

**MEMAHAMI KHAIRU UMMAH DALAM AL QURAN
(Telaah Tafsir Mafatih Al Ghaib Pada Surat Ali Imran Ayat 110)**

SKRIPSI

**Di ajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Untuk Memenuhi Persyaratan Dalam
Menyelesaikan Program
Sarjana Theologi Islam**

Oleh :

**MIFTACHUL HUDA
NIM : EO 33 00 047**

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
FAKULTAS USHULUDDIN
JURUSAN TAFSIR DAN HADITH
SURABAYA**

2005

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang disusun oleh Miftahul Huda ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi.

Surabaya, 13 Agustus 2005

Mengesahkan,

Fakultas Ushuluddin

Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya

Dekan,



DR. H. Abdullah Khozin Afandi, MA

NIP. 150 190 692

Tim Penguji:

Ketua,

DR. H. Abdullah Khozin Afandi, MA

NIP. 150 190 692

Sekretaris,

Drs. Muhid, M.Ag

NIP. 150 263 395

Penguji I,

Drs. HA. Cholil Zuhdi

NIP. 150 235 469

Penguji II,

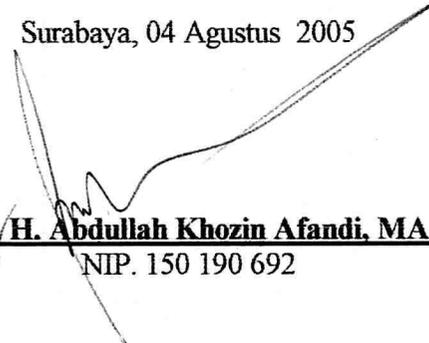
DR. Muzayyanah Mu'tashim

NIP. 150 283 324

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi yang di susun oleh Miftachul Huda ini
Telah diperiksa dan disetujui untuk di munaqasahkan.

Surabaya, 04 Agustus 2005


DR. H. Abdullah Khozin Afandi, MA
NIP. 150 190 692

DAFTAR ISI

COVER DALAM	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
MOTTO	iii
HALAMAN PERSEMBAHAN	iv
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	viii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Penegasan Dan Alasan Memilih Judul	7
1. Penegasan Judul	7
2. Alasan Memilih Judul	8
D. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian	9
E. Metode Penelitian	9
1. Metode Pengumpulan Data	10
2. Teknik Penggalan Data	11
3. Metode penelitian	11
F. Sistematika Pembahasan	12
BAB II MAKNA UMMMAH DAN METODE PENAFSIRAN	
A. Pengertian <i>Ummah</i>	14
1. Definisi <i>Ummah</i>	14
2. Teori-Teori Tentang Masyarakat	20
B. Metode Tafsir Dan Perkembangannya	28
1. Sejarah Perkembangan Tafsir	28
2. Perangkat-perangkat Penafsiran Kontemporer	34

BAB III *KHAIRU UMMAH*, BENTUK DAN FORMULASINYA

A. Khairu Ummah Menurut Pandangan ar-Razy	40
1. Pengertian <i>Khairu Ummah</i>	40
2. 1 Aspek Historisitas Teks	47
B. Mencari Gambaran Masyarakat Ideal Dalam Islam	49
C. Formulasi Masyarakat Ideal Dalam Islam	59
D. Upaya Dan Tantangan Mewujudkan Masyarakat Ideal Di Indonesia; Sebuah Tinjauan	64

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan.....	68
B. Saran	70

DAFTAR PUSTAKA

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam sejarah kehidupan umat manusia, pada mulanya, manusia pertamakali yang hadir menginjakkan kaki di atas bumi adalah Nabi Adam as beserta pasangannya, Hawa. Dari kedua pasangan manusia tersebut kemudian melahirkan anak turun yang berpasang-pasangan dan terus berkembang biak sampai sekarang.

Perkembangbiakan dari pasangan anak manusia, bani Adam, yang terus menerus pada tahapan selanjutnya membentuk sebuah komunitas atau sekumpulan manusia yang dapat disebut dengan masyarakat. Dari masyarakat yang terdiri dari berbagai macam golongan, perbedaan ras, suku dan warna kulit, terus bermetamorfosa pada tahapan akhir menjadi sebuah bangsa (*nation*).

Evolusi tahap perkembangan manusia yang berawal dari pasangan dua manusia yang berbeda hingga terus membentuk sebuah komunitas masyarakat (mulai suku, ras sampai bangsa) secara eksplisit disebutkan dalam al-Quran.¹ Walau secara implisit, kesan terbentuknya komunitas masyarakat tersebut tidak lepas dari “peran” Tuhan, namun sebuah komunitas masyarakat yang ada, mempunyai sejarah, proses terbentuknya serta tatanan dan aturan-aturan yang ada

¹Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: PT Kusnoro Grafindo, 1994), 487.

dalam masyarakat itu sendiri yang seluruhnya merupakan bentukan dari masyarakat itu sendiri.

Al-Quran sendiri, sebagai kitab agung yang memuat keseluruhan prinsip-prinsip umum, grand idea, berfungsi sebagai petunjuk umat manusia, dalam beberapa surat juga memuat ide tentang sebuah komunitas masyarakat. Term yang dipakai oleh al-Quran dalam menyebutkan ide tentang masyarakat yakni dengan menggunakan kalimat *ummah*.

Kembali pada rumusan tentang sebuah masyarakat, awal terbentuknya masyarakat berangkat dari gabungan person-person yang menetap di sebuah wilayah kemudian membuat berbagai aturan dan kesepakatan bersama dengan bermacam kepentingan dan tujuan yang bermuara pada aktifitas sosial.² Dalam hal ini karena manusia pada dasarnya merupakan mahluk sosial yang butuh atau tidak dapat hidup tanpa sesama manusia, *Homo Sapiens*.

Selanjutnya, dari berbagai aturan dan kesepakatan yang ada, masyarakat tersebut akan menentukan sebuah model atau bentuk dari sebuah tatanan kehidupan yang akan menentukan perjalanan kehidupan selanjutnya. Semakin dewasa dan matang tingkat berpikir sebuah masyarakat, maka akan dapat merumuskan tatanan kehidupan yang lebih baik dan positif hingga mampu menciptakan sebuah konsep masyarakat ideal.

²Soerjono Soekanto, *Sosiologi Sebuah Pengantar*, Cet. VII (Jakarta: CV. Rajawali, 1987), 25.

Pada era saat ini, dimana populasi manusia semakin bertambah banyak dan di dalam tatanan global, kehidupan modern yang ditopang dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, mestinya umat manusia sudah mencapai evolusi tahap akhir dalam menciptakan sebuah tatanan kehidupan yang baik. Namun dalam realitasnya, konsep tatanan kehidupan masyarakat yang ideal masih jauh dari harapan dan kenyataan.

Sebuah tatanan kehidupan yang ideal, bukan hanya mensyaratkan akan adanya sebuah lembaga atau pranata sosial yang bertugas menjalankan atau mengawasi konsep dari aturan bermasyarakat yang telah disepakati bersama, namun lebih dari itu, nilai dari sebuah ajaran bermasyarakat tersebut harus mampu diaplikasikan dan diterjemahkan dalam bentuk praksis pada tiap level sendi-sendi kehidupan.

Jika melihat pada pengalaman sejarah perjalanan kehidupan manusia sampai saat ini, telah banyak konsep atau ajaran yang diajukan dan diterapkan mengenai aturan tatanan kehidupan, namun tetap saja belum mampu menyelesaikan persoalan yang terdapat di tengah-tengah masyarakat secara tuntas.

Lima belas abad yang lalu, Allah SWT dalam al-Quran telah memberikan gagasan sekaligus pernyataan mengenai gambaran sebuah masyarakat yang ideal yang disebut dengan *khairu ummah*.³ Pernyataan Allah SWT dalam al-Quran

³Al Quran, 3: 113.

tersebut merupakan sebuah grand idea yang masih terlalu umum dan memerlukan pengkajian, penelaahan lebih cermat dan mendalam serta dibutuhkan penjelasan lain untuk dapat memahami dan menangkap “pesan inti” dari firman Tuhan tersebut secara benar dan tepat.

Pengalaman sejarah, sejak jaman sebelum dan sesudah Nabi Muhammad sampai sekarang, dapat dijadikan rujukan untuk memahami dan memperoleh gambaran mengenai model masyarakat yang ideal. Dalam hal pendekatan Studi Islam, terkait dengan merujuk pada pengalaman sejarah, islam dapat dipahami sebagai Islam Sejarah dan Islam cita-cita.⁴

Untuk memperoleh gambaran akan model masyarakat ideal, banyak yang harus dipahami terlebih dulu mengenai anasir-anasir yang turut mengkonstruksi sebuah masyarakat ideal. Mulai dari pendefinisian tentang sebuah masyarakat yang dikehendaki, proses terbentuknya, aturan dan kesepakatan yang dipakai, pranata-pranata yang ada sampai pada sistem yang dijalankannya.

Al-Quran sendiri, selaku kitab pedoman, secara implisit memuat (hampir, jika memang ternyata tidak ditemukan) keseluruhan prinsip yang dibutuhkan oleh manusia seperti yang telah disebutkan di atas untuk mewujudkan sebuah tatanan kehidupan yang diimpikan. Problem yang mendasar kemudian bagaimana keseluruhan gagasan dalam al-Quran tersebut dapat dipahami kemudian diterapkan secara benar dan tepat pada tataran praktisnya. Meskipun dalam

⁴Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dan Masalah Kenegaraan*. Cet. III (Yogyakarta, LP3ES 1996), 5.

realitanya nanti, akan ada perubahan formulasi dalam pewujudan gagasan tersebut, mungkin saja tidak sejalan dengan yang terdapat dalam al-Quran, namun nilai yang dibawa dalam al-Quran tetap mampu mewarnai dan diterapkan.

Artinya sangat dimungkinkan bahwa secara teori, formulasi mengenai sebuah gagasan yang akan diterapkan tidak terdapat rujukannya dalam al-Quran dan berubah seiring perkembangan jaman dan tuntutan kebutuhan manusia. Namun nilai atau pesan inti yang terdapat di dalamnya tetap dapat dijalankan.

Dari sini, yang menjadi tantangan secara tersendiri bagi al-Quran adalah ketika di hadapkan dengan kondisi riil kehidupan atau realitas empirik. Artinya, kebenaran al-Quran sebagai firman Tuhan mendapat “ujian” dengan sebuah kenyataan yang tidak dapat di elakkan.

Dalam konteks seperti di atas, pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimanakah pemahaman yang benar terhadap sebuah ayat al-Quran ketika dalam tataran realitas empirik tidak sama dengan konsepsi yang telah termaktub dalam al-Quran. Ini juga berlaku atas ayat 110 surat Ali Imran yang “berbicara” mengenai konsep tatanan masyarakat ideal secara umum namun kenyataan yang ada, dapat di katakan, masih jauh dari apa yang “di maksud” dalam ayat tersebut. Dengan kata lain, kapan dan bagaimana perwujudan dari tatanan masyarakat ideal seperti yang di kehendaki dalam ayat tersebut.

Jika demikian, maka menjadi sebuah keharusan bagi generasi sekarang dan yang akan datang, agar dapat memperoleh pemahaman akan makna yang di kehendaki dalam al-Quran untuk melakukan upaya pencarian makna yang sesuai

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
dengan perkembangan situasi dan kondisi atau rekonstruksi makna. Dengan demikian, posisi mufassir sebagai “penerjemah kalam Tuhan” memposisikan aktifitas tafsir sebagai sebuah proses bukan sebagai produk.

Tafsir sebagai proses dapat diartikan sebagai aktifitas berpikir untuk menafsirkan obyek (dalam hal ini al-Quran dan realitas). Sebagai proses, maka ia selalu bersifat dinamis untuk selalu dapat memahami dan mencari “makna baru” yang dihasilkan dari “dialog” seorang *mufassir* atas sebuah teks dengan konteks yang berbeda. Dengan membawa asumsi awal bahwasanya tafsir merupakan sesuatu yang dinamis, karena merupakan sebuah proses aktif yang dinamis, maka di dalam penelitian ini, dimaksudkan untuk dapat memahami ulang berpijak pada data-data yang telah tersedia (mulai dari kitab-kitab tafsir sampai artikel).

B. Rumusan Masalah

Melihat latarbelakang masalah tersebut di atas, maka dapat dirumuskan masalah inti yakni; Bagaimana bentuk atau model sebuah *khairu ummah* yang dapat dipahami dari tafsir *Mafatihul Ghaib* dan al-Quran secara umum?

C. Penegasan Dan Alasan Memilih Judul

1. Penegasan Judul

Untuk menghindari kesalahan pemaknaan dan pemahaman yang tidak dikehendaki dan berseberangan, maka diperlukan adanya pembatasan makna mengenai *term* yang digunakan dalam penelitian ini.

- a. Yang dimaksud dengan term *ummah* di sini ialah sebuah masyarakat menurut pengertian lazimnya yang terdapat dalam istilah Sosiologi yakni sebuah komunitas manusia yang mendiami pada wilayah tertentu memiliki aturan, norma dan kesepakatan yang mengikat serta diatur oleh sebuah sistem kehidupan. Terkadang, *ummah* di sini dapat juga dimaknai dengan bangsa atau negara. Hal ini dikarenakan merujuk pada pemahaman yang dapat ditangkap ketika merujuk pada al-Quran.

Khairu ummah secara sederhana dimaknai masyarakat yang ideal. Sebab jika dimaknai secara *leterlijk* apa adanya menurut al-Quran akan terasa sangat hambar dan kabur maknanya (masyarakat yang baik/bagus). Beda dengan ideal yang berarti sesuatu yang sempurna, sesuai dengan cita-cita yang dikehendaki. Alhasil, masyarakat ideal dipahami dengan sebuah bentuk masyarakat yang sempurna sesuai dengan apa yang dicita-citakan dan dikehendaki, memuat berbagai anasir yang menjadi persyaratan menurut al-Quran yang dapat dipahami.

2. Alasan Memilih Judul

Dalam memilih judul di atas tersebut didasari dengan beberapa alasan antara lain:

a. Melihat studi kepustakaan, belum ditemukan adanya sebuah karya ilmiah yang mengupas dan mengulas tentang masalah yang diangkat dalam penelitian kali ini secara tuntas dan mendalam.

b. Melihat realita kehidupan sekarang ini, diperlukan adanya usaha mengevaluasi, mencermati kembali semua tawaran konsep sebuah tatanan kehidupan dengan melihat dan merujuk pada pengalaman sejarah diharapkan dapat me-reformulasi-kembali sebuah konsep tatanan kehidupan yang lebih baik dari yang pernah ada, yang mampu melampaui sekat-sekat berdasarkan universalitas nilai yang dibawanya.

c. Didasari oleh *truth claim* pernyataan Allah swt dalam al-Quran, penelitian ini diharapkan mampu memperoleh sebuah gambaran mengenai sebuah masyarakat yang ideal, yang sumber utamanya adalah firman Allah sendiri di mana tidak ada keraguan akan keabsahan dan kebenaran tentang sumber tersebut. Selain itu, penelitian ini diharapkan mampu menjadi argumen yang rasional atas justifikasi firman Tuhan bahwa manusia yang hidup pada saat ini termasuk bagian dari "*khairu ummah*", sebuah masyarakat global yang hidup dalam sebuah tatanan kehidupan sempurna

sesuai dengan apa yang dicita-citakan, yang dapat mengatasi segala persoalan didalamnya dan dapat mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan.

D. Tujuan Dan Kegunaan Penelitian

Berbekal dengan segala kemampuan dan wawasan yang dimiliki, tujuan yang ingin dicapai dari penelitian ini adalah:

1. Berupaya untuk memperoleh sebuah gagasan mengenai sebuah masyarakat ideal yang bersumber dari referensi transendental baik dari segi teoritisnya maupun dalam pewujudannya secara praktis di kemudian hari. Lazimnya sebuah penelitian tentang bentuk sebuah masyarakat dalam disiplin sosiologi harusnya berangkat dari realitas dan bukan dari sebuah gambaran yang abstrak, apalagi terkesan hanya sebatas angan-angan.
2. Selain untuk membenarkan pernyataan Tuhan akan sebuah masyarakat ideal, hasil dari penelitian ini di harapkan mampu memformulasikan sebuah rumusan baku konsep masyarakat ideal yang di kemudian hari dapat diterapkan untuk menciptakan sebuah masyarakat ideal yang dicita-citakan al-Quran meski terbatas pada ruang yang lebih kecil dan terbatas.

E. Metode Penelitian

Sebagai kajian ditingkat wacana terhadap pemikiran seorang tokoh mufassir dalam waktu tertentu di masa yang lampau, maka metode penelitian dalam skripsi ini adalah penelitian kepustakaan (*library reseach*) dan secara

metodologis penelitian ini akan menggunakan pendekatan historis (*Historical Approach*). Pendekatan sejarah dimaksudkan untuk memperoleh sebuah gambaran tentang pemahaman dan model sebuah bentuk masyarakat masa lalu yang kemudian dijadikan pijakan untuk memahami ulang atas “kekurangan” yang terdapat di dalamnya. Lebih dari itu, pendekatan sejarah juga dapat dilengkapi dengan “kritik sejarah” guna menghindari “jebakan” terhadap pemahaman yang bersifat subyektif, meski dirasa sangat sulit menghindari subyektifitas.

1. Metode Pengumpulan Data

Mengingat studi ini termasuk penelitian kepustakaan, maka sumber dalam penelitian ini adalah buku, kitab-kitab tafsir jurnal sampai artikel lepas. Terkait dengan hal ini, sumber data dapat dibagi menjadi sebagai berikut:

a. Sumber Primer

Sumber-sumber primer di bawah ini adalah Kitab Tafsir *Mafatih al-Ghaib* karya Imam Fahrudin Al-Razi dan *Tirani Islam Genealogi Masyarakat Dan Negara* (terjemahan dari *Dirasat Islamiyyah Mu'ashirah Fi Al-Daulah Wa Al-Mujatama'*) karya Muhammad Syahrur.

b. Sumber Skunder

Sumber-sumber skunder di bawah ini adalah karya-karya tulis, dan buku-buku yang berkaitan dengan tema dalam skripsi ini, antara lain:

1. *Ummah Dan Imamah* sebuah tinjauan sosiologi, Ali Syari'ati terj: *al-Ummah wa al-Imamah* (Bandung: pustaka hidayah, 1995)

2. *Ensiklopedi Al-Quran Tafsir Sosial Berdasarkan Kata Kunci*. M.

Dawam Rahardje (Jakarta: Paramadina, 2002)

3. *Mazhab Tafsir "Dari Aliran Klasik Hingga Modern"* Ignaz Goldziher.

Yogyakarta: Elsa press, 2003.

4. Serta kitab tafsir, buku-buku, artikel, jurnal keilmuan lainnya yang relevan dengan tema penelitian skripsi di atas.

2. Teknik Penggalan Data

Data yang diperlukan dalam studi kepustakaan ini digali dari sumbernya melalui riset kepustakaan (*Library Research*) yaitu mempelajari dan menelaah secara mendalam kitab tafsir dan buku-buku yang telah disebutkan di atas dan juga menggunakan buku-buku tematik untuk menjelaskan konsep-konsep yang dianggap penting, Ensiklopedi, karya-karya tulis dan buku-buku tafsir. Kemudian data yang telah di atas dihimpun dibahas dan dianalisis.

3. Metode penelitian.

Berpijak paada hasil data dari buku-buku yang mendukung, maka di dalam skripsi ini menggunakan metode deskriptif-analitis yaitu sebuah paparan apa adanya (obyektif) disertai dengan analisa⁶. Secara sederhana metode deskriptif dapat didefinisikan dengan suatu metode untuk meneliti (status), suatu (system), pemikiran dengan tujuan membuat deskripsi secara

⁶ Moh. Nazir, *Metode Penelitian*, Cet. III (Jakarta: Galia Indonesia, 1988),63.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

systematis. Komparasi keduanya dimaksudkan agar dapat membuat deskripsi, gambaran secara sistematis disertai analisis terhadap objek hingga didapat fakta-fakta akurat kemudian dapat diambil kesimpulannya.

F. Sistematika Pembahasan

Sistematika pembahasan ini selanjutnya akan diuraikan dalam lima bab dengan rincian:

BAB I : Pendahuluan Merupakan bagian awal dari sebuah penelitian sebagai pengantar dalam memahami pokok-pokok permasalahan. Pembahasan dalam bab ini meliputi: latar belakang masalah, rumusan masalah, batasan dan alasan memilih judul, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, metode penelitian, dan sistematika pembahasan

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB II : makna *ummah* dan metode penafsiran. dalam bab dua, akan diulas mengenai teori-teori *ummah* dengan segala pengertiannya yang merujuk pada ayat-ayat al-Quran. Mengenai teori-teori *ummah*, tentunya merujuk pada teori-teori sosial yang berkembang dalam disiplin keilmuan sosial, Sosiologi. Kemudian di lanjutkan dengan mendeskripsikan tentang metode penafsiran dengan berbagai perangkat atau pendekatan tafsir yang relatif marak belakangan ini dalam diskursus “dunia penafsiran”. Hal ini akan menjadi pijakan

digilib.uinsa.ac.id dalam memahami obyek yang akan dibahas digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB III : Pembahasan. Bab III ini merupakan dapat dikatakan “inti” dari penelitian ini. Pembahasan, dimulai dari penyajian data yang telah disebutkan di atas (termasuk ayat yang telah disebutkan). kemudian, pembahasan dilanjutkan dengan menemukan pemahaman yang komprehensif mengenai term *khairu ummah* dengan cara *munasabah* ayat. Selanjutnya, dengan melacak “data sejarah” yang tersisa, diharapkan mendapat gambaran tentang *khairu ummah* baik dalam tataran konsepsi, format maupun perangkat-perangkat pembentuknya.

BAB VI : Kesimpulan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

MAKNA *UMMAH* DAN METODE PENAFSIRAN

A. Pengertian *Ummah*

1. Definisi *Ummah*

Dalam al-Quran, istilah *ummah* disebutkan sebanyak 64 kali yang tersebar dalam 24 surat. Dalam frekuensi sebanyak itu yang tersebar dalam al-Quran, penggunaan term *ummah* dalam pengertiannya pun berbeda-beda artinya. Acapkali *ummah* diartikan dengan bangsa (*nation*), masyarakat (*community*), golongan agama (*religion*).

Kalimat *ummah* berasal dari kata '*amma ya'ummu*,¹ yang dapat diartikan dengan: pertama, *al-imam*, pemimpin atau pemuka. Kedua, *al-ummi* yang artinya bodoh. Ketiga, "rentang waktu peristiwa pada masa tertentu". Keempat, "jalan, metode atau jejak".

Sementara dalam Ensiklopedi Indonesia, istilah "umat" yang berasal dari kata *ummah* mengandung empat macam pengertian. Pertama, diartikan sebagai bangsa atau rakyat, "kaum yang hidup didasari oleh iman atau sabda Tuhan". Kedua, diartikan dengan penganut suatu agama atau Nabi. Ketiga, khalayak ramai. Keempat, umum, yakni seluruh umat manusia.²

¹Ibn Mandzur, "*Lisan al-Arab*", Vol. XIV (Beirut: Dar Al-Mishriyyah, tth), 289-295.

²*Ensiklopedi Nasional Indonesia*, jilid 17, cet I (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka, 1991), 41-42.

Dalam beberapa kesempatan yang berbeda, jika merujuk pada pengertian di atas, al-Quran ternyata tidak hanya memakai satu kalimat tertentu. Beberapa kali kata semisal dengan *ummah* juga disebutkan dalam al-Quran. Kalimat lain yang menunjukkan pada arti sekelompok manusia selain *ummah* antara lain *qawm*, *qabilah* dan *sy'ub*.

Untuk memperoleh pengertian *ummah* cara terminologis dan sistematis, terlebih dahulu harus merujuk pada al-Quran dikarenakan banyaknya term *ummah* yang dipakai dalam al-Quran, acuannya berbeda serta artinya yang luas.

Jika melihat pada surat al-An'am ayat 38, maka dapat dipahami bahwasanya term *ummah* tidak hanya dikhususkan atau disandarkan pada manusia, tetapi juga dipakai oleh binatang.³ Hal ini mengisyaratkan akan adanya kesamaan atau kemiripan antara manusia dan binatang dalam lingkup watak dan perilaku. Kesamaan diantara keduanya ini, manusia dan hewan, *stressingnya* pada wilayah pengajaran etika dan terjadi pada "masa pra sejarah".

Pada masa itu, pola kehidupan manusia sama dengan pola kehidupan hewan. kemudian berproses menjadi manusia dan mulai menjauhi pola kehidupan hewani tersebut, akan tetapi masih menyisakan keserupaan perilaku. Pada periode "masa pra sejarah" tersebut tidak mempunyai evolusi

³Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Quran Dan Terjemahan*, (Semarang: PT. Kumudasmoro Grafindo, 1994)

tertentu untuk membentuk kesadaran perilaku yang membedakan antara satu *ummat* dengan *ummat* yang lain. Artinya, apabila terdapat sekelompok lebah, atau rusa yang sedang mencari minum, maka dapat pula dikatakan “terdapat *ummat* yang terdiri dari kelompok lebah atau rusa sedang mencari minum”.

Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa terma *ummat* merupakan sebuah istilah yang umum yang bisa berlaku pada perilaku hewan yang sifatnya instingtif, kemudian berubah menjadi perilaku individu manusia. Selanjutnya, menjadi perilaku sadar manusia (pada masa transisi) dari pola kehidupan hewani menuju pola kehidupan masyarakat, bersamaan dengan munculnya keluarga dan ranah kehidupan, yang pada taraf selanjutnya memunculkan ragam kesadaran berbudaya, syari’at, adat istiadat dan tradisi yang berbeda.⁴

Selain arti “kelompok”, kalimat *ummat* dalam al-Quran juga diartikan dengan “jalan (*thoriq*), metode (*manhaj*) dan agama (*syari’at*). Arti yang demikian ini selaras dalam ayat 22-23 pada surat az-Zukhruf :

بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ (٢٢)
 إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّغْتَدُونَ (٢٣)

“Bahkan mereka berkata: sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama, dan sesungguhnya kami mendapati petunjuk dengan (mengikuti) jejak mereka. Sesungguhnya kami mendapati bapak-bapak kami menganut suatu agama dan sesungguhnya kami adalah pengikut jejak-jejak mereka”.⁵

⁴Muhammad Syahrur, “*Tirani Islam Genealogi Masyarakat Dan Negara*” terj: Dirasat Islamiyah Mu’ashirah Fi Ad-Daulah Wa Al-Mujtama’. Penerj: Syaafuddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata. (Yogyakarta, LkiS, 2003). 55.

⁵Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Quran Dan Terjemahan...*

Sebelum menjelaskan lebih lanjut mengenai teori-teori tentang *ummah* dan agar tidak terjebak pada pembiasan makna, maka disini juga diuraikan kalima-kalimat yang mempunyai arti kesamaan dengan *ummah* antara lain, *qawm*, *syu'uh* dan *qabilah*.

Jika dianalisa, terma *qawm* sebenarnya merupakan tahapan lanjutan dari siklus atau evolusi terciptanya tatanan masyarakat. Dalam al-Quran terdapat bebrapa pemakaian yang tidak sama namun terdapat kesamaan acuan akan arti *qawm* jika kembali merujuk pada ayat-ayat al-Quran. Pertama, *qaum* berarti komunitas laki-laki. Arti yang demikian ini dapat ditemukan dalam al-Quran pada surat al-Hu'urat (49) ayat 11 dan surat Hud (11) ayat 78.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرَكُم مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءِ
عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ ...

وَجَاءَهُ قَوْمُهُ يُهْرَعُونَ إِلَيْهِ وَمَنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ
لَكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزَوْنَ فِي ضَيْفِي أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ (٧٨)

"Hai orang-orang yang beriman janganlah suatu *qaum* mengolok-olok *qaum* yang lain, (karena) boleh jadi mereka (yang diolok-olok) lebih baik dari mereka yang mengolok-olok, (QS. Al-hujurat, 11). Dan datanglah kepada *qaumnya* dengan tergesa-gesa. Dan sejak dulu mereka selalu melakukan perbuatan-perbuatan keji. Luth berkata: hai *qaum*-ku, inilah puteri-puteriki (negeri), mereka lebih suci bagimu, maka bertakwalah kepada Allah dan janganlah kamu mencemarkan (nama)ku terhadap tamuku ini. Tidak adakah seorang diantaramu yang berakal. (QS. Hud, 78)"

Indikasi bahwasanya terma *qawm* bermakna komunitas laki-laki ini ditunjukkannya oleh penggunaan kalimat *qawmuhu* dan *qawm* sebagaimana dalam ayat tersebut hanya berlaku untuk laki-laki. Sedangkan dimensi pada

ayat yang kedua (surat Hud), berkisar pada persoalan perilaku homo seksual (*liwath*) yang dilakukan oleh sesama laki-laki, yang pada saat nabi Hud marak dipraktikkan oleh kaumnya.

Kedua, *Qawm* juga berarti “komunitas manusia yang berakal” baik laki-laki maupun perempuan pada kondisi sosial masyarakat tertentu.⁶ Firman Allah yang mengindikasikan pada arti tersebut, tepatnya pada surat Nuh ayat 1-2, yang artinya:

إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (١) قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي

لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ (٢) (سُورَةُ نُوحٍ)

“Sesungguhnya kami telah mengutus Nuh kepada qaum-nya (dengan memerintahkan): berilah qaum-mu peringatan sebelum datang kepadanya adzab yang pedih. Nuh berkata: hai qaum-ku, sesungguhnya aku adalah pemberi peringatan yang menjelaskan kepada kamu.”⁷

Penggunaan terminologi *qaum* yang disertai dengan kata kerja “berkata” (*qala*), ditegarai, dimulai pada masa nabi Nuh, dimana dapat dikatakan bahwa susunan pola kalimat ini berarti penegasan (*al-balaghah*). Sebab, ketika kalimat yang diucapkan itu, mengakibatkan membekasnya makna dalam hati (*li 'ahdi dhihni*), maka kalimat itu kemudian menjadi sebuah perkataan (*al-qaul*). Indikasinya, bahwa tidak mungkin sebuah pembicaraan (perkataan) yang terjadi antara si *mutakallim* (Nabi Nuh) dan

⁶Muhammad Syahrur, *Tirani Islam Genealogi Masyarakat Dan Negara* terj, 60

⁷Al Quran, 31: 1-2.

mukhtab (qaumnya) tanpa adanya sebuah ‘bahasa komunikasi’ dan bahasa (dalam bentuknya dan pengertiannya yang umum, luas dan sederhana) merupakan perangkat berpikir bagi seseorang.

Dari acuan yang demikian ini, maka terma *qaum* juga berarti komunitas manusia yang berakal. Jika diringkaskan, maka secara terminologis, *qaum* berarti komunitas manusia berakal yang mempunyai perangkat pemikiran dan penalaran, yakni bahasa sebagai alat komunikasi, dan eksplanasi bersama-sama. Dari sini, kemudian *qaum* menjadi sebuah identitas tersendiri melalui keragaman bahasa yang dimiliki oleh sebuah komunitas tersebut.

Berbeda dengan *qaum*, terma *syu'ub* cakupan maknanya lebih luas meskipun sama-sama mengacu pada komunitas manusia berakal. Kata *syu'ub* dalam bahasa Arab berasal dari kata “*syu'uba*” yang bermakna “perkumpulan kelompok (*tajammu'*) atau sempalan (*firqah*)”⁸. Terkadang *syu'ub* bisa bernakna kelompok sempalan sebagaimana dalam firmana Allah:

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. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah adalah orang yang paling bertaqwa, sesungguhnya Allah mengetahui lagi Maha Mengetal.

Dari sini dapat dipahami bahwasannya *syu'ub* merupakan kumpulan manusia yang berakal, mempunyai bahasa dan berafiliasi dengan satu *qaum*

⁸Muhammad Syahrur, 89

atau lebih. Bisa jadi, *syu'ub* merupakan "penggabungan", gabungan antara entitas-entitas yang beragam, yang disatukan oleh hubungan kesadaran dan diikat oleh asas kemaslahatan bersama yang dituangkan dalam bentuk sistem legislasi dan hukum-hukum perundang-undangan. Sedangkan yang menjadi perangkat kesadaran bersama disini adalah bahasa, karena ia merupakan perangkat pemikiran dan komunikasi.

Antara kalimat *syu'ub* (bangsa) dalam al-Quran selalu digandengkan dengan kalimat *qabail* (rumpun/suku), tidak ditempatkan bergandengan antara *qauri* dan *syu'ub*. Hal ini mengindikasikan bahwa antara *qabail* dan *syu'ub* dalam kategori yang sejenis. Secara sederhana, *qabilah* merupakan kumpulan dari klan, sedangkan klan merupakan bentukan dari kumpulan keluarga-keluarga yang mempunyai ranah kehidupan. Logikanya, tatkala sekumpulan *qabilah* berusaha untuk bersatu, baik secara sukarela maupun terpaksa, maka *qabilah* tersebut telah membentuk sebuah *syu'ub* yang hidup dalam ranah kehidupan yang mempunyai zona teritorial tertentu.

2. Teori-Teori Tentang Masyarakat

Pandangan suatu aliran pemikiran mengenai masyarakat dan sejarah, serta pendekatan khasnya terhadap kedua hal itu, memegang peranan menentukan dalam ideologinya. Dari sudut pandang ini, sangat penting, dalam konteks pandangan-dunia Islam, menyoroti pendekatan Islam terhadap masyarakat dan sejarah.

Jelas bahwa Islam bukan suatu teori kemasyarakatan, bukan pula suatu falsafah kesejarahan. Dalam al-Quran, masalah kemasyarakatan tidak dibahas secara teknis Sosiologis dan falsafah kesejarahan. Juga, masalah lain-seperti etika, hukum atau falsafah-yang dibahas dalam al-Quran, bukan dalam peristilahan masa ketika al-Quran diturunkan, serta bukan pula menurut klasifikasi ilmu-tradisi ilmu pengetahuan. Namun demikian, masalah-masalah tersebut, yang berhubungan dengan bermacam cabang ilmu pengetahuan, dapat disimpulkan dari Kitab itu.

Masalah yang berkenaan dengan faktor-faktor penyebab timbulnya kehidupan bermasyarakat manusia, telah muncul semenjak dahulu kala. Yang menjadi pertanyaan mendasar kemudian; apakah manusia dilahirkan dengan suatu naluri bermasyarakat, yakni apakah manusia secara alami diciptakan sebagai bagian dari suatu keseluruhan, dengan suatu dorongan alami untuk menyatu dengan keseluruhan itu atau melalui tekanan-tekanan dan ketentuan-ketentuan dari luarkah yang memaksanya untuk hidup bersama?

Dengan kalimat lain, apakah manusia, menurut fitrahnya, cenderung hidup bebas dan tak mau menerima kewajiban-kewajiban serta batasan-batasan apapun yang diberikan kepadanya, meski hal-hal itu penting bagi kehidupan bermasyarakat. Atau, meskipun manusia tidak bersifat kemasyarakatan, maka faktor apakah yang dapat menyatukan manusia untuk hidup bermasyarakat selain paksaan, atau keterpaksaan bukan faktor tunggal.

Bisa jadi karena faktor penalaran dan kemampuan manusia untuk memperhitungkan, hingga menyimpulkan, bahwa dengan melalui kerjasama dan bermasyarakat, manusia dapat lebih menikmati anugerah alam. Oleh karena itu, manusia lebih memilih untuk hidup bersama dengan yang lain.

Dari berbagai macam arti yang telah disebutkan di atas, di mana semua arti tersebut merujuk pada al-Quran mulai dari sekumpulan kelompok, *imam* atau *pemuka*, *jalan* atau *metode*, maka secara terminologis kalimat *ummah* dapat dibakukan dengan pemahaman “pengertian tentang sekelompok orang dimana setiap individu sepakat dalam tujuan yang sama dan masing-masing saling membantu agar bergerak ke arah tujuan yang diharapkan atas dasar kepemimpinan yang sama.”⁹

Ali Syari’ati dalam bukunya *al-Umam wa al-Imamah* dalam keterkaitannya mendefinisikan tentang *ummah* menyaratkan adanya sebuah kepemimpinan (*imam*) untuk terciptanya sebuah masyarakat (*ummah*) yang digambarkan barusan. Pendefinisian Syari’ati seperti diatas, berangkat dari analisisnya terhadap kalimat *ummah* yang berasal dari kata *’amma* yang berarti “tujuan” dan “kemajuan”. Dari sini, pengertian *ummah* dikembangkan dengan memuat empat makna yakni, usaha, gerakan, kemajuan dan tujuan. Pemahaman ini membawa konsekuensi logis bahwa masyarakat (*ummah*) merupakan suatu kelompok manusia yang menuju ke jalan tertentu. Dan untuk

⁹M. Dawam Rahardjo, “*Ensiklopedi Al-Quran Taf:ir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*”, cet I (Jakarta: Paramadina 2002), 486.

sampai pada tujuannya, kelompok tersebut membutuhkan seorang pemimpin atau pemuka yang “menuntun” ke jalan agar sampai pada tujuan.¹⁰

Dalam disiplin keilmuan modern yang mengkaji tentang masalah sosial-kemasyarakatan (*sociology*), terdapat beberapa hipotesa teori yang mengkaji tentang kehidupan sosial-kemasyarakatan. Beberapa hipotesa tersebut antara lain: pertama, bahwa manusia bersifat kemasyarakatan. Kedua, manusia terpaksa menjalani hidup bermasyarakat dan yang terakhir, manusia bermasyarakat berdasarkan pilihannya sendiri.¹¹

Menurut teori pertama, kehidupan bermasyarakat manusia tak ubahnya dengan perkawanan seorang pria dan wanita dalam ber-rumah tangga, yang masing-masing merupakan bagian dari suatu keseluruhan dan bersifat ingin menyatu dengan keseluruhan itu. Pandangan ini, meniscayakan bahwa hal bermasyarakat merupakan sebuah tujuan umum dan menyeluruh yang secara fitri, ingin dicapai oleh seluruh manusia.

Teori kedua, menjelaskan akan kehidupan bermasyarakat layaknya suatu kerjasama, seperti halnya sebuah pakta-perjanjian yang dilakukan oleh dua negara dimana, negara yang satu, lantaran tidak mampu mempertahankan dan memenuhi kebutuhannya sendiri terhadap “serangan” musuh, terpaksa mererken suatu persetujuan bersama. Jika dianalogikan, hal bermasyarakat

¹⁰Ali Syari'ati, “*Ummah Dan Imamah Suatu Tinjauan Sosiologis*” terj. “*al-Umam wa al-Imamah*” penerj. Afif Muhammad cet.II (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 50

¹¹Tomp Campbell, “*Tujuh Teori Sosial Sketsa Penilaian Perbandingan*” terj. *Seven Theories Of Human Society*” Penerj. F. Budi Hardiman. (Jogyakarta: Kanisius, 1994), 7-8

merupakan suatu “gejala yang tak tetap dan kebetulan” sebagai tujuan kedua dan bukan yang utama. Hal itu, dikarenakan faktor adanya sesuatu yang berada diluar dan lepas dari manusia.

Sedangkan teori ketiga, kehidupan bermasyarakat serupa dengan “rekanan” dua orang yang sama-sama mempunyai modal untuk di “kelola” melalui semacam badan usaha atau yang lainnya guna memperoleh keuntungan sebanyak-banyaknya. Faktor utama yang membentuk kehidupan bermasyarakat adalah kemampuan akal dan kemampuan-memperhitungkan manusia.

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan khususnya dalam kajian sosial-kemasyarakatan, muncul teori-teori sosial yang digagas oleh para teoritikus-teoritikus sosial, yang di kemudian hari dalam dunia akademis lebih dikenal sebagai *sosiolog*. Mereka, para sosiolog, mencoba merumuskan sebuah pandangan tentang kehidupan sosial berawal dari “fenomena-fenomena” atau “gejala-gejala” yang tampak di permukaan sebagai realitas sosial¹² sejauh fenomena dan gejala tersebut dapat diamati dan diteliti dengan metode empiris.

Berangkat dari pengamatan terhadap fenomena atau gejala sosial yang dilakukan oleh para sosiolog, melahirkan ragam teori dan aliran pemikiran mengenai kehidupan sosial kemasyarakatan. Salah satu teori yang masyhur,

¹²K.J. Vegeer, *Realitas Sosial Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat Dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* cet. IV (Jakarta: Gramedia, 1993), 2

yang berkaitan dengan masalah ini, adalah teori kontrak sosial (*social contract*).

Menurut teori kontrak sosial yang dikembangkan oleh Thomas Hobbes,¹³ bahwasanya “terbentuknya sebuah masyarakat (negara-pemerintah) itu berawal dari adanya kesepakatan antar individu yang didasari oleh kesadaran dan tanggung jawab bersama untuk membuat seperangkat aturan yang sifatnya mengikat guna mencapai tujuan secara bersama yang diinginkan”.

Hobbes merupakan seorang teoritikus individualistik yang berkeyakinan dan percaya akan adanya “suatu hakikat” yang terdapat dalam diri manusia, yang tetap dan universal, lepas dari efek keadaan sosial yang merupakan penjelasan akhir bagi kehidupan sosial.

Artinya, secara implisit, bahwa untuk mencapai tujuan bersama yang diinginkan dan untuk mengawasi serta menjalankan aturan dibutuhkan sebuah pemerintahan (negara) dalam sebuah masyarakat. Kebutuhan kelompok manusia atau masyarakat akan sebuah pemerintah (negara) dikarenakan tidak dapat menghindari dari kebutuhan tersebut, namun hal itu harus didasarkan timbul dari suatu kesepakatan sosial berdasarkan kepentingan perorangan yang rasional.

Kajian yang dilakukan oleh Hobbes mengenai “masyarakat” berangkat dari peranan individu-individu manusia. Menurutnya, terbentuknya

sebuah masyarakat berawal dari kesadaran antar individu untuk saling mengikatkan dirinya hingga menjadi keseluruhan dalam satu naungan yang disebut masyarakat. Oleh karena itu, menurut Hobbes, masyarakat tidak akan maujud tanpa adanya individu-individu, namun, andaikata masyarakat ditiadakan, individu tersebut tetap ada. Masyarakat sebagai wujud realitas tersendiri, merupakan pilihan sadar dari individu tadi, itupun jika individu-individu menghendaki. Sebab masyarakat memiliki fungsi yang terbatas namun dirasa penting untuk memelihara individu dari kejahatan sesamanya.

Asumsi dasarnya, bahwa setiap individu manusia itu adalah bebas dan otonom. Karena itu, sebenarnya mereka dapat menghendaki atau dapat hidup tanpa adanya sebuah pemerintah atau negara yang mengatur dari luar.

Selain Hobbes, Emile Durkheim, seorang ilmuwan sosial berkebangsaan Prancis, memberikan "tafsiran" mengenai hakikat sebuah masyarakat yang berbeda dengan Hobbes. Durkheim memberikan batasan mengenai masyarakat mengacu pada sebuah tatanan normatif atau moral yang memiliki sebuah kenyataan psikis di dalam kesadaran para individu dan tidak perlu menjalin hubungan dengan negara.¹⁴ Tesis Durkheim ini didasarkan pada adanya kesadaran dalam diri individu yang dapat membentuk sebuah kesepakatan bersama untuk membuat semacam hukum dan peraturan sendiri,

¹³Tomp Campbell, *Tujuh Teori...*, 92

¹⁴*Ibid.*, 15

yang gunanya mengontrol perilaku manusia dalam sebuah komunitas, *teori konsensus*. Analisa Durkheim, tentang fenomena sosial, tidak hanya terbatas pada sistem masyarakat, namun juga pada struktur-struktur masyarakat yang terdiri dari pranata-pranata dan lembaga sosial, ekonomi, hukum, politik dan agama.

Membedakan jenis-jenis masyarakat, dalam teori-teori sosial, masih merupakan soal deskripsi daripada penjelasan. Sebuah penjelasan harus melampaui itu dengan “mengatakan” hal apakah yang dapat memberi pemahaman terhadap semua orang mengenai mengapa suatu kenyataan seperti itu, semisal, mengenai masyarakat. Tentang hal ini masih banyak teori-teori sosial yang mencoba memberikan gambaran yang utuh, namun, bagaimanapun juga, hal itu terhambat dengan berbagai disiplin keilmuan dan cara pandang para ilmuwan sosial sendiri.

Sosiologi, sebagai disiplin ilmu yang memang fokus terhadap masalah sosial, berperan sebatas mengamati dan mendeskripsikan akan “gejala atau fenomena” realitas secara empiris dengan menyusun kerangka-kerangka konseptual atau teori-teori yang dihasilkan dari pengamatan, termasuk mengenai masyarakat.

Pertanyaan seputar masalah “masyarakat” dalam *discours* sosiologi, apakah masyarakat mempunyai wujud (realitas) dalam dirinya hingga dapat berdiri sendiri dan berkuasa atas para anggotanya, individu, dan dapat berkembang menurut prinsip dan hukumnya sendiri yang tidak tergantung atas

anggotanya, atau tidak. Ataupun masyarakat yang tergantung pada kemauan individu-individu yang bebas untuk menjalin relasi-relasi atau membiarkannya.

Dari pertanyaan tersebut, bermunculan berbagai macam pemikiran serta aliran yang mengulas tentang fenomena ke-masyarakat-an seperti pandangan *kolektivisme*, *holisme* atau *organisme* yang berakar dari ajaran *realisme*. Selain itu, corak mengenai masyarakat dibedakan menjadi *individualistis*, *atomistis* atau *mekanistis*. Namun penjabaran dari berbagai aliran pemikiran diatas tidak “dimungkinkan” untuk dibahas secara detail dalam penelitian kali ini.

B. Metode Tafsir Dan Perkenbangannya

1. Sejarah Perkembangan Tafsir

Setiap arus pemikiran yang muncul dalam perjalanan sejarah Islam, dapat dipastikan, senantiasa cenderung mencari justifikasi kebenaran bagi dirinya pada kitab suci al-Quran dan menjadikan kitab suci ini sebagai sandaran untuk menunjukkan kesesuaian pemikirannya dengan Islam dan dengan apa yang di bawa oleh Rasulullah saw. Dengan demikian, seseorang dapat mengklaim dirinya memiliki sebuah posisi di tengah sistem keagamaan tertentu, kemudian dengan teguh ia akan mempertahankan posisinya itu.

Kecenderungan ini dan interaksinya dengan penafsiran secara alami merupakan lahan subur bagi tumbuhnya penulisan tafsir aliran yang dengan cepat terlibat dengan kancah persaingan dalam dunia penafsiran yang panjang lebar, baik dari sisi uraiannya maupun penjelasannya.

Jika diklasifikasikan dalam garis besar, maka tafsir akan terbagi menjadi tiga aliran besar yakni tafsir tekstual, tafsir ideologis dan tafsir kontemporer. Pada masa awal sejarah penafsiran, dimulai semenjak Nabi wafat, *trend* corak penafsiran yang lagi marak adalah menafsirkan teks dengan teks. Corak penafsiran model tekstualis ini, pada masa awal penafsiran, menempati porsi yang dominan. Dominasi ini dikarenakan terdapat semacam anggapan dan keyakinan bahwa al-Quran (ayat) dapat (hanya) dipahami dengan perantara atau penjelasan dari ayat yang lain, *yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*

Selain al-Quran, petunjuk yang dapat dipakai untuk mencari kejelasan akan makna ayat al-Quran adalah penjelasan Nabi, *hadith*. Pada saat itu, untuk memahami akan pesan yang dikandung dalam sebuah ayat al-Quran, orang muslim merasa cukup dengan merujuk pada ayat al-Quran yang lain atau dengan *hadith* nabi yang ada hubungannya dengan ayat yang dimaksud, *tafsir bil ma'stur*. Hal semacam ini berlangsung serentak pada masa awal generasi awal umat Islam, yakni masa sahabat, *tabi'in* dan pengikut *tabi'in*.

Tidak adanya usaha untuk mempertanyakan akan makna sebuah ayat secara komprehensif dan mendasar, pada akhirnya menyebabkan hasil dari

penafsiran yang dilakukan oleh ulama terkesan sangat tekstual dan dangkal. Karakteristik yang sangat menonjol pada penafsiran model tekstual tersebut antara lain diterimanya begitu saja dari sebuah produk tafsir sebagai kebenaran tanpa didahului dengan *kritisime* di dalamnya. Semacam ini, sikap penerimaan tafsir sebagai sebuah kebenaran, sangat dimungkinkan lantaran bangunan nalar yang dipakai sifatnya *nistis* dengan menggunakan *medium* simbol (Nabi, sahabat atau *tabi'in*) sebagai dasar pijakannya. Implikasinya, bahwa standar kebenaran akan sebuah penafsiran secara epistemologis selalu ditentukan oleh simbol tokoh-tokoh tersebut.

Selain itu, karakter lain yang sangat menonjol dalam tafsir tekstual adalah menafsirkan ayat al-Quran secara global, *ijmali*. al-Quran yang telah terkodifikasikan dalam bentuk mushaf oleh *mufasssir* dielaborasi secara berurutan dari awal surat hingga akhir. Elaborasi yang tercermin sifatnya lebih pada penonjolan aspek susunan kalimat dari sebuah ayat (*I'rab*) praktis dan impemantatif. Selain itu, perangkat penafsiran yang digunakan umumnya merakai perangkat bahasa, *nahw*, *sarf*, *mantiq*, *asababun nuzul* serta lainnya, yang terdapat dalam ulumul Quran.¹⁵ Sedangkan tujuan dari penafsiran model ini relatif sekedar memahami makna luar dan belum sampai pada *magdza* (makna batin).¹⁶

¹⁵Jalaluddin as-Syuyuthi, *Al-Itqan Fi Uhm Al-Quran* (Dar Al-Ma'rakah, Beirut-Lebanon, tth), 471

¹⁶Abdul Mustaqim, "Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis Hingga Nalar Kritis". *Jurnal Tashwirul Afkar*, (Jakarta, 2004), 95.

Corak tafsir yang kedua, yakni tafsir ideologis muncul seiring dengan pertumbuhan madzhab pemikiran dalam dunia Islam. Yang dimaksud dengan tafsir ideologis di sini merupakan sebuah produk tafsir di mana karakter yang sangat kuat dalam penafsiran al-Quran memperlihatkan pengaruh sebuah ideologi yang mengakar pada diri seorang *mufassir* tersebut. Artinya, penafsiran terhadap al-Quran lebih didominasi oleh kepentingan-kepentingan ideologi tertentu, sehingga al-Quran seringkali diperlakukan sebagai legitimasi ideologis, teologis atau madzhab tertentu. Berbeda dengan tafsir tekstual, yang salahsatu cirikhasnya menjadikan teks atau al-Quran sebagai subyek, dalam corak penafsiran teoloogis, al-Quran seringkali dipaksakan menjadi obyek belaka sedangkan mufassir dan realitas cenderung berposisi sebagai subyek.

Pergeseran bangunan epistemologi *mufassir* sehingga “melahirkan” tafsir yang kental dengan nuansa pembelaan atas sebuah ideologi yang diyakininya disebabkan oleh ‘paradigma” yang dipakai sebelum melakukan aktifitas penafsiran lebih dulu “terkontaminasi” oleh sebuah ideologi tertentu. Ditambah dengan maksud dan tujuan serta “ambisi” pribadi mufassir, menjadikan penundukan teks dibawah kepentingan *mufassir*. Tafsir al-*Kassyaf* karya imam besar az-Zamakhshyari dianggap sebagai tafsir percontohan yang sarat akan pemikiran ideologi oleh ulama tafsir dan para sarjana muslim lantaran beliau merupakan seorang *agent* intelektual dari kalangan Mu’tazilah.

Zamakhshari, merupakan salah satu contoh mufasir yang dianggap representatif dari kalangan Mu'tazilah. Selain beliau, imam Fakhruddin ar-Razi dengan maha karyanya tafsir *al-Kabir* atau *Mafatih al-Gayb* juga disebut-sebut sebagai mufassir yang mempunyai latarbelakang ideologi Sunni. Pertarungan pemikiran yang sedemikian rupa mengemuka (hingga masuk pada wilayah tafsir teologi bahkan sampai pada fiqh) disebabkan pada saat itu, kondisi umat islam berada pada masa perkembangan intelektual dan pemikiran. Selain itu, masing-masing aliran madzhab pernah mendapat sokongan kekuatan oleh penguasa, hingga seolah-oleh hasil dari penafsiran mereka mendapat justifikasinya.

Ketiga, tafsir kontemporer. Penggunaan istilah tafsir kontemporer sebenarnya bukan masuk pada wilayah pembahasan ulumul tafsir, akan tetapi lebih tepatnya untuk memudahkan kategorisasi pemikiran dalam dunia tafsir. Batasan istilah kontemporer disini ditanadai dengan era kebangkitan pemikiran Islam yang dimulai dipenghujung akhir 19 dan masuk abad 20.

Munculnya Tafsir kontemporer ini ditandai dengan cara berpikir kritis dan transformatif. Artinya, seluruh tafsir yang telah ada mulai dikritisi dengan nalar ilmiah kemudian tafsir dibangun untuk kepentingan transformasi umat, bukan untuk kepentingan kekuasaan atau aliran pemikiran-ideologi tertentu seperti dalam masa tafsir ideologis.

Disini terdapat perubahan yang sangat signifikan dimana belum pernah diterapkan pada masa-masa sebelumnya bahwa posisi antara al-Quran,

realitas kekinian serta mufassir sama-sama menjadi subyek sekaligus menjadi obyek. Dengan kata lain, antara ketiganya (al-Quran, realitas dan mufassir) tidak ditundukkan oleh otoritas masing-masing atas yang lainnya. Dengan demikian, terjadilah sebuah dialektika dalam proses dialog di antara ketiganya untuk saling “membuka diri” guna memperoleh makna “lama” dengan “rasa” baru.

Terdapat beberapa asumsi yang dapat dikatakan melatari munculnya penggunaan nalar kritis dalam melakukan aktifitas penafsiran, yaitu *pertama* adanya prinsip yang terdapat dalam posisi al-Quran yang *shalih li kulli zaman wa makan*, selalu cocok (fleksibel-relevan) untuk digunakan sepanjang masa dimanapun ruangnya. Artinya, bagaimanapun tradisi pemikiran islam semenjak era klasik sampai kontemporer hampir selalu dikaitkan dengan al-Quran.

Meminjam istilah Nasr Hamed Abu Zayd, bahwa peradaban Islam lebih identik dengan peradaban teks.¹⁷ Maksudnya, bahwa semua peradaban yang dihasilkan oleh umat islam merupakan hasil interaksi dan berangkat dari teks (al-Quran).

Kedua, yang melatari penggunaan nalar kritis didasari oleh faktor keterbatasannya konteks, sedangkan Teks (al-Quran) terbatas. Keterbatasan teks al-Quran (bentuk lahiriah al-Quran yang tetap dan tidak mungkin berubah) merupakan sebuah konsekuensi logis dari sebagian *I'jaz* al-Quran. Berbeda

¹⁷Nasr Hamed Abu Zyd, *Tekstualitas Al-Quran*, 2.

dengan konteks yang melingkupi al-Quran sangat tidak terbatas.¹⁸ Asumsinya, al-Quran tidak diturunkan di dalam ruang yang hampa, melainkan ia diturunkan pada ruang yang dipenuhi dengan konteks sejarah yang menyertainya sekaligus untuk merespon *setting* kultur-sosial pada saat itu. Untuk memelihara relevansi makna al-Quran dengan situasi kekinian dengan perkembangan tingkat kebutuhan kehidupan umat manusia, maka harus ditakwilkan-ditafsirkan secara ulang dengan berpijak pada konteks realitas yang ada.

Ketiga, relativitas produk penafsiran. Selama ini, tidak ada satupun dari sekian banyak produk tafsir yang oleh pengarangnya (*mufassir*) diklaim sebagai sebuah pembacaan dengan metodologi yang paling benar dan tepat,¹⁹ terlebih obyektif. Hal ini dikarenakan persoalan yang sangat susah dihindari oleh seorang mufassir adalah mengesampingkan sisi subyektifitasnya (termasuk prasangka awal pemahaman) dalam melakukan sebuah pembacaan.

2. Perangkat-perangkat Penafsiran Kontemporer

Sebenarnya, yang menjadi perbedaan mendasar antara tafsir era kontemporer dengan tafsir-tafsir sebelumnya terletak pada metodologi penafsiran, pola pendekatan serta perangkat-perangkat yang dipakai dalam melakukan sebuah pembacaan. Jika metode yang digunakan oleh mufassir

¹⁸Muhammad Syahrur, *Hermeneutika Al-Quran Kontemporer* terj. *Al-Kitab Wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*. Penerj: Sahiron Syamsuddin. eISAQ Press (yogyakarta, 2004),19

¹⁹Aliya Harb, *Relativitas Kebenaran Agama Kritik Dan Dialog*. Terj: *Asilah Al-Haqiqoh Wa Rahamat Al-Fizr: Muqarabat Naqdiyyah Wa Sijaliyyah* penterj: Umar Bukhori dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: iRCiSoD, 2001), 33

klasik dalam menafsirkan al-Quran lazimnya memakai metode *ijmali*, maka pada era kontemporer lebih menekankan penggunaan cara tematik, *maudhu'iy*, sehingga hasil dari sebuah pembacaan akan tuntas dan mendapatkan sebuah pemahaman yang utuh.²⁰

Selain dari perbedaan metodologi, kelebihan tafsir era kontemporer terletak pada perangkat-perangkat baru untuk menafsirkan yang diadopsi dari berbagai disiplin ilmu kontemporer. Berbagai perangkat yang menjadi *trend* penafsiran kontemporer antara lain pendekatan linguistik (kebahasaan) yang mencakup pada aspek struktur kalimat, fi.ologi, semantik serta semiotik dan hermeneutik. Selain itu, dapat juga dengan pendekatan kritik sastra, sejarah atau lainnya tergantung pada disiplin ilmu yang dipakai oleh *mufassirnya*.

Beberapa sarjana muslim kontemporer yang telah menerapkan perangkat baru dalam melakukan pembacaan terhadap al-Quran, semisal Muhammad A Khalafullah dengan pendekatan kritik sastra, telah menghasilkan karya yang mempunyai sumbangsih penting dalam perkembangan pemikiran seputar al-Quran.²¹

Dengan menggunakan nalar kritis, tradisi penafsiran pada era kontemporer dibantu dengan berbagai perangkat yang telah disebutkan diatas, tidak hanya mereproduksi makna teks tetapi juga memproduksi makna teks.

²⁰ Abd. al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawdu'it: Suatu Pengantar*, ter. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 15.

²¹ Muhammad A Khalafullah dengan pendekatan kritik sastra dalam mengelaborasi kisah-kisah al-Quran dalam tesis doktoralnya dengan judul *Al-Fann Al-Qashash Fi Al-Quran Al-Karim*. Dalam edisi terjemahan indonesianya "*Al-Quran Bukan Sejarah Seni, Sastra Dan Moralitas Dalam Kisah-Kisah Al-Quran*" Diterbitkan pada tahun 2002, diterjemahkan oleh Zuhairi Misrawi

Suatu teks tidak hanya direproduksi maknanya, tetapi juga mereproduksi makna baru sesuai dengan kultur *background* pemafsirnya. Dengan begitu, maka teks akan menjadi “hidup” dan kaya akan maknanya sehingga dinamis menurut akselerasi jaman, perkembangan budaya dan peradaban manusia.

3. Pendekatan *Content Analysis* (Analisa Muatan) dan Semantik

Dalam diskursus hermeneutik, terdapat tiga unsur yang harus diperhatikan ketika melakukan sebuah interpretasi terhadap sebuah teks, yakni pengarang (*author*), medium dan audiens.²² Jika aturan semacam ini diterapkan pada wilayah penafsiran al-Quran, maka yang dapat dilakukan hanya terbatas dua unsur terakhir, yakni al-Quran (diposisikan sebagai medium) kemudian nabi Muhammad dan seluruh orang muslim secara umum (sebagai audiens dari sebuah pesan). Karena untuk mengkaji sang pengarang (*author* dalam hal ini adalah Tuhan) sangatlah tidak dimungkinkan.

Al-Quran sebagai medium sebuah pesan yang berasal dari Allah SWT, jika merujuk pada pola pendekatan diskursus interpretasi kontemporer, maka dapat ditelaah dengan menggunakan pendekatan *content analysis* atau analisa muatan. Analisa muatan yang terdapat dalam struktur isi al-Quran, dapat dibagi pada aspek struktur kalimat (*I'rab*) makna yang terjalin antara kesatuan kalimat (*semantik*).

²² E. Sumaryono, "Hermeneutik: Sebuah Metode Filsofat" (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23

Sebagai narasi atau teks, al-Quran dapat diposisikan sebagai wacana (*discourse*) karena memenuhi standar kriteria wacana yakni memiliki sebuah *unity* (kesatuan) dan kepaduan (*coherence*).²³ Sebagai sebuah *unity*, jalinan antara kesatuan masing-masing kalimat al-Qurani, kemudian membentuk sebuah *kalimat jumlah* (*kalam* atau *ayat*) hingga menjadi satu kesatuan surat merupakan suatu kesatuan yang sangat rumit dan kompleks ketika diura. Terlebih sepenggal kalimat atau ayat al-Quran menyimpan sebuah pemaknaan tersendiri dan bila dirangkai menjadi satu kesatuan akan memunculkan makna baru (teori medan makna dalam istilah semantiknya).²⁴

Semantik yang merupakan cabang dari pembahasan linguistik (kebahasaan) mempunyai peranan yang cukup penting untuk dapat memahami dan mengurai sebuah makna yang terdapat dalam struktur sebuah ujaran. Inti dari obyek dari semantik sebagai ilmu adalah bagaimana dapat memecahkan masalah dari sebuah makna (*meanings of the meaning*).²⁵

²³Drs. Alex Sobur, "*Analisa Teks Media*" (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 10

²⁴J.D Parera, "*Teori Semantik*" (Jakarta: PT. Gelora Aksara Pratama, 1990), 96

²⁵Geoffrey Leech, "*Semantik*" terj: *Semantics*, penerj: Drs. Paina Partana, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 7.

KHAIRU UMMAH, BENTUK DAN FORMULASINYA

A.-Quran sebagai wahyu *verbal* Tuhan, bukan berupa tumpukan kertas atau bundelan yang di turunkan dalam ranah yang hampa akan budaya, sosio-kultur. Lebih dari itu, al-Quran di turunkan dalam rangka “merespon” berbagai peristiwa yang membutuhkan atas rujukan pembenaran suatu peristiwa atau kejadian. Hal itu dapat di ketahui dengan adanya teori *asbab an nuzul*, meskipun tidak seluruh ayat al-Quran yang di turunkan mempunyai sebab atau latar belakang tertentu.

Sebagai bentuk *responsibility* Tuhan, al-Quran, tentunya materi yang di kandung di dalamnya juga mempertimbangkan berbagai aspek situasional-dan kondisional pada waktu itu. Runtutan yang demikian ini, terlihat adanya sebetuk intertekstualitas yang saling berkaitan. Di satu sisi, al-Quran, yang darinya dapat menjadi sumber (*mashdar*) segala sesuatu, merupakan pondasi bagi terciptanya sebuah kebudayaan dan dapat memproduksi kebudayaan lainnya. Namun, keberadaan al-Quran sebagai produksi kebudayaan ternyata tidak dapat di lepaskan dari peran kebudayaan yang telah ada. Di sini, al-Quran pun merupakan produk dari sebuah kebudayaan tersendiri. Dengan kata lain, al-Quran mempunyai posisi ganda, yakni sebagai “produksi dan produsen” kebudayaan.²

¹Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 121

²Nasr Hamed Abu Zayd, “Islam: Tak Ingin Kita Menakutkan”, Jawa Pos, 26 September 2004, 6

Prinsip *rahmatan lil alamin*, anugerah bagi seluruh alam, yang di miliki al-Quran memberikan keniscayaan bahwasanya apa yang terdapat di dalamnya memang di peruntukkan untuk alam dan seisinya demi keberlangsungan hidup segala bentuk ciptaan yang termuat dalam alam. Sekecil apapun isi atau materi yang di tuangkan dalam bentuk teks, pastinya memuat anugerah atau bermanfaat meski dalam bentuk terkecil.

Untuk menyingkap “anugerah” atau rahmat Tuhan dalam Teks sucinya, memang di perlukan peran manusia. Sebab, bagaimanapun juga al-Quran merupakan sekumpulan tulisan yang “mati” tidak dapat bersuara sendiri, sedangkan yang mampu “menyurakan” al-Quran adalah para manusia.

Problem yang acapkali menjadi rintangan dan halangan dalam melakukan aktifitas pembacaan terhadap Teks al-Quran untuk mengelaborasi isinya, yakni di batasi oleh keadaan ruang dan waktu. Merujuk pada penjelasan di atas, turunya al-Quran tak bisa lepas dari setting keadaan dan situasi pada saat proses di turunkannya. Jika demikian, untuk dapat memahami maksud dari kandungan al-Quran, harus mengacu pada situasi dan kondisi masa itu, konteksnya.

Jawaban atas “Keresahan” yang menghinggapi manusia atau *mufassir*, sebagai juru bicara al-Quran, atas problem tersebut dapat “diobati” dengan adanya prinsip bahwa al-Quran *shalih li kulli zaman wa makan*, selalu “cocok” atau selaras di setiap ruang dan waktu. Keselarasan akan isi al-Quran bukan merupakan produk instant, sudah tersedia. Namun, untuk memperoleh arti keselarasan tersebut, di butuhkan adanya “Usaha” yang produktif dalam melakukan pembacaan atas Teks. Sedangkan

pembacaan yang produktif, membutuhkan kreatifitas dalam “meramu” setiap materi yang di kandur-g dalam al-Quran dengan mepertimbangkan berbagai aspek yang di topang dengan tingkat disiplin keilmuan yang memadai sebagai konstruk pengetahuan yang di gunakan dalam menganalisa dan mengelaborasi teks al-Quran tersebut, landasan epistemologis.

Hal tersebut sangat di butuhkan sebagai perangkat-perangkat pembacaan yang di sertai dengan metodologi penafsiran, karena keadaan teks yang sangat terbatas, *limited*.³ Sedangkan konteks yang melingkupi sebuah teks sangatlah luas bahkan dapat berkembang dalam realitas. Upaya untuk “meramu” teks dan konteks serta kontekstualisasinya dengan posisi yang sejajar, ci harapkan mampu menerjemahkan kandungan, makna dan signifikansi, isi sebuah teks. Berangkat dari pemaparan di atas, pada pembahasan kali ini mencoba melakukan telaah terhadap teks, al-Quran dan penafsirannya, sebagai obyek dan subyek melalui upaya men-dialog-kan teks dengan realitas

A. Khairu Ummah Menurut Pandangan ar-Razy

1. Pengertian *Khairu Ummah*

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ
عَازَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

³Muhammad Syahrur, *Hermeneutika Al-Quran Kontemporer*. terj; *Al-Kitab Wa Al-Quran: Qira'ah Mu'ashirah*. Penerj: Sahiron Syamsuddin. elSAQ Press (yogyakarta, 2004),19

⁴QS,3,110

Dalam bab sebelumnya, telah di rinci mengenai pengertian *umma* serta pemahaman yang dapat di ambil dengan rujukan contoh yang terdapat dalam a.-Quran. Menurut al-Quffal, dalam tafsir *Mafatihul Ghayb*,⁵ mengartikan kalimat *umma* dalam ayat tersebut di atas sebagai “pada asalnya merupakan segerombolan atau kelompok orang (*hoifah*) yang menyatukan dirinya (bergabung) atas dasar “sesuatu yang tunggal”.⁶ “sesuatu” yang menjadi perekat bergabungnya sekelompok orang dapat berupa apa saja, entah percaya terhadap Tuhan, Nabi atau sebuah ajaran. Selanjutnya “sesuatu” yang jadi perekat tersebut pada akhirnya akan menjadi identitas tersendiri bagi orang yang menyepakatinya. Misalkan terdapat sekelompok orang yang di dasarkan atas dasar mempercayai atau mengimani akan kerasulan Muhammad SAW, maka kelompok tersebut di sebut dengan ummat Muhammad. Iman kepada Muhammad SAW-lah yang dasar atas bergabungnya sekelompok orang tersebut.

Manakala lafad *umma* di rangkai jadi satu dengan kalimat *khairu*, *khairu umma*, hinga menjadi susunan *idhofi*,⁷ (kalimat majemuk), maka makna yang timbul darinya berbeda dengan kondisi awalnya, ketika kedua kalimat tersebut berdiri sendiri dan terpisah. Terdapat beragam penafsiran mengenai kalimat *khairu umma*. Secara letterleks, kalimat tersebut dapat di artikan dengan masyarakat yang baik. Namun di sini, di terjemahkan dengan

⁵Husein ad-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun* juz I. (Dar Al-Fikr: Beirut-Lebanon, tth), 291. *Mafatihul Gayb* merupakan *master peace* dari Imam Abu Abdillah Muhammad Bin Umar Bin Al-Husain, yang masyhur dengan sebutan Fakhruddin Ar-Razy. Beliau dilahirkan pada tahun 544 H.

⁶Fakruddin Ar-Razy, *Tafsir Al-Kabir Au Mafatihul Gayb* juz. 7-8 (Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah: Beirut-Lebanon 1990), 56

⁷Ibn ‘Aqil, *Syarh Alfyyah Ibn Malik* (Indonesia: Dar Ihya Al-Kutub Al-‘Arabiyyah, tth), 102

masyarakat ideal, sebab kata ideal meniscayakan sebuah terwujudnya antara harapan yang di cita-citakan dengan realitas.⁸

Salah satu penafsiran tentang *khairu ummah* di maknai dengan “sebuah kondisi” atau “keadaan”.⁹ Pemaknaan tersebut di dasarkan atas beberapa hal. Pertama, kata *kana* dalam kalimat *kuntum* bermakna *shara* yang dimensi maknanya membutuhkan partisipasi manusia. Kedua, dalam segi susunan kalimatnya, *I'rab*, kata *kana* dapat di berlakukan dalam bentuk *kana tammah, zaidah dan naqishah*.¹⁰ Runtutan deskripsi yang demikianlah, pada akhirnya dapat di tarik penjelasan bahwa *khairu ummah* merupakan sebuah keadaan masyarakat yang ideal, yang keberadaannya di peruntukkan untuk manusia, *ukhrijat linnas*.

Terdapat beberapa pertanyaan lanjutan yang berkaitan dengan penafsiran berkaitan tentang makna *khairu ummah*. Kapankah keberadaan sebuah masyarakat ideal tersebut terjadi? Keberadaan masyarakat ideal tersebut, menurut yang terdapat dalam tafsir *al-Kabir*, bisa jadi pada masa sekarang jika di dibandingkan dengan kondisi masyarakat atau *ummah* yang terdahulu.

Demikian ini, dengan asumsi bahwa *khithab* atau obyek yang di tuju dan di maksud dalam ayat tersebut adalah ummat pada saat masih hidupnya nabi Muhammad. Namun ada pula penafsiran yang mengatakan bahwa kondisi masyarakat ideal muncul di setiap jaman atau setiap generasi manusia.¹¹

⁸Pius A Partanto Dan M Dahian Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), 231

⁹Fakruddin Ar-Razy, *Tafsir Al-Kabir...*, 155

¹⁰ Istilah yang terdapat ilmu gramatika Arab (*nahw*)

¹¹Fakruddin Ar-Razy, *Tafsir Al-Kabir...*, 156.

Sebuah masyarakat ideal yang secara eksplisit di tegaskan dalam al-Quran keberadaanya bukan tanpa adanya sebuah karakteristik atau sifat-sifat menjadi unsur pembentuknya. Karakteristik tersebut secara implisit di jelaskan melalui kalimat selanjutnya dalam rangkaian ayat tersebut. Yakni, saling menyeru, mengerjakan dan menerapkan pada kebajikan, *amar makruf*. Hal ini merupakan karakter atau sifat yang pertama dan boleh di katakan merupakan syarat utama dari masyarakat ideal.

Terciptanya sebuah tatanan masyarakat yang baik, tentunya dapat dilihat dari perilaku anggota masyarakatnya. Apabila anggota masyarakatnya berperilaku tidak baik, tentunya penilaian terhadap masyarakat tersebut tidak baik pula. Dalam komunitas masyarakat, ukuran kebaikan dalam bentuk perilaku di tentukan atau mengacu pada norma, aturan, hukum atau undang-undang yang telah di sepakati bersama, yang berlaku dalam masyarakat tersebut.

Jika memang di sepakati demikian, maka boleh jadi bahwa ukuran dari sebuah kebaikan antara satu masyarakat dengan masyarakat lain tidak sama. Hal tersebut di sebabkan, bisa jadi, perbedaan kultur, norma dan falsafah hidup yang berkembang dalam sebuah masyarakat.

Perbuatan baik atau kebajikan pada tataran implementasinya dapat berupa saling menghormati antar sesama manusia, menjaga dan menghormati akan hak-haknya. Selain itu, dapat berupa etika kehidupan yang menjunjung tinggi akan nilai-nilai kemanusiaan dan masih banyak serta terlalu banyak lagi untuk di sebutkan satu persatu secara rinci dan detail.

Selanjutnya, prinsip yang kedua adalah mencegah terhadap keburukan, *munkar*. Kalimat *munkar* di sini dapat di artikan dengan kejelekan (*mafsadah*), kerusakan. Artinya, pencegahan terhadap segala bentuk perilaku yang dapat menjerumuskan dan mencelakakan orang merupakan suatu keharusan sebagai konsekuensi logis setelah di jalankannya kebaikan. Kemunkaran yang di maksud ayat tersebut dapat berupa perilaku kejahatan dalam bentuk apapun yang substansinya merugikan dan mencelakakan bagi sesama manusia. Dalam kehidupan sekarang, kejahatan tidak hanya dalam bentuk kekerasan fisik, namun dapat pula pada aspek psikis atau mental.

Dua prinsip di atas, merupakan agenda satu paket yang pelaksanaannya haruslah secara bersamaan di segala tempat dan kapanpun. Sanggah logis bilamana memerangi segala bentuk kejahatan tanpa di sertai dengan memberikan teladan untuk berkelakuan yang baik akan terhambat. Begitupun sebaliknya, ajakan terhadap kebaikan tidak mungkin berhasil jika tidak memberantas kejahatan.

Keberadaan ayat 110 dari surat Ali Imran tersebut bukanlah satu satunya yang “berbicara” tentang hal demikian. Ayat 104 surat Ali Imran, yang redaksinya tidak jauh berbeda, juga berisikan anjuran untuk menyeru kebajikan dan memerangi kejahatan yang di haruskan pada setiap *ummat* atau masyarakat. Jika menggunakan teori ilmu *munasabah*, maka terdapat keterkaitan makna di antara dua ayat tersebut. Dalam dua ayat tersebut, terdapat kalimat *urimah* dan *amar makruf nahy 'an munkar*. Hal ini

memberikan pemahaman sebetulnya penegasan bahwa perilaku pada kebaikan serta mencegah pada keburukan merupakan suatu keharusan, dan sebagai pelaksanaannya di bebaskan pada anggota masyarakat itu sendiri meski tidak seluruhnya, hanya sebagian.

Selanjutnya, persyaratan yang ketiga dari masyarakat ideal adalah adanya pengakuan terhadap Allah SWT sebagai bentuk penghambaan terhadap Sang Pencipta. Mengenai syarat ketiga ini, terdapat pertanyaan yang berkaitan penempatan posisi letak penulisan dalam al-Quran. Pertanyaan tersebut adalah mengapa pernyataan iman kepada Allah di akhirkan dari pelaksanaan *amar makruf* dan *nahy 'an munkar*, padahal iman kepada Allah merupakan suatu keharusan bagi orang yang taat? Mengingat redaksi yang terdapat dalam al-Quran dalam merangkai kalimat tersebut dengan menggunakan kata sambung (*harf al-'athfi*) *wawu* yang bermakna memberikan runtutan tertib kalimat (*li al-tartib*).

Jawaban dari pertanyaan tersebut bahwa iman kepada Allah secara implisit sudah dapat dinyatakan manakala seseorang ataupun umat manusia telah melakukan *amar makruf nahy munkar*, (integral). Sebab perbuatan tersebut sama artinya telah menunjukkan, pada hakekatnya, pada bentuk keimanan terhadap Allah swt.¹² Masih dalam uraian dalam tafsir *Al-Kabir*, bahwasanya para ummat terdahulu pun juga beriman pada Allah. Sedangkan

¹² *Ibid*, 157

penyebutan iman kepada Allah dalam ayat tersebut merupakan sebuah *tafahil*,
nila. lebih, yang di berikan khusus pada ummat Muhammad sekarang ini.

Pada dasarnya, imam ar-Razy dalam kitab tafsirnya tidak menjelaskan secara rinci dan detil akan makna *khairu ummah*, baik dalam bentuk ataupun modelnya. *Khairu ummah* hanya di tafsirkan secara global dan merincinya sebagai sifat-sifat kebaikan yang di miliki oleh sebuah masyarakat yang baik.

Pembacaan lebih lanjut terhadap berbagai persyaratan sebagai anasir-anasir yang harus maujud dalam sebuah masyarakat ideal dalam ayat tersebut, mengisyaratkan adanya sistem yang mengatur semua itu. Seruan pada kebajikan dan pencegahan terhadap segala bentuk kejahatan membutuhkan perangkat tersendiri dalam pelaksanaannya. Perangkat tersebut tak lain adalah aparat penegak hukum yang memiliki wewenang tersendiri dalam menjalankan aturan yang telah di sepakati bersama.

Demikian ini merupakan sebuah konsekuensi logis yang berawal dari asal mula terbentuknya masyarakat dalam teori-teori sosial yang sebelumnya telah di bahas. Gagasan tentang masyarakat sebagai bentukan (konstruk) dari peleburan individu-individu meniscayakan adanya hukum yang mengatur, dan sifatnya memaksa, yang merupakan alat pemersatu lagi anggotanya. Di sini, kebebasan masing-masing individu terbatas oleh hukum atau peraturan

tersebut. Artinya, yang mempunyai kekuasaan adalah masyarakat itu sendiri, sedangkan individu di haruskan mentaati hukum kemasyarakatan tersebut.¹³

Pun sebaliknya, jika sifat masyarakat keberadaanya merupakan sebuah entitas sejati, harus di akui bahwa masyarakat tidak mempunyai hukum-hukum yang bisa mengaturnya. Karena yang memiliki kekuasaan dan kewenangan adalah para individu sendiri.

Dari sini muncul perdebatan seputar apakah keberadaan masyarakat merupakan keterpaksaan atau mempunyai pilihan kebebasan? Satu sisi, sebuah masyarakat dalam artian yang luas (negara) mempunyai kewajiban untuk mengayomi pada anggotanya (individu) dengan aturan dan hukum-hukum yang berlaku. Pada sisi yang lain, kebebasan, kemerdekaan serta pilihan individu merupakan sesuatu yang fitrah (hak asasi) yang harus di hormati dan di junjung tinggi.

1. Sejarah penafsiran ar-Razy

Tidak adarya yang membantah bahwa al-Quran adalah hasil proses metaformosa dari teks oral menjadi teks tulis, semakin memperteguh keyakinan bahwa al-Quran merupakan teks *lughawy*, kebahasaan, yang menggunakan bahasa sebagai mediumnya. Teks apapun, dapat di katakan sebagai fenomena sejarah dan mempunyai konteks spesifik, tak terkecuali al-Quran.

¹³Murtadha Muttahhari, *Masyarakat Dan Sejarah Kritik Islam Atas Marxisme Dan Teori Lainnya* terj. (Bandung: mizan, 1995), 36

digilib.uinsa.ac.id Proses penurunan al-Quran ke dalam ruang dan waktu yang sarat

akan budaya, menjadi asumsi tersendiri bahwa al-Quran juga teks historis. Historisitas (kesejarahan) al-Quran tampak darai proses penurunannya yang memakan waktu kurang lebih 23 tahun kepada Rasul untuk kemudian di transformasikan kepada umatnya.

Historisitas merupakan aspek sejarah yang berupa berbagai peristiwa yang melatarbelakangi atau menjadi penyebab akan turunnya ayat al-Quran. Salah satu contoh bahwa al-Quran juga memuat aspek historis, adanya berita (*khabar*) tentang kehadiran sahabat Ibn Ummi Maktum yang mendatangi Nabi di tengah-tengah pembesar kaum kafir Quraisy, namun tidak begitu di gubris oleh Nabi, lantas Allah menurunkan firmannya, surat *ʾabasa* ayat 1-4.

عَبَسَ وَتَوَلَّى (١) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (٢) وَمَا يُغْنِيكَ عَنْهُ بِنُزُولِهِ (٣) أَوْ يَذُكْرُ فَإِنَّهُ لَا يَذُكْرُ (٤)

14

Jika demikian, untuk dapat memahami ayat al-Quran tidak bisa menafikan keberadaan aspek sosio-historisnya. Meskipun tidak mencakup keseluruhan ayat al-Quran, analisis terhadap aspek tersebut sangat penting guna memperoleh gambaran yang utuh mengenai pemahaman makna ayat. Sebelum menggunakan kerangka analisa historis dalam memahami teks,

¹⁴ Departemen Agama Republik Indonesia, *al-Quran Dan Terjemahan*, (Semarang: PT. Kumudasmoro Grafindo, 1994)

B. Mencari Gambaran Masyarakat Ideal Dalam Islam

Al-Quran, dari segi isinya, memuat segala sesuatu yang kelak menjadi rujukan bagi setiap manusia sebagai bagian dari petunjuk Tuhan. Jika asumsi di atas benar, maka keberadaan al-Quran merupakan “sekumpulan teks” yang memuat *grand idea*, sebuah narasi besar yang di dalamnya, baik secara eksplisit maupun implisit, termaktub segudang gagasan, *idea*.

Untuk mengupas sebuah ide dalam al-Quran memang di perlukan usaha-usaha penafsiran dan lainnya yang di perlukan seperti telah di kemukakan dalam tulisan sebelumnya di atas. Satu ayat al-Quran yang memuat sebuah gagasan di dalamnya, dalam proses memahaminya, tidak cukup hanya terfokus pada bentuk luar dari teks tersebut sendiri.

Karena al-Quran merupakan *grand idea*, maka untuk dapat memperoleh gambaran yang utuh, harus merujuk pada ayat-ayat lain yang secara implisit memuat penjelasan akan makna atau maksud dari sebuah gagasan dalam ayat tadi. Mengingat seringkali gagasan yang di muatnya tidak hanya dalam satu ayat, namun juga termuat dalam ayat yang lain.

Ketidak-sistematis-an al-Quran dalam mengklasifikasikan tema-tema tertentu dalam satu surat atau serangkaian ayat sebagai justifikasi atas asumsi di atas. Selain itu, dapat melahirkan disiplin keilmuan tersendiri yang termasuk dalam pembahsan ilmu al-Quran, yakni ilmu *M-masabah*.

tersendiri yakni dapat melahirkan sebuah disiplin keilmuan tersendiri yang di namakan ilmu *Munasabah al-Quran*.

Fal yang demikian, tampaknya, juga berlaku untuk mencari gambaran yang utuh mengenai sebuah “masyarakat ideal” dalam al-Quran surat Ali Imran ayat 110. Untuk menelusuri gambaran mengenai bentuk masyarakat tersebut, terasa tidak cukup hanya dengan melakukan telaah terhadap teks ayat tersebut dan penafsirannya. Oleh karena itu, di perlukan sebuah “pembacaan” dengan menganalisis akan simbol-simbol yang di tampilkan dalam ayat tersebut sekaligus melengkapinya dengan merujuk pada ayat lain yang terdapat kesamaan materi temanya.

Selain itu, di perlukan pengalaman sejarah sebagai contoh manifestasi dan implementasi dari konsepsi. Sejarah masyarakat, umat dan bangsa terdahulu ataupun bentuk masyarakat pada sekarang ini, bisa di jadikan contoh. Sebab, pengalaman sejarah juga memuat konsepsi mengenai fenomena atau gejala dari sebuah realitas.

Bahasa al-Quran, yang pada mulanya merupakan bahasa Tuhan yang tidak dapat di ketahui bentuk wujud materialnya, telah berubah menjadi bahasa yang dapat di mengerti manusia sejak di transformasikan ke dalam bentuk yang dapat di ketahui wujud materialnya, yakni dalam bahasa arab. Karenanya, al-Quran dapat dikaji dan di pahami dengan melalui medium bahasa yang mempunyai wujud materialnya dan mempunyai acuan. Lebih jauh lagi, isi atau materi yang terdapat dalam al-Quran dapat dikaji dan di telaah.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 masyarakat di Indonesia yang sering di jadikan acuan serta coba di terapkan dalam kehidupan nyata. Salah satu dari tawaran berbagai bentuk model masyarakat tersebut adalah *civil society* dan masyarakat madani. Melalui konsepsi dua tawaran bentuk masyarakat ini, akan di uraikan gambaran masyarakat ideal untuk mendapati benang merahnya.

1. *Civil Society*, pengertian dan konsepsinya

Gagasan mengenai pencarian terhadap bentuk tatanan sebuah masyarakat yang dapat mengakomodir semua aspirasi rakyat serta dapat memenuhi segala harapan anggotanya telah berlangsung lama. Jika di runtut, keberadaan bentuk masyarakat yang paling sederhana dapat di lihat pada bentuk masyarakat pedalaman di berbagai daerah dan negara yang masih bermuansa ke-sukuan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 Dalam Islam, sepanjang sejarah perjalanannya memiliki berbagai bentuk kemasyarakatan yang selalu berkembang. Sebenarnya, yang berkembang dalam dunia Islam yang berkenaan dengan tata kehidupan pada asalnya bermuara pada pencarian bentuk atau konsep kehidupan bernegara atau sistem kenegaraan. Dari sini, muncullah bermacam tawaran konsep kehidupan bernegara antara bentuk *khilafah* (yang berasal dari kalangan Sunni) dengan konsep *imamah* (yang di tawarkan oleh golongan Syiah) serta perangkat lainnya seperti *syuro*, *ahl hall wa aqdi* dan lain-lainnya. Namun pembahasan yang di maksud di sini, adalah pencarian gambaran mengenai

masyarakat ideal yang berdimensi lokalitas, yakni di batasi dalam sekepulauan wilayah atau negara Indonesia.

Di Indonesia sendiri, diskursus tentang bentuk atau gambaran sebuah masyarakat ideal, secara garis besarnya, dalam beberapa dekade terakhir bermuara pada dua arus pemikiran yakni *civil society* dan *masyarakat madani*. *Civil society* mendapat ilhamnya dari pengalaman dunia Barat (Eropa dan Amerika) sedangkan *masyarakat madani* mendapat inspirasinya dari Piagam Madinah, sebuah dokumentasi sejarah umat Islam berupa konstitusi yang pada waktu itu di sepakati oleh Nabi Muhammad di Madinah yang kemudian hari di tafsir sebagai pijakan kehidupan atau undang-undang dasar bernegara yang modern.¹⁴ Namun di sini hanya di batasi dengan megemukakan arus pemikiran yang pertama yakni *civil society*.

Pemahaman akan apa itu *civil society* memiliki keragaman tersendiri, hal ini bukan lantaran mengenai teorinya yang mengalami perkembangan namun juga di karenakan konteks di mana teori-teori itu di kembangkan. Perdebatan mengenai *civil society* sebagian besarnya berasal dari perbedaan perspektif teoretis yang di pakai serta kemampuan melakukan kontekstualisasi dalam sebuah ruang dan masyarakat tertentu.

Secara etimologi, *civil* berarti mandiri dan *society* di artikan sebagai masyarakat. Dalam perkembangan selanjutnya, *civil society* di gunakan dalam

¹⁴M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* cet II (Jakarta: Paramadina, 2002), 497

beberapa pengertian: pertama, sebagai visi etis dalam kehidupan bermasyarakat. Kedua, sebagai sistem kenegaraan. Ketiga, sebagai sebuah elemen ideologi kelas dominan serta sebagai kekuatan penyeimbang dari negara.¹⁵

Ide mengenai *civil society* sebenarnya merupakan “ramuan” dari berbagai gagasan yang telah di tuangkan oleh berbagai pemikir dan filosof manca negara yang berasal dari peradaban Barat (Eropa dan Amerika). Adalah Adam Ferguson (1776) seorang pemikir Skotlandia yang menggunakan *civil society*, yang di paham sebagai “sebuah visi etis dalam kehidupan bernegara”. Pemahaman ini di gunakan oleh Ferguson sebagai bentuk antisipasi atas perubahan sosial yang di akibatkan oleh revolusi industri dan lahirnya *kapitalism*.¹⁶ Bagi Ferguson, revolusi industri, kemunculan kapitalisme dan ekonomi pasar yang harus bertanggung jawab atas mencuatnya perbedaan antaran yang publik dan yang privat sehingga menghilangkan tanggungjawab publik dari warga karena dorongan kepuasan kepentingan pribadi. Melalui *civil society* (sebagai visi etis), di harapkan mampu memunculkan solidaritas sosial dan dapat menghalangi despotisme yang di ilhami oleh sentimen moral dan sikap saling menebar kasih sayang.

¹⁵Muhammada A.S. Hikam, *Islam Demokratisasi Dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga, 2000), 115

¹⁶Imam Sukardi, *Islam Dan Civil Society*” Jurnal Pemikiran Islam Dan Filasafat Al-A’raf” Vol. 1 (Surakarta: 2004), 30

lain halnya *civil society* sebagai konsep kenegaraan. Hal itu muncul lebih awal dan jika di telusuri lebih jauh, berasal dari Yunani. Salah satu pemikir Yunani pada saat itu adalah Cicero, yang menggunakan istilah *societas civilis* sebagai komunitas yang mendominasi komunitas-komunitas lain.¹⁷ Pengertian semacam ini terus berkembang dan berlaku hingga Hobbes dan Locke menggunakan term *civil society* sebagai tahapan evolusi dari masyarakat alami (*natural society*) hingga di samakan dengan negara.

Hal tersebut muncul di karenakan masyarakat memerlukan memerlukan sebuah entitas baru yang dapat meredam konflik antar warga yang saling menghancurkan dan agar kebebasan serta hak milik warga di lindungi. Bagi Hobbes sendiri, negara atau *civil society* harus memiliki kekuasaan absolut pada warga. Sedangkan Locke berpikiran bahwa masyarakat pada hakekatnya yang memiliki hak penuh dan bukan negara. Dalam hal ini, negara atau *civil society* yang baik adalah justru yang kecil dan terbatas hanya mengurus persoalan yang memang tidak dapat di lakukan oleh warga. Sedangkan tugas negara atau *civil society* yakni memberi perlindungan kepada warga serta hak-haknya secara penuh.

Konsepsi ini tidak selamanya bertahan seiring berkembangnya pemikiran dan konteks. Beberapa pemikir setelah Hobbes dan Locke, menolak konsepsi seperti diatas dan melakukan pemisahan antara negara dan *civil society* secara tersendiri. Di sini, negara harus di batasi sementara *civil society*

¹⁷Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi Dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1996), 1

merupakan ruang dimana warga dapat mengembangkan kepribadian dan memberikan peluang bagi pemuasan kepentingannya. Dengan demikian, *civil society* haruslah lebih kuat dan mengontrol negara demi keperluanya sendiri.

Konsepsi yang terakhir ini, *civil society* sebagai kekuatan penyeimbang negara, pada awalnya di perkenalkan oleh Alexis Tocqueville. Dalam pemahamannya, *civil society* dalam dirinya memiliki kekuatan polis yang dapat mengekang atau mengontrol kekuatan negara yang intervensionis.¹⁸ Kekuatan kontrol tersebut terletak pada di mensi kehidupan sosial yang terorganisir dengan ciri-ciri kesukarelaan, kemandirian, keswadayaan dalam menghadapi negara.

Selain itu, juga perlu adanya dimensi kultural yang membuat *civil society* dapat berperan sebnagai kekuatan penyeimbang, yang berupa keterikatan dan semangat kepatuhan terhadap norma-norma dan nilai hukum yang di ikuti oleh warganya. Artinya merupakan suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya prilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan material dan tidak terjerumus dalam jaring-jaring kelembagaan politik resmi atau praksis.

Mengenai fungsi dan *civil society* pun cukup beragam, namun intinya terletak pada memperkuat posisi masyarakat bila berhadapan dengan dengan kepentingan negara, lebih tepatnya dengan penguasa. Oleh karena itu dapat itu

¹⁸*Ibid.* 119

dapat di maklumi jika Hobbes dan Locke melihat *civil society* berfungsi untuk menyelesaikan konflik yang terjadi dalam masyarakat.

Di beberapa negara, faktor agama merupakan faktor yang dominan bagi tumbuhnya *civil society*, dalam artian bahwa agama mempunyai kontribusi besar bagi lahirnya kesadaran masyarakat terhadap batas-batas kekuasaan negara dan hubungannya dengan negara-negara lainnya. Sehubungan dengan ini bahwa gerakan kerakyatan di Amerika Latin berhasil kerana di ilhami oleh teologi pembebasan, keberhasilan aksi rakyat Polandia kerana di dukung oleh gereja katolik dan Keausan Vatikan.¹⁹ Semua gerakan rakyat (*people power*), sebagaimana yang terjadi di Amerika Latin, tidak bisa dilepaskan dari peran agama di dalamnya meskipun sebagian dari mereka di anggap sebagai masyarakat yang sekuler, yang memisahkan secara steril kehidupan kenegaraan dari pengaruh agama.

Salah satu ~~dar~~ tujuan inti *civil society* adalah adanya usaha yang sungguh-sungguh, terencana dan sistematis untuk mewujudkan otonomi masyarakat sehingga mereka dapat melepaskan diri dari ketergantungan terhadap negara. Dalam konteks ini, pada dasarnya, *civil society* sudah terbangun di kalangan kaum muslimin, yang bisa di lihat antara lain dalam bentuk paguyuban-paguyuban yang kuat, yang mampu menciptakan solidaritas sosialnya sendiri. Dalam tataran tertentu, paguyuban ini merupakan ciri utama dari kehadiran *civil society* yang baik.

¹⁹*Ibid*, 83

Jika mengacu pada definisi yang dibuat oleh Tocqueville tentang *civil society*, hal itu dimungkinkan bila pengelompokan sosial dan politik yang terdapat dalam masyarakat tidak harus mengikuti aturan-aturan yang dibuat oleh pemerintah. Dengan kata lain, asosiasi-asosiasi dan berbagai perkumpulan atau organisasi dapat berkembang dengan maju dan terarah apabila di barengi dengan iklim politik yang sehat dan demokratis.

Dalam rangka mewujudkan tuntutan dan kepentingan yang di maksud, masyarakat memerlukan ruang publik yang bebas. Karenanya ide-ide *civil society* menjadi semacam landasan ideologis untuk membebaskan diri dari kooptasi negara yang secara sistematis melemahkan daya kritis masyarakat. Secara kelembagaan, *civil society* termanifestasi dalam bentuk lembaga-lembaga non pemerintahan sehingga rakyat dapat melakukan aktifitasnya dengan bebas dan otonom. Sedangkan untuk melakukan berbagai kegiatan yang otonom dan bebas, di perlukan adanya lembaga-lembaga atau badan-badan yang menjamin berlangsungnya proyek atau kegiatan rakyat, yang bersifat protektif dari intervensi negara dan militer. Lembaga ini, jika di Indonesia, dapat berupa komisi nasional hak asasi manusia (Komnas HAM), KontraS dan lain-lain.

Terlepas dari, apakah *civil society* atau konsep-konsep teori sosial yang telah di kemukakan di atas, merupakan berasal dari Islam atau tidak bukanlah sesuatu yang signifikan dan harus di dahului dengan perdebatan panjang. Dalam Islam sendiri, terdapat lima prinsip universal yang kesemua itu berlaku

di manapun tempat dan kapanpun. Di antara lima prinsip itu adalah pertama, perlindungan dari penindasan fisik di luar batas hukum. Kedua, adanya kebebasan dalam menentukan agama dan kepercayaan, termasuk peniadaan paksaan dalam beragama. Ketiga, perlindungan terhadap keluarga dan keturunan. Keempat, perlindungan terhadap hak milik pribadi.

Kelima prinsip dasar Islam tersebut merupakan substansi yang terangkum dari beebagai kitab-kitab klasik hukum Islam (*kutub fihiyyah*). Jika merujuk pada kelima prinsip dasar tadi, maka terdapat kesamaan visi dan misi antara Islam sebagai agama dengan realitas sosial di luar Islam yang terwujud dalam berbagai bentuk, termasuk wacana *civil society*.

Prinsip pertama, dapat di artikan bahwa eksistensi sebuah pemerintahan harus berdasarkan hukum dan aturan yang dapat menjamin akan perlakuan yang sama kepada setiap warganya atau anggota masyarakat yang sesuai dengan hak-haknya. Di sini, Islam-pun juga mengakui pentingnya akan kesetaraan dalam penerapan hukum sebagai pondasi mayarakat yang baik.

Prinsip kedua, sesuai dengan adanya gagasan deklarasi universal mengenai toleransi beragama. Dalam Islam, Tauhid merupakan jiwanya. Di siri tauhid dapat di maknai dengan sebagai bentuk penegasan kebebasan manusia tanpa teklanan apapun, kesamaan manusia yang bebas dari *rasialisme*, dan keadilan manusia yang bebas dari ketidakadilan sosial. Demikian ini karena Islam menghargai perbedaan agama dan tidak mengakui

bentuk-bentuk pemaksaan (*coercion*) dan keharusan (*compulsion*) dalam persoalan agama.

Perlindungan terhadap keluarga dan keturunan merupakan pondasi etis dan moral, yang mana suatu masyarakat yang baik dapat di wujudkan. Dalam Islam, kesucian keluarga merupakan dasar bagi kehidupan masyarakat. Oleh karena itu sudah seharusnya keluarga harus di bebaskan dari manipulasi dari luar, dalam hal ini masyarakat atau negara. Keluarga merupakan pranata awal yang darinya, anggota keluarga memulai belajar dalam segala, termasuk untuk menentukan pilihan-pilihan yang terkait dengan masa depan. Jika dari awal (keluarga), individu mendapat pendidikan atau pengalaman yang salah, maka hal tersebut akan menjadi konstruk awal dalam pola pikir dan tindakan yang terus di terapkannya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

C. Formulasi Masyarakat Ideal Dalam Islam

Untuk merumuskan sebuah rumusan atau formulasi dari sebuah konsepsi pemikiran bukanlah sebuah hal yang mudah. Di butuhkan sebuah ketajaman analisa yang mendalam dan “ramuan” yang kreatif. Bagaimanapun juga, sebuah konsep pemikiran sangatlah abstrak, tertatas dalam “angan-angan” pikiran. Sedangkan formulasi, mencoba merangkai dari abstraksi-abstraksi yang di dasarkan pada kondisi nyata, realitas.

Gambaran masyarakat ideal yang di dapati melalui pengalaman sejarah peradaban Islam meniscayakan berbagai anasir-anasir pembentuk yang menjadi persyaratan. Anasir-anasir tersebut secara garis besarnya dapat di klasifikasikan antara lain: model masyarakat, bentuk kemasyarakatan serta sistem yang berlaku di dalamnya.

Pemahaman yang dapat di peroleh (*I'tibar*) ketika menelaah ayat-ayat dalam al-Quran yang membicarakan tentang keberadaan masyarakat (*ummah*), memberikan gambaran bahwa keberadaan masyarakat bukanlah sebuah realitas sejati. Di sini, masyarakat merupakan bentukan dari individu-individu yang bersatu atas dasar kesepakatan bersama atau kontrak sosial. Analisa ini merujuk pada firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 213. Dalam ayat tersebut, pada dasarnya umat manusia merupakan satu komunitas yang utuh atau tunggal kemudian mereka berselisih.

Kenyataan yang ada sampai sekarang ini, memang tidak pernah akan adanya "kesatuan" masyarakat dan masyarakat selalu terpecah, berselisih. Perbedaan atau perselisihan yang ada di dalam masyarakat, nampaknya mendapat justifikasinya dengan adanya maqolah yang berbunyi "*ikhtilafu ummaty rahmatun*". Jika maqolah tersebut dapat di jadikan tesa, maka anti tesa-nya *ijtima'u ummaty nuqmah*. Dengan kata lain, perbedaan di antara ummat merupakan sebuah "anugerah" tersendiri dan kesepakatan atau kesamaan (heterogeritas) dapat menjadikan "kemurkaan" tersendiri.

Jika demikian, maka masyarakat dalam masyarakat ideal bentuknya mengakui dan menghargai adanya perbedaan dalam berbagai bentuknya (agama, status sosialnya dan lain-lainnya). Hal seperti ini-pun juga termaktub dalam *maqashid asy-syar'iy* sebagai prinsip-prinsip dasar Islam yang salah satu pointnya mengakui dan menjaga adanya perbedaan terhadap sesama manusia.

Perbedaan yang terdapat dalam masyarakat di sebuah wilayah atau negara (khususnya Indonesia) dalam istilah popuierinya di sebut dengan pluralitas (kemajemukan). Pluralitas di Indonesia di sebabkan karena Indonesia terdiri dari berbagai suku yang mempunyai keragaman bahasa dan budaya serta adat-istiadat dan pola pikir yang berbeda. Pluralitas dapat menjadi sebuah "anugerah" apabila di barengi dengan semangat saling menghormati dan menjaga sehingga perbedaan atau pluralitas bukan lagi menjadi persoalan sosial.

Selanjutnya, sebuah masyarakat idea harus menentukan bentuknya secara tepat yang dapat mengakomodir berbagai kepentingan dan harapan anggotanya. Guna memenuhi harapan dan keinginan seperti itu, masyarakat harus sudah selayaknya mempunyai aturan-aturan atau hukum yang mengikat dan berlaku bagi setiap anggotanya. Hukum atau aturan-aturan tersebut di buat berdasarkan kesepakatan dan nilai-nilai yang berlaku dalam masyarakat. Artinya, masyarakat ideal tak lain dapat di ketakan masyarakat yang berperadaban (*civilized*) dengan

hukum, dalam kehidupan bermasyarakatnya terikat oleh hukum atau aturan-aturan, masyarakat atau negara institusional²⁰.

Seruan terhadap kebajikan (*amar makruf*) serta mencegah terhadap bentuk kejahatan (*nahi munkar*) memerlukan hukum dan aturan serta perangkat yang lainnya dalam tataran implementasinya. Jika tidak berlandaskan hukum atau konstitusi, maka perbuatan menyuruh pada kebajikan atau mencegah pada kejahatan akan menjadi tindakan yang bruta, semena-mena dan ngawur karena tidak adanya sebuah aturan sebagai pembatas.

Pada tahapan selanjutnya, semuanya itu, kehidupan bermasyarakat, membutuhkan sebuah sistem yang akan mengatur seluruh unsur-unsur tersebut di atas. Sistem yang ada dalam masyarakat atau negara, sedikit banyak, turut mempengaruhi baik buruknya tingkah laku atau perilaku kehidupan warganya. Perubahan, tidak akan terwujud jika sistem yang di pakai dan di jalankan oleh masyarakat tetap saja.

Beberapa sistem kemasyarakatan atau negara yang ada dan di pakai dalam beberapa negara antara lain seperti, *monarkhi*, *khilafah* dan *imamah* yang masing-masing dari sistem tersebut memiliki kelebihanannya. Jika selama ini, sepanjang perjalanan peradaban umat Islam semenjak Nabi wafat, sistem pemerintahan yang di pakai oleh umat Islam mulai masa Sahabat dan seterusnya hingga akhir abad

²⁰Muhammad Abed Al-Jabiri, *Problem Demokrasi Dan Civil Society Di Negara-Negara Arab*, dalam *Islam Liberalisme Demokrasi Membangun Sinergi Warisan Sejarah Doktrin, Dan Konteks Global..* Bernard Lewis Terj. Penerj: Mun'im A. Sobary (Jakarta: Paramadina, 2002), 233.

XVII²¹ bermuara pada dua bentuk yakni *khilafah* dan *imamah*, hal tersebut berdasarkan pada pemahaman terhadap hasil interpretasi atau penafsiran di dalam memahami al-Quran atau *living tradition* Nabi (sunnah Nabi).

Secara eksplisit, al-Quran tidak pernah berbicara perihal bentuk atau sistem masyarakat atau negara dengan jelas dan detil. Begitu juga pada waktu semasa Nabi hidup, tidak pernah memproklamkan sebuah sistem masyarakat atau negara. Piagam madinah yang diteken oleh Nabi tidak berisikan tentang rencana atau rancangan sebuah negara agama atau negara Islam (*dar al-Islam*). al-Quran atau sunnah Nabi dalam hal ini memberikan ajaran atau nilai-nilai yang harus di jalankan berkenaan sistem kehidupan bermasyarakat atau bernegara yakni; nilai-nilai keadilan, kesetaraan, kesamaan, toleransi dan kemanusiaan. Hal ini dapat di pahami bahwa nilai-nilai tersebut harus menjadi landasan atau dasar pijakan bagi setiap sistem masyarakat atau negara yang hendak di berlakukannya. Apapun bentuk dari sistem tersebut, yang terpenting nilai-nilai luhur yang telah di gariskan dalam al-Quran dan sunnah Nabi tersebut tidak boleh di tinggalkan yakni *al-adalah* (keadilan), *at-tawasuth* (kesetaraan) dan *at-tasammuh* (toleransi).

²¹Periodisasi dalam sejarah umat Islam garis besarnya dibagi menjadi tiga; Periode klasik (650-1250 M), Periode pertengahan (1250-1800 M), Periode modern (1800-sekarang). Periode modern atau kebangkitan Islam di tandai dengan jatuhnya kerajaan Mesir ke tangan Barat yang kemudian mengisyahkan umat Islam akan kelemahan dan meyerahkan bahwa di Barat telah muncul peradaban baru yang lebih maju dan dapat menjadi ancaman bagi umat Islam. Untuk lebih jelasnya keterangan ini terdapat dalam buku "*Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*" karya Prof. DR. Harun Nasution. Cet IX (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1992), 13-15.

D. Upaya Dan Tantangan Mewujudkan Masyarakat Ideal Di Indonesia: Sebuah Tinjauan

Terdapat dua organisasi massa besar di Indonesia, yang masing-masing mempunyai *mainstream* serta idiom yang berbeda yakni NU dan Muhammadiyah. Jika NU, sebagai *jam'iyah diniyyah* (organisasi keagamaan) terkenal dengan "julukan" *tradisionalis*, maka sebaliknya Muhammadiyah lebih di kenal dengan sebutan organisasi modern. Istilah tradisional yang di lekatkan pada diri NU pada dasarnya karena organisasi tersebut memegang teguh tradisi warisan sejarah bangsa Indonesia baik pada tataran nilai serta ritual-ritual sosio-keagamaan.

Pada beberapa dekade terakhir, muncul dari kalangan tradisionalis dan modernis seorang tokoh yang "di tokohkan", yang kemudian menjadi simbol tersendiri karena konsepsi serta tawaran gagasan yang di lontarkannya. Sosok tokoh tersebut adalah Abdurrahman Wahid dari kalangan tradisionalis dan Nur Cholis Majid yang mewakili kaum modernis.

Keberadaan dua ormas tersebut mempunyai basis massa yang jelas, pada perkembangan selanjutnya, hiruk pikuk perjalanan bangsa Indonesia sedikit banyak turut di pengaruhi oleh kedua ormas tersebut. Pengikut NU kebanyakan berbasiskan pesantren dan tumbuh dengan pesat di desa-desa. Sedangkan Muhammadiyah, sebagian besar pengikutnya berasal dari perkotaan.

Jika melihat pada konsepsi civil society, keberadaan NU dan Muhammadiyah sebagai ormas yang murni lahir dari kebutuhan rakyat dan berorientasi pada masalah kerakyatan dan keummatan, telah memenuhi persyaratan untuk menciptakan sebuah masyarakat mandiri, hingga pada akhirnya dapat menjadi masyarakat ideal.

Antara NU dan Muhammadiyah, terdapat kesamaan cara pandang atau konsepsi dalam membangun sistem kehidupan berbangsa yakni sama-sama mengakui dan sangat menaruh perhatian terhadap pluralitas sebagai sebuah realitas. Hal ini dapat di lihat dari gagasan yang di bangun oleh kedua tokoh dari kalangan tradisonalis (Abdurrahman Wahid) dan modernis (Cak Nur).

Bagi Cak Nur, pluralitas di Indonesia sebagai sebuah realitas (kenyataan) tidak dapat di elakkan dan harus bersikap positif terhadapnya sebagai modal bangsa untuk dapat menciptakan sebuah sistem kehidupan yang ber-peradaban.²² Pluralitas sendiri telah di tegaskan dalam agama Islam. Dari kalangan tradisionalis, Abdurrahman Wahid meski di cap tradisional pola berfikirnya liberal dengan sikap terbukanya terhadap segala gagasan dan bersikap.²³

Dalam membangun sistem kehidupan yang sinergi, baik kedua tokoh maupun ormas tersebut di atas menekankan pentingnya pluralitas yang di terjemahkan dalam bentuk sikap salaing toleran, menghormati serta menjaga

²²Nur Cholis Majid, *Islam Doktrin Dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemasusiaan Dan Kemodernan*, Cet: IV (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), 159.

²³Greg Barton, *Gus Dur: The Authorized Biograpy Of Abdurrahman Wahid*, pent: Lie Hua, Cet IV (Yogyakarta: LKiS, 2004), 131

perbedaan yang ada di antara sesama manusia. Selain itu, sarat lain untuk menciptakan sebuah masyarakat yang ideal, penegakan demokrasi dan penguatan *civil society* sebagai oposan negara harus di jalankan dengan benar. Maksud demokrasi di sini bukanlah sebuah konsepsi pemikiran, namun corak hubungan antara pemerintah dengan yang di perintah yang di bentuk berdasarkan mayoritas suara dalam pemilu yang kemudian mengekspresikan kebebasan, demokratis.

Secara konsepsi, orientasi dari kedua ormas dan kedua tokoh tersebut di atas memang berusaha mewujudkan sebuah sistem kehidupan yang murni berpihak pada masalah sosial-kemasyarakatan. Untuk mewujudkannya, agenda utama yang menjadi prioritas adalah dengan melakukan pemberdayaan di segala lini kehidupan masyarakat seperti masalah ekonomi, pendidikan dan politik.

Namun, apa yang menjadi agenda besar dari kedua ormas tersebut dalam tataran praktisnya, dalam beberapa hal tertentu, tidak semulus menurut rancangan bangun konsepsinya. Terdapat masalah klasik yang menjadi faktor pemicu atas terhambatnya mewujudkan sebuah tatanan sistem masyarakat ideal. Faktor tersebut antara lain, terjebak pada masalah "ideologi" dan perebutan kekuasaan dalam struktur pemerintahan.

Bagaimanapun juga, sebuah organisasi yang berpijak pada *mainstream* ideologi tertentu, akan "mendewakan" dan mempertahankan ideologinya sekuat mungkin. Sehingga pada saat bersinggungan dengan aktifitas politik praktis, maka yang terjadi adalah politik aliran. Dari sini, agenda besar yang pada awalnya telah menjadi kesepakatan bersama, walau dengan *ijma' sukuty*, menjadi terbengkalai.

Selain itu, faktor dari luar tubuh ormas sendiri adalah berhadapan dengan kekuasaan penguasa. Tekanan dan intervensi negara atau penguasa merupakan cobaan yang amat berat terlebih dengan iri-ting-ining kekuasaan. Padahal untuk dapat menciptakan sebuah tatanan masyarakat ideal, harus dapat melampaui sekat-sekat lokalitas, dalam diri masing-masing dengan memegang nilai-nilai luhur yang terdapat dalam al -quran (keadilan, toleransi, kesetaraan dan egaliter) untuk di aplikasikan dalam sikap dan perilaku sehari-hari.

BAB IV

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari pemaparan yang telah dijelaskan di atas, dapat disimpulkan bahwa:

1. Konsepsi tentang *khairu ummah* seperti yang terdapat dalam surat Ali Imran ayat 110 merupakan sebuah keniscayaan karena bersumber dari al-Quran yang mutlak kebenarannya. Sebagai sebuah konsepsi, pemahaman yang dapat di ambil haruslah mengacu pada simbol-simbol (makna) yang terjalin rapi di antara jalinan struktur antar kalimat dalam satu ayat tersebut.
2. Sebuah masyarakat ideal yang dapat di pahami dari al-Quran, digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id formulasinya, mensyaratkan adanya nilai-nilai atau aturan yang telah di sepakati bersama oleh anggota masyarakat untuk mengatur roda kehidupan secara menyeluruh (memuat tentang kebaikan dan keburukan). Selain itu, pranata-pranata sosial sebagai wadah atau lembaga resmi yang menjadi eksekutor dari aturan main yang telah di sepakati, juga merupakan suatu keharusan bagi terciptanya tatanan masyarakat ideal.
3. Untuk dapat memahami ayat yang telah di sebutkan di atas, terlebih dulu harus melakukan eksplorasi terhadap makna kalimat *ummah*

yang terdapat dalam al-Quran. Dengan demikian, akan di peroleh kata kunci (*key word*) yang menjadi pijakan pembahasan selanjutnya mengenai keberadaan umat manusia dalam proses terbentuknya berawal dari evolusi mulai tahapan yang paling dasar (keluarga) hingga pada tahapan yang paling sempurna (bangsa atau negara).

B. Saran

Perdebatan yang kemudian menjadi persoalan serius dalam “dunia” penafsiran adalah bagaimana sebuah model pembacaan atau penafsiran yang benar dan tepat? Sejauh manakah kebenaran yang dihasilkan dari menafsirkan sebuah teks dan apa barometernya? Hal ini sedari awal telah menjadi “momok” yang terus mengelayut dan menghantui dalam pikiran selama melakukan penelitian kali ini.

Untuk dapat memahami maksud (*makna*) “pesan inti” dari sebuah Teks suci, memang dibutuhkan “keterampilan” yang ditopang dengan berbagai perangkat dan disiplin keilmuan yang cukup dan memadai. Terlepas dari benar dan salah secara penilaian, tidak ada kesalahan dalam “berproses”. Termasuk ketika mengelaborasi ayat 110 surat Ali Imran.

Sejauh yang dipahami, tingkat kebenaran dari sebuah penafsiran didasarkan pada kondisi ruang dan waktu serta kebutuhan yang terdapat di

dalamnya. Bisa jadi, jika sebenarnya produk penafsiran sebuah teks benar, namun kurang atau tidak tepat ketika diterapkan dalam wilayah tertentu dan memang *pas* jika dipakai di tempat lain. Ataupun sebaliknya.

Kalim Tuhan yang *transenden* tidak akan begitu bermakna untuk manusia secara umum dan umat Islam khususnya jika tidak dapat diterjemahkan dalam bentuk praksis dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan untuk dapat menerjemahkannya, dibutuhkan kecardasan dalam “membaca” simbol-simbol (*ayat-ayat*) yang terjalin rapi dalam struktur *Kalam* hingga dapat memahami pesan intinya.

Gagasan tentang *khairu ummah* atau masyarakat ideal dalam al-Quran dirasa sangat transenden, karena seolah-olah merupakan gambaran kehidupan masyarakat “masa mendatang”. Dan guna memahaminya melalui aktifitas tafsir, membutuhkan berbagai perangkat dan pendekatan tafsir serta disiplin keilmuan modern yang dapat digunakan untuk menelaah teks.

Selain itu, pengalaman sejarah berupa perdaban, kebudayaan dan teori-teori lain yang dihasilkan dari “buah pikir” penalaran dapat dijadikan rujukan dalam memahami dan mengupas Teks. Dengan demikian, hasil dari penafsiran diharapkan akan selalu relevan dengan kondisi ruang dan waktu dan al-quran sendiri tidak menjai *jumud* dan statis. *Wallahu a'lamu Bi al-Haq.*

- 'Aqil, Ibn, tth. *Syarh Alfiyyah Ibn Malik* (Indonesia: Dar Ihya Al-Kutub Al-'Arabiyyah)
- Ad-Dzahabi, Husein, tth. *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, juz I. (Dar Al-Fikr: Beirut-Lebanon)
- Al-Farmawi, Abd. al-Hayy, 1994. *Metode Tafsir Ma'wdu'it: Suatu Pengantar*, ter. Suryan A: Jamrah (Jakarta: Raja Grafindo Persada)
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul Azhim, tth. *Manchil Al-'Irfan Fi Ulum Al-Quran*, Juz II (Mesir: Busthafa Baby a-Halaby)
- Ar-Razy, Fakruddin, 1990. *Tafsir Al-Kabir Au Mafatihul Gayb*, juz. 7-8 (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah)
- As-Syuyuthi, Jalaluddin, tth. *Al-Itqan Fi Ulum Al-Quran* (Beirut: Dar Al-Ma'rakah)
- Barton, Greg, 2004. *Gus Dur: The Authorized Biography Of Abdurrahman Wahid*, pent: Lie Hua (Yogyakarta: LkiS)
- Campbell, Tomp, 1994. *Tujuh Teori Sosial Sketsa Penilaian Perbandingan*, terj. *Seven Theories Of Human Society*, Penerj. F. Budi Hardiman (Jogyakarta: Kanisius)
- Departemen Agama RI, 1994. *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: PT Kusmoro Grafindo)
- Ensiklopedi Nasional Indonesia*, 1991. jilid 17 (Jakarta: PT. Cipta Adi Pustaka)
- Harb, Aliya, 2001. *Relativitas Kebenaran Agama Kritik Dan Dialog*. Terj: *Asilah Al-Haqiqoh Wa Rahanat Al-Fikr Muqarabat Naqdiyyah Wa Sijaliyyah* penterj: Umar Bukhori dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: iRCiSoD)
- Hidayat, Komaruddin, 1996. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina)
- Hikam, Muhammad A.S. 1996. *Demokrasi Dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES)
- _____. 2000. *Islam Demokratisasi Dan Pemberdayaan Civil Society*. Jakarta: Erlangga)

- Leech, Geoffrey, 2003. *Semantik*, terj: *Semantics*, penerj: Drs. Paina Partana, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Ma'arif, Ahmad Syafii, 1996. *Islam Dan Masalah Kenegaraan*. (Yogyakarta, LP3ES)
- Mandzur, Ibn, tth. *Lisan al-Arab*, Vol. XIV (Beirut: Dar Al-Mishriyyah)
- Muhammad Abed Al-Jabiri, 2002. *Problem Demokrasi Dan Civil Society Di Negara-Negara Arab; Islam Liberalisme Demokrasi Membangun Sinergi Warisan Sejarah Doktrin, Dan Konteks Global..* Bernard Lewis Terj. Pentertj: Mun'im A. Sobary (Jakarta: Paramadina)
- Mustaqim, Abdul, 2004. "Pergeseran Epistemologi Tafsir: Dari Nalar Mitis Hingga Nalar Kritis". *Jurnal Tashwirul Afkar*, (Jakarta: 2004)
- Muttahhari, Murtadha, 1995. *Masyarakat Dan Sejarah Kritik Islam Atas Marxisme Dan Teori Lainnya* terj. (Bandung: Mizan)
- Nasution, Harun, Prof. DR. 1992. *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (Jakarta: PT Bulan Bintang)
- Nazir, Moh., 1988. *Metode Penelitian*, (Jakarta: Galia Indonesia)
- Parera, J.D. 1990. *Teori Semantik* (Jakarta: PT. Gelora Aksara Pratama)
- Partanto, Pius A Dan Al Barry, M Dahlan, 1994. *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola)
- Rahardjo, M. Dawam, 2002. *Ensiklopedi Al-Quran Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina)
- Seokamto, Soerjono, 1987. *Sosiologi Sebuah Pengantar*, (Jakarta: CV. Rajawali)
- Sobur, Alex, Drs. 2001. "Analisa Teks Media" (Bandung: Remaja Rosdakarya)
- Sukardi, Imam, 2004. "Islam Dan Civil Society" *Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat Al-A'raf* Vol. 1 Surakarta
- Sumaryono, E. 1999. *Hermneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius)
- Syahrur, Muhammad, 2003. *Tirani Islam Genealogi Masyarakat Dan Negara* terj: *Dirasat Islamiyah Mu'ashirah Fi Ad-Daulah Wa Al-Mujtama'*. Penerj: Syaai'uddin Zuhri dan Badrus Syamsul Fata. (Yogyakarta: LkiS)

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
_____, 2004. *Hermenutika Al-Qur'an Kontemporer*, terj. *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*. Penerj. Sahiron Syamsuddin. (Yogyakarta, eISAQ Press)

Syari'ati, Ali, 1995. *Ummah Dan Imamah Suatu Tinjauan Sosiologis*, terj. "al-Umam wa al-Imamah" penerj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah)

Vegeer K.J. 1993. *Realitas Sosial Refleksi Filsafat Sosial Atas Hubungan Individu-Masyarakat Dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi* (Jakarta: Gramedia)

Zayd, Nasr Hamed Abu, 2002. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Uhum al-Qur'an*, Ter. *Maqhum al-Nash Lirasah fi Uhum al-Qur'an*, penj. Khoiron Nadliyin (Yogyakarta: LKiS)

_____, 2003. *Kritik Wacana Agama*. ter. Naqd al-Khithab al-Diny, penj. Khoiron Nadliyin (Yogyakarta: LKiS)

_____, "Islam: Tak Ingin Kita Menakutkan", Jawa Pos, 26 September 2004