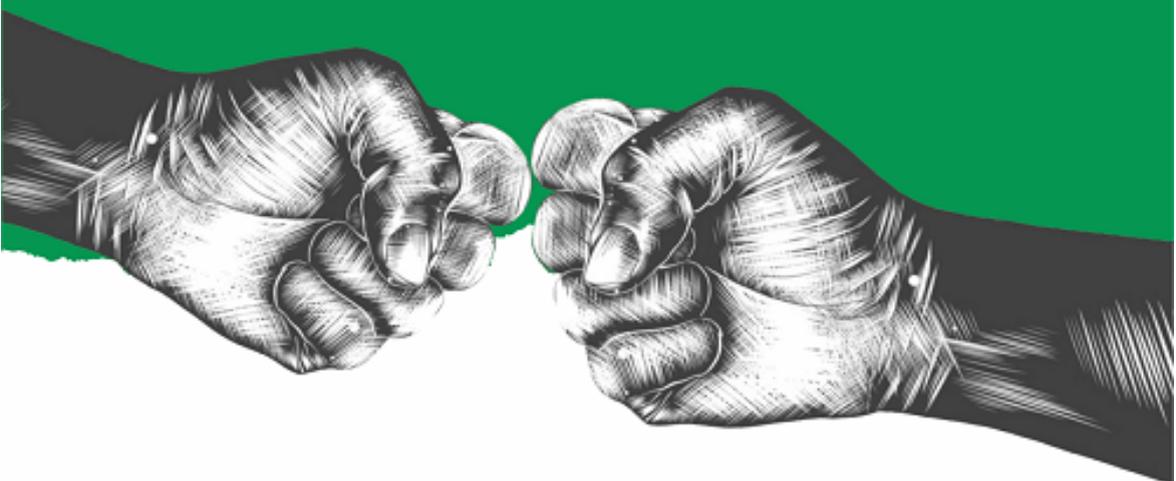


Muhammad Fajri, S.Sy., M.H.
Dr. M. Nurdin Zuhdi, S.Th.I., M.S.I.

PEMBACAAN AL-QUR'AN JARINGAN ISLAM LIBERAL vs JARINGAN ISLAM RADIKAL



**PEMBACAAN AL-QUR'AN
JARINGAN ISLAM LIBERAL
VS
JARINGAN ISLAM RADIKAL**

Muhammad Fajri, S.Sy., M.H.
Dr. M. Nurdin Zuhdi, S.Th.I., M.S.I.

Alauddin University Press

Hak Cipta Dilindungi Undang-Undang:

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini ke dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit

All Rights Reserved

Pembacaan Al-Qur'an Jaringan Islam Liberal VS Jaringan Islam Radikal

Penulis:

Muhammad Fajri, S.Sy, M.H.
Dr. M. Nurdin Zuhdi, S.Th.I., M.S.I.

Editor dan Desain Layout:

Hijrana

Penyelaras Akhir:

Taufiq Mathar

Cetakan I: 2020

viii + 147 hlm.; 15,5 x 23 cm

ISBN: 978-602-328-271-5

Alauddin University Press

UPT Perpustakaan UIN Alauddin

Jl. H. M. Yasin Limpo No. 36 Romangpolong,
Samata, Kabupaten Gowa

Website: <http://ebooks.uin-alauddin.ac.id/>



SAMBUTAN REKTOR

Puji syukur kepada Allah swt atas segala nikmat, rahmat, dan berkah-Nya yang tak terbatas. Salawat dan Salam semoga tercurah kepada Rasulullah Muhammad saw.

Di tengah situasi penuh keterbatasan karena pandemi global Covid-19, karya buku *“Pembacaan Al-Qur’an Jaringan Islam Liberal vs Jaringan Islam Radikal”* yang kini hadir di tangan pembaca patut mendapat apresiasi setinggi-tingginya. Apresiasi tersebut diperlukan sebagai bentuk penghargaan kita sebagai pembaca terhadap penulis yang dengan penuh kesungguhan hati, mampu menyelesaikan suatu naskah buku referensi yang berharga bagi khazanah ilmu pengetahuan.

Sebagai Rektor, tentu hal ini merupakan suatu kebanggaan sekaligus kehormatan bagi kami, sebab pada tahun pertama kepemimpinan ini, melalui program Gerakan Penulisan dan Penerbitan 100 Buku Referensi, karya ini dapat lahir. Hal ini, selain merupakan manifestasi dari salah satu Pancacita kepemimpinan kami, yakni Publikasi yang Aktif, juga tentu menunjukkan bahwa produktifitas melahirkan karya referensi dan karya akademik harus tetap digalakkan dan disupport demi terciptanya suatu lingkungan akademik yang dinamis dan dipenuhi dengan khazanah keilmuan. Iklim akademik yang demikian itu dapat mendorong kepada hal-hal positif yang dapat memberi dampak kepada seluruh sivitas akademika UIN Alauddin Makassar. Tentu, hal ini juga perlu dilihat sebagai bagian dari proses upgrading kapasitas dan updating perkembangan ilmu pengetahuan sebagai ruh dari sebuah universitas.

Transformasi keilmuan yang baik dan aktif dalam sebuah lembaga pendidikan seperti UIN Alauddin Makassar adalah kunci bagi suksesnya pembangunan sumber daya manusia dan pengembangan ilmu pengetahuan. Hal ini perlu



dibarengi dengan kepemimpinan yang baik, keuletan, sikap akomodatif dan kolektif yang mampu mendorong peningkatan kapasitas dan kreatifitas sumber daya, dan menciptakan inovasi yang kontinu guna menjawab setiap tantangan zaman yang semakin kompleks. Apalagi, di tengah kemajuan pada bidang teknologi informasi yang kian pesat dewasa ini, hal-hal tersebut bukanlah sesuatu yang sulit diwujudkan. Semua berpulang pada tekad yang kuat dan usaha maksimal kita untuk merealisasikannya.

Karya ilmiah berupa buku referensi akan menjadi memori sekaligus legacy bagi penulisnya di masa datang. UIN Alauddin Makassar sebagai salah satu institusi pendidikan yang memiliki basic core pengembangan ilmu pengetahuan, memiliki kewajiban untuk terus menerus memproduksi ilmu pengetahuan dengan menghasilkan karya ilmiah dan penelitian yang berkualitas sebagai kontribusinya terhadap kesejahteraan umat manusia.

Semoga ikhtiar para penulis yang berhasil meluncurkan karya intelektual ini dapat menjadi sumbangsih yang bermanfaat bagi pembangunan sumber daya manusia dan pengembangan ilmu pengetahuan yang berkualitas, berkarakter, dan berdaya saing demi kemajuan peradaban bangsa.

Hanya kepada Allah jugalah kita berserah diri atas segala usaha dan urusan kita. Semoga Allah swt senantiasa merahmati, memberkahi, dan menunjukkan jalan-Nya yang lurus untuk kita semua. Amin...

Makassar, 17 Agustus 2020
Rektor

Prof. H. Hamdan Juhannis, M.A., Ph.D.



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah puji syukur kehadirat Allah SWT. yang terus melimpahkan kita dengan segala nikmat iman, Islam, dan kekuatan, serta kesempatan, sehingga penulis dapat merampungkan buku ini. *Shalawat* beriring salam kita haturkan kepada suri tauladan kita Nabi Muhammad saw. beserta keluarga, sahabat, dan para pengikutnya yang setia menjunjung tinggi ajaran Islam hingga akhir zaman.

Dengan mengusung tema moderasi beragama, buku ini ditulis untuk memperkuat pemahaman tentang pentingnya cara pandang Islam Moderat atau Islam *Wasathiyah*, dengan mencoba memaparkan dan mengkaji bahaya akan paham golongan ekstrim kiri dan ekstrim kanan di Indonesia yang diwakili oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Jaringan Islam Radikal (JIR) terutama perspektif mereka akan pembacaan, pemaknaan, atau penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.

Ucapan terima kasih dan penghargaan sedalam-dalamnya kepada seluruh pihak yang terlibat pada kegiatan "Gerakan Penulisan dan Penerbitan 100 Judul Buku" UIN Alauddin Makassar, yang memfasilitasi segala proses penerbitan buku ini.

Tentunya penulis menyadari akan banyaknya kekurangan, baik dari segi teknis maupun substansi buku ini, untuk itu dengan senang hati kami menerima segala saran dan kritikan yang membangun untuk perbaikan selanjutnya. Akhirnya, semoga buku ini memberikan manfaat dan kebaikan bagi kita semua. *Amin*.

Makassar, 17 Agustus 2020

Penulis



DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR	iii
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	2
B. Problem Akademik	9
C. Kontribusi Penelitian	9
D. Kajian Terdahulu	10
1. Kajian Terhadap JIL.....	10
2. Kajian Terdahulu Terhadap JIR.....	16
3. Sistematika Penyajian.....	22
BAB II MENGENAL JARINGAN ISLAM LIBERAL	
DAN JARINGAN ISLAM RADIKAL	25
A. Jaringan Islam Liberal.....	26
1. Islam Liberal: Sejarah dan Jaringan.....	26
2. Kegelisahan Akademik Jaringan Islam Liberal.....	31
B. Jaringan Islam Radikal.....	35
1. Situs <i>an-najah.net</i>	38
2. Situs <i>hizbut-tahrir.or.id</i>	40
3. Situs <i>eramuslim.com</i>	42
4. Situs <i>hidayatullah.com</i>	44
5. Situs <i>lasdipo.com</i>	46



BAB III METODOLOGI PEMBACAAN AL-QURAN JARINGAN ISLAM LIBERAL DAN JARINGAN ISLAM RADIKAL ..	48
A. Metodologi Penafsiran Jaringan Islam Liberal	49
1. Tekstual dan Kontekstualitas Teks	49
2. Pendekatan <i>Maqashid Al-Syari'ah</i>	54
B. Metodologi Penafsiran Jaringan Islam Radikal	57
1. Tematik Tektualis-Revivalis	57
2. Revivalis-Ideologis.....	62
BAB IV PRODUK PEMBACAAN AL-QUR'AN JARINGAN ISLAM LIBERAL DAN JARINGAN ISLAM RADIKAL	65
A. Produk Pembacaan Jaringan Islam Liberal.....	66
1. <i>Al-Ibrah bi Al-Maqashid la bi Al-Alfazh</i>	66
2. <i>Jawaz Nasakh al-Nushush (al-Juz'iyah) bi al- Mashlahah</i>	71
3. <i>Tanqih al-Nushush bi 'Aql al-Mujtama' Yajuzu</i>	72
B. Produk Pembacaan Jaringan Islam Radikal.....	74
1. Al-Qur'an Sebagai Alat Legitimasi Ideologi.....	75
2. Hilangnya Kontekstualitas Ayat	79
3. Mengusung Tema Penafsiran Jihadis	83
C. Tipologi Pemikiran dan Kontribusi dalam Studi Islam	89
1. Tipologi Pemikiran	89
2. Kontribusi dalam Studi Islam	112
3. Pengaruh Produk Pemikiran JIL dan JIR.....	114
BAB V PENUTUP	123



A. Kesimpulan	123
B. Saran-saran.....	127
DAFTAR PUSTAKA	133
TENTANG PENULIS.....	147





PENDAHULUAN

Pada bab ini menguraikan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan dan beberapa alasan mengapa penulis memilih tema pembacaan Al-Qur'an oleh JIL dan JIR. Bab ini juga menguraikan beberapa masalah atau problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini sehingga jelaslah masalah yang akan dijawab. Bab ini juga menguraikan pentingnya penelitian ini dan kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, terutama dalam studi Islam di Indonesia. Kemudian dilanjutkan dengan kajian-kajian terdahulu tentang JIL dan JIR yang sudah dilakukan oleh peneliti-peneliti terdahulu.

A. Latar Belakang Masalah

Tidak dapat dipungkiri bahwa kemajemukan penduduk Indonesia telah melahirkan pembacaan kitab suci Al-Qur'an yang unik dan menarik. Ekspresi pemaknaan Islam yang bersumber pada kitab suci Al-Qur'an oleh aliran-aliran Islam tertentu di Indonesia telah melahirkan karakteristik dan ciri khas yang berbeda-beda dan unik. Karakteristik dalam pembacaan kitab suci Al-Qur'an tersebut memberikan sumbangsih besar dalam mewarnai wacana pemikiran Islam di Indonesia.

Pemikiran progresif dalam wacana keislaman di Indonesia pada dekade terakhir ini patut untuk dicermati bersama. Hal ini tidak hanya berkaitan dengan produk atau hasil dari wacana tersebut, melainkan juga reaksi maupun tanggapan yang muncul terhadapnya. Salah satu ORMAS yang mencolok dari banyaknya sindikasi gerakan pemikiran keislaman di Indonesia, adalah Jaringan Islam Liberal atau lebih populer dikenal dengan JIL yang dikoordinatori oleh tokoh Islam Liberal di Indonesia yaitu Ulil Abshar Abdalla, dkk.¹

Hal yang menjadi istimewa dalam komunitas ini adalah pandangan Islamnya yang berbeda, yakni mewakili

¹Ulil Abshar Abdalla adalah salah satu tokoh Islam Liberal di Indonesia yang dikenal dalam aktivitasnya sebagai koordinator Jaringan Islam Liberal, ia juga aktif mempublikasikan tulisannya di berbagai media seperti majalah dan koran pada tingkat lokal maupun nasional. Salah satu buku karyanya adalah *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar* (2007). Adapun latar pendidikannya, ia pernah menjadi santri di Pesantren Kajen Pati, Jawa Tengah, yang diasuh KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz, kemudian mendapat gelar sarjana dari LIPIA, menyelesaikan pendidikan magister di Boston University Amerika Serikat, dan sedang menyelesaikan program doktoral di Harvard University Amerika Serikat.

pandangan yang liberal. Di antaranya adalah konsep mereka tentang syariat Islam,² Al-Qur'an,³ Hadis,⁴ negara sekuler,⁵ kebebasan berpikir,⁶ menghidupkan spirit "Keberanian berijtihad"⁷ dengan mengusung isu-isu kontemporer dalam konteks keindonesiaan, serta isu pluralisme⁸ juga pandangannya mengenai pemaknaan kembali Islam dan lain-lainnya. Banyak kalangan yang menyambut hangat ide pembaruan tersebut, namun disisi lain banyak juga yang mengutuk.

Seorang penulis dari Mesir Nasr Hamid Abu Zaid menyebut bahwa peradaban Arab-Islam sebagai "Peradaban teks" artinya bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana "Teks" sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan.⁹ Dari pernyataan Abu Zaid ini, JIL menarik pengamatan secara

²Abd Moqsih Ghazali, "Tafsir atas "Rajam" dalam Islam", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/tafsir-atas-rajam-dalam-islam>, diakses pada 12 Mei 2011.

³Ahmad Fuad Fanani, "Metode Hermeneutika untuk Al-Qur'an", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/metode-hermeneutika-untuk-al-quran>, diakses pada 12 Mei 2011.

⁴Wail al-Sawwah, "Memahami Hadis Nabi Secara Rasional-JIL Edisi Indonesia", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/memahami-hadis-nabi-secara-rasional>, diakses pada 12 Mei 2011.

⁵Goenawan Mohamad, "Se (l-k) uler", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/se-l-k-uler>, diakses pada 12 Mei 2011.

⁶Saidiman Ahmad, "Argumen Islam untuk Kebebasan", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/argumen-islam-untuk-kebebasan>, diakses pada 12 Mei 2011.

⁷Muhammad Nurul Fikri, "Ijtihad dan Kesegaran Islam", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/ijtihad-dan-kesegaran-islam>, diakses pada 12 Mei 2011.

⁸Lihat, Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Jakarta: Kata Kita, 2009).

⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdiyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 1.

lebih jauh, menurut JIL bisa dikatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban "Kata" atau "*Lafaz*", bukan sekedar teks. Secara ringkas bisa dikatakan bahwa supermasi teks atau "*Lafaz*" adalah kaidah dasar dalam ajaran Islam.¹⁰ Itulah sebabnya, menurut JIL, dalam maksimum hukum Islam klasik dikatakan bahwa "*Al-ibrah bi 'umum al-lafazh, la bikhusus al-sabab*", yang menjadi pegangan pokok adalah universalitas teks, bukan partikularitas konteks. Kaidah ini menurut JIL, secara langsung atau tidak, menempatkan partikularitas pengalaman riil kehidupan manusia sebagai sesuatu yang berada di bawah supermasi teks Al-Qur'an atau Sunnah. Konsepsi semacam ini, secara tidak langsung, berlawanan dengan prinsip dasar dalam Al-Qur'an di mana manusia diletakkan pada posisi tinggi.¹¹

Menurut JIL, kita sering mendengarkan bahwa beberapa ketentuan hukum Islam (seperti hukum *qishash* dan hukum waris, yang selalu dijadikan contoh dan dikutip dalam setiap perdebatan mengenai pokok masalah ini), dianggap sebagai sesuatu yang final dan sudah demikian adanya, semata-mata berdasarkan suatu paham sederhana bahwa itu adalah sabda Allah atau perintah Allah. Sebuah ayat dalam Al-Qur'an (Al-Ahzab:36) seringkali dikutip sebagai landasan utama; jika Allah dan Rasul-Nya memutuskan sesuatu, tidaklah boleh bagi orang beriman, laki atau perempuan, untuk menolak keputusan itu; tak ada pilihan bagi mereka kecuali mentaatinya.¹² Apakah benar ayat ini menunjuk kepada makna yang sering dipahami oleh sebagian umat Islam saat ini, yaitu ketundukan kepada teks

¹⁰Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 109.

¹¹*Ibid.*, hlm. 111-112.

¹²*Ibid.*, hlm. 112.

tanpa *reserve*, tanpa memperhitungkan bagaimana perubahan-perubahan yang terjadi dalam kehidupan manusia sendiri?

Di sisi lain, isu tentang radikalisme Islam beberapa tahun terakhir ini juga kembali mencuat dan menjadi hangat diperbincangkan di Indonesia. Khususnya sejak Kementerian Komunikasi dan Informasi (Kemenkominfo) pada Maret 2015 mengakui telah memblokir sebanyak 19 situs-situs Islam yang dianggap telah menyebarkan paham atau simpatisan radikalisme. Sebenarnya isu tentang radikalisme ini sudah sejak lama muncul dan menjadi perhatian serius di kancah internasional.¹³ Khususnya sejak tragedi hancurnya gedung WTC dan Pentagon di New York pada 11 September 2001 silam, dimana kelompok Islam garis keras, al-Qaeda dan Taliban dituduh sebagai dalang di balik peristiwa bersejarah tersebut.

Sejak saat itu, perbincangan tentang terorisme dan radikalisme Islam menjadi isu global yang mendunia. Sejak saat itulah sorotan masyarakat dunia kepada umat Islam menjadi semakin negatif. Di Indonesia sendiri dalam beberapa tahun terakhir banyak kasus terorisme dengan melakukan bom bunuh diri. Terlebih lagi sekarang

¹³Lihat, Greg Fealy & Aldo Borgu, *Local Jihad: Radical Islam and Terrorism in Indonesia*, (Canberra: 2005, Australian Strategic Policy Institute); Quintan Wiktorowicz, *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, (Boulder, Toronto and Oxford: 2005 Rowman & Littlefield Publishers, Inc); M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Ideologi, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, (Jakarta: LP3ES, 2008); Woodward, dkk., "Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun As Counter-Radicalization Strategies in Indonesia", *Perspectives on Terrorism: A Journal of the Terrorism Research Initiative*, 4.4. (2010): 42.

diperparah dengan munculnya gerakan teroris transnasional Irak dan Suriah (ISIS).

Gerakan-gerakan paham radikalimse ini identik dengan sebutan kelompok garis keras, ekstrimis, militan, Islam kanan, fundamentalisme sampai terorisme.¹⁴ Penyebaran ideologi radikalisme Islam yang selama ini identik dilakukan oleh kelompok teroris dan beberapa kelompok militan garis keras dengan cara sembunyi-sembunyi ini, kini telah merambah secara terbuka lewat media online seperti website, blog, twiter, facebook dan lain-lain. Beberapa situs-situs atau website Islam tersebut dianggap telah menyebarkan paham radikal.¹⁵ Melalui media online, pemahaman Islam dengan ideologi radikal tersebut bisa terbaca. Beberapa opini dan atau artikel tafsir ayat-ayat Al-Qur'an yang dimuat di dalam situs-situs Islam tersebut mencerminkan pesan ideologis yang hendak disampaikan kepada pembaca. Beberapa tema-tema penafsiran yang diangkat dalam situs-situs Islam tersebut diantaranya adalah isu tentang jihad, penerapan syariat Islam,

¹⁴Syamsul Bakri, "Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer" dalam *Jurnal Dinamika*, Vol. 3 No. 1, January 2004, hlm. 2.

¹⁵Beberapa situs-situs tersebut di antaranya adalah arrahmah.com, al-mustaqbal.net, shoutussalam.com, kompasislam.com, voa-islam.com, panjimas.com, muqawamah.com, dekislam.com, nahimunkar.com, islampos.com, koepas.org, kiblat.net, kafilahmujahid.com, waislama.net, syamorganizer.com, hidayatulloh.com, suara-islam.com, kabarsuriah.com, sunnahcare.com, daulahislam.com, ippimakassar.com, hakikat.com dan lainnya. Dan masih banyak lagi situs-situs Islam baik dalam bentuk website, blog, facebook dan twiter yang "Dicurigai" berhaluan radikal.

mendirikan Negara Islam, menolak demokrasi, menolak pluralisme agama, menolak kesetaraan gender dan lainnya.¹⁶

Situs-situs Islam tersebut dicurigai sebagai pendukung gerakan teroris transnasional Irak dan Suriah (ISIS). Situs-situs Islam tersebut juga dianggap sebagai situs-situs Islam yang konsisten menyebarkan ideologi kekerasan atas nama agama. Jika dicermati secara seksama, gerakan-gerakan paham Islam radikal ini memiliki prinsip yang sama, yaitu mendirikan Negara Islam yang berdaulah Khilafah Islamiyah dengan penerapan Syariat Islam secara total. Menurut gerakan-gerakan ini, konsep *din al-dawlah*; bahwa fondasi Islam adalah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi serta tradisi para sahabat; mengagendakan puritanisasi; kedaulatan dan hukum negara harus berdasarkan syariat; perlawanan terhadap dominasi Barat dan relasi yang tidak adil antara dunia Islam dan Barat; dan jihad sebagai pilar menuju *Nizam Islami*.¹⁷ Cara pandang yang holistik ini, menurut Imdadun melahirkan konsep bahwa Islam dan Negara tidak bisa dipisahkan. Islam adalah *din wa dawlah*.

Keberadaan beragam situs-situs Islam di Indonesia ditengah maraknya isu kelompok teroris transnasional Irak dan Suriah (ISIS) dengan pemahaman Islam yang ideologis dan radikal tersebut penting untuk dikaji untuk mengungkap dialektika yang terjadi antara praktik

¹⁶Lihat, M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tasir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), 237.

¹⁷M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. 129-130. Lihat juga, M. Nurdin Zuhdi, "Kritik Terhadap Pemikiran Keagamaan Gerakan Revivalisme Islam", dalam *Sosiologi Agama Jurnal Ilmiah Agama dan Perubahan Sosial*, vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2013, 154.



penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan implikasinya terhadap penyebaran paham radikal di Indonesia serta faktor-faktor apa yang melatar belakangnya. Mesti disadari bahwa praktik penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang ada di dalam situs-situs Islam, dari sudut pandang sosial-budaya, tidaklah semata-mata merupakan hasil dari praktik memahami pesan Tuhan melalui ayat-ayat Al-Qur'an semata, namun pada saat yang bersamaan ia juga menjadi arena bagi para penafsir untuk melakukan pembacaan terhadap realitas sosial-politik yang mengitarinya.¹⁸

Asumsi yang dibangun di sini adalah bahwa penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang ada di dalam situs-situs Islam yang hendak dikaji dalam penelitian ini selain melakukan praktik pemahaman terhadap pesan Tuhan yang terkandung di dalam Al-Qur'an, pada saat yang bersamaan para penafsir juga melakukan pembacaan dan berdialektika dengan problem-problem sosial-politik yang terjadi ketika praktik penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tersebut dilakukan. Tidak dipungkiri bahwa disetiap produk tafsir yang dihasilkan setiap mufasir ada ciri khas dan karakteristik tersendiri yang mewarnai produk tafsirnya. Karena memang, latar belakang pendidikan, kondisi sosial, politik dan budaya yang mengitarinya dapat mempengaruhi terhadap penafsirannya. Hal inilah yang ingin ditegaskan oleh Gadamer bahwa dalam proses penafsiran, prapemahaman selalu memainkan peran; prapemahaman ini diwarnai oleh tradisi yang berpengaruh, dimana seorang penafsir berada, dan juga diwarnai oleh prejudis-prejudis (*Vorurteile; perkiraan awal*) yang terbentuk di dalam tradisi

¹⁸Lihat Islah, "Dialektika Tafsir Al-Qur'an dan Praktik Rezim Orde Baru" dalam *Disertasi*, PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014, 5.



tersebut.¹⁹ Berdasar hal tersebut maka penelitian tentang persoalan ini menjadi penting terutama di saat era IT di mana terjadinya perubahan mendasar atas derasnya informasi yang berkembang di masyarakat dan perlunya adanya pemahaman yang menuju Islam *rahmatan li al-alamn*.

B. Problem Akademik

Agar penelitian ini lebih spesifik, maka penulis sengaja membatasi penelitian ini pada dua pemikiran yang bertolak belakang satu sama lain, yaitu pemikiran Jaringan Islam Liberal (JIL) dan pemikiran Jaringan Islam Radikal (JIR) di Indonesia. Dari sinilah, maka dapat dirumuskan beberapa pokok masalah yaitu sebagai berikut:

1. Bagaimana pembacaan Al-Qur'an Jaringan Islam Liberal dan Jaringan Islam Radikal?
2. Mengapa produk pembacaan Al-Qur'an antara Jaringan Islam Liberal dan Jaringan Islam Radikal berbeda?

C. Kontribusi Penelitian

Setidaknya ada dua kontribusi penting dalam penelitian ini, yaitu:

1. Secara akademik, kontribusi dari penelitian ini adalah untuk menambah khazanah keilmuan dalam bidang Studi Islam, khususnya dalam bidang kajian hukum Islam dan tafsir Al-Qur'an. Kajian tentang kitab suci Al-Qur'an oleh JIL dan JIR ini juga memberikan kontribusi tentang corak dan karakteristik baru dalam hukum

¹⁹Lihat, Gadamer, *Das Problem Des Historischen Bewusstseins*, 5, dalam Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), 47.

Islam dan pemikiran tafsir Al-Qur'an di Indonesia dari dua aliran pemikiran Islam di Indonesia. Dua aliran pemikiran Islam yang dikomparasikan tersebut masih jarang sekali dilakukan oleh peneliti-peneliti terdahulu.

2. Secara praktis, dengan kajian yang masih jarang tersentuh ini diharapkan bisa digunakan sebagai salah satu sumber acuan untuk melihat perbandingan pembacaan Al-Qur'an oleh JIL dan JIR. Kajian ini juga dapat memberikan informasi dan bisa dijadikan sumber referensi bagi masyarakat Indonesia dalam mengetahui produk pembacaan Al-Qur'an dan produk hukum Islam oleh JIL dan JIR. Kajian ini penting untuk dikemukakan mengingat bahwa liberalisme dan radikalisme agama dalam konteks sosial-budaya Indonesia adalah suatu keniscayaan.

D. Kajian Terdahulu

1. Kajian Terhadap JIL

Meski merupakan kajian yang kemunculannya belum begitu lama, namun kajian dalam hukum Islam yang bernuansa hermeneutika telah menarik perhatian umat Islam. Banyak umat Islam, khususnya pemerhati kajian hukum Islam untuk melakukan kajian lebih lanjut terhadapnya, baik untuk kemudian mengapresiasi ataupun mengkritikinya. Kajian terhadap hermeneutika hukum Islam ini tentu saja tidak lepas dari maraknya wacana bahwa Al-Qur'an adalah *shalih li kulli zaman wa makan* di dunia Islam, karena kemunculan hermeneutika hukum Islam tidak bisa dilepaskan dari fenomena tersebut. Tidak terlalu berlebihan kalau dikatakan bahwa produk hukum Islam yang menggunakan metode hermeneutika merupakan salah satu bentuk gerakan hermeneutika hukum Islam.



Sejauh ini karya-karya yang terkait dengan kajian terhadap hermeneutika hukum Islam bisa dikategorikan ke dalam tiga kelompok. *Pertama*, karya-karya yang berorientasi untuk menolak keabsahan hermeneutika sebagai salah satu metode istinbat hukum. Dalam hal ini, tafsir Al-Qur'an yang menggunakan metode hermeneutika bukan saja dinilai sebagai bagian dari "Proyek liberalisme pemikiran" Islam yang bergaya Barat, namun juga dianggap sebagai bernuansa ideologis.

Pendekatan hermeneutika yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an merupakan sisi lain yang menegaskan ketidakabsahan penafsiran Al-Qur'an. Ada beberapa karya yang terkait dengan hal ini, misalnya *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*²⁰ dan *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*²¹ karya Adian Husaini, *Metode Bibel dalam Studi Al-Qur'an*²² karya Adnin Armas, "Isu-Isu Sentral dalam Pemikiran Islam Liberal"²³ karya Ugi Suharto, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*²⁴ karya Fahmi Salim. Karya-karya ini menegaskan ketidaklayakan menggunakan pendekatan hermeneutika untuk memahami Al-Qur'an, terutama dalam menggali hukum Islam. Ketidaklayakan hermeneutika ini

²⁰Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2005).

²¹Adian Husaini, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007).

²²Adnin Armas, *Metode Bibel dalam Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2006).

²³Ugi Suharto, "Isu-isu sentral dalam Pemikiran Islam Liberal: Kes Indonesia dan Pengajarannya untuk Malaysia", Makalah seminar "Islam and Liberalism in Indonesia" di ISTAC, Kuala Lumpur 14 Maret 2007.

²⁴Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, (Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani Press, 2010).



bukan saja karena hermeneutika lebih merupakan pendekatan yang dipakai untuk memahami Bible yang memiliki sifat yang berbeda dengan Al-Qur'an, namun menerapkan hermeneutika untuk memahami Al-Qur'an dan menggali hukum Islam dinilai sebagai bentuk kemunduran umat Islam, sehingga dunia Islam menjadi miskin, lemah dan bodoh.²⁵

Selain itu fenomena merebaknya hermeneutika di kalangan akademisi Islam juga dianggap tidak terlepas dari hegemoni pemikiran Barat dalam studi Islam.²⁶ Menurut kelompok ini untuk memahami Al-Qur'an cukup dengan menggunakan ilmu tafsir yang sudah ada yang telah dimiliki umat Islam. Ilmu tafsir yang telah diformulasikan oleh para ulama yang berwibawa telah mengakar dalam tradisi Islam. Ilmu itu muncul karena bahasa Al-Qur'an memiliki struktur. Ilmu tafsir tidak sama dengan hermeneutika Yunani, Kristen, atau ilmu interpretasi kitab suci yang lain dari agama dan budaya apapun.²⁷ Menurut kelompok inipun pembacaan hermeneutika atas Al-Qur'an yang didasari atas perkembangan ilmu humaniora Barat tak lain untuk meliberalkan tafsir Al-Qur'an dari kaidah-kaidah metodologis yang pasti.²⁸

Kedua, karya-karya yang mengenalkan dan merespons positif hermeneutika. Karya-karya ini cukup mengapresiasi hermeneutika sebagai salah satu ilmu bantu dalam menafsirkan Al-Qur'an. Dalam hal ini ada beberapa karya di antaranya, *Al-Qur'an Hermeneutika dan Kekuasaan*

²⁵Lihat, Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat...*, hlm. 288.

²⁶Lihat lebih jelas dalam, Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat...*, hlm. 289.

²⁷Adnin Armas, *Metode Bibel dalam Studi Al-Qur'an...*, hlm. 79-80.

²⁸Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an...*, hlm. 491-492.



Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutik Al-Qur'an karya Nashr Hamid Abu Zaid.²⁹ Dalam buku ini Abu Zaid menjelaskan beberapa hal penting terkait dengan penawaran hermeneutika Al-Qur'an diantaranya mengenai problem hermeneutika dan penafsiran teks. Problematika mendasar dalam mengkaji hermeneutik menurut Abu Zaid adalah problem penafsiran teks, baik teks historis maupun teks keagamaan. Di sini Abu Zaid betul-betul menanamkan kesadaran atas historisitas Al-Qur'an melalui hermeneutik yang ia terapkan dalam studi Al-Qur'an.

Selain buku Abu Zaid, juga banyak buku-buku yang mengenalkan beberapa pemikiran hermeneutika baik dari klasik maupun kontemporer, mulai dari Islam hingga Barat. Dalam hal ini misalnya adalah *Hermeneutika Transendental dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*,³⁰ buku ini ditulis oleh beberapa akademisi pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Sunan Kalijaga. Karya ini secara genuin dan elaborasi mengenalkan beberapa pemahaman mengenai diskursus hermeneutika mulai dari teori-teori klasik sampai kontemporer. Buku ini mengenalkan beberapa tokoh hermeneutika Barat seperti Emilio Betti, Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, Gadamer, Karl-Otto Apel, Habermas dan Paul Ricoeur. Namun sayangnya, buku ini hanya sebatas deskripsi saja, belum sampai pada penjelasan tentang "Perkawinan" hermeneutika dengan ilmu-ilmu Al-Qur'an.

²⁹Nashr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an Hermeneutika dan Kekuasaan Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutik Al-Qur'an*, (Bandung: RQiS, 2003).

³⁰Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

Beberapa karya-karya lain yang mulai mengenalkan hermeneutika Al-Qur'an adalah *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*,³¹ karya Abdul Mustaqim. Buku ini mengangkat beberapa pemikiran tokoh studi Al-Qur'an kontemporer, seperti Muhammad Shahrur, Riffat Hassan, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zaid, Mohammed Arkoun, Fazlur Rahman dan lainnya. Buku ini adalah kumpulan beberapa artikel yang ditulis oleh beberapa dosen UIN Yogyakarta. Walaupun penulisan dalam buku ini sudah ada beberapa yang menyertakan kritiknya, namun penelitian ini hanya sebatas deskripsi-analisis yang cukup singkat saja.

Kemudian *Hermeneutika Al-Qur'an Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer* karya Moch. Nur Ichwan.³² Penelitian Nur Ichwan ini sangat terbatas dan cukup singkat, karena hanya sebatas mendeskripsikan pemikiran hermeneutika Al-Qur'an para tokoh-tokoh kontemporer, seperti Hasan Hanafi, Fazlur Rahman, Farid Esack dan Amina Wadud. Penelitian yang dilakukan oleh Ichwan ini tidak terlalu mendalam dan serius, karena tidak menyentuh aspek penerapan hermeneutikanya. Akan tetapi penelitian yang dilakukan oleh Nur Ichwan ini tidak berhenti sampai disitu, ia kemudian melanjutkan penelitiannya dengan mengkaji hermeneutika Al-Qur'annya Abu Zaid, dalam bentuk tesis yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul

³¹Abdul Mustaqim (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

³²Moch. Nur Ichwan, "Hermeneutika Al-Qur'an Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer", *Skripsi*, Fak. Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.

*Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an Teori Hermeneutika Nashr Abu Zaid.*³³

Senada dengan penelitian yang di lakukan oleh Ichwan adalah karya Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi.*³⁴ Penelitian yang dilakukan oleh Ilham ini terbilang lumayan mendalam, karena selain yang dibahas dalam penelitian ini hanya satu tokoh, penelitian ini cukup menyentuh aspek metodologi dan penerapan hermeneutika Al-Qur'annya yang di gagas oleh Hassan Hanafi. Selain itu, Karya Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontektualisasi Melacak Hermeneutika Tafsir Al-Manar dan Tafsir Al-Azhar*³⁵ juga mulai menyentuh aspek metodologi dan penerapan hermeneutika Al-Qur'an. Menurut Faiz, hermeneutika membuka jalan bagi upaya kontekstualisasi kitab suci sehingga dapat berdialog dan oprasional-fungsional dalam berbagai ruang dan waktu yang berbeda.

Dari telaah pustaka yang telah disebutkan di atas, tampak bahwa belum ada yang mencoba membahas secara khusus mengenai hermeneutika hukum Islam Jaringan Islam Liberal. Dari sinilah, mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan, terutama untuk menyajikan sebuah model hermeneutika hukum Islam mazhab Jaringan Islam Liberal (JIL).

³³Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an teori Hermeneutika Nashr Abu Zaid*, (Jakarta: Teraju, 2003).

³⁴Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembesian Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002).

³⁵Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontektualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2003).

2. Kajian Terdahulu Terhadap JIR

Penelitian tentang tema radikalisasi pernah dilakukan oleh beberapa peneliti terdahulu. Misalnya penelitian yang dilakukan oleh Syamsul Bakri dengan judul “Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer”.³⁶ Penelitian ini masih cenderung bersifat deskriptif saja. Karena penelitian ini lebih fokus mengkaji faktor-faktor penyebab munculnya gerakan radikalisme. Dalam penelitian ini disebutkan setidaknya ada lima faktor munculnya paham radikalisme: faktor sosial-politik, faktor emosi keagamaan, faktor kultural, faktor ideologis anti westernisme dan faktor kebijakan pemerintah. Penelitian ini menyimpulkan bahwa Islam tidak mengajarkan radikalisme, tetapi perilaku kekerasan sekelompok umat Islam atas simbol-simbol Barat memang merupakan realitas historis-sosiologis yang dimanfaatkan media pers Barat untuk memberi label dan mengkampanyekan anti-radikalisme Islam. Penelitian ini juga menegaskan bahwa faktor eksternal yaitu dominasi dan kesewenang-wenangan barat atas negeri-negeri Muslim merupakan faktor yang lebih dominan yang memunculkan radikalisme muslim.³⁷

Penelitian lainnya dilakukan oleh Syamsul Rizal dengan judul “Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir”.³⁸ Fokus kajian dalam penelitian ini adalah berupaya melihat kesinambungan dan kesamaan karakteristik antara faham

³⁶Syamsul Bakri dengan judul “Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer” dalam *Jurnal Dinika*, Vol. 3 No. 1, Januari, 2004, 2-12.

³⁷*Ibid.*, 9-10.

³⁸Syamsul Rizal dengan judul “Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir” dalam *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 14, No. 2, 2010, 214-231.

Khawarij dengan faham gerakan Islam radikal Hizbut Tahrir. Pemilihan gerakan ini hanyalah bersifat arbitrer dari sekian banyak 'gerakan Islam baru' seperti Salafi, Ikhwanul Muslimin, Majelis Mujahidin Indonesia, Front Pemuda Islam dan lain sebagainya. Penelitian ini juga berusaha melihat sejauh mana akar-akar radikalisme dalam sejarah Islam klasik yang kemudian dibandingkan dengan pemikiran radikalisme Islam Kontemporer. dari analisis yang telah dilakukan penelitian ini menyimpulkan bahwa kedua gerakan tersebut sama-sama muncul sebagai bentuk perlawanan terhadap tatanan sosial disekitarnya yang tidak disetujuinya. Baik Khawarij maupun HT menggunakan agama sebagai sumber justifikasi untuk melakukan perlawanan. Penelitian ini juga menegaskan bahwa Khawarij dan HT cenderung memahami teks-teks Islam secara literal tanpa mengelaborasi konteks, maksud, dan tujuannya. Dari sinilah kemudian lahirlah pemikiran yang cenderung menghakimi 'yang lain' sebagai kufur atau tidak faham Islam secara *kaffah*, serta mengklaim diri (*self-claim*) sebagai pengemban Islam yang paling benar.

Ayub Mursalin dan Ibnu Katsir juga pernah melakukan penelitian tentang radikalisme agama dengan judul "Pola Pendidikan Keagamaan Pesantren dan Radikalisme: Studi Kasus Pesantren-pesantren di Provinsi Jambi".³⁹ Penelitian ini memfokuskan kajiannya pada beberapa lembaga pendidikan pesantren yang ada di Provinsi Jambi. Adapun fokus kajiannya adalah mengungkap pola pendidikan keagamaan yang mengandung pesan radikalisme. Dari

³⁹Ayub Mursalin dan Ibnu Katsir, "Pola Pendidikan Keagamaan Pesantren dan Radikalisme: Studi Kasus Pesantren-pesantren di Provinsi Jambi" dalam *Jurnal Kontekstualita*, Vol. 25, No. 2, 2010, 255-290.



penelitian yang telah dilakukan kajian ini menyimpulkan bahwa model pembelajaran indoktrinasi di pesantren efektif memengaruhi paham keagamaan santri/siswa menjadi radikal, namun tidak sampai mengarahkan pada aksi radikal. Dengan demikian, pola pendidikan di pesantren cukup signifikan memengaruhi santri dalam membentuk wawasan dan sikap santri/siswa untuk memiliki paham keagamaan yang agak konservatif dogmatis.⁴⁰

Penelitian yang berjudul “Melacak Akar Radikalisme dalam Gerakan Islam Modern: Kasus Jama’ah al-Ikhwan al-Muslimun” oleh Agung Irawan Mizan juga penting dikemukakan di sini.⁴¹ Adapun fokus dalam penelitian ini adalah melacak akar pemikiran radikalisme dalam gerakan keagamaan jama’ah *al-Ikhwan al-Muslimun*. Kajian ini diharapkan menjadi ‘kacamata’ baru dalam memandang bahwa radikalisme dalam Islam, organisasi-organisasi radikal yang kerap bertindak keras atas nama agama, memiliki argumentasi teologis untuk membenarkan diri mereka. Penelitian ini menegaskan bahwa pada dasarnya akar radikalisme dalam pemikiran Islam tumbuh dari dua prinsip dasar yaitu: Prinsip keterpilihan dan adanya doktrin kebenaran absolut. Sehingga doktrin ini menginspirasi dan menyemangati gerakan Islam radikal seperti Jama’ah *al-Ikhwan al-Muslimun* (IM) untuk menggunakan bentuk-bentuk kekerasan dalam memperjuangkan visi dan misi gerakan mereka.⁴²

⁴⁰*Ibid.* hlm. 286.

⁴¹Agung Irawan Mizan, “Melacak Akar Radikalisme Dalam Gerakan Islam Modern: Kasus Jama’ah al-Ikhwan al-Muslimun” dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XI, No. 1, Juni 2011, 53-70.

⁴²*Ibid.* 68-69.

Azyumardi Azra, juga pernah menulis makalah dengan judul “Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama”.⁴³ Menurut Azyumardi Azra, ada beberapa penyebab munculnya paham radikalisme keagamaan ini, yaitu: pemahaman keagamaan yang literal, sepotong-sepotong terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan bacaan yang salah terhadap sejarah Islam yang dikombinasikan dengan idealisasi berlebihan terhadap Islam pada masa tertentu, deprivasi politik, sosial dan ekonomi yang masih bertahan dalam masyarakat. Pada saat yang sama, disorientasi dan dislokasi sosial-budaya, dan ekses globalisasi, dan semacamnya sekaligus merupakan tambahan faktor-faktor penting bagi kemunculan kelompok-kelompok radikal.

Penelitian lainnya tentang radikalisme agama juga dilakukan oleh Abdul Munip dengan judul “Menangkal Radikalimse Agama di Sekolah”.⁴⁴ Fokus penelitian ini adalah upaya menangkali paham radikalisme agama yang masuk di ranah sekolah. Ada beberapa strategi yang ditawarkan dalam rangka menangkali paham radikalisme agama di sekolah, diantaranya adalah memberikan penjelasan Islam secara memadai, misalnya tentang konsep jihad, konsep toleransi, pengenalan tentang hubungan ajaran Islam dengan kearifan lokal, mengedepankan dialog dalam pembelajaran agama Islam, pemantauan terhadap kegiatan

⁴³Azyumardi Azra, “Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama”, *Makalah*, dalam workshop “Memperkuat Toleransi Melalui Institusi Sekolah”, yang diselenggarakan oleh The Habibie Center di Hotel Aston Bogor, pada 14 Mei 2011.

⁴⁴Abdul Munip, “Menangkal Radikalimse Agama di Sekolah” dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2, Desember 2012, 159-181.



dan materi mentoring keagamaan, pengenalan dan penerapan pendidikan multikultural.⁴⁵

Penelitian lain tentang radikalisasi juga pernah dilakukan oleh Abu Rokhmat dengan judul “Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal”.⁴⁶ Fokus dari penelitian ini adalah mengungkap elemen-elemen radikalisme Islam dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI) pada Sekolah Menengah umum (SMU). Penelitian ini juga berusaha untuk memberikan strategi deradikalisasi Islam para guru dalam pembelajaran PAI pada Sekolah Menengah Umum (SMU). Dari analisis yang dilakukan, penelitian ini menyimpulkan bahwa: (1) Beberapa guru mengakui adanya konsep Islam radikal yang mungkin menyebar dikalangan siswa karena kurangnya pengetahuan keagamaan; (2) Unit-unit kajian Islam di sekolah-sekolah berkembang baik namun tidak ada jaminan adanya kekebalan dari radikalisme karena proses belajarnya diserahkan kepada pihak ketiga; (3) Di dalam buku rujukan dan kertas kerja terdapat beberapa pernyataan yang dapat mendorong siswa untuk membenci agama atau bangsa lain. Penelitian ini merekomendasikan adanya strategi deradikalisasi yang dapat diimplementasikan yaitu deradikalisasi preventif, deradikalisasi preservatif terhadap Islam moderat, dan deradikalisasi kuratif.⁴⁷

Penelitian terbaru tentang radikalisme dilakukan oleh Ahmad Gaus AF. dengan judul “Pemetaan Problem

⁴⁵*Ibid.*, 174-179.

⁴⁶Abu Rokhmat, “Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal” dalam *Walisongo*, Vol. 20, No. 1, Mei 2012, 79-113.

⁴⁷*Ibid.*, 80.

Radikalisme di SMU Negeri di 4 Daerah".⁴⁸ Penelitian ini mengambil sampel kajiannya di 50 SMU Negeri di empat daerah yaitu Cianjur, Pandeglang, Surakarta, dan Yogyakarta. Pertanyaan akademik yang dijawab dalam penelitian ini adalah benarkah sekolah-sekolah menengah umum negeri (SMUN) telah dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok Islam garis keras untuk merekrut anggota? Apa strategi yang mereka tempuh dan bagaimana pula jaringan mereka terbentuk di lingkungan sekolah-sekolah yang disurvei? Penelitian ini menyimpulkan bahwa sekolah menjadi ruang yang terbuka bagi diseminasi paham apa saja, termasuk paham radikal. Penelitian ini juga menemukan bahwa pihak sekolah terlalu terbuka dan kurang ketat dalam menyeleksi paham keagamaan yang masuk ke sekolah. Sehingga kelompok radikalisme keagamaan tersebut dengan mudahnya memanfaatkan ruang terbuka tersebut untuk masuk secara aktif mengkampanyekan ideologi dan memperluas jaringannya melalui Rohis atau Kerohanian Islam. Temuan penelitian menunjukkan bahwa pihak sekolah tidak ambil peduli dengan materi keagamaan yang dibawa oleh organisasi dari luar sekolah dan di-training-kan melalui Rohis. Walaupun sejauh ini penelitian ini memang belum menemukan ada indikasi penyimpangan ke arah pemahaman agama yang radikal dari komunitas sekolah. Namun telah ditemukan beberapa kasus seperti ditemukannya modul mentoring yang berisi penghujatan terhadap paham kebangsaan seperti menolak ideologi Pancasila, tidak bersedia menghormati bendera kebangsaan, dan mengkampanyekan berdirinya Negara Islam.⁴⁹ Hal

⁴⁸Ahmad Gaus AF., "Pemetaan Problem Radikalisme di SMU Negeri di 4 daerah" dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 8, No. 1, Juli 2013.

⁴⁹*Ibid.*, 189.



senada juga dilakukan oleh Reza Febriansyah,⁵⁰ dalam penelitiannya mengkaji tentang radikalisme oleh FPI Palembang.

Dari kajian pustaka di atas telah membuktikan bahwa penelitian tentang pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an dalam situs-situs Islam radikal belum pernah dilakukan sebelumnya. Penelitian ini penting untuk dilakukan mengingat isu radikalisme atas nama agama akhir-akhir ini mencuat dan cukup meresahkan masyarakat.

3. Sistematika Penyajian

Secara garis besar buku ini memuat tiga bagian utama, yaitu memuat pendahuluan, isi dan penutup. Berdasarkan uraian dan tujuan penelitian ini, maka sistematika pembahasan penelitian ini disusun sebagai berikut:

Pada bab I memuat latar belakang masalah untuk menjelaskan secara akademik mengapa penelitian ini penting untuk dilakukan dan beberapa alasan mengapa penulis memilih tema pembacaan Al-Qur'an oleh JIL dan JIR. Selanjutnya dirumuskan beberapa masalah atau problem akademik yang hendak dipecahkan dalam penelitian ini sehingga jelaslah masalah yang akan dijawab. Sedangkan tujuan dan signifikansinya dimaksudkan untuk menjelaskan pentingnya penelitian ini dan kontribusinya bagi pengembangan keilmuan, terutama dalam studi Islam di Indonesia. Kemudian dilanjutkan dengan telaah pustaka untuk menjelaskan di mana posisi penulis dalam penelitian ini dan penemuan baru apa dalam penelitian ini. Sedangkan metode dan langkah-langkahnya dimaksudkan untuk

⁵⁰Reza Febriansyah, "Radikalisme Berlatar Belakang Agama dalam Masyarakat: Studi Kasus pada Ormas FPI Palembang", *Skripsi*, Universitas Sriwijaya, Palembang 2013.



menjelaskan bagaimana proses dan prosedur serta langkah-langkah yang akan dilakukan penulis dalam penelitian ini, sehingga sampai kepada tujuan menjawab problem-problem akademik yang menjadi kegelisahan penulis.

Pada bagian bab II merupakan uraian tentang sejarah dan perkembangan JIL dan JIR. Pada bab ini mengkaji sub bab, yaitu diantaranya adalah: sejarah dan jaringan JIL; kegelisahan pemikiran JIL melihat pembacaan Al-Qur'an pada zaman sekarang yang dianggap perlu pembaharuan; selain itu bab ini juga akan menguraikan sejarah perkembangan dan jaringan JIR; bab ini juga akan menguraikan sejarah ihwal munculnya dan berdirinya JIR di Indonesia. Bab ini juga akan menguraikan situs-situs Islam yang masuk kategori radikal.

Masuk pada bab III yaitu menguraikan metodologi pembacaan Al-Qur'an yang di gagas oleh JIL dan JIR. JIL menawarkan metode pembacaan kontekstualis, sedangkan JIR menawarkan metode pembacaan tekstualis. Bab ini juga merupakan jawaban dari pertanyaan utama dari penelitian ini.

Kemudian pada bab IV yaitu menguraikan tentang produk pembacaan Al-Qur'an oleh JIL dan JIR. JIL melahirkan pembacaan kontekstualis dengan mengusung tiga kaedah, yaitu *Al-'Ibrah bi Al-Maqashid la bi Al-Alfahz; Jawaz Nasakh al-Nushush (al-Juz'iyah) bi al-Mashlahah;* dan *Tanqih al-Nushush bi 'Aql al-Mujtama' Yajuzu.* Sedangkan JIR melahirkan produk pembacaan tekstualis dengan tiga produk pembacaannya, yaitu Al-Qur'an Sebagai Alat Legitimasi Ideologi; Hilangnya Kontekstualitas Ayat; dan Mengusung Tema Penafsiran Jihadis. Bab ini merupakan



uraian jawaban dari rumusan masalah yang kedua dari penelitian ini.

Memasuki bab V adalah yaitu penutup berisi kesimpulan yang merupakan jawaban rumusan masalah sebelumnya dan diakhiri saran-saran konstruktif bagi penelitian lebih lanjut dan lebih sistematis.





BAB II

**MENGENAL JARINGAN ISLAM LIBERAL
DAN JARINGAN ISLAM RADIKAL**

Pada bagian bab II ini, akan diuraikan sejarah dan perkembangan JIL dan JIR, yang terbagi ke beberapa sub bab, di antaranya adalah sejarah JIL; kegelisahan pemikiran JIL melihat pembacaan Al-Qur'an pada zaman sekarang yang dianggap perlu pembaharuan; kemudian akan dilanjutkan dengan menguraikan sejarah ihwal munculnya JIR di Indonesia; dan pada bagian akhir akan diuraikan beberapa situs-situs Islam yang dinilai masuk kategori radikal.



A. Jaringan Islam Liberal

1. Islam Liberal: Sejarah dan Jaringan

Kata *liberal* berasal dari kata Latin *liber* yang artinya bebas atau merdeka, bandingkan dengan kata *liberty*, kemerdekaan. Liberalisme, secara etimologis, berarti falsafah politik yang menekankan nilai kebebasan individu dan peran negara dalam melindungi hak-hak warganya.⁵¹ Menurut Owen Chadwick kata “Liberal” secara harfiah artinya bebas (*free*) dan terbuka, artinya “Bebas dari berbagai batasan” (*free from restraint*).⁵² Sedangkan “Islam Liberal” adalah istilah Charles Kurzman dalam bukunya yang terkenal *Liberal Islam: A Source Book*.⁵³ Penggunaan istilah ini sendiri, seperti diakui Kurzman, pernah dipopulerkan oleh Asaf Ali Asghar Fyzee (1899-1981), intelektual Muslim-India, sejak tahun 1950-an. Mungkin Fyzee orang pertama yang menggunakan istilah “Islam Liberal.”⁵⁴

Liberal yang menjadi kata sifat bagi “Islam” dalam istilah itu harus dibedakan pengertiannya dengan, misalnya, liberalisme Barat. Hal ini untuk menghindari kekeliruan

⁵¹M. Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008), hlm. 18.

⁵²Pendapat Owen Chadwick ini dikutip dari makalah Adian Husaini, MA., *Mengapa Barat Menjadi Sekular-Liberal?* (Kairo-Mesir, Februari 2006).

⁵³*Liberal Islam: A Source Book*. Oxford University Press, 1998. Selain buku Kurzman, buku yang juga secara spesifik berbicara tentang isu ini adalah *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (University of Chicago Press, 1988) karya Lionard Binder. Sedangkan *magnum opus* Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (Cambridge University Press, 1983), kerap dijadikan rujukan utama tentang pemikiran Arab modern.

⁵⁴Lihat makalah diskusi yang disampaikan Oleh Luthfi Assyaukanie pada diskusi “Wacana Islam Liberal di Timur Tengah” di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta. Rabu, 21 Februari 2001.



ketika kita membicarakan tokoh-tokoh dalam wacana ini. Istilah tersebut harus dipahami sebagai nomenklatur untuk memudahkan kita merujuk kepada kecenderungan pemikiran Islam moderen yang kritis, progresif, dan dinamis. Dalam pengertian ini, "Islam Liberal" sesungguhnya bukanlah sesuatu yang benar-benar baru. Fondasinya telah ada sejak awal abad ke-19, ketika gerakan kebangkitan dan pembaruan Islam dimulai.⁵⁵

Banyak sekali istilah Islam liberal beredar, namun seiring dengan banyaknya para pemikir Islam yang memakai istilah ini, jarang sekali yang menjelaskan secara rinci apa itu "Islam Liberal". Bahkan Kurzman sendiri yang telah menulis sebuah buku dengan memakai istilah tersebut tidak menjelaskan secara jelas apa yang ia maksudkan dengan "Islam Liberal".⁵⁶ Bahkan Fyzee pun mempunyai istilah lain untuk "Islam Liberal" yaitu "Islam Protestan". Menurut

⁵⁵Luthfi Assyaukanie, "Wacana Islam Liberal di Timur Tengah" di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta. Rabu, 21 Februari 2001.

⁵⁶Adnin Armas, menjelaskan bahwa Kurzman membagi lima makna liberal, yaitu *pertama*, para penulis dalam bunga rampai ini tidak menganggap diri mereka sebagai kaum liberal; *kedua*, para penulis mungkin tidak mendukung seluruh aspek ideology liberal, sekalipun mereka menganut beberapa di antaranya; *ketiga*, bahwa istilah "liberal" mengandung konotasi negatif bagi sebagian dunia Islam karena makna itu diasosiasikan dengan dominasi asing, kapitalisme tanpa batas, kemunafikan yang mendewakan kebenaran, serta permusuhan kepada Islam; *keempat*, konsep "Islam Liberal" harus dilihat sebagai alat bantu analisis, bukan kategori yang mutlak; *kelima*, saya tidak membuat klaim apapun mengenai "Kebenaran" interpretasi liberal terhadap Islam. Saya tidak memiliki kualifikasi untuk terlibat dalam perdebatan-perdebatan yang demikian. Saya ingin mendeskripsikannya saja. Lihat, Charlez Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book*, diterjemahkan sebagai Wacana Islam Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xiii, dalam Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hlm. xv.

Luthfie Assyaukanie, salah seorang pengajar Universitas Paramadina Mulya, Dengan istilah ini (“Islam Protestan” atau “Islam Liberal”), Fyzee ingin menyampaikan pesan perlunya menghadirkan wajah Islam yang lain: Islam yang non-ortodoks; Islam yang kompatibel terhadap perubahan zaman; dan Islam yang berorientasi ke masa depan dan bukan ke masa silam.⁵⁷

Kemunculan istilah Islam Liberal ini, menurut Luthfie, mulai dipopulerkan sejak tahun 1950-an. Tapi mulai berkembang pesat terutama di Indonesia tahun 1980-an.⁵⁸ Di Timur Tengah, akar-akar gerakan liberalisme Islam bisa ditelusuri hingga awal abad ke-19, ketika apa yang disebut “Gerakan kebangkitan” (*harakah al-nahdhah/revivalisme*⁵⁹) di kawasan itu secara hampir serentak dimulai. Di Indonesia sendiri mulai muncul sekitar Tahun 1980-an yang dibawa oleh tokoh utama dan sumber rujukan utama komunitas Islam Liberal Indonesia, Nurcholish Madjid. Meski Cak Nur tidak pernah menggunakan istilah tersebut dalam gagasan-gagasan pemikiran Islamnya, tetapi ia tidak menentang ide-ide Islam Liberal.⁶⁰ Karna itu istilah Islam Liberal tidak beda halnya dengan gagasan-gagasan pemikiran Islamnya Cak Nur beserta kelompoknya yang tidak setuju dengan pemberlakuan syariat Islam (secara formal dalam negara) serta yang selalu menyuarakan sekularisme, emansipasi

⁵⁷Lihat Luthfie Assyaukanie, “Wacana Islam Liberal di Timur Tengah”, Teater Utan Kayu (TUK), (Jakarta. Rabu, 21 Februari 2001)

⁵⁸Adian Husaini, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), hlm. 2.

⁵⁹Tentang *revivalisme* lihat, M. Nurdin Zuhdi, “Perempuan dalam Revivalisme: Gerakan Revivalisme Islam dan Politik Anti Feminisme di Indonesia”, dalam *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 9, No. 2, Juli 2010, hlm. 237-257.

⁶⁰Adian Husaini, *Islam Liberal: Sejarah...*, hlm. 2-3.



wanita, persamaan satu agama dengan agama yang lain (*pluralisme theologies*), dan lain sebagainya.⁶¹

Pada awalnya, kecenderungan liberalisme tokoh-tokoh pembaru Muslim di kawasan Arab dipicu oleh semangat pemberontakan terhadap kolonialisme Eropa pada satu sisi, dan terhadap keterbelakangan kaum Muslim pada sisi lain. Karenanya, misi para pembaru Muslim meminjam istilah Albert Hourani pada masa-masa liberal (*liberal age*) itu adalah pembebasan dari cengkraman penjajahan dan pembebasan dari kebodohan. Dua misi ini terus berjalan secara beriringan hingga masa pertengahan abad ke-20, ketika sebagian besar negara-negara Muslim mendapatkan kemerdekaannya. Sementara misi kedua, proyek pembebasan dari kebodohan, masih terus berlanjut sampai sekarang.

Salah satu agenda penting dari misi kedua itu adalah memahami dan menafsirkan kembali ajaran-ajaran agama (Islam). Apa yang dilakukan tokoh-tokoh awal kebangkitan, seperti Muhammad Ibn Abd al-Wahab (1703-1791) di Jazirah Arab, Muhammad Ibn Ali al-Sanusi (1787-1860) di Aljazair dan Libia, Rifa'at Rafi' al-Thahtawi (1801-1873) di Mesir, dan Khairuddin al-Tunisi (1822-1889) di Tunisia, tak lain dari upaya melakukan pembacaan ulang terhadap tradisi-tradisi Islam serta membangun kembali pemahaman keagamaan kaum Muslim secara benar dan bermakna. Sebagian gagasan rekonstruktif itu mendapatkan respon dari masyarakat Muslim, tapi sebagian lainnya, mengalami

⁶¹Lihat, "Islam Liberal: Sejarah dan Penyimpangannya" dalam <http://roele.wordpress.com/2008/02/28/islam-liberal/> makalah ini pernah disampaikan pada Sanggar Informatika, ICMI Orsat Kairo, pada Selasa, 03 Oktober 2006.



tantangan, khususnya dari ulama ortodoks yang dalam hal ini menjadi lawan serius dari gerakan pembaruan Islam.

Secara umum, para pembaru Arab di masa-masa awal kebangkitan meyakini bahwa Islam adalah agama yang cocok bagi setiap masa dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Islam juga mampu beradaptasi dengan dunia modern, termasuk dengan pencapaian ilmu pengetahuan. Jika terjadi konflik antara ajaran Islam dengan pencapaian modernitas, maka yang harus dilakukan, menurut mereka, bukanlah menolak modernitas, tetapi menafsirkan kembali ajaran tersebut (*re-interpretation*). Di sinilah inti dari sikap dan doktrin Islam Liberal. Sikap yang menjadi inti dari doktrin Islam Liberal itu juga yang kerap membuat para tokohnya harus berhadapan dengan masyarakat dan penguasa (yang didukung oleh ulama ortodoks). Sebab, penafsiran ulang adalah istilah yang “Aneh” bagi mereka, khususnya karena dalam istilah itu terkandung makna perlawanan terhadap kemapanan.⁶²

⁶²Sampai sekarang komunitas Islam Liberal makin melebarkan sayapnya hingga ke perguruan-perguruan tinggi Islam, terutama di Indonesia. Banyak tokoh-tokoh yang terlibat di dalamnya di antaranya adalah: Asaf Ali Asghar Fyzee (1899-1981) intelektual Muslim-India; Charles Kurzman, University of North Carolina; Abdallah Laroui, Muhammad V University, Maroko; Mohammed Arkoun, University of Sorbonne, Prancis; Nashr Hamid Abu Zeyd, Fazlur Rahman, Direktur Lembaga Riset Islam, Pakistan; Hassan Hanafi, Pemikir Kontemporer Mesir; Ali Abdul Raziq, Ulama Al-Azhar (Telah dipecat oleh Hailat Kibaril Ulama, karna bukunya yang dianggap liberal); Nurcholish Madjid, Universitas Paramadina Mulya, Jakarta; Azyumardi Azra, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta; Nazaruddin Umar, IPTIQ, Jakarta; Komaruddin Hidayat, Yayasan Paramadina Mulya, Jakarta; Ulil Absar Abdalla, Lakpesdam-NU, Jakarta; Luthfie Assyaukanie, Universitas Paramadina Mulya, Jakarta; dan bahkan M. Amin Abdullah rektor UIN Sunan Kalijaga, dan lain-lain.

Setidaknya ada empat agenda yang diusung oleh JIL menurut Luthfi Assyaukanie,⁶³ *Pertama*, agenda politik. Yang dimaksud adalah sikap politik kaum muslim dalam melihat sistem pemerintahan yang berlaku. Agenda *kedua*, menyangkut kehidupan antar agama kaum muslim. Agenda *ketiga* (emansipasi perempuan) mengajak kaum Muslim untuk memikirkan kembali beberapa doktrin agama yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan perempuan. Dan agenda *keempat* (kebebasan berpendapat) menjadi penting dalam kehidupan kaum Muslim moderen, khususnya ketika persolan ini berkaitan erat dengan masalah hak-hak asasi manusia (HAM).

2. Kegelisahan Akademik Jaringan Islam Liberal

Tepatnya di harian *Kompas* pada tanggal 18 November 2002 Ulil Abshar Abdalla menulis sebuah artikel yang berjudul *Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam*. Tak pelak, akibat dari artikel tersebut menuai reaksi yang keras dari sejumlah pihak yang kontra.⁶⁴ Apakah inti dari artikel

⁶³Lihat Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar versus Islam Salah* (Jakarta: KataKita, 2007), hlm. 72-76.

⁶⁴Setidaknya ada sepuluh artikel yang bisa dimasukkan dalam kelompok kontra Ulil Abshar- Abdalla secara khusus, dan Islam Liberal, secara umum. Lihat: Haidar Bagir, "Beberapa Pertanyaan Untuk Ulil Abshar-Abdalla" dalam dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 143-148; Husni Muadz, "Komentar Serius Untuk Ulil Abshar-Abdalla", dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 149-164; Mustofa Bisri, "Menyegarkan Kembali Sikap Islam", dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 165-168; Agus Hasan Bashari, " Menyegarkan Kembali Pemahaman Terhadap Islam Rasul", dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 169-188; Syamsi Ali, "Menyegarkan Kembali Pemahaman "Islam" Kita, dalam Ulil



tersebut sehingga menuai banyak reaksi? Bagaimanakah Pandangan Ulil sebagai koordinator JIL memandang Islam dan pemaknaannya?

Di sinilah Ulil Abshar memandang Islam pertama-tama sebagai sebuah “Organisme” yang hidup; sebuah agama yang seharusnya berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan manusia. Menurut Ulil, Islam bukanlah sebuah monumen mati yang dipahat pada abad ketujuh masehi, lalu dianggap sebagai “Patung” indah yang tak boleh disentuh tangan sejarah. Namun, Ulil sebagai koordinator JIL memandang bahwa akhir-akhir ini adanya kecenderungan untuk “Me-monumenkan” Islam sangat kentara. Islam yang disuguhkan dengan cara demikian, amat berbahaya bagi kemajuan Islam itu sendiri.⁶⁵

Menurut Ulil, jalan satu-satunya untuk menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara umat Islam dalam menafsirkan agama Islam itu sendiri. Untuk

Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 189-203; Y. Herman Ibrahim, “Islam Substantif Adalah Tegaknya Syari’at Islam”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 204-214; Abdul Mu’iz, “Antara Kulit dan Isi”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 215-223; Fauzan al-Anzhari, “Agama Islam Beku, Aku Terus Berkembang”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 224-228; M. Adnan Firdaus, “Fatwa Mati Buat Yang “Usil”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 229-231; Bulletin al-Islam No. 134, “Islam Liberal”: Liberalisme Islam”, dalam Ulil Abshar Abdalla dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 232-240.

⁶⁵Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dalam Ulil Abshar Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental...* hlm. 9.

menuju kearah tersebut setidaknya ada empat hal yang harus diperlukan dan dilakukan:⁶⁶

Pertama, penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fundamental. Kita harus bisa membedakan mana ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak. Menurut Ulil, Islam itu kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah, dan seterusnya. Tetapi, bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya, dan kita tidak diwajibkan mengikutinya.⁶⁷

Ketiga, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai “Masyarakat” atau “Umat” yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan, dengan Islam. Menurut Ulil, larangan kawin beda agama,

⁶⁶Lihat, Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam...”, hlm. 8-9.

⁶⁷Menurut Ulil, aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab tidak perlu untuk diikuti. Misalnya adalah masalah jilbab, potong tangan, qishash, rajam, jenggot, jubah dan lain-lain. Contoh-contoh tersebut menurut Ulil tidak wajib untuk diikuti, karena hal tersebut merupakan ekspresi lokal partikular Islam di Arab. Menurut Ulil, yang harus diikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasi praktik-praktik tersebut. Ulil menjelaskan lebih lanjut bahwa jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standar kepantasan umum (*public decency*), kepantasan umum tentu sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai dengan perkembangan kebudayaan manusia. Lihat, Ulil Abshar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam...”, hlm. 8.



dalam hal ini antara perempuan Islam dengan lelaki non-Islam, sudah tidak relevan lagi. Al-Qur'an sendiri tidak pernah dengan tegas melarang itu, karena Al-Qur'an menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat, tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan orang Islam dan non-Islam harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan ini.⁶⁸

Keempat, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.⁶⁹

Menurut Ulil, tidak ada yang disebut "Hukum Tuhan" dalam pengertian seperti dipahami kebanyakan orang Islam. Misalnya, hukum Tuhan tentang pencurian, jual beli, pernikahan, pemerintahan, dan sebagainya. Yang ada adalah prinsip-prinsip umum yang universal yang dalam tradisi pengkajian hukum Islam klasik disebut *maqashid al-syari'ah*, atau tujuan umum syariat Islam.⁷⁰

Nampaknya dari beberapa hal yang telah dikemukakan di atas merupakan cermin kegelisahan Ulil Abshar Abdalla secara khusus dan Jaringan Islam Liberal

⁶⁸*Ibid.*, hlm. 8-9.

⁶⁹*Ibid.*, hlm. 9.

⁷⁰*Ibid.*

secara umum ketika melihat Islam dan perkembangannya pada masa kini. Di mana Islam cenderung dimaknai secara kaku. Padahal seharusnya Islam haruslah dimaknai sebagai "Organisme" yang senantiasa hidup. Islam seharusnya menjadi sebuah agama yang terus berkembang sesuai dengan denyut nadi perkembangan zaman.

B. Jaringan Islam Radikal

Radikalisme merupakan fenomena agama-agama yang tidak hanya dilabelkan oleh Islam saja melainkan juga agama lain.⁷¹ Seperti agama hindu, di India Selatan antara kaum Sikh haluan keras dengan Islam, Israel kaum Yahudi Ultra dengan ummat Islam dan sebagainya. Oleh karenanya perlu melacak asal-usul radikalisme secara historis yang bertujuan untuk mendapatkan informasi yang jelas. Adanya radikalisme dan fundamentalisme tentu tidak dari ruang hampa. Salah satu penyebab adanya tersebut adalah tekanan politik penguasa, kegagalan rezim sekular merumuskan kebijakan dan mengimplementasikannya dalam kehidupan masyarakat, respon atas Barat pada standar ganda HAM dan sebagainya. Dalam kacamata Azyumardi Azra adanya radikalisme ini merujuk pada gerakan Salafi di Timur Tengah, seperti MMI, FPI, HTI dan sebagainya.⁷²

Radikalisme, fundamentalisme atau kekerasan agama hakikatnya adalah konstruksi sosial tentang paham dan tindakan keagamaan yang dilakukan oleh golongan Islam tertentu. Label ini diberikan oleh golongan lain sesuai dengan konsepsi mereka. Sementara itu, pelakunya sendiri

⁷¹Hasan M. Noor, "Islam dan Terorisme dan Agenda Global dalam Perta Vol. 5 No. 22, 4-5.

⁷²Lihat Rudi Pranata, "An Indonesian's View of Islamic Radicalisme" dalam tempo 15-21, 2005, 44.



menganggap bahwa pemahaman dan tindakan keberagamaannya memiliki kesesuaian dengan apa yang sesungguhnya dimaksudkan oleh ajaran agama yang dipeluknya.

Dualitas makna tersebut yang sering menjadikan hubungan di antara keduanya memasuki tegangan-tegangan yang krusial. Radikalisme agama adalah respon sosial terhadap realitas sosial yang dikonstruksi sebagai “Menyimpang” dari ajaran agama yang benar. Isu-isu yang dikembangkan terkait dengan ketidakadilan barat terhadap Islam, modernisasi yang salah arah dan kegagalan pemerintah sekular dalam menata dan membangun masyarakatnya.

Dinamika hubungan antar agama dengan negara sering terkontaminasi dengan tindakan-tindakan beragama yang dikonstruksi oleh kelompok tertentu sebagai radikal. Isu tentang penerapan syariat Islam di dalam suatu Negara, sering menjadi arus utama terjadinya konstruksi sosial terhadap radikalisme atau fundamentalisme. Demikian pula tindakan teror yang dilakukan dengan mengumandangkan Allahu Akbar juga menjadi penyebab pemojokan Islam di dalam kancah hubungan agama-agama.

Dalam hubungan agama-agama maka masing-masing pemeluk agama harus menyadari universalisme-partikularitas agama di dalam kehidupan bermasyarakat. Agama memiliki doktrin universal, namun sekaligus ia partikular ketika telah berada di tangan manusia dan masyarakat. Dalam konteks inilah maka kajian ini menjadi menarik untuk dikembangkan terutama atas media yang berkembang di era IT.



Di Indonesia banyak situs-situs Islam yang berbau radikalisme. Bahkan, Kementerian Kominfo menjelaskan, setidaknya ada 26 situs yang dilaporkan, namun 4 situs di antaranya sudah tidak aktif, 2 situs merupakan duplikasi dan 1 situs sudah ditutup. Jadi total ada 19 situs yang diputuskan untuk diblokir. Badan Nasional Penanggulangan Teroris (BNPT) juga telah merilis situs-situs Islam radikal di Indonesia. Situs-situs Islam tersebut dianggap telah menyebarkan paham keagamaan yang dapat meresahkan umat Islam di Indonesia.

BNPT telah menjelaskan empat kriteria situs-situs Islam yang menganut paham Radikal. Adapun keempat kriteria tersebut adalah: *pertama*, situs-situs Islam yang menyebarkan konten yang mengajak atau mengarahkan kepada tindakan anarkis dan terorisme; *kedua*, situs-situs Islam mengandung unsur Sara (suku, agama dan ras); *ketiga*, situs-situs Islam yang takfiri yaitu mudah mengkafirkan seseorang atau kelompok tertentu yang tidak sama dengan ideologi mereka; dan *keempat*, situs-situs Islam yang memaknai jihad dengan kaku, jihad dipahamai sebagai perang fisik yang bisa ditempatkan dimanapun. Empat kriteria inilah yang mendasari BNPT untuk berkesimpulan bahwa situs-situs Islam yang mengandung empat kriteria tersebut harus ditutup.

Adapun situs-situs yang telah dirilis oleh BNPT yang telah dianggap mengandung paham radikal adalah: Arrahmah.com, Voa-islam.com, Ghur4ba.blogspot.com, Panjimas.com, Thoriquna.com, Dakwatuna.com, Kafilahmujahid.com, An-najah.net, Muslimdaily.net, Hidayatullah.com, Salam-online.com, Aqlislamiccenter.com, Kiblat.net, Dakwahmedia.com, Muqawomah.com,



Lasdipo.com, Gemaislam.com, Eramuslim.com dan Daulahislam.com.

Berikut akan dipaparkan beberapa situs Islam yang menggunakan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang mengarah kepada radikalisme sehingga dinilai cukup merepresentasikan keradikalan di Indonesia. Adapun situs-situs tersebut adalah An-Najah.net, hizbut-tahrir.or.id, Eramuslim.com, Hidayatullah.com, Lasdipo.com.

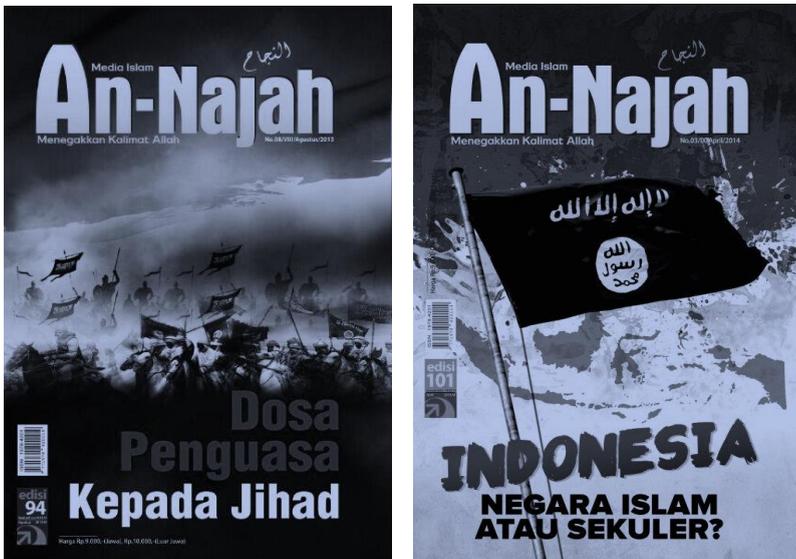
1. Situs *an-najah.net*

Situs ini merupakan situs yang memuat berita-berita Islami. Tidak banyak informasi yang didapat mengenai hal ihwal sejarah lahirnya situs ini. Namun beberapa sumber yang telah didapat situs ini telah masuk 22 situs yang beberapa waktu lalu akan ditutup oleh Kominfo. Bahkan BNPT sudah memasukkan situs ini ke dalam situs yang menyebarkan paham radikalisme di Indonesia. Bahkan situs an-najah.net ini sempat dikenal sebagai situs majalah teroris Wahabi.⁷³ Walaupun banyak yang mengatakan bahwa tidak semua Wahabi adalah teroris. Namun berita-berita yang dimuat di dalam situs ini semangatnya adalah semangat mengobarkan jihad. Jihad dipahami dengan kaku dan tekstual.

Dalam kolom kajian Islam, situs ini mengkaji berbagai macam persoalan keislaman. Dalam laman situsnya di antaranya mengkaji aqidah, fiqih dan masalah jihad. Beberapa artikel yang dimuat dalam situs ini yang bertema jihad diantaranya adalah *Jihad itu Naluri Sesuai Ajaran Islam*,

⁷³Lihat, salafytobat.wordpress.com "Majalah An-Najah: Majalah Teroris Wahabi", dalam <https://salafytobat.wordpress.com/2010/05/13/teroris-solo-majalah-an-najah-majalah-teroris-wahabi-salafi-palsu-solo/>, diakses pada 13 Februari 2017.

Memancing Ghirah Memantik Jihad, Mengamankan Buah-buah Jihad, Tanpa Jihad Indonesia Tiada dan lainnya. Selain tema jihad yang menjadi isu sentral dalam situs ini juga diangkat adalah masalah penerapan syariat Islam. beberapa artikel tentang penerapan syariat Islam ini adalah *Ummat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam, Harakah Ansharuddin: Kami Berjihad untuk Membela Penerapan Syariat Islam, DSKS: Umat Islam Surakarta Bersinergi dalam Penerapan Syariat Islam* dan masih banyak lagi artikel-artikel yang menyerukan pentingnya menerapkan syariat Islam di Indonesia.



Gambar 1 Sampul Majalah An-Najah

Situs ini dianggap telah menyebarkan paham Islam radikal yang dapat membahayakan Indonesia. Langkah penutupan situs-situs ini dilakukan guna untuk mencegah



isu penyebaran paham *Islamic State of Iraq and Suriah* atau yang disebut dengan ISIS melalui dunia maya.

2. Situs *hizbut-tahrir.or.id*

Situs *hizbut-tahrir.or.id* adalah situs milik Hizbut Tharir Indonesia (HTI). Gerakan organisasi masyarakat Islam ini dikenal sebagai organisasi masyarakat Islam yang gencar dalam mengkampanyekan penerapan syariat-syariat Islam di Indonesia. HTI memiliki ideologi yang mengajak umat Islam untuk kembali kepada ajaran Islam yang murni. Gerakan keagamaan yang menyeru untuk membangkitkan kembali semangat keagamaan ini telah menyebar keseluruh penjuru dunia, tidak terkecuali di Indonesia.⁷⁴ Gerakan Hizbut Tahrir Indonesia ini mewakili pandangan Islam revival.⁷⁵ Pemikiran yang diusung oleh kelompok ini di antaranya adalah menghidupkan kembali semangat jihad, menolak ide kebebasan beragama, menegakkan syari'at Islam dan bercita-cita untuk mendirikan *daulah islamiyyah* (negara Islam). Kantor Pusat HTI (sebelum dibubarkan) adalah di Crown Palace A25, Jl. Prof. Soepomo No. 231, Jakarta Selatan 12390.

Dalam situs dengan moto "Untuk Melanjutkan Kehidupan Islam" tersebut, pemikiran Islam terutama

⁷⁴Selain di Indonesia, Hizbut Tahrir telah memiliki cabang di beberapa Negara seperti Timur Tengah, termasuk di Afrika seperti Mesir, Libya, Sudan dan Aljazair. Juga ke Turki, Inggris, Perancis, Jerman, Austria, Belanda, dan negara-negara Eropah lainnya hingga ke Amerika Serikat, Rusia, Uzbekistan, Tajikistan, Kirgistan, Pakistan, Australia dan Malaysia. Lihat lebih lengkap dalam *hizbut-tahrir.or.id*. Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Kritik Terhadap Penafsiran Al-Qur'an Hizbut Tahrir Indonesia" dalam *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 18, No. 2, 2013.

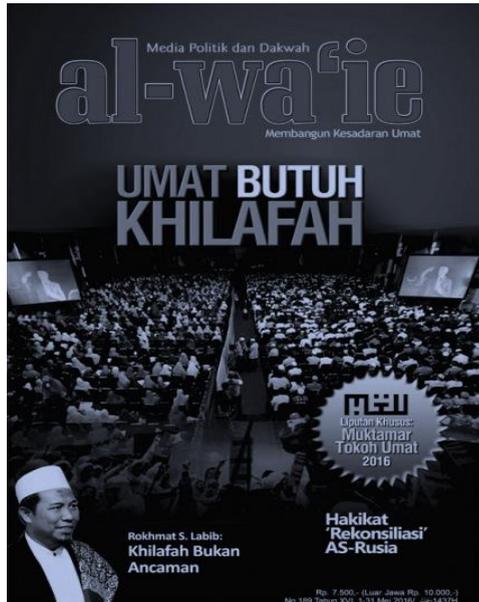
⁷⁵Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Kritik terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Revivalisme Islam di Indonesia" dalam *Akademika Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. XVII, No. 02, 2012, h. 125-143.



masalah jihad dan penerapan syariat Islam di Indonesia ramai digencarkan. Pemikiran akan penafsiran Al-Qur'an dalam situs ini tertuang sendiri pada majalah yang diberi nama *Al-Wa'ie*. Dalam majalah *al-Wa'ie* ini ada kolom khusus yang mengupas penafsiran Al-Qur'an. Belakangan kolom tafsir ini diterbitkan dalam bentuk buku yang diberi judul *Tafsir Al-Wa'ie*.⁷⁶

Beberapa artikel yang dimuat di dalam situs ini yang berkaitan dengan penafsiran Al-Qur'an di antaranya berjudul *Ancaman Keras Bagi Penolak Syariah; Ancaman Bagi Penghalang Syariah; Iman, Hijrah dan Jihad; Islam Menolak Ide Kebebasan*

Beragama; Keharaman Menerapkan Hukum No-Syari'ah, Nestapa Umat Tanpa Khilafah dan lainnya. Hampir semua tema tafsir yang diangkat adalah seruan untuk melakukan jihad fisik, seruan untuk menerapkan syariat Islam secara total.



Gambar 2 Salah satu Sampul Majalah Al-Waie

⁷⁶Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie* (Jakarta: Wadi Press, 2010).



3. Situs *eramuslim.com*

Berikutnya adalah situs *eramuslim.com*. Situs ini memiliki moto “Media Islam Rujukan”. Pimpinan umum situs ini bernama MM. Nasution. Sedangkan pimpinan redaksinya adalah Riza Dirgantara. Adapun kantor situs ini beralamat di Perum Pratama B3/10 – Bogor. Situs ini merupakan situs Islami yang berupaya menyebarkan berita dan informasi-informasi kepada masyarakat luas, terutama kepada masyarakat muslim di Indonesia.

Situs *eramuslim.com* ini berdiri pada tanggal 1 Agustus tahun 2000. Selain di Bogor, situs ini juga memiliki kantor di Cibubur, Jakarta Timur. Berdirinya situs ini berawal dari mulai maraknya internet pada tahun 2000-an di mana media internet menjadi wadah yang menarik jika dapat digunakan dalam menyebarkan nilai-nilai Islam. berawal dari situlah MM. Nasution yang memiliki latar belakang pengusaha ini ingin membuat sebuah media dakwah online yang sekarang diberi nama *eramuslim.com*. MM. Nasution merupakan alumni dari Universitas Trisakti.⁷⁷

⁷⁷Risda Sefrianita, “Peran Situs *www.eramuslim.com* dalam Menyosialisasikan Nilai-nilai Keislaman” dalam *Skripsi* Fak. Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah, 2011, hlm 41.





Gambar 3 Sampul Majalah Eramuslim

Dalam situs ini banyak hal yang dikaji, mulai dari masalah ekonomi syari'ah, pemikiran Islam, pendidikan, keluarga, kemukjizatan Al-Qur'an dan Sunnah serta kajian tafsir Al-Qur'an. situs ini mulai ramai diperbincangan di Indonesia sejak masuk dalam situs-situs Islam di Indonesia yang beberapa waktu lalu akan ditutup oleh kominfo. Sebelumnya, situs ini juga sudah pernah diperbincangkan karena dianggap telah memberitakan sesatnya syi'ah.⁷⁸ Tidak heran jika situs ini sudah pernah diblokir untuk kedua kalinya. Sebelum dinyatakan sebagai situs radikal oleh pemerintah pada Januari 2016, pada bulan maret 2016 ternyata situs ini sudah pernah diblokir karena dianggap telah menyebarkan pemikiran radikal. Namun setelah

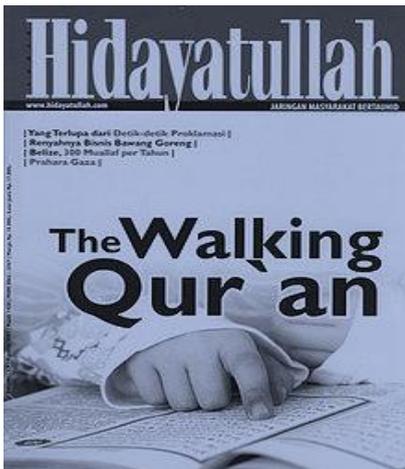
⁷⁸Lihat Nahimunkar.com, "Gara-gara Memberitakan Sesatnya Syi'ah, Eramuslim Disebut Erakafir", dalam <https://www.nahimunkar.com/gara-gara-memberitakan-sesatnya-syah-eramuslim-disebut-erakafir/>, diakses pada 13 Februari 2017



sejumlah media melayangkan protes ke BNPT bahwa mereka bukanlah situs radikal, Eramuslim dan sejumlah situs lainnya dibuka kembali.

4. Situs *hidayatullah.com*

Situs *hidayatullah.com* adalah sebuah situs yang pada mulanya adalah nama dari suatu majalah Suara Hidayatullah, atau biasa disingkat dengan nama Majalah Hidayatullah. Majalah Hidayatullah merupakan salah satu dari badan usaha di lingkungan Ormas Hidayatullah yang menggarap bidang pers. Majalah ini dikelola oleh PT Lentera Jaya Abadi, sebuah badan usaha milik Ormas Hidayatullah. Hidayatullah adalah sebuah organisasi massa (ormas) Islam di Indonesia. Namanya berasal dari dua kata dalam bahasa Arab: *hidayat/hidayah* dan Allah, yang berarti petunjuk Allah. Hidayatullah didirikan pada tanggal 7 Januari 1973 di Balikpapan dalam bentuk sebuah pesantren oleh Abdullah Said (alm). Seiring dengan berkembangnya waktu,



Gambar 4 Salah satu cover majalah Suara Hidayatullah

Pesantren Hidayatullah kemudian berkembang dengan berbagai amal usaha di bidang sosial, dakwah, pendidikan dan ekonomi serta menyebar ke berbagai daerah di seluruh provinsi di Indonesia.

Melalui Musyawarah Nasional I pada tanggal 9–13 Juli 2000 di Balikpapan, Hidayatullah mengubah bentuk organisasinya menjadi organisasi kemasyarakatan



(ormas) dan menyatakan diri sebagai gerakan perjuangan Islam.

Awalnya, majalah ini hanya berupa buletin hasil karya beberapa santri di Pesantren Hidayatullah Balikpapan. Mengingat betapa strategisnya dakwah *bil qalam* melalui media massa, buletin tersebut terus dikembangkan sampai akhirnya berbentuk majalah. Majalah Hidayatullah ini yang pada mulanya mengandalkan media cetak namun dengan mengikuti perkembangan zaman Majalah Hidayatullah ini bukan hanya melalui media cetak saja, namun juga dalam bentuk media online dengan nama *hidayatullah.com*. Situs *hidayatullah.com* ini berisi tentang problematika dan dinamika dakwah, baik di Indonesia maupun dunia. Di dalamnya ada rubrik wawancara dengan tokoh ternama, kajian al-Qur'an dan Hadits, kisah kepahlawanan perjuangan da'i di berbagai pelosok tanah air, hingga masalah keluarga dan negara.

Selain menghidupkan media onlinenya, Hidayatullah sampai sekarang juga masih terbit dalam versi cetaknya. Dalam sebulan sekali Hidayatullah dalam versi cetaknya sudah mencapai 50.000-55.000 eksemplar. Majalah ini sudah tersebar di seluruh pelosok tanah air, mulai dari Banda Aceh sampai Merauke. Majalah Suara Hidayatullah ini berkantor pusat di Surabaya, Jawa Timur. Hidayatullah.com dalam bentuk situs online ini adalah sebuah portal berita nasional dan internasional yang mengusung motto "Mengabarkan kebenaran". Situs *hidayatullah.com* ini mulai didirikan pada tahun 1996 di bawah naungan kelompok Hidayatullah Media.⁷⁹

⁷⁹Lihat di www.hidayatullah.com



5. Situs *lasdipo.com*

Situs lasdipo.com menjadi salah satu situs yang masuk daftar blokir Direktorat Jenderal (Ditjen) Aplikasi Informatika, Kementerian Komunikasi dan Informasi (Kemenkominfo) pada tahun 2016. Rencana pemblokiran tersebut dilakukan Kemenkominfo atas permintaan BNPT lantaran situs itu dianggap berkaitan dengan pendukung *Islamic State Iraq Suriah* (ISIS). Situs ini merupakan situs berita Islami online yang memuat berita-berita Islami, baik di Indonesia maupun mancanegara. Situs ini memiliki moto "Matang dalam Rencana, Jeli dalam Bertindak".

Di dalam situs tersebut juga ada semacam running teks yang kalimatnya bernuansa membakar semangat, salah satunya adalah "SAATNYA RAPATKAN BARISAN...!!!". Ada juga kalimat-kalimat yang menyerukan kewaspadaan terhadap salah satu golongan keagamaan. Situs ini berisikan tulisan-tulisan yang menunjukkan semangat dalam mendirikan khilafah Islamiyah. Selain itu, isu-isu jihad selalu diserukan. Situs ini juga tidak segan-segan dalam mengkritik pemerintahan, misalnya, "Wasekjen MUI: Bubarkan Saja Densus 88 yang Sudah di Luar Batas Prikemanusiaan," ada lagi "Tomy Soeharto: PKI-lah yang Mengatur Negeri Ini!," dan masih banyak lagi yang lainnya.



Gambar 5 Logo Situs *lasdipo.com*



Sebagaimana situs-situs di atas, situs ini juga disinyalir telah mengajarkan dan menyebarkan Islam paham radikal. Maka tidak heran pemerintah kemudian memasukkan situs ini kedalam beberapa situs yang harus ditutup karena dikhawatirkan dapat berdampak terhadap berkembangnya radikalisme di Indonesia. Walaupun ada beberapa pihak yang juga mengkritik langkah pemerintah dalam menutup situs-situs tersebut. Salah satunya Dosen Jurnalistik, Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Hamdan Daulay yang menilai rencana pemerintah memblokir beberapa situs media Islam merupakan langkah mundur kebebasan berekspresi.⁸⁰ Beberapa artikel yang mengkonotasikan bahwa situs ini menyebarkan paham radikal diantaranya seperti artikel yang berjudul *Nasyid Jihad Lanallah Yaa Tughmatal Kafirin* (لَنَا اللهُ يَا طُغْمَةَ الْكَافِرِينَ),⁸¹ *Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariat Islam?*,⁸² *Fase dan Tahapan Pensyariatan Ibadah Jihad*,⁸³ dan yang lainnya.

⁸⁰Lihat, Erik Purnama Putra, "Lasdipo.com, Salah Satu Situs yang Dinilai Radikal", dalam <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/03/31/nm1f6q-emlasdipocomem-salah-satu-situs-yang-dinilai-radikal/>, diakses pada 13 Februari 2017.

⁸¹Lihat, Redaksi Lasdipo.com, "Nasyid Jihad Lanallah Yaa Tughmatal Kafirin (لَنَا اللهُ يَا طُغْمَةَ الْكَافِرِينَ)", dalam <http://www.lasdipo.co/media/nasyid-rilis/2016/04/22/nasyid-jihad-lanallah-yaa-tughmatal-kafirin/>, diakses pada 13 Februari 2017.

⁸²Lihat, Redaksi Lasdipo.com, "Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariat Islam", dalam <http://www.lasdipo.co/media/video-kajian/2015/08/25/video-manhaj-kapan-saatnya-kita-menegakkan-syariat-islam.html/>, diakses pada 13 Februari 2017.

⁸³Lihat, Redaksi Lasdipo.com, "Fase dan Tahapan Pensyariatan Ibadah Jihad", dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/taushiyah/2015/05/25/fase-dan-tahapan-pensyariatan-ibadah-jihad-bag-2.html/>, diakses pada 13 Februari 2017.





BAB III

**METODOLOGI PEMBACAAN AL-QURAN
JARINGAN ISLAM LIBERAL
DAN JARINGAN ISLAM RADIKAL**

Sebelum menguraikan produk pembacaan Al-Qur'an dari JIL dan JIR, pada bab ini terlebih dahulu diuraikan tentang metodologi pembacaan Al-Qur'an yang diusung dan ditawarkan oleh JIL dan JIR. Latar belakang keduanya yang sangat berbeda dan sangat kontras melahirkan tawaran metode pembacaan Al-Qur'an yang berbeda dan memiliki ciri khas masing-masing. JIL menawarkan metode pembacaan kontekstualis, sedangkan JIR menawarkan metode pembacaan tekstualis. Tawaran yang berlawanan dari keduanya ini sangat menarik untuk dikaji dan tentunya akan melahirkan produk pemikiran yang juga berbeda.



A. Metodologi Penafsiran Jaringan Islam Liberal

1. Tekstual dan Kontekstualitas Teks

Al-Qur'an adalah sebuah dokumen untuk umat manusia⁸⁴ yang diturunkan sebagai pedoman hidup dan petunjuk bagi seluruh umat manusia.⁸⁵ Al-Qur'an merupakan *nur* Tuhan, petunjuk samawi dan syariat umum yang abadi. Ia memuat apa saja yang dibutuhkan oleh manusia, baik dalam urusan agama ataupun dunia mereka.⁸⁶ Ia telah dikaji dengan beragam metode dan diajarkan dengan aneka cara.⁸⁷ Salah satu metodenya adalah metode yang digunakan oleh JIL yang akan diuraikan dalam tulisan ini.⁸⁸

⁸⁴Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur'an*, (Chicago: Bibliotheca Islamika, 1989), hlm. 1.

⁸⁵Lihat Q.S. al-Baqarah [2]: 2 dan 185.

⁸⁶Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi 'Ulumul Qur'an*, (Bairut: Dar al-Kutb, 2003), hlm. 65.

⁸⁷Ayatullah Sayyid Kamal Faghieh Imani, *Nur Al-Qur'an: An Enlightening Commentary into The Light Of The Holy Qur'an*, (Iran: Imam Ali Public Library, 1998), hlm. 16.

⁸⁸Kata "*Metode*" berasal dari bahasa Yunani "*Methodos*", yang berarti cara atau jalan. Lihat, Fuad Hassan dan Koentjaraningrat, "Beberapa Asas Metodologi Ilmiah' dalam Koentjaraningrat [ed], *Metode-metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramadeia, 1977), hlm. 16. Dalam bahasa Inggris, kata itu ditulis "*Method*", dan bahasa Arab menerjemahkannya dengan *thariqat* dan *manhaj*. Sedangkan dalam bahasa Indonesia, kata tersebut mengandung arti: "cara yang teratur dan berpikir baik-baik untuk mencapai maksud [dalam ilmu pengetahuan dan sebagainya]; cara kerja yang bersistem untuk memudahkan pelaksanaan sesuatu kegiatan guna mencapai suatu tujuan yang ditentukan.lihat, Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, cet. Ke-I, (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), hlm. 580-581. Metode digunakan untuk berbagai objek, baik berhubungan dengan suatu pembahasan suatu masalah, berhubungan dengan pemikiran, maupun penalaran akal, atau pekerjaan fisikpun tidak terlepas dari suatu metode. Dengan demikian metode merupakan salah satu sarana untuk mencapai suatu tujuan yang



Berangkat dari sebuah kritik yang dilontarkan oleh kelompok JIL, bahwa menurut JIL banyak pemikir Muslim memandang ilmu tafsir Al-Qur'an dan metodologi pembacaan (*ushul fiqih*) klasik tanpa cacat epistemologis apapun. Ajakan sejumlah ulama Indonesia untuk merubah pola bermazhab dari yang *qauliy* ke *manhaji* mengandung pengertian bahwa metodologi klasik yang telah dikerangkakan oleh para ulama dahulu memang sudah tuntas dan sempurna, sehingga kewajiban umat yang datang

telah direncanakan. "Dalam kaitan ini, studi tafsir Al-Qur'an tidak lepas dari metode, yakni suatu cara yang teratur dan terpikir baik-baik untuk mencapai pemahaman yang benar tentang apa yang dimaksudkan Allah di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. Lihat, Nashruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988), hlm. 1-2. Metode tafsir Qur'an berisi seperangkat kaidah atau aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan ayat-ayat Qur'an. Maka, apabila seseorang menafsirkan ayat Al-Qur'an tanpa menggunakan metode, tentu tidak mustahil ia akan keliru dalam penafsirannya. Tafsir serupa ini disebut tafsir *bi al-ra'y al-mahdh* (tafsir berdasarkan pikiran). *Tafsir bi al-ra'y al-mahdh* (tafsir berdasarkan pemikiran) yang dilarang oleh Nabi, bahkan Ibnu Taymiah menegaskan bahwa penafsiran serupa itu haram, lihat, Ibnu Taymiah, *Muqaddimat fi Ushul al-Tafsir*. (Kuwait: Dar Al-Qur'an al-Karim, 1971/1391), hlm. 105, dalam Nushruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an...*, hlm. 2. Ada dua istilah yang sering digunakan yaitu: metodologi tafsir dan metode tafsir. Kita dapat membedakan antara dua istilah tersebut, yakni: "metode tafsir, yaitu cara-cara yang digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an, sedangkan metodologi tafsir yaitu ilmu tentang cara tersebut. Katakan saja, pembahasan teoritis dan ilmiah mengenai metode *muqaran* (perbandingan), misalnya disebut analisis metodologis, sedangkan jika pembahasan itu berkaitan dengan cara penerapan metode terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, disebut pembahasan metodik. Sedangkan cara menyajikan atau memformulasikan tafsir tersebut dinamakan teknik atau seni penafsiran". Maka metode tafsir merupakan kerangka atau kaidah yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dan seni atau teknik ialah cara yang dipakai ketika menerapkan kaidah yang telah tertuang di dalam metode, sedangkan metodologi tafsir ialah pembahasan ilmiah tentang metode-metode penafsiran Al-Qur'an. Lihat, Nashruddin Baidan. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an...*, hlm. 2.



kemudian bukan untuk mengubahnya, namun mengikuti dan melaksanakannya. Di sini sebuah metodologi yang sejatinya lahir dari pabrik intelektualitas manusia yang nisbi telah diposisikan sebagai sesuatu yang mutlak, tak terbantah.⁸⁹ Menurut JIL, mereka telah melakukan idealisasi dan universalisasi terhadap metodologi lama yang provisionaris.

Disinilah, menurut JIL metodologi pembacaan klasik diletakkan dalam konfigurasi dan konteks umum pemikiran pada saat formatifnya. Sebab, fakta akademis kontemporer seringkali menayangkan ketidakberdayaan bahkan kerapuhan metodologi klasik tersebut. Diantaranya adalah:⁹⁰ (1) metodologi lama terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam menyulih bahkan menganulir ketentuan-ketentuan legal-formalistik di dalam Islam yang tidak lagi relevan. Ditegaskan bahwa ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, metodologi lampau selalu mengambil cara pendudukan terhadap akal publik. (2) metodologi klasik kurang hirau terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk umat manusia sendiri. Manusia tidak memiliki reputasi dan kedudukan apa pun dalam ruang ushul fiqih klasik, kecuali sebagai sasaran hukum yang tak berdaya (*mukallaḥ*). (3) Pemberhalaan teks dan pengabaian realitas merupakan ciri umum dari metodologi lama. Aktivitas jihad selalu digerakkan di dalam areal teks. Ijtihad yang tidak

⁸⁹Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 139-140.

⁹⁰*Ibid.*, hlm. 140.



berkulminasi pada teks adalah illegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara pemecahan problem.

JIL memandang bahwa hal tersebut merupakan kelemahan metodologis yang mesti mendapatkan penanganan. Dengan segala keterbatasan, JIL bermaksud untuk mereformasi kaidah-kaidah tafsir dan ushul fiqh yang problematis dari sudut ontologis-epistemologis tersebut. Dengan merekonstruksi kaidah-kaidah penafsiran dan ushul fiqh ini niscaya produk pemikiran Islam akan lebih solutif bagi probelm-problem kekinian kemanusiaan yang terus melilit. Karena, betapa pun canggihnya sebuah metodologi, jika kandas pada tingkat pemecahan problem, maka ia tidak banyak guna dan manfaatnya.⁹¹ Kecanggihan sebuah metodologi terutama dalam ilmu-ilmu terapan Islam semacam ilmu tafsir dan ushul fiqh ini akan berkoresponden dengan kepiawaiannya di dalam menciptakan kemaslahatan bagi sebesar-besarnya umat manusia.⁹²

JIL menjelaskan bahwa sebelum masuk pada perumusan kaidah-kaidah penafsiran yang ditawarkan oleh JIL yang baru itu, perlu diingatkan kembali perihal tekstualitas dan kontekstualitas Al-Qur'an. Karena menurut JIL, dibalik teks Al-Qur'an yang historis tersebut, kita kemudian bisa merumuskan prinsip-prinsip pokok Al-Qur'an yang kerap disebut sebagai *maqashid al-syari'ah*.⁹³ Namun disisi lain Al-Qur'an tetap dianggap sebagai kitab suci yang kemunculannya tidak bisa lepas dari konteks historis manusia. Al-Qur'an tidak dilahirkan dari dalam

⁹¹*Ibid.*, hlm. 141.

⁹²*Ibid.*

⁹³*Ibid.*



ruang yang hampa budaya, melainkan lahir dari budaya-kultur tertentu. Bahkan Nasr Hamid Abu Zaid menyebut peradaban Arab-Islam sebagai "Peradaban teks" artinya bahwa dasar-dasar ilmu dan budaya Arab-Islam tumbuh dan berdiri tegak di atas landasan di mana "Teks" sebagai pusatnya tidak dapat diabaikan.⁹⁴ Namun bukan berarti bahwa peradaban itu dibangun hanya dari teks semata. Akan tetapi peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas disatu pihak, dan dialognya dengan teks dipihak lain.⁹⁵

Dialektika manusia dengan realitaslah yang mampu membangun peradaban dan kebudayaan tersebut. Sehingga umat manusia sampai saat ini semakin maju dan berkembang, baik itu dari segi ekonomi, sosial, politik, dan budaya. Selain peradaban Islam-Arab disebut oleh Nasir Hamid Abu Zaid sebagai "Peradaban teks", Nasr Hamid pun menyebut bahwa Al-Qur'an merupakan *muntaj tsaqafi* (produk budaya).⁹⁶ Oleh karena itu, dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang menyertai

⁹⁴Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 1.

⁹⁵*Ibid.* Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh M. Amin Abdullah: "Menurut telaah filologis, teks apapun, termasuk di dalamnya teks-teks keagamaan, tidak muncul begitu saja dari langit. Teks tidak muncul dari ruang "hampa" kebudayaan. Teks-teks dan naskah-naskah keagamaan—apapun bentuknya—adalah dikarang, disusun, ditiru, diubah, diciptakan oleh pengarangnya sesuai dengan tingkat pemikiran manusia saat naskah-naskah tersebut disusun dan tidak terlepas sama sekali dari pergolakan sosial-politik dan sosial budaya yang mengitarinya". Lihat, M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradissi Kemordenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 13-14.

⁹⁶Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqdul Khitab ad-Dini*, (Kairo: Sina li al-Syr, 1994), hlm. 142-146.



firman Allah tersebut, sungguh terdapat hubungan yang dialektis antara teks Al-Qur'an dan realitas budaya.⁹⁷ Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya ini, Al-Qur'an yang "Terkonstruksi" secara kultural dan "Terstruktur" secara historis. Meskipun Al-Qur'an diwahyukan oleh Tuhan. Secara historis ia telah dibentuk dan secara kultural ia telah dibangun. Bahkan, bisa dikatakan bahwa Al-Qur'an datang untuk membangun dialog dengan masyarakat Arab.⁹⁸

2. Pendekatan *Maqashid Al-Syari'ah*

Selain menegaskan pentingnya mengaitkan antara tekstualitas dan kontekstualitas Al-Qur'an, JIL menjadikan *maqashid al-syari'ah* sebagai rujukan utama. Dalam pandangan paradigma ilmu tafsir dan *ushul fiqh* klasik selalu dinyatakan bahwa sumber hukum paling pokok (*mashadir ashliyah asasiyah*) dalam Islam secara hirarkis hanya ada empat, yaitu Al-Qur'an, hadis, *ijma'* (konsensus) dan *qiyas* (analogi). Sementara *mashalat mursalah, istihsan, syar'u man qablana* (syari'at umat atau nabi-nabi terdahulu), *'urf* (tradisi, kebiasaan), dan yang lain-lain merupakan deretan sumber pada level sekunder, atau disebut dengan *mashadir taba'iyah*.

Menurut JIL, tidak bisa diingkari bahwa telah terjadi sejumlah kontradiksi di dalam Al-Qur'an, yang diklaim sebagai poros dari seluruh dalil yang lain. Kontradiksi bukan hanya satu lafaz dan lafaz yang lain, melainkan juga antara satu gagasan dan gagasan yang lain dalam Al-Qur'an. Dari sisi penyelesaian terhadap kontradiksi *lafzhdiah* sudah banyak dilakukan oleh *suhul fiqh* klasik. Akan tetapi, penanganan terhadap kontradiksi yang bersifat isu dan

⁹⁷Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 146.

⁹⁸*Ibid.*



gagasan belum banyak dilakukan. Misalnya gagasan pluralisme dalam Al-Qur'an.⁹⁹

Selama ini tidak banyak ulama dan cendekiawan Muslim yang memiliki perhatian utama untuk mencoba menyelesaikan gagasan yang kontradiktif tersebut, baik dengan cara memperbaharui penafsiran maupun dengan menyusun sebuah metodologi pembacaan baru. Dan bertolak dari itu semua, sebuah gagasan perihal hirarki sumber hukum perlu ditawarkan. JIL menegaskan pentingnya mempertimbangkan *maqashid al-Syari'ah* dalam suatu pengambilan jalan penyelesaian suatu hukum. Di bawah ini dikutip penggalan pendapat JIL sebagai berikut:

"Bahwa *maqashid al-Syari'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam baru kemudian diikuti secara beriringan Al-Qur'an dan al-Sunnah. *Maqashid al-Syari'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *Mashid al-Syari'ah* menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik Al-Qur'an. *Maqashid al-Syari'ah* ini merupakan sumber inspirasi tatkala Al-Qur'an hendak menjalankan ketentuan-ketentuan legal-spesifik di masyarakat Arab. *Maqashid al-Syari'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena itu, sekiranya ada satu ketentuan baik di dalam Al-Qur'an maupun al-Hadis yang bertentangan secara substantif terhadap *Maqashid al-Syari'ah*, ketentuan tersebut mesti ditakwilkan. Ketentuan

⁹⁹Masalah penanganan terhadap kontradiksi yang bersifat isu dan gagasan semisal pluralisme dalam Al-Qur'an dari kalangan JIL telah melakukan penelitian dalam bentuk disertasi. Lihat edisi bukunya dalam, Abd. Muqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, (Jakarta: KataKita, 2009).



tersebut harus batal atau dibatalkan demi logika *Maqashid al-Syari'ah*.¹⁰⁰

Menurut JIL, *Maqashid al-Syari'ah* itu bukan hanya digali melalui proses dialektik antara umat Islam dan teks Al-Qur'an, melainkan juga sebagai hasil dialog yang bersangkutan dengan hati nuraninya disatu pihak, dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan dipihak lain.¹⁰¹ Berinteraksi dengan realitas, berdialektik dengan teks suci, dan dilanjutkan dengan dialog personal dengan hati nurani secara terus menerus oleh setiap anak manusia sepanjang masa kiranya akan melahirkan suatu susunan dan konstruksi *maqashid al-syari'ah* yang universal.

Khazanah ushul fiqih klasik telah merumuskan *maqashid al-Syari'ah* yang mencakup lima hal: keadilan (*al-'adl*), kemaslahatan (*al-mashlahah*), kesetaraan (*al-musawah*), hikmah kebijaksanaan (*al-hikmah*), dan cinta kasih (*al-rahmah*), dan belakangan kemudian ditambah dengan pluralisme (*al-ta'addudiyah*), hak asasi manusia (*huquq al-insan*), dan kesetaraan gender. Sedangkan al-Ghazali menyatakan bahwa *maqashid al-Syari'ah* itu adalah hak hidup (*hifzh al-nafs aw al-hayah*), hak beragama (*hifzh al-din*), hak untuk berfikir (*hifzh al-'aql*), hak untuk memiliki harta (*hifzh al-mal*), hak untuk mempertahankan nama baik (*hifzh al-'irdh*), dan hak untuk memiliki garis keturunan (*hifzh al-nasl*). Menurut al-Ghazali, pada komitmen untuk

¹⁰⁰Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 150-151.

¹⁰¹Hal ini hampir senada dengan pendapat yang dilontarkan oleh Nashr Hamid Abu Zaid yang menyatakan bahwa peradaban dan kebudayaan dibangun oleh dialektika manusia dengan realitas disatu pihak, dan dialognya dengan teks di pihak lain. Lihat, Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm.1.



melindungi hak-hak kemanusiaan inilah seluruh ketentuan hukum dalam Al-Qur'an (Islam) diacuhkan.¹⁰²

B. Metodologi Penafsiran Jaringan Islam Radikal

1. Tematik Tektualis-Revivalis

Berbicara mengenai metode tafsir banyak sekali yang telah ditawarkan oleh pakar-pakar tafsir. Para pengkaji Al-Qur'an banyak yang merujuk kepada metodologi yang dibangun dan diperkenalkan oleh al-Farmawi. Al-Farmawi dalam bukunya *al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i*, memetakan metode penafsiran Al-Qur'an mejadi empat bagian: *tahlili*, *ijmali*, *muqaran* dan *maudhu'i*.

Pertama, metode *tahlili*, adalah suatu metode tafsir yang bermaksud menjelaskan kandungan ayat-ayat Al-Qur'an dari seluruh aspeknya.¹⁰³ Metode *tahlili*, atau yang dinamai oleh Baqir al-Shadr sebagai metode *tajzi'i*, adalah satu metode tafsir yang mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat ayat Al-Qur'an dari berbagai seginya dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana tercantum di dalam mushhaf.¹⁰⁴

Kedua adalah metode *ijmali*, adalah suatu metode tafsir yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan cara mengemukakan makna global.¹⁰⁵ Di dalamnya mufasir

¹⁰²Al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul* (Beirut: dar al-Fikr, Tanpa Tahun, Juz I), hlm. 26. Dalam, Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...*, hlm.152.

¹⁰³ Abd. Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Mawduhi: Suatu Pengantar*, terj. Surya A. Jamrah, (Jakarta: PT Raja Garafindo Persada, 1994), hlm. 12.

¹⁰⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan Pustaka 1996), hlm. 86.

¹⁰⁵Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, hlm. 29.



menguraikan ayat demi ayat sesuai urutan di dalam mushhaf, kemudian menjelaskan makna globalnya yang terkandung dalam ayat yang sedang dibahas. Kemudian *ketiga* adalah metode *muqaran*, adalah mengungkapkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang ditulis oleh sejumlah para penafsir,¹⁰⁶ yakni dengan cara meneliti kitab-kitab tafsir yang telah menafsirkan ayat-ayat yang akan ditafsirkan melalui metode ini.¹⁰⁷ Sedangkan yang terakhir adalah metode *maudhu'i* (tematik) adalah menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang mempunyai maksud yang sama dalam arti sama-sama membicarakan satu topik masalah dan menyusunnya berdasarkan kronologi serta sebab turunnya ayat-ayat tersebut.¹⁰⁸

Setelah melakukan analisis terhadap situs-situs Islam yang dikaji dalam penelitian ini, dapat ditemukan bahwa metode yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an oleh situs-situs Islam tersebut adalah menggunakan metode tematik (*maudhu'i*). Mereka mengusung penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan tema-tema tertentu.

Tema-tema yang mereka angkat tidak jauh dari isu-isu yang telah beredar di Timur Tengah saat ini, seperti masalah jihad, penerapan syariat Islam, Khilafah Islamiyyah, dan lainnya. Misalnya saja, dalam situs an-najah.net yang memuat artikel dengan judul *Ummat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat*

¹⁰⁶Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, hlm. 30.

¹⁰⁷Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 99.

¹⁰⁸Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, hlm. 36.

Islam,¹⁰⁹ *Kewajiban Jihad Dimata Seorang Mujahid Sejati*,¹¹⁰ *Munafik Lebih Memilih Wali Orang Kafir*,¹¹¹ *Wala dan Bara Konsekuensi Al Maidah 51*,¹¹² *Ulama Vs Penguasa: Siapa Ulil Amri?*,¹¹³ *Memancing Ghirah Memantik Jihad*,¹¹⁴ dan seterusnya. Isu-isu penolakan terhadap pancasila yang mereka anggap tidak sejalan dengan syariat Islam juga mereka usung. Misalnya seperti artikel yang berjudul *Ketika Pancasila Menjadi Berhala Penguasa*.¹¹⁵

Dalam situs hizbut-tahrir.or.id beberapa tema penafsiran Al-Qur'an di muat dalam kolom tersendiri. Situs ini memiliki kolom khusus tafsir yang diberi nama *Tafsir Al-Waie*. Penulis dalam kolom tafsir al-Waie ini adalah Rokhmat

¹⁰⁹Lihat, Redaksi An-Najah, "Ummat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam", dalam <https://www.an-najah.net/berita/ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/>, diakses pada 9 Februari 2017.

¹¹⁰Lihat Redaksi An-Najah, "Kewajiban Jihad Dimata Seorang Mujahid Sejati," dalam <https://www.an-najah.net/jalan-islam/kewajiban-jihad-dimata-seorang-mujahid-sejati/>, diakses pada 9 Februari 2017.

¹¹¹Lihat, Redaksi An-Najah, "Munafik Lebih Memilih Wali Orang Kafir", dalam <https://www.an-najah.net/tak-berkategori/munafik-lebih-memilih-wali-orang-kafir/>, diakses pada 9 Februari 2017.

¹¹²Lihat, Redaksi An-Najah, "Wala dan Bara Konsekuensi Al Maidah 51", dalam <https://www.an-najah.net/tak-berkategori/wala-dan-bara-konsekuensi-al-maidah-51/>, diakses pada 9 Februari 2017.

¹¹³Lihat, Redaksi An-Najah, "Ulama Vs Penguasa: Siapa Ulil Amri?", dalam <https://www.an-najah.net/edisi-134/>, diakses pada 9 Februari 2017.

¹¹⁴Lihat, Redaksi An-Najah, "Memancing Ghirah Memantik Jihad", dalam <https://www.an-najah.net/event-info/citizens-journalism/memancing-ghirah-memantik-jihad/>, diakses pada 9 Februari 2017.

¹¹⁵Lihat, Redaksi An-Najah, "Ketika Pancasila Menjadi Berhala Penguasa", dalam <https://www.an-najah.net/fokus/ketika-pancasila-menjadi-berhala-penguasa-bag-4-selesai/>, diakses pada 9 Februari 2017.



S. Labib. Adapun tema-tema yang diangkat di antaranya adalah *Hukum Bagi Penguasa Thagut*,¹¹⁶ *Ancaman Keras Bagi Penolak Syariah*,¹¹⁷ *Ancaman Bagi Penghalang Syariah*,¹¹⁸ *Keharaman Menerapkan Hukum Non-Syariah*,¹¹⁹ *Keharaman Menaati Hukum Selain Hukum Allah (Tafsir QS at-Taubah [9]: 31)*,¹²⁰ *Islam Menolak Ide Kebebasan Beragama*,¹²¹ *Iman, Hijrah, dan Jihad*,¹²² dan *Syura Bukan Demokrasi*.¹²³

Begitupun dengan situs-situ yang lain. Metode yang mereka usung adalah tematik. Berangkat dari tema-tema tertentu yang mereka ingin tafsirkan. Selain menggunakan ayat dengan ayat, mereka juga menggunakan hadis-hadis Nabi dalam menafsirkan ayat. Sebelumnya mereka juga

¹¹⁶Lihat, Rokhmat S. Labib, "Hukum Bagi Penguasa Thagut", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2016/12/26/hukuman-bagi-penguasa-thagut/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹¹⁷Lihat, Rokhmat S. Labib, "Ancaman Keras Bagi Penolak Syariah", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2011/11/29/ancaman-keras-bagi-penolak-syariah/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹¹⁸Lihat, Rokhmat S. Labib, "Ancaman Bagi Penghalang Syariah!", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2011/07/14/ancaman-bagi-penghalang-syariah/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹¹⁹Lihat, Rokhmat S. Labib, "Keharaman Menerapkan Hukum Non-Syariah", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2007/05/02/keharaman-menerapkan-hukum-non-syariah/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹²⁰Lihat, Rokhmat S. Labib, "Keharaman Menaati Hukum Selain Hukum Allah (Tafsir QS at-Taubah [9]: 31)", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2008/04/01/keharaman-menaati-hukum-selain-hukum-allah-tafsir-qs-at-taubah-9-31/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹²¹Lihat, Rokhmat S. Labib, "Islam Menolak Ide Kebebasan Beragama", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2008/10/03/islam-menolak-ide-kebebasan-beragama/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹²²Lihat, Rokhmat S. Labib, "Iman, Hijrah, dan Jihad", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2008/12/30/iman-hijrah-dan-jihad/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹²³Lihat, Rokhmat S. Labib, "Syura Bukan Demokrasi", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2009/04/11/syura-bukan-demokrasi/>, diakses pada 13 Februari 2017.



biasanya menerangkan *asbabun nuzul* ayatnya. Namun tidak semua situs-situs Islam tersebut menyebutkan setiap *asbabun nuzul* ayatnya. Hanya satu situs saja yang sering menyebutkan *asbabun nuzul* ayat yaitu hizbut-tahrir.or.id. Sedangkan yang lain jarang sekali menyinggungnya. Kebanyakan dari situs-situs ini mengabaikan langkah metodis dalam menafsirkan Al-Qur'an tematik. Mereka lebih fokus pada kecenderungan dalam menyampaikan pesan ideologinya. Inilah yang disayangkan. Karena pesan moral dari ayat yang ditafsirkan bisa melenceng. Dalam hal ini ayat-ayat yang diambil untuk ditafsirkan seolah-olah hanya sebagai alat legitimasi atau pembenaran.

Setidaknya ada tujuh langkah yang harus ditempuh seorang penafsir dalam rangka menggunakan metode tematik ini:¹²⁴ *Pertama*, memilih atau menetapkan masalah Al-Qur'an yang akan dikaji secara *maudhu'i* (tematik). *Kedua*, melacak dan menghimpun ayat-ayat berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat *makkiyyah* dan *madaniyah*. *Ketiga*, menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *asbab al-nuzul*. *Keempat*, mengetahui korelasi (munasabah) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya. *Kelima*, menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh (*outline*). *Keenam*, melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadits, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan semakin sempurna dan semakin jelas.

¹²⁴Abd. Al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i*, hlm. 45-46.



Dan *ketujuh*, mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang *'am* dan *khash*, antara yang *muthlaq* dan *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat *nasikh* dan *mansukh*, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.

2. Revivalis-Ideologis

Adapun yang dimaksud dengan produk tafsir tipologi *objektivis revivalis* yaitu suatu penafsiran atau pemahaman terhadap Al-Qur'an yang tekstualis-ideologis.¹²⁵ Dalam arti pemahaman terhadap Al-Qur'an yang tekstualis-ideologis adalah pemahaman Al-Qur'an yang kembali kepada karakter penafsiran yang statis, historis, tekstualis dan bias patriarkis. Setiap produk tafsir yang dihasilkan membawa misi tersendiri. Selain produk penafsiran yang tekstualis, dibalik tafsir yang mereka sugukan mengandung pesan ideologi yang ingin mereka sampaikan kepada pembaca. Dalam pandangan situs-situs yang telah penulis kaji ini, Al-Qur'an pada era sekarang haruslah dipahami sesuai dengan zaman di mana Al-Qur'an tersebut diturunkan tanpa mempedulikan konteksnya pada era sekarang.¹²⁶

¹²⁵Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak *Trend* Penafsiran Al-Qur'an di Indonesia dalam Kancan Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)" dalam *Makalah The Annual International Conference on Islamic Studies (Aicis)*, IAIN Raden Intan Lampung, November 1-4, 2016, h. 20.

¹²⁶ M. Nurdin Zuhdi, "Dialog Intelektual..." hlm. 20.



Model penafsiran yang mereka lakukan lebih berangkat dari ideologi mereka sendiri, bukan berangkat dari teks yang kemudian di bawah ke ranah persoalan sosial-kemasyarakatan. Beberapa misi ideologi yang hendak mereka sampaikan di antaranya seperti mendirikan negara *khilafah Islamiyyah*, merupakan secara total syariat Islam, menyerukan jihad fisik (perang, mengangkat pedang, menumpahkan darah dan sejenisnya), menolak pemerintahan yang resmi yang dianggap sekuler jahaliyyah dan seterusnya. Kelompok ini seolah-olah menginginkan model pemerintahan dan masyarakat seperti yang ada pada zaman Nabi Muhammad saw. Kelompok ini bercita-cita ingin merubah Indonesia menjadi masyarakat madani. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih murni dan bersih dari berbagai tambahan atau campuran (*bid'ah*) yang dipandang mengotori Islam.¹²⁷ Islam pada zaman Nabi menurut kelompok ini adalah Islam yang ideal dan harus ditiru pada era kekinian tanpa mepedulikan kondisisi sosial politik dan budaya pada masa sekarang yang sudah berbeda jauh dengan masa nabi.¹²⁸

Produk penafsiran yang dihasilkan biasanya adalah penafsiran yang kaku dan bias patriarkis. Model produk tafsir dengan paradigma subjektivis revivalis seperti ini kurang ramah terhadap kaum perempuan. Kaum perempuan ingin kembali dirumahkan. Kaum perempuan tidak pantas untuk aktif di sosial dan pemerintahan, apa lagi sampai

¹²⁷ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. xi.

¹²⁸M. Nurdin Zuhdi, "Dialog Intelektual..." hlm. 20.



menjadi pemimpin. Model paradigma seperti ini tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan gender. Paradigma tafsir yang mereka bangun berseberangan dengan model paradigma tafsir modernis yang lebih mengakomodir dengan ilmu-ilmu kontemporer. Paradigma tafsir objektifis revivalis menutup diri terhadap perkembangan ilmu-ilmu kontemporer di luar Ulumul Qur'an. Misalnya, kelompok ini menolak secara tegas penggunaan hermeneutika sebagai salah satu ilmu bantu dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sedangkan kelompok paradigma tafsir modernis lebih terbuka dan menerima.





BAB IV

**PRODUK PEMBACAAN AL-QUR'AN
JARINGAN ISLAM LIBERAL
DAN JARINGAN ISLAM RADIKAL**

Setelah pada bab sebelumnya menguraikan metode pembacaan Al-Qur'an yang ditawarkan oleh JIL dan JIR, pada bab ini akan diuraikan tentang produk pembacaan Al-Qur'an yang dihasilkan oleh JIL dan JIR. JIL melahirkan pembacaan kontekstualis dengan mengusung tiga kaedah, yaitu *Al-'Ibrah bi Al-Maqashid la bi Al-Alfahz; Jawaz Nasakh al-Nushush (al-Juz'iyah) bi al-Mashlahah;* dan *Tanqih al-Nushush bi 'Aql al-Mujtama' Yajuzu.* Sedangkan JIR melahirkan produk pembacaan tekstualis dengan tiga produk pembacaannya, yaitu Al-Qur'an sebagai alat legitimasi Ideologi; hilangnya kontekstualitas ayat; dan mengusung tema penafsiran jihadis.



A. Produk Pembacaan Jaringan Islam Liberal

1. *Al-Ibrah bi Al-Maqashid la bi Al-Alfazh*

Kaidah ini berarti bahwa yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid di dalam mengistinbatkan hukum dari Al-Qur'an dan al-Sunnah bukan huruf dan aksaranya melainkan dari *maqhasid* yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Di sinilah, menurut JIL untuk mengetahui *maqashid* ini seseorang dituntut untuk memahami konteks tentu saja bukan hanya konteks personal yang juz'iy-partikular, melainkan juga konteks impersonal yang kulli-universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekedar ilmu *sabab al-nuzul* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama untuk menemukan *maqashid al-syari'ah*.

Mengenai hal ini JIL memberikan contoh dalam ulumul Qur'an ditegaskan bahwa hal-hal yang menjadi petunjuk suatu *sabab al-nuzul*, di antaranya: *pertama*, ketika Al-Qur'an menjelaskan sendiri. Misal, "mereka bertanya kepadamu" (*yas'alunaka*),¹²⁹ "Katakan kepada mereka" (*was'alhum*).¹³⁰ *Kedua*, sebagaimana dikatakan sebelumnya, Al-Qur'an langsung menyebut nama dari objek yang disasarnya seperti penyebutan Abu Lahab,¹³¹ atau Zaid (ibn Haritsah). Tentang peristiwa Zaid ini, Allah berfirman dalam Al-Qur'an:

¹²⁹Lihat QS. Al-Baqarah [2]: 189, 217, 219, 220, 222; QS. Al-A'raaf [7]: 187, QS. Al-Kahfi [18]: 83; QS. Al-Naazi'at [79]: 42; QS. Al-Israa' [17]: 85; QS. Thaahaa [20]: 105.

¹³⁰Lihat QS. Al A'raaf [7]: 163.

¹³¹Lihat QS. Al-Lahab [111]: 1-5.



“Dan (ingatlah), ketika engkau (Nabi) berkata kepada dia (Zaid) yang Allah Telah melimpahkan nikmat kepadanya dan engkau (juga) telah pula memberinya kebahagiaan. Pertahankanlah terus istrimu (Zainab) dan bertakwalah kepada Allah, sedang engkau (Nabi) menyembunyikan di dalam hatimu apa yang Allah akan menyatakannya, dan engkau (Nabi) takut kepada manusia, sedang Allah-lah yang lebih berhak untuk engkau takuti. Maka tatkala Zaid telah mengakhiri keperluan (menceraikan) terhadap istrinya (Zainab), kami nikahkan engkau dengannya supaya tidak ada keberatan bagi orang mukmin untuk (mengawini) istri-istri anak-anak angkat mereka, apabila anak-anak angkat itu telah menceraikan istri-istri mereka. Dan adalah ketetapan Allah itu pasti terjadi. Tidak sepatutnya bagi nabi ada perasaan enggan mengenai apa yang diwajibkan Allah kepadanya, sesuai dengan sunnah (hukum) Allah pada mereka yang telah lewat sebelumnya. Dan perintah Allah adalah sesuatu yang sangat pasti. Mereka (yang telah lalu sebelumnya) itu adalah orang-orang yang menyampaikan risalah (pesan-pesan suci) Allah, mereka takut kepada-Nya, dan mereka tiada merasa takut kepada seorang(pun) selain kepada Allah. Cukuplah Allah sebagai pembuat perhitungan. Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha mengetahui segala sesuatu”. (QS. Al-Ahzab [33]: 37-49).

Membaca teks di atas segera tampak bahwa ayat tersebut turun dalam konteks spesifik, yaitu menyangkut hubungan tiga subjek: Nabi Muhammad, Zaid (anak angkat Nabi) dan Zainab yang awalnya menjadi istri Zaid. Namun setelah Zainab diceraikan, ia kemudian dinikahi Nabi. Sejak



itu, Zaid tak lagi dipanggil sebagai Zaid ibn Muhammad melainkan Zaid ibn Haritsah (Haritsah memang ayah kandung Zaid). Belakangan, dari kasus partikular ini, sejumlah ulama melakukan generalisasi.¹³² Dengan merujuk pada kaidah *al-'ibrah bi 'umum al-lafazh la bi khushush al-sabab* (yang menjadi perhatian adalah keumuman teksnya dan bukan kekhususan sebabnya), para ulama fiqh berkesimpulan tentang: (1) Anak angkat tak bernasab pada ayah angkatnya. Seorang hanya bernasab pada ayah kandungnya sendiri; (2) Dengan demikian, sekiranya berkenan, ayah angkat diperbolehkan menikahi mantan istri anak angkatnya.¹³³

Penjelasan tersebut sebagai bukti bahwa mengetahui konteks yang melatari kehadiran Al-Qur'an amat diperlukan. Mengenai hal ini JIL mengutip Syathibi di dalam *al-Muwafaqat* menjelaskan bahwa seorang mujtahid diharuskan untuk melengkapi diri dengan pengetahuan yang

¹³²Tentang generalisasi ini, Al-Zamakhsyari—sebagaimana dikutip oleh Ulil dkk.—dalam penafsiran surat al-Humazah mengatakan bahwa boleh jadi surat ini turun karena sebab khusus, tetapi ancaman hukuman yang termuat di dalamnya jelas berlaku umum, mencakup semua orang yang berbuat kejahatan. Ibnu Abbas pun mengatakan bahwa ayat 5: 38 tentang kejahatan pencurian berlaku umum, tidak hanya bagi pelaku pencurian. Lihat, Al-Zamakhsyari, *Al-Kasyaf*, Juz I, hlm. 450. Ibnu Taimiyah juga berpendapat demikian; banyak ayat turun berkenaan dengan kasus tertentu, bahkan kadang-kadang menunjuk pribadi seseorang kemudian dipahami sebagai berlaku umum. Misalnya, surat 5:49 tentang perintah kepada Nabi untuk menghukumi secara adil sebenarnya diturunkan untuk kasus Bani Quraidlah dan Bani Nadhir. Namun, kata Ibnu Taimiyah tidak benar jika dikatakan bahwa perintah kepada Nabi itu hanya berlaku terhadap dua kabilah itu. Lihat, Al-Suyuthi, *al-Itqan fi 'Ulum Al-Qur'an*, hlm. 112. Lihat juga catatan kaki dalam, Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 154.

¹³³Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an* Jilid VII, hlm. 488-495. Lihat juga, Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 154.



memadai menyangkut tradisi dan kebiasaan masyarakat Arab sebagai masyarakat Muslim yang menjadi sasaran pertama wahyu.¹³⁴

Pengetahuan tentang konteks (kontekstualisasi) tentu bukan untuk konteks itu sendiri, melainkan untuk menimba dan memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam atau yang dikenal dengan istilah *maqashid al-syari'ah*. Begitu *maqashid al-syari'ah* sudah dicapai, teks harus segera dilepaskan dari konteks kearabannya yang awal (disebut dengan dekontekstualisasi) untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi. Yaitu, melabuhkan prinsip-prinsip dasar Islam itu di tempat dan di belahan bumi non-Arab. Karena itu, kontekstualisasi, dekontekstualisasi dan rekontekstualisasi merupakan mekanisme kerja penafsiran sepanjang masa.¹³⁵

Kaidah *al-'Ibrah bi al-maqashid la bi al-alfazh* yang diajukan di atas merupakan antipoda dari kaidah lama yang berbunyi *al-'Ibrah bi 'umum al-lafadz la bi khushush al-sabab*. Yang berarti bahwa yang harus menjadi pertimbangan adalah keumuman *lafaz*, bukan khususnya sebab.¹³⁶ Ini berarti, jika suatu *nash* menggunakan redaksi

¹³⁴Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Kairo: Mushthafa Muhammad, Tanpa Tahun, Juz II), hlm. 12.

¹³⁵Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 155.

¹³⁶Berkenaan dengan masalah ini Ulil dkk. menjelaskan bahwa menyangkut kaidah ini, al-Suyuthi memberikan alasan bahwa itulah yang telah dilakukan oleh para shahabat dan golongan lain. Ini bisa dibuktikan, kata al-Suyuthi—sebagaimana dikutip oleh Ulil dkk.—dari antara lain ketika turun ayat *zhihar* dalam kasus Salman ibn Shakhrah, ayat *li'an* dalam perkara Hilal ibn Umayyah dan ayat *qadzif* dalam kasus tuduhan terhadap 'Aisyah. Penyelesaian terhadap kasus-kasus tersebut ternyata juga dapat diterapkan terhadap peristiwa lain yang serupa. Lihat Abd al-Rahman al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, (Kairo: 1974) hlm. 110.

yang bersifat umum, tidak ada pilihan lain selain menerapkan *nash* tersebut, sekalipun *nash* itu hadir untuk merespon suatu peristiwa yang khusus. “Pasrah pada keumuman *lafadz* (*al-taslim bi ‘umum al-lafazh*) hanya akan menyebabkan kita senantiasa berada dalam kerangka makna *linguistik* (*fi ithar al-dalalah al-lughawiyah*)”, tandas Nashr Hamid Abu Zaid—sebagai mana dikutip oleh Ulil dkk. —dalam bukunya yang berjudul *al-Nash, al-Sulthah, al-Haqiqah*.¹³⁷

Al-Zamakhsyari dalam penafsiran surat al-Humazah, mengatakan bahwa boleh jadi surat ini turun karena sebab khusus, tetapi ancaman hukuman yang termuat di dalamnya jelas berlaku umum, mencakup semua orang yang berbuat kejahatan yang disebutkan. Ibnu Abbas pun mengatakan bahwa ayat 5: 38 tentang kejahatan pencurian berlaku umum, tidak hanya bagi pelaku pencurian. Al-Zamakhsyari, *al-Kasyaf*, (Kairo: 1970, Juz I), hlm. 450.

Ibnu Taimiyah juga berpendapat demikian; bahwa banyak ayat-ayat yang diturunkan berkenaan dengan kasus tertentu, bahkan kadang-kadang menunjuk pribadi seseorang kemudian dipahami sebagai berlaku umum. Misalnya, surat 5:49 tentang perintah kepada Nabi untuk mengadili secara adil sebenarnya diturunkan untuk kasus Bani Quraidlah dan Bani Nadhir. Namun, kata Ibnu taimiyah tidak benar jika lalu dikatakan bahwa perintah kepada Nabi itu hanya untuk berlaku adil terhadap kedua kabilah itu. Lihat al-Suyuthi, *al-Itqan fi ‘Ulum Al-Qur’an...*, hlm. 112.

Muhammad Abduh dalam hal ini juga memiliki sikap yang sama, yaitu menekankan universalitas Al-Qur’an, karena menurutnya Al-Qur’an adalah kitab kemanusiaan yang kekal, pelita hidayah dan petunjuk kepada kebenaran dan sebagai rahmat kepada orang-orang yang beriman. Lihat, Abdullah Mahmud Syathahah, *Manhaj al-Imam Muhammad Abduh fi Tafsir Al-Qur’an al-Karim* (Kairo: 1963), hlm. 48. Lihat masalah ini lebih lengkap pada catatan kaki dalam, Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur’an...* hlm. 155-156.

¹³⁷Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Nash, al-Sulthah, al-Haqiqah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi,1977), hlm. 155.

2. *Jawaz Nasakh al-Nushush (al-Juz'iyah) bi al-Mashlahah*

Sesungguhnya syariat (hukum) Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashalih*), dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafashid*). Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah seorang tokoh bermadzhab Hanbali—sebagaimana dikutip oleh Ulil dalam bukunya Metodologi Studi Al-Qur'an—menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan hukum. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fiqh ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam.¹³⁸

Persoalannya, jika acuan hukum adalah kemaslahatan, siapa yang berhak mendefinisikan dan yang memiliki otoritas untuk merumuskannya? Untuk menjawabnya

¹³⁸Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, (Beirut: Dar al-Jil, Tanpa Tahun) Juz III, hlm. 3. Pandangan ini juga dikemukakan oleh para pemikir terkemuka seperti al-Ghazali (w. 505H./1111 M.), Fakhr al-Din al-Razi (w. 606. H.), Izza al-Din Ibn 'Abd al-Salam (w. 660 H.), Najm al-Din al-Thufi (w. 716 H.), Ibnu Taimiyah (w. 728 H.), Abu Ishaq al-Syathibi (w. 790 H.), hingga Muhammad bin al-Tahir bin 'Asyur (1393 H./1973 M.). Mereka sepakat bahwa sesungguhnya syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashalih*), dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'u al-mafashid*). Sebuah pernyataan yang menyaranakan bahwa syari'at Islam dibangun demi kebahagiaan (*sa'adah*) manusia baik di dunia maupun di akhirat (*ma'asy wa ma'ad*), sepenuhnya mencerminkan kemaslahatan tadi. Lihat lebih jelas dalam, Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 160.



menurut Ulil perlu kiranya dibedakan kemaslahatan yang bersifat individual-subjektif dari kemaslahatan yang bersifat sosial-objektif. Yang pertama adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang per orang yang bersifat independen, terpisah dari kepentingan orang lain. Karena sifatnya yang subjektif, yang berhak menentukan mashlahat dan tidaknya adalah pribadi yang bersangkutan. Sedang kemaslahatan yang bersifat sosial-objektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak, melalui mekanisme syura untuk mencapai kesepakatan (*ijma*). Dan sesuatu yang telah menjadi consensus dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat kita. Disinilah pemecahan masalah bersama cukup menentukan.¹³⁹

3. *Tanqih al-Nushush bi 'Aql al-Mujtama' Yajuzu*

Kaidah ini menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyortir sejumlah ketentuan “Partikular” agama menyangkut perkara-perkara publik, baik dalam Al-Qur’an maupun dalam al-Sunnah, sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik punya otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat pertikular, seperti ayat *‘uqubat* dan *hudud* (seperti potong tangan dan rajam), *qishash*, waris, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang,

¹³⁹“Dan (*bagi*) orang-orang yang menerima (*mematuhi*) seruan Tuhannya dan mendirikan shalat, sedang urusan mereka (*diputuskan*) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menafkahkan sebagian dari rezki yang kami berikan kepada mereka. (QS. Al-Syura [42] 38).



alih-alih bisa menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan, yang terjadi bisa-bisa merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqih* yang berupa *taqyid bi al-'aql*, *takhshish bi al-'aql*, dan *tabyin bi al-'aql*.¹⁴⁰

Kerja *tanqih* ini pada hakikatnya inheren di dalam diri setiap manusia yang berakal budi. Dalam jiwa manusia terdapat impuls abadi yang tak pernah padam untuk ber-*tanqih*. Terdapat dorongan adekuat untuk senantiasa berpihak pada kebenaran dan keadilan. Selalu ada kecenderungan untuk mengoreksi pelbagai kekeliruan dan menyempurnakan segala kekurangan. Akal publik dan bukan akal privat ini dibutuhkan tentu untuk menghindari oligarki pendapat atau otoritarianisme dalam merumuskan dan memecahkan urusan-urusan publik. Bagaimanapun, di dalam ruang publik tidak boleh ada satu pihak atau golongan dalam masyarakat yang berhak memaksakan pandangannya pada orang lain, karena pandangannya dinilai lebih benar. Mereka memiliki kedudukan dan derajat yang sama.¹⁴¹

Berangkat dari hal tersebut JIL menegaskan lagi bahwa akal publik harus diberi posisi yang penting. Ia tidak cukup hanya diperlakukan sebagai pengelola dan alat penafsir terhadap teks. Menyangkut perkara-perkara mu'amalah yang mundan, akal publik perlu mendapatkan wewenang untuk mempertanyakan relevansi dan signifikansi ketentuan-ketentuan spesifik-legal Al-Qur'an. Bahkan sekiranya dari data empiris diketahui secara pasti ketidakberdayaan sebuah teks di dalam mengatasi perkara-perkara publik, akal publik mesti mempertimbangkan ulang

¹⁴⁰Ulil Abshar Abdalla, dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an...* hlm. 166-167.

¹⁴¹*Ibid.*, hlm. 167.



ketentuan tersebut. Akal publik mempunyai tanggung jawab moral-intelektual untuk men-*tanqih* ayat-ayat yang problematik pada implementasinya di lapangan.¹⁴²

Demikianlah mengenai tawaran metodologi baru atau kaidah-kaidah baru yang ditawarkan oleh JIL sebagian kaidah tafsir dan ushul fiqih alternatif yang bisa disodorkan untuk membenahi kelemahan metodologi *intinbath* yang telah lama dirisaukan. Namun tentu saja masih ada sekian banyak lagi kaidah penafsiran yang perlu direformasikan dengan menyertakan banyak orang yang berkompeten (integrasi-interkoneksi keilmuan). Bahkan, menurut JIL bukan hanya kaidah-kaidah itu yang perlu diperbaharui, melainkan yang tidak kalah pentingnya adalah terkait dengan mekanisme kerja *ijma'*, *qiyas*, *istihsan*, *maslahat mursalah*, *'urf* dan lain-lain. Dengan cara inilah diharapkan niscaya kita bisa menghindari kebekuan dan kemandulan metodologi tafsir Al-Qur'an dan ushul fiqih.

B. Produk Pembacaan Jaringan Islam Radikal

Ketika produk pembacaan tafsir melahirkan karakteristik yang beragam. Karakteristik dalam sebuah penafsiran maka yang dimaksud di sini adalah ciri khas dan corak dari produk tafsir yang dihasilkannya. Jika melihat dari corak maka dalam dunia penafsiran ada beberapa yang bisa disebut, seperti corak lingustik, corak fiqih, corak teologi, corak sastra, corak sosial-kemasyarakatan dan lainnya. Namun dalam kajian ini penulis tidak akan memetakan corak-corak seperti yang tersebut di atas. Namun di sini penulis akan lebih mengupas karakteristik dari sisi lain, yaitu ciri khas yang menonjol dari setiap produk tafsirnya.

¹⁴²*Ibid.*, hlm. 169.



Dari analisis yang telah dilakukan terhadap kelima situs-situs yang telah penulis kaji, ditemukan empat karakteristik yang menjadi ciri khas penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan oleh kelima situs tersebut. Adapun keempat karakteristik tersebut adalah sebagai berikut:

1. Al-Qur'an Sebagai Alat Legitimasi Ideologi

Karakteristik pertama yaitu produk penafsiran yang dihasilkan dari situs-situs Islam yang dikaji dalam penelitian ini adalah produk tafsir yang lebih menonjolkan pada sisi ideologi kelompoknya. Sehingga, setiap ayat yang hendak ditafsirkan atau yang dipilih untuk ditafsirkan adalah ayat-ayat tertentu yang memiliki kaitannya dengan ideologi mereka. Tafsir yang mereka hasilkan bukan dari persoalan-persolan yang seharusnya berangkat dari permasalahan sosial kemasyarakatan. Padahal jika melihat dari sejarah turunnya Al-Qur'an itu sendiri tidak jarang ayat yang turun adalah berkaitan dengan persoalan-persoalan yang sedang dihadapi Nabi saw. dan umat Islam pada saat itu. Setiap ayat Al-Qur'an yang turun biasanya adalah sebuah jawaban atas persoalan yang muncul.

Dari sini bisa digeneralisir bahwa ayat-ayat yang diambil dan kemudian ditafsirkan atau dipahami dalam situs-situs ini lebih identik sebagai alat legitimasi atau dijadikan alat pembenaran ide-ide mereka. Sehingga pesan moral yang terkandung di balik setiap ayat yang ditafsirkan tidak tersampaikan. Karena model penafsiran seperti ini lebih menonjolkan ide dan gagasan yang mereka usung, bukan berangkat dari ayat yang ditafsirkan, melainkan dari ideologi yang mereka miliki. Misalnya, ketika mereka menyetir surat atau ayat-ayat yang kiranya berkenaan dalam



mendukung ideologi mereka dalam penerapan syariat Islam, mereka mengkritik pemerintahan dengan mengatakan bahwa Pancasila telah menjadi “Berhala” pemerintah. Menurut mereka penetapan Pancasila sebagai asas tunggal telah dianggap bertujuan untuk meminggirkan peran politik umat Islam yang saat itu sedang bersemangat untuk kembali memperjuangkan aspirasi Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Mereka menganggap bahwa umat Islam melihat keberadaan asas tunggal sebagai “Depolitisasi Islam” yang dilakukan oleh rezim yang sedang mabuk kekuasaan.¹⁴³

Oleh sebab itu, banyak kelompok Islam tertentu, tidak terkecuali dalam situs-situs yang dikaji ini mengkritik model pemerintahan sekarang adalah model pemerintahan ‘*Thaghut*’.¹⁴⁴ Mereka menilai sistem pemerintahan dan perekonomian Indonesia saat ini adalah sebuah sistem pemerintahan yang salah. Sistem pemerintahan Indonesia saat ini bagi mereka adalah sistem “Jahiliyah Modern” yang harus diganti dengan sistem Islam.¹⁴⁵ Melihat kondisi Indonesia tersebut mereka menawarkan sebuah solusi dengan ide mendirikan Negara Islam.¹⁴⁶ Karena hanya dengan berdirinya Negara Islam, maka sistem pemerintahan di Indonesia bisa diganti seluruhnya secara total dengan

¹⁴³Lihat, www.an-najah.net, “Ketika Pancasila Menjadi ‘Berhala’ Penguasa”, dalam <https://www.an-najah.net/fokus/ketika-pancasila-menjadi-berhala-penguasa-bag-4-selesai/>, diakses pada 15 Februari 2017.

¹⁴⁴Lihat, hizbut-tahrir.or.id, “Hukuman Bagi Penguasa Thaghut”, dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/?s=thaghut/>, diakses pada 15 Februari 2017.

¹⁴⁵Lihat, M. Nurdin Zuhdi, “Kritik Terhadap Penafsiran Al-Qur’an Hizbut Tahrir Indonesia” dalam *Akedemika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol 18, No 2, 2013.

¹⁴⁶ Lihat, Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa’ie*, hlm. 1-9.



sistem pemerintahan Islam.¹⁴⁷ Sedangkan untuk menuju kepada perubahan tersebut mewajibkan mendirikan partai politik Islam.¹⁴⁸

Jika pemerintahan Islam sudah bisa diwujudkan dengan pemimpin seorang khilafah Islamiyyah, maka syariat Islam bisa mereka terapkan secara totalitas. Hampir semua situs yang penulis kaji disini menyeru terhadap penerapan syariat Islam di Indonesia. Misalnya dalam situs *hizbut-tahrir.or.id* yang gencar mengkampanyekan penerapan syariat Islam dinyatakan bahwa:

“Ancaman berupa siksa yang berat bagi orang yang mendustakan petunjuk-Nya dan berpaling darinya. Ketika di dunia manusia masih mungkin mengajukan sejuta alasan untuk mendustakan syariah dan berpaling darinya. Mereka juga masih menerapkan berbagai undang-undang dan sistem hidup produk hawa nafsu mereka. Akan tetapi, sikap mereka dipastikan tak akan terjadi di akhirat. Sungguh tidak ada alasan menolak dan mengingkari syariah-Nya. Mereka yang menolak syariah hanya menyengsarakan diri mereka sendiri.”¹⁴⁹

Dalam situs *lasdipo.com*, dengan judul artikel *Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariah Islam?*¹⁵⁰ juga dinyatakan bahwa:

¹⁴⁷ Lihat, Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 177-184.

¹⁴⁸ Lihat, Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 120-128.

¹⁴⁹ Lihat, Rokhmat S. Labib, “Ancaman Keras Bagi Penolak Syariah”, dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2011/11/29/ancaman-keras-bagi-penolak-syariah/>, diakses pada 13 Februari 2017.

¹⁵⁰ Lihat, situs www.lasdipo.co, “Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariah Islam?”, dalam <http://www.lasdipo.co/media/video-kajian/2015/08/25/video-manhaj-kapan-saatnya-kita-menegakkan-syariat-islam.html>, diakses pada 15 Februari 2017.



“Menegakkan syariat Islam yang mencakup pengamalan *ubudiyah* serta hukuman *hudud* demi kemaslahatan umat merupakan tujuan *Mujahidin* berperang. Penghambaan diri kepada Allah akan terasa sempurna bila hukum Syar’i telah terlaksana dan stabil dijalankan di wilayah Kaum Muslimin.”¹⁵¹

Dalam situs *hidayatullah.com* juga dikatakan bahwa:

“Sungguh ironis, bila orang mengaku Muslim, ber KTP Islam, masih ada yang berpendapat syariat Islam tak bisa diterapkan atau pendapat ‘syariat belum siap diterapkan’. Sebab hukum menerapkan syariat Islam adalah “Wajib”, kapanpun... syariat Islam selalu kompatibel dan suatu fitrah manusia, kapan dan dimanapun... Karena itu, sudah pasti, syariat Islam itu sangat manusiawi alias humanis ditilik dari sisi dan arah mana pun. Karena itu, dibanding dagangan Barat bernama HAM, syariat Islam itu lebih layak untuk “Dibumikan”.”¹⁵²

Dalam situs *Eramuslim.com* dikatakan:

“Meskipun secara kasat mata hukuman Islam terkesan kejam dan keras, namun sebenarnya syariat Islam dalam menentukan hukuman lebih banyak bertujuan sebagai sarana untuk mencapai kemaslahatan publik dan menjaganya... maka jelaslah bahwa hukuman dalam Islam baik berupa potong tangan, rajam, bunuh maupun cambuk

¹⁵¹Lihat, situs www.lasdipo.co, “Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariat Islam?”, dalam <http://www.lasdipo.co/media/video-kajian/2015/08/25/video-manhaj-kapan-saatnya-kita-menegakkan-syariat-islam.html/>, diakses pada 15 Februari 2017.

¹⁵²Lihat, Qosim Nursheha Dzulhadi, “Membumikan Syariat Islam”, dalam <https://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2012/10/28/2374/membumikan-syariat-islam.html/>, diakses pada 15 Februari 2017.

tidaklah melanggar hak asasi manusia, justru sebaliknya hukuman tersebut bertujuan untuk melindungi HAM dan memberikan keadilan yang sejati, serta menjamin keamanan dan ketertiban dalam masyarakat.”¹⁵³

Begitupun dengan situs *an-najah.net* yang juga mendukung penerapan syariat Islam ini mengatakan bahwa:

“Jika ada pihak yang mengatakan, ini bukan Negara Islam, kalau ente mau menegakkan syariat Islam di Negara ini, dan tidak suka dengan kondisi Indonesia sekarang, ‘silakan keluar’... umat Islam harus mengisi negeri ini dengan syariat Islam... Jadi, apapun ceritanya, mengungkap historis perjalanan bangsa dan Negara ini, lebih dari itu, Indonesia sebenarnya adalah Negara yang berdasarkan Islam, setidaknya bagi pemeluk-pemeluknya diwajibkan menjalankan dan menegakkan syariat Islam di persada ini.”¹⁵⁴

2. Hilangnya Kontekstualitas Ayat

Dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, penting untuk memperhatikan konteks sosial historis dimana ayat tersebut turun. Mempelajari sejarah persoalan yang mengitari ayat tersebut turun adalah hal penting yang tidak bisa diabaikan setiap mufasir. Abdullah Saeed, salah seorang tokoh pemikir

¹⁵³Lihat, Muhammad Yusran Hadi, “Hukuman Cambuk Tidak Melanggar HAM, Tanggapan terhadap Amnesty International”, dalam <https://www.erasuslim.today/berita/laporan-khusus/hukuman-cambuk-tidak-melanggar-ham-tanggapan-terhadap-amnesty-international.htm#.WKQFkfjcbPI/>, diakses pada 15 Februari 2017.

¹⁵⁴Lihat, www.an-najah.net, “Umat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam”, dalam <https://www.an-najah.net/berita/ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/>, diakses pada 15 Februari 2017.



tafsir kontemporer, mengatakan bahwa konteks sosio-historis ini sangat penting untuk menjadikan ayat-ayat etika hukum bermakna dan relevan untuk kehidupan Muslim kontemporer.¹⁵⁵ Saaed juga menegaskan bahwa:

“Konteks sosio-historis Al-Qur’an pada masa pra-Islam dan periode Islam awal tidak bisa diabaikan. Untuk memahami konteks ini, seseorang membutuhkan pengetahuan akan kehidupan Nabi secara mendetail baik di Mekkah maupun Madinah; iklim sosial, ekonomi, politik dan hukum; dan norma, hukum, adat, kebiasaan, institusi dan nilai yang berlaku di wilayah tersebut, khususnya di Hijaz. Termasuk tempat tinggal, pakaian dan makanan; relasi sosial, termasuk di dalamnya struktur keluarga, hirarki sosial, larangan (pantangan) dan ritus (upacara). Pentingnya masing-masing aspek di atas ditunjukkan oleh frekuensi penyebutannya dalam Al-Qur’an.”¹⁵⁶

Gagasan Saeed ini menegaskan pentingnya melihat asbabun nuzul ayat dan mempelajari kasus-kasus yang mengitari ayat tersebut turun sangat penting untuk menemukan makna hakikat ayat. Tafsir yang mengabaikan konteks sosio-historis ayat akan kehilangan makna hakikat ayat. Sehingga produk tafsir yang dihasilkan jauh dari maksud ayat. Inilah yang penulis temukan dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an yang dilakukan di situs-situs Islam yang dikaji ini. Mereka banyak sekali yang mengabaikan pemahaman terhadap konteks sosio-historis ayat. Dan gagal membumikan paroduk tafsirnya di era kontemporer.

¹⁵⁵Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur’an*, terj. Lien Iffah Naf’atu Fina dan Ari Henri, (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), hlm. 229.

¹⁵⁶Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode...*, hlm. 231-232.



Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh M. Amin Abdullah:

“Menurut telaah filologis, teks apapun, termasuk di dalamnya teks-teks keagamaan, tidak muncul begitu saja dari langit. Teks tidak muncul dari ruang *hampa* kebudayaan. Teks-teks dan naskah-naskah keagamaan apapun bentuknya adalah dikarang, disusun, ditiru, diubah, diciptakan oleh pengarangnya sesuai dengan tingkat pemikiran manusia saat naskah-naskah tersebut disusun dan tidak terlepas sama sekali dari pergolakan sosial-politik dan sosial budaya yang mengitarinya.”¹⁵⁷

Misalnya saja ketika mereka memahami ayat-ayat tentang jihad, mereka menganggap bahwa jihad yang dimaksud adalah jihad fisik, perang dan pembunuhan.

“Setelah *hujjah* tegak dihadapan para penentang Islam, Allah mensyari'atkan hijrah dan memerintahkan mereka untuk berperang dengan pedang, memancing batang leher siapa saja yang menentang, mendustakan dan membangkang terhadap Al-Qur'an. Jika demikian, betapa urgennya besi sebagai pengusung dakwah. Sehingga nampak nyata bahwa jihad bersenjata adalah syari'at Allah yang difardhukan kepada kaum muslimin setelah mengoptimalkan dakwah.”¹⁵⁸

¹⁵⁷M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradissi Kemordenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 13-14.

¹⁵⁸Lihat, Situs www.an-najah.net “Memancing Ghirah Memantik Jihad”, dalam <https://www.an-najah.net/event-info/citizens-journalism/memancing-ghirah-memantik-jihad/>, diakses pada 14 Februari 2017.



Begitupun ketika mereka memahami QS. Al-Maidah [4] ayat 49. Ayat ini menurut mereka menjelaskan kewajiban umat Islam untuk menerapkan syariat Islam secara total, tanpa pandang bulu dengan yang non-Islam.

"Ayat ini mewajibkan kaum Muslim agar memutuskan perkara dengan hukum yang bersumber dari Al-Quran dan as-Sunnah. Pihak yang wajib menjadi obyek penerapan hukum syariah tersebut tidak terbatas kaum Muslim saja, namun juga kaum kafir. Menurut sebagian mufassir, ketentuan ini *me-nasakh* (membatalkan hukum) QS. al-Maidah ayat 42 yang memberikan pilihan kepada Nabi saw. untuk memutuskan perkara kaum kafir atau tidak. Dalam ayat tersebut Allah Swt. berfirman: *Fahkum baynahum aw a'ridh 'anhum* (Putuskanlah perkara itu di antara mereka, atau berpalinglah dari mereka)."¹⁵⁹

Dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, penulis menegaskan pentingnya membedakan antara arabisasi dan islamisasi. Karena tidak semua yang berasal dari budaya Arab itu adalah Islam. Sehingga dikhawatirkan semua yang ke arab-araban diterapkan dan dipaksakan ketika memahami sebuah ayat akan menimbulkan permasalahan. Karena setiap bangsa dan budaya antara yang satu dengan yang lainnya tidak sama. Untuk menjadi orang Islam tidak harus menjadi orang Arab. Untuk menjadi negara Islam tidak harus seperti negara Arab. Hal inilah seprtinya yang dilupakan para penafsir ayat-ayat dalam situs-situ Islam ini. Mereka melupakan konteks sosio-historis ayat. Sehingga produk tafsir yang dihasilkan tidak mampu memberikan

¹⁵⁹Lihat, Situs hizbut-tahrir.or.id, "Keharaman Menerapkan Hukum Non Syariah", dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2007/05/02/keharaman-menerapkan-hukum-non-syariah/>, diakses pada 14 Februari 2017.



jawaban atau solusi. Karena tidak mampu menyentuh problem sosial-kemasyarakatan dimana sang mufassir tersebut menafsirkan Al-Qur'an.

3. Mengusung Tema Penafsiran Jihadis

Adapun yang dimaksud dengan tema penafsiran jihadis adalah tema-tema penafsiran Al-Qur'an yang mengangkat tema khilafah Islamiyah, baik itu mengenai jihad, penerapan syari'at Islam dan yang lainnya. Misalnya ketika mereka menafsirkan tema tentang jihad dalam memahami QS. Al-Baqarah [2] ayat 218. Kata jihad di dalam ayat ini dipahami sebagai jihad dalam pengertian perang fisik. Di bawah ini penulis kutipkan salah satu pemahaman—untuk tidak mengatakan legitimasi—mereka terhadap ayat ini:

“Kaum Mukmin tidak boleh puas dan berhenti ketika syariah telah diterapkan dalam negara yang mereka tinggali. Mereka diwajibkan untuk mengemban dakwah dan menyebarkan Islam ke seluruh dunia. Inilah yang harus dijadikan sebagai landasan politik luar negeri bagi daulah Islam. Untuk menjalankannya, jihad ditetapkan sebagai *tharîqah* atau metodenya. Patut dicatat, kewajiban jihad baru boleh dilancarkan manakala penduduk suatu negeri menolak salah satu dari dua tawaran: masuk Islam atau menjadi kafir *dzimmi* yang tunduk pada pemerintahan Islam. Ketika menolak salah satunya, berarti mereka telah menjadi rintangan fisik yang menghalangi dakwah Islam. Untuk menghilangkan rintangan fisik itu, harus dengan aktivitas fisik pula, yakni dengan jihad fi sabilillah. Apabila negeri itu berhasil ditaklukkan dengan jihad, maka statusnya



berubah menjadi bagian dari Dar al-Islam. Syariah pun diterapkan secara total di negeri itu.”¹⁶⁰

Dalam situs lain juga disebutkan bahwa jihad fisik harus ditegakkan. Menurut mereka sudah tidak cukup zaman sekarang jika jihad hanya mengandalkan lisan, tapi harus dengan mengangkat pedang. Misalnya ketika mereka menafsirkan ayat berikut ini:

وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ
يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ

“...Dan kami ciptakan besi yang padanya terdapat kekuatan yang hebat dan berbagai manfaat bagi manusia, (supaya mereka mempergunakan besi itu) dan supaya Allah mengetahui siapa yang menolong (agama)Nya dan rasul-rasul-Nya padahal Allah tidak dilihatnya. Sesungguhnya Allah Maha Kuat lagi Maha Perkasa.” (QS. Al-Hadid [57]: 25).

Kata ‘besi’ dalam ayat tersebut mereka pahami bahwa Allah telah memperingatkan bahwa *iqomatuddin* tidak melulu dengan dakwah *bilhal*, lisan, tulisan dan unjuk rasa, tapi juga dengan memfungsikan besi sebagai penolong dan pembela da’wah *li’ilaikalimatillah*.¹⁶¹ Beberapa pernyataan yang dimuat dalam situs ketika menyetir ayat di atas juga mengundang sikap yang menunjukkan kekerasan.

¹⁶⁰Lihat, Situs hizbut-tahrir.or.id, “Iman, Hijrah, dan Jihad”, dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2008/12/30/iman-hijrah-dan-jihad/>, diakses pada 14 Februari 2017.

¹⁶¹Lihat, Situs www.an-najah.net “Memancing Ghirah Memantik Jihad”, dalam <https://www.an-najah.net/event-info/citizens-journalism/memancing-ghirah-memantik-jihad/>, diakses pada 14 Februari 2017.

“Setelah *hujjah* tegak dihadapan para penentang Islam, Allah mensyari’atkan hijrah dan memerintahkan mereka untuk berperang dengan pedang, memancung batang leher siapa saja yang menentang, mendustakan dan membangkang terhadap Al-Qur’an. Jika demikian, betapa urgennya besi sebagai pengusung dakwah. Sehingga nampak nyata bahwa jihad bersenjata adalah syari’at Allah yang difardhukan kepada kaum muslimin setelah mengoptimalkan dakwah.”¹⁶²

Dalam situs *lasdipo.com*, kutipan-kutipan artikel yang menyeru berjihad juga banyak ditampilkan. Seperti misalnya artikel yang berjudul “Keteguhan Itu Penting Dalam Berjihad”.¹⁶³ Dalam situs ini ditegaskan bahwa jihad adalah sesuatu yang harus dilakukan, kapan dan dimanapun dan oleh siapapun.

“Semut akan melaknat mereka yang enggan berjihad. Dan ikan di laut hanya memintakan ampunan bagi mereka yang mau berjihad saja. Sebab merekalah yang mengajarkan kebajikan kepada manusia serta menjaga dan melindungi kebajikan itu dengan pedang, ruh dan darah mereka. Dan sesungguhnya kepik di liangnya mengadu kepada Allah akan kezhaliman mereka yang duduk-duduk di rumah dan enggan berjihad. Sebab lantaran keengganan mereka pergi berjihad, maka langit berhenti menurunkan hujannya, tumbuh-

¹⁶²Lihat, Situs www.an-najah.net “Memancing Ghirah Memantik Jihad”, dalam <https://www.an-najah.net/event-info/citizens-journalism/memancing-ghirah-memantik-jihad/>, diakses pada 14 Februari 2017.

¹⁶³Lihat, Situs www.lasdipo.co, “Keteguhan Itu Penting Dalam Berjihad”, dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/telaah/2016/02/26/keteguhan-itu-penting-dalam-jihad.html/>, diakses pada 14 Februari 2017.

tumbuhan di bumi berkurang, kekeringan tambah meluas dan kelaparanpun melanda..., Sesungguhnya kita ini berperang tidak lain hanyalah untuk mencari pahala. Sementara pahala jihad yang agung dan melimpah itu membutuhkan kesabaran, kebenaran niat serta keikhlasan hati.”¹⁶⁴

Bahkan dalam situs ini mereka dengan terus terang menawarkan sebuah nasyid yang menyeru kepada jihad dengan judul “*Lanallah Yaa Tughmatal Kafirin* (لَنَا اللهُ يَا طُغَمَّةَ الْكَاْفِرِيْنَ)”. Nasyid ini dilengkapi dengan teks arab dan subtitle Indonesia. Nasyid ini berbahasa arab dan jika memahami arti dari *subtitle* nasyid ini memang seolah mengajak kepada gairah untuk perang.

Selain menyair ayat, hadis dan juga memuat nasyid inspiratif jihad, dalam situs ini juga dicantumkan salah satu syair yang mengobarkan pentingnya untuk berjihad:

من ابتغى الجنة قام الليالي	<i>Barangsiapa yang menghendaki jannah, ia bangun di waktu malam</i>
ينال الفردوس من جاهد الأعداى	<i>Mengharap Firdaus dengan berjihad melawan para musuh</i>
يسير الحر فى ركب المعالى	<i>Si merdeka berjalan dengan bangga</i>
¹⁶⁵ ويظل الذليل سجين الأمانى	<i>Orang yang hina tertawan dengan angan-angannya</i>

Mereka juga gencar dalam mengusung kampanye penerapan syariat Islam di Indonesia secara totalitas. Pesan

¹⁶⁴Lihat, Situs www.lasdipo.co, “Keteguhan itu Penting dalam Berjihad”, dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/telaah/2016/02/09/keteguhan-itu-penting-dalam-jihad-bag-1.html/>, diakses pada 14 Februari 2017.

¹⁶⁵Lihat, Situs www.lasdipo.co, “Inilah Ideolog Jihad Yang Tak Anda Kenal”, dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/telaah/2015/08/25/inilah-ideolog-jihad-yang-tak-anda-kenal.html/>, diakses pada 14 Februari 2017.

ideologi dalam mengkampanyekan isu penerapan syari'at Islam ini tidak jarang selalu menyetir ayat-ayat Al-Qur'an. pemahaman mereka terhadap ayat-ayat syari'at Islam dibawah keranah ideologi mereka. Misalnya ketika memahami QS. Al-A'raaf ayat 96:

“Syariat islam adalah syariat yang mulia, dia akan senantiasa membawa keberkahan kepada siapa saja dan dimana saja dia diterapkan..., Dalam Kitabul Iman karya Abdullah al Wazaf, beliau menuliskan kalimat yang begitu “telak” bagi mereka yang mengaku muslim namun menolak terhadap syariat Allah. Bahwasannya “Hanya orang-orang muslim yang bodohlah yang ingin menyia-nyiakan syariat Tuhan dan menggantikannya dengan undang-undang manusia”. dengan demikian, maka seseorang cukup dikatakan sebagai orang yang bodoh tatkala dia mengaku sebagai seorang muslim namun menolak syariat islam diterapkan di negerinya. Dan cukup dikatakan orang itu bodoh, apabila membela mati-matian undang-undang buatan manusia. karena sesungguhnya undang-undang Allah adalah yang mulia lagi membawa rahmat keseluruh alam.”¹⁶⁶

Bahkan dalam situs *an-najah.net* terang-terangan disebutkan bahwa umat Islam di Indonesia berhak menetapkan dasar Negara berlandaskan syariat Islam,¹⁶⁷

¹⁶⁶Lihat, Situs www.eramuslim.com, “Menolak Syariat Islam adalah Sebuah Kebodohan”, dalam <https://www.eramuslim.com/suara-kita/suara-pembaca/menolak-syariat-islam-adalah-sebuah-kebodohan.htm#.WKMxhPjCbpI/>, diakses pada 14 Februari 2017.

¹⁶⁷Lihat, Situs *an-najah.net*, “Umat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam”, dalam <https://www.an-najah.net/berita/ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/>, diakses pada 14 Februari 2017.



walaupun mereka mengakui bahwa penerapan syariat Islam masih menjadi isu sensitif di Indonesia. Sebagaimana kalangan bahkan menolak syariat atau hukum Islam menganggap (bahkan mendengar istilahnya saja) sebagai sesuatu yang “menakutkan”.¹⁶⁸

Mereka juga menjelaskan bagaimana pentingnya menegakkan khilafah sebelum menerapkan syariat Islam:

“Jika realita hukum Islam ini dihubungkan dengan kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi, maka dapat dinyatakan: kedudukan umat Rasulullah saw hanya bisa menjadi *khalifah* (dalam pengertian QS. Al-Baqarah [2]: 30) secara sempurna jika kehidupannya di bawah naungan khilafah yang dipimpin seorang *khalifah* (dalam pengertian syara’, yakni: orang yang mewakili umat untuk menjalankan pemerintahan, kekuasaan, dan penerapan hukum-hukum syari’ah.). Sebab, hanya ketika ada khalifah seluruh hukum-hukum Allah Swt bisa dilaksanakan secara total.”¹⁶⁹

Demikian beberapa penjabaran tentang karakteristik tafsir ayat-ayat di dalam situs-situs Islam ini. Pada bagian inilah yang kemudian penulis sebut sebagai karakteristik tafsir jihadis, yaitu produk tafsir yang mengusung tema tentang negara khilafah Islamiyyah dan tentang penerapan syariat Islam di Indonesia. Selain itu isu untuk melakukan jihad juga gencar dikampanyekan dalam situs-situs ini.

¹⁶⁸Lihat, Situs hidayatullah.com, “Syariat Islam di tengah Kedengkian Propaganda Barat”, dalam <https://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2014/03/27/18929/syariat-islam-di-tengah-kedengkian-propaganda-barat.html/>, diakses pada 14 Februari 2017.

¹⁶⁹Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa’ie*, hlm. 9.



C. Tipologi Pemikiran dan Kontribusi dalam Studi Islam

1. Tipologi Pemikiran

Untuk memetakan tipologi pemikiran JIL dan JIR, penulis menggunakan teori tipologi yang digagas oleh Sahiron Syamsuddin yang kemudian dikembangkan. Namun sebelum membahas tipologi pemikiran JIL dan JIR terlebih dahulu perlu diuraikan diskursus pemikiran Islam kontemporer yang melahirkan tipologi pemikiran dalam studi Islam. Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, wacana hermeneutika sebagai salah satu solusi atas kebuntuan metodologi Islam seolah menjadi sesuatu yang niscaya. Para pemikir Islam kontemporer seperti Arkoun,¹⁷⁰ Nasr Abu Zayd,¹⁷¹ Hassan Hanafi,¹⁷² Amina Wadud-Muhsin,¹⁷³ Fatima Mernissi,¹⁷⁴ Muhammad Shahrur,¹⁷⁵ dan tokoh-tokoh lainnya pun senantiasa menyinggung pentingnya metode ini.¹⁷⁶

¹⁷⁰Lihat, Mohammed Arkoun, *Tarikhyyat al-Fikr al-Arabi al-Islami*, (Beirut: Markaz Al-Anma', 1977).

¹⁷¹Lihat, Nasr Hamid Abū Zayd, *Mafhum al-Naşş: Dirāsāt fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: al-Hay'ah al-Mis'riyah, 1993).

¹⁷²Lihat, Hassan Hanafi, *Muqaddimah fi 'Ilm Al-Istighrab*, (Kairo: Dar Al-Fanniyyah, 1991).

¹⁷³Lihat, Amina Wadud-Muhsin, *Qur'an and Woman*, (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992)

¹⁷⁴Lihat, Fatima Mernissi, *al-Shulthanat al-Munsiyyat: Nisa Ra'isat Dawlah fi al-Islam*, terj. Abd Al-Hadi Abbas dan Jamill Mu'alla, (Damsyiq: Dar al-Hasad wa al-Tauzi, 1994).

¹⁷⁵Lihat, Muhammad Shahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990).

¹⁷⁶Diantara tokoh-tokoh lainnya yang menawarkan pembaharuan metodologi dalam Islam tersebut di antaranya adalah: Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syari'ah* (Mesir: Dar al-Qalam, tt.); Yusuf al-Qardlawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah Ma'a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu'asir* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.); Ali Syari'ati, *On The Sociology of Islam* terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979); Mahmud



Adapun yang menjadi asumsi dasar dari para pendukung hermeneutika adalah bahwa pemahaman dengan menggunakan metodologi konvensional terhadap sumber dan ajaran Islam kurang relevan untuk konteks sekarang, karenanya perlu dibantu dengan metodologi pemahaman kontemporer, salah satunya seperti hermeneutika. Namun demikian persoalannya adalah, mungkinkah hermeneutika yang selama ini dianggap bukan 'produk Islam' ini dapat membantu metodologi konvensional, dalam memahami sumber teks ajaran Islam, dalam hal ini adalah Al-Qur'an?

Hermeneutika secara umum dapat didefinisikan sebagai teori atau filsafat tentang interpretasi makna¹⁷⁷. Secara etimologis, istilah hermeneutika sendiri berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein* yang berarti menafsirkan atau *hermeneia* yang berarti penafsiran.¹⁷⁸ Akar kata itu dekat dengan nama dewa Yunani yakni Dewa Hermes yang menjadi utusan atau pembawa pesan para dewa. Dalam tradisi Barat, Hermes bertugas menafsirkan pikiran

Muhammad Taha dan Abdullahi Ahmed an-Na'im dalam *The Second Message of Islam*, terj. Abdullahi Ahmed an-Na'im, (Syracuse: Syracuse University Press, 1987) dan *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1990); Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982); Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997).

¹⁷⁷Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), hlm. 12.

¹⁷⁸M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar," dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. xx.



Tuhan.¹⁷⁹ Tugas Hermes, adalah penghubung dan penerjemah ajaran Tuhan kepada Manusia, yang tidak ubahnya seperti peran nabi dan rasul dalam Islam.¹⁸⁰

Menurut M. Amin Abdullah, hermenutika sebagai metode penafsiran berkembang pesat di lingkungan gereja untuk memahami pesan-pesan Yesus.¹⁸¹ Namun, ia lazim dimaknai sebagai seni dalam menafsirkan (*the art of interpretation*). Konon, dalam tradisi kitab suci, kata ini sering dirujuk pada sosok Hermes, yang dianggap menjadi juru tafsir Tuhan. Sosok Hermes ini oleh Sayyed Hossen Nasr, sering diasosiasikan sebagai Nabi Idris.¹⁸²

Tidaklah dipungkiri bahwa muncul dan berkembangnya hermeneutik Al-Qur'an kontemporer cukup mempengaruhi tradisi penafsiran Al-Qur'an di Indonesia. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, bahwa ide dasar dan berkembangnya hermeneutik Al-Qur'an kontemporer seperti yang dibawa dan ditawarkan oleh para pembaharu seperti Fazlur Rahman dengan hermeneutika *double movement*, Hassan Hanfi dengan hermeneutika-fenomenologi, Nasr Hamid Abu Zayd dengan hermeneutika sastra, Amin al-Khulli dan Aisyah Abdurrahman dengan hermeneutika sastra-feminis, Mohammad Arkoun dengan hermeneutika-antropologi, Fatima Mernissi, Riffat Hasan dan Aminna A. Wadud dengan hermeneutika gender/feminis, Muhammad Shahrur dengan hermeneutika

¹⁷⁹Yudian Wahyudi, *Ushul Fiqh versus Hermeneutika; Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. vii.

¹⁸⁰M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar," hlm. xx.

¹⁸¹M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar," hlm. xx.

¹⁸²Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and Sacred*, (New York: State University Press. 1989), hlm. 71.

linguistik dan yang lainnya cukup mewarnai studi penafsiran Al-Qur'an di Indonesia. Di Indonesia sendiri pendekatan kontekstual menjadi arah baru yang mulai dibangun dalam tradisi karya tafsir Al-Qur'an hingga saat ini.¹⁸³

Ide dasar hermeneutika Al-Qur'an kontemporer ini pada akhirnya memunculkan apa yang disebut dengan tipologi pemikiran tafsir. Jika dilihat dari segi tipologi pembacaan pada masa kontemporer ini, para sarjana-sarjana Muslim, khususnya para pemerhati terhadap studi Al-Qur'an menurut Sahiron Syamsuddin terbagi ke dalam tiga kelompok, yaitu pandangan *quasi-obyektivis tradisional*, pandangan *subyektivis* dan pandangan *quasi-obyektivis modernis*.¹⁸⁴

a) Tipologi *Quasi-Obyektivis Tradisional*

Adapun yang dimaksud dengan pandangan *quasi-obyektivis tradisional*, yaitu suatu pandangan bahwa ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada masa kini, sebagaimana ia dipahami, ditafsirkan dan diaplikasikan pada situasi, di mana Al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dan disampaikan kepada generasi Muslim awal.¹⁸⁵ Singkatnya adalah ajaran-ajaran Al-Qur'an harus dipahami secara tekstual seperti

¹⁸³Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Wacana Tafsir Al-Qur'an di Indonesia: Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir Al-Qur'an di Indonesia Tahun 2000-2008," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No. 2, Juli, 2009, hlm. 249-266.

¹⁸⁴Lihat, Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 73-76; Sahiron Syamsuddin, *Muhammad Šahrurs Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren* (Otto-Friedrich Universitat Barberg, 2006), hlm. 40-66.

¹⁸⁵Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 73.



yang tertera di dalam teks ayat tersebut dan yang sesuai dengan kondisi di zaman ayat tersebut diturunkan.

Sahiron mencontohkan yang mengikuti pandangan ini seperti kelompok Ikhwanul Muslimin di Mesir dan beberapa kaum salafi yang ada di beberapa negara Islam. Memang benar kelompok ini ketika menafsirkan Al-Qur'an metode yang digunakan dibantu dengan berbagai perangkat metodis ilmu tafsir yang telah mapan, seperti ilmu *asbab al-nuzul*, *nasikh* dan *mansukh*, *munasabah*, *muhkam* dan *mutashabih* dan lain sebagainya, namun mereka mengabaikan kontekstualisasi ayat. Sehingga hasil dari penafsiran kelompok ini terkesan tekstual. Karena ilmu-ilmu bantu kontemporer lainnya diabaikan. Dengan metode yang ada mereka berharap makna obyektif di balik ayat yang ditafsirkan mampu terungkap dengan baik. Ciri utama yang mudah dikenali dari model penafsiran kelompok ini adalah penafsiran yang tekstualis (literal).

Tipologi *quasi-obyektivis tradisional* ini hemat penulis perlu dikembangkan lagi menjadi dua bagian, yaitu: *obyektivis tradisional* dan *obyektivis revivalis*.

1) Tipologi *Obyektivis Tradisional*

Pertama, obyektivis tradisional adalah suatu pandangan bahwa pemahaman Al-Qur'an haruslah sesuai dan sama dengan bunyi teksnya. Ciri utama dari tipologi ini adalah suatu penafsiran yang tekstual dan hanya berkuat pada wilayah kebahasaan semata dan kurang memperhatikan pesan moral dibalik ayat yang ditafsirkannya. Sehingga hasil dari penafsiran tipologi ini hanya memperdebatkan wilayah gramatikal kebahasaan semata. Maka tidak heran jika produk penafsirannya tidak



bisa berkembang dan produk penafsirannya tidak bisa memecahkan problem kekinian. Contohnya adalah kitab-kitab tafsir klasik seperti *Tafsir Jalalain*. Di Indonesia sendiri pada kisaran tahun 2000-an masih banyak karya tafsir dengan tipologi ini yang bermunculan, diantaranya adalah *Tafsir Ibadah*,¹⁸⁶ *Tafsir Ayat Ahkam*,¹⁸⁷ *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam*,¹⁸⁸ *Tafsir Al-Qur'an Juz 30*,¹⁸⁹ *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid I dan II*,¹⁹⁰ *Qur'an al-Karim, Bayani: Memahami Makna Al-Qur'an*,¹⁹¹ *Tafsir Surah al-Fatihah*,¹⁹² *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha Jilid 1*,¹⁹³ *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal Al-Qur'an*,¹⁹⁴ dan yang lainnya.

Ciri dari pandangan tipologi obyektivis tradisional ini adalah produk penafsiran yang tekstual (literal). Pembahasannya sering hanya berkutat pada wilayah gramatikal kebahasaan semata. Dan kebanyakan pembahasan semacam ini dilakukan secara konsisten setiap ayat dalam surah-surah yang dikajinya. Karya-karya tafsir tersebut sangat memperhatikan arti kosakata atau ungkapan

¹⁸⁶Abd Khaliq Hasan, *Tafsir Ibadah*, (Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2008).

¹⁸⁷Luthfi Hadi Aminuddin, *Tafsir Ayat Ahkam*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2008).

¹⁸⁸H. E. Syibli Syarjaya, *Tafsir Ayat-ayat Ahkam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2008).

¹⁸⁹H. Zaini Dahlan, *Tafsir Al-Qur'an Juz 30*, (Yogyakarta: Masjid Baitul Qahhar dan LAZIS UII, 2007).

¹⁹⁰Sa'ad Abdul Wahid, *Tafsir al-Hidayah: Ayat-ayat Akidah Jilid II*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003).

¹⁹¹Ahmad Mudjab, *Qur'an al-Karim, Bayani: Memahami Makna Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2002).

¹⁹²A. Rofiq Zainul Mun'im, *Tafsir Surah al-Fatihah*, (Yogyakarta: Forstudia, 2004).

¹⁹³Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i Al-Muntaha Jilid I*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004).

¹⁹⁴Muchtar Adam, *Tafsir Ayat-ayat Haji: Menuju Baitullah Berbekal Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2005).



Al-Qur'an dengan merujuk pada tata bahasa yang sering digunakan oleh para ulama ahli, memperhatikan bagaimana kosakata itu digunakan Al-Qur'an, dan memahami arti ayat atas dasar digunakannya kata tersebut oleh Al-Qur'an.

Model tipologi penafsiran ini memiliki kelebihan karena cukup lengkap dan jelas dalam mengungkap seputar kebahasaan. Namun disisi lain model tipologi penafsiran seperti ini memiliki kelemahan, karena makna universal dibalik ayatnya terabaikan. Produk penafsirannya tidak bisa diharapkan akan mampu menjawab problematika kekinian yang tengah berkembang. Karena produk penafsiran seperti ini tidak mampu mengungkap makna universal yang ada di balik ayat yang ditafsirkan. Lebih tegasnya adalah bahwa model penafsiran seperti ini tidak memperhatikan kontekstualitas ayat yang ditafsirkan, yakni yang diperhatikan hanyalah wilayah tekstualitasnya semata. Bagaimana bisa menjawab jika hanya sibuk berdebat pada wilayah yang semestinya sudah selesai untuk diperdebatkan. Padahal ada wilayah lain yang jelas-jelas perlu untuk dikemukakan, yaitu makna universal ayat tersebut. Karena dengan melihat makna universal dari sebuah ayat akan ditemukan makna sejati yang sebenarnya terkandung dibalik suatu ayat. Dengan demikian akan ditemukan sebuah penafsiran yang akan mampu menjawab problem kekinian. Hal tersebut masih mencerminkan bahwa penafsiran tersebut belum mampu menyentuh wilayah-wilayah yang semestinya membutuhkan penyelesaian. Dalam arti bahwa tipologi penafsiran semacam ini seharusnya sudah berubah, agar karya-karya tafsir semacam ini tidak hanya sebatas pajangan atau koleksi kitab tafsir



semata tanpa mampu memberikan solusi dan kemaslahatan bagi umat manusia.

2) Tipologi *Obyektivis Revivalis*

Tipologi *obyektivis revivalis* yaitu suatu pemahaman terhadap Al-Qur'an yang murni. Dalam arti pemahaman terhadap Al-Qur'an yang murni yang mereka maksudkan adalah pemahaman Al-Qur'an yang kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, tekstualis dan bias patriarkis. Menurut kelompok ini Al-Qur'an pada era sekarang haruslah dipahami sesuai dengan zaman dimana Al-Qur'an tersebut diturunkan tanpa mempedulikan konteksnya pada era sekarang. Tipologi ini secara keseluruhan menganut paham "salafisme radikal", yakni berorientasi pada penciptaan kembali masyarakat salaf. Maksud dari menciptakan masyarakat yang salaf adalah bagaimana menciptakan kembali generasi Nabi Muhammad dan para Sahabat di era kontemporer ini. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih murni dan bersih dari berbagai tambahan atau campuran (*bid'ah*) yang dipandang mengotori Islam.¹⁹⁵

Adapun contoh karya tafsir dengan tipologi *obyektivis revivalis* adalah *Tafsir al-Wa'ie*.¹⁹⁶ Karya Tafsir ini merupakan produk dari kalangan Hizbut Tahrir Indonesia. Ciri dari tafsir tipologi obyektivis revivalis ini, selain produk tafsirnya yang tekstual, juga penafsirannya tampak begitu ideologis dan tampak begitu keras dalam penafsirannya terutama ketika memahami ayat-ayat yang berkenaan

¹⁹⁵M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. xi.

¹⁹⁶Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, (Jakarta: Wadi Press, 2010).



dengan hukum dan jihad (*syari'at*). Karena kelompok ini begitu sangat mendukung dalam penegakkan syariat Islam dan juga terhadap jihad dalam pengertian tekstual. Maka tidak heran jika yang terjadi justru sebaliknya, sebuah problem baru ketika jihad dimaknai secara tekstual. Isu-isu kewajiban mendirikan negara khilafah dan penegakan syariat Islam begitu gencar disusung oleh kelompok revivalis ini.

Misalnya, ketika menafsirkan surat al-Maidah: 49 terlihat sekali bahwa begitu "kaku". Menurut kelompok ini tema global surat ayat ini seputar penerapan syari'ah. Dan syari'ah di sini menurut kelompok ini wajib diterapkan secara total. Tidak boleh ada sebagian yang boleh ditinggalkan atau diabaikan.¹⁹⁷ Dan ketentuan tersebut menurut kelompok ini adalah harus dijalankan kaum muslim secara konsisten, tanpa memandang apakah disetujui kaum kafir atau tidak.¹⁹⁸ Juga ketika menafsirkan Surat al-Baqarah: 30. Menurut kelompok ini pengertian khilafah adalah khilafah yang wajib diangkat dengan jalan baiat. Sehingga menurut kelompok ini, dengan adanya khilafah kewajiban baiat dipundak setiap muslim dapat diwujudkan. Sebaliknya, jika tidak ada khilafah, baiat yang diwajibkan itu tidak ada dipundak setiap kaum muslim.¹⁹⁹ Dibawah ini penulis kutipkan penafsiran mereka tentang pentingnya mendirikan khilafah:

"Jika realita hukum Islam ini dihubungkan dengan kedudukan manusia sebagai khalifah di bumi, maka dapat

¹⁹⁷Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, (Jakarta: Wadi Press, 2010), hlm. 245.

¹⁹⁸Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 245.

¹⁹⁹Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 9.



dinyatakan: kedudukan umat Rasulullah saw hanya bisa menjadi *khalifah* (dalam pengertian QS. Al-Baqarah [2]: 30) secara sempurna jika kehidupannya di bawah naungan khilafah yang dipimpin seorang *khalifah* (dalam pengertian syara', yakni: orang yang mewakili umat untuk menjalankan pemerintahan, kekuasaan, dan penerapan hukum-hukum syari'ah.). Sebab, hanya ketika ada khalifah seluruh hukum-hukum Allah Swt bisa dilaksanakan secara total."²⁰⁰

Pemahaman seperti tersebut di atas merupakan contoh salah satu penafsiran yang benar-benar mendukung berdirinya negara Islam yang dipimpin oleh seorang khalifah sebagaimana yang ada di jaman Rasulullah saw. Itulah suatu gambaran ide sebuah penafsiran kaum revivalis yang mengajak kembali umat Islam sebagaimana umat Islam yang ada dan sama pada zaman 1400 tahun lebih yang lalu. Padahal jika dilihat kondisi sosial, budaya, politik dan kulturalnya jauh sangat berbeda dengan era sekarang, terutama di Indonesia. Tentunya produk penafsiran seperti ini perlu untuk ditilik kembali, sesuaikan dengan kondisi masyarakat di mana ayat tersebut dipahami. Jika ada "pemaksaan makna" dikhawatirkan bukan solusi yang didapat, justru sebaliknya sebuah problem baru yang justru menimbulkan keresahan bagi umat. Bagaimana tidak, masalah pemahaman ayat-ayat tentang jihad. Maka tidak heran jika ayat-ayat jihad tersebut dimaknai secara tekstual dan kaku yang terjadi adalah lahirnya teroris-teroris yang justru banyak merugikan umat Islam itu sendiri. Karena konsep jihad bagi mereka adalah jihad perang fisik sebagaimana perang yang terjadi di zaman Rasulullah saw. Padahal konsep jihad itu sendiri memiliki cakupan makna

²⁰⁰Rokhmat S. Labib, *Tafsir al-Wa'ie*, hlm. 9.



yang cukup luas. Bukankah mencari nafkah untuk keluarga, pendidikan, berkarya dan lain sebagainya merupakan jihad?

Secara sekilas ada kemiripan dengan tipologi *obyektivis tradisional*, yaitu sama-sama tektualis. Perbedaannya adalah bahwa tipologi *obyektivis revivalis* memahami Al-Qur'an secara kaku dan keras. Karena tipologi *obyektivis revivalis* ini lahir sebagai respon terhadap gerakan sekularisme yang dianggap sebagai sistem "jahiliyah modern". Maka tidak heran jika tipologi *obyektivis revivalis* ini mendukung penuh penegakan syariat Islam. Menurutnya aturan-aturan negara haruslah sesuai dengan Islam. Misalnya seperti hukum pencuri haruslah dipotong tangannya, pezina haruslah dirajam, pembunuh haruslah dipancung dan lain sebagainya. Menurut mereka syariat Islam harus diterapkan dalam setiap sendi kehidupan. Baik dari segi sosial, budaya, ekonomi, politik hingga nilai-nilai kehidupan lainnya, seluruh undang-undang dan perangkat hukum haruslah berdasarkan Islam. Dalam arti syari'at Islam harus diterapkan untuk menggantikan hukum buatan manusia. Selain itu, pemikiran ke-Islaman yang mereka sampaikan, khususnya berkaitan dengan relasi gender, sangat akomodatif dengan budaya patriarki yang masih kental dianut di masyarakat, yaitu pemikiran yang memandang perempuan sebagai makhluk kedua atau sebagai makhluk domestik belaka.²⁰¹ Adapun yang mengikuti tipologi ini adalah seperti kelompok Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, Salafi, Gerakan Tarbiyah, FPI dan lain

²⁰¹Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Perempuan dalam Revivalisme: Gerakan Revivalisme Islam dan Politik Anti Feminisme di Indonesia," *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 9, No. 2, Juli 2010.



sebagainya. Produk penafsiran mereka hemat penulis tidak bisa menyelesaikan problem kekinian.

b) Tipologi Subyektivis

Tipologi yang menganut aliran subyektivis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif.²⁰² Berdasarkan argumen inilah menurut kelompok yang menganut tipologi ini, setiap generasi umat manusia, khususnya umat Islam mempunyai hak untuk menafsirkan kembali Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman.

Menurut kelompok ini pada era sekarang Al-Qur'an dapat ditafsirkan dengan ilmu-ilmu bantu yang berkembang pada era sekarang tanpa harus melibatkan metode konvensional. Pandangan seperti ini antara lain dianut oleh Muhammad Shahrur. Dalam menafsirkan Al-Qur'an Shahrur tidak lagi tertarik untuk menelaah makna asal dari sebuah ayat atau kumpulan ayat-ayat. Mufassir modern, menurutnya, seharusnya menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan ilmu modern, baik itu ilmu eksakta maupun non-eksakta.²⁰³ Biasanya umat Islam yang mengikuti pandangan Shahrur ini mendapat predikat "kaum liberal". Karena pandangan ini tidak lagi membutuhkan perangkat metodologi ulum Al-Qur'an yang telah ada seperti *asbab al-nuzul*, *nasikh* dan *mansukh*, *muhkam* dan *mutasabih* dan lain sebagainya. Bagi pandangan ini Al-Qur'an cukup ditafsirkan dengan menggunakan

²⁰²Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75.

²⁰³Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75-76.



perkembangan ilmu-ilmu modern-kontemporer, seperti sosiologi, antropologi, matematik, psikologi dan ilmu-ilmu humaniora lainnya (hermeneutik).

Sedangkan untuk di Indonesia sendiri belum ada yang berani melakukan penafsiran dengan tipologi subyektivis ini. Dalam arti bahwa subyektivis dalam penafsiran pasti ada, namun subyektivis dalam arti bahwa penafsirannya sebagaimana dengan kriteria kerangka teori di atas yang benar-benar meninggalkan metodologi konvensional dan hanya menggunakan metodologi kontemporer belum ditemukan dalam karya tafsir di Indonesia. Belum ditemukannya karya tafsir dengan tipologi subyektivis untuk wilayah Indonesia hal tersebut salah satunya dipengaruhi oleh beberapa faktor diantaranya adalah masih banyaknya para mufasir yang belum berani melangkah kepada sebuah penafsiran yang seperti telah dilakukan oleh Shahrur. Selain itu juga mereka masih hati-hati dengan perkembangan metode kontemporer yang ada seperti hermenutika, maka wajar jika metode yang mereka gunakan masih menggunakan metode yang telah mapan dalam ulum Al-Qur'an. Karena bagi mereka metode tafsir yang ada di dalam ulum Al-Qur'an sudah cukup dan tidak perlu lagi menggunakan metode baru seperti hermenutika. Apalagi dengan meninggalkan metode yang telah ada secara keseluruhan, nyaris belum ada yang berani. Selain itu juga mungkin bisa dikatakan masih banyaknya para mufasir yang mensakralkan metode klasik, karena metode baru yang bukan produk Islam selama ini telah dianggap tidak sah, bahkan diharamkan.

c) Pandangan Quasi-Obyektivis Modernis



Berbeda dengan pandangan-pandangan tersebut di atas, pandangan quasi-obyektivis modernis yaitu suatu pemahaman terhadap Al-Qur'an dengan menggunakan metode konvensional yang telah ada seperti *asbab al-nuzul*, *nasikh* dan *mansukh*, *muhkam* dan *mutasyabih* dan lain sebagainya dengan tanpa mengabaikan perangkat metode baru modern-kontemporer seperti ilmu-ilmu eksakta maupun non-eksakta. Pandangan ini menurut Sahiron memiliki kesamaan dengan pandangan *quasi-obyektivis tradisional* dalam hal bahwa mufassir di masa kini tetap berkewajiban untuk menggali makna asal dengan menggunakan di samping perangkat metodis ilmu tafsir, juga perangkat-perangkat metodis lain, seperti informasi tentang konteks sejarah makro dunia Arab saat penurunan wahyu, teori-teori ilmu bahasa dan sastra modern dan hermeneutika.²⁰⁴ Menurut Sahiron perbedaannya adalah bahwa aliran quasi-obyektivis modernis memandang makna asal (bersifat historis) hanya sebagai pijakan awal bagi pembacaan Al-Qur'an di masa kini; makna asal literal tidak lagi dipandang sebagai pesan utama Al-Qur'an.²⁰⁵

Jelasnya bahwa pandangan ini sama sekali tidak mengabaikan teks dan kontekstualitas Al-Qur'an. Umat Islam yang mengikuti pandangan ini di antaranya dianut oleh Fazlur Rahman dengan konsepnya *double movement*.²⁰⁶ Muhammad al-Thalibi dengan konsepnya *al-tafsir al-maqashidi*²⁰⁷ dan Nashr Hamid Abu Zayd dengan konsepnya

²⁰⁴Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 74-75.

²⁰⁵Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75.

²⁰⁶Lihat, Fazlur Rahman, *Islam and Modernity*, hlm. 5-7.

²⁰⁷Lihat, Ath-Thalibi, *'Iyal Allah*, (Tunis: Saras li-l-Nasyr, 1992), h. 142-144.

al-tafsir al-siyaqi.²⁰⁸ Al-Qur'an memang perlu ditafsirkan sesuai dengan perkembangan zaman, namun perlu diingat pula latar belakang historisnya yang kemudian ditarik penafsirannya di era sekarang. Menurut Sahiron, muslim saat ini harus juga berusaha memahami makna di balik pesan literal, yang disebut oleh Rahman dengan *ratio legis*, dinamakan oleh al-Thalibi dengan *maqashid* (tujuan-tujuan ayat) atau disebut oleh Abu Zayd dengan *maghza* (signifikansi ayat). Makna di balik pesan literal inilah yang harus diimplementasikan pada masa kini dan akan datang.²⁰⁹

Dari pemetaan tipologi pemikiran tafsir kontemporer di atas maka dapat kita ketahui tipologi dari produk pembacaan kitab suci Al-Qur'an ala JIL dan JIR. Dari metodologi yang ditawarkan dan produk pembacaan yang dihasilkan dari JIL maka menurut hemat penulis JIL termasuk dalam tipologi subyektifis. Tipologi yang menganut aliran subyektifis menegaskan bahwa setiap penafsiran sepenuhnya merupakan subyektivitas penafsir, dan karena itu kebenaran interpretatif bersifat relatif. Berdasarkan argumen inilah menurut kelompok yang menganut tipologi ini, setiap generasi umat manusia, khususnya umat Islam mempunyai hak untuk menafsirkan kembali Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan zaman.

Tipologi ini memang cukup kontroversi, salah satu tokoh Islam kontemporer yang termasuk tipologi subjektifis adalah Muhammad Syahrur dari Syiria yang viral dengan gagasan teori limitnya. Juga viral dengan gagasal

²⁰⁸Lihat, Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nashsh, al-Sulthah, al-fa'iqah*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1995), hlm. 116.

²⁰⁹Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika*, hlm. 75.



perkawinan non marital. Bagi Syahrur, Al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan kondisi dimana Al-Qur'an itu dibaca tanpa harus menengok masa lalu atau historisitas ayat yang di tafsirkan. Bagi tipologi ini Al-Qur'an harus diposisikan seolah-olah baru diturunkan kepada kita hari ini dan pada hari ini juga bisa kita pahami. Inilah yang dianut oleh JIL.

Bagi JIL ilmu-ilmu tafsir yang telah mapan saat ini, seperti *asbabul nuzul*, *nasikh* dan *mansukh* dan lain-lainnya sudah kurang relevan dan tidak cukup memadai dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an pada era kekinian. Karena bagi JIL problem yang muncul pada era sekarang lebih kompleks jika dibandingkan pada masa lalu ketika Al-Qur'an diturunkan di Arab. Sehingga ilmu bantu dalam pembacaan kitab suci pada era sekarang tidak bisa dihindarkan. JIL mewajibkan bahwa ilmu-ilmu baru di luar ulumul qur'an harus dilibatkan dalam menggali makna-makna Al-Qur'an.

Berbeda dengan JIL, JIR justru berpandangan melawan arus JIL. Dengan metode dan produk pembacaan yang ditawarkan oleh JIR maka dapat disimpulkan bahwa JIR termasuk dalam kategori tipologi pemikiran obyektivis revivalis.

Sebagaimana telah diuraikan di muka bahwa tipologi obyektivis revivalis berpandangan bahwa pembacaan terhadap kitab suci Al-Qur'an harus sesuai dan tidak boleh keluar dari kemurniannya. Dalam arti pemahaman terhadap Al-Qur'an yang murni yang mereka maksudkan adalah pemahaman Al-Qur'an yang kembali kepada karakter ideologis yang statis, ahistoris, sangat eksklusif, tekstualis dan bias patriarkis. Menurut kelompok ini Al-Qur'an pada era sekarang haruslah dipahami sesuai dengan zaman dimana



Al-Qur'an tersebut diturunkan tanpa mempedulikan konteksnya pada era sekarang.

Tipologi ini secara keseluruhan menganut paham "salafisme radikal", yakni berorientasi pada penciptaan kembali masyarakat salaf. Maksud dari menciptakan masyarakat yang salaf adalah bagaimana menciptakan kembali generasi Nabi Muhammad dan para Sahabat di era kontemporer ini. Bagi mereka, Islam pada masa kaum salaf inilah yang merupakan Islam paling sempurna, masih murni dan bersih dari berbagai tambahan atau campuran (*bid'ah*) yang dipandang mengotori Islam.²¹⁰

JIR dalam pembacaan kitab suci memandang cukup hanya dengan menggunakan ilmu-ilmu bantu pada yang sudah mapan dalam ulumul Qur'an. Bahkan mayoritas ayat Al-Qur'an yang dipahami JIR dilakukan secara tekstual. Pelibatan ilmu-ilmu bantu seperti ilmu-ilmu umum di luar ulumul Qur'an adalah sesuatu yang mereka haramkan. Bagi mereka ulumul Qur'an sudah memadai dalam menggali makna-makna yang terkandung di dalamnya.

Salah satu ilmu bantu yang ditolak keras oleh JIR adalah penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bagi JIR hermeneutika adalah ilmu yang tidak layak dipakai dalam mendekati Al-Qur'an karena mereka menganggap bahwa hermeneutika adalah ilmu yang biasa digunakan dalam memahami bible. Sebab itulah mereka menolak keras hermeneutika.

²¹⁰M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. xi.



Penggunaan hermeneutika sebagai ilmu bantu dalam pembacaan kitab suci Al-Qur'an telah di kembangkan dan dipelopori oleh tokoh-tokoh hermeneutika dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Sebut saja misalnya M. Amin Abdullah dan Sahiron Syamsuddin. Dua tokoh ini termasuk bapak hermeneutika Al-Qur'an di Indonesia. Bahkan UIN Sunan Kalijaga adalah yang pertama kali menerapkan hermeneutika sebagai salah satu matakuliah wajib pada prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam. UIN Sunan Kalijaga juga merukan PTKIN pertama yang mendirikan prodi Hermeneutika Al-Qur'an pada jenjang magister.

Hermeneutika secara umum dapat didefinisikan sebagai teori atau filsafat tentang interpretasi makna²¹¹. Secara etimologis, istilah hermeneutika sendiri berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein* yang berarti menafsirkan atau *hermeneia* yang berarti penafsiran.²¹² Akar kata itu dekat dengan nama dewa Yunani yakni Dewa Hermes yang menjadi utusan atau pembawa pesan para dewa. Dalam tradisi Barat, Hermes bertugas menafsirkan pikiran Tuhan.²¹³ Tugas Hermes, adalah penghubung dan penerjemah ajaran Tuhan kepada Manusia, yang tidak ubahnya seperti peran nabi dan rasul dalam Islam.²¹⁴ Menurut M. Amin Abdullah hermeneutika sebagai metode

²¹¹Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), hlm. 12.

²¹²M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. Xx.

²¹³Yudian Wahyudi, Ushul Fiqh versus Hermeneutika, *Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*, Cet IV, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. vii.

²¹⁴M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. Xx.



penafsiran berkembang pesat di lingkungan gereja untuk memahami pesan-pesan Yesus.²¹⁵

Dalam *The New Encyclopedia Britannica*, dikatakan bahwa hermeneutika adalah studi tentang prinsip-prinsip umum dalam interpretasi Bible (*hermeneutics is the study of the general principal of biblical interpretation*). Interpretasi Bible tersebut dipraktikkan sejak awal sejarah Kristen (abad ke-4 M), dengan tokohnya Saint Jerome, hingga berakhirnya Abad Pertengahan (abad ke-16 M) dengan tokohnya Marthin Luther.

Lalu pada masa modern, hermeneutika dipelopori oleh Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Tokoh teolog Protestan ini dikenal sebagai Bapak Hermeneutika Modern yang pertama kali berusaha membakukan hermeneutika sebagai metode umum interpretasi yang tidak terbatas pada interpretasi kitab suci atau kitab sastra. Kemudian Dilthey (w. 1911) menerapkannya sebagai metode sejarah, lalu Hans-Georg Gadamer mengembangkannya menjadi 'filsafat', Paul Ricoeur menjadikannya sebagai 'metode penafsiran fenomenologis-komprehensif'²¹⁶.

Sebagaimana simpulan Richard Palmer terhadap definisi-definisi hermeneutika berikut ini: a. Hermeneutika adalah teori penafsiran kitab suci/teori eksegeses Bibel (definisi tertua), b. Hermeneutika adalah ilmu yang berposisi sebagai metodologi umum bahasa (zaman renaissance), c. Hermeneutika adalah ilmu setiap bentuk pemahaman bahasa (Schleiermacher), d. Hermeneutika

²¹⁵M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. Xx.

²¹⁶Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an Tema-Tema Konroversial*, (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005).



adalah dasar epistemology untuk ilmu-ilmu humaniora/social humanities atau *geisteswissenschaften* (Wilhem Dilthey), e. Hermeneutika adalah fenomena eksistensi dan fenomena pemahaman eksistensi (Martin Heidegger), f. Hermeneutika adalah system-sistem interpretasi (Paul Ricouer)²¹⁷.

Dan selanjutnya pada abad ke-20, dalam dekade 60-an hingga 70-an, muncul beberapa tokoh dengan karya-karya hermeneutik. Hassan Hanafi, Arkoun, Fazlurrahman, dan Nasr Hamid Abu Zayd disebut-sebut sebagai tokoh-tokoh yang menafsirkan Al-Qur'an dengan metode hermeneutika.²¹⁸ Di dalam kajian keislaman seperti di dalam kitab-kitab tafsir klasik jika ditelusuri secara cermat cikal bakal hermenutika sebenarnya sudah ada. Sebagaimana menurut M. Amin Abdullah sebagai berikut:

"Embrio pendekatan hermenutik dalam pemikiran keislaman sesungguhnya telah ada. Bahkan relatif kaya. Studi tafsir Al-Qur'an, menurut hemat penulis, termasuk dalam jajaran hermeneutik. Hanya saja pengertian hermeneutik—dalam hubungannya dengan tafsir Al-Qur'an masih sangat terbatas. Tafsir Al-Qur'an jenis apapun dapat dijumpai dalam budaya dan tradisi keilmuan agama Islam. *Tafsir isyary, tafsir batiniy, tafsir falsafy, tafsir bi al-ra'yi, tafsir al-ilmy, tafsir mu'tazily* dan begitu seterusnya menunjukkan betapa kayanya tradisi tersebut".

²¹⁷Jurnal Asy-Syir'ah, Vol. 43 No. I, 2009, hlm. 136. Lihat juga di R. Palmer, *Hermeneutikka-Teori baru Mengenai Interpretasi*, terjemah Musnur Hery dan Damanhuri, Cet II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 38.

²¹⁸Abdul Mustaqim & Sahiron Syamsudin (Ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana Yogya,2002), hlm. 149-167.



Hermeneutika yang dimaksud disini tentu berbeda dengan tradisi hermenutika dari lingkungan *biblical studies*. Hermenutika dalam studi Islam, menurut M. Amin Abdullah, dipicu oleh persoalan penafsiran bias gender dalam fatwa-fatwa keagamaan Islam yang dikeluarkan oleh ahli-ahli hukum agama Islam pada CRLQ (*Permanent Council for Scientific Research and Legal Opinions*) yang dibaca secara luas dan sekaligus dirisaukan oleh para akademis di belahan dunia yang berpenduduk mayoritas muslim dan lebih-lebih dalam konteks masyarakat minoritas Muslim yang tinggal di dunia Barat.²¹⁹

Indonesia sendiri sebagai negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia tentu merasakan dampak dari beberapa persoalan penafsiran yang bias gender. Isu-isu yang diangkat dalam masalah gender diantaranya adalah tentang larangan wanita mengunjungi makam suami, wanita yang mengendarai atau stir mobil sendiri, wanita mengeraskan suara dalam berdoa, wanita harus selalu bersama muhrimnya, wanita harus shalat di tempat yang tersembunyi, wanita harus menyerahkan jiwa-badannya kepada suaminya sepenuhnya kapan dan dimanapun suami membutuhkan, atau wanita akan menjadi penghuni neraka terbanyak dan lain-lain.

Beberapa isu-isu tentang wanita tersebut menurut Amin Abdullah merupakan tindakan *offensif-oppresif* dan merendahkan wanita yang tidak berdasar secara moral.²²⁰ Untuk menanggapi isu-isu tersebut, UIN Sunan Kalijaga ketika dipimpin oleh M. Amin Abdullah mendirikan Pusat

²¹⁹M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hlm. 274.

²²⁰M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hlm. 275.



Studi Wanita (PSW) dan pengembangan penelitian yang berkenaan dengan gender dan Islam.²²¹

Dalam mengeluarkan fatwa-fatwa yang berkenaan dengan isu-isu tersebut di atas tentu tidak lepas dari pemahaman terhadap teks-teks keagamaan yang menjadi sumber rujukan utamanya, baik Al-Qur'an maupun Hadis. Ketika memahami teks-teks keagamaan seharusnya seorang penafsir tidak bisa lepas dari tiga faktor utama dalam hal proses pemahaman, yaitu: faktor pengarang (*author*), teks (*text*) dan pembaca (*readers*). Namun kenyataannya adalah selama ini ketiga faktor pemahaman ini telah banyak diabaikan dalam proses penafsiran. Terutama oleh individu-individu, kelompok-kelompok atau golongan-golongan tertentu. Padahal pemahaman teks tidak dapat ditentukan oleh kelompok manapun. Sebagaimana pendapat M. Amin Abdullah yang dikutip sebagai berikut:

"Oleh karena kompleksnya persoalan yang di hadapi oleh masyarakat penentu makna, maka pemahaman teks tidak dapat ditentukan oleh kelompok yang mana pun, baik oleh pengarang (*author*), maupun oleh pembaca (*reader*) secara sepihak. Pemahaman teks seharusnya merupakan produk interaksi yang hidup antara Pengarang (*author*), Teks (*text*), dan Pembaca (*reader*)."²²²

²²¹Sejak tahun 2002 PSW melakukan penelitian tentang gender dan Islam dengan menerbitkan jurnal *Musawa* yang terbit dua kali dalam setahun. Pada tahun 2010 *Musawa* telah melakukan penelitian tentang isu-isu baru yang berkenaan dengan isu-isu revivalisme Islam dan gerakan perempuan di Indonesia. Lihat, M. Nurdin Zuhdi, "Perempuan dalam Revivalisme: Gerakan Revivalisme Islam dan Politik Anti Feminisme di Indonesia", dalam *Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam*, Vol. 9, No. 2, Juli 2010, hlm. 237-257.

²²²M. Amin Abdullah, *Islamic Studies...*, hlm. 278.



Maka dengan demikian seharusnya ada proses penyeimbangan antara berbagai muatan kepentingan yang ada diantara masing-masing pihak dan terjadi proses negosiasi yang terus menerus, tak kenal henti, antara ketiga pihak tersebut.

Itulah tipologi pemikiran JIL dan JIR dilihat dari tipologi pemikiran Islam kontemporer. Jika dilihat dari tipologi yang disung oleh A. Luthfie Assyaukani maka JIL termasuk dalam tipologi reformisitik. Sedangkan JIR termasuk dalam tipologi idealistik-totalistik.

Menurut Assyaukani, corak pemikiran dalam Islam Kontemporer terbagi ke dalam tiga bagian:²²³ *pertama*, tipologi *transformatik*. Tipologi ini lebih mengarah pada perubahan pemikiran masyarakat tradisional-patriarkal menuju masyarakat rasional dan ilmiah. *Kedua*, tipologi reformisitik. Tipologi ini sangat menekankan pada perubahan atau mereformasi terhadap penafsiran-penafsiran yang disesuaikan dengan perkembangan zaman. Inilah yang diusung oleh JIL dalam pembacaan kitab suci Al-Qur'an di zaman sekarang.

Dan *ketiga*, tipologi *idealistik-totalistik*. Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalitas. Dengan perkataan lain Islam yang dikenal dengan budaya religiusitasnya tidak akan membutuhkan metode-metode impor asing (barat) dalam

²²³Lihat, Luthfie Assyaukani, tipologi dan wacana pemikiran Arab Kontemporer: dalam *Jurnal Para madina* Vol. 1, No. 1, 1998, hlm. 63. Lihat juga, Mashudi, "Reintegrasi epistemology Keilmuan Islam dan Sekuler: Telaah Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Relevansinya terhadap UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta M. Amin Abdullah)", *Skripsi*, Fak. Ushuluddin, 2008, hlm. 32.

membangun kembali peradaban Islam. Tipologi inilah yang sangat identik dengan produk pembacaan JIR.

2. Kontribusi dalam Studi Islam

Perkembangan pembacaan kitab suci di Indonesia sangat dinamis. Latar belakang masyarakat Indonesia yang mejemuk menjadi salah satu sebab lahirnya produk pembacaan kitab suci yang beragam. Khusus dalam pembacaan kitab suci Al-Qur'an, sejak pertama kali ditemukannya *Tafsir Surat al-Kahfi* [18]: 9 pada abad ke 16, literatur-literatur tafsir Al-Qur'an di Indonesia semakin banyak bermunculan.²²⁴ Setelah munculnya *Tafsir Surat al-Kahfi*, muncul kemudian *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. Ra'uf al-Sinkili.²²⁵

Pada abad ke-19 terbit *Kitab Fars'idul Qur'an* yang tidak diketahui penulisnya. Pada abad ke-19 ini juga muncul *Tafsir Munir li Ma'alim al-Tanzil* karya Imam Muhammad Nawawi al-Bantani (1813–1879 M). Kemudian pada abad ke-20an muncul tafsir dengan judul *Tafsir Qur'an Karim Bahasa Indonesia* karya Oleh Mahmud Yunus (1922) dan disusul *Alqoerannoel Hakim Beserta Toejoean dan*

²²⁴M. Nurdin Zuhdi menjelaskan bahwa naskah ini tidak diketahui siapa penulisnya, namun dapat diperkirakan naskah ini ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Lihat, M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia...*, h. 8.

²²⁵Sinkili dikenal sebagai mufasir Indonesia pertama yang menulis karya tafsir lengkap tiga puluh juz. Dikatakan pertama karena pada era sebelumnya belum ditemukan seorang mufasir Melayu-Indonesia yang mampu menulis lengkap tiga puluh juz. Karya ini pertama terbit di Istanbul (Konstantinopel) pada tahun 1302 H. /1884 M. Sesudah itu dicetak ulang berkali-kali di Istanbul, Makkah, Kairo, Bombay, Penang, Singapura dan—setelah mendapatkan pengakuan dari para ulama Makkah dan Madinah, barulah tafsir ini diterbitkan di Indonesia—terakhir di Jakarta (1984). Lihat, M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia...*, hlm. 64-65.

Maksoednja (Padang Panjang: 1925) karya H. Ilias dan Abd. Jalil.

Sejak saat itu kemudian banyak bermunculan tafsir-tafsir karya ulama Indoneisa, sebut saja misalnya *Tafsir Al-Qur'an al-Nur* karya Hasbi Ash-Shiddieqy (1952), *Tafsir al-Azhar* karya Hamka (1958), *al-Quran dan Terjemahnya* karya Departemen Agama RI (1970), *al-Quran al-Karim Bacaan Mulia* karya HB. Jassin (1977), hingga *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab (2000).²²⁶ Kini yang terbaru karya tafsir monumental dari Ormas Islam tertua di Indonesia, Muhammadiyah, yaitu *Tafsir at-Tanwir* (2016).

Di luar kelebihan dan kekurangannya, hadirnya tawaran metodologi dan produk pembacaan kitab suci Al-Qur'an oleh JIL dan JIR menjadi angin segar bagi perkembangan kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia, khususnya bagi para sarjana pemerhati studi Islam, baik hukum Islam atau tafsir Al-Qur'an di PTKIN/PTKIS. Bagaimana tidak, selama ini tafsir yang ada lebih hanya mengulang penafsiran-pernafsiran yang telah ada. Kecuali beberapa karya tafsir tematik yang cukup memberikan kontribusi dalam pemikiran kajian Islam di Indonesia.²²⁷

²²⁶Lihat, M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014).

²²⁷Sebut saja misalnya yang cukup menarik dan memberikan kontribusi besar dalam pemikiran Islam di Indonesia, khususnya dalam bidang tafsir, misalnya: Nasaruddin Umar, *Argumen kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999); Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, *"Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000); M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi Al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012) dan lainnya.



Sehingga tidak heran jika masyarakat menuntut untuk hadirnya suatu tafsir yang mampu merespons terhadap problem-problem aktual kekinian. Selama ini tafsir yang ada dianggap belum mampu sepenuhnya memenuhi aspirasi umat Islam. Ditambah dengan perkembangan zaman yang maju dan pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi beriring pula berbagai macam persolan kekinian yang membutuhkan pemecahan. Oleh sebab itu, penting kiranya ada tafsir baru dalam menjawab kebutuhan zaman. Tafsir dengan metode dan pendekatan yang baru pula. Metode dalam pembacaan kitab suci yang ditawarkan oleh JIL dan JIR telah mewarnai Studi Islam di Indonesia.

Selain kontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan, tema-tema yang di usung, baik oleh JIL dan JIR banyak yang memberikan kontribusi secara praktis di tengah problem yang tengah berkembang. JIL dengan isu-isu membela kaum minoritas dan tertindasnya, sedangkan JIR dengan tema-tema politik dan demokrasinya. Namun demikian, setiap produk pemikiran adalah anak zamannya. Semua peroduk pemikiran tidak lahir begitu saja. Ada faktor kuat yang melatar belakanginya. Begitu pula dengan JIL dan JIR. Sebab itu, kita juga harus kritis terhadap setiap produk pemikiran yang berkembang. Jangan menerima mentah-mentah begitu saja. Sikap kritis sangat penting. Dengan sikap kritis ilmu pengetahuan akan berkembang. Tanpa sikap kritis ilmu pengetahuan akan berhenti.

3. Pengaruh Produk Pemikiran JIL dan JIR

Dalam menganalisis dampak yang dapat diakibatkan dari produk pemikiran yang dihasilkan dari situs-situs Islam di Indonesia, penulis menggunakan dua teori pengaruh media, yaitu Teori Priming dan Teori Jarum Suntik.



a) Teori Priming

Teori Priming adalah proses di mana media massa berfokus pada sebagian isu dan tidak pada isu lainnya dan dengan demikian mengubah juga standar evaluasi yang digunakan khalayak untuk menilai realitas sosial yang dihadapinya (Severin, 2005: 271). Priming juga bisa disebut sebagai aktivasi stimuli media dari satu pemikiran aktif dihubungkan ke pemikiran lain di dalam otak.²²⁸ Selain itu teori ini juga menjelaskan bahwa media mendorong terbentuknya pikiran yang terhubung dengan apa yang ditampilkan di media itu sendiri. Sebagai contoh, adanya kecenderungan untuk meniru adengan-adegan kekerasan yang ditampilkan di media pada orang lain di dunia nyata.²²⁹

b) Teori Jarum Suntik

Dalam sejarah tercatat bahwa koran yang diterbitkan oleh William Randolph Hearst telah mengakibatkan perang antara Amerika Serikat dengan Spanyol pada tahun 1898. Koran tersebut memberitakan tenggelamnya kapal perang Amerika Serikat yang bernama *Maine*, di Havana Harbor merupakan ulah tentara Spanyol dengan sangat besar dan terkesan berlebihan, sehingga perang pun tidak dapat dihindarkan. Setelah tenggelamnya kapal perang Angkatan Laut Amerika Serikat di pelabuhan Havana tersebut, tekanan politik dari Partai Demokrat dan industrialis mendorong pemerintahan Presiden Republik, William McKinley untuk mengibarkan bendera perang dengan Spanyol. Namun

²²⁸Ilham Prisgunanto, *Praktik Ilmu Komunikasi Dalam Kehidupan Sehari*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 246.

²²⁹Lihat, Wikipedia, "9 Teori Dampak Media", dalam https://id.wikipedia.org/wiki/9_Teori_Dampak_Media/, diakses pada 15 Februari 2017.



kemudian ditemukan bahwa tenggelamnya kapal perang Amerika Serikat tersebut bukanlah karena serangan tentara Spanyol.²³⁰

Dari contoh perang antara Amerika vs Spanyol di atas dapat dilihat begitu kuatnya pengaruh media dalam mendorong perubahan pikiran manusia, dengan dampak dan proses yang begitu hebat seperti jarum suntik (*hypodermic*) maupun peluru yang meluncur dengan kecepatan tinggi.²³¹ Selain contoh di atas, contoh lain yang lebih jelas lagi adalah pidato yang dilakukan oleh pemimpin Adolf Hitler, melalui radio publik.²³² Pidato Hitler ini pada akhirnya menjadi faktor vital dimulainya Holocaust di Perang Dunia Ke II.

Kedua teori ini menegaskan betapa peranan media sangat penting dalam merubah dan membentuk pola pikir seseorang atau masyarakat. Media begitu kuat dalam merubah paradigma berfikir sehingga dapat menggerakkan seseorang atau kelompok masyarakat tertentu untuk bertindak maupun berperilaku tertentu. Demikian juga halnya dengan situs-situs Islam yang ada di Indoneisa. Mereka sendiri mengakui bahwa peran media dalam menyampaikan dakwah lebih hebat dari sekedar

²³⁰Lihat, Baskara T Wardaya, *Indonesia Melawan Amerika Konflik PD 1953-1963*, (Yogyakarta: Galang Press, 2008), h. 367. Lihat, Wikipedia, "9 Teori Dampak Media", dalam https://id.wikipedia.org/wiki/9_Teori_Dampak_Media/, diakses pada 15 Februari 2017.

²³¹Lihat, Wikipedia, "9 Teori Dampak Media", dalam https://id.wikipedia.org/wiki/9_Teori_Dampak_Media/, diakses pada 15 Februari 2017.

²³²Lihat, kumpulan pidato tokoh dunia, "Pidato Adolf Hitler Tentang Pernyataan Perang terhadap Uni Soviet 22 Juni 1941", dalam <http://kumpulanpidatotokohdunia.blogspot.co.id/2015/11/pidato-adolf-hitler-tentang-pernyataan.html/>, diakses pada 15 Februari 2017.

mengangkat senjata di medan perang. Melalui media Islam online, mereka menyebarkan ide dan gagasannya. Cita-cita mereka tentang pentingnya mendirikan Negara daulah Islamiyyah, penerapan syariat Islam, jihad dan lainnya mereka sebarakan lewat media. Pengaruh media, baik itu cetak maupun elektronik tidak dapat dipungkiri telah banyak memberikan pengaruh terhadap pembacanya.

Lihat saja misalnya, beberapa kasus terorisme di Indonesia yang berhasil di gagalkan oleh Densus 88 ditemukan beberapa alat bukti seperti buku-buku jihad atau panduan jihad. Misalnya saja pada Oktober 2014 Detasemen Khusus (Densus) 88 Mabes Polri berhasil menangkap terduga teroris di Kecamatan Pasangkayu, Kabupaten Mamuju Utara, Sulawesi Barat. Dalam panangkapan tersebut ditemukan buku-buku tentang Jihad. Kemudian di Mojokerto pada Desember 2015 polisi dalam penangkapan terduga terorisme juga menemukan buku-buku tentang jihad. Pada Februari 2016 di Malang, polisi juga berhasil menyita buku-buku yang bertema tentang jihad antara lain berjudul 'Tarbiyatul Jihadiyah', 'Mengenal Ajaran Nabi Bukan Teroris', 'Kafir Tanpa Sadar', dan 'Gerakan Radikalisasi'. Tidak hanya tentang jihad, petugas juga menemukan simbol ISIS.²³³

Dari beberapa contoh di atas cukup jelas bahwa bagaimana pengaruh media, baik itu cetak maupun elektronik dapat mempengaruhi pola pikir dan prilaku seseorang. Seseorang yang sering membaca atau bisa dikatakan kecanduan mengikuti salah satu situs-situs Islam

²³³Surya Malang, "Inilah Daftar Buku Jihad yang Disita Densus 88", dalam <http://suryamalang.tribunnews.com/2016/02/21/inilah-daftar-buku-jihad-yang-disita-densus-88/>, diakses pada 15 Februari 2017



bisa dipastikan ia lama kelamaan akan mempengaruhi paradigma berfikirnya. Begitupun dengan produk pemikiran yang diwacanakan baik secara langsung atau melalui buku-buku atau artikel yang diterbitkan. Tulisan merupakan cara terbaik untuk menyebarkan ide dan gagasan. Sehingga dapat dikatakan bahwa ide dan gagasan yang dilontarkan oleh JIL dan JIR sangat mempengaruhi masyarakat luas.

Itulah beberapa fakta bagaimana pengaruh ide dan gagasan yang disebarkan baik melalui media cetak atau online sangat kuat terhadap pola pikir dan perilaku seseorang. Media ternyata memberikan dampak yang sangat besar dalam menyebarkan ideologi-ideologi tertentu oleh kelompok-kelompok tertentu. Sebagai masyarakat dan sekaligus orang tua sudah semestinya ikut andil dalam mengawasi orang-orang terdekatnya agar tidak mudah jatuh dan masuk kepada kelompok-kelompok tertentu yang tidak diinginkan. Karena bagaimanapun di zaman sekarang peran media, terutama *gadget* tidak dapat dibendung. Anak-anak dengan mudah dapat mengakses situs-situs yang dapat mengancam paham agama mereka.

Setelah mengkaji dan menganalisis terhadap produk pembacaan kitab suci Al-Qur'an oleh JIL dan JIR tersebut, maka dapat diambil benang merah bahwa ide dan gagasan-gagasan mereka dapat mempengaruhi pola pikir dan perilaku seseorang. Tak ayal wacana kelompok Islam liberal dan Islam radikal kerap menghiasi wacana studi Islam di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir. Ide pernikahan beda agama dan isu-isu kesetaraan gender yang dilontarkan dari JIL dan kampanye pendirian Negara Khilafah Islamiyyah, penerapan syariat Islam juga ajakan untuk berjihad dengan mengangkat pedang yang dilontarkan oleh JIR cukup meramalkan dinamisasi Islam di Indonesia. Bukan



tidak mustahil paham Islam liberal dan Islam radikal di Indoneisa yang dengan yang berkembang pesat akan memberikan dampak liberalisme dan radikalisme yang meluas bagi bangsa Indonesia.

c) Catatan Kritis; Kelebihan dan Kekurangan

Sejak pertama kali ditemukannya *Tafsir Surat al-Kahfi* [18]: 9 di Nusantara pada abad ke 16, literatur-literatur tafsir al-Qur'an di Indonesia semakin banyak bermunculan.²³⁴ Setelah munculnya *Tafsir Surat al-Kahfi*, muncul kemudian *Tarjuman al-Mustafid* karya Abd. Ra'uf al-Sinkili.²³⁵ Pada abad ke-19 terbit *Kitab Fars'idul Qur'an* yang tidak diketahui penulisnya. Pada abad ke-19 ini juga muncul *Tafsir Munîr lî Ma'alîm al-Tanzil* karya Imam Muhammad Nawawi al-Bantani (1813–1879 M). Kemudian pada abad ke-20an muncul tafsir dengan judul *Tafsir Qur'an Karim Bahasa Indonesia* karya Oleh Mahmud Yunus (1922) dan disusul *Alqoerannoel Hakim Beserta Toejoean dan Maksoednja* (Padang Panjang: 1925) karya H. Ilijas dan Abd. Jalil. Sejak saat itu kemudian banyak bermunculan tafsir-

²³⁴M. Nurdin Zuhdi menjelaskan bahwa naskah ini tidak diketahui siapa penulisnya, namun dapat diperkirakan naskah ini ditulis pada masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636). Lihat, Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, p. 8.

²³⁵Sinkili dikenal sebagai mufasir Indonesia pertama yang menulis karya tafsir lengkap tiga puluh juz. Dikatakan pertama karena pada era sebelumnya belum ditemukan seorang mufasir Melayu-Indonesia yang mampu menulis lengkap tiga puluh juz. Karya ini pertama terbit di Istanbul (Konstantinopel) pada tahun 1302 H. /1884 M. Sesudah itu dicetak ulang berkali-kali di Istanbul, Makkah, Kairo, Bombay, Penang, Singapura dan—setelah mendapatkan pengakuan dari para ulama Makkah dan Madinah, barulah tafsir ini diterbitkan di Indonesia—terakhir di Jakarta (1984). Lihat, Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*, pp. 64–65.



tafsir karya ulama Indoneisa, sebut saja misalnya *Tafsir al-Qur'an al-Nur* karya Hasbi Ash-Shiddieqy (1952), *Tafsir al-Azhar* karya Hamka (1958), *al-Quran dan Terjemahnya* karya Departemen Agama RI (1970), *al-Quran al-Karim Bacaan Mulia* karya HB. Jassin (1977), hingga *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab (2000).²³⁶ Kini yang terbaru karya tafsir monumental dari Ormas Islam tertua di Indonesia, Muhammdiyah, yaitu *Tafsir at-Tanwir* (2016).

Hadirnya pembacaan Al-Qur'an oleh JIL dan JIR menjadi angin segar bagi perkembangan kajian tafsir Al-Qur'an di Indonesia, khususnya bagi para sarjana pemerhati studi Al-Qur'an di Indoneisa di PTAIN/PTAIS. Bagaimana tidak, selama ini tafsir yang ada lebih hanya mengulang penafsiran-pernafsiran yang telah ada. Kecuali beberapa karya tafsir tematik yang cukup memberikan kontribusi dalam pemikiran kajian Islam di Indonesia.²³⁷ Sehingga tidak heran jika masyarakat menuntut untuk hadirnya suatu tafsir yang mampu merespons terhadap problem-problem aktual kekinian.

Selama ini tafsir yang ada dianggap belum mampu sepenuhnya memenuhi aspirasi umat Islam. Ditambah dengan perkembangan zaman yang maju dan pesatnya ilmu pengetahuan dan teknologi beriring pula berbagai macam

²³⁶M. Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia: Dari Kontestasi Metodologi Hingga Kontekstualisasi*.

²³⁷Sebut saja misalnya yang cukup menarik dan memberikan kontribusi besar dalam pemikiran Islam di Indonesia, khususnya dalam bidang tafsir, misalnya: Nasaruddin Umar, *Argumen kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Paramadina, 1999); ²³⁷Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, *"Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000); M. Nur Kholis Setiawan, *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012) dan lainnya.



persolan kekinian yang membutuhkan pemecahan. Oleh sebab itu, penting kiranya ada tafsir baru dalam menjawab kebutuhan zaman. Tafsir dengan metode dan pendekatan yang baru pula.

Hadirnya metode pembacaan Al-Qur'an oleh JIL dan JIR patut diapresiasi. Mengingat bahwa keduanya memiliki kelebihan-kelebihan dan ciri khas yang berbeda dibanding dengan tafsir-tafsir yang telah ada. Beberapa kelebihannya telah sedikit disinggung di atas, diantaranya adalah: pembacaan Al-Qur'an JIL adalah pembacaan yang relatif baru dan menawarkan metode juga produk yang baru. Metode yang ditawarkan JIL adalah tematik kontekstualis. JIL juga menawarkan pendekatan baru, yaitu pendekatan hermeneutika yang juga memadukan antara *bayani*, *burhani* dan *irfani*. Walaupun corak *burhani*nya lebih dominan dibanding dengan *bayani* dan *irfani*.

Berbeda dengan JIR yang menawarkan metode tematik tekstualis. Pendekatan yang diusung oleh JIR cenderung pada pendekatan *bayani*. JIR mengabaikan ranah *burhani*. Bahkan bagi JIR corak *burhani* dalam pembacaan Al-Qur'an cenderung dihindari. JIR menganggap bahwa *burhani* dalam pembacaan Al-Qur'an dapat melahirkan liberalisme penafsiran. Begitupun dengan corak *irfani* yang juga kurang menonjol. Dalam hal *irfani*, JIL dan JIR relatif sama, yaitu sama-sama kurang menekankan corak *bathiniyah* dari penafsirannya.

Disamping memiliki kelebihan, pembacaan Al-Qur'an JIL dan JIR juga memiliki beberapa kelemahan. Adapun beberapa kelemahannya adalah produk pembacaan Al-Qur'an yang dihasilkan JIL dapat melenceng jauh dari makna



teks. Hal tersebut disebabkan karena JIL lebih menekankan pada pentingnya kontekstualisasi ayat namun disisi lain JIL mengabaikan peran teks. Sehingga produk tafsirnya dapat dikatakan liar. Misalnya tema-tema tentang nikah beda agama yang cenderung dibolehkan oleh JIL.

Sedangkan JIR sebaliknya, dengan pembacaan Al-Qur'an yang cenderung tekstualis, produk tafsir yang dihasilkan JIR cenderung mengabaikan kontekstualisasi ayat. Sehingga tidak heran jika produk tafsir JIR cenderung keras dan kaku. Bagi JIR Al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan bunyi teksnya. JIR berpendapat bahwa zaman harus mengikuti penafsiran Al-Qur'an, sedangkan JIL sebaliknya bahwa penafsiran Al-Qur'an harus mengikuti perkembangan zaman. Tema-tema yang diusung JIR juga tema-tema lama, yaitu seperti khilafah, negara Islam, penerapan syariat Islam dan lain-lainnya.

Sedangkan JIL mengusung tema-tema baru yang kontroversial, seperti nikah beda agama, LGBT, gender dan lain-lainnya yang dapat memancing kegaduhan di tengah-tengah masyarakat. Apapun kelebihan dan kekurangan keduanya, apa yang telah ditawarkan oleh keduanya merupakan hasil ijtihad yang secara akademik harus diapresiasi. Produk pemikiran keduanya tidaklah mengikat. Adapun yang setuju silahkan dan yang tidak setuju juga tidak dilarang.





BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Pernyataan bahwa Al-Qur'an itu *shalih li kulli zaman wa makan* bukan hanya diakui oleh para mufasir modern-kontemporer, dalam hal ini termasuk Jaringan Islam Liberal, namun juga diakui oleh para mufasir dan ulama ushul fiqih klasik. Hanya saja letak perbedaannya adalah kalau para mufasir klasik menganggap pernyataan *shalih li kulli zaman wa makan* ini dimaknai sebagai "pemaksaan" makna literal ke berbagai konteks situasi dan kondisi manusia, sehingga cenderung melahirkan pemahaman yang tekstualis dan literalis.



Sedangkan para pemikir muslim modern-kontemporer mencoba untuk melihat apa makna sebenarnya yang terkandung di balik teks untuk dipahami sesuai dengan konteks situasi dan kondisi manusia pada saat ini. Inilah yang dimaksud dengan pemahaman kontekstual dengan mengambil makna, prinsip-prinsip dan ide universalnya di balik teks. Sehingga, jika ada teks (ayat-ayat dari Al-Qur'an atau Sunnah) yang masih dianggap kurang relevan penafsirannya dengan perkembangan zaman maka harus ditafsirkan ulang sesuai dengan semangat zamannya. Dengan metodologi baru sebagai alternatif yang ditawarkan Jaringan Islam liberal untuk berusaha menjawab perkembangan zaman dan segala problematikanya yang terus berkembang.

Berbeda dan bertolak belakang dari JIL, JIR justru menganggap bahwa zaman harus mengikuti Al-Qur'an, bukan sebaliknya Al-Qur'an yang harus mengikuti perkembangan zaman. Bagi JIR ilmu-ilmu bantu di luar ulumul Qur'an tidak diperlukan dalam pembacaan kitab suci Al-Qur'an di zaman sekarang. Pembacaan kitab suci Al-Qur'an oleh JIL dipandang oleh JIR sangat haram dan sudah melampaui batas. JIR yang menyebarkan ide dan gagasannya melalui situs-situs Islam yang dicap oleh pemerintah sebagai situs Islam radikal banyak juga melahirkan produk pembacaan yang tidak kalah kontroversial.

Di Indonesia sendiri, dalam beberapa tahun terakhir telah ditemukan puluhan situs-situs Islam yang dianggap menganut paham Islam radikal. Rupanya media online ini menjadi lahan subur bagi mereka yang hendak menyebarkan ideologi-ideologi radikalisme Islam. Setidaknya ada empat kriteria situs-situs Islam yang dianggap menganut paham Radikal. Adapun keempat



kriteria tersebut adalah: (1), situs-situs Islam yang menyebarkan konten yang mengajak atau mengarahkan kepada tindakan anarkis dan terorisme; (2), situs-situs Islam mengandung unsur Sara (suku, agama dan ras); (3), situs-situs Islam yang takfiri yaitu mudah mengkafirkan seseorang atau kelompok tertentu yang tidak sama dengan ideologi mereka; dan (4), situs-situs Islam yang memaknai jihad dengan kaku, jihad dipahami sebagai perang fisik yang bisa ditempatkan dimanapun.

Selanjutnya, dari analisis terhadap beberapa situs Islam radikal tersebut, ditemukan empat kriteria penafsiran: (1), tafsir Al-Qur'an hanya sebagai alat legitimasi ideologi. Produk tafsir yang dihasilkan hanya untuk mendukung ide dan gagasan kelompoknya. (2), dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an mereka kehilangan kontekstualisasi ayat. Sosio-historis ayat diabaikan. Sehingga pesan moral ayat gagal tersampaikan. (3), mengusung penafsiran jihadis. Produk tafsir yang dihasilkan adalah tafsir yang mencari khaskan kampanye pendirian Negara khilafah Islamiyyah, penerapan syariat Islam, penolakan terhadap sistem pemerintahan sekuler hingga seruan untuk melakukan jihad fisik (mengangkat pedang untuk berperang). (4), tipologi tafsir yang dihasilkan adalah tipologi subjektivis revivalis, yaitu suatu penafsiran atau pemahaman terhadap Al-Qur'an yang tekstualis-ideologis. Dalam arti pemahaman terhadap Al-Qur'an yang tekstualis-ideologis adalah pemahaman Al-Qur'an yang kembali kepada karakter penafsiran yang statis, ahistoris, tekstualis dan bias patriarkis.

Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dalam situs-situs Islam radikal dapat memberikan dampak yang besar bagi pembaca atau pengikutnya. Dalam teori pengaruh media, yaitu teori



Priming dan teori Jarum Suntik ditegaskan bahwa betapa peranan media sangat penting dalam merubah dan membentuk pola pikir seseorang atau masyarakat. Media begitu kuat dalam merubah paradigma berfikir sehingga dapat menggerakkan seseorang atau kelompok masyarakat tertentu untuk bertindak maupun berperilaku tertentu. Jadi jelas bahwa, penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh situs-situs Islam yang terindikasi menganut paham radikalisme dapat memberikan pengaruh terhadap penyebaran paham Islam radikal, khususnya di Indonesia.

Apa yang telah diuraikan di atas merupakan wacana pemikiran dan sebuah tawaran metodologi dalam pembacaan kitab suci yang sudah pasti akan terus mengalami berkembang yang signifikan sesuai dengan denyutnya nadi kehidupan dan berkembangnya zaman. Sebuah tawaran gagasan atau pemikiran bebas untuk bisa diterima ataupun ditolak. Namun disini yang perlu dihindari adalah kekhawatiran adanya kepentingan ideologi tertentu yang pada akhirnya bisa saling menjustifikasi bahwa pihaknya saja yang paling benar dan pihak yang lain salah atau bahkan saling men-*takfir*-kan satu sama lain (*truth claim*).

Diluar itu semua, perkembangan kajian dalam studi Islam (*Islamic Studies*), khususnya dalam istinbath hukum Islam dan pembacaan kitab suci Al-Qur'an diharapkan dapat meningkatkan gairah intelektual Muslim untuk terus berpikir, berbuat dan menambah eksistensi keilmuan dan yang lebih penting lagi adalah menyumbangkan banyak kontribusi yang luas bagi kemaslahatan umat manusia.



B. Saran-saran

Untuk memfungsikan Al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan pedoman hidup, tidaklah cukup jika Al-Qur'an hanya dibaca sebagai rutinitas sehari-hari dalam kehidupan. Perlu adanya penggalian makna-makna yang tersimpan di dalamnya, maka dalam hal ini *tafsir* dan *ijtihad* yang diperlukan.

Namun setiap karya tafsir atau ijtihad dalam khazanah intelektual Islam tidak akan pernah bisa untuk dilepaskan dari realitas, tujuan, kepentingan, dan tendensi tertentu. Setiap teks perlu untuk dicurigai, ada kepentingan atau ideologi apa di balik penafsiran teks tersebut. Maka dalam konteks seperti inilah para pembaca tafsir dan produk ijtihad dituntut agar dapat kritis membaca dan bahkan dituntut pula untuk mampu membongkar sesuatu yang ada dan tersimpan di balik sebuah teks.

Semua itu menuntut kita untuk selalu sadar menempatkan sebuah karya tafsir secara kritis. Meskipun perlu dicatat tidak semua ideologi itu buruk. Karena—sebagaimana ungkapan Ali Harb—tidak ada kebenaran yang dapat ditangkap secara universal dan jelas. Kebenaran lahir sepanjang wacana periwayatan, otoritas, asumsi dan segala yang mungkin menyumbangkan kontribusi dalam menciptakan realitas atau melahirkan beragam objek dan pengaruh.

Ayat-ayat Al-Qur'an—meminjam ungkapan Fazlur Rahman—tidaklah cukup jika hanya dipahami secara literal (harfiah) begitu saja. Karena pesan yang sesungguhnya tersimpan di balik ayat-ayat Al-Qur'an tersebut bukanlah makna yang ditunjukkan oleh ungkapan harfiah semata,



melainkan *ideal moral* yang ada "dibalik" ungkapan literal tersebut.

Namun untuk mengetahui apa pesan moral sebuah teks tidaklah cukup jika teks hanya dimaknai secara tekstualis dengan mencukupkan diri melihat bunyi teks tanpa melihat situasi dan kondisi yang melatar belakangi teks tersebut turun. Perlu adanya usaha untuk mempetimbangkan situasi sosio-historis dimana teks tersebut turun kemudian ditarik ke dalam konteks kekinian. Karena teks (Al-Qur'an) *shalih li kulli zaman wa makan*, walaupun ia diturunkan di Arab namun sifatnya tetap berlaku universal melebihi tempat dan zamannya. Maka memahami Al-Qur'an haruslah sesuai dengan semangat zamannya.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. "Arkoun dan Kritik Nalar Islam" dalam Johan Hendrik Meuleman (peny.), *Tradissi Kemordenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: LKiS, 1996.
- _____. "Kajian Ilmu Kalam di IAIN Menyongsong Perguliran Paradigma Keilmuan Keislaman pada Era Melenium Ketiga", dalam *Al-Jami'ah: Journal Islamic of Islamic Studies*, No. 65, VI, 2000.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. *al-Nash, al-Sulthah, al-Haqiqah* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1977.
- _____. *Mafhum al-Naṣṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah, 1993.
- _____. *Naqduh al-Khitab ad-Dini* Kairo: Sina li al-Syr, 1994.
- _____. *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an* terj. Khoiron Nahdliyyin Yogyakarta: LKiS, 2005.
- _____. *Al-Qur'an Hermeneutika dan Kekuasaan Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutik Al-Qur'an* Bandung: RQiS, 2003.
- Abdalla, Ulil Absor. dkk., *Metodologi Studi Al-Qur'an* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.
- _____. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam" dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- Assyaulanie, Luthfi. *Islam Benar versus Islam Salah* Jakarta: KataKita, 2007.
- _____. "Wacana Islam Liberal di Timur Tengah" makalah di Teater Utan Kayu (TUK), Jakarta. Rabu, 21 Februari 2001.
- Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal: Dialog Interaktif dengan Aktifis Jaringan Islam Liberal* Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- _____. *Metode Bibel dalam Studi al-Qur'an* Jakarta: Gema Insani Press, 2006.



- Arkoun, Mohammed. *Tarikhyyat Al-Fikr Al-Arabi Al-Islami* Beirut: Markaz Al-Anma', 1977.
- Atho' Nafisul. dan Arif Fahrudin (ed.), *Hermeneutika Transendental Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- Ahmad, Saidiman. "Argumen Islam untuk Kebebasan", <http://islamlib.com/id/artikel/argumen-islam-untuk-kebebasan>, di akses pada tanggal 12 Mei 2011.
- Al-Farmawi, Abd. Al-Hayy. *Metode Tafsir Mawdu'î: Suatu Pengantar*, terj. Surya A. Jamrah, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *al-Tibyan fi 'Ulumul Qur'an* Bairut: Dar al-Kutb, 2003.
- Al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilmi al-Ushul* Beirut: dar al-Fikr, Tanpa Tahun.
- Al-Qurthubi, *al-Jami' li Ahkam al-Qur'an* Jilid VII,
- Al-Syathibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah* Kairo: Mushthafa Muhammad, Tanpa Tahun, Juz II.
- Al-Suyuthi, Abd al-Rahman. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, Kairo: 1974.
- Al-Zamakhsyari, *al-Kasyaf*, Kairo: 1970, Juz I.
- Al-Anzhari, Fauzan, "Agama Islam Beku, Aku Terus Berkembang", dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 224-228.
- Ali, Syamsi. "Menyegarkan Kembali Pemahaman "Islam" Kita, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 189-203.
- An-najah.net, "Umat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam" dalam [https:// www.an-najah.net / berita / ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/](https://www.an-najah.net/berita/ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/) 14 Februari 2017.
- Azra, Azyumardi "Akar Radikalisme Keagamaan Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru Untuk



- Kerukunan Umat Beragama” *Makalah* dalam workshop “Memperkuat Toleransi Melalui Institusi Sekolah”, yang diselenggarakan oleh The Habibie Center di Hotel Aston Bogor, pada 14 Mei 2011.
- Bakri Syamsul “Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer” dalam *Jurnal Dinika*, Vol. 3 No. 1, Januari, 2004.
- Bagir, Haidar. “Beberapa Pertanyaan Untuk Ulil Abshar-Abdalla” dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 143-148.
- Bisri, Mustofa. “Menyegarkan Kembali Sikap Islam”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 165-168.
- Bashari, Agus Hasan. “Menyegarkan Kembali Pemahaman Terhadap Islam Rasul”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 169-188.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Penafsiran al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1988.
- Bulletin al-Islam No. 134, “Islam Liberal”: Liberalisme Islam”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007), hlm. 232-240.
- Binder, Lionard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* University of Chicago Press, 1988.
- Dzulhadi, Qosim Nursheha. “Membumikan Syariat Islam” dalam [https:// www. hidayatullah.com/ artikel/tsaqafah/read/2012/10/28/2374/membumikan-an-syariat-islam.html](https://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2012/10/28/2374/membumikan-an-syariat-islam.html)/ 15 Februari 2017.
- Esack, Farid. *Qur’an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* Oxford: Oneworld, 1997.



- Fealy, Greg & Aldo Borgu, *Local Jihad: Radical Islam and Terrorism in Indonesia*, Canberra: 2005, Australian Strategic Policy Institute.
- Febriansyah, Reza. "Radikalisme Berlatar Belakang Agama dalam Masyarakat: Studi Kasus pada Ormas FPI Palembang". *Skripsi*, Universitas Sriwijaya, Palembang 2013.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontektualisasi* Yogyakarta: Qalam, 2003.
- Fanani, Ahmad Fuad, "Metode Hermeneutika untuk Al-Qur'an", dalam <http://islamlib.com/id/artikel/metode-hermeneutika-untuk-al-quran>, di akses pada tanggal 12 Mei 2011.
- Firdaus, M. Adnan, "Fatwa Mati Buat Yang "Usil", dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 229-231.
- Gaus AF., Ahmad "Pemetaan Problem Radikalisme di SMU Negeri di 4 daerah" dalam *Jurnal Maarif*, Vol. 8, No. 1, Juli 2013.
- Geiger, Abraham. "What did Muhammad Borrow From Judaism?" dalam *The Origin of Koran*, Ibn Warraq (ed.) New York: Prometheus Books, 1998.
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an* Jakarta: Kata Kita, 2009.
- Hanafi, Hassan. *Muqaddimah fi 'Ilm Al-Istighrab* Kairo: Dar Al-Fanniyah, 1991.
- Husaini, Adian. "Mengapa Barat Menjadi Sekular-Liberal?", makalah, Kairo-Mesir, Februari 2006.
- _____. *Wajah Peradaban Barat dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* Jakarta: Gema Insani Press, 2005
- _____. *Islam Liberal: Sejarah, Konsep, Penyimpangan, dan Jawabannya* Jakarta: Gema Insani Press, 2002.



- ____. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an* Jakarta: Gema Insani Press, 2007.
- Hadi, Muhammad Yusran. "Hukuman Cambuk Tidak Melanggar HAM, Tanggapan terhadap Amnesty International" dalam <https://www.eramuslim.today/berita/laporan-khusus/hukuman-cambuk-tidak-melanggar-ham-tanggapan-terhadap-amnesty-interntional.htm#.WKQFkfjCbPl/15> Februari 2017.
- hidayatullah.com, "Syariat Islam di tengah Kedengkian Propaganda Barat" dalam <https://www.hidayatullah.com/artikel/tsaqafah/read/2014/03/27/18929/syariat-islam-di-tengah-kedengkian-propaganda-barat.html/> 14 Februari 2017.
- hizbut-tahrir.or.id, "Hukuman Bagi Penguasa Thaghut" dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/?s=thaghut/> 15 Februari 2017.
- Ibrahim, Y. Herman. "Islam Substantif Adalah Tegaknya Syari'at Islam", dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 204-214.
- Ichwan, Moch. Nur. "Hermeneutika Al-Qur'an Analisis Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer", *Skripsi* Fak. Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.
- ____. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an teori Hermeneutika Nashr Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003).
- Islah, "Dialektika Tafsir al-Qur'an dan Praktik Rezim Orde Baru" dalam *Disertasi* PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.
- Ibnu al-Qayyim, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, Beirut: Dar al-Jil, Tanpa Tahun Juz III.
- Imani, Ayatullah Sayyid Kamal Faghieh. *Nur al-Qur'an: An Enlightening Commentary Into The Light Of The Holy Qur'an* Iran: Imam Ali Public Library, 1998.
- Ibnu Taymiyah. *Muqaddimat fi Ushul al-Tafsir*. Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1971/1391.



- Jeffery, Arthur. "Material for the History of the Text of the Koran", dalam *The Origin of Koran*, Ibn Warraq (ed.) New York: Prometheus Books, 1998.
- Kurzman, Charlez. *Liberal Islam: A Source Book*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Kumpulan Pidato Tokoh Dunia, "Pidato Adolf Hitler Tentang Pernyataan Perang terhadap Uni Soviet 22 Juni 1941" dalam [http: // kumpulanpidatotokohdunia.blogspot.co.id/2015/11/pidato-adolf-hitler-tentang-pernyataan.html/](http://kumpulandidatotokohdunia.blogspot.co.id/2015/11/pidato-adolf-hitler-tentang-pernyataan.html) 15 Februari 2017.
- Labib, Rokhmat S. "Ancaman Bagi Penghalang Syariah!" dalam [https: // hizbut-tahrir.or.id /2011/07/14/ancaman-bagi-penghalang-syariah/](https://hizbut-tahrir.or.id/2011/07/14/ancaman-bagi-penghalang-syariah/) 13 Februari 2017.
- _____. "Ancaman Keras Bagi Penolak Syariah" dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2011/11/29/ancaman-keras-bagi-penolak-syariah/> 13 Februari 2017.
- _____. "Hukum Bagi Penguasa Thagut" dalam [https: // hizbut-tahrir.or.id/2016/12/26/hukuman-bagi-penguasa-thagut/](https://hizbut-tahrir.or.id/2016/12/26/hukuman-bagi-penguasa-thagut/) 13 Februari 2017.
- _____. "Iman, Hijrah, dan Jihad" dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2008/12/30/iman-hijrah-dan-jihad/> 13 Februari 2017.
- _____. "Islam Menolak Ide Kebebasan Beragama" dalam <https://hizbut-tahrir.or.id/2008/10/03/islam-menolak-ide-kebebasan-beragama/> 13 Februari 2017.
- _____. "Keharaman Menaati Hukum Selain Hukum Allah (Tafsir QS at-Taubah [9]: 31)" dalam [https: // hizbut-tahrir.or.id/ 2008/ 04/ 01/ keharaman-menaati-hukum-selain-hukum-allah-tafsir-qs-at-taubah-9-31/](https://hizbut-tahrir.or.id/2008/04/01/keharaman-menaati-hukum-selain-hukum-allah-tafsir-qs-at-taubah-9-31/) 13 Februari 2017.
- _____. "Keharaman Menerapkan Hukum Non-Syariah" dalam [https: // hizbut-tahrir.or.id / 2007 / 05 / 02 /](https://hizbut-tahrir.or.id/2007/05/02/)



- keharaman-menerapkan-hukum-non-syariah/13
Februari 2017.
- ____. “Syura Bukan Demokrasi” dalam [https:// hizbut-tahrir.or .id / 2009 / 04 / 11 / syura-bukan-demokrasi/13](https://hizbut-tahrir.or.id/2009/04/11/syura-bukan-demokrasi/13)
Februari 2017.
- ____. *Tafsir al-Wa’ie*, Jakarta: Wadi Press, 2010.
- Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, “*Tafsir Tematik al-Qur’an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM, 2000.
- Mernissi, Fatima. *Al-Shulthanat Al-Munsiyyat: Nisa Ra’isat Dawlah fi Al-Islam*, terj. Abd Al-Hadi Abbas dan Jamill Mu’alla Damsyiq: Dar al-Hasad wa al-Tauzi, 1994.
- Mizan, Agung Irawan “Melacak Akar Radikalisme Dalam Gerakan Islam Modern: Kasus Jama’ah al-Ikhwan al-Muslimun” dalam *Jurnal Analisis*, Vol. XI, No. 1, Juni 2011.
- Mustaqim (ed.), Abdul. *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Mu’iz, Abdul. “Antara Kulit dan Isi”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 215-223.
- Muadz, Husni. “Komentor Serius Untuk Ulil Abshar-Abdalla”, dalam Ulil Abshar-Abdallah dkk., *Islam Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana* Yogyakarta: eLSAQ, 2007, hlm. 149-164.
- Mubarak, M. Zaki *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Ideologi, Pemikiran dan Prospek Demokrasi*, Jakarta: LP3ES, 2008.
- Munip, Abdul. “Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah” dalam *Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 1, No. 2, Desember 2012.
- Mursalin, Ayub dan Ibnu Katsir, “Pola Pendidikan Keagamaan Pesantren dan Radikalisme: Studi Kasus



- Pesantren-pesantren di Provinsi Jambi” dalam *Jurnal Kontekstualita*, Vol. 25, No. 2, 2010.
- Mustaqim (ed.), Abdul. *Studi Al-Qur’an Kontemporer Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Nasr, Sayyed Hossen. *Knowledge and Sacred*, New York State University Press. 1989.
- Nahimunkar.com, “Gara-gara Memberitakan Sesatnya Syi’ah, Eramuslim Disebut Erakafir” dalam [https:// www.nahimunkar. com / gara - gara - memberitakan - sesatnya - syiah - eramuslim - disebut - erakafir/](https://www.nahimunkar.com/gara-gara-memberitakan-sesatnya-syiah-eramuslim-disebut-erakafir/) 13 Februari 2017
- Noor, Hasan M. “Islam dan Terorisme dan Agenda Global dalam Perta Vol. 5 No. 22.
- Pranata, Rudi “An Indonesian’s View of Islamic Radicalisme” dalam *tempo* 15-21, 2005
- Prisgunanto, Ilham. *Praktik Ilmu Komunikasi Dalam Kehidupan Sehari*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Putra, Erik Purnama. “Lasdipo.com, Salah Satu Situs yang Dinilai Radikal” dalam [http:// www.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/03/31/nm1f6q-emlasdipocomem-salah-satu-situs-yang-dinilai-radikal/](http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/15/03/31/nm1f6q-emlasdipocomem-salah-satu-situs-yang-dinilai-radikal/) 13 Februari 2017.
- Qardlawi, Yusuf. *al-Ijtihad fi al-Syari’ah al-Islamiyah Ma’a Nazarat Tahliliyah fi al-Ijtihad al-Mu’asir*. Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur’an* Chicago: Bibliotheca Islamika, 1989.
- _____. “Some Recent Books on the Qur’an by Western Authors”, *Jurnal of Religion*, Vol. 64, 1984.
- _____. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rahmat, M. Imdadun *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2005.



- ____. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah Ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2005.
- Redaksi An-Najah, “Ketika Pancasila Menjadi Berhala Penguasa” dalam [https:// www.an-najah.net /fokus/ketika-pancasila-menjadi-berhala-penguasa-bag-4-selesai/](https://www.an-najah.net/fokus/ketika-pancasila-menjadi-berhala-penguasa-bag-4-selesai/) 9 Februari 2017.
- ____. “Kewajiban Jihad Dimata Seorang Mujahid Sejati,” dalam [https:// www.an-najah.net / jalan – islam / kewajiban – jihad – dimata – seorang – mujahid – sejati /](https://www.an-najah.net/jalan-islam/kewajiban-jihad-dimata-seorang-mujahid-sejati/) 9 Februari 2017.
- ____. “Memancing Ghirah Memantik Jihad” dalam <https://www.an-najah.net/event-info/citizens-journalism/memancing-ghirah-memantik-jihad/> 9 Februari 2017.
- ____. “Munafik Lebih Memilih Wali Orang Kafir” dalam [https:// www.an-najah.net / tak – berkategori / munafik-lebih-memilih-wali-orang-kafir/](https://www.an-najah.net/tak-berkategori/munafik-lebih-memilih-wali-orang-kafir/) 9 Februari 2017.
- ____. “Ulama Vs Penguasa: Siapa Ulil Amri?” dalam <https://www.an-najah.net/edisi-134/> 9 Februari 2017.
- ____. “Ummat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam” dalam <https://www.an-najah.net/berita/ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/> 9 Februari 2017.
- ____. “Wala dan Bara Konsekuensi Al Maidah 51” dalam <https://www.an-najah.net/tak-berkategori/wala-dan-bara-konsekuensi-al-maidah-51/> 9 Februari 2017.
- Redaksi Lasdipo.com, “Fase dan Tahapan Pensyariatan Ibadah Jihad” dalam [http:// www.lasdipo.co / kajian / taushiyah / 2015 / 05 / 25 / fase-dan-tahapan-pensyariatan-ibadah-jihad-bag-2.html/](http://www.lasdipo.co/kajian/taushiyah/2015/05/25/fase-dan-tahapan-pensyariatan-ibadah-jihad-bag-2.html/) 13 Februari 2017.
- ____. “Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariat Islam” dalam [http:// www.lasdipo.co / media / video-kajian/2015/08/25/video-manhaj-kapan-saatnya-kita-menegakkan-syariat-islam.html/](http://www.lasdipo.co/media/video-kajian/2015/08/25/video-manhaj-kapan-saatnya-kita-menegakkan-syariat-islam.html/) 13 Februari 2017.



- ____. “Nasyid Jihad Lanallah Yaa Tughmatal Kafirin (لَنَا اللهُ يَا (طُعْمَةَ الْكَافِرِينَ)” dalam [http:// www.lasdipo.co / media / nasyid-rilis / 2016/ 04 / 22 / nasyid-jihad-lanallah-yaa-tughmatal-kafirin/](http://www.lasdipo.co/media/nasyid-rilis/2016/04/22/nasyid-jihad-lanallah-yaa-tughmatal-kafirin/) 13 Februari 2017.
- Rizal Syamsul, “Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer: Membanding Khawarij dan Hizbut Tahrir” dalam *Jurnal Al-Fikr*, Vol. 14, No. 2, 2010.
- Rippin, Andrew. “Interpreting the Bible through the Qur’an”, dalam G.R. Hawting and Abdul Kader A. Shareef (ed.), *Approaches to the Qur’an*, London and New York: Routledge, 1993.
- Rokhmat, Abu “Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Radikal” dalam *Walisongo*, Vol. 20, No. 1, Mei 2012.
- Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur’an*, terj. Lien Iffah Naf’atu Fina dan Ari Henri, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016.
- Saenong, Ilham B. *Hermeneutika Pembesian Metodologi Tafsir Al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Salafytobat.wordpress.com “Majalah An-Najah : Majalah Teroris Wahabi” dalam [https:// salafytobat. wordpress.com / 2010/05/13/teroris-solo-majalah-an-najah-majalah-teroris-wahabi-salafi-palsu-solo/](https://salafytobat.wordpress.com/2010/05/13/teroris-solo-majalah-an-najah-majalah-teroris-wahabi-salafi-palsu-solo/) 13 Februari 2017.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi Al-Qur’an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif Kelompok Gema Insani Press, 2010.
- Sefrianita, Risda. “Peran Situs www.eramuslim.com dalam Menyosialisasikan Nilai-nilai Keislaman” dalam *Skripsi Fak. Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi UIN Syarif Hidayatullah*, 2011.
- Shahrur, Muhammad. *Al-Kitab wa al-Qur’an: Qira’ah Mu’asirah* Damaskus: Dar al-Ahali, 1990.



- Setiawan, M. Nur Kholis. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008.
- Suharto, Ugi. "Isu-isu sentral dalam Pemikiran Islam Liberal: Kes Indonesia dan Pengajarannya untuk Malaysia", Makalah seminar "Islam and Liberalism in Indonesia" di ISTAC, Kuala Lumpur 14 Maret 2007.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Pribumisasi al-Qur'an: Tafsir Berwawasan Keindonesiaan*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2012.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan Pustaka 1996.
- Malang, Surya. "Inilah Daftar Buku Jihad yang Disita Densus 88" dalam <http://suryamalang.tribunnews.com/2016/02/21/inilah-daftar-buku-jihad-yang-disita-densus-88/> 15 Februari 2017.
- Syari'ati, Ali. *On the Sociology of Islam* terj. Hamid Algar Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Syaltut, Mahmud. Lihat, Mahmud Syaltut, *Islam Aqidah wa Syari'ah* Mesir: Dar al-Qalam, tt.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____. "Hermeneutika Jorge Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Qur'an", Yogyakarta: Sekretariat Diskusi Ilmiah Dosen Tetap UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- _____. *Muhammad Šahrurs Koranhermeneutik und die Debatte um sie bei muslimischen Autoren*. Otto-Friedrich Universität Barberg, 2006.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen kesetaraan Gender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Wardaya, Baskara T. *Indonesia Melawan Amerika Konflik PD 1953-1963*, Yogyakarta: Galang Press, 2008.



- Wikipedia, “9 Teori Dampak Media” dalam [https://id.wikipedia.org/wiki/9_Teori_Dampak_Media/](https://id.wikipedia.org/wiki/9_Teori_Dampak_Media) 15 Februari 2017.
- Wiktorowicz, Quintan *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West*, Boulder, Toronto and Oxford: 2005 Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Wadud-Muhsin, Amina. *Qur'an and Woman* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.
- Wansbrough, John. *Qur'anic Studies: Source and Methods of Skriptural Interpretation* Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Woodward, dkk., “Muslim Education, Celebrating Islam and Having Fun as Counter-Radicalization Strategies in Indonesia”, *Perspectives on Ter: A Journal of the Terrorism Research Initiative*, 4.4. (2010): 42.
- www.an-najah.net “Memancing Ghirah Memantik Jihad” dalam <https://www.an-najah.net/event-info/citizens-jurnalism/memancing-ghirah-memantik-jihad/> 14 Februari 2017.
- ____. “Ketika Pancasila Menjadi 'Berhala' Penguasa” dalam <https://www.an-najah.net/fokus/ketika-pancasila-menjadi-berhala-penguasa-bag-4-selesai/> 15 Februari 2017.
- ____. “Umat Islam di Indonesia Berhak Tetapkan Dasar Negara Berlandaskan Syariat Islam” dalam <https://www.an-najah.net/berita/ummat-islam-di-indonesia-berhak-tetapkan-dasar-negara-berlandaskan-syariat-islam/> 15 Februari 2017.
- www.eramuslim.com, “Menolak Syariat Islam adalah Sebuah Kebodohan” dalam <https://www.eramuslim.today/suara-kita/suara-pembaca/menolak-syariat-islam-adalah-sebuah-kebodohan.htm#.WKMxhPJcBpI/> 14 Februari 2017.
- www.lasdipo.co, “Inilah Ideolog Jihad Yang Tak Anda Kenal” dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/telaah/> 2015



- / 08 / 25 / inilah-ideolog-jihad-yang-tak-anda-kenal.html/ 14 Februari 2017.
- ____. “Kapan Saatnya Kita Menegakkan Syariat Islam?” dalam <http://www.lasdipo.co/media/video-kajian/2015/08/25/video-manhaj-kapan-saatnya-kita-menegakkan-syariat-islam.html> / 15 Februari 2017.
- ____. “Keteguhan Itu Penting Dalam Berjihad” dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/telaah/2016/02/26/keteguhan-itu-penting-dalam-jihad.html> / 14 Februari 2017.
- ____. “Keteguhan itu Penting dalam Berjihad” dalam <http://www.lasdipo.co/kajian/telaah/2016/02/09/keteguhan-itu-penting-dalam-jihad-bag-1.html> / 14 Februari 2017.
- Zuhdi, M. Nurdin. “Dialog Intelektual Tafsir Nusantara: Melacak *Trend* Penafsiran Al-Qur’an di Indonesia dalam Kancah Pemikiran Tafsir Kontemporer (2000-2010)” dalam *Makalah The Annual International Conference on Islamic Studies (Aicis)*, Iain Raden Intan Lampung, November 1-4, 2016.
- ____. “Kritik terhadap Pemikiran Gerakan Keagamaan Revivalisme Islam di Indonesia” dalam *Akademika Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. XVII, No. 02, 2012.
- ____. “Kritik Terhadap Penafsiran Al-Qur’an Hizbut Tahrir Indonesia” dalam *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 18, No. 2, 2013.
- ____. “Kritik Terhadap Pemikiran Keagamaan Gerakan Revivalisme Islam”, dalam *Sosiologi Agama Jurnal Ilmiah Agama dan Perubahan Sosial*, vol. 5, No. 1, Januari-Juni 2013.
- ____. *Pasaraya Tasir Indonesia: dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014.
- ____. “Perempuan dalam Revivalisme: Gerakan Revivalisme Islam dan Politik Anti Feminisme di Indonesia”, dalam



Musawa Jurnal Studi Gender dan Islam, Vol. 9, No. 2, Juli 2010, hlm. 237-257.

- _____. "Wacana Tafsir al-Qur'an di Indonesia: Menuju Arah Baru Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia Tahun 2000-2008" dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No. 2, Juli, 2009, hlm. 249-266.



TENTANG PENULIS

Muhammad Fajri, lahir di Palu Sulawesi Tengah pada tahun 1991. Ia mengawali pendidikan sarjananya di Institut PTIQ Jakarta pada jurusan Ushuluddin konsentrasi Tafsir-Hadis (2010), yang kemudian beralih ke UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada Fakultas Syariah dan Hukum program studi Ahwal Syakhshiyah konsentrasi Peradilan Agama (2014). Ia kemudian menempuh pendidikan magister di Sekolah Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang pada program Magister Ahwal Syakhshiyah (2017). Sejak menyandang gelar magister, ia aktif sebagai dosen, dan pada tahun 2019 tercatat sebagai dosen tetap Fakultas Syariah dan Hukum UIN Alauddin Makassar.

Muh Nurdin Zuhdi , lahir di Lampung pada 25 Mei 1987 dari pasangan M. Anwar Nawawi dan Nur Hidayah (almarhumah). Ia menyelesaikan sarjana S1 pada prodi Tafsir-Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2005-2009). Kemudian ia melanjutkan ke jenjang magister (S2) pada prodi Agama dan Filsafat konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis (SQH) PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2009-2011). Selain mengajar di Universitas Aisyiyah Yogyakarta sejak 2016, penulis juga sering terlibat dalam riset bersama (kolaboratif) dengan dosen-dosen di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak 2011. Dan mulai tahun 2020 penulis terlibat dalam riset bersama dengan dosen-dosen di UIN Alauddin Makassar.

