

MULTIKULTURALISME DALAM AL-QUR'AN

(Studi Analisis Penafsiran Ibnu 'Āshūr dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian

Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag) dalam Program

Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

Handri Setyarama

NIM: E93219088

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA

2023

PERNYATAAN ORISINALITAS KARYA

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

1. Nama : Handri Setyarama
2. Alamat : Nglumpang Mlarak Ponorogo
3. NIM : E93219088
4. Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
5. Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
6. Asal Kampus : UIN Sunan Ampel Surabaya

menyatakan dengan sesungguhnya bahwa karya yang saya tulis ini benar-benar tulisan saya dan bukan merupakan plagiasi baik sebagian atau seluruhnya.

Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa karya tulis ini hasil dari plagiasi baik sebagian atau seluruhnya, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Surabaya, 22 Desember 2022

Saya yang menyatakan,



Handri Setyarama

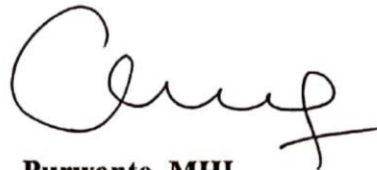
(NIM. E93219088)

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi berjudul “Multikulturalisme dalam Al-Qur’an”, (Studi Analisis Penafsiran Ibnu ‘Āshūr dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang ditulis oleh Handri Setyarama ini telah disetujui pada tanggal 19 Desember 2022.

Surabaya, 22 Desember 2022

Pembimbing,




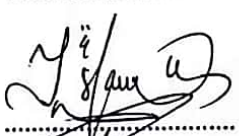


Purwanto, MHI

(NIP: 197804172009011009)

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul “Multikulturalisem dalam Al-Qur’an”, (Studi Analisis Penafsiran Ibnu ‘Ashūr dalam Kitab *Tafsīr al-Tabrīr wa al-Tanwīr*) ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 12 Januari 2023

Tim Penguji

1. Purwanto, MHI (Penguji I) : 
2. Wildah Nurul Islami, M.Th.I (Penguji II) : 
3. Dr. Fejrian Yazdajird Iwanebel, M.Hum (Penguji III) : 
4. Dr. Hj. Iffah, M.Ag (Penguji IV) : 

Surabaya, 12 Januari 2023



Abul Kadir Riyadi, Ph.D.
NIP. 197008132005011003



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: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Handri Setyarama
NIM : E93219088
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat
E-mail address : handrisetyarama07@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 Desertasi Lain-lain (.....)
yang berjudul :

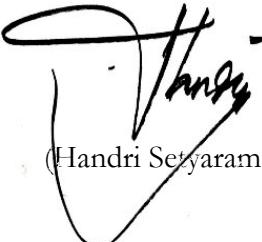
Multikulturalisme dalam Al-Qur'an
(Studi Analisis Penafsiran Ibnu 'Ashur dalam *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*)

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, 15 Januari 2023
Penulis


(Handri Setyarama)

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh fenomena masyarakat yang cenderung merasa superior dengan kelompok lain sehingga melakukan penghinaan kepada sesama, baik melalui verbal maupun sikap. Bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap keberadaan manusia di muka bumi ini tidak sekadar dibahas dalam wacana sosiologis dan antropologis, melainkan kehadiran agama memberi penghormatan kepada manusia. Konsep multikulturalisme, atau *al-ta'addudiyah al-thaqāfiyyah* dalam Bahasa Arab, menekankan relasi antar-kebudayaan melalui sikap toleransi, kesetaraan, adil, dan satu sama lain saling menghargai. Namun, Al-Qur'an tidak menyebut istilah multikulturalisme secara eksplisit, melainkan disinggung secara implisit pada ayat-ayat tertentu.

Penelitian ini memuat dua rumusan masalah, yakni bagaimana klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an dan bagaimana penafsiran Ibnu 'Ashūr dalam Kitab *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* terhadap ayat-ayat yang memuat gagasan mengenai multikulturalisme. Jenis penelitian ini berbentuk kepustakaan (*library research*) yang ditulis menggunakan model penelitian kualitatif dengan metode deskriptif-analitis. Kaitannya dengan penggalian ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Quran digunakan pendekatan tafsir tematik konseptual, yaitu studi tematik yang berupaya menjelaskan konsep-konsep tertentu yang tidak dijelaskan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an.

Penelitian ini menghasilkan dua temuan penting. *Pertama*, klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an ditemukan kodifikasi sebanyak 63 ayat yang diringkas ke dalam delapan tema sebagai berikut: persamaan asal-usul manusia sebanyak 6 ayat, heterogenitas manusia sebanyak 4 ayat, pluralitas agama sebanyak 4 ayat, kebebasan beragama sebanyak 13 ayat, kebebasan berpikir dan berpendapat sebanyak 8 ayat, toleransi beragama sebanyak 6 ayat, perbedaan derajat manusia sebanyak 7 ayat, dan keragaman sifat dan karakter manusia sebanyak 15 ayat. *Kedua*, nilai-nilai multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* melalui analisis terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 213, QS. Al-Māidah [5]: 2 & 8), QS. Al-Rūm [30]: 22, QS. Al-Zukhrūf [43]: 32, QS. Al-Hujurat [49]: 11 & 13, mengandung empat nilai yaitu: 1) kesetaraan; memuat prinsip utama penerimaan, pengakuan, dan pemenuhan atas hak-hak primordial serta perlindungan terhadap hak-hak kemanusiaan tanpa terkecuali; 2) keadilan, memuat prinsip utama penetapan hak yang sama dengan sebesar-besarnya dalam segi hukum serta menghindari sikap rasisme; 3) perdamaian, memuat prinsip utama menggelorakan semangat nasionalisme dan menolak fasisme jahiliah serta menjunjung tinggi demokrasi; 4) persatuan dan kesatuan, memuat prinsip utama mengedepankan sikap saling tolong-menolong dan bekerja sama dalam kebaikan dan takwa serta menghindari sikap fanatisme golongan.

Kata Kunci: Multikulturalisme, Ayat Al-Qur'an, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*

DAFTAR ISI

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	v
ABSTRAK	vi
MOTTO	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
KATA PENGANTAR.....	x
DAFTAR ISI.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	9
1. Identifikasi Masalah	9
2. Batasan Masalah.....	9
C. Rumusan Masalah.....	10
D. Tujuan Penelitian	10
E. Kegunaan Penelitian	11
1. Secara Teoritis.....	11
2. Secara Praktis	11
F. Kerangka Teori	12
G. Telaah Pustaka	15

H. Metode Penelitian	18
1. Model dan Jenis Penelitian.....	18
2. Sumber Data.....	19
3. Metode Pengumpulan Data	19
4. Metode Analisis Data	20
I. Sistematika Pembahasan.....	21
BAB II KONSEP UMUM MULTIKULTURALISME DAN RUANG	
LINGKUPNYA	23
A. Definisi Multikulturalisme.....	23
B. Teori Multikulturalisme Menurut Para Ahli.....	28
C. Sejarah Multikulturalisme.....	35
D. Multikulturalisme dalam Islam.....	41
E. Nilai-nilai Multikulturalisme	48
BAB III SEPUTAR <i>TAFSIR AL-TAHRIR WA AL-TANWIR</i> DAN	
PENAFSIRAN IBNU ‘ASHUR TERHADAP AYAT-AYAT	
MULTIKULTURALISME.....	56
A. Biografi dan Karya Ibnu ‘Ashūr.....	56
1. Biografi Ibnu ‘Ashūr	56
2. Karya Ibnu ‘Ashūr.....	67
B. Profil <i>Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr</i>	68
1. Deskripsi dan Latar Belakang Penulisan <i>Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr</i>	
.....	68
2. Karakteristik <i>Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr</i>	73

C. Penafsiran Ibnu ‘Āshūr terhadap Ayat-ayat Multikulturalisme dalam <i>Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>	79
1. Manusia Memiliki Kecenderungan Beragam; QS. Al-Baqarah [2]: 213	80
2. Manusia Makhluk Sosial yang Saling Membutuhkan; QS. Al-Māidah [5]: 2.....	87
3. Larangan Fanatisme Kelompok; QS. Al-Māidah [5]: 8.....	91
4. Manusia Berbeda dalam Berbagai Aspek; QS. Al-Rūm [30]: 22.....	93
5. Manusia Saling Bantu dalam Pemenuhan Hidup; QS. Al-Zukhrūf [43]: 32.....	96
6. Larangan Tegas Melakukan Penghinaan; QS. Al-Hujurāt [49]: 11... 99	
7. Manusia Diciptakan untuk Saling Mengenal; QS. Al-Hujurāt [49]: 13	105
BAB IV ANALISIS MULTIKULTURALISME DALAM <i>TAFSIR AL-TAḤRIR WA AL-TANWIR</i>	110
A. Analisis Klasifikasi Ayat-ayat Multikulturalisme dalam Al-Qur’an....	110
B. Nilai-nilai Multikulturalisme dalam <i>Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr</i>	124
BAB V PENUTUP	139
A. Kesimpulan	139
B. Saran	140
DAFTAR PUSTAKA	141
RIWAYAT HIDUP	147

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Realitas sosial yang dipangku oleh kelompok masyarakat hegemonik acap kali mendatangkan berbagai kesenjangan yang nyaris tidak bisa ditolak. Keragaman dalam suatu wilayah dari segi kelompok, etnis, strata sosial, suku, budaya, dan agama semestinya menuntut suatu penghargaan sekecil apa pun untuk menilai bahwa ideologi yang digaungkan kepada para pengikutnya memiliki kebenaran proporsional sehingga menelurkan sikap terbuka terhadap suatu kelompok tanpa adanya dominasi dan agitasi.¹ Namun ironisnya, dunia modern yang dikenal sebagai dunia mahacerdik di mana kebebasan sangat dijunjung tinggi, manusianya sering kali mengalami kecemasan rasial dalam memandang kelompok tertentu, mengingat adanya sejarah kelam yang tidak bisa dipisahkan dari hidup bermasyarakat dan bersosialisasi, seperti adanya sejarah perbudakan, diskriminasi, serta penetapan status sosial.

Perkembangan dunia sampai pada episentrum sekarang ini, kesenjangan budaya dan perbedaan keyakinan masih sangat potensial dalam melahirkan konflik, hal ini disebabkan karena sikap pongah terhadap diri sendiri dan juga golongan.² Sikap inilah yang mendorong perasaan ingin diakui bahwa dirinya

¹Zubaedi, *Islam dan Benturan Antar Peradaban* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 55.

²Henry Thomas Simarmata, dkk, *Indonesias: Zamrud Toleransi*, cet. 1 (Jakarta Selatan: PSIK-Indonesia, 2017), 13.

lebih unggul dan superior dibanding individu atau kelompok lain sehingga tidak malu melakukan penghinaan kepada sesama, baik verbal maupun sikap, terlebih ketika memandang ras yang berbeda. Kesadaran tinggi terhadap kelompok orang lain yang berseberangan disebut rasialisme, suatu paham yang sejatinya mencederai nilai-nilai kemanusiaan, sedangkan perilakunya disebut diskriminasi rasial. Maraknya umpatan dan makian bernada rasis yang tersebar di berbagai akun media sosial oleh individu atau kelompok tertentu, sikap diskriminatif pada komunitas berbeda oleh orang-orang fanatik, kesenjangan sosial atas dominasi dari yang kuat kepada yang lemah, intimidasi terhadap orang-orang yang memiliki perbedaan dalam hal fisik maupun psikis, merupakan prinsip dari kejahatan rasialisme. Abdul Halim dalam *Sosiologi Politik Etnik* mengatakan bahwa tumbuh dan munculnya semangat rasialisme ke permukaan sebab adanya perbedaan-perbedaan fisik maupun biologis seperti warna kulit, warna rambut, postur tubuh, dan bentuk wajah yang diyakini sangat berkaitan dengan kualitas intelektual serta kepribadian seseorang.³ Rasialisme tidak boleh mendapat ruang di semua lini kehidupan manusia, bahkan di semua dunia mungkin di alam semesta.

Isu-isu rasial yang terjadi di tengah masyarakat global terlebih di Indonesia memang sebuah fenomena sosial yang patut dipergunjingkan dan tak akan ada habisnya. Kasus diskriminasi ras kulit hitam yang terjadi di belahan Afrika, Tigray, Ethiopia berdampak pada krisis kemanusiaan terburuk di dunia sejak terjadinya konflik bersenjata November 2020 lalu, sebab minimnya perhatian internasional.

³Abdul Halim, *Sosiologi Politik Etnik: Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal Masyarakat Madura*, cet. 1 (Malang: Intengensi Media, 2020), 33.

Kurang lebih sekitar 6 juta warga tidak dapat mengakses layanan dasar seperti pencarian obat-obatan dan telekomunikasi seluler, serta tidak diizinkan keluar dari wilayahnya (detiknews, 2022). Pelecehan ras kulit hitam juga sering dialami oleh atlet sepak bola terutama yang ikut bermain di liga Eropa. Vinicius Junior, pemain sayap Real Madrid asal Brasil, dalam sebuah saluran televisi di Spanyol, ia disebut sebagai seekor monyet karena jogetnya yang dipandang konyol pada setiap perayaan gol (The Athletic, 2022).

Ujaran rasial di akun *facebook* Ambroncius Nababan yang menyangdingkan foto mantan komisioner HAM asal Papua, Natalius Pigai dengan seekor gorila, serta unggahan foto Anies Baswedan menggunakan koteka sembari bertelanjang dada yang dilakukan oleh Ruhut Sitompul di akun *Twitter* pribadinya merupakan contoh penyelewengan nilai-nilai kemanusiaan yang sangat mudah dilakukan hanya dengan melalui telepon genggam. Sentimen rasialisme kebahasaan tentu saja menempati level darurat signifikan di Indonesia. Bagaimana tidak, hanya terlahir berkulit putih, mata sipit, dan nama khas dari Negara Tirai Bambu membuat mereka mudah diidentifikasi sebagai “Anak Tionghoa.”

Konflik-konflik sosial yang berpotensi menciptakan kerusuhan, pertikaian antar-golongan, perang dingin, hingga tindakan kriminal yang menimbulkan gangguan ketenteraman dan ketertiban di masyarakat seringnya disebabkan oleh penolakan terhadap sesuatu yang beda, baik perbedaan dalam hal keyakinan, budaya, maupun kepentingan. Konflik antar-suku misalnya adalah produk dari hubungan suku itu sendiri dengan sebab-sebab yang ada dalam konteks lokal mereka, di mana perasaan fanatik terhadap kelompoknya sangat tinggi hingga silau

dengan keunggulan yang dimiliki dan melakukan kecaman kepada suku lain. Dilansir dari kanal berita nasional yang dipublikasikan secara daring, pada awal tahun 2022 lalu, di Indonesia, tepatnya di kabupaten Jayawijaya, Papua terjadi konflik antarsuku yang lagi-lagi ditengarai oleh faktor kesalahpahaman, yaitu suku Nduga dan Lani Jaya. Tindakan kekerasan hingga perang antarsuku di Papua kerap dilakukan sebagai bentuk penyelesaian masalah. Meski telah menyatakan perdamaian antara kedua pemimpin suku, namun benih-benih kebencian masih tertanam di hati masyarakat yang berujung pada diskriminasi antarsuku (cnnindonesia.com, 2022).

Konflik sosial semacam ini tidak akan muncup apabila perorangan menyadari bahwa segala sesuatu diciptakan lengkap dengan keunikannya masing-masing sebagai corak kehidupan. Pengakuan terhadap martabat kearifan manusia yang hidup dalam komunitasnya dengan ciri khas kebudayaan masing-masing hanya bisa lahir dari kesadaran multikulturalisme,⁴ yaitu sikap toleransi mendalam yang menuntut keterbukaan atas kompleksitas, bahkan atas aneka paradoks dalam kehidupan.⁵ Multikulturalisme adalah bingkai yang bagus sebagai kaca mata dalam melihat kehidupan sebagai sesuatu yang kompleks, ambigu dan penuh paradoks; tidak sekadar hitam-putih semata. Selain itu, paham ini juga memperdalam kemampuan empati terhadap orang lain di sekitar, sebab ia mengajak penganutnya melihat segala sesuatu dari sudut pandang orang lain itu.⁶

⁴Khoiriah, *Multikultural dalam Pendidikan Islam* (Bengkulu: IAIN Bengkulu, 2020), 36.

⁵Bambang Sugiharto, "Toleransi dan Batas-batasnya", dalam Hipolitus K. Kewuel, dkk (ed.), *Seri Kebudayaan I: Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi* (Malang: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya, 2017), 3.

⁶Ibid.

Multikulturalisme yang pertama kali muncul di Kanada sekitar tahun 1970-an sebagai respons keberagaman negara lalu menyebar ke berbagai penjuru dunia hingga Amerika Serikat, Australia, Inggris, Jerman, Belanda, Perancis, dan negara-negara Eropa lain, beralih peran menjadi sebuah ideologi yang mengagungkan perbedaan budaya seiring perkembangan zaman.⁷ Namun, jauh sebelum negara maju mereka konsepsi tentang pluralisme budaya dalam cakupan *multi nation*, lebih dari 14 abad yang lalu Islam melalui Al-Qur'an telah mengenal multikulturalisme. Dibuktikan dengan ajaran-ajaran Islam mengenai persamaan derajat, kehormatan dan kemuliaan Hak Asasi Manusia yang harus dijunjung tinggi, keadilan dalam segala hal, lalu ajaran mengenai hidup dalam perbedaan.⁸

Al-Qur'an turun salah satunya sebagai solusi atas kebuntuan dan kegagalan masyarakat Arab pada masa awal pewahyuan dalam menyikapi keberagaman. Kegagalan ini dipengaruhi oleh kehidupan Arab pra-Islam yang tidak mengenal ikatan nasional, melainkan yang ada pada mereka hanyalah ikatan kabilah.⁹ Ikatan ini dibangun atas asas eksistensi politik yang bernama fanatisme. Keluarga dari suku bangsawan sangat diunggulkan, diprioritaskan, dihormati, disegani, dan dijaga sekalipun harus menghunuskan pedang atau menumpahkan darah, sementara keluarga dari suku minoritas dikucilkan dan dibuang, bahkan dianggap musuh sehingga pantas diperangi.¹⁰ Kondisi seperti ini terus berlanjut

⁷Alī Rattansī, *al-Ta'addudīyah al-Thaqāfiyyah: Muqaddimatun Qaṣīratun Jiddan* (Jāmi' Huqūq al-Ṭaba' Mahfūzah li al-Nashar Muassisatu Handawī li al-Ta'limi wa al-Thaqāfahi, 2012), 17.

⁸Moh. Noor Hidayat, "Internalisasi Nilai-nilai Multikultural dalam *Tafsīr al-Rāzī* pada Pengembangan Pendekatan Pembelajaran Tafsir", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 11, No. 1 (2015), 105.

⁹Siti Zubaidah, *Sejarah Peradaban Islam*, cet. 1 (Medan: Perdana Publishing, 2016), 9.

¹⁰*Ibid.*, 10.

sampai datang perintah Al-Qur'an supaya menghormati segala bentuk perbedaan, sebab perbedaan adalah hukum sunatullah sebagai satu-satunya Zat Yang Maha Mengatur alam semesta dan seluruh isinya.

Bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap keberadaan manusia di muka bumi ini tidak sekadar dibahas dalam wacana sosiologis dan antropologis dalam tajuk kebinekaan misalnya, melainkan kehadiran agama memberi penghormatan kepada manusia.¹¹ Konsep multikulturalisme, atau *al-ta'addudiyah al-thaqāfiyyah* dalam Bahasa Arab, menekankan relasi antar-kebudayaan melalui sikap toleransi, kesetaraan, adil, dan satu sama lain saling menghargai. Al-Qur'an mengingatkan kepada orang-orang berilmu untuk senantiasa menyampaikan pesan kebenaran diiringi sikap toleransi tinggi antar sesamanya, menggunakan bahasa santun dan menghindari segala bentuk perkataan menghina, serta menghormati keragaman supaya tercipta kehidupan harmonis di tengah masyarakat sebagaimana tertulis dalam QS. Al-Hujurāt [49]: 13 berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفُسُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ١٢١٣

Wahai manusia! Sungguh Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Maha teliti.¹³

Ibnu 'Āshūr menafsirkan lafal *dhakarīn wa unthā* (ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ) dengan pemaknaan bahwa ayat ini berbicara mengenai asal-usul persaudaraan umat

¹¹Mabrur, "Argumentasi Penolakan Rasisme dalam Al-Qur'an (Analisis *Tafsīr Maqāṣidī*)", *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 4, No. 1 (2021), 32.

¹²Al-Qur'an, 49:13; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan dan Terjemahan* (Jakarta: Almahira, 2015), 517.

¹³Ibid.

manusia yang diciptakan Allah dari satu keturunan yaitu Adam dan Hawa, sehingga mengisyaratkan untuk tidak saling membanggakan diri antara satu dengan yang lain karena sejatinya manusia itu sama.¹⁴ Lalu dijadikan manusia berbangsa-bangsa, bersuku-suku, dan berbeda-beda warna kulit bukan untuk saling menjelekkkan atau merendahkan yang lainnya, namun agar saling mengenal. Menurut Fakhruddīn al-Rāzī sikap taaruf atau saling mengenal antar-kelompok yang berbeda mengandung faedah supaya manusia dapat saling tolong-menolong, tidak menyombongkan diri, serta menghindari permusuhan.¹⁵ Sedangkan Ibnu ‘Ashūr berpendapat sikap saling mengenal tidak hanya dilakukan antar-individu untuk mengetahui watak dan kepribadian seseorang semata, tetapi juga mengenal keluarga, asal-usul nasab atau keturunan, suku, serta bangsa atau negara sehingga terbuka pintu jalinan kasih sayang dalam persaudaraan umat manusia di seluruh dunia.¹⁶

Kunci terciptanya kehidupan yang harmonis dalam keragaman menurut Ibnu ‘Ashūr ialah saling mengetahui latar belakang kehidupan seseorang, sedangkan pengetahuan mengenai riwayat hidup lahiriah seseorang tidak dapat dicapai selain melalui jalan taaruf. Inilah yang dikehendaki oleh Ibnu ‘Ashūr bahwasanya dari pengenalan yang bertahap maka akan timbul pemahaman, dari pemahaman akan timbul kepedulian, dari kepedulian akan timbul rasa empati, dari empati akan timbul rasa cinta dan kasih sayang, dari rentetan inilah kelak melahirkan tali persaudaraan yang erat antar-manusia satu dengan lainnya.

¹⁴Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 26 (Tunisia: Jāmi’ Ḥuqūq al-Ṭaba’ Maḥfūzah li al-Dāri al-Tūnisiyyah li al-Nasharī, 1984), 261.

¹⁵Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr wa al-Mafātiḥ al-Ghaib*, juz 28 (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭaba’ah wa al-Nashr wa al-Tawzī’, 1981), 138.

¹⁶‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 26, 262.

Dari permasalahan di atas, kajian mengenai multikulturalisme sangat penting untuk dilakukan. Analisis mendalam tentang ayat-ayat multikulturalisme lebih spesifik sebagai resolusi konflik diskriminasi rasial perlu diupayakan, guna mendapat petunjuk dalam menyikapi isu-isu rasial yang terjadi, khususnya di tengah masyarakat modern saat ini. Untuk menunjang pemahaman dalam mengkaji Al-Qur'an mengenai multikulturalisme ini, digunakan penafsiran dari Ibnu 'Ashūr dalam kitab tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

Di samping sebagai mufasir, Ibnu 'Ashūr merupakan tokoh penggerak nasionalisme di Tunisia. Ia pernah menjabat sebagai hakim dan mufti selama menjadi syekh besar Tunisia dan menerbitkan karya di bidang tatanan sosial berjudul *Uṣūlu al-Nizām al-Ijtimā'ī al-Islāmī*. Dengan latar belakang sosial-budaya yang demikian, penafsiran Ibnu 'Ashūr sangat menunjang untuk kajian penelitian pada aspek-aspek sosial kemasyarakatan seperti multikulturalisme khususnya sebagai resolusi konflik diskriminasi rasial. Terlebih lagi karya tafsirnya berjudul *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* merupakan sebuah tafsir kontemporer berbasis *maqāsidī* yang seringnya diaplikasikan untuk mencari resolusi alternatif suatu permasalahan berdasarkan nilai-nilai kemaslahatan. Maka dalam penelitian ini akan diambil judul, "Ayat-ayat Multikulturalisme dalam Al-Qur'an", (Studi Analisis Penafsiran Ibnu 'Ashūr dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*).

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, dapat diidentifikasi masalah sebagai berikut:

- a. Mengapa multikulturalisme muncul.
- b. Bagaimana kemunculan multikulturalisme dalam kehidupan modern.
- c. Apa yang dimaksud multikulturalisme.
- d. Apa yang dimaksud multikulturalisme dalam Islam.
- e. Apa saja nilai-nilai multikulturalisme dalam Islam.
- f. Bagaimana terminologi multikulturalisme dalam Al-Qur'an.
- g. Apa saja ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an.
- h. Bagaimana klasifikasi multikulturalisme dalam Al-Qur'an.
- i. Bagaimana penafsiran mufasir terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an.
- j. Bagaimana penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

2. Batasan Masalah

Untuk menghindari pembahasan yang melebar sehingga keluar dari fokus penelitian, juga menghindari adanya kesalahpahaman dalam pembahasan yang terangkum dalam identifikasi masalah maka diperlukan batasan masalah, yaitu penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam kitab *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

Ayat-ayat Al-Qur'an berbasis multikultural dalam penelitian ini dibatasi pada 7 ayat, di antaranya: manusia memiliki kecenderungan beragama (QS. Al-Baqarah [2]: 213), manusia makhluk sosial yang saling membutuhkan dan larangan fanatisme (QS. Al-Māidah [5]: 2 & 8), manusia berbeda dalam berbagai aspek (QS. Al-Rūm [30]: 22), manusia saling membantu dalam pemenuhan hidup (QS. Al-Zukhrūf [43]: 32), larangan tegas melakukan penghinaan (QS. Al-Hujurat [49]: 11), dan manusia diciptakan untuk saling mengenal (QS. Al-Hujurat [49]: 13).

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dijelaskan terdahulu maka dapat diambil rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana mekanisme klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana Implementasi penafsiran Ibnu 'Āshūr terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* pada Konteks Sosial Kekinian?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian sesuai dengan rumusan masalah yang menjadi target penelitian ini adalah sebagai berikut:

- a. Mendeskripsikan mekanisme klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an.
- b. Mendeskripsikan penafsiran Ibnu 'Āshūr terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

E. Kegunaan Penelitian

Dilakukannya penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat baik secara teoritis maupun praktis, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Secara Teoritis

Penelitian ini merupakan satu sumbangan sederhana pada ranah akademik yang diharapkan dapat digunakan sebagai tambahan referensi keilmuan untuk pengembangan diri tentang penelitian Al-Qur'an terkait ayat-ayat multikulturalisme. Lebih spesifik lagi penelitian ini dapat bermanfaat bagi seluruh civitas akademika Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Usuluddin dan Filsafat universitas Islam sebagai bahan penelitian terhadap studi penafsiran Al-Qur'an kajian tafsir tematik.

2. Secara Praktis

Di samping kegunaan secara teoritis, penelitian ini diharapkan mampu memberikan kegunaan secara praktis yaitu sebagai kontribusi dalam ranah sosial yaitu menemukan solusi atas isu atau konflik rasial yang dilatarbelakangi oleh adanya sikap-sikap intoleran seperti diskriminasi dan intimidasi dalam kehidupan bermasyarakat dan bersosialisasi sehingga tercipta kehidupan masyarakat yang kondusif, jauh dari permusuhan dan perkelahian. Penelitian ini juga diharapkan memberikan kontribusi pada ranah politik ketatanegaraan sebagai rujukan dalam reproduksi kebijakan multikulturalisme guna membangun masyarakat multikultural suatu negara yang lebih harmonis.

F. Kerangka Teori

Secara etimologis multikulturalisme gabungan dari tiga kata, yakni *multi* yang berarti plural, *kultural* yang berarti bersifat kebudayaan, dan *isme* yang berarti aliran, paham, atau kepercayaan. Secara sederhana dapat diartikan sebagai paham tentang budaya yang plural.¹⁷ Istilah ini di dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia didefinisikan sebagai gejala pada seseorang atau suatu masyarakat yang ditandai oleh kebiasaan menggunakan lebih dari satu kebudayaan. Multikulturalisme diterapkan dalam suatu komunitas dan dipahami oleh individu karena sejatinya bertujuan untuk kerja sama, kesederajatan, dan mengapresiasi dalam dunia yang kian kompleks dan tidak monokultur lagi sebagaimana diterangkan oleh Saptaatmaja yang dikutip dari Yaya Suryana.¹⁸

Multikulturalisme adalah suatu paham yang hendak menawarkan pandangan normatif tentang bagaimana cara menata pluralitas secara sehat. Paham ini dalam bahasa Arab dikenal sebagai *al-ta'addudiyah al-thaqāfiyyah*, yaitu paham yang menekankan relasi antar-kebudayaan melalui sikap toleransi, kesetaraan, adil, dan satu sama lain saling menghargai. Mengutip Wattimena bahwa wacana multikulturalisme hendak memberikan pengakuan pada cara hidup manusia yang sangat beragam, selama cara hidup tersebut menghormati perbedaan, dan bergerak dalam koridor hukum yang sah. Keberagaman yang dimaksud bukan

¹⁷Yaya Suryana dan A. Rusdiana, *Pendidikan Multikultural*, cet. 1 (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 99.

¹⁸Ibid.

hanya lingkup pluralitas agama, budaya, suku, ataupun ras, namun melampaui pluralitas sub-kultur, sub-ras, dan partikularitas lainnya yang sering dilupakan.¹⁹

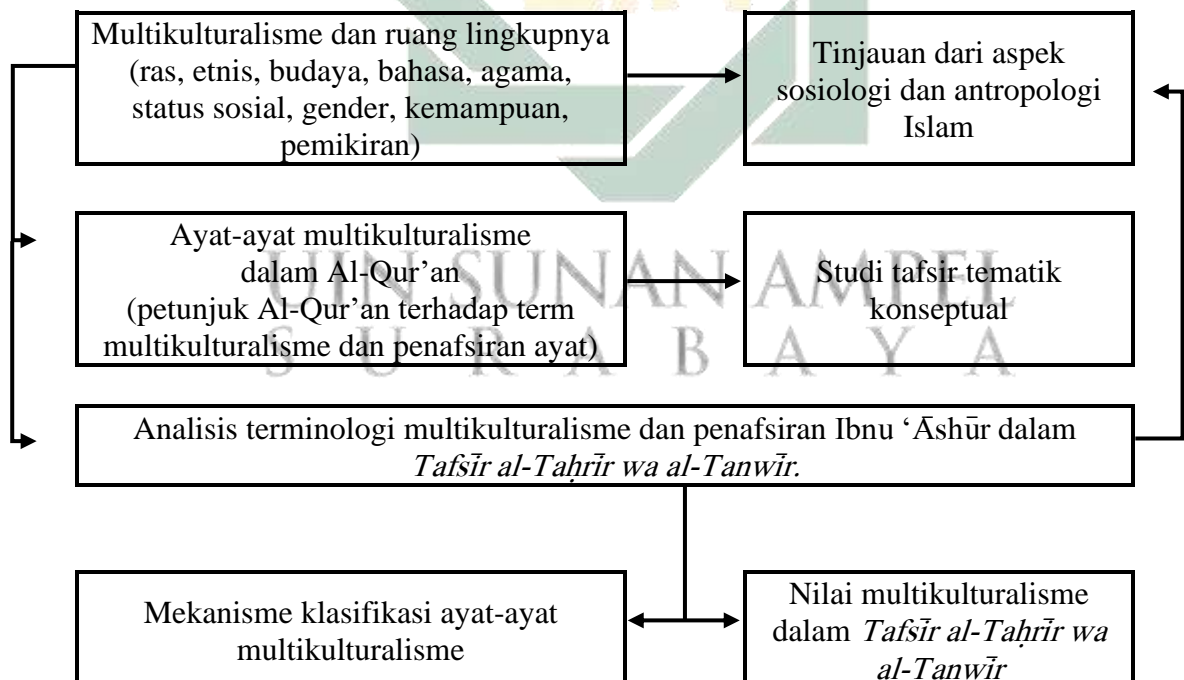
Multikulturalisme bukan hanya soal identitas dan perbedaan identitas semata, tetapi tentang segala sesuatu yang tertanam di dalam kultur, yakni susunan kepercayaan dan praktik-praktik sosial, di mana suatu kelompok dapat memahami siapa diri mereka, dunia, serta dapat menata kehidupan mereka, baik kehidupan individual maupun sosial. Maka dapat disimpulkan bahwa multikulturalisme adalah paham yang menghendaki penghargaan dan penghormatan dalam hidup keberagaman yang dilahirkan dari sikap toleransi, adil, dan satu sama lain saling memahami.

Penelitian terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an ialah penggalian konsep multikulturalisme pada ayat-ayat Al-Qur'an berbasis multikultural yang dikumpulkan ke dalam satu tema penelitian lewat sebuah penafsiran mufasir, sehingga dikatakan menggunakan pendekatan interpretatif berupa tafsir ayat. Tafsir yang dimaksud yaitu hasil interpretasi Ibnu 'Ashūr dalam memahami teks Al-Qur'an berdasarkan keahliannya di bidang ilmu *'ulūm al-Qurān*, serta mufasir lain sebagai pelengkap penjelasan. Dalam hal ini menggunakan teori tafsir tematik perspektif Abdul Mustaqim, yang mengungkap terdapat empat jenis tafsir tematik yaitu tematik surah, term, konseptual, dan tokoh. Sementara penelitian ini menggunakan tematik konseptual, yaitu studi tematik yang

¹⁹Reza A. A. Wattimena, *Multikulturalisme untuk Indonesia*, cet. 1 (Yogyakarta: Kanisius, 2010), 6.

berupaya menjelaskan konsep-konsep tertentu yang tidak dijelaskan secara eksplisit di dalam Al-Qur'an.²⁰

Identifikasi terhadap ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an merujuk pada teori kaidah ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an yang dikemukakan oleh Jamāl al-Bannā dalam *al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islāmī*, selain itu juga merujuk pada penelitian yang dilakukan oleh Andre Teen Novtriza dalam karya tesisnya tahun 2021, serta menetapkan kata kunci lain yang berkaitan dengan tema melalui bantuan kamus guna mendapatkan kategorisasi ayat-ayat multikulturalisme secara lebih komprehensif. Kemudian dipilih beberapa ayat untuk dilakukan analisis terhadap penafsirannya, yaitu penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu 'Āshūr dalam karya tafsirnya *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.



Bagan 1. Kerangka Teoritik

²⁰Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 61-62.

G. Telaah Pustaka

Terdapat beberapa hasil penelitian dari telaah pustaka yang telah ditelusuri memiliki relevansi dengan topik penelitian yang sedang dilakukan, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Multikulturalisme dalam perspektif M. Quraish Shihab dan Implikasinya pada Pendidikan Agama Islam, karya Afdhol Abdul Hanaf, tesis Program Studi Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2017. Tesis ini mendeskripsikan konsep multikulturalisme perspektif M. Quraish Shihab dalam *Tafsīr al-Miṣbāh* beserta implikasinya pada ranah pendidikan. Metode yang digunakan yaitu penafsiran tematik dengan pendekatan studi kasus terhadap karya tafsir, sasaran ayat-ayat Al-Qur'an yang dijadikan obyek penelitian di antaranya: QS. Al-Baqarah [2]: 213, QS. Al-Nisā' [4]: 1, QS. Al-Māidah [5]: 48, QS. Hūd [11]: 118, QS. Al-Hujurāt [49]: 13, QS. Al-Rūm [30]: 22, dan QS. Al-Kāfirūn [109]: 1-6. Penelitian ini melakukan analisis terhadap interpretasi mufasir terhadap ayat-ayat multikulturalisme secara rinci, namun tidak mengulas implikasi penafsiran ayat yang dapat diterapkan dalam kehidupan pada ranah pendidikan.²¹
2. Multikulturalisme dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*), karya Moch. Khilmi, skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2020. Skripsi ini menjelaskan konsep multikulturalisme perspektif Muhammad Asad dalam

²¹Afdhol Abdul Hanaf, "Multikulturalisme dalam Perspektif M. Quraish Shihab dan Implikasinya pada Pendidikan Agama Islam", (Tesis Program Studi Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017).

Tafsir *The Message of The Quran* serta implementasinya dalam ranah sosial di Indonesia. Metode yang digunakan yaitu penafsiran tematik, ayat-ayat Al-Qur'an yang digunakan sebagai obyek penelitian di antaranya: QS. Al-Baqarah [2]: 256, QS. Āli 'Imrān [3]: 159, QS. Al-Māidah [5]: 48, QS. Al-Naḥl [16]: 93, QS. Al-Ḥujurāt [49]: 6, QS. Al-Ḥujurāt [49]: 13, QS. Al-An'ām [6]: 108, dan QS. Al-Kāfirūn [109]: 1-6. Penelitian ini memberikan ulasan mengenai implementasi ayat-ayat multikulturalisme dalam konteks Indonesia.²²

3. Kajian Ayat-ayat Multikultural Perspektif KH. Bisri Mustafa dalam *Tafsīr al-Ibrīz*, karya Ansor Bahary, skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IPTIQ Jakarta tahun 2020. Skripsi ini membahas tentang penafsiran KH. Bisri Mustafa terhadap ayat-ayat multikultural dalam *Tafsīr al-Ibrīz*. Metode penelitian yang digunakan adalah penafsiran tematik dengan ayat-ayat sebagai sasaran di antaranya: QS. Al-Ḥujurāt [49]: 13, QS. Al-Māidah [5]: 8, al-Kahfi [18]: 29, QS. Al-Rūm [30]: 22, dan al-Anfāl [8]: 61. Penelitian ini hanya membahas tentang interpretasi mufasir terhadap ayat-ayat multikulturalisme secara umum tanpa mengulas implikasi penafsiran ayat terhadap konteks tertentu atau pun implementasi yang dapat diterapkan dalam kehidupan pada aspek atau ranah tertentu.²³
4. Nasionalisme dalam Perspektif Ibnu 'Āshūr (Kajian Ayat-ayat Nasionalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*), karya Faizatut Daraini, skripsi Program

²²Moch. Khilmi, "Multikulturalisme dalam Al-Qur'an (Studi Penafsiran Muhammad Asad dalam *The Message of The Quran*)", (Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).

²³Ansor Bahary, "Kajian Ayat-ayat Multikultural Perspektif KH. Bisri Mustafa dalam *Tafsir Al-Ibriz*", (Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir IPTIQ Jakarta, 2020).

Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2019. Skripsi ini membahas tentang penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat nasionalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Metode yang digunakan dalam penelitian ini yaitu penafsiran tematik. Tidak ditemukan kesamaan dalam penelitian ini dengan penelitian yang akan dilakukan, baik obyek material maupun formal selain persamaan sumber penafsiran yaitu Ibnu 'Ashūr dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.²⁴

5. Keanekaragaman dalam Al-Qur'an, karya Muhammad Chirzin, artikel jurnal dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam *Jurnal Tsaqafah* Vol. 7, No. 1 tahun 2011. Jurnal ini membahas tentang ayat-ayat keanekaragaman dalam Al-Qur'an yang dikumpulkan secara tematik berdasarkan penafsiran jumhur ulama tafsir.²⁵
6. Internalisasi Nilai-nilai Multikultural dalam *Tafsīr al-Rāzī* pada Pengembangan Pendekatan Pembelajaran Tafsir, karya Moh. Noor Hidayat, artikel jurnal dari MAN Model Palangkaraya dalam *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat* Vol. 11, No. 1 tahun 2015. Jurnal ini membahas tentang nilai-nilai multikultural dalam Al-Qur'an menurut Fakhruddīn al-Rāzī serta implementasinya dalam pembelajaran tafsir, namun tidak dijelaskan penafsiran ayat secara lengkap melainkan hanya ringkasan.²⁶

²⁴Faizatut Daraini, "Nasionalisme dalam Perspektif Ibnu 'Ashūr (Kajian Ayat-ayat Nasionalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*)", (Skripsi Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019).

²⁵Muhammad Chirzin, "Keanekaragaman dalam Al-Qur'an", *Jurnal Tsaqafah* Vol. 1, No. 7 (2017), 51–68.

²⁶Hidayat, "Internalisasi Nilai-nilai Multikultural dalam *Tafsīr al-Rāzī* Pada Pengembangan Pendekatan Pembelajaran Tafsir".

Berdasarkan telaah pustaka yang telah dilakukan, penelitian tentang studi penafsiran Ibnu ‘Ashūr atas ayat-ayat multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* belum pernah dilakukan sebelumnya.

H. Metode Penelitian

1. Model dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif, yaitu menguraikan semua data yang diajukan apa adanya sesuai inti permasalahan lalu diambil kesimpulan.²⁷ Dalam pengoperasiannya, penelitian ini akan memaparkan data-data yang diperoleh dari berbagai literatur terkait penafsiran Ibnu ‘Ashūr dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* terhadap ayat-ayat multikulturalisme yang memuat interpretasi mufasir serta pandangannya tentang multikulturalisme, kemudian data tersebut akan dikaji, diolah, dan dianalisis berdasarkan penalaran induktif sehingga mendapatkan suatu kesimpulan. Analisis berdasarkan penalaran induktif berarti pengambilan kesimpulan bertolak dari sajian fakta-fakta khusus yang diperoleh dari pengamatan terhadap sumber-sumber data.²⁸

Model penelitian yang digunakan berbentuk penelitian kualitatif, yaitu suatu pendekatan dalam penelitian yang mengungkap data dalam bentuk narasi secara utuh dan mempertahankan keasliannya. Dengan model kualitatif, penelitian ini mendeskripsikan penafsiran Ibnu ‘Ashūr dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* terhadap ayat-ayat multikulturalisme. Sedangkan dilihat dari jenis

²⁷Abdullah, *Berbagai Metodologi dalam Penelitian Pendidikan dan Manajemen*, cet. 1 (Samata-Gowa: Gunadarma Ilmu, 2018), 1-2.

²⁸Zuchri Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, cet. 1 (Makassar: Syakir Media Press, 2021).

penelitiannya, yaitu berbentuk penelitian pustaka (*library research*). Penelitian ini dilakukan dengan mengumpulkan data melalui perpustakaan yang berhubungan dengan tema pembahasan. Melalui sumber pustaka, dilakukan pencarian dan pengumpulan data, yakni meneliti penafsiran Ibnu ‘Āshūr dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* terhadap ayat-ayat multikulturalisme, kemudian mengolahnya dengan berbagai keilmuan seperti sosiologi dan antropologi.

2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian terdiri dari sumber data primer dan sekunder sebagai berikut:

- 1) Sumber data primer, yakni sumber data yang bersangkutan langsung dengan tema penelitian, dalam hal ini berupa *al-Qurān al-Karīm dan Terjemah Bahasa Indonesia* serta kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibnu ‘Āshūr.
- 2) Sumber data sekunder, yakni sumber data sebagai pendukung yang memiliki relevansi terhadap penelitian ini, dalam hal ini berupa kitab dan buku yang memuat tema pembahasan, baik di bidang tafsir maupun keilmuan lainnya. Di antaranya: *Tafsīr al-Kabīr* karya Fakhruddīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Misbāh* karya M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Munīr* karya Wahbah al-Zuḥailī, *Tafsīr al-Azhar* karya Hamka, dan *Khawāṭirīr Ḥaul al-Qurān* karya Mutawallī al-Sha’rāwī.

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data dalam penelitian ini menggunakan metode dokumentasi, yaitu melakukan penyelidikan terhadap literatur-literatur tertulis

seperti kitab, buku, artikel dan majalah, penelitian ilmiah, atau selainnya yang berhubungan dengan variabel penelitian berdasarkan konseptualisasi kerangka penulisan yang telah dipersiapkan sebelumnya. Dokumen yang diperlukan dalam penelitian ini berupa benda-benda tertulis yang relevan dengan fokus penelitian dan dibutuhkan untuk melengkapi data, yaitu berupa sumber data primer dan sekunder, maupun semua media cetak yang dijadikan sebagai referensi rujukan.

4. Metode Analisis Data

Analisis data adalah proses menyusun secara sistematis data yang telah diperoleh dengan cara mengorganisasikannya ke dalam pola-pola tertentu.²⁹ Semua data yang telah dikumpulkan dalam penelitian ini kemudian diolah dan dianalisis menggunakan metode deskriptif terhadap teks dengan pendekatan analisis isi (*content analysis*), yaitu menganalisis keseluruhan isi teks dan menguraikannya secara komprehensif lalu diambil kesimpulan. Dalam praktiknya, yaitu menganalisis isi Al-Qur'an secara keseluruhan dengan pisau analisis tafsir tematik. Analisis ini bertujuan memperoleh informasi dan kesimpulan terkait klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an. Kemudian menganalisis penafsiran beberapa ayat-ayat multikulturalisme yang telah dibatasi untuk memperoleh informasi terkait potret multikulturalisme, yakni menurut Ibnu 'Ashūr dalam kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

²⁹Abdussamad, *Metode Penelitian Kualitatif*, 159.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disajikan ke dalam lima bab yang saling terkait dan mendukung antara satu bab dengan lainnya. Untuk mencapai pembahasan yang komprehensif dan sistematis sehingga mudah dipahami, maka disusun penelitian ini dalam sistematika sebagai berikut:

Bab I memuat latar belakang masalah, batasan dan rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, telaah pustaka atas penelitian terdahulu, kajian teori, serta metode penelitian yang meliputi model dan jenis penelitian, pendekatan, sumber data, metode pengumpulan data, dan metode analisis data. Dalam bab ini diungkapkan gambaran umum mengenai seluruh rangkaian penelitian sebagai dasar pijakan bagi pembahasan pada bab selanjutnya.

Bab II membahas tentang konsep umum multikulturalisme dan ruang lingkupnya meliputi definisi dan teori multikulturalisme menurut para ahli, sejarah, pengertian dan konsep multikulturalisme dalam Islam.

Bab III penjelasan tentang biografi mufasir dan klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an meliputi biografi Ibnu 'Ashūr, riwayat pendidikan dan karier, serta karya-karyanya. Selanjutnya penjelasan seputar *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* meliputi deskripsi umum dan latar belakang penulisan serta karakteristiknya seperti tujuan penafsiran, corak dan metode, sistematika pembahasan, serta langkah-langkah penafsiran. Selanjutnya uraian penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat multikulturalisme.

Bab IV membahas tentang analisis multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* meliputi mekanisme klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme

dalam Al-Qur'an serta potret multikulturalisme menurut Ibnu 'Āshūr dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

Bab V penutup, berisi kesimpulan sebagai jawaban atas rumusan masalah penelitian disertai dengan saran-saran atas segala kekurangan dari karya tulis. Pada bagian saran juga berisikan masukan terhadap instansi atau lembaga terkait maupun tawaran terhadap perkembangan multikulturalisme.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB II

KONSEP UMUM MULTIKULTURALISME DAN RUANG LINGKUPNYA

A. Definisi Multikulturalisme

Kata multikulturalisme diambil dari bahasa Inggris *multiculturalism*, dalam kamus *Oxford Learner's Pocket Dictionary* secara etimologi merupakan derivasi dari kata *multicultural*, yaitu kata sifat gabungan dari kata *multi* berarti banyak, lebih dari satu, bermacam-macam, atau beraneka ragam dan *cultural* berarti yang bersifat kebudayaan. *For or including people of defferent races, religions, languages, etc.*¹ Kemudian diterjemahkan sebagai sekelompok orang dari berbagai macam agama, bahasa, ras, dan tradisi kebangsaan yang berbeda. Arti multikultural mengacu pada jenis masyarakat yang terdiri dari beraneka macam kelompok budaya. Sedangkan imbuhan *ism* di akhir kata menjadi *multiculturalism* berarti *the practice of giving importance to all cultures in a society*,² yakni sikap atau tindakan yang memberikan arti penting bagi semua budaya dalam suatu masyarakat.

Istilah multikulturalisme dalam bahasa Arab disebut sebagai *al-ta'addudiyah al-thaqāfiyyah*, gabungan dari kata *al-ta'addudiyah* berarti banyak, berbilang, lebih dari satu, atau bermacam-macam dan *al-thaqāfiyyah* yang berarti kebudayaan atau pendidikan, secara singkat dapat dipahami sebagai sebagai

¹Victoria Bull, *Oxford Learner's Pocket Dictionary* (Oxford University Press, 2008), 288.

²Ibid.

keanekaragaman budaya. Sementara di dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, multikulturalisme diartikan sebagai gejala pada seseorang atau suatu masyarakat yang ditandai dengan kebiasaan menggunakan lebih dari satu kebudayaan.³ Sedangkan dalam *Kamus Sosiologi*, multikulturalisme adalah perayaan keberagaman budaya dalam masyarakat majemuk yang biasanya lahir melalui imigrasi.⁴

Merujuk pada sebuah teori dalam dunia filsafat, akhiran *isme* biasanya menandakan suatu kepercayaan, paham, aliran, doktrin, atau filosofi yang memiliki karakteristik tertentu. Bertolak dari teori ini, multikulturalisme dapat diartikan sebagai sebuah doktrin yang meyakini dan membenarkan adanya relativisme budaya disebabkan oleh adanya keberagaman pada semua sisi, baik individu maupun kelompok. Dapat pula disederhanakan sebagai suatu paham yang mengakui akan banyaknya kultur. Alo Liliweri menyatakan multikulturalisme bertautan dengan doktrin tentang kesadaran individu atau kelompok atas keberagaman kebudayaan, yang kelak menelurkan sikap toleransi, dialog, dan kerja sama di antara beragam etnik dan ras.⁵ Pada hakikatnya, kata multikulturalisme mengandung pengakuan atas martabat manusia yang hidup dalam komunitasnya dengan kebudayaan masing-masing yang unik.⁶

³Badan Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, “KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia)” Kamus versi online/daring (dalam jaringan), <https://kbbi.web.id/multikulturalisme/>Diakses 6 November 2022.

⁴Suryana dan Rusdiana, *Pendidikan Multikultural*, 99.

⁵Alo Liliweri, *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur* (Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2005), 70.

⁶Choirul Mahfud, *Pendidikan Multikultural* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 75.

Di dalam kebahasaan Inggris, sebenarnya terdapat beberapa term atau padanan kata yang dipakai untuk menyebut sesuatu yang berbeda atau beragam, yakni *cultural diversity* (keragaman budaya), *pluralism* (kemajemukan), *cross culturalism* (lintas budaya), *multiracialism* (multirasialisme), *ethnic mosaic* (mosaik etnis), *ethnic inclusiveness* (inklusivitas etnis), dan *multiculturalism*. Dari beberapa kata ini, *multiculturalism* lebih tepat digunakan sebagai term untuk mengistilahkan sikap atau tindakan sadar terhadap adanya kompleksitas dalam kehidupan. Hal ini berpedoman pada definisi multikulturalisme secara terminologi sebagaimana dikutip dari kamus Harper Collins, yang diterjemahkan sebagai situasi di mana semua kelompok budaya atau ras yang berbeda dalam suatu masyarakat memiliki hak dan kesempatan yang sama, dan tidak ada yang diabaikan atau dianggap tidak penting.⁷

Ahmad Rifai Harahap sependapat dengan apa yang dikemukakan oleh Atho Muzhar bahwa istilah multikulturalisme tidaklah memadai jika dipahami secara harfiah sebagai paham banyak budaya.⁸ Istilah ini mencakup gagasan, cara pandang, kebijakan, penyingkapan dan tindakan, oleh masyarakat suatu negara yang majemuk dari segi etnis, budaya, agama, dan sebagainya, di mana setiap individu saling berupaya mewujudkan cita-cita untuk mengembangkan semangat kebangsaan yang sama dan memiliki rasa kebanggaan untuk mempertahankan kemajemukan yang melingkupinya.⁹ Sementara berpangkal dari ulasan mengenai

⁷Collins, "Collins Online English Dictionary", <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/multiculturalism/>Diakses 6 November 2022.; Rattansi, *al-Ta'addudiyah al-Thaqāfiyyah: Muqaddimatun Qasiratun Jiddan*, 12.

⁸Ahmad Rivai Harahap, "Multikulturalisme dalam Bidang Sosial", *Etinovisi: Jurnal Antropologi Sosial Budaya*, Vol. 2, No. 1 (2006), 29.

⁹Ibid.

multikulturalisme, maka akan dijumpai keterangan berbagai permasalahan yang mendukung ideologi ini seperti politik dan demokrasi, keadilan dan penegakan hukum, kesempatan kerja dan berusaha, HAM, hak budaya komunitas, golongan minoritas, prinsip-prinsip etika dan moral, dan tingkat serta mutu produktivitas.¹⁰

Istilah multikulturalisme memiliki beberapa konotasi, yaitu: *pertama*, demografi deskriptif. Dari kacamata ini, multikulturalisme berupaya menggambarkan eksistensi beberapa kelompok yang berbeda secara linguistik, kultural, dan etnik. Keragaman masyarakat muncul akibat dari proses penaklukan, migrasi, atau konsolidasi secara geografi maupun politik. *Kedua*, ideologi normatif. Sebagai ideologi, multikulturalisme diposisikan sama dengan paham *way of life* (cara bertahan hidup) dan *should be organized* (pengaturan masyarakat), yakni mengakui keberadaan kelompok kultural untuk berkontribusi dalam masyarakat dan menikmati keberlakuan nilai-nilai kearifan serta akses penuh terhadap sistem konstitusional di dalamnya. *Ketiga*, aspek kebijakan politik. Multikulturalisme diarahkan pada kebijakan-kebijakan spesifik yang dikembangkan untuk merespons keberagaman dalam berbagai bentuk.¹¹

Konsep multikulturalisme menyinggung tentang keharusan untuk mengakui sisi kemanusiaan manusia, sebuah alat untuk meningkatkan derajat manusia dan kemanusiaannya di mata sesama. Maka jelas konsep ini berkaitan erat dengan aspek antropologis yang meniscayakan penghormatan kepada hak-hak sipil serta penghargaan kepada hak-hak minoritas atas dasar kemuliaan manusia.

¹⁰Abidin Wakano dan Ummu Saidah, *Reproduksi Gagasan Multikulturalisme di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia*, cet. 1 (Ambon: LP2M IAIN Ambon, 2019), 17.

¹¹Abdullah Wali, *Multikulturalisme dalam Pendidikan Islam* (Serang: Penerbit A-Empat, 2019), 40.

Multikulturalisme adalah nasionalisme untuk minoritas (*nationalism of the minorities*) yang memberikan perhatian terhadap kelompok minoritas sehingga dapat mempertahankan identitas mereka.¹² Sedangkan secara sosiologis, multikulturalisme menyoroti kondisi pluralisme budaya dan mengasumsikan bahwa masyarakat secara keseluruhan diuntungkan dari peningkatan keragaman melalui koeksistensi yang harmonis dari budaya yang beraneka ragam.

Sementara itu, sisi lain multikulturalisme juga masuk wilayah politik yang didefinisikan sebagai kapasitas negara untuk secara efektif dan efisien menangani pluralitas budaya dalam batas-batas kedaulatannya. Ia merupakan seperangkat kebijakan pemerintah pusat yang dirancang agar seluruh masyarakat dapat memberikan perhatian kepada kebudayaan dari semua kelompok etnik atau suku bangsa.¹³ Perancangan yang sedemikian sistematis beresalan bahwa bagaimanapun juga, semua kelompok etnik atau suku bangsa telah banyak memberi kontribusi bagi pembentukan dan pembangunan suatu bangsa.

Dikursus multikulturalisme dewasa ini banyak yang mengaitkannya dengan konteks pendidikan multikultural atau *multicultural education*. Multikulturalisme pada wilayah ini dipahami sebagai sebuah strategi pendidikan yang memanfaatkan keragaman latar belakang kebudayaan dari peserta didik sebagai salah satu kekuatan untuk membentuk sikap multikultural.¹⁴ Strategi ini berorientasi pada pembentukan pemahaman peserta didik mencakup konsep

¹²Zuhairi Miswari, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'Alamīn* (Yogyakarta: Pustaka Oasis, 2010), 193.

¹³Alo Liliweri, *Prasangka & Konflik*, 68.

¹⁴Ibid., 69.

kebudayaan, kemajemukan dan perbedaan budaya, keseimbangan dan kesetaraan, serta demokrasi dalam artian luas.

Dari definisi yang telah diungkap di atas dapat ditarik benang merah, bahwa gagasan utama multikulturalisme yaitu orang-orang dari beragam budaya dan latar belakang berkumpul untuk membentuk masyarakat di mana masing-masing merasa dihargai dan dihormati karena identitas individu mereka. Sementara masing-masing individu tidak berprasangka buruk, tidak memandang rendah, serta tidak saling menghina atas perbedaan latar belakang budaya, ras, bahasa, dan kebangsaan individu lainnya karena sadar bahwa keragaman bukanlah suatu fenomena luar biasa yang patut untuk diperselisihkan, disangkal, dan diperdebatkan sehingga mendorong lahirnya konflik di dalam suatu komunitas.

B. Teori Multikulturalisme Menurut Para Ahli

Pengetahuan tentang konsep multikulturalisme yang benar sangat penting dimiliki oleh individu yang mengagungkan perbedaan sehingga dapat disebut sebagai seorang multikulturalis sejati. Pemahaman tentang multikulturalisme tidak cukup hanya dengan mengetahui definisi multikulturalisme secara literal teks, namun juga melihat dari sudut konteks melalui bangunan konsep-konsep yang relevan dan mendukung keberadaan serta berfungsinya multikulturalisme dalam kehidupan manusia. Bangunan konsep yang dimaksud ialah sebagai landasan pengetahuan untuk memahami makna multikulturalisme dalam artian yang sesungguhnya, yaitu berdasarkan teori yang dikemukakan oleh para ahli, baik di bidang filsafat politik, sosial dan budaya, maupun agama.

Seorang filsuf Yunani, Socrates mempunyai pandangan yang unik tentang konsep multikulturalisme lewat teorinya *self-knowledge* atau pengetahuan diri. Menurutnya sebagaimana diungkap Liliweri, pengetahuan terhadap diri sendiri merupakan mahkota dari pendidikan tiap individu.¹⁵ Teori ini mengandaikan kalau *self-knowledge*-nya dibentuk dalam sebuah sistem pendidikan yang terstruktur, maka seorang individu dapat menentukan baik atau buruk, boleh atau tidak boleh, pantas atau tidak pantas, suka atau tidak suka, dan apa yang bisa atau tidak bisa dilakukan untuk dirinya dan orang lain.¹⁶ Pertimbangan yang demikian hanya bisa dicapai ketika seseorang telah melampaui usia remaja menuju dewasa. Diungkap oleh Christopher Moore dalam tesisnya:

Pengetahuan diri yang digagas oleh Sokrates berarti bekerja pada diri sendiri dengan melibatkan orang lain supaya menjadi tipe manusia yang bisa mengenal dirinya sendiri, sehingga dengan demikian memiliki rasa tanggung jawab kepada dunia, orang lain di sekitarnya, juga kepada dirinya sendiri, baik secara intelektual, moral, maupun praktis.¹⁷

Konsep multikulturalisme yang dicetuskan Socrates dalam teori ini secara implisit ialah keniscayaan manusia dengan pemahaman diri yang dimilikinya mampu menghargai dan menghormati latar belakang orang lain yang berbeda. Sebab menurutnya, pemahaman tentang prinsip-prinsip multikultural semata-mata dapat diraih melalui pendidikan *self-knowledge*. Kerangka berpikir yang demikian bermula dari pertanyaan besar, bagaimana mungkin seseorang mau mengerti kebudayaan orang lain kalau dirinya saja tidak mau mencari tahu kebudayaan lokalnya sendiri?

¹⁵Ibid., 71.

¹⁶Ibid.

¹⁷Alan Pichanick, "Socrates and Self Knowledge by Christopher Moore", *Journal of Atlantis Review*, Vol. 28 (2019), 113.

Sementara murid Socrates, Plato yang juga merupakan filsuf besar era sebelum masehi memperkenalkan konsep multikulturalisme melalui teori *liberal arts*, sebuah rancangan kurikulum pendidikan.¹⁸ Teori ini memiliki slogan semua bagi semua, yakni semua orang memiliki kebebasan untuk mengetahui semua hal menyangkut realitas di dunia ini. Menurutny, tidak ada batasan bagi individu untuk mengenali, menilai, dan memahami sesuatu, semuanya dapat diraih dan disimpulkan meski dari sudut pandang yang berbeda-beda.

Jean Piaget dalam argumentasinya tentang *construction of human knowledge* atau konstruksi pengembangan pengetahuan manusia, ia menyiratkan makna multikulturalisme secara implisit, bahwa kualitas *self-knowledge* seseorang yang telah mengalami kedalaman baru tidak hanya berakibat pada berkembangnya pengetahuan dan kemampuan individu, tetapi juga sikap empati yang tertanam pada dirinya.¹⁹ Empati dipahami sebagai sikap pengertian terhadap perasaan orang lain secara lebih intim dan mendalam, sehingga melahirkan pengakuan terhadap sesuatu yang berbeda, dalam hal ini ialah kenyataan bahwa kepribadian orang lain berbeda dengan kepribadiannya. Implikasi dari sikap ini dalam pandangan Piaget yang dikutip oleh Liliweri, seorang individu senantiasa berupaya merasa lebih familier dan dekat dengan orang lain, lebih jauh lagi dalam hal pengenalan diri, sehingga terhindar dari kecenderungan berprasangka atau sikap dan tindakan yang tidak bersahabat.²⁰

¹⁸Liliweri, *Prasangka & Konflik*, 73.

¹⁹Ibid., 74-75.

²⁰Ibid., 76.

Tokoh pertama yang mengonstruksi pluralisme budaya, Horace Kallen mempunyai pemikiran segar mengenai prinsip multikulturalisme. Menurutnya, penerimaan atas keragaman budaya meliputi etnis dan suku bangsa dalam suatu masyarakat berarti telah melakukan upaya ke arah persatuan nasional.²¹ Seseorang yang mengedepankan sikap multikulturalisme menunjukkan sudah tertanam dalam dirinya sikap nasionalisme, yaitu kecintaan dan kebanggaan atas pencapaian bangsanya sendiri tanpa memandang rendah bangsa lain yang berbeda. Kallen menekankan bahwa setiap etnik dan kelompok budaya dalam suatu bangsa menjadi penting dan unik karena telah berkontribusi pada penambahan budaya yang lebih variatif dan semakin kaya.²²

James A. Banks, penggagas pendidikan multikultur berpendapat bahwa adanya diversifikasi dalam suatu masyarakat adalah suatu keniscayaan dan menuntut keharusan untuk diakui oleh setiap individu. Dari pengakuan inilah kemudian lahir sikap multikulturalisme. Lewat teori pendidikan multikultural, Banks menyuguhkan pandangan yang berbeda dengan tokoh lain. Ia berkomentar pendidikan harus direformasi agar dapat memberikan kesan perhatian dalam pengalaman kepada kulit berwarna serta kaum perempuan.²³ Menurutnya, pendidikan di bangku-bangku sekolah perlu kesetaraan sistem dan kurikulum yang mendukung kesetaraan pengetahuan orang-orang kulit berwarna (kelompok etnik dan minoritas) serta kaum perempuan yang secara historis terabaikan hak-hak mereka. Ia merumuskan wawasan multikulturalisme dalam dunia pendidikan

²¹Ibid.

²²Ibid.

²³Ibid., 78.

sebagai sebuah konsep yang mengakui dan menilai pentingnya keragaman budaya di dalam proses pembentukan gaya hidup, pengalaman sosial, identitas pribadi, serta kesempatan beroleh pendidikan individu, kelompok maupun negara.²⁴

Selain tokoh-tokoh yang telah disebutkan di atas masih banyak lagi teoritisi yang mengungkap tentang konsep multikulturalisme di mana tulisan-tulisannya menjadi rujukan penting oleh para sarjana dan kaum akademisi. Parsudi Suparlan misalnya sebagaimana diungkap oleh Wakano dan Saidah dalam bukunya, ia mengemukakan bahwa penekanan multikulturalisme ialah pada keanekaragaman kebudayaan dalam bentuk pengakuan dan kesederajatan, sehingga tidak bisa disamakan antara multikulturalisme dengan keragaman budaya mencakup etnis dan suku bangsa yang menjadi ciri khas masyarakat majemuk.²⁵ Dalam konteks ini, dapat dipahami bahwa multikulturalisme merupakan sebuah konsep yang melegitimasi keanekaragaman budaya dan memperkuat prinsip pengakuan dan prinsip kesetaraan.²⁶ Selanjutnya menurut Azyumardi Azra dalam *Identitas dan Krisis Budaya; Membangun Multikulturalisme Indonesia*, mengonotasikan multikulturalisme sebagai suatu kebijakan kebudayaan yang menitikberatkan kepada penerimaan individu maupun kelompok terhadap realitas keagamaan, pluralitas, dan segala obyek multikultur yang terdapat dalam kehidupan masyarakat.²⁷

²⁴Nurul Hidayati, "Konsep Pendidikan Islam Berwawasan Multikulturalisme Perspektif Har. Tilaar", *Junal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 4, No. 1 (2016), 46.

²⁵Wakano dan Saidah, *Reproduksi Gagasan Multikulturalisme di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia*, 16.

²⁶Ibid.

²⁷Ibid.

Argumentasi Bikhu Parekh mengenai multikulturalisme dalam karyanya *Rethinking Multiculturalism* berangkat dari pandangannya tentang masyarakat multikultural yang diartikan sebagai suatu masyarakat yang terdiri dari beberapa macam komunitas budaya di dalamnya dengan segala kelebihan dan keunikannya masing-masing, dengan sedikit perbedaan konsepsi antara individu satu dengan yang lain mengenai dunia, suatu sistem arti, nilai, bentuk organisasi sosial, sejarah, adat serta kebiasaan.²⁸ Sedangkan Lawrence Blunn menyebut multikulturalisme dalam artikel penelitiannya bertajuk “Recognition and Multiculturalism in Education”, mencakup suatu pemahaman, penghargaan, penilaian, dan juga keingintahuan tentang budaya etnis orang lain.²⁹ Sebuah ideologi yang mengakui dan mengagungkan perbedaan dalam kesederajatan baik secara individual menyangkut jenis kelamin, bentuk fisik, warna kulit, bahasa, karakter, dan kepribadian maupun kebudayaan menyangkut nilai-nilai, norma, adat istiadat, dan suku bangsa.

Selanjutnya Caleb Rosado dalam “Toward a Definition of Multiculturalism” memaknai multikulturalisme dengan lebih eksploratif, yaitu sebagai sikap kenal dan menghormati keberadaaan kelompok minoritas yang berbeda-beda di dalam sebuah perkumpulan masyarakat, mengakui dan menghargai ragam sosial budaya antar-kelompok, mendorong tiap individu maupun kelompok supaya ikut memberikan kontribusi yang berkesinambungan dalam konteks budaya

²⁸Ibid.; Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (New York: Palgrave, 2000), 2-3.

²⁹Ibid., 17

inklusif, serta memberdayakan semua pihak yang menjadi bagian dari masyarakat itu melalui sistem kerja sama dan saling tolong-menolong.³⁰

Dari definisi yang telah dikemukakan, Rosado menetapkan beberapa tindakan substantif kaitannya dengan multikulturalisme. Tindakan-tindakan ini merupakan bagian dari satu kesatuan yang saling berhubungan untuk membentuk sebuah sistem bernama multikulturalisme. Rosado mengandaikan bahwa sistem multikulturalisme tidak dapat dioperasikan apabila salah satu tindakan substantif tersebut tidak beroperasi. Di antara tindakan-tindakan ini ialah sebagai berikut:

- 1) Pengakuan (*recognition*), mengakui keragaman yang kaya dalam masyarakat atau organisasi tertentu.
- 2) Penghormatan/penghargaan (*respecting*), memperlakukan pihak lain yang berbeda sebagaimana mereka ingin diperlakukan, yakni dengan hormat, sopan, dan kasih sayang dalam upaya menjaga integritas, martabat, serta nilai-nilai sosial individu.
- 3) Penerimaan (*acknowledging*), menerima keabsahan ekspresi budaya dan kontribusi berbagai kelompok.
- 4) Mendorong (*encouraging*) dan memungkinkan (*enabling*) kontribusi berbagai kelompok kepada masyarakat atau organisasi tertentu.
- 5) Perayaan (*celebrating*), merayakan perbedaan individu serta kelompok dengan cara melampaui semua hambatan dan membawa kesatuan dalam keragaman.

³⁰Serkan Boyraz dan Ertan Altinsoy, "Multiculturalism: Is It There, Another Challenge or Chance?", *International Journal of Humanities & Social Science Studies*, Vol. 3, No. 4 (2017), 368.

6) Sebagai yang terakhir dan paling penting yakni dalam konteks budaya inklusif (*within an inclusive cultural context*), sebuah titik di mana kebanyakan orang turun dan menolak untuk mengikuti pendekatan inklusif terhadap masyarakat atau pendidikan sebab ketakutan akan invasi oleh konsep atau ide-ide asing.³¹

Meskipun para ahli memberikan teori yang berbeda-beda dalam memaknai multikulturalisme berdasarkan kekhasan cara pandang masing-masing, namun sebenarnya poin penting yang ingin disampaikan tetaplah sama, bahwa dasar teori multikulturalisme ialah pengakuan dan kesetaraan. Hal ini mengisyaratkan beberapa elemen penting, bahwa multikulturalisme mengakui sisi perbedaan individu maupun kelompok dalam suatu masyarakat menyangkut ras, etnis, budaya, ekonomi, keyakinan, mata pencaharian atau profesi, sikap dan kepribadian, pandangan hidup, dan sebagainya; menjamin kesetaraan dalam arti pemenuhan hak-hak minoritas, penegakkan keadilan, dan peningkatan sistem kerja sama atas semua pihak terkait; serta memberikan kebebasan dalam mengartikulasikan dan mengekspresikan pandangan-pandangan serta nilai-nilai yang menjadi falsafah hidup masing-masing individu maupun kelompok.

C. Sejarah Multikulturalisme

Dunia mengenal multikulturalisme pertama kali dari Montreal Kanada, di mana istilah ini sudah dijalankan sebagai kebijakan resmi negara sejak tahun 1971. Istilah multikulturalisme diderivasi dari kata *multicultural* yang dahulu sangat populer terpublikasi pada surat kabar nasional “Montreal Times” yang

³¹Ibid.

menggambarkan kemajemukan masyarakatnya dari segi kebudayaan termasuk bahasa (multilingual).³² PM Pierre Elliot, pemimpin federal Kanada pada saat itu lebih memilih kebijakan multikultural sebagai solusi atas tuntutan dari minoritas bangsa dan kelompok-kelompok imigran lainnya mengenai persamaan dan perlindungan hak asasi daripada memprioritaskan budaya Inggris.³³

Kebijakan multikulturalisme di Kanada, Amerika Utara berawal dari maraknya tuntutan minoritas bangsa berbahasa Prancis di provinsi Québec yang menginginkan kedaulatan dan memiliki pemerintahan yang independen.³⁴ Sebab pada dekade 1960-an, komunitas ini merasa diperlakukan sebagai warga kelas dua sehingga timbul keinginan yang kuat untuk melepaskan diri dari konfederasi Kanada. Pemerintah lalu merespons dengan pembuatan kebijakan baru berlatar *The Royal Commission on Bilingualism and Biculturalism* pada 1963, kemudian diimplementasikan ketetapan dua bahasa Inggris dan Prancis pada 1969.³⁵

Kebijakan multikulturalisme yang diresmikan pada 1971 mempunyai tujuan utama membantu kelompok minoritas yang ingin mengembangkan kebudayaannya dan berkontribusi pada Kanada.³⁶ Pada tahun 1972, negara mendirikan departemen multikulturalisme, *Manister State for Multiculturalism*. Pada tahun 1982, multikulturalisme masuk ke dalam undang-undang dan resmi sebagai bagian dari *Canadian Charter of Right and Freedoms* lalu ditetapkan secara pasal sendiri di dalam undang-undang negara sebagai *Canadian Multiculturalism*

³²Suryana dan Rusdiana, *Pendidikan Multikultural*, 8.

³³Robertus Robert dan Hendrik Boli Tobi, *Pengantar Sosiologi Kewarganegaraan: dari Max Sampai Agamben* (Tangerang: Marjin Kiri, 2014), 95.

³⁴Ibid.

³⁵Ibid.

³⁶Ibid.

Act pada 1988. Kebijakan ini menjadi produk global yang menginspirasi berbagai negara dunia khususnya Uni-Eropa, sehingga memutuskan pengadopsian kebijakan tersebut sebagai undang-undang negara untuk mengatasi permasalahan yang sama mengenai isu keberagaman budaya dan mengatur kesosialan elite politik.

Negara yang pertama kali menerapkan model kebijakan multikulturalisme Kanada yaitu Australia, diperkenalkan pada tahun 1973 oleh pemerintahan buruh di bawah pimpinan Gough Withlam, kemudian diimplementasikan secara integral oleh pemerintahan liberal pimpinan Fraser empat tahun setelahnya, yaitu pada 1977. Praktik multikulturalisme sebagai salah satu kebijakan fundamental negara Australia berorientasi pada kesadaran bahwa keragaman budaya dan latar belakang etnis yang ada dalam suatu bangsa merupakan sesuatu yang harus dijaga dan dimunculkan sebagai salah satu kekayaan nasional.

Sebelum mengadopsi multikulturalisme Kanada, terlebih dahulu pemerintah Australia telah menerapkan kebijakan asimilasi dalam memandang keragaman budaya atas bangsanya sendiri, yaitu aturan-aturan konstruktif yang lebih menitikberatkan pada pencampuran budaya pendatang dengan budaya asli.³⁷ Namun, kondisi Australia yang semakin multikultural oleh kedatangan imigran dari berbagai etnis dan suku bangsa yang sebagian besar mengungsi akibat konflik dan peperangan di negara asal, pemerintah terus berupaya menumbuhkan toleransi antar-kebudayaan untuk menjaga keharmonisan penduduknya.³⁸ Melalui kebijakan

³⁷Deni Wahyudi Kurniawan, "Australia: Tanah Harapan dan Inspirasi untuk Indonesia", dalam Cici Hardjono (ed.), *Hidup Damai di Negeri Multikultur* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2017).

³⁸Ibid.

multikulturalisme yang ditawarkan oleh Kanada, seseorang bisa menjadi warga Australia tanpa harus meninggalkan identitas etnis masing-masing.

Selanjutnya Negara Jerman memberlakukan kebijakan multikulturalisme yang diposisikan sebagai politik atau *multikulti* pada akhir 1980-an. Model *politik multikulti* ini memberikan kebijakan kepada kelompok imigran bahwa mereka diizinkan mempertahankan kebudayaannya masing-masing dengan syarat loyalitas kepada negara. Hubungan Jerman dengan imigran keturunan Turki yang mengalami sejarah tidak sedap dan berkepanjangan, dalam model politik ini tidak diharapkan untuk berasimilasi ke dalam kebudayaan Jerman.

Kebijakan multikultural juga diterapkan di Belanda meski tidak disebut khusus sebagai kebijakan multikulturalisme, yaitu melalui pengajaran bahasa nasional bagi anak-anak imigran tingkat Sekolah Dasar (SD) yang awal mula diberlakukan pada tahun 1974. Pemerintah juga memberlakukan kebijakan minoritas pada tahun 1983 yang orientasinya ialah pengangkatan derajat serta perlindungan hak-hak sipil. Kebijakan ini mengasumsikan Belanda adalah negara multietnik sehingga mengupayakan sedapat mungkin masyarakatnya untuk hidup bersama dalam harmoni dan satu sama lain saling menghormati.

Wacana multikulturalistik di Amerika sebenarnya sudah ada sejak diperkenalkan teori *melting pot society* oleh seorang imigran asal Normandia bernama J. Hector.³⁹ Melalui teori ini, Hector ingin membuat penekanan kepada penyatuan budaya dan pelelehan budaya asal, sehingga seluruh imigran Amerika

³⁹Agus Pahrudin dan Ismail Suardi Wekke, *Pengembangan Model Kurikulum Pendidikan Agama Islam Multikultural* (Yogyakarta: Samudra Biru, 2021), 153.

hanya memiliki satu kebudayaan induk. Konsep ini berasumsi bahwa negara hanya bias jalan jika masyarakatnya memiliki identitas yang relatif homogen. Sedangkan di negara ini, kala itu kebudayaannya dikuasai oleh kaum imigran putih dengan budaya WASP (*White Anglo Saxon Protestan*), yaitu kebudayaan kulit putih dari bangsa yang bertutur Inggris, dan beragam Protestan.⁴⁰

Namun, seiring perkembangan kelompok etnik Amerika yang semakin majemuk, teori pelelehan ini menuai banyak kritikan karena dinilai tidak bisa mendamaikan entitas kebudayaan yang semakin kaya, sehingga muncul teori baru yang populer dengan nama *salad bowl*.⁴¹ Teori ini berasumsi bahwa budaya asal di luar WASP tidak perlu dihilangkan, namun justru diakomodasi dengan baik dan masing-masing mempunyai kesempatan memberikan kontribusi untuk membangun budaya Amerika sebagai sebuah budaya nasional.⁴² Kenyataan bahwa interaksi masing-masing etnik memerlukan gerak leluasa dalam mengekspresikan budayanya, teori ini akhirnya dikembangkan menjadi *cultural pluralism* yang membagi ruang pergerakan menjadi ruang publik dan privat.⁴³

Meskipun pemerintah telah berupaya memperkuat bangsa dengan mengakomodasi semua kultur asing yang masuk dan hidup berdampingan dengan budaya Amerika serta membuat ruang privasi sebagai ruang ekspresi etnisitas budaya masing-masing, dominasi WASP atas kultur-kultur lain justru melahirkan segregasi dan diskriminasi yang lebih ekstrem. Budaya rasisme yang tumbuh tidak

⁴⁰Trisni Andayani, dkk, *Pengantar Sosiologi* (Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020), 191.

⁴¹Pahrudin dan Wekke, *Pengembangan Model Kurikulum Pendidikan Agama Islam Multikultural*, 153.

⁴²Ibid.

⁴³Ibid.

hanya berpengaruh kuat pada wilayah ras dan etnis tetapi juga tembus dalam bidang agama, budaya, dan gaya hidup. Kelompok yang sering mendapatkan tindak diskriminasi dan intimidasi adalah kelompok Amerika-Afrika, misalnya mereka diperbudak dalam pengelolaan perkebunan, pembangunan prasarana industri, dan perlakuan-perlakuan tidak adil lainnya. Politik diskriminasi hampir tertuju pada semua kelompok non-WASP seperti kelompok Indian (Native America), Chicano (wilayah Amerika latin terutama Meksiko), dan keturunan Asia-Amerika pada akhir abad ke-20.⁴⁴

Gugatan budaya WASP kemudian muncul dari golongan minoritas, ras, etnis, bangsa, agama, dan subkultur lainnya pada awal tahun 1950 hingga puncaknya 1960-an yang menuntut persamaan derajat atas dasar hak asasi manusia dalam berbagai wilayah seperti pendidikan, bahasa, ekspresi budaya baik di media massa ataupun lainnya. Dalam rangka membangun kesatuan dan persatuan, pemerintah lalu membuat aturan yang melarang tindakan rasisme oleh kulit putih terhadap kulit hitam dan berwarna lainnya di tempat-tempat umum. Selain itu, pemerintah juga memberikan realisasi kegiatan-kegiatan berupa *affirmative affection* sebagai bentuk bantuan kepada golongan minoritas yang merasa terpuruk, untuk dapat mengejar ketinggalan mereka dari orang-orang kulit putih yang dominan memperoleh kedudukan tinggi di berbagai bidang.⁴⁵

Pada tahun 1970-an ketika Kanada ramai didera tuntutan atas hak-hak minoritas, pada kondisi yang sama juga terjadi di Amerika. Hal ini menunjukkan

⁴⁴Andayani, dkk, *Pengantar Sosiologi*. 191.

⁴⁵Wakano dan Saidah, *Reproduksi Gagasan Multikulturalisme di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia*, 9.

bahwa teori-teori yang telah digagas di Amerika sebelumnya serta kebijakan yang sudah dan lagi berjalan untuk mencapai kesederajatan dalam perbedaan sedang mengalami hambatan.⁴⁶ Lalu muncul multikulturalisme, sebuah pijakan besar dalam dunia politik saat itu yang menekankan kepada penghargaan dan penghormatan kepada hak-hak minoritas, baik dilihat dari segi etnik, agama, ras atau warna kulit.⁴⁷ Kebijakan multikulturalisme ini secara absah diberlakukan pada tahun 1980-an.⁴⁸ Ungkapan *we are all multiculturalism now* yang disuarakan oleh Glazer dengan maksud kondisi saat ini di Amerika Serikat merupakan produk dari serangkaian proses multikulturalisme sejak tahun 1970-an.⁴⁹

D. Multikulturalisme dalam Islam

Gagasan multikulturalisme dalam dunia Islam dapat dipahami melalui tiga landasan, yaitu dalam perspektif teologis, historis, dan sosiologis. *Pertama*, dalam perspektif teologis, melalui paham pluralisme agama diketahui bahwa Islam dengan tegas mengakui hak-hak agama lain sepenuhnya. Pada hakikatnya Islam memandang multikultural yang dalam pengertian luas berarti keragaman semua realitas di alam semesta sampai kepada tingkat perinciannya ialah hukum ketetapan Allah atau sunatullah (hukum alam) yang sudah pasti ada, tidak akan berubah dan tidak dapat diingkari.⁵⁰

⁴⁶Ibid.

⁴⁷Pahrudin dan Wekke, *Pengembangan Model Kurikulum Pendidikan Agama Islam Multikultural*, 154.

⁴⁸Melani Budianta, "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum", *Tsaqafah*, Vol. 1, No. 2 (2003), 11.

⁴⁹Suryana dan Rusdiana, *Pendidikan Multikultural*, 10.

⁵⁰Mundzier Suparta, *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi atas Pendidikan Agama Islam di Indonesia* (Jakarta: Al-Ghazali Center, 2008), 5.

Setiap orang akan menjumpai keragaman di setiap lingkungan di mana pun ia menetap dan dalam kondisi apa pun. Penciptaan manusia ialah bukti konkret sunatullah sebagai Zat Yang Maha Mengatur dan Maha Memelihara. Secara sosiokultural dalam proses penciptaan itu tidak lepas dari aneka ragam perbedaan, baik bentuk fisik, jenis kelamin, warna kulit, karakter, nasab, suku, bangsa, tingkat kecerdasan, kemampuan, kecenderungan berpikir, keyakinan, profesi, dan sebagainya.⁵¹ Dalam Al-Qur'an Surah al-Baqarah ayat 213 disebutkan:

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.⁵²

Berpedoman pada ayat di atas, Abdullah Aly yang dikutip oleh Yusuf Wibisono memberikan keterangan berupa fakta-fakta, di antaranya kesatuan umat di bawah satu Tuhan, kekhususan agama-agama yang dibawa oleh para nabi, dan peranan wahyu dalam mendamaikan perbedaan di antara berbagai umat beragama.⁵³ Ketiganya adalah konsepsi fundamental Al-Qur'an tentang inklusivisme yang terbuka pada pluralisme agama. Dalam kitabnya *The Holy Quran*, ia menyebutkan bahwa persaudaraan tidak hanya berkuat pada muslim saja, akan tetapi berlaku pada seluruh umat manusia yang sejatinya sama. Dari ayat ini dipahami sesungguhnya kemajemukan ialah sebuah momen yang sangat

⁵¹Nasib Musthafa, "Multikulturalisme dalam Perspektif Islam", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 10, No. 1 (2014), 29.

⁵²Al-Qur'an, 2:213.

⁵³M. Yusuf Wibisono, dkk, *Modul Sosialisasi Toleransi Beragama* (Bandung: Uin Sunan Gunung Djati Press, 2020), 123.

dihargai dalam Islam, karena ia beroperasi dan bergerak sesuai dengan fitrah kemanusiaan.⁵⁴ Salah satu fitrah itu adalah kemajemukan yang hakikatnya bersumber dari ajaran agama.

Ungkapan bahwa keragaman merupakan ketetapan Allah yang mutlak memberikan ilustrasi bahwa Islam sangat menghargai perbedaan, sebab Islam ialah agama berisi ajaran-ajaran tegas yang memerintahkan kepada setiap individu untuk hidup bersama dalam kerukunan dan saling menghormati antara satu dengan lainnya. Meskipun perpecahan di kalangan umat manusia juga merupakan kehendak Allah, akan tetapi manusia diperintahkan untuk senantiasa menjaga persatuan dan kerukunan antar-sesamanya sehingga terhindar dari perpecahan yang berakhir dengan permusuhan sebagai hal buruk dan tidak sesuai dengan prinsip Islam.

Islam memaknai multikulturalisme sebagai kesederajatan, bukan sekadar pluralitas kultur atau kebudayaan yang menjadi atribut kemajemukan. Sebagaimana dikatakan oleh Choirul Mahfud, bahwa multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan.⁵⁵ Kesetaraan budaya yang merupakan prinsip utama multikulturalisme ini mengindikasikan tidak adanya pihak yang lebih tinggi atau lebih dominan dan memandang rendah pihak lain, semuanya diposisikan sejajar dan sama, sebab pada dasarnya semua budaya mempunyai kearifan tradisional yang berbeda-beda.⁵⁶ Ajaran, norma, nilai-nilai, pandangan, sistem, tradisi, dan semua paradigma kearifan yang melekat dalam

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Mahfud, *Pendidikan Multikultural*, 95.

⁵⁶Ibid.

suatu masyarakat tidak bisa dinilai menggunakan barometer positif-negatif atau baik-buruk. Islam memandang bahwa masing-masing kebudayaan mempunyai volume keunikan berbeda-beda yang menuntut suatu bentuk pengakuan dari kebudayaan lain serta legitimasi pluralitas di dalamnya.⁵⁷

Kedua, dalam perspektif historis. Jika secara teologis maupun sosiokultural, keragaman merupakan hukum sunatullah bahwa manusia diciptakan berbeda-beda, sedangkan dari segi historis, pandangan Islam terkait multikultural bukan hal yang baru. Jauh sebelum lahirnya istilah multikultural, yakni sekitar 14 abad yang lalu realisasi nilai-nilai multikulturalisme sudah terjadi dalam sejarah kehidupan Islam. Tercatat dalam literatur sejarah peradaban, Islam merupakan agama yang berhasil mewujudkan masyarakat multikultur melalui sebuah potret kehidupan yang saling berdampingan secara damai dalam prinsip koeksistensi, ditandai sikap penghormatan dan penghargaan kepada budaya lain. Budaya yang dimaksud dalam versi ini tidak terbatas pada ruang lingkup seni atau kerangka kultur semata, namun mencakup segala hal yang menjadi ciri khas individu sebagai pembeda dengan lainnya, maupun semua yang menjadi proses dan produk sebuah komunitas, meliputi agama, ideologi, kebijakan, sistem hukum, sistem pembangunan, dan sebagainya.

Jika ditelusuri melalui sejarah, maka ditemukan bahwa perkembangan Islam dan multikulturalisme telah berlangsung sejak masa Nabi Muhammad SAW, di mana Islam pada masa itu dihadapkan dengan kompleksitas budaya masyarakat Arab. Dalam menyikapi keragaman bangsa Arab yang condong ke arah konflik,

⁵⁷Musthafa, "Multikulturalisme dalam Perspektif Islam", 37.

banyak cara dilakukan oleh Nabi Muhammad untuk tetap menyelesaikan misi kerasulan, yaitu menyebarkan ajaran tauhid secara akomodatif terhadap sistem budaya masyarakat yang sangat elusif.⁵⁸ Pembinaan Islam yang berlangsung sekitar 13 tahun di Mekah, sangat sulit membentuk pola hubungan yang harmonis tanpa memandang keburukan terhadap perbedaan.

Namun, keberhasilan Islam mewujudkan masyarakat multikultur tampak di sejumlah wilayah seperti Madinah, Baghdad, Palestina, dan sebagainya. Di Madinah, Nabi Muhammad memelopori satu negara dengan konstitusi tertulis pertama di dunia. Di Baghdad, para khalifah Islam tidak menutup diri dari asimilasi luar dan menjalin hubungan baik dengan bangsa lain di dunia yang sudah maju dalam ilmu pengetahuan, sehingga menjadikan Baghdad sebagai pusat dunia dengan tingkat kemakmuran dan peran internasional yang luar biasa. Di Palestina, Khalifah ‘Umar ibn Khaṭṭāb adalah pemimpin pertama di dunia yang memberikan kebebasan beragama dalam perspektif Islam di Kota Yerusalem.⁵⁹

Setiba hijrahnya Nabi Muhammad ke Madinah, kaum ansor-muhajirin dipersaudarakan atas dasar akidah dan persamaan derajat, mereka saling menguatkan dan mengulurkan bantuan, sehingga terciptalah komunitas muslim yang satu sama lain saling mengasihi dan saling menghormati.⁶⁰ Selain pembangunan masjid dan penerapan sistem persaudaraan politik, Nabi Muhammad

⁵⁸Suparta, *Islamic Multicultural Education*, 5.

⁵⁹Adian Husaini, *Pendidikan Islam Membentuk Manusia Berkarakter dan Beradab* (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2012), 243; Muslim, Abdul Hayyie al-Kattani, dan Wido Supraha, *Menumbuhkan Karakter Anak; Perspektif Ibn Abd al-Barr al-Andalusi* (Yogyakarta: Dedpublish Publisher, 2018), 85.

⁶⁰Fita Mustafida, *Pendidikan Islam Multikultural* (Depok: PT. Raja Grafindo Persada, 2020), 21.

menetapkan piagam Madinah sebagai resolusi konflik kesukuan yang pada saat itu hampir tidak ada penyelesaiannya.

Piagam Madinah merupakan undang-undang negara yang berisi tentang ketentuan berhubungan dengan masyarakat muslim maupun non muslim seperti Yahudi dan Nasrani, serta norma-norma umum yang berlaku. Penetapan Piagam Madinah sebagai hukum konstitusional negara sangat sesuai dengan prinsip-prinsip multikulturalisme. Karena di dalamnya memuat aturan-aturan yang mengharuskan untuk saling bekerja sama, hak kebebasan dalam beragama, larangan berbuat zalim dan merusak kehormatan, perlindungan kepada masyarakat Madinah tanpa memandang kasta maupun status sosial, serta persamaan derajat dalam berbagai kehidupan sosial.⁶¹

Di Madinah juga dilakukan nasionalisme, salah satunya melalui gagasan perjanjian damai dengan orang-orang Mekah yang kelak dikenal dengan Perjanjian Hudaibiyah, di mana orang Islam dan Mekah harus mendapatkan perlakuan yang sama. Lewat perjanjian ini tercermin prinsip multikulturalisme dalam Islam, yakni praktik musyawarah guna mencapai mufakat dalam menyelesaikan masalah, serta ajaran tentang nilai-nilai perdamaian.⁶² Dari sinilah diketahui bahwa Islam menjadi penanda perubahan bukan pada ranah teologi semata, tetapi juga pada konteks sosial, ekonomi, dan politik.

Ketika kaum muslimin berhasil menguasai Kota Yerusalem, Palestina pada tahun 638 M, 'Umar ibn Khaṭṭāb sebagai pemimpin kekhalifahan muslim

⁶¹Ibid.

⁶²Ibid.

membuat pakta perjanjian yang memberikan jaminan kebebasan beragama kepada penduduk lokal non muslim kota itu. Selama tidak mengganggu ketenteraman publik, keamanan hidup dan harta mereka akan dijamin oleh negara di bawah pandu Islam, gereja-gereja yang berdiri kokoh tidak akan diambil alih maupun dirusak.⁶³ Pesan Umar kepada penduduk Bait al-Maqdis ini sesuai dengan prinsip multikulturalisme, yaitu toleransi dan tidak memaksakan kehendak. Sehingga tak heran jika Pakta Umar menjadi simbol toleransi antar-umat beragama dalam perjalanan sejarah Islam.

Ketiga, dalam perspektif sosiologis. Melalui pandangan ini gagasan multikulturalisme dipahami dari internal Islam sendiri yang memiliki keragaman pada tasawuf, mazhab kalam, dan aliran fikih. Dalam tradisi Islam, bermunculan teori-teori tasawuf yang beraneka ragam, ada yang bersifat moderat ada juga yang ekstrem. Keragaman tasawuf semakin bertambah paralel dengan adanya kemunculan aliran-aliran tarekat yang memiliki metode sendiri. Para ilmuan membagi aliran tasawuf menjadi tiga, tasawuf akhlaki yang didasarkan pada teori-teori perilaku, tasawuf *'irfanī* yang didasarkan pada makrifatullah melalui kebersihan hati, dan tasawuf falsafi yang didasarkan pada gabungan tasawuf dengan teori filsafat.⁶⁴

Sementara dalam soal-soal hukum fikih terjadi perselisihan pandangan di kalangan umat Islam sehingga terbentuklah beberapa aliran atau mazhab, misalnya

⁶³Muhammad Ali, "Kebebasan Beragama", dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyambut 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: ICRP dan Kompas, 2009), 159.

⁶⁴Subhan Hi Ali Dodego, *Tasawuf al-Ghazali Perspektif Pendidikan Islam* (Bogor: Guepedia, 2021).

Mazhab *Ja'farī*, *Zaydī*, *Hanafī*, *Shāfi'ī*, *Mali'ki*, dan *Hanbalī*.⁶⁵ Begitu pula dalam segi kalam atau akidah, umat Islam terbagi menjadi beberapa mazhab yang masing-masing memiliki ajaran dan kaidah pokok berbeda-beda. Aliran kalam yang terpenting di antaranya: *Shiah*, *Mu'tazilah*, *Ash'ariyyah*, *Maturidiyyah*, *Qadariyyah*, *Jabariyyah*, dan *Murji'ah*.⁶⁶ Meskipun terbagi menjadi golongan-golongan baik pada aspek tasawuf, akidah, maupun hukum fikih, namun Islam memandang sama, yang membedakan antara manusia satu dengan lainnya ialah ketakwaan mereka kepada Allah Sang Penguasa jagat.

E. Nilai-nilai Multikulturalisme

Melalui penelusuran historis, telah ditemukan jejak penerapan sikap multikulturalisme dalam masyarakat muslim sepanjang sejarah peradaban Islam. Piagam Madinah sampai saat ini menjadi lambang integritas Islam multikultural, sebab ia merupakan esensi dalam pembelajaran hidup ber-kerukunan, kesetaraan, moderasi, dan demokrasi dalam bermasyarakat dan bernegara. Sementara itu, nilai-nilai multikulturalisme dalam Islam sebagaimana diungkap di awal bahwa ia tercermin dari proses pendidikan agama Islam berbasis multikultural. Hakikatnya pendidikan model ini menempatkan multikulturalisme sebagai visi dengan karakter utama bersifat inklusif, egaliter, demokrasi, dan humanis, namun tetap berdiri tegak pada koridor nilai-nilai spiritual berlandaskan Al-Qur'an dan hadis.⁶⁷

⁶⁵Murtadha Muthahari, *Mengenal Ilmu Kalam: Cara Menembus Kebuntuan Berpikir*, cet. 1 (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), 28.

⁶⁶Ibid.

⁶⁷Halimatussa'diyah, *Nilai-nilai Pendidikan Agama Islam Multikultural* (Surabaya: Jakad Media Publishing, 2020), 33.

Di antara nilai-nilai pendidikan multikultural yang berusaha diungkap oleh Mustafida ialah nilai toleransi, solidaritas, empati, musyawarah, egaliter, keterbukaan, keadilan, kerja sama, kasih sayang, nasionalisme, prasangka baik, saling percaya, percaya diri, tanggung jawab, kejujuran, ketulusan, dan amanah.⁶⁸ Sedangkan menurut Tolchah Hasan, nilai multikulturalisme dalam konteks keislaman dapat diambil dari akar-akar nilai karakter inklusif yang mendorong terwujudnya budaya multikulturalistik dalam suatu masyarakat, di antaranya yaitu; a) *al-ta'āruf*, yaitu sikap saling mengenal antar-umat muslim tanpa memandang perbedaan kultur; b) *al-tasāwuf*, yaitu sikap moderat yang mampu berlaku adil kepada semua kelompok atau golongan; c) *al-tasāmuh*, yaitu sikap saling mengasihi dan toleran serta senantiasa mengajak kepada prinsip keadilan dan perdamaian; d) *al-ta'āwun*, yaitu sikap menjunjung tinggi tolong menolong dan kerja sama antar-umat muslim sebagai karakter sosial dalam Islam, dan *al-tawāzun*, sikap yang menginginkan keharmonisan dalam kehidupan.⁶⁹

Rusli mengungkap prinsip multikulturalisme yang diwacanakan al-Quran mengandung nilai-nilai di antaranya; a) *ta'āruf*, sikap saling mengenal dan *iḥsān*, berbuat baik; b) *tafāhum*, sikap saling memahami antar kebudayaan yang berbeda; c) *takrīm*, sikap saling menghormati kemuliaan individu dan kelompok; d) *fastabiq al-khayrāt*, berlomba-lomba dalam kebaikan untuk mencapai kualitas yang lebih tinggi; e) *amānah*, memelihara rasa dan sikap saling percaya dalam relasi antar-sesama manusia; f) *ḥusn al-ẓann*, berbaik sangka dan berbuat hati-hati dalam

⁶⁸Mustafida, *Pendidikan Islam Multikultural*, 27.

⁶⁹Muhammad Tolchah Hasan, *Pendidikan Multikultural Sebagai Opsi Penanggulangan Radikalisme* (Malang: Lembaga Penerbitan UNISMA, 2016), 60.

menilai seseorang; g) *tasāmuh*, toleransi terhadap setiap perbedaan; h) *al-‘afw* atau *maghfirah*, pemberian maaf kepada pihak yang telah melakukan kekerasan dan kejahatan.⁷⁰

Literatur lain menyebut bahwa nilai multikultural dalam pendidikan Islam mengangkat nilai-nilai inti keislaman yang berlandas pada Al-Qur’an dan hadis. Abdullah Aly dalam Hasan menyatakan nilai-nilai tersebut terbagi ke dalam beberapa klasifikasi, di antaranya: a) nilai demokrasi, kesetaraan, dan keadilan; b) nilai kemanusiaan, kebersamaan, dan kedamaian; c) pengakuan, penerimaan, dan penghargaan kepada orang lain dengan keunikan budaya masing-masing sebagai perwujudan dari sikap-sikap sosial.⁷¹ Sementara itu, Baidawi yang dikutip dari Mustafida mengemukakan bahwa perspektif Islam terhadap nilai-nilai multikulturalisme memiliki beberapa karakteristik, yaitu meliputi belajar hidup dalam perbedaan, berpikiran terbuka, mengedepankan apresiasi, dan interdependensi resolusi konflik, serta rekonsiliasi nir-kekerasan.⁷²

Tiga poin penting menurut Abdullah Aly yang menjadi nilai-nilai pendidikan Agama Islam multikultural tersebut di atas dapat dipahami sebagai berikut:

a) Nilai Demokrasi, Kesetaraan, dan Keadilan

Asumsi nilai-nilai ini yaitu memberikan kesempatan yang sama kepada semua lapisan masyarakat untuk memperoleh pendidikan, serta memberikan

⁷⁰Rusli, “Multikulturalisme dalam Wacana al-Qur’an”, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. 9, No. 1 (2012), 117-18.

⁷¹Mustafida, *Pendidikan Islam Multikultural*, 28; Halimatussa’diyah, *Nilai-nilai Pendidikan Agama Islam Multikultural*, 32.

⁷²Ibid., 27

perhatian secara proporsional dalam proses pembelajaran tanpa membuat klasifikasi perbedaan yang didasarkan pada latar belakang warna kulit, status sosial, taraf ekonomi, ras, etnik, maupun budaya dan bangsa. Sehingga masyarakat berpeluang untuk mencapai kompetensi keilmuan dan keterampilan mereka masing-masing sesuai dengan apa yang dikehendaki. Prinsip demokrasi diterangkan dalam Surah al-Shu'arā ayat 38, kesetaraan dalam Surah al-Ḥadid ayat 25, dan keadilan dalam QS. Al-A'raf [7] ayat 181.

وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْتَدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ

Dan di antara orang-orang yang Kami ciptakan ada umat yang memberi petunjuk dengan hak, dan dengan yang hak itu (pula) mereka menjalankan keadilan.⁷³

Umat yang dimaksud dalam ayat di atas adalah umat Muhammad, yaitu umat yang tetap konsisten pada kebenaran baik perkataan maupun perbuatan, menunjukkan manusia lainnya kepada yang hak dan senantiasa mengajak dalam kebaikan.⁷⁴ Umat ini berusaha mengaplikasikan kebenaran dalam hidup keseharian, menghukum dengan adil tanpa keberpihakan dan tidak bersikap aniaya. Keadilan mustahil ditegakkan tanpa berlakunya hak, sementara hak atau kebenaran diutamakan sebagai pengatur persoalan umat manusia seluruhnya, bukan sekadar nasihat atau ajaran yang disampaikan.⁷⁵ Merekalah golongan umat yang mendapat hidayah Allah dan kelak menjadi penghuni surga.

b) Nilai Kemanusiaan, Kebersamaan, dan Kedamaian

⁷³Al-Qur'an, 7:181; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 174.

⁷⁴Wahbah al-Zuhaili, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*, terj. al-Kattani Abdul Hayyie, "Tafsir al-Munir", jil. 5 (Jakarta: Gema Insani, 2012), 178.

⁷⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 324.

Nilai kemanusiaan memberikan asumsi bahwa manusia ialah makhluk berbudi yang memiliki potensi pikir, karsa, dan cipta yang menyadari norma kemanusiaan karena memiliki martabat dan kehormatan yang tinggi.⁷⁶ Multikulturalisme yang terkandung dalam nilai kemanusiaan yaitu: menjunjung tinggi harkat dan martabat manusia, menghargai potensi yang dimiliki individu lain, memberikan ruang kepada masing-masing individu untuk berpartisipasi dalam masyarakat, dan memenuhi hak-hak individu serta kelompok.

Kebersamaan berarti melakukan suatu pekerjaan tertentu secara bersama-sama. Nilai multikulturalisme yang berorientasi pada kebersamaan yaitu: pengembangan sikap tolong-menolong, saling membantu, dan kerja sama baik antar-individu, individu dengan kelompok, atau antar-kelompok guna mewujudkan rasa persatuan, persamaan, dan persaudaraan pada semua pihak terkait.⁷⁷

Sementara itu, kedamaian memberikan arti keinginan supaya hidup kondusif, tenteram dan aman, serta jauh dari permusuhan. Usaha untuk mewujudkan kedamaian dalam hidup bermasyarakat dan berbangsa dapat dilakukan dengan cara menghindari sikap egosentris, menghargai perbedaan pendapat, dan mencegah prasangka buruk serta perkataan menghina yang berujung pada kerusuhan dan peperangan. Nilai multikulturalisme yang berorientasi pada prinsip kebersamaan, yaitu konstruksi terhadap pola pikir manusia akan pentingnya membangun kehidupan sosial yang harmonis tanpa

⁷⁶Halimatussa'diyah, *Nilai-nilai Pendidikan Agama Islam Multikultural*, 35.

⁷⁷Ibid., 37.

permusuhan dan saling menghormati perbedaan pendapat satu sama lain.⁷⁸ Prinsip kemanusiaan dalam Al-Qur'an salah satunya diterangkan pada Surah al-Māidah ayat 8, kebersamaan pada Surah al-Māidah ayat 2, dan kedamaian pada QS. Al-Naḥl [16] ayat 125.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّهِمْ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ
أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.⁷⁹

Ayat ini turun di Kota Mekah yang merupakan perintah kepada Nabi Muhammad untuk berdamai dengan orang-orang Quraisy dan berdakwah dengan cara lemah lembut.⁸⁰ Menghadapi manusia yang beraneka ragam tingkat dan kecenderungannya tidaklah mudah, bagaimana pun penyampaian dakwah harus mengedepankan sikap damai. Metode dakwah yang bisa ditempuh antara lain; metode *hikmah* kepada orang yang berilmu, yaitu berdialog dengan perkataan yang bijak; metode *maw'izah hasanah* terhadap kaum awam, yaitu pemberian nasihat dan perumpamaan yang dapat menggugah jiwa; dan metode *jidāl* atau perdebatan kepada ahli kitab, yaitu berdebat dengan dasar logika dan retorika yang halus, tidak menghina dan tidak pula mengumpat.⁸¹

c) Prinsip Pengakuan, Penerimaan, dan Penghargaan

⁷⁸Ibid., 38.

⁷⁹Al-Qur'an, 16:125; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 281.

⁸⁰Muhammad bin Ahmad Abi Bakr Abi 'Abdullah al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān*, terj. Muhyidin Masridha, "Tafsir al-Qurṭubī", jil. 10 (Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2008), 498.

⁸¹Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 7, 386.

Abdullah Aly mengatakan dengan meminjam pendapat Donna M. Golmick, bahwa sikap mengakui, menerima, dan menghargai orang lain dengan keunikan budaya masing-masing sangat diperlukan dalam kehidupan sosial masyarakat majemuk. Selain sebagai perwujudan dari sikap-sikap sosial, lebih dalam lagi penghargaan terhadap keragaman laksana mosaik dalam suatu masyarakat.⁸² Sebab, keragaman merupakan fitrah dan sunatullah yang mengandung pelajaran pentingnya berdialog serta toleransi terhadap pihak-pihak yang berlainan secara sosiokultural. Ketetapan Allah yang menjadikan manusia sebagai makhluk sosial yang hidup dalam keragaman meliputi suku, ras, etnik, dan budaya diterangkan dalam QS. Al-Māidah [5] ayat 48 berikut:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allahlah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.⁸³

Allah menciptakan umat manusia bervariasi, baik dalam keturunan, nasab, asal-usul lingkungan, suku, ras, etnik, bahkan agama sebagai ujian serta kebebasan kepada manusia dalam memilih syariat, kepercayaan, dan agama

⁸²Halimatussa'diyah, *Nilai-nilai Pendidikan Agama Islam Multikultural*, 39.

⁸³Al-Qur'an, 5:48; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 116.

yang hendak diikuti.⁸⁴ Ayat ini juga mengandung perintah kepada manusia supaya berlomba-lomba dalam kebaikan tanpa memperselisihkan perbedaan di antara mereka yang hanya menghabiskan pikiran, waktu, dan tenaga untuk sekadar masalah yang tidak menjumpai titik temu sehingga berujung pada perdebatan panjang. Adanya perbedaan dan perlombaan ini juga dimaksudkan supaya manusia mampu meningkatkan kreativitas yang dimiliki serta kualitas diri mereka baik di dunia maupun tujuan akhirat.⁸⁵



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

⁸⁴Ibn Kathīr, *Lubābu al-Tafsīr min ibn Kathīr*, terj. M. Abdul Ghoffar, jil. 3, 103.

⁸⁵Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 3, 116.

BAB III

**SEPUTAR *TAFSIR AL-TAHRIR WA AL-TANWIR* DAN
PENAFSIRAN IBNU ‘ASHUR TERHADAP AYAT-AYAT
MULTIKULTURALISME**

A. Biografi dan Karya Ibnu ‘Ashūr

1. Biografi Ibnu ‘Ashūr

a. Riwayat Hidup Ibnu ‘Ashūr

Ibnu ‘Ashūr ialah ulama tafsir berkebangsaan Tunisia yang mempunyai nama asli Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shadhufī ibn ‘Abd al-Qādir ibn Muḥammad ibn ‘Ashūr.¹ Ayahnya bernama Muḥammad al-Fāḍil ibn ‘Ashūr dan ibunya bernama Fāṭimatu binti al-Shaykh al-Wazīr Muḥammad al-‘Azīz ibn Muḥammad al-Ḥabīb ibn Muḥammad al-Ṭayb ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Bu’thūr.² Ibnu ‘Ashūr lahir pada bulan Jumadil Awal tahun 1296 H bertepatan dengan bulan September 1879 M di kota kakeknya, al-Shaykh Muḥammad al-‘Azīz al-Bu’thūr dari jalur asli ibunya di Kota al-

¹Kata ‘Ashūr merupakan *isim kunyah* (nama marga) dari sebuah keluarga besar keturunan al-Idrīsī al-Ḥushaimiyyah, nenek moyang para pemuka masyarakat di Maroko. ‘Abdullāh ‘Ibid., *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī: al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr wa Manhajuhu fi Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, cet. 1 (Riyadh-Arab Saudi: Markaz al-Tafsīr li al-Dirāsah al-Qurāniyyah, 2017), 3.

²Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Ashūr, *Sharh al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharh al-Marzūqī ‘alā Diwāni al-Ḥamāsah li abī Tammam* (Riyadh-Arab Saudi: Dār al-Minhaj li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2008), 14.

Marṣā, yaitu kota pinggiran di wilayah timur Tunisia.³ Keterangan mengenai hari dan tanggal kelahiran Ibnu ‘Ashūr tidak ditemukan dalam berbagai literatur keislaman, selain keterangan bulan dan tahun. Sejak kelahirannya, Ibnu ‘Ashūr diasuh oleh kakeknya di kota tempat ia tinggal.⁴

Ibnu ‘Ashūr berasal dari keluarga di Andalusia yang memiliki garis keturunan terhormat, bahkan keluarganya membangsakan sebagai Ahlul Bait Nabi Muhammad SAW.⁵ Dari garis keturunan ini lahir para intelektual, hakim negara, mufasir, dan jabatan penting lainnya sejak abad 11 H. Di antara keturunan Ibnu ‘Ashūr yang tercatat dalam sejarah sebagai *shaikh al-Islām* terkemuka, yaitu al-Shaykh Ahmad ibn ‘Ashūr, al-Shaykh Muḥammad ibn ‘Ashūr, al-Shaykh Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr, dan al-Shaykh Muḥammad al-Fāḍil ibn ‘Ashūr.⁶ Setelah penguasaan seluruh wilayah Andalusia oleh orang-orang Kristen Eropa, seluruh keluarganya mengungsi di Kota Salā, Maroko (Magrib) dan menetap di sana selama beberapa waktu kemudian pindah ke Tunisia dalam jangka waktu yang lama.⁷ Balqāsīm al-Gālī dalam *Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr: Ḥayātuḥu wa Athāruḥu* mengatakan bahwa keluarga ‘Ashūr dimulai dari al-Shaykh Muḥammad ibn ‘Ashūr (buyut ibn ‘Ashūr) yang dilahirkan di Kota Salā, Maroko, pada tahun 1030-an H dan dibawa ayahnya dari Andalusia karena pada saat itu terjadi

³Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-'Arabī*, 3.

⁴Ismā'īl Al-Ḥasanī, *Naḥriyyatu al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn 'Ashūr* (Herndon: al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995), 80.

⁵Abd al-Ḥalim Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasirīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 2000), 33.

⁶Al-Ḥasanī, *Naḥriyyatu al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn 'Ashūr*, 80.

⁷Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-'Arabī*, 3.

kekerasan yang mengancam agamanya.⁸ Ia wafat pada 1110 H. Keluarga Ibn ‘Ashūr lalu pindah ke Tunisia pada tahun 1060 H dan menetap di sana.⁹ Kemudian pada tahun 1230 H lahir pribadi alim yang diberi nama Muḥammad al-Ṭahir ibn ‘Ashūr, tak lain ialah kakek Ibnu ‘Ashūr.¹⁰

Ibnu ‘Ashūr hidup ketika tanah kelahirannya didominasi oleh situasi politik yang mencekam dan jauh dari kata kondusif, di mana rakyat Tunisia mengalami kesengsaraan dan penderitaan karena terasing dari negerinya sendiri. Pada saat itu Tunisia berada di bawah kendali pendudukan Prancis yang kedatangannya pertama kali dipimpin oleh Jeneral Jules Aimé Bréart.¹¹ Melalui Perjanjian Bardo yang ditandatangani pada 1881 M, memberi hak kepada pemerintah Prancis untuk mengawasi urusan militer dan luar negeri serta hak menunjuk seorang menteri Prancis yang tinggal di Tunisia. Pemerintah kolonial Prancis mengendalikan semua kementerian lama yang dibentuk ketika Tunisia masih berada di bawah Kesultanan Uthmaniyah, selain kementerian al-Shaykh Muḥammad al-‘Azīz al-Bu’tḥūr. Ibnu ‘Ashūr hidup selama beberapa periode kolonialisme Prancis, hingga kekuasaannya meluas ke perbatasan pada 1957 M. Kemudian datanglah era Tunisia Modern yang dipimpin oleh Ḥabīb Bourghuiba sebagai presiden pertama dan berlangsung hingga wafatnya Ibnu ‘Ashūr pada 1973 M.¹²

⁸Balqāsīm al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr: Ḥayātuhu wa Atharuhu*, cet. 1 (Beirut: Dār ibn Ḥazm, 1996), 35.

⁹‘Ashūr, *Sharḥ al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharḥ al-Marzūqī ‘alā Diwānī al-Ḥamāsah li abī Tammam*, 14.

¹⁰Al-Ghālī, *Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr*, 35.

¹¹Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī*, 4.

¹²Ibid.

Setelah jatuh di bawah perektorat Prancis, Tunisia mengalami krisis ekonomi luar biasa sehingga negara mengalami kemiskinan parah. Kolonialisme Prancis menguras kekayaan dan harta milik negara dengan menjadikan Tunisia pasar bagi barang-barang Prancis dan episentrum komoditi ekspor mereka.¹³ Sementara di bidang sosial, masyarakat mengalami berbagai ketimpangan sosial dan kesenjangan antara orang kelas kaya yang semakin kaya dengan orang-orang miskin. Mereka yang tertarik pada identitas dan kebangsaan negara kolonial membuka diri terhadap kebudayaan Eropa, seperti korupsi, pergi ke taman-taman hiburan, pesta bir sehingga terjadi kemunduran masif pada aspek moral.¹⁴

Melihat rakyatnya menderita, Ibnu ‘Ashūr tidak tinggal diam dan seolah menutup mata, ia memiliki peran sangat signifikan dalam menggerakkan nasionalisme di Tunisia. Ia bergabung dengan anggota jihad bersama Syekh Besar Muḥammad Khadr Ḥusain yang menempati kedudukan sebagai imam besar al-Azhar, Mesir.¹⁵ Keduanya adalah tokoh berpengetahuan luas, kuat imannya, dan teguh pendirian, yang sama-sama bernasib pernah diasingkan ke penjara dan mendapatkan rintangan yang tidak mudah untuk dilalui demi memperjuangkan negara serta agama.¹⁶ Tantangan yang dihadapi tidak hanya berasal dari penjajah, tetapi juga antek-antek penjajah di setiap wilayah. Kesabaran keduanya dalam menghadapi segala cobaan akhirnya membuahkan hasil, Muḥammad Khadr Ḥusain diangkat

¹³Ibid.

¹⁴Ibid.

¹⁵Mahmūd, *Manāhij al-Mufasssirīn*, 333.

¹⁶Ibid.

menjadi *al-Shaykh al-Akbar* (Guru Besar) di Mesir sedangkan Ibnu ‘Ashūr di Tunisia yang juga merangkap sebagai *qāḍī* (hakim) dan *mufti* (penentu fatwa keagamaan).¹⁷

Ibnu ‘Ashūr menganut Mazhab al-Asy’ariyyah di bidang akidah, sedangkan di bidang fikih ia condong kepada Mazhab Maliki.¹⁸ Bahkan ia menjadi pemimpin para Mufti Maliki, Tunisia pada tahun 1924 M sekaligus al-Shaykh di al-Zaytūnah. Meski kental dengan doktrin Maliki, tetapi Ibnu ‘Ashūr tidak menunjukkan sikap fanatik terhadap mazhab yang dianutnya. Ibnu ‘Ashūr merupakan cendekiawan yang sangat kritis terhadap persoalan-persoalan agama, termasuk memberikan tanggapan apabila ia tidak setuju dengan pemikiran Maliki, sebaliknya ia menerima pendapat dari mazhab lain yang dianggapnya sesuai dengan kemaslahatan umat.¹⁹

Dalam membina keluarga, Ibnu ‘Ashūr menikah dengan perempuan cantik dan salihah bernama Fāṭimah binti Muḥammad Muḥsin. Dari pernikahan ini keduanya dikaruniai lima anak, tiga laki-laki dan dua perempuan. Setelah mengisi masa hidupnya dengan menyebarkan ilmu keislaman dengan penuh kesabaran, berjuang totalitas demi kemerdekaan negaranya, dan menerangi dunia dengan cahaya ilmunya, Ibnu ‘Ashūr wafat karena sakit pada hari Ahad tanggal 3 Rajab 1393 H bertepatan pada 12

¹⁷Ibid., 334.

¹⁸Muḥammad ibn Sa'ad ibn 'Abdullāh al-Qarnī, *al-Imām Muḥammad Tāhir ibn ‘Ashūr wa Manhajuhu fi Taufīh al-Qirāati min Khilālī Tafsīrihi al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Arab Saudi: Jāmi'ah Umm al-Qurā al-Mamlakah al-'Arabiyyah, 2006), 14.

¹⁹Ibid., 27.

Oktober 1973 sebelum salat magrib dalam usia 98 tahun dan dikuburkan di pemakaman al-Zalaj, Tunisia.²⁰

b. Riwayat Pendidikan dan Karier Ibnu ‘Āshūr

Ibnu ‘Āshūr hidup dalam keluarga dengan nuansa ilmiah. Di bawah asuhan sang kakek, orang tua Ibn ‘Āshūr menginginkan agar ia mewarisi kebijaksanaan, keilmuan dan kepandaian kakeknya sehingga kelak menjadi penggantinya sebagai wazir atau perdana menteri di Tunisia.²¹ Sejak usia belia, ia sudah menunjukkan kecerdasan dan cinta kepada ilmu. Pada saat usianya beranjak enam tahun, Ibn ‘Āshūr sudah mulai belajar membaca dan menulis di masjid Sayyidī Abī Ḥadīd al-Mujawwar di Tunisia tak jauh dari tempat tinggalnya.²² Ia belajar Al-Qur’an, baik hafalan, tajwid, serta qiraat kepada Shaikh Muḥammad al-Khiyārī dan bertempat di rumahnya sendiri yang diberi nama *bait al-ḥikmah*, yaitu rumah peninggalan keluarganya terdahulu yang menurut kebiasaan dialokasikan sebagai tempat pendidikan non-formal.²³ Ibn ‘Āshūr mampu menguasai Bahasa Prancis dengan baik di mana banyak teman-teman yang seumuran dengannya pada saat itu bahkan tidak memiliki kesempatan untuk mempelajarinya.²⁴

Ketika mencapai usia empat belas tahun tepatnya pada tahun 1310 H/ 1892 M, Ibn ‘Āshūr melanjutkan pendidikannya di Jāmi’ah al-Zaytūnah al-

²⁰ ‘Āshūr, *Sharh al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharh al-Marzūqī ‘alā Diwāni al-Ḥsamāsah li abī Tammam*, 19; Muḥammad Mahfud, *Tarajim Al-Muallifin Al-Tunisin*, juz 3 (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1984), 307.

²¹ Al-Gali, *Muḥammad Al-Tahir Ibn ‘Āshūr*, 27.

²² ‘Āshūr, *Sharh al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharh al-Marzūqī ‘alā Diwāni al-Ḥsamāsah li abī Tammam*, 15.

²³ Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī*, 5.

²⁴ Al-Ḥasanī, *Nazriyyatu al-Maqāsid ‘inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āshūr*, 80.

A'zam.²⁵ Di bidang seni tata Bahasa Arab, ilmu *al-naḥwu* dan *al-ṣaraf*, di antaranya ia mempelajari kitab *al-Fiyyah ibn Mālik* beserta syarahnya, dan *al-Taṣrīḥ bimaḍmūni al-Tawḍīḥ* syarah al-Shaykh Khālīd ibn 'Abdullāh al-Azhārī. Lalu di bidang *balāghah* ia mengkaji kitab *al-Risālah al-Samarqandī* karya Muhammad al-Damnahuri. Di bidang *manṭiq* ia mempelajari kitab *al-Sulam*, yaitu kumpulan syair al-Shaykh 'Abd al-Rahmān al-Ṣaghīr. Selain itu Ibn 'Āshūr juga mempelajari ilmu-ilmu lain seperti *al-aqā'id wa al-kalām*, *al-fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *qirāat*, *al-hadīth*, *muṣṭalāḥ al-hadīth*, *al-farā'id*, sejarah, dan lainnya.²⁶

Ibn 'Āshūr sangat gigih dalam menimba ilmu pengetahuan serta mengkaji matan-matan ilmiah. Ia begitu mahir dalam semua disiplin ilmu pengetahuan dan ilmu-ilmu keislaman, prestasi belajarnya di atas rata-rata sampai di penghujung masa belajarnya di Universitas al-Zaytūnah. Ia mempunyai jejak jurnal berisi daftar pelajaran yang ditulis pada 18 Syaban 1310 H dengan nomor 3036 dan jumlah halaman 44 ratusan.²⁷ Setelah tujuh tahun mengenyam pendidikan di Jami'ah al-Zaytūnah al-A'zam, Ibn 'Āshūr mendapat sertifikat kelulusan dengan gelar sarjana dan predikat terbaik pada Rabiul Awal 1317 H bertepatan Juli 1899 M.²⁸

Setelah selesai mengenyam pendidikan di al-Zaytūnah, Ibn 'Āshūr mengabdikan dirinya untuk negara dan mendapatkan berbagai kedudukan di

²⁵Ibid., 81.

²⁶'Āshūr, *Sharḥ al-Muqaddimah al-Adabiyah li al-Sharḥ al-Marzūqī 'alā Diwāni al-Ḥsamāsah li abī Tammam*, 15.

²⁷'Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-'Arabī*, 7.

²⁸Al-Ḥasanī, *Nazriyyatu al-Maqāsid 'inda al-Imām Muḥammad Tāhir ibn 'Āshūr*, 81.

bidang Agama.²⁹ Kedudukan yang berhasil diperolehnya semata-mata tidak didasari oleh orientasi material, akan tetapi risalah amanah yang harus diemban dalam menjalankan syiar agama Islam. Dalam misinya itu, ia dibantu dengan keberadaan perpustakaan besar yang mengoleksi pelbagai literatur kuno dan langka, di samping literatur modern dalam berbagai disiplin keislaman. Perpustakaan itu ialah warisan generasi tua dari para cendekiawan muslim era Kesultanan Uṣmāniyah dan termasuk di antara perpustakaan terkenal di dunia.³⁰

Kedudukan dan jabatan penting yang berhasil diraih Ibn ‘Ashūr dan merupakan prestasi besar dalam hidupnya berkat intelektualisasinya yang tinggi, yaitu antara lain:³¹

- 1) Dekan di Jāmi’ah al-Zaytūnah tahun 1321 H/ 1903 M.
- 2) Guru di Madrasah al-Ṣaḍīqiyyah tahun 1322 H/ 1904 M.
- 3) Anggota *Majlīs Idārah al-Jam’iyyah al-Khaldūniyyah* tahun 1323 H/ 1905 M.
- 4) Anggota *Lajnah al-Mukhallifah* yang mengelola buku-buku dan naskah-naskah kuno di perpustakaan al-Ṣaḍīqiyyah tahun 1323 H/ 1905 M, lalu diangkat menjadi ketua lajnah pada 1327 H/ 1909 M.
- 5) Diplomat negara dalam penelitian ilmiah tahun 1325 H/ 1907 M.

²⁹Mahmud, *Manahij Al-Mufasirin*, 333.

³⁰Ibid.

³¹‘Ashūr, *Sharh al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharh al-Marzūqī ‘alā Diwāni al-Ḥsamāsah li abī Tammam*, 16-17.

- 6) Anggota *Majlīs al-Awqaf al-A'la'* (Majelis Tinggi Wakaf) tahun 1328 H/ 1910 M.
- 7) Anggota *al-Mahkamah al-'Aqqāriyyah* tahun 1330 H/ 1911 M.
- 8) Hakim Mazhab Maliki di *Majlīs al-Shar'ī* tahun 1332 H/ 1913 M.
- 9) Mufti Mazhab Maliki tahun 1341 H/ 1924 M.
- 10) Ketua *ahl al-Shūrā* tahun 1346 H/ 1927 M.
- 11) *Al-Shaykh li al-Jāmi' al-A'ḍam* tahun 1351 H/ 1932 M.
- 12) *Al-Shaykh al-Islām* Mazhab Maliki tahun 1351 H/ 1932 M.
- 13) *Al-Shaykh li al-Jāmi'ah al-Zaitūniyyah* tahun 1351 H/ 1932 M.
- 14) Anggota Akademi Bahasa Arab di Kairo, Mesir pada 1369 H/ 1950 M, dan Lembaga Koresponden Bahasa Arab di Damaskus, Syiria tahun 1374 H/ 1955 M.
- 15) Peserta konferensi para akademisi timur di Istanbul, Turki tahun 1370H/ 1951 M.

c. Guru dan Murid Ibnu 'Ashūr

Dalam penggalian wawasan dan pencarian ilmu pengetahuan, Ibnu 'Ashūr bertemu dengan para syekh terkemuka, ulama terkenal, profesor terhormat, dan tokoh ilmuwan penting yang datang dari berbagai kawasan. Kebanyakan dari mereka ialah pengajar di Jāmi'ah al-Zaytūnah al-A'ḍam. Pemikiran cerdas Ibnu 'Ashūr dibarengi dengan kefasihannya dalam berbicara tak lain ialah pengaruh dari ulama-ulama pendahulu yang dijadikan guru olehnya sehingga menjadi imam yang berilmu bak lautan. Ia berkata:

Saya sangat berterima kasih kepada ayah dan kakek saya serta guru-guru saya atas bimbingan berharga yang telah diberikan kepada saya dalam menimba ilmu

pengetahuan. Semua nasihat yang berulang kali diterangkan oleh para guru sangat bermanfaat guna meningkatkan kebaikan khususnya pada diri saya sendiri.³²

Ibn ‘Āshūr tak hanya menimba ilmu seberapa dalam dari guru-gurunya tetapi juga meneladani perilaku dan keagungan sifat-sifat mereka sehingga terbentuk kepribadian yang luhur pada dirinya. Di antara guru-guru atau syekh Ibn ‘Āshūr yang paling masyhur yaitu:

- 1) Al-Shaykh al-Wazīr Muḥammad al-‘Azīz Bu’šūr (w. 1325 H), perdana menteri Tunisia, guru adab dan akhlak.³³
- 2) Al-Shaykh Maḥmūd ibn al-Khūjah (w. 1329), tokoh sentral *ahl al-shūrā* Mazhab Ḥanafī di Tunisia, guru fikih.³⁴
- 3) Al-Shaykh ‘Umar ibn Aḥmad atau dikenal dengan ibn al-Shaykh Yābin (w. 1329 H), mufti Mazhab Malikī di Tunisia, guru leksikal Bahasa Arab dan fikih.³⁵
- 4) Al-Shaykh Sālīm Būḥājab (w. 1342 H), tokoh sentral *ahl al-shūrā* Mazhab Malikī di Tunisia.³⁶
- 5) Al-Shaykh Aḥmad ibn Badr al-Kāfī, guru tata bahasa dan morfologi Arab.
- 6) Al-Shaykh Aḥmad Jamāl al-Dīn, guru *naḥwu* dan fikih.
- 7) Al-Shaykh Muḥammad Ṣāliḥ al-Sharīf, guru *naḥwu*, mantik, dan akaid.
- 8) Al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Tamīmī, guru tajwid dan qiraat Al-Qur’an.
- 9) Al-Shaykh Muḥammad al-Khiyarī, guru menghafal Al-Qur’an.

³²Al-Ḥasanī, *Naẓriyyatu al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āshūr*, 81.

³³Ibid.

³⁴Ibid.

³⁵Ibid.

³⁶Ibid.

- 10) Al-Shaykh Muḥammad Ṣālih al-Shahīd, guru usul fikih.
- 11) Al-Shaykh Muḥammad Ṭāhir Ja'far, guru usul fikih dan sirah nabi.
- 12) Al-Shaykh Muḥammad al-'Arabī al-Dar'ī, guru fikih.
- 13) Al-Shaykh Muḥammad ibn 'Uthmān al-Najjār, guru *balāghah* dan ilmu kalam.
- 14) Al-Shaykh Muḥammad al-Nakhfī, guru usul fikih dan mantik.

Ibn 'Āshūr mewariskan ilmu yang didapat dari guru-gurunya serta pemikirannya kepada para murid yang belajar kepadanya. Banyak dari mereka menjadi ulama terkenal di kemudian hari yang mengisi di seluruh bidang keilmuan dan tersebar di berbagai negara. Di antara murid-murid Ibn 'Āshūr yang paling masyhur yaitu:

- 1) Muḥammad ibn al-Khūjah (w. 1325 H), mufti *al-Diyar* Tunisia dan rektor di Jāmi'ah al-Zaytūnah.
- 2) Abd al-Ḥāmid ibn Bādīs al-Jazāirī (w. 1359 H), Ketua Perkumpulan Ulama Muslim di Aljazair.
- 3) Muḥammad al-Ṣādiq al-Shaṭṭī (w. 1364 H), ahli fikih Tunisia.
- 4) Muḥammad ibn Khalīfah al-Madanī (w. 1378 H), ahli tafsir Al-Qur'an dan tajwid.
- 5) Abū al-Ḥasan ibn Sha'bān (w. 1383 H), ahli sastra dan syair Arab.
- 6) Zain al-'Ābidīn ibn al-Ḥusain (w. 1388 H), ahli *nahwu* dan *ṣaraf*.

7) Muḥammad al-Fāḍil ibn ‘Ashūr (w. 1390 H), putra dari Ibn ‘Ashūr, penulis kitab *al-Tafsīru wa Rijālihi*, *A’lām al-Fikr*, dan *Tarājim al-A’lām*.³⁷

2. Karya Ibnu ‘Ashūr

Al-Shaykh Muḥammad Khadr Ḥusain menuturkan bahwa Ibnu ‘Ashūr memiliki banyak keistimewaan, salah satunya yaitu pengetahuan yang begitu luas di berbagai disiplin keilmuan. Ia merupakan *rijal al-‘ilm* (juragannya ilmu) yang sebagian besar waktunya sejak tercatat sebagai guru di Jāmi’ah al-Zaytūnah al-A’zam sampai ia meninggal hanya digunakan untuk mengajar dan menulis buku.³⁸ Dua bukunya yang fenomenal berjudul *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dan *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā’ī al-Islāmī* menjadi rujukan utama para mufasir generasi setelahnya. Berikut karya-karya Ibnu ‘Ashūr yang terkenal:

- a. *Al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Pembebasan dan Pencerahan)
- b. *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* (Bukankah Waktu Subuh Sudah Dekat)
- c. *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā’ī fī al-Islām* (Pokok-pokok Peraturan Masyarakat dalam Islam)
- d. *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah* (Beberapa Tujuan Hukum Islam)
- e. *Taḥqīqāt wa Anzār fī al-Qurān wa al-Sunnah* (Eksplorasi dan Wawasan dalam Al-Qur’an dan Sunnah)

³⁷ Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī*, 9-10.

³⁸ ‘Ashūr, *Sharh al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharh al-Marzūqī ‘alā Diwāni al-Ḥamāsah li abī Tammam*, 20.

- f. *Kashf al-Mughṭī min al-Ma'ānī wa al-Fāzī al-Wāqī'ah al-Muwaṭṭa*
(Mengungkap Hal Tersembunyi dari Makna dan Kata-kata dalam Kitab *al-Muwaṭṭa*)
- g. *Hāshiyatu al-Tawḍīḥ wa al-Taṣḥīḥ li Musykilāti Kitāb al-Tanqīḥ* (Catatan Klarifikasi dan Perbaikan atas Persoalan-persoalan dalam *Kitāb al-Tanqīḥ*)
- h. *Naqd 'Ilmī li Kitāb al-Islām wa Uṣūl al-Ḥikam* (Kritik Ilmiah terhadap Kitab Islam dan Prinsip-prinsip Hukum)
- i. *Al-Nazar al-Fasīḥ 'inda Maḍāyiqi al-Anzār fi al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*
- j. *Uṣūl al-Insha wa al-Khiṭābah* (Asal-usul Morfologi dan Dialektika)
- k. *Sharḥ Qaṣīdah al-A'shā al-Akbar fi Madḥ al-Muḥallaq* (Penjelasan Puisi al-A'shā al-Akbar Pujian kepada al-Muḥallaq)
- l. *Mūjaz al-Balāghah* (Penjelasan Singkat Retorika)
- m. *Sharḥ al-Muqādimah al-Adabiyyah li Sharḥ al-Imām al-Marzuqī*
- n. *Taḥqīq al-Wāḍiḥ fi Musykilāti Shi'r al-Mutanabbī wa Musykil Ma'ānīhi li ibn Basām al-Nahwī*
- o. *Qiṣṣah al-Maulid*³⁹ (Kisah Kelahiran Nabi SAW)

B. Profil *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*

1. Deskripsi dan Latar Belakang Penulisan *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*

Kitab *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* adalah karya terbesar Ibnu 'Ashūr di bidang tafsir yang disusun dalam jangka waktu tidak sebentar, yaitu selama hampir 40 tahun, tepatnya 39 tahun 6 bulan.⁴⁰ Kitab ini mulai ditulis ketika Ibnu

³⁹Ibid., 17-18.

⁴⁰'Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 1, 8.

‘Āshūr naik jabatan dari hakim menjadi mufti tahun 1341 H, dan selesai pada hari Jumat tanggal 12 Rajab tahun 1380 H, saat itu usianya mencapai 84 tahun.⁴¹ Al-Ḥasani mengatakan bahwa waktu yang dihabiskan Ibnu ‘Āshūr selama penyusunan dan penyuntingan Kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tepat 50 tahun.⁴² Meskipun waktu yang digunakan selama penulisan diselingi dengan kesibukan menulis karya-karya lain dalam bentuk buku dan jurnal, Ibnu ‘Āshūr tetap bersungguh-sungguh dalam menyelesaikan karya tafsirnya berkat ketulusan tekad dan keuletan yang dimiliki.⁴³ Kitab ini terdiri dari 30 juz, terbagi menjadi 12 jilid, memuat seluruh penafsiran Al-Qur’an mulai dari surat al-Fātiḥah sampai dengan al-Nās, dan dicetak secara bertahap.⁴⁴ Bagian yang pertama kali dipublikasikan yaitu mukadimah berjumlah sepuluh dalam bentuk jurnal di majalah al-Zaytūnah pada tahun 1311 H/ 1935 M, yang kemudian diterbitkan secara terpisah dalam bentuk kitab dan diberi judul *Mukaddimātu al-Tafsīr*.⁴⁵

Ibnu ‘Āshūr mengawali kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dengan kata pengantar yang ditulis oleh dirinya sendiri, berisikan penjelasan tentang apa yang menjadi motivasinya dalam penyusunan kitab tafsir, dan juga persoalan apa saja yang akan dibahas dalam kitab tafsirnya. Dijelaskan bahwa dalam perjalanan intelektualnya sebenarnya ia sudah lama mempunyai keinginan untuk menulis kitab tafsir sebagaimana diungkap:

⁴¹ Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī*, 15.

⁴² Al-Ḥasani, *Nazriyyatu al-Maqāsid ‘inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āshūr*, 91.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī*, 15.

⁴⁵ Al-Ḥasani, *Nazriyyatu al-Maqāsid ‘inda al-Imām Muḥammad Ṭāhir ibn ‘Āshūr*, 90.

Sejak lama saya mempunyai keinginan menulis tafsir yang merupakan salah satu cita-cita terbesar saya sejak dahulu, yaitu penulisan tafsir Al-Qur'an yang komprehensif untuk kemaslahatan dunia dan agama. Saya ingin menguraikan setiap kandungan makna ayat-ayat Al-Qur'an dengan deduksi yang menyeluruh dan juga menyajikan kebenaran yang solid dengan menyertakan keterangan dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Sehingga diketahui secara detail baik dari segi *balaghah* (linguistika Arab), kejelasan syariat hukum yang dimaksud ayat, idealisme moral yang ditawarkan Al-Qur'an, serta pendapat para mufasir terhadap makna sejati yang disampaikan oleh Al-Qur'an.⁴⁶

Namun ia terbebani dengan tanggungjawab memperjuangkan kebebasan negaranya dari tangan kolonial di mana ia terlibat dalam gerakan reformis di Tunisia.⁴⁷ Selama mengemban misi pembaharuan negara, cita-cita Ibnu 'Ashūr menulis tafsir belum terwujud sehingga sering kali membuatnya cemas dan putus asa. Ia mengungkapkan keinginannya itu kepada para sahabatnya berharap mendapatkan pencerahan berupa saran dan masukan dari mereka, termasuk mengkaji Abū al-Wālid ibn Rusyd dalam kitab *al-Bayān* sampai Allah memantapkan hatinya. Lalu Ibnu 'Ashūr mulai melakukan ijtihad dalam penyingkapan makna ayat-ayat Al-Qur'an begitu pikirannya tenang dan tujuannya jelas, berharap menjadi salah satu dari mereka yang diberi kebijaksanaan.⁴⁸ Ia senantiasa meminta pertolongan kepada Allah supaya ijtihad yang akan ditegakkannya dapat terhindar dari kesalahan dan kekeliruan.

Di dalam kata pengantar ini, Ibnu 'Ashūr juga memberikan nama atas kitab tafsirnya, yaitu *Tahrīru al-Ma'nā al-Sadīd wa Tanwīru al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd* atau disingkat dengan sebutan *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Pembebasan dan Pencerahan).⁴⁹ Al-Ḥasanī mengungkap bahwa pemberian nama karya tafsir sebagai *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, yakni upaya Ibnu 'Ashūr dalam

⁴⁶ Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz 1, 5.

⁴⁷Ibid., 5.

⁴⁸Ibid., 6.

⁴⁹Ibid., 8-9.

memahami Al-Qur'an; satu sisi berusaha menemukan kandungan makna setiap ayat Al-Qur'an secara bebas-leluasa berdasarkan dalil logika yang sehat, sisi lain mencerahkan pemikiran dengan penafsiran yang baru atas ayat-ayat Al-Qur'an sebagai siasat pembaharuan terhadap mentalitas kaum muslim seluruh dunia.⁵⁰

Pada bagian selanjutnya, Ibnu 'Ashūr menerangkan sepuluh mukadimah penting sebagai petunjuk dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Sepuluh mukadimah itu merupakan landasan teoritis Ibnu 'Ashūr tentang ilmu Al-Qur'an yang masing-masing diterangkan secara rinci hingga 120 halaman jumlah keseluruhannya, yaitu: 1) Keterangan tentang tafsir dan takwil sekaligus posisi tafsir sebagai sebuah disiplin ilmu. 2) Penjelasan tentang referensi atau alat bantu sebagaimana umumnya digunakan dalam ilmu tafsir. 3) Penjelasan tentang keabsahan tafsir yang tidak menggunakan sumber penafsiran melalui riwayat serta analisis pendapat akal. 4) Penjelasan tentang maksud dan tujuan seorang mufasir. 5) Keterangan tentang sebab kronologis turunnya ayat atau surat. 6) Keterangan tentang aneka ragam bacaan atau qiraat dalam Al-Qur'an. 7) Keterangan tentang kisah-kisah yang terdapat dalam Al-Qur'an. 8) Penjelasan tentang nama, jumlah ayat dan surah, susunan, serta nama-nama lain Al-Qur'an. 9) Penjelasan tentang makna-makna global yang terkandung dalam redaksi Al-Qur'an. 10) Penjelasan tentang kemukjizatan Al-Qur'an.⁵¹

Ibnu 'Ashūr berusaha mengungkap dalam kitab tafsirnya tentang pemahaman Al-Qur'an berdasarkan persoalan-persoalan ilmiah yang tidak

⁵⁰Al-Ḥasanī, *Nazriyyatu al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad Tāhir ibn 'Ashūr*, 91.

⁵¹'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 1, 10-120.

diungkap oleh mufasir terdahulu. Namun, ia juga menggarisbawahi bahwa pandangannya terhadap kandungan makna Al-Qur'an tidak mutlak hasil dari pemikirannya sendiri, tidak menutup kemungkinan ulama lain memiliki pandangan yang sama dengannya.⁵² Di antara sumber-sumber rujukan yang digunakan Ibnu 'Ashūr dalam menulis Kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yaitu:

- a. Kitab *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān* karangan Muḥammad ibn Jarīr ibn Kaṣīr ibn Ghālib al-Ṭabarī (w. 310 H).
- b. Kitab *Ma'ālim al-Tanzīl* karangan Abū Muḥammad al-Ḥusain ibn Mas'ūd ibn Muḥammad al-Baghawī (w. 510 H).
- c. Kitab *al-Kashāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Tawīl* karangan Abū al-Qāsim Maḥmud ibn 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawārizmī (w. 538 H).
- d. Kitab *al-Muḥarrir al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* karangan Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq ibn 'Aṭiyah al-Gharnaṭī al-Andalusī (w. 542 H).
- e. Kitab *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān* karangan Abū 'Alī al-Fadhil ibn al-Ḥasan al-Ṭabarsī (w. 543 H).
- f. Kitab *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Tawīl* karangan 'Abdullāh ibn Muḥammad ibn 'Alī al-Baidawī (w. 691 H).
- g. Kitab *al-Kashf wa al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān* karangan Abū Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Ṣa'labī al-Nīsāburī (w. 724 H).

⁵²Ibid., 7.

- h. Kitab *Mafātih al-Ghaib* karangan Abū ‘Abdullāh Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Rāzī terkenal dengan sebutan Fakhr al-Dīn (w. 727 H).
- i. Kitab *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm* karangan Imād al-Dīn Abū al-Fidā Ismāīl ibn ‘Amr ibn Kaṣīr (w. 774 H).
- j. Kitab *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān* karangan Muḥammad ibn ‘Abdullāh al-Zarkashī (w. 794 H).
- k. Kitab *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm* karangan al-Sayyīd Maḥmūd Afandī al-Āluṣī (w. 1270 H).
- l. Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Ḥakīm* yang masyhur dengan sebutan *Tafsīr al-Manār* karangan Muḥammad Rashīd Riḍā (w. 1953 M).⁵³

2. Karakteristik *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*

Setiap karya tafsir yang ditulis oleh seorang mufasir memiliki karakteristik tertentu sebagai ciri khas dan pembeda di antara karya-karya tafsir lainnya. Dalam kajian epistemologi naskah tafsir, pengetahuan tentang karakteristik kitab menjadi salah satu poin penting yang harus dimuat dalam rumusan masalah, guna melihat kelebihan dan kekurangan kitab tafsir, sekaligus sebagai tolok ukur validitas sebuah karya tafsir dalam menginterpretasikan maksud ayat-ayat Al-Qur’an. Aspek yang perlu ditinjau dalam mengidentifikasi karakteristik kitab tafsir di antaranya: tujuan penafsiran, sumber penafsiran, metode dan corak, serta langkah-langkah penafsiran.

⁵³Nabil Ahmad Saqar, *Manhaj al-Imām al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr fī al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, cet. 1 (Kairo: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Nashr wa al-Tawzī’, 2001), 16-19.

a. Tujuan Penafsiran

Ibnu ‘Ashūr mendeskripsikan dengan panjang lebar tujuan penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an dalam Kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* pada bagian mukadimah. Ia mengungkap delapan tujuan menafsirkan Al-Qur’an, yaitu: perbaikan akidah melalui dasar-dasar yang benar, pendidikan akhlak mulia, penyingkapan kandungan hukum baik sifatnya global maupun universal, pengungkapan kandungan Al-Qur’an tentang aturan hidup manusia, penggambaran kisah perjuangan dan berita umat-umat terdahulu, penjelasan nilai-nilai pendidikan dan pengajaran, penjelasan nasihat dan peringatan, serta pengetahuan tentang kemukjizatan Al-Qur’an sebagai argumentasi penolakan terhadap orang-orang yang mendebat kebenaran isi Al-Qur’an.⁵⁴

Sementara tujuan utama penulisan *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* secara eksplisit diungkap Ibnu ‘Ashūr pada bagian kata pengantar yaitu pengetahuan tentang kemukjizatan Al-Qur’an, kelembutan pada aspek kebahasaan, keindahan gaya bahasa, serta kesinambungan antara satu ayat dengan lainnya.⁵⁵ Penafsiran yang dilakukan juga bertujuan mengungkap sisi lain dari pemahaman Al-Qur’an berdasarkan persoalan ilmiah yang belum dilakukan mufasir sebelumnya, sebagaimana disinggung pada penjelasan terdahulu.

⁵⁴ ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 1, 40-41.

⁵⁵ *Ibid.*, 8.

b. Sumber Penafsiran dan Paradigma Mufasir

Dilihat dari sumber penafsiran yang digunakan mufasir dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, di samping menggunakan jalur periwayatan baik dari sahabat maupun tabiin (*tafsīr bi al-maṣūr*), Ibnu ‘Āshūr juga menggunakan penalaran atau ijihad akal/rasio (*tafsīr bi al-ra’yī*) dalam menginterpretasi maksud ayat-ayat Al-Qur’an. Meskipun Ibnu ‘Āshūr sering menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan sunah, atau dengan perkataan sahabat, namun penggunaan logika lebih bersifat dominan. Logika yang dimainkan ialah pada aspek kebahasaan, sehingga dengan begitu dikatakan bahwa Kitab *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* memiliki kecenderungan *tafsīr bi al-ra’yī*. Menurutnya, seorang mufasir diperbolehkan berijtihad berdasarkan akalannya dalam memaknai ayat-ayat Al-Qur’an dengan syarat menguasai bahasa Arab, memahami lafal-lafal Al-Qur’an dengan baik, serta mengetahui syair-syair Arab Jahiliyah, di samping pengetahuan mengenai *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, *qirāat*, serta *‘ulūm al-Qurān* lainnya.⁵⁶ Ia berkomentar, seandainya penggunaan akal dilarang dalam menafsirkan Al-Qur’an, tentu penafsiran akan sangat ringkas dan selesai hanya beberapa lembar saja.⁵⁷

Ditinjau dari kacamata periodisasi tafsir versi Abdul Mustaqim yang membagi ke dalam tiga kategori: klasik, pertengahan, dan kontemporer, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* tergolong tafsir kontemporer sebab ditulis pada akhir abad ke-20. Sebagai kitab tafsir modern, karya Ibnu ‘Āshūr ini memiliki

⁵⁶Ibid., 30-31.

⁵⁷Ibid.

ciri khas dalam memaparkan dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, sebagaimana diungkap Abdul Mustaqim yang dikutip oleh Abd Halim bahwa paradigma tafsir kontemporer meniscayakan kritisisme, objektivitas, dan keterbukaan atas segala macam kritik.⁵⁸

Paradigma kontemporer yang dipakai Ibnu 'Ashūr dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* di antaranya: *pertama*, kecenderungan terhadap *tafsīr bi al-ra'yī* sebagai rekonstruksi budaya kritisisme dalam menafsirkan Al-Qur'an. Di samping menghargai karya tafsir ulama klasik, Ibnu 'Ashūr juga sangat selektif, objektif, dan hati-hati dalam mengadopsi karya mereka sebagai bahan referensi tulisan tafsirnya. *Kedua*, mengutamakan sikap moderat terhadap aliran yang dianut yang berpeluang membuatnya subjektif dalam memaknai ayat. Meski Ibnu 'Ashūr ahli di bidang fikih Mazhab Maliki, namun ia senantiasa menekankan budaya objektivitas dalam tafsirnya. *Ketiga*, meyakini bahwa setiap ayat Al-Qur'an mengandung tujuan tertentu, sebab ia turun membawa misi menciptakan kemaslahatan bagi seluruh urusan umat manusia di dunia, baik personal maupun sosial. Asumsi ketiga ini mengandaikan bahwa sebuah karya tafsir harus solutif dan argumentatif terhadap persoalan yang dihadapi manusia di sepanjang zaman.

c. Metode dan Corak Penafsiran

Dilihat dari sisi kejelasan tafsir, Ibnu 'Ashūr menggunakan sistem *bayānī-tafṣīlī*, yaitu penafsiran dengan deskriptif-analisis; panjang lebar

⁵⁸Abd Halim, "Kitab Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Karya Ibn 'Ashūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer", *Jurnal Syhadah*, Vol. 2, No. 2 (2014), 25.

pada aspek kebahasaan sehingga tidak cukup jika hanya terdiri dari satu juz/jilid. Ibnu ‘Ashūr sangat detail dalam memberikan keterangan tentang makna kata, kedudukan, keindahan, dan gaya bahasa Al-Qur’an, sehingga karya tafsirnya sering disebut-sebut sebagai tafsir analitik kebahasaan.⁵⁹ Sedangkan dilihat dari cara penyajiannya, Ibnu ‘Ashūr menerapkan metode *tahfīlī* atau analitis; bahwa *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* ditulis secara lengkap dan berurutan dari surat al-Fātiḥah sampai dengan surat al-Nās sebagaimana susunan dalam *muṣḥaf ‘uthmānī*. Ibnu ‘Ashūr Berusaha mengekstraksi risalah untuk menyingkap rahasia dibalik ayat-ayat Al-Qur’an melalui berbagai disiplin keilmuan seperti ilmu linguistik, *naḥwu* (morfologi bahasa), sastra, *maqāmāt* (tasawuf), *siyar* (hukum Islam), sejarah, *asbāb al-nuzūl*, qiraat, akaid, kalam, dan lainnya.⁶⁰

Kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* bercorak *adābī al-ijtimā’ī*, yakni karya tafsir yang mengungkap ketinggian bahasa Al-Qur’an serta mendialogkannya dengan realitas sosial kemasyarakatan.⁶¹ Dikatakan sebagai corak sosial kemasyarakatan karena Ibnu ‘Ashūr menyingkap tata kebahasaan (*balāghah*), keindahan Al-Qur’an, dan ketelitian redaksinya. Kemudian mengaitkan kandungan ayat-ayat Al-Qur’an dengan sunatullah juga aturan hidup kemasyarakatan yang berguna untuk memberikan solusi

⁵⁹ Alamī, *Mujaddidu al-Maghrib al-‘Arabī*, 16.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Halim, “Kitab Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr Karya Ibn ‘Ashūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer”, 24.

atas problematik umat Islam masa kini serta seluruh umat manusia pada umumnya.

d. Sistematika Pembahasan dan Langkah-langkah Penafsiran

Pengetahuan tentang sistematika pembahasan yang dilakukan mufasir menjadi indikator yang penting untuk menilai kekhasan suatu karya tafsir. Ibnu ‘Ashūr dalam Kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* menerapkan beberapa sistematika sebagai berikut ketika membahas suatu tafsir ayat: sebelum melakukan penafsiran ayat, Ibnu ‘Ashūr terlebih dahulu menjelaskan makna surah, keutamaannya, jumlah ayat, penentuan jenis ayat berdasarkan *makkī* atau *madanī*, dan sebagainya. Lalu mengungkap tentang munasabah atau persesuaian antara ayat dan surat meskipun dalam skala kecil, membahas *i’rāb al-Qurān* atau struktur kalimat secara detail beserta sisi *balaghah* atau keindahan prosa sebuah ayat dengan menjadikan syair-syair Arab sebagai penjelas dalam menentukan makna, lalu mengidentifikasi makna *mufradah* secara terpisah. Kemudian masuk ke dalam pembahasan tafsir di mana Ibnu ‘Ashūr mendahulukan penafsiran ayat dengan ayat atau dengan surat tertentu yang memiliki pembahasan sama sebagai keterangan tambahan. Terakhir melakukan ijtihad dan sinkronisasi antar-makna ayat untuk memperoleh makna yang tepat, lalu merumuskan *maqāṣid al-sharī’ah* apabila ayat yang ditafsirkan merupakan ayat-ayat hukum.

Sedangkan langkah-langkah penafsiran atau metode yang ditempuh Ibnu ‘Ashūr dalam Kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* sebagaimana diungkap oleh Halim yaitu:

- 1) Memberikan kajian tentang nama surat, jumlah ayat, serta penetapan surat berdasarkan tempat turun (*makkiyah* atau *madaniyah*).
- 2) Menguraikan maksud-maksud dan tujuan yang terdapat dalam isi surat.
- 3) Mengemukakan *asbāb al-nuzūl* atau sebab kronologis turunnya ayat atau surat dengan mendatangkan hadis sahih yang diriwayatkan oleh para \sahabat Nabi SAW apabila ayat tersebut memiliki sebab turun.
- 4) Menganalisis makna serta kedudukan kata dalam Bahasa Arab.
- 5) Menjelaskan tafsir suatu ayat dengan ayat Al-Qur'an pada surat lain atau dengan mendatangkan sebuah hadis.
- 6) Mengungkapkan perbedaan qiraat dan menjelaskan penafsiran dari masing-masing qiraat lalu mengunggulkan pendapat yang paling kuat.
- 7) Mengutip pendapat para ulama dan terkadang membandingkannya serta memilih pendapat yang lebih kuat.
- 8) Menjelaskan munasabah ayat atau keterkaitan antara ayat-ayat sebelum dan sesudahnya sekaligus hubungan antar-potongan-potongan ayat dalam Al-Qur'an.⁶²

C. Penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap Ayat-ayat Multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*

Sebagaimana batasan masalah yang telah dijelaskan pada bab terdahulu, penelitian ini mendeskripsikan penafsiran Ibnu 'Ashūr terhadap ayat-ayat Al-Qur'an mengenai multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.

⁶²Ibid.

Berdasarkan urutan surat sesuai dengan mushaf dan disertai tafsir ayat yang berkaitan dengan multikulturalisme, ayat-ayat tersebut adalah sebagai berikut:

1. Manusia Memiliki Kecenderungan Beragam; QS. Al-Baqarah [2]: 213

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكَمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ
الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي
مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ۲۱۳

Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para nabi, sebagai pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang benar, untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang Kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka Kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.⁶³

Ayat ini menegaskan perbedaan agama di antara umat manusia merupakan suatu hal yang pasti, disebabkan karena kebijakan dan kecenderungan manusia dalam hal keyakinan terhadap sesuatu. Kemudian Allah mengembalikan manusia kepada kesatuan agama yaitu dengan Islam.⁶⁴

Pertama, mengutip pendapat al-Rāzī, bahwa alasan orang-orang kafir tetap dalam kekafiran mereka ialah anggapan kehidupan dunia sebagai kehidupan akhirat lantaran kesenangan dan kenikmatan di dalamnya. Penyebutan orang kafir tidak terbatas pada zaman Rasulullah yang tidak mengakui kenabiannya, tetapi menunjuk kepada kehidupan seluruh umat yang terjadi pada masa lalu. Sebab manusia adalah satu bangsa berdasarkan agama yang hak dan tidak ada perbedaan di antara mereka sampai timbulnya

⁶³ Al-Qur'an, 2:213; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 33.

⁶⁴ Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 2, 298.

permusuhan dan kedengkian antara manusia satu dengan lainnya dalam mencari keduniaan. *Kedua*, mengambil pernyataan dari al-Ṭibī bahwa ungkapan manusia berasal dari umat yang satu memberikan motivasi kepada Rasulullah dan orang-orang beriman supaya tetap bersabar dan tabah atas bahaya orang-orang musyrik dengan menyebutkan apa yang dialami orang-orang sebelum mereka dalam menghadapi nabi-nabi mereka.

Argumentasi pertama menunjukkan keadaan bangsa-bangsa pada masa lalu, bagaimana timbul perselisihan di antara mereka dalam kebenaran, kemudian Allah mendamaikan mereka dengan mengutus para nabi dan rasul di setiap zaman pada tiap-tiap generasi berdasarkan ketentuan hukum kebijaksanaan-Nya, sebagaimana yang terjadi pada misi kerasulan Muhammad dan apa yang dihadapi Muhammad beserta kaum muslimin dari orang-orang musyrik Mekah. Sedangkan argumentasi kedua, merupakan pengantar dari pernyataan yang datang setelahnya, yang menyebutkan kekhususan Islam dalam membimbing kepada kebenaran tentang apa yang mereka perselisihkan. Hal ini menunjukkan salah satu karakteristik Islam yang dominan atas apa yang mendahuluinya dari syariat ketuhanan, dan juga keistimewaannya atas semua agama. Tentu kelebihan yang besar ini harus diakui dan tidak menjadi sumber kedengkian kepada Nabi Muhammad beserta umatnya. Sebagai penyangkalan atas kedengkian orang-orang musyrik yang senantiasa mengejek orang-orang beriman, dan juga atas kedengkian ahli kitab.⁶⁵

⁶⁵Ibid., 298-299.

Lafal *al-nās* (النَّاسُ) ialah isim jamak yang tidak memiliki bentuk tunggal dalam pengucapannya. Huruf *al* (أل) mempunyai faedah *li al-istighrāq* yang menunjukkan arti keseluruhan, dalam konteks ini berarti seluruh manusia. Lafal *ummah* (أُمَّةٌ) ialah sebutan untuk golongan yang berpedoman pada satu perintah. Lafal ini diturunkan dari kata *amm* (أَمٌّ) dibaca *fatḥah* pada huruf *alif* yang berarti niat, yakni sekelompok orang yang berniat mencapai satu tujuan. Ia bisa dikatakan umat apabila bersepakat dalam satu tanah air, satu agama, satu bahasa, dan sebagainya.

Persifatan lafal *wāḥidah* (وَاحِدَةٌ) dalam ayat ini untuk menegaskan posisi umat sebagai sesuatu yang tunggal, yakni menggiring anggapan bahwa umat dimaknai sebagaimana kabilah atau suku, maksudnya yaitu orang-orang yang berasal dari satu keturunan, sebab boleh jadi umat diartikan sebagai mereka yang dipersatukan oleh satu garis keturunan. Sedangkan kesatuan yang dimaksud dalam kalimat: *kāna al-nāsu ummatan wāḥidatan* (وَاحِدَةً كَانَ النَّاسُ أُمَّةً), yaitu kesatuan dan kesejajaran dalam agama. Manusia adalah satu umat yang bersepakat di atas kebenaran dan petunjuk, yaitu orang-orang yang sependapat memeluk satu *millah* atau agama yang benar dan monoteisme. Makna ini sebagaimana diriwayatkan oleh al-Ṭabarī dari Ubai bin Ka'ab, Ibn 'Abbās, Mujāhid, Qatadah, dan Jābir bin Zayd dalam kitab tafsirnya.⁶⁶

Kemudian dikirimkan kepada mereka utusan untuk menyampaikan kabar gembira dan peringatan berupa janji dan ancaman supaya tetap berpegang teguh pada kebenaran, sebab khawatir mereka akan berpaling dari kebenaran itu jika

⁶⁶Ibid., 300.

perbedaan mulai terlihat. Allah memegangi mereka dengan kitab untuk memberi keputusan terhadap apa yang sedang diperselisihkan. Sehingga tidak dapat disangkal bahwa kedatangan para utusan ialah untuk meniadakan perselisihan yang terjadi, bukan sebab mereka satu dalam keyakinan yang sesat, dan bahwa perselisihan yang memerlukan diutusnya para rasul ini timbul setelah kesepakatan tentang kebenaran.

Jika yang dimaksud mereka adalah satu umat dalam kesesatan, maka benar, bahwa diutusnya para rasul adalah untuk menghilangkan kekafiran dan kesesatan yang terjadi pada abad-abad Jahiliah, demikian pula menyebarkan dakwah ke alam semesta yang sama tanpa perkiraan. Ibnu ‘Atiyah berkata: “Semua manusia dalam ayat ini ditetapkan sebagai orang-orang yang beriman lalu mereka berselisih setelah datangnya wahyu, sedangkan para rasul itu diutus kepada orang-orang yang ditetapkan sebagai kafir”.

Ayat ini memberikan peringatan bahwa tauhid, hidayah, dan kebenaran ialah fitrah yang Allah tetapkan pada manusia ketika menciptakan mereka, sebagaimana tertuang dalam QS. Al-A’raf [7] ayat 172: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ) “bukankah aku ini Tuhanmu?” Namun, semuanya itu tertutup oleh masuknya doktrin keyakinan yang sesat dan tersebarnya kebatilan. Sementara tujuan Allah mengirimkan para utusan untuk memperbaiki fitrah manusia secara bertahap. Mereka dibekali dengan *manhaj* yang berbeda-beda sesuai kepentingan, kelayakan, dan tingkat kesulitan dalam berdakwah. Di antara para utusan itu ada yang lemah lembut dan juga ada yang keras. Sesungguhnya Allah mengutus

Muhammad SAW untuk menyelesaikan misi perbaikan seluruh umat dan membawa mereka kembali pada kesatuan agama dan petunjuk.⁶⁷

Jika yang dimaksud mereka adalah satu umat dalam kebenaran, maka ini terjadi pada saat manusia kebanyakan mendapat petunjuk, berlaku istikamah, berbuat kebaikan, dan senantiasa memperbaiki diri, sehingga tidak membutuhkan bimbingan para rasul, sampai mereka berselisih dan muncul kerusakan. Ibnu 'Atiyah berkata: “Mereka adalah umat yang hidup pada zaman Nuh. Pada saat itu terdapat laki-laki dari kaum Nuh yang kafir, sehingga mereka binasa dalam banjir, kecuali orang-orang yang diselamatkan Allah bersama Nuh. Jadi orang-orang yang diselamatkan itulah yang disebut sebagai satu umat berdasarkan kebenaran”. Pendapat lain mengatakan bahwa manusia berada dalam kebenaran dimulai ketika Allah menciptakan ruh-ruh yang akan dititipkan kepada anak Adam, ia menetapkan fitrah atas Islam sehingga mereka mengakui keesaan Tuhan dan mau menunaikan segala perintah-Nya.

Al-Rāzī berpendapat dalam kitab tafsirnya, bahwa manusia adalah satu umat yang berpegang teguh pada hukum-hukum *'aqliyah* tentang keberadaan Sang Pencipta dan sifat-sifatnya, serta menghindari ketidakadilan dan kebohongan. Allah menciptakan manusia pada awal asuhannya dengan kemurnian naluri dari kesalahan dan kesesatan. Sebagaimana diterangkan dalam QS. Al-Tin [95] ayat 4: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ) “Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya”.

⁶⁷Ibid., 301.

Manusia adalah anak cucu dari satu ayah dan satu ibu, sehingga pada awal kehidupannya mereka menjadi satu umat tentu saja. Orang tua mereka saat melahirkan banyak anak dan berkembang biak dalam waktu singkat membentuk sebuah keluarga, mereka diciptakan dalam suasana hati yang murni. Mempunyai sifat batin yang sama, dan tumbuh dengan perilaku yang sama dalam semua aspek kehidupan. Anak cucu mereka tumbuh sebagaimana didikan orang tuanya dalam segala ihwal. Tidak ada perselisihan di antara mereka selain persoalan kecil yang tiada berarti, tak ada pula perbedaan yang dapat mengakibatkan ketidakharmonisan apalagi sampai memunculkan konflik dalam keluarga.

Ketika Allah menciptakan jenis manusia, Ia menginginkannya sebagai yang terbaik dari semua makhluk di atas muka bumi. Tak ayal jika ciptaan-Nya benar-benar dalam keadaan layak untuk kesempurnaan dan kebaikan. Adam diciptakan dalam bentuk terbaik jasmani maupun akalnya yang disesuaikan dengan kesempurnaan ilmu Allah, diilhami dengan pengetahuan tentang kebaikan lalu mengikutinya, serta pengetahuan tentang keburukan lalu menghindarinya. Pemikirannya lurus, sejak awal mengarahkan kepada hal-hal yang bermanfaat dan membimbing kepada apa yang sedang dibutuhkan berupa jalan keluar. Dengannya ia mampu memahami semua yang ditunjukkan kepadanya termasuk membedakan hal-hal yang manfaat dan tidak, serta membantunya untuk bertindak sesuai arah pemikirannya. Sedangkan fisiknya dijadikan sehat, kuat, dan kokoh.

Sementara Hawa sendiri diciptakan dengan bentuk terbaik berdasarkan sifat-sifat keperempuanan, ciptaan yang mirip dengan penciptaan Adam. Ia dilengkapi dengan akal atau pikiran yang lurus sebagaimana pada diri Adam. Maka dengan ini jelas bahwa unsur utama dalam penciptaan manusia yaitu terletak pada akalnya. Ia memudahkan manusia dalam melakukan sesuatu sesuai dengan tabiatnya. Tidakkah kalian memperhatikan bagaimana salah satu anak Adam dibimbing untuk menguburkan saudaranya dengan diperlihatkan aksi seekor burung gagak menggali tanah? Ber-*istinbat* (usaha mendapatkan sesuatu) menggunakan akal lantas kemudian taklid dengannya (mengikuti hasil dari usahanya) ialah dasar peradaban manusia.⁶⁸

(Maka Allah mengutus para nabi) yaitu para utusan. Pendapat pertama mengatakan bahwa yang pertama di antara para nabi yang diutus Allah yaitu Nuh, sebab ia adalah utusan pertama yang memperbaiki umat. Sedangkan menurut pendapat kedua, yaitu Adam yang diutus untuk anak turunya tatkala salah seorang di antara mereka melakukan pembunuhan kepada saudaranya. Secara lahir dipahami, bahwa Adam sebetulnya tidak diutus untuk mengajarkan syariat kepada kaumnya, melainkan sebagai mursyid (yang mendidik) layaknya seorang guru mendidik keluarganya. Allah mengutus para nabi untuk menghilangkan kesesatan yang terjadi karena ketidaktahuan manusia akan kebenarannya, mereka datang dengan membawa petunjuk. Siapa saja yang mengikuti mereka niscaya akan memperoleh petunjuk, dan barang siapa yang berpaling maka tetap dalam kesesatan.

⁶⁸Ibid., 302-305.

Perselisihan yang terjadi pada umat terdahulu bukan antara ahli agama dengan lawannya, juga bukan antara ahli agama sebelum munculnya dalil-dalil yang menyimpang dari perselisihan itu, bukan pula perselisihan itu didasari oleh iktikad baik, melainkan perselisihan itu terjadi antara orang-orang dari agama yang sama setelah ditetapkan bukti-bukti nyata dan didorong oleh sikap dengki serta iri hati. Ayat ini mewajibkan umat Islam agar berhati-hati supaya tidak jatuh ke dalam jurang perselisihan yang sama dengan umat-umat sebelumnya akibat perbedaan agama, yaitu dalam dasar-dasar hukum Islam.⁶⁹

2. Manusia Makhluk Sosial yang Saling Membutuhkan; QS. Al-Mā'idah [5]: 2

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُحِلُّوا شَعْبَةَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا ءَامِينَ
 الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ
 قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا
 عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۝٢

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar siar-siar Allah, dan jangan melanggar kehormatan bulan-bulan haram, jangan (mengganggu) *hadyu* (binatang-binatang kurban), dan *qalāid* (binatang-binatang kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula) mengganggu orang-orang yang mengunjungi Baitullah sedang mereka mencari karunia dan kerediaan dari Tuhannya dan apabila kamu telah menyelesaikan ibadah haji, maka bolehlah berburu. Dan janganlah sekali-kali kebencian(mu) kepada sesuatu kaum karena mereka menghalang-halangi kamu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat aniaya (kepada mereka). Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.⁷⁰

“... Janganlah sekali-kali kebencianmu kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangimu dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka) ...”

⁶⁹Ibid.

⁷⁰Al-Qur'an, 5:2; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 106.

Potongan ayat di atas merupakan ‘*aṭaf*’ dari firman-Nya (لَا تُجْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ) karena berfaedah menambah keterangan yang masih tersimpan. Sehingga dapat dipahami bahwa janganlah kalian melanggar syiar-syiar Allah meskipun kepada musuh-musuh kalian apabila mereka tidak memulai peperangan terlebih dahulu.

Makna dari lafal *yajrimannakum* (يَجْرِمَنَّكُمْ) ialah *yaksibannakum* (يَكْسِبَنَّكُمْ) yang berarti benar-benar membuat kalian. *Maf’ūl* kedua dari potongan ayat di atas adalah lafal *an ta’tadū* (أَنْ تَعْتَدُوا) maknanya: membuat kalian berbuat melampaui batas. Lafal *al-shanaān* (شَنَّانٌ), dibaca *fatḥah* huruf *shīn*-nya dan dibaca *fatḥah* huruf *nūn*-nya pada umumnya, terkadang huruf *nūn*-nya dibaca sukun baik dari asalnya maupun secara samar, maknanya adalah *al-bughḍu* (benci).

Jumhur ulama membaca *al-shanaān* dengan di-*fatḥah* huruf *nūn*-nya. Sedangkan Ibnu ‘Āmir, Abū Bakar dari ‘Āsim, dan Abū Ja’far membaca dengan di-*sukun* huruf *nūn*-nya. Dikatakan bahwa jika *nūn*-nya disukun maka sifatnya sama dengan kata *ghaḍabān*, yakni musuh, maka maknanya: janganlah memusuhi suatu kaum membuat kalian, termasuk susunan meng-*iḍāfah*-kan sebuah *ṣifah* kepada *mauṣūf*. Penyandaran kata *shanaān* apabila berupa *maṣdar* maka termasuk penyandaran *maṣdar* kepada *maf’ūl*-nya, yakni kalian membenci suatu kaum, dengan petunjuk lafal *an shadduukum* (أَنْ صَدُّوْكُمْ), karena lumrahnya orang yang membenci adalah korban.⁷¹

Lafal *al-Masjid al-Harām* (الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) secara umum diketahui sebagai *isim ‘alam* atas sebuah tempat yang mengepung dan mengelilingi kakbah dan

⁷¹ ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 6, 86.

memiliki banyak pintu. Nama Masjidil Haram merupakan nama Islam yang tidak mungkin disebut demikian oleh orang-orang Jahiliah. Karena sebuah masjid adalah tempat untuk bersujud dan orang-orang Jahiliah tidak mungkin bersujud menghadap kakkah.

“... tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya.”

Secara eksplisit, potongan ayat di atas merupakan sebuah kalimat yang terpisah, namun di-*’ataf*-kan: untuk mengunggulkan sesuatu yang tersimpan dari pensyariatan atas sesuatu yang dikehendaki, yakni: bahwa kewajiban kalian adalah untuk *ta’āwun* atau saling tolong-menolong antar sesama atas mengerjakan kebajikan dan takwa. Apabila hal ini merupakan kewajiban mereka di antara sesamanya, maka yang diharapkan adalah supaya mereka saling tolong-menolong atas kebajikan dan takwa. Karena untuk merealisasikan sikap *ta’āwun* atas kebajikan dan takwa perlu dilakukan dengan *mahabbah*, maka hasilnya akan membuat mereka senang. Jadi tidak ada keraguan agar mereka saling tolong-menolong atas takwa setiap saat, meskipun kepada musuh.⁷²

Haji merupakan sebuah kebajikan maka saling tolong-menolonglah kalian kepadanya dan kepada takwa, karena mereka sekalipun dalam keadaan kafir juga saling tolong-menolong dalam hal kebajikan (haji): karena sebuah kebajikan mengantarkan kepada ketakwaan, barangkali mengerjakannya secara berulang-ulang bisa mendekatkan mereka dari Islam. Dan apabila perintahnya

⁷²Ibid., 87.

berupa menyerang musuh, itu hanya akan membuat mereka (kaum kafir) saling *ta'āwun* juga untuk menyerang dan menyadarkan mereka bahwa *ta'āwun* tidak harus berupa penolakan masuk Masjidil Haram. Hal tersebut sudah kami tunjukkan pada keterangan sebelumnya. *Ḍamīr* dan *mufā'alah* dalam redaksi *ta'āwun* adalah untuk muslimin, yakni supaya sebagian dari kalian menolong sebagian yang lain atas kebajikan dan takwa. Manfaat dari *ta'āwun* adalah untuk memudahkan amal, mewujudkan kemaslahatan, menunjukkan kekompakan dan solidaritas, hingga menjadi identitas akhlak kaum muslimin.⁷³

Potongan ayat "...dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan..." merupakan pengukuhan atas kalimat "...tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa..." perintah untuk sesuatu, sekalipun di dalam kalimat larangan terkandung makna kebalikannya. Memperhatikan hukum sesuatu yang menjadi kebalikannya, secara khusus, menghendaki adanya sebuah larangan untuk melakukannya. Jadi maksudnya adalah bahwa sebagian dari kalian wajib menghalang-halangi sebagian yang lain dari membenci sebuah kaum yang telah berbuat zalim kepada kalian. Dan firman-Nya (*dan bertakwalah kamu kepada Allah*) merupakan bentuk *tadhyyīl* (merendahkan). Dan firman-Nya (*amat berat siksa-Nya*) merupakan redaksi sindiran menggunakan ancaman.⁷⁴

⁷³Ibid., 88.

⁷⁴Ibid.

3. Larangan Fanatisme Kelompok; QS. Al-Māidah [5]: 8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوِّمِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ ءَآلٍ
تَعْدِلُونَ ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝ ٨

Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan.⁷⁵

Ketika mereka (orang-orang mukmin) sudah diingatkan perihal kenikmatan (pada ayat sebelumnya), selanjutnya mereka dituntut untuk bersyukur kepada Pemberi nikmat dan menaati-Nya. Maka dalam ayat ini redaksi *khiṭāb*-nya didahului dengan sifat iman merupakan sumber dari kenikmatan yang mereka peroleh. Penjelasan yang serupa dengan ayat ini telah dijelaskan sebelumnya pada QS. Al-Nisa ayat 135, meskipun redaksi yang digunakan berupa (كُونُوا قَوِّمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ) sedangkan dalam ayat ini terbalik.⁷⁶

Konteks dalam QS. Al-Nisa ayat 135 adalah ayat tersebut disebutkan setelah ayat-ayat tentang memenuhi hak, firman-Nya pada ayat 105 (إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ) *إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ* (أَلْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا) (وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا), kemudian dilanjutkan dengan hukum-hukum bersosial antara laki-laki dan perempuan. Poin utama dalam ayat tersebut adalah tentang keadilan dan persaksian. Oleh karena itu, ayat tersebut dimulai dengan (كُونُوا قَوِّمِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ). Lafal *al-qisṭ* (الْقِسْطِ)

⁷⁵Al-Qur'an, 5:8; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 108.

⁷⁶Ibid., 134.

bermakna adil di dalam hukum, karenanya lafal tersebut ditekankan dengan huruf *ba'*, yaitu *bi al-qisṭi*.

Adapun ayat yang sedang kami tafsirkan ini disebutkan setelah peringatan tentang janji Allah. Kedudukan pertama dalam ayat ini adalah khusus untuk menegakkan kebenaran karena Allah, yakni memenuhi janji-janji mereka kepada Allah. Karenanya, lafal *qawwāmīna* (قَوِّمِينَ) ditekankan dengan huruf *lam*. Dan janji yang berupa persaksian redaksinya *qawwāmīna lillāhi* (قَوِّمِينَ لِلَّهِ) diikutkan dengan redaksi *shuhadā'a bi al-qisṭ* (شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ), yakni persaksian secara adil yang tidak terdapat kesalahan di dalamnya. Dan persaksian yang paling utama dalam keterangan di atas adalah persaksian mereka kepada Allah SWT.

Dalam kumpulan dua ayat tersebut dapat disimpulkan terdapat kewajiban untuk menegakkan kebenaran secara adil dan menyaksikannya serta wajib untuk menegakkan kebenaran karena Allah dan menyaksikannya. Pembahasan tentang adil telah dijelaskan sebelumnya dalam firman-Nya QS. Al-Nisa ayat 58 (وَإِذَا (حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) “apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil.”

Damīr (kata ganti dia) dalam firman-Nya: *huwa aqrabu* (هُوَ أَقْرَبُ) kembali kepada lafal *al-'adl* (الْعَدْلُ) yang dipahami dari lafal *ta'dilū* (تَعَدَّلُوا), karena kembalinya *damīr* setara di dalamnya dengan segala perkara yang dapat dipahami. Makna dari *aqrabu littaqwā* (أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى) adalah lebih dekat kepada takwa yang sempurna yang tidak bisa disaingi oleh suatu kebaikan apa pun.

Karena sikap adil adalah karakter orang yang mampu mengendalikan jiwa dari syahwat, yang demikian itu adalah karakter orang yang bertakwa.⁷⁷

4. Manusia Berbeda dalam Berbagai Aspek; QS. Al-Rūm [30]: 22

وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوُجُوهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ

٢٢

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui.⁷⁸

Ayat ini merupakan bentuk pernyataan ketiga tentang tanda-tanda kekuasaan Allah dalam mengatur dunia, yaitu dalam penciptaan bumi secara keseluruhan beserta huniannya. Penciptaan langit dan bumi adalah tanda-tanda besar yang disaksikan, termasuk kejadian benda-benda langit dan bumi, dan segala fenomena alam yang dapat dijadikan sebagai mutiara hikmah akibat dari hubungan keduanya yang saling berkaitan erat, seperti peristiwa malam dan siang, pergantian musim, serta fenomena yang berbalikan seperti perubahan tinggi dan rendah atau pasang surut.⁷⁹

Keragaman jenis manusia merupakan salah satu tanda kebesaran Allah paling agung, oleh karena itu Allah menggabungkannya dengan tanda-tanda tentang penciptaan langit dan bumi. Salah satu akibat dari penciptaan langit dan bumi, yaitu perbedaan bahasa disebabkan karena ketetapan wilayah tertentu yang berbeda-beda dan saling terpisah berjauhan, dan perbedaan warna kulit

⁷⁷Ibid., 135-136.

⁷⁸Al-Qur'an, 30:22; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 406.

⁷⁹‘Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 21, 72-73.

disebabkan karena perbedaan bagian bumi yang berpenghuni, serta paparan sinar ultraviolet matahari yang masuk ke sana.

Lafal *alsinah* (أَلْسِنَةٌ) merupakan bentuk plural dari *lisān* (لِسَانٌ) yang diartikan sebagai bahasa. Sebagaimana firman Allah dalam QS. Ibrahim ayat 4: “Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun kecuali dengan bahasa kaumnya”. Perbedaan bahasa manusia adalah tanda yang besar, meski demikian mereka tetap satu dalam aspek jasmaniah. Adapun perbedaan manusia pada aspek bahasa menunjukkan hukum *kauniyah* Allah, yang telah melengkapi manusia dengan naluri sehingga memiliki pemikiran berbeda-beda dan perilaku beragam dalam pembentukan bahasa. Berubahnya struktur kebahasaan yang disebabkan karena perbedaan dialek serta upaya pengurangan, penghapusan, dan penambahan kosakata, maka terjadilah pergeseran dalam kesatuan berbahasa sehingga muncul banyak bahasa.⁸⁰

Tidak diragukan lagi bahwa bahasa manusia sama ketika mereka berada di satu tempat, sementara keragaman timbul karena penyebaran suku manusia di lingkungan yang berbeda-beda. Keragaman bahasa merupakan hal positif yang mampu menyatukan spesies manusia di suatu wilayah tertentu. Dalam *Kitāb Sifir al-Takwīn* atau *Kitab Kejadian* pasal sebelas, disebutkan bahwa perbedaan bahasa di kalangan manusia terjadi tidak lama setelah peristiwa banjir bandang di tanah Babel, kemudian orang-orang berpencar ke berbagai wilayah. Dikatakan pula termasuk perbedaan bahasa ialah perbedaan suara manusia. Suara orang yang berbicara dalam satu bahasa dibedakan sehingga kita

⁸⁰Ibid.

mengetahui siapa pemilik suara ketika kita mendengar pembicaraan meskipun orangnya tidak terlihat.

Selanjutnya perbedaan warna kulit juga termasuk tanda-tanda kekuasaan Allah, karena manusia tercipta dari satu asal, yaitu Adam, tentu ia memiliki satu warna kulit, yaitu berkulit putih kemerah-merahan. Ketika anak turunya berkembang biak, keanekaragaman warna timbul pada kulit mereka yang disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya kondisi geografis lingkungan tempat tinggal yang berbeda-beda meliputi daerah panas dan dingin, faktor genetik karena terlahir dari kedua orang tua yang berlainan ras, misalnya dilahirkan dari seorang ibu berkulit hitam dan ayah berkulit putih, bisa juga disebabkan karena kecacatan atau penyakit yang memengaruhi pigmentasi warna pada kulit, atau faktor lainnya seperti perbedaan makanan.

Perbedaan warna kulit pada manusia tidak dapat dijadikan sebagai dalil bahwa manusia ialah makhluk yang beragam jenis, melainkan tetap satu jenis, yaitu manusia. Mereka mempunyai warna kulit beragam yang aslinya ialah putih dan hitam sebagaimana dikemukakan oleh Abū ‘Alī ibn Sīnā dalam kitab *Arjūzah al-Ṭīb* dalam bentuk syair: “Orang negro itu sering ditimpa panas maka tubuhnya mengalami perubahan sehingga putih kulitnya terselimuti hitam legam. Penduduk Saqlabi itu dijangkau sifat kalis yang minim sinar matahari sehingga kulitnya menjadi putih bersih”.⁸¹

Warna kulit manusia aslinya berwarna putih karena tidak memerlukan sebab apa pun untuk membuatnya putih, sebagaimana struktur anatomi tubuh

⁸¹Ibid., 74.

membuktikan bahwa warna daging manusia di bawah lapisan kulit menunjukkan kesatuan warna, yaitu putih. Lalu dari kedua warna putih dan hitam ini lambat laun terurai dan menghasilkan variasi warna yang bermacam-macam pada kelompok-kelompok manusia, seperti coklat, kuning, dan juga merah.

Selanjutnya firman Allah: *inna fī dhālika la'āyātin lil'ālamīn* (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ), bahwa perkara yang agung dalam penciptaan dan perbedaan bahasa serta warna kulit ini merupakan tanda-tanda kebesaran Allah bagi seluruh umat manusia untuk bertadabur. Jumhur ulama membaca *fathah* huruf *lam* pada lafal *li al-'ālamīn* (لِّلْعَالَمِينَ), sementara Imam Ḥafṣ membacanya dengan *kasrah*, yang berarti bagi orang-orang yang memiliki pengetahuan.⁸²

5. Manusia Saling Bantu dalam Pemenuhan Hidup; QS. Al-Zukhrūf[43]: 32

أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ حَنًّا قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ٣٢

Apakah mereka yang membagi-bagi rahmat Tuhanmu? Kami telah menentukan antara mereka penghidupan mereka dalam kehidupan dunia, dan kami telah meninggikan sebahagian mereka atas sebagian yang lain beberapa derajat, agar sebagian mereka dapat mempergunakan sebagian yang lain. Dan rahmat Tuhanmu lebih baik dari apa yang mereka kumpulkan.⁸³

Ayat ini merupakan penyangkalan terhadap orang-orang kafir yang mengira bahwa pemilihan rasul di kalangan mereka bukanlah hak Allah melainkan kehendak mereka sendiri. Penetapan tentang risalah kenabian ialah rahmat Allah, baik bagi orang yang terpilih sebagai penyampai risalah maupun bagi orang-orang yang kepada mereka risalah itu disampaikan. *Ahum yaqsimūna rahmata rabbika* (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ) Yakni kendali mereka atas

⁸²Ibid., 75.

⁸³Al-Qur'an, 43:32; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 491.

penetapan risalah kenabian dengan menunjuk siapa saja di antara mereka yang memenuhi syarat. Ungkapan ini ditunjukkan kepada Nabi Muhammad SAW.⁸⁴

Lafal *rabbun* (رَبُّ) yang ditambahkan pada kata ganti Muhammad menunjukkan bahwa Allah menguatkannya dengan wahyu untuk memanusiakannya, sebab perkataan orang-orang kafir Mekah sebagaimana firman-Nya dalam QS. Al-Zukhrūf [43] ayat 31: (لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرَبَاتِ عَظِيمٍ) “Al-Qur’an tidak diturunkan kepada orang besar (kaya dan berpengaruh) dari salah satu di antara dua negeri ini”, ialah bermaksud meremehkannya. Maka Allah mengangkat derajat Muhammad dengan didatangkan Al-Qur’an kepadanya yang memberitahukan tentang pengingkaran atas orang-orang kafir serta petunjuk bahwa Allah adalah Tuhannya, yaitu Zat yang bertanggung jawab atas urusan dan tadbirnya.

Potongan ayat *naḥnu qasamnā bainahum ma’īshatahum* (نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ) yaitu kami membagi di antara mereka penghidupan masing-masing, sehingga terarah dalam urusan mereka sesuai dengan aturan kehidupan dunia yang telah kami siapkan. Tadbir yang demikian ini ialah milik Tuhan Yang Maha Esa dengan kebijaksanaan-Nya yang agung. Dia jadikan dari mereka yang kuat dan yang lemah, yang kaya dan yang membutuhkan. Supaya mereka saling memanfaatkan dalam urusan pekerjaan sehingga dapat saling memperhitungkan dalam pemenuhan kebutuhan hidup. Demikianlah Allah meninggikan sebagian orang-orang di atas yang lain dalam hal kekuatan, harta, dan pekerjaan, serta

⁸⁴ Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 25, 200-201.

menjadikan sebagian dari mereka dibutuhkan dan dimanfaatkan oleh sebagian lainnya.

Lafal *sukhriyyā* (سُحْرِيًّا) memiliki dua makna, *pertama*, sebutan bagi orang yang mempergunakan, yaitu orang yang diharuskan untuk mengerjakan suatu pekerjaan tertentu tanpa memilihnya. Hal ini mengisyaratkan bahwa sebagian manusia membutuhkan bantuan sebagian lainnya. Dalam konteks ini, Huruf *lām* pada lafal *liyattakhidha* (لِيَتَّخِذَ) ialah *lām ta'fīl* (tujuan) yang memberikan faedah bahwa penentuan kehidupan itu bertujuan agar manusia saling membantu satu sama lain, saling mengenal, dan berkumpul sebagai makhluk yang saling ketergantungan lalu terbentuk suku-suku hingga masyarakat perkotaan.

Boleh jadi lafal *sukhriyyā* juga berarti makna kedua, yaitu sebutan bagi orang yang mengolok-olok sebagaimana dikatakan oleh al-Qurṭubī berdasarkan suatu riwayat namun ia tidak menyebutkan siapa yang mengatakan. Dalam konteks ini, huruf *lām* ialah *li al-'āqibah* (menjadi sebab/berakibat) yang memberikan faedah bahwa pengangkatan kedudukan beberapa derajat itu mengakibatkan sebagian manusia menjadi sasaran cemoohan sebagian lainnya.⁸⁵

Firman Allah: *warahmatu rabbika khairun mimma yajma'un* (رَبِّكَ وَرَحْمَتُهُ) ialah pernyataan untuk menyangkal orang-orang musyrik yang merupakan jawaban kedua untuk mereka, bahwa harta yang dikumpulkan sebagai tolok ukur dalam menentukan risalah kenabian hanyalah sebagian kecil dari rahmat Allah. Harta ialah sesuatu yang dikumpulkan oleh pemiliknya untuk

⁸⁵Ibid., 202.

dirinya sendiri, maka tidaklah sebanding dengan Allah yang memilih hamba-Nya dan mengutusnyanya kepada manusia lain untuk menyampaikan suatu risalah.⁸⁶

6. Larangan Tegas Melakukan Penghinaan; QS. Al-Hujurat [49]: 11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرَّ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ
عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللَّغَطِ بِمَسِّ الْأَسْمِ الْفُسُوقُ
بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُم الظَّالِمُونَ ١١

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barang siapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.⁸⁷

Setelah dijelaskan terkait ukhuwah antara dua orang saudara supaya bersosial dengan baik, dan belum ditentukan bagaimana cara membalas interaksi sosial antar saudara muslim dengan baik, maka ayat ini hadir untuk hal tersebut. Orang-orang di masa Jahiliyah banyak sekali yang abai dengan interaksi sosial yang baik. Lalu diturunkannya ayat ini sebagai perintah bagi muslimin atas wajibnya bersopan santun antar-sesama muslim.

Dari al-Dahāk: bahwa maksud dari ayat ini pada saat itu Bani Tamīm mengolok-olok Bilāl, ‘Ammār, dan Ṣuhaib. Maka turunnya ayat ini merupakan sebab yang berkaitan dengan sebab turunnya surah karena kejadian Bani Tamīm. Ini merupakan olokan yang dilarang untuk melakukannya.

Al-Wāḥidī meriwayatkan dari ibnu ‘Abbās bahwa sebab turunnya ayat ini adalah “bahwa Thābit bin Qays bin Shammās memiliki sumbatan di

⁸⁶Ibid.

⁸⁷Al-Qur’an, 49:11; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Qur’an Hafalan*, 516.

pendengarannya. Ketika dia datang ke majelisnya Nabi SAW, seseorang berkata: berilah kalian semua tempat untuk Thābit supaya dia bisa duduk dekat dengan Nabi dan supaya dia mendengar apa yang diucapkan oleh Nabi. Pada suatu hari Thābit datang kembali dan melangkahi pundak orang-orang yang hadir, maka seseorang berkata: ‘kamu sudah mendapat tempat, duduklah!’ Thābit berkata: ‘siapa orang ini?’ Orang tersebut menjawab: ‘aku fulan.’ Thābit berkata: ‘anak dari fulanah?’ Thābit telah menyebutkan nama ibunya, hal tersebut merupakan bentuk hinaan di zaman Jahiliyyah, maka ia pun malu. Lalu Allah menurunkan ayat ini.” Peristiwa ini termasuk bentuk celaan.

Diriwayatkan dari ‘Ikrimah: “Ayat ini diturunkan ketika sebagian istri Nabi SAW menghina Ummu Salāmah pendek”. Ini termasuk mengolok-olok. Dikatakan: “Sebagian istri Nabi SAW menghina Şafiyah karena berasal dari bangsa Yahudi”. Secara adat pada saat itu, ucapan semacam ini termasuk bentuk celaan.⁸⁸

Ayat ini dibuka dengan mengulangi seruan untuk mementingkan sebuah tujuan, yang mana seruan tersebut tidak terikat dengan pembahasan tentang kebanggaan di keterangan sebelumnya. Ayat-ayat yang jatuh setelah seruan ini bertentangan, tujuannya untuk mengategorikan urgensi interaksi sosial sesama kaum muslim dari kebiasaan buruk yang jamak disepelekan pada masa Jahiliah. Kebiasaan buruk tersebut ialah berupa ucapan buruk. Larangan atas hal tersebut

⁸⁸ Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 26, 246.

merupakan perintah untuk kebalikannya. Larangan tersebut adalah mengolok-olok, mencela, dan memanggil dengan julukan yang buruk.⁸⁹

Lafaz *al-sakhr* (السَّخْرُ) atau *al-sukhriyyah* (السُّكْرِيَّةُ) bermakna *al-istihzā'* (الاستهزاء) berarti menghina, telah disebutkan pada potongan ayat (*fayaskharūna minhum*) dalam QS. Al-Tawbah [9] ayat 79. Lafal *Qawm* (قَوْمٌ) merupakan isim jamak yang berarti kumpulan kaum laki-laki saja tanpa perempuan. Lafal ini di-*nakirah*-kan dua kali untuk mempertegas golongan, supaya tidak dipahami bahwa larangan hanya untuk satu kaum saja.

Lafaz *yaskhar* (يَسْخَرُ) disandarkan kepada *qawm*, tidak dikatakan: *lā yaskhar ba'dukum min ba'd* seperti ayat *wa lā yaghtab ba'dukum ba'dan* karena larangan tersebut ditujukan kepada kebiasaan yang lumrah terjadi antar-kabilah, maka adanya tambahan *qawm* dalam ayat ini supaya lebih spesifik. Dan tidak dikatakan juga: janganlah seorang lelaki mengolok-olok lelaki lain, dan janganlah seorang perempuan mengolok-olok perempuan lain.

Lafal *nisa'* (نِسَاءٌ) disebutkan secara khusus karena lafal *qawm* sebetulnya sudah mencakup semuanya, sebagaimana lumrah diketahui dalam berbagai percakapan, seperti istilah-istilah dalam Al-Qur'an lafal *al-muminīn* yang juga mencakupi *al-mumināt*, hal ini bisa diketahui karena sudah ada *qarinah* di dalam syariat. Hukum asalnya memang sama kecuali apabila tidak ada indikator pengkhususan salah satu dari dua golongan, supaya mencegah pemahaman kalau larangan mengolok-olok hanya untuk kaum laki-laki saja, sehingga perempuan diperbolehkan

⁸⁹Ibid.

Struktur kalimat ‘*asā an yakūnū khairan minhum* (مَنْهُمْ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا) tergolong *jumlah isti’nafiyah* yang tidak ada keterkaitan antara dua kalimat yang sambung. Menunjukkan penegasan dalam larangan tentang mengolok-olok dengan menyebutkan sebuah keadaan yang terindikasi sebagai hinaan. Ucapan yang hina lebih buruk dari orang yang menghina. Karena ucapan tersebut menyebabkan orang yang dihina dan yang menghina menjadi sama-sama malu.⁹⁰

Pada firman Allah: *walā talmizū anfusakum walā tanābazū bi al-aqāb* (وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ), lafal *al-lamz* (الَلْمَزُ): menyebutkan sesuatu yang bersifat aib kepada seseorang secara langsung dengan perasaan benci. Apabila ucapan tersebut mengandung kebenaran maka disebut sebagai *waqāḥah* (sikap kurang ajar) dan *i’tidā’* (kecaman), kalau tidak benar maka disebut *waqāḥah* (sikap kurang ajar) dan *kidhb* (dusta).

Ucapan *al-lamz* lumrah dilakukan orang Arab pada zaman Jahiliah, Allah berfirman dalam QS. Al-Humazah [104] ayat 1: (وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ) “celakalah bagi setiap pengumpat dan pencela”, yakni seseorang dari golongan musyrik yang terbiasa mencela Rasulullah SAW. Cara mencelanya dilakukan dengan isyarat atau ucapan dengan menggerakkan bibir namun dengan suara yang samar, akan tetapi seorang yang melihatnya dapat mengetahui jika orang tersebut sedang mencela dia. Maka yang demikian ini bukan tergolong *nabz* (memanggil) bukan juga *ghībah* (menggunjing). Makna dari *lā talmizū anfusakum* (لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ) adalah janganlah sebagian dari kalian mencela sebagian yang lain, karena sebagian dari celaan tersebut akan dilontarkan

⁹⁰Ibid., 247.

kembali kepada orang yang mencela. Potongan ayat ini juga untuk menentukan makna ukhwah.

Dan lafal *tanābuz* (تَنَابُزٌ) adalah sebagian dari mereka memanggil sebagian yang lain. Lafaz *al-nabz* dibaca mati huruf *ba*'-nya. Apabila dibaca *fatḥah* maka artinya menjadi julukan yang buruk. Seperti ucapan orang-orang Arab: *anfu al-naqah* (nama kabilah, artinya hidung unta), *qurqur*, dan *baṭṭah* (bebek). Itulah contoh-contoh *nabz* yang biasa digunakan di era Jahiliah. Sebagian orang dari suku al-Fazzarī berkata: “Aku memanggil sesuai kunyahnya untuk menghormatinya dan kalau aku enggan menghormati maka kupanggil dia dengan julukan yang buruk”.⁹¹

Maksud *al-alqāb* (الألقاب) dalam ayat ini adalah julukan-julukan yang buruk, dengan *qarīnah* adanya (*wa lā tanābazu*). *Laqab* atau julukan merupakan sesuatu yang bisa menyebabkan malu jika digunakan sebagai celaan atau justru menjadi kebanggaan bila menggunakan julukan yang bagus dan memang dimiliki oleh orang tersebut. Larangan dalam ayat ini dikecualikan untuk julukan-julukan yang tidak asing, sampai julukan tersebut melekat kepada pemiliknya, dan tidak mengandung unsur melecehkan dan juga mengolok-olok, seperti yang banyak ditemui dari hadis-hadis Nabi SAW (*aṣḍaḍu dhū al-yadain*), dan sabdanya kepada Abū Ḥurairah (*wahai Abā Hirr*), di-*laqab*-kannya Syawwāl, Malik, Isrāīl, dan Ṭālūt dalam Al-Qur'an. Dan ucapan para perawi Hadis (*al-A'raj*) kepada 'Abd al-Raḥmān bin Hirmiz, dan (*al-A'mash*) kepada Sulaimān bin Mahrān.

⁹¹Ibid., 248.

Potongan firman Allah: *bi'sa al-ismu al-fusūq ba'da al-īmān* (بِسْمِ الْأَسْمَاءِ) merupakan penutup dari sekian larangan-larangan yang telah dijelaskan sebelumnya. Ini merupakan pemaparan yang kuat bahwa hal-hal yang dilarang bagi mereka merupakan kefasikan dan kezaliman. Potongan ayat ini menunjukkan bahwa perbuatan yang dilarang di atas merupakan perbuatan dosa karena termasuk kefasikan, akan disiksa, dan tidak bisa dihapus dosanya kecuali dengan tobat.⁹²

Lafal *al-ismu* (الْأَسْمَاءِ) di sini mengacu pada sebutan, yakni nama, sebagaimana dikatakan: “nama bisa digunakan untuk kemuliaan dan kejelekan bagi manusia”. Makna dari potongan ayat ini adalah seburuk-buruk panggilan ketika memanggil seseorang dengan fasik setelah disifati dengan iman. Penyebutan lafal *al-ism* di sini merupakan sebuah keindahan, karena secara konteks ayat ini memperhatikan masalah penyebutan manusia dengan nama-nama yang tercela.

Makna dari *al-ba'diyah* dalam firman-Nya (بَعْدَ الْإِيمَانِ) adalah setelah disifati dengan iman. Keimanan tidak bisa dinisbatkan dengan kefasikan, karena maksiat merupakan perbuatan orang-orang musyrik yang tidak ada penutup untuk menghalangi mereka dari kefasikan. Ketika mengolok-olok, mencela, dan memanggil dengan nama buruk termasuk dalam kemaksiatan maka wajib bertobat darinya. *Wa man lam yatub faulāika hum al-zālimūn* (مَنْ لَمْ يَتُوبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) karena mereka menganiaya manusia dengan menyerang mereka, dan menganiaya dirinya sendiri dengan merelakan dirinya disiksa di akhirat, dia juga

⁹²Ibid., 249.

seperti menyangkal bahwa akan terdapat siksaan atas hal tersebut, maka kezalimannya merupakan kezaliman yang amat berat.⁹³

7. Manusia Diciptakan untuk Saling Mengenal; QS. Al-Hujurat [49]: 13

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ۝ ١٣

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.⁹⁴

Ayat ini menjelaskan tentang perpindahan kewajiban berinteraksi sosial pada kewajiban melindungi diri sendiri. Seruan ini diulang supaya lebih memperhatikan tujuan ayat. Kebanggaan masing-masing suku terhadap kemuliaan asal keturunannya serta keutamaan kaumnya merupakan bentuk fasisme Jahiliah, sebagaimana terlihat jelas bekas-bekasnya dalam syair al-Farazdaq dan Jarir. Mereka merendahkan sebagian suku yang lain seperti suku Bāhilah, Dubī'ah, dan 'Ukal.

Dari Abu Dawud dia meriwayatkan dalam kitabnya *al-Marāsil* dari al-Zuhri berkata: Rasulullah Saw memerintahkan kepada Banī Bayāḍah (dari kaum anshor), untuk menikahkan Abu Hindun (seorang laki-laki bekas budak Banī Bayāḍah, dikatakan ia bernama Yasār) dengan perempuan dari suku mereka. Akan tetapi mereka berkata: yang berhak menikahi anak-anak perempuan kami adalah orang-orang yang merdeka dari suku kami. Lalu turun ayat ini.⁹⁵

⁹³Ibid., 250.

⁹⁴Al-Qur'an, 49:13; Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, *Qur'an Hafalan*, 517.

⁹⁵Ibid., 258.

Penggunaan seruan lafal *al-nās* (النَّاسُ) atau seluruh manusia daripada lafal *al-muminūn* atau orang-orang beriman untuk menjaga kesinambungan antara manusia secara umum dan orang-orang mukmin secara khusus dengan apa yang hendak dituju ayat, yaitu mengingatkan bahwasanya asal mereka dari satu keturunan. Manusia sama dalam hal penciptaan, munculnya sikap saling mengunggulkan dan saling mencemooh di antara mereka disebabkan karena kelebihan-kelebihan yang dimiliki, dan pada hakikatnya keunggulan dalam Islam ialah dinilai dari bertambahnya kadar takwa pada diri seseorang.

Laki-laki dan perempuan yang dimaksud pada kalimat *innā khalaqnākum min dhakarīn wa unthā* (إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى) ialah Adam dan Hawa, keduanya merupakan nenek moyang umat manusia. Hal ini didukung oleh sabda Nabi Saw: “Kalian adalah anak-anak Adam, dan Adam berasal dari tanah”. Penggunaan tanwin pada lafal *dhakarīn wa unthā* (ذَكَرٍ وَأُنْثَى) karena keduanya merupakan sifat dari sesuatu yang disifati sehingga diketahui yaitu dari seorang ayah laki-laki dan dari seorang ibu perempuan. Lafal ini dapat juga diartikan sebagai sifat kelaki-lakian dan kewanitaan, yaitu masing-masing terdiri dari sifat maskulin dan feminim. Maka diketahui bahwa lafal ini merupakan kiasan yang mengandung maksud persamaan asal-usul spesies manusia, lalu Allah mengangkat kedudukan sebagian dari mereka di atas sebagian yang lain.⁹⁶

Lafal *shu'ūb* (شُعُوبٌ) bentuk jamak dari lafal *sha'b* (شَعْبٌ) dengan dibaca *fathah* huruf *shin*, yaitu sekumpulan kabilah atau suku yang merujuk kepada satu kakek dari keturunan tertentu, disebut juga *jidhmun* (bangsa/keluarga dan

⁹⁶Ibid., 259.

kerabatnya). Terdapat beberapa tingkatan nasab yang dijadikan pegangan bangsa Arab, di bawah *al-sha'ab* (bangsa) ada *al-qabīlah* (suku), di bawahnya *al-'imārah* (marga), di bawahnya *al-baṭn* (seperut), di bawahnya *al-fakhidh* (sepaha), di bawahnya lagi *al-faṣīlah* (kerabat). Hikmah Allah menjadikan manusia bersuku-suku ialah supaya saling mengetahui, yaitu saling kenal-mengenal dan berkomunikasi antara satu dengan lainnya.

Perkenalan dapat terjadi secara bertahap dari tingkatan satu ke tingkatan lain di atasnya, dimulai dari satu *'ā'ilah* (keluarga kecil) yang saling mengenali, lalu tingkatan *'āsyirah* (keluarga besar atau klan) yang saling berkenalan dari beberapa rumpun keluarga kecil, apabila tidak memutuskan pertalian dan perkawinan. Demikian pula perkenalan yang terjadi antara keluarga-keluarga besar atau klan dengan rumpun seperut, lalu dengan rumpun marga, kemudian dengan suku-suku hingga berbangsa-bangsa. Hal ini mesti terjadi karena setiap tingkatan kelompok terdiri dari kelompok-kelompok lain di bawahnya. Pemisahan ini, yang diilhami Allah kepada manusia, adalah sistem terbaik untuk mengikat pertalian manusia satu dengan lainnya tanpa kesusahan atau pengecualian apa pun.

Namun, sebagian manusia justru menyelewengkan fitrah dan membalikkan keadaan dengan menjadikan perbedaan suku-suku dan bangsa-bangsa sebagai penyebab saling melakukan perselisihan, penindasan, dan pertikaian. Sebagaimana dikatakan al-Faḍl bin 'Abbās bin 'Utbah bin Abī Lahab dalam syairnya: “Berbaik hatilah pada kami wahai anak paman kami, berbaik

hatilah pada kami wahai tuan kami, jangan engkau bangkitkan kembali kenangan yang telah terkubur di antara kita. Jangan berbelas kasih pada kami jika hanya ingin menghina kami lalu kami menghormatimu, atau supaya kami menghentikan sakit yang kautimpakan pada kami sehingga kaubisa menyakiti kami lagi.”⁹⁷ Berkata al-‘Uqayfi ketika diserang oleh pasukan dari Bani pamannya dan sebagian mereka terbunuh, “Dan kami menangis ketika kami membunuhmu karena ulah yang kaubuat sendiri, dan kami membunuhmu seolah-olah kami sama sekali tidak peduli”.

Allah telah memperbaiki keretakan bangsa Arab dengan mendatangkan Islam, sebagaimana dalam firman-Nya QS. Ali ‘Imrān [3] ayat 103: “Dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu bermusuhan-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu menjadilah kamu karena nikmat Allah, orang-orang yang bersaudara”. Mereka dikembalikan kepada fitrah yang dibawa sejak lahir, demikian agam Islam mengembalikan manusia kepada fitrah yang sempurna.

Allah memerintahkan orang-orang beriman untuk menjalin persaudaraan dan mendamaikan antara kelompok yang bertikai, melarang mereka berbuat salah kepada saudaranya dan segala yang menggelapkan cahaya di hati mereka seperti sikap menghina, mencemooh, memfitnah, berprasangka buruk, mencari-cari kesalahan, dan menggunjing. Kemudian Allah menyebutkan kepada mereka tentang asal dari persaudaraan mereka secara nasab yang dikuatkan oleh persaudaraan Islam dan kesatuan keyakinan. Sarkasme, hinaan, dan fitnah ialah

⁹⁷Ibid., 260.

termasuk hal-hal yang memotivasi timbulnya persaingan antar-perorangan serta suku, maka firman Allah: *inna akramakum 'indallāhi atqākum* (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَّقَاكُمْ) bermaksud memberikan seruan apabila seseorang ingin bersaing maka bersainglah dalam ketakwaan.⁹⁸

Makna ayat ini sebagaimana diserukan Nabi Muhammad dalam khotbahnya ketika Haji Wada': "Wahai manusia sesungguhnya Tuhan kalian itu satu, dan sesungguhnya kalian berasal dari satu bapak, yaitu Adam. Tidak ada sedikit pun kelebihan bangsa Arab dari yang bukan Arab atau sebaliknya, tak ada pula keistimewaan orang-orang berkulit hitam atas kulit merah atau sebaliknya kecuali dengan takwa". Lafal *akram* (أَكْرَمٌ) berarti yang paling bermartabat dan terhormat. Sesungguhnya Allah mengetahui kehormatan yang sebenarnya, sementara manusia hanya bisa berbuat hal-hal yang tidak terhormat seperti menindas, menghambur-hamburkan harta melalui jalan yang lain, dan sebagainya. Kehormatan itu adalah takwa. Dan Allah Maha Teliti atas kadar peruntungan manusia termasuk kapasitas ketakwaan mereka.⁹⁹

⁹⁸Ibid., 261.

⁹⁹Ibid., 262-263.

BAB IV

ANALISIS MULTIKULTURALISME DALAM *TAFSIR AL-TAHRIR WA AL-TANWIR*

A. Analisis Klasifikasi Ayat-ayat Multikulturalisme dalam Al-Qur'an

Untuk mencari penjelasan tentang sebuah konsep melalui penafsiran ayat di dalam Al-Qur'an, adakalanya ditelusuri menggunakan term tertentu yang berkaitan dengannya melalui pendekatan semantik. Namun, istilah multikulturalisme tidak dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an, karena memang Al-Qur'an tidak menyebut kata ini baik dengan mengungkap fonem-fonem khusus maupun mengistilahkannya secara eksplisit, melainkan disinggung secara implisit pada ayat-ayat tertentu yang mengisyaratkan adanya gagasan atau ide tentang multikulturalisme. Terdapat istilah dalam bahasa Arab yang dipergunakan untuk memberikan sebutan baku mengenai multikulturalisme, yaitu *al-ta'addudiyah al-thaqāfiyyah* secara singkat dapat dipahami sebagai keanekaragaman budaya, sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan definisi multikulturalisme.¹

Meski Al-Qur'an tidak menyebut terang-terangan lafal *al-ta'addudiyah al-thaqāfiyyah*, tetapi konsep ini tetap bisa digali dengan mencari ayat-ayat yang memberikan petunjuk tentang adanya keragaman budaya. Penggalan konsep multikulturalisme di dalam Al-Qur'an dilakukan secara tematik dengan cara menentukan kata kunci yang berkaitan dengan tema melalui bantuan kamus. Acuan

¹Bab II, 23-24.

yang digunakan dalam mengidentifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an, *pertama*, merujuk pada penelitian terdahulu yang dilakukan oleh Andre. Dalam karya tesisnya berjudul "Rasisme dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Tematik", ia menetapkan tiga kata kunci sebagai kaca mata melihat adanya konsep rasisme di dalam Al-Qur'an, tak lain ialah ayat-ayat berbasis multikultural yang sejatinya mengisyaratkan anjuran untuk menerapkan nilai-nilai multikulturalisme. Tiga kata kunci tersebut yaitu suku (قَبِيلَةٌ), warna (لَوْنٌ), dan mencela/merendahkan (سَخَرَ).² Penelitian ini berpatokan pada dua kata kunci pertama dan mengabaikan kata kunci terakhir.

Kedua, merujuk pada tulisan Jamal al-Banna dalam karyanya *al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islāmī* (Keragaman dalam Masyarakat Islam), ia menjelaskan beberapa kaidah untuk mengidentifikasi ayat-ayat multikulturalisme di dalam Al-Qur'an, yaitu pasangan (زَوْجٌ), derajat atau tingkatan (دَرَجَةٌ), berlomba dalam kebaikan (اسْتِبْرَاقُ الْحَيْرَاتِ), dorongan untuk berinteraksi (التَّدَاوُعُ), dan kebebasan dalam berkeyakinan (حُرِّيَّةُ الْإِعْتِقَادِ).³ Dalam penelitian ini digabungkan semua term untuk dilakukan pencarian makna, lalu diseleksi ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan term-term di atas dan menambahkan beberapa kata kunci lain yang menunjuk pada konsep multikulturalisme, guna mendapatkan kategorisasi ayat-ayat multikulturalisme secara komprehensif. Kata kunci tambahan yang dipilih yaitu: umat yang satu (وَاحِدَةٌ أُمَّةٌ), jiwa yang satu (نَفْسٌ وَاحِدَةٌ), dan kaum (قَوْمٌ).

²Andre Teen Novtriza, "Rasisme dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Tematik", (Tesis Program Studi Hukum Keluarga Konsentrasi Tafsir Hadis UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2021), 12.

³Jamāl al-Bannā, *al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islāmī* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001), 12-14.

Dari kata kunci yang dijadikan sebagai acuan dalam mengelompokkan ayat-ayat multikulturalisme, maka diperoleh kategorisasi sebagai berikut:

1. زَوْجٌ

Kata “*zauj*” dijumpai dalam Al-Qur’an sebanyak 74 kali dengan berbagai variasi makna, yaitu pasangan, suami, istri, atau golongan. Disebut dalam bentuk mufrad (singular) sebanyak 21 kali, *muthannā* sebanyak 6 kali, dan dalam bentuk jamak (plural) yaitu “*azwāj*” sebanyak 47 kali. Dari pencarian kata *zauj*, ditemukan ayat-ayat Al-Qur’an yang tergolong ayat multikulturalisme sebanyak 4 ayat, antara lain: Surah Faṭīr ayat [35] 11, Yāsin [36] ayat 36, al-Shu’arā [26] ayat 7, dan al-Dhariyāt [51] ayat 49.

2. دَرَجَةٌ

Kata “*darajah*” yang berarti derajat atau tingkatan disebut di dalam Al-Qur’an sebanyak 4 kali dalam bentuk mufrad, yaitu: pada Surah al-Baqarah [2] ayat 228, al-Nisā’ [4] ayat 95, al-Tawbah [9] ayat 20, dan al-Ḥadīd [57] ayat 10. Sedangkan dalam bentuk jamak (*darajāt*) diulang sebanyak 14 kali, yaitu: pada Surah al-Baqarah [2] ayat 253, Āli ‘Imrān [3] ayat 163, al-Nisā’ [4] ayat 96, al-An’ām [6] ayat 132 dan 165, al-Anfāl [8] ayat 4, Yusuf [12] ayat 76, al-Isrā’ [17] ayat 21, Ṭāhā [20] ayat 75, al-Ghāfir [40] ayat 15, al-Zukhrūf [43] ayat 32, al-Aḥqāf [46] ayat 19, dan al-Mujādilah [58] ayat 11.⁴ Dari kata kunci ini ditemukan ayat-ayat multikulturalisme sebanyak 6 ayat, yaitu Surah al-

⁴Alamī Zādah Faiddullāh al-Ḥasanī al-Muqaddasī, *Fatḥu al-Rahmān li Ṭālib Āyāt al-Qurān* (Surabaya: Toko Kitab Hidayah, 1904), 148.

Baqarah [2] 253, al-Nisā' [4] ayat 95, al-An'ām [6] ayat 132 dan 165, al-Tawbah [9] ayat 20, al-Zukhrūf [43] ayat 32.

3. اسْتِبَاقُ الْخَيْرَاتِ

Kata “*istibāq al-khayrāt*” merupakan gabungan dari dua kata, *istibāq* dan *al-khayrāt* yang berarti berlomba-lomba dalam kebaikan. Kata *al-istibāq* berasal dari akar kata *sabaqa* yang berarti mengutamakan, mendahului, atau melampaui. Derivasi *sabaqa* diulang dalam Al-Qur'an sebanyak 33 kali, sedangkan yang digandeng dengan kata *al-khayrāt* setelahnya diulang sebanyak 3 kali, yaitu: pada Surah al-Baqarah [2] ayat 148, al-Māidah [5] ayat 48, dan Faṭir [35] ayat 32.⁵ Dari kata kunci ini ditemukan ayat-ayat multikulturalisme sebanyak 4 ayat, 3 di antaranya digandengkan dengan kata *al-khayrāt* dan satu lagi ialah Surah al-Ḥadīd [57] ayat 21.

4. التَّدَافُعُ

Kata “*al-tadāfu*” berasal dari kata *dafa'a* yang berarti melindungi, membela, atau menolak. *Daf'u* menunjukkan arti saling menolak atau mendorong dalam bentuk interaksi dan kompetisi. Dapat pula dimaknai sebagai persinggungan dan akulturasi pemikiran, budaya, dan peradaban yang beragam.⁶ Kata ini diulang di dalam Al-Qur'an sebanyak 6 kali, yaitu: pada Surah al-Baqarah [2] ayat 251, Ali 'Imran [3] ayat 167, al-Nisā' [4] ayat 6, al-Ḥajj [22] ayat 39-40, al-Muminūn [23] ayat 96, dan Fuṣṣilat [41] ayat 34.

⁵Al-Muqaddasī, *Fatḥu al-Rahmān li Ṭālib Ayāt al-Qurān*, 205.

⁶Ichwan Fauzi, *Etika Muslim* (t.tp: Wisdom Science Sea, t.th), 122.

Sedangkan di antara ayat-ayat tersebut yang tergolong ayat multikulturalisme yaitu Surah al-Baqarah [2] ayat 251 dan al-Ḥajj [22] ayat 39-40.

5. حُرِّيَّةُ الْإِعْتِقَادِ

Lafal “*ḥurriyah al-i’tiqād*” yang berarti kebebasan dalam berkeyakinan digunakan al-Banna dalam mengidentifikasi ayat-ayat pluralitas keagamaan, hal ini berarti mengisyaratkan adanya nilai-nilai multikulturalisme di dalamnya pada aspek keyakinan. Di antara ayat-ayat yang ditemukan yaitu: pada Surah al-Baqarah [2] ayat 62, 113, 256 dan 272, Āli ‘Imrān [3] ayat 55, al-Māidah [5] ayat 48, al-An’ām [6] ayat 164, Yūnus [10] ayat 19, 93, 99 dan 108, al-Naḥl [16] ayat 124, al-Isrā’ [17] ayat 15, al-Kaḥfi [18] ayat 6 dan 29, al-Qaṣṣaṣ [28] ayat 56, al-Sajdah [32] ayat 25, al-Zumar [39] ayat 46, al-Shūrā [42] ayat 10, dan ‘Abasa [80] ayat 5-7.⁷

6. قَبِيلَةٌ

Dalam Kitab *Fath al-Rahmān*, kata “*qabīlah*” yang berarti suku atau pengikut disebutkan di dalam Al-Qur’an sebanyak dua kali; yaitu pertama, pada Surah al-A’rāf [7] ayat 27 dalam bentuk mufrad (singular); dan kedua pada Surah al-Ḥujurāt [49] ayat 13 dalam bentuk jamak (plural).⁸ Di antara ayat-ayat ini yang tergolong ayat multikulturalisme yaitu hanya pada Surah al-Ḥujurāt [49] ayat 13.

⁷Ibid., 15-16.

⁸Al-Muqaddasī, *Fathu al-Rahmān li Ṭālib Āyāt al-Qurān*, 353.

7. لَوْنٌ

Al-Qur'an menyebut kata "*laun*" yang merujuk pada arti warna kulit sebanyak 9 kali. Sebanyak dua kali disebut dalam bentuk mufrad (singular), yaitu pada Surah al-Baqarah [2] ayat 69. Sedangkan dalam bentuk jamak (plural) disebut sebanyak 7 kali, yaitu pada Surah al-Nahl [16] ayat 13 dan 69, al-Rūm [30] ayat 22, dua kali pada Surah Fāṭir [35] ayat 27 dan satu kali pada ayat 28, terakhir pada Surah al-Zumar [39] ayat 21.⁹ Di antara ayat-ayat ini yang tergolong ayat multikulturalisme yaitu hanya pada Surah al-Rūm [30] ayat 22.

8. أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ

Lafal "*ummah wāḥidah*" merupakan frasa yang terdiri dari dua akar kata, *ummah* berarti umat, masyarakat, atau golongan-golongan penganut agama, dan *wāḥidah* berarti satu atau tunggal. Kata *ummah* disebutkan dalam Al-Qur'an secara keseluruhan dengan berbagai bentuknya sebanyak 64 kali dalam 24 surat.¹⁰ 51 kali dalam bentuk mufrad, dan 13 kali dalam bentuk jamak (*umam*).¹¹ Sedangkan *wāḥidah* berbentuk *muannath* disebutkan sebanyak 31 kali, dan 24 kali berbentuk *mudhakkar*.¹²

Namun dalam penelitian ini tidak dilacak secara terpisah per-katanya di dalam Al-Qur'an, melainkan frasa (gabungan dari *ummah* dan *wāḥidah*) yang merujuk pada arti umat yang satu. Al-Qur'an menyebut frasa *ummah*

⁹Ibid., 403.

¹⁰Zayad Abd. Rahman, "Konsep Ummah dalam Al-Qur'an (Sebuah Upaya Melerai Miskonsepsi Negara-Bangsa)", *Religi: Jurnal Studi Islam*, Vol. 6, No. 1 (2015), 5.

¹¹Al-Muqaddasī, *Fathu al-Rahmān li Tālib Ayāt al-Qurān*, 31-32.

¹²Ibid., 464-65.

wāḥidah sebanyak 9 kali, yaitu pada Surah al-Baqarah [2] ayat 213, al-Māidah [5] ayat 48, Yūnus [10] ayat 19, Hūd [11] ayat 118, al-Naḥl [16] ayat 93, al-Anbiyā [21] ayat 92, al-Muminūn [23] ayat 52, al-Shūrā [42] ayat 8, dan al-Zukhrūf [43] ayat 33.

9. نَفْسٌ وَاحِدَةٌ

Lafal “*nafsun wāḥidah*” merupakan frasa gabungan dari dua akar kata, *nafs* yang berarti jiwa dan *wāḥidah* yang berarti satu. Kata *nafs* disebutkan secara berulang di dalam Al-Qur’an sebanyak 313 kali dalam berbagai perubahan katanya. Sedangkan kata *nafs* yang digandeng dengan kata *wāḥidah* setelahnya diulang sebanyak 5 kali, yaitu: pada Surah al-Nisā’ [4] ayat 1, al-An’ām [6] ayat 98, al-A’rāf [7] ayat 189, Luqmān [31] ayat 28, dan al-Zumar [39] ayat 6. Di antara ayat-ayat ini semuanya tergolong ayat multikulturalisme kecuali pada Surah Luqmān [31] ayat 28.

10. قَوْمٌ

Kata “*qaum*” yang berarti kaum, rakyat, dan bangsa disebutkan secara berulang di dalam Al-Qur’an sebanyak 383 kali.¹³ Jumlah ini lebih banyak apabila dibandingkan dengan term lain yang merujuk pada arti rakyat atau sekelompok orang, seperti kata *ummah*, *qabīlah*, atau lainnya. Kata ini memiliki arti jamak sehingga Al-Qur’an selalu menyebutnya dalam bentuk mufrad. Dari pencarian kata *qaum*, ditemukan ayat-ayat Al-Qur’an yang tergolong ayat multikulturalisme sebanyak 14 ayat, antara lain: Surah al-

¹³Najih Anwar, “Ayat-ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasinya dalam Pengembangan Pendidikan Islam”, *Halaqa: Islamic Education Journal*, Vol. 2, No. 2 (2018), 126.

Māidah [5] ayat 2, 8, dan 11, al-A'rāf [7] ayat 69 dan 159, al-Tawbah [9] ayat 6 dan 70, Hūd [11] ayat 85 dan 89, al-Zumar [39] ayat 39, Muḥammad [47] ayat 38, al-Fath [48] ayat 16, al-Hujurāt [49] ayat 6 dan 11.

Untuk memudahkan identifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an, maka dibuat klasifikasi ayat berdasarkan kata kunci yang digunakan lalu disusun berdasarkan urutan mushaf ke dalam tabel disertai dengan keterangan jenis ayat serta wujud keragaman sebagai indikator multikulturalisme untuk memudahkan pemahaman.

Tabel. 1 Klasifikasi Ayat-ayat Multikulturalisme dalam Al-Qur'an

No.	Lafal (Kata Kunci)	Banyak (Ayat)	Surat dan Ayat	Jenis Ayat	Wujud Keragaman
1.	زَوْجٌ (pasangan)	4	Faṭir : 11	<i>Makkiyah</i>	Gender manusia
2.			Yāsīn: 36	<i>Makkiyah</i>	Dualitas alam semesta
3.			Al-Shu'arā: 7	<i>Makkiyah</i>	Gender manusia
4.			Al-Dhariyāt: 49	<i>Makkiyah</i>	Dualitas alam semesta
5.	دَرَجَاتٍ (derajat)	6	Al-Baqarah: 253	<i>Madaniyah</i>	Tingkat kerasulan, keragaman pendapat ¹⁴
6.			Al-Nisā': 95	<i>Madaniyah</i>	Kualitas martabat manusia
7.			Al-An'am: 132	<i>Makkiyah</i>	Kualitas amal perbuatan manusia

¹⁴Allah memberikan kelebihan kepada setiap rasul atas dasar hikmah kebijaksanaan sesuai tugas dan fungsi. Namun, setelah kedatangan rasul para umat bertengkar, saling mengutuk, bahkan bunuh-membunuh sebab perbedaan pendapat dalam hal keyakinan. M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), 541-545.

8.			Al-An'ām: 165	<i>Makkiyah</i>	Tingkat kesempurnaan fisik dan ketetapan jumlah rezeki
9.			Al-Tawbah: 20	<i>Madaniyah</i>	Kualitas iman manusia
10.			Al-Zukhrūf: 32	<i>Makkiyah</i>	Kualitas pekerjaan manusia dan ketetapan jumlah rezeki
11.	إِسْتَبَاقُ الْحَيَاتِ (berlomba dalam kebaikan)	4	Al-Baqarah: 148	<i>Madaniyah</i>	Perbedaan arah kiblat ¹⁵
12.			Al-Mā'idah: 48	<i>Madaniyah</i>	Pluralitas agama
13.			Faṭir: 32	<i>Makkiyah</i>	Sifat manusia
14.			Al-Ḥadīd: 21	<i>Madaniyah</i>	Sifat manusia
15.	التَّدَاغُ (perlindungan)	2	Al-Baqarah: 251	<i>Madaniyah</i>	Watak manusia
16.			Al-Hajj: 39-40	<i>Makkiyah</i>	Watak manusia
17.	حُرِّيَّةُ الْإِعْتِقَادِ (bebas keyakinan)	20	Al-Baqarah: 62	<i>Madaniyah</i>	Hak beragama
18.			Al-Baqarah: 113	<i>Madaniyah</i>	Perbedaan pendapat dan keyakinan
19.			Al-Baqarah: 256	<i>Madaniyah</i>	Hak beragama ¹⁶
20.			Al-Baqarah: 272	<i>Madaniyah</i>	Perbedaan keyakinan ¹⁷
21.			Ali 'Imrān: 55	<i>Madaniyah</i>	Perbedaan keyakinan
22.			Al-An'ām: 108	<i>Makkiyah</i>	Hak beragama
23.			Al-An'ām: 164	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan

¹⁵Setiap umat mempunyai arah kiblat sendiri dalam beribadah. Ibrahim dan Ismail menghadap ke Kakbah, Bani Israil ke arah Baitul Maqdis, kaum Nasrani ke arah timur, sedangkan kaum muslimin ke arah Kakbah sebagaimana Ibrahim dan Ismail. Al-Zuhāifī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 1 (Jakarta: Gema Insani, 2012), 292.

¹⁶Telah jelas bahwa Islam adalah jalan kebenaran sedangkan selain Islam adalah kesesatan. Semua orang memiliki kebebasan untuk beriman atau kafir. Al-Zuhāifī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 2, 48.

¹⁷Ayat ini turun sebagai teguran kepada Rasulullah yang melarang seorang muslim untuk bersedekah kepada orang musyrik. Seseorang berinfak dan bersedekah tidak lain hanyalah mengharap rida Allah, maka tidak ada perbedaan antara orang fakir satu dengan lainnya apa pun agama dan keyakinannya. Al-Zuhāifī, *Tafsīr al-Munīr*, jil. 2, 104.

24.			Yūnus: 93	<i>Makkiyah</i>	Sudut pandang, keyakinan, dan cara berpikir
25.			Yūnus: 99	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas agama
26.			Yūnus: 108	<i>Makkiyah</i>	Sudut pandang, keyakinan, dan cara berpikir
27.			Al-Naḥl: 124	<i>Makkiyah</i>	Sudut pandang, keyakinan, dan cara berpikir
28.			Al-Isrā': 15	<i>Makkiyah</i>	Sudut pandang dan cara berpikir
29.			Al-Kaḥfi: 6	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan
30.			Al-Kaḥfi: 29	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas agama
31.			Al-Qaṣṣaṣ: 56	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan
32.			Al-Sajdah: 25	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan
33.			Al-Zumar: 39	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan
34.			Al-Zumar: 46	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan
35.			Al-Shūrā: 10	<i>Makkiyah</i>	Sudut pandang dan cara berpikir
36.			'Abasa: 5-7	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas agama
37.	قَبِيلَةٌ (suku)	1	Al-Hujurāt: 13	<i>Madaniyah</i>	Etnis atau suku bangsa
38.	لَوْنٌ (warna)	1	Al-Rūm: 22	<i>Makkiyah</i>	Bahasa dan warna kulit
39.	أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ (umat yang satu)	7	Al-Baqarah: 213	<i>Madaniyah</i>	Pluralitas kehidupan; kebutuhan sosial, ekonomi, profesi, dan kecenderungan lainnya. ¹⁸

¹⁸Manusia sebagai satu umat memiliki arti bahwa mereka diciptakan sebagai makhluk sosial yang saling membutuhkan antara satu dengan lainnya. Bangsa manusia di dunia adalah kelompok yang memiliki keterkaitan sehingga harus memiliki kecenderungan yang berbeda-beda dalam segala

40.			Al-Māidah: 48	<i>Madaniyah</i>	Perbedaan syariat dan manhaj
41.			Yūnus: 19	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan syariat
42.			Hūd: 118	<i>Makkiyah</i>	Pemikiran dan sikap
43.			Al-Nahl: 93	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas agama
44.			Al-Shūrā: 8	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas Agama
45.			Al-Zukhrūf: 33	<i>Makkiyah</i>	Perbedaan keyakinan
46.	نَفْسٌ وَاحِدَةٌ (jiwa yang satu)	4	Al-Nisā': 1	<i>Madaniyah</i>	Bentuk fisik, gender, sifat, dan karakter manusia ¹⁹
47.			Al-An'ām: 98	<i>Makkiyah</i>	Bentuk fisik, warna kulit, suku bangsa, dan kabilah
48.			Al-A'rāf: 189	<i>Makkiyah</i>	Gender manusia
49.			Al-Zumar: 6	<i>Makkiyah</i>	Gender manusia
50.	قَوْمٌ (kaum)	14	Al-Māidah : 2	<i>Madaniyah</i>	Sifat, karakter, keyakinan, dan kebijakan suatu kaum
51.			Al-Māidah: 8	<i>Madaniyah</i>	Sifat, karakter, keyakinan, dan kebijakan suatu kaum
52.			Al-Māidah: 11	<i>Madaniyah</i>	Sifat, karakter, keyakinan, dan kebijakan suatu kaum
53.			Al-A'rāf: 69	<i>Makkiyah</i>	Kekuatan tubuh dan perawakan manusia
54.			Al-A'rāf: 159	<i>Makkiyah</i>	Watak suatu kaum

aspek kehidupan guna memenuhi kebutuhan sebagian yang lain. Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1, 455.

¹⁹Asal mula perkembangan manusia di dunia ini dari satu keturunan dan satu kemanusiaan lalu ditakdirkan atas mereka laki-laki dan perempuan. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jil. 2 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992), 1056.

55.		Al-Tawbah: 6	<i>Madaniyah</i>	Perbedaan keyakinan
56.		Al-Tawbah: 70	<i>Madaniyah</i>	Kualitas keyakinan dan amal perbuatan
57.		Hūd: 85	<i>Makkiyah</i>	Hak asasi manusia
58.		Hūd: 89	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas agama
59.		Al-Zumar: 39	<i>Makkiyah</i>	Pluralitas agama
60.		Muḥammad: 38	<i>Madaniyah</i>	Watak suatu kaum
61.		Al-Faḥ: 16	<i>Makkiyah</i>	Tingkat kekuasaan dan kekuatan kaum
62.		Al-Hujurāt: 6	<i>Madaniyah</i>	Sifat, karakter, keyakinan, dan kebijakan suatu kaum
63.		Al-Hujurāt: 11	<i>Madaniyah</i>	Sifat, karakter, keyakinan, kebijakan, kekuasaan suatu individu dan kaum

Dari penelusuran ayat-ayat multikulturalisme di atas, selanjutnya dapat dikelompokkan ke dalam tema-tema tertentu untuk menghasilkan kodifikasi ayat Al-Qur'an terkait multikulturalisme secara lebih terang. Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan, ditetapkan delapan tema sebagai berikut: *pertama*, persamaan asal-usul manusia sebanyak 6 ayat; *kedua*, heterogenitas manusia sebanyak 4 ayat; *ketiga*, pluralitas agama sebanyak 4 ayat; *keempat*, kebebasan beragama sebanyak 13 ayat; *kelima*, kebebasan berpikir dan berpendapat sebanyak 8 ayat; *keenam*, toleransi beragama sebanyak 6 ayat; *ketujuh*, perbedaan derajat manusia sebanyak 7 ayat; dan *kedelapan*, keragaman sifat dan karakter manusia sebanyak 15 ayat.

Untuk memudahkan pemahaman, klasifikasi atau pemetaan ayat multikulturalisme pada sistem tematik ini disusun ke dalam tabel dengan menyertakan keterangan tentang isi pokok ayat. Penomoran ayat dan surat tidak didasarkan pada urutan dalam mushaf, melainkan berdasarkan kesesuaian pembahasan sehingga memberi kesan bersambung antara ayat sebelum dan sesudahnya.

Tabel. 2 Kodifikasi Ayat Al-Qur'an

No.	Tema	No. Surat/ Ayat	Isi Pokok
1.	Persamaan Asal-usul Manusia	39:6	Manusia diciptakan seorang diri
		35:11	Lalu dijadikan berpasangan
		36:36	Dari jenis mereka sendiri
		26:7	Berbagai pasangan yang baik
		51:49	Supaya mengingat kebesaran Allah
		7:189	Supaya tenang lalu keduanya saling berhubungan
2.	Heterogenitas Manusia	4:1	Allah membiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak
		6:98	Kemudian tumbuh dan tersebar
		49:13	Dijadikan berbangsa-bangsa dan bersuku-suku
		30:22	Maka terjadi perbedaan bahasa dan warna kulit
3.	Pluralitas Agama	2:213	Perbedaan keyakinan dan kecenderungan lain
		5:48	Sebagai ujian atas ketaatan manusia
		2:62	Semua pemeluk agama yang mengimani Allah masing-masing mendapat pahala
		2:113	Namun perbedaan agama menjadi sumber perselisihan
4.	Kebebasan Beragama	10:99	Allah tidak menghendaki seluruh manusia beriman
		2:256	Mereka bebas mau beriman atau kufur
		10:108	Keimanan dan kekufuran ialah pilihan manusia
		42:8	Dia tidak menghendaki seluruh manusia mendapat petunjuk

		43:33	Tidak menghendaki pula seluruhnya dalam kekufuran
		80:5-7	Tidak ada paksaan dalam menentukan keyakinan
		16:93	Terserah manusia bergabung bersama orang-orang mukmin atau kafir
		17:15	Orang yang beriman akan selamat, sementara orang-orang kafir akan merugi
		6:164	Semua konsekuensi ditanggung oleh dirinya sendiri
		18:29	Orang-orang kafir diancam api neraka yang gejolak apinya mengepung mereka
		28:56	Sementara orang-orang mukmin mendapat hidayah sesuai kemampuannya dalam menerima kebenaran
		2:272	Memberi petunjuk dan menyesatkan manusia hanya menjadi hak Allah
		18:6	Teruslah berdakwah meski banyak umat yang ingkar
5.	Kebebasan berpikir dan berpendapat	10:19	Dahulu manusia berada di atas agama yang satu lalu berselisih
		11:118	Sebab mengikuti hawa nafsu dan melampaui batas
		39:46	Bagaimana orang bertauhid dan orang musyrik saling berselisih
		10:93	Seperti halnya Bani Israil saling berselisih setelah datangnya Taurat
		16:124	Mereka juga menyelisihi kemuliaan hari Sabtu
		42:10	Maka ketetapan hukum perkara itu dikembalikan kepada Allah
		3:55	Kelak Dia memutuskan perkara yang diperselisihkan pada hari kiamat
		32:25	Secara adil dengan memberikan balasan sesuai amal perbuatan
6.	Toleransi Beragama	21:92	Nabi dan rasul mengajarkan agama dan syariat yang sama, yaitu tauhid
		23:52	Berpegang teguhlah di atasnya
		2:148	Setiap umat memiliki arah kiblat masing-masing
		35:32	Tentu mereka memiliki sifat yang berbeda-beda dalam menyikapi syariat yang datang
		6:108	Maka tidak diperbolehkan menghina sesembahan agama lain
		39:39	Atau mencampuri urusan umat lain
7.		2:253	Manusia dilebihkan atas dasar hikmah dan kebijaksanaan

	Perbedaan derajat manusia	6:132	Dan ditetapkan beberapa tingkatan sesuai amal saleh yang diperbuat
		6:165	Sebagai ujian atas karunia Allah
		43:33	Supaya saling bekerja sama dalam pemenuhan hidup
		4:95	Bagaimana Allah meninggikan martabat orang-orang yang mau berjihad
		9:20	Mereka lebih tinggi derajat dan kemuliaannya
		57:21	Maka bergegaslah memohon ampunan Allah dan mengerjakan kebajikan
8.	Keragaman sifat dan karakter	2:251	Hukum sunatullah meliputi perlindungan sebagian manusia dari kezaliman
		22:39-40	Dengan mengizinkan berperang sesuai tuntunan syariat sebagai penolakan
		9:6	Namun hendaknya memberikan kedamaian golongan yang mencari perlindungan kepada Islam
		9:70	Karena setiap umat memiliki sifat dan karakter masing-masing
		7:159	Ada yang menegakkan keadilan, ada yang zalim
		47:38	Ada yang kikir, ada pula yang gemar berinfak
		11:89	Ada yang memusuhi dan menentang ajaran rasul
		49:6	Ada yang menyebarkan berita bohong sehingga perlu rekonsiliasi
		7:69	Sebagian umat dlebihkan dalam hal kekuatan dan perawakan tubuh yang lebih besar
		48:16	Sebagian lain diunggulkan dalam hal kekuasaan dan kemampuan berperang
		49:11	Maka jangan melakukan penghinaan kepada orang lain yang berbeda
		5:11	Atau bertindak kekerasan dan berbuat buruk
		11:85	Jangan pula mengurangi hak-hak orang lain dan membuat kerusakan
		5:2	Islam memerintahkan untuk saling tolong-menolong
5:8	Dan menegakkan keadilan di antara umat manusia		

B. Nilai-nilai Multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*

Konsep multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dijelaskan berdasarkan pesan nilai-nilai yang ingin disampaikan Allah dalam banyak ayatnya,

sebab memang tidak disebutkan secara khusus term ini kecuali melalui penggalian makna yang ditinjau dari keterangan ayat-ayat berbasis multikultural, maupun dari aspek perwujudan sikap multikulturalisme. Ibnu ‘Āshūr sering mengusung tema persaudaraan ketika menjumpai ayat-ayat multikulturalistik seperti yang terjadi dalam QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 13. Namun, pertama kali yang ditekankan ialah bahwa hakikatnya manusia memiliki persamaan atas hak-hak kemanusiaannya, karena semua berasal dari jenis yang satu.

Meski terdapat perbedaan pada masing-masing diri manusia sebagaimana yang dikehendaki Allah, baik yang sifatnya *jasmaniyah* (perbedaan fisik), *‘aqliyah* (perbedaan pendapat), maupun *siyāsah* (perbedaan sosiokultural), tidaklah menafikan fakta bahwa manusia ialah makhluk yang satu dari segi asal-usulnya. Sebagaimana dikemukakan Ibnu ‘Āshūr dalam QS. Al-Rūm [30] ayat 22 bahwa realita keragaman bahasa dan warna kulit tidak dapat dijadikan pedoman untuk membeda-bedakan manusia yang sejatinya ialah sama saja.²⁰ Banyak sekali *hikmah ilāhiyah* dari adanya perbedaan ini, di antaranya yang diterangkan oleh Ibnu ‘Āshūr yaitu supaya saling mengenal, saling menolong dan berbuat adil, saling memanfaatkan antara individu satu dengan lainnya, hingga berlomba-lomba dalam kebaikan dan dalam segala aspek kehidupan. Karena tak ada barometer yang tepat sebagai tolok ukur keistimewaan serta keunggulan suatu kaum kecuali dengan takwa yang merupakan puncak kesalehan manusia di hadapan Tuhannya.

QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 13 dijadikan sebagai dalil tentang asas persamaan hakikat kemanusiaan perorangan. Atas motivasi inilah Ibnu ‘Āshūr

²⁰ ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz 21, 74.

beranggapan bahwa ayat ini menyeru kepada manusia yang mewajibkan untuk melindungi hak-hak kemanusiaan tanpa memandang perbedaan etnis, agama, dan ras melalui jalan interaksi sosial sehingga tercipta *ukhwah insānīyah* atau *bashariyah* yang sesuai dengan prinsip-prinsip Al-Qur'an. Betapa pentingnya seruan ini sampai-sampai menjadi yang terakhir dalam keseluruhan surat berjumlah 18 ayat dan ditujukan kepada seluruh manusia secara umum, sebagaimana diterangkan oleh Abū Bakr al-Jazāirī dalam *Aysar al-Tafāsīr*.²¹

Bertolak dari ayat QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 13, perkataan Ibnu 'Ashūr tentang asal persaudaraan manusia berdasarkan nasab secara implisit menjelaskan bahwa kesatuan manusialah yang membuat alam ini seimbang sebagaimana adanya, jauh dari kerusuhan dan pertikaian yang tiada arti, jika masing-masing menyadari sejatinya semuanya dijadikan sama rata, sejajar, dan sederajat. Implikasi selanjutnya yaitu melahirkan tali persaudaraan yang erat antar-individu, individu dengan kelompok, maupun antar-kelompok yang berbeda-beda dari segi watak, cara pandang, kebijakan, dan sebagainya, sebab tidak ada yang merasa hak-hak kemanusiaannya terabaikan.

Meskipun jika benar bahwa ayat ini juga menginformasikan tentang proses penciptaan manusia pasca Adam seperti perkataan Al-Rāzī, “Setiap dari kalian wahai yang hadir pada masa penyeruan (untuk bersaksi bahwa Allah satu-satunya Tuhan) kami jadikan dari seorang ayah dan seorang ibu”,²² atau yang ditafsirkan Quraish Shihab sebagai makhluk yang tercipta dari sperma ayah dan indung telur

²¹Abū Bakr al-Jazāirī, *Aysar al-Tafāsīr*, jil. 5 (t.k.: Nahr al-Khayr, 1993), 131.

²²Al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr wa al-Mafātīḥ al-Ghaib*, juz 28, 137.

ibu,²³ secara substansial memiliki persamaan, yaitu unsur jasmani, terlepas dari perbedaan dengan penciptaan manusia pada fase pertama.

Sementara itu, dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 213, meski secara lahir konteks ayat berbicara tentang kehendak Allah untuk menjadikan umat yang satu atas kebenaran, dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* dijelaskan secara rinci hal ihwal tentang awal mula penciptaan manusia yang diturunkan dari seorang bapak dan seorang ibu dalam bentuk sebaik-baiknya, dilengkapi dengan akal sebagai pembimbing manusia kepada kebenaran.²⁴ Akal inilah yang menjadikan manusia sebagai makhluk mulia dan pembeda di antara ciptaan Allah lainnya. Lantas apa gunanya manusia berbangga dan menyombongkan diri apabila sudah sedemikian jelas bahwa semuanya berasal dari *jins* atau gen pembentuk yang satu?

Tambah Ibnu ‘Ashūr menguraikan kata per-kata pada QS. Al-Hujurat [49] ayat 13, kata *syu’ūb* jamak dari *syā’b* diartikan sebagai *jidhmun* yang berarti sekelompok kabilah dari satu kakek, di dalamnya tercakup rumpun keluarga beserta kerabat-kerabatnya kemudian diartikan sebagai bangsa.²⁵ Allah menggunakan kata *syā’b* menunjukkan bahwa yang dimaksud bukanlah pengertian bangsa sebagaimana dipahami pada saat ini sebagai kelompok manusia yang memiliki identitas bersama, dan mempunyai kesamaan bahasa, ideologi, budaya, sejarah, dan tujuan. Ibnu ‘Ashūr berpendapat pemaknaan bangsa yang merujuk pada asal-usul keturunan disesuaikan dengan kebiasaan Arab zaman dahulu yang hanya mengetahui rumpun seseorang melalui nasab mereka. Dasar inilah agaknya yang

²³Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 14, 263.

²⁴‘Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 2, 303.

²⁵‘Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 26, 259.

mendorong ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin ‘Abdillāh al-Sa’di berpikiran bahwa mengetahui nasab-nasab merupakan perkara yang dituntut oleh syariat.²⁶ Secara filosofis, kenal-mengenal tidaklah dipahami hanya sebatas literalitas, namun untuk memahami karakter, budaya sikap, dan tingkah laku individu maupun kelompok.²⁷ Implikasi yang ditemukan selanjutnya ialah budaya saling menghargai, terbuka, tenggang rasa, penerimaan, pemaafan, sehingga tumbuhlah perasaan cinta dan kasih sayang terhadap orang lain.

Namun, pengertian bangsa saat sekarang ini sekalipun disetujui oleh Al-Qur’an, bahwa dijadikannya manusia berkoloni, membentuk suku dan bangsa, ialah agar saling mengenal satu sama lain melalui hubungan komunikasi atau dialog dan dorongan interaksi budaya, dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* diistilahkan dengan *ta’aruf* dan *tawāṣul*.²⁸ Senada dengan yang dikatakan al-Sa’dī, taaruf dalam konteks ini berfungsi untuk menumbuhkan semangat saling tolong-menolong, saling mewarisi, dan menjaga hak-hak kerabat.²⁹

Penafsiran Mutawallī Sha’rāwī terkait tujuan berbangsa-bangsa yaitu agar saling membutuhkan dengan argumen bahwa apa yang disediakan bagi seseorang mungkin tidak bagi orang lain,³⁰ selaras dengan tujuan bangsa khususnya berdasarkan sudut pandang saat ini. Misalnya, bangsa Eropa yang telah mencapai tingkat peradaban dan kemajuan pada era mutakhir tetap membutuhkan penghuni

²⁶ ‘Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin ‘Abdillāh al-Sa’di, *Taysir al-Karīm al-Raḥmān fi Taysir Kalām al-Manān*, jil. 5 (Beirut: A’lām al-Kutub, t.th.), 358.

²⁷ Aan Fardani Ubaidillah, dkk, “Kerja Sama Multikulturalisme”, dalam Syamsul Bahri (ed.), *Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-ayat Multikulturalisme* (Batu: Literasi Nusantara, 2020), 219.

²⁸ ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 26, 261.

²⁹ Al-Sa’di, *Taysir al-Karīm al-Raḥmān fi Taysir Kalām al-Manān*, 358.

³⁰ Muḥammad Mutawallī al-Sha’rawī, *Tafsīr al-Sha’rawī* (Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991), 13375.

gurun untuk memperoleh kekayaan bumi berupa minyak, gas alam, dan bebatuan mulia, serta para penggembala ternak untuk mendapatkan pasokan pangan dan papan berupa daging, lemak, susu, kulit, dan yang bermanfaat lainnya.³¹ Argumen ini mendukung pernyataan Ibnu ‘Āshūr yang mengatakan bahwa pengenalan manusia terjadi secara bertingkat,³² dari antar-individu, keluarga, suku, hingga melampaui batasan-batasan antar-bangsa dan negara.

Kunci terciptanya kehidupan yang harmonis dalam keragaman menurut Ibnu ‘Āshūr ialah saling mengetahui latar belakang kehidupan seseorang, sedangkan pengetahuan mengenai riwayat hidup lahiriah seseorang tidak dapat dicapai selain melalui jalan taaruf. Inilah yang seolah dikehendaki oleh Ibnu ‘Āshūr bahwasanya dari pengenalan yang bertahap maka akan timbul pemahaman, dari pemahaman akan timbul kepedulian, dari kepedulian akan timbul rasa empati, dari empati akan timbul rasa cinta dan kasih sayang, dari rentetan inilah kelak melahirkan tali persaudaraan yang erat antar-manusia satu dengan lainnya.

Dari uraian ini dipahami bahwa potret multikulturalisme *pertama* yang dijelaskan dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* yaitu nilai persamaan dan kesetaraan atas dasar kemuliaan manusia, yang memuat prinsip-prinsip utama penerimaan, pengakuan, dan pemenuhan atas hak-hak primordial serta perlindungan terhadap hak-hak kemanusiaan tanpa terkecuali di bawah satu konstitusi. Jalan yang ditempuh sebagaimana diterangkan dalam QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 13 yaitu sikap terbuka untuk mengenali lingkungan sekitarnya melalui

³¹Ibid.

³²‘Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 26, 259.

dialog, negosiasi, dan interaksi sosial. Sementara QS. Al-Rūm [30] ayat 22 melalui hakikat perbedaan, menawarkan cara lain untuk mewujudkan prinsip kesamaan, yaitu toleransi atau tenggang rasa dan sikap saling memahami. Karena Bagaimana pun, tidak dapat dipungkiri bahwa perbedaan merupakan hukum sunatullah yang pasti ada sehingga menjadi isu penting kedua setelah kesamaan asal-muasal manusia.

Kedua, potret multikulturalisme juga tercermin pada QS. Al-Māidah [5] ayat 8 melalui prinsip keadilan. Disimpulkan dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* bahwa ayat ini terdapat kewajiban untuk menegakkan kebenaran secara adil dan menyaksikannya, atau menyatakan kesaksian secara adil.³³ Berkata Ibnu ‘Ashūr, makna *al-qist* yang didahului huruf *ba*’ berlaku dalam segi hukum,³⁴ yaitu menghukumi secara adil dan seimbang untuk mencapai kemaslahatan. Kedamaian dalam suatu wilayah tidak akan terjadi hingga masyarakatnya berlaku adil. Maka, meski terdapat kebencian secara internal kepada seseorang atau kelompok tertentu bahkan kepada musuh, sikap adil tetaplah adil, senantiasa memberikan persaksian yang benar. Begitu juga pada konteks kenegaraan, hukum harus ditegakkan secara adil dalam berbagai kasus, seperti merealisasikan hak kemanusiaan setiap warga serta melindungi harkat dan martabat bagi yang membutuhkan perlindungan sehingga tercipta kesejahteraan umum. Dengan tegaknya keadilan maka akan melahirkan suatu konsekuensi logis, yaitu terwujudnya tatanan masyarakat yang harmonis. Sebaliknya, hilangnya keadilan menyebabkan rusaknya tatanan sosial.

³³ ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 6, 135.

³⁴ Ibid.

Dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* tidak diungkap makna adil secara lebih rinci pada QS. Al-Māidah [5] ayat 8 karena maknanya sama dengan keterangan pada surah sebelumnya, yaitu QS. Al-Nisā' [4] ayat 58: “Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil”. Berlandas dari ayat ini, bahwasanya adil ialah sikap tengah-tengah antara *ifrāt* dan *tafrīt*. *Ifrāt* artinya berlebihan, pada konteks hukum berarti memberikan kepada seseorang melebihi haknya, sedangkan *tafrīt* ialah kebalikannya, yaitu mengurangi hak dari yang seharusnya didapat seseorang.³⁵ Perintah adil disebut setelah perintah berlaku amanah mengindikasikan bahwa keadilan yang dikaitkan dengan keimanan sangat berhubungan dengan amanah.

Dimensi keadilan menurut Ibnu ‘Āshūr ada dua yaitu: *pertama*, keadilan dalam menentukan hak sebagaimana yang sudah terang; dan *kedua*, keadilan dalam praktik hidup keseharian atau implementasi sosial, seperti menimbang sama berat, berkata salah kepada yang salah, dan tidak berbuat zalim.³⁶ Sikap ini tidak mudah dilakukan seseorang dan tidak bisa disaingi oleh kebaikan apa pun, sehingga Allah menyandingkannya dengan takwa. Sebagaimana diungkap Ibnu ‘Āshūr bahwa sikap adil adalah karakter orang yang mampu mengendalikan jiwa dari syahwat, yang demikian itu adalah karakter orang yang bertakwa.³⁷ Ayat ini memerintahkan kepada manusia untuk berlaku adil kepada individu maupun kelompok yang berbeda. Sikap penegakan kebenaran yang dimaksud ayat ialah pemenuhan atas

³⁵ ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 5, 94.

³⁶ Ibid.

³⁷ ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 6, 136.

hak-hak orang lain, para wanita, dan golongan minoritas, serta menilai segala sesuatu berdasarkan keadilan meski di dalam hati timbul perasaan benci dan tidak suka kepada yang bersangkutan. Perilaku yang demikian ini merupakan puncak yang sangat tinggi dan sangat sulit bagi jiwa.³⁸ Sehingga dikatakan bahwa keadilan mendekatkan takwa seseorang kepada Allah dan terhindar dari murka-Nya. Bahkan berpaling dari keadilan termasuk dosa besar, sebab bisa menimbulkan berbagai kekacauan dalam kehidupan bermasyarakat dan memutuskan persaudaraan antar-individu.³⁹

Ketiga, jika ditelusuri secara mendalam, potret multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* juga mengungkap tentang nilai-nilai perdamaian. Lagi-lagi dalam QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 13, Ibnu ‘Ashūr memilih istilah *fāshīyan* atau kejahatan fasisme untuk mendefinisikan sikap bangga yang berlebihan atas keutamaan suatu kaum berdasarkan nasab.⁴⁰ Sikap fasisme sudah menyebar dan meracuni suku-suku Arab sejak zaman Jahiliyah sebagaimana terlihat dari bait-bait puisi dahulu yang menggambarkan pertikaian antara al-Farazdaq dengan Jarir. Diungkap dalam sebuah bait dari al-Farazdaq yang diawali dengan prolog membanggakan kaumnya kemudian menyerang Jarir dengan sukunya, sebagai berikut:

Dan apabila aku bangga wahai Jarir, dengan nenek moyangku Sufyan, ‘Udusu al-Fa’al dan Jandal, mereka adalah pendahulu yang mulia. Sedang kaummu wahai Jarir, sesungguhnya orang yang berdesak-desakan ketika menemukan air adalah orang yang kuat, maka kamu melindungi orang-orang (dari kaummu) yang mendatangi air pada malam hari. Mimpi-mimpi kita kuat bagaikan gunung, akan tetapi dalam perang kita bagaikan jin yang marah. Maka

³⁸Sayyīd Quṭb, *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*, jil. 1 (Kairo: Dār al-Sharūq, 2003), 852.

³⁹Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, juz 6, 69.

⁴⁰‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 26, 258.

berusahalah dengan kecukupanmu wahai Jarir, jika kau ingin mengguncang kita dengan Gunung Thahlān dari tempat yang tinggi apakah gunung itu akan bergerak?⁴¹

Diksi fasisme menunjukkan kesenjangan kelas sosial masyarakat Arab karena sikap fanatik terhadap nasab mereka dan abai terhadap demokrasi sehingga sangat timpang, banyak terjadi permusuhan, perang, dan pembunuhan antar-suku. Kondisi seperti ini, atau selagi masih ada pembunuhan, jelas menggambarkan tidak terealisasinya hidup rukun dalam suatu masyarakat. Kejahatan fasisme yang hanya menciptakan *chaos* disebabkan oleh masing-masing individu juga kelompok yang merasa paling superior, harus ditepis dengan sikap-sikap anti-fasisme, seperti penghormatan, penghargaan, demokrasi, dan rendah hati. Sehingga pada gilirannya nanti terciptalah kedamaian dan menghantarkan masyarakat menuju kehidupan yang rukun, yaitu hidup bersama dengan kesatuan hati serta bersepakat untuk tidak menciptakan perselisihan dan pertengkar.

Berikutnya melalui kutipan-kutipan syair Arab, seperti perkataan ‘Uqaylī: “kami membunuhmu seolah tidak peduli”,⁴² Ibnu ‘Āshūr bermaksud menyindir masyarakat modern saat ini, bahwa siapa pun yang masih sibuk mempersoalkan strata sosial berdasarkan asal-usul nasab berarti sedang mengalami kejumudan berpikir, sama seperti pada masa Jahiliah. Dalam ayat, ini Ibnu ‘Āshūr tampak menggelorakan semangat multikulturalisme yang luar biasa, yaitu prinsip-prinsip perdamaian, salah satunya melalui aktualisasi sikap nasionalisme, yakni menempatkan cinta dan rasa bangga terhadap sesuatu yang menjadi keyakinan sesuai dengan kadarnya, termasuk cinta terhadap suku, bangsa, dan tanah air.

⁴¹Wildana Wargadinata, dkk, *Sastra Arab: Masa Jahiliyah dan Islam* (Malang: UIN- Maliki Press, 2018), 293-294.

⁴²‘Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*; juz 26, 260.

Sebetulnya prinsip perdamaian sudah diterangkan pada beberapa ayat sebelumnya, masih dalam surat yang sama. Memang disebutkan secara tegas perintah menegakkan perdamaian pada QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 10 melalui kata *al-iṣlāh*: “Orang-orang beriman itu sesungguhnya bersaudara. Sebab itu damaikanlah (perbaikilah hubungan) antara kedua saudaramu itu”.⁴³ Namun, perintah damai kepada kelompok yang bertikai jika mengacu pada konteks ayat ini dikhususkan kepada sesama mukmin atas dasar *ukhwah islāmiyah* atau persaudaraan seagama, yaitu Islam. Lalu dilanjutkan dengan etika pergaulan lewat larangan mengolok-olok, mencela, dan memanggil dengan nama yang buruk, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 11.

Sementara QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 13, nilai perdamaian ialah berupa isyarat, yakni konsekuensi dari hidup dalam keberagaman, berbangsa-bangsa dan bersuku-suku. Di samping itu, selain berorientasi pada perwujudan *ukhwah waṭāniyah* atau persaudaraan antar umat beragama, ayat ini juga menunjuk pada *ukhwah insāniyah* secara umum. Seakan Al-Qur’an secara tersembunyi memerintahkan kepada manusia untuk senantiasa mengedepankan sikap damai, baik tingkat individu maupun masyarakat. Hal ini sekali lagi tidak bertentangan dengan kandungan QS. Al-Baqarah [2] ayat 213, justru menegaskan nilai perdamaian dalam kemajemukan umat. Dinyatakan dalam *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* menurut satu pendapat, bahwa dikirimkan utusan berkali-kali setiap

⁴³Al-Qur’an, 49:10.

pergantian generasi ialah untuk mendamaikan umat-umat yang berselisih dan bertikai, yaitu dengan membawa kabar gembira dan juga ancaman.⁴⁴

Potret multikulturalisme *keempat*, yang merupakan terakhir dalam penelitian ini yaitu nilai persatuan dan kesatuan. Ibnu ‘Āshūr tampak menekankan sikap persatuan dan kesatuan umat jika ditelaah dari keterangannya pada QS. Al-Maidah [5] ayat 2 tentang *ta’āwun* atau tolong menolong. Ia berkata bahwa sikap tolong-menolong memberikan beberapa faedah, di antaranya: memudahkan pekerjaan, mewujudkan keteraturan dan kemaslahatan, menunjukkan kekompakan dan solidaritas, hingga menjadi identitas akhlak kaum muslimin.⁴⁵ Pemilihan diksi *al-ittihād* oleh Ibnu ‘Āshūr sebagai salah satu manfaat tolong-menolong kiranya penting untuk dilirik, selain memiliki arti kekompakan ia juga bermakna bersatu. Kepentingan lainnya ialah persatuan dan kesatuan suatu bangsa dapat terwujud dari proses yang tumbuh dari unsur-unsur sosial budaya masyarakat yang dibentuk dalam jangka waktu lama, antara lain seperti sifat kekeluargaan dan jiwa tolong-menolong. Jadi, bisa dikatakan bahwa sikap tolong-menolong merupakan salah satu asas persatuan umat. Jika masyarakat enggan untuk saling membantu saudaranya yang lagi kesusahan, saling menolong yang tertimpa musibah, saling bekerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan, maka mustahil persatuan bakal terwujud. Sikap individualis seseorang yang selalu mengutamakan kepentingan pribadi di atas kepentingan umum hanya menciptakan jurang kegelisahan dalam masyarakat, alih-alih bersatu dan bersinergi dalam mencapai tujuan bersama.

⁴⁴ ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 2, 301.

⁴⁵ ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*; juz 6, 88.

Berkata al-Sha'rawī bahwa dalam bekerja sama demi kepentingan sosial, tidaklah diperkenankan seseorang memiliki keegoisan dan fanatisme kekeluargaan atau kesukuan.⁴⁶ Meski kewajiban tolong-menolong dikhususkan bagi orang-orang yang beriman, namun obyek yang dituju ayat ialah kepada semua manusia. Ditegaskan oleh Ibnu 'Ashūr, meskipun kepada non-muslim atau musuh-musuh Islam yang lain, maka tetap diperintahkan untuk saling menolong atas dasar kesamaan sebagai umat manusia, jika mereka memang membutuhkan pertolongan. Islam menawarkan dua sikap dalam menyikapi keragaman beragama secara tegas, yaitu sikap eksklusif dalam hal-hal yang bersifat akidah dan peribadatan, dan sikap inklusif dalam ranah sosial interaktif. Maka sikap tolong-menolong antar umat beragama termasuk dalam kategori wujud yang kedua.

Dasar persatuan selanjutnya yaitu saling membantu dalam pemenuhan kebutuhan hidup sesama manusia sebagaimana dijelaskan pada QS. Al-Zukhrūf [43] ayat 32. Sebenarnya ayat ini dengan QS. Al-Maidah [5] ayat 2 memiliki esensi yang sama, yaitu kewajiban saling bekerja sama antara manusia satu dengan lainnya dalam memenuhi semua kebutuhan hidup, sebab dijadikannya manusia sebagai makhluk sosial yang tak bisa hidup sendiri ialah agar berbuat demikian. Al-Marāghī mengungkap bahwa perintah tolong-menolong merupakan *hidāyah ijtimā'iyah* dari Al-Qur'an.⁴⁷ Sebab kewajiban tolong-menolong berlandaskan ketakwaan tanpa memandang perbedaan ras dan suku bangsa dapat memberi manfaat yang besar kepada individu maupun kelompok, baik untuk kepentingan duniawi maupun

⁴⁶Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 2903.

⁴⁷Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, juz 6 (Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946), 46.

ukhrawi.⁴⁸ Perilaku ini membantu manusia menghadapi mafsadah dan bahaya, termasuk mencegah dari konflik sosial yang kerap berujung pada permusuhan. Diterangkan dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, bahwa hikmah Allah meninggikan kedudukan sebagian manusia dari segi kekuatan fisik, kekayaan harta, jabatan pekerjaan, dan lainnya beberapa derajat supaya saling mempergunakan kelebihan satu dengan lainnya. Oleh sebab inilah muncul isu tentang larangan saling melakukan penghinaan kepada orang lain, sebagaimana firman-Nya dalam QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 11 karena semua memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing.

Dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, lafal *al-sakhr* pada QS. Al-Zukhrūf [43] ayat 32 dan QS. Al-Ḥujurāt [49] ayat 11 bisa jadi berarti sama, yaitu mengolok-olok atau saling melontarkan ejekan. Jika hal ini benar, maka pembagian kehidupan yang dikehendaki Allah membuka peluang bagi seseorang melakukan makian dan hinaan atau bertindak rasisme kepada orang lain. Sementara hal ini dilarang dalam Islam, sebagaimana konteks ayat 11 Surah Al-Ḥujurāt bahwa kronologi diturunkannya ayat ini adalah larangan untuk menghina atau melecehkan orang lain disebabkan kemiskinannya, atau perawakan fisiknya, atau karena status agamanya, atau kalangan keluarga yang memiliki rekam jejak buruk pada masa lalunya. Al-Qur'an dalam konteks ini mengutamakan prinsip dan moral dalam interaksi sosial, di mana Allah memberikan perlindungan hak kemanusiaan kepada siapa pun agar tidak mendapatkan diskriminasi dari individu atau kelompok lain. Pelarangan ini mempertegas Islam sebagai agama yang kemuliaannya untuk

⁴⁸Ibid.

melindungi manusia, sebab antara yang dihina boleh jadi lebih mulai daripada yang melakukan penghinaan.⁴⁹

Namun, dapat juga berarti saling mempergunakan seperti yang umum ditafsirkan demikian oleh jumhur ulama. Al-Sha'rawī mengatakan bahwa gerak dan kemajuan masyarakat bukan berdasarkan atas preferensi individu, melainkan kebutuhan, yakni kebutuhan orang miskinlah yang mendorong seseorang untuk giat bekerja dan selainnya.⁵⁰ Jika bukan karena *al-qismah* atau pembagian sistem kehidupan ini, pergerakan masyarakat tidak akan lurus dan tidak terjadi kemaslahatan, tidak pula dijumpai seorang pun yang bekerja keras dalam kebaikan atau mereka yang melakukan pekerjaan tercela.⁵¹

Akhirnya, persatuan dan kesatuan menjadi poin final pada analisis tentang potret multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Melalui banyak ayat di dalam keseluruhan isi mushaf, sebetulnya sikap-sikap multikulturalisme tidak terbatas pada empat nilai sebagaimana ditemukan dalam penelitian ini, yaitu persamaan, keadilan, perdamaian, serta persatuan dan kesatuan. Tentu akan membutuhkan halaman yang banyak jika mencari keseluruhan potret multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, maka dengan ini dibatasi pada beberapa ayat saja yang dianggap sudah mewakili pembahasan tentang multikulturalisme dalam Al-Qur'an.

⁴⁹Al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, juz 26, 133.

⁵⁰Al-Sha'rawī, *Tafsīr al-Sha'rawī*, 13888.

⁵¹Ibid.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari serangkaian bab yang sudah dipaparkan pada penelitian ini, selanjutnya diambil kesimpulan secara utuh ke dalam beberapa poin berikut sebagai jawaban dari rumusan masalah yang sudah diajukan. Poin-poin tersebut antara lain:

1. Klasifikasi ayat-ayat multikulturalisme dalam Al-Qur'an melalui kata kunci yang sudah menjadi ketetapan ditemukan kodifikasi sebanyak 63 ayat. Kemudian ditetapkan dalam delapan tema sebagai berikut: persamaan asal-usul manusia sebanyak 6 ayat, heterogenitas manusia sebanyak 4 ayat, pluralitas agama sebanyak 4 ayat, kebebasan beragama sebanyak 13 ayat, kebebasan berpikir dan berpendapat sebanyak 8 ayat, toleransi beragama sebanyak 6 ayat, perbedaan derajat manusia sebanyak 7 ayat, dan keragaman sifat dan karakter manusia sebanyak 15 ayat.
2. Potret multikulturalisme dalam *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr* mengandung empat nilai yaitu: 1) kesetaraan; memuat prinsip utama penerimaan, pengakuan, dan pemenuhan atas hak-hak primordial serta perlindungan terhadap hak-hak kemanusiaan tanpa terkecuali; 2) keadilan, memuat prinsip utama penetapan hak yang sama dengan sebesar-besarnya dalam segi hukum serta menghindari sikap rasisme; 3) perdamaian, memuat prinsip utama menggelorakan semangat nasionalisme dan menolak fasisme jahiliah serta menjunjung tinggi demokrasi; 4) persatuan dan kesatuan, memuat prinsip utama mengedepankan sikap saling

tolong-menolong dan bekerja sama dalam kebaikan dan takwa serta menghindari sikap fanatisme golongan.

B. Saran

Wacana multikulturalisme senantiasa berkembang seiring beralih zaman, namun sangat disadari bahwa dalam penelitian ini kiranya masih banyak sekali kekurangan dalam memberikan keterangan terkait multikulturalisme berbasis ayat-ayat Al-Qur'an sebagai bentuk implementasi nilai-nilai multikulturalisme pada masa sekarang, khususnya melalui penafsiran Ibnu 'Āshūr dalam kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Penelitian ini hanya sebagian kecil dari penggalian makna multikulturalisme berdasarkan petunjuk Al-Qur'an melalui pesan-pesannya, maka tentu menyisakan ruang bagi para peneliti berikutnya terutama bagi yang tertarik pada obyek kajian tentang multikulturalisme. Oleh karena itu diharapkan kritik dan saran yang membangun dari para pembaca atau pihak mana pun sebagai perbaikan dan penyempurnaan untuk penelitian ini.”

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

DAFTAR PUSTAKA

- 'Āshūr, Muḥammad Ṭāhir ibn. *Sharḥ al-Muqaddimah al-Adabiyyah li al-Sharḥ al-Marzūqī 'alā Dīwāni al-Ḥsamāsah li Abī Tammam*. Riyadh-Arab Saudi: Dār al-Minhaj li al-Nashr wa al-Tauzī', 2008.
- . *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Jāmi' Ḥuqūq al-Ṭaba' Maḥfūzah li al-Dāri al-Tūnisiyyah li al-Nasharī, 1984.
- Abdullah. *Berbagai Metodologi dalam Penelitian Pendidikan dan Manajemen*. Cet. 1. Samata-Gowa: Gunadarma Ilmu, 2018.
- Abdussamad, Zuchri. *Metode Penelitian Kualitatif*. Cet. 1. Makassar: Syakir Media Press, 2021.
- 'Alamī, 'Abdullāh. *Mujaddidu al-Maghrīb al-'Arabī: al-Ṭāhir ibn 'Āshūr wa Manhajuhu fi Tafsīri al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Ed. 1. Arab Saudi: Markaz al-Tafsīr li al-Dirāsah al-Qurāniyyah, 2017.
- 'Alamī Zādah Faiḍullāh al-Ḥasanī al-Muqaddasī. *Fathu al-Rahmān li Ṭālibi Āyāt al-Qurān*. Surabaya: Toko Kitab Hidayah, 1904.
- Ali, Muhammad. “Merayakan Kebebasan Beragama”, dalam *Merayakan Kebebasan Beragama: Bunga Rampai Menyemabut 70 Tahun Djohan Effendi*. ed. Elza Peldi Taher. Jakarta: ICRP dan Kompas, 2009.
- Andayani, Trisni, Ayu Febryani, dan Dedi Andriansyah. *Pengantar Sosiologi*. Medan: Yayasan Kita Menulis, 2020.
- Anwar, Najih. “Ayat-ayat Tentang Masyarakat: Kajian Konsep dan Implikasinya dalam Pengembangan Pendidikan Islam”. *Halaqa: Islamic Education Journal*. Vol. 2, No. 2. (2018).
- Badan Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, “Kamus Besar Bahasa Indonesia”, dalam <https://kbbi.web.id/multikulturalisme/6/11/2022>.
- Bahary, Ansor. “Kajian Ayat-ayat Multikultural Perspektif KH. Bisri Mustafa dalam Tafsir al-Ibriz”, Skripsi tidak diterbitkan (Jakarta: Prgram Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin IPTIQ, 2020).
- Bahri, Media Zainul. *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sfstik Ibn 'Arabi, Rumi dan Al-Jili*. Jakarta: PT. Elex Media Komputundo, 2021.
- Al-Bannā, Jamāl. *al-Ta'addudiyah fi Mujtama' Islāmī*. Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 2001.

- Boyraz, Serkan, dan Ertan Altinsoy. "Multiculturalism: Is It There, Another Challenge or Chance?" *International Journal of Humanities & Social Science Studies* 3, no. 4 (2017): 367–78.
- Budianta, Melani. "Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural: Sebuah Gambaran Umum". *Tsaqafah*. Vol. 1, No. 2 (2003).
- Bull, Victoria. *Oxford Learner's Pocket Dictionary*. Oxford University Press, 2008.
- Chirzin, Muhammad. "Keanekaragaman dalam al-Qur'an". *Jurnal Tsaqafah*. Vol. 1, No. 7 (2017).
- Collins, "Collins Online English Dictionary", dalam <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/multiculturalism/6/11/2022>.
- Daraini, Faizatut. "Nasionalisme dalam Perspektif Ibnu 'Ashūr (Kajian Ayat-ayat Nasionalisme dalam Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr)", Skripsi tidak diterbitkan (Surabaya: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, 2019).
- Al-Dimashqī, Abū al-Fidā Ismā'īl ibn Kathīr. *Lubāb al-Tafsīr min ibn Kathīr*. Terj. M. Abdul Ghoffar, "Tafsir Ibnu Katsir". Jil. 6. Bogor: Pustaka Imam as-Syafi'ie, 2004.
- Dodego, Subhan Hi Ali. *Tasawuf al-Ghazālī Perspektif Pendidikan Islam*. Bogor: Guepedia, 2021.
- Al-Ghālī, Balqāsim. *Muḥammad al-Tāhīr ibn 'Ashūr; Ḥayātuhu wa Atharuhu*. Cet. 1. Beirut: Dār ibn Ḥazm, 1996.
- Halim, Abd. "Kitab Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr Karya Ibn 'Ashūr dan Kontribusinya Terhadap Keilmuan Tafsir Kontemporer". *Syahadah*. Vol. 2, No. 2 (2014).
- Halim, Abdul. *Sosiologi Politik Etnik: Studi Otoritas dan Demokrasi Lokal Masyarakat Madura*. Cet. 1. Malang: Integensi Media, 2020.
- Halimatussa'diyah. *Nilai-nilai Pendidikan Agama Islam Multikultural*. Surabaya: Jakad Media Publishing, 2020.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jil. 2. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1992.
- Hanaf, Afdhol Abdul. "Multikulturalisme dalam Perspektif M. Quraish Shihab dan Implikasinya pada Pendidikan Agama Islam", Tesis tidak diterbitkan (Yogyakarta: Program Studi Pendidikan Islam UIN Sunan Kalijaga, 2017).
- Harahap, Ahmad Rivai. "Multikulturalisme dalam Bidang Sosial". *Etinovisi; Jurnal Antropologi Sosial Budaya*. Vol. 2, No. 1 (2006).

- Hasan, Muhammad Tolchah. *Pendidikan Multikultural Sebagai Opsi Penanggulangan Radikalisme*. Malang: Lembaga Penerbitan UNISMA, 2016.
- Al-Ḥasanī, Ismā'īl. *Nazriyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr*. Herndon: al-Ma'had al-'Alamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Hidayat, Moh. Noor. “Internalisasi Nilai-nilai Multikultural dalam Tafsīr al-Rāzī Pada Pengembangan Pendekatan Pembelajaran Tafsir”. *Studi Agama dan Masyarakat*. Vol. 11, No. 1 (2015).
- Hidayati, Nurul. “Konsep Pendidikan Islam Berwawasan Multikulturalisme Perspektif Har. Tilaar”. *Pendidikan Agama Islam*. Vol. 4, No. 1 (2016).
- Husaini, Adian. *Pendidikan Islam Membentk Manusia Berkarakter dan Beradab*. Jakarta: Cakrawala Publishing, 2012.
- Al-Jazāirī, Abū Bakr. *Aysar al-Tafāsīr*. Jil. 5. t.k.: Nahr al-Khayr, 1993.
- Khilmi, Moch. “Multikulturalisme dalam al-Qur'an (Studi Penafsiran Muhammad Asad Dalam The Message of The Quran)”, Skripsi tidak diterbitkan (Surabaya: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel, 2020).
- Khoiriah. *Multikultural dalam Pendidikan Islam*. Bengkulu: IAIN Bengkulu, 2020.
- Kurniawan, Deni Wahyudi. “Australia: Tanah Harapan dan Inspirasi untuk Indonesia”, dalam *Hidup Damai di Negeri Multikultur*. ed. Cici Hardjono. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an. *Qur'an Hafalan dan Terjemahan*. Jakarta: Almahira, 2015.
- Liliweri, Alo. *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*. Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2005.
- Mabrur. “Argumentasi Penolakan Rasisme dalam al-Qur'an (Analisis Tafsir Maqashidi)”. *Al-Fanar; Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 4, No. 1 (2021).
- Mahfud, Choirul. *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Maḥfūz, Muḥammad. *Tarājim al-Muallifin al-Tūnisīn*. Juz 3. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1984.
- Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. *Manāhij al-Mufasssirin*. Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnānī, 2000.

- Al-Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Juz 6. Kairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Miswari, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Raḥmatan li al-'Alamīn*. Yogyakarta: Pustaka Oasis, 2010.
- Muslim, Abdul Hayyie al-Kattani, dan Wido Supraha. *Menumbuhkan Karakter Anak; Perspektif Ibn 'Abd al-Barr al-Andalusī*. Yogyakarta: Dedpublish Publisher, 2018.
- Mustafida, Fita. *Pendidikan Islam Multikultural*. Depok: PT. Raja Grafindo Persada, 2020.
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- Musthafa, Nasib. "Multikulturalisme dalam Perspektif Islam". *Jurnal Penelitian Keislaman*. Vol. 10, No. 1 (2014).
- Muthahari, Murtadha. *Mengenal Ilmu Kalam: Cara Menembus Kebuntuan Berpikir*. Cet. 1. Jakrta: Pustaka Zahra, 2002.
- Novtriza, Andre Teen. "Rasisme dalam Al-Qur'an: Studi Tafsir Tematik", Tesis diterbitkan (Riau: Program Studi Hukum Keluarga Konsentrasi Tafsir HadisUIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2021).
- Pahrudin, Agus, dan Ismail Suardi Wekke. *Pengembangan Model Kurikulum Pendidikan Agama Islam Multikultural*. Yogyakarta: Samudra Biru, 2021.
- Pichanick, Alan. "Socrates and Self Knowledge by Christopher Moore". *Atlantis Review*. Vol. 28, No. 1 (2019).
- Al-Qarnī, Muḥammad ibn Sa'ad ibn 'Abdullāh. *al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr wa Manhajuhu fi Taujīh al-Qirāati min Khilālī Tafsīrihi al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Arab Saudi: Jāmi'ah Umm al-Qurā al-Mamlakah al-'Arabiyyah, 2006.
- Al-Qurṭubī, Muḥamamd bin Aḥmad Abī Bakr Abī 'Abdullāh. *Tafsīr al-Qurṭubī al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*. Terj. Muhyidin Masridha, "Tafsir al-Qurthubi". Jil. 3. Jakarta Selatan: Pustaka Azzam, 2008.
- Quṭb, Sayyīd. *Tafsīr fī Zilāl al-Qurān*. Jil. 1. Kairo: Dār al-Sharūq, 2003.
- Rahman, Zayad Abd. "Konsep Ummah dalam al-Qur'an (Sebuah Upaya Melerai Miskonsepsi Negara-Bangsa)". *Religi: Jurnal Studi Islam*. Vol. 6, No. 1 (2015).
- Rattansī, 'Alī. *al-Ta'addudiyyatu al-Thaqāfiyyatu: Muqaddimatun Qaṣīratun*

- Jiddan. Jāmi' Ḥuqūq al-Ṭaba' Maḥfūzah li al-Nashar Muasisatu Handawī li al-Ta'līmi wa al-Thaqāfahi*, 2012.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr al-Kabīr wa al-Mafātiḥ al-Ghaib*. Juz 28. Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1981.
- Robert, Robertus, dan Hendrik Boli Tobi. *Pengantar Sosiologi Kewarganegaraan: Dari Max Sampai Agamben*. Tangerang: Marjin Kiri, 2014.
- Rusli. "Multikulturalisme dalam Wacana al-Qur'an". *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*. Vol. 9, No. 1 (2012).
- Al-Sa'di, 'Abd al-Raḥmān bin Nāṣir bin 'Abdillāh. *Taysir al-Karīm al-Raḥmān fī Taysir Kalām al-Manān*. Jil. 5. Beirut: A'lām al-Kutub, t.th.
- Saqar, Nābil Aḥmad. *Manhaj al-Imām al-Ṭāhir ibn 'Ashūr fī al-Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Cet. 1. Kairo: al-Dār al-Miṣriyyah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2001.
- Al-Sha'rawī, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr al-Sha'rawī*. Kairo: Akhbār al-Yawm, 1991.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- Simarmata, Henry Thomas, Sunaryo, Arif Susanto, Fachrurozi, dan Chandra Saputra Purnama. *Indonesia; Zamrud Toleransi*. Cet. 1. Jakarta Selatan: PSIK-Indonesia, 2017.
- Sugiharto, Bambang. "Toleransi dan Batas-batasnya", dalam *Seri Kebudayaan I: Pluralisme, Multikulturalisme, dan Batas-batas Toleransi*. ed. Hipolitus K. Kewuel, dkk. Malang: Fakultas Ilmu Budaya Universitas Brawijaya, 2017.
- Suparta, Mundzier. *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi Atas Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Jakarta: Al-Ghazali Center, 2008.
- Suryana, Yaya, dan A. Rusdiana. *Pendidikan Multikultural*. Cet. 1. Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Ubaidillah, dkk. "Kerja Sama Multikulturalisme", dalam *Teologi Multikultural: Tafsir Tematik Ayat-ayat Multikulturalisme*. ed. Syamsul Bahri. Batu: Literasi Nusantara, 2020.
- Wakano, Abidin, dan Ummu Saidah. *Reproduksi Gagasan Multikulturalisme di Perguruan Tinggi Islam di Indonesia*. Cet. 1. Ambon: LP2M IAIN Ambon, 2019.
- Wali, Abdullah. *Multikulturalisme dalam Pendidikan Islam*. Serang: Penerbit A-Empat, 2019.

Wargadinata, Wildana, dkk. *Sastra Arab: Masa Jahiliyah dan Islam*. Malang: UIN-Maliki Press, 2018.

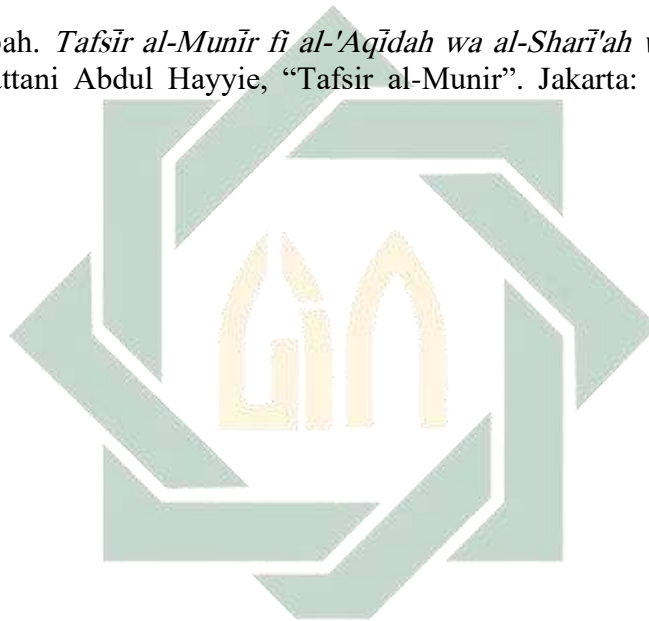
Wattimena, Reza A. A. *Multikulturalisme untuk Indonesia*. Cet. 1. Yogyakarta: Kanisius, 2010.

Wibisono, M. Yusuf, Dody S. Trauna, dan Mochamad Ziaul Haq. *Modul Sosialisasi Toleransi Beragama*. Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Press, 2020.

Zubaedi. *Islam dan Benturan Antar Peradaban*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Zubaidah, Siti. *Sejarah Peradaban Islam*. Cet. 1. Medan: Perdana Publishing, 2016.

Al-Zuhāifī, Wahbah. *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj*. terj. al-Kattani Abdul Hayyie, "Tafsir al-Munir". Jakarta: Gema Insani, 2012.



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A