berpendapat tentang hal tersebut baik dalam konteks tafsir maupun di luar penafsiran, ia mengutarakan pandangannya tentang ayat piutang bahwa “Seorang perempuan berhak berprofesi sebagai pedagang, hakim atau ilmuwan yang mana dalam hal ini menjadikan perempuan lebih diunggulkan kesaksiannya daripada laki-laki yang minim pengalaman dan wawasan. Sedang kesaksian soal harta, kesaksian laki-laki lebih diunggulkan daripada persaksian perempuan karena sebab kurang dari segi pengalaman. Akan tetapi, jika

¹⁹⁵ Kementerian Agama, *al-Qur’an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan.*, 48.

¹⁹⁶ Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Vol. 2 (Beirut: Dārul Fikr, 2003), 27.

pengalaman perempuan lebih banyak dari pengalaman laki-laki maka diwajibkan untuk mengambil kesaksian perempuan. Sebab kesaksian perempuan lebih diunggulkan dari kesaksian laki-laki. Sebagaimana perihal saksi wasiat orang yang meninggal, disebut dalam al-Qur'an "*dhawā' adlin minkum*" (Qs. al-Maidah[5]:106). Tidak disebutkan secara spesifik apakah yang dimaksud adalah perempuan atau laki-laki. Demikian pula seorang hakim harus mempertimbangkan kondisi saksi. Apabila seorang perempuan memiliki keahlian dalam hukum, wawasan dalam syariah, dapat dipercaya dan memiliki ingatan yang kuat, maka dia setara dengan satu saksi (laki-laki). Dan kesaksiannya lebih baik dari kesaksian laki-laki yang tidak memiliki pengalaman dalam hal jual beli atau kontrak kerja. Satu orang saksi memiliki kredibilitas yang lebih besar dari saksi lainnya yang tidak mengikuti perkembangan realitas.¹⁹⁷ Jika ada seorang yang meninggal, istri-istri, anak-anak perempuan dan kerabat perempuan lebih condong untuk mengerubungi seorang yang meninggal daripada lelaki. Sehingga dalam hal ini, posisi hukum terhadap laki-laki dan perempuan adalah sama dalam memberikan kesaksian terhadap orang meninggal yang berwasiat. Jika ternyata mereka tidak memiliki kualifikasi, maka dilihat dari saksi yang lain. Kebanyakan orang tidak mengetahui prosedur kesaksian dan sebagian orang menganggap bahwa persaksian adalah "hitam di atas putih", sebagian lain menganggap kesaksian adalah bersaksi di depan hakim; di mana seorang hakim mendengarkan kesaksian para saksi, lalu peran pengacara yang mewakili dua belah pihak, masing-masing memberikan kesaksian, kemudian hakim menimbang sampai jelas apakah para saksi benar-benar mengingat peristiwa yang terjadi atau tidak dan dapat dipercaya, atautah para saksi memiliki reputasi buruk akan kejujurannya, apakah para saksi memiliki kecakapan dalam perkara tersebut. Nyatanya, terdapat beberapa perempuan yang cakap dalam hukum dan tidak sedikit dari mereka yang bergelut dalam bidang bisnis ataupun menjadi perempuan karier. Sebaliknya, terdapat saksi laki-laki yang nyatanya tidak memiliki kecakapan dalam hal bisnis atau utang-piutang. Bahkan, lebih jauh lagi ada kemungkinan bahwa kecakapan perempuan mengungguli sang hakim dalam bidang yang ditekuni. Sebagai contoh, seorang saksi perempuan yang berprofesi sebagai dokter kewanitaan dan kandungan, sudah barang tentu mengetahui apakah janin yang dilahirkan mati dalam kandungan ataupun mati setelah proses persalinan. Dua keadaan ini dapat melahirkan keputusan yang berbeda. Hal ini umum dilakukan oleh hakim atau orang berakal.¹⁹⁸

Rasulullah Saw dalam proses mendengar kesaksian dari dua orang yang bersengketa, bisa jadi salah satu di antaranya tidak piawai dalam mengutarakan kesaksiannya. Sedangkan Nabi Saw hanya dapat menghukum dari apa yang didengar, sehingga salah satu pihak dapat terzalimi sedang di akhirat segala

¹⁹⁷ al-Turābī, *al-Tafsīr al-Tawhīdī*. Vol 1, 146.

¹⁹⁸ "Fatāwa al-Duktūr al-Turābī", <http://www.alsudaniya-sd.com/new/s/1716>; diakses tanggal 10 Maret 2023.

perkara akan ditimbang secara adil dan Nabi Saw kerap kali mengingatkan para saksi terkait perkara ini.

Al-Turābī juga pernah ditanya: “Apakah kita dapat membatasi perkara ini dalam hal perdagangan yang mana kesaksian seorang lelaki setara kesaksian dua perempuan?” ia menjawab: “al-Qur’an tidak mengatakan ”*satakūna*” tetapi menggunakan kalimat “*an taḍilla ihdāhumā*” (Qs. al-Baqarah[2]: 282). Tidak ditetapkan bahwa kesaksian perempuan akan salah, akan tetapi karena perempuan kebanyakan tidak menekuni bidang perdagangan. Allah Sat tidak membebankan mereka untuk itu akan tetapi yang dibebankan tanggung jawab untuk mencari dan memberi nafkah adalah laki-laki. Sehingga penilaian terhadap kesaksian dipasrahkan sepenuhnya kepada hakim. Jika mereka sebanding dalam segala bidang, maka nilai penentunya adalah kecakapan dalam satu bidang yang ditekuni. Karena bisa jadi, salah satu saksi laki-laki butuh dikuatkan dengan kesaksian yang lain. Al-Turābī juga menambahkan bahwa kesaksian perempuan yang berilmu setara dengan kesaksian empat laki-laki yang bodoh.¹⁹⁹

Dari pandangannya tersebut terlihat bahwa al-Turābī tidak secara gamblang menyatakan asas kesetaraan gender dalam persaksian. Akan tetapi, menjadikan ayat tentang piutang tersebut sebagai landasan bahwa kesaksian perempuan setara dengan kesaksian laki-laki tergantung pada aspek kecakapan. Pada kesempatan lain, ia secara tegas menyampaikan bahwa kesaksian seorang perempuan lebih diunggulkan dari kesaksian laki-laki dalam keadaan tertentu, seperti dalam kasus seorang perempuan yang berprofesi sebagai dokter kewanitaan lebih tahu dari yang lain. al-Turābī juga berpendapat bahwa kualifikasi seorang saksi adalah orang dapat dipercaya, amanah, tidak memiliki riwayat berbohong, berilmu, juga meleak perkembangan tanpa memandang apakah ia lelaki maupun perempuan.²⁰⁰

Secara keseluruhan, al-Turābī mendorong *tajdīd* dalam pemahaman dan praktik Islam. Gagasannya tentang kesetaraan gender dan partisipasi perempuan dalam politik mencerminkan pandangannya yang inklusif dan berupaya memperbaiki pemahaman agama sesuai dengan perkembangan zaman. Meskipun terdapat perdebatan dan perbedaan pendapat terkait isu ini, sumbangan al-Turābī dalam mempromosikan kesetaraan gender dan partisipasi perempuan dalam kepemimpinan dan kancah politik telah membuka jalan bagi pemikiran yang lebih inklusif dan progresif dalam masyarakat Muslim.

¹⁹⁹ Ibid.

²⁰⁰ Ibid.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penelitian nalar ideologi politik yang digunakan oleh Hasan al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī* dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Implikasi penafsiran al-Qur'an bernalar ideologi politik adalah penekanan pada prinsip-prinsip dan nilai-nilai Islam sebagai dasar sistem politik dan kebijakan publik. Penafsiran al-Qur'an yang digunakan sebagai dasar untuk mendukung ideologi politik tertentu memiliki beberapa implikasi yang perlu dipertimbangkan. *Pertama*, penafsiran tersebut menjadi selektif, memilih ayat-ayat yang mendukung pandangan politik tertentu sementara mengabaikan yang bertentangan. *Kedua*, konteks historis dan sosial sering kali diabaikan dalam upaya untuk membenarkan ideologi politik tertentu. *Ketiga*, variasi penafsiran yang seharusnya ada dalam pemahaman al-Qur'an sering kali terkekang dan mempromosikan satu pandangan yang dominan. *Keempat*, risiko politisasi agama meningkat ketika al-Qur'an digunakan sebagai alat untuk mencapai tujuan politik. *Kelima*, konflik dan ketegangan dapat muncul ketika penafsiran al-Qur'an yang berbeda saling bersaing dalam mendukung ideologi politik yang dianut. Oleh karena itu, penting untuk memahami al-Qur'an secara komprehensif, serta mengedepankan pendekatan yang efektif dan inklusif dalam memahami teks suci.
2. Nalar ideologi politik al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī* menyajikan alternatif dalam memahami peran agama dalam sistem politik dengan beberapa cara. *Pertama*, al-Turābī menekankan bahwa agama harus menjadi landasan utama dalam pengaturan kehidupan politik, sehingga memperkuat peran agama sebagai sumber nilai dan prinsip dalam menyusun kebijakan publik. Ini berbeda dengan pandangan sekuler yang memisahkan agama dari urusan politik. *Kedua*, al-Turābī memperjuangkan penerapan hukum syariah secara menyeluruh dalam sistem politik, sehingga agama memiliki peran yang signifikan dalam pembentukan kebijakan dan hukum negara. Hal ini menawarkan alternatif terhadap sistem politik yang didasarkan pada pandangan sekuler atau non-religius. *Ketiga*, al-Turābī juga menyajikan perspektif bahwa agama tidak hanya berkaitan dengan kehidupan individu, tetapi juga memiliki dimensi sosial yang melibatkan umat Islam sebagai sebuah kelompok dalam mengelola urusan publik dan kenegaraan. Dengan demikian, nalar ideologi politik al-Turābī dalam Tafsir *al-Tawhīdī* menghadirkan alternatif dalam memahami peran agama dalam sistem politik dengan menguatkan peran agama sebagai landasan nilai, memperjuangkan penerapan hukum syariah, dan melibatkan umat Islam dalam pengambilan keputusan politik.
3. Tafsir *al-Tawhīdī* karya al-Turābī memiliki pengaruh signifikan dalam membentuk pemikiran dan orientasi politik di Sudan. Meskipun tidak semua aspek pemikiran dalam tafsir tersebut dapat diimplementasikan sepenuhnya, Tafsir *al-Tawhīdī* memberikan pengaruh yang kuat dalam menekankan integrasi

antara agama dan politik yang juga berdampak pada gerakan Islam di Sudan. Tafsir *al-Tawhīdī* yang merupakan bagian tidak terpisahkan dengan mufasirnya memberikan pengaruh dalam menekankan integrasi agama dan politik di Sudan dengan memperjuangkan implementasi hukum syariah serta kebijakan-kebijakan berdasarkan nilai-nilai Islam. Meskipun terdapat kesenjangan dan kompleksitas dalam hubungan antara pemikiran dan praktik politik, al-Turābī tetap memberikan sumbangsih dalam membentuk landasan ideologis bagi dinamika politik Sudan.

B. Implikasi Teoritis

Al-Qur'an sangat terbuka untuk ditafsirkan (*multi-interpretable*), dan setiap penafsir ketika menafsirkan al-Qur'an biasanya juga dipengaruhi oleh kondisi sosial-budaya di mana ia hidup dan juga situasi politik di sekitarnya sangat berpengaruh pada penafsiran al-Qur'an. Selain itu, para mufasir cenderung memahami al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang mereka kuasai, sehingga meskipun objek kajiannya tunggal (yaitu teks al-Qur'an) tetapi produk dari penafsirannya tidak tunggal tetapi jamak. Oleh karena itu, kemunculan model-model penafsiran dalam sejarah pemikiran Islam tidak bisa dihindari.

Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, tafsir tidak hanya berfungsi untuk menjelaskan firman Tuhan sebagaimana diidealkan oleh ulama, tetapi juga dapat menjadi narasi atau alat untuk mendesiminasikan ideologi politik sangat signifikan. Hal ini mengungkapkan bahwa tafsir al-Qur'an memiliki dimensi yang lebih kompleks daripada sekadar penafsiran teks suci. Tafsir tidak hanya mencakup aspek teologis dan spiritual, tetapi juga mencerminkan ideologi politik dan narasi tertentu. Penafsiran al-Qur'an dapat menjadi sarana untuk menyebarkan dan membenarkan ideologi politik tertentu, baik secara sengaja maupun tanpa disadari. Implikasi ini memunculkan pemahaman baru tentang politisasi agama dan peran tafsir dalam membentuk pemikiran dan orientasi politik.

Dengan nalar ideologis, pendekatan *tawhīdī-tajdīdī* al-Turābī yang menekankan pada penggunaan akal dapat membawa implikasi positif dan negatif. Di satu sisi, dapat memunculkan kontroversi di antara para ulama atau komunitas Muslim, karena tidak ada konsensus yang jelas atau otoritas yang mengikat. Dan pendapat individual dapat menjadi sumber perbedaan dan konflik. Di sisi lain pendekatan *tawhīdī-tajdīdī* al-Turābī dapat memberikan ruang untuk penyesuaian dan fleksibilitas dalam memecahkan masalah yang baru atau tidak diatur secara eksplisit dalam al-Qur'an. Hal ini memungkinkan untuk mengatasi perubahan sosial dan kebutuhan zaman.

Selain itu, faktor seperti sejarah, ideologi politik, dan dinamika sosial pada saat tafsir diproduksi dapat menunjukkan bahwa pemahaman terhadap teks suci tidak dapat dipisahkan dari pengaruh konteks dalam menginterpretasikan makna dan pesan yang terkandung di dalamnya. Penafsiran yang beragam muncul karena perbedaan pandangan politik, pemahaman kontekstual, dan kerangka metodologi interpretasi yang digunakan oleh para mufasir. Hal ini menunjukkan pentingnya melihat penafsiran al-Qur'an sebagai proses dinamis yang melibatkan interaksi

antara individu dan teks suci.

Tafsir *al-Tawhīdī* yang bercorak *ḥarakī* dapat dimanfaatkan untuk memperoleh dukungan populer dan mencapai tujuan politik tertentu. Namun, penafsiran al-Qur'an semacam itu juga memiliki dampak kompleks pada masyarakat karena rentan meningkatkan polarisasi sosial dan konflik dengan kelompok-kelompok lainnya. Selain itu, terdapat kesenjangan antara teori dan praktik dalam penerapan ideologi politik di Sudan selama masa al-Turābī dalam kekuasaan. Meskipun ia adalah pencetus teori Islamisme Sudan dan menjadi pemimpin gerakan tersebut, sistem peradilan dan badan eksekutif pemerintah tidak mampu mengikuti perkembangan zaman. Realitas politik yang berbeda dengan ideal politik membuat hak-hak rakyat kurang terlindungi. Lebih lanjut, hal ini terjadi karena al-Turābī tidak setia dan konsisten terhadap gagasannya sendiri dan bersikap hipokrit.

Adopsi tafsir al-Qur'an dengan sudut pandang ideologis atau politis harus dilakukan secara kritis agar tidak menimbulkan dampak negatif pada masyarakat. Selain itu, penting juga untuk memperhatikan kesenjangan antara teori dan praktik dalam implementasi nilai-nilai Islam di kehidupan nyata. Hal ini akan membantu para ulama atau ahli tafsir dalam memberikan interpretasi al-Qur'an yang lebih efektif serta sesuai dengan konteks zaman.

C. Rekomendasi

Setelah mencermati pemikiran Ḥasan al-Turābī dan Tafsir *al-Tawhīdī*, peneliti menyampaikan saran dan rekomendasi bagi para peneliti dan mufasir yang tertarik dengan kajian tafsir sebagai berikut:

1. Diperlukan kehati-hatian dalam menghindari pengaruh-pengaruh dari aliran-aliran politik yang dapat memengaruhi objektivitas penafsiran. Para mufasir perlu menjaga independensi intelektual dan berkomitmen terhadap pemahaman yang bebas dari pengaruh politik sempit dengan fokus pada teks al-Qur'an itu sendiri dengan mempertimbangkan konteks sosial-historis yang relevan, dan dengan memanfaatkan metodologi ilmiah yang obyektif. Mengembangkan tafsir al-Qur'an membutuhkan keberanian intelektual. (*an yakūna al-tafsīr mustaqīllan 'an al-tayārāt al-siyāsīyyah*)
2. Melakukan perbandingan dengan pendekatan penafsiran al-Qur'an lainnya yang berbeda dalam konteks ideologi politik. Dengan membandingkan penafsiran al-Turābī dengan pendekatan lain, dapat ditemukan perbedaan dan kesamaan yang muncul dari penggunaan nalar ideologi politik dalam penafsiran al-Qur'an.
3. Gagasan yang muncul dari metode tauhid yang dikembangkan oleh Ḥasan al-Turābī layak untuk di apresiasi meskipun dengan kritis karena metodologi yang diikuti dalam tafsir *al-Tawhīdī* adalah pendekatan *tawhīdī-tajdīdī* yang menuntut individu, masyarakat, dan pemerintah Muslim untuk memahami al-Qur'an melalui prinsip-prinsip ideologi tauhid. Prinsip-prinsip tauhid Ḥasan al-Turābī berfokus pada pembaruan agama Islam. Untuk mendukung ideologi tersebut, Tafsir *al-Tawhīdī* menggunakan postulat ideologis fundamental untuk memberikan kebebasan dan fleksibilitas dalam penafsiran.

4. Sebagai sebuah eksperimen akademik, nalar ideologi politik dalam tafsir al-Qur'an bisa dikembangkan lebih lanjut terutama yang muncul pada era kontemporer. Selain itu, perbandingan antara teori Ḥasan al-Turābī dengan teori-teori para pemikir Islam politik kontemporer seperti Ḥasan al-Banna, Sayyid Quṭb, dan al-Mawdūdī juga penting untuk melihat persamaan dan perbedaannya.
5. Mengedukasi masyarakat tentang kompleksitas tafsir al-Qur'an dan adanya pengaruh ideologis yang mungkin tersembunyi di dalamnya adalah langkah penting. Masyarakat perlu diberikan kesadaran tentang kemungkinan manipulasi politik melalui tafsir al-Qur'an dan diberikan alat untuk membaca dan menganalisis dengan kritis.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Āshūr, Muhammad al-Ṭāhir ibn, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Abdullah, Ibrāhīm Muhammad, *al-Ta’rīḍ fī al-Qur’ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Baṣāir, 2004).
- Abdullah, M. Amin. *Arah baru metode Penelitian Tafsir di Indonesia*, Kata Pengantar untuk Islah Gusman, Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi. Jakarta: Teraju, 2003.
- Abdurahman, Khalid, *Usūl at-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, Beirut: Dār an-Nafāis, 1986
- Abidu, YH. *Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufassir*, Jakarta, Indonesia: Gaya Media, 2007
- Abu al-Ḥasan Ali bin Aḥmad al-Wahīdī, *Asbāb al-Nuzūl*, Kairo: Dar al-Hadits, 1998.
- Affendi (al-), Abdelwahab, “‘Discovering the South: Sudanese Dilemmas for Islam in Africa’, *African Affairs*, vol. 89 (1990), 371–389.
- _____, *Thawrah al-Islah al-Siyasi*. London: Muntada Ibn Rushd, 1995.
- _____, *Turabī’s Revolution: Islam and Power in the Sudan*. London: Grey Seal, 1991.
- Adib, Shohibul, M. Syihabuddin Muin d Fahmi dan Arif El-Muniry. *Ulumul Quran: Profil para Mufassir al-Qur’an dan para Pengkajinya*. (Banten: Pustaka Dunia, 2011)
- Adnan Amal, Taufik. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur’an*. Yogyakarta:FkBA. 2001.
- _____, *Politik Syariat Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Affani, Syukron. *Tafsir Al-Qur’an dalam Sejarah Perkembangannya*. Jakarta: Kencana, 2019
- Ahmad, Shihab al-Dīn bin Hamd, *al-Tibyān fī Tafsīr Gharīb al-Qur’ān* Damaskus: Dār al Gharb al-Islāmī, 2003.
- Ahmad, Ḥasan Makki Muhammad, *al-Ḥarakah al-Islāmiyyah fī al-Sūdān, 1969–1985 M*. Khartoum: Dār al-Sudaniyyah li al-Kutub, 1999.
- Aṣfihāny (al-), Rāghib, *al Mufradāt fī Gharīb al-Qur’ān* Beirut: Dār al Qalam, 1991

- Ayāzī, Muhammad ‘Ali, *al-Mufasssirūn Hayātuhum wa Manhajuhum* Tehran: Wizārat Ṭṣaqāfat wa al Irshād al Islāmy, 1798, 178-200.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam Today*. New York: Times Book review, 1987.
- Badawy (al-), Ahmad ‘Abdullah, *Min Balāghah al-Qur’ān* Cairo: Nahḍah Misr, 2005.
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an* (Yogyakarta: Metodologi Penafsiran Al-Qur’an, 1997.
- Battahani (al-), Atta, ‘Ideological Expansionist Movements Versus Historical Indigenous Rights in the Darfur region of Sudan: From Actual Homicide to Potential Genocide’, in Salah M. Hassan and Carina E. Ray, eds., *Darfur and the Crisis of Governance in Sudan: A Critical Reader*. (Ithaca: Cornell University Press, 2009, 43–67.
- _____, (al-), Atta, ‘The Post-Secession State in Sudan: Building Coalitions or Deepening Conflicts?’, in Gunnar M. Sørbø and Abdel Ghaffar M. Ahmed, eds., *Sudan Divided: Continuing Conflict in a Contested State*. New York: Palgrave MacMillan, 2013), 25–44.
- Bell, Richard. *The Origin of Islam in its Christian Environment*. London: Frank Cass & Co, 1968.
- Berman, Paul, *Terror and Liberalism* (London: W.W. Norton, 2003). Berridge, W.J., *Civil Uprisings in Modern Sudan: The ‘Khartoum Springs’ of 1964 and 1985*. London: Bloomsbury, 2015.
- Bourdieu, Pierre. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. US Columbia University Press, 1993
- Burr, J. Millard and Robert O. Collins, *Alms for Jihad: Charity and Terrorism in the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____, J. Millard and Robert O. Collins, *Sudan in Turmoil: Ḥasan al-Turābī and the Islamist State, 1989–2003*. Princeton, NJ: Markus Wiener, 2010.
- _____, J. Millard, *The Terrorists’ Internationale: The Khartoum Venue*. Arizona: American Centre for Democracy, 2009.
- De Waal, Alex and A. H., Abdel Salam, ‘Islamism, State Power and *Jihad* in Sudan’, dalam Alex de Waal, ed., *Islamism and Its Enemies in the Horn of Africa*. London: Hurst and Company, 2004, 71–113.
- _____, Alex and Abdel Salam, ‘On the Failure and Persistence of Jihad’, in Alex De Waal, ed., *Islamism and its Enemies in the Horn of Africa*. London: Hurst and Company, 2004, 21–70.

- _____, Alex, 'Sudan: The Turbulent State', in Alex de Waal, ed., *War in Darfur and the Search for Peace*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007, 1–38.
- _____, Alex, 'The Politics of Destabilization in the Horn, 1989–2001', in de Waal, Alex ed., *Islamism and Its Enemies in the Horn of Africa*. London: Hurst and Company, 2004), 182–230.
- Dimyāṭi, Afif al-Dīn, *Ṣafā' al-Lisān fī I'rāb al-Qur'ān* Sidoarjo: Lisān 'Arabi, 2015.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, *Islam and Democracy*. Oxford: Oxford
- El-Solh, Raghid. "Islamist attitudes towards democracy: a review of the ideas of Al-Ghazali, Al-Turabi and 'Amara." *British Journal of Middle Eastern Studies* 20.1 (1993): 57-63. University Press, 1996.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani: antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2003
- Fiske, John *Introduction to Communication Studies*, Second Edition London and New York: Routledge, 1990
- Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. New York: The Seabury Press. 1975.
- Gadamer, Hans-Georg, and L. E. Hahn. *The Philosophy of Hans-George Gadamer*. Chicago, 1997.
- Gadamer, Hans-Georg, and Jacques Derrida. *Dialogue and deconstruction: the Gadamer-Derrida encounter*. Suny Press, 1989.
- Gallab, Abdullahi A. *Ḥasan al-Turābī, the last of the Islamists : the man and his Times 1932-2016*, (London: Lexington Book, 2018
- _____, Abdullahi A., *The First Islamist Republic: Development and Disintegration of Islamism in the Sudan* Aldershot: Ashgate, 2008.
- _____, Abdullahi A., *Their Second Republic: Islamism in the Sudan from Disintegration to Oblivion*. Farnham: Ashgate, 2014.
- _____, Abdullahi, "The Islamism Debate: Abdullahi Gallab Responds", *African Arguments*, 18 June 2008 <http://africanarguments.org/2008/06/18/the-islamism-debate-abdullahi-gallab-responds/>.
- Ghafur, Waryono Abdul. *Tafsir Sosial Mendialogkan Teks dengan Konteks* Yogyakarta: eLSAQ, 2005.
- Ghazali (al-)Abu Hamid, *Jawahir al-Qurān*, tahqiq Rasyid Ridha al-Qubbanī, Beirut: Dar Ihya' al-'Ulum, 1990

- Ghazali, Abdul Moqsih, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.
- Golziher, Ignaz. *Mazahib al-Tafsir al-Islami*. Mesir. Maktabah al-Khaniji. 1955.
- _____, Ignaz. *Mazhab Tafsir Dari, Klasik Hingga Kontemporer*, terjemahan. M. Alaika Salamullah, dkk. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Gusmian, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia; dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2013
- Halbi (al-) Ahmad bin Yūsuf, *'Umdah al Huffāz fī Tafsīri Ashraf al-Fāz* Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 1996.
- Ḥamidī, Muḥammad al-Hāshimī. *The Making of an Islamic Political Leader: Conversations with Ḥasan al-Turābī*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Holsti, Cole R. *Content Analysis for the Social Sciences and Humanities*. Vantower: Department of Political Science University of British Columbia, 1969
- Hombay, A.S. *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*. Oxford: Oxford University Press), 1963
- Ibrahim, Esam Eltigani Mohamed. *al-Tafsir al-Tawhīdī: A Study on the Ideological Aspect of Ḥasan al-Turābī's Exegetical Work*, Disertasi—Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 2012
- Jābirī (al-), Muḥammad 'Ābid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī: Dirāsah Taḥlīliyah Naqdiyyah li Nuḏūm al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990.
- _____, *al-'Aql al-Siyāsī al-'Arabī*. Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991.
- _____, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1991.
- Jansen, J. G. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern* Terjemahan Mohamad Nur Kholis. Yogyakarta: Tiara wacana Yogya, 1997
- Jauziyyah (al-), Ibn al Qayyim. *al-Tibyan fī 'Ulum al-Qur'an*. Dar al Fikr. t.t.
- Joffe, Lawrence. "Hassan al-Turabi obituary." *The Guardian* 11 (2016).
- Karim (al-), 'Abd bin Hauzān al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt* Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li al-Kitāb, t.t, 1, 202-203.
- Katsir, Ibn, *Tafsir al-Qurān al-'Adzim*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2006

- Kementerian Agama, *al-Qur'an dan Terjemahannya Edisi Penyempurnaan*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Khatib (al-), 'Abd al-Qadir. *Athar Ta'lim al-Qur'an al-Karim Fi Hifz al-Āmn*, 1/25.
- Makmun-Abha Muhammad et al., "Kajian Kritis Atas Kitab Al-Tafsir Al-Tawhidi Karya *Ḥasan Al-Turābī*" *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 15, no. 1 (January 13, 2014): 39–60, <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/alquran/article/view/1188>.
- Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia, an Introduction to the Sociology of Knowledge*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd. 39, t.th
- Mawardi (al-), Imam. *Ahkam Sulthaniyah: Sistem Pemerintahan Khilafah Islam*. Qisthi Press, 2016.
- Misgeld, Dieter, and Graeme Nicholson, eds. *Hans-Georg Gadamer on education, poetry, and history: Applied hermeneutics*. State University of New York Press, 2016.
- Molcong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004
- Muḥtasib (al-), Abdul Madjid 'Abd Salam, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Rahīn*, Beirut: Darul Bayariq, 1982
- Muhammad Rashīb bin 'Ali Riḍa, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah al-'Ammāh li al-Kitāb*, 1990.
- Muhammad, Abū 'Umar bin 'Abd al-Wāḥid al-Baghdādī al-Zāhid, *Yāqutah al-Ṣirāṭ fī Tafsīr Gharīb al-Qur'ān* Madinah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 2002.
- Muhammad, Jamilah Abdullah *Tafsīr al-Āyāt al-Qurāniyyah li al-Marah 'Inda al-Duktūr Ḥasan al-Turābī : Dirāsah Tahliliyyah al-Naqdiyyah*, Disertasi—Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences, International Islamic University Malaysia, 2019
- Muhiddīn, Abd al-Raḥīm 'Umar, *al-Islamiyyun fī Sudan* (Khartoum: Sharikah Dar Kahil li al-Dirasāt wa al-Tiba'a wa Nashr Mahdudah, 2011).
- Munson, Ziad, 'Islamic Mobilization: Social Movement Theory and the Egyptian Muslim Brotherhood', *Sociological Quarterly*, vol. 42 (2001), 487–510.
- Mura, Andrea, 'A Genealogical Inquiry into Early Islamism: The Discourse of *Ḥasan al-Banna*', *Journal of Political Ideologies*, vol. 17 (2012), 61–85.

- Musa, Khalid Uthman, *Ahadith al-Turābī*. Khartoum: Maktabah al-Sharif al-Akadamiyya li'l-Nushr wa'l-Tawzia, 2009.
- Musā'id bin Sulaimān al-Ṭayyār, *Al-Tafsīr Al-Lughawī li al-Qur'ān* Kairo: Dār Ibn Al Jauzī, t.t.
- Musbikin, Imam. "Mutiarā" *Al-Qur'an Khazanah Ilmu Tafsir*, Jawa Timur: Jaya Star Nine, 2014
- Mustaqim, Abdul, *Madzahibut Tafsir: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta. 2003.
- _____, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an, Studi aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press & LSQ, 2012.
- _____, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKis Group, 2012.
- _____, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nasir, Ridlwan. *Memahami al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*. Surabaya: Kopertais IV, 2003.
- Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (New York: Oxford University Press, 1988.
- Nasr, Sayyed Vali Reza, *Mawdūdī .and the Making of Islamic Revivalism* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Peters, Rudolph, *Crime and Punishment in Islamic Law: Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-First Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____, Rudolph, *Jihad in Classical and Modern Islam: A Reader* Princeton, NJ: Markus Wiener, 2005.
- Qardhawi (al-), Yusuf. *Berinteraksi dengan al-Qur'an*, Penerjemah Abdul Hayyi al-Khattani, Jakarta: Gema Insani Press, 1999
- Quṭb, Sayyid , *fi Zilāl al-Qur'ān* Kairo: Dār al-Shurūq, t.t.
- _____, Sayyid. *al-Taswir al Fanny fi al-Qur'an*. Bairut: Dār al-Kutub, t.t.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 200), 24, 10.

- Raden, TFKI. *Al Qur'an Kita; Studi Ilmu, Sejarah dan Tafsir Kalamullah*. Kediri: Lirboyo Press; 2011
- Rahman (al-), 'Abd bin Nāṣir al-Sa'dī, *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī tafsīr Kalām Minān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 200, 1, 935).
- Rahmawati, Mohammad Gufron, *Ulumul Qur'an: Praktis dan Mudah*, Yogyakarta: Teras, 2013
- Ramone, Jenni, *Postcolonial Theories*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Randal, Jonathan, *Osama: The Making of a Terrorist* New York: Alfred A. Knopf, 2004.
- Ridha, AH. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Jakarta: Rajawali Press, 1994
- Ronen, Yehudit. "The Rise and Fall of Hasan Abdallah al-Turabi: A Unique Chapter in Sudan's Political History (1989–99)." *Middle Eastern Studies* 50.6 (2014): 992-1005.
- Ṣāfi, Maḥmūd 'ibn 'Abd al-Raḥīm, *al-Jadwāl fī I'rāb al-Qur'ān* Damaskus: Dār al-Rashīd Mu'assasah al-Imān, 1418 H
- Ṣalih (al-), Subḥi. *Mabāhith fī Ulum al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ilmi li al-Malayīn, 1972 M
- Ṣibāgh (al-), Muḥammad ibn Luṭfi. *Lamḥāt fī 'Ulūm al-Qurān wa Ittijāhāt al-Tafsīr*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990
- Ṣuyuṭi (al-), Jalāludīn Abd al-Rahmān. *Al-Itqān fī Ulum al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1978
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an*. London dan New York: Roudledge, 2006
- Shehadeh, Lamia Rustum. *The idea of women in fundamentalist Islam*. University press of Florida, 2003.
- Sharīf (al-), al-Riḍā, *Talkhiṣ al-Bayān fī Majāzāt al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Aḍwā', t.t.
- Shawkanī (al-), Muhammad bin 'Ali bin Muhammad, *Fath al-Qadīr: al-Jāmi' Bayna Fannī al-Riwāyath wa al-Dirāya*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Shiddieqy (al-), Muhammad Hasbi. *Ilmu-ilmu Al Quran: Media media Pokok dalam Menafsirkan al Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang. 1972.
- Shihab, Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: PT. Mizan Pustaka. 2007.

- _____, Quraish. *Studi Kritis Tafsir Al-Manar, Karya Muhammad Abduh dan M.Rasyid Ridha*. Bandung: Pustaka Hidayah. 1994.
- Sirry, Mun'im, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritik Al-Qur'an terhadap Agama Lain*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2013.
- Syamsuddin, Sahiron. "Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an." (2017).
- Ṭabarī (al-), Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- Torrey, C.C. *The Commercial-Theological Terms in the Koran*. Leiden: E.J.Brill, 1892
- Tønnessen, Liv. *Islamism and Democracy: An Inquiry into the Political Thought of the Sudanese Islamist Hassan al-Turabi*. Diss. Thesis submitted to the Department of Comparative Politics, University of Bergen, Norway, 2005.
- Turābī (al-), Ḥasan. (with Muhammad Salim al-Awwa dan Rashīd al-Ghannushi) *Min Ma'alim al-Nizam al-Islami*. Khartoum: al-Markaz al-Qawmi li al-Intāj al-'Alāmī, 1995.
- _____, Ḥasan. 'Islam as a Pan-national Movement and Nation-States: An Islamic Doctrine of Human Association', *Royal Society of Arts Journal* (August/ September 1992), 608–619
- _____, Ḥasan. 'The Islamic State', dalam John L. Esposito, *Voices of Resurgent Islam* Oxford: Oxford University Press, 1983, 241–251.
- _____, Ḥasan. "Taqwīm al-Fi'il wa Radd li-Wāqi'ah September", dalam *al-Hayat*, vol. 14186 (20 January 2002), 15.
- _____, Ḥasan. *Adwa 'ala Mashākil Dusturiyyah*. Khartoum 1967.
- _____, Ḥasan. *al-Īmān* (Kuwayt: Dar al-Qalam, 1974).
- _____, Ḥasan. *al-Muṣṭalahat al-Siyasiyya fi al-Islam* (Beirut: Dār al-Sāqi, 2000).
- _____, Ḥasan. *al-Shūrā wa al-Dimuqrāṭiyyah*. Khartoum: Alam al-'Alamiyyah, 2000.
- _____, Ḥasan. *al-Siyāṣah wa al-Ḥukm* Beirut: Dār al-Sāqi, 2003.
- _____, Ḥasan. *al-Tafsīr al-Tawḥīdī*. Beirut: Dār al-Saqi, 2004.
- _____, *al-Tafsīr al-Tawḥīdī*, Vol. 2 (Beirut: Arab Scientific Publisher, 2011)

- _____, Ḥasan. *Awlawiyat al-Ṭayyār al-Islāmī li-Thalahat Uqūd al-Qadimāt*. Umm Durman: Bayt al-Ma'rifah li al-Intāj al-Thaqafi, 1991.
- _____, Ḥasan. *Fi al-Fiqh al-Siyāsī*. Beirut: Dār al-Arabiyyah li al-'Ulūm, 2010.
- _____, Ḥasan. *Ḥiwār ma'a al-Gharb: Utruhāt Harakah al-Islām*. Khartoum: Jam'iyat Quran al-Karim, 1994).
- _____, Ḥasan. *Qaḍaya al-Tajdīd: Nahwa Manhaj Usūfī*. Beirut: Dār al-Hadi, 2000.
- _____, *al-Ṣalat 'Imad al-Dīn* Kuwait: Dar al-Qalam, 1983.
- _____, Ḥasan. *Tafsīr al-Tawḥīdī*, London: Dār Al- Sāqī, 2004
- _____, Ḥasan. *Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*. al-Ribāt: Dār al-Qarafi, 1993.
- _____, Ḥasan. *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Tunis: Dār al-Rā'id, 1981.
- _____, Ḥasan. *The Islamic Movement in Sudan*. Terjemah bahasa Inggris Abdelwahab El-Affendi. Beirut: Arab Scientific Publishers, 2009.
- _____, Ḥasan., *Women in Islam and Muslim Society*. London: Milestones Publishers, 1991.
- Warburg, Gabriel. "Revolutionary Sudan: Hasan al-Turabi and the Islamist State 1989-2000." (2004): 192-200.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi 'Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- _____, Aksin. *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd, Kritik Ideologis Hermeneutis*. Yogyakarta: LKIS, 2009.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an; Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. LKIS PELANGI AKSARA, 2002.
- Zāhab (al-), Muhammad Husain, *Al-tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid I, II, III. Kairo, darul hadits; 2012
- Zajjāj (al), Abu Ishāq Ibrāhīm, *Ma'āni al-Qur'ān wa I'rābuhu* Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1988.
- Zamakhsharī (al-), Mahmūd bin Umar, *al-Kashāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyun al-Aqāwil fī wujuh al-Ta'wīl*, juz 2 Beirut: Dār Ihya' al-Turāts al-'Arabī, t.t, 22.
- Zanjani (al-), Abu Abdullah. *Wawasan Baru Tarikh Alquran*, terj. Kamaluddin Marzuki Anwar dan A. Qurthubi, Bandung: Mizan, 1993

Zarqani (al-), M Abdul'azim, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Fikr, tth

Africa al-Youm (www.africaalyom.com)

Al-Rakoba (www.alrakoba.net)

Al Jazeera (www.aljazeera.com)

Nilin (www.alnilin.com)

Sudanese Online (<http://sudaneseonline.com>)

Sudanile (www.sudanile.com)