INTERPRETASI AYAT-AYAT "PSEUDO KEKERASAN"
(Analisis Psikoterapis atas Karya-Karya Tafsir Ḥannān Laḥḥām)

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Pada Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Oleh:
Ulya Fikriyati
NIM F53314049

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2018

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Ulya Fikriyati

NIM : F53314049

Program : Doktor (S-3)

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 9 Maret 2018

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL

6000

Ulya Fikriyati

PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi Ulya Fikriyati ini telah disetujui

pada tanggal 7 Maret 2018

Oleh

Promotor,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

Promotor,

Dr. Ahmad Nur Fuad, M.A

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Ulya Fikriyati ini telah diuji dalam ujian tahap pertama (tertutup) pada tanggal 22 Mei 2018 dan disetujui oleh tim penguji:

Prof. Masdar Hilmy, MA, Ph.D (Ketua/Penguji) .....

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

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Promotor/Penguji) .....

Dr. Ahmad Nur Fuad, MA (Promotor/Penguji) .....

Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag (Penguji Utama) : .....

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

Dr. H. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I (Penguji) .....

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana

KEMENTERIAN AGAMA UIN SUNAN AMPEL PASCASARJANA SURABAYA

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

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Ulya Fikriyati

NIM : F53314049

Fakultas/Jurusan : Pascasarjana (S-3)

E-mail address : ulya.fikriyati@gmail.com

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

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☑ Desertasi ☐ Lain-lain (……)

yang berjudul :

INTERPRETASI AYAT-AYAT "PSEUDO KEKERASAN" (Analisis Psikoterapis atas Karya-Karya Tafsir Ḥannān Laḥḥām)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 31 Juli 2018

(Ulya Fikriyati)

ABSTRAK

Cikal bakal disertasi ini lahir dari fenomena perbedaan tajam antar *mufassir* yang menulis tafsirnya dalam wilayah yang dilingkupi kekerasan. Berdasarkan beberapa pertimbangan, penulis memilih tafsir Ḥannān Laḥḥām untuk dikaji. Tafsir-tafsir Laḥḥām lahir dalam wilayah konflik tapi lebih didominasi oleh gagasan-gagasan perdamaian dan pemaknaan harmonis. Bagi Laḥḥām, mayoritas umat muslim sedang sakit dan membutuhkan terapi untuk menyembuhkan penyakitnya, termasuk ketika menafsirkan ayat al-Qur'an. Penulis membaca tawaran Laḥḥām sebagai model terapi interpretasi. Terapi yang dapat mengeluarkan umat muslim dari penjara kebenciannya hingga dapat membaca al-Qur'an dengan lebih harmonis.

Untuk menganalisis tawaran Laḥḥām, dirumuskan tiga pertanyaan: 1) Bagaimana kategorisasi ayat-ayat pseudo kekerasan dalam al-Qur'an?; 2) Bagaimana epistemologi tafsir Ḥannān Laḥḥām?; dan 3) Bagaimana tinjauan psikoterapis atas tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ditawarkan Ḥannān Laḥḥām?

Disertasi ini menggunakan pendekatan interdisipliner dalam menganalisis data. Pendekatan interdisipliner tersebut meliputi pendekatan filosofis-historis-interpretif dan psikoterapi. Pendekatan filosofis-historis-interpretif diaplikasikan untuk menelusuri epistemologi tafsir Laḥḥām, dan pendekatan psikoterapi untuk memberikan sudut pandang baru dari perspektif psikologi terhadap tafsir Laḥḥām atas ayat-ayat terpilih.

Dengan kedua pendekatan tersebut disimpulkan hasil penelitian sebagai berikut: 1) Ayat-ayat pseudo kekerasan dalam al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi empat: *eksplisit restoratif* (307/6,66% Makiyah dan 149/9,18 Madaniyah), *eksplisit destruktif* (375/8,10% Makiyah dan 126/7,81% Madaniyah), *implisit restoratif* (655/14,19% Makiyah dan 322/19,83% Madaniyah), dan *implisit destruktif* 232/5,01% Makiyah, dan 103/6,38% Madaniyah). Dari total 4624 ayat Makiyah terdapat 1569 ayat pseudo kekerasan atau 33,93%, dan dari total 1612 ayat Madaniyah terdapat 700 ayat pseudo kekerasan setara 43,42%. Pada keseluruhan al-Qur'an, ayat pseudo kekerasan berjumlah 2269 dari jumlah keseluruhan 6236 ayat al-Qur'an (sepadan 36,38%). 2) Epistemologi tafsir Laḥḥām dibangun dari unsur eksplisit meliputi sumber dan metode yang digunakan, dan unsur implisit melingkupi tujuh asumsi dasar (komposisi al-Qur'an, al-Qur'an *ṣāliḥ likulli zamān wa makān,* kestatisan al-Qur'an dan dinamisasi tafsir, tidak ada finalitas dalan penafsiran, integrasi ilmu Qur'anik dan non-Qur'anik, tafsir sebagai upaya pembumian al-Qur'an, dan al-Qur'an kitab damai), dua etos (tadabur *āyat al-kitāb, āyat al-anfus, āyat al-āfāq* dan *maqāṣid al-Qur'ān*) dan satu model dalam penafsirannya (*'adl* dan *iḥsān* dalam sejarah kenabian). 3) Untuk mencapai pembacaan harmonis terhadap al-Qur'an, setiap orang perlu menyingkirkan *irrational belief* yang mengganggu psikologis, yaitu: superioritas (*superiority*), ketidakadilan (*injustice*), kerentanan (*vulnerability*), ketidakpercayaan (*distrust*), dan ketidakberdayaan (*helplessness*). Dengan demikian, seseorang diharap dapat menggunakan *rational belief*-nya untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan cahaya baru, dengan lebih harmonis.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

This dissertation originates from an observation of sharp differences in interpretation by exegetes, who wrote their Qur'anic exegeses in a violence-laden environment. Accounting for a number of considerations, the author opts for the exegesis of Ḥannān Laḥḥām as the subject of her study. While Lahham's exegesis was laid out in a setting full of conflict, the exegetical ideas she propagated were seeking peace and harmony. In Lahham's view, the majority of Muslim ummah was ailing and hence needed therapy in order to heal, especially with regard to interpreting the Qur'an. In this respect, the author understands Lahham's offer as a model for therapeutic interpretation that may yield a way out for Muslims from their hatred prison to be able to read the Qur'an in a harmonious mode.

To analyze Lahham's exegetical ideas, the author asks three leading questions as follows: (1) How to categorize the pseudo-violent verses of the Qur'an? (2) What epistemological basis does Lahham's exegesis have? (3) How does the interpretation that Lahham's offered look like from psycotherapist perspective?

In so doing, the dissertation employs an interdisciplinary approach, encompassing philosophical-historical interpretive, and psychotherapist. Historical interpretive approach used for analyzing epistemology of Laḥḥām's exegesis, while psychotherapist approach applied to reach new psychological insight for understanding Laḥḥām's interpretation of selected "pseudo violent" verses.

With these three approaches, the following conclusions are reached: (1) There are four categories of "pseudo violent" verses of the Qur'an: *explicitly restorative* (307/6,66% of Meccan Surah and 149/9,18 of Medinan Surah), *explicitly destructive* (375/8,10% of Meccan and 126/7,81% of Medinan), *implicitly restorative* (55/14,19% of Meccan and 322/19,83% of Medinan), and *implicitly destructive* (232/5,01% of Meccan and 103/6,38% of Medinan). Out of 4624 Meccan verses, there are 1569 "pseudo violent" verses (amounting to 33,93%); out of 1612 Medinan verses, there are 700 "pseudo violent" verses (43,42%); in the whole Qur'an, consisting of 6236 verses, thus, there are 2269 "pseudo violent" verses (36,38%); (2) The epistemological basis for Lahham's exegesis is twofold: explicit, including sources and methods used, and implicit, encompassing seven basic assumptions, namely (a) the Qur'an is relevant for every period and place, (b) the Qur'an's composition, (c) the Qur'an as a Book of Peace, (d) the static nature of the Qur'an and dynamic of interpretation, (e) the absence of finality in interpretation, (f) the integration of Qur'anic and non-Qur'anic sciences, (g) interpretation as the bridge for implementing the Qur'an, and (h) two ethoses (reflecting on the *āyat al-Kitāb, āyat al-anfus, āyat al-āfāq,* and *maqāṣid al-Qur'ān*), and his mode of interpretation (*'adl* and *iḥsān* in prophetic history); (3) To arrive at a harmonious reading of the Qur'an, one has to through away one's irrational belief that disturbs one's psyche, namely *superiority*, *injustice*, *vulnerability*, *distrust*, and *helplessness*. As a result, one may use one's rational belief to understand the Qur'an under a new light, in a way that is more harmonious.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ملخص الرسالة

تتولد الرسالة من عمق النظر في الفوارق الحادة بين التفاسير التي كتبها المفسرون الحيون في جو الاضطراب الشديد. واختارت الباحثة تفاسير حنان لحام كموضوع الرسالة بعد توزين النواحي المتعددة. تسعى هذه الرسالة تحليل ثلاثة أسئلة رئيسية فيما يلي: أولا، ما أنواع آيات شبه العنف في القرآن الكريم وكم عددها فيه؟؛ ثانيا، ما الجذور المعرفي الذي يقوم عليها تفسير حنان لحام؟، وثالثا، كيف تظهر عملية العلاج النفسي في تفسير آيات شبه العنف الذي كتبتها حنان لحام؟. ستستخدم الباحثة التقريب الفلسفي-التاريخي-التأويلي، والعلاج النفسي لتحليل البيانات والاستنتاج منها. طبقت الباحثة التقريب الفلسفي التاريخي التأويلي للحصول على نظرية المعرفة في تفاسير حنان لحام، بينما تقريب العلاج النفسي للوصول إلى رؤية جديدة لتفاسير التي قدمتها لحام.

حصلت الرسالة على ثلاث نتائج آتية: *أولا*، يمكن تصنيف آيات شبه العنف في القرآن إلى أربعة أصناف: الصريحة المعيدة، والصريحة الهدامة، والكامنة المعيدة، والكامنة الهدامة. يصل عدد القسم آيات شبه العنف الصريحة المعيدة إلى عدد ٣٠٧ آية المعادل بـ٦،٦٦% نسبة إلى جميع الآيات المكية، و ١٤٩ آية أو ٩،١٨% بالنسبة إلى الآيات المدنية. فأما الصريحة الهدامة (٣٧٥ آية/٨،١٠% في الآيات المكية و١٢٦ آية/٧،٨١% في المدنية)، وأما الكامنة المعيدة (٦٥٥ آية/١٤،١٩% في الآيات المكية، و٣٢٢ آية/١٩،٨٣% في المدنية)، ونوع الكامنة الهدامة لا يتجاوز عدد ٢٣٢ آية/٥،٠١% في المكية و١٠٣ آية/٦،٣٨% في المدنية). *ثانيا*، بني الجذور المعرفي لتفسير لحام على أساسين: الظاهر والكامن. فأما الظاهر واضح من ضمن المصادر التي رجعت لحام إليها والمناهج التي سارت عليها عند كتابة تفاسيرها. وأما الكامن قد يفهم من سبع الفكرات التي تفترضها لحام من بين تفسيرها، وقيمتين اللتين تراعيهما عند عملية التفسير، ونموذج مثالي—يصدر من السيرة النبوية—الذي تسعى إلى تطبيقه في فهم الآيات القرآنية. *ثالثا*، يجدر بكل من يريد القراءة المتآلفة للآية الشبه العنف تجنب الثقة الغير معقولة المفرطة. تتركب الثقة الغير معقولة من فكرة وعاطفة بالأعلوية، واللا عدلية، والإنجراح بيد الأعداء، واللا ثقة، والضعف العنيف. فمن يقدر على مقاومة هذه الفكرة والعاطفة فله نظرته الجديدة البارعة للقيم السلمية التي تتضمنها الآيات القرآنية بل والآيات الشبه العنف منه.

الكلمات المفتاحية : آيات شبه العنف، التفسير المتآلف، حنان لحام، التقريب السيكولوجي في التفسير

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL ……...…….……... i
MOTTO …….……... iii
PERNYATAAN KEASLIAN ……...……... iv
PERSETUJUAN PROMOTOR ……..... v
PERSETUJUAN TIM UJIAN TERMASUK ……... vi
PERNYATAAN KESEDIAAN MEMPERBAIKI DISERTASI …….……..... vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ……...……..... viii
ABSTRAK …….……..... ix
KATA PENGANTAR ……..……..... xii
DAFTAR ISI ……..... xv

BAB I :
PENDAHULUAN…….…….……... 1
A. Latar Belakang …….…..……... 1
B. Identifikasi Masalah …….……..…….. 19
C. Rumusan Masalah …….……..…….. 21
D. Tujuan Penelitian …….…..……... 21
E. Kegunaan Penelitian …….……..…….. 21
F. Kerangka Teoretis …….……...…..……... 23
G. Penelitian Terdahulu ……..……... 25
H. Metode Penelitian .....…….……... 41
1. Jenis Penelitian ……... 41
2. Sumber Data …….……...……... 42
3. Teknik Pengumpulan Data ……...…….. 42
4. Metode Analisis Data ……...……...……..…… 46
I. Sistematika Pembahasan ….…….…...…….. 48

BAB II :
KAJIAN ATAS AYAT-AYAT "PSEUDO KEKERASAN" DALAM AL-QUR'AN …….……...……... 51
A. Ayat "Pseudo Kekerasan"; Sebuah Tawaran Istilah ……...……...……... 51
1. Menggali Makna Kekerasan …… 51
2. Tipologi Kekerasan …….. 53
a. Berdasarkan Subjek ...……...……...…….. 53
b. Berdasarkan Objek ……...……...……... 60
c. Berdasarkan Pengaruh ……... 61
d. Berdasarkan Tujuan dan Kesengajaan ...…….. 62
e. Berdasarkan Level …….… 63
f. Berdasarkan Ada Tidaknya Korban yang Tersakiti …….. 64
3. Mengapa "Pseudo Kekerasan"? ……... 65
B. Klasifikasi Ayat-ayat "Pseudo Kekerasan" dalam al-Qur'an ……....…… 71
1. Ayat "Pseudo Kekerasan" Eksplisit Restoratif …….…....….... 75
2. Ayat "Pseudo Kekerasan" Eksplisit Destruktif ……....….... 76
3. Ayat "Pseudo Kekerasan" Implisit Restoratif …….…....….... 78
4. Ayat "Pseudo Kekerasan" Implisit Destruktif …….…....….... 81
C. Jumlah dan Persebaran Ayat "Pseudo Kekerasan" dalam al-Qur'an ……....….... 82

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III :
ḤANNĀN LAḤḤĀM DAN EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN …. 94
A. Sketsa Intelektual Ḥannān Laḥḥām …..……...…….. 94
1. Biografi dan Genealogi Keilmuan Ḥannān Laḥḥām ……...…….. 94
2. Ḥannān Laḥḥām sebagai Aktivis Anti-Kekerasan ……..…...…… 99
3. Karya-karya Ḥannān Laḥḥām……...……... 101
a. Karya dalam Bidang Tafsir dan al-Qur'an …… 101
b. Karya-karya dalam Bidang Lain ……... 103
4. Ḥannān Laḥḥām dan Kajian Tafsir al-Qur'an ……..….. 104
B. Epistemologi Tafsir Ḥannān Laḥḥām……...…...……...…… 105
1. Unsur Eksplisit Tafsir Ḥannān Laḥḥām ……...…….. 106
a. Metode dan Karakteristik Tafsir Ḥannān Laḥḥām …… 106
1) Sumber Penafsiran …….. 106
a) Al-Qur'an dan Hadis ……..…..…….. 109
b) Konteks Ayat ..……..…...…… 113
c) Akal ……...…….. 114
d) Tafsir-tafsir Terdahulu ……..…...…….. 115
2) Teknik dan Karakteristik Tafsir Ḥannān Laḥḥām……..…...…….. 117
a) Tafsir Surat-surat Panjang ..……...…… 120
b) Tafsir *Juz 'Amma* dan Ayat-ayat Pilihan ..……..…...…… 123
2. Unsur Implisit Tafsir Ḥannān Laḥḥām ……..…...…….. 127
a. Asumsi Dasar Ḥannān Laḥḥām tentang al-Qur'an dan Tafsir……..…….. 127
1) Komposisi al-Qur'an ……..……...…… 128
2) Al-Qur'ān *Ṣāliḥ li Kull Zamān wa Makān* …….. 130
3) Al-Qur'an yang Statis Mendorong Dinamisasi Tafsir ……...…….. 132
4) Aktifitas Tafsir tidak Memiliki Titik Final ……...…...…… 133
5) Integrasi Ilmu Qur'anik dan Non-Qur'anik ……...…… 136
6) Tafsir adalah Upaya Pembumian al-Qur'an ……..…… 138
7) Al-Qur'an Kitab Damai …….. 140
b. Etos Penafsiran Ayat "Pseudo Kekerasan" Ḥannān Laḥḥām ……...…… 142
1) Etos Tadabur……..……..……. 144
a) Tadabur *Āyat al-Kitāb*……..……..…..……. 145
b) Tadabur *Āyat al-Āfāq* ……...……. 148
c) Tadabur *Āyat al-Anfus* ……...…… 150
2) Etos *Maqāṣid al-Qur'ān* ……... ……..……...…… 156
a) Genealogi *Maqāṣid al-Qur'ān* ……..…….. 157
b) *Maqāṣid al-Qur'ān* Ḥannān Laḥḥām ……...…….. 172
i. *Maqāṣid al-Khalq* ……..……...……...……. 173
ii. *Maqāṣid al-Qadr* ...……..…..……..…….. 174
iii. *Maqāṣid al-Dīn* ……...……..…... 174
c) Aktivasi Ayat-ayat Damai .....……...…….. 180
c. Sejarah Kenabian: Model bagi Tafsir Ḥannān Laḥḥām ……...……..... 187

BAB IV :
ANALISIS INTERPRETASI AYAT-AYAT "PSEUDO KEKERASAN" DALAM KARYA TAFSIR ḤANNĀN LAḤḤ…….. 193
A. Interaksi dengan Non-Muslim ……..…..……..…… 193
1. Tawaran Tafsir Ḥannān Laḥḥām ….……..……..…..…….. 193
a. Ultimatum *Barā'ah* atas Perjanjian yang Dilakukan ...……...…… 194
b. Hukum bagi Non-Muslim yang Tidak Melanggar Perjanjian……..…….. 199

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Perintah Membunuh Non-Muslim setelah Tenggat Waktu……..……. 202
d. Suaka bagi Non-Muslim yang Memintanya …….. 205
e. Motif *Barā'ah* atas Perjanjian dengan Non-Muslim ……..…….. 207
f. Orang Mushrik dan Pemakmuran Masjid ……..…….. 218
g. *Jihād/Qitāl*: Perang Melawan Non-Muslim?……. 220
h. Bahaya Kecintaan terhadap Non-Muslim…….. 225
i. Kenajisan Non-Muslim ……..…….. 229
2. Tinjauan Psikoterapis atas Tafsir Ḥannān Laḥḥām ……. 232
a. Identifikasi Interaksi Menyimpang ……... 233
1) Superioritas ……. 238
2) Ketidakadilan …….. 243
3) Kerentanan …….. 248
4) Ketidakpercayaan …… 250
5) Ketidakberdayaan ……... 252
b. Penggalian Tujuan Utama dari Perilaku …… 255
1) Menekankan Dialektika Keadilan dan Keimanan …….. 256
2) Waspada: Proporsional dalam Bertindak …… 260
3) Totalitas Lahir dan Kemurnian Batin ……. 262
B. Interaksi dengan Perempuan ……..……..…….. 264
1. Tafsir Ayat Interaksi dengan Perempuan dalam Karya Ḥannān Laḥḥām …… 266
a. Kepemimpinan Laki-laki ……...…….. 267
b. Penyelesaian Masalah Keluarga …….…….... 273
2. Tinjauan Psikoterapis atas Tafsir Ayat Interaksi dengan Perempuan …….. 282
a. Identifikasi Perilaku Menyimpang ……..... 282
1) Superioritas …….……..……....….. 283
2) Ketidakadilan ....……..……...….. 283
3) Kerentanan ……..……... 285
4) Ketidakpercayaan ……..……..……... 287
5) Ketidakberdayaan ……..……..……... 288
b. Menggali Kembali Tujuan Utama ……. 290
1) Hak Berbanding Lurus dengan Kewajiban ……..……... 290
2) Menjaga Keseimbangan dan Keharmonisan Keluarga ……... 292

BAB V :
PENUTUP ……..……..……... 295
A. Kesimpulan ……..……... 295
B. Implikasi Teoretis ……..……. 297
C. Keterbatasan Studi ……... 301
D. Rekomendasi ……... 301

DAFTAR PUSTAKA ……... 303
LAMPIRAN
RIWAYAT HIDUP

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an menjunjung tinggi nilai-nilai perdamaian dan harmonisasi, bahkan menekankan pentingnya transformasi nilai-nilai tersebut dalam kehidupan.[1] Penelusuran penulis terhadap seluruh ayat al-Qur'an menyimpulkan bahwa tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang mendukung tindak kekerasan. Adapun ayat-ayat yang secara kasat mata terlihat seakan melegalkan kekerasan, sejatinya tidak demikian jika dicermati dengan lebih teliti. Sebagai contoh, dalam QS. Al-Mā'idah [5]: 38 disebutkan:

وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلٗا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٞ

"Adapun orang laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana".[2]

Ayat tersebut terlihat seakan-akan melegalkan kekerasan dalam bentuk memotong tangan. Akan tetapi, konteks ayat secara keseluruhan menjelaskan bahwa titik tekan ayat tidak terletak pada legalisasi kekerasan, tetapi pada poin penegakan keadilan. Siapa pun yang melakukan kejahatan pencurian, maka ia harus ditindak dan bertanggung jawab atas kejahatan yang dilakukannya. Maka, anggapan dan gagasan bahwa al-Qur'an melegalkan kekerasan, atau sebagian dari kekerasan, perlu dipertanyakan lebih lanjut.

---

[1] Imam Taufiq, *al-Qur'an Bukan Kitab Teror Membangun Perdamaian Berbasis al-Qur'an* (Yogyakarta: Bentang, 2016), 5.
[2] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba Internasional, 2012), 114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam pengantar *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols*, Kristó-Nagy dan Robert Gleave menjelaskan bahwa ada dua bentuk kekerasan dalam al-Qur'an. Kedua bentuk kekerasan tersebut adalah kekerasan yang dilegitimasi dan yang tidak dilegitimasi.[3] Dalam pandangan penulis, pembagian tersebut kurang tepat karena dua alasan. *Pertama,* al-Qur'an tidak melegalkan kekerasan. Al-Qur'an hanya memberikan beberapa pilihan yang kadang di antaranya terlihat berwujud kekerasan. *Kedua,* seringkali mufasirlah yang memanipulasi pilihan-pilihan tersebut, sehingga hanya sisi kekerasan yang muncul pada wajah al-Qur'an.

Galtung mendefinisikan kekerasan sebagai sebuah tindakan yang bertujuan untuk menyakiti atau membahayakan seseorang baik secara fisik, pikiran atau kejiwaan.[4] Menyakiti salah satu dari ketiganya sama artinya dengan menyakiti entitas manusia secara keseluruhan.[5] Berdasarkan definisi kekerasan tersebut, seorang mufasir yang paham dengan konteks ayat-ayat al-Qur'an akan menolak penggunaan term ayat kekerasan. Pada satu sisi, al-Qur'an dengan jelas mencela tindakan menyakiti atau membahayakan sesama manusia atau makhluk Allah lainnya dari aspek manapun.[6] Pada sisi lain, tidak dapat dipungkiri bahwa ada

---

[3] István T. Kristó-Nagy dan Robert Gleave, "Introduction," dalam *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols* (Edinburg: Edinburg University Press, 2015), 1.

[4] Johan Galtung dan Dietrich Fischer, *Johan Galtung Pioneer of Peace Research* (Heidelberg: Springer, 2013), 35.

[5] Mamdūḥ 'Adwān, *Ḥayawānat al-Insān* (Damaskus: Dār Mamdūḥ 'Adwān, t.th.), 15.

[6] Di antara ayat yang menjelaskan hal tersebut adalah:

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِي ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ.

"Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa barang siapa membunuh seseorang bukan karena orang itu membunuh orang lain atau bukan karena berbuat kerusakan di bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh semua manusia. Barang siapa memeliharta kehidupan seorang manusia, maka seakan-akan dia telah memelihara kehidupan semua manusia. Sesungguhnya Rasul Kami telah datang kepada mereka dengan (membawa) keterangan-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagian-bagian ayat al-Qur'an yang mengandung unsur kata yang berpotensi menimbulkan kekerasan. Kata *qatl, jihād, ḥarb, qiṣāṣ, ḍarb, 'iqāb, atau ẓulm* adalah beberapa kata yang meniscayakan adanya konten kekerasan.[7] Maka, diperlukan suatu istilah untuk menjembatani dua hal tersebut. Sebagai solusi, penulis menawarkan istilah ayat "pseudo kekerasan".

Kata *pseudo* merupakan serapan Inggris yang sudah diindonesiakan.[8] Ada beberapa sinonim dari kata pseudo, namun penulis mempertahankan penggunaan kata serapan tersebut untuk mengantisipasi makna dan cakupan sebuah bahasa yang tidak selalu bisa terwakili oleh bahasa lain. Ketika kata pseudo digabungkan dengan kata kekerasan, maka berarti sesuatu yang secara fisik terlihat seolah-olah mendukung, berpotensi, atau mengandung kekerasan, namun sejatinya tidak. Pemaknaan tepat terhadap ayat tersebut akan menjelaskan bahwa al-Qur'an tidak mendukung tindak kekerasan. Dengan demikian, dua hal yang terlihat seakan bertolak belakang dapat didamaikan dengan penawaran term "pseudo kekerasan" ini.

Selain untuk menjembatani antara wujud visual ayat dan signifikansi yang dikandungnya, istilah ayat "pseudo kekerasan" juga dimaksudkan sebagai kritik atas penamaan sebagian ayat al-Qur'an sebagai ayat kekerasan,[9] atau ayat pedang

---

keterangan yang jelas. Tetapi kemudian banyak di antara mereka setelah itu melampaui batas di bumi". QS. Al-Mā'idah [5]: 32, Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 113.

[7] M Arkoun, "Violence," dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden: E. J. Brill, 2006), 433.

[8] Dalam bahasa Indonesia, kata pseudo berarti kuasi, maya, palsu, semu. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia* (Bandung: Mizan, 2009), 524.

[9] Istilah ayat kekerasan di antaranya dapat dijumpai pada tulisan Gavin McInnes, "10 Violent Koran Verses and the Terror They Spawned," *http://Takimag.Com/Article/10_violent_koran_verses_and_the+terror_they_spawned_gavin_mcinnes/Print#axzz4Yrr1IAKe*, January 1, 2016, 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*āyāt al-sayf*).[10] Fakta bahwa tidak ada kesepakatan di antara umat muslim tentang penunjukan ayat pedang,[11] menjadi alasan lain bahwa keputusan terkait ayat pedang bukanlah hasil *ijmā'*. Perbedaan tersebut di antaranya dapat dikelompokkan menjadi empat. Pendapat pertama menyatakan bahwa ayat pedang adalah ayat kelima dari surah al-Tawbah,[12] pendapat kedua memilih ayat kedua puluh sembilan,[13] pendapat ketiga menunjuk ayat ketiga puluh enam,[14] dan pendapat keempat mengklaim ayat keempat puluh satu[15] dari surah al-Tawbah.

---

[10] Penggunaan istilah ayat pedang dapat dijumpai pada karya Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1979), 386; Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 113; Muḥammad Aḥmad al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* (Kairo: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 347.

[11] Yūsuf Al-Qaraḍāwī, "Āyat Al-Sayf," *Majallat Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah* (Qatar: Jāmi'ah Qaṭr, 2004), 14.

[12] Ayat kelima dari QS. al-Tawbah:

فَإِذَا انسَلَخَ الأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُواْ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ الصَّلاَةَ وَآتَوُاْ الزَّكَاةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

"Apabila telah habis bulan-bulan *ḥaram*, maka perangilah orang-orang musyrik di mana saja kamu temui. Tangkaplah dan kepunglah mereka dan awasilah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 187.

[13] Ayat ke-29 dari QS. al-Tawbah:

قَاتِلُواْ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.

"Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian. Mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang telah diberikan kitab, hingga mereka membayar *jizyah* dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk". Ibid., 191.

[14] Ayat ke-36 dari QS. al-Tawbah:

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَاتِلُواْ الْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ.

"Sesungguhnya jumlah bulan menurut Allah ialah dua belas bulan, (sebagaimana) dalam ketetapan Allah pada waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya ada empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, maka janganlah kamu menzalimi dirimu dalam (bulan yang empat) itu, dan perangilah kaum musyrikin semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya. Dan ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa". Ibid., 192.

[15] Ayat ke-41 dari QS. al-Tawbah:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keberadaan ayat-ayat yang secara visual seakan melegalkan kekerasan, atau berpotensi melahirkan kekerasan tidak berarti bahwa teks-teks suci tersebut mendorong perilaku kekerasan yang mencederai kemanusiaan. Pembacaan literal atas ayat-ayat tersebutlah yang bertanggungjawab atas pemahaman parsial, penuh kecurigaan kepada orang asing, atau bahkan sikap intoleran terhadap siapapun yang memiliki keyakinan berbeda.[16] Seorang mufasir bertanggung jawab penuh atas pilihan makna yang ditawarkan atas sebuah ayat. Sahabat ‘Alī ibn Abī Ṭālib dengan jelas mengingatkan umat Islam bahwa al-Qur’an tidak dapat berbicara. Pembaca al-Qur’anlah yang berbicara atas nama al-Qur’an.[17] Hal tersebut setidaknya dapat dibuktikan dengan keragaman tafsir yang dihasilkan oleh setiap mufasir dari masing-masing era dan latar belakang.[18]

Dalam konteks ayat “pseudo kekerasan” kebebasan seorang mufasir untuk menentukan bagaimana dia menafsirkan ayat tersebut dapat dicermati pada empat tafsir berikut. Keempat tafsir tersebut adalah *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar*

انْفِرُواْ خِفَافًا وَثِقَالاً وَجَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ.

“Berangkatlah kamu, baik dengan rasa ringan maupun dengan rasa berat, dan berjihadlah dengan harta dan jiwamu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu jika kamu mengetahui”. Ibid., 194.

[16] Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations* (London: Continuum, 2003), 207–208.

[17] ‘Alī ibn Abī Ṭālib dalam sebuah pertemuan dengan para sahabat lain mengingatkan: “*Hādha al-Qur’ān innamā huwa khaṭṭ mastūr bain al-duffatayn, lā yanṭiq bi lisān, wa lā budda lahu min tarjumān. Wa innamā yanṭiq ‘anhu al-rijāl”* (Al-Qur’an ini adalah tulisan yang tercetak di antara dua sampul. Al-Qur’an tidak dapat berbicara dengan lisan, dan dia memerlukan seorang penerjemah. Manusialah yang dapat menjadi juru bicara al-Qur’an). Al-Sayyid al-Sharīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāghah* (Kairo: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, 1998), 217.

[18] Beberapa karya ensiklopedik tafsir dapat memberikan gambaran kepada kita tentang keragaman corak dan aliran tafsir yang muncul sejak masa Nabi hingga abad-abad berikutnya. Jikalau seorang mufasir tidak memiliki kebebasan dalam membaca dan menerjemahkan makna al-Qur’an, maka wujud keragaman tersebut menjadi mustahil. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* (Kairo: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1976); Aḥmīdah al-Nayfar, *al-Insān wa al-Qur’ān Wajhan li Wajhin (al-Tafāsīr al-Qur’ānīyah al-Mu‘āṣirah) Qirā’ah fī al-Manhaj* (Beirut: Dār al-Fikr, 2000); Su‘ād al-Ashqar, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn bi al-Maghrib al-Aqṣā* (Fez: Mu’assasat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-‘Ilmīyah, 2010); Muḥammad al-Fāḍil ibn ‘Āshūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh* (Kairo: Dār al-Salām, 2015).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥasab al-Nuzūl karya Muḥammad ‘Izzat Darwazah (w. 1984), *fī Ẓilāl al-Qur’ān* karya Sayyid Quṭb (w.1966), *al-Asās fī al-Tafsīr* karya Sa‘īd Ḥawwā (w. 1989), dan karya-karya tafsir Ḥannān Laḥḥām. Keempat tafsir tersebut memiliki kesamaan latar belakang sosio kultural—wilayah Timur Tengah dengan konflik bersenjata dan atmosfir kekerasan—, objek penafsiran, metode yang digunakan, dan era penulisan. Namun, produk tafsir yang ditawarkan saling bertolak berlakang.

Al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl karya Muḥammad ‘Izzat Darwazah merupakan tafsir paling awal di antara keempat tafsir tersebut. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth* ditulis dalam lingkup konflik Palestina. Darwazah dilahirkan di Nablus Palestina pada Juni 1887. Dikenal aktif dalam berbagai bentuk aktivitas menentang kolonialisme di Palestina. Darwazah terlibat revolusi berkali-kali hingga dijatuhi hukuman mati pada 1920, meski berhasil melarikan diri.[19] Tafsir Darwazah terdiri dari sepuluh juz tebal yang diselesaikan pada tahun 1960 di dalam tahanan.[20] Horizon yang melingkupi penulisan *al-Tafsīr al-Ḥadīth* seharusnya berbanding sejajar dengan nuansa kekerasan. Hal yang sulit ditemukan—untuk tidak mengatakan tidak ada—dalam tafsir karya Darwazah yang justru dapat dikategorikan sebagai tafsir harmonis.

Hal sebaliknya dapat dijumpai pada *fī Ẓilāl al-Qur’ān* yang ditulis oleh Sayyid Quṭb. Tafsir *fī Ẓilāl al-Qur’ān* juga lahir di dalam penjara sebagaimana *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, tetapi pada teritori berbeda: yaitu Mesir. Kondisi konflik yang

---

[19] Al-Quds Institution for Culture and Heritage, *Shakhṣīyāt Filisṭīnīyah, Kitāb wa Udabā’, Adīb Muḥammad ‘Izzat Darwazah* (alqudslana.com/index.php?action=individual_ details&id=3242, t.th.), diakses 15 Januari 2017..

[20] Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar ḥasb al-Nuzūl* (Maroko: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melingkupi penulisan karya Quṭb tersebut disebutkan oleh Muḥammad Quṭb—adik Sayyid Quṭb—dan Fahd al-Rūmī.[21] Dibandingkan dengan karya Darwazah, tafsir Quṭb memiliki perangai yang kontras. *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* lebih didominasi dengan warna kaku dan melegalkan tindakan-tindakan kekerasan kepada non-muslim.[22]

Nuansa kaku dan keras dalam *fī Ẓilāl al-Qur'ān* juga dapat ditemukan pada tafsir *al-Asās fī al-Tafsīr* yang ditulis oleh Sa'īd Ḥawwā di Suriah. Karya ini mulai dipublikasikan oleh Dār al-Salām pada tahun 1398 H.[23] Tafsir Ḥawwā memiliki nuansa sangar dan melegalkan kekerasan terhadap seluruh non-muslim. Tidak ada perbedaan antara non-muslim yang mengganggu ketenteraman, ataupuan non-muslim yang sama sekali tidak bermasalah. Bagi Ḥawwā, titel non-muslim sudah cukup sebagai alasan legalisasi kekerasan terhadap seorang individu atau kelompok.[24]

Karya tafsir keempat yang lahir pada wilayah konflik ditulis di Suriah oleh Ḥannān Laḥḥām. Berbeda dengan ketiga pendahulunya, tafsir-tafsir Laḥḥām tidak terbit dalam satu seri besar. Tafsir Laḥḥām terbit dalam bentuk terpisah untuk setiap surah. Kondisi Suriah yang merupakan kawasan konflik bersenjata[25] yang disebabkan oleh kepentingan majemuk dan berlapis[26] tidak lantas menjadikan tafsir Laḥḥām menjadi tafsir yang didominasi kekakuan dan mendukung

---

[21] Muḥammad Quṭb, "Risālah ilā Dār al-Shurūq" dalam, Sayyid Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1986), 5; Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar* (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 2002), 989–993.
[22] Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 3, 1579.
[23] Sa'īd Ḥawwā, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 5.
[24] Ibid, Vol. 2, 462.
[25] Catherine Burns, "10 Perkara yang Perlu Diketahui tentang Aleppo dan Suriah," *www.bbc.com/indonesia/dunia-38325140*, t.th, diakses 2 Agustus 2016
[26] Niḍāl Ma'lūf, "Naḥnu 'Murhabīn' Wa Lasnā 'Irhābīyīn" *Syria-news.com/readnews.php?syseq=191042*, diakses 26 Agustus 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan terhadap kelompok di luar Islam. Pada kata pengantar tafsir surah al-Tawbah, Laḥḥām menjelaskan bahwa konflik bersenjata yang mulai merata di Damaskus Suriah dan kekerasan yang menimpa umat muslim di belahan lain dunia, merupakan alasan paling kuat yang memaksanya untuk kembali menulis tafsir setelah sekian lama vakum.[27] Di mata Laḥḥām, konflik dan kekerasan menuntut untuk diselesaikan dengan cara nir-kekerasan,[28] tawaran yang bertolak belakang dengan tafsir *fī Ẓilāl al-Qur'ān* ataupun *al-Asās fī al-Tafsīr*.

Keberadaan tafsir Darwazah dan Laḥḥām yang tidak mendukung cara kekerasan meski muncul dalam atmosfir konflik menunjukkan kebebasan seorang mufasir untuk menentukan pilihannya dalam proses penafsiran al-Qur'an. Seandainya tafsir Darwazah atau Laḥḥām lahir di Indonesia, yang lebih damai dari Palestina dan Suriah, nuansa harmonis tidak akan menjadi hal unik, tetapi realita bahwa keduanya ditulis di Palestina dan Suriah yang konflik, patut ditelusuri secara ilmiah. Paradoks[29] antara realita yang melingkupi kelahiran teks tafsir Darwazah dan Laḥḥām menjadi awal mula kegelisahan akademik penulis yang mendorong pemilihan objek disertasi ini.

Antara Darwazah dan Laḥḥām, penulis menjatuhkan pilihan pada tafsir Laḥḥām karena beberapa alasan. Dibanding mufasir lain, Laḥḥām memiliki

---

[27] Ḥannān Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 9.
[28] Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām, 15 Juni 2017.
[29] Kata "paradoks" digunakan untuk menunjuk "ketidaksinkronan" antara realitas yang melingkupi dan produk teks tafsir yang dihasilkan oleh Darwazah dan Laḥḥām. Keterkaitan antara teks dan realitas yang melingkupinya dikemukakan oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd ketika membahas tentang pertautan antara al-Qur'an dan konteks di mana ia diturunkan. Hal tersebut dapat ditarik untuk konteks yang lebih luas. Kata teks yang dipaparkan oleh Abū Zayd secara umum juga dapat digunakan untuk teks-teks tafsir. Tafsir merupakan manifestasi dari hasil kognitif—yang melibatkan emosi—mufasir atas al-Qur'an yang dipengaruhi oleh "hal luar" yang melingkupinya. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), 14; Aḥmīdah al-Nayfar, *al-Naṣṣ al-Dīnī wa al-Turāth al-Islāmī: Qirā'ah Naqdīyah* (Tunis: Dār al-Hādī, 2014), 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keunikan dalam metode penulisan tafsir. Jika mayoritas penulis kajian al-Qur'an menuangkan ide-ide mereka hanya dalam bentuk tulisan berat, maka tidak demikian dengan Laḥḥām. Latar belakang disiplin sastra Arab, merupakan salah satu alasan mengapa Laḥḥam tidak hanya menuliskan ide-idenya dalam bentuk tulisan berat, namun ia juga menulis novel-novel fiksi dan buku-buku cerita untuk anak-anak. Seluruh karya Laḥḥām bernuansa Qur'ani dan berupaya untuk memperkenalkan nilai-nilai al-Qur'an dengan cara yang lebih mudah.[30]

Dalam 20 judul kisah untuk anak-anak seri *Ḥikāyāt li Aḥfādī* yang diterbitkan oleh Dār al-Fikr Beirut,[31] *Hikāyāt li Aḥfādī* seri surah-surah pendek yang diterbitkan Maktabah al-Imam al-Shāfi'ī,[32] atau juga dalam *Majmū'ah Sūrah al-'Aṣr* yang terdiri dari tujuh seri,[33] Laḥḥām menerapkan *tafsīr mawḍū'ī* model baru. *Tafsīr mawḍū'ī* yang ditulis dalam bentuk kisah, bahasa khas anak-anak, dan *full colors*. Di sisi lain, bukan berarti nama Laḥḥām hanya identik dengan tafsir-tafsir kelas ringan. Laḥḥām juga menafsirkan sejumlah surah-surah panjang dengan aksentuasi ilmiah, seperti tafsir surah al-Baqarah,[34] Āli 'Imrān,[35], al-Nisā',[36] al-Aḥzāb,[37] Luqmān, Hūd,[38], al-Tawbah[39] dan al-Ṭalāq.[40] Laḥḥām memilih metode tematik untuk semua tafsir yang ditulisnya. Ketiga model tafsir

---

[30] "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 10 Maret 2017.
[31] Ḥannān Laḥḥām, *Ḥikāyāt li Aḥfādī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2016), 4.
[32] Ḥannān Laḥḥām, *Ḥikāyāt li Aḥfādī Laylat Al-Qadr* (Riyad: Maktabat al-Imām al-Shāfi'ī, 1997), 2.
[33] Ḥannān Laḥḥām, *Majmū'at Sūrat al-'Aṣr* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1998), 1.
[34] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah* (Riyad: Dār al-Hudā, 1989), 2.
[35] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān* (Riyad: Dār al-Hudā li al-Nashr wa al-Tauzī', 1989), 1.
[36] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'* (Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1986), 1.
[37] Ḥannān Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb* (Riyad: Maktabat al-Imām al-Shāfi'ī, 1995), 6.
[38] Ḥannān Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat Hūd* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1999), 7.
[39] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 2.
[40] Ḥannān Laḥḥām, *Aḍwā' ḥaula Sūrat al-Ṭalāq* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2007), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tematik yang dikenal dalam disiplin *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*[41] diterapkan secara terpisah untuk masing-masing tafsir yang ditulis oleh Laḥḥām. Keunikan Laḥḥām tersebut menjadi alasan pertama mengapa karya tafsirnya dipilih sebagai objek disertasi ini.

Kedua, minimnya sosok mufasir perempuan yang terekam dalam sejarah kajian al-Qur'an dan tafsir menjadi alasan lain mengapa tafsir Laḥḥām layak untuk dikaji. Sedikitnya jumlah mufasir perempuan yang dikaji dalam studi al-Qur'an dapat ditelusuri dalam beberapa karya ensiklopedik. Pada *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī membahas secara panjang lebar empat puluh enam (46) tafsir al-Qur'an yang diambil dari berbagai era. Tidak satupun dari ke-46 kitab yang ditampilkan oleh al-Dhahabī ditulis oleh mufasir perempuan.[42] 'Abd al-Ghafūr Maḥmmūd Muṣṭafā Ja'far yang menuliskan dua puluh (20) nama mufasir berdasarkan disiplin ilmu dan juga empat puluh tiga (43) sahabat Nabi, hanya mencatat satu (1) orang sosok perempuan, yaitu Al-Ṣiddīqah bint al-Ṣiddīq ('Āishah bint Abī Bakr), sebagai satu-satunya sahabat perempuan yang memiliki perhatian terhadap tafsir.[43]

Ketika membahas kecenderungan reformis dalam tafsir, Muḥammad Ibrāhīm Sharīf menuliskan empat belas (14) tokoh. Dari ke-14 tokoh tersebut, hanya satu (1) nama mufasir perempuan yang terekam, yaitu Bintu al-Shāṭi'

---

[41] Model tematik yang dimaksud adalah tematik berbasis surah, tematik berdasar *mawḍū' Qur'ānī* (topik yang tidak secara langsung dapat ditemukan dalam al-Qur'an, namun dapat disintesakan dari padanan kata atau mengkiaskan kemiripan pembahasannya), dan tematik dari perspektif *muṣṭalaḥ Qur'ānī* (istilah-istilah yang digunakan secara jelas dalam bahasa al-Qur'an). Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāh al-Khālidī, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayna al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 1996), 52.

[42] Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1.

[43] 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd Muṣṭafā Ja'far, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Thawbihi al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Salām, 2012), 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(‘Āishah bint ‘Abd al-Raḥmān).[44] Hal yang sama juga dapat kita lihat pada “ensiklopedi” mufasir karya Fahd al-Rūmī,[45] Aḥmīdah al-Nayfar, Ibn ‘Āshūr, dan bahkan Su‘ād Ashqar (seorang perempuan). Al-Nayfar hanya mengkhususkan kajiannya pada tafsir-tafsir kontemporer. Baginya, tafsir kontemporer bukanlah sekadar tafsir yang muncul pada era kontemporer, tetapi lebih kepada metode baru yang digunakan sebagai pisau analisis dalam membaca ayat-ayat al-Qur'an. Ia mengkaji 39 tokoh tafsir yang masing-masing mewakili disiplin-disiplin ilmu yang beragam. Namun, sekali lagi, mufasir perempuan seakan hilang di antara deretan nama-nama tersebut. Al-Nayfar hanya memasukkan ‘Āishah Abd al-Raḥmān sebagai satu-satunya perempuan di antara sederet panjang para mufasir kontemporer.[46]

Buku Ibn ‘Āshūr (setebal 269 halaman) membahas perkembangan tafsir dari masa Yaḥyā ibn Salām, al-Ṭabarī hingga Ibnu ‘Āshūr sendiri, dengan metode studi tokoh. Dalam buku tersebut terhitung ada 13 tokoh yang dibahas, namun tidak ada satupun tokoh tafsir perempuan yang dikaji. Terlintas dalam pikiran penulis bahwa pemilihan kata “*rijāluh*” untuk judul buku ini ternyata bukan hanya untuk menunjukkan tokoh-tokoh tafsir, sebaliknya benar-benar membatasi pada tokoh laki-laki yang memiliki peran dalam bidang tafsir.[47]

Karya Su‘ād al-Ashqar khusus membahas tentang tokoh-tokoh tafsir di wilayah Maghrib saja. Secara terperinci, al-Ashqar hanya membahas enam tokoh

---

[44] Muḥammad Ibrāhīm Sharīf, *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 347, 422.

[45] Fahd al-Rūmī menuliskan 26 nama yang mewakili masing-masing ragam pembaharu dari berbagai corak penafsiran. Dari ke-26 tokoh tersebut hanya tertulis 1 mufasir perempuan, yaitu Bintu al-Shāṭi’. Al-Rūmī, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 924.

[46] Al-Nayfar, a*l-Insān wa al-Qur’ān*, 124.

[47] Ibn ‘Āshūr, *al-Tafsīr wa Rijāluh*, 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tafsir, meski berhasil menghimpun 203 nama mufasir dari wilayah Maghrib. Semua nama tersebut menunjukkan nama laki-laki.[48] Berdasarkan karya-karya ensiklopedik tersebut, memperkenalkan tafsir yang ditulis oleh perempuan menjadi salah satu pertimbangan pemilihan tokoh dalam disertasi ini.

Data sebelumnya menunjukkan bahwa tidak banyak mufasir perempuan yang terdeteksi dalam karya-karya ensiklopedis. Namun, penelusuran penulis membuktikan bahwa tidak sedikit mufasir perempuan yang telah menghasilkan karya tafsir.[49] Selain Bintu al-Shāṭi' ada nama Karīmān Ḥamzah yang juga menuliskan tafsir. Karyanya berjudul *al-Lu'lu' wa al-Marjān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Meliputi tafsir lengkap 30 juz yang dicetak ke dalam tiga (3) jilid tebal.[50]

Fawqiyah Ibrāhīm al-Sharbīnī adalah perempuan lain yang juga memiliki karya tafsir. Tafsir yang ditulisnya berjudul *Taysīr al-Tafsīr,* diterbitkan di Kairo. Berisi tafsir lengkap 30 juz dalam empat (4) jilid tebal. Tidak tertulis kapan diterbitkan pertama kali, namun penulis berasumsi tafsir ini tidak terbit sebelum tahun 2008, berdasarkan bukti lampiran persetujuan dari Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah yang tertanggal 10 Oktober 2006. Tafsir ini secara resmi beredar pada tahun 2008.[51]

---

[48] Al-Ashqar, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 8.

[49] Meski tidak tercatat dalam buku-buku "ensiklopedis" para mufasir, setidaknya penulis mendapati beberapa tokoh perempuan yang menuliskan tafsir. Penulis lebih cenderung untuk mengatakan bahwa istilah mufasir bisa digunakan untuk menunjuk orang-orang yang berusaha untuk menafsirkan sebagian ataupun keseluruhan al-Qur'an. Hal tersebut berdasarkan dari makna tafsir itu sendiri sebagai ilmu yang digunakan untuk menjelaskan maksud Allah yang terekam dalam al-Qur'an sesuai dengan kadar kemampuan masing-masing individu. Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 266.

[50] Karīmān Ḥamzah, *al-Lu'lu' wa al-Marjān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 1 (Kairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawlīyah, 2009), 2.

[51] Fawqiyah Ibrāhīm al-Sharbīni, *Taysīr al-Tafsīr*, Vol. 1 (Kairo: Maktabat al-Imān, t. th.), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsir perempuan lainnya ditulis oleh Sāmiyah Ṭanṭāwī. Tafsir Ṭanṭāwī ditulis berdasarkan urutan kronologis. Berbeda dengan tafsir kronologis pada umumnya, tafsir Sāmiyah ditulis berdasarkan tema-tema yang diambil berdasarkan peristiwa-peristiwa penting yang terjadi sesuai urutan tahun, dan terdiri dari tiga (3) jilid.[52] Ada juga karya Ulfah Yūsuf, *Ḥīrah Muslimah fī al-Mīrāth wa al-Zawāj wa al-Jinsīyah al-Mithalīyah.* Buku ini bisa dikategorikan dalam tafsir tematik. Yūsuf memang mengkhususkan tafsirnya hanya pada ayat-ayat tentang perempuan khususnya pembahasan warisan, pernikahan dan kesetaraan perempuan. Sebagai sebuah tafsir tematik, tafsir Yūsuf termasuk tebal, terdiri dari 288 halaman.[53] Selain nama-nama tersebut, masih ada beberapa nama mufasir perempuan lainnya semisal Zaynab al-Ghazāli, Hibah Raūf Izzat, atau pun Zayb al-Nisā' yang juga berperan aktif dalam kajian al-Qur'an dan tafsir.[54]

Alasan ketiga mengapa Laḥḥām layak untuk dibahas adalah Laḥḥām memiliki karya terperinci dan terpisah tentang teori tafsir yang digunakannya dalam proses penafsiran. Teori yang digunakan Laḥḥām dalam tafsirnya adalah *maqāṣid al-Qur'ān.* Maqāṣid al-Qur'ān adalah teori "lama" yang diformulasi ulang sebagai upaya intensionalisasi makna-makna al-Qur'an. Istilah 'intensional' dimaksudkan sebagai upaya untuk menemukan maksud Allah di balik berbagai

---

[52] Sāmiyah Ṭanṭawī, *Āyāt al-Qur'ān wa 'Alāqatuhā bi Aḥdāth al-Sīrah al-Nabawīyah,* Vol. 1 (Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 2014), 1.

[53] Ulfah Yūsuf, *Ḥīrah Muslimah fī al-Mīrāth wa al-Zawāj wa al-Jinsīyah al-Mithalīyah* (Tunis: Dār Saḥar li an-Nashr, 2008), 2.

[54] Contoh penafsiran dan peran dari Karīman Ḥamzah, Ulfah Yūsuf, Zayb al-Nisā', Zaynab al-Ghazālī dan Hibbah Raūf Izzat dalam belantika tafsir perempuan khususnya dalam menafsirkan ayat-ayat terkait dengan isu-isu perempuan dapat dibaca panjang lebar dalam Ah Fawaid, "Pemikiran Mufasir Perempuan Tentang Isu-Isu Perempuan," *Karsa: Jurnal Sosial Budaya dan Keislaman*, Vol. 23, No. 1, (2015), 60–65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

topik yang secara umum maupun khusus disampaikan oleh al-Qur'an.[55] Bagi Laḥḥām, menafsirkan al-Qur'an tanpa berpedoman pada *maqāṣid al-Qur'ān* hanya akan menghasilkan pembacaan yang stagnan dan pengulangan produk tafsir.[56] Laḥḥām memang bukanlah tokoh pertama yang mengembangkan teori *maqāṣid al-Qur'ān,* tetapi Laḥḥām adalah mufasir perempuan pertama yang memberikan perhatian besar dalam bidang *maqāṣid al-Qur'ān*.

Buku *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditulis oleh Laḥḥām menggabungkan antara metode kualitatif dan kuantitatif untuk merumuskan tujuan-tujuan pokok al-Qur'an berdasarkan persentase penyebutannya dalam al-Qur'an.[57] Masing-masing hasil penelusurannya dilengkapi dengan tabel-tabel dan skema-skema dalam bentuk *chart* khas buku-buku modern. Laḥḥām memadukan klasifikasi ayat-ayat tersebut dengan isu-isu kontemporer. Paduan antara keduanya kemudian menjadi fondasi untuk mengkritisi teori-teori *maqāṣid al-Qur'ān* para pendahulunya[58] untuk kemudian mensintesakan tawaran lain sebagai alternatif.

---

[55] Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern* (Bandung: Mizan, 2011), 110; Ulya Fikriyati, "Maqāṣid Al-Qur'ān dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan," *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 1 (2014), 249–253.

[56] Alasan mengapa *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi penting dalam proses menafsirkan al-Qur'an dituangkan oleh Laḥḥām dalam lima poin utama: a) Melaksanakan tuntunan Allah yang tertuang dalam ayat: *"afalā yatadabbarūn al-Qur'ān";* b) Membuahkan kemampuan untuk berijtihad dalam berbagai permasalahan; c) Membebaskan diri dari kungkungan fatwa-fatwa yang ringkih yang memandulkan peran aktif umat Islam dalam kehidupan kontemporer; d) Memberikan kesempatan kepada setiap muslim agar dapat hidup dengan baik pada masanya tanpa kehilangan identitasnya sebagai seorang muslim yang taat; e) Mendekatkan pemahaman dan pemaknaan al-Qur'an antar sesama muslim agar tercapai kesepahaman dan kesatuan umat. Ḥannān Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār Ḥannān, 2004), 7–8.

[57] Metode ini hanya dilakukan oleh Ḥannān Laḥḥam. Buku-buku sebelumnya yang ditulis oleh banyak tokoh selalu saja hanya mencatatkan pointer-pointer yang menjadi komposisi *maqāṣid al-Qur'ān*. Tidak jarang pointer-pointer tersebut ditulis tanpa keterangan lebih lanjut.

[58] Salah satu contohnya adalah ketika Laḥḥām mengkritisi term *ḥifẓ al-nasl* yang menjadi salah satu bagian dari *al-ḍarūrīyāt al-khams.* Bagi Laḥḥām, term *ḥifẓ al-nasl* terlalu sempit dan menyederhanakan permasalahan. Untuk masa kini, *ḥifẓ al-nasl* harus dikembangkan menjadi *maqṣad al-ṣiḥḥah al-jasadīyah* yang dibagi menjadi dua aspek utama, yaitu menjaga hidup dari segala bahaya, dan memperhatikan kesehatan seksual yang beriringan dengan menjaga keturunan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terlihat bahwa Laḥḥām serius menggarap proyek *maqāṣid al-Qur'ān* demi tekadnya untuk menuliskan tafsir-tafsir yang selalu berlandaskan dan bernafaskan *maqāṣid al-Qur'ān*.[59]

Dalam menafsirkan seluruh ayat-ayat al-Qur'an, Laḥḥām menjadikan sejarah kenabian sebagai model ideal yang mengarahkan pada pencapaian target *maqāṣid al-Qur'ān.* Hal tersebut berkaitan erat dengan disiplin sejarah kenabian yang didalami oleh Laḥḥām.[60] Dalam bidang sejarah kenabian, Laḥḥām menulis buku tebal berjudul *Hudā al-Sīrah al-Nabawīyah* yang diterbitkan oleh Dār al-Fikr.[61] Rasulullah diutus untuk menyempurnakan akhlak dan perangai manusia. Hal tersebut terkait erat dengan budaya dan kebiasaan masyarakat Badui (*al-a'rāb*) pada masa al-Qur'an diturunkan. Masyarakat Badui Arab dikenal sebagai masyarakat yang menjadikan kekuatan otot sebagai manifestasi keberanian dan kekuasaan.[62] Perompakan dan penyerbuan kilat merupakan hal lumrah yang terjadi antarkabilah,[63] bahkan salah satu tanda laki-laki yang baik dan terhormat (baik kalangan Badui maupun bukan) kala itu adalah mereka yang selalu menunjukkan wajah seram, keras, dan menghindari segala bentuk gurauan dan

---

Menjaga keturunan sejatinya menjaga jenis manusia agar tetap dapat bereproduksi. Proses reproduksi akan terganggu tanpa adanya kesehatan fisik. Munculnya berbagai macam penyakit seks kontemporer tidak selalu hanya mengancam orang-orang yang tidak menjaga perilaku seksualnya. Sebaliknya, juga dapat terjadi pada mereka yang melaksanakan semua ajaran agama terkait dengan hal itu. Seorang dokter—misalnya—sangat rentan terpapar virus-virus penyakit seksual hanya karena terpercik darah ketika proses operasi pasien karier virus. Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 192.

[59] "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 5 Oktober 2016.
Ibid., 12 Maret 2017.

[61] Ḥannān Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah al-Nabawīyah fī al-Taghyīr al-Ijtimā'ī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 4.

[62] Jawwād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabla al-Islām* (Baghdad: Jāmi'ah Baghdād, 1993), 219.

[63] Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (Jakarta: Serambi, 2005), 28. Deskripsi yang ditulis oleh Hitti tersebut menggambarkan tentang tipe masyarakat yang sedikit banyak berbeda dengan masyarakat modern yang justru menganggap bahwa menyelesaikan segala hal dengan kekerasan merupakan sebuah aib.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelemahlembutan.[64] Sebuah keadaan yang berlawanan dengan pribadi Rasulullah yang dikenal sebagai sosok ramah, suka menyenangkan orang lain, penyayang kepada yang lebih muda, penghormat kepada yang lebih tua, penyabar, dan tidak menyukai perilaku keras lagi kasar.[65] Mengkaji al-Qur'an dengan pendekatan *maqāṣid al-Qur'ān* dan yang menjadikan sejarah kenabian sebagai model idealnya merupakan rasionalisasi mengapa produk tafsir Laḥḥām terasa lebih humanis dan harmonis.

Untuk menganalisis tafsir Laḥḥām yang humanis dan harmonis, penulis memilih beberapa ayat "pseudo kekerasan". Penulis berasumsi jika pada ayat-ayat "pseudo kekerasan" Laḥḥām tetap dapat menawarkan tafsir harmonis, maka pada ayat-ayat non-"pseudo kekerasan" tafsir yang ditulisnya akan lebih positif. Sehingga upaya untuk mendeskripsikan sisi harmonis dari tafsir Laḥḥām akan lebih efektif. Ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang digunakan sebagai sampel analisis meliputi dua topik, yaitu interaksi dengan non-muslim dan interaksi dengan perempuan.

Pemilihan dua topik tersebut diharapkan dapat memotret tafsir harmonis yang ditawarkan Laḥḥām dalam karya-karyanya. Dari sudut pandang psikologis, manusia cenderung menganggap orang yang berbeda dengan dirinya sebagai kelompok luar (*outgroup*). Pembedaan tersebut tidak jarang berujung pada

---

[64] 'Alī, *al-Mufaṣṣal*, 277.

[65] Fatḥī al-Ibyārī, *Muḥammad Nabīy al-Ḥubb wa al-Salām* (Kairo: Al-Hay'ah al-Mīṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2013), 108–112; Khalid Muhammad Khalid, *Sang Rasul Terkasih Muhammad Saw* (Bandung: Mizania, 2012), 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perlakuan tidak setara,[66] menganggap berkurang sifat manusianya (*less human*), bahkan sebagai bukan manusia, sehingga boleh dicerca, dicemooh, dinomorduakan dan diperlakukan semena-mena.[67] Non-muslim adalah *outgroup* bagi kelompok muslim dari sisi keyakinan beragama, dan perempuan adalah *outgroup* bagi laki-laki dari segi fisik ataupun psikologis.

Untuk sampel interaksi dengan non-muslim, penulis memilih dua puluh sembilan ayat pertama dari QS. al-Tawbah [9]. Alasan pemilihan tersebut didasarkan pada beberapa hal; *pertama,* surah al-Tawbah merupakan surah terfavorit yang digunakan kalangan muslim ekstremis untuk melegalkan tindakan kekerasan terhadap non-muslim;[68] *kedua,* pada surah al-Tawbah terdapat *āyat al-sayf* yang diyakini sebagian muslim menghapus seluruh ayat nir-kekerasan yang turun sebelumnya;[69] *ketiga,* surah al-Tawbah dikenal sebagai salah satu surah al-Qur'an yang bersifat 'paling keras' dibanding dengan surah-surah yang lain. Beberapa mufasir dengan jelas menuliskan bahwa ketiadaan *basmalah* dalam surah al-Tawbah merupakan salah satu bukti bahwa Allah memang murka ketika menurunkan surah al-Tawbah. Pendapat tersebut berdasarkan riwayat dari 'Abdullāh ibn 'Abbās. Ia bertanya kepada 'Alī ibn Abī Ṭālib mengapa tidak ditulis basmalah di awal surah al-Tawbah. Jawaban 'Alī adalah: *"li anna bismillāh al-raḥmān al-raḥīm amān wa Barā'ah nazalat bi al-sayf lays fīh amān"*

Sven Waldzus, "The Ingroup Projection Model," ed. Sabine Otten, *Intergroup Relations the Role of Motivation and Emotion* (New York: Psychology Press Taylor & Francis Group, 2009), 41.

Steffen K. Herrmann, "Social Exclusion Practices of Misrecognition," ed. Paulus Kaufmann et.al, *Humiliation, Degradation, Dehumanization, Human Dignity Violated* (London: Springer, 2011), 147.

Jeffry R. Halverson, R. Bennett Furlow, dan Steven R. Corman, *How Islamist Extremists Quote the Qur'an* (Arizona: Arizona State University, 2012), 4; Wood, "The Top Ten", 1–3.

Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 4, 309.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(sesungguhnya basmalah adalah rasa aman, sedangkan surah Barā'ah turun dengan pedang, dan tidak mengandung rasa aman). Dalam riwayat lain disebutkan: *"Fa inna bismillāh al-raḥmān al-raḥīm raḥmah wa Barā'ah nazalat sukhṭah"*[70] (sebenarnya basmalah adalah rahmat, dan Barā'ah turun dengan murka). *Keempat*, di antara dua puluh sembilan ayat pertama dari surah al-Tawbah ada dua dari empat ayat al-Qur'an yang dinamai dengan *āyat al-sayf* .[71] Keempat hal tersebut tidak didapati pada ayat-ayat "pseudo kekerasan" lain yang terdapat dalam al-Qur'an.

Dalam pembahasan tentang pola interaksi antara laki-laki dan perempuan, penulis memilih QS. al-Nisā' [4]: 34 sebagai sampel. Alasan pemilihan ayat tersebut adalah lantaran QS. al-Nisā' [4]: 34 paling sering digunakan untuk menunjukkan superioritas laki-laki terhadap perempuan, dan satu-satunya ayat yang merekam izin pendisiplinan perempuan dengan pukulan.[72] Dua alasan tersebut cukup sebagai landasan pemilihan sebagai sampel objek disertasi ini.

Membaca tafsir-tafsir Laḥḥām tentang ayat "pseudo kekerasan" terkait pola interaksi dengan non-muslim ataupun perempuan seakan diajak secara tanpa sadar namun rasional untuk memaknai kembali al-Qur'an dengan lebih harmonis. Laḥḥām dapat dikatakan melakukan terapi interpretasi atas kognisi dan emosi pembaca untuk mengubah perilakunya dalam dunia nyata. Alasan Laḥḥām melakukan hal tersebut dapat dirunut pada tulisannya bahwa tidak sedikit dari

---

[70] Ibid., 303; Abū 'Abdillāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1990), 360.
[71] Al-Qaraḍāwī, "Āyat al-Sayf," 14.
Ayesha S. Chaudhry, *Domestic Violence and the Islamic Tradition* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaum muslim yang terjangkit penyakit psikologis sehingga memahami ajaran agama dengan kurang tepat.[73]

Ketika berinteraksi dengan orang lain, selayaknya seseorang telah memenangkan pertarungan psikologis dengan setan dirinya.[74] Seseorang yang belum menyelesaikan urusan dengan (ego) dirinya, akan sulit menyelesaikan urusan dengan orang lain. Dalam banyak kasus, manusia sering menciptakan penjara imajiner yang menahannya dari realita yang sesungguhnya. Penjara yang secara tanpa sadar menghalangi seseorang untuk menggunakan indra dan akal sehatnya untuk mencerna informasi guna memutuskan reaksi tepat terhadap suatu hal.[75] Penjara imajiner inilah yang seringkali memicu konflik dan berujung pada ambisi untuk melakukan tindak kekerasan.[76]

Hal yang sama juga dapat terjadi dalam proses pemaknaan dan penafsiran al-Qur'an. Penjara imajiner dapat menghalangi seseorang untuk melihat dan menemukan bentuk utuh dari al-Qur'an. Fenomena keberadaan penjara imajiner dalam proses pemaknaan al-Qur'an meniscayakan pentingnya memopulerkan tafsir-tafsir harmonis sebagai terapi interpretasi terhadap penyakit yang diderita umat Islam.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan paparan pada latar belakang, maka dapat diidentifikasi beberapa masalah sebagai berikut:

---

[73] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 147.
[74] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 12.
[75] Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāh fī al-Dīn Dirāsāt wa Abḥāth fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997), 113.
Aaron T. Beck, *Prisoners of Hate the Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence* (New York: Perennial, 2000), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Adanya ayat-ayat “pseudo kekerasan” di antara ayat-ayat al-Qur’an.
2. Pola pikir dan emosi seorang mufasir berpengaruh pada proses penafsiran.
3. Karakteristik sebuah tafsir tidak selalu ditentukan oleh kondisi sosio kultural yang melingkupinya.
4. Kondisi konflik dalam beberapa kasus justru dapat melahirkan tafsir damai.
5. Ḥannān Laḥḥām merupakan salah satu mufasir yang menawarkan tafsir damai harmonis, meski hidup dalam lingkup wilayah konflik bersenjata.
6. Metode dan pendekatan tafsir berbagi peran dengan *worldview* mufasir dalam proses rancang bangun sebuah tafsir.
7. Penerapan *maqāṣid al-Qur’ān* mempersubur pertumbuhan tafsir-tafsir harmonis.
8. Pengalaman mental seorang mufasir memberikan sumbangan dalam pembentukan cara pandangnya terhadap al-Qur’an yang selanjutnya berpengaruh pada proses pemaknaan dan penafsiran ayat-ayat al-Qur’an.
9. Jumlah mufasir perempuan masih sangat timpang dibanding dengan mufasir laki-laki, demikian juga kajian atas mufasir perempuan.
10. Mufasir perempuan bisa menjadi agen perdamaian.
11. Level kekerasan tidak selalu sama pada setiap masa.
12. Kepentingan dan kognisi-emosi seorang mufasir dapat menjadi penjara imajiner yang mempengaruhi produksi tafsir.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Rumusan Masalah

Masalah utama yang akan dijawab dalam disertasi ini dapat dirumuskan ke dalam pertanyaan sebagai berikut:

1. Apa yang dimaksud dengan ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an?
2. Bagaimana epistemologi tafsir Ḥannān Laḥḥām?
3. Bagaimana tinjauan psikoterapi atas tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam karya-karya Ḥannān Laḥḥām?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian disertasi ini adalah:

1. Menteoretisasikan ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an.
2. Merekonstruksi epistemologi tafsir Ḥannān Laḥḥām.
3. Menganalisis tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam karya-karya Ḥannān Laḥḥām dengan kacamata psikoterapi.

E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini diharapkan memiliki daya guna, baik dari sisi akademis maupun praktis. Dari sisi teoretis, penelitian ini berguna untuk:

1. Memaparkan dan memperkenalkan istilah ayat "pseudo kekerasan" dalam kajian al-Qur'an.
2. Memberikan rumusan epistemologis atas tafsir Ḥannān Laḥḥām.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Menawarkan tinjauan psikoterapi atas tafsir ayat-ayat “pseudo kekerasan” dalam beberapa karya Ḥannān Laḥḥām.

Pada tataran praktis, penelitian ini berguna untuk:

1. Mematahkan narasi yang berkembang di masyarakat muslim ataupun non-muslim bahwa al-Qur’an mengajarkan kekerasan dan pedang sebagai alternatif pertama dalam menyelesaikan semua permasalahan yang berkaitan dengan *al-ākhar* (yang lain).
2. Menguatkan ungkapan ‘Alī ibn Abī Ṭālib bahwa al-Qur’an membutuhkan penerjemah untuk mengungkapkan maknanya.
4. Membuktikan pentingnya *qirā’ah mā warā’a al-naṣṣ* (membaca apa yang tersembunyi di belakang teks) untuk mensistesakan intensionalitas al-Qur’an dan mendialogkannya dengan berbagai permasalahan faktual guna mencapai sebuah tafsir yang tidak selalu tekstual tetapi juga kontekstual demi kemajuan umat Islam dan manusia secara umum. Membuktikan bahwa pendekatan dan latar sosio-kultural yang sama tidak selalu menghasilkan tafsir yang sama meski diterapkan pada objek yang sama pula.
5. Menambahkan daftar nama mufasir perempuan dengan karya tafsir yang layak diapresiasi. Berkaca pada berbagai buku-buku ensiklopedia mufasir yang dapat penulis akses, hanya satu nama mufasir perempuan yang dikenal luas oleh sejarah tafsir, yaitu Bintu al-Shāṭi’.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Membuktikan bahwa keadaan sosio-kultural yang keras—yang melingkupi seorang mufasir—tidak hanya akan melahirkan tafsir-tafsir yang bersifat keras. Sebaliknya, sebuah keadaan negatif (berunsur kekerasan) dapat menghasilkan tafsir positif, tafsir yang menjadi antitesa kekerasan.

F. Kerangka Teoretis

Dalam menganalisis data disertasi ini, penulis menggunakan tiga teori. Ketiga teori tersebut adalah teori sejarah ide (*history of ideas*), teori *rational and irrational belief* dalam *Rational Emotive Behaviour Therapy* (REBT) dan teori *five dangerous ideas* yang melandasi tindakan kekerasan manusia. *History of ideas*[77] penulis gunakan untuk merumuskan paradigma tafsir Laḥḥām melalui teks yang ditulisnya.[78] Sedangkan teori *rational and irrational belief* REBT dan *five dangerous ideas* diaplikasikan untuk menganalisis tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ditulis oleh Laḥḥām.

Sejarah ide atau sejarah gagasan merupakan sejarah hubungan bilateral antara kisah perjalanan dan interaksi antara sifat alami manusia di tengah-tengah perubahan kondisi yang darurat dari sebuah pengalaman fisik, di satu sisi, dan sifat-sifat spesifik serta tekanan gagasan/pemahaman yang dimiliki oleh seseorang

[77] *History of ideas* (sejarah ide) memiliki banyak padanan nama. Di antara nama-nama tersebut adalah *history of thought* (sejarah pemikiran), dan *intellectual history* (sejarah intelektual). Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003), 189; Maurice Mendelbaum, "The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy," *History and Theory*, Vol. 5, No. 1 (1965), 33. Diakses 12 Desember 2016 dari http://www.jstor.org/stable/2504118.

[78] Penggunaan teori *history of idea* untuk menganalisis seseorang dari karya tulis yang dihasilkannya dipelopori oleh A. O. Lovejoy. Quentin Skinner, "Meaning and Understanding in the History of Ideas," dalam *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lahir dari berbagai dorongan yang diakui oleh pikiran mereka di sisi yang lain.[79]

Teori sejarah ide dan pemikiran penting digunakan untuk melihat keterkaitan antara pengalaman fisik dan keputusan mental dari seorang mufasir. Dari keterkaitan keduanya, sebuah paradigma lahir dan menjadi acuan kecenderungan tafsir yang dihasilkan oleh seorang mufasir. Dalam disertasi ini, teori *history of ideas* diharap dapat digunakan untuk menelusuri dan menganalisis sejarah pemikiran Laḥḥām, baik dari sisi genealogi intelektual, maupun fakta-fakta sejarah yang secara sadar maupun tidak membentuk paradigma penafsiran Laḥḥām terhadap al-Qur'an. Paradigma yang pada tataran berikutnya berperan dalam mewarnai penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ditawarkannya.

Teori *rational and irrational belief* pertama kali diperkenalkan dalam psikologi klinis oleh Albert Ellis pada 1955.[80] Teori Ellis dibangun di atas segitiga psikologi manusia yang terdiri dari pikiran (*thought*), perasaan (*feeling*) dan perilaku (*behavior*) yang saling terkait.[81] *Rational and irrational belief* mewakili keyakinan terdalam manusia yang dibangun oleh kognisi dan emosinya serta melandasi perilaku sebagai manifestasinya. *Irrational belief* (keyakinan irasional) muncul sebagai bentuk keyakinan kognitif yang telah dievaluasi oleh perasaan tidak sehat sehingga melahirkan reaksi negatif. Sebaliknya, *rational belief* adalah

---

[79] Arthur O. Lovejoy, "Reflection on the History of Ideas," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 1, No. 1 (Januari 1940), 24.

W. Dryden dan F. W. Bond, "Reason and Emotion in Psychotherapy: Albert Ellis," *The British Journal of Psychiatry*, Vol. 164 (1994), 131.

Albert Ellis, Daniel David, dan Steven J Lynn, *Rational and Irrational Belief Research, Theory, and Clinical Practise* (Oxford: Oxford University Press, 2010), vi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keyakinan kognitif yang ditunjang oleh emosi sehat dan memunculkan reaksi perilaku positif.[82]

Pada psikologi manusia, *irrational belief* serupa dengan lingkaran setan. Dia menyebabkan dan disebabkan oleh rasa sakit psikologis (*psychological pain*) yang menciptakan penjara imajiner,[83] mengganggu proses interpretasi seseorang tentang hal-hal di luar dirinya[84] dan melahirkan *irrational belief* yang lain. Pada perilaku kekerasan, *irrational belief* dibentuk oleh lima cara pandang, yaitu superioritas (*superiority*), ketidakadilan (*injustice*), kerentanan (*vulnerability*), ketidakpercayaan (*distrust*), dan ketidakberdayaan (*helplessness*).[85] Dalam disertasi ini, teori *rational and irrational belief* dipadukan dengan teori *five dangerous ideas*. Keduanya digunakan untuk menganalisis tafsir dan tawaran terapi interpretasi Laḥḥām atas ayat-ayat "pseudo kekerasan" terhadap non-muslim dan perempuan.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian terdahulu dalam disertasi ini dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, penelitian terdahulu terkait tema dan topik kajian; dan *kedua*, penelitian sebelumnya terkait tokoh objek disertasi. Dalam keduanya, penulis bukanlah orang pertama yang melakukan penelitian. Istilah ayat-ayat "pseudo kekerasan"

Daniel David dan Duncan Cramer, "Rational and Irrational Belief in Human Feelings and Psychophysiology," dalam *Rational and Irrational Belief Research, Theory and Clinical Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 101.

Beck, *Prisoners of Hate*, 26.

Hector Betancourt and Cynthia Batista, "Cognition and Emotion in Human Violence: From Clinical to Intergroup Phenomena", *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 8, No. 3, (2002): 282.

Roy J. Eidelson and Judy I. Eidelson, "Dangerous Ideas: Five Beliefs That Propel Groups towards Conflict," *Journal of American Psychologist Association*, Vol. 58, No. 3, (2003), 183.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memang belum digunakan dalam kajian tafsir, namun penelitian dan kajian yang mirip dengan tema tersebut sangat banyak. Mayoritas menggunakan term ayat kekerasan atau ayat *sayf* (pedang). Penelitian-penelitian tersebut dapat dikelompokkan ke dalam kategori penelitian yang diujikan (sebagai tugas akhir studi) dan yang tidak.

Penelitian setopik yang bermula dari tugas akhir kuliah di antaranya adalah disertasi Mun'im Sirry, yang diterjemahkan menjadi *Polemik Kitab Suci Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain.* Disertasi ini diujikan di Divinity School University of Chicago pada 2012. Disertasi Mun'im Sirry mendiskusikan ayat-ayat polemik yang ada dalam al-Qur'an. Maksud dari ayat-ayat polemik adalah ayat-ayat yang kerap menjadi sumber kebencian dan kekerasan yang dilakukan atas nama agama.

Ayat-ayat polemik tersebut dibagi menjadi empat fragmen: ayat-ayat yang menggugat teologi keselamatan eksklusif, ayat-ayat yang menyatakan pemalsuan kitab suci Yahudi dan Kristen, ayat-ayat yang menolak pengakuan tentang anak Tuhan dan ketuhanan Yesus serta trinitas, serta ayat-ayat yang mengajarkan pembatasan dan pergaulan antaragama. Mun'im berusaha untuk mengeksplorasi kesulitan-kesulitan yang dihadapi oleh para mufasir modern ketika menyikapi kritik-kritik al-Qur'an terhadap agama lain.[86] Temuan disertasi ini menunjukkan kemungkinan adanya penafsiran non-polemik terhadap ayat-ayat polemik. Sikap al-Qur'an yang superior dengan mengklaim keselamatan tertinggi, mendiskreditkan dan mengkritik agama-agama lain tetap dipahamai secara tidak

[86] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain* (Jakarta: Gramedia, 2013), x.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tunggal oleh mufasir modern. Bahkan, pandangan masing-masing mufasir tidak bisa digeneralisasi. Pengujian kasus per kasus membuktikan hal tersebut.[87]

Titik perbedaan penelitian ini dan disertasi Sirry terletak pada aspek tokoh, ayat-ayat yang dikaji, dan *core idea* yang ingin dicapai. Jika dalam disertasi Sirry *core idea* terletak pada pendekatan-pendekatan mufasir reformis ketika dihadapkan pada ayat-ayat polemik dan mencuatkan titik-titik kesulitan yang dialami oleh masing-masing tokoh ketika berhadapan dengan ayat-ayat polemis, maka dalam disertasi ini, penulis justru berusaha membangun pemikiran utuh dari seorang tokoh terkait tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ia tawarkan.

Disertasi lain yang mengkaji ayat *sayf* adalah disertasi Wardani. Hasil temuan disertasi Wardani dapat disimpulkan ke dalam dua hal: klaim penganuliran ayat-ayat damai sudah bersifat komunal dan terjadi saling memengaruhi antar ulama dalam jaringan intelektual mereka. Meski demikian, pengaruh paling besar dari klaim penganuliran ayat-ayat damai tersebut adalah dari rasionalitas proses penafsiran dan bukan perpanjangan tangan dari kekuasaan. Penganuliran tersebut menjadi pilihan paling aman ketika menemui jalan buntu untuk mengkompromikan ayat-ayat yang kontradiktif dan saling menegasikan.[88]

Perbedaan antara disertasi Wardani dan disertasi ini adalah dari cara pandang terhadap teks. Disertasi Wardani lebih bersifat *before the text* (di hadapan teks): berupaya untuk mengkaji konsekuensi pemaknaan dan pemahaman atas teks al-Qur'an. Sedangkan pada disertasi ini, penulis lebih mengarah pada *behind the text* (di belakang teks) meski juga tetap memperhatikan *before the text*

[87] Ibid., 421.
[88] Wardani, "Kontroversi Penganuliran Ayat-Ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam al-Qur'an: Kajian Analitis-Kritis" (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010), 435.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām. Penulis berusaha menggali dan menganalisis hal-hal yang berada di belakang teks tafsir terkait kepentingan, latar belakang, dan juga unsur-unsur paradigmatik yang menjadi landasan penafsiran untuk merekonstruksi terapi interpretasi Laḥḥām dalam memaknai ayat-ayat "pseudo kekerasan".

Disertasi berikutnya yang juga mengkaji tema ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an ditulis oleh Imam Taufiq. Penelitian Taufiq membahas ayat-ayat tersebut dari kacamata antitesanya, yaitu perdamaian. Taufik berusaha untuk menangkis tafsir-tafsir yang mempolitisir ayat-ayat al-Qur'an hingga menunjukkan al-Qur'an sebagai kitab suci yang melegalkan kekerasan dan mengesampingkan perdamaian. Karenanya, fokus kajian utama disertasi Taufiq adalah menampilkan al-Qur'an sebagai basis utama dalam membangun perdamaian dalam ranah keluarga dan masyarakat. Disertasi Taufiq menawarkan konsep perdamaian dalam al-Qur'an yang dikomposisikan dari tiga komponen: makna perdamaian, strategi perdamaian, dan tujuan perdamaian. Ketiga komponen tersebut saling terkait dalam bentuk segitiga sinergis perdamaian (*triangle of peace*).[89]

Penulis juga mendapati beberapa kajian terkait tema yang mirip pada penelitian-penelitian non tugas akhir (tidak dipertanggungjawabkan di depan dewan penguji). Di antaranya: tulisan Yūsuf al-Qaraḍāwī, John L. Esposito, Joel Hayward, dan Nasaruddin Umar. Al-Qaraḍāwī menuliskan bahwa paham kalangan ekstremis muslim yang disandarkan pada ayat-ayat pedang sangatlah

[89] Taufiq, *Al-Qur'an Bukan Kitab Teror*, 256.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rapuh. Kerapuhan tersebut setidaknya dapat dilihat dari dua sisi utama. *Pertama,* penamaan ayat pedang sendiri tidak mencapai kata mufakat. Artinya, tidak ada kata sepakat di kalangan ektremis muslim ayat manakah di antara ayat-ayat al-Qur'an yang memang benar-benar memiliki nama tersebut. *Kedua,* pendapat mereka yang mengemukakan bahwa satu ayat pedang berhak menghapus semua ayat damai dalam al-Qur'an, tidak memiliki dasar dari akal maupun *naql.*[90]

Dalam artikelnya, Esposito menuliskan bahwa Islam sebagaimana dua sepupunya—Yahudi dan Nasrani— memiliki kitab suci, sejarah dan tradisi yang merekam perdamaian dan kekerasan. Banyak orang (Barat) seakan menderita amnesia suci (*holy amnesia*) ketika membandingkan kitab agamanya dengan kitab umat lain (Islam). Perlu diingat, *sword-verses* tidak dimaknai secara tunggal oleh umat Islam. Perbedaan pemaknaan tersebut searah dengan pemaknaan masing-masing muslim tentang term jihad yang mereka yakini. Sebagai penutup, Esposito menekankan bahwa kekerasan dan terorisme yang menggunakan nama Islam, lebih merupakan produk sejarah dan politik, daripada efek pembacaan atas bagian keras (*violent passage*) dari al-Qur'an.[91] Disertasi ini akan menjadi data penguat dari hasil penelitian Esposito.

Joel Hayward menegaskan bahwa pemaknaan *verses of the sword* (ayat-ayat pedang) tidak dapat dipisahkan dari keadaan sosio-historis masing-masing ruang dan waktu. Oleh karena itu, fungsi *naskh* yang ada pada *verses of the sword* perlu dipertimbangkan kembali secara serius. Sebagai seorang yang mendalami strategi militer, Hayward mengingatkan bahwa al-Qur'an memberikan aturan

[90] Al-Qaraḍāwī, "Āyat al-Sayf," 11, 26, 30.
[91] John L. Esposito, "Islam and Political Violence," *Religions*, Vol. 6, (2015), 1067–1081; John L. Esposito, *Unholy War* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sangat jelas terkait undang-undang perang dan arti yang sebenarnya dari seorang pahlawan. Al-Qur'an secara jelas melarang segala bentuk kekerasan murni, dan hanya mengizinkan kekerasan diterapkan tidak lebih dari yang dibutuhkan. Maka perilaku kekerasan yang dilakukan oleh muslim manapun, secara tidak langsung bisa dikatakan sebagai bentuk distorsi terhadap al-Qur'an yang mengajarkan keadilan untuk mencapai perdamaian dan keamanan bagi pemeluknya dan mereka yang ada di luar Islam.[92]

Buku Nasaruddin Umar menawarkan alternatif tafsir atas ayat-ayat al-Qur'an yang sering disalahpahami sebagai justifikasi tindak kekerasan. Nasaruddin Umar mengidentifikasi ayat-ayat dan hadis-hadis yang sering disalahpahami maknanya karena mengandung hal-hal yang memungkinkan kekerasan hadir. Sebagai contoh adalah ayat atau hadis yang mengandung kata-kata jihad, *qitāl, aḥl al-kitāb*, *dār al-ḥarb*, dan *kāfir.* Sebagaimana judulnya, buku ini ingin meluruskan pemahaman-pemahaman radikal terhadap al-Qur'an dan hadis yang berkembang di masyarakat secara umum.[93]

Titik perbedaan disertasi ini dengan tulisan al-Qaraḍāwī, Esposito, Hayward, Nasaruddin Umar, dan Dede Rodin[94] terletak pada tujuan dan target yang ingin dicapai. Target dan tujuan disertasi ini adalah menganalisis dan merekonstruksi pemikiran Laḥḥam melalui teleskop ayat "pseudo kekerasan"

---

[92] Joel Hayward, "Warfare in the Qur'an," dalam *War and Peace in Islam the Uses and Abuses of Jihad* (Yordania: The Royal Aal l-Bayt Institute for Islamic Thought, 2013), 28–55.

[93] Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis* (Jakarta: Kompas-Gramedia, 2014).

[94] Tulisan Dede Rodin berusaha untuk melakukan pembacaan kembali ayat-ayat dengan label "kekerasan" untuk membedakan penggunaan term jihad dan perang dalam al-Qur'an dengan istilah radikalisme. Jihad harus dilakukan sepanjang hayat seorang muslim, sedangkan perang hanya diberlakukan pada kondisi tertentu yang menuntutnya. Dede Rodin, "Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat 'Kekerasan' dalam al-Qur'an," *ADDIN Media Dialektika Ilmu Islam*, Vol. 10, No. 1, (2016), 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ia tafsirkan dan bukan untuk menghentikan langkah pada pembahasan ayat-ayat "pseudo kekerasan" semata, atau untuk mengaitkan ayat-ayat "pseudo kekerasan" dengan term jihad dan perang dalam al-Qur'an.

Dari pendekatan yang digunakan, disertasi ini juga bukan karya pertama yang menikahkan psikologi dan kajian al-Qur'an ataupun perilaku kekerasan. Buku *al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs* yang ditulis Muḥammad 'Uthmān Najātī merupakan salah satu karya yang memadukan kajian al-Qur'an dengan psikologi. Karya ini membahas tentang ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki keterkaitan dengan pokok-pokok kajian psikologi seperti motif perilaku, ragam emosi manusia, proses kognitif, kepribadian dan juga psikoterapi. Dari sekian bahasan dalam buku Najātī, bagian psikoterapi merupakan tema yang paling dekat dengan disertasi ini. Najātī menjelaskan bahwa al-Qur'an mengajarkan metode psikoterapi (*al-'ilāj al-nafsī*) untuk mengatasi permasalahan-permasalahan psikologis manusia. Metode yang digunakan dalam psikoterapi al-Qur'an adalah dengan mengubah cara pandang dan orientasi keimanan kepada akidah tauhid, ketakwaan, dan ibadah *lillāh* (hanya untuk Allah).[95] Perbedaan karya Najātī dengan disertasi ini terletak pada objek kajiannya. Najātī memfokuskan pada al-Qur'an, sedangkan disertasi ini pada tafsir atas ayat-ayat al-Qur'an.

Karya lain ditulis oleh Abdul Wahhab Hamudah berjudul *Al-Quran dalam Pandangan Psikologi*. Dalam bukunya, Hamudah menjelaskan bagaimana stilistika al-Qur'an terkait erat dengan psikologis masyarakat di mana al-Qur'an diturunkan. Bentuk ayat-ayat Makiyah yang pendek, lugas, dan tegas serasi

[95] Muḥammad 'Uthmān Najātī, *al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), 265 & 280.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan psikologis masyarakat Mekah yang lebih didominasi oleh perilaku arogan dan keras kepala.[96] Berbeda dengan masyarakat Madinah yang lebih heterogen. Gaya penyampaian al-Qur'an pun menyesuaikan hal tersebut.[97]

Selain membahas dua hal tersebut, buku Hamudah juga memaparkan tentang penyakit hipokrit yang diderita oleh mayoritas manusia. Penyakit ini dikenal dalam al-Qur'an dengan istilah *'ujb* dan menjadi salah satu penyakit psikologis paling berbahaya karena menarik seseorang untuk mempercayai keyakinan "tidak sehat" dalam dirinya. Keyakinan yang dapat membutakan, dan menulikan seseorang dari realita yang sesungguhnya di satu sisi, dan berusaha untuk menampilkan "alter-ego" yang berlawanan dengan pribadi sebenarnya di sisi lain.[98] Pembahasan tentang adanya keyakinan "tidak sehat" yang dapat menjangkiti psikologis manusia dalam karya Hamudah memiliki keterkaitan dengan disertasi ini. Namun, perbedaan objek—sekali lagi—meniscayakan perbedaan bahasan dan hasil antara karya Hamudah dan disertasi yang penulis rancang.

Karya Afzalur Rahman dengan judul *Ensiklopediana Ilmu dalam Al-Quran* merupakan karya lain yang menggabungkan kajian al-Qur'an dan psikologi. Berbeda dengan dua buku sebelumnya, karya Rahman menjadikan psikoterapi sebagai satu bagian kecil dari keseluruhan isyarat ilmiah yang dapat dijumpai dalam ayat-ayat al-Qur'an. Rahman menuliskan kisah-kisah tentang bagaimana Allah menenangkan Nabi Ayyūb dengan memancarkan mata air dingin

---

Abdul Wahhab Hamudah, *al-Quran dalam Pandangan Psikologis* (Jakarta: Studia Press, 2005), 8.

Ibid., 21.

Ibid., 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari hantaman kaki Sang Nabi, kisah Nabi Yūsuf mengembalikan ketenangan dan kebahagiaan Nabi Ya‘qūb melalui perantara baju yang menyimpan aromanya, dan kisah-kisah lain terkait proses terapi psikologis.[99] Sebagai sebuah ensiklopedi, karya Rahman terbatas pada penyebutan ayat tanpa penjelasan terperinci terkait masing-masing ayat. Sebaliknya, disertasi ini berusaha menggunakan psikoterapi sebagai pendekatan dalam menganalisis tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām.

Jika pada tiga karya sebelumnya terpusat pada pembahasan al-Qur’an dan psikologi, maka buku keempat justru memfokuskan kajiannya pada perilaku kekerasan yang dilakukan oleh kalangan ekstremis muslim dilihat dari perspektif psikologi. Buku ini ditulis oleh Sarlito Wirawan Sarwono yang didasarkan pada penelitian lapangan terhadap para narapidana terorisme di Penjara Nusa Kambangan. Penelitian Sarwono menunjukkan bahwa para narapidana terorisme sejatinya tidak mengidap penyakit psikologis, hanya saja mereka memiliki pemikiran berbeda dari mayoritas umat muslim. Pemikiran berbeda itulah yang membingkai cara pandang ekslusif dalam merasionalisasi kekerasan terhadap kelompok non-muslim ataupun kelompok muslim yang “lebih membela” non-muslim.[100]

Penelitian Sarwono sama sekali tidak mengaitkan tindak kekerasan dengan al-Qur’an dan hanya mengaitkannya dengan psikologi. Meski demikian, penelitian ini menjadi pintu awal penulis dalam memahami psikologis pelaku tindak kekerasan. Hasil penelitian lapangan yang dilaporkan oleh Sarwono tersebut penulis tarik pada ranah lain, yaitu tafsir terhadap ayat-ayat “pseudo

---

Afzalur Rahman, *Ensiklopediana Ilmu dalam al-Quran* (Bandung: Mizania, 2007), 309–310.

Sarlito Wirawan Sarwono, *Terorisme di Indonesia dalam Tinjauan Psikologi* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2012), 52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan" dalam al-Qur'an. Poin tersebutlah yang menjadi pembeda antara disertasi ini dan penelitian Sarwono. Hal yang sama juga menjadi pembeda disertasi penulis dengan artikel Betancourt yang membahas secara umum tentang keterkaitan antara kognisi dan emosi manusia dengan perilaku kekerasan yang dilakukannya terhadap kelompok luar (*outgroup*).[101]

Dari sisi tokoh yang dibahas, disertasi ini juga bukan penelitian pertama, meski kajian tentang Laḥḥām dan tafsirnya masih jarang ditulis. Sampai saat ini, penulis hanya menemukan dua penelitian yang membahas ketokohan Laḥḥām dalam bidang tafsir. Karya pertama adalah penelitian 'Affāf 'Abd al-Ghafūr Ḥumaid yang diterbitkan pada Jurnal Fakultas Syariah dan *Dirāsāt Islāmīyah* Universitas Qaṭr. Sebagai karya pertama yang membahas tentang penafsiran Laḥḥām, penelitian 'Affāf bersifat deskriptif dan sekadar pengantar. Hal tersebut di antaranya disebabkan oleh minimnya sumber penelitian dan tidak adanya akses kepada sumber utama, yaitu tafsir-tafsir yang ditulis oleh Laḥḥām.[102] Affāf menjelaskan bahwa surat elektronik yang ia kirimkan kepada Laḥḥām tidak mendapatkan balasan.[103] Ia memperkenalkan ketokohan Laḥḥām dalam kajian tafsir perempuan kontemporer dari sisi kepribadian, metode penulisan tafsir dan karakteristik tafsir yang ditulisnya. Diferensiasi disertasi ini dengan penelitian 'Affāf terletak pada objek kajiannya. Fokus disertasi ini terletak pada terapi interpretasi yang ditawarkan Laḥḥām ketika menafsirkan ayat-ayat "pseudo

---

Betancourt dan Batista, "Cognition and Emotion in Human Violence," 281–283.

[102] Dari sekian banyak tafsir yang ditulis Ḥannān Laḥḥām, 'Affāf hanya menggunakan tiga tafsir dalam penelitiannya, yaitu tafsir surah al-Baqarah, Āli 'Imrān, dan Ṭāhā. 'Affāf Abd al-Ghafūr Ḥumaid, "Min Juhūd al-Mar'ah fī Tafsīr al-Qur'ān fī al-'Aṣr al-Ḥadīth," *Majallah 'Ilmīyah Muḥakkamah Kulliyyat al-Sharī'ah wa Al-Dirāsāt al-Islāmīyah*, Vol. 25, (2007), 230–231.

[103] Ibid., 217.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan" yang ada dalam al-Qur'an. Disertasi ini memulai langkah awalnya dari langkah terakhir yang dilakukan oleh 'Affāf.

Karya kedua yang membahas tentang Laḥḥām dan tafsirnya adalah *Le Tafsir Contemporaine de Ḥannān Laḥḥām Prédicatrice Damascène.* Penelitian tersebut disampaikan oleh Monique Cardinal dalam konferensi *Les Femmes réinterprètent le Coran* pada 2008.[104] Sangat disayangkan, artikel tersebut tidak dapat penulis akses. Sedangkan di Indonesia, penulis belum menemukan satupun penelitian—baik buku ataupun artikel—yang membahas penafsiran Laḥḥām.

Untuk memudahkan penelusuran, ringkasan kajian terdahulu yang telah penulis paparkan dapat dicermati dari tabel berikut:

1.1 Tabel Kajian Terdahulu

No.	Penulis & Judul Penelitian	Jenis dan Tahun Penelitin	Temuan Penelitian	Titik Pembeda Disertasi
1.	Wardani, Kontroversi Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam al-Qur'an: Kajian Analitis-Kritis	Disertasi (UIN Sunan Ampel Surabaya), 2010	Klaim penganuliran ayat-ayat damai bersifat komunal. Penganuliran ayat-ayat damai adalah bentuk rasionalitas proses penafsiran	Problem penganuliran ayat-ayat damai hanya menjadi salah satu (bukan satu-satunya) pijakan sikap dan cara pandang Ḥannān Laḥḥām dalam menafsirkan ayat-ayat "pseudo

[104] Data tersebut penulis dapatkan dari *Curriculum Vitae* Roxanne D. Marcotte ketika ia menjadi salah satu *organizer* konferensi bersama Monique Cardinal. Dalam konferensi *Les Femmes Réinterprètent le Coran,* Monique Cardinal mempresentasikan makalah tentang Ḥannān Laḥḥām yang berjudul *Le Tafsir Contemporaine de Ḥannān Laḥḥām Prédicatrice Damascène*. Dari judulnya, penulis memperkirakan bahwa Monique mengkaji tafsir Ḥannān sebagai *prédicatrice Damascène* (pengkhutbah/muballigh perempuan Damaskus). Penulis telah berusaha untuk menghubungi Monique maupun Roxanne (sebagai salah satu *co-organizer)* melalui surat elektronik untuk mendapatkan artikel tersebut. Akan tetapi keberuntungan belum berpihak. Roxanne menjawab bahwa ia tidak memiliki salinan dari makalah Monique Cardinal, sedangkan Monique sendiri tidak memberikan tanggapan terkait surat elektronik yang penulis kirimkan. Oleh karena itu, penulis tidak dapat menentukan isi artikel tersebut untuk memposisikan letak pembeda disertasi ini dengan artikel Monique Cardinal. Roxanne D. Marcotte, *Curriculum Vitae* (https://www.google.co.id/url/sa=t&source=web&rct=j&url=https://religions.uqam.ca/component/, t.th.), 16; "Korespondensi Dengan Ḥannān Laḥḥām," Oktober 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

			ketika menemui jalan buntu, dan bukan perpanjangan tangan dari kekuasaan. Menganalisis *before the text* (konsekuensi pemaknaan dan penafsiran ayat-ayat *sayf*).	kekerasan”. Menganalisis *behind the text* (hal-hal “di belakang” tafsir ayat-ayat “pseudo kekerasan”) terkait kepentingan, latar belakang, dan pemikiran tokoh Ḥannān Laḥḥām.
2.	Mun’im Sirry, Reformist Muslim Approach to the Polemics of the Qur’an against Other Religions	Disertasi, (University of Chicago), 2012	Keniscayaan penafsiran non-polemik terhadap ayat-ayat polemik. Pandangan dan pendekatan masing-masing mufasir tidak bisa digeneralisir ketika dihadapkan pada tiap-tiap ayat polemik.	Keniscayaan penafsiran nir-kekerasan meski dalam lingkup wilayah konflik bersenjata. Menganalisis tafsir ayat-ayat “pseudo kekerasan” yang ditawarkan Ḥannān Laḥḥām dalam konteks wilayah konflik bersenjata.
3.	Imam Taufiq, Al-Qur'an Bukan Kitab Teror Membangun Perdamaian Berbasis al-Qur'an	Disertasi (IAIN Walisongo Semarang), 2014	Al-Qur’an menolak tindak kekerasan dan mengajarkan perdamaian baik pada sektor domestik (keluarga) maupun sosial (masyarakat umum) Konsep perdamaian dalam al-Qur’an terdiri dari 3 komponen utama *(triangle of peace)*: pendamai, strategi	Warna konflik maupun damai dalam sebuah tafsir ditentukan oleh cara pandang mufasir terhadap al-Qur’an, bukan oleh wilayah di mana tafsir itu “dilahirkan”. “Wajah” al-Qur’an ditentukan oleh pembaca dan pemberi makna atas ayat-ayatnya. Tafsir atas ayat-ayat “pseudo kekerasan” yang lahir dalam atmosfir konflik bersenjata tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

			perdamaian, dan tujuan perdamaian.	selalu "beraroma" kekerasan.
4.	Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Āyat al-Sayf"	Artikel dalam *Majallat Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah,* 2004	Tidak ada kesepakatan dalam penentuan ayat *sayf.* Penganuliran seluruh ayat damai dengan ayat-ayat *sayf* tidak memiliki dasar kuat baik dari *naql* ataupun *'aql.*	Menjadikan ayat *sayf* sebagai salah satu objek kajian untuk menganalisis pemikiran Laḥḥām.
5.	Joel Hayward, "Warfare in the Qur'an".	Artikel dalam buku *War and Peace in Islam the Use and Abuses Jihad* , 2013	Pemaknaan *verses of the sword* (ayat-ayat pedang) tidak dapat dipisahkan dari keadaan sosio-historis masing-masing ruang dan waktu. Al-Qur'an melarang segala bentuk kekerasan untuk kekerasan. Perilaku kekerasan yang mengatasnamakan al-Qur'an merupakan bentuk distorsi terhadap al-Qur'an yang mengajarkan keadilan untuk mencapai perdamaian dan keamanan bagi pemeluknya dan mereka yang ada di "luar" Islam.	Pemaknaan ayat-ayat "pseudo kekerasan"—di antaranya ayat-ayat pedang—tidak selalu terkait dengan keadaan sosio-historis masing-masing ruang dan waktu, tetapi pada kepentingan, cara pandang dan psikologis mufasirnya.
6.	Nasaruddin Umar,	Buku, 2014	Identifikasi ayat-ayat yang sering	Menjadikan ayat-ayat yang sering

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis		disalahpahami sebagai ayat-ayat kekerasan dalam al-Qur'an. Meluruskan kesalahpahaman atas ayat-ayat "radikal" dengan melakukan pembacaan ulang atasnya.	digunakan sebagai justifikasi tindak kekerasan untuk merekonstruksi tawaran tafsir Laḥḥām.
7.	John L. Esposito, "Islam and Political Violence"	Artikel dalam jurnal *Religions*, 2015	Al-Qur'an sebagaimana Taurat dan Injil merekam perdamaian dan juga kekerasan. Al-Qur'an tidak dimaknai secara tunggal oleh umat Islam. Pemaknaan masing-masing muslim terkait ayat-ayat kekerasan searah dengan pemaknaan masing-masing muslim tentang term jihad yang mereka yakini. Kekerasan yang menggunakan nama Islam lebih merupakan hasil sejarah dan politik dibanding sebagai efek pembacaan atas *violent passage* (bagian keras) dari al-Qur'an.	Pemaknaan ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait dengan keyakinan penganuliran ayat-ayat damai oleh ayat-ayat *sayf* dan "praduga" terhadap al-Qur'an.
	Dede Rodin,	Artikel dalam	Jihad dan *qitāl*	Menggunakan tafsir

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8.	Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam Al-Qur'an.	Jurnal *ADDIN Media Dialektika Ilmu Islam*, 2016	(perang) dalam al-Qur'an berbeda dengan tindakan radikalisme. Jihad harus dilakukan sepanjang hayat seorang muslim, dan perang hanya dilaksanakan dalam kondisi dan keadaan "memaksa".	atas ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang dihasilkan seorang mufasir sebagai teropong untuk memetakan pola pikir dan cara pandang seorang mufasir di antara peta penafsiran al-Qur'an.
9.	Muḥammad 'Uthmān Najātī, *Al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs*	Buku, 2001	Al-Qur'an mengajarkan tentang teknik psikoterapi melalui pengubahan cara pandang dan keyakinan terhadap Allah, ketakwaan dan ibadah.	Menjadikan psikoterapi sebagai pendekatan untuk merekonstruksi tafsir Laḥḥām terhadap ayat-ayat "pseudo kekerasan".
10.	Abdul Wahhab Hamudah, *al-Qur'an dalam Pandangan Psikologis*	Buku, 2005	Gaya penyampaian ayat-ayat al-Qur'an periode Makiyah dan Madaniyah sesuai dengan tipikal psikologis masyarakat Mekah dan Madinah. Penyakit hipokrit merupakan salah satu penyakin psikologis yang paling sering disebutkan dalam al-Qur'an.	Objek kajian disertasi ini adalah tafsir Laḥḥām, bukan ayat-ayat al-Qur'an secara langsung.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

11.	Afzalur Rahman, *Ensiklopediana Ilmu dalam Al-Qur'an.*	Buku, 2007.	Al-Qur'an mengisyaratkan berbagai ilmu pengetahuan eksakta dan humaniora, di antaranya adalah ilmu psikoterapi.	Psikoterapi digunakan sebagai pendekatan dalam menganalisis tafsir.
12.	Sarlito Wirawan Sarwono, *Terorisme di Indonesia dalam Tinjauan Psikologi.*	Buku hasil penelitian lapangan, 2012.	Kelompok ekstremis pelaku terorisme tidak dapat dikategorikan sebagai penderita psikopatologis, tetapi mereka adalah orang-orang yang memiliki pemikiran eksklusif dan berbeda dari mayoritas.	Mufasir dengan mazhab kekerasan memiliki pikiran menyimpang dan tidak lumrah, sehingga dapat dikategorikan sebagai individu dengan alergi psikologis terhadap seseorang atau sesuatu.
13.	Affāf Abd al-Ghafūr Ḥumaid, "Min Juhūd Al-Mar'ah fī Tafsīr al-Qur'ān fī al-'Aṣr al-Ḥadīth".	Jurnal *Kullīyat al-Syarī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah* Universitas Qatar, 2007	Hannān Laḥḥām merupakan salah satu tokoh perempuan yang layak diapresiasi dalam bidang tafsir kontemporer.	Menganalisis tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ditawarkan oleh Ḥannān Laḥḥām untuk merekonstruksi pemikirannya secara utuh tentang aliran *al-lā 'unuf* (nir-kekerasan) dalam penafsiran al-Qur'an.
14.	Monique Cardinal, Le Tafsir Contemporaine de Ḥannān Laḥḥām Prédicatrice Damascène	Prosiding Konferensi *Les Femmes Réinterprètent le Coran,* 2008	Tidak diketahui.	Tidak bisa ditentukan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari seluruh karya yang telah penulis paparkan tersebut, tidak ada satu pun yang berkonsentrasi pada pembahasan yang sama. Meski beberapa di antaranya membahas objek yang mirip, tetapi disertasi ini berupaya untuk meneliti bagian-bagian yang belum tersentuh dalam penelitian-penelitian sebelumnya. Disertasi ini berusaha untuk merekonstruksi terapi interpretasi Ḥannān Laḥḥām terkait ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an dari perspektif psikoterapi. Di sisi lain, disertasi ini juga menggunakan pendekatan filosofi-historis-interpretif untuk melengkapi analisis dengan pendekatan psikoterapi. Dengan demikian, disertasi ini memiliki keunikan dibanding karya-karya lain yang serupa.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian disertasi ini bersifat kepustakaan (*library research*); menggunakan metode kuantitatif di salah satu bagian dan kualitatif di bagian yang lain. Metode kuantitatif-induktif[105] penulis gunakan untuk menentukan kategori ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ada dalam al-Qur'an. Untuk mendapatkannya, penulis tidak menggunakan model sampling. Penulis melakukan penghitungan keseluruhan dari setiap ayat pada setiap surah dan mengklasifikasikan ayat-ayat yang memiliki kemiripan berdasarkan indikator-indikator tertentu. Dari data yang terkumpul, penulis menyimpulkan ragam kategori berikut jumlah dan persentase ayat "pseudo kekerasan" yang ada dalam al-Qur'an. Angka akhir yang diperoleh merupakan penghitungan berdasarkan kategori pembagian era (Makiyah atau

---

Metode kuantitatif-induktif yang dimaksud dalam disertasi ini adalah dengan menarik teori dari data-data yang didapatkan. Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D* (Bandung: Alfabeta, 2012), 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madaniyah), dan klasifikasi jenis konten kekerasan dalam ayat (Eksplisit Restoratif, Eksplisit Destruktif, Implisit Restoratif, dan Implisit Destruktif). Hasil yang didapatkan dengan metode kuantitatif ini diharap dapat menjadi fondasi dalam memandang al-Qur'an secara utuh berdasarkan komposisi yang membentuknya.

Untuk menganalisis tafsir Laḥḥām, penulis menggunakan metode kualitatif, karenanya data dan hasil sebagian penelitian ini dituliskan dalam bentuk paparan dan bukan angka.

2. Sumber Data Penelitian

Sumber data dalam disertasi ini dibagi menjadi dua: data primer dan data sekunder. Sumber data primer adalah ayat-ayat al-Qur'an, tafsir-tafsir yang ditulis langsung oleh Ḥannān Laḥḥām, dan juga wawancara tertulis dalam bentuk korespondensi. Sedangkan sumber data sekunder penulis dapatkan dari buku, jurnal ilmiah, artikel koran dan majalah, ataupun video-video terkait tema penelitian ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Metode kuantitatif dan kualitatif digunakan secara bergantian pada disertasi ini. Untuk menghasilkan data kuantitatif[106] penulis melakukan pengamatan dan penghitungan jumlah ayat-ayat "pseudo kekerasan" pada setiap

[106] Pendekatan kuantitatif yang digunakan dalam disertasi ini terinspirasi dari tulisan Nora K. Schmid yang meneliti suku kata dalam surah-surah Makiyah. Nora K. Schmid, "Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations," dalam Angelika Neuwirth et.al, *The Qur'ān in Context Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu* (Leiden: Brill, 2010), 441–458.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surah al-Qur'an. Pengamatan awal menghasilkan empat kategori ayat "pseudo kekerasan". Keempat kategori tersebut kemudian digunakan untuk memilah dan memilih satu per satu ayat al-Qur'an. Langkah tersebut dirancang untuk menghasilkan perkiraan hitungan jumlah ayat "pseudo kekerasan" yang ada pada setiap surah. Dari jumlah pada masing-masing surah, dapat dipetakan persentase keseluruhan ayat "pseudo kekerasan" yang ada dalam al-Qur'an. Persentase tersebut juga menunjukkan perbandingan antara ayat "pseudo kekerasan" yang terdapat dalam surah-surah Makiyah ataupun Madaniyah berdasarkan masing-masing klasifikasi.

Untuk mencapai hasil kualitatif dilakukan tiga tahap penelitian, yaitu: reduksi data, penyajian data, penarikan kesimpulan/verifikasi.[107] Untuk proses reduksi data, penulis menggunakan tiga langkah *coding* yang dijelaskan oleh W. Lawrence Neuman. Ketiga langkah *coding* tersebut adalah *open coding, axial coding,* dan *selective coding.*[108] Dalam proses *open coding* (penyandian terbuka), penulis berusaha untuk mengumpulkan tafsir-tafsir yang ditulis dalam konteks wilayah konflik dan atau penulisnya mengalami peristiwa-peristiwa kekerasan dalam hidupnya. Dari pencarian awal tersebut, terkumpul empat tafsir yang ditulis oleh Muḥammad 'Izzat Darwazah, Sayyid Quṭb, Sa'īd Ḥawwā, dan Ḥannān Laḥḥām. Keempat tafsir tersebut secara berurutan ditulis di negara Palestina, Mesir dan Suriah. Pada tahap ini, penulis membuat kategorisasi awal tentang berbagai hal terkait masing-masing tafsir tersebut. Membaca dan melakukan

[107] Mattew B. Miles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru* (Jakarta: UI-Press, 1992), 15–16; Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Kualitatif Dasar-Dasar Penelitian* (Surabaya: Usaha Nasional, 1993), 30.
[108] W. Lawrence Neuman, *Basic of Social Research Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Pearson Education, 2007), 333.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

analisis awal dari keempat tafsir tersebut dan berbagai buku ataupun jurnal terkait keempat tafsir merupakan cara penulis untuk memulai *open coding*. Sebagian data, dikumpulkan dalam buku catatan khusus, dan sebagian lainnya hanya ditandai pada sumbernya. Kenyataan bahwa setiap sumber akan menuntun pada sumber yang lain yang lebih variatif juga menguntungkan penulis dalam menentukan tema utama pada langkah *axial coding.*

Pada tahap *axial coding*, penulis mulai cenderung untuk mengerucutkan tema disertasi hanya pada topik tafsir Laḥḥām dengan berbagai pertimbangan berdasarkan data awal pada *open coding.* Selain dari tafsir yang ditulis oleh Laḥḥām dan sumber-sumber lain yang membahas tentang Laḥḥām dan tafsirnya, penulis juga melakukan wawancara tertulis (korespondensi) untuk memperkuat data.[109] Wilayah Suriah yang dilanda konflik tidak memungkinkan penulis untuk menemui Laḥḥām secara langsung. Sebagai gantinya, wawancara dengan Laḥḥām penulis lakukan dengan cara tertulis yang dilakukan berulang kali melalui program *messanger*, sebuah aplikasi turunan dari *Facebook*. Keramahan, kesediaan untuk meluangkan waktu, dan fakta bahwa tokoh yang penulis kaji mengikuti perkembangan teknologi memberikan keuntungan tersendiri bagi penulis. Untuk metode observasi, penulis lakukan dengan mengamati video-video yang merekam Laḥḥām dalam berbagai kesempatan berbeda dan status-status pada dinding *Facebook* dari akun Laḥḥām yang konsisten membicarakan tentang tafsir dan gerakan anti-kekerasan. Setelah mempelajari semua hal tersebut, penulis mulai menentukan ayat-ayat “pseudo kekerasan” sebagai tema utama.

[109] Ketika seorang tokoh masih hidup, metode wawancara dan observasi menjadi sumber efektif dalam memperoleh data pada penelitian studi tokoh. Arief Furchan dan Agus Maimun, *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk menentukan ayat-ayat "pseudo kekerasan", penulis melakukan kategorisasi berdasarkan makna dan kata secara bersamaan. Satu per satu ayat al-Qur'an dibaca dan dipertimbangkan untuk diklasifikasi ke dalam ayat "pseudo kekerasan" atau bukan. Ayat-ayat yang masuk dalam kategori "pseudo kekerasan" dipertimbangkan lagi untuk dikategorikan pada salah satu dari empat klasifikasi yang didapatkan pada penelitian pendahuluan. Empat kategori tersebut adalah eksplisit destruktif, eksplisit restoratif, implisit destruktif, dan implisit restoratif. Pada sisi lain, tawaran Laḥḥām untuk menafsirkan ayat-ayat "pseudo kekerasan" dengan perspektif harmonis di tengah atmosfer konflik dan kekerasan yang melingkupinya mendorong penulis untuk mempertanyakan alasan mengapa Laḥḥām menafsirkan demikian, siapa yang mempengaruhinya, dan bagaimana dia melakukannya.

Mendalami data berupa tafsir, hasil korespondensi, pengamatan dan merekonstruksi sejarah kehidupan Laḥḥām membantu penulis untuk melihat "isi laten" dari tafsir Laḥḥām sebagai sebuah usaha terapi interpretasi atas penyakit psikologis yang diderita umat Islam. Berdasarkan hal tersebut, penulis memutuskan untuk mengkaji terapi interpretasi dalam tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ditawarkan oleh Laḥḥām.

Tahap berikutnya dalam pengumpulan data adalah *selective coding.* Langkah ini penulis mulai dengan mempelajari sumber-sumber tentang psikoterapi, langkah-langkah untuk melakukannya, perilaku-perilaku menyimpang yang berhubungan dengan tindak kekerasan ataupun pemaknaan teks-teks suci dengan nuansa kekerasan dan juga teori-teori yang digunakan dalam psikoterapi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lalu mengaitkannya dengan tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām. Mendialogkan sumber-sumber tersebut memandu proses pencarian penulis tentang penyimpangan psikologis yang melatarbelakangi lahirnya tafsir dengan nuansa kekerasan, dan bagaimana Laḥḥām secara tidak langsung melakukan *reframing* terhadap kognisi dan emosi pembaca tafsirnya hingga dapat melihat ayat dengan cara baru: cara harmonis. Setelah data dikumpulkan, penulis menyajikan data tersebut beserta analisis atasnya untuk menarik kesimpulan di akhir disertasi.

4. Metode Analisis Data

Disertasi ini menggunakan pendekatan interdisipliner untuk menganalisis data: pendekatan filosofis-historis-interpretatif, dan pendekatan psikoterapis. Pendekatan filosofis-historis-interpretatif digunakan untuk menelusuri dan menggali kehidupan, keilmuan dan ide tafsir Laḥḥām yang membentuk paradigma tafsirnya secara umum. Pendekatan filosofis-historis penting digunakan untuk melihat keterkaitan antara gagasan Laḥḥām tentang gerakan anti-kekerasan yang diterapkannya dalam penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan" dan realita sejarah yang melingkupi gagasan tersebut. Sebagaimana semua perbuatan manusia dipengaruhi pikiran yang tidak dapat dilepaskan dari sejarah yang membentuknya,[110] maka penulis berasumsi hal yang sama juga berlaku pada Laḥḥām serta tafsirnya.

Pendekatan interpretatif menjadi penting digunakan untuk menemani pendekatan filosofis-historis mengingat data penelitian yang berbentuk tulisan,

[110] Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, 189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baik tafsir-tafsir yang ditulis Laḥḥām dalam buku atau dinding *facebook*-nya, maupun korespondensi yang dilakukan secara tertulis. Sebagai sebuah tulisan, tafsir maupun korespondensi tidak bisa lepas dari penggunaan bahasa, dan bahasa membutuhkan interpretasi untuk dapat dipahami.

Proses berbahasa selalu mengandaikan adanya dua dimensi: internal dan eksternal. Dimensi internal merupakan situasi psikologis dan intensi atau kehendak berpikir, sedangkan dimensi eksternal mencakup tindakan menafsirkan dan mengekspresikan kehendak batin dalam bentuk wujud lahir yaitu kata-kata yang ditujukan kepada "orang lain".[111] Bahasa pada awalnya dibuat untuk didengar dan bukan dilihat, maka bahasa tulisan selalu kehilangan kemampuan ekspresi bahasa tutur,[112] bahkan bahasa tuturan tidak sepenuhnya mewakili kekayaan *being* yang tidak terucap dan terungkap.[113] Oleh karenanya tafsir dan wawancara dalam bentuk korespondensi dengan Laḥḥām butuh untuk dituturkan kembali melalui aktivitas interpretasi.

Pendekatan kedua yang digunakan dalam disertasi ini adalah pendekatan psikoterapi. Alasan penggunaan pendekatan ini di antaranya adalah ingin

---

[111] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 43.

[112] Poespoprodjo, *Interpretasi*, 193; Ungkapan Poespoprodjo tersebut bisa terasa sensitif jika digunakan untuk mendeskripsikan bahasa tulisan al-Qur'an. Karena al-Qur'an sendiri dinilai mampu memberikan ekspresi luar biasa dan tidak kalah sempurna dengan bahasa tuturan. Setidaknya hal tersebut dikemukakan oleh Sayyid Quṭb ketika memaparkan bagaimana al-Qur'an memiliki varian-varian cerdas dalam mengekspresikan kisah-kisah dan pelbagai bahasan yang diusungnya. Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 17; Tidak dapat dipungkiri, bahwa ungkapan Poespoprodjo memang dialamatkan untuk teks-teks tulis "manusiawi", sehingga ia menyimpulkan demikian. Namun, di sisi lain, hal ini mengingatkan kita bahwa al-Qur'an pada awalnya—*pre-canonical*—merupakan "ujaran dan tuturan" yang tumbuh seiring dengan perubahan orientasi dan perubahan komunikasi dengan masyarakat di mana ia diturunkan. Angelika Neuwirth, 'Two Faces of the Qur'an: Qur'ān and Muṣḥaf', *Oral Tradition*, Vol. 25, No. 1, (Maret 2010), 142.

[113] Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan* (Bandung: Teraju, 2004), 21; Kaelan, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberikan nuansa baru dalam membaca sebuah tafsir. Alasan kedua, karena kemiripan tafsir Laḥḥām dengan proses *reframing* yang dikenal dalam studi psikoterapi. *Reframing* pada psikoterapi dimaknai dengan menggeser *setting* konsep dan atau titik poin emosional dalam melihat, menilai, dan memutuskan fakta-fakta di luar diri seseorang yang dapat mengganti pemaknaannya secara keseluruhan.[114]

Reframing tidak selalu memiliki makna positif,[115] namun dalam psikoterapi, *reframing* diidentikkan dengan makna positif karena berupaya untuk menyembuhkan cara pandang psikologis yang sakit.[116] Dalam analisis data, pendekatan psikoterapi digunakan untuk menelusuri langkah-langkah terapi interpretasi yang dilakukan oleh Laḥḥām. Langkah-langkah tersebut, di antaranya, dapat dilihat dari perumusan keyakinan menyimpang yang akan diubah terkait tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan", nilai-nilai utama yang ingin dicapai, dan penyadaran bahwa reaksi kekerasan terhadap *outgroup* seharusnya diubah untuk bereaksi secara sehat terhadap ayat-ayat "pseudo kekerasan".

I. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini akan dibagi menjadi lima bab. Bab pertama berisi pendahuluan yang terdiri dari latar belakang, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, kerangka teoretik, penelitian terdahulu,

---

Paul Watzlawick, John Weakland, dan Richard Fisch, *Change Principles of Problem Formulation and Problem Resolution* (New York-London: W. W. Norton & Company, 1974), 95.

Antti Mattila, *"Seeing Things in a New Light" Reframing in Therapeutic Conversation* (Helsinki: Helsinki University Press, 2001), 9.

Richard Bandler dan John Grinder, *Reframing: Neuro-Linguistik Programming and the Transformation of Meaning* (Utah: Real People Press, 1982), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan. Bagian pendahuluan ini diharapkan dapat memberi gambaran singkat tentang proses dan keseluruhan isi disertasi.

Bab kedua membahas tentang kajian teoretik tentang istilah ayat "pseudo kekerasan". Bagian pertama membahas tentang terminologi kekerasan dalam kajian konflik dan perdamaian yang dilanjutkan dengan pengenalan istilah "pseudo kekerasan". Untuk melengkapi tawaran istilah tersebut, penulis juga mencantumkan kritik atas penggunaan term ayat kekerasan dan hasil perkiraan seluruh ayat al-Qur'an yang masuk dalam kategori "pseudo kekerasan". Penghitungan tersebut diharap dapat memberikan gambaran umum tentang persebaran dan jumlah ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam masing-masing surah dan al-Qur'an secara umum.

Bab ketiga berusaha untuk merekonstruksi basis epistemologis tafsir Laḥḥām. Bab ini dibagi menjadi dua bagian utama. *Pertama,* membahas biografi intelektual Laḥḥām; dan *kedua,* menganalisis basis epistemologis tafsir yang ditawarkannya. Bagian pertama mencakup pembahasan tentang geneologi keilmuan, peran Laḥḥām dalam gerakan nir-kekerasan, serta keterkaitan Laḥḥām dengan disiplin ilmu al-Qur'an dan tafsir. Sedangkan subjudul kedua membahas tentang Ḥannān Laḥḥām dan penafsiran al-Qur'an. Data tersebut penting sebagai fondasi dalam memahami karakteristik sosok Laḥḥām dan keterikatannya dengan disiplin ilmu al-Qur'an dan tafsir. Bagian kedua dari bab ini membahas tentang epistemologi tafsir Laḥḥām. Upaya untuk merekonstruksi epistemologi tafsir

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Laḥḥām dilakukan dengan meneliti unsur eksplisit dan implisit yang ada dalam tafsirnya.

Bab keempat memfokuskan pembahasan pada analisis tentang tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam karya-karya Laḥḥām. Bagian ini membahas tentang langkah-langkah psikoterapi yang bisa disimpulkan dalam tafsir Laḥḥām. Di antara langkah-langkah tersebut adalah menyadarkan perilaku menyimpang dalam penafsiran ayat, menentukan sisi kognitif yang bertanggung jawab atas perilaku penyimpang tersebut, menekankan tujuan utama dari penafsiran ayat, dan menawarkan cara bereaksi berbeda yang lebih harmonis untuk tujuan yang sama.

Bab kelima berisi penutup, yang terdiri dari kesimpulan, implikasi teoretis, keterbatasan studi dan rekomendasi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

KAJIAN ATAS AYAT-AYAT "PSEUDO KEKERASAN" DALAM AL-QUR'AN

A. Ayat "Pseudo Kekerasan"; Sebuah Tawaran Istilah

1. Menggali Makna Kekerasan

Setiap manusia memiliki tiga komponen dalam dirinya, yaitu: tubuh (*body)*, ruh *(soul)*, dan semangat atau jiwa *(spirit)*. Masing-masing komponen memiliki kebutuhan yang harus dipenuhi.[1] Ketiga komponen tersebut memunculkan empat jenis kebutuhan berbeda, yaitu kebutuhan untuk bertahan hidup (*survival needs*), kesejahteraan (*well-being needs*), identitas (*identity*) serta kebebasan (*freedom needs*).[2] Mengganggu, menyakiti, menghina atau meniadakan salah satu dari keempat kebutuhan dasar tersebut adalah kekerasan.[3]

Kekerasan tidak hanya terpaku pada tindak pembunuhan, peperangan, ataupun penyerangan secara fisik. Kekerasan memiliki wujud beragam. Ancaman kekerasan, menikmati kesengsaraan orang lain, menghalangi orang lain untuk menikmati kesejahteraan,[4] rasisme, kemiskinan, mengabaikan bukti-bukti, bahkan melakukan polusi merupakan bentuk kekerasan.[5]

---

[1]

[2] Johan Galtung, "Cultural Violence," *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No. 3 (Agustus 1990): 292.

[3] Galtung, *Transcend & Transform*, 3.

[4] Johan Galtung dan Dietrich Fischer, *Johan Galtung Pioneer of Peace Research* (Heidelberg: Springer, 2013), 35.

[5] Jamil Salmi, *Violence and Democratic Society*, terj. Slamet Raharjo (Yogyakarta: Pilar Humania, 2005), 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut pendapat Magnani, kekerasan dibatasi dengan ada atau tidaknya penerimaan pihak objek sesuai dengan budaya masing-masing. Bagi Magnani, kekerasan merupakan perilaku yang berlawanan dengan bentukan persepsi yang diterima oleh sebuah kebudayaan.[6] Misalnya, prosedur kemoterapi yang dilakukan seorang dokter kepada pasiennya tidak bisa dikatakan sebagai bentuk kekerasan kepada pasien. Hal tersebut tidak dapat dipisahkan dari konteks bagaimana rasa sakit itu muncul, dan bukan sekadar keberadaan rasa sakit yang disebabkan oleh pihak lain.[7] Rasa sakit yang diakibatkan oleh proses kemoterapi merupakan konsekuensi dari persetujuan kedua belah pihak (dokter dan pasien) dalam proses penyembuhan. Terkait dengan budaya tersebut, definisi kekerasan yang ditawarkan Magnani masuk akal, namun pada sisi yang lain perlu dikritisi. Apabila sebuah perilaku hanya bisa disebut sebagai sebuah kekerasan jika berlawanan dengan persepsi budaya dan penerimaan individu, maka bagaimana ketika budaya tersebut telah tersusupi dengan kekerasan.

Kekerasan yang telah menyusup dalam budaya akan menjelma menjadi kekerasan budaya.[8] Kekerasan budaya dapat menampakkan sebuah kekerasan sebagai bukan kekerasan, atau paling tidak, sebagai sebuah tindakan yang wajar dan dibenarkan. Sebagai akibat menganggap wajar sebuah kekerasan, sensitivitas masyarakat akan menumpul. Ketumpulan tersebut dapat mengurangi sensitivitas untuk mendeteksi kekerasan. Bahkan, bukan tidak mungkin, akan menghilangkan

---

6

7 Mamdūḥ ‘Adwān, *Ḥayawānat al-Insān* (Damaskus: Dār Mamdūḥ ‘Adwān, t.th.), 15.
8 Galtung, “Cultural Violence,” 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesadaran terhadap sebuah kekerasan secara gradual hingga hilangnya kepercayaan akan pentingnya tindakan nir-kekerasan.

Selain kekerasan budaya, ada beberapa jenis kekerasan lain yang dikenal dalam studi konflik. Meski tidak ada kesepakatan bulat tentang pembagian jenis kekerasan, namun secara substansial, beberapa tipologi yang ditawarkan terlihat mirip satu dengan lainnya. Untuk menyimpulkan jenis-jenis kekerasan tersebut, beberapa tokoh membagi kekerasan berdasarkan sudut pandang yang digunakannya. Berikut beberapa sudut pandang yang digunakan untuk membagi jenis-jenis kekerasan yang ada:

a. Subjek Kekerasan.

Subjek atau aktor pelaku kekerasan dapat berupa orang, institusi, sistem atau bahkan budaya. Galtung membagi kekerasan berdasarkan subjek pelakunya menjadi dua. Ketika pelaku kekerasan jelas terlihat sosoknya, maka kekerasan tersebut dapat disebut sebagai kekerasan personal atau kekerasan langsung (*personal or direct violence*). Sedangkan jika aktor kekerasan tidak terlihat secara langsung bahkan seakan tidak ada pelakunya, maka disebut sebagai kekerasan struktural atau kekerasan tidak langsung (*structural or indirect violence*).[9]

Ketika A memukul kepala B hingga meninggal, maka kekerasan yang terjadi disebut sebagai kekerasan langsung. Akan tetapi, ketika A meninggal tidak memiliki uang untuk membeli makanan ketika dilanda kelaparan, maka aktor penyebab kematian A adalah kekerasan tidak langsung. Dalam kasus pertama,

[9] Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," *Journal of Peace Research* Vol. 6, No. 3 (1969): 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aktor pelaku kekerasan dapat ditelusuri dan berakhir pada sosok seseorang yang jelas. Sedangkan dalam kasus kedua, terlihat bahwa kematian A tidak disebabkan oleh seseorang, seakan A meninggal dengan sendirinya. Akan tetapi, jika ditelusuri secara telili, kematian A disebabkan struktur masyarakat atau budaya setempat yang membiarkan kemiskinan.

Salmi membagi kekerasan tidak langsung menjadi dua: kekerasan yang dimediasi (*mediated violence*) dan kekerasan karena pembiaran (*violence by omission*).[10] Contoh dari kekerasan yang dimediasi adalah eksploitasi tenaga-tenaga imigran ilegal. Ketiadaan izin resmi dan kebutuhan untuk tetap mempertahankan hidup memaksa tenaga-tenaga imigran gelap untuk menerima pekerjaan dengan risiko tinggi dan gaji kecil. Perusahaan sebagai institusi menggunakan potensi negatif dari imigran ilegal dan mengubahnya menjadi potensi positif bagi perusahaan. Meski terlihat seolah perusahaan telah menolong para imigran gelap, namun sejatinya, mereka mengeksploitasi demi mendapatkan keuntungan maksimal dengan modal minimal.

Untuk memahami kekerasan karena pembiaran, pembaca dapat mencermati contoh berikut. Alam memiliki potensi untuk menunjang kehidupan manusia. Kayu di hutan ataupun ikan di laut adalah salah satunya. Menjadikan hutan gundul karena penebangan tidak terencana atau musnahnya biota laut disebabkan penggunaan pukat harimau merupakan bentuk kekerasan tidak langsung dengan pembiaran. Aktor kekerasan tahu bahwa perilakunya salah, namun ia memilih untuk mengacuhkan dan membiarkannya. Kerusakan karena

[10] Salmi, *Violence and Democratic Society*, 109 & 147.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

efek pembiaran tersebut juga disebut kekerasan. Berbeda dengan Salmi, Galtung membagi kekerasan tidak langsung menjadi kekerasan struktural (*structural violence*) dan kekerasan kultural (*cultural violence*). Kekerasan struktural terjadi ketika tidak ditemukan hubungan langsung antara subjek dan objek kekerasan. Kekerasan struktural adalah ketidakadilan sosial (*social injustice*).[11]

Fischer menjelaskan bahwa kekerasan struktural dibagi lagi menjadi dua. Kekerasan struktural jenis pertama adalah ketidakadilan sosial yang dapat mengakibatkan kematian seseorang ataupun sekelompok orang secara perlahan. Penyebabnya dapat beragam, seperti kelaparan, wabah penyakit, atau bencana-bencana lain yang tidak mendapatkan penanganan serius dikarenakan kelengahan struktur masyarakat dalam memeratakan keadilan. Adapun kekerasan struktural kedua adalah pengebirian privasi kebebasan untuk berpartisipasi dalam menentukan pilihan yang menentukan kehidupan seseorang.[12]

Dari penjelasan tersebut terlihat bahwa Fischer tidak memberikan nama khusus untuk masing-masing tipe kekerasan struktural yang ditawarkannya. Fischer menuliskan jenis pertama dan jenis kedua untuk tipologinya. Berdasarkan pembagian lain yang ditawarkan Galtung[13] dan memperhatikan penjelasan Fischer sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa kekerasan struktural pertama adalah kekerasan struktural fisik. Korban kekerasan tersebut dapat diindra dengan hilangnya nyawa seseorang atau sebuah kelompok. Sedangkan kekerasan

[11] Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," 171.
[12] Dietrich Fischer, "Peace as a Self-Regulating Process," dalam *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. Charles Webel and Johan Galtung (London, New York: Routledge, 2007), 188.
[13] Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," 169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

struktural jenis kedua bersifat psikologis karena objeknya tidak terlihat secara langsung.

Sedikit berbeda dengan Galtung, Camara membagi kekerasan menjadi personal, institusional, dan struktural. Camara sebenarnya tidak menggunakan ketiga istilah tersebut secara langsung. Camara hanya membagi kekerasan dengan menggunakan nomor. Kekerasan nomor satu adalah ketidakadilan, kekerasan paling dasar. Ketidakadilan menimbulkan kekerasan nomor dua, yaitu pemberontakan dan perlawanan baik personal ataupun melalui kelompok-kelompok yang tergabung dalam institusi-institusi. Perlawan tersebut akan menarik negara dan pemerintah untuk melakukan tindakan represif dan disebut sebagai kekerasan nomor tiga.[14]

Pembagian Camara terlihat tidak begitu membedakan antara kekerasan langsung ataupun tidak langsung. Hal tersebut bisa jadi karena titik tekan Camara terfokus pada bagaimana kekerasan yang satu akan menarik dan menjadi magnet bagi kekerasan yang lain. Namun, secara teoretik dapat disimpulkan bahwa kekerasan yang dilakukan melalui institusi dan terjadi karena struktur masyarakat dapat dikategorikan dalam tipe kekerasan tidak langsung sebagaimana yang ditawarkan oleh Galtung.

Berbeda dengan Galtung ataupun Camara, Salmi membagi kekerasan menjadi empat: kekerasan langsung, tidak langsung, represif dan alienatif.[15] Terlihat pada dua tipe pertama kekerasan yang ditawarkan Salmi tidak berbeda

[14] Helder Camara, *Spiral of Violence* (London: Sheed and Ward Stagbooks, 1971), 30.
[15] Salmi tidak membedakan objek kekerasan sebagaimana yang dilakukan oleh Galtung. Salmi hanya menjelaskan bahwa objek kekerasan secara umum hanya satu, yaitu: hak untuk hidup. Oleh karena itu, sebuah perilaku tidak disebut sebagai sebuah kekerasan kecuali ia menargetkan hak seseorang atau sesuatu untuk hidup. Salmi, *Violence and Democratic Society*, 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan apa yang ditawarkan Galtung. Istilah yang digunakan Salmi juga sama, yaitu kekerasan langsung dan tidak langsung. Akan tetapi tipe ketiga dan keempat dari tawaran keduanya berbeda. Salmi menawarkan istilah kekerasan represif dan kekerasan alienatif.

Kekerasan represif menurut Salmi adalah kekerasan yang dilegalkan atau tidak dikenakan sanksi atas pelanggaran terhadap hak-hak dasar masyarakat, karena pada umumnya pelaku kekerasan represif adalah pemerintah ataupun negara.[16] Sedangkan kekerasan alienatif menjadikan seseorang terasing di dalam lingkungannya, baik secara subjektif (dalam bentuk psikologis) maupun secara objektif (dalam fenomena sosial).[17] Meski membedakan antara kekerasan alienatif yang bersifat subjektif dan objektif, penulis melihat ketumpangtindihan antara keduanya. Hal tersebut dapat dilihat dari contoh yang digunakan. Ketika menjelaskan tentang kekerasan alienatif subjektif, Salmi memberikan contoh perilaku yang membuat seseorang menjadi dicemooh, atau dibenci dalam suatu komunitas karena kediriannya. Cemoohan yang membuat seseorang merasa asing dan tidak dapat menyatu dan menikmati kediriannya dalam komunitas.

Untuk kekerasan alienatif objektif, Salmi menyontohkan seorang buruh yang tidak dapat menyuarakan hak-haknya dalam penandatanganan kontrak. Menurut penulis, muara pengebirian hak suara dan rasa sakit karena dicemooh adalah sama: penghapusan identitas seseorang yang bersifat psikologis. Cemoohan kepada seseorang selalu diawali dengan pemberangusan hak untuk berpendapat dan bersuara. Misalkan, ketika seseorang menghina dan mencemooh orang lain

[16] Ibid., 177.
[17] Ibid., 213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena memakai baju berbeda, maka pada saat yang sama telah terjadi pemberangusan kebebasan untuk bersuara melalui pakaian yang digunakan. Substansinya tidak berbeda, baik alienatif subjektif maupun objektif menargetkan sisi psikologis seseorang. Pada saat yang sama, kedua kekerasan tersebut merupakan fenomena sosial. Seseorang tidak dapat merasa terhina, tercemooh, dan berbeda, kecuali ia dibandingkan dengan yang lain. Pembandingan tersebut hanya mungkin terjadi dalam sebuah lingkungan sosial. Sehingga, hal tersebut merupakan sebuah fenomena sosial.

Apabila dicermati, definisi kekerasan represif dan alienatif yang ditawarkan Salmi mirip dengan kekerasan struktural yang ditawarkan oleh Galtung maupun Camara. Dalam *Cultural Violence,* Galtung menyebut tentang represi dan alienasi. Namun, berbeda dengan Salmi, bagi Galtung, institusi pemerintah maupun individu memiliki potensi yang sama untuk melakukan represi ataupun alienasi. Perbedaan antara kekerasan alienatif dan represif terletak pada objeknya. Kekerasan alienatif menyasar kebutuhan seseorang untuk meneguhkan identitas diri, sedangkan kekerasan represif menjadikan kebutuhan seseorang untuk menikmati kebebasan sebagai targetnya.[18] Keduanya masuk dalam kategori kekersan tidak langsung yang bersifat struktural.

Tipe kedua dari kekerasan tidak langsung yang ditawarkan Galtung adalah kekerasan budaya. Kekerasan budaya adalah segala sesuatu baik agama, ideologi, bahasa, seni, ilmu atau lainnya yang dapat digunakan untuk menjustifikasi dan melegalisasi kekerasan langsung ataupun kekerasan struktural.[19] Dengan kata lain,

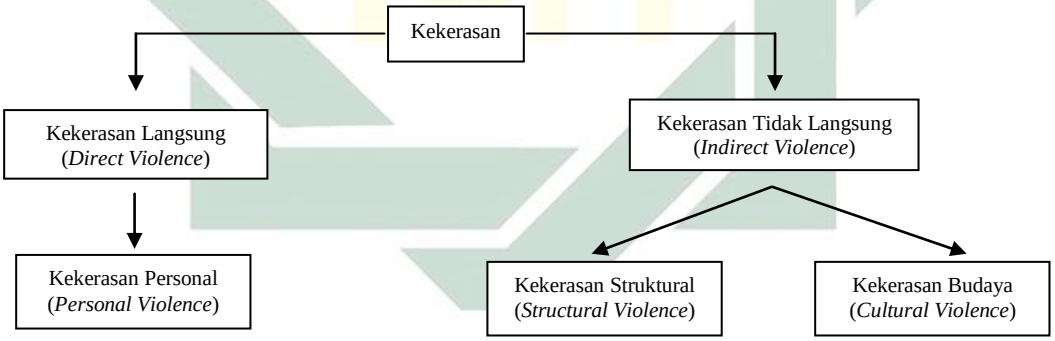
[18] Galtung, "Cultural Violence," 292.
[19] Ibid., 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan budaya adalah kekerasan yang telah menyusup ke dalam berbagai budaya dan keyakinan manusia, sehingga tidak mudah untuk dideteksi. Dalam prosesnya, kekerasan budaya tidak muncul dalam bentuk kekerasan, tetapi dalam wujud keyakinan, karya, ide dan kebiasaan.

Perlu kejelian tinggi untuk mendeteksi kekerasan budaya, karena ia bersifat atomistik. Pada saat kekerasan budaya telah ditemukan, butuh usaha tegar dan keberanian besar untuk mengubahnya. Hal tersebut dikarenakan kekerasan budaya sangat sulit untuk diubah, sesulit mengubah kode biologis-genetik seseorang.[20] Namun, kesulitan tidak sepatutnya menghalangi langkah. Siapa yang bersungguh-sungguh menginginkan sesuatu dia hanya butuh mencoba dengan totalitas dan bertawakal kepada Allah.[21]

2.1. Skema Pembagian Kekerasan berdasarkan Subjeknya.



[20] Ibid., 301.

[21] Hal tersebut dijelaskan oleh al-Qur'an dalam QS. Āli 'Imrān [3]: 159:

فَبِمَا رَحۡمَةٖ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمۡۖ وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لَهُمۡ وَشَاوِرۡهُمۡ فِي ٱلۡأَمۡرِۖ فَإِذَا عَزَمۡتَ فَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَوَكِّلِينَ.

"Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu, maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh Allah mencintai orang yang bertawakal."
Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba Internasional, 2012), 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Skema di atas adalah ringkasan dari pembagian kekerasan yang ditawarkan oleh Galtung. Secara garis besar ada dua jenis kekerasan berdasarkan subjek pelakunya: kekerasan langsung dan tidak langsung. Kekerasan langsung hanya memiliki satu bagian yaitu kekerasan personal. Sedangkan kekerasan tidak langsung memiliki dua bagian: kekerasan struktural dan kekerasan budaya.

b. Objek Kekerasan.

Apabila dilihat dari dimensi objeknya, kekerasan dibagi menjadi kekerasan fisik dan kekerasan psikologis.[22] Kekerasan fisik adalah kekerasan yang menargetkan objek yang dapat dilihat secara fisik. Kekerasan jenis ini menyebabkan berkurangnya kemampuan somatik seseorang. Nama lain dari kekerasan fisik adalah kekerasan biologis (*biologycal violence).*

Jenis kedua adalah kekerasan psikologis. Kekerasan psikologis merupakan kekerasan yang dapat mengurangi kemampuan psikologis manusia. Target kekerasan psikologis seringkali tidak dapat dideteksi secara indrawi. Seorang korban kekerasan psikologis bisa jadi fisiknya terlihat baik-baik saja, tetapi sebenarnya jiwanya tengah tersakiti. Salah satu contoh kekerasan psikologis adalah kebohongan, indoktrinasi segala hal, cuci otak (*brainwashing*), ancaman dan lain-lain yang bertujuan untuk menurunkan fungsi atau potensi mental seseorang.

[22] Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," 169.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Pengaruh Kekerasan.

Sesuatu yang buruk, tidak selalu memiliki dampak yang buruk. Hal tersebut juga berlaku untuk kekerasan. Dilihat dari pengaruh yang dihasilkan, kekerasan dibagi menjadi dua: kekerasan yang memiliki pengaruh negatif dan kekerasan dengan pengaruh positif. Pengaruh positif dan negatif dari kekerasan dapat bermula dari hukuman (*punishment*) atapun pemberian hadiah (*reward*).[23] Galtung menyebut keduanya sebagai bentuk kekerasan. Sisi kekerasan dari memberikan hukuman jelas, sedangkan pemberian hadiah merupakan salah satu bentuk manipulasi kekerasan dengan memberikan perasaan senang sebagai ganti dari rasa sakit.[24] Keduanya memiliki potensi untuk menimbulkan efek baik maupun buruk.

Dalam bidang ekonomi, sering dikenal taktik *reward-oriented,* yaitu ketika konsumen diiming-imingi dengan hadiah jika berbelanja dengan jumlah tertentu. Slogan 'beli dua gratis satu' sering kita lihat pada berbagai pusat perbelanjaan. Taktik tersebut dapat dikategorikan sebagai kekerasan dari kacamata pengaruhnya. Seseorang yang sebenarnya hanya membutuhkan satu baju, bisa jadi tergiur untuk beralih membeli dua baju, demi mendapatkan satu baju gratis.

Pada saat yang sama, *reward* juga dapat berefek positif. Salah satu contohnya dapat dicermati dalam proses pendisiplinan anak. Memberikan *reward* akan mendorong seorang anak untuk mengerti dan mematuhi target yang dicanangkan. Inilah yang disebut dengan disiplin positif (*positive discipline*).[25]

---

[23] Ibid., 170.
[24] Ibid.
[25] Anne B. Smith, "The State of Research on the Effect of Physical Punishment," *Social Policy Journal of New Zealand*, No. 27 (Maret 2006): 115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meski tidak terlihat ada kekerasan, namun dari perspektif adanya usaha untuk menghambat salah satu potensi seseorang, hal tersebut mengandung kekerasan meski memiliki dampak positif. Pada sisi yang lain, hal penting yang juga perlu diperhatikan adalah bahwa tidak semua kekerasan memiliki dampak negatif. Ada beberapa kekerasan yang memiliki dampak positif baik bagi subjek ataupun objek.

d. Tujuan dan Kesengajaan Kekerasan

Tipe keempat dari kekerasan dilihat dari ada atau tidaknya niat untuk melakukan sebuah kekerasan. Berdasarkan perspektif ini, kekerasan dibagi menjadi kekerasan yang tidak memiliki maksud tertentu (*unintended violence*) dan kekerasan yang memiliki tujuan tersembunyi (*intended violence*).[26] Pembedaan ini menjadi penting untuk dapat mendeteksi perilaku-perilaku kekerasan yang mengatasnamakan tujuan tertentu atau demi kebaikan yang lebih besar. Dengan membedakan antara keduanya, diharapkan definisi kekerasan dapat menangkap ikan kecil dan tidak melepaskan ikan besar sekaligus. Sebagian besar kekerasan struktural berlindung di balik tujuan untuk melegalkan kekerasannya. Maka, dengan pembedaan ada atau tidaknya tujuan tertentu dari sebuah kekerasan, maka perilaku kekerasan yang terjaring akan lebih detail.

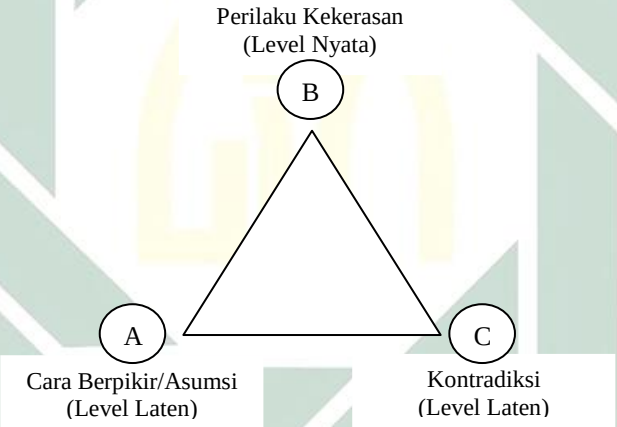
[26] Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

e. Level Kekerasan

Berdasarkan levelnya, kekerasan dibagi menjadi dua: kekerasan nyata dan kekerasan laten.[27] Kekerasan nyata adalah kekerasan yang telah termanifestasi dalam perilaku nyata dan dapat dilihat dengan indra. Sedangkan kekerasan laten adalah kekerasan yang belum nampak secara nyata, namun berpotensi untuk muncul dan menimbulkan kekerasan nyata pada saat yang lain. Untuk memudahkan pemahaman tentang kekerasan laten dan kekerasan nyata, dapat diperhatikan segitiga konflik yang ditawarkan oleh Galtung.

2.2. Bagan Segitiga Konflik Galtung[28]



Dari segitiga konflik tersebut, dijelaskan bahwa level nyata dari sebuah kekerasan (*manifest level of violence*) tidak pernah terjadi kecuali telah melalui level laten (*latent level*). Contoh mudah untuk memahaminya dapat dicermati sebagai berikut. Kontradiksi (C) bisa berbentuk rasa frustasi dalam diri seseorang karena keinginannya dihalangi oleh pihak lain. Perasaan tersebut akan mendorong seseorang untuk berlaku agresif baik dalam bentuk cara berpikir dan berasumsi

[27] Ibid., 172.
[28] Bagan ini diterjemahkan dari: Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (London: Sage Publications, 1996), 72.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(A), ataupun dengan mengungkapkannya melalui perilaku (B).[29] Ketika kontradiksi melahirkan asumsi, maka level laten kekerasan kedua terjadi. Namun, apabila kontradiksi menyebabkan seseorang bertindak secara nyata, maka kekerasan nyata telah menjelma. Pada titik inilah teori spiral kekerasan (kekerasan akan melahirkan kekerasan) menemukan akarnya.[30]

Ketiga titik pijak kekerasan pada poin A, B, dan C dapat dihubungkan dengan pembagian kekerasan menurut subjek: kekerasan personal dan struktural. Ketika seseorang berasumsi, berpikir, merasa (A) dan sadar siapa yang menyebabkan kontradiksi yang dirasakannya (C), maka aktor kekerasannya menjadi jelas. Sehingga pada saat yang sama dapat dikategorikan menjadi kekerasan personal. Sedangkan ketika kedua titik (A) dan (C) berada pada level sub-kesadaran, maka pelakunya dapat dipastikan adalah struktur, sehingga kekerasan yang dihasilkan masuk dalam kategori kekerasan struktural.[31]

f. Ada Tidaknya Korban yang Tersakiti

Tipologi kekerasan yang terakhir dilihat dari ada atau tidaknya korban yang tersakiti. Tidak semua kekerasan membuat objeknya merasa tersakiti. Ada kekerasan yang bahkan membuat korbannya merasa senang, dan ada juga kekerasan yang membuat objeknya merasa disakiti. Namun, keduanya tetaplah kekerasan. Ketidakjujuran atau berdusta merupakan salah satu contoh kekerasan

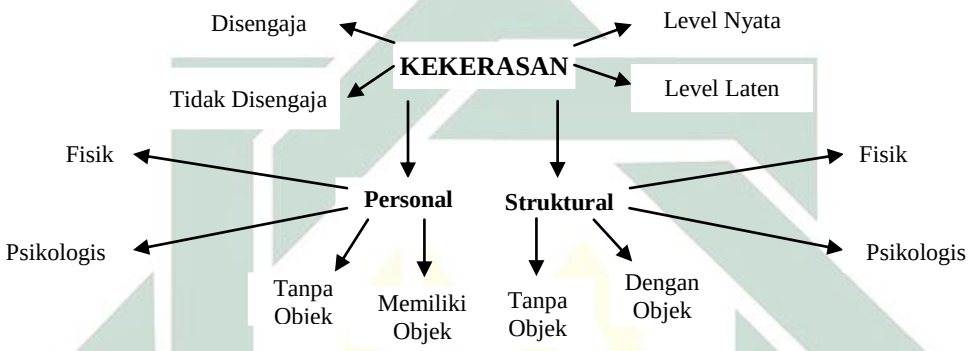
[29] Ibid.
[30] Camara, *Spiral of Violence*, 30.
[31] Galtung, *Peace by Peaceful Means*, 74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang kadang tidak membuat korbannya merasa disakiti. Akan tetapi dilihat dari cara berpikir secara umum, ketidakjujuran masuk dalam kategori kekerasan.[32]

Dari seluruh tipologi kekerasan yang dijelaskan, dapat digambarkan skema sebagai berikut:

2.3. Skema Tipologi Kekerasan.[33]



Skema tersebut menjelaskan bahwa kekerasan dapat dibagi menjadi tiga jenis utama, yaitu 1) personal dan struktural; 2) sengaja dan tidak sengaja; serta 3) nyata dan laten. Masing-masing dari kekerasan personal dan struktural dapat dibagi menjadi dua dilihat dari objeknya, yaitu: a) fisik dan psikologis, serta b) ada dan tidaknya objek yang tersakiti. Sebagai sebuah ilmu, tipologi ini bukan bersifat final, khususnya jika dikaitkan pada teks kitab suci. Hal tersebut tidak menutup kemungkinan munculnya tipologi-tipologi baru dengan tetap mempertimbangkan tipologi yang sudah ada.

2. Mengapa Pseudo Kekerasan?

Jika pada bagian sebelumnya telah dibahas tentang tipologi kekerasan dalam studi perdamaian dan konflik, bagian ini akan memperkenalkan istilah

[32] Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," 170.
[33] Skema ini diterjemahkan dari skema yang dibuat oleh Galtung dalam Ibid., 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"pseudo kekerasan". Istilah "pseudo kekerasan" yang ditawarkan tidak bisa dilepaskan dari konteks yang memunculkan istilah tersebut, yaitu keberadaan ayat-ayat al-Qur'an yang secara tekstual memiliki konten kekerasan. Pada saat yang sama, Islam mengajarkan dan menjunjung tinggi nilai perdamaian.

Setidaknya ada lima macam pendekatan yang dilakukan Islam untuk mentransformasikan perdamaian dalam kehidupan manusia. Kelima pendekatan tersebut adalah melalui kekuatan politik, kekuatan hukum, kekuatan komunikasi, kekuatan berkehendak untuk melawan kekerasan dengan nir-kekerasan, dan pendekatan melalui kekuatan cinta.[34] Jika diperhatikan, kelima pendekatan tersebut membutuhkan adanya kekuatan awal. Hal tersebut mengingatkan akan keutamaan seorang mukmin yang kuat dibanding mukmin yang lemah sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadis:[35]

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « الْمُؤْمِنُ الْقَوِىُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِى كُلٍّ خَيْرٌ احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ

Dari Abū Hurayrah berkata, Rasulullah *ṣallā Allāh 'alayh wa sallam* bersabda: "Seorang mukmin yang kuat lebih baik dan lebih disayangi oleh Allah daripada mukmin yang lemah. Pada masing-masing dari keduanya (baik mukmin yang kuat maupun mukmin yang lemah) terdapat kebaikan. Berusahalah semaksimal mungkin untuk mencapai apa yang bermanfaat bagimu, dan mohonlah pertolongan kepada Allah". (HR. Muslim).

Kekuatan yang disebutkan dalam hadis tersebut bersifat umum, sehingga mencakup segala macam jenis kekuatan yang berguna untuk kebaikan. Jika ditarik pada perdamaian, hadis tersebut dapat dimaknai sebagai perintah untuk

[34] Imam Taufiq, *Al-Qur'an Bukan Kitab Teror Membangun Perdamaian Berbasis Al-Qur'an* (Yogyakarta: Bentang, 2016), 49.
[35] Abū al-Ḥusain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Vol. 8 (Beirut: Dār al-Jīl, 2000), 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengusahakan semua hal yang berguna demi terciptanya perdamaian dan menghindari kekerasan.

Dalam surat al-Ḥujurāt [49]: 9, al-Qur'an menyebutkan:

وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتۡ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا بِٱلۡعَدۡلِ وَأَقۡسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ.

"Dan apabila ada dua golongan orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya. Jika salah satu dari keduanya berbuat zalim terhadap (golongan) yang lain, maka perangilah (golongan) yang berbuat zalim itu, sehingga golongan itu kembali kepada perintah Allah. Jika golongan itu telah kembali (kepada perintah Allah), maka damaikanlah antara keduanya dengan adil, dan berlakulah adil. Sungguh Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil".[36]

Pada ayat tersebut, Allah memberikan dua opsi untuk menyelesaikan konflik bersenjata antara dua kelompok yang berseteru. Cara pertama adalah mendamaikan dan cara kedua adalah memerangi. Cara pertama merupakan tindakan nir-kekerasan, dan cara kedua dapat dikategorikan ke dalam kekerasan struktural. Hal penting yang perlu diperhatikan adalah al-Qur'an menjadikan opsi damai sebagai solusi pertama yang wajib dicoba pada setiap usaha resolusi konflik. Al-Qur'an tidak menganjurkan kekerasan sebagai solusi utama.

Keberadaan dua opsi dalam al-Qur'an tersebut menjadikan para peneliti berbeda pendapat dalam memosisikan Islam. Sebagian menetapkan Islam sebagai agama yang melegitimasi kekerasan, dan sebagian lainnya menjelaskan bahwa Islam lebih condong pada tradisi damai. Peperangan dan solusi kekerasan hanya dibolehkan dalam keadaan-keadaan kritis serta dibatasi oleh aturan-aturan ketat.[37]

---

[36] Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 516.
[37] Mohammed Abu-Nimer, "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam," *Journal of Law and Religion*, Vol. 15, No. 1/2 (2001 - 2000): 217.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keberadaan bagian kecil konten kekerasan dalam al-Qur'an tidak seharusnya menjadi justifikasi menamakan al-Qur'an atau sebagian ayatnya sebagai ayat kekerasan. Bagaimanapun al-Qur'an memberikan pilihan, dan pembaca al-Qur'an-lah yang menentukan apa yang dipilih. Mengutip penelitian tentang radikalisasi dan terorisme yang dilakukan oleh EC's European Network of Expert on Violent Radicalization, Esposito menuliskan bahwa dalam banyak kasus, agama (termasuk di antaranya kitab suci) tidak menjadi sumber utama dari mayoritas perilaku para ekstremis. Pendorong radikalisasi berbeda-beda dan dipengaruhi oleh konteks spesifik yang membuat mereka merasa dimarginalkan atau dikucilkan sehingga mencari identitas baru.[38] Hal senada juga dikuatkan oleh penelitian Jones, bahwa stimulus paling dominan perilaku kekerasan, termasuk di antaranya kecenderungan untuk menafsirkan ayat-ayat suci dengan nuansa kekerasan bermuara pada perasaan dipermalukan dan terhina.[39]

Hal yang patut disayangkan adalah penggunaan term "ayat kekerasan" dalam kajian-kajian yang membahas tentang al-Qur'an tanpa mempertimbangkan konsekuensi berat dari penamaan tersebut. Dapat disebutkan di antaranya tulisan Junaidi Abdillah yang berjudul *Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an,*[40] artikel Dede Rodin dengan tajuk *Islam dan Radikalisme: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Qur'an*[41] atau istilah *blood verses of Qur'anic text* yang digunakan dalam sebuah laporan penelitian di

---

[38] John L. Esposito, "Islam and Political Violence," *Religions*, Vol. 6 (2015): 1077.
[39] James W. Jones, *Blood That Cries out from the Earth the Psychology of Religious Terrorism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 36.
[40] Junaidi Abdillah, "Radikalisme Agama: Dekonstru Ayat 'Kekerasan' Qur'an,"
[41] Dede Rodin, "Islam yat 'Kekerasan' Qur'an,"

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

London,[42] ataupun artikel Gavin McInnes yang berjudul *10 Violent Koran Verses and The Terror They Spawned*.[43] Keempat tulisan tersebut patut dipersoalkan, terutama tulisan Jamie Bartlett, Jonathan Birdwell, Michael King, dan McInnes yang dengan jelas menggunakan istilah "Ayat kekerasan" dalam al-Qur'an. Sedangkan artikel Abdillah dan Rodin terlihat lebih berhati-hati dengan meletakkan tanda kutip pada kata kekerasan. Pada satu sisi, keberadaan tanda kutip dapat menjadi acuan bahwa kata kekerasan yang dimaksud bukanlah bertujuan untuk melabeli beberapa ayat tertentu dari al-Qur'an dengan ayat kekerasan. Namun demikian, jika penggunaan kata lain dapat menggantikan pengharusan penggunaan tanda kutip selayaknya perlu menjadi pertimbangan.

Kemampuan sebuah kitab suci untuk menginspirasi tindak kekerasan seharusnya dibandingkan dengan kemampuannya untuk menyugesti tindak perdamaian.[44] Hal yang sama juga berlaku untuk al-Qur'an. Karena al-Qur'an tidak dapat berbicara, maka pembaca al-Qur'anlah yang berbicara tentang al-Qur'an.[45] Dengan ungkapan lain, jika seorang muslim melakukan tindak kekerasan, maka hal tersebut bukanlah salah al-Qur'an, tetapi salah pembaca al-Qur'an. Maka, menyebut salah satu ayat al-Qur'an dengan ayat kekerasan sama artinya menuduh al-Qur'an atas sesuatu yang tidak dilakukannya. Oleh karena itu,

---

[42]

[43] Gavin McInnes, "10 Violent Koran Verses and the Terror They Spawned,"

[44] Chadwick F. Alger, "Peace Studies as A Transdisciplinary Project," dalam ed. Charles Webel dan Johan Galtung, *Handbook of Peace and Conflict Studies* (London: Routledge, 2007), 314.
[45] Al-Sayyid al-Sharīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāghah* (Kairo: al-Maktabah al-Taufīqiyyah, 1998), 217.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perlu istilah lain untuk menjembatani kedua hal yang terlihat saling berlawanan (keberadaan konten kekerasan[46] dan perintah untuk mengusahakan perdamaian).

Penulis menawarkan penggunaan istilah ayat "pseudo kekerasan" untuk menggantikan istilah "ayat kekerasan". Kata pseudo berarti kuasi, maya, palsu, dan semu.[47] Ketika kata pseudo disandingkan dengan kata lain, maka berarti sesuatu yang berlawanan dari kata yang disifatinya, namun terlihat seakan-akan sama. Sebagai contoh, dalam kajian relasi interpersonal, dikenal istilah pseudo konflik (*pseudo conflict*). Kata tersebut menjelaskan sebuah persepsi tentang keberadaan konflik, padahal faktanya konflik tersebut tidak ada (*a perception that a conflict exists when in fact it doesn't*).[48] Dalam kriminologi dikenal istilah pseudo kekerasan (*pseudo violence*). Istilah pseudo kekerasan digunakan untuk menunjuk makna yang berlawanan dengan *real violence* (kekerasan riil).[49] Dari kedua contoh tersebut dapat disimpulkan bahwa kata pseudo digunakan untuk menunjuk sesuatu yang disalahpahami karena wujud lahirnya seakan menunjukkan sesuatu padahal jika diteliti lebih dalam tidaklah demikian. Dalam disertasi ini istilah "pseudo kekerasan" digunakan untuk menjembatani wujud literal ayat yang terlihat seakan-akan memerintahkan tindak kekerasan, atau mengandung unsur kekerasan, padahal jika diteliti maknanya secara holistik

---

[46] Konten kekerasan yang ada dalam al-Qur'an dapat dipetakan menjadi dua jenis. *Pertama*, konten kekerasan yang dipaparkan sebagai solusi paling akhir dan darurat untuk menjaga perdamaian, dan *kedua*, konten kekerasan yang dilakukan pihak lain. Al-Qur'an hanya menceritakan ulang, bukan sebagai subjek yang melakukan ataupun sistem yang memerintahkan tindak kekerasan tersebut.

[47] Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia* (Bandung: Mizan, 2009), 524.

[48] Steven McCornack, *Reflect & Relate an Introduction to Interpersonal Communication* (Boston: Bedford, 2013), 297.

[49] Kit R. Christensen, *Revenge and Social Conflict* (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berusaha untuk menjunjung perdamaian. Hal tersebut diharapkan dapat mengakomodir lafaz dan makna ayat secara bersamaan, tanpa harus mengorbankan salah satunya.

B. Klasifikasi Ayat-ayat "Pseudo Kekerasan" dalam al-Qur'an

Bahasa dapat mengandung unsur kekerasan maupun perdamaian.[50] Galtung menjelaskan bahwa sebuah bahasa dapat mengandung unsur kekerasan meski dengan wujud lebih implisit dibanding dengan tindakan nyata.[51] Akan tetapi, dalam satu kategori yang sama, akan selalu ada tipologi eksplisit dan implisit, sebagaimana dikenal ada kekerasan eksplisit dan kekerasan implisit.[52] Berdasarkan hal tersebut, unsur pseudo kekerasan dalam bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an juga dapat dipetakan menjadi eksplisit dan implisit.

Klasifikasi ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam disertasi ini didasarkan pada makna kata. Hal tersebut disebabkan sebuah kata tidak selalu memiliki makna yang sama ketika berdiri sendiri dan ketika berada dalam struktur kalimat tertentu.[53] Pernyataan tersebut di antaranya dapat diperhatikan pada makna QS. al-'Ankabūt [29]: 69 berikut:

---

[50] Muhammad Rafi Siddiq, "Peace, Conflict and Language: Coping with Linguistic Intolerance and Violence", (Thesis--School for International Training Graduate Institut, Vermont, 2016), 3.
[51] Galtung, "Cultural Violence," 299.
[52] Claudia Mitchell dan Iwani Mothobi-Tapela, *Taking Action: Gender-Based Violence in and around Schools in Swaziland and Zimbabwe* (UNICEF EFA Global Monitoring Report, 2004), 16. Diakses dari www.unicef.org>pdf pada 15 Agustus 2017.
[53] Hal tersebut sejalan dengan definisi tentang kekerasan yang telah disebutkan sebelumnya sebagai sebuah perilaku yang hanya bisa dinilai sesuai konteks di mana ia dilakukan. Sebuah tindakan tidak selalu dapat dinilai sebagai sebuah kekerasan hanya dengan melihat salah satu aspeknya, semisal rasa sakit, dan demikian juga sebaliknya. Sebuah senyuman dari seseorang dalam konteks tertentu, kadang dapat dinilai sebagai sebuah kekerasan melebihi pemukulan fisik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ

"Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, Kami akan tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sungguh Allah beserta orang-orang yang berbuat baik".[54]

Ketika berdiri sendiri, kata *jihād* mewakili makna kekerasan.[55] Sebaliknya, keterkaitan kata *jihād* dengan kekerasan tidak harus dikedepankan ketika *jihād* menjadi bagian dari sebuah struktur ayat secara keseluruhan yang dikuatkan oleh konteks yang berbeda. Al-Rāzī menjelaskan bahwa struktur dan konteks ayat secara keseluruhan menunjukkan bahwa makna orang-orang yang ber-*jihād* dalam ayat ke-69 dari surah al-'Ankabūt tidak ada kaitannya dengan kekerasan ataupun aktivitas mengangkat senjata. Pada ayat tersebut, kata *al-ladhīnā jāhadū fīnā* justru memiliki makna "dan orang-orang yang meneliti, mempelajari, dan mencermati tanda-tanda Kami". Makna tersebut koheren dengan kalimat yang ada setelahnya: "maka Kami akan menganugerahkan ilmu dari sisi Kami" dan juga bagian penutup ayat: "Sesungguhnya Allah bersama orang-orang yang berbuat baik".[56] Tawaran al-Rāzī masuk akal jika dilihat dari sudut pandang koherensi ayat atau lebih dikenal sebagai disiplin *'ilm al-munāsabah* dalam kajian ilmu al-Qur'an.

Hal senada juga dijelaskan dalam tafsir al-Qurṭubī meski al-Qurṭubī menawarkan makna berbeda dari apa yang disampaikan oleh al-Rāzī. Bagi al-

[54] "Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, Kami akan tunjukkan kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sungguh Allah beserta orang-orang yang berbuat baik". Kemenag RI, *Al-Qur'an Dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba Internasional, 2012), 404.

[55] Makna *jihād* dalam bahasa Arab adalah *muḥārabat al-a'dā'* (memerangi musuh) *wa qitāl al-kuffār* (membunuh orang kafir), *wa al-mubālaghah wa istifrāgh al-wus'i fī al-ḥarb aw al-lisān aw mā aṭāqa min al-shay'* (mengerahkan kemampuan pamungkas dan usaha paling maksimal dalam memerangi musuh baik dengan lisan atau hal lain yang sanggup dilakukan). Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr, "Lisān al-'Arab", Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 2000), 225.

[56] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 9 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 5301.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qurṭubī, *jihād* dalam ayat tersebut bermakna umum dan mencakup segala kebaikan yang dilakukan umat muslim demi mengharap rida Allah. Salah satu alasannya adalah karena ayat tersebut turun sebelum kewajiban berperang.[57] Berdasarkan kedua tafsir tersebut, ayat 69 dari surah al-'Ankabūt dapat dikategorikan sebagai ayat "pseudo kekerasan" meski memiliki kata "*jihād*" dalam susunan ayatnya. Karya-karya sebelumnya yang membahas tentang klasifikasi ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kata yang ada di dalam al-Qur'an sudah sangat banyak,[58] hal tersebut menjadi alasan lain mengapa penulis lebih memilih klasifikasi ayat "pseudo kekerasan" berdasarkan makna dan konteks struktur ayat.

Penentuan kategori eksplisit dan implisit dalam disertasi ini didasarkan pada dua indikator utama: *pertama*, struktur mikro ayat yang mencakup bentuk kalimat yang digunakan (*inshā'īyah* ataukah *khabarīyah*), subyek-obyek kekerasan, dan target dari kekerasan; *kedua*, makna yang dikandung oleh konteks ayat secara keseluruhan. Dari dua indikator tersebut, ditemukan dua model ayat "pseudo kekerasan" untuk masing-masing varian eksplisit maupun implisit, yaitu restoratif dan destruktif.

---

[57] Muḥammad Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 7 (Kairo: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 243.

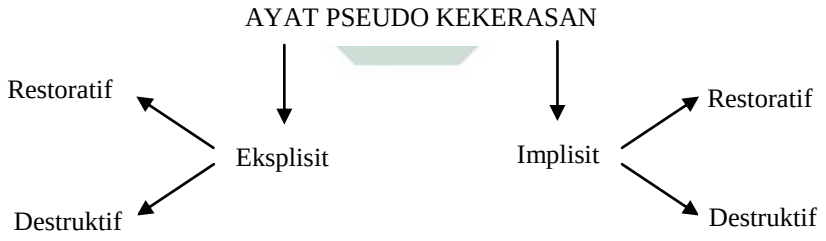
[58] Di antara karya katalog-ensiklopedik ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan kata-kata adalah karya Ḥusayn Muḥammad Fahmī, *al-Dalīl al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Salām, 2002), 368; Hasan 'Izz al-Din al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsīr Lughawī li Kalimāt al-Qur'ān* (Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2005), 343. Karya al-Jamal memang menggunakan tafsir sebagai salah satu aspek katalogisasinya, akan tetapi al-Jamal mengkhususkan katalognya hanya pada makna yang ditunjuk oleh ayat terbanyak. Hal tersebut sangat membantu pembaca untuk memahami makna kata tertentu berdasarkan mayoritas ayat, akan tetapi secara tidak langsung menegasikan makna-makna lain yang hanya dijelaskan oleh sedikit ayat dalam pembahasan yang sama.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pembagian masing-masing varian menjadi restoratif dan destruktif merupakan upaya penyempurnaan klasifikasi yang ditawarkan oleh Robert Gleave ketika membagi kekerasan dalam pemikiran Islam (termasuk di antaranya dalam al-Qur'an). Gleve membaginya menjadi *legitimate violence* dan *illegitimate violence.*[59] *Legitimate violence* adalah kekerasan yang "dibenarkan" oleh al-Qur'an, dan *illegitimate violence* merupakan tindak kekerasan yang tidak dilegitimasi oleh al-Qur'an. Ketika mencermati ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan kekerasan yang dilegitimasi maupun tidak, didapat kesimpulan bahwa *legitimate violence* merupakan ayat-ayat yang di dalamnya terdapat dan atau berpotensi kekerasan akan tetapi bersifat restoratif (sebagai upaya untuk "mengembalikan" manusia pada kebaikan dan keadilan, sedangkan *illegitimate violence* selalu disandingkan untuk label kekerasan-kekerasan yang bersifat destruktif (merusak).

Pembagian ayat-ayat "pseudo kekerasan" tersebut dapat digambarkan dalam skema sebagai berikut:

2.4. Bagan Tipologi Ayat Pseudo Kekerasan



[59] Meski tidak membagi secara eksplisit antara ayat-ayat kekerasan *legitimate* dan *illegitimate*, tetapi tulisan tersebut memaparkan bahwa dalam Islam dikenal dua bentuk kekerasan, yaitu kekerasan yang dilegitimasi dan yang tidak dilegitimasi oleh al-Qur'an. Hal tersebut secara tidak langsung memberikan petunjuk bahwa al-Qur'an membagi kekerasan menjadi dua varian utama, yaitu: *legitimate* dan *illegitimate.* István T. Kristó-Nagy and Robert Gleave, "Introduction," dalam *Violence in Islamic Thought from the Qur'ān to the Mongols* (Edinburg: Edinburg University Press, 2015), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, klasifikasi ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ditawarkan dalam disertasi ini mencakup empat varian: eksplisit restoratif, eksplisit destruktif, implisit restoratif, dan implisit destruktif.

1. Ayat "Pseudo Kekerasan" Eksplisit Restoratif

Ayat "pseudo kekerasan" eksplisit restoratif[60] (untuk selanjutnya disingkat: ER) adalah ragam pertama dari empat klasifikasi yang penulis tawarkan. Ragam ini mencakup seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang menampilkan dan atau memerintahkan tindakan kekerasan atau tindakan-tindakan yang berpotensi melahirkan kekerasan dengan jelas. Kategori "pseudo kekerasan" ER hanya mencakup ayat-ayat yang menggunakan bentuk *inshā'ī* atau menggunakan kata kerja yang secara tekstual menunjuk atau memerintahkan kekerasan. Batasan tersebut mencakup ayat-ayat yang memiliki bagian yang menggunakan kata-kata dengan konten kekerasan langsung dan atau menimbulkan kekerasan tanpa menggunakan metafora di dalamnya.

---

[60] Penamaan ketegori restoratif ini diilhami oleh QS. al-Sajdah [32]: 21

وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَدۡنَىٰ دُونَ ٱلۡعَذَابِ ٱلۡأَكۡبَرِ لَعَلَّهُمۡ يَرۡجِعُونَ

Dan Sesungguhnya Kami merasakan kepada mereka sebahagian azab yang dekat (di dunia) sebelum azab yang lebih besar (di akhirat), mudah-mudahan mereka kembali (ke jalan yang benar). Kemenag RI, *Qur'an d*

Kata "*la'allahum yarji'ūn"* yang menutup ayat tersebut merupakan alasan mengapa Allah seringkali melakukan kekerasan (merasakan kepada manusia sebagian azab) terhadap manusia. Dalam kesempatan lain, Allah juga memberikan legalitas atas tindakan-tindakan kekerasan sebagai sebuah ajaran agama. Hal tersebut menunjukkan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang menampilkan, merekam, dan mengandung kekerasan tidak lain sebagai upaya restoratif (agar manusia kembali kepada kebaikan), bukan semata-mata untuk melegalkan kekerasan. Di sisi lain, ayat ini juga dapat dijadikan bukti bahwa term ayat "pseudo kekerasan" lebih sesuai untuk digunakan sebagai pengganti penyebutan ayat-ayat kekerasan al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kata restoratif[61] memberikan keterangan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang menampilkan, merekam, dan atau memerintahkan kekerasan memiliki tujuan dan target untuk mengembalikan manusia pada kebenaran dan kebaikan. Dengan demikian, meski terlihat seolah-olah melegalkan kekerasan, namun ayat-ayat "pseudo kekerasan" ER merupakan upaya akhir untuk merestorasi perilaku individu ataupun kelompok yang menyakiti sesama manusia, merusak peradaban, alam ataupun berpotensi menjungkirbalikkan tatanan ideal kehidupan manusia.

2. Ayat "Pseudo Kekerasan" Eksplisit Destruktif

Kategori eskplisit destruktif (selanjutnya disingkat menjadi ED) digunakan untuk mengelompokkan ayat-ayat yang dengan jelas menampilkan, merekam, dan menceritakan perilaku kekerasan yang bersifat destruktif dalam bentuk kalimat aktif. Di antara ayat-ayat yang masuk dalam kategori "pseudo kekerasan" eksplisit destruktif adalah ayat-ayat yang merekam perilaku tiran, pembangkangan dan perilaku kekerasan—baik fisik atau verbal— yang dialamatkan kepada para utusan Allah dan pengikut-pengikutnya. Salah satu contoh dari ayat pada kategori "pseudo kekerasan" ED adalah:

وَإِذْ نَجَّيْنَٰكُم مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوٓءَ ٱلْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَآءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَآءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ

"Dan (ingatlah) ketika Kami menyelamatkan kamu dari (Fir'aun dan) pengikut-pengikut Fir'aun. Mereka menimpakan siksaan yang sangat berat kepadamu. Mereka menyembelih anak-anak laki-lakimu dan membiarkan hidup

[61] Restoratif merupakan kata sifat dari kata restorasi yang berarti pengembalian atau pemulihan kepada keadaan semula. Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, "Ka Bahasa Indonesia," Penggunaan kata restoratif dalam klasifikasi ini sejalan dengan tujuan dari al-Qur'an sebagai petunjuk agar manusia dapat kembali kepada Allah, keimanan dan kebaikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

anak-anak perempuanmu. Dan pada yang demikian itu merupakan cobaan yang besar dari Tuhanmu".[62]

Ayat tersebut mengisahkan bagaimana kekejaman Fir'aun terhadap umat Nabi Musa As. Menyembelih seorang anak manusia dapat dikategorikan sebagai sebuah tindak kekerasan eksplisit destruktif. Maka, ayat ini masuk dalam kategori ayat "pseudo kekerasan" ED.

Tindakan Fir'aun yang membunuh setiap anak laki-laki pada masanya dan menyiksa umat Nabi Musa secara *de jure* maupun *de facto* adalah sebuah kekerasan. Sebaliknya, disertasi ini memasukkan ayat tersebut ke dalam kategori ayat "pseudo kekerasan". Alasannya adalah karena perilaku kekerasan tersebut dilakukan oleh pihak lain. Al-Qur'an hanya menceritakan kembali apa yang telah dilakukan oleh pihak lain sebagai bentuk peringatan kepada umatnya. Jika ayat tersebut dikategorikan sebagai ayat kekerasan eksplisit, maka hal tersebut tidak adil bagi al-Qur'an. Al-Qur'an bukanlah pelaku dari kekerasan tersebut. Ia hanya menampilkan kembali sebagai bentuk edukasi kepada umat manusia, bukan untuk memerintahkan mereka melakukan hal yang sama. Oleh karena itu, ayat tersebut lebih sesuai dikategorikan sebagai ayat "pseudo kekerasan", daripada sebagai ayat kekerasan.

Selain ayat-ayat yang memiliki kandungan kata yang merekam kekerasan, kategori ED juga mencakup ayat-ayat yang secara zahirnya tidak mengandung perilaku kekerasan destruktif secara fisikal, akan tetapi sejatinya menunjukkan kekerasan non-fisik. Salah satu bentuk jenis ini adalah kekerasan tidak langsung dari tersebarnya informasi bohong yang digambarkan dalam QS. al-Nūr [24]: 15:

---

[62] Kemenag RI, *Qur'an*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

إِذۡ تَلَقَّوۡنَهُۥ بِأَلۡسِنَتِكُمۡ وَتَقُولُونَ بِأَفۡوَاهِكُم مَّا لَيۡسَ لَكُم بِهِۦ عِلۡمٞ وَتَحۡسَبُونَهُۥ هَيِّنٗا وَهُوَ عِندَ ٱللَّهِ عَظِيمٞ .

"(Ingatlah) ketika kamu menerima (berita bohong) itu dari mulut ke mulut dan kamu katakan dengan mulutmu apa yang tidak kamu ketahui sedikitpun dan kamu menganggapnya remeh, padahal dalam pandangan Allah itu soal besar".[63]

Ayat tersebut menerangkan bahwa manusia kerap kali menganggap penyebaran berita bohong sebagai seuatu yang tidak perlu dikhawatirkan. Sebaliknya, Allah menganggapnya sebagai suatu bentuk perilaku yang menimbulkan kerusakan yang besar. Jika dilihat dengan kacamata era kontemporer, menyebarkan informasi yang tidak benar dapat dikategorisasikan sebagai salah satu bentuk tindak kriminal dan kekerasan. Sebagai sebuah tindakan kekerasan dan kriminal, POLRI berdasarkan keputusan Presiden Republik Indonesia telah menetapkan bahwa penyebar informasi bohong (*hoax*) diancam hukuman 6 tahun penjara.[64] Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka *cluster* ayat-ayat "pseudo kekerasan" ED yang ditawarkan disertasi ini juga mencakup bentuk-bentuk kekerasan eksplisit non-fisik.

3. Ayat "Pseudo Kekerasan" Implisit Restoratif

Kategori implisit restoratif (yang selanjutnya disingkat IR) mengelompokkan ayat-ayat yang mengandung kekerasan tidak langsung untuk menyadarkan *mukhāṭab* (lawan bicara) bahwa perilakunya salah. Mayoritas ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang masuk dalam kategori ini adalah ayat-ayat ancaman

[63] Ibid., 351.
[64] Rezki Alvionitasari, "Mabes Polri: Penyebar Hoax Diancam Hukuman 6 Tahun Penjara,"

penjara; Presiden Republik Indonesia, "Undang
onesia Nomor 19 Tahun 2016", 2016

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menjelaskan bahwa Allah akan menurunkan siksa bagi orang-orang yang tidak beriman atau berbuat kerusakan. Perlu diperhatikan bahwa salah satu ciri khas kategori implisit restoratif adalah penggunaan struktur kalimat berita pasif, atau bentuk posesif (kepemilikan) terhadap siksa Allah. Kategori ayat "pseudo kekerasan" implisit restoratif tidak disampaikan dalam bentuk perintah. Salah satu contoh dari ayat IR dengan struktur kalimat negatif adalah QS al-Nūr [24]: 3:

ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوۡ مُشۡرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوۡ مُشۡرِكٞۚ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ .

"Pezina laki-laki tidak boleh menikah kecuali dengan pezina perempuan, atau dengan perempuan musyrik; dan pezina perempuan tidak boleh menikah kecuali dengan pezina laki-laki atau dengan laki-laki musyrik; dan yang demikian itu diharamkan bagi orang-orang mukmin".[65]

Islam memberikan hak kepada umatnya untuk memilih pasangan. Kekayaan, keturunan, keelokan wajah, dan kesalehan merupakan beberapa kriteria yang biasanya digunakan untuk memilih pasangan.[66] Dari keempat kriteria tersebut, Islam mengajarkan bahwa kesalehan merupakan kriteria paling baik yang seharusnya dijadikan standar utama dalam memilih pasangan. Terkait dengan larangan menikahi seorang pezina dalam ayat yang disebutkan sebelumnya, tidak dapat dilepaskan dari kriteria kesalehan tersebut. Di saat yang sama, larangan untuk menikahi seseorang yang dicintai merupakan sebuah bentuk

---

[65] Kemenag RI, *Qur'an*

[66] Keempat kriteria tersebut direkam dalam hadis:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي سَعِيدُ بْنُ أَبِي سَعِيدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: تُنْكَحُ الْمَرْأَةُ لأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ.

"Musaddad menyampaikan kepada kami, bahwa Yaḥyā menyampaikan kepada kami dari 'Ubaidillāh, ia berkata: 'Sa'īd ibn Abī Sa'īd menyampaikan kepadaku dari ayahnya, dari Abū Hurairah ra., dari Nabi saw. bersabda: "Seorang perempuan dinikahi karena hartanya, keturunannya, keelokannya, dan agamanya. Maka pilihlah perempuan yang beragama, kamu akan beruntung". Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan struktural atau bahkan kekerasan budaya. Ada pihak yang tersakiti oleh aturan tersebut, yaitu kedua individu yang saling mencinta. Perlu diperhatikan bahwa aturan yang melarang orang mukmin untuk menikahi pezina tidak lepas dari bentuk kasih sayang Allah untuk mengantisipasi berbagai akibat buruk yang mungkin terjadi.[67] Motif tersebut menjadi alasan mengapa ayat larangan menikahi pezina masuk dalam kategori restoratif.

Bentuk lain dari kategori IR dengan struktur kalimat posesif (kepemilikan/hak) terhadap siksa dapat dicermati pada QS. Fāṭir [35]: 36:

أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَيۡسَ لَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا ٱلنَّارُۖ وَحَبِطَ مَا صَنَعُواْ فِيهَا وَبَٰطِلٞ مَّا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ.

"Itulah orang-orang yang tidak memperoleh (sesuatu) di akhirat kecuali neraka, dan sia-sialah di sana apa yang telah mereka usahakan (di dunia) dan terhapuslah apa yang telah mereka kerjakan".[68]

Dalam ayat tersebut tidak diungkapkan secara pasti siapa tokoh yang memberikan ganjaran neraka kepada objek ayat, sebagaimana juga tidak disebutkan siapa yang menghapus segala kebaikan yang telah mereka dilakukan di dunia. Konteks ayat menjelaskan bahwa ada kekerasan implisit dalam ayat tersebut. Neraka tidak bisa ada begitu saja, demikian pula kebaikan tidak akan terhapus dengan sendirinya. Harus ada tokoh pelaku tersembunyi di balik kejadian tersebut. Galtung menyebutnya sebagai aktor tidak langsung.[69] Unsur tersembunyi dan tidak langsung tersebut menjadi salah satu indikator klasifikasi ayat-ayat semisal ke dalam kategori ayat "pseudo kekerasan" implisit.

---

[67] Menikahi pezina memiliki beberapa akibat merugikan, di antaranya: menyerupakan diri dengan perbuatan orang fasik, membuka peluang untuk dituduh sebagai pezina, objek gosip, dan cacian dari orang lain. Muḥammad ibn 'Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. 3 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012), 193; al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 6, 292–293.

[68] Kemenag RI, *Qur'an*

[69] Galtung, "Violence, Peace, and Peace Presearch," 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Ayat "Pseudo Kekerasan" Implisit Destruktif

Kategori terakhir dari ayat-ayat "pseudo kekerasan" adalah implisit destruktif (yang selanjutnya disingkat ID). Ciri utama kategori ID tidak berbeda dari IR kecuali pada sisi maknanya. Apabila ayat "pseudo kekerasan" IR mengandung ajakan tidak langsung untuk kembali memperbaiki kesalahan, maka ayat "pseudo kekerasan" ID mencakup perilaku-perilaku yang secara tidak langsung bermuatan kekerasan atau mengakibatkan kerusakan meski menggunakan kata-kata netral.

Salah satu contoh dari jenis ini adalah QS Ṭāhā [20]: 63:

قَالُوٓاْ إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخۡرِجَاكُم مِّنۡ أَرۡضِكُم بِسِحۡرِهِمَا وَيَذۡهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلۡمُثۡلَىٰ

"Mereka berkata: 'Sesungguhnya dua orang ini (Musa dan Harun) adalah pesihir yang hendak mengusirmu (Fir'aun) dari negerimu dengan sihir mereka berdua, dan hendak melenyapkan adat kebiasaanmu yang utama".[70]

Pada ayat tersebut, para penyihir menfitnah Nabi Musa dan Nabi Harun sebagai dua orang penyihir yang menginginkan kekuasaan Fir'aun, bahkan berniat untuk mengusir Fir'aun. Kalimat *hādhānī lasāḥirānī* (mereka berdua adalah penyihir) jika dilihat dari susunan katanya dapat bermakna negatif atau positif. Ketika ada seseorang atau sesuatu yang sangat memukau, orang Arab biasa menggunakan kata *sāḥir* (yang menyihir). Ketika menjelaskan betapa indah dan memukaunya gambaran-gambaran kisah yang ada di dalam al-Qur'an, Sayyid Quṭb menggunakan kata *siḥr: "...wa lākin siḥruhā mā yazāl wa jādhibīyatuhā mā*

[70] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 315.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tazāl" (tetapi "daya sihir"-nya [penggambaran al-Qur'an] akan terus ada, dan daya tariknya akan tetap niscaya).[71]

Pada sisi lain, kata sihir juga dapat bermakna negatif ketika digunakan untuk mencaci sesuatu atau seseorang. Makna kedua inilah yang lebih sesuai dengan konteks QS Ṭāhā [20]: 63 yang menceritakan tentang penghinaan para tukang sihir kepada Nabi Musa dan Nabi Harun. Akan muncul pertanyaan, "Bagaimana label tukang sihir yang dilontarkan oleh seorang penyihir dapat dianggap sebagai kekerasan?". Jawaban atas hal tersebut adalah karena label penyihir yang dialamatkan kepada Nabi Musa dan Nabi Harun diungkapkan dalam bentuk tuduhan dan tidak sesuai dengan fakta.

Menuduh seseorang berbuat sesuatu yang tidak dilakukannya adalah sebuah kekerasan, karena ada pihak yang disakiti dalam komunikasi tersebut. Tuduhan verbal meski menggunakan kata netral yang dikisahkan kembali oleh al-Qur'an pada ayat tersebut dapat dikategorikan ke dalam bagian ayat "pseudo kekerasan" ID. Klasifikasi utuh seluruh ayat-ayat al-Qur'an (berdasarkan *tartīb nuzūlī*) yang masuk pada kategori "pseudo kekerasan" dapat dicermati pada lampiran di akhir bagian disertasi ini.

C. Jumlah dan Persebaran Ayat "Pseudo Kekerasan" dalam al-Qur'an

Bagian ini akan memaparkan jumlah dan persebaran ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an. Jumlah dan persebaran tersebut akan ditulis dengan persentase dan bukan hanya jumlah mentah. Hal tersebut untuk mempermudah

[71] Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembaca untuk mencermati perbandingan antara jumlah ayat "pseudo kekerasan" dan total ayat dari sebuah surah secara keseluruhan. Surah yang hanya memiliki 11 ayat tidak akan sama persentasenya dengan surah yang memiliki 286 ayat, meski keduanya memiliki 10 ayat "pseudo kekerasan". Persentase surah pertama akan lebih tinggi dibanding dengan surah kedua. Untuk menghasilkan persentase tersebut, digunakan rumus:

$$\Sigma = \frac{\text{Jumlah ayat "pseudo kekerasan"}}{\text{Jumlah keseluruhan ayat dalam surah}} \times 100\%$$

Sebagai contoh: surah pertama berdasar *tartīb muṣḥafī* (al-Fātiḥah) hanya memiliki tujuh ayat. Dua[72] dari tujuh ayat tersebut merupakan ayat "pseudo kekerasan". Maka untuk menghitung persentase ayat "pseudo kekerasan" dalam surah al-Fātiḥah dengan menggunakan rumus tersebut adalah: 2/7 x 100% = 28,5%. Untuk surah-surah al-Qur'an yang memiliki lebih dari satu jenis ayat

[72] Kedua ayat tersebut adalah ayat keempat dan ketujuh dari QS. al-Fātiḥah. Teks ayat keempat adalah:

مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ.

"Pemilik hari pembalasan", Kemenag RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 1
Kata "*yawm al-dīn*", pada bagian ayat menunjukkan makna bahwa Allah akan menjatuhkan siksa pada orang-orang yang berbuat keburukan dan juga memberikan balasan kenikmatan bagi mereka yang berbuat kebaikan selama di dunia. Ayat tersebut bukanlah ayat kekerasan, karena Allah menitahkan keadilan sesuai dengan apa yang dilakukan oleh manusia. Sebagai gantinya ayat keempat dari surah al-Fātiḥah dapat disebut sebagai ayat "pseudo kekerasan", karena secara teoretis mengandung unsur kekerasan struktural, namun pada dasarnya merupakan upaya paling akhir untuk menegakkan keadilan.
Sedangkan ayat ketujuh berbunyi:

صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنۡعَمۡتَ عَلَيۡهِمۡ غَيۡرِ ٱلۡمَغۡضُوبِ عَلَيۡهِمۡ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ.

"Yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat kepadanya; bukan (jalan) mereka yang dimurkai dan bukan (pula jalan) mereka yang sesat". Ibid.
Dalam ayat tersebut terdapat kata *al-maghḍūb* (dimurkai) dan *ḍāllīn* (sesat) yang menunjukkan adanya tindak kekerasan di dalamnya. Akan tetapi, perlu diperhatikan bahwa kelompok orang-orang yang dimurkai sejatinya melakukan kekerasan negatif dengan menentang kebenaran sebagaimana orang-orang sesat yang dengan sengaja memilih jalan yang salah dan mengabaikan atau menutupi kebenaran. Ayat tersebut tidak layak disebut sebagai ayat kekerasan, karena bukan ayat al-Qur'an yang melakukan kekerasan secara langsung, tetapi ayat al-Qur'an menceritakan kembali tentang kekerasan yang dilakukan oleh pihak lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"pseudo kekerasan", maka perhitungan akan dibedakan untuk masing-masing kategori, kemudian dijumlahkan menjadi persentase total. Jumlah persentase total akan dibedakan menjadi dua: persentase penyebutan jenis "pseudo kekerasan" dan persentase jumlah ayat. Persentase penyebutan jenis "pseudo kekerasan" penting dibedakan dari persentase ayat karena dalam beberapa bagian surah, terdapat 1 ayat yang mengandung lebih dari 1 jenis "pseudo kekerasan". Persentase ini dituliskan untuk memberikan gambaran jumlah penyebutan berulang dalam satu ayat dari sebuah surah. Jumlah persebaran ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an dapat dilihat pada tabel berikut:

2.1. Tabel Persebaran Ayat "Pseudo Kekerasan" dalam Al-Qur'an[73]

No.	Nama Surah	Jumlah Ayat	Penyebutan Konten "Pseudo Kekerasan"				Total %	% tanpa Pengu-langan
			ER	ED	IR	ID		
1.	Al-Fātiḥah	7	-	-	1	1	28,5	28,57
2.	Al-Baqarah	286	25	21	49	25	41,9	39,16
3.	Āli 'Imrān	200	14	11	43	15	41,5	38,50
4.	Al-Nisā'	176	22	21	32	17	52,2	42,61
5.	Al-Māidah	120	13	15	21	13	51,6	45
6.	Al-An'ām	165	12	18	24	10	38,7	33,93
7.	Al-A'rāf	206	17	27	40	14	47,5	42,23
8.	Al-Anfāl	75	9	8	25	6	64	53,33
9.	Al-Tawbah	129	11	6	42	4	48,8	46,51
10.	Yūnus	109	5	9	20	7	37,6	35,77
11.	Hūd	123	2	10	36	7	44,7	42,27
12.	Yūsuf	111	-	11	2	1	12,6	12,61
13.	Al-Ra'd	43	1	2	9	-	27,9	23,25
14.	Ibrāhīm	52	-	5	17	1	44,2	40,38
15.	Al-Ḥijr	99	5	10	10	1	26,26	26,26
16.	Al-Naḥl	128	2	11	22	12	36,71	31,25
17.	Al-Isrā'	111	13	12	12	12	44,14	41,44
18.	Al-Kahf	110	5	4	11	5	22,72	21,81
19.	Maryam	98	5	6	7	-	18,36	17,34
20.	Ṭāhā	135	5	6	14	5	22,22	21,48
21.	Al-Anbiyā'	112	9	3	13	3	25	24,11
22.	Al-Ḥajj	78	8	4	16	3	39,74	38,46
23.	Al-Mu'minūn	118	9	7	8	9	27,96	26,27
24.	Al-Nūr	64	5	5	10	2	34,37	34,37
25.	Al-Furqān	77	4	1	10	9	31,16	29,87

[73] Tabel ini merupakan hasil ringkasan dari katalogisasi ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an. Katalog selengkapnya lihat lampiran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

26.	Al-Shuʻarā’	227	8	24	8	4	19,38	19,38
27.	Al-Naml	93	3	5	5	3	17,20	17,18
28.	Al-Qaṣaṣ	88	6	9	5	2	25	23,87
29.	Al-ʻAnkabūt	69	3	8	18	2	44,92	36,23
30.	Al-Rūm	60	1	2	15	1	31,66	28,33
31.	Luqmān	34	1	3	5	2	32,35	23,53
32.	Al-Sajdah	30	4	1	5	2	40	33,33
33.	Al-Aḥzāb	73	7	6	9	1	31,5	30,14
34.	Saba’	54	6	6	7	6	46,29	35,18
35.	Fāṭir	45	3	3	10	4	44,44	40
36.	Yāsīn	83	5	3	11	3	26,5	26,5
37.	Ṣāffāt	182	11	8	20	12	28,02	25,83
38.	Ṣād	88	6	15	15	5	46,59	43,18
39.	Al-Zumar	75	2	4	24	8	50,66	42,66
40.	Ghāfir	85	7	8	29	15	69,41	60
41.	Fuṣṣilat	54	5	1	11	7	44,44	42,59
42.	Al-Shūrā	53	4	3	17	2	49,05	39,62
43.	Al-Zukhrūf	89	6	6	4	11	30,33	29,21
44.	Al-Dukhān	59	12	3	6	-	35,59	35,59
45.	Al-Jāthiyah	37	2	2	12	4	54,05	43,24
46.	Al-Aḥqāf	35	5	5	13	5	80	62,86
47.	Muḥammad	38	9	5	12	5	81,57	60,52
48.	Al-Fatḥ	29	7	3	3	1	48,27	34,48
49.	Al-Ḥujurāt	18	1	2	1	1	27,77	22,22
50.	Qāf	45	4	8	8	-	44,44	35,56
51.	Al-Dhāriyāt	60	10	6	5	-	35	30
52.	Al-Ṭūr	49	1	2	7	3	26,53	26,53
53.	Al-Najm	62	6	1	2	1	16,12	14,51
54.	Al-Qamar	55	8	9	14	2	60	52,73
55.	Al-Raḥmān	78	1	-	5	-	7,69	7,69
56.	Al-Wāqiʻah	96	6	5	11	1	23,95	23,95
57.	Al-Ḥadīd	29	3	2	4	-	31,03	27,59
58.	Al-Mujādilah	22	-	4	11	2	77,27	54,55
59.	Al-Ḥashr	24	2	3	7	1	54,16	45,83
60.	Al-Mumtaḥanah	13	3	3	3	1	76,92	69,23
61.	Al-Ṣaff	14	1	2	2	2	50	42,85
62.	Al-Jumuʻah	11	1	1	-	1	27,27	27,27
63.	Al-Munāfiqūn	11	1	4	3	1	81,81	72,72
64.	Al-Taghābun	18	-	1	5	-	33,33	27,78
65.	Al-Ṭalāq	12	1	1	2	2	50	41,67
66.	Al-Taḥrīm	12	2	-	1	2	41,66	33,33
67.	Al-Mulk	30	1	1	12	1	50	46,67
68.	Al-Qalam	52	1	9	7	1	34,61	32,69
69.	Al-Ḥāqqah	52	10	2	3	-	28.84	26,92
70.	Al-Maʻārij	44	3	1	7	3	31,81	29,54
71.	Nūḥ	28	1	4	5	-	35,71	35,71
72.	Al-Jinn	28	-	-	7	3	35,71	35,71
73.	Al-Muzzammil	20	1	2	5	-	40	30
74.	Al-Muddaththir	56	4	4	7	3	32,14	30,36
75.	Al-Qiyāmah	40	2	2	7	1	30	30
76.	Al-Insān	31	1	-	5	-	19,35	19,35
77.	Al-Mursalāt	50	12	9	12	-	66	48
78.	Al-Naba’	40	1	1	5	1	20	20

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

79.	Al-Nāziʻāt	46	2	5	4	-	23,91	23,91
80.	ʻAbasa	42	3	-	1	2	14,28	14,28
81	Al-Takwīr	29	5	3	1	-	31,03	27,59
82.	Al-Infiṭār	19	2	2	3	-	36,84	31,57
83.	Al-Muṭaffifīn	36	2	7	4	2	41,67	36,11
84.	Al-Inshiqāq	25	-	2	4	1	28	24
85.	Al-Burūj	22	3	5	2	-	45,45	36,36
86.	Al-Ṭāriq	17	-	-	2	1	17,64	17,64
87.	Al-Aʻlā	19	2	1	2	-	26,31	21,05
88.	Al-Ghāshiyah	26	3	-	3	-	23,07	23,07
89.	Al-Fajr	30	3	3	3	3	40	36,67
90.	Al-Balad	20	1	-	2	-	15	15
91.	Al-Shams	15	2	2	-	-	26,67	19,6
92.	Al-Layl	21	1	2	2	1	28,57	28,57
93.	Al-Ḍuḥā	11	-	-	-	-	0	0
94.	Al-Sharḥ	8	-	-	-	-	0	0
95.	Al-Tīn	8	1	1	-	-	25	25
96.	Al-ʻAlaq	19	2	4	1	1	42,1	36,84
97.	Al-Qadr	5	-	-	-	-	0	0
98.	Al-Bayyinah	8	-	-	1	-	12,5	12,5
99.	Al-Zalzalah	8	1	-	1	-	25	25
100.	Al-ʻĀdiyāt	11	2	1	-	1	36,36	36,36
101.	Al-Qāriʻah	11	-	-	4	-	36,36	36,36
102.	Al-Takāthur	8	-	-	1	-	12,5	12,5
103.	Al-ʻAṣr	3	-	-	-	-	0	0
104.	Al-Humazah	9	5	1	1	-	77,78	66,67
105.	Al-Fīl	5	2	-	1	-	60	60
106.	Quraysh	4	-	-	-	-	0	0
107.	Al-Māʻūn	7	1	3	-	1	71,42	71,42
108.	Al-Kawthar	3	-	-	1	1	66,67	33,34
109.	Al-Kāfirūn	6	-	-	-	-	0	0
110.	Al-Naṣr	3	-	-	-	-	0	0
111.	Al-Lahab	5	1	-	1	-	40	40
112.	Al-Ikhlāṣ	4	-	-	-	-	0	0
113.	Al-Falaq	5	-	4	-	-	80	80
114.	Al-Nās	6	-	-	-	2	33,33	33,33

Tabel di atas menunjukkan bahwa tidak semua surah al-Qur'an memiliki kandungan ayat "pseudo kekerasan", dan masing-masing surah juga memiliki persentase berbeda meski beberapa surah memiliki persentase angka yang sama. Dari data tersebut ditemukan beberapa hasil, di antaranya adalah:

1. Jika ditelusuri berdasarkan urutan turun, al-Qur'an diawali (enam ayat pertama surah al-ʻAlaq) dan diakhiri (surah al-Naṣr) dengan kelompok ayat yang sama sekali tidak mengandung unsur "pseudo kekerasan". Hal tersebut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setidaknya dapat menjadi inspirasi bahwa kekerasan bukanlah tujuan awal sebagaimana bukan target final dari al-Qur'an.

2. Surah dengan unsur "pseudo kekerasan" terbanyak adalah surah al-Munāfiqūn. Hal tersebut berseberangan dengan asumsi yang mengatakan bahwa surah al-Tawbah merupakan surah dengan konten kekerasan paling dominan.[74] Surah al-Tawbah berada pada tingkatan sepuluh besar kedua dari keseluruhan surah al-Qur'an dengan kandungan "pseudo kekerasan" terbanyak.
3. Surah dengan unsur "pseudo kekerasan" paling sedikit adalah al-Raḥmān. Koherensi antara nama surah dan unsur "pseudo kekerasan" yang dikandungnya dapat menjadi tambahan data untuk *i'jāz 'adadī*.
4. Surah al-Jinn hanya memiliki unsur "pseudo kekerasan" implisit, sesuai dengan wujud jin sebagai makhluk tersembunyi dan tidak dapat diindra oleh manusia pada umumnya.
5. Surah al-Insān memiliki kedua unsur eksplisit dan implisit namun hanya pada bagian restoratif. Hal tersebut mengindikasikan bahwa setiap manusia memiliki potensi baik, sehingga memungkinkan proses restorasi ke fitrah yang baik.
6. Unsur "pseudo kekerasan" eksplisit restoratif pada mayoritas surah berjumlah lebih sedikit dibanding dengan unsur implisit restoratif. Hal tersebut setidaknya mengajarkan bahwa minimalisasi unsur kekerasan dalam upaya restorasi patut dikedepankan.

[74] Jeffry R. Halverson, R. Bennett Furlow, dan Steven R. Corman, *How Islamist Extremists Quote the Qur'an* (Arizona: Arizona State University, 2012), 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk memudahkan pengamatan tingkatan surah berbasis unsur "pseudo kekerasan" yang dikandungnya, berikut penulis sertakan tabel berdasarkan urutan jumlah ayat "pseudo kekerasan":

2.2. Tabel Urutan Surah Berdasarkan Persentase Terbanyak Ayat "Pseudo Kekerasan"

No.	Nama Surah	Ayat "Pseudo Kekerasan" (%)
1	Al-Munāfiqūn	81,81
2	Muḥammad	81,57
3	Al-Aḥqāf	80,00
4	Al-Falaq	80,00
5	Al-Humazah	77,78
6	Al-Mujādilah	77,27
7	Al-Mumtaḥanah	76,92
8	Al-Mā'ūn	71,42
9	Ghāfir	69,41
10	Al-Kawthar	66,67
11	Al-Mursalāt	66,00
12	Al-Anfāl	64,00
13	Al-Qamar	60,00
14	Al-Fīl	60,00
15	Al-Ḥashr	54,16
16	Al-Jāthiyah	54,05
17	Al-Nisā'	52,2
18	Al-Māidah	51,6
19	Al-Zumar	50,66
20	Al-Ṣaff	50,00
21	Al-Ṭalāq	50,00
22	Al-Mulk	50,00
23	Al-Shūrā	49,05
24	Al-Tawbah	48,8
25	Al-Fatḥ	48,27
26	Al-A'rāf	47,5
27	Ṣād	46,59
28	Saba'	46,29
29	Al-Burūj	45,45
30	Al-Ankabūt	44,92
31	Hūd	44,7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

32	Fāṭir	44,44
33	Fuṣṣilat	44,44
34	Qāf	44,44
35	Ibrāhīm	44,2
36	Al-Isrā’	44,14
37	Al-‘Alaq	42,1
38	Al-Baqarah	41,9
39	Al-Muṭaffifīn	41,67
40	Al-Taḥrīm	41,66
41	Āli ‘Imrān	41,5
42	Al-Sajdah	40,00
43	Al-Muzzammil	40,00
44	Al-Fajr	40,00
45	Al-Lahab	40,00
46	Al-Ḥajj	39,74
47	Al-An‘ām	38,7
48	Yūnus	37,6
49	Al-Infiṭār	36,84
50	Al-Naḥl	36,71
51	Al-‘Ādiyāt	36,36
52	Al-Qāri‘ah	36,36
53	Nūḥ	35,71
54	Al-Jinn	35,71
55	Al-Dukhān	35,59
56	Al-Dhāriyāt	35,00
57	Al-Qalam	34,61
58	Al-Nūr	34,37
59	Al-Taghābun	33,33
60	Al-Nās	33,33
61	Luqmān	32,35
62	Al-Muddaththir	32,14
63	Al-Ma‘ārij	31,81
64	Al-Rūm	31,66
65	Al-Aḥzāb	31,5
66	Al-Furqān	31,16
67	Al-Ḥadīd	31,03
68	Al-Takwīr	31,03
69	Al-Zukhrūf	30,33
70	Al-Qiyāmah	30,00

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

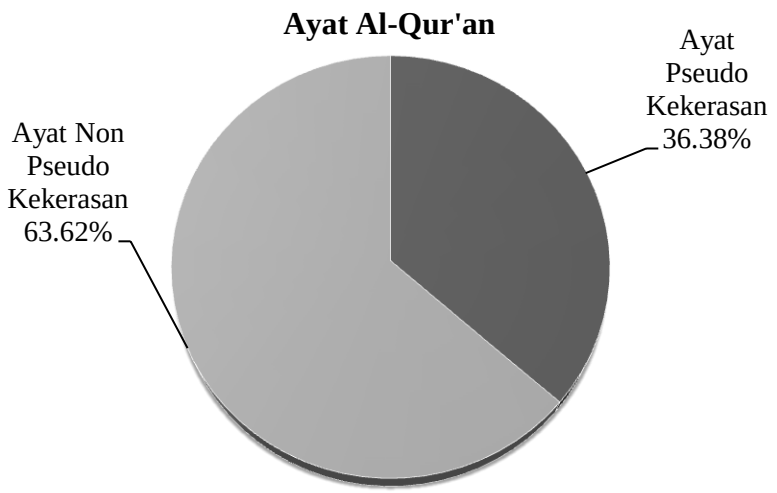
71	Al-Ḥāqqah	28.84
72	Al-Layl	28,57
73	Al-Fātiḥah	28,50
74	Ṣāffāt	28,02
75	Al-Inshiqāq	28,00
76	Al-Mu’minūn	27,96
77	Al-Ra‘d	27,9
78	Al-Ḥujurāt	27,77
79	Al-Jumu‘ah	27,27
80	Al-Shams	26,67
81	Al-Ṭūr	26,53
82	Yāsīn	26,50
83	Al-A‘lā	26,31
84	Al-Ḥijr	26,26
85	Al-Anbiyā’	25,00
86	Al-Qaṣaṣ	25,00
87	Al-Tīn	25,00
88	Al-Zalzalah	25,00
89	Al-Wāqi‘ah	23,95
90	Al-Nāzi‘āt	23,91
91	Al-Ghāshiyah	23,07
92	Al-Kahf	22,72
93	Ṭāhā	22,22
94	Al-Naba’	20,00
95	Al-Shu‘arā’	19,38
96	Al-Insān	19,35
97	Maryam	18,36
98	Al-Ṭāriq	17,64
99	Al-Naml	17,20
100	Al-Najm	16,12
101	Al-Balad	15,00
102	‘Abasa	14,28
103	Yūsuf	12,60
104	Al-Bayyinah	12,50
105	Al-Takāthur	12,50
106	Al-Raḥmān	07,69
107	Al-Ḍuḥā	0
108	Al-Sharḥ	0
109	Al-Qadr	0

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

110	Al-‘Aṣr	0
111	Quraysh	0
112	Al-Kāfirūn	0
113	Al-Naṣr	0
114	Al-Ikhlāṣ	0

Persentase ayat-ayat “pseudo kekerasan” dalam al-Qur’an dapat digambarkan sebagai berikut:

2.3. Diagram Persentase Seluruh Ayat “Pseudo Kekerasan” dalam al-Qur’an



Dari total 6236 ayat al-Qur’an, unsur “pseudo kekerasan” disebutkan sebanyak 2269 kali[75] atau sepadan dengan 36,38%. Jumlah tersebut secara tidak langsung menunjukkan total persentase ayat al-Qur’an yang tidak masuk dalam kategori ayat “pseudo kekerasan”, yaitu 3967 ayat, yang setara dengan 63,62%.

Jumlah 2269 ayat “pseudo kekerasan” terdiri dari komposisi 700 ayat pada surah-surah Madaniyah dan 1569 kali dalam surah-surah Makiyah. Secara

[75] Jumlah 2269 kali sejatinya bukanlah jumlah ayat yang mengandung unsur “pseudo kekerasan”. Jumlah ayat “pseudo kekerasan” dapat dipastikan kurang dari angka tersebut. Ada beberapa ayat al-Qur’an yang mengandung lebih dari satu unsur “pseudo kekerasan”. Untuk menghitung persentase, penulis tetap menggunakan jumlah penyebutan dengan unsur majemuk “pseudo kekerasan” tersebut, dan bukan jumlah ayat dengan unsur tunggal. Jumlah yang dihasilkan dalam penelitian ini bersifat perkiraan maksimal. Artinya, jumlah tersebut mungkin berkurang namun kecil kemungkinan untuk bertambah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kasat mata, terlihat seakan jumlah ayat Makiyah yang mengandung unsur "pseudo kekerasan" lebih besar dibanding dengan ayat-ayat Madaniyah, akan tetapi perhitungan matematis membantah hal tersebut. Persentase ayat "pseudo kekerasan" pada surah-surah Madaniyah mencapai angka 43,42% dari total 1612 ayat, sedangkan pada surah-surah Makiyah hanya tercatat 33,93% dari jumlah keseluruhan 4624 ayat.

2.4. Tabel Jumlah Ayat "Pseudo Kekerasan" Berdasarkan Kategori

No.	**Kategori "Pseudo Kekerasan"**	**Makiyah**		**Madaniyah**	
		Jml dalam Angka	**Persentase Makiyah**	**Jml dalam Angka**	**Persentase Madaniyah**
1.	Eksplisit Restoratif	307	6,66%	149	9,18%
2.	Eksplisit Destruktif	375	8,10%	126	7,81%
3.	Implisit Restoratif	655	14,19%	322	19,83%
4.	Implisit Destruktif	232	5,01%	103	6,38%
Total		1569	33,96%	700	43,20%

Dari tabel tersebut dapat dicermati bahwa total ayat "pseudo kekerasan" tidak mencapai setengah dari total ayat dari masing-masing era; baik Makiyah ataupun Madaniyah. Data lain yang diperoleh adalah jika dihitung persentase antara surah-surah Makiyah dan Madaniyah, maka persentase ayat-ayat "pseudo kekerasan" pada surah-surah Madaniyah lebih banyak dari pada dalam surah-surah Makiyah meski jumlah angka menunjukkan hal sebaliknya (jumlah ayat "pseudo kekerasan" pada surah-surah Makiyah berjumlah lebih banyak dari surah Madaniyah).

Penulis menyadari bahwa data ini rentan disalahgunakan untuk menikam al-Qur'an dari belakang oleh oknum-oknum tertentu. Namun, hal tersebut setara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan pertimbangan akademis kegunaan yang bisa didapat dari klasifikasi dan katalogisasi ayat terkait. Pemetaan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kandungan "pseudo kekerasan" menjadi salah satu langkah penting untuk mengantisipasi kesalahan dalam menafsirkan dan memaknai ayat al-Qur'an oleh kalangan ekstremis. Ayat-ayat yang masuk dalam daftar ayat "pseudo kekerasan" layak untuk mendapatkan perhatian lebih dalam proses edukasi perdamaian dan resolusi konflik bagi umat muslim, khususnya di Indonesia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

ḤANNĀN LAḤḤĀM

DAN EPISTEMOLOGI PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Sketsa Intelektual Ḥannān Laḥḥām

Mengkaji pemikiran seorang tokoh tidak dapat dilakukan tanpa mengetahui biografi dan genealogi keilmuannya. Bagian ini mengkaji sketsa intelektual Ḥannān Laḥḥām, mencakup genealogi keilmuan, keterkaitannya dengan gerakan anti-kekerasan, karya-karyanya dalam bidang kajian al-Qur'an, dan juga hubungan antara Laḥḥām dan penafsiran al-Qur'an. Pembahasan tentang hal tersebut diharap dapat menjadi pengantar untuk memahami kerangka filosofis-historis atas tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām.

1. Biografi dan Genealogi Keilmuan Ḥannān Laḥḥām.

Ḥannān Laḥḥām merupakan salah satu tokoh perempuan dari Suriah. Laḥḥām dikenal sebagai seorang pendidik[1], sastrawan,[2] dan juga mufasir.[3] Laḥḥām merupakan putri dari Muhammad Sa'dī al-Munjid, yang lebih dikenal dengan nama Laḥḥām. Ḥannān Laḥḥām lahir pada 1943 di Damaskus Suriah. Masa kecil Laḥḥām tidaklah seindah masa kecil kebanyakan orang. Keluarganya yang jauh dari ajaran Islam memberikan kenangan akan kekerasan dan

---

[1] Ulya Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 19 September 2016.

[2] Mohja Kahf, "Then and Now: The Syrian Revolution to Date A Young Nonviolent Resistance and the Ensuing Armed Struggle," dalam *Friends for a Nonviolent World Special Report* (Minnesota: FNVW, 2013), 3.

[3] 'Affāf Abd al-Ghafūr Ḥumayd, "Min Juhūd al-Mar'ah fī Tafsīr al-Qur'ān fī al-'Aṣr al-Ḥadīth," *Majallat Kullīyat al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah (Majallah 'Ilmīyah Muḥakkamah),* Vol. 25, (Qaṭar, 2007), 230–231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertengkaran. Namun, masa kecil buruk itulah yang membuat Laḥḥām lebih mudah melihat, mengenali, dan mendorongnya lebih kuat untuk mencari kebaikan di kemudian hari. Laḥḥām tidak pernah menyesali masa kecilnya yang kurang bahagia. Bagi Laḥḥām, apa yang terjadi padanya adalah salah satu cara Allah menunjukkan betapa sengsara kehidupan yang jauh dari ajaran-ajaran Islam dan melupakan Allah. Transisi antara masa gelap dan masa terang dalam fase kehidupan Laḥḥām ditandai oleh pertemuannya dengan Jawdat Sa'īd.[4]

Secara formal, Laḥḥām pernah mengenyam bangku kuliah pada Fakultas Sastra Arab di Universitas Damaskus. Ketika memasuki usia delapan belas tahun pada 1961, Laḥḥām menikah dengan Ḥasan Hilāl. Ia terpaksa berhenti kuliah karena disibukkan dengan beban tugas keluarga dan keadaan berat setelah menikah. Meski berhenti dari bangku kuliah, Laḥḥām muda tidak pernah berhenti membaca dan mengikuti perkembangan informasi.[5] Ia tetap aktif mengikuti berbagai *ḥalaqāt 'ilmīyah*[6] yang disampaikan oleh tokoh ulama Damaskus. Dari sekian banyak ulama yang diikuti *ḥalaqāt*-nya, Laḥḥām menyatakan bahwa Jawdat Sa'īd-lah yang paling berpengaruh dalam pembentukan karakteristik berpikirnya. Dalam kesempatan lain, Laḥḥām mengatakan bahwa dirinya juga

[4] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 11 Maret 2017.
[5] Ibid., 19 September 2016.
[6] *Ḥalaqāt 'Ilmīyah* yang dimaksud adalah majlis-majlis non formal yang disampaikan oleh tokoh-tokoh keilmuan tertentu di serambi-serambi masjid besar. Di wilayah Timur Tengah—seperti Suriah, Mesir, Saudi Arabia, Maroko, dan Tunisia—majlis-masjlis semacam ini sangat diminati, khususnya bagi mereka yang tidak dapat belajar pada lembaga formal, ataupun untuk menambah dan memperdalam ilmu tertentu yang didapatkan secara terbatas pada lembaga formal. Berbeda dengan belajar pada lembaga perkuliahan yang terkesan formal, belajar dalam *ḥalaqāt 'ilmīyah* non-formal biasanya justru lebih intens karena peserta didik yang cenderung lebih sedikit, dan tanya jawab timbal balik yang lebih longgar. Oleh karena itu, *ḥalaqāt* (pengajian) di serambi masjid-masjid besar Timur Tengah tidak pernah sepi dari peminat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipengaruhi oleh Malek Bennabi.[7] Hal tersebut sangat terkait erat dengan realita bahwa Jawdat Sa'īd juga banyak dipengaruhi oleh pemikiran Malek Bennabi.[8] Bagi Laḥḥām, Jawdat Sa'īd tidak hanya sebagai pengampu *ḥalaqah*, tetapi juga guru yang menanamkan padanya prinsip-prinsip berpikir dan berperilaku paling efektif untuk kemajuan dan perkembangan Islam.[9]

Sa'id yang telah berusia di atas delapan puluh tahun sejak lama dikenal sebagai salah satu sesepuh gerakan anti kekerasan di wilayah Suriah. Ia konsisten mengajarkan gerakan anti-kekerasan sejak lebih dari lima puluhan tahun yang lalu.[10] Sa'īd tidak hanya aktif mengajarkan pandangannya tentang keunggulan dan keefektifan gerakan anti-kekerasan dalam bentuk pengajian di masjid-masjid, atau di rumahnya saja. Sa'īd juga dikenal sebagai seorang penulis produktif terkait isu gerakan anti-kekerasan bahkan ketika berhadapan dengan kekerasan itu sendiri.[11]

---

[7] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 11 Maret 2017.

[8] Jawdat Sa'īd dipengaruhi oleh Malek Bennabi dalam wacana kesejarahan. Sa'īd mempercayai bahwa sejarah akan selalu berulang. Hal yang ditekankan pada teori kausalitas. Ketika sejarah manusia telah mencapai puncaknya, dan manusia terlena dengan segala kemewahan dan melupakan tugasnya sebagai khalifah di bumi untuk menegakkan keadilan dan kebaikan, maka manusia secara sadar atau tidak akan melakukan kezaliman. Kezalimannya itulah yang sejatinya mengakibatkan pihak yang dizalimi menuntut balas, dan berusaha untuk menjatuhkannya. Oleh karena itu, apapun bentuk usaha untuk memperbaiki masyarakat adalah dengan memperbaiki cara berpikir dan bertindak manusia itu sendiri. Malek Bennabi, "Pengantar", Jawdat Sa'īd, *Ḥattā Yughayyirū mā bi Anfusihim* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986), 9-10. Bandingkan dengan teori siklus sejarah yang dikemukakan oleh Ibn Khaldūn. Menurut Ibn Khaldūn, sebuah negara/masyarakat selalu memiliki usia terbatas sebagaimana manusia. Salah satu tanda usia sebuah negara mendekati akhirnya adalah ketika para penguasanya lebih mementingkan diri sendiri, tenggelam dalam foya-foya, dan melupakan rakyatnya. Negara dengan tanda-tanda tersebut akan segera mati dan digantikan oleh kelahiran negara muda. Ibnu Khaldūn, *Muqaddimat Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar fī Tārīkh al-'Arab wa al-Barbar wa Man 'Āṣarahum min Dhawī al-Sha'n al-Akbar* (Beirut: Dār al-Fikr, 2004), 169-172.

[9] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 19 September 2016.

[10] Kahf, "*Then and Now: the Syrian Revolution*", 3.

[11] Gerakan anti kekerasan yang didengungkan Jawdat Sa'īd dalam kesehariannya dapat juga ditelusuri dari beberapa bukunya semisal: *Lima Hādhā al-Ru'b Kulluh min al-Islām wa Kayfa Bada'a al-Khawf?!* yang membidik problem akar ketakutan Barat terhadap Islam tidak jauh berbeda dari sumber ketakutan kaum Quraish ketika Islam baru lahir. Bagaimana orang-orang Quraish takut terhadap Islam meski agama baru tersebut sebagian besar hanya diikuti oleh orang-orang lemah, miskin dan tidak bersenjata. Ketakutan Barat atas Islam tidak dapat dilepaskan dari sejarah yang melibatkan keduanya (Arab-Islam dan Barat). Keadaan semakin runcing ketika Barat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perkenalan Laḥḥām dengan pemikiran Sa‘id bermula dari *ḥalaqāt tafsīrīyah* yang diikutinya di Masjid Damaskus. *Ḥalaqāt* tafsir tersebut diadakan setiap minggu yang disampaikan oleh Lailā Sa‘īd, saudari perempuan Jawdat Sa‘īd. Laila Sa‘īd ibarat jembatan yang menjadi perantara keterkaitan pemikiran Laḥḥām dan Sa‘īd. Interaksi keseharian sebagai sebuah keluarga, meniscayakan kesamaan ide dan gagasan antara Lailā Sa‘īd dan Jawdat Sa‘īd. Laḥḥām dikenal sebagai murid *ḥalaqah* yang rajin. Ia menulis semua yang diajarkan oleh Lailā Sa‘īd dalam buku catatan khusus yang akan dibaca kembali di sela-sela waktu kosongnya di luar jam *ḥalaqah*.[12] Hal tersebut menjadi alasan mengapa Laḥḥām dikenal sangat menguasai materi yang telah diajarkan dalam pengajian tafsir.

Sebagai kelompok minoritas yang mengajarkan gerakan anti-kekerasan di tengah wilayah konflik, kelompok asuhan Lailā Sa‘id sering mendapat respons sinis dari orang-orang sekitarnya. Mereka mengatakan bahwa gerakan anti-kekerasan yang diaplikasikan dalam penafsiran al-Qur’an tidak lagi sesuai dengan zaman dan sia-sia. Semua cemoohan tersebut tidak lantas mematahkan semangat

---

dalam beberapa hal merasa superior dibanding negara-negara Islam. Dalam kondisi seperti inilah, tidak sedikit umat Islam yang tersulut dengan sejarah masa lalu dan berada di bawah bayang-bayangnya. Hal pertama yang harus dilakukan umat Islam adalah menenangkan diri. Menenangkan diri bukan berarti menutup mata, tetapi berusaha menyelesaikan permasalahan dengan kepada dingin dan bukan ketakutan buta. Rasulullah telah memberikan contoh bagaimana tetap dingin meski dalam kondisi panas yang diakibatkan oleh semua perlakuan kaum Quraish terhadap para sahabat dan diri Nabi. Karenanya, kekerasan bukanlah jawaban atas permasalahan apapun yang menimpa umat Islam. Keadilan, kemuliaan dan kebenaran bukan ditentukan oleh senjata yang dipanggul, atau kemampuan untuk menguasai orang lain, tetapi keadilan adalah pemberian Allah kepada setiap manusia karena ia adalah manusia. Barat terlalu takut kehilangan segala kemuliaan, keadilan dan kebenarannya, hanya karena ada manusia lain yang juga memilikinya; dan umat Islam tidak harus mengulangi kesalahan yang sama. Jawdat Sa‘īd, *Lima Hādhā al-Ru‘b Kulluh min al-Islām wa Kayfa Bada’a al-Khawf?!* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2006), 51; Hal senada juga dapat dilihat pada buku Sa‘īd yang lain seperti Jawdat Sa‘īd, *Madhhab ibn Ādam al-Awwal Mushkilat al-‘Unuf fī al-‘Amal al-Islāmi* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1966); Jawdat Sa‘īd, *al-Insān Kallan wa ‘Adlan* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘ṣir, 1969); Jawdat Sa‘īd, *Iqra’ wa Rabbuk Akram* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu‘āṣir, 1988); Jawdat Sa‘īd, *Ḥattā Yughayyirū mā bi Anfusihim* (Beirut: Dār al-Fikr, 1986).

[12] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli ‘Imrān* (Riyad: Dār al-Hudā li al-Nashr wa al-Tauzī‘, 1989), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Laḥḥām dalam mengikuti pengajian tafsir.[13] Tekad Laḥḥām untuk terus melanjutkan kajian tafsir yang diikutinya setidaknya menunjukkan karakter Laḥḥām yang *lā takhāf lawmat lā'im,* tidak takut menghadapi cemoohan orang dan berani mengambil risiko demi sebuah keyakinan yang diyakininya.

Suatu ketika, Lailā Sa'īd terpaksa harus meninggalkan Damaskus untuk menyertai suaminya yang sedang menyelesaikan studi di Jerman. Saat itulah, Laḥḥām ditunjuk sebagai pengganti untuk melanjutkan pengajian tafsir di Masjid Damaskus. Dalam melaksanakan amanat gurunya—Lailā Sa'īd—, Laḥḥām selalu merujuk pada catatan-catatannya di samping menambahkan kitab *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* Ibn Kathīr, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* Sayyid Quṭb, *Tafsīr al-Manār* Rashīd Riḍā dan buku-buku lain[14] sebagai rujukan untuk mengembangkan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

Pada 1982, Laḥḥām meninggalkan Damaskus dan tinggal di Arab Saudi untuk mendampingi suami dan putra-putrinya. Putra-putri Laḥḥām yang tidak lagi kecil memberikan lebih banyak waktu luang. Laḥḥām dapat melahap lebih banyak buku dari berbagai disiplin ilmu berbeda. Di antara buku-buku yang menjadi minat Laḥḥām adalah pemikiran Islam, pendidikan, sejarah, tafsir, sastra, novel, dan bacaan-bacaan lainnya. Sebagian besar dari buku-buku yang dibaca oleh Laḥḥām adalah buku-buku yang telah direkomendasikan oleh Sa'īd.[15] Konsistensi Laḥḥām dalam membaca telah mengantarkannya mengetahui dan mendalami banyak hal meski tidak mengantongi ijazah formal universitas. Ketika tinggal di Arab Saudi, Laḥḥām diminta untuk menjadi salah satu dosen tamu di Universitas

[13] Ibid., 6.
[14] Ibid.
[15] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 9 Maret 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

King Abdul Aziz *li al-Banāt* (khusus perempuan) di Jeddah selama dua tahun. Selama waktu tersebut, Laḥḥām mengampu mata kuliah Tafsir (Tafsir surah al-Nisā' dan Tafsir Ayat *Aḥkām*) dan juga materi Peradaban Islam.[16]

Pada 1993, Laḥḥām kembali ke Damaskus. Ia mendirikan lembaga Pendidikan Anak Usia Dini (PAUD) *Nādī al-Ṭufūlah*. Bagi Laḥḥām, mendirikan PAUD bukan sekadar mengisi waktu senggang. Sebelum kembali ke Damaskus, Laḥḥām mempersiapkan diri dengan berkecimpung dalam dunia PAUD. Ia pernah mengajar di *Madrasat al-Andalus li al-Banāt* yang mengkhususkan pendidikan anak-anak dari tingkat PAUD hingga Sekolah Dasar (*ibtidā'īyah*). Untuk menunjang minatnya, Laḥḥām tidak lupa membekali diri dengan bacaan-bacaan terkait PAUD. Baginya, mendirikan PAUD tidak hanya berkaitan dengan pendidikan anak pada umumnya, tetapi sebagai sebuah langkah penting untuk menanamkan gerakan anti-kekerasan sejak dini. Putri bungsu Laḥḥām—Nasībah Hilāl—dipercaya sebagai direktur utama lembaga PAUD yang didirikan oleh Laḥḥām.[17]

2. Ḥannān Laḥḥām sebagai Aktivis Anti-Kekerasan

Sebagai salah satu pelopor (*qāidat ra'yin)* dan aktivis gerakan anti-kekerasan, Laḥḥām tidak hanya turun tangan dalam bentuk menulis buku, penelitian ataupun menyampaikan *ḥalaqāt* di masjid Damaskus. Ia juga turut aktif dalam demonstrasi damai di Daria dan berbagai tempat lainnya. Tuntutannya

[16] Ibid., 19 September 2016.
[17] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak pernah berubah, yaitu penghentian segala bentuk kekerasan[18] atas siapapun. Dalam video yang diunggah pada laman *youtube*, terlihat sisi keibuan Laḥḥām ketika mengingatkan putra-putrinya yang turun ke jalan untuk melakukan demonstrasi damai di Daria. Dalam video yang diunggah pada 25 April 2011, Laḥḥām menyeru peserta demonstrasi dengan "*ya shabāb ya abnā'i, nurīd an naltazim bi al-niẓām, nurīd an naltazim bi al-silm, naltazim bi al-akhlāq wa bi al-kalām al-ṭayyib...*"[19] (wahai para pemuda dan putra-putriku, kami ingin (kalian) terus berpegang pada aturan, kami ingin (kalian) tetap mempertahankan perdamaian, mematuhi akhlak, dan juga menggunakan kata-kata yang baik...). Dalam sisa orasinya, Laḥḥām mengingatkan para peserta demonstrasi yang didominasi oleh kaum muda bahwa niat mereka bukanlah untuk mengkudeta pemerintah, tujuan mereka bukan untuk membalas dendam, tetapi untuk menuntut dihentikannya semua tindak kekerasan yang dialamatkan kepada rakyat Suriah dan untuk menghentikan pengepungan atas wilayah Suriah. Meski tuntutannya berkaitan dengan permasalahan yang sangat mungkin untuk menaikkan darah dan memunculkan tindak kekerasan, namun terlihat bagaimana Laḥḥām dapat mempertahankan nada suara dan nasihat yang disampaikannya untuk tetap berpegang pada *al-lā 'unuf* (nir-kekerasan).

Keyakinan akan pentingnya tradisi nir-kekerasan yang berakar dalam diri Laḥḥām tidak dapat dipisahkan dari pemahamannya akan tradisi kenabian. Bagaimana Nabi dapat membangun sebuah negara tanpa pertumpahan darah

---

[18] Syrian National Coalition, *"Hiya"... al-Thawrah, Dawr wa Taḍḥīyāt al-Mar'ah fī al-Thawrah al-Sūrīyah* (Turki: Media Office of Syrian National Coalition, 2013), 8.

[19] Anonim, *Video Kalimat al-Sayyidah Ḥannān Laḥḥām Dāriyā 25 04 2011* (https://www.google.co.id/url?sa=t&source=web&rct=j&url=%23&ved=0ahUKEwjGr4bD2c7ShUHVbwKHd6TDS0, 2011).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setetespun merupakan contoh yang harus diingat oleh setiap muslim. Menggunakan kekuatan senjata adalah pilihan akhir bagi seorang pemimpin muslim dalam upaya untuk menyelamatkan rakyat yang telah memilihnya.[20] Dengan kata lain, kekuatan senjata bukanlah satu-satunya solusi untuk menyelesaikan konflik. Terkait dengan tragedi yang terjadi di Suriah, Laḥḥām menegaskan bahwa tidak sepenuhnya umat muslim tidak bersalah. Perilaku-perilaku dengan tujuan balas dendam dan sarat dengan kekerasan semisal menyembelih para jurnalis asing, membunuh tawanan dan warga sipil merupakan salah satu kesalahan fatal yang dilakukan oleh kelompok-kelompok yang mengatasnamakan Islam.[21] Perilaku-perilaku yang sejatinya tidak perlu dilakukan oleh seorang muslim. Membalas kekerasan dengan kekerasan hanya akan menciptakan pagar berduri dan bahkan beraliran listrik yang hanya akan membatasi umat Islam untuk dapat melaksanakan tuntunan al-Qur'an dan menjadikannya akhlak keseharian.[22]

3. Karya-karya Ḥannān Laḥḥām

Karya Laḥḥām dapat dibedakan menjadi dua jenis, karya terkait kajian al-Qur'an dan tafsir, serta karya di luar kajian al-Qur'an dan tafsir.

a. Karya dalam Bidang Tafsir dan Al-Qur'an

Dalam kajian tafsir, Laḥḥām menulis buku-bukunya dengan dua metode berbeda. Buku-buku tafsir Laḥḥām yang ditujukan untuk anak-anak ditulis dengan

[20] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 4 Oktober 2016.
[21] Ḥannān Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 35.
[22] Ibid., 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metode berbeda dari buku-buku tafsir yang dialamatkan untuk kalangan dewasa. Namun demikian, baik buku tafsir untuk anak maupun dewasa dapat dikelompokkan dalam kategori tafsir *mawḍū'ī* berdasarkan surah, karena Laḥḥām mengkhususkan setiap buku untuk masing-masing surah al-Qur'an. Di antara tafsir-tafsir Laḥḥām yang dapat penulis akses berdasarkan urutan tahun adalah: *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'* (1986), *Min Hadyi Sūrat Āli 'Imrān* (1989), *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah* (1989), *Ta'ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb* (1995), *Hikāyāt li Aḥfādī Laylat al-Qadr* (1997), *Majmū'at Sūrat al-'Aṣr* (1998), *Ta'ammulāt fī Sūrat Hūd* (1999), *Tafsīr Sūrat al-Tawbah* (2007), *Aḍwā' ḥaula Sūrat al-'Alāq* (2007), dan *Ḥikāyāt li Aḥfādī* (2016). Selain tafsir-tafsir tersebut, masih ada beberapa tafsir yang tidak dapat penulis akses karena beberapa keterbatasan, seperti tafsir surah Yāsīn, Luqmān,[23] Ṭāhā dan beberapa surah lain.[24]

Karya lain yang terkait dengan disiplin ilmu al-Qur'an, adalah *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* yang menjelaskan tentang teoretisasi *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan oleh Laḥḥām, sebagai rekonstruksi atas *maqāṣid al-sharī'ah* yang digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an[25] dan *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm* yang membahas tentang perempuan, isu lain yang juga menjadi konsentrasi Ḥannān Laḥḥām.[26]

---

[23] Anonim, "Ḥannān Laḥḥām: al-Mar'ah Tukris bi Jahlihā Wāqi' Tukhlifuhā," http://www.jouhina.com/magazine/archive_article.php?id=914, diakses 11 Maret 2017.
[24] Ḥumayd, "Min Juhūd al-Mar'ah," 220.
[25] Ḥannān Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār Ḥannān, 2004), 7.
[26] Laḥḥām juga dikenal sebagai salah satu tokoh perempuan yang aktif memperjuangkan hak-hak perempuan dan bagaimana memberdayakan perempuan. Bersama Zahra Ali, Sa'īdah Qādah, Zībā Mīr Ḥusainī, Asma Barlas dan beberapa tokoh perempuan lainnya, Ḥannān Laḥḥām menjadi salah satu konstributor dalam penulisan buku *Féminismes Islamiques.* Jules Cretois dan Bushrā al-Ghazālī, "al-Ḥarakah al-Nisā'īyah," *Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth fī al-Qaḍāyā al-Nisā'īyah fī al-Islām*, (7 November 2013), www.annisae.ma/Article.aspx?C=5801, diakses 12 Maret 2017;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Karya-karya dalam Bidang Lain

Selain bidang al-Qur'an dan tafsir, Laḥḥām juga menulis beberapa karya lain dalam bidang sastra dan sejarah. Karya sastra merupakan pintu masuk Laḥḥām dalam dunia tulis menulis sebelum terjun ke dunia penulisan tafsir dan al-Qur'an. Di antara karya-karyanya dalam bidang sastra adalah: *Mīlād Jadīd, al-Shams wa al-Rīḥ, Jabal al-'Aṭash,* dan *Adrakat Shahrazāt al-Ṣubḥ.*[27]

Dalam bidang sejarah, Laḥḥām menulis kisah tiga sahabat perempuan Rasulullah, yaitu: *Sumayyah bint Khayyaṭ, Umm Sulaym bint Milḥān*, dan *Umm Ḥakīm bint al-Ḥārith*. Selain menulis sejarah ketiga sahabat perempuan tersebut, Laḥḥām juga menulis sejarah Nabi dan mengaitkannya pada teknik memperbaiki kondisi masyarakat. Sejarah Nabi Muhammad yang ditulis oleh Laḥḥām dibukukan dengan judul *Hady al-Sīrah al-Nabawīyah fī al-Taghyīr al-Ijtimā'ī.*[28] Buku lain Laḥḥām yang juga berkaitan dengan sejarah adalah *Maḍāt min al-Tārīkh.* Buku tersebut merupakan ringkasan dari buku *Qiṣṣat al-Ḥaḍārah* yang ditulis oleh Will Durant. Tidak hanya meringkas, Laḥḥām juga menambahkan beberapa komentar dan tambahan data dari berbagai sumber lainnya.[29]

Dari karya-karya tersebut dapat disimpulkan bahwa Laḥḥām termasuk salah satu tokoh perempuan yang memberikan perhatian lebih pada dunia tulis-menulis. Ketiadaan ijazah formal bukan alasan bagi Laḥḥām untuk meninggalkan

---

Ḥannān Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2002), 5.

[27] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 19 September 2016.

[28] Buku sejarah Nabi yang ditulis oleh Ḥannān tidak seperti kebanyakan buku-buku sejarah kenabian yang lain yang lebih didominasi oleh riwayat seperti *al-Raḥīq al-Makhtūm* atau *Tārīkh Ibn Hishām*. Ḥannān seringkali mengutip ayat-ayat al-Qur'an terkait masing-masing sub judul yang ia bahas. Jika bukan karena judul dari buku, penulis merasa bahwa buku tersebut lebih mirip sebagai buku tafsir namun berdasar peristiwa sejarah kenabian, dibanding buku *sīrah nabawīyah.* Ḥannān Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah al-Nabawīyah fī al-Taghyīr al-Ijtimā`ī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001).

[29] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 19 September 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dunia akademis. Bahkan, tidak jarang Laḥḥām juga menyampaikan orasi-orasi ilmiah dalam konferensi internasional tentang studi keislaman. Di antara beberapa konferensi internasional yang diikuti oleh Laḥḥām dilaksanakan di Al-Jazair, Mesir, dan Damaskus. Beberapa kali juga Laḥḥām diundang oleh Dār Fikr untuk mengisi materi pada acara *usbū' thaqāfī* (pekan budaya).[30]

4. Ḥannān Laḥḥām dan Kajian Tafsir al-Qur'an

Persentuhan Laḥḥām dengan tafsir telah dimulai ketika mengikuti pengajian Lailā Sa'īd sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya. Namun karya-karya tafsir Laḥḥām baru ditulis di sela-sela aktivitasnya sebagai dosen di Universitas King Abdul Aziz.[31] Tafsir pertama yang ditulis Laḥḥām adalah *Aḍwā' min Sūrat Yāsīn.* Tidak lama setelah tafsir pertamanya terbit, Laḥḥām mendapatkan peringatan dan teguran keras dari salah seorang koleganya. Dia menyarankan Laḥḥām untuk mencukupkan diri menulis buku-buku novel atau kisah-kisah dan menahan serta sadar diri untuk tidak menulis buku-buku pemikiran ataupun tafsir. Tentunya, nasihat pedas tersebut tidak serta merta dipatuhi Laḥḥām. Disadari atau tidak, sindiran itu sempat mengurangi semangat dan keberanian Laḥḥām untuk menulis buku-buku tafsir. Hal tersebut dapat dilihat dari ungkapan Laḥḥām bahwa ia sangat bersyukur dan mendapatkan kembali keberaniannya setelah mendapat dukungan dan dorongan dari Sa'īd untuk melanjutkan penulisan buku-buku tafsir berikutnya.[32] Peristiwa tersebut memperlihatkan semangat Laḥḥām untuk tetap melakukan apa yang menurutnya

[30] Ibid.
[31] Ibid.; Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān*, 6.
[32] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān*, 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benar, dan juga budaya patriarkhi (mengunggulkan laki-laki di atas perempuan) yang mengakar kuat dalam pola interaksi laki-laki dan perempuan. Untuk bisa bertahan hidup, tafsir-tafsir yang ditulis perempuan seringkali harus melewati pintu dan mendapatkan pengesahan laki-laki,[33] tidak terkecuali tafsir yang ditulis oleh Laḥḥām.

Dari sketsa intelektual yang telah dipaparkan, dapat disimpulkan bahwa Laḥḥām setidaknya memiliki empat *takhaṣṣuṣāt* (spesialisasi) keilmuan, yaitu: sastra, tafsir, sejarah dan pendidikan anak usia dini (PAUD). Meski terlihat seakan tidak saling terkait, keempat spesialisasi Laḥḥām berperan dalam mewarnai penafsiran-penafsiran yang ditawarkannya.

B. Epistemologi Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Menelusuri sebuah karya tidak dapat dilepaskan dari perumusan epistemologinya.[34] Kerangka epistemologis tafsir Laḥḥām akan dikaji melalui dua unsur yang membentuknya, yaitu unsur implisit dan eksplisit. Unsur implisit dalam tafsir Laḥḥām melingkupi bagian tak tertulis secara langsung yang menjadi

[33] Dalam kasus Laḥḥām, Sa'īd menjadi pintu masuk untuk mendapatkan label layak konsumsi. Hal yang sama juga dialami oleh Fawqīyah al-Sharbīnī, mufasir perempuan asal Mesir yang harus melalui pemeriksaan dan pengesahan *Majma' al-Buḥūth* al-Azhar sebelum menerbitkan tafsir keperempuanan untuk kalangan umum. Ibn al-Mubārak, "al-Azhar Yujīz Awwal Tafsīr Nisā'ī li al-Qur'ān al-Karīm," *https://vb.tafsir.net/tafsir14158/*, (Desember 2008), diakses 9 Mei 2017; Aḥmad al-Buḥayrī, "Fawqiyyah Al-Sharbīnī: Anā Ṣāḥibat Awwal Tafsīr Nisā'ī li al-Qur'ān wa Laysat Karīmān Ḥamzah," *today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=194484*, (12 Januari 2009), diakses 9 Mesi 2017.

[34] Epistemologi merupakan salah satu bahasan filsafat yang menjawab pertanyaan-pertanyaan yang berkaitan dengan makna dan kebenaran pengetahuan. Epistemologi membahas tentang hakikat, metode, karakteristik, maupun sumber ilmu pengetahuan. Louis O. Kattsoff and Soejono Soemargono, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

landasan penafsirannya. Bagian implisit dibagi menjadi tiga, yaitu asumsi dasar, etos, dan model.[35]

Pembahasan mengenai unsur eksplisit mewakili bagian yang dengan mudah terlihat dari bangunan tafsir Laḥḥām. Unsur eksplisit dapat ditelusuri dari metode yang digunakan, karakteristik penulisan, dan sistematika tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām. Pembahasan tentang unsur eksplisit didahulukan dalam bab ini karena bagian eksplisit lebih mudah ditelusuri dibanding dengan bagian implisit. Memulai pembahasan dari bagian termudah diharapkan dapat mengantarkan pada pemahaman gradual yang holistik.

1. Unsur Eksplisit Tafsir Ḥannān Laḥḥām

a. Metode dan Karakteristik Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Metode dan karakteristik Tafsir Laḥḥām dapat dicermati melalui empat lensa terkait sumber penafsiran, cara menafsirkan, aliran dan keluasan penafsirannya.

1) Sumber Penafsiran

Berdasarkan sumber penafsiran yang digunakan, tafsir dikelompokkan menjadi tafsir *bi al-ma'thūr* (dengan riwayat), *bi al-ra'y* (dengan logika/ijtihad),

[35] Pembagian unsur-unsur implisit menjadi asumsi dasar, etos dan model yang penulis gunakan dalam bagian ini diinspirasi oleh tulisan Ahimsa-Putra ketika menelusuri paradigma ilmu profetik Islam. Ketiga unsur asumsi dasar, etos dan model terletak pada bagian dasar yang tidak selalu eksplisit dalam diri peneliti. Sebagai bagian dasar yang menjadi landasan berpikir dan melaksanakan kegiatan ilmiah, unsur asumsi dasar, etos dan model menjadi warna pembeda bagi kegiatan ilmiah seorang peneliti. Teori tersebut penulis modifikasi dan kemudian diaplikasikan pada upaya membaca pemikiran Laḥḥām ketika menafsirkan ayat-ayat "pseudo kekerasan". Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam Epistemologi, Etos Dan Model* (Yogyakarta: UGM Press, 2016), 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bi al-ishārah (dengan intuisi).[36] *Tafsīr bi al-ra'yi* marupakan tafsir yang menjadikan riwayat-riwayat baik dari Rasul, sahabat ataupun tabi'in sebagai sumber penafsiran. Semua ulama sepakat untuk menerima tafsir jenis ini, bahkan ada sebagian yang mengatakan bahwa tafsir yang bersumber dari riwayat adalah tafsir paling aman untuk dikonsumsi.[37] Salah satu contohnya adalah kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān* yang ditulis oleh al-Ṭabarī. Sedangkan *tafsīr bi al-ra'y* adalah tafsir yang menggunakan sumber-sumber non riwayat sebagai rujukan. Tafsir jenis ini lebih mengutamakan hasil ijtihad dan menggunakan logika berpikir yang benar (*al-'aql al-salīm*). Oleh karena itu, tafsir jenis kedua juga dikenal dengan *tafsīr bi al-ijtihād* (tafsir dengan ijtihad).[38] Salah satu contoh paling dikenal dari tafsir jenis *bi al-ra'y* adalah *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Berbeda dengan kedua sumber sebelumnya, jenis ketiga tafsir menjadikan intuisi sebagai sumbernya. Tafsir jenis ini disebut sebagai *al-Tafsīr al-Ishārī.* Tafsir *ishārī* berusaha untuk mengejawantahkan makna batin dan tersembunyi dari al-Qur'an berdasarkan isyarat ayat. Mayoritas tafsir jenis ini ditulis oleh tokoh-tokoh yang mendalami tasawuf. Salah satu syarat untuk dapat diterima, tafsir *ishārī* harus tidak menyalahi makna literal ayat.[39]

Berdasarkan ketiga kategori tersebut, tafsir Laḥḥām dapat dimasukkan ke dalam kategori tafsir *bi al-ra'yi*. Meski menggunakan *self referencial*

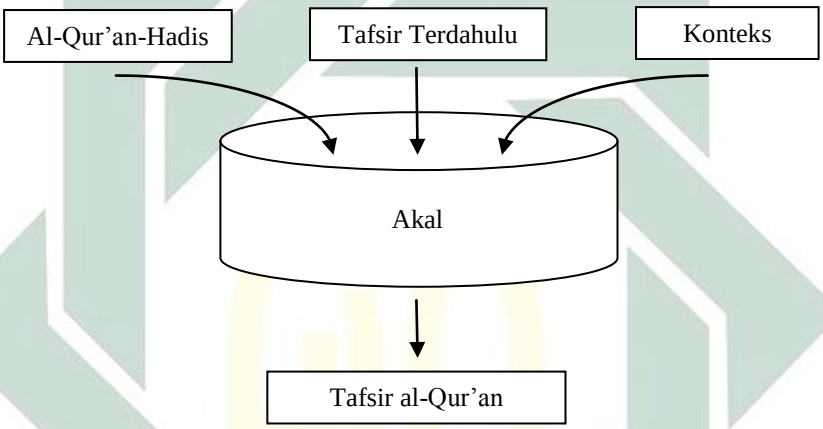
---

[36] Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm Al-Qur'ān,* Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 11.
[37] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Maktabat al-Ma'ārif, 2000), 360.
[38] Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* Vol. 1 (Kairo: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1976), 255.
[39] Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol. 2, 70.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an), dan juga mengutip riwayat-riwayat terkait tafsir ayat, namun ayat ataupun riwayat yang dijadikan sumber melalui proses koherensi (*munasabah*) dan rasionalisasi. Sebuah proses yang menerapkan ijtihad akal. Alasan kedua adalah karena porsi penggunaan akal, ijtihad dan logika lebih dominan dibanding penggunaan ayat ataupun riwayat.

3.1. Skema sumber penafsiran Ḥannān Laḥḥām



Sebagaimana skema di atas, akal menempati porsi paling dominan, karena baik al-Qur'an-Hadis, tafsir terdahulu, dan konteks historis ayat harus melalui akal untuk diproses menjadi sumber penafsiran setiap ayat hingga menghasilkan tafsir.

Dalam menafsirkan surah-surah al-Qur'an, Laḥḥām berpedoman pada tiga sumber utama, dan satu sumber sekunder. Tiga sumber utama dalam tafsir Laḥḥām adalah: teks al-Qur'an dan Hadis, akal, dan konteks ayat (baik konteks ketika ayat itu diturunkan —*asbāb al-nuzūl* dan sejarah kenabian—ataupun konteks ketika ayat itu dibaca), dan sumber sekunder adalah tafsir-tafsir klasik. Penggunaan al-Qur'an-Hadis, akal dan konteks ayat sebagai sumber dalam penafsiran Laḥḥām bersifat pasti dan selalu, sedangkan penggunaan tafsir-tafsir

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

klasik hanya sesekali sebagai pembanding dan pelengkap dalam proses produksi tafsir.

Berikut disertakan contoh penggunaan sumber-sumber dalam tafsir yang digunakan oleh Laḥḥām:

a) Al-Qur'an-Hadis

Al-Qur'an dan Hadis merupakan sumber utama pertama yang selalu digunakan dan dimunculkan Laḥḥām pada setiap bagian tafsirnya. Hal tersebut dapat dilihat pada salah satu tafsir Laḥḥām saat menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 71:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذۡرَكُمۡ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعٗا.

"Hai orang-orang yang beriman, bersiap-siagalah kamu, dan majulah (ke medan pertempuran) berkelompok-kelompok, atau majulah bersama-sama".[40]

Ketika menjelaskan arti *akhdh al-ḥadhar* Laḥḥām menggunakan QS. Ṭāhā [20]: 84. *Akhdh al-ḥadhar* adalah mencurahkan segala perhatian dengan memperhatikan setiap detik yang berjalan, tingkat keyakinan penuh untuk melaksanakan sesuatu tanpa sedikitpun dihantui oleh rasa takut atau keragu-raguan, sebagaimana ketika Nabi Musa menjawab panggilan Tuhannya dengan bercepat-cepat.

قَالَ هُمۡ أُوْلَآءِ عَلَىٰٓ أَثَرِي وَعَجِلۡتُ إِلَيۡكَ رَبِّ لِتَرۡضَىٰ.

"Berkata, Musa: 'Itulah mereka sedang menyusul aku dan aku bersegera kepada-Mu. Ya Tuhanku, supaya Engkau rida (kepadaku)".[41]

Pada ayat yang sama, Laḥḥām juga menggunakan Hadis sebagai referensi tafsirnya. Hadis yang digunakan Laḥḥām adalah:

---

[40] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba Internasional, 2012), 89.
[41] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat Al-Nisā'* (Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1986), 226.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

كَمْ مِنْ تَالٍ لِلْقُرْآنِ وَالْقُرْآنُ يَلْعَنُهُ

"Berapa banyak orang yang membaca al-Qur'an, dan al-Qur'an melaknatnya".[42]

Hadis yang digunakan oleh Laḥḥām di atas tidak penulis temukan sumber periwayatannya pada buku-buku *matn al-ḥadīth.* Akan tetapi, hadis tersebut dinukil oleh Niẓām al-Dīn al-Qummī dalam *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān* ketika menafsirkan surah al-Fātiḥah dan menjelaskan bahwa seseorang yang membaca al-Qur'an tetapi tidak bertambah keimanan dan pemahamannya terhadap kekuasaan Allah dan keimanan terhadap-Nya, maka termasuk dalam kategori orang-orang yang membaca al-Qur'an tetapi dilaknat oleh al-Qur'an.[43] Selain al-Qummī, al-Ghazālī juga menukil hadis senada meski dengan *matn* berbeda.[44]

Contoh lain dari penggunaan hadis sebagai sumber penafsiran Laḥḥām dapat dicermati ketika menafsirkan bagian akhir dari QS. al-Baqarah [2]: 110:

إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ .

Laḥḥām menafsirkan ayat tersebut dengan:

> "Allah Maha Mengetahui segala sesuatu, maka kita harus selalu berhati-hati dalam berperilaku. Jangan pernah berpikir untuk melakukan keburukan untuk menyelesaikan masalah. Meski orang mengatakan: 'Jika kau tak menjadi rubah, maka rubah-rubah yang lain akan memakanmu'. Orang yang mengatakan bahwa bertoleran adalah sebuah kelemahan dan kehinaan, maka ia harus ingat sabda Rasulullah:
>
> وَمَا زَادَ اللَّهُ عَبْدًا بِعَفْوٍ إِلاَّ عِزًّا
>
> Dan Allah tidak akan menambahkan bagi seorang hamba yang memaafkan kecuali kemuliaan.[45]

---

[42] Ibid., 229.

[43] Niẓām al-Dīn al-Qummī, *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān,* Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1996), 74.

[44] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 324.

[45] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah* (Riyad: Dār al-Hudā, 1989), 231; Abū al-Ḥusain Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim,* Vol. 8 (Beirut: Dār al-Jīl, 2000), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Contoh lain yang lebih jelas dapat dilihat ketika Laḥḥām menafsirkan QS. al-Aḥzāb [33]: 28-29:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱلۡحَيَوٰةَ ٱلدُّنۡيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيۡنَ أُمَتِّعۡكُنَّ وَأُسَرِّحۡكُنَّ سَرَاحٗا جَمِيلٗا. وَإِن كُنتُنَّ تُرِدۡنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلۡمُحۡسِنَٰتِ مِنكُنَّ أَجۡرًا عَظِيمٗا.

> Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu: "Jika kamu sekalian menginginkan kehidupan dunia dan perhiasannya, maka marilah supaya kuberikan kepadamu *mut´ah* dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Dan jika kamu sekalian menghendaki (keridaan) Allah dan Rasulnya-Nya serta (kesenangan) di negeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi siapa yang berbuat baik di antaramu pahala yang besar."[46]

Laḥḥām menafsirkan ayat tersebut dengan mengutip sebuah hadis panjang yang diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal dan Muslim. Hadis tersebut menjelaskan tentang peristiwa yang menjadi sebab turunnya ayat. Saat itu para istri Nabi berkumpul untuk menuntut nafkah materi bagi diri mereka. Rasul sedih, dan belum memutuskan sesuatu pun terkait hal tersebut. Para sahabat tidak dapat menemui Rasul, karena Rasul masih dalam proses menyelesaikan masalah internal rumah tangganya. Abū Bakr dan 'Umar datang ingin menemui Rasulullah, tetapi baru diizinkan beberapa waktu kemudian. 'Umar yang melihat raut sedih Nabi berusaha untuk menghibur Nabi. 'Umar bercerita bagaimana istrinya menuntutnya untuk memberikan nafkah sejumlah tertentu. "Engkau pasti akan melihat lehernya yang memanjang (ketika menuntut hal itu)", kata 'Umar. Mendengar hal itu, Rasul tersenyum dan berkisah bahwa para istrinya yang saat itu duduk mengelilinginya juga meminta hal yang sama. 'Umar yang mendengar

[46] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 421

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hal itu segera menarik Hafṣah sebagaimana Abū Bakr menarik tangan ‘Ā’ishah. Abū Bakr dan ‘Umar hampir saja memukul putri mereka karena meminta Rasul untuk memberikan sesuatu yang tidak dimilikinya. Tetapi Rasul melarang Abū Bakr dan ‘Umar untuk memukul putri mereka. Lalu, turunlah ayat tersebut. Rasul memberikan kekebasan kepada para istrinya untuk menentukan pilihan. Setelah ditanya satu per satu, seluruh istri Rasul lebih memilih Allah dan Rasul-Nya, dibanding dunia dan nafkah materi. Peristiwa itu berakhir bahagia dan Rasul mengakhirinya dengan bersabda: “*inna Allāh ta‘ālā lam yab‘athnī mu‘nifan wa lākin ba‘athanī mu‘alliman muyassaran*”[47] (Sesungguhnya Allah tidak mengutusku sebagai seorang yang keras akan tetapi Dia mengutusku sebagai orang yang mengajarkan dan menunjukkan kemudahan).

Hadis panjang tersebut dijadikan Laḥḥām sebagai landasan bahwa QS. al-Aḥzāb [33]: 28-29 memerintahkan para suami untuk memberikan pelajaran yang baik kepada para istri, bahkan ketika suami dalam keadaan marah atau sedih. Kekerasan kepada istri bukanlah pola interaksi yang dibenarkan oleh Rasulullah. Sebaliknya, seorang suami harus mampu berkepala dingin dan seorang istri juga harus pengertian dengan keadaan suaminya demi menjaga keharmonisan keluarga.[48]

Dari tiga contoh tersebut dapat disimpulkan bahwa Laḥḥām tidak selalu menggunakan hadis sahih sebagai sumber penafsirannya. Namun, Laḥḥām tetap mempertimbangkan sumber hadis dari karya-karya populer dan terpercaya.

---

[47] Ḥannān Laḥḥām, *Ta’ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb* (Riyad: Maktabat al-Imām al-Shāfi‘ī, 1995), 70.
[48] Ibid., 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b) Konteks Ayat

Dalam proses penafsiran, mencermati konteks ayat menjadi bagian nyata pada setiap tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām. Biasanya, Laḥḥām mengaitkan sebuah ayat dengan konteks masa kini. Ketika menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 71, Laḥḥām mengaitkan kalimat *infirū thubātin aw infirū jamī'an* dengan pentingnya umat Islam untuk menguasai strategi perang, di samping pergi ke medan perang. Seseorang yang pergi ke medan perang tanpa strategi yang baik akan sia-sia. Setelah membahas pentingnya mempelajari strategi, Laḥḥām menarik pembahasan pada konteks masa kini. Saat ini, perang yang dihadapi umat muslim dibagi menjadi dua: perang materiel dan perang imateriel.

Perang pertama menggunakan alat-alat yang dapat diindra, dan perang kedua hampir-hampir sulit untuk dideteksi manusia. Kekalahan pada perang imateriel jauh lebih buruk. Butuh waktu lebih lama untuk membangun kembali kesehatan pikiran yang hancur karena perang imateriel. Negara-negara terjajah di dunia adalah mereka yang kalah dalam peperangan imateriel. Kolonialisme modern dalam bentuk kapitalisme adalah perang yang perlu dipahami oleh umat Islam. Untuk melawan semua itu dibutuhkan bekal ilmu pengetahuan, keberanian, dan kerjasama. Laḥḥām menekankan pentingnya kontribusi perempuan dalam menghadapi perang imateriel tersebut.

Laḥḥām juga mengkritik para perempuan muslim yang tenggelam dalam bayang-bayang laki-laki. Ayat-ayat yang menyebutkan tentang segala hal dalam al-Qur'an tidak pernah menyingkirkan perempuan, termasuk di antaranya ayat 71 dari surah al-Nisā'. Al-Qur'an diturunkan kepada laki-laki dan perempuan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keduanya adalah lawan bicara al-Qur'an secara langsung. Karena perempuan adalah *shaqīqat al-rijāl*, saudari laki-laki yang setara dan memiliki kewajiban serta hak yang sama sebagai manusia. Laḥḥām kemudian mengingatkan perempuan muslimah saat ini untuk tidak melupakan bagaimana para perempuan pada masa Nabi turut andil dalam berbagai hal terkait kepentingan masyarakat.[49]

Penjelasan Laḥḥām yang berusaha memahami konteks ketika al-Qur'an turun dan berupaya untuk merekonstruksi ulang sesuai konteks saat ini merupakan salah satu sisi kelebihan dalam menghidupkan al-Qur'an kembali.

c) Akal

Secara teori, al-Qur'an-Hadis menempati urutan pertama dalam hirarki sumber penafsiran Laḥḥām, akan tetapi dalam praktiknya, akallah yang digunakan sebagai filter untuk menentukan bagian al-Qur'an yang lain atau riwayat-riwayat hadis yang dipilih sebagai sumber penafsiran Laḥḥām. Dengan demikian, akal memerankan porsi lebih banyak dari sumber-sumber yang lain. Konteks sejarah ketika al-Qur'an diturunkan, riwayat-riwayat (*ma'thūr*) yang menjelaskan al-Qur'an, tafsir klasik ataupun juga konteks masa kini tidak dapat difungsikan tanpa campur tangan akal. Kesimpulan ini didapat dari penegasan Laḥḥām bahwa akallah yang dapat membantu manusia untuk menemukan makna-makna baru dari al-Qur'an.

> Tidak seharusnya kita takut dengan segala yang baru, sebagaimana tidak seharusnya kita menolak semua pembaruan, khususnya dalam dunia penafsiran. Umat Islam telah menghentikan ijtihad (dalam bidang tafsir) dengan mengulang-ulang sabda Rasulullah: *man fassara al-Qur'ān bi ra'yih falyatabawwa' maq'adah min al-nār* (barang siapa yang menafsirkan al-Qur'an dengan

[49] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat Al-Nisā'*, 228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> pendapatnya [yang dikuasai hawa nafsu], maka ia—sama dengan—mem-*booking* tempat di neraka…. Umat Islam masih berada pada dunia individu (*'ālam al-ashkhāṣ)* yang dikuasai oleh pikiran-pikiran yang telah mendarah-daging dan selalu menolak pemikiran-pemikiran baru meski pemikiran tersebut objektif. Selama pemikiran baru tidak disebutkan dalam referensi-referensi klasik, maka selama itu juga ia akan selalu ditolak…, padahal kita membutuhkan penemuan-penemuan baru dalam memahami kitab Allah dan memproduksi tafsir....[50]

Dari kutipan tersebut terlihat bahwa Laḥḥām mengkritik stagnasi tafsir dan pemakzulan fungsi akal dalam proses penafsiran al-Qur'an. Penculikan hadis tentang larangan untuk menafsirkan al-Qur'an dengan akal sebagai upaya pemberangusan kebebasan berpikir tidak dapat dibenarkan.

d) Tafsir-tafsir Terdahulu

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, Laḥḥām juga menggunakan tafsir-tafsir terdahulu sebagai salah satu sumbernya. Beberapa tafsir yang paling sering dikutip Laḥḥām dan dijadikan sebagai sumber adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ibnu Kathīr, *fī Ẓilāl al-Qur'ān* yang ditulis Sayyid Quṭb, dan *Tafsīr al-Manār* Rashīd Riḍā.[51]

Laḥḥām menggunakan tafsir al-Manār sebagai salah satu sumber ketika menafsirkan QS. Āli 'Imrān [3]: 104.[52] Laḥḥām menyetujui sembilan ilmu sebagai syarat yang harus dikuasai dalam diri seorang da'i yang baik sebagaimana dituliskan dalam al-Manār.[53] Sembilan syarat keilmuan yang disebutkan oleh

---

[50] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah* (Riyad: Dār al-Hudā, 1989), 6.
[51] Ḥumaid, "Min Juhūd al-Mar'ah," 219.
[52] Teks ayatnya adalah:

وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ.

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma´ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 63.
[53] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān*, 118; Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990), IV, 32–35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rashīd Riḍā dalam al-Manār secara panjang lebar, diringkas oleh Laḥḥām dan dikembangkan dengan gaya khasnya, di antaranya mengaitkan tawaran Riḍā dengan teori *āyat al-anfus wa al-āfāq*.[54]

Pada kesempatan lain, Laḥḥām menjelaskan salah satu tafsir besar yang sangat bermanfaat dalam kehidupan masa kini adalah *fī Ẓilāl al-Qur'ān* yang ditulis oleh Quṭb. Laḥḥām menuliskan bahwa usahanya dalam menafsirkan ayat al-Qur'an tidak ada apa-apanya dibanding Quṭb. Di saat yang sama, hati kecilnya tetap merasa harus menuliskan tafsirnya, meski hanya sebuah tafsir sederhana. Sebuah upaya untuk menjelaskan beberapa hal kecil terkait pembaruan pemaknaan dan penafsiran.[55]

Ketika menafsirkan QS. al-Nisā' [4]: 34, Laḥḥām terlihat begitu dipengaruhi oleh penafsiran Quṭb pada ayat yang sama tentang tata cara mendisiplinkan istri. Seorang suami boleh mendiamkan istri, namun jangan sampai disadari oleh putra-putri mereka karena tujuan utama dari hal tersebut adalah menegur istri, bukan merusak anak-anak, ataupun membalas dendam dan menghancurkan harga diri istri.[56] Hal yang sama tidak terjadi ketika Laḥḥām menafsirkan ayat-ayat yang mengandung konten pembahasan tentang non-muslim. Laḥḥām dapat dikatakan berlawanan 180° dan mengambil posisi berhadap-hadapan dengan Quṭb. Hal tersebut dapat dijadikan bukti bahwa Laḥḥām tidak menganggap tafsir terdahulu sebagai karya final yang tidak dapat ditolak ataupun direvisi.

---

[54] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān*, 120.
[55] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat al-Baqarah*, 6.
[56] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat al-Nisā'*, 126; Sayyid Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1986), 654.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dapat disimpulkan bahwa Laḥḥām mendorong umat muslim untuk tidak mengkultuskan tafsir-tafsir tertentu sebagai sumber absolut ataupun menjadikannya sebagai sumber yang harus diterima begitu saja (*taken for granted*) dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dalam praktik penafsiran, pengkultusan pada salah satu tafsir akan menarik seseorang untuk menjadi fanatik. Kefanatikan dengan berbagai jenisnya dapat mengganggu proses dinamisasi pemaknaan al-Qur'an,[57] dan secara tidak langsung memosisikan tafsir menjadi setara dengan al-Qur'an sebagai *divine product* (produk langit) yang tidak mengandung kesalahan.

Tafsir terdahulu adalah salah satu bahan setengah matang dalam proses menafsirkan al-Qur'an. Akal berperan sebagai katalisator yang memproses bahan-bahan tersebut agar matang dan menjadi layak konsumsi untuk masing-masing ruang dan waktu. Cara pandang tersebut penting untuk mengantisipasi hadirnya tafsir-tafsir yang tidak peka terhadap kebutuhan zaman, sekaligus menghidupkan al-Qur'an serta mendialogkannya dengan kehidupan masa kini.[58]

2) Teknik Penafsiran dan Karakter Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Berdasarkan teknik penulisan, tafsir dibagi menjadi empat: *tafsīr taḥlīlī, tafsīr mawḍū'ī, tafsir muqāran,* dan *tafsīr ijmālī. Tafsīr taḥlīlī* adalah tafsir yang menggunakan teknik penulisan tafsir berdasarkan urutan ayat baik dalam bentuk sekumpulan ayat, satu surat lengkap, atau satu naskah utuh al-Qur'an. Teknik *taḥlīlī* membahas masing-masing bagian ayat melalui sebab turunnya, ragam

[57] Ibrahim Eldeeb dan Faruq Zaini, *Be a Living Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2009), 168.
[58] Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb*, 5–6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

qirā'āt-nya, makna perkatanya, unsur keindahan kata atau kalimatnya, hukum-hukum yang terkandung di dalamnya, dan banyak hal lain. Teknik *taḥlīlī* dibedakan lagi menjadi dua, bentuk singkat (*bi al-ījāz*) dan bentuk panjang terinci (*bi al-iṭnāb wa al-tafṣīl*).[59] Urutan yang digunakan bisa berdasarkan urutan mushaf Uthmānī *(tartīb muṣḥafī*) seperti dalam kitab *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān* karya al-Qurṭubī, ataupun berdasarkan kronologis turunnya (*tartīb nuzūlī*) seperti *al-Tafsīr al-Ḥadīth* yang ditulis oleh Muḥammad 'Izzat Darwazah.

Sedangkan tafsir *ijmālī* merupakan tafsir yang menggunakan teknik penafsiran global untuk sekelompok ayat atau satu surat pendek. Mufasir yang menggunakan teknik ini tidak menafsirkan kata per kata dari al-Qur'an, akan tetapi menjelaskan secara umum makna dan tujuan inti dari sekelompok ayat atau sebuah surat berdasarkan urutan mushaf. Biasanya, model tafsir *ijmālī* banyak digunakan dalam acara tafsir yang disiarkan pada televisi atau radio. Di antara contoh tafsir *ijmālī* adalah *Tafsīr al-Ajzā' al-'Ashrah al-Ūlā* yang disampaikan oleh Grand Syeikh Maḥmūd Shaltūt.[60]

Ragam ketiga dari teknik tafsir adalah *muqāran,* atau dikenal juga dengan teknik komparatif. Ragam tafsir ini bermacam-macam. Ada teknik yang membandingkan satu ayat dengan ayat lain yang terlihat seakan bertentangan, membandingkan ayat al-Qur'an dengan hadis-hadis Rasul, mengkomparasikan paparan ayat al-Qur'an dengan kitab samawi lain, atau membandingkan produk tafsir antar tokoh atau ulama.[61]

---

[59] Fahd 'Abd al-Raḥmān al-Rūmī, *Baḥth fī Uṣūl al-Tafsīr wa Manāhijih* (Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 1416), 57.
[60] Ibid., 60.
[61] Ibid., 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teknik keempat adalah teknik *mawḍū'ī* atau tematik. Ada tiga jenis teknik tematik yang dikenal dalam kajian tafsir. Tematik berbasis surat, tematik berdasar *mauḍū' Qur'ānī* (topik yang tidak secara langsung dapat ditemukan dalam al-Qur'an, namun dapat disintesakan dari padanan kata atau mengkiaskan kemiripan pembahasannya), dan tematik dari perspektif *muṣṭalaḥ Qur'ānī* (istilah-istilah yang digunakan secara jelas dalam bahasa al-Qur'an).[62]

Masing-masing dari keempat teknik penafsiran tersebut dibagi menjadi dua terkait keluasan tafsirnya. Ada tafsir yang menggunakan teknik *tafṣīlī* (terperinci) sehingga menjelaskan ayat dengan panjang lebar dan mendetail, dan ada juga yang menerapkan metode *ījāzī/ijmālī* (ringkas dan global). Masing-masing mufasir memiliki ciri khas masing-masing.

Untuk menentukan teknik penulisan karya-karya tafsir yang ditulis oleh Ḥannān Laḥḥām, terlebih dahulu harus dipisahkan antara karya-karya tafsirnya dengan objek surah-surah panjang, dan tafsir-tafsirnya terhadap surah-surah pendek pada *juz' 'amma.* Hal tersebut disebabkan perbedaan mendasar pada masing-masing kelompok.

Fakta bahwa Ḥannān Laḥḥām adalah seorang pendidik pada lembaga anak usia dini di satu sisi dan sebagai mufasir di sisi lain, tidak dapat dipisahkan. Hal tersebut menjadi alasan pemilihan dua metode berbeda pada teknik penulisan tafsir-tafsir Laḥḥām. Kedua teknik penulisan tersebut dapat dicermati sebagai berikut:

---

[62] Ṣalāḥ 'Abd al-Fattāh al-Khālid, *al-Tafsīr al-Mawḍū'ī bayna al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq* (Yordania: Dār al-Nafā'is, 1996), 52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a) Tafsir Surah-surah Panjang

Laḥḥām menyadari bahwa perbedaan usia meniscayakan cara berpikir yang berbeda. Berdasarkan keyakinan tersebut, Laḥḥām menggunakan metode penulisan yang berbeda antara tafsir yang diniatkan untuk konsumsi dewasa, dan tafsir untuk anak-anak. Untuk surah-surah panjang[63] (untuk dewasa) teknik penulisan tafsir Laḥḥām dapat diringkas pada beberapa poin berikut:

i. Menggunakan teknik *mawḍū'ī* surah dengan model *tafṣīlī.* Laḥḥām membagi setiap surah ke dalam sub-sub tema yang lebih kecil. Pada surah-surah yang sangat panjang seperti al-Baqarah, Āli 'Imrān, atau al-Nisā', Laḥḥām merumuskan belasan sub tema berdasarkan urutan turun. Pada surah-surah yang lebih pendek, biasanya Laḥḥām hanya membaginya menjadi beberapa sub judul saja. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa Laḥḥām terpengaruh oleh pembagian ayat ayat al-Qur'an yang dilakukan oleh Sayyid Quṭb dalam tafsirnya *fī Ẓilāl al-Qur'ān.*[64] Meski demikian, titik beda Laḥḥām dengan Quṭb terletak pada penentuan judul-judul sub tema secara jelas. Dengan demikian, pembaca dapat mengetahui sub-sub tema yang akan dibahas dalam suatu surah dengan cepat, satu hal yang tidak dilakukan oleh Quṭb. Masing-masing ayat

[63] Penulis tidak membedakan tafsir Laḥḥām berdasarkan kategori panjang pendek yang dikenal dalam tradisi ilmu al-Qur'an, seperti *al-sab'u al-ṭiwāl* yang meliputi surah al-Baqarah hingga al-Tawbah, *al-mi'ūn* yang mencakup surah-surah al-Qur'an dengan jumlah ayat mencapai seratus atau sedikit lebih dari angka seratus, *al-mathānī* merupakan surah-surah yang jumlah ayatnya tidak sampai pada angka seratus dan sering diulang-ulang (digunakan dalam salat, atau yang sering dibaca berulang-ulang dalam keseharian), *al-mufaṣṣal* adalah surah-surah dengan banyak *fāṣilah* (*waqf/*tanda pemisah ayat) di dalamnya. Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol. 1 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), 200–201. Akan tetapi, penulis membedakan tafsir-tafsir Laḥḥām hanya pada dua kategori umum: tafsir surah-surah panjang, yang mencakup semua surah selain juz 'Amma, dan tafsir surah-surah pendek, yaitu surah-surah yang ada pada juz 'Amma.

[64] Laḥḥām membagi surah Hūd menjadi tujuh sub tema berdasarkan kelompok ayat yang saling berkaitan pembahasan dan isinya. Bandingkan dengan pembagian yang dilakukan Quṭb yang juga membagi surah Hūd menjadi tujuh bagian sub judul. Ḥannān Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat Hūd* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1999), 11–13; Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān,* Vol. 4, 1849 dan seterusnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan secara terperinci mulai dari pemaknaan per kata, sebab turun ayat (jika ada), koherensi ayat, dan lain-lain sebagaimana dikenal dalam tafsir *tafṣīlī.*

ii. Menuliskan pengantar untuk setiap surah yang akan ditafsirkan. Pengantar tersebut biasanya mencakup tentang komposisi utama (*maqāṣid al-sūrah*) yang membentuk sebuah surah. Seperti ketika menafsirkan surah al-Baqarah, Laḥḥām menuliskan bahwa tema sentral surah al-Baqarah terdiri dari empat poin: Allah, manusia, alam dan hari akhir.[65] Namun, jika surah yang akan ditafsirkan hanya mencakup satu tema sentral, maka Laḥḥām biasanya akan menuliskan pendahuluannya dalam bentuk kisah yang dapat menggiring emosi pembaca sebelum bertemu dengan ayat-ayat al-Qur'an yang akan ditafsirkan. Salah satu contohnya adalah ketika Laḥḥām memberikan pengantar sebelum masuk pada pembahasan surah al-Ṭalāq yang dapat dicermati dari kutipan berikut:

> "Dia tenggelam dalam air mata dan berucap:
>
> "Dia meletakkanku pada keadaan yang memaksaku untuk meminta cerai... agar aku bersedia untuk merelakan sebagian hak-hakku atasnya. Sama sekali tidak ada jalan yang mengejutkanku, kecuali untuk melakukannya. Dia meninggalkanku seperti 'gantungan' yang disia-siakan dan telah menikahi perempuan lain. Dia menolak untuk memperlakukanku dengan baik... dia juga menolak untuk menceraikanku. Kasusku pun telah mengendap di pengadilan agama lebih dari satu tahun lamanya. Aku tinggal di rumah keluargaku dalam keadaan terlunta tanpa bisa menikmati hak-hak sebagai istri, namun aku juga tidak bisa lepas dari keluarganya... Seandainya saja aku memiliki cukup harta untuk menuntut perceraian dan mengembalikan mahar yang telah diberikannya padaku demi merengkuh kembali kemerdekaan jiwaku...!!"
>
> Perempuan lain berkisah:
>
> "Keluargaku menikahkanku ketika usiaku belum mencapai enam belas tahun. Setelah hari-hari berjalan, aku baru menyadari jika suami mengkonsumsi narkoba. Aku menumpahkan usaha terbaikku untuk menghentikannya, tetapi sama sekali tak berbuah. Sampai suatu hari

[65] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> suamiku tertangkap basah dan dipenjara karena narkoba. Dia mendekam di penjara hingga bertahun-tahun. Aku berusaha untuk membebaskan diriku darinya dengan menuntut perceraian, namun pengacaranya berkata: 'Perceraian tidak akan pernah ditetapkan tanpa persetujuan pihak suami, dan suamimu sama sekali tidak pernah menginginkan dirimu untuk meninggalkannya".[66]

Pengantar yang bisa dikatakan unik untuk sebuah kitab tafsir tersebut tidak dapat dipisahkan dari latar belakang Laḥḥām sebagai seorang novelis dan sastrawan.

iii. Laḥḥām mengkhususkan satu bab tersendiri untuk membahas tentang komentar, ringkasan dan kesimpulan dari seluruh halaman tafsir yang telah ditulis sebelumnya. Bagian komentar, selain diisi dengan pembahasan tentang ketersambungan awal dan akhir surah (*munāsabah*), biasanya juga berisi tentang pengembangan topik bahasan surah namun tidak terkait secara langsung, atau kontekstualisasi surah terkait dengan isu-isu kontemporer yang terlewatkan ketika pembahasan ayat-ayatnya. Adapun bagian ringkasan dan kesimpulan berisi pembahasan tentang sintesa pelajaran-pelajaran penting yang dapat diambil dari surah secara keseluruhan.

iv. Laḥḥām kerap membuat skema-skema untuk menjelaskan dan memudahkan pembaca untuk menikmati tafsirnya.[67] Penulis mencermati bahwa Laḥḥām memiliki kebiasaan berbeda dari kebanyakan mufasir, salah satunya adalah menampilkan skema, bagan, ataupun diagram untuk memudahkan pembaca. Sebuah langkah kecil, namun sangat membantu dan menjadi salah satu ciri khas dibanding tafsir-tafsir lainnya.

---

[66] Ḥannān Laḥḥām, *Aḍwā' Ḥawla Sūrat al-Ṭalāq* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2007), 7.
[67] Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat Hūd*, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karakter umum tafsir surah-surah panjang yang ditulis oleh Ḥannān Laḥḥām dapat diringkas sebagai berikut[68]:

i. Menggunakan *ma'thūr* (riwayat dan hadis Nabi) sebagai salah satu sumber utama penafsiran.
ii. Bercorak *adabī ijtimā'ī*, yaitu menunjukkan sisi ketelitian bahasa yang digunakan oleh al-Qur'an, kemudian mengkontekstualisasikannya dengan problematika umat. Corak ini menekankan bagaimana al-Qur'an menjadi solusi bagi permasalahan keseharian yang dihadapi masyarakat.
iii. Membahas isu-isu yang berkembang di masyarakat kontemporer.
iv. Menghindari debat kusir dari perbedaan pendapat terkait ayat-ayat tertentu.
v. Mendorong pembaca untuk menerima pembaruan dan membuka mata untuk menghadapi permasalahan-permasalahan baru yang menuntut ijtihad-ijtihad yang juga baru.
vi. Mengedepankan gagasan nir-kekerasan dan menjelaskan betapa kekerasan hanya dapat menjadi solusi sesaat atas permasalahan umat.[69]

b) Tafsir Juz *'Amma* dan Ayat-ayat Pilihan

Jenis kedua dari tafsir Laḥḥām adalah tafsir untuk anak-anak yang terdiri dari surah-surah pendek dalam *juz' 'amma*. Dengan mempertimbangkan *mukhāṭab* (pembaca tafsirnya), Laḥḥām mendesain buku tafsir anak-anaknya sedemikian rupa sehingga lebih mirip dengan buku cerita daripada buku tafsir yang membutuhkan keseriusan untuk membacanya. Tafsir yang dikhususkan

[68] Ḥumaid, "Min Juhūd al-Mar'ah," 221–224.
[69] Bandingkan antara tafsir nir-kekerasan Laḥḥām pada surah Ḥūd dan al-Aḥzāb. Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat Hūd*, 73; Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb*, 118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk anak-anak ini sebagian besar adalah tafsir surah-surah yang ada pada juz ‘*Amma* ditambah dengan beberapa ayat-ayat pilihan yang memiliki keterkaitan dengan pembentukan karakter dan pola pikir anak-anak.

Di antara tafsir untuk anak-anak yang ditulis oleh Laḥḥām adalah: serial *Ḥikāyāt li Aḥfādī*[70] yang terdiri dari 5 buku, masing-masing dengan judul: *Laylat al-Qadr, Sūrat al-Ikhlāṣ, Sūrat al-Kauthar, Qiṣṣat al-Fīl, Qiṣṣat Dhī al-Qarnayn*, dan *Sūrat al-‘Ādiyāt.* Seri tafsir anak kedua yang ditulis Laḥḥām adalah surah al-‘Aṣr yang terdiri dari tujuh buku. Masing-masing dari ketujuh buku tersebut khusus membahas satu tema dari tema-tema sentral yang ada dalam surah al-‘Aṣr. Seri surah al-‘Aṣr terdiri dari *bi al-‘Ilm Āmantu billāh, bi al-‘Ilmi ‘Araftu Allāh, bi al-‘Ilm Aṣil ilā Hadafī, bi al-‘Ilm A‘rif Kayf Aḥmī Nafsī, al-‘Ilm Yazkū bi al-Infāq, al-‘Amal al-Ṣāliḥ Yahtif al-‘Ilm bi al-‘Amal fa in Ajābah wa illā Irtaḥal, wa Tawāṣaw bi al-Ḥaqq wa Tawāṣaw bi al-Ṣabr*.[71] Sedangkan tafsir untuk anak yang membahas salah satu ayat pilihan di antaranya adalah seri *Ḥikāyāt li Aḥfādī*, yang terdiri dari dua puluh (20) buku.[72] Di antara ayat-ayat pilihan yang ditafsirkan adalah QS. Āli ‘Imrān [3]: 110;[73] QS. al-Aḥzāb [33]: 21;[74] dan QS. al-‘Alaq [96]: 1.[75]

---

[70] Ḥannān Laḥḥām, *Ḥikāyāt li Aḥfādī* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1997).
[71] Ḥannān Laḥḥām, *Majmū‘at Sūrat al-‘Aṣr* (Riyad: Maktabat al-Imām al-Shāfi‘ī, 1998).
[72] Ḥannān Laḥḥām, *Ḥikāyāt li Aḥfādī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2016).
[73] QS. Āli ‘Imrān [3]: 110

كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ.

“Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf dan mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman, namun kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.” Kemenag RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 63.
[74] QS. al-Aḥzāb [33]: 21:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsir Anak yang ditulis oleh Laḥḥām memiliki beberapa karakteristik berbeda dengan tafsir dewasa yang telah ia tulis beberapa waktu sebelumnya. Di antara karakteristik yang membedakan tafsir anak yang ditulis Laḥḥām adalah:

i. Ayat-ayat al-Qur'an, hadis Nabi, dan sejarah Islam digunakan sebagai sumber utama dengan sangat ringkas dan dipaparkan dalam bentuk kisah.
ii. Ditulis dengan bahasa anak-anak yang santai namun dapat menggiring emosi sesuai kisah yang dibahas.
iii. Menggunakan teknik *mawḍū'ī ijmālī* (tematik dengan model global). Dikemas dalam sebuah alur cerita yang mudah dicerna. Oleh karenanya tidak dibahas secara jelas *asbāb al-nuzūl, munāsabah,* ataupun ilmu-ilmu al-Qur'an yang selalu ada dalam tafsir dewasa yang ditulis oleh Laḥḥām. Selain itu, pada tafsir anak ini, tidak ada aturan baku susunan pasti terkait kerangka teknik penafsiran dari masing-masing ayat. Sebaliknya, tafsirnya serasa mengalir begitu saja sejalan dengan kisah yang dipaparkan.
iv. Menggunakan ilustrasi bergambar dan berwarna, sehingga menarik minat anak-anak.
v. Menggunakan logika anak-anak yang sederhana namun sarat makna.

Penulisan tafsir anak ini tentunya tidak lepas dari latar belakang keilmuan yang didalami oleh Laḥḥām, yaitu: pendidikan anak usia dini, sejarah, tafsir, dan

---

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُول اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللهِ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهِ كَثِيرًا

"Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah". Ibid., 420.

[75] QS. al-'Alaq [96]: 1

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

"Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang menciptakan." Ibid., 597.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sastra. Kombinasi antara keempat disiplin ilmu tersebut memberikan warna berbeda pada sosok mufasir Laḥḥām dibandingkan dengan mayoritas mufasir yang ada. Memandang Laḥḥām sebagai sosok mufasir tidak dapat dilakukan hanya dengan melihat karya-karya tafsirnya atas surah-surah panjang dalam al-Qur'an saja, ataupun sebaliknya, dari surah-surah pendek yang ditafsirkannya.

Melihat Laḥḥām dari karya-karyanya yang pertama hanya akan menunjukkan sisi intelektual, pemikir, pejuang, dan sosok serius dari seorang Laḥḥām. Sebaliknya, jika hanya memotret buku-buku tafsir anak yang ditulisnya, maka akan sampai pada kesimpulan bahwa Laḥḥām adalah sosok nenek yang sangat menyayangi cucu-cucunya dan hidup damai di bawah atap rumah besar yang bahagia. Tetapi, dengan mengelaborasi keduanya, eksistensi seorang Laḥḥām dapat dilihat secara lebih holistik.

Laḥḥām mewakili sosok perempuan yang mendalami perannya dalam rumah tangga, namun juga tidak ketinggalan untuk berkiprah dalam pergulatan permasalahan-permasalahan umat muslim kontemporer. Laḥḥām akrab dengan dunia damai anak-anak, namun juga di saat yang sama, terpapar banyak kekerasan di dunia orang dewasa dan berupaya untuk menyudahinya. Fakta inilah yang menjadi batu pijakan bagi Laḥḥām untuk memperjuangkan gagasan nir-kekerasan di tengah konflik bersenjata yang terjadi di Suriah. Gagasan memutus rantai kekerasan untuk mempersiapkan masa depan yang kondusif bagi generasi muda yang lahir setelahnya: generasi baru yang tidak lagi dinodai oleh obsesi pembalasan dendam dan kekerasan; generasi baru yang lahir untuk memadamkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gunung berapi yang telah bergolak sangat lama.[76] Hal ini dikarenakan kekerasan tidak lain hanyalah solusi semu untuk menyelesaikan permasalahan umat Islam.[77]

2. Unsur Implisit dalam Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Unsur implisit merupakan bagian yang tidak terlihat secara langsung dari tafsir Ḥannān Laḥḥām. Bagian ini terdiri dari tiga bagian, yaitu asumsi dasar yang melandasi penafsiran Laḥḥām, etos yang dijadikan target dari tafsir yang ditawarkan, dan model yang dijadikan contoh dalam proses penafsiran ayat al-Qur'an. Untuk merumuskannya, digunakan metode interpretasi atas teks-teks tafsir yang ditulis oleh Laḥḥām dan dikonfirmasikan melalui korespondensi.

a. Asumsi Dasar Ḥannān Laḥḥām tentang al-Qur'an dan Tafsir

Mengkaji penafsiran seorang mufasir tidak dapat dilepaskan dari pandangan mufasir tersebut terhadap al-Qur'an. Sebab, tafsir tidak lain adalah upaya untuk menjelaskan maksud dan makna al-Qur'an. Laḥḥām secara eksplisit tidak menjelaskan pandangannya tentang al-Qur'an. Akan tetapi di sela-sela tafsirnya, dapat disimpulkan beberapa pandangan yang mewakili asumsi dasar Laḥḥām terkait al-Qur'an dan tafsir.[78] Asumsi-asumsi dasar tentang al-Qur'an yang melandasi tafsir Laḥḥām dapat digambarkan dalam bagan berikut:

---

[76] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 10.
[77] Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb*, 73.
[78] Beberapa asumsi dasar dalam tafsir Laḥḥām memiliki kesamaan dengan asumsi dasar dalam tafsir Fazlur Rahman ataupun Muḥammad Shaḥrūr. Besar kemungkinan kemiripan tersebut disebabkan oleh persamaan era antara ketiganya. Laḥḥām juga dapat dimasukkan ke dalam kategori mufasir kontemporer sebagaimana Rahman dan Shaḥrūr. Namun demikian, beberapa asumsi dasar Laḥḥām tidak didapati pada tafsir Rahman dan Shaḥrūr. Di sanalah titik perbedaan asumsi Laḥḥām dibanding mufasir kontemporer lainnya. Untuk mengetahui asumsi dasar dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2.1. Bagan Asumsi-asumsi yang Mendasari Penafsiran Laḥḥām

Dari bagan tersebut dapat dipahami bahwa setiap asumsi dasar yang muncul menuntun pada asumsi dasar berikutnya hingga membentuk sebuah pondasi yang melandasi tafsir secara keseluruhan. Penjelasan dari masing-masing bagian adalah sebagai berikut:

1) Komposisi al-Qur'an

Al-Qur'an sebagai objek tafsir meniscayakan sebuah tafsir berakar dari pemahaman mufasirnya terhadap al-Qur'an. Pemahaman Laḥḥām terhadap al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari komposisi pembentuk al-Qur'an yang diyakininya. Bagi Laḥḥām , al-Qur'an terdiri dari tiga komposisi utama: *āyat al-kitāb, al-āfāq,* dan *al-anfus.*[79] *Āyat al-kitāb* merupakan bagian paling banyak dari al-Qur'an, berisi tentang ajaran-ajaran yang menjadi landasan agama Islam.

tafsir Rahman dan Shaḥrūr baca Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 54–56.

[79] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian lain dari al-Qur'an adalah isyarat yang menunjukkan *āyat al-āfāq* dan *al-anfus*. *Āyāt al-āfāq* adalah hukum alam yang berlaku dalam semesta, sedangkan *āyāt anfus* merupakan hukum-hukum alam yang berhubungan dengan kehidupan manusia baik sebagai individu ataupun anggota masyarakat.[80]

Konsep Laḥḥām tentang komposisi al-Qur'an diadopsi dari konsep gurunya, Jawdat Sa'īd. Al-Qur'an terbagi menjadi dua: ayat-ayat yang dibaca (*al-āyāt al-maqrū'ah*) dan ayat-ayat yang dititipkan pada semesta dan diri manusia (*al-āyāt al-muwadda'ah fī al-āfāq wa al-anfus*). Keduanya adalah al-Qur'an.[81] Alasan Jawdat Sa'īd mengatakan ayat-ayat semesta tersebut sebagai bagian dari al-Qur'an adalah lantaran al-Qur'an mengisyaratkan manusia untuk memberikan perhatian kepadanya sebagaimana perhatian yang sama atas ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan sebagai wahyu kepada Rasulullah Muḥammad.[82] Dengan demikian, al-Qur'an dibangun oleh tiga komposisi utama: satu dari al-Qur'an yang berupa wahyu Allah kepada Nabi Muhammad, dan dua dari "al-Qur'an" yang berada di luar wahyu tersebut. Wahyu pertama telah terhenti, namun dua wahyu yang lain akan selalu beregenerasi untuk memberikan petunjuk bagi manusia. (*Ḥaqqan inna al-nubuwwah qad khatamat wa lākin al-bāb qad futiḥa 'alā maṣrā'ayhi amām al-āfāq wa al-anfus. Wa bi imkān al-basharīyah an tahtadiya wa tas'ad bi hādha al-waḥy al-jadīd*).[83]

Konsep tentang keberadaan al-Qur'an dan "al-Qur'an" menjadi dasar bagi penolakan Laḥḥām terhadap finalitas ilmu, termasuk di antaranya ilmu tafsir al-

[80] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 6 Maret 2017.
[81] Sa'īd, *Ḥattā Yughayyirū mā bi Anfusihim*, 170.
[82] Ibid.
[83] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Qur'an. Pengalaman manusia terkait *al-āfāq* (semesta) dan *al-anfus* (diri manusia yang terlingkupi oleh sejarah) yang akan terus berubah dan berkembang sejalan dengan pencapaian pengalaman manusia menjadi salah satu alasan ketiadaan finalitas ilmu.[84] Dengan memperhatikan tiga komposisi al-Qur'an, diharapkan penafsiran-penafsiran al-Qur'an yang dicapai tidak hanya bertujuan untuk menyelesaikan permasalahan masa kini, tetapi juga menjadi inspirasi untuk mempersiapkan masa depan.

2) Al-Qur'an *Ṣāliḥ li Kulli Zamān wa Makān*

Al-Qur'an *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān* (al-Qur'an akan selalu relevan untuk setiap masa dan tempat). Oleh karena itu, ada bagian-bagian al-Qur'an yang seharusnya dikembangkan maknanya sesuai era dan masa. Sebagai contoh dapat diperhatikan tafsir Laḥḥām atas ayat:

وَٱلۡخَيۡلَ وَٱلۡبِغَالَ وَٱلۡحَمِيرَ لِتَرۡكَبُوهَا وَزِينَةٗۚ وَيَخۡلُقُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ.

"Dan (Dia telah menciptakan) kuda, bagal, dan keledai, untuk kamu tunggangi dan (menjadi) perhiasan. Allah menciptakan apa yang tidak kamu ketahui".[85]

Laḥḥām menafsirkan bagian "*wa yakhluq mā lā ta'lamūn"* dalam ayat tersebut mencakup segala bentuk alat transformasi modern seperti mobil dan

---

[84] Ide penolakan finalitas pengetahuan yang dikemukakan oleh Jawdat Sa'īd dan diadopsi oleh Ḥannān Laḥḥām dapat ditelusuri akarnya pada pemikiran Muhammad Iqbal. Hal tersebut sempat disinggung secara singkat oleh Jawdat Sa'īd. Ibid., 169. Muhammad Iqbal menekankan bahwa al-Qur'an benar-benar menganggap *anfus* (diri) dan *āfāq* (dunia) sebagai sumber pengetahuan. Allah menampakkan tanda-tanda keberadaan-Nya baik dalam pengalaman batin maupun pengalaman lahir. Tugas manusialah untuk menimbang kapasitas yang akan menghasilkan pengetahuan dari segenap aspek pengalaman. Pada bagian lain, Iqbal memperkenalkan istilah sejarah untuk menafsirkan kata *anfus* dan alam untuk *āfāq.* Baik sejarah maupun alam akan membantu manusia untuk bisa memahami realitas-realitas hidup masa kini, guna mempersiapkan kebutuhan di masa mendatang. Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam* (Bandung: (Bandung: Mizan, 2016), 156.

[85] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 268.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pesawat yang belum terdetik dalam benak para sahabat saat al-Qur'an diturunkan atau bahkan benak manusia saat ini. Allah telah memperkenalkan *Burāq* sebagai salah satu alat transportasi canggih saat Mi'rāj Nabi. Maka, seharusnya hal tersebut menjadi inspirasi untuk mengembangkan berbagai alat transportasi lainnya.[86] Untuk menerapkan relevansi al-Qur'an dengan segala masa, mutlak dibutuhkan penafsiran-penafsiran yang menghubungkan al-Qur'an dengan konteks masa kini.

Asumsi bahwa al-Qur'an akan selalu sesuai untuk setiap ruang dan waktu menjadi ruh awal dinamisasi tafsir. Setiap proses penafsiran yang dilakukan, tidak lain adalah pembuktian atas keyakinan bahwa al-Qur'an tidak akan lapuk digerus masa. Relevansi al-Qur'an tersebut tentunya tidak dapat dipisahkan dari keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an merupakan salah satu mukjizat terbesar Nabi Muhammad.[87] Bentuk kemukjizatan al-Qur'an sendiri bermacam-macam, di antaranya tidak ada makhluk apapun yang mampu membuat karya semisal al-Qur'an. Bahkan, terjemahan al-Qur'an tidak dapat dikatakan sama nilainya dengan al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an hanya bisa ditakwilkan dan ditafsirkan,

---

[86] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat Al-Nisā'*, 17.

[87] Sebagaimana dikutip oleh Aḥmad Sayyid dari al-Jāḥiẓ bahwa setiap Nabi diberikan mukjizat sesuai dengan kemampuan umatnya. Umat Nabi Musa yang menekuni ilmu sihir ditunjukkan mukjizat yang melebihi ilmu sihir. Mukjizat yang dapat mengubah tongkat Nabi Musa menjadi ular besar yang menelan ular-ular sihiran yang berasal dari tali. Demikian juga dengan mukjizat Nabi Isa. Ketika umat Nabi Isa terkenal dengan pencapaian di bidang kedokteran, maka Allah memberikan mukjizat kepada Nabi Isa yang melebihi pencapaian bidang kedokteran saat itu. Mukjizat yang dapat menyembuhkan penyakit kusta dan menghidupkan orang mati. Hal yang sama juga diberikan kepada Nabi Muhammad. Sebagai Nabi akhir zaman, maka sudah selayaknya mukjizat Nabi Muhammad harus dapat disaksikan oleh seluruh umatnya, yaitu mereka yang hidup dari masa Nabi Muhammad diutus hingga akhir masa. Karenanya, mukjizat paling besar yang diberikan kepada Rasulullah adalah al-Qur'an. Mukjizat yang dapat dilihat, dimaknai, dianalisis, dan diteliti bahkan oleh mereka yang hidup jauh setelah masa penurunannya. Aḥmad Sayyid Muḥammad, *'Ammār, Naẓariyyah al-I'jāz al-Qur'ānī wa Atharuhā fī al-Naqd al-'Arabī al-Qadīm* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998), 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi selamanya tidak akan pernah bisa dikloning bahkan dengan mengganti wadah bahasanya.[88]

3) Al-Qur'an yang Statis Mendorong Dinamisasi Tafsir

Wafatnya Rasulullah menjadi penanda berakhirnya wahyu. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang diturunkan setelah Rasulullah wafat. Di saat yang sama, sejarah manusia yang terus berjalan mempertemukan umat Islam pada peristiwa-peristiwa dan permasalahan-permasalahan baru. Fakta bahwa ayat-ayat al-Qur'an tidak akan bertambah atau berkurang setelah Rasulullah wafat dan keyakinan bahwa al-Qur'an akan selalu relevan sampai kapanpun, menjadi alasan dari lahirnya asumsi ini, yaitu asumsi yang meniscayakan pembedaan antara makna yang ditunjuk (*dalālah*) dan signifikansi (*maghzā*).

Keterkaitan antara teks dan konteks yang melingkupinya meniscayakan dialektika antara al-Qur'an dan konteks di mana ia dibaca. Sebagai sebuah teks, al-Qur'an memerlukan bahasa sebagai wadah agar dapat dipahami oleh manusia. Pada saat yang sama, sebuah bahasa memiliki konteks yang terbatas sehingga menuntut mufasir untuk tidak hanya harus memahami makna yang ditunjuk secara langsung oleh teks tertulis al-Qur'an, tetapi juga menggali *maghzā* yang menjadi signifikansi utama dari sebuah teks.[89] Hal tersebut tentunya tidak bisa dipisahkan dari realisasi al-Qur'an sebagai buku panduan abadi yang tetap relevan bagi umat Islam yang terentang dari masa Rasulullah hingga kiamat. Bagi Laḥḥām, realita

---

[88] Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 2013), 170; 'Āishah 'Abdurraḥmān bint al-Shāṭi', *al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il Ibn al-Azraq* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1971), 198–200.
[89] Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Sinā' li al-Nashr, 1994), 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut seharusnya dipahami oleh siapapun yang ingin menafsirkan al-Qur'an. Dengan mengejawantahkan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai *maghzā,* proses dinamisasi penafsiran al-Qur'an menjadi niscaya, dan umat Islam dapat hidup seutuhnya pada masing-masing era tanpa kehilangan identitasnya sebagai seorang muslim.[90]

4) Aktivitas Tafsir tidak Memiliki Titik Final

Tafsir yang lahir sebagai upaya untuk memahami al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari mufasir yang menulisnya. Pada saat yang sama, seorang mufasir akan selalu dipengaruhi oleh ruang, waktu, serta pengalaman intelektualnya. Hal tersebut di antaranya dapat dicermati dari munculnya berbagai aliran penafsiran dalam perjalanan sejarah ilmu al-Qur'an.

Klasifikasi paling awal terkait kecenderungan tafsir dapat ditemukan dalam karya Ignaz Goldziher. Goldziher memetakan kajian tafsir berdasarkan *madhhab* (aliran) yang dianut oleh masing-masing mufasir yang masing-masing menunjukkan era pertumbuhannya. *Tafsir bi al-ma'thūr* merupakan kecederungan paling awal dalam kajian tafsir. Kecenderungan ini sepenuhnya menyandarkan penafsiran pada riwayat dari Rasul dan sahabat. Karakter dari kecenderungan ini adalah normatif-formatif. Kedua, *tafsīr bi al-ra'yi* yang terbagi dalam dua *mainstream* utama: a) *tafsīr 'alā ḍau' al-firaq al-dīnīyah* dan, b) *tafsīr 'alā ḍau' al-taṣawwuf al-Islāmī.* Masing-masing dari keduanya memiliki karakteristik afirmatif-ideologis. Berusaha untuk menguatkan masing-masing ideologi yang

[90] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diikuti oleh mufasir, sehingga terkesan memaksa ayat sebagai justifikasi kelompoknya untuk melemahkan kelompok lain.

Ketiga, kecenderungan pembaruan Islam (*al-tamaddun al-Islāmī*). Karakteristik mereka adalah kritis-reformatif; mengkritisi tafsir-tafsir sebelumnya, dan menawarkan pembaruan dalam produk tafsir yang dihasilkan.[91] Selain Goldziher, klasifikasi tafsir yang menunjukkan pergerakan dan pertumbuhan tafsir dapat juga dilihat dalam karya JJG. Jansen. Jansen mengklasifikasi kecenderungan tafsir modern menjadi tiga. a) tafsir yang dipenuhi pengadopsian temuan-temuan keilmuan mutakhir, b) tafsir yang "dibasahi" analisis linguistik dan filologik, dan c) tafsir yang bersinggungan dengan persoalan-persoalan keseharian umat.[92]

Dari kalangan sarjana Muslim, kategori perkembangan tafsir di antaranya dapat dicermati dari karya Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Dalam karyanya, al-Dhahabī memang tidak menjelaskan tentang pergeseran keilmuan dalam disiplin tafsir, tetapi tokoh-tokoh dan model penafsiran yang berhasil dikumpulkan oleh al-Dhahabī menunjukkan keragaman corak penafsiran yang secara tidak langsung menunjukkan ketidakfinalan aktivitas penafsiran.[93]

Dalam perkembangannya, umat Islam dituntut untuk tidak berhenti dalam memaknai al-Qur'an dengan syarat tetap dalam koridor kaidah-kaidah

---

[91] Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmi* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-' Āmmah li al-Kitāb, 2013), 120, 286, 337; Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 34–52.
[92] Muhammad Nur Kholis, "Pengantar," dalam *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, J. J. G Jansen (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), xv.
[93] Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Vol. 1 (Kairo: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1976), 363.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pokok dalam Islam yang terangkum pada rukun iman, rukun Islam dan *iḥsān*. Hal tersebut tidak lepas dari kenyataan bahwa al-Qur'an akan selalu menyapa dan berdialog dengan generasi manapun: baik generasi masa lalu, masa kini, bahkan generasi masa depan. Ilmu dan pendekatan yang digunakan dalam memahami al-Qur'an juga akan selalu berubah sejalan dengan pencapaian ilmu yang berhasil diraih oleh umat manusia. Tidak akan ada kata selesai bagi dunia penafsiran, dan kajian-kajian ilmiah terhadap teks al-Qur'an pun akan senantiasa berjalan.[94]

Kesadaran akan prinsip inilah yang secara tidak langsung mendorong mufasir-mufasir kontemporer untuk melakukan pembacaan kritis (*qirā'ah naqdīyah*) terhadap karya-karya pendahulunya. Pembacaan kritis tersebut tidak ada kaitannya dengan penegasian fungsi dan nilai dari tradisi tafsir klasik. Tradisi klasik adalah sarana untuk mencapai pembaruan yang tetap harus dihargai.[95] Salah satu bentuk penghargaan atas karya mufasir klasik, yaitu dengan memulai langkah dari langkah akhir yang berhasil mereka capai, bukan mengulang langkah-langkah yang sama atau bahkan memaksakan langkah yang sama pada kondisi berbeda.

---

[94] Stefan Wild, "Pengantar," dalam *al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2005), xxxii.

[95] Tradisi klasik tidak selalu dimaknai dengan warisan-warisan yang bersifat materi, akan tetapi juga mencakup warisan-warisan intelektual yang telah diterbitkan ataupun tidak. Sebuah tradisi apapun tidak dapat disapih dari ruang dan waktu yang membentuknya, sebagaimana ia selalu terkait dan terikat dengan peradaban serta problematika yang ingin diselesaikan. Tradisi dapat menggambarkan semangat dan jiwa suatu masa, gaya pemikiran generasi yang hidup pada masa tersebut, dan juga fase perkembangan historis yang dilalui. Tradisi adalah salah satu bentuk penafsiran suatu generasi terhadap kebutuhan-kebutuhannya, bukan sekumpulan dari akidah-akidah yang paten ataupun kebenaran-kebenaran mutlak yang harus diterima oleh generasi-generasi dengan problematika yang berbeda. Ḥasan Ḥanafī, *al-Turāth wa al-Tajdīd; Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm* (Kairo: al-Mu'assasah al-Jāmi'īyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1992), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5) Integrasi Ilmu-ilmu Qur'anik dan Non-Qur'anik

Ilmu Qur'anik yang penulis maksudkan dalam bagian ini adalah rumpun ilmu-ilmu al-Qur'an klasik (*'ulūm al-Qur'ān*) yang digunakan dalam proses penafsiran al-Qur'an, seperti ilmu *asbāb al-nuzūl* (ilmu yang menjelaskan kronologis turunnya ayat al-Qur'an), *munāsabah* (ilmu yang membahas tentang koherensi al-Qur'an), *nāsikh mansūkh* (ilmu yang mengkaji tentang abrogasi dan penganuliran ayat al-Qur'an), dan lain-lain.

Istilah ilmu non-Qur'anik mencakup ilmu-ilmu yang secara selintas terlihat seperti bukan bagian dari al-Qur'an, seperti psikologi, astronomi, sejarah, matematika, kimia, fisika, biologi, arkeologi, dan sebagainya.[96] Pembedaan yang penulis lakukan di sini bukan dimaksudkan untuk menegasikan peran al-Qur'an dalam ilmu-ilmu non-Qur'anik, ataupun untuk membuat dikotomi dalam bentuk oposisi biner, tetapi sebatas klasifikasi untuk menekankan pentingnya integrasi semua ilmu demi pencapaian tafsir yang lebih hidup sesuai dengan masing-masing zaman.

[96] Penulis tidak membantah fakta bahwa di dalam al-Qur'an tersebar berbagai embrio dan isyarat yang mendorong perkembangan berbagai ilmu-ilmu eksakta dan humaniora. Keyakinan bahwa al-Qur'an adalah pijakan dasar semua pengetahuan bagi seorang muslim bukanlah sesuatu yang aneh. Fahd al-Rūmī adalah salah satu yang menyatakan hal tersebut. Di antara ilmu-ilmu yang berpijak dari al-Qur'an menurut al-Rūmī adalah ilmu teologi, linguistik, kedokteran, teknik, sastra, sejarah kuno, hukum dan ilmu alam. Perlu diperhatikan, meski al-Qur'an menjadi titik pijak berbagai keilmuan dalam peradaban Islam, namun al-Qur'an tidak bisa disebut sebagai buku salah satu ilmu tertentu. Sebagai contoh ketika di dalam al-Qur'an terdapat kisah-kisah yang mendorong penemuan fakta sejarah, atau ayat-ayat yang menyiratkan proses awal penciptaan semesta, tidak lantas mengesahkan penamaan al-Qur'an sebagai kitab sejarah, ataupun sebagai kitab ilmu alam. Hal yang sama juga berlaku untuk ilmu-ilmu yang lain. Al-Qur'an bagaimanapun tetap sebuah kitab suci. Membekukan al-Qur'an menjadi salah satu buku ilmu tertentu akan sangat beresiko mengingat ilmu-ilmu yang lahir dari usaha manusia tidak lepas dari sifat temporal, sedangkan al-Qur'an bersifat abadi. Tetapi sebaliknya, menggunakan ilmu-ilmu non-Qur'anik untuk membaca dan memahami al-Qur'an akan mengantarkan pada pemahaman yang lebih kontekstual dan dinamis. Fahd 'Abdurraḥmān al-Rūmī, *Khaṣā'iṣ al-Qur'ān al-Karīm* (Riyad: Maktabat al-'Ubaykan, 1997), 69–71; Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern* (Bandung: Mizan, 2011), 107.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam *al-Naṣṣ al-Dīnī,* Aḥmīdah al-Nayfar memaparkan tiga syarat utama sebuah tafsir dapat disebut sebagai tafsir yang baik.[97] Syarat tersebut bukanlah syarat mutlak, akan tetapi dapat digunakan sebagai acuan untuk pengembangan tafsir. *Pertama,* tafsir dianggap baik jika dapat membedakan antara prinsip *jawharī* (inti) dan prinsip *iḍṭirārī* (penting) dari al-Qur'an. Batasan antara kedua prinsip *jawharī* dan *iḍṭirārī* harus benar-benar dipahami oleh seorang mufasir. Bagian-bagian al-Qur'an yang bersifat *iḍṭirārī* adalah yang bersifat tentatif dan temporer, meski memiliki nilai penting dalam kehidupan beragama. Sedangkan bagian *jawharī* merupakan bagian prinsipil dan esensial yang bersifat abadi. Tafsir yang baik adalah tafsir yang mampu menyintesis bagian-bagian *jawharī* dari al-Qur'an dan menjadikannya ruh dalam berinovasi bagi pemaknaan bagian-bagian *iḍṭirārī* dari al-Qur'an. Selama seorang mufasir hanya berpegang pada bagian *iḍṭirārī* saja dan melupakan bagian *jawharī,* maka saat itulah ia telah memasung pertumbuhkembangan tafsir itu sendiri.

Kedua, tafsir yang baik akan menggunakan metode-metode yang sesuai dengan masanya. Hal tersebut tidak dapat dipungkiri karena metode selalu berjalan searah dengan perkembangan pola pikir manusia. Membatasi tafsir hanya pada metode-metode klasik tidak ubahnya membekukan ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri dan mengebiri fungsi al-Qur'an sebagai petunjuk bagi seluruh manusia tanpa batasan ruang dan waktu. Nalar masing-masing era tidaklah sama dan penggunaan metode-metode berbeda akan memungkinkan hasil penafsiran yang beragam.

---

[97] Aḥmīdah al-Nayfar, *al-Naṣṣ al-Dīnī wa al-Turāth al-Islāmī: Qirā'ah Naqdīyah* (Beirut: Dār al-Hādī, 2004), 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, tafsir yang baik adalah yang memanfaatkan tidak hanya ilmu-ilmu dari rumpun ilmu al-Qur'an, tetapi juga ilmu-ilmu kontemporer. Pencapaian ilmu-ilmu kontemporer di berbagai bidang sudah selayaknya diperbantukan demi perkembangan pemaknaan dan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Tafsir bukanlah ilmu dengan standar final dan terpisah dari ilmu-ilmu lainnya. Sekat-sekat yang memisahkan antara tafsir dan ilmu-ilmu lainnya, baik ilmu-ilmu al-Qur'an ataupun ilmu-ilmu non-Qur'anik memang tidak bisa diangkat begitu saja, karena setiap ilmu berhak memiliki privasinya. Akan tetapi, memberikan ventilasi di antara sekat-sekat tersebut akan memperluas cakrawala berpikir dan memungkinkan hembusan angin segar dari ilmu-ilmu non Qur'anik bagi ilmu tafsir, demikian juga sebaliknya: ilmu tafsir kepada ilmu-ilmu non Qur'anik. Dengan demikian, tiap-tiap ilmu dapat memberikan sumbangan bagi perkembangan ilmu-ilmu di luar dirinya.

6) Tafsir adalah Upaya Pembumian Al-Qur'an[98]

Al-Qur'an adalah perantara yang menyambungkan antara langit dan bumi. Al-Qur'an diturunkan oleh langit tetapi untuk kepentingan bumi. Dalam proses tersebut, terjadi dialektika antara wahyu *(al-waḥy)* dan realita *(al-wāqi')*. Dengan tujuan al-Qur'an sebagai solusi dalam menghadapi permasalahan masyarakat, seorang mufasir dituntut untuk dapat memeras intisari al-Qur'an dan

[98] Istilah Pembumian al-Qur'an penulis adopsi dari M. Quraish Shihab. Quraish Shihab memang tidak menjelaskan apa sebenarnya maksud dari membumikan al-Qur'an secara eksplisit. Akan tetapi, dari pembahasan buku tersebut, penulis menyimpulkan bahwa maksud dari membumikan al-Qur'an adalah menunjukkan fungsi dan peran al-Qur'an sebagai solusi hidup yang dinamis bagi permasalahan umat manusia di bumi. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1993).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendialogkannya dengan permasalahan-permasalahan dalam dunia nyata. Hasil pemahaman terhadap al-Qur'an tidak selalu harus berkaitan dengan hal-hal transendental, tetapi juga masalah-masalah konkret; masalah-masalah yang benar-benar bersentuhan dengan kehidupan manusia bumi, khususnya umat Islam.[99]

Asumsi tentang tafsir sebagai upaya pembumian al-Qur'an dalam pemikiran Laḥḥām lahir—di antaranya—dari perenungan terhadap hadis yang diriwayatkan oleh 'Āishah ketika ditanya tentang Rasulullah. 'Āishah menjawab: *"Kān khuluquh al-Qur'ān"* (Akhlaknya [Rasulullah] adalah al-Qur'an). Hadis tersebut menyatakan bahwa fungsi al-Qur'an bagi Rasulullah bukan sekadar pengisi ritus-ritus keagamaan, tetapi sebagai ruh dalam segala perilaku sehari-hari. Al-Qur'an dan Rasulullah tidak dapat dipisahkan. Maka seperti itulah seharusnya setiap muslim memperlakukan al-Qur'an: mengejawantahkan makna-maknanya dalam setiap perilaku dan sikap yang baik, sebagaimana yang dicontohkan Rasulullah dalam kesehariannya.

Ḥasan Ḥanafī menganalogikan pentingnya pembumian al-Qur'an dengan menyerupakan al-Qur'an dengan burung atau air:

> Al-Qur'an bukanlah seekor burung yang terbang di langit, tetapi al-Qur'an seperti burung yang mendarat di atas tanah. Al-Qur'an juga laksana air yang menumbuhkan dan menjadi sebab kehidupan di bumi. Air adalah *maḥmūl* (yang dibawa) dan tanah adalah *ḥāmil* (yang membawa). Air tanpa tanah hanya akan menguap dan kembali ke langit. Ia akan kehilangan fungsinya untuk dapat menumbuhkan, menghilangkan dahaga, ataupun memuaskan mereka yang kehausan.[100]

---

[99] Ḥasan Ḥanafī, *al-Waḥy wa al-Wāqi'* (Kairo: al-Maktab al-Miṣrī li al-Maṭbu'āt, 2012), 14.
[100] Ḥasan Ḥanafī, *Min al-Naql ilā al-'Aql; 'Ulūm al-Qur'ān min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2013), 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Demikianlah, melepaskan al-Qur'an dari kehidupan manusia sama artinya dengan menghapus dan menolak fungsi al-Qur'an sebagai kitab pedoman manusia, seakan melemparkannya kembali ke tempat dari mana ia berasal (langit).

7) Al-Qur'an Kitab Damai

Al-Qur'an sebagai tuntunan umat Islam tidak hanya mengatur tata cara beribadah dalam ritual-ritual keagamaan. Al-Qur'an juga mengatur pola interaksi dengan sesama manusia bahkan alam semesta. Dalam pola interaksi sesama makhluk, al-Qur'an berorientasi membangun perdamaian, bukan memicu konflik.[101] Orientasi perdamaian tersebut tidak hanya berlaku untuk sesama muslim, namun juga antara umat muslim dan non-muslim.

Nilai-nilai intensional pokok antara al-Qur'an dan seluruh kitab langit lainnya adalah satu: tauhid, meski bentuk syariat dan tata cara beribadahnya sangat mungkin berbeda satu sama lain. Agama diturunkan demi kebaikan umat manusia.[102] Untuk mencapai kebaikan bersama tersebut, seorang manusia tidak diajarkan untuk menyakiti manusia yang lain. Rasulullah dalam kesehariannya telah mangajarkan bagaimana bersikap dan menjadikan al-Qur'an sebagai panduan dalam bertingkah laku. Dalam sebuah riwayat, Rasulullah bersabda: "*Innamā bu'ithtu li utammim makārim al-akhlāq*"[103] (Sesungguhnya aku diutus

[101] Imam Taufiq, *al-Qur'an Bukan Kitab Teror Membangun Perdamaian Berbasis al-Qur'an* (Yogyakarta: Bentang, 2016), 199.
[102] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 328.
[103] Laḥḥām mengutip hadis ini untuk menunjukkan bahwa membaca akhlak-akhlak baik dan lembut yang diajarkan dalam al-Qur'an tidak seharusnya dihapus oleh sebagian kecil dari ayat yang membahas tentang peperangan, dan penyelesaian non-diplomatis yang lebih menekankan solusi kekerasan. Mereka yang memaksaan penganuliran ayat-ayat damai yang berjumlah ratusan hanya dengan sedikit ayat tidak bisa diterima oleh akal. Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 251–

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk menyempurnakan akhlak yang mulia). Pernyataan Rasulullah tersebut mengantarkan kita pada pemahaman bahwa akhlak adalah salah satu hal penting yang menjadi inti diutusnya seorang Rasul. Di antara akhlak Rasulullah yang mampu menarik perhatian umat saat itu adalah kelemahlembutannya. Rasulullah selalu mengajarkan bagaimana bersikap lembut, bahkan kepada orang yang jelas-jelas memusuhinya.

Dalam sebuah riwayat dari ‘Āishah disebutkan tentang keutamaan orang yang lemah lembut dibanding dengan orang yang keras dan menyukai kekerasan:

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ –ﷺ– أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ –ﷺ– قَالَ: يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ وَيُعْطِى عَلَى الرِّفْقِ مَا لاَ يُعْطِى عَلَى الْعُنْفِ وَمَا لاَ يُعْطِى عَلَى مَا سِوَاهُ ».

“Dari ‘Āishah istri Nabi, sesungguhnya Rasulullah berkata: “Wahai ‘Āishah, sesungguhnya Allah Maha Lembut dan menyukai kelembutan. Allah menganugerahi orang yang lembut apa-apa yang tidak dianugerahkan kepada orang yang keras, dan tidak pula kepada siapapun selainnya”.[104]

Sikap lembut yang dimaksudkan dalam hadis tersebut tentunya berlaku untuk segala hal, termasuk di antaranya dalam proses membaca atau menafsirkan al-Qur’an.[105] Dalam proses memahami dan menafsirkan al-Qur’an, sangat kecil kemungkinan seorang mufasir dapat lepas dari latar belakang dan pola pikir

---

252; Aḥmad ibn Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā,* Vol. 10 (Ḥaydar Ābād: Majlis Dāirah al-Ma‘ārif al-Niẓāmīyah, 1344), 191.

[104] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 8, 22.

[105] Kata *rifq* dalam hadis tersebut yang berarti lembut tidak hanya terbatas dalam salah satu perkara saja, akan tetapi mencakup segala hal baik dalam bersikap, berkata, berlaku, dan mendahulukan kemudahan, dan menghindari segala bentuk kekerasan. Dalam hadis lain dikisahkah suatu ketika datang sekelompok orang Yahudi kepada Rasulullah, kemudian mereka mengucapkan salam: “*Al-sāmu ‘alaikum”* (kematian bagi kalian). ‘Āishah yang mendengar hal itu dengan reflek langsung menjawab dengan marah: “*Wa ‘alaikum al-sāmu wa al-la‘nah”* (bagi kalian juga kematian dan laknat). Namun Rasulullah dengan segera menegur ‘Āishah: “*Mahlan yā ‘Āishah, innallāh yuḥibb al-rifq fī al-amr kullih”* (Tenanglah ‘Āishah, sesungguhnya Allah menyukai kelemahlembutan dalam segala hal”. ‘Āishah yang tidak terima dengan hal itu, dan merasa bahwa ada sesuatu yang ia ketahui tetapi Rasul tidak mengetahuinya kembali menjawab: “Wahai Rasulullah, apakah engkau tidak mendengar apa yang telah mereka ucapkan?” Rasulullah dengan santai menenangkan ‘Āishah: “Aku sudah menjawab mereka (dalam hati) ‘dan atas kalian hal yang sama,” Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* Vol. 10 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 449.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

awalnya. Hal tersebut meniscayakan bertindak netral dengan sebenar-benarnya dalam proses memahami dan menafsirkan al-Qur'an tidaklah mungkin. Akan tetapi dalam ketidaknetralan tersebut, seorang mufasir lebih baik mengedepankan sisi damai dan lemah lembut dari al-Qur'an itu sendiri. Cara pandang yang harus dikedepankan dalam pembacaan al-Qur'an adalah cara pandang nir-kekerasan. Cara pandang ini akan dapat mengantarkan seorang mufasir pada sisi-sisi kelembutan al-Qur'an, bahkan dalam ayat-ayat "pseudo kekerasan". Sebaliknya, jika seorang mufasir telah menggunakan cara pandang kekerasan, maka akan melahirkan tafsir-tafsir konflik meski pada ayat-ayat dan surah-surah yang sejatinya mengusung perdamaian.

b. Etos Penafsiran Ayat "Pseudo Kekerasan" Laḥḥām

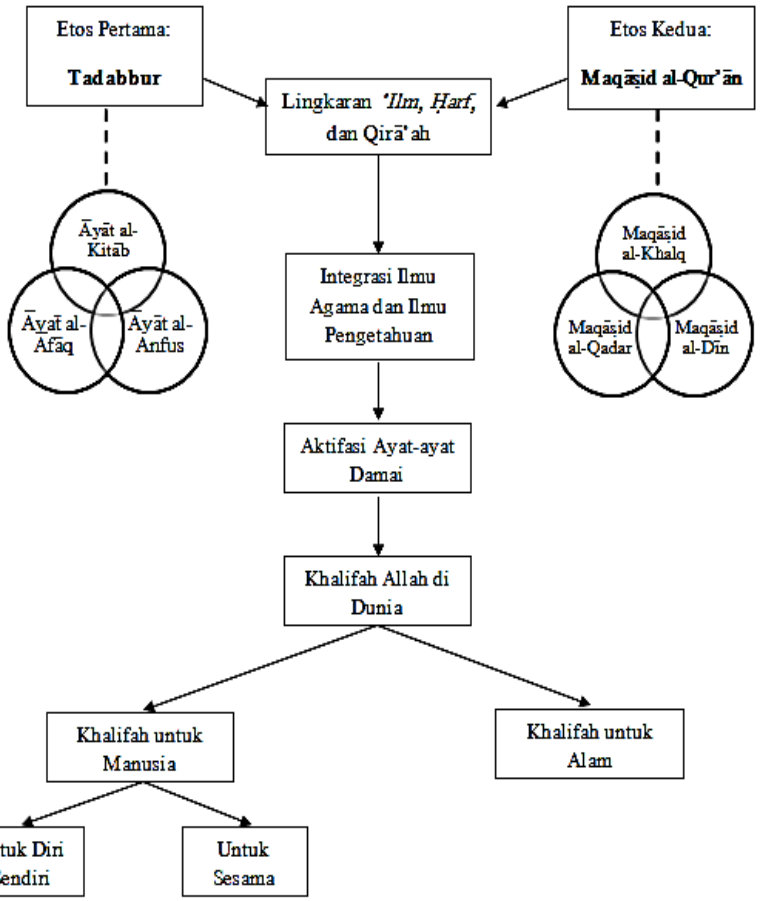
Etos adalah perangkat nilai atau nilai-nilai yang mendasari perilaku.[106] Dalam konteks penelusuran produk tafsir Laḥḥām, penulis memaknai etos sebagai nilai-nilai yang menjadi dasar pembacaan dan penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh Laḥḥām atas ayat-ayat "pseudo kekerasan". Etos dalam penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan" Laḥḥām dibangun dari dua komposisi: etos tadabur dan etos *maqāṣid al-Qur'ān.*

Etos yang mendasari tafsir Laḥḥām dapat dicermati pada skema berikut:

[106] Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik*, 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3.3.Skema Etos Penafsiran Ayat-ayat "pseudo kekerasan" Ḥannān Laḥḥām



Skema di atas menunjukkan bahwa tafsir Laḥḥām dibentuk oleh dua etos utama yaitu etos tadabur dan etos *maqāṣid al-Qur'ān.* Etos tadabur terdiri dari tiga komponen yaitu *āyat al-kitāb, āyat al-āfāq,* dan *āyat al-anfus.* Sedangkan etos *maqāṣid al-Qur'ān* dibangun oleh tiga unsur yaitu *maqāṣid al-khalq, maqāṣid al-qadr,* dan *maqāṣid al-dīn.* Gabungan antara etos tadabur dan etos *maqāṣid al-Qur'ān* akan mengaktifkan mekanika pengetahuan. Keberadaan mekanika pengetahuan meniscayakan integrasi berbagai macam ilmu baik Qur'anik maupun non-Qur'anik. Ketika semua ilmu telah terintegrasi dengan baik, maka kemungkinan untuk mengaktivasi ayat-ayat damai bisa lebih leluasa. Umat muslim tidak lagi terkungkung oleh ketakutan kepada pihak lain sehingga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tindakan-tindakan kekerasan bisa diminalisasi. Jika hal tersebut telah terlaksana, maka umat muslim telah melaksanakan amanat Allah sebagai khalifah di bumi. Khalifah yang bertanggung jawab atas kesejahteraan dan kebaikan manusia serta bumi yang ditinggalinya.

Berikut dipaparkan masing-masing bagian dari etos penafsiran Laḥḥām secara terinci:

1) Etos Tadabur

Tadabur merupakan kata serapan yang berasal dari bahasa Arab *tadabbara-yatadabbara-tadabburan*.[107] Dalam tafsir Laḥḥām, tadabur merupakan satu dari dua nilai utama yang menyangga keseluruhan bangunan penafsirannya atas al-Qur'an. Hal tersebut tidak dapat dipisahkan dari fakta bahwa umat Islam memiliki pedoman utama berbentuk teks yang meniscayakan pentingnya proses memikirkan, menganalisis, memahami dan menafsirkan, yang kesemuanya dicakup dalam term tadabur. Dalam proses tafsir, Laḥḥām mengintegrasikan *āyat al-kitāb, al-āfāq,* dan *al-anfus* sebagai mata tombak proses tadabur atas al-Qur'an.

[107] Dalam bahasa Arab, *tadabbur* dimaknai dengan *tafakkur* yaitu memikirkan sesuatu. Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab,* Vol. 5 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 2000), 212; Sedangkan al-Fayrūz Ābādī memaknai *tafakkur* dengan *tafahhum* yaitu berusaha untuk memahami. Dalam konteks ayat "*afalam yatadabbarū al-qaul"* dimaknai dengan "Tidakkah kalian berusaha untuk memahami apa yang disampaikan oleh al-Qur'an". Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2014), 352; makna lain *tadabbur* adalah meneliti konsekuensi, atau akibat-akibat dari sesuatu dan memikirkannya dengan serius. Louis Ma'lūf, *al-Munjid* (Beirut: Dār al-Mashriq, 1986), 205; makna yang senada juga dapat ditemukan dalam karya Ḥasan 'Izzuddīn. Kata *tadabbur* tidak disebutkan secara langsung di dalam al-Qur'an, akan tetapi salah satu bentuk derivasinya dapat ditemukan dalam kata *yatadabbarūn* yang disebutkan sebanyak dua kali pada surah al-Nisā' [4]: 82 dan surah Muḥammad [47]: 24, sedangkan kata *yatadabbarū* yang juga disebutkan dua kali dalam surah al-Mu'minūn [23]: 68 dan surah Ṣād [38]: 29. Kata ini memiliki makna *ta'ammul,* yaitu memikirkan sambil merenungkan apa yang tersembunyi di belakang sesuatu. Kata *tadabbur* kemudian mengalami ekspansi makna yang mencakup segala bentuk aktivitas yang melibatkan pikiran dan perenungan, baik berhubungan dengan meneliti hakikat sesuatu secara utuh, maupun hanya sebagian dari keutuhan tersebut. Objek analisisnya adalah semua hal-hal yang berkaitan dengan kemunculan sesuatu tersebut, baik sebab-sebab yang melatarbelakanginya, ataupun akibat-akibat yang muncul kemudian. Hasan 'Izz al-Dīn al-Jamal, *Mu'jam wa Tafsīr Lughawī li Kalimāt al-Qur'ān,* Vol. 2 (Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2005), 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a) Tadabur *Āyat al-Kitāb*

Proses tadabur dilakukan dengan mengintegrasikan *āyat al-kitāb*, *āyat al-āfāq*, dan *āyat al-anfus*. Ketiga ayat tersebut hanya efektif jika manusia—sebagai pembacanya—memiliki ilmu sebagai alat untuk memahaminya. Tanpa memiliki ilmu terkait masing-masing ayat tersebut, maka manusia hanya akan mendustakan dan mengingkari apa yang seharusnya jelas di depan matanya.[108] Ilmu yang dimaksudkan dalam konteks ini adalah ilmu dalam arti seutuhnya, dan bukan hanya terbatas pada ilmu agama, ataupun ilmu pengetahuan eksakta. Bagi Laḥḥām—sebagaimana juga gurunya, Jawdat Sa'īd—mengintegrasikan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu dunia adalah satu-satunya cara untuk dapat memaknai al-Qur'an dengan holistik demi kemajuan dan kebaikan umat manusia pada umumnya, dan umat muslim pada khususnya.[109]

Āyāt al-kitāb adalah inti dari al-Qur'an.[110] Ia berupa tuntunan agama dan contoh ideal (*al-mathal al-a'lā*) yang harus diikuti demi tercapainya kesejahteraan, kestabilan, dan kebaikan dalam kehidupan.[111] Pada tahap awal Islam, *āyat al-kitāb* merupakan bagian yang paling dapat dipahami secara langsung oleh kaum Nabi Muhammad. Sedangkan bagian lain dari al-Qur'an—*āyat al-āfāq* dan *al-anfus*—baru dapat dipahami pada era-era setelahnya, sejalan dengan perkembangan ilmu pengetahuan manusia dari berbagai bidang.

---

[108] Sa'īd, *Ḥattā Yughayyirū mā bi Anfusihim*, 169.
[109] Ibid., 170.
[110] Laḥḥām membedakan antara al-Qur'an dalam arti sempit dan arti luas. Al-Qur'an dalam arti luas adalah segala sesuatu yang harus dibaca oleh manusia yang meliputi *al-kitāb*, *al-āfāq* dan *al-anfus*. Sedangkan al-Qur'an dalam arti sempit adalah *al-kitāb* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad selama kurun waktu tertentu. Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 6.
[111] Agama bagi Laḥḥām tidak hanya dimaknai sebagai keyakinan, tetapi juga ruh yang menggerakkan semua aktivitas manusia serta contoh ideal yang harus diikuti dengan penuh keyakinan. Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 281.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kata *al-kitāb* di antaranya disebutkan pada awal surah al-Baqarah, didahului dengan penyebutan tiga huruf *fawātiḥ al-suwar* (pembuka surah) *alif-lām-mīm.* Penyebutan huruf tersebut bukan tanpa tujuan. Salah satu tujuannya adalah untuk menunjukkan fenomena religius dan historis yang berkaitan dengan kehidupan manusia. Pada bagian awal surah al-Baqarah, penyebutan huruf-huruf tersebut sebelum kata *al-kitāb* mengandung makna bahwa ketika tradisi tulisan (*kitābah*) muncul dalam fase sejarah manusia, saat itulah nalar baru manusia mulai terbentuk.

Fase dimulainya nalar baru manusia ditandai dengan ujaran (*al-nuṭq*) yang mulai berubah menjadi tulisan (*kitābah*) yang tidak hanya dapat diakses oleh orang-orang yang hidup seruang dan semasa, tetapi juga oleh generasi-generasi yang datang setelahnya di ruang dan waktu yang berbeda. Terkait dengan hal tersebut, tidak mengherankan jika slogan al-Qur'an adalah *al-'ilm, al-ḥarf, wa al-qirā'ah* (ilmu, huruf, dan membaca).[112]

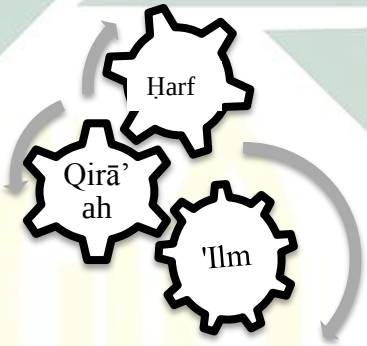
Ketiga bagian tersebut saling terhubung tanpa dapat disebutkan secara pasti mana yang harus lebih dulu dilakukan. Bagian manapun bisa menjadi penggerak bagi langkah berikutnya. *'Ilm* sebagai alat harus dimiliki oleh setiap orang yang ingin mendekati *ḥarf* (warisan tradisi tertulis). Proses aplikasi '*ilm* pada *ḥarf* adalah *qirā'ah.* Dalam kesempatan lain, *'ilm* dapat menggerakkan *qirā'ah,* sebagaimana *ḥarf* meniscayakan *qirā'ah.* Pada fase berikutnya, *qirā'ah* menjadi langkah pertama yang memperbantukan *'ilm* dan *ḥarf* untuk memproduksi *'ilm* dan *ḥarf* tingkat kedua. Pada tahap ini, *ḥarf* berfungsi sebagai

[112] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat Al-Baqarah*, 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alat untuk mengungkapkan hasil *qirā'ah,* yaitu: *'ilm*. Dengan kata lain, *ḥarf* menjadi perantara antar generasi untuk mentransfer *'ilm*. Perlu digarisbawahi bahwa *'ilm* yang diwariskan oleh sebuah generasi tidak bersifat final. '*Ilm* tersebut justru menuntut pembacaan-pembacaan kritis untuk terus melanjutkan tradisi *ḥarf* dan melahirkan *'ilm* baru dan demikian seterusnya hingga membentuk mekanika pengetahuan.

3.1. Ilustrasi Mekanika Pengetahuan Ḥannān Laḥḥām



Ayat *al-kitāb* yang ada di dalam al-Qur'an mendorong berbagai generasi muslim untuk memaknai dan memahaminya membentuk mekanika pengetahuan yang membuang jauh kemungkinan generasi baru untuk menuhankan huruf-huruf yang terekam dalam tradisi klasik. Laḥḥām menekankan pentingnya sikap proporsional dan objektif ketika berhadapan dengan tulisan-tulisan yang diwariskan oleh tradisi klasik. Tidak seharusnya meninggalkan tradisi klasik secara keseluruhan, tetapi sebaliknya, menggunakan *turāth* (tradisi klasik) tersebut untuk terus bergerak maju menuju pemahaman yang lebih baik *(fa 'alaynā an natawāzan amām al-turāth, falā narfuḍuh kullīyan, wa lā nada'hu yukbilunā bal nataḥarrak naḥw al-arshad wa al-fahm al-aslam).*[113] Hal tersebut

[113] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentunya meniscayakan pemaknaan dinamis terhadap al-Qur'an. Sebuah keyakinan bahwa pemaknaan atas al-Qur'an yang dilakukan oleh generasi klasik tidaklah final, tetapi justru harus selalu dikembangkan dan digunakan sebagai titik awal untuk melanjutkan proses memahami dan memaknai al-Qur'an sesuai dengan ruang dan waktu di mana ia dibaca. Poin ini memperlihatkan bagaimana Laḥḥām mendukung pembacaan kritis terhadap al-Qur'an dan tradisi klasik di saat yang sama.

b) *Āyat al-Āfāq*

Āyat al-āfāq dalam pandangan Laḥḥām adalah *sunnat Allāh* (hukum Allah). Ketika membahas tentang ayat *al-āfāq,* Laḥḥām dipengaruhi oleh teori yang dikemukakan oleh gurunya: Jawdat Sa'īd. Hukum Allah yang dimaksud di sini adalah hukum alam terkait kausalitas dalam jagad raya, semisal air selalu mengalir ke tempat yang lebih rendah, perahu akan tenggelam jika dilubangi bagian-bagiannya, atau sebuah perilaku buruk dapat diubah menjadi baik melalui proses penyadaran, pendidikan dan pembiasaan.[114] Untuk dapat memahami dan menggunakan *āyāt al-āfāq,* seseorang mutlak memerlukan ilmu—baik yang berhubungan secara langsung dengan al-Qur'an ataupun yang tidak langsung—dari berbagai disiplin, seperti bahasa, ilmu keislaman, kimia, fisika, sejarah, pendidikan, dan sebagainya. Kesemua ilmu tersebut akan membantu seorang muslim untuk dapat memahami al-Qur'an dan melaksanakan amanatnya sebagai khalifah di dunia.

[114] Sa'īd, *Ḥattā Yughayyirū mā bi Anfusihim*, 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meyakini bahwa segala hal di dunia terjadi karena faktor X hanya akan memandulkan semangat umat muslim untuk maju, bahkan hal yang di luar nalar, tetap terjadi karena sebab yang jelas. Sebuah contoh: turunnya para malaikat yang membantu pasukan muslim, memang di luar batas nalar manusia, tetapi tetap saja terjadi karena sebuah sebab yang logis, yaitu karena keyakinan dan keimanan kepada Allah yang Mahakuasa untuk melakukan apapun.[115] Prinsip pokok ini tidak hanya terjadi untuk manusia biasa, tetapi juga untuk para Nabi dan Rasul. Tidak ada seorang pun—bahkan *sayyid al-anbiyā'* Muḥammad—yang bisa lepas dari *sunnat Allāh*. Pernyataan tersebut terlihat dalam tafsir yang ditawarkan Laḥḥām ketika menafsirkan QS. Āli 'Imrān [3]: 165:

أَوَلَمَّا أَصَابَتْكُم مُّصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُم مِّثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

> Dan mengapa kamu (heran) ketika ditimpa musibah (kekalahan pada perang Uhud), padahal kamu telah menimpakan musibah dua kali lipat (kepada musuh-musuhmu pada perang Badar)? Kamu berkata: "Dari mana datangnya (kekalahan) ini?" katakanlah: "Itu dari (kesalahan) dirimu sendiri". Sungguh Allah Mahakuasa atas segala sesuatu".[116]

Ayat tersebut menunjukkan bahwa kesalahan manusia menjadi salah satu penyebab dari sebuah musibah yang menimpa manusia itu sendiri. Secara lengkap, tafsir Laḥḥām terhadap ayat tersebut adalah sebagai berikut:

> Ayat tersebut menjawab pertanyaan para sahabat yang kebingungan tentang bagaimana mereka bisa kalah padahal mereka adalah tentara Allah dan berdakwah untuk agama Allah. Tidak ada yang bisa lepas dari hukum alam yang telah ditentukan oleh Allah. Islam datang untuk menghapuskan segala bentuk diskriminasi. Maka tidak ada seorangpun yang dapat melebihi orang lain kecuali dengan mematuhi hukum alam yang ada dalam *āyat al-kitāb, al-āfāq* dan *al-anfus*. Setiap manusia akan memperoleh

[115] Ibid., 28
[116] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> sesuatu sesuai dengan kadar upaya yang dilakukannya di dunia—meski setelah beberapa waktu berjalan—dan juga di akhirat.
> Di dunia, akibat yang ditimbulkan—karena menyalahi hukum alam—bersifat kolektif, sedangkan di akhirat bersifat individu. Oleh karena itulah, akibat dari makar yang dilakukan oleh pasukan pemanah ditimpakan kepada seluruh pasukan muslim, bahkan termasuk Rasulullah....[117]

Jika Allah tetap memberlakukan hukum kausalitas terhadap Rasulullah dan para sahabat, maka tentunya tidak akan ada pengecualian bagi manusia lainnya. Mencermati kausalitas yang tersirat fenomena-fenomena faktual yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari merupakan salah satu langkah yang wajib dilakukan dalam proses penafsiran al-Qur'an dan menyelami intensionalitas al-Qur'an.

c) *Āyat al-Anfus*

Bagian ketiga yang terintegrasi dengan dua bagian sebelumnya adalah *āyat al-anfus*, yaitu ayat Allah dalam diri manusia. Pemaknaan tanda-tanda yang ada dalam diri manusia yang ditawarkan oleh Laḥḥām sedikit banyak berbeda dengan mufasir lainnya. Al-Rāzī dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menafsirkan bahwa *āyat al-anfus* yang dimaksudkan dalam al-Qur'an adalah tanda-tanda kebesaran Allah yang dapat dicermati dari diri manusia sejak ia menjadi janin dalam kandungan. Setiap inci organ manusia yang diciptakan oleh Allah merupakan bukti kemahakuasaan-Nya dan selayaknya diperhatikan oleh setiap manusia.[118]

Al-Qurṭubī tidak berbeda jauh dari al-Rāzī dalam memaknai *āyat al-anfus.* Makna *fī anfusihim* adalah dalam tubuh manusia tersirat keluarbiasaan Allah

---

[117] Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah*, 250.
[118] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb,* Vol. 27; 28 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 126; 194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai penciptanya. Bagaimana Allah menciptakan manusia dengan sedemikian pelik dan teliti, bahkan untuk hal-hal yang terkesan tidak penting seperti buang air besar dan kecil, atau perbedaan jenis makanan dari tiap-tiap wilayah yang didiami manusia, merupakan tanda bahwa Allah Maha segalanya.[119]

Paparan al-Rāzī maupun al-Qurṭubī menitikberatkan pada fungsi diri manusia beserta setiap bagian dari dirinya ataupun fase-fase kehidupan yang ia lalui sebagai penegas dan pembuktian akan sifat-sifat ketuhanan Allah. Pembuktian yang lebih mengedepankan implikasi teologis bagi umat manusia daripada sisi humanistis mereka. Fakta tersebut disadari oleh Laḥḥām dengan menawarkan pemaknaan lain terkait ayat *al-anfus* yang ada dalam al-Qur'an.

Di satu sisi, Laḥḥām tetap sependapat dengan mufasir sebelumnya terkait fungsi *āyat al-anfus* sebagai perintah dan tuntutan agar manusia lebih memperhatikan dirinya untuk membuktikan adanya Allah. Akan tetapi, Laḥḥām menarik makna tersebut menjadi lebih humanistis. *Āyat al-anfus* bagi Laḥḥām bukan semata menunjukkan dan membuktikan keesaan, kemahakuaasaan, ataupun kemahaluarbiasaan Allah, tetapi lebih sebagai tuntunan bagaimana seharusnya manusia berperilaku dalam interaksi sosial yang melibatkan dirinya. Diri manusia merupakan benteng sebenarnya dari segala hal di luar dirinya. Bahkan, setan tidak akan dapat mengganggu manusia, jika manusia tidak mengizinkan dirinya untuk diganggu.[120] Menelaah *āyat al-anfus* mengajarkan manusia untuk bertanggung jawab sepenuhnya atas dirinya sendiri, dan menghilangkan kebiasaan buruk untuk selalu melemparkan kesalahan kepada orang lain. Manusia seharusnya melihat

[119] Muḥammad Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Vol. 8 (Kairo: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 245.
[120] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān*, 132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada dirinya sendiri sebelum ia melihat pada diri orang lain. Introspeksi diri, keberanian untuk mengakui kesalahan dan kekurangan, serta tekad bulat dalam mengerjakan semua hal merupakan cara untuk dapat menggunakan *āyat al-anfus* dengan sebenar-benarnya dalam interaksi sosial sesama manusia.[121]

Ketika menjelaskan tentang lima ayat pertama dari surah al-'Alaq, Laḥḥām menukil riwayat tentang bagaimana malaikat Jibril mendekap Nabi ketika memerintahkan *iqra'*. Nabi kesulitan untuk bernapas dan harus mengerahkan segenap tenaganya untuk tetap bisa bertahan. Dekapan kuat Jibril bukan sebuah kebetulan, namun menunjukkan urgensi perintah membaca. Membaca adalah kunci kemajuan dan kebaikan. Membaca memerlukan usaha yang sesungguhnya sebagaimana Nabi berusaha untuk mempertahankan diri ketika didekap oleh Malaikat Jibril. Membaca adalah usaha untuk melepaskan diri dari semua keterpurukan dan keprimitifan. Usaha yang tidak akan berhasil tanpa tekad dan upaya penuh. Membaca yang diperintahkan dalam surah al-'Alaq bukan sekadar membaca, tetapi membaca dengan penuh kesadaran yang menuntut manusia untuk mengaktifkan akal dengan sebaik-baiknya. Siapapun yang dapat menggunakan akalnya dengan baik, tidak akan membutuhkan kekerasan untuk menyelesaikan masalah. Karena akal dan kekerasan adalah dua hal yang saling bertolak belakang.[122] Aplikasi *āyat al-āfāq* (*sunnat Allāh*) berlaku dalam tahap ini.

Peristiwa yang mengantarkan turunnya awal surah al-'Alaq menjelaskan bahwa membaca tidak selalu dialamatkan pada ayat-ayat tertulis. Membaca juga

[121] Ibid., 131.
[122] Ibid., 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat diterapkan pada ayat-ayat yang bisa dilihat dan diobservasi.[123] Ayat-ayat yang bisa dibaca adalah ayat *al-kitab* (al-Qur'an), dan ayat yang bisa dilihat adalah ayat *al-āfāq* (alam semesta) dan *al-anfus* (diri manusia). Ketiga bacaan tersebut meniscayakan penggunaan berbagai penemuan ilmu pengetahuan modern untuk memahami al-Qur'an dan mendinamisasi penafsirannya.[124]

Tawaran Laḥḥām untuk memadukan antara ketiga jenis ayat untuk memahami al-Qur'an senada dengan tawaran Ṭāhā Jābir al-Alwānī. Alwānī menekankan perlunya memadukan antara pembacaan wahyu dan pembacaan semesta yang terdiri dari alam (*al-kawn*) dan manusia (*al-insān*) itu sendiri.[125] Meski demikian, Laḥḥām memiliki perbedaan dalam hal pemaknaan *āyat al-anfus*. Bagi Laḥḥām, al-Qur'an adalah kitab suci pertama yang membicarakan tentang kezaliman seorang manusia terhadap dirinya sendiri. Lumrahnya, manusia akan membicarakan tentang kezaliman orang lain terhadap dirinya. Namun al-Qur'an menyadarkan manusia bahwa perilaku selalu melemparkan kesalahan kepada orang lain hanya akan memperlemah kemampuan manusia untuk bisa mencapai kebaikan. Al-Qur'an mengajarkan kepada umat Islam untuk bersikap kesatria dengan menghadapi kenyataan. Al-Qur'an menanamkan pentingnya *al-naqd al-dhātī* (mengkritik diri sendiri dan introspeksi) sebagai bentuk pertanggungjawaban sebagai manusia. Menyalahkan orang lain bukanlah tuntunan al-Qur'an.

---

[123] Laḥḥām, *Hudā Al-Sīrah*, 36.
[124] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 6.
[125] Ṭāhā Jābir al-Alwānī, *al-Jam'u Bayn Aa-Qirā'atayn al-Wahy wa al-Kawn* (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Integrasi dari *āyat al-kitāb, āyat al-āfāq* dan *āyat al-anfus* dirancang oleh Laḥḥām sebagai kaki penopang peran manusia di dunia, sebagai *khalīfat Allāh* (khalifah Allah). Dengan kata lain, umat muslim tidak akan dapat melaksanakan tugas sebagai khalifah Allah di dunia kecuali dengan melakukan tadabur terhadap ketiga ayat tersebut dan mengaplikasikannya dalam kehidupan. Hal tersebut setidaknya karena beberapa hal:

1) Allah membuat aturan-aturan pasti dalam kehidupan dunia. Siapa saja yang mempelajari dan berusaha untuk menguasainya, maka ia akan sampai pada hasilnya, meski ia seorang kafir.
2) Segala hal di dunia membutuhkan proses. Tidak ada hal instan yang terjadi dengan kebetulan. Sebuah penyakit tidak langsung menyerang manusia, tetapi selalu membutuhkan waktu inkubasi sampai ia memunculkan gejala-gejala tertentu.
3) Mayoritas keburukan dan kerusakan di dunia terjadi karena kezaliman. Seorang muslim diperintahkan untuk menolong saudaranya baik ketika ia menzalimi atau terzalimi.[126] Menolong seseorang yang berbuat zalim adalah mengingatkan dan menyadarkannya atas kezaliman yang ia lakukan. Sedangkan menolong seseorang yang terzalimi adalah dengan membebaskannya dari kezaliman itu.[127]

Ketiga ayat tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lain karena ketiga ayat *al-kitāb, al-āfāq* dan *al-anfus* berfungsi dalam bentuk *interrelated hierarchy*

---

[126] Hadis tersebut berbunyi: *"Unṣur akhāka ẓaliman aw maẓlūman"*. Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 3 (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 168; Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 2, 839.
[127] Laḥḥām, *Min Hady Sūrat Āli 'Imrān*, 75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(tingkatan yang saling terkait).[128] Hal tersebut meniscayakan masing-masing dari *āyat al-kitāb, al-āfāq,* dan *al-anfus* tidak saling menomorduakan apalagi menafikan satu sama lain. Ketiganya saling menguatkan dan menopang kesempurnaan proses *tadabur* yang menjadi ruh pemaknaan al-Qur'an. Mengesampingkan salah satu dari ketiganya dan mengunggulkan yang lainnya berakibat pada pembacaan yang pincang dan sama artinya memperlakukan al-Qur'an dengan tidak baik.

Memperlakukan al-Qur'an dengan baik bukanlah dengan hanya mengoleksi mushaf atau hanya dengan menghafalkannya saja, tetapi lebih kepada melakukan tadabur atas ayat-ayat al-Qur'an, berusaha menggali makna-maknanya, menarik manfaat dari al-Qur'an dan mengejawantahkan al-Qur'an secara aktif dalam kehidupan: di rumah, di pasar, di masjid, bahkan di medan perang ketika menghadapi musuh.[129]

Mengintegrasikan ayat-ayat al-Qur'an, semesta, dan diri manusia akan membuka cakrawala berpikir manusia lebih luas. Konsekuensinya, untuk memahami al-Qur'an dibutuhkan penguasaan berbagai ilmu-ilmu dunia, di samping ilmu-ilmu agama.[130] Pada titik ini penulis menyimpulkan bahwa tadabur

---

[128] Istilah *interrelated hierarchy* ini penulis adopsi dari istilah yang digunakan oleh Jasser Auda untuk menggambarkan hubungan setara dan saling terkait antara unsur *ḍarūrīyāt* (kebutuhan primer), *ḥājīyāt* (kebutuhan sekunder), dan *taḥsīnīyāt* (kebutuhan tersier) dalam kehidupan manusia yang dikenal dalam disiplin *uṣūl al-fiqh.* Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach* (Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 48.

[129] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 8.

[130] Meski Laḥḥām membagi ilmu menjadi ilmu dunia dan ilmu agama sebagaimana al-Ghazālī, namun Laḥḥām menolak hierarki nilai ilmu yang mengedepankan ilmu-ilmu agama dibanding ilmu-ilmu duniawi. Dalam istilah al-Ghazālī, ilmu (di antaranya) dibagi menjadi ilmu *shar'īyah/dīnīyah* (yang bersumber dari wahyu dan disampaikan melalui perantara para Nabi dan Rasul) dan ilmu *'aqlīyah/ghayr shar'īyah* (yang didapatkan dari eksperimen, ataupun pengembangan akal). Meski tidak secara eksplisit menjelaskan bahwa *'ilm dīnīyah* lebih tinggi kedudukannya dari *'ilm 'aqlīyah,* akan tetapi al-Ghazālī menuliskan hadis-hadis yang menguatkan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qur'an dalam pemaknaan Laḥḥām tidak hanya bersifat teosentris, tetapi juga teo-antroposentris; memperhatikan sisi humanis sebagai target lain di samping target teologis. Dengan demikian, al-Qur'an tidak hanya dipahami sebagai kitab mati yang hanya dibaca dalam ritus-ritus keagamaan sebagai bentuk ibadah *maḥḍah* (non-logis) kepada Allah yang menciptakan, sebaliknya, memadukan ketiganya akan mengembalikan fungsi al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk bagi orang-orang yang bertakwa.

2. Etos *Maqāṣid al-Qur'ān*

Dalam bangunan penafsiran Laḥḥām, *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi etos kedua yang melandasinya, setelah etos *tadabur āyat al-kitāb*, *al-āfāq* dan *al-anfus*. *Maqāṣid al-Qur'ān* menjadi penting untuk dijadikan nilai dalam penafsiran al-Qur'an karena *al-nuṣūṣ mutanāhiyah wa ḥawādith al-'ibād ghayr mutanāhiyah*[131] (teks-teks—keagamaan—terbatas dan peristiwa yang terjadi pada seorang hamba tidak terbatas). Umat Islam yang hidup pada era kontemporer

---

bahwa orang yang menguasai ilmu *dīnīyah* akan masuk surga meski ia bodoh dalam ilmu *'aqlīyah*. Bagi al-Ghazālī, mayoritas orang akan sangat sulit untuk menguasai kedua ilmu tersebut secara bersamaan karena karakter *qalb* yang sangat terbatas, maka cara termudah adalah dengan memilih salah satunya. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm Al-Dīn*, Vol. 1, 27.

[131] Ungkapan ini ditulis oleh Ibn al-Qayyim ketika menjelaskan tentang tiga pendapat ulama terkait dengan boleh atau tidaknya melakukan *qiyās* (analogi) terhadap perkara-perkara yang tidak dijelaskan oleh teks al-Qur'an ataupun hadis. Pendapat *pertama* mengatakan bahwa penggunaan *qiyās* dalam penentuan hukum adalah sebuah kebutuhan. Bahkan kebutuhan umat Islam akan *qiyās* melebihi kebutuhan umat akan teks itu sendiri. Pendapat inilah yang mengungkapkan alasan bahwa teks al-Qur'an tidak akan bertambah atau berkurang, sehingga bersifat terbatas, sedangkan peristiwa, problem dan permasalahan yang dihadapi oleh umat Islam akan selalu berkembang dan bertambah seiring waktu yang mereka lalui, sehingga permasalahan bersifat tidak terbatas. Kelompok *kedua* berpendapat bahwa *qiyās* tidak diperlukan dalam penentuan hukum, karena umat Islam telah memiliki al-Qur'an yang telah mengatur segala sesuatu. Umat Islam hanya dituntut untuk melaksanakan apa yang telah ada dan terekam oleh kitab suci al-Qur'an. Hal-hal yang di luar itu, tidak lagi perlu diperdebatkan menurut kelompok kedua. Oleh karena itu, bagi mereka semua *qiyās* adalah batil dan haram menurut agama. Golongan *ketiga* membolehkan *qiyās,* akan tetapi mereka menolak hikmah, *ta'līl* dan penelusuran sebab sebuah hukum. Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Ma'rifat Rabb al-'Ālamīn*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jīl, 1973), 333.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membutuhkan solusi yang tidak selalu sama dengan solusi pada umat era klasik. Dalam konteks inilah, *maqāṣid al-Qur'ān* menemukan tempat dan perannya dalam dinamisasi pemaknaan dan penafsiran al-Qur'an untuk melaksanakan tugas sebagai khalifah di bumi (*khalīfah fī al-arḍ*) .

a) Genealogi *Maqāṣid al-Qur'ān*

Maqāṣid al-Qur'ān terdiri dari dua suku kata: *maqāṣid* dan al-Qur'an. *Maqāṣid* dalam bahasa Arab merupakan bentuk plural dari *maqṣad;* salah satu bentuk derivasi dari *q-ṣ-d* yang berarti mendatangi atau menuju sesuatu.[132] Sedangkan al-Qur'an adalah: "Kalamullah yang diturunkan pada hati Nabi muhammad Saw., dengan perantara Jibril secara berangsur-angsur dalam bentuk ayat ataupun surah utuh selama masa kerasulan yang dimulai dengan al-Fātiḥah dan diakhiri dengan al-Nās. Disampaikan dengan cara mutawatir mutlak sebagai bukti kemukjizatan dan kebenaran risalah Islam".[133] Ketika kata *maqāṣid* di-*iḍāfah*-kan kepada al-Qur'an, maka berarti tujuan-tujuan pokok dari isi al-Qur'an.[134]

Sebelum mengkaji *maqāṣid al-Qur'ān,* ada baiknya membahas selintas tentang *maqāṣid al-sharī'ah.* Disiplin ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* telah tumbuh dan berkembang jauh meninggalkan *maqāṣid al-Qur'ān.* Kajian tentang *maqāṣid al-*

---

[132] Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah*, Vol. 5 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2008), 95.
[133] 'Abd al-Ṣabūr Shāhīn, *Tārīkh al-Qur'ān* (Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005), 23; Muḥammad ibn 'Abdullāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol. 1 (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t. th), 210; al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1, 105; Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl*, Vol. 9 (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 573; Muḥammad 'Ābid al-Jābiri, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl,* Vol. 3 (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 2013), 411; Ṭāhā Muḥammad Fāris, *Tafāsīr al-Qur'ān al-Karīm Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* (Yordania: Dār al-Fatḥ, 2011), 219–235.
[134] Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2007), 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sharī'ah dikembangkan sebagai sebuah disiplin ilmu mandiri mulai abad kelima hijriah,[135] meski menurut al-Raysūnī (w. 1925) penggunaan istilah *maqāṣid* yang dihubungkan dengan hukum syariat sudah dimulai oleh al-Ḥakīm al-Tirmidhī (w.868) yang hidup pada abad ketiga hijriah dalam karyanya *al-Ṣalāh wa Maqāṣiduhā*.[136] Sebagaimana yang dikutip oleh al-Raysūnī, al-Ḥakīm al-Tirmidhī menuliskan dalam karyanya tersebut *maqāṣid* dari tiap-tiap gerakan shalat, mulai dari berdiri, takbīr, membaca ayat al-Qur'an, hingga sujud dan salam.[137]

Pada abad kelima, muncul karya Abd al-Malik al-Juwaynī (w. 1085) yang membahas *maqāṣid al-sharī'ah* dengan lebih mendetail.[138] Dalam karya tersebut, al-Juwaynī mulai memperkenalkan istilah *'iṣmah* dan juga *al-ḥājah al-'āmmah* ketika menuliskan tentang pembagian *uṣūl al-sharī'ah*. Kedua term tersebut pada dasarnya adalah embrio awal bagi perkembangan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* pada

---

[135] Jasser Auda, *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadi'* (London: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011), 36.

[136] Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓarīyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2015), 26.

[137] *Maqāṣid* shalat yang diungkapkan oleh al-Tirmidhī sebagaimana dikutip oleh al-Raysūni di antaranya adalah: "Dengan berdiri diam (sebelum takbir), seorang hamba telah keluar dari keinginan untuk kabur. Sebab, jika seseorang tidak dalam keadaan diam, maka akan berkurang keseriusan untuk beribadah, sebaliknya ia akan lari dari Tuhannya. Sedangkan jika berdiri diam untuk menghadap Allah, maka secara tidak langsung ia telah mengumpulkan jiwanya dan raganya hanya untuk beribadah sehingga ia tidak akan berpikir untuk lari. Tujuan menghadap kiblat adalah agar menghindari penolakan dan pengingkaran, dengan bertakbir akan memusnahkan rasa sombong, dengan memuji Allah akan keluar dari kelengahan, dengan membaca ayat al-Qur'an akan memperbarui keselamatan dan kesiapan dirinya, dengan *rukū'* lepas dari kekosongan jiwa, dengan sujud bersih dari dosa, dengan *tashāhud* bebas dari kerugian, dan dengan *salām* terlepas dari bahaya besar. Ibid., 27.

[138] Al-Juwaynī secara langsung memang tidak menggunakan kata *maqāṣid al-sharī'ah,* sebaliknya ia menggunakan kata *uṣūl al-sharī'ah.* Namun demikian, justru karya al-Juwainilah—menurut penulis—yang menjadi embrio pengembangan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* pada masa-masa setelahnya. Karena pada karya inilah titik awal pembeda antara *ḍarūrāt, ḥājjīyāt,* dan *taḥsīnīyāt* mulai diperkenalkan meski tidak sepenuhnya menggunakan istilah yang sama. Dalam karyanya tersebut, al-Juwayni telah mengenalkan pembagian *uṣūl al-sharī'ah* menjadi lima poin utama dengan istilah *'iṣmah* dan *taḥṣīn* yang berarti menjaga. Kedua kata tersebut kemudian diubah oleh al-Ghazālī dengan *hifẓ*. Abd al-Malik al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), 79–80.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masa-masa selanjutnya. Al-Juwainī membagi *uṣūl al-sharī'ah* menjadi lima, yaitu:[139]

1. *Al-'iṣmah fī al-dimā' al-maḥqūnah* (menjaga darah agar tidak tertumpah) dan melakukan transaksi jual beli untuk memenuhi kebutuhan hidup yang menjadi bagian *ḍarūrāt* dan harus dipenuhi dalam kehidupan;
2. Hal-hal yang terkait dengan hajat bersama *(al-ḥājah al-'āmmah)* seperti membenarkan akad sewa, karena kebutuhan jamak terkait tempat tinggal yang layak, meski kebutuhan akan sewa masih berada di bawah kebutuhan primer manusia akan pemeliharaan darah dan jual beli;
3. Perkara-perkara yang tidak masuk dalam kategori *ḍarūrāt* dan bukan juga *ḥājāt*, akan tetapi ia dibutuhkan untuk menyempurnakan kemuliaan sebagai manusia dan menghindari sebaliknya seperti menjaga diri untuk selalu suci atau menghilangkan kotoran yang menempel;
4. Hal-hal yang tidak terkait dengan *ḍarūrah* dan tidak juga dengan *ḥājah*, tetapi ia menjadi hal sunnah yang disebutkan secara langsung dalam *naṣṣ*. Perbedaannya dengan poin ketiga terletak pada tidak diperlukannya metode *qiyās* di sini, karena telah ada *naṣṣ* terang yang menyebutkannya. Contohnya adalah ditetapkannya nikah untuk menjaga kedua suami istri (*waḍa'a al-shar'u al-nikāḥ 'alā taḥṣīn al-zawjayn*);
5. Perkara-perkara yang tidak dapat disimpulkan makna dan rahasianya secara terpisah, namun dapat dipikirkan secara global. Sebagai contohnya adalah ibadah-ibadah jasmani yang *maḥḍah* seperti shalat. Ketika

[139] Ibid., Vol. 2, 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memikirkan tentang makna bagian-bagian shalat seperti jumlah rakaatnya, maka kita akan kesulitan, akan tetapi *maqāṣid* dari shalat secara global adalah mencegah dari perbuatan keji dan mungkar.

Abad berikutnya, tawaran al-Juwayni dikembangkan dan disintesiskan oleh al-Ghazālī (w. 1111). Al-Ghazālī memopulerkan kata *ḥifẓ* untuk mengganti kata *'iṣmah* (dan *taḥṣīn* yang sebelumnya digunakan oleh al-Juwayni. Al-Ghazālī-lah yang mensistematisasi pembagian *maqāṣid al-sharī'ah* dengan membaginya menjadi tiga, yaitu *ḍarūrīyāt, ḥājīyāt,* dan *taḥsīnīyāt*. Meski demikian, al-Ghazāli mencukupkan bagian *al-ḍarūrīyāt* sebagai *maqṣūd al-shar' min al-khalq* (tujuan shara' atas penciptaan), dengan merincinya menjadi lima bagian penting: *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama), *ḥifẓ al-nafs* (menjaga jiwa), *ḥifẓ al-'aql* (menjaga akal), *ḥifẓ al-nasl* (menjaga keturunan), dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta).[140]

Perkembangan *maqāṣid al-sharī'ah* kemudian berlanjut di tangan 'Izz al-Dīn ibn 'Abd al-Salām (w. 1262) pada abad ke-7H/13M. 'Izz al-Dīn mensyaratkan keabsahan sebuah aturan adalah *maqāṣid* yang menjadi targetnya. Sehingga tidak semua aturan dapat diberlakukan untuk semua kasus, dan standar

[140] Memampatkan *maqāṣid al-sharī'ah* pada bagian *ḍarūrīyāt* sejatinya bukanlah hal aneh ketika kita membaca secara utuh tawaran al-Ghazāli tentang disiplin ilmu ini. Setidaknya ada satu alasan yang jelas-jelas dikemukakan oleh al-Ghazāli, yaitu bahwa sebagai agama yang mengusung misi memperbaiki dan mengajak pada kebaikan, Islam tidak mungkin lepas atau meninggalkan salah satu dari kelima poin pembentuk *ḍarūrīyāt* tersebut. Hal tersebut sesuai dengan tujuan awal dari agama itu sendiri, yaitu *maṣlaḥah.* Adapun *maṣlaḥah* itu sendiri merupakan upaya untuk menarik sebanyak mungkin manfaat dan menghindari bahaya. Meski demikian, perlu digarisbawahi bahwa al-Ghazālī "memenjarakan" *maṣlaḥah* tersebut, hanya pada *al-muḥāfaẓah 'alā maqṣūd al-shar'* (menjaga semua maksud dari pembuat syariat [Allah]). Bagian *al-muḥāfaẓah 'alā maqṣūd al-shar'* inilah yang kemudian dikritisi oleh al-Shāṭibī hingga kemudian ia membedakan antara *maqāṣid al-shāri'* (tujuan bagi Allah) dan *maqāṣid al-mukallaf* (tujuan bagi hamba). Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl,* Vol. 1 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2012), 313; Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* Vol. 2 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2010), 324; 608.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberlakuan kaidah berlaku atau tidaknya sebuah aturan adalah target utama (*maqāṣid*) dari syarat dan aturan itu sendiri. Sebagaimana yang dikatakannya:

> *I'lam anna Allah ta'ālā shara'a fī kulli taṣarruf min al-taṣarrufāt mā yuḥaṣṣilu maqāṣidahu wa yuwaffiru maṣāliḥahu, fa shara'a fī kulli bāb mā yuḥaṣṣil maṣāliḥahu al-'āmmah wa al-khaṣṣah. Fa in 'ammat al-maṣlaḥah jamī'a al-taṣarrufāt shuri'at tilka al-maṣlaḥah fī kulli taṣarruf wa ikhtaṣṣat bi ba'ḍ al-taṣarrufāt shuri'at fīmā ikhtaṣṣat bih dūna mā lam takhtaṣṣ bih.*[141] (Ketahuilah sesungguhnya Allah *Ta'ālā* mensyariatkan dalam setiap perbuatan dari perbuatan-perbuatan (yang diperintahkan) apa-apa yang mengantarkan pada "tujuan-tujuannya" dan "menyediakan" maslahat-maslahatnya. Maka Dia mensyariatkan dalam setiap pembahasan apa-apa yang dapat mengantarkan pada pencapaian maslahat umum dan khusus. Jika sebuah maslahat mencakup keseluruhan perbuatan, maka perbuatan itu disyariatkan kepada keseluruhan, dan dikhususkan pada sebagian jika maslahatnya hanya terkait dengan sebagian dan tidak dengan sebagian yang lain).

Gagasan yang ditawarkan oleh 'Abd al-Salām ini pada perkembangan selanjutnya menjadi titik pijak kebijakan-kebijakan yang tidak hanya melihat teks secara kaku, tetapi juga membuka mata umat Islam tentang maksud dan hikmah di balik sebuah hukum. Pada tataran selanjutnya tawaran 'Abd al-Salām mendorong dijadikannya *maqāṣid* sebagai sebuah pertimbangan dalam penentuan aturan apapun.

Pada abad berikutnya, al-Shāṭibī (w. 1388) membagi *maqāṣid al-takālīf al-shar'īyah* (tujuan pembebanan syariat) menjadi tiga: *ḍarūrīyah, ḥājīyah,* dan *taḥsīnīyah.*[142] *Ḍarūrīyāt* terdiri dari lima komposisi utama yaitu *hifẓ al-dīn, hifẓ al-nafs, hifẓ al- nasl, hifẓ al-māl,* dan *hifẓ al-'aql*. Meski kelima poin tersebut hanyalah satu bagian dari ketiga jenis *maqāṣid al-sharī'ah,* namun ia mewakili

[141] 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2015), II, 249.
[142] al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 2, 324.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kedua bagian lain dari *maqāṣid al-sharī'ah.*[143] Dengan kata lain, tidak salah jika seseorang menyebut *maqāṣid al-sharī'ah* terdiri dari lima poin tersebut.

Para era kontemporer, *maqāṣid al-sharī'ah* semakin berkembang dan komposisinya pun mulai bergerak sesuai dengan kebutuhan masanya. Di antara tawaran komposisi baru dari *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut dituliskan oleh ibn 'Āshūr (w. 1973). Ibn 'Āshūr mulai memperkenalkan beberapa term baru dan berbeda dari *maqāṣid al-sharī'ah* sebelumnya. Ibn 'Āshūr memasukkan *samāḥah* (toleransi untuk tujuan memudahkan)[144] sebagai salah satu *maqāṣid* dari syariat Islam. Dari *samāḥah* inilah Ibn 'Āshūr menawarkan dua *maqāṣid al-sharī'ah* yang secara umum seharusnya dijaga, yaitu: menjaga keberlangsungan hukum alam dan mendisiplinkan perilaku manusia di dalamnya (alam).[145]

---

[143] Mencukupkan pendefinisian *maqāṣid al-sharī'ah* dijelaskan oleh al-Shāṭibī dalam ungkapannya: "*haṣr al-maqāṣid fī hādhihi al-khamsah thābit bi al-naẓar li al-wāqi' wa 'ādāt al-milal wa al-sharā'i' bi al-istiqrā'* " (membatasi *maqāṣid* pada lima poin tersebut dapat ditetapkan berdasarkan penelitian induktif terhadap realita, kebiasaan agama-agama dan juga syariat-syariat [yang ada]). Dari ungkapan tersebut, maka tidak salah jika seseorang mengatakan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kelima poin tersebut, meski tanpa menyebut bagian-bagian lain dari *maqāṣid al-sharī'ah* yang tercakup dalam bagian *ḥājīyah* ataupun pada *taḥsīnīyah.* Di antara sebabnya adalah lantaran bagian *ḥājīyah* dari *maqāṣid* tidak lain merupakan bagian yang dibutuhkan untuk memberikan kemudahan dan menghilangkan kesulitan. Jika bagian *ḥājīyah* ini tidak mendapat perhatian yang cukup, maka ia akan mengakibatkan timbulnya kesulitan (*ḥaraj* dan *mashaqqah*), namun tidak sampai pada batas membahayakan jiwa dan raga sebagaimana yang terjadi jika kita mengabaikan bagian *ḍarūrīyah.* Sedangkan bagian *taḥsīnīyah* diterapkan untuk menyempurnakan kemanusiaan dan keimanan kita dengan mengambil hal-hal baik dari adat setempat dan menjauhi segala bentuk perkara yang dapat menodai kesempurnaan sebagai seorang manusia muslim yang baik, sesuai dengan pertimbangan akal sehat. Inilah yang sering disebut sebagai "*makārim al-akhlāq*". Ibid., Vol. 2, 326–327.

[144] Ibn 'Āshūr mendefinisikan *samāḥah* sedikit berbeda dari *samāḥah* yang ditawarkan oleh kalangan kontemporer yang berarti toleransi secara mutlak. Hal ini dapat disimpulkan dari penjelasan Ibn 'Āshūr sendiri tentang makna *samāḥah* yang diinginkannya. Baginya, *samāḥah* adalah bentuk kemudahan dalam berinteraksi dengan tetap mempertahankan sisi seimbang antara terlalu kaku dan terlalu longgar. Hal ini dijelaskannya panjang lebar dengan menyertakan berbagai ayat-ayat al-Qur'an sebagai dalil. Hal lain terkait *samāḥah* yang juga perlu digarisbawahi di sini adalah pernyataan Ibn 'Āshūr bahwa memperhatikan keseimbangan dalam melakukan segala sesuatu akan menuntun umat Islam untuk berlaku adil untuk selalu menjadi umat moderat yang berada di tengah. Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Salām, 2014), 65.

[145] Ibn 'Āshūr memperkenalkan beberapa komposisi baru dalam *maqāṣid al-sharī'ah* seperti *samāḥah* (kemudahan), *hifẓ niẓām al-'ālam* (menjaga hukum alam), dan juga *ḍabṭ taṣarrufāt al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tawaran serupa untuk menjaga alam juga dikemukakan oleh ‘Allāl al-Fāsī (w. 1974 M). Menurut al-Fāsī, *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah memakmurkan bumi, menjaga aturan hidup di atasnya, dan menjaga bumi agar tetap bisa dimanfaatkan dengan menjaga *ṣalāh al-mustakhlafīn fīhā* (kebaikan umat manusia).[146] Semua paparan tersebut menjelaskan bagaimana perkembangan ilmu *maqāṣid al-sharī‘ah* dari waktu ke waktu. Perkembangan yang sama belum dapat disaksikan dalam disiplin *maqāṣid al-Qur’ān.*

Secara selintas, *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī‘ah* terkesan mirip. Keduanya diawali dengan kata yang sama, yaitu *maqāṣid;* namun di-*iḍāfah*-kan ke dua kata berbeda: *al-sharī‘ah* dan *al-Qur’ān*. Dari istilah tersebut, dapat diprediksi bahwa antara *maqāṣid al-Qur’ān* dan *maqāṣid al-sharī‘ah* memiliki persamaan yang mengaitkan keduanya, dan perbedaan yang mencirikan kemandirian masing-masing dari keduanya.

Baik *maqāṣid al-Qur’ān* maupun *maqāṣid al-sharī‘ah* memiliki tujuan yang sama, yaitu untuk menyingkap rahasia dari apa yang disampaikan secara

---

nās fīhi (mengatur perilaku manusia di bumi)—pada kesempatan lain, Ibn ‘Āshūr menggunakan istilah *hifẓ niẓām al-ummah wa istidāmah ṣalāḥihi bi ṣalāḥ al-muhaymin ‘alayh wa huwa naw‘ al-insān* (menjaga aturan umat dan mempertahankan maslahatnya dengan menjaga maslahat yang melingkupinya, yaitu maslahat seluruh umat manusia). Meski terkesan kurang konsisten dalam menggunakan term-term tertentu, tetapi sejatinya makna antara kedua istilah tersebut tidak berbeda jauh. Sebab, menjaga hukum alam dan mendisiplinkan perilaku manusia juga berarti menjaga kebaikan untuk seluruh manusia. Di sisi lain, Ibn ‘Āshūr tetap mengikuti kategorisasi al-Ghazāli dan al-Shāṭibī terkait pembagian *maqāṣid ‘āmmah* dan *juz’īyah* ataupun pada pengklasifikasian *ḍarūrīyāt, ḥājīyāt* dan *taḥsīnīyāt*. Ibid., 68; 86.

[146] Kebaikan manusia tersebut bisa tercapai dengan melaksanakan semua perintah yang dibebankan atasnya, seperti menjaga keadilan, selalu istiqamah, menggunakan akal, melakukan kebaikan dan menjaga keberlangsungan bumi dengan memanfaatkan apa yang bisa diambil darinya dengan penuh kebijaksanaan demi kebaikan semua orang. Pada bagian ini, *maqāṣid al-sharī‘ah* sudah mulai masuk pada fase berikutnya. Fase di mana pembahasannya mulai bergeser dan berkembang lebih luas sehingga tidak seharusnya mutlak terkotak-kotak pada bagian yang masuk pada bagian *ḍarūrīyah, ḥājīyah*, atau *taḥsīnīyah*. Kesemuanya menjadi komposisi dari *maqāṣid al-sharī‘ah* secara utuh dan tidak dibedakan satu sama lain. ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah wa Makārimihā* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2014), 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tekstual terkait dengan diskursus syariat secara khusus maupun teks al-Qur'an secara umum. Hubungan antara keduanya adalah hubungan umum dan khusus. Syariat sebagai salah satu bagian dari kandungan al-Qur'an berada di bawah payung al-Qur'an itu sendiri.[147] Meski demikian, sebagai sebuah disiplin ilmu, perkembangan ilmu *maqāṣid al-sharī'ah* jauh lebih pesat dari *maqāṣid al-Qur'ān.* Realita ini terkesan seperti ranting lebih besar daripada pohon.

Setidaknya ada dua poin utama yang membedakan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan *maqāṣid al-sharī'ah*: a) cakupan objek kajian dan b) target yang dihasilkan. Sebagaimana namanya, *maqāṣid al-sharī'ah* mengkhususkan objek kajiannya pada *al-khiṭāb al-shar'ī wa al-taklīf al-shar'ī* yang terkandung dalam teks-teks sumber Islam.[148] Tazul Islam menjelaskan—mengutip al-Ghazali, *maqāṣid al-sharī'ah* membatasi objek kajiannya pada ayat-ayat al-Qur'an ataupun hadis yang membahas atau berkaitan—baik langsung ataupun tidak langsung—dengan tema pembahasan syariat, sedangkan *maqāṣid* al-Qur'an sebagai payung besar yang memayungi syariat, memiliki objek kajian yang lebih luas.[149] Objek *maqāṣid al-Qur'ān* mencakup ayat-ayat hukum—yang membahas secara langsung tentang hukum baik ibadah maupun muamalah—sekaligus juga ayat-ayat non-hukum yang tidak menjadi fokus kajian dalam *maqāṣid al-sharī'ah.*

---

[147] Dalam bukunya, al-Shāṭibī menuliskan: "*wa ayḍan fa idhā naẓarnā ilā rujū' al-sharī'ah ilā kullīyātihā al-ma'nawīyah wajadnāhā qad taḍammanahā al-Qur'ān 'alā al-kamāl...*" (dan juga, jika kita melihat syariat dikembalikan kepada makna globalnya, kita akan mendapatiya telah dikandung oleh al-Qur'an dalam bentuk yang sempurna. Hal tersebut menyatakan bahwa bagian-bagian pokok dari seluruh syariat adalah bagian dari al-Qur'an. Dengan demikian, *maqāṣid al-sharī'ah* seharusnya juga dipahami sebagai bagian dari *maqāṣid al-qur'ān.* al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 3, 331–332; 'Abd al-Karīm Ḥāmidī, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām* (Beirut: Dār ibn Ḥazm, 2008), 33–34.

[148] Aḥmad al-Raysūnī, *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī'ah* (Kairo: Dār al-Kalimah, 2011), 7.

[149] Tazul Islam, "Maqāṣid al-Qur'ān and Maqāṣid al-Sharī'ah: An Analytical Presentation," *Revelation and Science*, Vol. 3, No. 1, (2013): 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari sisi target yang dibidik, *maqāṣid al-Qur'ān* menargetkan semua inti pokok dari keseluruhan teks al-Qur'an,[150] baik dari ayat-ayat yang terkait dengan pembahasan teologi, syariat, akhlak, pemberitaan gaib, isyarat ilmiah, maupun hal-hal lain yang dicakup oleh teks al-Qur'an. Terkait hal tersebut, belum ada kesepakatan antara ulama dari berbagai disiplin ilmu tentang komposisi *maqāṣid al-Qur'ān* itu sendiri.

Dari disiplin ilmu tasawuf, Al-Ghazālī, menetapkan bahwa hanya ada satu poin utama yang menjadi tujuan (*maqāṣid*) *al-Qur'ān*, yaitu: *da'wah al-'ibād ilā al-Jabbār al-a'lā*. Untuk mencapainya, al-Qur'an menggunakan enam cara: 1) *ta'rīf al-mad'ū ilaih*—menjelaskan zat Allah, 2) *ta'rīf al-ṣirāṭ al-mustaqīm alladhī tajibu mulāzamatuhu fī al-sulūk ilaih*—menjelaskan jalan lurus yang harus selalu diusahakan untuk dijalani, 3) *ta'rīf al-ḥāl 'inda al-wuṣūl ilaih*—menerangkan bagaimana keadaan setelah mampu mencapainya, 4) *ta'rīf aḥwāl al-mujībīn*—memberitahukan keadaan orang-orang yang memenuhi panggilan jalan yang lurus, 5) *ta'rīf aḥwāl al-jāḥidīn*—menjelaskan keadaan orang-orang yang keras kepala menolak kebenaran, 6) *ta'rīf 'imārah manāzil al-ṭarīq wa kaifiyah akhdhi al-zād wa al-isti'dād*—menekankan bahwa akan banyak rintangan untuk mencapai jalan tersebut sekaligus bagaimana mempersiapkan bekal guna melaluinya.[151]

Dalam disiplin ilmu hadis, istilah *maqāṣid al-Qur'ān* memang tidak populer, tetapi bukan berarti bahwa term tersebut sama sekali tidak dikenal. Setidaknya, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī (w. 1449) dalam *Fatḥ al-Bārī* telah

[150] Tazul Islam, "The Genesis and Development of the Maqāṣid al-Qur'ān," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 30, No. 3 (2013): 43.
[151] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan istilah *maqāṣid al-Qur'ān* ketika membahas tentang hadis ayat al-Qur'an. Ada tiga *maqāṣid al-Qur'ān* yang disebut oleh al-'Asqalānī ketika membahas tentang tafsir surah al-'Alaq, yaitu: 1) *Tauḥīd*—hal-hal yang terkait dengan keesaan Allah, 2) *Aḥkām*, perkara-perkara yang berhubungan dengan hukum-hukum, 3) *Akhbār*—kabar atau berita-berita yang disampaikan oleh al-Qur'an.[152]

Term *maqāṣid al-Qur'ān* juga disinggung dalam disiplin ilmu Uṣūl, di antaranya dalam karya 'Abd al-Salām. Penyebutan istilah ini memang selintas dan tidak terperinci. 'Abd al-Salām menjelaskan bahwa mayoritas *maqāṣid al-Qur'ān* adalah anjuran untuk mencapai *maṣāliḥ* dan sarana-sarana yang mendukungnya, serta menjauhi dan menghindari semua hal yang mengarahkan pada sebaliknya (*mafāsid*).[153]

Dalam karya kontemporer, istilah *maqāṣid al-Qur'ān* dapat juga ditemukan dalam karya Aḥmad al-Raysūnī. Al-Raysūnī membagi *maqāṣid al-Qur'ān* ke dalam tiga tipe utama: a) *maqāṣid al-āyāt*, b) *maqāṣid al-suwar*, c) *al-maqāṣid al-'āmmah*. Dari ketiga tipe tersebut, hanya tipe terakhir—*al-maqāṣid al-'āmmah*—yang dibahas dan diperinci oleh al-Raysūnī dan disebut sebagai *maqāṣid al-Qur'ān* secara utuh. Setidaknya ada lima *maqāṣid* yang disarikan dari *al-maqāṣid al-'āmmah li al-Qur'ān*, yaitu: 1) Pengesaan Allah dan ibadah

---

[152] al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8, 630.

[153] Pada bagian selanjutnya, 'Abd al-Salām menekankan bahwa jika terjadi pertentangan antara *maṣaliḥ* dunia dan akhirat, maka yang dikedepankan adalah *maṣāliḥ* akhirat. Alasannya karena akhirat abadi, sedangkan dunia fana. Maka yang abadi akan lebih patut untuk dipertahankan dari sesuatu yang dapat musnah. Dalam pembahasan selanjutnya, Izzuddīn membagi *maṣāliḥ* dan *mafāsid* menjadi masing-masing empat. *Maṣāliḥ* dibagi menjadi: a) *ladhdhāt al-ākhirah,* b) *ladhdhāt al-dunyā,* c) *afrāḥ al-ākhirah,* dan d) *afrāḥ al-dunyā.* Sedangkan *mafāsid* dibagi menjadi: a) *ālām al-ākhirah*, b) *ālām al-dunyā*, c) *ghumūm al-ākhirah*, dan d) *ghumūm al-dunyā*. 'Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, Vol. 1, 11–12; 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada-Nya (*tawḥid Allāh wa ʻibādatuh*); 2) Petunjuk terkait hal-hal keagamaan sekaligus perkara-perkara duniawi (*al-hidāyah al-dīnīyah wa al-dunyāwīyah*); 3) Penyucian jiwa dan pengajaran hikmah (*al-tazkīyah wa taʻlīm al-ḥikmah*); 4) Kasih sayang dan kesejahteraan (*al-raḥmah wa al-saʻādah*); 5) Menegakkan kebenaran dan keadilan (*iqāmat al-ḥaqq wa al-ʻadl*).[154]

Dalam disiplin ilmu dakwah, Rashīd Riḍā (w. 1935) menawarkan sepuluh komposisi *maqāṣid al-Qur'ān* yang terdiri dari: 1) Memperbaiki tiga rukun agama yaitu keimanan kepada Allah, kepada hari pembangkitan/pembalasan, dan amal saleh (*al-iṣlāḥ li arkān al-dīn al-thalāthah wa hiya al-īmān bi Allāh, wa ʻaqīdah al-baʻth wa al-jazā', wa al-ʻamal al-ṣāliḥ*); 2) meluruskan keyakinan manusia terkait dengan Rasul (*taṣḥīḥ ʻaqāʻid al-bashar fī al-rusul*); 3) menjelaskan bahwa Islam adalah agama fitrah, akal, logika, dan ilmu (*bayān anna al-Islām dīn al-fiṭrah wa al-ʻaql a al-fikr, wa al-ʻilm*); 4) perbaikan sosial kemasyarakatan dan politik (*al-iṣlāḥ al-ijtimāʻī wa al-siyāsī*); 5) menekankan tentang kelebihan-kelebihan umum dalam kewajiban-kewajiban individu (*taqrīr mazāyā al-Islām al-ʻāmmah fī al-Takālīf al-shakhṣīyah al-wājibah*); 6) menerangkan tentang hukum-hukum Islam terkait politik internasional (*bayān ḥukm al-Islām al-siyāsī al-dawlī*); 7) mengarahkan bagaimana memperbaiki perekonomian (*al-irshād ilā al-iṣlāḥ al-mālī*); 8) memperbaiki aturan-aturan perang beserta mencegah kerusakan-kerusakan yang ditimbulkan (*iṣlāḥ niẓām al-ḥarb wa dafʻ mafāsidihā*); 9) memberikan hak-hak asasi perempuan sebagai manusia dan pemeluk agama (*iʻṭā'*

[154] Aḥmad al-Raysūnī, *Maqāsid al-Maqāsid al-Ghāyah al-ʻIlmīyah wa al-ʻAmalīyah li Maqāṣid al-Sharīʻah* (Beirut: al-Shabakah al-ʻArabīyah, 2013), 25–28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-nisā' jamī' al-ḥuqūq al-insānīyah wa al-dīnīyah), 10) petunjuk Islam untuk memerdekakan budak (*hidāyat al-Islām fī taḥrīr al-raqīq*).[155]

Dalam disiplin ilmu tafsir, istilah *maqāṣid al-Qur'an* digunakan dalam karya Ibrāhīm al-Biqā'ī (w. 1480). Meski tidak secara langsung menggunakan term *maqāṣid al-Qur'an*, namun al-Biqā'ī menggunakan istilah "*maqāṣid"* yang dikaitkan dengan masing-masing surah al-Qur'an. Di antaranya dapat dicermati dari kutipan ketika menjelaskan *maqāṣid* QS. Al-Ikhlāṣ [112]: *"...anna maqāṣidahu kullahā maḥṣūrah fī bayān al-'aqāid wa al-aḥkām wa al-qaṣaṣ. Wa hādhihi al-sūrah 'alā wijāzatihā qad ishtamalat 'alā jamī' al-ma'ārif al-ilāhīyah wa al-radd 'alā man alḥada fīhā. Wa li ajli anna hādha huwa al-maqṣūd bi al-dhāt alladhī yatba'uhu jamī' al-maqāṣid, 'udilat fī ba'ḍi al-aqwāl bi jamī' al-Qur'ān"*.[156]

Dalam pernyataan al-Biqā'ī tersebut, *maqāṣid* yang dikandung oleh QS. Al-Ikhlāṣ ada tiga, yaitu: penjelasan akidah, pemaparan hukum, dan penuturan kisah-kisah. Tujuan paling utama di antara ketiganya adalah yang pertama, yaitu: penjelasan akidah. Porsi yang sangat besar tentang penjelasan akidah telah dikandung oleh surah al-Ikhlas, maka tidak heran jika banyak ulama yang menyejajarkan kandungan surah ini dengan keseluruhan kandungan al-Qur'an. Masih dalam disiplin tafsir, istilah *maqāṣid al-Qur'ān* digunakan juga oleh Ibn

---

[155] Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī* (Kairo: Maktabat al-Funūn wa al-Adab, 2014), 108.

[156] Sesungguhnya seluruh *maqāṣid*-nya (surah al-Ikhlāṣ) dapat diringkas pada penjelasan akidah, hukum-hukum, dan kisah-kisah. Surah ini dengan kesingkatannya telah mencakup semua pengetahuan tentang ketuhanan dan bantahan atas siapapun yang mengingkarinya. Nilai intensional inilah yang menjadi prinsip dasar yang diikuti oleh seluruh nilai-nilai intensional al-Qur'an yang lain dan dalam beberapa hal sepadan dengan seluruh al-Qur'an. Ibrāhīm al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, Vol. 8 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 593.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

‘Āshūr. Secara umum, Ibn ‘Āshūr membagi *maqāṣid al-Qur’ān* menjadi tiga klasifikasi besar: kebaikan individu (*ṣalāḥ al-aḥwāl al-fardīyah*), kebaikan kelompok (*ṣalāḥ al-aḥwāl al-jamā‘īyah*), dan kebaikan pembangunan (*ṣalāḥ al-aḥwāl al-‘umrānīyah*). Untuk memaparkan ketiga *maqāṣid al-Qur’ān* yang ditawarkannya, Ibn ‘Āshūr membagi ketiganya menjadi delapan bagian *maqāṣid al-Qur’ān* yang dituliskan pada bagian pendahuluan kitab tafsirnya. Kedelapan poin tersebut adalah: 1) perbaikan akidah dan mengajarkan ajaran yang benar; 2) mendidik akhlak; 3) mensyariatkan hukum baik yang khusus maupun yang umum; 4) mengatur umat; 5) menyampaikan kisah-kisah umat terdahulu agar dapat diambil pelajaran; 6) mengajarkan pentingnya belajar, menggunakan akal logika, dan memanfaatkan sarana serta media yang *up to date* untuk berdakwah; 7) menjelaskan mukjizat al-Qur’an sebagai bukti kebenaran Rasulullah.[157]

Dalam rumpun ilmu al-Qur’an, istilah *maqāṣid al-Qur’ān* juga dikenal. Dalam a*l-Itqān*, ketika membahas tentang keutamaan surah al-Fātiḥaḥ, al-Suyūṭī (w. 1445) mengutip banyak pendapat ulama yang sebagian besar menjelaskan bahwa *Umm al-Qur’ān* tersebut mengandung seluruh *maqāṣid al-Qur’ān.*[158] Hanya saja, dari banyak pendapat yang dikutip al-Suyūṭī tidak secara jelas merinci apa sebenarnya yang menjadi *maqāṣid al-Qur’ān* itu sendiri, kecuali pernyataan yang dikutipnya dari al-Ghazālī dan al-Rāzī.[159] Tidak seperti al-Suyūṭī yang tidak

---

[157] Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1 (Tunis: Dār Suḥnūn, 1997), 38-41.

[158] Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Vol. 3, 408.

[159] Al-Rāzī mengungkapkan bahwa al-Fātiḥaḥ disebut sebagai *umm al-Kitāb* karena mencakup semua “*al-maqṣūd min kulli al-Qur’ān”* yang terdiri dari 4 bagian, yaitu: a) *al-ilāhīyāt* (ketuhanan); b) *al-ma‘ād* (hari akhir); c) *al-nubuwwāt* (kenabian); dan d) *ithbāt al-qaḍā’ wa al-qadar* (menetapkan adanya takdir baik dan buruk). Secara eksplisit, al-Rāzī tidak menggunakan term *maqāṣid al-Qur’ān*, akan tetapi ia menggunakan ungkapan yang sangat mirip, yaitu: “*al-maqṣūd min kulli al-Qur’ān”*. Karena kemiripan redaksi dan kesamaan makna tersebut, penulis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memutuskan secara langsung apa saja kandungan *maqāṣid al-Qur'ān*, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī dengan jelas menuliskan bahwa ada tiga titik tekan utama *maqāṣid al-Qur'ān*: sebagai petunjuk bagi manusia, sebagai pendukung kerasulan Nabi Muhammad Saw., dan sebagai kalam Allah yang dengan membacanya dinilai sebagai ibadah dan penghambaan.[160]

Istilah *maqāṣid al-Qur'ān* terus mengalami perkembangan. *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* karya Abd al-Karīm Ḥāmidī merupakan karya pertama yang membahas *maqāṣid al-Qur'ān* secara utuh. Namun dalam bukunya, Ḥāmidī terkesan sangat *maqāṣid al-sharī'ah*-sentris. Hal ini dapat dicermati ketika Ḥāmidī membagi *maqāṣid al-Qur'ān* dengan cara yang sama persis digunakan oleh para ulama dalam membagi *maqāṣid al-sharī'ah.* Ḥāmidī membagi *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi *maqāṣid 'āmmah, maqāṣid khāṣṣah,* dan *maqāṣid juz'īyah*. Sedangkan ayat-ayat al-Qur'an yang menerangkan tentang kisah, isyarat ilmiah, janji dan ancaman serta bentuk-bentuk *i'jāz* bukanlah ayat-ayat yang mengandung *maqāṣid*. Sebaliknya, ayat-ayat tersebut tidak lain kecuali sebagai sarana dan media untuk mencapai ketiga *maqāṣid* yang telah disebutkan sebelumnya.[161]

---

memasukkan al-Rāzī ke dalam kategori tokoh klasik yang menyinggung istilah *maqāṣid al-Qur'ān* dalam karyanya. al-Rāzī, *Mafātīḥ Al-Ghayb*, Vol. 1, 159.

[160] Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 337.

[161] Kecenderungan Ḥāmidī yang *maqāṣid al-sharī'ah*-sentris dapat juga dilihat dari buku keduanya yang juga membahas tentang *maqāṣid al-Qur'ān*. Buku kedua Ḥāmidī berjudul *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām.* Meski diterbitkan setelah buku pertamanya, namun penulis berkesimpulan bahwa buku keduanya inilah sejatinya karya awal Ḥāmidī berdasarkan dua alasan: *pertama,* buku ini awalnya merupakan disertasi lengkap, dan *kedua,* isi dari kedua buku tersebut sama. Perbedaan satu-satunya hanya terletak pada ringkas dan tidaknya penyampaian materi dalam kedua tulisan tersebut. Dengan kata lain, buku pertamanya, justru merupakan ringkasan dari disertasi yang diterbitkan satu tahun sebelum versi lengkapnya diterbitkan pada tahun 2008. Kedua buku tersebut menitikberatkan *maqāṣid al-Qur'ān* pada satu poin utama *ṣalāḥ al-'ibād fī al-'ājil wa al-ājil*, yang kemudian diperinci menjadi tiga bagian sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya. 'Abd al-Karīm Ḥāmidī, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 2007), 134–137; Ḥāmidī, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*, 663.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari paparan tersebut, dapat disimpulkan bahwa kajian tentang *maqāṣid al-Qur'ān* tidak hanya menjadi fokus kajian intelektual klasik, tetapi isu *maqāṣid al-Qur'ān* juga menjadi salah satu perbincangan hangat di kalangan pengkaji al-Qur'an kontemporer.[162] Pembagian beragam *maqāṣid al-Qur'ān* oleh setiap tokoh dan era menunjukkan bahwa perhatian terhadap *maqāṣid al-Qur'an* sejatinya ada. Hanya saja, karena *maqāṣid al-sharī'ah* telah menjelma menjadi ilmu mandiri jauh sebelum *maqāṣid al-Qur'ān,* seakan menenggelamkan perkembangan keilmuan *maqāṣid al-Qur'an* itu sendiri. Hal lain yang perlu digarisbawahi adalah kajian *maqāṣid al-Qur'ān* hingga saat ini hanya berhenti pada tahap katalogisasi pointer-pointer *maqāṣid al-Qur'ān.* Belum banyak tafsir yang dengan eksplisit mendialogkan antara *maqāṣid al-Qur'ān* dan ayat-ayat al-Qur'an dalam proses penafsiran dan pembacaan ulang atas al-Qur'an. Satu hal yang di antaranya mulai dilakukan oleh Laḥḥām dalam tafsir-tafsirnya.[163]

---

[162] Penulis mengkhususkan istilah kontemporer pada masa dan waktu bukan pada gagasan dan ide. Meski tidak dapat digeneralisir awal masa kontemporer di dunia Islam, akan tetapi secara keseluruhan era kontemporer Islam dimulai dari akhir 50-an hingga 60-an. Di wilayah Asia Selatan seperti India, era kontemporer dimulai pada 1947, ketika terjadi perpecahan wilayan antara India dan Pakistan. Di wilayah Asia Tenggara, kemerdekaan Indonesia menjadi penanda awal era kontemporer, yaitu pada tahun 1945. Sedangkan di wilayah Timur Tengah dan sebagian Afrika era kontemporer Islam dimulai sekitar tahun 50-an hingga 60-an, ketika negara-negara Islam mulai bangkit untuk memperjuangkan kemerdekaannya dari pemerintah kolonialis. Sedangkan wilayah Turki sudah memulai era kontemporernya sejak 1923, pasca pembentukan pemerintahan Republik Turki. Sedangkan menurut 'Abd al-'Azīz Ḥamūdah, era kontemporer Mesir dimulai sejak akhir abad ke-19, pasca kekalahan Mesir melawan tentara Israel di perbatasan Sinai pada 1967. Sejak saat itulah, bangsa Arab berbondong-bondong mengirimkan warganya untuk belajar teknologi dan seluk beluk kemiliteran ke Barat. Sepulang dari belajar itulah, para pelajar dan mahasiswa Arab ternyata tidak hanya membawa pulang ilmu-ilmu teknologi dan kemiliteran yang menjadi tujuan utama pengiriman mereka, akan tetapi juga gaya hidup, cara berpikir dan juga budaya. Ibrahim Abu Rabi', *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 3; 'Abd al-'Azīz Ḥamūdah, *Al-Marāyā Al-Muqa''arah*, Vol. 272, Jumādā al-Ūlā 1422/Agustus 2001 (Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 2001), 42.

[163] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 4 Oktober 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b) *Maqāṣid al-Qur'ān* Ḥannān Laḥḥām

Laḥḥām merupakan mufasir perempuan pertama yang membahas *maqāṣid al-Qur'ān.* Kesadaran Laḥḥām akan pentingnya perumusan dan penggunaan *maqāṣid al-'Qur'ān* dalam proses penafsiran al-Qur'an dilandasi oleh lima alasan utama: menerapkan perintah Allah yang terekam dalam ayat "أَفَلاَ يَتَدَبَّرُوْنَ الْقُرْآنَ"; meniscayakan ijtihad terkait berbagai permasalahan; membebaskan diri dari 'fatwa-fatwa kurus' (*al-fatāwā al-hazīlah*) yang menghalangi umat Islam untuk turut serta dalam perkembangan dunia secara aktif; memungkinkan umat Islam hidup pada masing-masing masanya tanpa harus kehilangan identitas diri sebagai seorang muslim; dan mengupayakan saling mendekatkan pemahaman dan penafsiran al-Qur'an untuk menghindari perpecahan umat.[164]

Sebelum merumuskan *maqāṣid al-Qur'ān,* Laḥḥām memaparkan beberapa buku *maqāṣid al-sharī'ah* yang ditulis oleh tokoh-tokoh sebelumnya. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah al-Shāṭibī, 'Allāl al-Fāsī, 'Abd al-Jabbār al-Rifā'ī, dan Jamāl al-Dīn 'Aṭīyah. Tanpa mengurangi peran tokoh-tokoh yang tidak dibahas secara khusus oleh Laḥḥām, terlihat bahwa tokoh-tokoh yang disebutkannya secara eksplisit itulah yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan cara pandang *maqāṣidī* Laḥḥām.

Maqāṣid al-Qur'ān yang ditawarkan oleh Laḥḥām terdiri dari tiga *maqāṣid* utama: *maqāṣid khalq* (penciptaan), *maqāṣid qadar Allāh* (takdir), *maqāṣid al-dīn* (agama).[165] Untuk merumuskan ketiga *maqāṣid* tersebut, Laḥḥām mengklasifikasikan setiap ayat al-Qur'an ke dalam kategori-kategori berdasarkan

[164] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm,* 8.
[165] Ibid., 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemiripan tema sentral pembahasannya. Hal tersebut dapat dicermati dari penghitungan tepat jumlah ayat untuk setiap bagian dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan oleh Laḥḥām .

Maqāṣid khalq terdiri dari dua bagian utama: *maqāṣid khalq al-insān* (penciptaan manusia), dan *maqāṣid khalq al-kawn* (penciptaan alam). Laḥḥām mendahulukan pembahasan tentang penciptaan manusia dibanding penciptaan alam dengan alasan bahwa alam semesta diciptakan untuk manusia. Maka, manusialah yang menjadi pusat dari alam, karena alam tercipta untuk manusia, dan bukan manusia tercipta untuk alam semesta. Bagian *pertama* dari *maqāṣid al-khalq,* yaitu *maqāṣid khalq al-insān* disebutkan di enam puluh satu tempat dalam al-Qur'an. Lima belas ayat membahas tujuan penciptaan manusia untuk mengemban amanat sebagai khalifah di bumi; lima belas ayat pada tema menguji manusia untuk membedakan kebaikan dari keburukan; empat belas ayat menerangkan pengembangan potensi manusia dan kemampuan akalnya; empat belas ayat menjelaskan untuk memuliakan manusia dan menganugerahkan kenikmatan atasnya; tiga ayat untuk saling mengenal dan bantu membantu sesama manusia.[166]

Kedua, maqāṣid khalq al-kawn yang menunjukkan tujuan penciptaan alam dibahas oleh 208 ayat. Bagian ini terdiri dari empat bagian, yaitu: 103 ayat membahas alam sebagai bukti logis akan keberadaan Allah; 85 ayat menunjukkan bahwa alam diciptakan untuk kepentingan manusia; 13 ayat membahas tentang

[166] Ibid., 35–40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alam sebagai ujian untuk manusia; dan 6 ayat menerangkan bahwa alam diciptakan agar manusia bisa menikmati keindahannya.[167]

Bagian kedua dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan Laḥḥām adalah *maqāṣid al-qadr* yang dibahas oleh 435 ayat. Bagian ini dibangun oleh enam bagian yang lebih kecil, yaitu: 193 ayat menetapkan bahwa musibah adalah akibat dari perbuatan buruk; 80 ayat menjelaskan kenikmatan yang diberikan Allah adalah buah dari usaha dan kesungguhan seorang hamba; 64 ayat menerangkan bahwa takdir adalah cobaan dan ujian bagi hati manusia; 18 ayat memerintahkan untuk melawan kerusakan dan menghentikan kebatilan; 17 ayat membedakan antara takdir kini dan nanti.[168]

Bagian terakhir dari *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan oleh Laḥḥām adalah *maqāṣid al-dīn*. Pembahasan *maqāṣid al-dīn* lebih panjang dari pembahasan dua *maqāṣid al-Qur'ān* sebelumnya. Total pembahasan *maqāṣid al-Dīn* mencapai jumlah 75% dari keseluruhan pembahasan buku Laḥḥām .

Maqāṣid al-dīn dibagi menjadi empat bagian besar, yaitu: 1288 ayat membahas *maṣāliḥ al-fard* (maslahah individu); 385 ayat tentang *maṣāliḥ al-ummah* (maslahah umat manusia secara umum); 290 ayat tentang *al-irtiqā' li al-afḍal wa taṭwīr al-ḥayāh* (meningkatkan dan mengembangkan berbagai aspek kehidupan); dan 288 ayat tentang *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama). Masing-masing dari keempat bagian tersebut dibagi lagi menjadi sub-sub pembahasan yang lebih detail dan spesifik. *Maṣāliḥ al-fard* (maslahat individu) merupakan bagian paling banyak dari prosentase seluruh ayat-ayat al-Qur'an. Maslahat individu ini dibagi

[167] Ibid., 41–58.
[168] Ibid., 59–95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi enam bagian: *ri'āyat al-'aql wa taf'īluh* (merawat/menjaga akal dan mengaktivasinya) terdiri dari 359 ayat; *takrīm al-insān wa itmām al-ni'am 'alaih* (memuliakan manusia dan menyempurnakan kenikmatan baginya) dibahas di 284 tempat; *al-ṣiḥḥaḥ al-nafsīyah* (kesehatan jiwa) dibahas oleh 270 ayat; *al-'adl wa daf'u al-ẓulm* (keadilan dan mengeliminasi kezaliman) diungkap sebanyak 149 kali; *taḥsīn al-rizq* (memperbaiki rezeki) sebanyak 137 kali; dan *al-ṣiḥḥah al-jasadīyah* (kesehatan fisik) dibahas dalam 89 ayat.[169]

Maṣāliḥ al-ummah (maslahat umat) dibangun dari lima komposisi utama, yaitu: 145 ayat menyebutkan tentang *al-wiqāyah, wa al-tabshīr wa al-indhār* (tindakan preventif dan menyampaikan kabar gembira sekaligus peringatan); 111 ayat menerangkan *al-najāḥ wa al-falāḥ* (kesuksesan dan kemenangan); 74 ayat membahas *taqrīr al-anfa' wa nafy al-ḍarar aw al-iṣlāḥ wa inhā' al-fasād* (menetapkan hal-hal yang lebih bermanfaat dan menghilangkan hal-hal yang membahayakan. Dapat dimaknai juga dengan memperbaiki dan menghentikan kerusakan); 29 ayat memerintahkan untuk mengutamakan persatuan, serta menghentikan permusuhan atau perpecahan (*al-wiḥdah wa al-tawāṣul aw inhā' al-'adāwah wa al-shaqāq*); dan 26 ayat membahas tentang sumber penentuan hukum (*ījād marja' li al-taḥākum*).[170]

Bagian ketiga dari tujuan agama yang diterangkan dalam al-Qur'an adalah meningkatkan dan mengembangkan nilai dan tingkat kehidupan manusia. Bagian ini terdiri dari enam komponen utama, yaitu: 67 ayat tentang *al-akhlāq al-ṭayyibah* (akhlak yang baik); 62 ayat tentang *al-hidāyah ilā al-ṣirāṭ al-mustaqīm*

[169] Ibid., 105–202.
[170] Ibid., 205–242.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(petunjuk untuk mencapai jalan yang lurus); 50 ayat menyebutkan tentang *al-birr wa al-iḥsān* (kebajikan dan kebaikan); 41 ayat tentang *al-tajdīd wa al-taṭwīr* (pembaruan dan pengembangan); 36 ayat tentang *ḥaml al-amānah wa al-riyāsah li al-umam* (mengemban amanat dan memimpin seluruh umat); dan 34 ayat tentang *al-tazkiyah wa al-taṭhīr* (memurnikan dan menyucikan jiwa).[171] Bagian ini memberikan acuan bagaimana cara untuk meningkatkan dan mengembangkan kehidupan manusia secara umum, dan kehidupan umat muslim secara khusus.

Bagian terakhir dari *maqāṣid al-dīn* yang membentuk *maqāṣid al-Qur'ān* adalah *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama). Dalam struktur *maqāṣid al-Qur'ān* Laḥḥām, *ḥifẓ al-dīn* diposisikan sebagai model ideal yang menjadi acuan dalam pengembangan peradaban manusia. Bagian ini dibagi menjadi tujuh bagian: 97 ayat menjelaskan tentang *taqrīr al-ḥaqq* (menetapkan kebenaran); 52 ayat tentang *al-dīn lillāh* (keikhlasan dalam beragama, karena agama adalah untuk Allah), sehingga diperlukan hubungan dan interaksi yang baik dengan Allah; 39 ayat tentang *al-tathbīt 'alā al-tawḥīd wa al-īmān* (penetapan ketauhidan dan keimanan); 30 ayat menetapkan *iqāmat al-ḥujjah—shahādat al-Nabī* (pengutusan Nabi agar di akhirat kelak tidak ada alasan bagi manusia untuk menolak penghakiman Allah); 28 ayat menerangkan tentang *imtiḥān al-ṭā'ah* (ujian atas ketaatan); 24 ayat untuk *muṣaddiqan li al-rusul* (membuktikan kebenaran para Rasul); dan 18 ayat tentang *al-wuṣūl li al-jannah wa al-maghfirah* (mencapai surga dan meraih ampunan).[172]

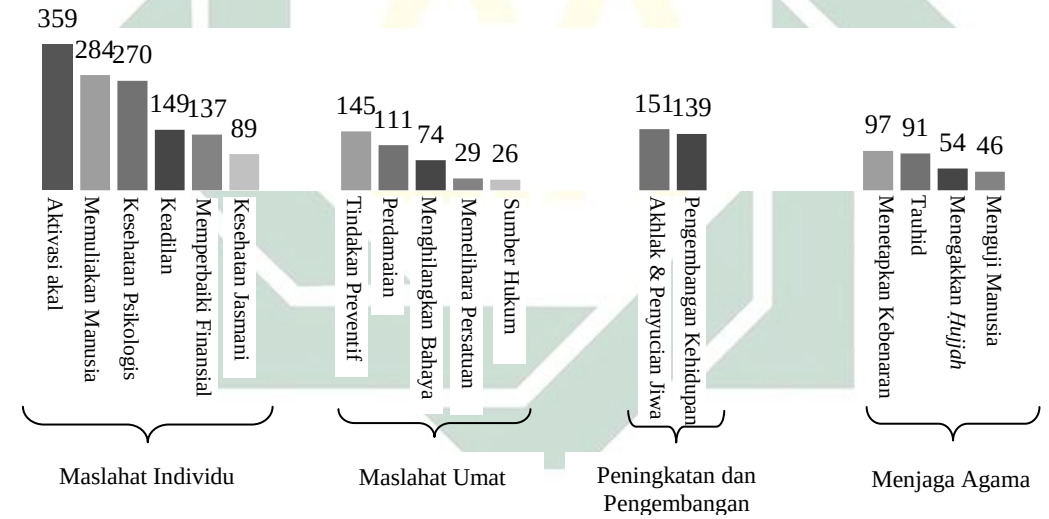
---

[171] Ibid., 245–278.
[172] Ibid., 281–307.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari pemaparan seluruh *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan oleh Laḥḥām dapat disimpulkan bahwa jumlah ayat yang membahas tentang maslahat individu jauh lebih banyak dibanding dengan *ḥifẓ al-dīn* (menjaga agama). Hal tersebut tidak berarti bahwa Laḥḥām menegasikan pentingnya menjaga agama. Sebaliknya, sebagai model ideal dalam kehidupan manusia, melaksanakan agama harus dimulai dengan memperbaiki masing-masing individu. Agama yang sebenarnya adalah meluruskan perilaku dan interaksi dalam kehidupan sehari-hari.[173] Untuk lebih memudahkan pengamatan, dapat dicermati grafik berikut:

3.2. Grafik Perbandingan Jumlah Ayat-Ayat Pembentuk *Maqāṣid al-Dīn*[174]



Dari hasil analisis *maqāṣid al-Qur'ān* yang ditawarkan oleh Laḥḥām terlihat bahwa ada kemiripan antara ide-ide tentang perlunya pengembangan dan aktivasi lima aspek yang dikenal sebagai *al-ḍarūrīyāt al-khams* dalam ilmu *maqāṣid al-sharī'ah.* Gagasan tentang pentingnya "pengembangan" (*taṭwīr*) dan bukan hanya sekadar "penjagaan" (*ḥifẓ*) aspek-aspek *maqāṣid al-Qur'ān* yang

[173] Ibid., 325.
[174] Diterjemahkan dari grafik yang ditulis oleh Laḥḥām, Ibid., 324.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditawarkan oleh Laḥḥām bisa dikatakan mirip dengan ide yang ditawarkan oleh Auda. Salah satu contohnya adalah ketika Laḥḥām menjelaskan tentang pentingnya pengembangan akal dan semua sarana untuk pencapaian tujuan tersebut. Mengembangkan dan meningkatkan fungsi akal adalah puncak *maqāṣid.* Mengembangkan dan mengaktifkan fungsi akal di antaranya adalah dengan meningkatkan mutu pendidikan. Menyiapkan anggaran pendidikan untuk umat merupakan sebuah langkah yang perlu dilakukan. Laḥḥām menawarkan istilah *ri'āyat al-'aql wa taf'īluh* (memberi perhatian penuh untuk akal dan mengaktivasikannya), untuk menggantikan istilah "menjaga akal" (*hifẓ al-'aql*).[175]

Menjaga harta (*hifẓ al-māl*) diubah oleh Laḥḥām menjadi mengembangkan ekonomi individu dan umat. Hal tersebut dapat diaplikasikan dengan mempelajari semua seluk beluk sarana untuk memperoleh rezeki dengan baik guna mengembangkan perekonomian. Bagi Laḥḥām, *kufr* dalam konteks ekonomi adalah melakukan kesalahan dalam menentukan kebijakan dalam berbisnis yang mengakibatkan pada terperosoknya seseorang pada "dosa-dosa" ekonomi dan penyalahgunaan rezeki.[176] Gagasan yang hampir sama juga penulis dapatkan dalam tulisan Auda. Bagi Auda, sudah saatnya umat Islam tidak hanya terpaku pada bagaimana menjaga harta benda, tetapi bagaimana untuk mengembangkan perekonomian umat dengan berbagai investasi, penguasaan tehnik perekonomian, dan pengembangan pendapatan per kapita dari umat Islam,[177] dan beberapa pembahasan istilah-istilah yang digunakan dalam *maqāṣid al-sharī'ah.*

---

[175] Jasser Auda, *al-Ijtihād al-Maqāsidī min al-Taṣawwur al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Amalī* (Beirut: al-Shabakah al-'Arabīyah, 2013), 28; Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 186–187.
[176] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 186.
[177] Auda, *al-Ijtihād al-Maqāsidī*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sempat terpikirkan oleh penulis kemungkinan keterpengaruhan satu sama lain antara Laḥḥām dan Jasser Auda. Buku Laḥḥām yang diterbitkan 3 tahun lebih awal dari penerbitan buku pengembangan teori *maqāṣid al-sharī'ah* atau bahkan sembilan (9) tahun dari buku *al-Ijtihād al-Maqāṣidī* yang ditulis oleh Jasser Auda, pada awalnya mengantarkan asumsi penulis bahwa ada kemungkinan saling terpengaruh. Akan tetapi setelah mengkonfirmasi kemungkinan saling keterpengaruhan tersebut kepada Jasser Auda[178] dan juga Laḥḥām[179], keduanya menyatakan tidak saling mengenal—bahkan belum saling mendengar nama—satu sama lain.

Hal penting yang setidaknya dapat ditarik dari kemiripan ide tersebut adalah mulai masifnya gerakan pengembangan pemahaman keagamaan dan pemaknaan al-Qur'an di kalangan para pemikir muslim. Gagasan yang hampir serupa meski dipisahkan oleh ruang dan waktu menjadi salah satu fenomena yang kerap terjadi. Pengakuan 'Abdullāh Darrāz dalam sebuah pengantarnya untuk buku Malek Bennabi setidaknya juga menunjukkan hal itu. Meski Darrāz dan Bennabi tinggal di wilayah yang berbeda, dan tidak saling kenal—pribadi dan tulisan—tidak juga saling bertukar pikiran sebelumnya, namun ide pokok dan

[178] Meski buku Laḥḥām terbit pada tahun 2004 dan buku Auda pada 2007, tetapi Auda sudah memulai penulisannya sejak 2003-2006 di Inggris. Buku tersebut merupakan salah satu bagian dari disertasinya yang ditulis pada Wales University. Auda juga menjelaskan bahwa dirinya belum pernah mengenal nama Laḥḥām, pun belum pernah membaca bukunya. Bahkan Auda bertanya kepada penulis, apakah penulis memiliki buku Laḥḥām yang membahas tentang *maqāṣid* tersebut. Auda menekankan bahwa ia penasaran dan ingin membaca buku tersebut. Fikriyati, "Korespondensi dengan Jasser Auda," 17 Maret 2017.

[179] Jika dilihat dari tahun penerbitan buku, sangat kecil kemungkinan Laḥḥām terpengaruh oleh Auda. Untuk memastikan hal tersebut, penulis mengonfirmasikannya langsung kepada Laḥḥām. Jawaban Laḥḥām terkait dengan kemungkinan tersebut adalah: "Tidak". Laḥḥām belum pernah mendengar nama Auda sebagaimana ia juga belum pernah membaca buku Auda. Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām," 16 Maret 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gagasan utama mereka tidak sedikit yang mirip atau bahkan sama.[180] Oleh karena itu, kemiripan dan beberapa kesamaan ide antara Auda yang menulis buku di Barat (Inggris) dan Laḥḥām yang menulis di Timur Tengah (Damaskus) dapat dikatakan sebagai salah satu fenomena "gelombang" perkembangan intelektual yang mulai merata di kalangan sarjana muslim.

Penggunaan tadabur dan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai nilai dasar yang melandasi penafsiran Laḥḥām khususnya pada ayat-ayat "pseudo kekerasan" memiliki konsekuensi aktivasi ayat-ayat damai.

c) Aktivasi Ayat-ayat Damai

Membicarakan tentang aktivasi ayat-ayat damai tidak dapat lepas dari pembahasan tentang *nāsikh-mansūkh*. Hal tersebut disebabkan oleh penolakan sebagian kalangan atas ayat-ayat damai didasari oleh alasan bahwa ayat damai telah dianulir oleh ayat-ayat perang.[181] Penganuliran yang melahirkan respons negatif terhadap upaya-upaya damai dalam menyelesaikan masalah, khususnya ketika berhadapan dengan individu atau kelompok yang berbeda.[182]

Dalam kajian ilmu al-Qur'an, *nāsikh-mansūkh* mengkaji tentang penganuliran bagian-bagian tertentu dari al-Qur'an.[183] Disiplin ilmu *nāsikh-*

---

[180] Kemiripan ide dan gagasan antara keduanya, baru disadari oleh Darrāz ketika membaca buku Malek Bennabi, fakta yang sebenarnya mengejutkan tetapi membahagiakan bagi Darrāz. 'Abdullāh Darrāz, "Pengantar," dalam *al-Ẓāhirah al-Qur'ānīyah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1981), 9.

[181] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 256.

[182] 'Abd al-Amīr Kāẓim Zāhid, "al-Bunā al-Ma'rifīyah wa al-Manhajīyah li al-Fikr al-Takfīrī Qirā'ah Naqdīyah fī al-Mustanad al-Dīnī," dalam *Jamā'āt al-'Unuf al-Takfīrī; al-Judhūr, al-Bunā, al-'Awāmil al-Mu'aththirah* (Beirut: Markaz al-Ḥaḍārah li Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2016), 41.

[183] Dalam kajian ilmu al-Qur'an klasik dikenal beberapa jenis *nāsikh-mansūkh. Pertama,* penganuliran hukum dan tilawah *(naskh al-ḥukm wa al-tilāwah jamī'an).* Nasakh jenis pertama ini di antaranya dicontohkan oleh riwayat dari 'Ā'ishah yang menyebutkan bahwa dulu, ada bagian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mansūkh mengkaji tentang penjelasan, penghapusan, penggantian, dan atau penonaktifan hukum yang tertera dalam salah satu ayat al-Qur'an.[184] Sedangkan Laḥḥām mendefinisikan *naskh* dengan pemakzulan suatu hukum *shar'ī* dengan dalil *shar'ī* yang datang belakangan (*raf'u al-ḥukm al-shar'ī bi dalīl shar'ī muta'akhkhir*).[185]

Nāsikh-mansūkh merupakan salah satu kajian polemis bahkan kadang terkesan politis dalam beberapa hal. Sisi polemis dari pembahasan *naskh* dapat dicermati pada dua fokus utama: *pertama,* polemik konseptual, dan *kedua* polemik aplikatif. Polemik konseptual berkutat pada problem semantik dari *naskh* itu sendiri, yang berefek pada perbedaan definisi yang ditawarkan oleh masing-masing kelompok. Namun demikian, masing-masing kelompok yang sering dikategorikan sebagai kelompok pro ataupun kontra *naskh* memiliki titik perjumpaan dalam polemik nasakh. Akar penolakan terhadap nasakh sejatinya

---

al-Qur'an yang berbunyi: "*ashru raḍa'āt yuḥrimna"* akan tetapi ayat tersebut dinasakh bacaan dan hukumnya oleh hadis "*khamsu raḍa'āt yuḥrimna"* (HR. Muslim)*; kedua,* penganuliran hukum tanpa penghapusan tilawah *(naskh al-ḥukm dūna al-tilāwah).* Contohnya adalah hukum kewajiban mengeluarkan sedekah ketika akan menghadap Rasulullah sebagaimana direkam oleh QS. Al-Mujādilah [58]: 12, yang dianulir oleh ayat ke-13 dari surah yang sama. Dalam mushaf '*Uthmānī,* ayat ke-12 dari surah tersebut tetap ada dan tertulis meski hukumnya tidak lagi berlaku; *ketiga,* penganuliran tilawah tanpa penonaktifan hukumnya *(naskh al-tilāwah dūna al-ḥukm).* Contoh dari jenis ini adalah *naskh* ayat: "*al-shaykh wa al-shaykhah idhā zanayā farjumūhumā al-battah".* Potongan ayat tersebut tidak didapati pada mushaf yang diunifikasikan pada masa Khalifah 'Uthmān, akan tetapi hukumnya tetap berlaku, yaitu ketika seorang kakek-kakek atau nenek-nenek berbuat zina, maka bagi mereka diterapkan hukum rajam. al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. 1, 391.

[184] Di antara pengkaji ilmu al-Qur'an tidak ada kata sepakat terkait definisi dari *nāsikh wa mansūkh.* Perbedaan ini berakar dari ekspansi makna semantik dari term *naskh* itu sendiri. Dalam banyak karya klasik, *naskh* dimaknai dengan pengkhususan (*specification*), pengecualian (*exception*), ataupun penggantian hukum legal karena keadaan yang berubah (*abandoning a legal rule because circumstances have changed*), sekadar penangguhan atau penghapusan dengan hukum yang setara (*mutual cancellation*). Ekspansi makna kata *naskh* tersebut tidak lepas dari makna etimologisnya: membatalkan (*ibṭāl*), mengganti (*tabdīl*), dan memindahkan (*naql*). David. S. Powers, "The Exegetical Genre Nāsikh Al-Qur'ān Wa Mansūkhuhu," dalam *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān* (Oxford: Oxford University Press, 1988), 122–123; Ibn Manẓūr, "Lisān al-'Arab," Vol. 14, 243.

[185] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 255.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah problem semantis yang dipahami oleh masing-masing kelompok. Abū Muslim al-Isfahānī (w. 934) dan Muḥammad ‘Abduh (w. 1905) yang dianggap sebagai pelopor kontra *naskh*, sebenarnya tetap menerima *naskh* dalam konteks ekstra-Qur’anik, yaitu bahwa al-Qur’an secara keseluruhan menasakhkan kitab-kitab samawi sebelumnya. Pada saat yang sama, al-Isfahānī dan ‘Abduh menolak *naskh* intra-Qur’anik. Sedangkan tokoh-tokoh kontemporer semisal Muḥammad Shahrūr, Abū Zayd, Jamāl al-Bannā, Maḥmūd Muḥammad Ṭāhā dan Abdullāh al-Na‘īm pada dasarnya hanya menolak nasakh dalam pengertian penghapusan, pembatalan dan penghentian hukum. Mereka tetap mengakui nasakh sebagai penundaan atau alternatif dari keragaman hukum.[186]

Dari sisi aplikatifnya, polemik nasakh dapat dicermati pada jumlah ayat; baik jumlah ayat-ayat yang menasakh ataupun ayat-ayat yang dinasakh. Tidak ada kata sepakat tentang jumlah ataupun ayat mana saja yang masuk dalam kategori *nāsikh* maupun *mansūkh*, kecuali hanya pada dua ayat.[187] Kedua ayat yang disepakati seluruh sarjana al-Qur’an klasik adalah ayat kewajiban salat malam

[186] Ah Fawaid, “Polemik Nasakh dalam Kajian Ilmu al-Qur’an,” *ṢUḤUF Jurnal Kajian al-Qur’an dan Kebudayaan*, Vol. 4, No. 2 (2011): 268.

[187] Perbedaan jumlah ayat setidaknya dapat ditelusuri dari tiga buku ilmu al-Qur’an, yaitu karya al-Suyūṭī, al-Zarqānī dan Muṣṭafā Zaid. Dalam *al-Itqān*, al-Suyūṭī secara keseluruhan menyebutkan 20 ayat yang dianggap dinasakh. Akan tetapi urutan ke-7 dari 21 ayat tersebut (yaitu QS. Āli ‘Imrān [3], 102) dikatakan sebagai ayat *muḥkam* sehingga tidak bisa dinasakh. Dengan demikian, al-Suyūtī hanya menetapkan 20 ayat yang masuk dalam kategori ayat-ayat *nāsikh wa mansūkh.* Sedangkan al-Zarqānī dalam *Manāhil al-‘Irfān* menyalin ayat-ayat yang dinyatakan dinasakh oleh al-Suyūtī. Akan tetapi, dari 20 ayat yang ditetapkan oleh al-Suyūṭī, al-Zarqānī hanya menetapkan 7 ayat saja yang benar-benar merupakan ayat *nāsikh mansūkh.* 13 ayat sisanya merupakan bentuk *‘ām khās* maupun *muṭlaq muqayyad.* Dari ketujuh ayat yang dibakukan oleh al-Zarqānī, Muṣṭafā Zayd menguranginya lagi hingga ayat-ayat *nāsikh mansūkh* tidak lebih dari hitungan 5 ayat saja. selain itu Zayd menuliskan bahwa posisi al-Qur’an yang lebih tinggi dari hadis dalam hirarki sumber hukum menjadi alasan penolakan Zayd terhadap *naskh*. Sumber hukum yang lebih rendah tidak boleh menghapuskan hukum yang ditetapkan oleh sumber yang lebih tinggi. Al-Suyūṭī, *al-Itqān*, Vol. 3, 58–60; al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*, Vol. 1, 415–422; Muṣṭafā Zayd, *al-Naskh fī al-Qur’ān al-Karīm Dirāsah Tashrī‘īyah Tārīkhīyah Naqdīyah*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Yusr, 2007), 337.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada surah al-Muzzammil[188] dan ayat kewajiban sedekah sebelum pertemuan khusus dengan Rasulullah pada surah al-Mujādilah.[189]

Selain kedua poin polemik tersebut, hal lain yang perlu diperhatikan adalah ungkapan: *"Lā yajūz li aḥad an yufassir kitāb Allāh illā ba'da an ya'rif minhu al-nāsikh wa al-mansūkh".* (Tidak boleh seorangpun menafsirkan kitabullah kecuali setelah ia mengetahui *nāsikh* dan *mansūkh).*[190] Ungkapan ini seringkali—untuk tidak mengatakan selalu—dikutip dalam karya klasik ataupun kontemporer yang membahas tentang tema *nāsikh-mansūkh.* Di satu sisi, pernyataan tersebut terlihat seakan menunjukkan nilai penting dari *nāsikh-mansūkh.* Tetapi di sisi lain, secara tidak langsung meminggirkan peran ilmu-ilmu lain yang juga menopang proses interpretasi secara keseluruhan. Seakan, hanya dengan *nāsikh-mansūkh* seseorang akan berhak mendapat lisensi untuk menafsirkan al-Qur'an dan menjamin kesahihan penafsiran yang ia tawarkan. Hal lain yang juga perlu diperhatikan adalah ungkapan ini dinisbatkan kepada para imam dengan menggunakan kata *qāla al-a'immah,* tanpa menyebutkan nama terang.

---

[188] Teks QS. al-Muzzammil [73]: 2-3

قُمِ اللَّيْلَ إِلاَّ قَلِيلاً. نِصْفَهُ أَوِ انقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً.

Bangunlah (untuk salat) pada malah hari, kecuali sebagian kecil. (Yaitu) separuhnya atau kurang sedikit dari itu". Ayat ini kemudian dinasakh oleh ayat 20 dari surah yang sama. Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 574.

[189] Teks QS. al-Mujādalah [58]: 12

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللهِ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

Wahai orang-orang yang beriman apabila kamu mengadakan pembicaraan khusus dengan Rasul, hendaklah kamu mengeluarkan sedekah (kepada orang miskin) sebelum (melakukan) pembicaraan itu. Tetapi jika kamu tidak memperoleh (yang akan disedekahkan) maka sungguh Allah Maha Pengampun Maha Penyayang. Ayat ini dinasakh oleh ayat ke-13 dari surah yang sama. Ibid., 544.

[190] al-Suyūṭī, *al-Itqān*, Vol. 3, 53.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam tradisi klasik, hal tersebut aneh, mengingat kebiasaan *sanad* yang selalu jeli dan detail dalam mengutip nama seseorang sangatlah kental. Fakta tersebut melahirkan pertanyaan apakah ujaran tersebut memang tidak bisa ditelusuri oleh para ulama klasik sehingga tidak ada yang bisa menentukan siapa pionir awal yang memperkenalkannya. Sebagai perbandingan, dalam bidang *'ilm munāsabah,* ketika al-Zarkashī hanya menuliskan: "*Qāla ba'ḍ mashāyikhinā al-muḥaqqiqīn: qad wahama man qāla: lā yuṭlab li al-āyi al-karīmah munāsabah li annahā 'alā ḥasb al-waqā'i' al-mutafarriqah...",* (Sebagian syeikh kami mengatakan: "Telah salah orang yang mengatakan: 'tidak dibutuhkan munasabah untuk sebuah ayat yang mulia [dari al-Qur'an], karena [masing-masing] ayat diturunkan dalam peristiwa-peristiwa terpisah).[191] Dalam *al-Itqān,* al-Suyūṭī mengutip kalimat yang sama persis, akan tetapi dengan menyebutkan nama terang, yaitu Syekh Walīy al-Dīn al-Malawī.[192]

Ketika membandingkan kedua bentuk kutipan tersebut, terlihat bahwa bukan kebiasaan al-Suyūṭī untuk tidak menyebutkan secara tepat siapa yang dikutipnya.[193] Ada dua kemungkinan terkait hal tersebut: *pertama,* ungkapan

---

[191] al-Zarkashī, *al-Burhān*, Vol.1, 37.
[192] al-Suyūṭī, *al-Itqān*, Vol. 3, 272.
[193] al-Suyūṭī tidak menjelaskan siapa yang sebenarnya dirujuknya ketika menyebutkan kata *"a'immah"* (para imam). Dalam kata pengantarnya, al-Suyūṭī menyebutkan beberapa nama ulama ketika menjelaskan tentang kronologis penulisan kitab *al-Itqān.* Di antara ulama-ulama tersebut adalah 'Ālam al-Dīn al-Bulkīnī, dan Badr al-Dīn al-Zarkashī. Ada juga beberapa nama seperti Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Ibn Abī Ḥātim, Ibn Mardawayh dalam bidang tafsir; al-Sakhāwī, Ibn al-Jazarī, al-Naḥḥās dalam bidang Qirā'āt; dan banyak penulis klasik lainnya berdasarkan bidang ilmu yang mereka tekuni. Hal yang sama juga tidak penulis dapati dalam pengantar yang ditulis oleh pen-*taḥqīq* yang melakukan kajian filologis terhadap manuskrip-manuskrip asli dari kitab *al-Itqān* karya al-Suyūṭī. Dalam kajian manuskrip-manuskrip klasik, salah satu tugas pengkaji di antaranya adalah menelusuri jika ada penisbatan-penisbatan yang kurang jelas. Akan tetapi, dalam pengantar Abū Faḍl al-Dimyāṭī yang menyertai versi cetak *al-Itqān* tidak dicantumkan siapa sebenarnya yang dirujuk oleh al-Suyūṭī ketika menuliskan *al-aimmah* dalam kitabnya, *al-Itqān.* Ibid., Vol. 1, 31–47; Abū al-Faḍl al-Dimyāṭī, "Mukaddimah," dalam al-Suyūṭī, *al-Itqān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), Vol. 1, 5–22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang pentingnya *nāsikh-mansūkh* yang dikutip oleh al-Suyūṭī sangat terkenal sehingga dianggap tidak perlu disebutkan siapa yang mengucapkannya; dan *kedua*, ungkapan tersebut disampaikan secara masif, sehingga tidak dapat ditelusuri secara tepat siapa yang benar-benar mengatakannya, sehingga hanya dinisbatkan kepada *"al-a'immah",* tanpa adanya penyebutan nama terang.

Bagi Laḥḥām, polemik *naskh* memiliki konsekuensi sulitnya aktivasi ayat-ayat damai dalam pola berpikir umat Islam. Hal tersebut di antaranya disebabkan oleh penonaktifan ruh agama dan intensionalitas ajaran-ajarannya.[194] Ungkapan Laḥḥām tersebut sejalan dengan hasil penelitian Wardani yang menjelaskan bahwa penganuliran ayat-ayat damai melahirkan pemaknaan dan pelaksanaan ajaran-ajaran agama dipahami secara pragmatis. Sebab-sebab yang melatarbelakanginya dapat diuraikan menjadi beberapa poin, *pertama*, kesalahan konklusi pesan ayat-ayat yang awalnya bersifat universal menjadi partikular, dan juga sebaliknya, dari partikular menjadi universal. *Kedua*, kesalahan awal tersebut diperuncing dengan pengadopsian pendapat tokoh-tokoh tertentu secara irasional. *Ketiga*, faktor ideologis yang bersifat doktrinal tentang eksklusifisme Islam yang diwariskan dari satu generasi ke generasi setelahnya.[195]

Pendapat Laḥḥām tentang aktivasi ayat-ayat damai di antaranya didasarkan pada prinsip al-Shāṭibī bahwa nasakh tidak dapat dioperasikan pada

---

[194] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 251.

[195] Dalam disertasi Wardani, poin-poin ini tidak disebutkan secara eksplisit sebagai latar belakang hilangnya ruh agama, ataupun dangkalnya pemaknaan-pemaknaan atas ajaran-ajaran al-Qur'an. Wardani menyebutnya sebagai alasan perbedaan pendapat tentang penganuliran ayat-ayat damai oleh ayat-ayat pedang. Namun, bagi penulis, alasan-alasan perbedaan penganuliran ayat-ayat damai tersebut juga dapat digunakan sebagai alasan pentingnya aktivasi ayat-ayat damai dalam kehidupan sosial umat Islam. Wardani, *Kontroversi Penganuliran Ayat-ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam al-Qur'an: Kajian Analitis-Kritis* (Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010), 431.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kaidah-kaidah universal (*al-qawā'id al-kullīyah*) yang mencakup *ḍarūrīyāt, ḥājīyāt*, dan *taḥsīnīyāt*.[196] Kaidah-kaidah universal ini sebagian besar dicakup oleh ayat-ayat Makiyah dan ditemukan dalam sebagian kecil ayat-ayat Madaniyah. Alasannya adalah karena inti dari agama akan diturunkan terlebih dahulu, baru kemudian disusul oleh bagian-bagian penyempurnanya.[197] Dengan demikian, prinsip-prinsip universal seperti keimanan kepada Allah, para Rasul, hari akhir, salat, infaq, menjauhi kekafiran, menerapkan akhlak al-Qur'an seperti keadilan, *iḥsān*, menepati janji, memaafkan, menghindari (berdebat dengan) orang-orang bodoh, membela dengan cara yang baik, jujur, perang, tidak dapat dihapuskan. Konsekuensi logisnya adalah nasakh hanya mungkin terjadi di antara ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip parsial, yaitu pada mayoritas sesama ayat-ayat Madanīyah, karena "*al-naskh lā yakūn fī al-kulliyyāt wuqū'an wa in amkana 'aqlan*"[198] (nasakh atas prinsip-prinsip universal tidak dapat dioperasionalkan secara riil, meski secara akal dapat diterima kemungkinannya).

Dalam konteks penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan", Laḥḥām dengan tegas menolak nasakh atas ayat-ayat damai. Alasan-alasan seperti ayat damai hanya berlaku ketika umat Islam masih dalam keadaan lemah dan dinasakh oleh ayat pedang, ayat perang, dan ayat-ayat yang berkaitan dengan penyelesaian fisik dalam bentuk membunuh siapa saja yang berbeda dari umat Islam ketika

---

[196] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 255.
[197] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, Vol. 3, 95.
[198] Al-Shāṭibī tidak menyebutkan bahwa ayat-ayat Makiyah tidak dapat dinasakh oleh ayat-ayat Madaniyah, namun secara eksplisit ia menetapkan ayat-ayat yang turun di Mekkah sebagai ayat-ayat yang mengusung prinsip-prinsip universal, kecuali hanya sebagian kecil dari bagian yang sangat kecil. Dalam operasional *naskh* ada sebuah kesepakatan bahwa yang datang belakangan adalah yang me-*naskh* hukum atau ayat yang telah ada terlebih dahulu. Ketika sudah ada pembatasan bahwa ayat-ayat Makiyah tidak dapat di-*naskh*, maka *naskh* hanya bisa dioperasikan pada sesama ayat-ayat Madaniyah. Ibid., Vol. 3, 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umat Islam sudah memiliki kekuatan, dibantah dengan argumen menarik. Bagi Laḥḥām, *"al-'afw lā yusammā 'afwan illā idhā kān 'an qudrat 'alā al-intiqām. Ammā fī ḥālat al-'ajz fa huwa al-dhull wa al-maskanah",*[199] (memaafkan tidak disebut sebagai memaafkan kecuali ketika dalam keadaan mampu dan sanggup untuk membalas dendam. Sedangkan—memaafkan—ketika dalam keadaan lemah tidaklah dapat disebut memaafkan, tetapi kerendahdirian dan kehinaan). Dengan demikian, kekuatan masyarakat muslim pada fase Madaniyah yang dijadikan sebagai alasan untuk menasakh semua ayat damai yang turun pada fase Makiyah perlu dipertanyakan kembali.

c. Sejarah Kenabian: Model bagi Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Model adalah perumpamaan, analogi, atau kiasan tentang gejala yang dipelajari.[200] Dalam proses penafsiran yang dilakukan oleh Laḥḥām terhadap ayat-ayat "pseudo kekerasan", penggunaan model ini juga dapat ditelusuri keberadaannya. Namun, penggunaan model dalam penafsiran Laḥḥām tidak persis sama dengan model yang digunakan dalam penelitian budaya. Model dalam penafsiran Laḥḥām, penulis gambarkan sebagai *ṣūrah namūdhajīyah* (*role model*) yang selalu menjadi panutan dan acuan contoh dalam menafsirkan ayat-ayat "pseudo kekerasan". Hanya ada satu model dalam penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan" Laḥḥām, yaitu sejarah kenabian yang dibentuk oleh dua komponen: *'adl* (sikap adil) dan *iḥsān* (sikap baik).

[199] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 257.
[200] Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam Epistemologi, Etos dan Model*, 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Manusia butuh melihat sejarah untuk meluruskan pikirannya atau memperbaiki perilakunya, sebagaimana seseorang butuh untuk melihat cermin agar dapat meluruskan pecinya". Kata mutiara tersebut dikutip oleh Laḥḥām untuk menunjukkan bahwa manusia tidak bisa begitu saja mengabaikan sejarah.[201] Dalam konteks penafsiran al-Qur'an, sejarah yang dimaksud bisa mencakup sejarah Nabi, sejarah bangsa Arab sebelum dan ketika Nabi datang, sejarah kaum-kaum yang hidup semasa dengan penurunan al-Qur'an atau sejarah teks-teks yang semasa dengan al-Qur'an dan kerap dikenal dalam kajian orientalis dengan *late antiquity* (kekunaan akhir).

Dalam tafsirnya, Laḥḥām tidak menggunakan seluruh sejarah yang mungkin terkait dengan teks al-Qur'an. Laḥḥām hanya membatasi konteks sejarah ayat dengan sejarah Nabi, kaum muslimin, dan beberapa sejarah bangsa Arab, baik sebelum ataupun ketika masa al-Qur'an diturunkan. Melihat sejarah Nabi dan bangsa Arab yang melingkupi pewahyuan al-Qur'an adalah sebuah keharusan untuk menghindari kesalahan. Sejarah Nabi dan al-Qur'an merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Al-Qur'an dapat dibaca melalui sejarah Nabi, sebagaimana sejarah Nabi juga dapat dibaca melalui al-Qur'an.[202] Al-Qur'an merupakan rangkaian sempurna dari sejarah Nabi dan perkembangannya dari awal hingga akhir yang semua bagiannya saling terkait satu sama lain. Maka, melepaskan sejarah Nabi dari al-Qur'an adalah kemustahilan, sebagaimana melepaskan al-Qur'an dari sejarah Nabi tidak mungkin untuk dilakukan. Al-Qur'an telah mendarah daging dengan kehidupan Nabi hingga ketika 'Āishah

[201] Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah*, 159.
[202] Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 1, 142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditanya tentang Nabi, ia menjawab: "*Kān khuluquh al-Qur'ān*"[203] (akhlaknya adalah al-Qur'an). Berpedoman pada hal tersebut, Laḥḥām menjadikan sejarah Nabi sebagai model percontohan dalam menafsirkan al-Qur'an, tidak terkecuali ayat-ayat "pseudo kekerasan". Laḥḥām tidak mengutip riwayat-riwayat yang berisi sejarah Nabi sebagai penguat dari tafsirnya, tetapi ia berusaha untuk mereka-ulang peristiwa-peristiwa yang terjadi pada masa Nabi berdasarkan riwayat-riwayat sejarah terpercaya untuk memaknai al-Qur'an secara integral, hingga pembaca bisa merasakan hidup dalam masa-masa kenabian.

Laḥḥām memfokuskan model penafsirannya pada sejarah Nabi yang menjunjung sikap adil (*al-'adl*) dan baik (*iḥsān*). Bagi Laḥḥām, bersikap adil adalah kebutuhan pokok dalam hidup, tetapi *iḥsān* lebih dari itu. Berbuat adil dapat menjaga stabilitas masyarakat, tetapi *iḥsān* menjamin pengembangan dan peningkatan lini-lini kehidupan masyarakat. Keadilan berarti memberikan setiap orang sesuai dan setara dengan hak dan kewajibannya, sedangkan *iḥsān* adalah melakukan kewajiban lebih banyak dari yang seharusnya karena mengharapkan rida Allah.[204]

Penekanan pada kelebihan *iḥsān* dibanding sekadar berbuat adil menjadi fondasi berpikir nir-kekerasan Laḥḥām. Baginya, al-Qur'an kerap memberikan dua pilihan antara sikap adil dan *iḥsān* dalam penentuan hukum. Dalam hukum pembunuhan, misalnya, menerapkan *qiṣāṣ* adalah bentuk keadilan. Menjatuhkan vonis hukuman mati terhadap pelaku pembunuhan adalah bentuk keadilan, karena hukuman mati sepadan bagi pelaku yang menghilangkan hidup orang lain. Pada

[203] Aḥmad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, Vol. 6 (Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t. th.), 91.
[204] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 264–265.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

saat yang sama, jika keluarga korban bersedia untuk memaafkan pelaku pembunuhan, maka saat itu mereka telah melakukan *iḥsān*. Perlu ada keberanian dan kebesaran hati untuk memutus mata rantai kekerasan dengan *iḥsān.* Perilaku *iḥsān* tidak diwajibkan oleh al-Qur'an, tetapi *iḥsān* diperkenalkan kepada umat Islam sebagai level tertinggi dari religiusitas. Keadilan tidak lebih dari sekadar salah satu fase untuk meningkatkan kualitas keimanan diri,[205] dan bukan sebuah tujuan akhir.

Pemberlakuan *iḥsān* tidak berarti bahwa hukum tidak boleh menerapkan vonis keras pada masyarakat. Di satu sisi, hukum harus selalu terlihat tegas dan seram untuk mengantisipasi orang-orang yang memang hanya takut dengan hukuman-hukuman yang berbentuk kekerasan. Akan tetapi, pada saat yang sama, perlu dilakukan perbaikan pendidikan dan advokasi agar dapat ditanamkan pola pikir yang baik dan kesadaran massal tentang kebaikan dan menghindari segala bentuk pelanggaran. Setelah itu, barulah dapat diperdebatkan tentang penentuan hukuman yang lebih ringan dari *qiṣāṣ* ataupun upaya untuk memperbaiki bangunan penjara.[206]

Dari tafsir yang ditawarkan Laḥḥām tersebut dapat dilihat bahwa dalam kasus yang keras sekalipun, Laḥḥām menemukan titik nir-kekerasan dan menawarkan solusi damai dalam menyelesaikan masalah. Namun demikian, perlu digarisbawahi bahwa Laḥḥām tetap mendukung penetapan *qiṣāṣ* sebagai hukum positif, dengan alasan untuk menakut-nakuti orang-orang tertentu. Hal tersebut tidak lepas dari keyakinan Laḥḥām bahwa setiap manusia memiliki potensi baik

[205] Laḥḥām, *min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 352.
[206] Ibid., 354.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan buruk dalam dirinya. Ketika Nabi terluka pada perang Uhud dan mengungkapkan kekecewaannya: “Bagaimana sebuah kaum akan menang, ketika mereka melumuri wajah Nabi mereka (dengan darah) padahal ia menyeru mereka kepada Tuhan mereka”, Allah menegur Rasulullah dengan firman-Nya pada QS. Āli ‘Imrān [3]: 128:

لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ.

“Itu bukan menjadi urusanmu (Muḥammad) apakah Allah akan menerima taubat mereka atau mengazabnya, karena sesungguhnya mereka orang-orang yang zalim.”[207]

Sebagai seorang Nabi dan utusan, Rasulullah tidak berhak untuk menghukumi perilaku umatnya karena sebuah kesalahan yang mereka lakukan. Hanya Allah yang memiliki kunci atas semua hati makhluk-Nya. Sejarah mencatat nama ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, Khālid ibn al-Walīd, Abū Sufyān, dan ‘Ikrimah ibn Abī Jahl sebagai beberapa pahlawan muslim yang sebelumnya adalah tokoh antagonis.[208]

Dalam sejarah kenabian, *‘adl* dan *iḥsān* tidak dapat dipisahkan. *‘Adl* menjadi rambu-rambu agar sebuah aturan ataupun perintah al-Qur’an dapat menyokong stabilitas masyarakat, sedangkan *iḥsān* mendorong Rasulullah untuk memprioritaskan pembangunan sumber daya manusia dan pembentukan kepribadian umat muslim. *Iḥsān* menarik masyarakat muslim secara pelan namun pasti dari kungkungan tradisi Jahiliyah, menjauhkan dari dorongan nafsu jahat, keluh kesah, kebodohan, dan kemalasan. Dialektika antara *‘adl* dan *iḥsān* dalam sejarah Nabi didasarkan pada keyakinan Rasulullah bahwa setiap manusia

[207] Kemenag RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 66.
[208] Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah*, 251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki potensi sama untuk berbuat kebaikan atau keburukan.[209] Karena itu, pada setiap peraturan tegas dan keras harus disertai dengan alternatif lembut yang menyentuh jiwa, dan bukan hanya raga manusia. Dengan menjadikan sejarah Nabi sebagai model penafsiran, Laḥḥām dapat menampilkan sisi-sisi kelembutan al-Qur'an, bahkan pada ayat-ayat yang secara tekstual dikesankan mengandung unsur-unsur kekerasan.

[209] Nizar Abazhah, *Sejarah Madinah Kisah Jejak Lahir Peradaban Islam* (Jakarta: Zaman, 2009), 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

ANALISIS INTERPRETASI AYAT-AYAT "PSEUDO KEKERASAN" DALAM KARYA TAFSIR ḤANNĀN LAḤḤĀM

Bab ini dibagi menjadi dua bagian utama: *pertama*, analisis terhadap karya tafsir Ḥannān Laḥḥām terkait pola interaksi dengan non-muslim (QS. al-Tawbah [9]: 1-29); dan *kedua*, analisis atas tafsir Laḥḥām tentang pola interaksi dengan perempuan (QS. al-Nisā' [4]: 34). Kedua bagian tersebut akan dianalisis menggunakan tinjauan psikoterapis.

A. Interaksi dengan Non-Muslim

1. Tawaran Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Pembahasan pola interaksi dengan non-muslim yang dibahas dalam disertasi ini dipusatkan pada penafsiran Ḥannān Laḥḥām atas seperlima awal dari QS al-Tawbah [9]. Laḥḥām membagi keduapuluh delapan ayat pertama surah al-Tawbah menjadi sepuluh sub pembahasan. Tidak seluruh sub judul tersebut akan dikaji dalam disertasi ini. Prioritas pemilihan sub judul didasarkan pada ayat-ayat yang memiliki keterkaitan dengan penilaian *(judgment)* masyarakat muslim sebagai kelompok dalam (*ingroup*) terhadap masyarakat non-muslim sebagai kelompok luar (*outgroup*).

Dari penilaian tersebut, kecenderungan psikologis pembaca akan lebih terlihat. Setiap penilaian akan selalu terhubung dengan bagaimana seseorang memosisikan dirinya sebagai subjek dan orang lain sebagai objek. Dalam proses tersebut seorang manusia mutlak menggunakan sisi psikologisnya sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertimbangan. Emosi yang mengiringi setiap informasi akan menstimulasi hormon kimiawi dan mendorong otak untuk menyimpan seluruh informasi beserta emosi yang dirasakan sebagai sebuah *file* data dan ingatan (meski kadang tanpa disadari oleh individu itu sendiri) guna memberikan respons dan reaksi yang sesuai.[1] Hal yang sama juga akan terjadi dalam proses penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Setiap mufasir akan menggunakan skema[2] yang dibentuk oleh kognisi dan emosinya yang sudah ada sebelumnya untuk membaca ayat-ayat al-Qur'an. Berikut beberapa sampel penafsiran Ḥannān Laḥḥām atas ayat-ayat "pseudo kekerasan".

a. Ultimatum *Barā'ah* atas Perjanjian yang Dilakukan

Bagian dari surah al-Tawbah yang menjelaskan tentang ultimatum tersebut tercantum dalam ayat 1-3:

بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ. فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِي ٱلْكَٰفِرِينَ. وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي ٱللَّهِ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

> (Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan Rasul-Nya kepada orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka). Maka berjalanlah kamu (kaum musyrikin) di muka bumi selama empat bulan dan

---

[1] Hector Avalos, *Fighting Words the Origins of Religious Violence* (New York: Prometheus Books, 2005), 31.

[2] Sebagaimana dikutip oleh Antti Mattila, Emanuel Kant mendefinisikan skema sebagai media untuk merepresentasikan gambaran nyata dari sesuatu yang didapatkan manusia melalui pengalaman indrawi menjadi sebuah gambaran dalam pikiran yang berbentuk abstrak. Antti Mattila, *"Seeing Things in a New Light" Reframing in Therapeutic Conversation* (Helsinki: Helsinki University Press, 2001), 35; Hal senada juga dapat dijumpai dalam khazanah Islam klasik, di antaranya dalam karya Imām al-Ghazālī ketika menjelaskan tentang keajaiban kalbu (*Kitāb 'Ajā'ib al-Qalb*), Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> ketahuilah bahwa sesungguhnya kamu tidak dapat melemahkan Allah, dan sesungguhnya Allah menghinakan orang-orang kafir. Dan satu maklumat dari Allah dan Rasul-Nya kepada umat manusia pada hari haji akbar bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya berlepas diri dari orang-orang musyrikin. Kemudian jika kamu (kaum musyrikin) bertobat, maka bertobat itu lebih baik bagimu; dan jika kamu berpaling, maka ketahuilah bahwa sesungguhnya kamu tidak dapat melemahkan Allah. Dan beritakanlah kepada orang-orang kafir (bahwa mereka akan mendapat) azab yang pedih.[3]

Konteks surah secara keseluruhan penting dikemukakan untuk memberikan gambaran holistik tentang penurunan surah al-Tawbah. Laḥḥām mengibaratkan konteks ketika surah al-Tawbah akan diturunkan dengan "Perahu umat Islam tengah dilanda badai dan bahaya, sehingga peluit peringatan perlu ditiup agar umat kembali waspada dan berhati-hati".[4] Di antara bentuk badai dan bahaya tersebut adalah pengkhianatan golongan non-muslim dalam perjanjian-perjanjian damai[5] ataupun usaha pembunuhan terhadap Nabi.[6] Pengkhianatan dan usaha pembunuhan yang terus berulang memerlukan tindakan tegas. Hal tersebut tercermin dari penggunaan kalimat-kalimat langsung bernuansa keras dalam surah al-Tawbah, bahkan beberapa ayat dari surah al-Tawbah dinobatkan sebagai ayat pedang.[7] Sebagai salah satu surah yang turun paling akhir,[8] ayat-ayat "pseudo

---

[3] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Bandung: Cordoba Internasional, 2012), 187.

[4] Ḥannān Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2007), 14.

[5] Salah satu perjanjian damai yang dilanggar oleh kaum musyrik adalah perjanjian Ḥudaybīyah. Dalam salah satu butir perjanjian Ḥudaybīyah tertulis bahwa jika ada seorang Quraish yang memeluk Islam dan lari ke Madinah, maka Nabi harus mengembalikannya kepada kaum Quraish. Dengan butir perjanjian ini, Rasulullah "mengembalikan" Abū Jandal ibn Suhail kepada kaum Quraish. Beberapa waktu kemudian, perjanjian Ḥudaybīyah dilanggar yang kemudian menjadi sebab penaklukan Makkah. Ṣafī al-Raḥmān al-Mubārakfūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm Baḥth fī al-Sīrah al-Nabawīyah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2003), 318.

[6] Di antara usaha pembunuhan terhadap Nabi Muhammad dilakukan oleh 'Umayr ibn Wahb. Rencana pembunuhan tersebut dicetuskan 'Umayr bersama Ṣafwān ibn Umayyah di atas sebongkah batu beberapa waktu setelah perang Badar. Keduanya tinggal di wilayah Makkah. 'Umayr dan Ṣafwān merasa kecewa akan kekalahan pasukan mereka, dan ditawannya putra 'Umayr—Wahb ibn 'Umayr—oleh pasukan muslim Madinah. Ḥannān Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah al-Nabawīyah fī al-Taghyīr al-Ijtimā'ī* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001), 223–224.

[7] Yūsuf al-Qaraḍāwī, "Āyat al-Sayf," dalam *Majallat Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah* (Qatar: Jāmi'ah Qaṭr, 2004), 14; bandingkan dengan Muḥammad Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān,* Vol. 4 (Kairo: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014), 347.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kekerasan" yang ada dalam surah al-Tawbah tidak jarang disimpulkan sebagai ajaran inti *(uṣūl)* dari al-Qur'an, sedangkan ajaran-ajaran untuk mengedepankan perdamaian adalah cabang *(furū`).* Konsekuensinya, seluruh ajaran yang mengajarkan untuk bersabar, berdamai, dan berbuat lembut harus dihapuskan dengan perintah perang dan memerangi secara fisik.[9] Hal tersebut berbanding terbalik dengan apa yang diyakini oleh Laḥḥām. Laḥḥām menegaskan bahwa perdamaian adalah *uṣūl* karena perdamaian adalah *akhlāq,* sedangkan peperangan adalah *furū'* karena hanya dilakukan pada keadaan-keadaan darurat dan bukan keadaan normal.[10]

Perdamaian harus lebih diutamakan, meski peperangan sebagai solusi darurat tetap menjadi salah satu pilihan religius.[11] Dalam pandangan Laḥḥām,

---

[8] Muḥammad 'Izzat Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar ḥasb al-Nuzūl*, Vol. 9 (Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008), 341.

[9] Di antara mufasir yang berpendapat demikian adalah Sayyid Quṭb. Dalam *Ẓilāl*, Quṭb menegaskan bahwa pedang dan perang dalam Islam tidak seharusnya hanya digunakan dalam upaya pembelaan semata, sebaliknya harus difungsikan secara aktif sebagai upaya menumpas semua orang kafir dan membebaskan dunia dari kemusyrikan. Dengan keyakinan tersebut, Quṭb melontarkan kritik keras terhadap *al-Tafsīr al-Ḥadīth* yang ditulis oleh Darwazah yang mengatakan bahwa perang merupakan solusi darurat dalam kehidupan umat Islam. Bahkan, Quṭb tanpa tedeng aling-aling menuduh Darwazah tidak memahami konteks al-Tawbah dan sejarah Nabi sehingga berbicara demikian. Baca lebih lengkap dalam: Sayyid Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān,* Vol. 3 (Kairo: Dār al-Shurūq, 1986), 1564.

[10] Dalam pembahasan tentang pe-*naskh*-an tersebut, Laḥḥām tidak menggunakan term *uṣūl* dan *furū`,* tapi menggunakan istilah *kullīyah* (universal) dan *juz'īyah* (parsial). Pendapat ini disandarkan Laḥḥām pada kaidah al-Shāṭibī bahwa *naskh* tidak bisa diaplikasikan pada kaidah universal dalam agama. Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 256–257; Ḥannān Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2004), 333–334; Abū Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah,* Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2010), 109.

[11] Penulis menggunakan istilah pilihan religius untuk menggambarkan perang dalam ajaran Islam merupakan sebuah pilihan yang harus tunduk di bawah aturan-aturan agama. Islam menetapkan aturan-aturan ketat dalam setiap perang sebagaimana tersebar dalam buku-buku hadis yang di antaranya merekam pidato-pidato menjelang perang. Perang dalam Islam harus dilandasi oleh keimanan dan ketauhidan, bukan oleh nafsu kekerasan dan kemarahan semata. Hal tersebut di antaranya disebutkan dalam *athar*:

وَلاَ تَقْتُلُوا كَبِيرًا هَرِمًا وَلاَ امْرَأَةً وَلاَ وَلِيدًا وَلاَ تُخَرِّبُوا عُمْرَانًا وَلاَ تَقَطَّعُوا شَجَرَةً إِلاَّ لِنَفْعٍ وَلاَ تَعْقِرَنَّ بَهِيمَةً إِلاَّ لِنَفْعٍ وَلاَ تُحْرِقَنَّ نَخْلاً وَلاَ تُغْرِقَنَّهُ وَلاَ تَغْدِرْ وَلاَ تُمَثِّلْ وَلاَ تَجْبُنْ وَلاَ تَغُلُّ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ أَسْتَوْدِعُكَ اللَّهَ وَأُقْرِئُكَ السَّلاَمَ ثُمَّ انْصَرَفَ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

peperangan yang diafirmasi oleh Islam adalah peperangan yang berlandaskan aturan-aturan Islam dan bertujuan untuk membela dan mempertahankan ajaran-ajaran Islam. Dengan demikian, perang yang disugesti oleh keinginan balas dendam, pelampiasan kekerasan, atau kepentingan duniawi semata, tidak sesuai dengan ruh surah al-Tawbah. Berdasarkan hal tersebut, Laḥḥām lebih mengutamakan nama al-Tawbah dibanding al-Barā'ah. Al-Tawbah memiliki kesan lebih hangat karena Allah tetap membuka pintu tobat meski bagi manusia paling berdosa dan paling buruk sekalipun.[12]

Ayat kedua dan ketiga dari surah al-Tawbah menegaskan bahwa Islam masa itu sanggup memberikan pilihan, menjamin kemerdekaan dan menjaga kemuliaan—bahkan—musuh-musuhnya. Hal tersebut setidaknya terlihat dalam beberapa hal:[13]

1) Al-Qur'an mengecualikan ultimatumnya pada kalangan non-muslim yang tidak mengingkari perjanjian;
2) Mengumumkan ultimatum tersebut pada agenda internasional (haji) sehingga ketetapan tersebut akan lebih cepat tersampaikan kepada banyak pihak;
3) Memberikan keringanan waktu yang cukup (selama empat bulan) untuk non-muslim yang ingin kembali ke negerinya masing-masing, atau menyelesaikan kepentingannya;
4) Mengharapkan tobat mereka dan kesediaan untuk bergabung dengan masyarakat muslim.

Lihat: Aḥmad ibn Ḥusain al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā*, Vol. 9 (Ḥaydar Ābād: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Niẓāmīyah, 1344), 90; Karen Armstrong, *Holy War the Crusades and Their Impact on Today's World* (New York: Anchor Books, 2001), 89.

[12] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 16.

[13] Ibid., 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keempat poin tersebut memperlihatkan bagaimana Laḥḥām menekankan kewibawaan dan kelemahlembutan Islam kepada musuh-musuhnya bahkan ketika Islam memiliki kemampuan untuk melakukan yang sebaliknya. Hal tersebut dapat dicermati dari ungkapannya: "*Anna al-'afw lā yusammā 'afwan illā idhā kāna 'an qudrah 'alā al-intiqām, amma fī ḥālat al-'ajz fa huwa al-dhull wa al-maskanah"* (sesungguhnya memaafkan tidaklah disebut memaafkan kecuali ketika ada kemampuan untuk membalas, sedangkan [memaafkan] dalam keadaan lemah sejatinya adalah kehinaan dan sesuatu yang patut dikasihani).[14] Pernyataan tersebut berbanding terbalik dengan alasan sebagian kalangan bahwa setiap muslim diperintahkan untuk menghabisi orang kafir ketika memiliki kekuasaan dan kekuatan,[15] suatu dogma yang justru dapat dimaknai sebagai pembangkangan sipil[16] jika dilakukan oleh sekelompok muslim dalam sebuah negara merdeka. Di sisi lain, Laḥḥām juga mengingatkan bahwa ada strategi komunikasi penting yang diajarkan dalam surah al-Tawbah, di antaranya adalah memanfaatkan acara besar untuk menyebarluaskan ide dan gagasan demi kemajuan Islam. Seharusnya, *event* ibadah haji yang setiap tahun dipastikan dihadiri oleh umat muslim dari segala penjuru dunia dimanfaatkan untuk mengadakan konferensi internasional yang membahas tentang berbagai permasalahan dan langkah-langkah efektif untuk

---

[14] Ibid, 257.

[15] "Jika umat Islam belum mampu untuk melaksanakan perintah memerangi orang-orang kafir maka mereka tidak dituntut untuk melaksanakannya. Karena Allah tidak membebani seseorang melampaui apa yang ia sanggup lakukan". Pernyataan Quṭb tersebut secara tidak langsung memberikan keringanan bahwa dalam keadaan lemah, seorang muslim tidak diperintahkan untuk memerangi orang-orang kafir dan musyrik, sebaliknya, ketika mereka dalam keadaan kuat dan sanggup untuk memerangi, maka seharusnya perang lebih diutamakan. Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 3, 1582.

[16] Abd al-Majīd al-Sharafī, *al-Islām wa al-Ḥadāthah* (Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nashr, 1991), 83.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masa depan umat Islam.[17] Pada satu sisi, gagasan Laḥḥām dapat dipertimbangkan, namun pada sisi yang lain, gagasan tersebut akan berbenturan dengan fakta bahwa jemaah haji sangat terikat dengan aturan akomodasi dan juga hal-hal teknis sehingga dapat memunculkan masalah lain bagi pelaksanaan konferensi pada musim haji.

b. Hukum bagi Non-Muslim yang Tidak Melanggar Perjanjian

Hukum yang ditetapkan pada tiga ayat pertama pada surah al-Tawbah tidak berlaku bagi kalangan non-muslim yang tidak mengingkari perjanjian, sebagaimana terekam dalam ayat ke-4 dari surah yang sama:

إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ.

"Kecuali orang-orang musyrik yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka) dan mereka tidak mengurangi sesuatu pun (dari isi perjanjian)mu dan tidak (pula) mereka membantu seseorang yang memusuhi kamu, maka terhadap mereka itu penuhilah janjinya sampai batas waktunya. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa". [18]

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan sebagian kecil dari Banī Bakr dan Banī Kinānah—dikenal sebagai Banī Ḍamrah—yang tidak turut serta dalam gerakan penyerangan[19] Banī Bakr terhadap Banī Khuzā'ah yang merupakan sekutu muslim. Sekelompok kecil tersebut tetap menjaga perjanjian damai mereka dengan orang-orang muslim, dan di saat yang sama, mereka juga tetap dalam keyakinan musyrik mereka.[20]

---

[17] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 23.
[18] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 187.
[19] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 23; bandingkan dengan Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 9, 350.
[20] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada bagian lain tafsirnya, Laḥḥām mengutip Ibn al-Qayyim yang menyatakan bahwa seluruh orang musyrik yang dimaksud oleh ayat tersebut telah memeluk Islam sebelum habis tenggat waktu empat bulan yang diberikan. Hal itu memunculkan pertanyaan bagi Laḥḥām, mengapa dalam ayat keempat dari surah al-Tawbah masih dibahas tentang pola interaksi yang harus dilakukan terhadap orang-orang musyrik saat itu; atau siapakah yang disebut sebagai seorang musyrik.

Menjawab pertanyaan tersebut, Laḥḥām melakukan ekspansi makna dari kata *mushrik* berdasarkan QS Luqmān [31]: 13, "*Inna al-shirk la ẓulm 'aẓīm".* Bagi Laḥḥām kezaliman dan kesyirikan merupakan dua hal yang saling terkait.[21] Fakta bahwa setiap kezaliman akan memosisikan hukum Allah di bawah kepentingan golongan tertentu menjadi pertimbangan lain mengapa kezaliman bersaudara dengan kesyirikan. Laḥḥām dengan tegas menyebut hak veto negara-negara besar dalam PBB yang seringkali dijadikan alat untuk membekukan keadilan dan memanipulasinya di saat tidak banyak orang yang mengetahuinya, adalah contoh kesyirikan dalam wujud kezaliman sosial.[22]

Ketika mencontohkan kezaliman dalam penegakan keadilan oleh lembaga dunia PBB, Laḥḥām sejatinya juga mengkritik pemerintahan-pemerintahan muslim. Dalam pandangan Laḥḥām, bahkan dunia Islam tidak luput dari kemusyrikan dalam bentuk kezaliman tersebut. Pernyataan itu berimbas pada konsekuensi yang lebih dalam. Laḥḥām menegaskan bahwa saat ini, tidak ada satupun pihak yang secara sah boleh mengaku sebagai representasi masyarakat

[21] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 176.
[22] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam yang sesungguhnya, sehingga berhak untuk membangun pola interaksi sebagaimana diidealkan dalam surah al-Tawbah.

Masyarakat muslim saat ini tidak lebih dari sekelompok muslim yang terpisah-pisah dalam negara-negara berbeda. Sebagai warga negara, setiap muslim dituntut untuk memenuhi perjanjian yang telah disepakatinya, yaitu perjanjian yang tertuang dalam bentuk undang-undang negara di mana dia tinggal.[23] Seandainya negara yang ditinggali oleh seorang muslim berbuat zalim, tiran, dan jauh dari nilai-nilai syariat Islam, maka kewajiban seorang muslim adalah mengumumkan ketidaksetujuannya dan berlepas diri dari hukum tersebut dengan tetap mempertahankan upaya konservasi damai untuk mengubah keadaan negaranya sesuai kemampuan yang dimiliki sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah.[24] Pada titik tersebut, Ḥannān memperlihatkan sisi kontekstual dalam tafsirnya. Laḥḥām mengaitkan makna kesyirikan pada surah al-Tawbah dengan fakta sehari-hari, semisal kebijakan yang berlaku di dunia kontemporer, tidak terkecuali di antaranya kebijakan pada negara-negara di dunia Islam.

Di sisi lain terlihat bagaimana Laḥḥām mengokohkan nilai keadilan dan menepati perjanjian sebagai salah satu prinsip utama dalam Islam. Jika seorang muslim menjadi salah satu warga negara tertentu, maka—berdasarkan al-Qur'an dan Hadis—ia diwajibkan untuk mematuhi semua aturan dan undang-undang yang disetujui—tanpa paksaan—dalam negara tersebut.

---

[23] Hal tersebut sesuai dengan hadis bahwa seorang muslim harus mematuhi syarat-syarat yang disetujuinya dalam sebuah perjanjian. "*al-muslimūn 'alā shurūṭihim",* lihat: Abū Dāwūd Sulaimān, *Sunan Abī Dāwūd,* Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 332.
[24] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian akhir dari ayat keempat surah al-Tawbah: "*inna Allāh yuhibb al-muttaqīn"* menjelaskan adanya koherensi antara menepati janji dan ketakwaan di satu sisi, dan peringatan agar umat Islam tetap waspada dan tidak lengah dalam penentuan hukum di sisi lain.[25] Tawaran Laḥḥām sejalan dengan tafsir al-Rāzī yang menekankan hal serupa.

Penempatan pernyataan tentang kecintaan Allah terhadap orang-orang yang bertakwa dengan persoalan penepatan janji memiliki makna bahwa seorang muslim yang benar-benar bertakwa tidak akan mengingkari perjanjian yang telah disepakatinya. Makna lainnya, salah satu indikasi ketakwaan seorang muslim adalah mampu menepati janji dengan baik. Selain itu, keberadaan pengecualian dalam ayat keempat ini ditafsirkan oleh al-Rāzī sebagai pentingnya membedakan perlakuan terhadap orang yang menepati janji dan yang tidak.[26] Apabila dicermati, ayat keempat menunjukkan bahwa sebuah sistem pemerintahan yang baik adalah yang menjaga nilai-nilai ketuhanan yang—di antaranya—termanivestasi dalam moral (*akhlāq*), serta pentingnya seorang pemegang kebijakan mencermati tabiat dan perilaku rakyatnya agar tidak terjebak pada generalisasi pada penetapan sebuah hukum.

c. Perintah Membunuh Non-Muslim setelah Tenggat Waktu

Ayat kelima dari surah al-Tawbah oleh sebagian kalangan dianggap sebagai ayat pedang,[27] karena berisi perintah untuk membunuh seluruh orang kafir di manapun mereka dijumpai. Teks lengkap dari ayat tersebut adalah:

---

[25] Ibid., 25.
[26] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 15 (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), 527.
[27] al-Qaraḍāwī, "Āyat Al-Sayf," 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ.

> "Apabila sudah habis bulan-bulan haram itu, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah ditempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan mendirikan salat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".[28]

Ketika menafsirkan ayat tersebut, Laḥḥām memulainya dengan memaparkan keadaan umat Islam kala itu. Keadaan darurat yang melingkupi umat Islam menuntut diterapkannya prosedur keamanan ketat untuk melindungi Masjidilharam dan Jazirah Arab secara umum sebagai pusat penyebaran peradaban Islam. Target dari prosedur keamanan yang ketat tersebut bukan hanya terbatas bagi umat muslim, tetapi juga seluruh pihak yang menandatangani dan menyetujui perjanjian damai. Prosedur keamanan tersebut tidak ubahnya seperti yang dilakukan oleh setiap negara untuk melindungi wilayah dan kedaulatannya saat ini.[29] Dalam tafsirnya, secara implisit, Laḥḥām mengkritisi mufasir yang menggunakan ayat tersebut sebagai legitimasi untuk melegalkan genosida[30] terhadap kelompok di luar Islam. Bagi Laḥḥām, ayat kelima dari surah al-Tawbah

---

[28] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 187.
[29] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 27.
[30] Genosida merupakan perbuatan-perbuatan yang bertujuan untuk merusak begitu saja, dalam keseluruhan ataupun sebagian suatu kelompok bangsa, etnis, rasial atau agama. Perbuatan-perbuatan tersebut dapat berupa membunuh para anggota kelompok, menyebabkan luka-luka pada tubuh atau mental pada anggota kelompok, dengan sengaja menimbulkan pada kelompok itu kondisi hidup yang menyebabkan kerusakan fisiknya dalam keseluruhan ataupun sebagian, mengenakan upaya-upaya yang dimaksudkan untuk mencegah kelahiran di dalam kelompok itu dan dengan paksa mengalihkan anak-anak dari kelompok itu ke kelompok lain. Lihat: Pusat Dokumentasi ELSAM, "Konvensi Tentang Pencegahan dan Penghukuman Kejahatan Genosida," *Lembaga Studi & Advokasi Masyarakat*, 1, www.balitbangham.go.id., diakses pada 23 Oktober 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut justru berusaha memberikan keamanan, kedamaian, dan kebebasan dalam memilih agama bagi setiap manusia (*ta'khudz 'alā 'ātiqihā tawfīr al-amn wa al-salām wa ḥurrīyat ikhtiyār al-dīn li kulli al-nās*).[31] Untuk mencapai tujuan tersebut, Islam harus menciptakan suasana kondusif di wilayahnya dengan menyingkirkan pihak-pihak yang mengganggu (orang musyrik yang memerangi Islam) dan memperkeruh situasi (orang-orang munafik). Hal tersebut berarti bahwa mereka yang tidak terlibat dalam upaya-upaya jahat tersebut harus tetap dijamin keselamatan dan keamanannya.

Sisi penting lain dari tafsir Laḥḥām terkait dengan pembahasan ini adalah penolakannya atas upaya menjadikan ayat kelima dari surah al-Tawbah sebagai *nāsikh* (penghapus) atas semua ayat-ayat perdamaian. Alasan Laḥḥām terkait dengan hal tersebut dapat dipetakan ke dalam lima poin:[32] a) Al-Qur'an menjunjung tinggi kebebasan beragama. Al-Qur'an tidak memaksakan Islam pada siapapun. Di saat yang sama, al-Qur'an mengecam siapapun yang memaksa seorang muslim untuk meninggalkan agamanya; b) *Nāsikh-mansūkh* hanya dapat diaplikasikan pada ayat-ayat yang secara faktual tidak dapat "didamaikan". Selama ayat-ayat yang terlihat seakan bertentangan dapat ditengahi, maka *naskh* tidak perlu diterapkan; c) Menolak eksistensi *āyat al-sayf* dalam pola interaksi dengan yang lain; d) Islam mengajarkan kewaspadaan penuh, kehati-hatian, dan ketelitian dalam melihat setiap situasi, khususnya pada keadaan darurat. Dengan demikian, generalisasi persoalan bukanlah ajaran al-Qur'an; e) Perang dilakukan sebagai prosedur keamanan darurat.

---

[31] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 27.
[32] Ibid., 26–28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

d. Suaka bagi Non-Muslim yang Memintanya

Setelah membahas target ultimatum dan pihak-pihak yang diberikan pengecualian dalam penerapan ultimatum *barā'ah,* ayat keenam membahas tentang sikap seharusnya dari pihak muslim seandainya ada seorang musyrik yang meminta suaka:

وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ.

"Dan jika seorang di antara orang-orang musyrik itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ketempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui". [33]

Ayat keenam dari surah al-Tawbah menekankan pentingnya menyelesaikan masalah berdasarkan skala prioritas, dan prioritas umat Islam adalah mengajarkan Islam dengan damai. *"fa al-ḥarb yajib īqāfuhā ma'a al-'aduww in samahāt furṣah li al-tablīgh wa al-ta'līm"* (maka perang terhadap musuh harus dihentikan jika kesempatan mengizinkan untuk menyampaikan dan mengajarkan Islam [dengan jalan damai])".[34] Kata *istajāraka* yang terdapat dalam ayat tersebut bermakna memohon izin untuk tinggal berdampingan dengan penjagaan penuh dan jaminan keamanan.[35]

Ketika menafsirkan ayat *istijārat al-mushrik* Laḥḥām mengaitkan makna ayat tentang perintah untuk melindungi seorang kafir yang meminta perlindungan dengan tragedi pengkafiran yang terjadi di antara umat Islam hanya karena perbedaan ijtihad dan pemahaman keagamaan. Kekecewaan Laḥḥām atas

---

[33] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 187.
[34] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 29.
[35] Ibid.; Jamāl al-Dīn Muḥammad Ibn Manẓūr, "Lisān Al-'Arab", Vol. 3 (Beirut: Dār al-Ṣādir, 2000), 237.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perpecahan umat Islam karena perbedaan non-esensial tersebut tergambar jelas dalam kalimat:

> *Hal huwa dā' al-ḥarfīyah fī al-ta'āmul ma'a al-nuṣūṣ? Am annahu tawarrum al-dhāt wa aḥādīyat al-naẓar? Ila an yatawahham ba'ḍuhum annahu malaka al-ḥaqīqah al-muṭlaqah wa aṣbaḥa al-nāṭiq al-waḥīd bi ismi Allāh. Kullu man yukhālifuh aw yu'āriḍuh fahuwa māriq murtadd yajib taṣfiyatuh. Ḥadatha hādhā ma'a al-khawārij fī al-māḍī, wa yaḥduth al-ān min al-khawārij al-judud. Fahum yusāri'ūn ilā al-takfīr wa iṭlāq aḥkām al-riddah 'alā kulli man ḥāwal an yuqaddim fahman jadīdan".*[36]

Dalam kekecewaannya, Laḥḥām tidak memutuskan secara eksplisit siapa yang bertanggung jawab atas tragedi pengkafiran yang terjadi di antara umat Islam. Sebagai gantinya, Laḥḥām melontarkan pertanyaan yang secara tidak langsung menggiring logika pembaca untuk memutuskan sendiri siapa tokoh yang dibicarakan dengan menawarkan istilah *dā' al-ḥarfīyah* (virus literalis) ataupun *tawarrum al-dhāt wa aḥādīyat al-naẓar* (narsisme intelektual dan perspektif tunggal). Hal tersebut menjadi salah satu ciri khas Laḥḥām dalam menyampaikan maksud yang dikehendakinya.

Konteks ayat keenam dari surah al-Tawbah menjelaskan bahwa dasar perintah untuk membersihkan orang-orang kafir saat itu bukanlah perbedaan akidah mereka, tetapi lebih didasarkan pada pelanggaran perjanjian damai yang telah disepakati bersama, *"fa al-sabab al-asāsī huwa ghadruhum wa laysa kufruhum".*[37] Penegasan ini menjelaskan posisi Laḥḥām terkait pola interaksi dengan kelompok lain di luar Islam. Selama tidak ada sebab-sebab khusus yang

---

[36] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 30; al-Shaikh Ḥusayn al-Khashan, *al-Islām wa al-'Unuf Qirā'ah fī Ẓāhirat al-Takfīr* (Maroko: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2006), 107; bandingkan dengan ungkapan 'Alī ibn Abī Ṭālib: *"Lā turā al-jāhilu illā mufriṭan aw mufarriṭan"* (Seorang yang bodoh tidak akan terlihat kecuali dia menjadi ekstrem "kanan" atau ekstrem "kiri"), al-Sayyid al-Sharīf al-Riḍā, *Nahj al-Balāghah,* Vol. 4 (Kairo: al-Maktabah al-Tawfīqīyah, 1998), 15.
[37] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebabkan seorang non-muslim wajib diperangi, maka mereka berhak hidup aman bersama dengan umat muslim.

e. Motif *Barā'ah* atas Perjanjian dengan Non-Muslim

Pembahasan tentang motif al-Qur'an mengumumkan *barā'ah* atas perjanjian dengan orang-orang musyrik dijelaskan dengan lebih rinci pada QS. al-Tawbah [9]: 7-12.

كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُتَّقِينَ. كَيۡفَ وَإِن يَظۡهَرُواْ عَلَيۡكُمۡ لَا يَرۡقُبُواْ فِيكُمۡ إِلّٗاً وَلَا ذِمَّةٗۚ يُرۡضُونَكُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَتَأۡبَىٰ قُلُوبُهُمۡ وَأَكۡثَرُهُمۡ فَٰسِقُونَ. ٱشۡتَرَوۡاْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ثَمَنٗا قَلِيلٗا فَصَدُّواْ عَن سَبِيلِهِۦٓۚ إِنَّهُمۡ سَآءَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ. لَا يَرۡقُبُونَ فِي مُؤۡمِنٍ إِلّٗا وَلَا ذِمَّةٗۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُعۡتَدُونَ. فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِۗ وَنُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ. وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُم مِّنۢ بَعۡدِ عَهۡدِهِمۡ وَطَعَنُواْ فِي دِينِكُمۡ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلۡكُفۡرِ إِنَّهُمۡ لَآ أَيۡمَٰنَ لَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَنتَهُونَ.

> "Bagaimana bisa ada perjanjian (aman) dari sisi Allah dan Rasul-Nya dengan orang-orang musyrik, kecuali orang-orang yang kamu telah mengadakan perjanjian (dengan mereka) di dekat Masjidilharam? Maka selama mereka berlaku lurus terhadapmu, hendaklah kamu berlaku lurus (pula) terhadap mereka. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertakwa. Bagaimana bisa (ada perjanjian dari sisi Allah dan Rasul-Nya dengan orang-orang musyrik), padahal jika mereka memperoleh kemenangan terhadap kamu, mereka tidak memelihara hubungan kekerabatan terhadap kamu dan tidak (pula mengindahkan) perjanjian. Mereka menyenangkan hatimu dengan mulutnya, sedang hatinya menolak. Dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik (tidak menepati perjanjian). Mereka menukarkan ayat-ayat Allah dengan harga yang sedikit, lalu mereka menghalangi (manusia) dari jalan Allah. Sesungguhnya amat buruklah apa yang mereka kerjakan itu. Mereka tidak memelihara (hubungan) kerabat terhadap orang-orang mukmin dan tidak (pula mengindahkan) perjanjian. Dan mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Jika mereka bertobat, mendirikan sholat dan menunaikan zakat, maka (mereka itu) adalah saudara-saudaramu seagama. Dan Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi kaum yang mengetahui. Jika mereka merusak sumpah (janji)nya sesudah mereka berjanji, dan mereka mencerca agamamu, maka perangilah pemimpin-pemimpin orang-orang kafir itu,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena sesungguhnya mereka itu adalah orang-orang (yang tidak dapat dipegang) janjinya, agar supaya mereka berhenti."[38]

Ayat ketujuh dari surah al-Tawbah dibuka dengan jawaban dalam bentuk pertanyaan balik. Jawaban tersebut seolah-olah diberikan untuk pertanyaan rekaan yang menunjukkan dilemma kalangan muslim yang memegang teguh kesetiaan dalam berjanji, dan diperintahkan untuk melanggar janjinya.

Laḥḥām mengandaikan sebuah pertanyaan yang muncul dalam hati kaum muslim: "Bagaimana kita berlepas diri dari perjanjian, padahal agama kita memerintahkan untuk memegang janji dengan teguh?".[39] Al-Qur'an menyadari adanya kegalauan yang dirasakan oleh umat muslim. Oleh karena itu, dibutuhkan penjelasan lebih rinci untuk menghilangkan dilema tersebut. Penegasan al-Qur'an seakan mengajarkan bahwa seseorang yang benar-benar mengerti, memahami, dan menerima alasan ditetapkannya sebuah hukum atau aturan akan lebih kuat loyalitasnya dalam melaksanakan hukum tersebut.

Penegasan tentang pembatalan perjanjian dengan orang-orang musyrik pada awal ayat diikuti dengan pengecualian pada bagian berikutnya dan dikaitkan dengan ketakwaan pada bagian akhir ayat. Hal tersebut sekali lagi menggambarkan bagaimana Islam mengaitkan ketakwaan dengan kecerdasan sosial dan tidak semata pada ibadah *maḥḍah. Taqwā* adalah batas minimal yang harus dipenuhi seorang mukmin untuk bisa mencapai kebahagiaan, dan *iḥsān* adalah limit maksimalnya (*al-taqwā mafrūḍah 'alā al-mu'min wa hiya al-ḥadd al-adnā li al-najāh. Ammā al-iḥsān fa huwa irtiqā' ila a'lā wa a'lā).*[40]

---

[38] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 818.
[39] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 31.
[40] Ibid., 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teori limit yang digunakan Laḥḥām terinspirasi oleh teori limit Muḥammad Shahrūr.[41] Teori limit yang digunakan Laḥḥām dalam beberapa tafsirnya memang tidak sedetail teori limit Shahrūr. Hal tersebut tidak mengherankan karena Laḥḥām memang tidak memiliki latar belakang disiplin teknik sipil sebagaimana Shahrūr. Akan tetapi, ide pokok tentang adanya limit minimal dan maksimal dalam al-Qur'an kerap digunakan Laḥḥām, khususnya pada pembahasan *iḥsān.* Bagi Laḥḥām, *iḥsān* adalah limit maksimal dari sifat seorang muslim. Limit minimalnya dapat berubah-ubah sesuai dengan ayat dan persoalan yang dibahas.

Pada ayat *qiṣāṣ*, misalnya, Laḥḥām memosisikan *'adl* sebagai limit minimal yang harus dipenuhi oleh hakim sebagai pemegang kekuasaan, tetapi bagi individu yang telah mencapai tingkat spiritual yang lebih tinggi, maka dia boleh (bahkan dianjurkan) memilih *iḥsān* sebagai reaksi yang menunjukkan limit maksimal seorang muslim.[42] Pembedaan Laḥḥām terkait penerapan *'adl* dan *iḥsān* kemungkinan besar berakar pada konsep Jawdat Sa'īd yang membedakan prioritas sikap seorang muslim dalam menentukan reaksi terhadap sebuah perkara sebagai dirinya sendiri atau sebagai pihak pemerintah (hakim). Sebagai hakim, seseorang harus lebih mendahulukan sisi keadilan, sebagai upaya untuk menjaga keamanan

---

[41] Berlatar belakang disiplin teknik sipil, Shaḥrūr menawarkan teori limit terkait *tashrī', 'ibādah,* dan *akhlāk.* Ketiga pembahasan tersebut masuk dalam kategori *āyat mutashābihāt.* Masing-masing bagian dari *mutashābihāt* memiliki limit. Dalam bidang hukum, ada yang hanya memiliki limit minimal saja tanpa ada limit maksimal (*al-ḥadd al-adnā dūna al-a'lā*) seperti hukum makanan haram yaitu bangkai, darah, dan babi; ada yang hanya memiliki limit maksimal tanpa minimal seperti hukuman potong tangan bagi pencuri; dan ada yang memiliki kedua limit, baik minimal ataupun maksimal di saat yang sama, seperti hukum waris. Limit maksimalnya adalah 2 bagian untuk laki-laki (66,6%) dan limit minimalnya adalah 1 bagian untuk perempuan (33,3%) bagi perempuan. Lihat: Muḥammad Shahrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah* (Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah, 1990), 453–466; Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 10 Maret 2017.

[42] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah* (Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1989), 350–353.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kedisiplinan masyarakat secara massal. Namun ketika seseorang bertindak atas nama pribadinya, maka *iḥsān* lebih diprioritaskan.

Dalam konteks ayat ketujuh dari surah al-Tawbah, Laḥḥām mengaitkan *iḥsān* sebagai limit maksimal keimanan dan *taqwā* sebagai limit minimalnya. Perlu ditekankan bahwa teori limit Shahrūr yang diadopsi oleh Laḥḥām telah mengalami proses penggabungan dengan konsep *maqāṣid al-irtiqā' li al-afḍal wa taṭwīr al-ḥayāt al-insānīyah* (tujuan peningkatan kepada yang lebih baik dan pengembangan hidup manusia) yang telah dibahas pada bagian *maqāṣid al-Qur'ān*.[43] Dalam tafsir yang ditawarkan Laḥḥām, teori limit lebih diarahkan untuk pembentukan dan pendidikan mental guna mencapai titik pribadi ideal dari seorang muslim, bukan semata pada target penentuan hukum. Hal tersebut sejalan dengan hasil hitungan Laḥḥām atas *maqāṣid al-Qur'ān* dengan jumlah ayat terbanyak adalah bagian "*maqāṣid al-fard*"[44] (tujuan pengembangan potensi individu).

Penjelasan tentang alasan mengapa Allah memerintahkan untuk mengumumkan pembatalan perjanjian juga dijelaskan pada ayat kedelapan dari surah al-Tawbah. Alasan lain pembatalan perjanjian tersebut adalah ketiadaan empati dan kesetiaan orang-orang musyrik ketika mereka menang atas kaum muslim: "*Lā yarqubū fīkum illan wa lā dhimmah".* Hal tersebut disebabkan oleh kebiasaan buruk mereka: bermuka dua. Orang-orang musyrik tidak segan untuk mengatakan dengan mulut mereka apa yang tidak mereka yakini dengan hati. Namun demikian, al-Qur'an—lagi-lagi—menekankan pengecualian di akhir ayat:

---

[43] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 243.
[44] Ibid., 320.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"*wa aktharuhum fāsiqūn"*. Penutup ayat kedelapan tersebut menunjukkan ketelitian al-Qur'an dalam menghukumi suatu kasus.

Penggunaan kata mayoritas dalam bagian akhir ayat kedelapan menunjukkan bahwa al-Qur'an tetap mengakui keberadaan orang-orang musyrik yang setia dalam memegang perjanjian damai meski mereka hanyalah kaum minoritas dari keseluruhan kelompok musyrik.[45] Pengecualian tersebut tentunya memiliki konsekuensi pada pengecualian penerapan perintah untuk memerangi yang disebutkan pada bagian sebelumnya. Tafsir Laḥḥām pada bagian ini menjadi unik dibandingkan tafsir lain yang lahir dalam konteks konflik yang hampir sama. Sa'īd Ḥawwā, yang juga berkebangsaan Suriah, dengan pasti menjelaskan: "*wa al-kalām kulluh fī mushrikī al-'Arab... innah lays amāmahum illā al-sayf aw al-Islām"* (Seluruh pembicaraan dalam ayat-ayat ini terpusat pada kaum musyrik Arab. Dalam menghadapi mereka tidak ada pilihan kecuali pedang atau Islam).[46] Dalam hal ini, Laḥḥām terlihat lebih jeli dalam membaca teks al-Qur'an dan memperlihatkan pembacaan yang lebih harmonis, bahkan terkait dengan orang-orang musyrik.

Ayat kesembilan menjelaskan bahwa alasan utama dari semua perilaku orang-orang musyrik yang telah dijabarkan pada bagian sebelumnya adalah nafsu duniawi. Mereka lebih memilih untuk menjual kebenaran dengan harga murah.[47] Ketika menjelaskan tentang hal tersebut, Laḥḥām justru menitikberatkan

---

[45] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 33.
[46] Pada bagian lain tafsir yang ditulisnya, Ḥawwā menyayangkan ketiadaan sosok muslim saat ini yang dengan lantang berani untuk menghalalkan darah dan harta seorang muslim yang tidak mendirikan salat atau tidak menunaikan zakat meski secara resmi ia adalah seorang muslim. Lihat: Sa'īd Ḥawwā, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Vol. 2 (Kairo: Dār al-Salām, 2009), 462; 468; Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 3, 1579.
[47] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pembahasan tentang pentingnya seorang muslim untuk memprioritaskan solusi jangka panjang dibanding dengan penyelesaian instan dalam setiap permasalahan. Prioritas tersebut disandarkan pada bagaimana al-Qur'an mengajarkan seorang muslim untuk lebih memilih akhirat dan tidak menjadikan dunia, kecuali sebagai sarana untuk menikmati akhirat.

Laḥḥām mencontohkan bagaimana seorang muslim yang berusaha untuk menyelesaikan sebuah konflik dengan jalan damai sangat jarang dapat menikmati hasilnya dengan cepat. Berbeda dengan solusi kekerasan ketika digunakan untuk menyelesaikan konflik. Seringkali solusi kekerasan memberikan efek instan namun menyimpan api dalam sekam. Menurut Laḥḥām, mengutamakan penyelesaian damai dari sebuah konflik marupakan pilihan bijak. Ketika memilih jalan non-kekerasan, seseorang mungkin akan mati seperti putra Adam, tetapi di saat yang sama, dia telah menghidupkan kemanusiaan dan petunjuk bagi saudaranya.[48]

Motif buruk orang-orang musyrik yang menjual akhirat dengan keuntungan dunia mendorong mereka untuk menghalangi orang lain mencapai jalan Allah. Kata jalan Allah dalam ayat tersebut tidak hanya terbatas pada umrah dan haji sebagai peristiwa yang mengiringi turunnya ayat, akan tetapi juga melingkupi segala usaha orang musyrik untuk memerangi agama Allah dan menghalangi berbagai jenis kebaikan. Perilaku tersebut yang mengakibatkan akibat buruk bagi orang-orang musyrik dan siapa saja di sekitar mereka.[49] Pada

---

[48] Ulya Fikriyati, "Fakk al-Istibdād 'abra Tafsīr al-Nuṣūṣ al-Dīniyyah bi Mawqi' Facebook Taḥlīl Stātusāt Mufassirah Sūriyyah Ḥannān Laḥḥām" (AICIS, Jakarta, 2017), 13; Ḥannān Laḥḥām, "Status Facebook," 2 Juni 2017.
[49] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagian ini, terlihat bahwa Laḥḥām menerapkan teori "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab"* (mengutamakan keumuman lafaz dan bukan kekhususan sebab) dan tidak membatasi ayat hanya pada sebab mikronya. Pendapat ini sejalan dengan apa yang ditawarkan oleh mayoritas sarjana muslim dalam bidang ilmu al-Qur'an.[50]

Pengulangan substansi kalimat "*lā yarqubūna fī mu'minin illan wa lā dhimmah"* pada ayat kesepuluh adalah bentuk penegasan kembali kebiasaan mayoritas musyrik terhadap umat muslim: tidak berempati dan menumbuhkan permusuhan. Di antara bentuk paling nyata dari hal tersebut adalah sabotase hak-hak asasi dan kebebasan manusia. Ketika menjelaskan tentang hal tersebut, Laḥḥām menyebut Amerika sebagai "Tartar kontemporer", yang menghancurkan nilai-nilai kemanusiaan ketika merampas Baghdad dan mencaplok Irak pada 2003.[51] Penyebutan Amerika Serikat sebagai Tartar kontemporer bisa jadi karena kemiripan keduanya dalam hal kekejaman dan kebengisan ketika menginvasi sebuah wilayah. Kekejaman dan kebengisan tersebut tergambarkan dalam ungkapan: "Tidak ada tanah yang dilewati tentara Tartar, kecuali hilang darinya nyawa dan peradaban".[52] Hal tersebut karena tentara Tartar tidak pernah menaklukkan sebuah negeri, kecuali dengan menghancurkan semua bangunan dan

---

[50] Dalam pembahasan *asbāb al-nuzūl,* ulama dibagi menjadi dua kelompok terkait dengan ayat yang memiliki lafaz umum namun turun dengan sebab khusus. Inti perdebatan terletak pada apakah hukum yang dikandung oleh ayat tersebut mencakup seluruh objek yang mirip dan serupa dengan yang *asbāb al-nuzūl,* ataukah hanya pada objek khusus yang mendampingi penurunan ayat namun semua peristiwa yang mirip dapat dihukumi sama dengan jalan *qiyās.* Terlihat bahwa perdebatan tersebut pada dasarnya hanya berlaku pada proses dan bukan pada hasil. Lihat selengkapnya pada: Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2003), 74.

[51] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 35.

[52] 'Alī Muḥammad Muḥammad al-Ṣallābī, *al-Mughūl (al-Tatār) bayn al-Intishār wa al-Inkisār* (Shubrā: al-Andalus al-Jadīdah, 2009), 111–114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membunuh semua penduduk, bahkan ketika mereka telah menyerah dengan damai. Bukhārā, Samarkand, dan Baghdad adalah sedikit dari kota-kota muslim yang merekam kekejaman pasukan Tartar.

Menyoal tentang Tartar kontemporer, Laḥḥām mengingatkan umat muslim untuk melakukan introspeksi diri. Pembunuhan (bahkan penyembelihan) para jurnalis asing, warga sipil, serta tahanan militer yang dilakukan oleh sekelompok muslim dan mengatasnamakan Islam adalah sebuah kesalahan besar. Membalas kekejaman dengan kebrutalan yang sama justru menjadikan kita tidak berbeda dari mereka. Seorang muslim tidak dibenarkan belajar kekejaman dan kezaliman dari non-muslim atas nama balas dendam, karena semua perbuatan dan moral seorang muslim seharusnya lahir dan bersumber dari al-Qur'an dan ajaran-ajarannya.[53] Jawaban tersebut dengan tegas mematahkan asumsi dibolehkannya pembalasan dendam atas sebuah kekerasan yang dialamatkan kepada pihak muslim.

Inti ajaran Islam adalah merestorasi kemanusiaan dan kebaikan. Allah tidak menginginkan balas dendam terhadap manusia, tetapi menghendaki kesembuhan dan mengembalikan manusia pada jalan kebenaran. Dalam Islam, *al-iṣlāḥ wa al-takrīm muqaddam 'alā al-intiqām* (berdamai dan memuliakan lebih diutamakan dari balas dendam).[54]

Bentuk berdamai dan memuliakan manusia tersebut adalah dengan memberikan kesempatan untuk bertobat. Koherensi ini dapat dilihat dari susunan ayat berikutnya yang menjelaskan bagaimana cara bertobat. Mendirikan salat

---

[53] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 36.
[54] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan lambang memperbaiki hubungan dengan pencipta; sedangkan menunaikan zakat adalah pengejawantahan rehabilitasi jiwa dari narsisme dan egoisme. Keseimbangan sisi horizontal dan vertikal setiap muslim menjadi kunci utama dalam keberhasilan penyempurnaan iman dan pencapaian hakikat tobat.[55]

Sisi agen perdamaian Laḥḥām terlihat kentara dalam tafsir ayat tersebut. Laḥḥām meyakini potensi setiap manusia untuk menerima sinyal kebaikan dan memaafkan kesalahan mereka yang dengan sepenuh hati menyesali dan bertekad untuk memperbaikinya. Dalam banyak kasus, potensi baik tersebut terlupakan, bahkan tidak jarang dianggap sebagai sesuatu yang tidak pada tempatnya.[56] Tidak jarang, Laḥḥām dianggap sebagai orang yang tidak paham konteks, buta wacana, dan terlalu lembek dalam memperlakukan musuh.[57] Bagi pembaca yang tinggal di wilayah konflik, khususnya konflik bersenjata, ada kemungkinan tafsir Laḥḥām terasa demikian, akan tetapi fakta bahwa Laḥḥām justru tinggal di wilayah konflik bersenjata dapat menjadi pertimbangan lain. Bagi Laḥḥām, seorang muslim tidak hanya dituntut untuk bermoral baik hanya ketika ia diperlakukan dengan baik, namun juga pada keadaan buruk sekalipun, moral dan akhlak seorang muslim tidak seharusnya berubah. Memperlakukan orang lain dengan syarat hanya akan mereduksi nilai-nilai Islam yang diajarkan oleh al-Qur'an dan hadis.[58]

Moralitas dan akhlak tinggi yang diajarkan al-Qur'an tidak selayaknya mengakibatkan kelengahan dan kelalaian umat muslim untuk selalu waspada pada makar kelompok non-muslim. Inti ajaran ini ditekankan kembali oleh Laḥḥām

---

[55] Ibid., 37.
[56] Fikriyati, "Fakk Al-Istibdād," 13.
[57] Hal tersebut dapat dicermati dari komentar-komentar sarkastis yang ditulis sebagai respons atas status tafsir surah al-Mā'idah. Laḥḥām, "Status Facebook," 20 Juni 2017.
[58] Laḥḥām, *Hudā al-Sīrah*, 695.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketika menerangkan ayat kedua belas dari surah al-Tawbah. Ketika ada pelanggaran perjanjian damai secara sepihak oleh pihak non-muslim, ataupun ketika mereka melukai agama Islam dengan menghina ataupun menghalangi orang yang ingin memeluk Islam, maka hendaklah umat muslim memerangi pemimpin-pemimpin kelompok tersebut. Dalam tradisi keagamaan era kekunaan akhir (*late antiquity*), para rahib dan pendeta memegang penuh kendali atas pemeluk agama. Bahkan tidak jarang, pada akhirnya para pemeluk agama tersebut akan menuhankan para rahib dan pendeta.[59] Mereka lebih menaati para rahib dibanding aturan yang ada dalam kitab suci yang diajarkan para Nabi.

Islam mengajarkan untuk menghormati perbedaan. Pada saat yang sama, Islam mencela tindak kekerasan, termasuk di antaranya kekerasan verbal (*verbal violence).*[60] Melukai sebuah agama dan keyakinan secara verbal tidak dibenarkan dalam Islam.[61] Menghormati orang lain tidak berarti harus meninggalkan pemikiran kritis dan pembuktian kebenaran. Namun demikian, pembuktian kebenaran tersebut tidak dapat dijadikan alasan untuk mencaci dan mencela pihak lain di ruang publik.

---

[59] Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 9, 417.

[60] Kekerasan verbal memiliki enam tingkatan berdasarkan bentuk ujaran yang digunakan, yaitu: a) mengutuk atau mencaci orang lain; b) menggunakan bahasa kasar ketika bersitegang dengan orang lain; c) tidak menggunakan bahasa yang menunjukkan respek kepada orang yang lebih tua; d) menggunakan kata-kata agresif dalam keseharian; dan e) menggunakan umpatan untuk menunjukkan emosi frustasi. Tiwawan Ayuwat, "Verbal Abuse among Students in Ubon Ratchathani Province Thailand," *International Journal of Criminal Justice Sciences,* Vol. 12, No. 1 (Juni 2017): 159.

[61] Dalam QS. al-An'ām [6]: 107 Allah berfirman:

وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ .

"Dan janganlah kamu memaki sembahan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan." Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 141.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketika ada pihak non-muslim yang mencaci agama Islam, maka tindakan yang dianjurkan adalah dengan memerangi pemimpin gerakan tersebut. Tujuannya adalah untuk merestorasi interaksi yang baik, menghentikan pelanggaran perjanjian damai, dan memperlihatkan kekuatan Islam; bukan sebagai ajang balas dendam, memuaskan nafsu menguasai, ataupun mengejar harta rampasan perang.[62] *Lillāh* merupakan esensi dari semua perjuangan di jalan Allah yang membedakannya dengan perjuangan-perjuangan lain. Setidaknya ada empat manifestasi *lillāh* dalam pohon nilai[63] perjuangan umat muslim, yaitu: mempertahankan agama tauhid, menghindari penganiayaan dan perusakan, menegakkan keadilan bagi kaum tertindas baik laki-laki, perempuan, maupun anak-anak, dan membela hak asasi manusia serta kebebasan beragama.[64]

Kebebasan beragama yang dimaksud dalam pernyataan tersebut terkait erat dengan konteks historis ayat yang menggambarkan penganiayaan kaum Quraish terhadap umat Islam. Bebas beragama dalam Islam berlaku untuk umat muslim dan non-muslim. Islam tidak memaksa siapapun untuk memeluknya, sebagaimana Islam juga membela hak umatnya untuk melaksanakan ajaran-ajaran agama dengan merdeka tanpa tekanan dan ketakutan terhadap pihak lain. Pada kedua konteks inilah, ayat "*Lā ikrāh fī al-dīn"* berlaku: pada kaum muslim, juga mereka di luar Islam.

---

[62] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 39.
[63] Istilah pohon nilai kerap digunakan dalam kajian tentang pengelolaan konflik untuk memetakan nilai-nilai utama dan penting yang dipertahankan oleh masing-masing pihak. Simon Fisher, *Mengelola Konflik Ketrampilan dan Strategi untuk Bertindak* (Jakarta: The British Council Indonesia, 2000), 80. Istilah ini penulis adopsi untuk menggambarkan nilai-nilai utama yang dipertahankan oleh kaum muslim ketika berhadapan dengan konflik eksternal, khususnya yang mengharuskan untuk melakukan perlawanan bersenjata.
[64] Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Kitāb al-Jihād* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1988), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

f. Orang Musyrik dan Pemakmuran Masjid

Allah berfirman dalam QS. al-Tawbah [9]: 17-18:

مَا كَانَ لِلۡمُشۡرِكِينَ أَن يَعۡمُرُواْ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ شَٰهِدِينَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم بِٱلۡكُفۡرِۚ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ وَفِي ٱلنَّارِ هُمۡ خَٰلِدُونَ. إِنَّمَا يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمۡ يَخۡشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُهۡتَدِينَ.

> "Tidaklah pantas orang-orang musyrik itu memakmurkan masjid-masjid Allah, sedang mereka mengakui bahwa mereka sendiri kafir. Itulah orang-orang yang sia-sia pekerjaannya, dan mereka kekal di dalam neraka. Sesungguhnya yang memakmurkan masjid-masjid Allah hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, mendirikan salat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada siapapun) selain kepada Allah, maka merekalah orang-orang yang diharapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk".[65]

Pada masa jahiliah, kabilah Quraish memegang peranan penting dalam penjagaan Masjidilharam dan memberikan jamuan kepada jemaah haji. Peran istimewa tersebut menjadikan mereka merasa di atas awan dan menyombongkan diri di hadapan umat muslim. Kesombongan dan sifat narsis inilah yang ingin dipatahkan oleh al-Qur'an dengan menegaskan bahwa segala kebaikan yang mereka lakukan tidak memiliki nilai dan mereka tetap akan kekal di neraka.[66] Sebagai gantinya, al-Qur'an menerangkan bahwa memakmurkan masjid merupakan hak khusus orang-orang yang memenuhi lima syarat, yaitu: beriman kepada Allah, meyakini hari akhir, mendirikan salat, menunaikan zakat, dan tidak takut kecuali kepada Allah sebagaimana yang dijelaskan pada ayat kedelapan belas. Kelima sifat tersebut memadukan dua sisi keimanan: kemurnian batin dan totalitas lahir; dua hal yang hilang dari orang-orang musyrik ketika mereka

[65] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 189.
[66] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengaku telah berbuat baik dengan menjaga Masjidilharam serta memberikan akomodasi untuk para jemaah haji.[67]

Dari kelima sifat yang disebutkan dalam ayat kedelapan belas dari surah al-Tawbah tersebut, Laḥḥām memberikan perhatian lebih pada bagian akhir ayat: "*wa lam yakhsha illā Allāh"* (dan tidak takut kecuali kepada Allah). Realita bahwa manusia dibentuk dari bagian fisik dan psikologis menjadi acuan mengapa Laḥḥām menawarkan hal tersebut. Bagi Laḥḥām, mengubah cara pandang dan psikologis seseorang meniscayakan perubahan perilaku yang berdampak pada perbedaan nilai akhir sebuah tindakan.[68] Ungkapan: "tidak takut kecuali kepada Allah" menggambarkan kemurnian tauhid dan bertawakal. Pada tingkat tersebut, seorang hamba akan dapat mencapai ketenangan yang sebenarnya.[69] Dia merdeka dari segala rasa takut, baik kepada musuh atau kepada masa depan. Dengan demikian, energi lebih yang dimilikinya dapat digunakan untuk mengembangkan apa yang dilakukannya demi mendapatkan rida Allah, daripada digunakan untuk mengkhawatirkan hal lain.

Berbeda dengan mufasir lain yang hanya memfokuskan pembahasan ayat pada hukum non-muslim dalam upaya pengembangan dan penjagaan masjid, Laḥḥām justru mengembangkan pembahasannya pada kritik seputar keterkaitan masjid masa kini dan masyarakat muslim.

Laḥḥām mengkritik masjid-masjid yang hanya mementingkan tampilan fisik bangunannya tanpa mengembangkan fungsi sebenarnya sebagai jantung kegiatan umat muslim. Pada bagian lain, Laḥḥām menggagas pengembangan

---

[67] Ibid., 47.
[68] Ibid., 48; Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 3, 1614.
[69] al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 4, 274.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teknik penyampaian khutbah Jumat. Era teknologi seharusnya dimanfaatkan untuk membuat khutbah Jumat lebih efektif dan atraktif. Penggunaan proyektor sebagai sarana penyampaian materi khutbah Jumat menjadi sebuah tawaran menarik. Dengan demikian, khatib tidak hanya menyampaikan khutbah secara monoton yang tidak jarang justru menjadi pengantar tidur jemaah salat Jumat.[70] Tawaran Laḥḥām tersebut dapat disimpulkan sebagai bentuk harapan agar umat Islam membuka mata pada bidang-bidang keilmuan ekstra-Qur'anik untuk memperdalam keimanan dan meningkatkan kesejahteraan kaum muslim dan umat manusia secara umum.

g. *Jihād/Qitāl*: Perang Melawan Non-muslim?

Dalam bahasa Arab, kata *jihād* tidak hanya memiliki makna tunggal.[71] Fakta tersebut menjadi salah satu alasan mengapa Laḥḥām mengkritik pembekuan makna *jihād* hanya pada satu makna: memerangi dan membunuh non-muslim agar mengonversi keyakinannya kepada Islam.[72] Untuk menjelaskan makna *qitāl* pada surah al-Tawbah, Laḥḥām mengarahkan pembaca untuk mencermati QS. al-Ḥajj [22]: 39[73] sebagai perintah *qitāl* pertama yang diturunkan setelah hijrah ke

---

[70] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 49.

[71] Kata *jihād* merupakan salah satu bentuk derivasi *j-h-d* yang memiliki makna beragam. Di antara maknanya adalah kekuatan (*al-ṭāqah*), mengerahkan tenaga (*badhala*), menguji (*imtaḥanahu*), bersungguh-sungguh (*al-jidd*), menunjukkan solusi (*balagha 'alā an yaf'al kadhā*), kesulitan (*al-mashaqqah*), tujuan jelas (*al-ghāyah*), membuat kurus (*hazalahu),* atau menjadi banyak dan bertambah dengan cepat (*kathura wa asra'a*), memerangi lawan (*muḥārabat al-a'dā'*), membunuh musuh (*qātala al-'aduww*), memberikan harta (*a'ṭā mālah*). Lihat: Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2014), 249–250; Aḥmad ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughah* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2008), 177–178; Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. 3, 223–224.

[72] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 55.

[73] Teks ayat tersebut adalah:

أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Madinah[74] dan QS. al-Baqarah [2]: 216-217,[75] sebagai perintah kedua terkait *qitāl*. Menelusuri akar dan kronologi hukum yang ditetapkan oleh sebuah ayat akan memberikan gambaran utuh terhadap *wiḥdah Qur'ānīyah* (kesatuan al-Qur'an).

Jihād merupakan pembahasan yang luas, salah satu bagian kecilnya adalah *qitāl*. Untuk menjelaskan tentang *qitāl*, mencermati kedua ayat pada surah al-Ḥajj dan al-Baqarah menjadi sebuah keharusan. Izin ataupun perintah *qitāl* tidak dapat dilepaskan dari sebab historis yang melatarbelakanginya. Dalam konteks kedua surah tersebut, *qitāl* disyariatkan sebagai upaya pamungkas untuk melawan ketidakadilan dan kezaliman. Bentuk ketidakadilan dan kezaliman yang dimaksud adalah pencabutan sepihak hak-hak kemerdekaan untuk berkeyakinan, beragama, dan menikmati tempat tinggal yang layak.[76] Hal tersebut dapat disimpulkan secara langsung dengan melihat koherensi bagian-bagian ayat satu dan yang lain.

"Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu". Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 337.

[74] Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 6, 229.

[75] Teks ayat tersebut:

يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۚ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ۗ وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟ ۚ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ . إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا۟ وَجَٰهَدُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أُو۟لَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

"Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Haram. Katakanlah: "Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah, kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjidilharam dan mengusir penduduknya dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) di sisi Allah. Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-hentinya memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang". Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 34.

[76] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perintah *qitāl* yang diturunkan setelah Nabi hijrah ke Madinah dan berhasil membentuk sebuah masyarakat muslim dengan damai menerangkan bahwa *qitāl* tidak disyariatkan kecuali bagi negara atau wilayah yang memang menggunakan syariat Islam sebagai undang-undangnya. Komando untuk memulai *qitāl* juga tidak dapat bersumber dari individu dan harus berasal dari pemegang kebijakan umat muslim. Tidak dapat dibenarkan pendapat yang mengatakan bahwa *qitāl* dalam Islam dimaksudkan untuk membunuh dan memerangi orang-orang non-muslim, karena tujuan disyariatkannya *qitāl* adalah menghapuskan ketidakadilan dan kezaliman.[77] Alasan tersebut berdampak besar ketika diaplikasikan dalam cara pandang seorang muslim. Di manapun dan kapanpun ketidakadilan dan kezaliman merajalela, maka saat itulah *qitāl* otomatis menjadi salah satu pilihan solusi. Tidak ada pengkhususan apakah pelaku ketidakadilan dan kezaliman seorang muslim ataupun non-muslim. Hal tersebut menyebabkan makna *qitāl* menjadi lebih luas: memerangi siapapun yang berlaku zalim dan tidak adil atau lebih khusus memerangi kezaliman dan ketidakadilan itu sendiri, siapapun pelakunya.

Konsep tentang nilai-nilai yang harus diperangi tersebut melandasi Laḥḥām untuk tidak menyebut orang-orang non-muslim sebagai pihak yang harus diperangi. Hal tersebut lebih jelas terlihat dari tafsirnya pada ayat ke-29 surah al-Tawbah:

قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ.

[77] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*, 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Laḥḥām menafsirkan ayat tersebut dengan menyimpulkan bahwa keempat sifat negatif yang disebutkan oleh ayat ke-29 adalah sifat-sifat yang kerap menjadikan seseorang memusuhi Islam dan berupaya untuk melanggar perjanjian damai dengan umat muslim. Bagi Laḥḥām, tafsir yang ia tawarkan didasarkan pada *qarīnah "min al-ladhīna ūtū al-kitāb"* (dari orang-orang yang diberikan kepada mereka kitab) setelah "*walā yadīnūna dīn al-ḥaqq"* (mereka tidak mengikuti agama yang benar). Agama-agama selain Islam juga mengajarkan hal-hal baik dalam agamanya, khususnya agama samawi yang bersumber dari Tuhan yang sama. Hanya penganut agama yang tidak sungguh-sungguh mengikuti ajaran agamanya dengan benarlah yang akan berbuat kezaliman dan melanggar perjanjian yang telah mereka tanda tangani.[78]

Inti tafsir yang ditawarkan Laḥḥām ini bukan tafsir yang umum diikuti oleh mufasir yang hidup dalam konflik. Quṭb dengan jelas menolak pendapat semisal, dengan menuliskan bahwa aturan pada ayat ke-29 menghapus semua bentuk interaksi sebelumnya yang diperbolehkan al-Qur'an kepada ahlulkitab. Era untuk mendebat ahlulkitab dengan baik—kecuali yang zalim di antara mereka—telah lewat, dan hukum baru telah ditetapkan pada surah al-Tawbah.[79]

Tidak berbeda dengan Quṭb, Ḥawwā menyatakan bahwa tujuan perintah *jihād* untuk memerangi orang-orang non-muslim adalah agar seluruh dunia tunduk di bawah kalimat Allah.[80] Selain Quṭb dan Ḥawwā, Darwazah juga berbeda pendapat dengan Laḥḥām terkait tujuan *qitāl*. Menurut Darwazah, ayat ke-29

[78] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 87.
[79] Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 3, 1624–1625.
[80] Ḥawwā, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Vol. 2, 497.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

surah al-Tawbah berbeda dengan ayat-ayat *qitāl* yang lain. Al-Qur'an mengalihkan tujuan *qitāl* pada orientasi non-religius, yaitu *jizyah*.[81]

Dari paparan tersebut terlihat bahwa tafsir Laḥḥām berbeda dari ketiga tafsir yang memiliki kemiripan latar historis tersebut pada dua poin utama: pada tujuan *qitāl* dan pada pihak yang menjadi objek *qitāl*. Namun demikian, Laḥḥām tetap mengakui bahwa *qitāl* merupakan salah satu perintah al-Qur'an untuk umat muslim.

Ketika *qitāl* telah ditetapkan, pasukan muslim dituntut untuk mematuhi kode etik peperangan, seperti tidak membunuh warga sipil, orang lanjut usia, perempuan, atau anak-anak. Mereka juga tidak dibenarkan untuk merusak lingkungan, baik tanaman dan hewan-hewan. Terkait dengan hal tersebut, Laḥḥām melontarkan kritik kerasnya pada teknik peperangan kontemporer yang menggunakan senjata spektrum luas seperti nuklir. Bagaimanapun, bahan-bahan peledak tersebut tidak akan dapat terfokus hanya pada pihak-pihak yang seharusnya diperangi, tetapi dapat dipastikan juga menyasar orang-orang tak bersalah dan lingkungan hidup di sekitarnya.[82] Memperhatikan segala kerusakan tersebut, Laḥḥām sampai pada kesimpulan bahwa perang-perang pada era ini tidak lain hanya dilakukan oleh negara-negara bodoh. Negara-negara pintar lebih memilih untuk menjual senjata, dan bukan menggunakannya untuk menghancurkan lingkungan tempat tinggal mereka. Hal tersebut kerap lepas dari pengamatan umat muslim. Ayat 60 surah al-Anfāl, *"Wa a'iddū lahum mā istaṭa'tum min qūwah"* tidak seharusnya dimaknai dengan kekuatan otot semata,

[81] Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 9, 400.
[82] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi juga kekuatan ilmu pengetahuan, kekuatan ekonomi, politik, penguasaan media massa, dan hal-hal lain yang menjadi jenis kekuatan baru dalam dunia kontemporer.[83]

Sebagai warga sipil Suriah, Laḥḥām telah menyaksikan konflik bersenjata dalam kesehariannya. Hal tersebut secara sadar atau tidak menjadi potongan-potongan *puzzle* yang membentuk cara pandang Laḥḥām tentang kapitalisme dan neo-kolonialisme.[84] Kekecewaannya terhadap perpecahan dan kebodohan umat Islam menjadi tekad tersendiri untuk berjuang dengan caranya. Berjuang melawan kekerasan tanpa kekerasan.

h. Bahaya Kecintaan Muslim terhadap Non-muslim

Di antara ayat yang membahas tentang hal tersebut adalah:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَابَآءَكُمۡ وَإِخۡوَٰنَكُمۡ أَوۡلِيَآءَ إِنِ ٱسۡتَحَبُّواْ ٱلۡكُفۡرَ عَلَى ٱلۡإِيمَٰنِۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمۡ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ.

"Hai orang-orang beriman, janganlah kamu jadikan bapak-bapak dan saudara-saudaramu sebagai wali (pelindung), jika mereka lebih mengutamakan kekafiran atas keimanan dan siapa di antara kamu yang menjadikan mereka wali, maka mereka itulah orang-orang yang zalim".[85]

Salah satu tabiat manusia adalah mengutamakan keluarganya dibanding orang lain. Fakta tersebut dapat ditemui di berbagai belahan dunia, tidak terkecuali wilayah Arab ketika al-Qur'an diturunkan. Hubungan kekerabatan dan pertalian darah merupakan pengikat paling kuat dalam komunitas Arab saat itu. Bagi masyarakat Arab, selain kemerdekaan individu, *al-qarābah wa al-qabīlah*

[83] Ibid.
[84] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 7 Oktober 2016.
[85] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 190.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(kekerabatan dan kabilah) merupakan puncak hierarki yang harus dijaga, dibela, dan diperjuangkan.[86] Tidak jarang peperangan terjadi antar kabilah karena permasalahan kecil di antara anggota kabilah yang berbeda. Realita tersebut ingin diluruskan oleh al-Qur'an. Hubungan darah bukanlah hal penting dibandingkan dengan hubungan keimanan. Islam menggantikan *ukhūwah qabalīyah* dengan *ukhuwwah Islāmīyah.*

Dalam konteks ayat ke-23 surah al-Tawbah, al-Qur'an melarang seseorang yang telah memeluk Islam untuk menjadikan ayah atau saudaranya yang masih kafir sebagai pelindung (wali). Menjelaskan hal tersebut, Laḥḥām memulai tafsirnya dengan menguraikan tiga jenis hubungan positif yang diperintahkan oleh al-Qur'an. Ketiga hubungan tersebut adalah: *'adl* (adil), *iḥsān* (baik), dan *walā'* (setia).[87] Pola hubungan*'adl* adalah menunaikan hak orang lain sebagaimana menunaikan hak untuk pribadinya. Setiap muslim diperintahkan untuk melaksanakan bentuk hubungan ini kepada siapapun, baik kepada sesama muslim ataupun kepada non-muslim. Sebuah pola interaksi baru bagi masa itu.[88]

Pola hubungan kedua adalah *iḥsān,* yaitu berbuat kebaikan lebih dari yang seharusnya. Allah memerintahkan umat muslim untuk melakukan kedua bentuk interaksi tersebut (*'adl* dan *iḥsān*) kepada siapapun tanpa pengecualian. Pola hubungan ketiga adalah *walā'*. Berbeda dengan dua jenis hubungan sebelumnya

---

[86] Jawwād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab qabla al-Islām,* Vol. 1 (Baghdad: Jāmi'ah Baghdād, 1993), 267.
[87] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 64.
[88] Salah satu contoh pola interaksi yang tidak adil pada era sebelum Islam dapat dilihat pada kutipan Perjanjian Lama yang menerangkan bahwa pengikut Tuhan dilarang untuk mengambil untung dari pinjaman yang dia berikan kepada saudaranya, tapi jika ia memberikan pinjaman kepada orang asing, maka meminta tambahan dari pinjaman (bunga) yang diberikan bukanlah sebuah dosa. *"unto a stranger thou mayest lend upon usury but unto thy brother thou shalt not lend upon usury"*. *The King James Version of the Holy Bible*, www.davince.com/bible, 2004, Deuteronomy [23: 20], 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*'adl* dan *iḥsān*), *walā'* hanya terjadi di antara pemeluk agama yang sama, dan atau sebuah komunitas yang diikat oleh satu kepentingan yang sama (*wa lā takūn hādhihi al-'alāqah al-'ḥamīmah illā bayn aṣḥāb al-dīn al-wāḥid wa al-hadaf al-muwaḥḥad*).[89] Agama, ataupun kepentingan yang sama, merupakan alasan umum yang menjadikan sekelompok individu saling memberikan sumpah setia.

Dalam konteks ayat ke-23 surah al-Tawbah, Laḥḥām membatasi iktikad setia (*walā'*) pada satu komunitas pemeluk agama Islam, karena larangan untuk memberikan *walā'* diikuti dengan keterangan *in istaḥabbū al-kufra 'alā al-īmān* (jika mereka lebih memilih untuk mencintai kekafiran daripada keimanan). Seorang muslim dituntut untuk berbuat adil dan *iḥsān* kepada siapa saja, namun hanya boleh memberikan kesetiaan tertingginya pada sesama muslim. Hal tersebut tidak dapat dipisahkan dengan konteks historis yang melingkupi turunnya ayat.

Ayat ke-23 diturunkan setelah *fatḥ Makkah* (penaklukan Makkah). Kala itu, ada sebagian muslim yang berusaha untuk mengambil kembali harta atau tanah mereka dengan menghubungi keluarga di Makkah yang masih dalam kekafirannya. Keadaan menuntut Nabi untuk mengirimkan pasukan ke wilayah-wilayah tersebut. Sayangnya, beberapa keluarga dari kabilah tersebut (target penaklukan) yang telah menjadi pasukan muslim enggan melaksanakan perintah penaklukan. Al-Qur'an kemudian menegur mereka.[90]

Seorang muslim tidak seharusnya lebih mendahulukan kaum kerabatnya daripada Allah dan Rasul-Nya. Bagaimana umat muslim dapat mempercayai, bersumpah setia, dan memberikan segala keyakinan kepada orang-orang yang

---

[89] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 64–65.
[90] Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth*, Vol. 9, 381.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah dan Rasulullah telah berlepas diri dari mereka. seorang muslim tidak patut berlindung kepada orang yang lebih mementingkan keselamatan jasadnya dibanding agamanya (*ātharū 'alā salāmat al-abdān 'alā salāmat al-adyān*).[91] Analogi yang diberikan Laḥḥam cukup mengena dalam hal mempercayakan perlindungan diri pada seorang pengecut. Wajarnya, seorang pengecut tidak akan bersedia untuk mengorbankan apapun demi orang lain, maka meminta pertolongan, mempercayai, dan mengharap perlindungan dari orang-orang semacam mereka hanya akan merugikan.

Laḥḥām tidak membahas pola ketiga ini panjang lebar, sebaliknya, justru mengkritik keadaan umat muslim yang seringkali menyalahartikan *iḥsān* dengan mengubahnya menjadi bentuk nepotisme. Banyak orang berdalih bahwa ia melakukan *iḥsān* dengan memberikan sesuatu lebih dari yang seharusnya kepada orang-orang tertentu, padahal sejatinya ia telah menghapuskan ajaran pertama dalam berinteraksi: *al-'adl.*[92]

Penempatan dan pemahaman yang salah terhadap terma *'adl* dan *iḥsān* akan merugikan umat Islam, sebaliknya, berperilaku adil dan *iḥsān* sesuai porsinya akan menarik orang lain untuk memahami Islam dengan sebenarnya. Secara eksplisit, Laḥḥām tidak menetapkan porsi untuk masing-masing perilaku adil dan *iḥsān,* karena ia mengembalikan hal tersebut kepada standar al-Qur'an untuk adil, dan standar kesanggupan masing-masing individu untuk *iḥsān.*

[91] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 65.
[92] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

i. Kenajisan Non-Muslim

Najis berarti kotor dan tidak suci. Dalam salah satu ayat al-Qur'an disebutkan bahwa orang-orang musyrik adalah najis dan tidak diperbolehkan untuk mendekati Masjidilharam. Hal tersebut dapat dicermati pada ayat ke-28 dari surah al-Tawbah:

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡمُشۡرِكُونَ نَجَسٞ فَلَا يَقۡرَبُواْ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ بَعۡدَ عَامِهِمۡ هَٰذَاۚ وَإِنۡ خِفۡتُمۡ عَيۡلَةٗ فَسَوۡفَ يُغۡنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٞ.

> "Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya orang-orang yang musyrik itu najis, karena itu janganlah mereka mendekati Masjidilharam setelah tahun ini. Jika kamu khawatir menjadi miskin (karena orang kafir tidak datang), maka Allah akan memberikan kekayaan kepadamu dari karunia-Nya, jika Dia menghendaki. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana".[93]

Laḥḥām mengkritik sebagian *fuqahā'* (ahli fikih)[94] yang memahami ayat secara literal. Baginya, tidak ada alasan untuk menganggap non-muslim najis secara jasmani sehingga tidak diperbolehkan memasuki masjid. Nabi memperbolehkan utusan-utusan non-muslim untuk memasuki masjid. Nabi juga tidak berinteraksi dengan mereka seakan mereka benda najis yang harus

---

[93] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 191.

[94] Laḥḥām tidak menyebutkan siapa yang dimaksud dari ungkapannya tersebut. Dari penelusuran buku fikih, dapat diringkas bahwa ahli fikih terbagi menjadi tiga terkait kenajisan seorang non-muslim yang memiliki konsekuensi diharamkannya mereka untuk memasuki masjid. Mālikīyah secara umum mengharamkan non-muslim untuk memasuki masjid manapun bahkan meski ada seorang muslim yang mengizinkannya. Seorang non-muslim haram memasuki masjid. Satu-satunya pengecualian bagi Mālikīyah adalah pekerjaan darurat yang menuntut seorang non-muslim untuk memasuki masjid. *Kedua*, memperbolehkan siapapun dari orang-orang non-muslim untuk memasuki masjid, meskipun tidak memiliki alasan penting. Masjid yang dimaksudkan kelompok kedua ini termasuk di dalamnya Masjidilharam. Pendapat ini dikemukakan oleh Abū Ḥanīfah. Pendapat *ketiga* membolehkan seorang non-muslim untuk memasuki semua masjid kecuali Masjidilharam dengan syarat mendapatkan izin dari seorang muslim dan memiliki alasan penting di sana. Jika kedua syarat tersebut tidak dipenuhi, maka non-muslim dilarang memasuki masjid. Lihat: Wahbah al-Zuḥaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Vol. 1; Vol. 4 (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), 547; 2689–2690.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disucikan. Hal tersebut dapat dicermati dari ketiadaan perintah Nabi untuk mencuci apapun yang tersentuh badan non-muslim.[95]

Dari penjabarannya tersebut, dapat disimpulkan bahwa Laḥḥām menolak definisi najis yang ditawarkan oleh ahli fikih. Sebagai gantinya, Laḥḥām menawarkan definisi kenajisan non-muslim terkait dengan *qadhārat al-nafs* (kekeruhan jiwa) dan *khabath ma'nawī* (keburukan mental). Pemaknaan tersebut dikuatkan Laḥḥām dengan mempertanyakan tentang tujuan hidup mayoritas non-muslim (saat ayat tersebut diturunkan), tindak tanduk, dan bagaimana mereka berkali-kali melanggar perjanjian damai dengan umat muslim.[96]

Pengharaman non-muslim untuk memasuki masjid yang tertulis dalam ayat ke-28 dari surah al-Tawbah pada dasarnya berkaitan erat dengan penjagaan keamanan dan kesakralan tempat-tempat suci. Maka, larangan non-muslim untuk memasuki Masjidilharam juga didasarkan pada hal tersebut. Laḥḥām mencontohkan bagaimana negara-negara saat ini juga menerapkan prosedur keamanan yang bahkan lebih ketat dari itu. Setiap negara mewajibkan warga asing untuk mengurus paspor dan visa setiap kali ingin mengunjungi negaranya. Negara berhak untuk memberikan visa masuk, sebagaimana juga berhak untuk tidak menerima kunjungan tertentu berdasarkan pertimbangan kenegaraan. Demikian juga dengan muslim dan masjid-masjid mereka. Pertimbangan keamanan dan keselamatan menjadi alasan untuk menerima atau menolak kunjungan dari non-muslim, dan bukan karena alasan kenajisan fisik.

---

[95] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 79.
[96] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagian tengah kedua dari ayat menguatkan tafsir Laḥḥām sebelumnya. Ketika larangan untuk mengunjungi Masjidilharam diterapkan, jumlah orang haji akan jauh berkurang. Hal tersebut akan menurunkan pendapatan dan devisa pemerintah. Mengantisipasi hal itu, al-Qur'an menguatkan hati umat muslim, dengan memberikan jaminan bahwa Allah akan menganugerahkan kekayaan untuk mereka jika Dia berkehendak.[97]

Laḥḥām berusaha untuk mengaitkan peningkatan taraf ekonomi dengan keimanan, dengan mematuhi perintah Allah. Hal tersebut tidak lepas dari salah satu konsep Laḥḥām tentang *sunnat Allāh* yang dimaknai dengan hukum kausalitas. Segala hal di dunia akan terjadi karena sebab tertentu, tidak terkecuali peningkatan ekonomi. Salah satu faktor peningkat ekonomi adalah mengikuti ajaran-ajaran al-Qur'an dan sunnah Nabi serta menjaga kemurnian iman dan pikiran. Ketika keimanan dan pikiran umat telah bersih dari perilaku-perilaku buruk, maka otomatis otaknya akan disibukkan dengan pencarian inovasi dan pengembangan produk. Jika semua negara kecil bekerja sama dan berpikir demikian, maka lambat laun, mereka bisa lepas dari negara-negara sombong dan memaksa negara-negara tersebut untuk mengakui kemajuan negara yang sebelumnya tidak diperhitungkan. Kemajuan tersebut—mau tidak mau—akan memaksa negara-negara besar untuk "menyayangi"-nya dan berpikir ulang untuk menghancurkannya.[98] Secara teoretis, gagasan Laḥḥām menjanjikan pembentukan dunia baru, dunia tanpa subordinasi. Hal tersebut bukan tidak mungkin terjadi, tetapi membutuhkan lebih dari sekadar keberanian, pengorbanan, dan tekad yang

[97] Ibid., 81.
[98] Ibid., 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak kecil untuk merealisasikannya. Sebuah agenda besar yang layak untuk dipikirkan bersama oleh negara-negara (yang dianggap) kecil di dunia.

2. Tinjauan Psikoterapis atas Tafsir Ḥannān Laḥḥām

Dalam proses penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan", Laḥḥām cukup interaktif dalam mengubah perspektif pembacanya. Laḥḥām mengaplikasikan lima dari enam teknik dasar *reframing* dalam psikoterapi[99] meski dengan teknik sederhana. Kelima teknik tersebut adalah: mengidentifikasi cara pandang yang dianggap menyimpang; b) menentukan sisi kognitif yang bertanggung jawab atas pikiran sadar; c) memisahkan tingkah laku yang akan di-*reframe* dari tujuan positif yang ingin dicapai; d) menawarkan pilihan-pilihan alternatif untuk mencapai tujuan positif yang diinginkan pada poin sebelumnya; e) menyerahkan pilihan akhir pada individu yang dibingkai ulang. Poin (a), (c), (d) dan (e) digunakan Laḥḥām secara jelas, sedangkan poin (b) tidak diungkapkan secara langsung, meski dapat dipahami dari konteks tafsir yang ditawarkannya.

Proses *reframing* yang didapati dalam tafsir Laḥḥām mirip dengan proses *Rational Emotive Behaviour Therapy* (REBT) yang diperkenalkan oleh Albert Ellis pada tahun 1955.[100] Dalam REBT, terapis tidak harus berupa sosok individu

---

[99] Cara keenam yang tidak digunakan Laḥḥām adalah melakukan pemeriksaan ulang setelah kelima langkah sebelumnya. Richard Bandler and John Grinder, *Reframing: Neuro-Linguistik Programming and the Transformation of Meaning* (Utah: Real People Press, 1982), 115. Dalam psikoterapi langsung, pemeriksaan berulang terhadap pasien merupakan sebuah keharusan, berbeda dengan psikoterapi tidak langsung melalui tafsir yang disampaikan dalam bentuk cetak. Era global memungkinkan sebuah buku dibaca oleh orang-orang yang kemungkinan besar tidak pernah bertemu langsung dengan penulisnya. Di sisi lain, fakta tersebut tidak mengurangi peran buku dalam mempengaruhi seseorang secara psikologis dan mengubah cara pandangnya terhadap sesuatu.

[100] W. Dryden and F. W. Bond, "Reason and Emotion in Psychotherapy: Albert Ellis," dalam *The British Journal of Psychiatry*, Vol. 164 (London: The Royal College of Psychiatrists, 1994), 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia, tetapi dapat juga berbentuk buku, alat perekam, video, atau alat-alat lain yang sekiranya dapat membantu seseorang untuk kembali kepada keyakinan rasionalnya (*rational belief*) sebagai manusia yang sehat.[101] Dengan demikian, tafsir-tafsir Laḥḥām dapat dikategorikan sebagai pelaku terapi (terapis) menurut teori REBT Ellis. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan langkah-langkah yang digunakan Laḥḥām dalam proses penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Langkah-langkah psikoterapis tersebut dapat direka ulang dari beberapa teknik Laḥḥām berikut.

a. Identifikasi Interaksi Menyimpang

Identifikasi interaksi menyimpang merupakan langkah pertama yang dilakukan oleh terapis pada proses *reframing* dalam psikoterapi. Teknik yang sama dapat ditemukan dalam tafsir Laḥḥām. Ketika menafsirkan ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait pola interaksi dengan non-muslim dan perempuan, Laḥḥām berusaha untuk memaparkan kepada pembaca dengan menunjukkan interaksi menyimpang yang dilakukan oleh kalangan muslim terhadap non-muslim atau dalam interaksi antara laki-laki dan perempuan dalam kehidupan.

Memunculkan interaksi tersebut ke alam sadar (*conciousness*) umat muslim menjadi sebuah kebutuhan sebelum membingkai ulang emosi dalam psikologi pembaca. Pembingkaian ulang diharapkan dapat mengubah cara pandang kelompok muslim dalam proses penafsiran al-Qur'an yang dapat

[101] Albert Ellis and Steven J Lynn, "Rational and Irrational Belief: A Historical and Conceptual Perspective," dalam *Rational and Irrational Beliefs Research, Theory, and Clinical Practice*, ed. Daniel David (Oxford: Oxford University Press, 2010), 10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digunakan sebagai fondasi pola interaksi sosial yang lebih harmonis dalam kehidupan nyata.

Dalam disiplin neurologi, di setiap otak manusia terdapat bagian khusus yang berfungsi sebagai *emotional brain* (otak emosi). Bagian tersebut dinamakan amigdala. Setiap mendapati peristiwa, amigdala akan memberikan respons emosional berdasarkan file-file data dan pengalaman yang telah tersimpan sebelumnya dalam brangkas otak.[102] Otak akan selalu mengevaluasi pengalaman, masa lalu dan pengetahuan (dalam sebagian pendapat) untuk memutuskan efek emosi apa yang akan diekspresikan oleh fisik manusia.[103] Dari kacamata psikoanalisis, sebuah peristiwa yang dihadapi akan menstimulasi impuls di alam bawah sadar. Alam bawah sadar tersebut yang bertanggung jawab mendorong otak untuk mengalirkan hormon dan emosi tertentu.[104] Emosi negatif yang terlalu kuat dan intens dapat membahayakan tubuh. Sebagai mekanisme perlindungan, otak akan menyimpan peristiwa negatif sebagai gunung es di alam bawah sadar.[105] Meski berada di alam bawah sadar, gunung es yang disimpan tidak jarang dapat muncul dan menguasai seseorang secara laten. Efek yang ditimbulkan dari penguasaan tersebut adalah ketidakmampuan seseorang untuk melakukan aktivitas fisik sebagaimana seharusnya. Dalam konteks tafsir, seseorang memiliki kemungkinan hanya akan melihat makna parsial ayat dan tertutupi dari makna

---

[102] Joseph E. LeDoux, "Evolution of Human Emotion: a View Through Fear," dalam *Progress in Brain Research* (National of Health Institute Public Access, 2012), 433, www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3600914/., diakses 18 Januari 2018

[103] Ira J. Roseman and Craig A. Smith, "Appraisal Theory Overview, Assumptions, Varieties, Controversies," dalam K. R. Schorr & T. Johnstone (Eds.), *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research* (New York: Oxford University Press, 2001), 15.

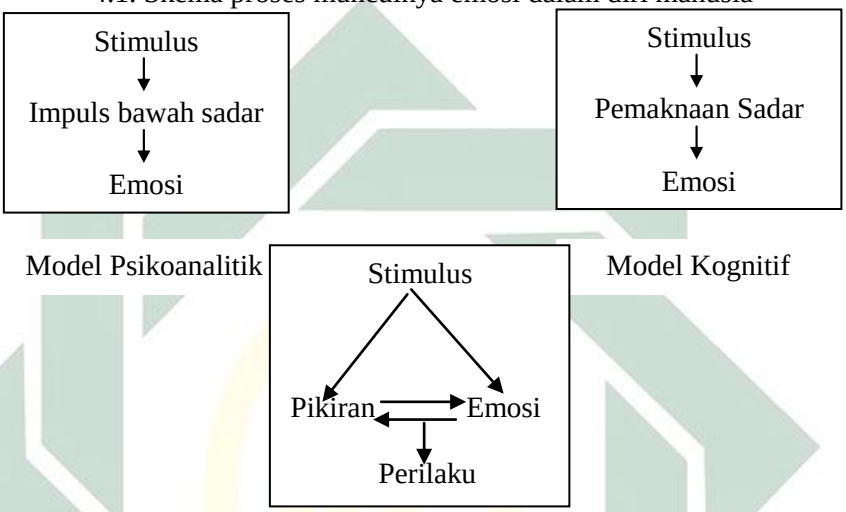
[104] Aaron T. Beck, *Cognitive Therapy and the Emotional Disorder* (New York: A Meridian Book, 1976), 31.

[105] Sigmund Freud, "The Origin and Development of Psychoanalysis," *The American Journal of Psychology*, Vol. 21, No. 2, University of Illinois Press (1910): 187.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

universal. Untuk dapat melihat ayat “pseudo kekerasan” secara holistik, seseorang harus bersedia untuk mengevaluasi kembali perilakunya yang sesungguhnya, baik yang dilandasi oleh kesadaran (*conciousness*) ataupun ketidaksadaran (*unconciousness*).

4.1. Skema proses munculnya emosi dalam diri manusia



Ketika menganalisis tafsir Laḥḥām, penulis menemukan beberapa pola interaksi yang dianggap menyimpang oleh Laḥḥām, meski Laḥḥām tidak secara eksplisit menyebutnya demikian. Kesimpulan atas pola interaksi menyimpang tersebut didapat dengan mencermati kritik Laḥḥām atas tafsir tokoh lain.

Secara garis besar, pola interaksi yang dimaksud dapat dirumuskan pada: a) keyakinan bahwa semua kelompok atau individu yang berbeda layak untuk dimusnahkan atau dijadikan objek; b) setiap kesalahan harus dituntut balas; c) hanya ada pilihan membunuh sebelum dibunuh; dan d) kekerasan adalah satu-satunya jalan paling ampuh dalam menyelesaikan masalah dengan kelompok lain (*outgroup*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian sebelumnya menjelaskan bahwa orang-orang muslim atau siapa saja yang memiliki pemikiran ekstrem terhadap kelompok lain tidak dapat begitu saja dikategorikan sebagai orang yang memiliki kelainan psikologis. Mereka tidak dapat dikategorikan sebagai penderita sakit jiwa, memiliki gangguan kepribadian, orang-orang sadis, atau psikopatologi lainnya.[106] Hasil itu dibuktikan dengan data bahwa tidak jarang orang-orang dengan pandangan ekstrem adalah orang biasa (beberapa di antaranya bahkan tergolong di atas rata-rata), berkelakuan baik kepada orang lain, saleh, memiliki keluarga biasa dan wajar.[107]

Dalam kajian tafsir, sosok Sayyid Quṭb dapat dijadikan sebagai salah satu contoh. Keseharian Quṭb menunjukkan seorang saleh, konsisten dalam menjalankan ritual agama (bahkan melebihi standar umum) berkepribadian ramah dan menyenangkan,[108] cerdas,[109] memiliki kemampuan untuk memobilisasi massa dan memiliki kepedulian orang-orang di sekitarnya serta masyarakat di mana ia tinggal.[110]

---

[106] Di antara alasan penelitian ini adalah bahwa pelaku ekstremisme tidak mengalami gejala-gejala yang ditunjukkan oleh penderita psikopatologis seperti linglung, berperilaku aneh, pikun, jantung yang kerap berdebar-debar, dan gejala-gejala fisik lainnya. James W. Jones, *Blood That Cries out from the Earth the Psychology of Religious Terrorism* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 9.

[107] Penelitian Sarwono dilaksanakan dengan mengamati, mewawancarai, dan melakukan percobaan mempertemukan para narapidana terorisme dengan keluarga korban terorisme. Pelaku terorisme tidak menunjukkan kelainan psikologis sesuai dengan tanda-tanda yang muncul pada penderita penyakit psikologis. Sebaliknya, mereka menunjukkan psikologi wajar manusia yang sehat, yang saling berempati satu sama lain. Sarlito Wirawan Sarwono, *Terorisme di Indonesia dalam Tinjauan Psikologi* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2012), xvi.

[108] Ṣalāḥ ʻAbd al-Fattāḥ al-Khālidī, *Sayyid Quṭb al-Shahīd al-Ḥayy* (Amman: Maktabat al-Aqṣā, 1981), 175.

[109] Quṭb dikenal sebagai pencetus teori penggambaran artistik atas ayat-ayat al-Qur'an. Bidang sastra dan penguasaan bahasa adalah sedikit dari keahlian Quṭb yang dikenal luas. Sayyid Quṭb, *al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002); Sayyid Quṭb, *Kutub wa Shakhṣiyyāt* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1983), 29.

[110] Quṭb berusaha untuk menyadarkan masyarakat muslim bahwa mereka telah melupakan apa yang seharusnya dilakukan oleh seorang muslim. Keterasingan umat muslim dari penerapan semua ajaran Islamlah yang menjadi penyebab maraknya ketidakadilan. Sayyid Quṭb, *al-ʻAdālah al-Ijtimāʻīyah fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1995).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sayyid Quṭb begitu mendukung kesetaraan perempuan dan laki-laki, mengecam tindak kekerasan yang dilakukan oleh seorang suami kepada istrinya atau kesewang-wenangan laki-laki terhadap perempuan hanya karena keperempuanannya. Ide kesetaraan yang dijunjung tinggi antara laki-laki dan perempuan sebagai manusia tidak lagi ditemukan ketika membahas tentang pola berinteraksi antara kelompok muslim dengan non-muslim sebagaimana yang telah dipaparkan pada bagian sebelumnya.

Hal tersebut membuktikan bahwa ekstremitas seseorang atau kelompok dalam membaca teks agama tidak bersifat konsisten dan memenuhi syarat untuk dikategorikan sebagai penderita psikopatologis. Kelompok tersebut bereaksi tidak lumrah setiap berhadapan dengan kelompok tertentu. Hal tersebut mirip dengan alergi psikologis. Orang yang menderita alergi tertentu, secara umum tetap disebut orang yang sehat, akan tetapi mereka memiliki tingkat sensitivitas berbeda dengan orang pada umumnya. Sakitnya akan muncul ketika ada faktor alergen. Hal yang sama juga terjadi dalam psikologi manusia. Alergi psikologis akan muncul ketika faktor-faktor alergen psikologis ada. Faktor-faktor alergen psikologis tersebut tidak akan berpengaruh kecuali jika struktur psikologis seseorang memiliki tingkat sensitivitas yang berbeda.

Jika struktur fisik dibentuk oleh sel-sel dan organ-organ tubuh, maka struktur psikologis seseorang dibentuk oleh ide-ide dasar yang dipercayainya dan emosi-emosi yang menyertai ide-ide dasar tersebut. Tidak semua ide dasar yang dipercayai oleh individu adalah baik. Penelitian membuktikan bahwa ada (setidaknya) lima ide dasar yang berpotensi dan bertanggung jawab dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendorong konflik dalam interaksi personal ataupun kelompok. Kelima ide dasar tersebut adalah superioritas (*superiority*), ketidakadilan (*injustice*), kerentanan (*vulnerability*), ketidakpercayaan (*distrust*), dan ketidakberdayaan (*helplessness*).[111]

Lima ide dasar berbahaya tersebut dapat ditelusuri dalam gagasan-gagasan yang dikritik oleh Laḥḥām dalam interaksi manusiawi, karena dinilai tidak sesuai dengan ajaran inti dari al-Qur'an dan Islam. Kelima ide tersebut merupakan perilaku menyimpang yang ingin dibingkai ulang dan diubah oleh Laḥḥām dalam tafsirnya atas ayat-ayat "psedo kekerasan" interaksi dengan non-muslim.

1) Superioritas (*Superiority*)

Dari kelima kognisi-emosi manusia, superioritas menempati urutan pertama yang menyebabkan kesalahan dalam bertindak dan bereaksi atas hal di luar diri manusia. Superioritas adalah sebuah sikap yang mengaku diri sebagai sosok yang lebih baik dari orang lain terkait hal-hal penting.[112] Perasaan ini mendorong seseorang untuk bersikap narsis, dan meremehkan orang lain karena merasa spesial.[113] Dalam level individu, perasaan superioritas dapat melemahkan empati terhadap orang lain dan menurunkan kemampuan seseorang untuk bersikap objektif atas apa yang terjadi di sekelilingnya.

---

[111] Sarwono, *Terorisme di Indonesia*, 3; Roy J. Eidelson dan Judy I. Eidelson, "Dangerous Ideas: Five Beliefs That Propel Groups towards Conflict," *Journal of American Psychologist Association*, Vol. 58, No. 3, (2003), 183.
[112] Roy J. Eidelson, "An Individual-Group Belief Framework: Predicting Life Satisfaction, Group Identification, and Support for the 'War on Terror,'" *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 15, No. 1 (London: Routledge, 2009), 3.
[113] Kate Davidson, *Cognitive Therapy for Personality Disorder* (London: Routledge, 2007), 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perasaan superior juga dapat muncul pada level kelompok. Kesatuan identitas tertentu dalam sebuah kelompok dapat menguatkan perasaan superioritas yang telah dimiliki oleh masing-masing individu. Penyebabnya adalah saling berbagi perasaan di antara anggota kelompok. Perbedaan bahasa, warna kulit, tradisi, sejarah, karya etnik merupakan beberapa alasan mengapa seseorang atau sebuah kelompok merasa lebih dibanding yang lain.[114] Hal yang sama juga dapat dijumpai pada tradisi keagamaan. Kelompok Yahudi menyatakan diri sebagai *sha'b Allāh al-mukhtār* (rakyat Allah yang terpilih) atau kelompok muslim sebagai *khayra ummah* (umat terbaik). Di satu sisi, keyakinan tersebut dapat menjadi penyemangat dalam bertindak dan memperlakukan orang lain dengan baik, namun di sisi lain, reaksi yang salah dan berlebihan terhadap semangat tersebut dapat memicu konflik berkepanjangan.

Semangat *khayr ummah* yang diberikan al-Qur'an pada umatnya, dalam kacamata psikologi, dapat dipadankan dengan dukungan dari pihak lain yang berpengaruh dalam mengembangkan penilaian positif seseorang pada dirinya (*self esteem*) yang selanjutnya dapat menumbuhkan kepercayaan diri (*self confident*).[115]

Kepercayaan diri adalah kondisi psikologis yang membantu manusia untuk bertahan. Meski tidak sepenuhnya dapat menyelamatkan seseorang, tetapi kepercayaan diri adalah payung yang membantu seseorang untuk bertahan di tengah hujan deras. Demikian juga dukungan psikologis yang diberikan al-Qur'an kepada umat muslim dalam bentuk pernyataan *khayr ummah* adalah nilai yang dapat digunakan untuk menumbuhkan estimasi baik pada diri kelompok muslim.

---

[114] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 184.
[115] Department of Health, *Self -Esteem and Self Confidence* (www.studenthealth.gov.hk, 2012)., diakses 3 Februari 2018.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Estimasi baik yang selanjutnya berguna untuk memunculkan kepercayaan diri dalam menjaga dan menjalankan agama baru di tengah tekanan masyarakat Arab saat itu.[116] Kepercayaan diri bukanlah kejiwaan bawaan manusia. Untuk mendapatkan kepercayaan diri, seorang individu membutuhkan pengalaman hidup, pembiasaan, dan dukungan yang berhubungan erat dengan pihak luar.[117] Alasan itulah yang melatari mengapa kelompok muslim membutuhkan dukungan dari otoritas yang lebih tinggi (al-Qur'an) untuk membentuk kepercayaan dirinya.

Dengan dosis tepat kepercayaan diri berguna bagi manusia dan kemanusiaan, namun kepercayaan diri yang berlebihan dapat berubah menjadi narsisme. Sebuah penyimpangan psikologis dalam diri seseorang yang menimbulkan superioritas. Dalam interaksi sesama manusia, superioritas tidak jarang bermuara pada dehumanisasi orang ataupun kelompok lain.[118] Superioritas kerap ditemukan dalam pemikiran kelompok (*groupthink*). Sayangnya, *groupthink* seringkali menarik sebuah kelompok kepada bahaya. Di antara bahaya yang ditimbulkan adalah hilangnya sikap kritis atau menurunnya kemampuan individu dalam grup dalam memberikan penilaian realistis yang mendasari pemilihan reaksi yang dibutuhkan ketika berinteraksi dengan grup lain.[119]

---

[116] Ulya Fikriyati, "Menggagas Tafsir Harmonis di Indonesia: Reinterpretasi QS. Āli 'Imrān [3]: 110 dalam Perspektif Psikologi," Vol. I (Proceeding--2nd Annual Conference for Muslim Scholar, Surabaya: Kopertais IV, 2018), 201.

[117] Siska, Sudardjo, and Esti Hayu Purnamaningsing, "Kepercayaan Diri dan Kecemasan Komunikasi Interpersonal Pada Mahasiswa," *Jurnal Psikologi Universitas Gadjah Mada*, Vol. 2, (2003), 69, diakses 3 Februari 2018.

[118] Dehumanisasi adalah sebuah proses penghilangan nilai manusia dari individu atau kelompok oleh individu atau kelompok lain sehingga dianggap sebagai bukan manusia (*inhuman*). Sophie Oliver, "Dehumanization: Perceiving the Body as (in)Human," dalam Paulus Kaufmann et.al, *Humiliation, Degradation, Dehumanization Human Dignity Violated* (London, New York: Springer, 2011), 87.

[119] H. M. Nilam Widyarini, *Membangun Hubungan Antar Manusia* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2009), 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam proses pemaknaan ayat-ayat "pseudo kekerasan" atas kelompok non-muslim, atau kelompok perempuan dalam masyarakat, *groupthink* (dengan narsisme melebihi batas) akan melemahkan kemampuan untuk melihat realitas keseharian yang heterogen dan tidak selalu tunggal. Fakta bahwa setiap manusia diciptakan secara unik dan berbeda[120] menuntut kita untuk memposisikan *groupthink* sebagai hal yang patut diwaspadai. Dalam konteks beragama dan berkeyakinan, non-muslim berbeda dengan muslim. Perbedaan itu tidak secara otomatis menjadikan kelompok non-muslim menjadi bukan manusia (*inhuman*), atau berkurang identitas kemanusiaannya serta lebih mirip binatang (*less human and more animal-like*).[121] Baik muslim atau non-muslim memiliki hak yang sama untuk hidup dan berkeyakinan. Memaksa seluruh non-muslim menjadi sama dengan umat muslim dalam berkeyakinan dan beragama menjadi hal yang tidak mungkin. Hal yang sama juga tidak dapat ditoleransi ketika ada non-muslim yang menekan seorang muslim untuk meninggalkan ajaran-ajaran khusus agamanya. Ajaran al-Qur'an secara eksplisit tidak membenarkan seorang muslim untuk memaksakan agama dan keyakinannya kepada orang lain. "*Lā ikrāh fī al-dīn*" yang disebutkan dalam al-Qur'an memiliki makna luas dan mendalam terkait hal

---

[120] Perbedaan substansi kimia, cara pandang, latar belakang kehidupan dan pengetahuan membentuk masing-masing individu berbeda dengan lainnya. Alexis Carrel, *Man, the Unknown* (New York: Harper & Brothers, 1935), 9; 10.

[121] David Livingstone Smith, *Less than Human Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others* (New York: St. Martin Press, 2011), 179; Jeroen Vaes et al., "We Are Human, They Are Not: Driving Forces behind Outgroup Dehumanisation and the Humanisation of the Ingroup," *European Review of Social Psychology*, No. 23 (London: Psychology Press Taylor & Francis Group, 2012), 82. Tidak dapat dipungkiri bahwa dalam salah satu ayat al-Qur'an disebutkan ada jenis-jenis manusia yang mirip seperti binatang ternak bahkan mereka lebih sesat, seperti dalam QS. al-Furqān [25]: 44. Akan tetapi, dalam ayat yang sama disebutkan bahwa dehumanisasi tersebut dikarenakan ketiadakmauan mereka untuk menggunakan akal guna mencerna informasi yang didapatkan, dan bukan semata-mata karena agama yang mereka yakini. Hal itu dapat dijelaskan dengan keberadaan kata *yasma'ūn* (mendengar [informasi]) dan *ya'qilūn* (menggunakan akal untuk berpikir).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu. Kebenaran tidak perlu memaksakan dirinya kepada yang lain, karena kebenaran akan tetap tegak tanpa mengharuskan seseorang untuk membuatnya tegak.[122]

Berpijak pada hal tersebut, penafsiran yang melegalkan pembunuhan terhadap kelompok inferior tidak akan berbeda dengan keyakinan Hitler atas superioritas ras Arya dibanding ras lain yang memunculkan pseudo hak untuk membunuh, dan atau memperlakukan dengan semena-mena. Suatu ide yang berseberangan dengan al-Qur'an. Hal tersebut ditekankan oleh Laḥḥām dalam tafsirnya, bahwa *core point* yang ingin disampaikan oleh surah al-Tawbah bukanlah untuk membunuh seluruh non-muslim. Mereka tidak pernah dibunuh karena agama dan keyakinannya, akan tetapi karena usaha mereka untuk mengganggu dan merusak perdamaian yang berusaha dibentuk dalam masyarakat Madinah.[123] Firas Alkhateeb menambahkan, bahwa di antara penyebab makar yang dilakukan oleh kelompok non-muslim (Yahudi) saat ayat itu diturunkan adalah perasaan superior. Mereka tidak rela dipimpin oleh Nabi Muhammad yang dianggap inferior dibanding kelompok mereka yang telah disebut dalam Taurat sebagai yang terpilih.[124]

Ketika perasaan superior pernah menjadi pencetus perpecahan dalam masyarakat Madinah era Nabi, menghalangi pembesar Quraish untuk menerima kesetaraan dengan budaknya, apa yang dipikirkan oleh seorang muslim saat ini

---

[122] Jawdat Sa'īd, *Lā Ikrāh fī al-Dīn Dirāsāt wa Abḥāth fī al-Fikr al-Islāmī* (Damaskus: al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997), 13.
[123] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 30.
[124] Firas Alkhateeb, *Sejarah Islam yang Hilang* (Yogyakarta: Bentang, 2016), 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hingga beralih menjadi pelaku superioritas semisal. Dalam QS. al-Isrā' [17]: 37 Allah menegur siapapun yang merasa superior dari sesama manusia:

وَلَا تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحًاۖ إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولاً.

"Dan janganlah engkau berjalan di bumi ini dengan sombong, karena sesungguhnya engkau tidak akan dapat menembus bumi dan tidak akan mampu menjulang setinggi gunung".[125]

Dengan demikian, alasan Laḥḥām untuk menyadarkan umat Islam akan bahaya superioritas dalam bertindak kepada non-muslim menemukan akarnya. Hal yang sama juga berlaku ketika umat muslim menjadi objek superioritas kelompok lain. Meski perilaku superior *ingroup* kepada *outgroup* menjadi fenomena lazim, bukan berarti hal tersebut dapat dibenarkan berdasarkan kacamata kemanusiaan dan akhlak. Untuk alasan inilah—di antaranya—para Nabi dan Rasul diutus: untuk menyempurnakan perilaku manusia.[126] Ketika seorang manusia memandang manusia lain sebagai sosok *less human*, maka saat itulah kemanusiaannya sebagai seorang manusia telah terkurangi. Superioritas tidak dapat dibenarkan siapapun pelakunya dan apapun alasannya, karena bertentangan dengan ajaran kesetaraan yang diajarkan oleh Allah, Tuhan seluruh manusia.

2) Ketidakadilan (*Injustice*)

Hal kedua yang perlu diluruskan adalah perasaan ketidakadilan. Perasaan ketidakadilan berhulu pada perasaan diperlakukan secara tidak selayaknya oleh

---

[125] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 285.

[126] Hal tersebut, di antaranya, disebutkan oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib ketika menafsirkan "*inna Allāh ya'mur bi al-'adl wa al-iḥsān…"* pada QS. al-Naḥl [16]: 90. al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 10, 165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

individu tertentu atau oleh dunia secara luas.[127] Dalam pengalaman keseharian, perasaan ketidakadilan ini kerap terjadi. Keyakinan absolut tentang sebuah peristiwa adalah salah satu penyebabnya. Albert Ellis menegaskan bahwa tuntutan berlebihan (*demandingness*) atau harapan absolut tentang sesuatu dalam banyak kasus mengakibatkan munculnya *irrational belief* (keyakinan yang tidak rasional). Tuntutan berlebih dapat memunculkan tiga hal yang menjadi pencetus *irrational belief*. Ketiga hal tersebut adalah menganggap sesuatu sebagai bencana mengerikan (*awfulizing*), perasaan tidak dapat menoleransi rasa frustasi (*frustration intolerance*), dan menyimpulkan evaluasi berlebihan dalam bentuk generalisasi dan merendahkan diri sendiri (*global evaluation and self downing*).[128]

Keempat faktor penyebab tersebut akan menjadikan seseorang atau kelompok sulit membayangkan atau mengonstruksi pada alam ide wujud rasa aman di masa depan. Dirinya akan selalu merasa terancam, sehingga mengusahakan segala hal untuk melindungi diri secara irasional. Ketika mengamati pola interaksi antara kelompok muslim dan non-muslim yang dikritisi oleh Laḥḥām, keyakinan irasional dapat dijumpai dalam beberapa bentuk. Munculnya slogan membunuh lebih baik dari dibunuh dalam interaksi dengan kelompok non-muslim merupakan salah satunya. Slogan ini dapat disimpulkan sebagai bentuk *awfulizing* (mendramatisir sebuah peristiwa sehingga menjadi sesuatu yang jauh lebih mengerikan dari kenyataannya) atas apa yang telah terjadi dari sejarah masa lalu.

---

[127] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas", 185.
[128] Albert Ellis, Daniel David, dan Steven J Lynn, "Rational and Irrational Belief: A Historical and Conceptual Perspective," ed. Daniel David et al. *Rational and Irrational Beliefs Research, Theory, and Clinical Practice* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menganggap segala yang terjadi sebagai bencana yang sangat mengerikan bukanlah nutrisi baik bagi kesehatan psikologis manusia. *Awfulizing* akan membutakan mata akan kuasa dan kehendak Allah yang bermuara pada keikhlasan atas ketetapan Allah. Tidak ada sesuatu pun di muka bumi yang terjadi kecuali seizin Allah. Di sisi lain, semua kejadian yang terjadi dalam hidup manusia adalah sesuatu yang dibutuhkan. Akan selalu ada hikmah di balik sebuah peristiwa. Mendramatisasi suatu musibah atau peristiwa yang tidak menyenangkan tidak akan mengubah jalan peristiwa tersebut. Sebagai gantinya, tindakan *awfulizing* akan memupuk dendam yang tidak berkesudahan.

Keyakinan irasional dalam wujud frustasi yang tidak dapat ditoleransi dapat dicermati dari perasaan bahwa umat Islam selalu kalah dari non-muslim. Perasaan ini akan menimbulkan obsesi balas dendam yang sejatinya tidak dianjurkan dalam ajaran al-Qur'an. Obsesi balas dendam ditemukan dalam keyakinan bahwa ketika kelompok Islam kuat, maka diwajibkan untuk mengangkat senjata dan melawan non-muslim. Bagi mereka yang belum mampu melakukannya diberikan keringanan hingga datang kesempatan yang lebih baik.[129]

Bersikap waspada adalah keharusan dalam menyikapi pihak-pihak yang pernah memperlakukan *ingroup* secara tidak adil. Namun, hal tersebut tidak lantas membolehkan setiap orang melampiaskan kekecewaannya pada individu yang tidak bersalah. Seorang muslim tidak diajarkan untuk membatasi kebaikannya pada mereka yang memperlakukan secara baik. Keseharian Rasulullah dapat menunjukkan hal itu secara jelas. Muslim yang baik tidak dibenarkan untuk

[129] Ḥawwā, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Vol. 2, 462; 468; Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 3, 1579.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memperlakukan orang lain dengan tidak adil, hanya karena dirinya diperlakukan tidak *fair* oleh pihak ketiga. Kebaikan adalah kebaikan, dan hanya kebaikan murni yang tidak akan luntur oleh deraan keburukan dari luar dirinya. Dengan demikian, memperlakukan masing-masing non-muslim secara proporsional adalah yang diharapkan. Hal tersebut dapat dicermati dari izin yang diberikan al-Qur'an untuk memberikan suaka kepada non-muslim yang tidak berniat untuk membahayakan kelompok muslim.[130] Generalisasi atas seluruh kelompok non-muslim justru akan menimbulkan perasaan *injustice* pada *outgroup* dan bisa jadi memicu timbulnya konflik yang lain.

Di sisi lain, perasaan *injustice* memiliki pertautan erat dengan superioritas. Ketika seseorang merasa dirinya lebih spesial dibanding orang lain, lalu merasa tidak dihargai, maka saat itu akan lahir perasaan diperlakukan dengan tidak adil. Sederhananya, ketika seorang individu menemukan hal yang berlawanan dengan ekspektasi awal yang berlebihan, maka yang terlintas dalam pikirannya adalah mengidentifikasi hal-hal tersebut sebagai hasil yang tidak *fair* dan disengaja oleh pihak luar. Kemungkinan lain yang seharusnya menjadi penyebab sebenarnya tidak akan teridentifikasi, karena ketidakmampuan berpikir dan beremosi dengan sehat. Meski sebenarnya hal buruk yang terjadi dikarenakan faktor kebetulan, tetap saja akan dipandang sebagai kesalahan pihak lain.[131]

Dalam level grup, perasaan *injustice* yang disumbangkan oleh masing-masing individu dapat menguatkan ikatan kebersamaan sebagai individu senasib sepenanggungan. *Injustice* dapat juga dimanipulasi sebagai senjata untuk

---

[130] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 29.
[131] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mobilisasi massa grup dalam melakukan kekerasan.[132] Poin inilah yang ingin diantisipasi oleh Laḥḥām dalam tafsirnya. Tidak selayaknya kaum muslim terkungkung oleh *irrational belief* yang berbentuk *injustice* terkait interaksi dengan non-muslim. Menyalahkan non-muslim atas semua ketidakberuntungan kelompok muslim bukanlah hal bijak. Sebaliknya, otokritik mutlak diperlukan sebagai usaha mengembalikan umat muslim pada *rational belief.*

Ketidakberuntungan kelompok muslim lebih dikarenakan peremehan *sunnat Allāh*, hukum sebab musabab dalam teori kausalitas. Kelompok muslim dapat diperlakukan buruk oleh kelompok non-muslim karena kelompok muslim merelakan dirinya untuk diperlakukan demikian. Menurut Laḥḥām, menurunnya kualitas keimanan, meninggalkan ilmu pengetahuan, saling berebut kekuasaan sesama muslim dan hilangnya sifat *iḥsān* adalah beberapa bentuk kerelaan tanpa sadar yang dilakukan kelompok muslim.[133] Dengan melakukan semua itu, kelompok muslim telah melukai diri serta menggali kubur sendiri.

Di antara hukum Allah adalah memberikan kekuasaan kepada pihak yang lebih memahami bagaimana menggunakan alam, mengetahui cara untuk memanfaatkannya, dan berusaha semaksimal mungkin untuk mendapatkan apa yang dibutuhkan.[134] Pada bagian ini terlihat bagaimana *injustice* telah menguasai mayoritas muslim sehingga selalu menunjuk orang lain (non-muslim) atas tragedi yang menimpa dan menguapkan budaya kritis atas diri sendiri. Sebuah penyimpangan yang perlu diluruskan dan diobati.

---

[132] Eidelson, "An Individual-Group Belief," 3.
[133] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 11 Maret 2017.
[134] Laḥḥām, "*Status Facebook*," 11 Juni 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3) Kerentanan (*Vulnerability*)

Perilaku menyimpang nomor ketiga yang harus diluruskan adalah perasaan kerentanan. Kerentanan mewakili keyakinan individu atau kelompok bahwa dirinya terus-menerus menjadi objek pihak lain, sehingga hidup dengan cara yang sulit. Dunia yang mereka hadapi adalah dunia yang kejam dan pasti menjadikan mereka sebagai korban.[135] Mereka terkungkung dalam perspektif irasional tentang kelemahan dan ketidakterlindungan diri. Keyakinan demikian dapat mendorong individu maupun kelompok pada kecemasan (*anxiety*) level tinggi. Emosi kecemasan yang dirasakan manusia terkait erat dengan emosi ketakutan (*fear*) dan kekhawatiran (*worry*) yang muncul. Kecemasan seringkali mucul karena ada hal menakutkan yang diprediksi mungkin terjadi sebagai sebuah konsekuensi (*possible consequences*) akan suatu peristiwa.[136] Dalam batas normal kecemasan dapat mendorong manusia untuk mengantisipasi sesuatu yang tidak diinginkan dengan melakukan adaptasi. Sebaliknya, jika emosi kecemasan dirasakan dalam dosis berlebih maka akan memenjara manusia pada *catastrophic thinking* (pikiran yang bersifat katastrofe); yaitu pikiran yang meyakini betapa lemah, rapuh dan tidak terlindunginya seorang individu di tengah dunia yang sangat berbahaya dan dapat menimbulkan malapetaka secara tiba-tiba. Dunia baginya selalu berputar pada gambaran negatif yang ekstrem. Tidak jarang, masa depan baginya dapat disimpulkan hanya berdasarkan informasi yang sangat minim atau bahkan tanpa informasi sama sekali.[137]

---

[135] Eidelson, "An Individual-Group Belief," 2.
[136] Beck, *Cognitive Therapy*, 69.
[137] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 186.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keyakinan irasional tentang kerentanan tersebut berpengaruh negatif dalam pemaknaan ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait interaksi antara muslim dan non-muslim. Kekeliruan dalam menyikapi pengalaman buruk masa lalu tentang hubungan *intergroup* antara keduanya akan menyisakan keyakinan tentang kerentanan masing-masing kelompok dari perilaku buruk kelompok lain. Hal tersebut akan mendorong munculnya pikiran bagaimana menghabisi *outgroup* bahkan tanpa alasan dan pertimbangan matang. Sejarah yang sama bisa ditemukan dalam keyakinan umum pada masyarakat Rwanda, Armenia, Jerman, atau Kamboja: "ketakutan abadi adalah jika mereka tidak menghancurkan musuh nyata ataupun imajiner terlebih dahulu, maka mereka pasti akan dimusnahkan".[138] Bagi kelompok ini, membunuh lebih baik dari pada dibunuh. Dalam konteks hubungan antara kelompok muslim dan non-muslim saat ini, hal demikian selayaknya tidak lagi terjadi. Hanya para pemberani yang tidak gentar menghadapi ketakutan yang bersumber dari kecemasan akibat keyakinan irasional akan kerentanan diri dan kelompoknya. Dia mungkin terbunuh, tetapi pada saat yang sama, telah menghidupkan kemanusiaan dalam diri saudaranya sesama manusia.[139] Harus ada pihak yang tetap berpegang pada kesadaran penuh sebagai manusia.

Melawan pihak manapun yang berusaha mencelakakan kelompok muslim adalah keharusan, demikian juga menerapkan kewaspadaan kepada pihak yang memusuhi. Namun, membabi buta dan menggeneralisasi perlawanan kepada pihak yang diduga (secara prematur dan belum terbukti) membahayakan umat

---

[138] Daniel Chirot, "Introduction," Daniel Chirot & Martin E. P. Seligman (ed.), *Ethnopolitical Warfare: Causes, Consequence and Possible Solutions* (Washington: American Psychological Association, 2001), 10.

[139] Hal tersebut dituliskan Laḥḥām ketika menafsiran ayat tentang kisah dua putra Nabi Adam yang terdapat pada QS. al-Mā'idah [5]: 27. Laḥḥām, "Status Facebook," 2 Juni 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

muslim tidak dapat dibenarkan. Laḥḥām dengan tegas menyatakan bahwa perintah untuk membunuh orang-orang musyrik diikat dengan persyaratan jika mereka melakukan hal yang sama kepada umat Islam. Hukum tersebut dilakukan sebagai usaha untuk menghilangkan kezaliman, permusuhan, dan kerusakan di muka bumi ketika cara lain tidak dapat dilakukan.[140] Artinya, sasaran perlawanan tersebut harus jelas, terbatas, dan sesuai dengan aturan-aturan yang ada. Perlawanan terhadap orang-orang musyrik tidak dibenarkan jika hanya didasari oleh kecemasan berlebihan yang timbul dari ketakutan akan ketidaksanggupan menghadapi jika kelompok mereka melakukan penyerangan.

4) Ketidakpercayaan (*Distrust*)

Perilaku menyimpang keempat yang harus diubah adalah ketidakpercayaan. Bersikap waspada pada setiap orang dan keadaan dengan sewajarnya seringkali membantu seseorang untuk menjaga diri dari hal-hal yang tidak diinginkan. Di saat yang sama, tendensi berlebih untuk menafsirkan perilaku orang lain dengan kecurigaan di luar batas adalah sebuah problem kejiwaan[141] yang layak untuk mendapat perhatian. Ketidakpercayaan (*distrust*) biasanya muncul karena seseorang hanya memusatkan perhatiannya pada permusuhan dan pre-asumsi akan fitnah atau perlakuan buruk yang mungkin akan dilakukan pihak lain kepadanya.[142] Dalam tradisi tasawuf, *distrust* dalam psikologi dapat dipadankan dengan *sū' al-ẓann* (prasangka buruk). *Distrust* dapat menghalangi individu untuk menangkap informasi yang sebenarnya meski ketika bukti-bukti

[140] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 109.
[141] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 187.
[142] Eidelson, "An Individual-Group Belief," 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terlihat jelas. Ungkapan ayah al-Rūmī kepada para bangsawan Khawarizm, bisa mengingatkan lagi betapa manusia adalah tawanan cara pandangnya.[143]

Pada skala yang lebih besar, *distrust* dapat berkembang menjadi paranoid kolektif *(collective paranoia*)[144] yang dapat berimbas pada tumbuhnya benih konflik dalam hubungan antar kelompok. Hal demikian akan memunculkan pola interaksi yang tidak sehat dan membahayakan kesatuan yang memayungi kelompok-kelompok yang lebih luas. Terkait *irrational belief* ketidakpercayaan, Laḥḥām terlihat tetap mempertahankan kehati-hatian dan kewaspadaan. Saat membahas tentang kepercayaan terhadap kelompok non-muslim, Laḥḥām mengingatkan untuk tidak memberikan *walā'* (kepercayaan total dalam bentuk kedekatan dan ketertautan emosional secara mendalam) kepada mereka.[145] Pertimbangan Laḥḥām bukan karena non-muslim sebagai *outgroup* yang memiliki kepercayaan berbeda, tetapi karena sejarah membuktikan mereka sering melakukan pengkhianatan. Di saat yang sama, Laḥḥām menekankan pentingnya untuk tetap memosisikan kepercayaan pada tingkat yang wajar. Ketika ada non-muslim yang meminta suaka dan berkomitmen untuk hidup damai berdampingan dengan kelompok muslim, maka tidak ada alasan untuk tidak menerima mereka hanya karena *distrust* yang berlebihan. Segala sesuatu di dunia bisa mengalami perubahan, termasuk di dalamnya perilaku seseorang. Tidak ada gunanya membekukan kemungkinan-kemungkinan tersebut dalam kungkungan pasti dan selalu, karena akan menjebak pada frustasi yang berlebihan dan tidak dapat

---

[143] Ungkapan lengkap ayah al-Rūmī adalah: "Kalian adalah tawanan cara pandang lahiriah yang tidak ada gunanya. Kalian tidak pernah mendapatkan kemampuan menemukan hakikah". Jalaluddin Rumi, *Fihi ma Fihi*, terj. Ali Abu & Taufik Damas (Jakarta: Zaman, 2002), 12.
[144] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 187.
[145] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditoleransi oleh individu yang akhirnya membahayakan kesehatan mental diri sendiri.[146]

Bagi Laḥḥām, meski tidak mempercayai Tuhan yang sama, kelompok non-muslim tetap memiliki kebaikan dalam hal tertentu. Keyakinan Laḥḥām akan hal tersebut dapat dicermati dari kritiknya atas sebuah riwayat al-'Abbās yang menceritakan 'Alī ibn Abī Ṭālib yang mengucapkan: "*a lakum min maḥāsin?!"* (memangnya kalian memiliki kebaikan?!) ketika menjawab cemoohan orang-orang musyrik ketika membanggakan diri sebagai penjaga Kakbah dan penyedia minum bagi orang-orang yang berhaji:*"Fa hal naḥnu khayr am Muḥammad?!"* (maka, mana yang lebih baik: kami, atau Muhammad?!). Dalam pandangan Laḥḥām, tidak selayaknya ungkapan tersebut diucapkan oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib, karena tidak mungkin seorang manusia diciptakan oleh Allah tanpa memiliki satupun kebaikan. Sebagai rasionalisasi, Laḥḥām menuliskan: "Sepertinya itu terjadi ketika 'Alī dalam keadaan marah setelah pulang dari perang Ṭāḥinah".[147] Dalam postulat Arab dikenal *'Ayn al-riḍā 'an kulli 'aybin kalīlah wa 'ayn al-sukht tubdī al-masāwiy* (perspektif kerelaan akan menutup segala keburukan, dan cara pandang kemarahan (hanya) akan selalu menunjukkan keburukan).

5) Ketidakberdayaan (*Helplessness*)

Ketidakberdayaan adalah perasaan kelima dari rentatan penyimpangan dalam interaksi interpersonal ataupun interkelompok. Ketidakberdayaan identik dengan perasaan tidak mampu dan selalu pesimis dengan apapun yang

[146] Arthur Still, "Rationality and Rational Psychotherapy: The Heart of REBT," ed. Albert Ellis et al., *Rational and Irrational Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 30.
[147] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilakukan—bahkan dengan perencanaan yang matang sekalipun—selalu diyakini akan gagal.[148] Individu ataupun kelompok dengan *mindset* ketidakberdayaan rentan terjebak pada perspektif ketidakberuntungan (*weak of efficacy belief*) yang mendorong seseorang merasa pesimis. Di saat yang sama, seseorang atau kelompok dengan perasaan ketidakberdayaan dan pesimis akan memiliki daya rendah dalam mempertahankan semangat internalnya guna mencapai tujuan utama yang telah dicanangkan.[149] Ketidakmampuan mempertahankan semangat internal tersebut dapat mendorong seseorang untuk lebih suka memilih atau diarahkan kepada cara-cara instan guna mencapai tujuannya.

Laḥḥām mengkritik perilaku sebagian kaum muslim yang lebih mengedepankan cara-cara instan yang didominasi dengan kekerasan dalam rangka menjaga Islam dan umat Islam. Laḥḥām menuliskan: "Seseorang yang menggunakan akalnya tidak akan membutuhkan kekerasan, karena akal dan kekerasan adalah dua hal yang berlawanan".[150] Cara-cara harmonis seperti bidang sosial dan keilmuan dapat dikatakan membutuhkan waktu yang lebih lama dibanding cara-cara kekerasan (pemaksaan) dalam mengubah keagamaan seseorang. Sayangnya, bahkan negara-negara yang (mengaku) muslim, tidak memberikan anggaran yang setara antara bidang keilmuan dan bidang militer.[151]

Jika dilihat dari perspektif psikologis, keengganan umat muslim untuk mendahulukan cara-cara harmonis dalam mempertahankan Islam juga bersumber dari perasaan ketidakberdayaan. Keyakinan irasional tentang kegagalan dan

---

[148] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 187.
[149] Albert Bandura, *Self-Efficacy the Exercise of Control* (New York: Freeman, 1997), 328.
[150] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 127.
[151] Ibid., 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketidakberuntungan penggunaan cara-cara harmonis telah mengarahkan dan mengalihkan sebagian umat muslim pada cara-cara instan. Mengenalkan ajaran Islam dalam bentuk memberikan contoh santun dalam berinteraksi bukanlah hal mudah. Mengubah keyakinan seseorang tidak bisa dilakukan dalam jangka sehari atau dua hari.

Kognisi manusia menyimpan skema-skema yang menjelaskan tentang hal-hal penting yang terjadi dalam kehidupannya. Secara garis besar, skema dalam kognisi manusia dibagi menjadi skema negatif, dan skema positif. Masing-masing dari keduanya akan berkembang atau berganti sesuai dengan pengalaman keseharian.[152] Kedua skema tersebut saling terkait. Ketika seseorang menentukan pilihan berdasarkan skema positifnya, sebenarnya dia telah mengantisipasi peristiwa yang ada dalam skema negatif sebagaimana tersimpan pada kognisinya.[153] Ketika teori tersebut digunakan untuk menganalisis keyakinan irasional dalam berinteraksi dengan *outgroup* (non-muslim dan perempuan), seseorang bisa memilih perilaku kekerasan karena dalam kognisinya tersimpan skema bahwa berinteraksi dengan non-muslim akan membahayakan dan tidak menguntungkan.

Dalam konteks interaksi antara muslim dan non-muslim, skema kognitif yang dipengaruhi oleh *rational belief* ataupun *irrational belief* akan berebut menentukan untuk melawan atau menghindar (*fight or flight*). Seseorang yang percaya dan yakin bahwa setiap orang memiliki kebaikan dan percaya bahwa hasil

---

[152] Aaron T. Beck dan Emily A. P. Haigh, "Advances in Cognitive Theory and Therapy: The Generic Cognitive Model," *The Annual Review of Clinical Psychology* (2014): 5, diakses 28 Januari 2018.

[153] George A. Kelly, "A Brief Introduction to Personal Construct Theory," dalam *International Hanbook of Personal Construct Psychology* (London: Wiley, 2003), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhir adalah hak Allah berdasarkan *rational belief*-nya, maka jalan sulit yang menuntut perjuangan dan kesabaran bukanlah masalah baginya. Keyakinan bahwa *al-ajr 'alā qadr al-kaddi* (pahala akan selalu seimbang dengan usaha) menjadi salah satu pendorongnya. Keyakinan akan kemampuan diri, akan membuatnya bertahan meski menurut orang lain hal yang dilakukannya adalah sia-sia. Sebaliknya, mereka yang setengah hati dengan jalan harmonis yang sulit, akan tergoda untuk menggunakan jalan pintas: jalan kekerasan.

Setelah penyimpangan-penyimpangan kognitif dan emotif dapat dikenali, seseorang dapat melangkah pada fase berikutnya, yaitu menggali kembali tujuan utama yang ingin dicapai. Menggali kembali tujuan utama penting dilakukan untuk memberikan gambaran objektif terhadap klien. Dengan mengetahui tujuan sebenarnya, seseorang diharap dapat memilih cara yang lebih baik dalam bereaksi dan berperilaku terhadap lingkungannya, serta meninggalkan reaksi tidak sehat yang telah diidentifikasi pada fase sebelumnya.

b. Penggalian Tujuan Utama dari Perilaku

Proses kedua yang harus dilakukan oleh terapis adalah menggali tujuan utama yang ingin dicapai oleh klien, dan menunjukkan kepada klien tentang kemungkinan-kemungkinan yang dapat dilakukan untuk mencapainya. Hidup adalah pilihan, begitu juga menyikapi (dalam konteks penelitian ini adalah menafsirkan) al-Qur'an. Pada tahap ini, terapis dituntut untuk dapat mengarahkan klien agar dapat melihat ayat-ayat "pseudo kekerasan" dengan cara yang berbeda, menggunakan penerangan baru (*seeing things in a new light*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seseorang yang telah terbiasa melihat sebuah ruangan dengan cahaya redup, mungkin akan melewatkan beberapa detail ruangan. Hal yang berbeda akan terjadi ketika penerangan ruangan diganti dengan lampu yang lebih terang. Bisa jadi, ruangan yang selama ini terasa membosankan dan menyesakkan, akan terlihat indah, luas dan menyenangkan. Anggapan bahwa ruangan itu menyesakkan timbul karena cahaya redup, dan seseorang dapat memilih untuk berusaha mengganti lampunya untuk mulai memperbaiki caranya dalam melihat ruangan yang sama atau membiarkannya begitu saja. Demikian pula dalam cara memandang al-Qur'an. Semakin terang cahaya yang digunakannya, maka seseorang akan lebih mudah melihat al-Qur'an yang tidak menyesakkan. Al-Qur'an sebagai rahmat, dan bukan laknat.

Untuk mengaplikasikan *reframing* tersebut, seseorang harus menggali signifikansi al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) untuk menjadikannya landasan dalam berpikir, berperasaan, dan berperilaku. *Maqāṣid al-Qur'ān* adalah target yang ingin dicapai melalui perilaku humanis berdasarkan pertimbangan kognisi dan emosi yang jernih. Dari tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām, penulis menyimpulkan tiga tujuan utama yang tersirat dalam ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait interaksi dengan non-muslim.

1) Menekankan Dialektika Keadilan dan Keimanan

Penyadaran tentang lima *dangerous ideas* yang telah disebutkan pada pembahasan sebelumnya diharapkan dapat menyiapkan psikologi pembaca untuk lebih memahami tujuan dasar dari penetapan hukum yang ditulis oleh al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, mereka akan dapat memilih reaksi berbeda untuk satu hal yang sama.

Dalam pandangan Laḥḥām, keadilan adalah salah satu *maqāṣid al-Qur'ān* yang menjadi fondasi hukum-hukum yang ditetapkan dalam al-Qur'an,[154] dan cerminan akan keimanan dalam Islam.[155] Setiap ayat yang berhubungan dengan penetapan hukum akan selalu menjunjung keadilan sebagai manifestasi dari keimanan seorang muslim. Hal yang sama juga dapat ditemukan dalam ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang secara selintas terlihat sebagai ajaran untuk memusuhi kelompok non-muslim. Jika dicermati, ayat-ayat tersebut tidak memerintahkan umat muslim untuk berlepas diri atau membunuh orang-orang non-muslim hanya karena perbedaan agama.

Pengecualian penerapan hukum terhadap orang-orang non-muslim yang tidak melanggar perjanjian damai, pemberian tenggang waktu, ataupun izin untuk memberikan suaka bagi yang meminta adalah beberapa hal yang menjadi bukti bahwa al-Qur'an tidak pernah melegalkan genosida terhadap kelompok di luar dirinya. Nizar Abazhah setidaknya mencatat tiga alasan Nabi berperang: *pertama*, melayani serangan musuh sebagaimana pada perang Badar, perang Khandaq ataupun perang Uhud. *Kedua*, memberi pelajaran pada kelompok yang mencari gara-gara ataupun bersekongkol untuk mengacaukan perjanjian damai. Perang kedua ini bertujuan sebagai upaya penertiban dan penegakan hukum, seperti pada perang Bani Quraizhah dan perang Khaibar. *Ketiga*, melawan musuh yang

[154] Laḥḥām, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 165.
[155] Ibid., 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengancam kaum muslim dan menggagalkan penyerangan seperti dalam perang Tabuk.[156]

Jika tujuan utama dari perintah pada ayat "pseudo kekerasan" terhadap non-muslim sekadar perintah membunuh karena perbedaan agama, maka al-Qur'an tidak akan pernah menunjukkan pengecualian-pengecualian tertentu. Pada saat yang sama, jika tidak ada pengecualian, maka perintah untuk membunuh non-muslim tidak ada bedanya dengan genosida yang dilakukan oleh Serbia terhadap warga muslim Kosovo-Bosnia, atau Hitler terhadap orang-orang Yahudi.

Bagi Laḥḥām, ada keterkaitan antara kezaliman dan kesyirikan, sebagaimana ada pertalian antara keadilan dan keimanan. Hukum keterkaitan tersebut berlaku secara umum, dan bukan hanya untuk orang-orang muslim saja, atau terbatas pada orang-orang non-muslim. Masing-masing pihak memiliki potensi untuk melakukan kezaliman atau berperilaku adil. Bukan hanya seorang non-muslim yang mungkin berperilaku zalim dan membahayakan keadilan. Seorang muslim juga dapat berbuat zalim. Ketika hal tersebut terjadi, maka dia tengah terjebak dalam kesyirikan, dan setiap kesyirikan layak untuk diperangi.[157] Tujuan utama yang ingin digarisbawahi oleh al-Qur'an menurut Laḥḥām adalah memerangi perilaku buruk bukan pelaku keburukan itu sendiri. Hal tersebut sesuai

---

[156] Nizar Abazhah, *Perang Muhammad Kisah Perjuangan dan Pertempuran Rasulullah* (Jakarta: Zaman, 2011), 327.

[157] Laḥḥām membagi kezaliman menjadi dua: kezaliman kepada Allah, dan kezaliman kepada sesama makhluk. Manusia tidak dituntut untuk memerangi seseorang karena berbuat zalim kepada Allah, agar jangan sampai agama menjadi sebuah paksaan. Allah lebih berhak untuk membalas ataupun mengampuni kezaliman jenis pertama. Hal itu berbeda dengan kezaliman kedua yang menargetkan sesama makhluk. Orang yang melakukan kezaliman jenis kedua inilah yang harus diperangi. Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat Al-Tawbah*, 24; Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat Al-Baqarah*, 382.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan janji Allah untuk menerima tobat hamba yang benar-benar menyesali perilaku buruknya.

Ketika seorang muslim mengetahui tujuan utama dari ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait pola interaksi dengan non-muslim adalah untuk menegakkan keadilan sebagai manifestasi dari keimanan, diharapkan suasana hatinya akan lebih positif. Suasana hati positif diketahui dapat meningkatkan perilaku kreatif seseorang.[158] Untuk menegakkan keadilan, seseorang tidak harus melakukan kekerasan dan atau terburu-buru melegalkan pembunuhan kepada pihak-pihak terduga bersalah, apalagi pada mereka yang tidak bersalah. Perilaku tidak tepat tersebut dapat membuat penegak keadilan terjebak pada ketidakadilan yang lain. Keterjebakan yang disebabkan oleh *dangerous ideas* yang melahirkan *irrational belief* seseorang ketika bereaksi tentang sesuatu atau seseorang. Mensterilkan tujuan utama dari kontaminasi-kontaminasi berbahaya, menjadi penting agar seseorang dapat bereaksi dengan lebih bijak dan lebih humanis.

Dengan logika tersebut, yang seharusnya diperangi oleh umat Islam adalah ketidakadilan, bukan semata-mata orang non-muslim. Non-muslim yang berbuat zalim adalah musuh al-Qur'an, dan orang muslim yang berlaku zalim tidak dibela oleh al-Qur'an. Mendiamkan sebuah ketidakadilan tidak bisa diterima oleh Laḥḥām. Setiap ketidakadilan harus dilawan. Setiap muslim selayaknya vokal dalam menegakkan keadilan dengan tetap mempertahankan cara-cara santun dan tanpa kekerasan.[159]

---

[158] Mif Baihaqi, *Pengantar Psikologi Kognitif* (Bandung: Refika Aditama, 2016), 313.
[159] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 24; Laḥḥām, "Status Facebook," 9 Juni 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2) Waspada: Proporsional dalam Bertindak

Sejarah manusia, di antaranya sejarah umat muslim tidak luput dari pengkhianatan dan konspirasi pihak-pihak yang tidak bertanggung jawab. Pengkhianatan yang terjadi dalam sejarah umat muslim pernah disebabkan oleh kelompok non-muslim dan kelompok muslim itu sendiri yang kemudian lebih dikenal sebagai kelompok orang-orang munafik. Sebagai sebuah bagian sejarah yang akan selalu ada, pengkhianatan dan konspirasi harus diantisipasi. Menerapkan kewaspadaan dan kehati-hatian dalam berinteraksi menjadi sebuah pilihan tepat. Untuk melakukan keduanya, Laḥḥām menawarkan dua cara: *pertama,* membekali dan mempersiapkan diri dengan kekuatan penuh,[160] dan *kedua,* tidak memberikan kesetiaan bulat kepada pihak-pihak yang pernah mengecewakan umat Islam.[161]

Kekuatan penuh dalam perspektif Laḥḥām bukan sekadar kekuatan bersenjata atau kekuatan fisik semata. Kekuatan penuh melambangkan penguasaan hal-hal penting sesuai pandangan masing-masing era dan peradaban. Untuk konteks kekinian, penguasaan media massa, ilmu pengetahuan, teknologi, perdagangan, ekonomi, dan hal-hal lain yang dapat menopang kesejahteraan umat adalah kekuatan. Dari setiap kelompok muslim, patut ada *man yatafaqqah fī al-dīn* (seseorang yang mendalami agama). Mendalami agama bagi al-Qur'an tidak hanya terbatas pada ilmu-ilmu yang tercium beraroma akhirat, tetapi juga sains yang terlihat bertampang duniawi. Al-Qur'an tidak membenarkan penggalian ilmu

[160] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 63.
[161] Ibid., 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan yang hanya bertujuan memuaskan keingintahuan seseorang,[162] karena mendalami ilmu dan sains dalam tradisi al-Qur'an adalah ibadah dan upaya untuk mengenal serta membuktikan kemahakuasaan Sang Pencipta.[163]

Sebelum memulai langkah untuk menggali dan mempelajari sekian banyak ilmu, umat muslim sebaiknya bersedia mengakui kelemahannya saat ini. Menerima fakta bahwa umat Islam sedang tertinggal dalam bidang ilmu penting untuk menetralkan psikologi kelompok muslim. Terlena dengan kejayaan masa lalu, akan menempatkan psikologi umat muslim pada *irrational belief* dan menumpulkan keinginan untuk bangkit. Tanpa kesadaran dan kemauan untuk mengejar ketertinggalan itu, umat muslim rentan menjadi korban konspirasi kapitalisme dan neo-kolonialisme. Ketika hal itu terjadi, umat Islam sepatutnya tidak mengeluhkannya, sebab mereka tidak mau memahami hukum kausalitas dalam *sunnat Allāh.*[164] Dalam proses REBT, menerima kenyataan merupakan langkah paling penting untuk memulai titik balik penyembuhan. Hal yang sama juga berlaku untuk umat Islam masa kini. Penyangkalan akan realita dan fakta tidak akan menguntungkan dalam proses terapi. Umat muslim perlu menerima dengan ikhlas agar dapat menentukan perilaku apa yang harus dilakukan sebagai reaksi sehat dari kenyataan yang ada.

Cara kedua yang ditawarkan Lahhām yaitu tidak memberikan kesetiaan sepenuhnya (*walā'*) kepada pihak-pihak yang pernah mengecewakan umat Islam. Langkah kedua ini dapat dikategorikan sebagai bentuk kewaspadaan akan pengkhianatan. Ketika seseorang dikhianati untuk pertama kali, maka indranya

[162] Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern* (Bandung: Mizan, 2011), 122.
[163] Alkhateeb, *Sejarah Islam Yang Hilang*, 92.
[164] Fikriyati, "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām", 5 Oktober 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memberi informasi kepada otak tentang apa yang terjadi. Informasi tersebut akan menjadi ingatan jangka pendek yang berkonstribusi dalam penentuan reaksi saat kejadian. Ketika peristiwa pengkhianatan tersebut telah berlalu, maka kognisi manusia akan menyimpan bagian-bagian inti dan memindahkannya ke dalam ingatan jangka panjang.[165]

Ingatan jangka panjang tentang pengkhianatan dapat digunakan sebagai pagar untuk melindungi diri ketika menghadapi kelompok atau orang yang berperilaku sama ataupun mendapati gejala-gejala yang mirip di masa datang. Ketika berhadapan dengan sesuatu yang pernah menyakitinya, seseorang perlu memeriksa dalam kondisi aman sebelum menutuskan apa yang akan dilakukannya sebagai reaksi. Dia perlu membangun pagar dan mengamati dari balik sisinya, untuk memutuskan apakah aman untuk membuka pagar atau membiarkannya tetap terkunci. Hal yang sama juga perlu dilakukan oleh umat muslim ketika berinteraksi. Kewaspadaan dan kehati-hatian diharapkan dapat menuntun umat muslim bertindak proporsional dan tidak terjebak pada generalisasi yang tidak sehat. Berlebihan dalam menggeneralisasi sesuatu dapat mendorong timbulnya reaksi tidak tepat, yang sedikit atau banyak akan merugikan umat muslim.

3) Totalitas Lahir dan Kemurnian Batin

Secara selintas, membaca QS. al-Tawbah [9]: 17-18 akan menyimpulkan ketidakpantasan orang-orang non-muslim untuk memakmurkan masjid dan pembacaan atas ayat ke-28 pada surah yang sama akan sampai pada kata akhir

[165] Matt Jarvis, *Teori-Teori Psikologi Pendekatan Modern untuk Memahami Perilaku, Perasaan dan Pikiran Manusia* (Bandung: Nusa Media, 2015), 113.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang kenajisan non-muslim. Dalam tafsirnya, Laḥḥām menegaskan bahwa tujuan utama yang kerap luput dari perhatian umat muslim dari kedua ayat tersebut adalah pentingnya untuk berusaha maksimal secara lahir dan memurnikan batin hanya untuk tauhid.[166] Memakmurkan masjid adalah perbuatan baik. Orang yang membangga-banggakan dirinya karena telah berbuat baik justru terjebak pada keburukan. Hal yang sama menjadi alasan mengapa Allah menolak amal kebaikan orang-orang musyrik sebagaimana tertulis dalam ayat ke-17. Hal tersebut dikuatkan dengan bagian ayat ke-18 *"wa lam yakhsha illā Allāh"* (dan tidak takut kecuali hanya kepada Allah), yang menekankan tentang pentingnya pemurnian batin. Ketika seseorang menyimpan ketakutan akan sesuatu, maka dirinya akan merasa khawatir. Jika seseorang mengharapkan pujian atau keuntungan ketika melakukan sebuah kebaikan, maka di saat yang sama bagian dari dirinya mengkhawatirkan ketiadaan pujian atau kerugian yang mungkin terjadi. Kekhawatiran akan melahirkan kecemasan, dan kecemasan merupakan perilaku maladaptif yang menghambat proses adaptasi manusia.[167] Dalam keseharian, seseorang yang mencemaskan sesuatu tidak dapat melakukan pekerjaan secara total. Sebaliknya, ketika seseorang telah berhasil memurnikan batinnya dan menyingkirkan kecemasan karena mengharap selain rida Allah, maka saat itulah dia telah mencapai ketenangan sesungguhnya. Ketenangan itu memiliki nama lain dalam al-Qur'an, yaitu: keikhlasan, sebuah keadaan ketika

[166] Laḥḥām, *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*, 46.
[167] D. Caroline Blanchard and Robert. J. Blanchard, "Defensive Behaviors, Fear, and Anxiety," dalam *Handbook of Anxiety and Fear* (Amsterdam: Academic Press, 2008), 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang sampai pada puncak kemurnian batin, hingga tidak lagi dapat mengenali adanya wujud keikhlasan dalam keikhlasan itu sendiri.[168]

Dalam kajian psikologi, perilaku kecemasan lebih didominasi oleh faktor internal dibanding eksternal. Kurangnya religiusitas seseorang, ketakutan akan masa depan, dihantui oleh masa lalu, dominasi rasa pesimis dan pikiran-pikiran irasional dalam banyak hal lebih memengaruhi seseorang dibanding faktor eksternal yang berasal dari orang lain atau lingkungan di sekitarnya.[169] Jika seorang muslim dapat memurnikan batinnya hanya untuk Allah, maka dia akan melakukan perbuatan lahir dengan penuh totalitas. Di saat yang sama, totalitas akan melahirkan kreativitas dan mencegah stagnasi. Hasilnya, psikologi umat muslim tidak hanya terpaku pada emosi-emosi negatif, tetapi juga tergerakkan untuk menumbuhkan emosi positif yang diharapkan lebih bermanfaat dalam proses pengembangan dan peningkatan kesejahteraan umat serta kedamaian semesta.

B. Interaksi dengan Perempuan

Dalam kehidupan manusia, bahkan pada era mileneal saat ini, perempuan seringkali menjadi objek kekerasan.[170] Sebab yang mendasari kekerasan terhadap

---

[168] Dalam bahasa al-Ghazālī mengutip al-Sūsī disebutkan bahwa: "*al-Ikhlāṣ faqd ru'yat al-ikhlāṣ"* (Keikhlasan adalah ketiadaan wujud keikhlasan itu sendiri), artinya ketika seseorang masih dapat melihat keikhlasan dalam perbuatannya, maka sejatinya dia belum sampai pada taraf ikhlas yang sebenarnya. al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 4, 402; Ibn 'Athāillāh al-Sakandari, *Pencerah Kalbu,* terj. A. Fauzy Bahreisy (Jakarta: Serambi, 2002), 186.

[169] M. Nur Ghufron and Rini Risnawita S., *Teori-Teori Psikologi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017), 147.

[170] Dilaporkan oleh UN Woman berdasarkan data tahun 2015-2017, 35% perempuan pernah mengalami kekerasan psikis dan atau kekerasan seksual, bahkan di beberapa negara tertentu persentase tersebut mencapai angka 70%. Dalam dunia kerja, 82% perempuan yang menduduki kursi parlemen yang berpartisipasi dalam studi interparlemen dari 39 negara dari 5 benua

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan tercatat beragam dan tidak sama dalam masing-masing wilayah, peradaban dan agama. Dalam ungkapan Moriz Winternitz yang dikutip oleh Annemarie Schimmel "Wanita selalu menjadi sahabat agama, tetapi umumnya agama bukan sahabat bagi wanita".[171] Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam juga tidak terlepas dari anggapan tersebut karena merekam tindak kekerasan yang dialamatkan kepada perempuan. Hal tersebut—oleh beberapa kalangan—dianggap melegitimasi kekerasan terhadap perempuan.[172]

Kekerasan yang dimaksud dalam pembahasan ini dapat dirunut pada satu akar: superioritas laki-laki terhadap perempuan. Anggapan superioritas laki-laki terhadap perempuan tersebut digunakan untuk menunjukkan sisi kekerasan al-Qur'an terhadap perempuan khususnya pada dua isu besar: laki-laki sebagai pemimpin perempuan, dan legitimasi untuk melakukan kekerasan fisik terhadap perempuan. Secara selintas, karena memerintahkan kekerasan, ayat tersebut dapat disebut sebagai "ayat kekerasan" terhadap perempuan. Namun, berdasarkan teori

---

melaporkan pengalaman kekerasan psikologis ketika melaksanakan tugas sebagai anggota parlemen, bahkan 44% di antaranya dilaporkan terbunuh atau mengalami kekerasan fisik. Tidak semua data tersebut dapat penulis paparkan di sini. UN Women, "*Facts and Figures: Ending Violence against Women Various Form of Violence*," www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures, diakses 5 Januari 2018; bandingkan dengan data di Indonesia yang menyebutkan selama tahun 2017 terjadi 259.150 kasus kekerasan terhadap perempuan. Sebanyak 245.548 kasus diperoleh dari 358 Pengadilan Agama dan 13.602 kasus yang ditangani oleh 233 lembaga mitra pengadaan layanan yang tersebar di 34 provinsi seluruh Indonesia. Komnas Perempuan, *"Lembar Fakta Catatan Tahunan Komnas Perempuan,"* https://www.komnasperempuan.go.id>file, diakses 5 Januari 2018.

[171] Annemarie Schimmel, "Kata Pengantar," dalam Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Bandung: Mizan, 1998), 15.

[172] Dalam beberapa kali kesempatan tahun 2011 di wilayah Pamekasan-Madura, penulis menerima pengaduan tentang tindak kekerasan yang kerap dilakukan suami kepada istrinya. Suatu ketika, sang istri memberanikan diri untuk bertanya: "Apakah benar al-Qur'an memerintahkan seorang suami untuk memukul istrinya?". Beberapa detik penulis sempat tersentak. Setelah penulis korek, pertanyaan reaksional tersebut muncul karena sang suami sering menyitir QS al-Nisā' [3]: 34 ketika melakukan tindak kekerasan kepada pihak istri. Berdasarkan keterangan pihak istri, sang suami mendapatkan pemahaman tersebut dari guru *ngaji*-nya yang menjunjung superioritas laki-laki atas perempuan. Bandingkan dengan: Etim E. Okon, "The Status of Woman in Islam," *IOSR Journal of Humanities and Social Science*, Vol. 10, No. 2 (Maret-April 2013), 21, diakses 17 Januari 2018

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang penulis kemukakan pada bab kedua, ayat tersebut lebih layak disebut sebagai ayat "pseudo kekerasan" kategori eksplisit restoratif, karena bertujuan untuk merestorasi keluarga demi kebaikan bersama, dan bukan semata melegalkan kekerasan *an sich*.

1. Tafsir Ayat Interaksi dengan Perempuan dalam Karya Ḥannān Laḥḥām

Sampel yang penulis gunakan untuk menganalisis tafsir Laḥḥām terhadap ayat "pseudo kekerasan" terkait pola interaksi perempuan dan laki-laki adalah QS. al-Nisā' [4]: 34:

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٞ لِّلۡغَيۡبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُۚ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرٗا.

> "Kaum laki-laki itu adalah *qawwām* bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka. Sebab itu maka wanita yang salihah, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan *nushūz*-nya, maka nasihatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar". [173]

Ketika menafsirkan ayat tersebut, Laḥḥām mengerucutkan pada dua pembahasan pokok: kepemimpinan laki-laki dan penyelesaian masalah keluarga. Masing-masing dari kedua pokok pembahasan tersebut saling terkait dan mengajarkan bagaimana seharusnya pola interaksi antara laki-laki dan perempuan.

[173] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Kepemimpinan Laki-laki

Laḥḥām memulai tafsir ayat ke-34 dari surah al-Nisā' dengan memaparkan koherensi pembahasan ayat tersebut dengan ayat sebelumnya. Tipe tersebut dapat dikategorikan sebagai *linear-atomistik*, yaitu mengaitkan makna antar ayat yang terletak berurutan.[174] Pada pendahuluan tafsir surah al-Nisā', Laḥḥām mengaplikasikan model koherensi *organic-holistic* yang membentuk satu tema besar: purifikasi masyarakat muslim dari aturan-aturan Jahiliyah untuk mencapai standar masyarakat beriman. Pencapaian standar tersebut harus didukung oleh pengetahuan yang cukup terhadap musuh-musuh yang harus dihadapi di samping pentingnya menerapkan asas *takāful* (saling menjamin), *tarāḥum* (saling mengasihi), *tanāṣuḥ* (saling menasihati), *amānah* (percaya), *'adl* (adil), dan *ṭahārah* (suci/bersih) dalam semua aturan kemasyarakatan.[175] Tema besar ini berfungsi untuk memberikan rambu penafsiran ayat-ayat yang menjadi bagian dari surah sebagai sebuah organisme[176] yang memiliki segala keunikan dan kekhasannya.

---

[174] Dalam pembahasan koherensi al-Qur'an (dikenal dalam tradisi klasik dengan *munāsabah*), Mustansir Mir menyimpulkan dua bentuk tipologi yang digunakan oleh mayoritas mufasir, yaitu *linier-atomistic* dan *organic-holistic.* Model *linier-atomistik* diterapkan dalam bentuk mengaitkan koherensi ayat pertama dengan ayat kedua, dan menyambungkan ayat kedua dengan ayat ketiga. Sedangkan *organic-holistic* lebih mengedepankan keterkaitan tema pembahasan dalam satu kelompok ayat atau dari sebuah surah secara utuh. Model *organic-holistic* lebih mengedepankan sisi kesatuan sebuah surah sebagai organisme utuh yang terdiri dari kelompok ayat yang memiliki titik tekan unik dan berbeda dari surah yang lain. Mustansir Mir, "The Sūra as A Unity A Twentienth Century Development in Qur'ān Exegesis," dalam ed. G. R. Hawting dan Abdul Kader A Shareef, *Approaches to the Qur'an* (New York: Routledge, 1993), 212 dan 219.

[175] Ḥannān Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'* (Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1986), 19.

[176] Kata organisme, dalam disiplin Biologi, digunakan untuk menunjukkan segala jenis makhluk hidup (tumbuhan, hewan, dan sebagainya); susunan yang bersistem dari berbagai bagian jasad hidup untuk suatu tujuan tertentu. Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, "*Kamus Besar Bahasa Indonesia*" (https://kbbi.web.id/organisme.html) diakses 15 Januari 2018; Kata organisme yang penulis gunakan terinspirasi oleh tulisan Mustansir Mir dan Angelika Neuwrith. Sebagai sebuah entitas tersendiri, masing-masing surah al-Qur'an memiliki bagian-bagian interaktif (ayat-ayat yang saling terkait), yang diletakkan sedemikian rupa (*tawqīfī*) demi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pembahasan tentang kepemimpinan laki-laki yang disinggung oleh ayat ke-34 tidak dapat dilepaskan dari ciri khas surah al-Nisā': membangun masyarakat berstandar *Rabbānī* (sesuai aturan dan tuntunan Allah). Sebagai lembaga terkecil dari setiap masyarakat, keluarga membutuhkan seorang *qawwām*. Laḥḥām menafsirkan *qiwāmah* dalam ayat tersebut sebagai *mas'ūlīyah* (tanggung jawab), *tawjīh* (pengarahan), dan *ri'āyah* (pengawasan/penjagaan).[177] Ayat yang menjelaskan tentang *qiwāmah* dapat dianalogikan sebagai salah satu bagian aturan dalam keluarga muslim. Seorang laki-laki seharusnya bertugas sebagai penanggung jawab, pengarah, dan penjaga keluarga. Jika keadaan perempuan dalam sebuah keluarga menjadi buruk, maka hal tersebut menjadi indikator penyepelean dan kesalahpahaman seorang laki-laki[178] akan pembagian kerjanya sesuai dengan aturan yang ditetapkan oleh al-Qur'an.

Makna *qiwāmah* tidak seharusnya dipahami sebagai bentuk pengebirian peran perempuan dalam keluarga dan masyarakat, terlebih sebagai pemusnah hak-hak seorang perempuan sebagai seorang warga negara. *Qiwāmah* merupakan tugas domestik dalam keluarga untuk menjaga lembaga tersebut tetap berjalan dengan baik.[179] Pada pembahasan makna *qiwāmah*, terlihat keterpengaruhan Laḥḥām oleh pandangan Sayyid Quṭb.[180] Hal tersebut terlihat kontras dengan

---

sebuah tujuan tertentu yang tertuang dalam tema besar dari sebuah surah. Oleh karena itu, satu pembahasan yang sama, akan selalu memiliki rasa berbeda pada setiap surah, sebagaimana seorang manusia tidak akan pernah ada yang sama. lihat: Angelika Neuwirth, "Qur'an and History a Disputes Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 5, No. 1 (2003), 11; Mir, "*The Sūra as A Unity*," 219.

[177] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 121.

[178] Ḥannān Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2002), 8.

[179] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 122.

[180] Gagasan yang disampaikan Laḥḥām dapat dikatakan sangat mirip dengan yang dituliskan Quṭb ketika membahas tentang ayat yang sama. Lihat: Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 2, 652.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kritik tajam Laḥḥām terhadap pandangan Quṭb ketika membahas tentang pola interaksi dengan non-muslim sebagaimana disebutkan pada pembahasan di awal bab. Kenyataan tersebut setidaknya menunjukkan bahwa Laḥḥām tidak mengultuskan sumber tafsir tertentu yang digunakannya, tetapi lebih konsisten mengusung tafsir harmonis dalam pemaknaan al-Qur'an. Sisi harmonis tersebut juga dapat dicermati dari contoh aplikatif yang ditawarkan Laḥḥām dari kata *qiwāmah* itu sendiri. *Qiwāmah* tidak selayaknya digunakan sebagai alasan seorang suami boleh memaksakan pendapatnya kepada istri, sebaliknya, sebagai penanggung jawab yang baik, laki-laki sepatutnya mendiskusikan segala permasalahan dengan perempuan untuk bersama-sama mencari jalan keluar terbaik. Hal tersebut memiliki konsekuensi ketat, jika seorang laki-laki tidak dapat memenuhi tanggung jawab *qiwāmah* sebagaimana yang diamanatkan al-Qur'an kepadanya, maka dia tidak berhak atas penghormatan perempuan sebagai partner kerjanya dalam keluarga.[181]

Di sisi lain, Laḥḥām menekankan pentingnya seorang perempuan untuk memprioritaskan proyek utamanya dalam keluarga: *ṣinā'at al-insān* (memproduksi manusia),[182] dan tugasnya sebagai manusia yang sejajar dengan laki-laki.[183] Ketika membincang tentang hak-hak perempuan, Laḥḥām

---

[181] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 122.

[182] Bagi Laḥḥām, perempuan tidak dibebankan tugas domestik selain tugas reproduksi. Beban tugas-tugas lainnya ditanggung oleh laki-laki. Di bagian lain, Laḥḥām dengan tegas mengkritik para suami yang membebani istrinya dengan tugas-tugas domestik hingga tidak memiliki waktu untuk mengembangkan diri dan keilmuan yang seharusnya sebagai sesama manusia muslim. Kata-kata "Di mana laki-laki muslim yang bertanya kepada istrinya ketika pulang ke rumah: 'Berapa buku yang telah kau baca' dan bukannya 'Apa yang kau masak? Mengapa rumah belum dirapikan? Atau Bagaimana anak-anak bisa menjadi nakal?" yang dituliskan Laḥḥām adalah salah satu contoh kritik atas perlakuan terhadap perempuan. Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah*, 9, 32; Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 122.

[183] Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah*, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggunakan logika profetik: *"Addū ilayhim ḥaqqahum wa salū Allāh ḥaqqakum"* (Tunaikan kewajibanmu atas mereka, dan mintalah hakmu kepada Allah).[184] Untuk mendapatkan haknya, perempuan dituntut untuk melaksanakan kewajibannya. Logika profetik yang digunakan Laḥḥām untuk proyek kesetaraan perempuan tidak dijumpai pada aliran feminis yang lebih mengedepankan tuntutan atas hak-hak perempuan dibanding kewajibannya.[185] Hal tersebut dikritik oleh Laḥḥām dengan menekankan pentingnya mendidik perempuan agar mengetahui dengan sebenar-benarnya apa yang menjadi kewajibannya sebagai seorang manusia yang setara dengan laki-laki sebagaimana yang terekam dalam sejarah kenabian.

Pada bagian lain, Laḥḥām menegaskan bahwa otokritik terhadap perempuan menjadi hal krusial dalam rancang bangun kesetaraan perempuan, di samping peran laki-laki terhadap proyek tersebut. Ketika perempuan tidak bersedia untuk mengubah dirinya, maka dia tidak akan bisa menikmati kesetaraan. Kesediaan untuk mengubah diri di antaranya berupa keseriusan perempuan dalam usaha untuk mendapatkan pengetahuan dan keilmuan yang layak. Di saat yang sama, laki-laki selayaknya memberikan bantuan kepada perempuan untuk dapat melaksanakan hal tersebut.[186] Secara kasat mata, terlihat bahwa Laḥḥām seakan tanpa sadar terjebak pada pengurangan kemampuan perempuan dibanding laki-

---

[184] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 124; bandingkan dengan Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, Vol. 9 (Kairo: Dār al-Sha'b, 1987), 59.

[185] Di antara definisi feminisme tersebut adalah doktrin yang mengadvokasi hak-hak yang sama dengan laki-laki agar perempuan setara dalam bidang sosial dan politik atau gerakan terorganisasi untuk mencapai hak-hak tersebut. Lihat selengkapnya: Gerda Lerner, *The Creation of Patriarchy* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 236; bandingkan dengan Amina Wadud yang menyatakan bahwa kebutuhan umat muslim saat ini adalah "membuat ulang" makna teks-teks al-Qur'an agar menyuarakan hak dan martabat perempuan sebagai manusia sempurna. Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam* (Oxford: One World, 2006), 204.

[186] Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah*, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki. Pernyataan bahwa: “perempuan membutuhkan bantuan laki-laki” untuk merealisasikan kesetaraannya dapat dikatakan bermasalah jika dilihat dari sudut pandang aliran feminis. Kebutuhan akan pihak lain menunjukkan kelemahan dan kekurangan. Ketika seorang perempuan diungkapkan membutuhkan bantuan laki-laki untuk memenuhi hak substansialnya, secara tidak langsung telah mengungkapkan kelemahan perempuan di hadapan laki-laki. Sebaliknya, dari sudut pandang penulis, Laḥḥām telah menuliskan hal tepat. Pernyataan tersebut tidak lebih sebagai bentuk kehati-hatian Laḥḥām dalam menyampaikan gagasannya di tengah masyarakat dengan budaya patriarki kental. Kesalahan kecil untuk menyampaikan sebuah gagasan akan berdampak fatal. Di sisi lain, fakta bahwa perempuan membutuhkan laki-laki—sebagaimana laki-laki membutuhkan perempuan—adalah manusiawi dan fakta. Kebutuhan masing-masing pihak terhadap pihak lain akan mendorong lahirnya keinginan untuk saling berbagi dan saling membantu, bukan saling menguasai, merendahkan, dan mengeksploitasi. Hal tersebut secara tidak langsung akan menstimulasi kerja sama simbiosis mutualisme untuk mencapai masyarakat berstandar *rabbānī* yang telah diancangkan Laḥḥām di awal tafsirnya.

Kewajiban pertama seorang perempuan yang harus ditunaikan untuk mencapai kesetaraannya adalah menuntut ilmu (bagaimanapun caranya) untuk mendapatkan pengetahuan yang memadai. Laḥḥām menolak gagasan kesetaraan yang memaksa perempuan untuk menjadikan laki-laki sebagai standar, termasuk dalam bidang keilmuan. Seorang perempuan tidak perlu menyamai laki-laki untuk mencapai kesetaraannya. Perempuan selayaknya memiliki standar unik sesuai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan bakat yang dititipkan bersama penciptaannya.[187] Menjadikan laki-laki sebagai standar utama dalam berbagai hal tidak ubahnya mengakui perempuan sebagai *second creation* (makhluk kedua) yang harus meniru laki-laki untuk menjadi *full human* (manusia utuh). Penciptaan perempuan sebagai manusia yang memiliki kapasitas berbeda dari laki-laki tidak lantas meneguhkan superioritas laki-laki atas perempuan. Al-Qur'an yang merekam firman Allah tentang penciptaan segala sesuatu berpasang-pasangan[188] menjadi salah satu bukti bahwa perbedaan meniscayakan keterkaitan. Perbedaan antara laki-laki dan perempuan adalah alasan keduanya saling membutuhkan dan melengkapi untuk mencapai sesuatu yang lebih besar.

Kesempurnaan Allah yang tercermin dari dualitas karakteristik *jalāl* (keagungan) dan *jamāl* (keindahan) dalam *asmā' al-ḥusnā* (nama-nama yang Indah) merupakan contoh lain dari keseimbangan yang mengejawantahkan kesempurnaan. Perempuan dan laki-laki adalah *yin* dan *yang* yang saling melengkapi, melindungi dan membutuhkan satu sama lain.[189] Memaksa salah satu pihak untuk menjadi pihak lain, hanya akan meneguhkan pemusnahan kesempurnaan. Dalam konteks keluarga yang dibahas ayat ke-34 dari surah al-Nisā' dapat dikatakan bahwa suami-istri adalah setara dalam kebersamaan mereka yang sempurna sebagaimana puisi al-Jāmi tentang Rabī'ah yang dikutip oleh Anniemarie Schimmel:

---

[187] Ibid., 23.

[188] Hal tersebut terekam dalam QS. al-Dhāriyāt [51]: 49:

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

"Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan agar kamu mengingat (Kebesaran Allah)", Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 522.

[189] Murata, *The Tao of Islam*, 421.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika semua wanita seperti yang telah disebutkan
maka kaum wanita akan lebih disukai daripada kaum pria
sebab gender feminin bukanlah aib bagi matahari,
dan gender maskulin pun bukan merupakan kehormatan bagi rembulan.[190]

Analogi lain yang dapat digunakan untuk bentuk interaksi perempuan dan laki-laki dapat dijumpai pada hubungan antara proton (arus positif) dan neutron (arus negatif) dalam menciptakan aliran listrik. Aliran listrik tidak akan pernah muncul ketika neutron ingin berubah menjadi proton, ataupun ketika proton tidak berkenan bergandeng tangan dengan neutron. Keduanya harus mengalahkan ego dan mendialogkannya untuk menciptakan kesempurnaan.

b. Penyelesaian Masalah Keluarga

Bagian kedua dari pembahasan surah al-Nisā' [3]: 34 yang ditawarkan Laḥḥām adalah topik penyelesaian masalah keluarga. Sebagai lembaga pertama yang melandasi sebuah masyarakat, keluarga sangat mungkin menghadapi masalah dan bahaya. Seorang kepala keluarga bertanggung jawab untuk menjaga keluarganya dari bahaya tersebut. *Nushūz* merupakan salah satu contoh masalah keluarga yang dimunculkan dalam ayat tersebut.

Laḥḥām memulai tafsirnya dengan memaparkan makna kebahasaan dari *nushūz*, yaitu *irtifā'* (tinggi [hati]) dan *wu'ūrah* (keras). Kedua makna tersebut digunakan untuk menunjukkan perilaku istri yang meremehkan suami sebagai penanggung jawab keluarga dan bersikeras untuk melawannya. Ayat tersebut merupakan peringatan kepada semua penanggung jawab keluarga untuk selalu jeli dan cermat dalam menjaga keluarganya. Hal tersebut terlihat dari penggunaan

[190] Annemarie Schimmel, *Jiwaku adalah Wanita* (Bandung: Mizan, 1995), 243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalimat *"wa al-lātī takhāfūna nushūzahunna"* (dan perempuan-perempuan yang kalian khawatirkan akan melakukan nushūz). Keberadaan gejala dan benih konflik rumah tangga seharusnya mulai diselesaikan sebelum menjadi tragedi sesungguhnya.[191]

Hal yang sama berlaku jika benih konflik berasal dari pihak laki-laki. Pihak perempuan selayaknya juga berusaha menyelesaikan sebelum bibit tersebut tumbuh besar dan menghancurkan keluarga. Al-Qur'an tidak menyubordinasi perempuan denga128 dari surah yang sama, al-Qur'an menyampaikan:

وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحٗاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞۗ وَأُحۡضِرَتِ ٱلۡأَنفُسُ ٱلشُّحَّۚ وَإِن تُحۡسِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا.

> "Dan jika seorang perempuan khawatir suaminya akan berbuat *nushūz*, atau bersikap tidak acuh, maka keduanya dapat mengadakan perdamaian yang sebenarnya. Perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir. Jika kamu memperbaiki (pergaulan dengan istrimu) dan memelihara dirimu (dari *nushūz* dan perilaku buruk) maka sungguh Allah Mahateliti terhadap apa yang kamu kerjakan".[192]

Kedua ayat yang saling terhubung tersebut menunjukkan bahwa laki-laki dan perempuan memiliki kewajiban yang sama dalam membina dan menjaga keharmonisan rumah tangga. Siapapun dari keduanya yang lebih dulu menyadari adanya benih konflik bisa memulai langkah pencegahan dan penyelesaian lebih awal. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah mengapa ada perbedaan langkah-langkah resolusi yang ditawarkan oleh al-Qur'an. Menjawab hal tersebut, Laḥḥām menjelaskan bahwa psikologi perempuan dan laki-laki berbeda, sehingga keduanya membutuhkan teknik penyelesaian berbeda.[193]

---

[191] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 125.
[192] Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 99.
[193] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 360.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Qur'an memberikan tiga solusi jika pihak perempuan yang menjadi terduga dan hanya satu cara jika terduga adalah pihak laki-laki. Ketiga solusi yang ditawarkan oleh al-Qur'an adalah menasihati (*fa 'ẓūhunna*), mendiamkan di tempat tidur (*wa-hjurhunna fī al-maḍāji'*), dan memukul (*wa-ḍribūhunna*). Sedangkan satu cara untuk menghadapi laki-laki adalah dengan mencari titik damai (*ṣulḥ*). Dari perspektif psikologi dan neurosains, hal tersebut sesuai dengan karakteristik dan cara berpikir masing-masing pihak. Barbara dan Allan Pease menuliskan: *"the first rule of talking to a man: keep it simple. Give him only one thing at a time to think about*[194] (aturan pertama untuk berbicara dengan laki-laki adalah menyampaikan dengan simpel. Berikan hanya satu hal untuk dipikirkan pada satu waktu). Hal berbeda berlaku untuk perempuan. Perempuan memiliki struktur otak dan mata yang berbeda dengan laki-laki. Perempuan memiliki *corpus callosum* (otak tengah yang berfungsi sebagai penghubung otak kanan dan otak kiri) yang lebih tebal dan 30% jaringan koneksi lebih banyak antara otak kanan dan otak kiri dibanding laki-laki. Hal tersebut memungkinkan perempuan untuk memikirkan koneksi yang lebih rumit dan lebih cepat untuk sebuah masalah. Tidak mengherankan ketika seorang perempuan dengan cepat dan akurat dapat menilai seseorang melalui intuisinya.[195]

Cara berpikir perempuan yang lebih rumit dibanding laki-laki akan logis ketika dikaitkan dengan tawaran al-Qur'an tentang teknik bagaimana berbicara kepada perempuan. Suami dituntut untuk lebih kreatif dalam menyelesaikan masalah kekhawatiran *nushūz* dari pihak istri. Laḥḥām menegaskan bahwa ketiga

[194] Barbara and Allan Pease, *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps* (Britania: Orion Publishing Group, 2001), 69.
[195] Ibid., 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teknik yang ditawarkan oleh al-Qur'an adalah pilihan yang sebaiknya disesuaikan dengan karakter masing-masing istri.[196] Teknik pertama: *maw'iẓah* (menyadarkan), setidaknya dapat diaplikasikan dengan tiga cara:

1) *Ta'līm* (memberi pengajaran). Cara ini digunakan jika pihak istri yang dikhawatirkan berbuat *nushūz* tidak tahu bahwa apa yang dilakukannya adalah salah dan atau dirinya tidak sadar bahwa telah berbuat keburukan yang membahayakan bangunan keluarga.
2) *Tadhkīr bi āyāt Allāh* (mengingatkan akan ayat-ayat Allah) diaplikasikan jika istri yang dikhawatikan berbuat *nushūz* lengah atau lupa terhadap nilai-nilai yang harus dijaga demi keberlangsungan rumah tangga bersama. Cara kedua ini hanya bisa dilakukan jika istri telah memiliki pengetahuan yang cukup tentang aturan-aturan agama tentang rumah tangga.
3) *Taḥrīk al-īmān* (membangkitkan ruh keimanan) merupakan penyempurna serta langkah lanjutan dari cara pertama atau kedua. Ketika seorang istri telah tahu, sadar, atau mengingat bahwa apa yang dilakukannya tidak sesuai dengan aturan agama, maka seorang suami dianjurkan untuk menyentuh emosi bawah sadar istri guna menanamkan dan atau membangkitkan kembali keikhlasan dalam menjaga rumah tangga bersama-sama.

Tafsir Laḥḥām tersebut menjelaskan bahwa teknik pertama dengan ketiga cara gradualnya merupakan langkah pertama yang harus dilakukan dan dicoba oleh seorang suami ketika menghadapi kekhawatirannya terhadap *nushūz* istri

[196] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang mungkin terjadi. Apabila ketiga cara dari teknik pertama tidak menuai hasil, maka suami boleh mencoba teknik kedua.

Teknik kedua: *uhjurūhunna fī al-maḍāji'*. Laḥḥām tidak menafsirkan makna potongan kalimat tersebut secara langsung, namun menjelaskan bahwa teknik kedua ini diaplikasikan untuk menunjukkan keinginan seorang penanggung jawab keluarga untuk menyelesaikan permasalahan. Seorang suami boleh menunjukkan kepada istri bahwa pihak istri telah berbuat keburukan yang mengakibatkan posisinya terancam di hadapan suami. Teknik kedua lebih identik dengan hukuman psikologis yang memberikan *shock therapy* (terapi kejut) sebagai proses restorasi dan penyadaran kembali. Sebagai sebuah terapi, teknik kedua memiliki aturan-aturan yang tidak boleh dilanggar oleh suami ketika menggunakannya.

Hukuman psikologis tersebut hanya boleh dilakukan di hadapan istri secara personal, bukan di hadapan orang lain, di luar rumah, atau di hadapan anak-anak. Kesalahan kecil suami dalam melakukan terapi ini justru akan berdampak fatal, khususnya ketika pihak istri merasa bahwa suaminya telah mempermalukan dirinya, atau tidak menghormatinya sebagai manusia. Jika hal tersebut terjadi, dikhawatirkan justru membangkitkan alter-ego istri sebagai bentuk pembelaannya terhadap dirinya. Sebab, teknik kedua dimaksudkan untuk memperbaiki kesalahan, bukan untuk membalas dendam dan tidak juga untuk merusak anak-anak.[197]

[197] Secara selintas, Laḥḥām menyinggung tentang mengasingkan seorang istri dari apa yang disukai, di antaranya baju dan barang-barang duniawi lainnya, Ibid., 125, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari tafsir Laḥḥām tersebut, penulis menyimpulkan bahwa teknik kedua dapat disebut sebagai pengasingan personal, yaitu ketika seorang suami memisahkan seorang istri dengan apa yang biasa disukainya, baik secara materi ataupun mental. Secara mental, seorang perempuan menyukai kebersamaan, kesempatan untuk berkomunikasi secara intens dan hal-hal romantis serta detail lainnya dari pasangannya.[198] Secara materi, perempuan menyenangi barang-barang indah. Bentuk barang-barang indah akan sangat personal untuk masing-masing perempuan. Barang tersebut bisa berupa buku, lukisan, pakaian, tas, sepatu, kacamata, alat-alat dapur, barang elektronik, dan sebagainya. Pada titik ini, seorang suami dituntut untuk memahami apa yang paling disukai istrinya. Ketidaktahuan seorang suami akan sesuatu yang paling disukai istrinya, akan berkonsekuensi pada gagalnya pelaksanaan teknik kedua.

Dalam kasus ketika sisi *al-mashāʻir al-insānīyah al-karīmah* (super-ego) istri lebih sulit untuk dimunculkan, maka teknik ketiga menjadi pilihan. Teknik ketiga yang ditawarkan al-Qur'an adalah *wa-ḍribūhunn* (dan pukullah mereka). Mengawali tafsirnya terhadap potongan ayat tersebut, Laḥḥām menuliskan: "Sekeras-kerasnya pukulan, akan lebih ringan (ditanggung) dari pada hancurnya sebuah keluarga, dan terceraiberainya anak-anak".[199]

Tafsir dilanjutkan dengan paparan *asbāb al-nuzūl* (sebab turun) yang menyertai ayat. *Asbāb nuzūl* yang digunakan Laḥḥām mengutip riwayat dalam tafsir al-Manār pada pembahasan yang sama. Dalam *asbāb nuzūl* tersebut dikisahkan ada sepasang suami istri bernama Ḥabībah bint Zayd dan Saʻad ibn al-

[198] Barbara and Pease, *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps*, 51, 112, 152.
[199] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rabī‘. Ḥabībah diketahui telah berbuat *nushūz* dan ditampar oleh Sa‘ad. Ḥabībah dan ayahnya menemui Nabi untuk mengadukan penamparan tersebut. Rasul bersabda: "*lataqtaṣṣā min zawjihā"* (Dia dipastikan boleh meng-*qiṣāṣ* suaminya). Ketika Ḥabībah pulang, Rasul memanggil kembali karena malaikat Jibril telah datang membawa wahyu yang berbeda dengan keputusan awal. Rasul menegaskan: "*aradnā amran wa arāda Allāh amran, wa al-ladhī arāda Allāh Ta‘ālā khair"* (Kita menginginkan sesuatu dan Allah menginginkan sesuatu yang lain. Apa yang diinginkan Allah adalah baik).[200]

Setelah memaparkan tentang sebab turunnya ayat, Laḥḥām menjelaskan tentang aturan main teknik ketiga, yaitu memukul istri, berdasarkan pendapat dan kesepakatan para ulama. Ulama bersepakat bahwa seorang suami dibolehkan untuk memukul istrinya sebagai bentuk terapi stadium akhir dengan syarat pukulan tersebut tidaklah menyakitkan.[201]

Di sisi lain, Sayyid Quṭb—mengutip penjelasan Alexis Carrel—menuliskan ada tipe perempuan yang tidak dapat merasakan kasih sayang suami kecuali diperlakukan dengan keras. Untuk perempuan tipe inilah izin

---

[200] Ibid.; bandingkan dengan Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār,* Vol. 5 (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 61.

[201] Standar "tidak menyakitkan" yang diterima oleh para mufasir memiliki tafsir berbeda-beda, namun secara umum mensyaratkan pukulan tersebut tidak menimbulkan luka dan bukan pada bagian wajah. Muqātil ibn Sulaymān, *Tafsīr al-Qur'ān al-‘Aẓīm*, Vol. 1 (Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1979), 371; al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 4, 2087; al-Qurṭubī, *Al-Jāmi‘li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 3, 119; berbeda dengan beberapa mufasir lain yang memaparkan alat-alat "lembut" dalam proses pendisiplinan istri, al-Zamakhsharī justru mengutip riwayat dari Asmā' bint Abī Bakr yang mengisahkan tentang suaminya (Zubayr ibn al-'Awwām) yang selalu memukul istri-istrinya dengan gantungan baju yang terbuat dari kayu sampai patah setiap kali marah. Al-Zamakhsharī tidak memberikan komentar apapun setelah menuliskan riwayat tersebut, seakan menunjukkan bahwa memukul istri dengan *hanger* kayu hingga patah masih termasuk kategori yang dibolehkan. Muḥammad ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta'wīl,* Vol. 1 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012), 473.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pendisiplinan dengan bentuk pukulan dilegalkan.[202] Izin yang diberikan al-Qur'an kepada laki-laki untuk memukul tidak dapat dilepaskan dari fitrah psikologis laki-laki yang mudah meluapkan emosi secara spontan namun tidak dalam waktu yang lama. Laki-laki kerap menunjukkan ekspresi marah, frustasi, kecewa atau khawatir namun tidak bertujuan untuk menyakiti. Mereka tetap bisa pergi bersama dan minum kopi setelah masalah selesai.

Hal sebaliknya terjadi jika perempuan marah, frustasi, kecewa ataupun khawatir. Mayoritas perempuan tidak bisa dengan cepat mengalihkan emosinya kecuali setelah ada orang lain yang bersedia untuk mendengarkan.[203] Ada kemungkinan, ini menjadi salah satu alasan mengapa al-Qur'an memberikan masing-masing pilihan yang berbeda bagi perempuan dan laki-laki. Karakteristik perempuan yang lebih butuh berbicara dibanding laki-laki[204] diberikan kesempatan untuk menyelesaikan masalahnya dengan berbicara, sedangkan bagi laki-laki, al-Qur'an memberikan pilihan untuk berbicara atau bereaksi secara fisik.

Syarat kedua dari teknik pendisiplinan istri dengan pukulan adalah tidak berlebihan. Batasan tersebut penting dituliskan mengingat target pendisiplinan tersebut adalah kesadaran istri dan kembalinya pada perjanjian keluarga yang

---

[202] Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol. 2, 654.

[203] John Gray, *Mars and Venus in the Workplace*, terj. Rina Buntaran (Jakarta: Gramedia, 2003), 221.

[204] Anatomi otak perempuan yang terhubung lebih erat antara otak kanan dan kiri dibanding laki-laki menjadi alasan mengapa perempuan bisa melakukan *multi-tracking.* Di satu sisi, kemampuan *multi-tracking* perempuan sangat bermanfaat untuk mengetahui atau melakukan banyak hal yang sama sekali tidak terkait dalam satu waktu bersamaan. Di sisi lain, kemampuan tersebut menjadikan perempuan selalu melihat masalah-masalah yang dihadapinya (meski tidak saling terkait dan bukan terjadi dalam waktu bersamaan) seolah-olah terjadi dalam satu waktu dan saling membelit. Berbeda dengan otak laki-laki yang hanya dapat melakukan *mono-tracking*. Otak akan menyimpan masalah-masalah yang dihadapi dalam arsip-arsip terpisah. Bagi perempuan, berbicara adalah kebutuhan. Berbicara berguna untuk meringankan masalah dan meringankan fungsi otak yang *multi-tracking.* Hal yang sama tidak dibutuhkan oleh laki-laki. Barbara dan Pease, *Why Men*, 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

telah disepakati bersama, bukan untuk menyakiti atau membalas dendam. Laḥḥām menafsirkan bagian akhir ayat dengan memberikan peringatan keras kepada para suami yang berniat untuk membalas dendam atau menggunakan kesempatan dalam kesempitan tersebut untuk menyakiti istri. Ketika seorang suami diberi wewenang atas istrinya, maka pada saat yang sama, Allah memiliki wewenang yang jauh lebih besar atasnya. Tidak ada alasan bagi para suami untuk memperlakukan istrinya dengan buruk.[205]

Menutup tafsirnya tentang ayat pendisiplinan istri, Laḥḥām menuliskan komentar seakan berdialog langsung dengan pembacanya. Laḥḥām memunculkan sebuah pertanyaan rekaan, seandainya ada seorang perempuan bertanya: "Bagaimana bisa Islam mengizinkan para suami untuk memukul istrinya?", maka dapat dilontarkan pertanyaan balik: "Lalu mengapa kamu memosisikan dirimu hingga layak diperlakukan demikian?" Islam mengizinkan hal tersebut sebatas memberikan efek jera, sebagaimana menentukan hukuman bagi pencuri, pezina dan sebagainya agar mereka tidak mengulangi kesalahan yang sama.[206]

Penjelasan tersebut secara tidak langsung mengajak para perempuan untuk melakukan otokritik pada perilakunya. Sebagai manusia merdeka, seorang perempuan harus bertanggung jawab atas segala yang dilakukannya. Ketika seseorang berani berbuat kesalahan maka dia seharusnya juga berani untuk mempertanggungjawabkan apa yang telah kesalahan tersebut. Seseorang tidak akan diminta untuk mempertanggungjawabkan kesalahan orang lain.[207] Logika

---

[205] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 127.
[206] Ibid., 128.
[207] Di dalam al-Qur'an setidaknya hal semisal disebutkan sebanyak 4 kali pada surah al-An'ām [6]: 164, al-Isrā' [17]: 15, Fāṭir [35]: 18, al-Zumar [39]: 7 dan al-Najm [53]: 38. Hal tersebut

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut akan mendorong pembaca perempuan untuk tidak mencoba *nushūz*, agar terhindar dari hukumannya.

Bagi pembaca laki-laki, Laḥḥām mengutip sebuah hadis: "*Lan yaḍrib khiyārukum*"[208] ([Laki-laki] yang terbaik di antara kalian tidak akan pernah memukul). Laḥḥām seakan memberikan dua opsi kepada laki-laki, apakah begitu saja mengambil pilihan mendisiplinkan istri dengan kekerasan dalam bentuk pukulan ringan, ataukah lebih memilih untuk mencari cara lain yang lebih lembut demi menjadi laki-laki terbaik: laki-laki yang tidak pernah melayangkan tangannya untuk memukul istrinya apapun yang terjadi.

2. Tinjauan Psikoterapis atas Tafsir Ayat Interaksi dengan Perempuan

a. Identifikasi Perilaku Menyimpang

Sebagaimana dalam pembahasan tentang interaksi dengan non-muslim, ketika membahas tentang interaksi dengan perempuan, Laḥḥām juga mengkritik beberapa perilaku umat muslim. Perilaku menyimpang tersebut penting untuk ditelusuri agar umat muslim dapat menentukan reaksi sehat terhadap ayat interaksi dengan perempuan. Perilaku yang dimaksud dapat dikelompokkan menjadi lima:

---

menunjukkan betapa penting kesadaran seseorang bahwa kesalahannya tidak akan dibebankan kepada orang lain sebagaimana ia juga tidak akan menanggung kesalahan orang lain. Salah satu versinya dapat dicermati pada QS al-An'ām [6]: 164 berikut:

قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍۚ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ.

"Katakanlah: 'Apakah aku akan mencari Tuhan selain Allah, padahal Dia adalah Tuhan bagi segala sesuatu. Dan tidaklah seorang membuat dosa melainkan kemudaratannya kembali kepada dirinya sendiri, dan seorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain. Kemudian kepada Tuhanmulah kamu kembali dan akan diberitakan-Nya kepadamu apa yang kamu perselisihkan. Kemenag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 150; Ḥusayn Muḥammad Fahmī, *al-Dalīl al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dār al-Salām, 2002), 903.

[208] Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āthār*, Vol. 10 (Damaskus: Dār Qutaybah, 1991), 291; Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Superioritas (*Superiority*)

Superioritas yang diterapkan dalam interaksi antara laki-laki dan perempuan dikecam oleh al-Qur'an. Laki-laki tidak dibenarkan menganggap perempuan sebagai *less human* sebagaimana dalam budaya patriarkat, sebagaimana perempuan juga tidak sepatutnya memosisikan laki-laki sebagai *sub human* seperti dalam aliran *eco-feminism.* Karena itulah, Laḥḥām menolak ide bahwa untuk mendapatkan kesetaraannya, perempuan harus menjatuhkan laki-laki. Sebaliknya, masing-masing harus saling bahu-membahu demi meningkatkan peradaban manusia. Kesalahan beberapa budaya lokal dalam menumbuhkan stigma bahwa laki-laki harus lebih memperhatikan dirinya sebagai poros, sedangkan perempuan adalah sosok yang harus berputar di sekeliling poros tersebut perlu disingkirkan.[209] Fakta bahwa laki-laki dan perempuan adalah mitra dalam keluarga menjadi penting untuk dikedepankan sebagai model interaksi yang sehat. Dengannya, superioritas dari masing-masing pihak tidak selayaknya dipertahankan.

2) Ketidakadilan (*Injustice*)

Terkait dengan pembahasan tentang pola interaksi laki-laki dan perempuan dalam QS al-Nisā' [4]: 34, ketidakadilan (*injustice*) dapat menghalangi seseorang untuk melihat ayat dengan lebih utuh. Bagi pihak laki-laki, perasaan *injustice* di antaranya disebabkan oleh superioritas. Laki-laki yang memaknai ungkapan *qawwām* dalam ayat tersebut sebagai dukungan al-Qur'an tentang superioritas atas

[209] Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah*, 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan bisa jadi melihat permasalahan kecil menjadi besar. Salah satu contohnya, ketika suami memanggil istri yang tengah sibuk dengan suatu pekerjaan. Istrinya tidak menjawab panggilan tersebut karena memang tidak mendengarnya. Perasaan superior mendorong suami untuk merasa diperlakukan secara tidak layak karena tidak didengarkan, diremehkan, dan tidak dihargai. Saat itulah suami telah terjebak pada perasaan *injustice.*

Peran berikutnya dilakukan oleh *irrational belief* yang membisikkan kepada suami bahwa istrinya mulai tidak menghormatinya. Keyakinan tidak logis tersebut membutakan suami atas realita yang sebenarnya. Suami hanya melihat apa yang ingin dia lihat, bukan apa yang seharusnya dilihat. Berdasarkan hal tersebut, dia bereaksi secara berlebihan. Dia tidak lagi memperhatikan graduasi teknik memperlakukan istri ketika melakukan hal yang tidak disukai oleh suami (*nushūz*). Dalam keadaan tersebut, tubuh akan memunculkan emosi marah (*anger*) yang bisa berkembang menjadi amukan (*rage*).[210]

Pada saat yang sama, ketidakadilan dapat juga terjadi pada pihak perempuan sebagai istri. Emosi marah suami yang berlebihan dalam menanggapi peristiwa yang terjadi dalam interaksi keduanya dapat melahirkan dua kemungkinan: *pertama,* akan memicu lahirnya *irrational belief* istri dalam bentuk *self downing* (merendahkan diri sendiri), dan *kedua,* munculnya perasaan tidak diperlakukan dengan adil. Perasaan *self downing* dapat muncul karena dominasi emosi kesedihan (*sorrow*) istri. Selanjutnya, istri akan merasa bahwa dirinya bukan istri yang baik, tidak bisa melakukan hal yang benar, dan seorang yang

[210] K. T. Strongman, *The Psychology of Emotion from Everyday Life to Theory* (New Jersey: Wiley, 2003), 67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bodoh. Kondisi ini dapat menjadi awal depresi yang akan membahayakan stabilitas keluarga.

Sebaliknya, perasaan *injustice* akan mucul ketika yang mendominasi istri adalah emosi marah dan terteror. Kemarahan tersebut akan membutakan diri dari hal-hal rasional, semisal mencari alasan mengapa dia diperlakukan demikian (introspeksi). Sebaliknya, *irrational belief* tentang suaminya akan melahirkan keyakinan tentang suaminya yang akan selalu memperlakukannya dengan buruk, menjadikan objek superioritas dan pasti membencinya. Keyakinan-keyakinan irasional tersebut akan menghantui masing-masing pihak dalam berinteraksi satu sama lain. Imbasnya adalah tidak lagi dapat ditemukan keharmonisan yang didasarkan pada *rational belief.*

Dalam konteks pendisiplinan istri, Laḥḥām menjelaskan bahwa baik pihak laki-laki atau perempuan diharapkan dapat melihat segala sesuatunya dengan lebih bijaksana dan meredam emosi yang berlebihan.[211] Dengan demikian, masing-masing dari keduanya akan tetap berada dalam koridor *rational belief* untuk menentukan langkah-langkah dengan sadar dan pertimbangan matang.

3) Kerentanan (*Vulnerability*)

Dalam interaksi laki-laki dan perempuan, keyakinan akan kerentanan diri juga sepatutnya dibuang jauh. Perempuan yang berkeyakinan bahwa dirinya rentan menjadi korban laki-laki perlu disadarkan bahwa keyakinan irasional tersebut tidak perlu terjadi jika dia membekali dan mempersiapkan diri dengan

[211] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 122, 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baik. Cara paling penting untuk membekali diri adalah dengan menuntut ilmu setinggi dan seluas mungkin, memenuhi tugas dan kewajiban dengan baik sebagai manusia yang baik.

Untuk mendapatkan ilmu, Laḥḥām tidak membatasi pada pendidikan formal, tetapi juga mencakup cara-cara yang lebih mudah seperti membaca buku dan berguru kepada orang-orang yang memiliki kompetensi di luar bangku sekolah. Dengan ilmu dan pengalaman, seorang perempuan dapat memikirkan solusi efektif atas masalah yang dia hadapi. Di sisi lain, perempuan tidak akan mudah dijadikan objek oleh laki-laki, sebaliknya akan dapat berdiri sama tinggi dan duduk sama rendah. Seorang perempuan harus tegar untuk menghadapi ketakutannya dengan memfokuskan perhatian pada solusi untuk menghilangkan ketakutan itu sendiri dan mengantisipasinya dengan sehat.

Dalam konteks penafsiran ayat tentang pendisiplinan istri dengan pukulan, ketakutan perempuan bahwa dirinya akan diperlakukan secara keras oleh suami dapat dihindari dengan memotong akar yang menyebabkannya: *nushūz.* Jikapun ketika perempuan tidak berbuat *nushūz* tetapi suaminya memperlakukan dengan buruk, dia memiliki dua pilihan. *Pertama,* pilihan untuk membebaskan diri sebagai solusi[212] atau *kedua*, memilih jalan lain (*tanāzul*) dengan merelakan hak untuk membebaskan diri demi kebaikan yang lebih besar dan berusaha untuk menikmatinya.[213]

Dari dua solusi yang ditawarkan oleh Laḥḥām, opsi kedua mungkin akan terlihat sebagai bentuk kepasrahan dan membiarkan kezaliman. Tetapi, bukan

---

[212] Ḥannān Laḥḥām, *Aḍwā' ḥawla Sūrat al-Ṭalāq* (Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2007), 8.
[213] Laḥḥām, *min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 360.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

poin itu yang ingin disampaikan Laḥḥām. Baginya, selalu ada cara untuk melawan sesuatu dengan cara yang lebih harmonis. Bisa jadi, dengan kesediaan seorang perempuan untuk berjuang dengan caranya, suami tersebut dapat disadarkan. Dengan demikian, seorang perempuan bisa meningkatkan ketakwaan dan nilai dirinya di hadapan Allah dengan perantara suaminya. Hal yang sama juga berlaku bagi laki-laki yang bersedia untuk bersabar dalam menghadapi perempuan.[214]

Dalam hidup, kadang manusia menginginkan apel yang manis, namun tidak jarang kehidupan memberikannya jeruk nipis yang asam. Manusia dengan psikologi yang sehat tidak akan menyalahkan jeruk nipis asam yang sudah ada di tangannya, tetapi dia akan mengambil gula dan menuangkan secangkir air hangat untuk tetap dapat menikmati jeruk nipis dengan bahagia. Semua solusi itu tidak akan terpikirkan jika seseorang tidak belajar, tanpa memiliki ilmu dan pengetahuan yang menjadikannya seorang manusia utuh. Memosisikan segala sesuatu sebagaimana adanya dengan wajar adalah jalan untuk menjaga manusia tetap berada dalam kemanusiaannya.

4) Ketidakpercayaan (*Distrust*)

Dalam interaksi antara laki-laki dan perempuan, *distrust* juga harus diantisipasi secara bijak. Ketika seorang suami sudah kehilangan kepercayaannya pada pilihan-pilihan advokatif yang diberikan al-Qur'an dalam bereaksi pada kasus *nushūz* istri, maka dia akan memilih opsi kekerasan. Keyakinannya yang irasional meyakinkan bahwa istrinya bukanlah pihak yang bisa dipercaya ketika

[214] Ibid., 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diperlakukan dengan kelembutan. Emosi kemarahan akan melahirkan kebencian. Rasa benci menutup mata dari kemungkinan-kemungkinan baik yang bisa saja terjadi. Permusuhan menjadi satu-satunya kacamata dalam memandang hubungan yang ada. Konsekuensinya, seseorang menjadi tawanan dari kebenciannya.[215]

Jika hal tersebut telah mengakar dalam sebuah keluarga, maka keharmonisan hanya akan menjadi mimpi. Sebagai pengarah keluarga, seorang suami selayaknya percaya bahwa dirinya mampu mendidik istrinya dengan cara yang baik. Melakukan tahapan-tahapan dari proses pendisiplinan sesuai dengan tuntunan al-Qur'an dan bukan mengedepankan ketidakpercayaannya akan kemampuan dirinya atau istrinya.

5) Ketidakberdayaan (*Helplessness*)

Perasaan ketidakberdayaan dapat mendorong laki-laki berpikir bahwa memperlakukan perempuan dengan cara-cara harmonis adalah berbahaya. Keyakinan bahwa seorang muslim (dalam konteks interaksi dengan non-muslim) dan seorang laki-laki (dalam interaksi dengan perempuan) akan menjadi pihak yang tidak beruntung jika berlaku lembut adalah skema negatif yang menuntut dilakukannya antisipasi. Ketidakberuntungan tersebut bisa dibentuk oleh keyakinan bahwa bersikap lembut adalah "membuang-buang waktu", melakukan hal bukan pada tempatnya, merugikan secara ekonomi, membahayakan kenyamanan, membutuhkan usaha yang lebih rumit dan keyakinan lain yang sebenarnya berlebihan. Berdasarkan hal tersebut, mereka mengesampingkan opsi

[215] Aaron T. Beck, *Prisoners of Hate the Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence* (New York: Perennial, 2000), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berperilaku lembut, dan lebih memilih cara yang lebih efektif sesuai skema yang ada dalam kognisi mereka.

Sebagai contoh, seorang suami yang lebih memprioritaskan cara kekerasan untuk mengingatkan istrinya, sejatinya menyimpan emosi ketidakberdayaan. Emosi ketidakberdayaan didasari oleh *irrational belief* bahwa perempuan adalah sosok selalu cerewet dan pasti keras kepala. *Irrationan belief* memunculkan skema negatif: "laki-laki akan kalah (tidak berdaya) atau dibutuhkan waktu yang lama untuk menasihati karena kecerewetan dan kekeraskepalaan perempuan". Di saat yang sama, ada skema lain dalam kognisi laki-laki bahwa dirinya lebih kuat secara fisik dibanding perempuan. Skema inilah yang digunakan untuk mengantisipasi momen kekalahan laki-laki dari perempuan, yaitu dengan menggunakan kekerasan dan menganggapnya sebagai cara paling efektif untuk mencapai tujuan mendisiplinkan perempuan. Secara naluri, manusia akan menggunakan logika *fight or flight* (melawan atau menghindar) dalam menghadapi masalah dalam kehidupannya.[216]

Ketika seorang individu berpikir dirinya mampu, maka dia akan melawan (dengan caranya masing-masing), tetapi jika perasaannya lebih condong pada ketidakmampuan, maka dia akan menghindar. Perspektif *fight or flight* ini dapat disinkronkan dengan perasaan *helplessness* yang dibahas pada bagian ini. Ketika seorang laki-laki merasa tidak mampu menggunakan cara lembut untuk mendisiplinkan perempuan, maka dia akan menghindarinya, dan menggunakan kekerasan fisik sebagai cara untuk melawan (*fight*) dan mempertahankan diri.

[216] Davidson, *Cognitive Therapy for Personality Disorder*, 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebaliknya, jika seorang laki-laki yakin dirinya memiliki kemampuan untuk mengatasi *nushūz* istrinya dengan jalan kelembutan, maka dia akan berusaha melakukannya, bagaimanapun caranya.

Hasil jangka pendek tidak jarang memikat manusia untuk melupakan efek jangka panjang, tidak terkecuali dalam pola interaksi dengan non-muslim ataupun perempuan. Menggunakan cara-cara kekerasan kepada kelompok non-muslim atau perempuan akan terlihat cepat dan efektif dalam menunjukkan superioritas Islam ataupun laki-laki, tetapi bisa jadi adalah kegagalan dalam mengenalkan Islam yang diajarkan oleh Rasulullah Saw.

b. Menggali Kembali Tujuan Utama

Langkah kedua dalam terapi adalah mengarahkan klien kepada tujuan utama dari perilakunya. Dengan memusatkan perhatian pada tujuan utama, seseorang diharap dapat menjadi lebih kreatif dan optimis dalam menyikapi segala sesuatu. Emosi dan pikiran sehat akan muncul dan dapat digunakan untuk membaca ayat al-Qur'an dengan holistik, bukan parsial. Dari tafsir yang ditawarkan oleh Laḥḥām, penulis dapat menyimpulkan dua tujuan utama yang harus diingat dalam pola interaksi antara laki-laki dan perempuan, yaitu:

1) Hak Berbanding Lurus dengan Kewajiban

Keluarga sebagai unit terkecil manusia tidak lepas dari masalah. Penelitian membuktikan bahwa masalah dalam keluarga kerap berputar antara permasalahan klaim kekuatan/kekuasaan (*power*) dan nilai anggota di mata anggota lainnya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*status*).[217] Ayat ketiga puluh empat dari surah al-Nisā' [4]: 34 secara tekstual terlihat menjelaskan tentang legalisasi kepemimpinan laki-laki atas perempuan (*power*) yang tidak jarang diartikan sebagai subordinasi terhadap perempuan (*status*). Di mata Laḥḥām, tujuan utama yang ingin disampaikan oleh ayat tersebut tidak sekadar terbatas pada siapa yang layak memimpin atau siapa yang lebih mulia. Fakta bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan sebagai jenis yang sama dan dibebani dengan kewajiban yang setara dalam beragama, menjadi pertimbangan penting untuk memutuskan jenis relasi antara keduanya.

Dalam perspektif Laḥḥām, ayat ke-34 dari surah al-Nisā' mengandung ajaran bahwa hak berbading lurus dengan kewajiban yang ditunaikan. Laki-laki atau perempuan tidak dibenarkan untuk memusatkan perhatiannya pada hak dan menomorduakan kewajiban. Dalam bersosialisasi, persepsi keliru tentang hak dapat mendorong pada kekakuan dalam menuntut hak tersebut kepada pihak lain. Di sisi lain, terlalu fokus pada hak akan menyuburkan benih-benih superioritas yang diketahui memiliki efek berbahaya dalam psikologi seseorang atau kelompok.[218] Mengantisipasi hal tersebut, Laḥḥām menitikberatkan perhatiannya pada pengenalan dan penyadaran tentang kewajiban masing-masing dari laki-laki dan perempuan.[219] Dengan demikian, posisi hierarkis *qawwām* dalam keluarga tidak lagi dipermasalahkan karena menjadi landasan untuk perilaku opresif dan egois laki-laki. Sebaliknya, hirarki tersebut dapat menjadikan landasan perilaku

[217] Avalos, *Fighting Words the Origins of Religious Violence*, 95.
[218] Eidelson dan Eidelson, "Dangerous Ideas," 184.
[219] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 123; Laḥḥām, *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah*, 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penuh kasih sayang, saling menghormati, saling bergantung, dan saling membutuhkan sesuai dengan kualitas individu yang membentuknya.[220]

Kehidupan mengajarkan bahwa untuk menjadi mulia seseorang tidak harus menghina, dan untuk memiliki kedudukan tinggi dia tidak perlu merendahkan orang lain. Demikian juga antara laki-laki dan perempuan. Untuk mengklaim kekuatannya, laki-laki tidak perlu mensubordinasi perempuan, dan perempuan juga tidak harus menjatuhkan laki-laki untuk menetapkan statusnya. Masing-masing memiliki kekuatan dan status setara meski tak sama. Demi menjadi manusia seutuhnya, laki-laki dan perempuan hanya dituntut untuk melaksanakan kewajibannya sebagai manusia. Diperlakukan sebagai manusia adalah hak, dan hak itu tidak layak diberikan ketika seseorang tidak dapat memenuhi kewajiban kemanusiaannya.

2) Menjaga Keseimbangan dan Keharmonisan Keluarga

Segala sesuatu diciptakan berpasang-pasangan. Hal tersebut juga dapat dicermati pada ayat yang menjelaskan langkah-langkah suami ketika khawatir istrinya berbuat *nuzūz*. "Pasangan" dari ayat tersebut terdapat pada surah yang sama, di ayat ke-128, yang menjelaskan tentang bagaimana seharusnya tindakan istri ketika suaminya ditakutkan berbuat *nushūz*. Saat kedua ayat tersebut disandingkan, maka tujuan utama dari penetapan tuntunan dapat disimpulkan, yaitu: pentingnya menjaga keseimbangan dan keharmonisan keluarga.[221]

---

[220] Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru tentang Relasi Gender* (Bandung: Mizan Pustaka, 1999), 253.
[221] Laḥḥām, *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*, 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keseimbangan merupakan hal penting dalam pandangan al-Qur'an. Pada QS. al-Baqarah [2]: 143 disebutkan bahwa Allah menjadikan umat Islam sebagai *ummatan wasaṭan* (umat yang moderat, umat yang seimbang). Menjaga keseimbangan adalah satu-satunya cara untuk menjaga harmoni dalam kehidupan.[222] Hal yang sama juga berlaku untuk keluarga. Demi dapat mencapai keluarga yang harmonis, masing-masing pembentuk keluarga harus menjaga keseimbangan bagian-bagiannya. *Nushūz* adalah salah satu bentuk ketidakseimbangan dalam keluarga, yang dapat dimunculkan oleh laki-laki ataupun perempuan. Siapapun bagian dari keluarga yang mendapati anggota lainnya berbuat *nushūz* diperintahkan untuk segera mengatasinya.

Berdasarkan tujuan utama tersebut, seorang laki-laki sebagai suami tidak bisa mengklaim superioritasnya atas perempuan sebagai istrinya. Demikian pula seorang perempuan tidak dibenarkan merasa tertindas dan tidak berdaya dibanding laki-laki. Masing-masing dari keduanya memiliki peran yang berbeda dan saling melengkapi, bahkan membutuhkan satu sama lain untuk saling melindungi: *"Antum libās lahunn wa hunna libās lakum"* (QS. al-Baqarah [2]: 187).

Ketiga tujuan utama yang disimpulkan dari tafsir Laḥḥām tentang interaksi dengan non-muslim dan dua tujuan utama para interaksi dengan perempuan diharapkan dapat digunakan untuk mengembalikan *rational belief* umat Islam. Keyakinan rasional yang akan membantu umat Islam untuk melihat al-Qur'an dengan cahaya baru yang sejatinya telah diperkenalkan oleh Rasulullah.

[222] 'Abd al-Ḥayy 'Azb 'Abd al-'Āl, "al-Taṭarruf wa al-Ghuluww wa al-Wasaṭīyah wa al-I'tidāl," *Min A'māl Mu'tamar al-Azhar al-'Ālamī li Muwājahat al-Taṭarruf wa al-Irhāb 2-4 Desember 2014* (Kairo: Dār al-Quds al-'Arabī, 2015), 115.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keberhasilan usaha tersebut mensyaratkan kesediaan untuk membuka hati dan pikiran. Setiap bertindak, manusia terlebih dulu telah mengaktifkan kognisinya, dan ketika kognisinya aktif, emosi dengan serta merta menyertai informasi yang sampai ke dalam pikiran. Tidak ada seorang manusia normal yang bertindak tanpa melibatkan kognisi dan emosinya di satu waktu. Karenanya, kesediaan manusia untuk menata kembali kognisi dan emosinya dengan benar menjadi kunci utama untuk mencapai kesehatan psikologisnya. Pada tataran berikutnya, kesehatan psikologis tersebut diharapkan dapat mendorong setiap orang untuk membaca dan memaknai ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang ada dalam al-Qur'an dengan lebih bijak, lebih harmonis dan tidak dibutakan oleh hal-hal irasional.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari paparan dan analisis data pada bagian-bagian sebelumnya, hasil disertasi ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Ayat "pseudo kekerasan" dalam kajian al-Qur'an.

Tidak ada ayat al-Qur'an yang mendukung tindak kekerasan, karena al-Qur'an mengedepankan nir-kekerasan dan menjunjung perdamaian. Asumsi tentang adanya ayat-ayat yang seakan terlihat mendukung kekerasan hanya didasarkan pada pembacaan parsial terhadap al-Qur'an. Ayat-ayat tersebut sejatinya berusaha menjunjung perdamaian. Disertasi ini menawarkan istilah ayat "pseudo kekerasan" sebagai alternatif penamaan.

Ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an dapat diklasifikasikan menjadi empat: *eksplisit restoratif* (ER) yang merekam konten "pseudo kekerasan" secara jelas sebagai upaya untuk merestorasi kebaikan; *eksplisit destruktif* (ED) yaitu ayat-ayat yang mengandung konten "pseudo kekerasan" yang bersifat merusak; *implisit restoratif* (IR) adalah ayat yang secara tersembunyi mengandung unsur "pseudo kekerasan" dan bertujuan untuk mengajak kembali pada kebaikan; dan *implisit destruktif* (ID) yaitu ayat-ayat yang mengandung konten "pseudo kekerasan" tersembunyi dan bersifat merusak atau menyakiti.

Persebaran keempat jenis ayat "pseudo kekerasan" tersebut berbeda pada surat-surat Makiyah ataupun Madaniyah. Tercatat ada 307 ayat pada bagian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Makiyah masuk dalam kategori ER. Jumlah tersebut setara dengan 6,66% dari keseluruhan ayat Makiyah. Untuk surat Madaniyah, jenis ER tercatat sebanyak 149 ayat, atau sepadan dengan 9,18% dari keseluruhan ayat Madaniyah. Sedangkan jumlah ED adalah 375 ayat atau 8,10% pada surat Makiyah dan 126 ayat atau 7,81% pada bagian Madaniyah. Jumlah (IR) merupakan jumlah ayat "pseudo kekerasan" terbanyak, yaitu 655 ayat atau 14,19% dari keseluruhan surat Makiyah dan 322 ayat atau 19,83% pada surat Madaniyah. Kategori terakhir dari ayat "pseudo kekerasan" ID berjumlah 232 ayat atau 5,01% pada surat Makiyah, dan 103 ayat atau 6,38% Madaniyah. Dari total 4624 ayat Makiyah terdapat 1569 ayat "pseudo kekerasan" atau 33,93%, dan dari total 1612 ayat Madaniyah terdapat 700 ayat "pseudo kekerasan" setara 43,42%. Pada keseluruhan al-Qur'an, ayat "pseudo kekerasan" berjumlah 2269 dari jumlah keseluruhan 6236 ayat al-Qur'an. Jumlah tersebut setara dengan 36,38%.

2. Epistemologi tafsir Ḥannān Laḥḥām.

Epistemologi tafsir Laḥḥām dapat dicermati dari unsur eksplisit dan implisit yang membentuknya. Unsur eksplisit dibangun oleh komponen sumber penafsiran dan metode yang digunakan. Sedangkan unsur implisit dibentuk oleh tujuh asumsi dasar, dua etos dan satu model penafsiran. Asumsi dasar yang dimaksud adalah al-Qur'an *ṣāliḥ likulli zamān wa makān,* komposisi al-Qur'an, al-Qur'an kitab damai, kestatisan al-Qur'an dan dinamisasi tafsir, tidak ada finalitas dalan penafsiran, integrasi ilmu Qur'anik dan non-Qur'anik, dan tafsir sebagai upaya pembumian al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dua etos yang menjadi semangat dan target tafsir Laḥḥām meliputi etos tadabur dan etos *maqāṣid al-Qur'ān.* Etos tadabur terdiri dari tiga komponen, yaitu tadabur *āyat al-kitāb, āyat al-anfus*, dan *āyat al-āfāq;* sedangkan etos *maqāṣid al-Qur'ān* terdiri dari *maqāṣid al-khalq, maqāṣid al-qadr*, dan *maqāṣid al-dīn.* Unsur implisit yang ketiga adalah model. Satu-satunya model penafsiran Laḥḥām adalah tradisi kenabian yang difokuskan pada konsep *'adl* dan *iḥsān*.

3. Tinjauan psikoterapis atas tafsir Ḥannān Laḥḥām terhadap ayat-ayat "pseudo kekerasan".

Dari sudut pandang REBT (*Rational Emotive Behaviour Therapy*) Albert Ellis, tafsir Laḥḥām dapat dikategorikan sebagai terapis *non-human* (bukan manusia). Tafsir Laḥḥām berusaha untuk menyembuhkan penyakit psikologis yang mengarahkan umat muslim pada pembacaan nir-harmonis terhadap al-Qur'an, khususnya atas ayat-ayat "pseudo kekerasan". Untuk mencapai pembacaan harmonis terhadap al-Qur'an, setiap orang perlu mengubah cara pandang dan konsep dasar menyimpang yang ada dalam pikiran dan emosinya.

Cara pandang menyimpang dapat melahirkan *irrational belief* yang mereduksi proses penafsiran al-Qur'an dan melahirkan tafsir dengan nuansa kekerasan terhadap *outgroup*. Secara garis besar, *irrational belief* dibentuk oleh lima *dangerous idea* (gagasan berbahaya), yaitu: superioritas (*superiority*), ketidakadilan (*injustice*), kerentanan (*vulnerability*), ketidakpercayaan (*distrust*), dan ketidakberdayaan (*helplessness*). Seseorang perlu menyadari penyusupan kelima cara pandang tersebut dalam proses pembacaan al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Langkah yang penting dilakukan setelah mengidentifikasi perilaku menyimpang tersebut, pembaca al-Qur'an perlu menggali tujuan utama yang ingin dicapainya. Penggalian tujuan utama penting dilakukan untuk memberikan gambaran bagaimana seseorang harus bereaksi atas stimulus di luar dirinya. Dengan membandingkan dan mempertimbangkan reaksi-reaksi yang bisa dipilih, seseorang diharap dapat memilih reaksi terbaik, reaksi yang sehat. Jika hal tersebut bisa dilakukan, besar kemungkinan seseorang akan meninggalkan tindakan lamanya, dan beralih ke cara bereaksi baru karena memiliki cara pandang baru.

B. Implikasi Teoretis

Hasil akhir dari penelitian dalam disertasi ini memiliki implikasi teoretis terhadap penelitian yang telah ada sebelumnya. *Pertama*, berdasarkan aplikasi teori *rational and irrational beliefs* yang ditawarkan oleh Albert Ellis dan teori *five dangerous ideas* Roy Eidelson dan Judy Eidelson pada tafsir Laḥḥām, penulis sampai pada kesimpulan bahwa setiap orang memiliki kebebasan (kemampuan) untuk menentukan pilihannya. Hal tersebut berlaku untuk segala hal yang bersifat pilihan (*ikhtiyārī*) dalam hidup, termasuk di antaranya dalam proses pembacaan al-Qur'an. Dengan demikian, cara pandang seorang mufasir memiliki peran lebih besar dalam proses pewarnaan tafsir ayat-ayat "pseudo kekerasan". Konteks sosio-historis yang melingkupi seorang mufasir tidak dapat memberikan pengaruh melebihi pengaruh faktor psikologis mufasir secara pribadi. Ketika psikologi seorang mufasir telah terkontaminasi oleh keyakinan irasional dan penyimpangan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proses kognitif-emotif, maka tafsir yang dihasilkannya akan bernuansa konflik. Hal sebaliknya berlaku bagi mufasir yang dapat menjaga psikologinya tetap sehat. Dia akan mampu melihat al-Qur'an sebagai kitab damai, bahkan dalam ayat-ayat "pseudo kekerasan" yang dikandungnya. Oleh karena itu, sebesar apa seseorang dapat menyingkirkan *five dangerous ideas* yang membentuk *irrational beliefs* dalam dirinya, maka sebesar itulah pembacaan harmonis yang dapat dilakukannya terhadap al-Qur'an.

Dengan demikian, hasil penelitian ini melengkapi teori Naṣr Ḥāmid Abū Zayd yang menyatakan bahwa sebuah teks terikat erat dengan konteks sosio-historis *(siyāq al-ẓurūf al-mauḍū'iyyah al-tārīkhiyyah*) yang melingkupinya. Analisis terhadap tafsir Laḥḥām atas ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait pola interaksi dengan non-muslim dan perempuan membuktikan hal berbeda. Realitas kekerasan dan juga konflik bersenjata yang melingkupi sosio-historis dunia Laḥḥām (dari kecil hingga saat ini), tidak berhasil memberikan warna kekerasan pada tafsir yang ditulisnya. Sebaliknya, tafsir Laḥḥām lebih didominasi oleh tawaran-tawaran harmonis dalam penafsiran dan pemaknaan al-Qur'an, khususnya pada ayat-ayat "pseudo kekerasan". Maka, dalam konteks penafsiran ayat-ayat "pseudo kekerasan" terkait pola interaksi sosial, pengaruh faktor psikologis mufasir lebih kental mewarnai produk tafsir dibanding faktor sosio-kulturalnya.

Kesimpulan disertasi ini juga meluruskan hasil penelitian Joel Hayward yang menyimpulkan bahwa pemaknaan ayat-ayat pedang dengan aksentuasi kekerasan tidak dapat dipisahkan dari keadaan sosio-historis masing-masing ruang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan waktu. Bagi penulis, keadaan sosio-historis hanya merupakan salah satu faktor pembentuk pembacaan al-Qur'an dengan nuansa kekerasan dan bersifat resesif. Faktor lain yang justru bersifat dominan adalah faktor internal berupa paradigma mufasir terhadap dirinya, kelompoknya, ataupun orang lain. Sehingga sebuah tafsir terkadang dapat terpisah dan menjadi antitesis atas keadaan sosio-historis yang melingkupinya.

Kedua, analisis penulis terhadap seluruh ayat al-Qur'an yang memiliki konten pseudo kekerasan menuntun pada kesimpulan bahwa tidak ada satupun al-Qur'an yang layak disebut sebagai ayat kekerasan. Sebagai gantinya, disertasi ini menawarkan istilah ayat "pseudo kekerasan" untuk menunjuk ayat-ayat tersebut. Maka, disertasi ini menggugat penggunaan istilah "ayat kekerasan" dalam penelitian Jamie Bartlett, Jonathan Birdwell, Michael King, dan Gavin McInnes dengan alasan-alasan yang telah dikemukakan pada bab II.

Ketiga, dari pengamatan terhadap seluruh ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an, penulis menawarkan empat kategori, yaitu: eksplisit restoratif, eksplisit destruktif, implisit restoratif, dan implisit destruktif. Keempat kategori tersebut menyempurnakan klasifikasi István T. Kristó-Nagy dan Robert Gleave terhadap ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an. Kristó-Nagy dan Gleave membagi ayat-ayat "pseudo kekerasan" dalam al-Qur'an menjadi "yang dilegitimasi" (*legitimate*) dan yang tidak dilegitimasi (*illegitimate verses*). Penulis menawarkan klasifikasi "destruktif" sebagai ganti istilah *illegitimate violence verses* dengan alasan bahwa semua bentuk kekerasan yang tidak mendapatkan legalisasi dalam al-Qur'an bersifat merusak. Sedangkan untuk klasifikasi *legitimate violence*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

verses, penulis menawarkan terma restoratif. Hal tersebut didasarkan pada *maqāṣid al-Qur'ān* yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut, yaitu "mengembalikan" (merestorasi) fitrah dan kebaikan bagi manusia sebagaimana dinyatakan oleh QS. al-Sajdah [32]: 21, bukan semata-mata melegalisasi tindakan yang memungkinkan lahirnya kekerasan.

Keempat, ayat-ayat pertama dan terakhir yang diturunkan selama proses pewahyuan al-Qur'an tidak mengandung konten "pseudo kekerasan". Hal tersebut mengajarkan secara tidak langsung bahwa al-Qur'an tidak mengajarkan kekerasan sebagai langkah awal, sebagaimana tidak mengharapkan kekerasan sebagai tujuan akhir dari tindakan apapun. Kekerasan hanya menjadi salah satu pilihan akhir yang ditawarkan, namun tidak dianjurkan. Selama cara-cara harmonis dan nir-kekerasan dapat dilakukan, maka tidak ada alasan untuk mencoba cara-cara kekerasan.

C. Keterbatasan Studi

Tidak ada satupun karya manusia yang bebas dari keterbatasan, tidak terkecuali disertasi sederhana ini. Secara garis besar, keterbatasan disertasi ini dapat dirangkum menjadi beberapa poin:

1. Disertasi ini menelusuri penafsiran tokoh yang belum banyak dikenal di Indonesia, sehingga data-data yang dicapai membutuhkan penguatan dan pembuktian lebih lanjut.
2. Konten kekerasan yang ada dalam al-Qur'an berdasarkan penelitian ini terdapat dalam 2269 ayat. Dari seluruh jumlah tersebut, hanya 30 ayat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dijadikan sebagai objek kajian. Jumlah tersebut terhitung sangat kecil dibanding keseluruhan objek yang ada dalam al-Qur'an.

3. Disertasi ini hanya menggunakan pendekatan filosifis historis interpretatif dan psikoterapis dalam proses analisisnya. Penggunaan varian berbeda dari pendekatan-pendekatan ilmiah yang ada bisa jadi akan menghasilkan kesimpulan lain yang dapat menyempurnakan disertasi ini.
4. Ḥannān Laḥḥām merupakan salah satu mufasir kontemporer yang mengembangkan teori "*maqāṣid al-Qur'ān*". Namun, karena topik tersebut bukan inti pembahasan disertasi, maka penulis hanya membahasnya secara singkat.

D. Rekomendasi

Keterbatasan studi dalam disertasi ini meniscayakan ada bagian-bagian yang seharusnya terkait namun tidak bisa tercakup. Karena itu, penulis merekomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Tafsir-tafsir yang mempromosikan gagasan-gagasan perdamaian dari seluruh dunia perlu dipopulerkan, baik yang ditulis oleh mufasir perempuan ataupun laki-laki, yang ditulis dalam atmosfir konflik maupun damai. Hal tersebut akan menjadi salah satu langkah kecil untuk membudayakan perdamaian kepada yang lain.
2. Mempertimbangkan minimnya mufasir perempuan yang dibahas pada buku-buku ensiklopedik tafsir, perlu digalakkan kajian-kajian khusus terkait tafsir yang ditulis oleh mufasir perempuan. Hal tersebut setidaknya akan memberikan dua keuntungan sekaligus: mematahkan—secara tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

langsung—stigma bahwa Islam memarjinalkan perempuan; dan pada saat yang sama mengapresiasi karya-karya mufasir perempuan yang juga berkontribusi dalam dinamisasi penafsiran al-Qur'an.

3. Ada banyak ayat al-Qur'an yang masuk dalam kategori "pseudo kekerasan", setidaknya disertasi ini mencatat angka 2269 dari keseluruhan jumlah ayat yang ada. Tidak seluruh ayat tersebut dapat dibahas dalam disertasi ini. Salah satu contohnya adalah ayat-ayat "pseudo kekerasan" metafisik yang membahas tentang ancaman hukuman di akhirat. Peneliti-peneliti berikutnya dapat mengembangkan bagian tersebut untuk menambal keterbatasan disertasi ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan Terjemahnya. Bandung: Cordoba Internasional, 2012.

Ābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb al-Fayrūz. *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 2014.

Abazhah, Nizar. *Perang Muhammad Kisah Perjuangan dan Pertempuran Rasulullah*. Jakarta: Zaman, 2011.

———. *Sejarah Madinah Kisah Jejak Lahir Peradaban Islam*. Jakarta: Zaman, 2009.

'Abd al-'Āl, 'Abd al-Ḥayy 'Azb. "Al-Taṭarruf wa al-Ghuluww wa al-Wasaṭīyah wa al-I'tidāl." *Min A'māl Mu'tamar al-Azhar al-'Ālamī li Muwājahat al-Taṭarruf wa al-Irhāb*. Kairo: Dār al-Quds al-'Arabī, 2015.

'Abd al-Salām, 'Izz al-Dīn. *Qawā'id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*. Damaskus: Dār al-Qalam, 2015.

Abdillah, Junaidi. "Radikalisme Agama: Dekonstruksi Tafsir Ayat-ayat 'Kekerasan' Dalam Al-Qur'an." *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*. Vol. 8, No. 2 (Desember 2014).

Abu-Nimer, Mohammed. "A Framework for Nonviolence and Peacebuilding in Islam." *Journal of Law and Religion* Vol. 15, No. 1/2 (2001/2000).

Abu Rabi', Ibrahim. *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Hay'ah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

———. *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*. Kairo: Sinā' li al-Nashr, 1994.

'Adwān, Mamdūḥ. *Ḥayawānat al-Insān*. Damaskus: Dār Mamdūḥ 'Adwān, t.th.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Paradigma Profetik Islam Epistemologi, Etos dan Model*. Yogyakarta: UGM Press, 2016.

'Alī, Jawwād. *Al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām*. Baghdad: Jāmi'ah Baghdād, 1993.

Alkhateeb, Firas. *Sejarah Islam yang Hilang*. Yogyakarta: Bentang, 2016.

Al-Quds Institution for Culture and Heritage. *Shakhṣīyāt Filisṭīnīyah, Kitāb wa Udabā', Adīb Muḥammad 'Izzat Darwazah*. alqudslana.com/index.php?action=individual_ details&id=3242, t. th.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Alger, Chadwick F. "Peace Studies as A Transdisciplinary Project." dalam *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. Charles Webel dan Johan Galtung. London: Routledge, 2007.

Alvionitasari, Rezki. "Mabes Polri: Penyebar Hoax Diancam Hukuman 6 Tahun Penjara." *Tempo*, (20 November 2016.) m.tempo.co/read/news/2016/11/20/063821644/mabes-polri-penyebar-hoax-diancam-hukuman-6-tahun-penjara.

Alwānī (al-), Ṭāhā Jābir. *Al-Jam'u bayn al-Qirā'atayn al-Waḥy wa al-Kawn*. Kairo: Dār al-Salām, 2014.

Anonim. *Video Kalimat al-Sayyidah Ḥannān Laḥḥām Dāriyā 25 04 2011*. https://www.google.co.id/url?sa=t&source=web&rct=j&url=%23&ved=0ahUKEwjGr4bD2c7ShUHVbwKHd6TDS0, diakses 21 Februari 2017.

———. "Ḥannān Laḥḥām: Al-Mar'ah Tukris bi Jahlihā Wāqi' Tukhlifuhā," *al-Ḥiwār*. http://www.jouhina.com/magazine/archive_article.php?id=914, diakses 11 Maret 2017.

Arkoun, M. "Violence." Dalam *Encyclopaedia of the Qur'ān*. ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2006.

Armstrong, Karen. *Holy War the Crusades and Their Impact on Today's World*. New York: Anchor Books, 2001.

Aṣfahānī (al-), al-Rāghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2014.

Ashqar (al-), Su'ād. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn bi al-Maghrib al-Aqṣā*. Fez: Mu'assasat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-'Ilmiyyah, 2010.

'Asqalānī (al-), Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1379 H.

Auda, Jasser. *Al-Ijtihād al-Maqāsidī min al-Taṣawwur al-Uṣūlī ilā al-Tanzīl al-'Amalī*. Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.

———. *Maqāṣid al-Sharī'ah as Philosophy of Islamic Law a System Approach*. Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2007.

———. *Maqāṣid al-Sharī'ah Dalīl li al-Mubtadi.'* London: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011.

———. *Maqāṣid al-Sharī'ah a Beginner's Guide*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

Avalos, Hector. *Fighting Words the Origins of Religious Violence*. New York: Prometheus Books, 2005.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayuwat, Tiwawan. "Verbal Abuse among Students in Ubon Ratchathani Province Thailand." *International Journal of Criminal Justice Sciences* Vol. 12, No. 1 (June 2017).

Baihaqi, Mif. *Pengantar Psikologi Kognitif*. Bandung: Refika Aditama, 2016.

Bandler, Richard, and John Grinder. *Reframing: Neuro-Linguistik Programming and the Transformation of Meaning*. Utah: Real People Press, 1982.

Bandura, Albert. *Self-Efficacy the Exercise of Control*. New York: Freeman, 1997.

Barbara, and Allan Pease. *Why Men Don't Listen & Women Can't Read Maps*. Britania: Orion Publishing Group, 2001.

Bartlett, Jamie, Jonathan Birdwell, dan Michael King. *The Edge of Violence a Radical Approach to Extremism*. London: Demos, 2010.

Bayhaqī (al-), Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *Ma'rifat al-Sunan wa al-Āthār*. Damaskus: Dār Qutaybah, 1991.

———., Aḥmad ibn Ḥusain. *Al-Sunan al-Kubrā*. Ḥaydar Ābād: Majlis Dā'irah al-Ma'ārif al-Niẓāmīyah, 1344.

Beck, Aaron T. *Cognitive Therapy and the Emotional Disorder*. New York: A Meridian Book, 1976.

———., *Prisoners of Hate the Cognitive Basis of Anger, Hostility, and Violence*. New York: Perennial, 2000.

———., dan Emily A. P. Haigh. "Advances in Cognitive Theory and Therapy: The Generic Cognitive Model." *The Annual Review of Clinical Psychology*. clinpsy.annual.org, 2014.

Betancourt, Hector, and Cynthia Batista. "Cognition and Emotion in Human Violence: From Clinical to Intergroup Phenomena." *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*, Vol. 8, No. 3. (2002).

Bint al-Shāṭi', 'Āishah 'Abdurraḥmān. *Al-I'jāz al-Bayānī li al-Qur'ān wa Masā'il ibn al-Azraq*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1971.

Biqā'ī (al-), Ibrāhīm. *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2002.

Blanchard, D. Caroline, and Robert. J. Blanchard. "Defensive Behaviors, Fear, and Anxiety." *Handbook of Anxiety and Fear*. Amsterdam: Academic Press, 2008.

Bogdan, Robert, dan Steven J. Taylor. *Kualitatif Dasar-Dasar Penelitian*. Surabaya: Usaha Nasional, 1993.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Buḥayrī (al-), Aḥmad. "Fawqīyah Al-Sharbīnī: Anā Ṣāḥibat Awwal Tafsīr Nisā'ī li al-Qur'ān wa laysat Karīmān Ḥamzah." *Al-Maṣr al-Yawm. today.almasryalyoum.com/article2.aspx?ArticleID=194484*. (12 Januari 2009).

Bukhārī (al-), Muḥammad ibn Ismā'īl. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Kairo: Dār al-Sha'b, 1987.

Burns, Catherine. "10 Perkara yang Perlu Diketahui Tentang Aleppo dan Suriah." *www.bbc.com/indonesia/dunia-38325140*, t. th.

Camara, Helder. *Spiral of Violence*. London: Sheed and Ward Stagbooks, 1971.

Carrel, Alexis. *Man, the Unknown*. New York: Harper & Brothers, 1935.

Carter, Warren. "Constractions of Violence and Identities in Mattew's Gospel." *Violence in the New Testament*. ed. Shelly Mattews (et al). New York-London: T & T Clark International, 2005.

Chaudhry, Ayesha S. *Domestic Violence and the Islamic Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Chirot, Daniel. "Introduction." *Ethnopolitical Warfare: Causes, Consequence and Possible Solutions*. ed. Daniel Chirot (et al). Washington: American Psychological Association, 2001.

Christensen, Kit R. *Revenge and Social Conflict*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Cretois, Jules. "Al-Ḥarakah al-Nisā'īyah." *Markaz al-Dirāsāt wa al-Buḥūth fī al-Qaḍāyā al-Nisā'īyah fī al-Islām*, terj. Bushrā al-Ghazālī. www.annisae.ma/Article.aspx?C=5801. (7 November 2013).

Darrāz, 'Abdullāh. "Pengantar." Dalam Malek Bennabi. *Al-Ẓāhirah al-Qur'ānīyah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1981.

Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *Al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasb al-Nuzūl*. Tunis: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2008.

David, Daniel, dan Duncan Cramer. "Rational and Irrational Belief in Human Feelings and Psychophysiology." *Rational and Irrational Belief Research, Theory and Clinical Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Davidson, Kate. *Cognitive Therapy for Personality Disorder*. London: Routledge, 2007.

Departemen Pendidikan Nasional, Pusat Bahasa. *Tesaurus Alfabetis Bahasa Indonesia*. Bandung: Mizan, 2009.

Department of Health. *Self-Esteem and Self Confidence*. www.studenthealth.gov.hk, 2012. (3 Februari 2018)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dhahabī (al-), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*. Kairo: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 1976.

Dimyāṭī (al-), Abū al-Faḍl. "Mukaddimah." Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.

Dryden, W., dan F. W. Bond. "Reason and Emotion in Psychotherapy: Albert Ellis." *The British Journal of Psychiatry*. Vol. 164. London: The Royal College of Psychiatrists, 1994.

Eidelson, Roy J. "An Individual-Group Belief Framework: Predicting Life Satisfaction, Group Identification, and Support for the 'War on Terror.'" *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology*. Vol. 15. No. 1. London: Routledge, 2009.

Eidelson, Roy J., and Judy I. Eidelson. "Dangerous Ideas: Five Beliefs That Propel Groups towards Conflict." *Journal of American Psychologist Association*. Vol. 58. No. 3, 2003.

Eldeeb, Ibrahim, and Faruq Zaini. *Be a Living Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2009.

Ellis, Albert, Daniel David, dan Steven J Lynn. "Rational and Irrational Belief: A Historical and Conceptual Perspective." ed. Daniel David (et al) *Rational and Irrational Beliefs Research, Theory, and Clinical Practice*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Esposito, John L. "Islam and Political Violence." *Religions*. No. 6, 2015.

———. *Unholy War*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

Fahmī, Ḥusayn Muḥammad. *Al-Dalīl al-Mufahras li Alfāẓ al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Salām, 2002.

Fāris, Ṭāhā Muḥammad. *Tafāsīr al-Qur'ān al-Karīm ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Yordania: Dār al-Fatḥ, 2011.

Fāsī (al-), 'Allāl. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimuhā*. Kairo: Dār al-Kalimah, 2014.

Fawaid, Ah. "Pemikiran Mufasir Perempuan Tentang Isu-Isu Perempuan." *Karsa*. Vol. 23. No. 1, 2015.

———. "Polemik Nasakh Dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an." *ṢUḤUF Jurnal Kajian al-Qur'an dan Kebudayaan* 4, No. 2 (2011).

Fikriyati, Ulya. "Fakk al-Istibdād 'abra Tafsīr al-Nuṣūṣ al-Dīnīyah." *AICIS*. Jakarta, (20-23 November 2017).

———. "Korespondensi dengan Jasser Auda," 17 Maret 2017.

———. "Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām". 4 Oktober 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

———. “Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām”. 5 Oktober 2016.

———. “Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām”. 19 September 2016.

———. “Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām”. 6 Maret 2017.

———. “Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām”. 9 Maret 2017.

———. “Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām”. 10 Maret 2017.

———. “Korespondensi dengan Ḥannān Laḥḥām”. 11 Maret 2017.

———. “Maqāsid Al-Qur’ān dan Deradikalisasi Penafsiran dalam Konteks Keindonesiaan.” *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 9, No. 1. Surabaya: UIN Surabaya, 2014.

Firestone, Reuven. “A Brief History of War in the Hebrew Bible and the Jewish Interpretive Tradition.” *Fighting Words Religion, Violence and the Interpretation of Sacred Texts*. Barkeley: University of California Press, 2012.

Fischer, Dietrich. “Peace as a Self-Regulating Process.” dalam *Handbook of Peace and Conflict Studies*, ed. Charles Webel dan Johan Galtung. London, New York: Routledge, 2007.

Fisher, Simon. *Mengelola Konflik Ketrampilan dan Strategi untuk Bertindak*. Jakarta: The British Council Indonesia, 2000.

Freud, Sigmund. “The Origin and Development of Psychoanalysis.” *The American Journal of Psychology*. Vol. 21, No. 2. University of Illinois Press (1910).

Furchan, Arief, dan Agus Maimun. *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Gadamer, Hans Georg. *Truth and Method*. London: Continuum, 2014.

Galtung, Johan. “Cultural Violence”. Vol. 27, No. 3 (Agustus 1990).

———. *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. London: Sage Publications, 1996.

———. *Transcend & Transform An Introduction to Conflict Work*. London: Pluto Press, 2004.

———. “Violence, Peace, and Peace Presearch.” *Journal of Peace Research* Vol. 6, No. 3 (1969).

———., dan Dietrich Fischer. *Johan Galtung Pioneer of Peace Research*. Heidelberg: Springer, 2013.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ghazālī (al-), Abū Ḥāmid. *Al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2012.

———. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.

———. *Jawāhir al-Qur’ān*. Beirut: Al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, 2014.

Ghufron, M. Nur, dan Rini Risnawita S. *Teori-Teori Psikologi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017.

Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmi*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘ Āmmah li al-Kitāb, 2013.

Gray, John. *Mars and Venus in the Workplace*. Terj. Rina Buntaran. Jakarta: Gramedia, 2003.

Guessoum, Nidhal. *Islam dan Sains Modern*. Bandung: Mizan, 2011.

Ḥākim (al-), Abū ‘Abdillāh. *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990.

Halverson, Jeffry R., R. Bennett Furlow, dan Steven R. Corman. *How Islamist Extremists Quote the Qur’an*. Arizona: Arizona State University, 2012.

Ḥāmidī, ‘Abd al-Karīm. *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur’ān*. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2007.

———. *Maqāṣid Al-Qur’ān min Tashrī‘ al-Aḥkām*. Beirut: Dār ibn Ḥazm, 2008.

Ḥamūdah, ‘Abd al-‘Azīz. *Al-Marāyā Al-Muqa‘‘arah*. edisi: Jumādā al-Ūlā 1422/Agustus 2001. No. 272. Kuwait: ‘Ālam al-Ma‘rifah, 2001.

Hamudah, Abdul Wahhab. *Al-Quran dalam Pandangan Psikologis*. Jakarta: Studia Press, 2005.

Ḥamzah, Karīmān. *Al-Lu’lu’ wa al-Marjān fī Tafsīr al-Qur’ān*. Kairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah, 2009.

Ḥanafī, Ḥasan. *Al-Turāth wa al-Tajdīd; Mawqifunā min al-Turāth al-Qadīm*. Kairo: Al-Mu’assasah al-Jāmi‘īyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1992.

———. *Al-Waḥy wa al-Wāqi‘*. Kairo: Al-Maktab al-Miṣrī li al-Maṭbu‘āt, 2012.

———. *Min al-Naql ilā al-‘Aql; ‘Ulūm al-Qur’ān min al-Maḥmūl ilā al-Ḥāmil*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2013.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.

Ḥawwā, Sa‘īd. *Al-Asās fī al-Tafsīr*. Kairo: Dār al-Salām, 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hayward, Joel. "Warfare in the Qur'an." *War and Peace in Islam the Uses and Abuses of Jihad*. Yordania: The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2013.

Herrmann, Steffen K. "Social Exclusion Practices of Misrecognition." ed. Paulus Kaufmann (et al.). *Humiliation, Degradation, Dehumanization, Human Dignity Violated*. London: Springer, 2011.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. Jakarta: Serambi, 2005.

Ḥumayd, 'Affāf Abd al-Ghafūr. "Min Juhūd al-Mar'ah fī Tafsīr al-Qur'ān fī al-'Aṣr al-Ḥadīth." *Majallah 'Ilmīyah Muḥakkamah Kullīyat al-Sharī'ah wa al-Dirāsāt al-Islāmīyah*. Vol. 25, 2007.

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Fāḍil Ṭāhir. *Al-Tafsīr wa Rijāluh*. Kairo: Dār al-Salām, 2015.

———. *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2014.

———. *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: Dār Suḥnūn, 1997.

Ibn al-Mubārak. "Al-Azhar Yujīz Awwal Tafsīr Nisā'ī li al-Qur'ān al-Karīm." *https://vb.tafsir.net/tafsir14158/*, Desember 2008. (9 Mei 2017).

Ibn Fāris, Aḥmad. *Maqāyīs al-Lughah*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2008.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Musnad*. Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t. th.

Ibn Manẓūr, Jamāl al-Dīn Muḥammad. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār al-Ṣādir, 2000.

Ibn Sulaymān, Muqātil. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kairo: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1979.

Ibyārī (al-), Fatḥī. *Muḥammad Nabiyy al-Ḥubb wa al-Salām*. Kairo: Al-Hay'ah al-Mīṣrīyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 2013.

Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*. Bandung: (Bandung: Mizan, 2016.

Islam, Tazul. "Maqāṣid Al-Qur'an and Maqāṣid Al-Shari'ah: An Analytical Presentation." *Revelation and Science*. Vol. 3, No. 1. Kuala Lumpur (2013).

———. "The Genesis and Development of the Maqāṣid Al-Qur'ān." *American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 30, No. 3 (2013).

Ja'far, 'Abd al-Ghafūr Maḥmūd. *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Thawbihi al-Jadīd*. Kairo: Dār al-Salām, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jābiri (al-), Muḥammad ‘Ābid. *Fahm al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Tafsīr al-Wāḍiḥ ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 2013.

———. *Madkhal ilā al-Qur’ān al-Karīm fī Ta‘rīf bi al-Qur’ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabīyah, 2013.

Jamal (al-), Hasan ’Izz al-Din. *Mu’jam wa Tafsir Lughawī li Kalimat al-Qur’an*. Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 2005.

Jarvis, Matt. *Teori-Teori Psikologi Pendekatan Modern untuk Memahami Perilaku, Perasaan Dan Pikiran Manusia*. Bandung: Nusa Media, 2015.

Jawziyyah (al-), Ibnu Qayyim. *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Ma‘rifat Rabb al-‘Ālamīn*. Beirut: Dār al-Jīl, 1973.

Jones, James W. *Blood That Cries out from the Earth the Psychology of Religious Terrorism*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Juwaynī (al-), Abd al-Malik. *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Kaelan. *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 1998.

Kahf, Mohja. “Then and Now: The Syrian Revolution to Date A Young Nonviolent Resistance and the Ensuing Armed Struggle.” *Friends for a Nonviolent World Special Report*. Minnesota: FNVW, 2013.

Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. terj. Soejono SoemargoNo. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.

Kelly, George A. “A Brief Introduction to Personal Construct Theory.” *International Hanbook of Personal Construct Psychology*. London: Wiley, 2003.

Khalid, Khalid Muhammad. *Sang Rasul Terkasih Muhammad Saw*. Bandung: Mizania, 2012.

———. *Insānīyāt Muḥammad*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 2003.

Khālidī (al-), Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ. *Al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī bayna al-Naẓarīyah wa al-Taṭbīq*. Yordania: Dār al-Nafā’is, 1996.

———. *Sayyid Quṭb al-Shahīd al-Ḥayy*. Amman: Maktabat al-Aqṣā, 1981.

Kholis, Muhammad Nur. “Pengantar.” J. J. G. Jansen. *Diskursus Tafsir Al-Qur’an Modern*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.

Komnas Perempuan. “Lembar Fakta Catatan Tahunan Komnas Perempuan.” (19 Januari 2018). https://www.komnasperempuan.go.id>file. (5 Januari 2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kristó-Nagy, István T., dan Robert Gleave. "Introduction." *Violence in Islamic Thought from the Qur'ā to the Mongols*. Edinburg: Edinburg University Press, 2015.

Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Laḥḥām, Ḥannān. *Aḍwā' ḥawla Sūrat al-Ṭalāq*. Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2007.

———. *Majmū'at Sūrat al-'Aṣr*. Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1998.

———. *Ḥikāyāt li Aḥfādī Laylat al-Qadr*. Riyad: Maktabat al-Imām al-Shāfi'ī, 1997.

———. *Ḥikāyāt li Aḥfādī*. Beirut: Dār al-Fikr, 2016.

———. *Ḥikāyāt li Aḥfādī*. Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1997.

———. *Hudā al-Sīrah al-Nabawīyah fī al-Taghyīr al-Ijtimā`ī*. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.

———. *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Dār Ḥannān, 2004.

———. *Min Hadyi Sūrat Āli 'Imrān*. Riyad: Dār al-Hudā li al-Nashr wa al-Tauzī', 1989.

———. *Min Hadyi Sūrat al-Baqarah*. Riyad: Dār al-Hudā, 1989.

———. *Min Hadyi Sūrat al-Nisā'*. Riyāḍ: Dār al-Hudā, 1986.

———. *Ta'ammulāt fī Manzilat al-Mar'ah fī al-Qur'ān al-Karīm*. Damaskus: Dār al-Ḥannān, 2002.

———. *Ta'ammulāt fī Sūrat al-Aḥzāb*. Riyad: Maktabat al-Imām al-Shāfi'ī, 1995.

———. *Ta'ammulāt fī Sūrat Hūd*. Damaskus: Dār al-Ḥannān, 1999.

———. *Tafsīr Sūrat al-Tawbah*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2007.

———. "Status Facebook". Mei-Juni 2017

LeDoux, Joseph E. "Evolution of Human Emotion: A View Through Fear." *Progress in Brain Research*. National of Health Institute Public Access, 2012. www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3600914/.

Lefebure, Leo D. "Violence in the New Testament and the History of Interpretation." *Fighting Words Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts*. Barkeley: University of California Press, 2012.

Lerner, Gerda. *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Loboda, Luke. *The Thought of Sayyid Quṭb*. Ashbrook Statemanship Thesis Recipient of the 2004 Charles E. Parton Award, 2004.

Lovejoy, Arthur O. "Reflection on the History of Ideas." *Journal of the History of Ideas*. Vol. 1. No. 1. Pensylvania: University of Pensylvania Press, 1940.

Ma'lūf, Louis. *Al-Munjid*. Beirut: Dār al-Mashriq, 1986.

Ma'lūf, Niḍāl. "Naḥnu 'Murhabīn' wa Lasnā Irhābīyīn." *Syria-News.Com/Readnews.Php?Syseq=191042*, Agustus 2016.

Magnani, Lorenzo. *Understanding Violence: The Intertwining of Morality, Religion and Violence: A Philosophical Stance*. Studies in Applied Philosophy, Epistemology And Rational Ethics. Vol. 1. Berlin: Springer-Verlag, 2011.

Maḥmūd, Abd al-Ḥalīm. *Kitāb Al-Jihād*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1988.

Marcotte, Roxanne D. *Curriculum Vitae*. https://www.google.co.id/url/sa=t&source=web&rct=j&url=https://religions.uqam.ca/component/, n.d.

Mattila, Antti. *"Seeing Things in a New Light" Reframing in Therapeutic Conversation*. Helsinki: Helsinki University Press, 2001.

McCornack, Steven. *Reflect & Relate an Introduction to Interpersonal Communication*. Boston: Bedford, 2013.

McInnes, Gavin. "10 Violent Koran Verses and the Terror They Spawned." *Http://Takimag.Com/Article/10_violent_koran_verses_and_the+terror_they_spawned_gavin_mcinnes/Print#axzz4Yrr1IAKe*, January 1, 2016.

Megawangi, Ratna. *Membiarkan Berbeda? Sudut Pandang Baru Tentang Relasi Gender*. Bandung: Mizan Pustaka, 1999.

Mendelbaum, Maurice. "The History of Ideas, Intellectual History and the History of Philosophy." *History and Theory*. Vol. 5. No. 1. http://www.jstor.org/stable/2504118, 1965.

Miles, Mattew B., dan A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*. Jakarta: UI-Press, 1992.

Mir, Mustansir. "The Sūra as A Unity A Twentienth Century Development in Qur'ān Exegesis." *Approaches to the Qur'an*. New York: Routledge, 1993.

Mitchell, Claudia, dan Iwani Mothobi-Tapela. *Taking Action: Gender-Based Violence in and around Schools in Swaziland and Zimbabwe*. UNICEF EFA Global Monitoring Report, 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mubārakfūrī (al-), Ṣafī al-Raḥmān. *Al-Raḥīq al-Makhtūm Baḥth fī al-Sīrah al-Nabawīyah*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 2003.

Muḥammad, Aḥmad Sayyid. *Naẓarīyah al-I'jāz al-Qur'ānī wa Atharuhā fī al-Naqd al-'Arabī al-Qadīm*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1998.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan, 1998.

Muslim, Abū al-Ḥusain. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Jīl, 2000.

Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS, 2010.

Najātī, Muḥammad 'Uthmān. *Al-Qur'ān wa 'Ilm al-Nafs*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.

Nayfar (al-), Aḥmīdah. *Al-Insān wa al-Qur'ān Wajhan li Wajhin (al-Tafāsīr al-Qur'ānīyah al-Mu'āṣirah) Qirā'ah fī al-Manhaj*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

———. *Al-Naṣṣ al-Dīnī wa al-Turāth al-Islāmī: Qirā'ah Naqdīyah*. Beirut: Dār al-Hādī, 2004.

Neuman, W. Lawrence. *Basic of Social Research Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Pearson Education, 2007.

Neuwirth, Angelika. "Qur'an and History s Disputes Relationship Some Reflections on Qur'anic History and History Int the Qur'an." *Journal of Qur'anic Studies*. Vol. 5, No. 1. Edinburgh: Edinburgh University Press (2003).

———. "Two Faces of the Qur'an: Qur'ān and Muṣḥaf." *Oral Tradition*. Vol. 25. No. 1, 2010.

Okon, Etim E. "The Status of Woman in Islam." *IOSR Journal of Humanities and Social Science*. Vol. 10, No. 2 (Maret-April 2013).

Oliver, Sophie. "Dehumanization: Perceiving the Body as (in)Human." *Humiliation, Degradation, Dehumanization Human Dignity Violated*. ed. Paulus Kaufmann. London, New York: Springer, 2011.

Poespoprodjo, W. *Interpretasi*. Bandung: Remadja Karya, 1987.

Powers, David. S. "The Exegetical Genre Nāsikh al-Qur'ān wa Mansūkhuhu." *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

Presiden Republik Indonesia. "Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2016."

Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. "Kamus Besar Bahasa Indonesia." https://kbbi.web.id/.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pusat Dokumentasi ELSAM. "Konvensi Tentang Pencegahan Dan Penghukuman Kejahatan Genosida." *Lembaga Studi & Advokasi Masyarakat*. www.balitbangham.go.id. (23 Oktober 2017).

Qaraḍāwī (al-), Yūsuf. "Āyat al-Sayf." *Majallat Markaz Buḥūth al-Sunnah wa al-Sīrah*. Qatar: Jāmi'ah Qaṭr, 2004.

———. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2007.

Qummī (al-), Niẓām al-Dīn. *Gharā'ib al-Qur'ān wa Raghā'ib al-Furqān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1996.

Qurṭubī (al-), Muḥammad Aḥmad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Kairo: Al-Maktabah al-'Aṣrīyah, 2014.

Quṭb, Sayyid. *Al-'Adālah al-Ijtimā'īyah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1995.

———. *Al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.

———. *Fī Ẓilāl Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1986.

———. *Kutub wa Shakhṣīyāt*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1983.

Rahman, Afzalur. *Ensiklopediana Ilmu dalam Al-Quran*. Bandung: Mizania, 2007.

Raysūnī (al-), Aḥmad. *Madkhal ilā Maqāṣid al-Sharī'ah*. Kairo: Dār al-Kalimah, 2011.

———. *Maqāsid al-Maqāsid al-Ghāyah al-'Ilmīyah wa al-'Amalīyah li Maqāṣid al-Sharī'ah*. Beirut: Al-Shabakah al-'Arabiyyah, 2013.

———. *Naẓarīyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Kairo: Dār al-Kalimah, 2015.

Rāzī (al-), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ Al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Fikr, 2005.

Renard, John. "Exegesis and Violence Texts, Contexts, and Hermeneutical Concerns." *Fighting Words Religion, Violence, and the Interpretation of Sacred Texts*. Barkeley: University of California Press, 2012.

Riḍā (al-), Al-Sayyid al-Sharīf. *Nahj al-Balāghah*. Kairo: Al-Maktabah al-Taufīqīyah, 1998.

Riḍā, Muḥammad Rashīd. *Al-Waḥy al-Muḥammadī*. Kairo: Maktabat al-Funūn wa al-Adab, 2014.

———. *Tafsīr Al-Manār*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb, 1990.

Rodin, Dede. "Islam dan Radikalisme: Telaah Atas Ayat-Ayat 'Kekerasan' dalam al-Qur'an." dalam *ADDIN*. Vol. 10. No. 1, 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Roseman, Ira J., and Craig A. Smith. "Appraisal Theory Overview, Assumptions, Varieties, Controversies." eds. K. R. Schorr & T. Johnstone. *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*. New York: Oxford University Press, 2001.

Rūmī (al-), Fahd 'Abd al-Raḥmān. *Baḥth Fī Uṣūl Al-Tafsīr Wa Manāhijih*. Riyāḍ: Maktabat al-Tawbah, 1416.

———. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābi' 'Ashar*. Riyad: Maktabat al-Rushd, 2002.

———. *Khaṣā'iṣ al-Qur'ān al-Karīm*. Riyad: Maktabat al-'Ubaykan, 1997.

Rumi, Jalaluddin. *Fihi ma Fihi*. terj. Abu & Taufik Damas Ali. Jakarta: Zaman, 2002.

Sa'īd, Jawdat. *Al-Insān Kallan wa 'Adlan*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ṣir, 1969.

———. *Lā Ikrāh fī al-Dīn Dirāsāt wa Abḥath fī al-Fikr al-Islāmī*. Damaskus: al-'Ilm wa al-Salām li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 1997.

———. *Ḥattā Yughayyirū mā bi Anfusihim*. Beirut: Dār al-Fikr, 1986.

———. *Iqra' wa Rabbuk Akram*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'ṣir, 1988.

———. *Lima Hādhā al-Ru'b Kulluh min al-Islām wa Kayfa Bada'a al-Khawf?!* Damaskus: Dār al-Fikr, 2006.

———. *Madhhab ibn Ādam al-Awwal Mushkilat al-'Unuf fī al-'Amal al-Islāmi*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1966.

Sacks, Jonathan. *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations*. London: Continuum, 2003.

Sakandari (al-), Ibn 'Athāillāh, and terj. A. Fauzy Bahreisy. *Pencerah Kalbu*. Jakarta: Serambi, 2002.

Ṣallābī (al-), 'Alī Muḥammad Muḥammad. *Al-Mughūl (al-Tatār) bayn al-Intishār wa al-Inkisār*. Shubrā: Al-Andalus al-Jadīdah, 2009.

Salmi, Jamil. *Violence and Democratic Society*. Terj. Slamet Raharjo. Yogyakarta: Pilar Humania, 2005.

Sarwono, Sarlito Wirawan. *Terorisme di Indonesia dalam Tinjauan Psikologi*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2012.

Schimmel, Annemarie. *Jiwaku adalah Wanita*. Bandung: Mizan, 1995.

———. "Kata Pengantar." dalam Sachiko Murata. *The Tao of Islam*. Bandung: Mizan, 1998.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Schmid, Nora K. "Quantitative Text Analysis and Its Application to the Qur'an: Some Preliminary Considerations." ed. Angelika Neuwirth (et al). *The Qur'ān in Context Historical and Literary Investigations into the Qur'ānic Milieu (Eds.)*. Leiden: Brill, 2010.

Shāhīn, 'Abd al-Ṣabūr. *Tārīkh al-Qur'ān*. Kairo: Nahḍah Miṣr, 2005.

Shahrūr, Muḥammad. *Al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*. Damaskus: al-Ahālī li al-Ṭibā'ah, 1990.

Sharafī (al-), Abd al-Majīd. *Al-Islām wa al-Ḥadāthah*. Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1991.

Sharbīni (al-), Fawqīyah Ibrāhīm. *Taysīr al-Tafsīr*. Kairo: Maktabat al-Imān, t. th.

Sharīf, Muḥammad Ibrāhīm. *Ittijāhāt al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.

Shāṭibī (al-), Abū Isḥāq. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2010.

Sid (al-), Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan*. Bandung: Teraju, 2004.

Siddiq, Muhammad Rafi. *Peace, Conflict and Language: Coping with Linguistic Intolerance and Violence*. Tesis--School for International Training Graduate Institut, Vermont. 2016.

Sirry, Mun'im. *Polemik Kitab Suci Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an Terhadap Agama Lain*. Jakarta: Gramedia, 2013.

Siska, Sudardjo, and Esti Hayu Purnamaningsing. "Kepercayaan Diri dan Kecemasan Komunikasi Interpersonal Pada Mahasiswa." *Jurnal Psikologi UGM*. No. 2, 2003.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory*. Vol. 8. No. 1. http://www.jstor.org/stable/2504188, 1969.

Smith, Anne B. "The State of Research on the Effect of Physical Punishment." *Social Policy Journal of New Zealand*, No. 27. Maret 2006.

Smith, David Livingstone. *Less than Human Why We Demean, Enslave, and Exterminate Others*. New York: St. Martin Press, 2011.

Still, Arthur. "Rationality and Rational Psychotherapy: The Heart of REBT." *Rational and Irrational Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Strongman, K. T. *The Psychology of Emotion from Everyday Life to Theory*. New Jersey: Wiley, 2003.

Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2012.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sulaimān, Abū Dāwūd. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.

Suyūṭī (al-), Jalāluddīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.

Syrian National Coalition. *"Hiya"... al-Thawrah, Dawr wa Taḍḥīyāt al-Mar'ah fī al-Thawrah al-Sūrīyah*. Turki: Media Office of Syrian National Coalition, 2013.

Ṭanṭawī, Sāmiyah. *Āyāt al-Qur'ān wa 'Alāqatuhu bi Aḥdāth al-Sīrah al-Nabawīyah*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Ḥadīth, 2014.

Taufiq, Imam. *Al-Qur'an Bukan Kitab Teror Membangun Perdamaian Berbasis al-Qur'an*. Yogyakarta: Bentang, 2016.

The King James Version of the Holy Bible. www.davince.com/bible, 2004.

Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an dan Hadis*. Jakarta: Kompas-Gramedia, 2014.

UN Women. "Facts and Figures: Ending Violence against Women Various Form of Violence." www.unwomen.org/en/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures. Diakses 19 Januari 2018.

Vaes, Jeroen, Jacques-Phillippe Leyens, Maria Paola Paladino, dan Mariana Pires Miranda. "We Are Human, They Are Not: Driving Forces behind Outgroup Dehumanisation and the Humanisation of the Ingroup." *European Review of Social Psychology*. 23. London: Psychology Press Taylor & Francis Group, 2012.

Venkatraman, Amritha. "Religious Basis for Islamic Terrorism: The Quran and Its Interpretations." *Studies in Conflict & Terrorism*. London: Routledge, 2007.

Wadud, Amina. *Inside the Gender Jihad Women's Reform in Islam*. Oxford: One World, 2006.

Waldzus, Sven. "The Ingroup Projection Model." Sabine Otten (et al). *Intergroup Relations the Role of Motivation and Emotion.* New York: Psychology Press Taylor & Francis Group, 2009.

Wardani. *Kontroversi Penganuliran Ayat-Ayat Damai dengan Ayat Pedang dalam al-Qur'an: Kajian Analitis-Kritis*. Disertasi--UIN Sunan Ampel Surabaya, 2010.

Watzlawick, Paul, John Weakland, dan Richard Fisch. *Change Principles of Problem Formulation and Problem Resolution*. New York-London: W. W. Norton & Company, 1974.

Widyarini, H. M. Nilam. *Membangun Hubungan antar Manusia*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wild, Stefan. “Pengantar.” M. Nur Kholis Setiawan. *Al-Qur’an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2005.

Wood, David. “The Top Ten Qur’an Verses for Understanding ISIS”. *Front Page Magazine*. (9 September 2014).

Yūsuf, Ulfah. *Ḥīrah Muslimah fī al-Mīrāth wa al-Zawāj wa al-Jinsīyah al-Mithalīyah*. Tunis: Dār Saḥar li al-Nashr, 2008.

Zamakhsharī (al-), Muḥammad ibn ‘Umar. *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Ta'wīl fī Wujūh al-Ta’wīl*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012.

Zarkashī (al-), Muḥammad ibn ‘Abdullāh. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t. th.

Zarqānī (al-), Abd al-‘Aẓīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.

Zayd, Muṣṭafā. *Al-Naskh fī al-Qur’ān al-Karīm Dirāsah Tashrī‘īyah Tārīkhīyah Naqdīyah*. Kairo: Dār al-Yusr, 2007.

Zuḥaylī (al-), Wahbah. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id