

MENIMBANG KONTORVERSI PEMAKNAAN KONSEP AHL AL-KITĀB DALAM AL-QUR'AN

Zulyadain

(Fakultas Syari'ah IAIN Mataram

Email: zulyadain_7@yahoo.com)

Abstract: *One of the controversy-laden terms in the discourse of Islamic theology is ahl al-Kitāb. Different ways of interpreting the term through textual and contextual exegesis of the Qur'an verses concerning it have colored the history of Muslim beliefs about other religion and religious communities. This paper aims to probe the controversies and arguments through revealing paradigms that underlies any views that differ from each other. Compromising the controversy was considered very important. Therefore, in the context the difference of textual and contextual interpretation of the term, the author conclude that both interpretations should be understood as mutual inclusion rather than two separate points in terms of mutual exclusion. Textual interpretation discovers basic, objective meaning of the term in Qur'an, while the contextual interpretation discovers its contextual meaning, both linguistic and socio-cultural.*

Abstrak: *Salah satu term yang sarat kontroversi dalam diskursus teologi Islam ahl al-kitāb. Variasi pemakaian term itu melalui tafsir tekstual dan kontekstual atas ayat-ayat al-Qur'an yang berkenaan dengannya telah mewarnai sejarah keyakinan umat Islam tentang agama dan komunitas agama lain. Tulisan ini bertujuan untuk menelisik kontroversi-kontroversi itu dengan menyingkap argumen dan paradigma yang melandasi setiap pandangan yang saling berbeda itu. Mengarifi kontroversi itu dipandang sangat penting. Oleh karena itu, dalam perbedaan konteks tafsir tekstual dan kontekstual atas term itu, penulis berkesimpulan bahwa dua tafsir itu harus tidak dipahami sebagai dua titik yang terpisah, melainkan dua hal yang menyatu. Tafsir tekstual menemukan makna awal-objektif terma itu dalam al-Qur'an, sedangkan tafsir kontekstual menemukan makna kontekstualnya baik secara linguistik maupun sosial-kultural yang melingkupinya.*

Keywords: *tafsir tekstual, tafsir kontekstual, agama lain, Kristen, Yahudi, ahl al-kitāb.*

AL-QUR'AN diturunkan dalam pengertian yang sangat global. Untuk memahami dan mengoperasionalkan kandungan al-Qur'an dibutuhkan sebuah upaya dan proses penafsiran. Upaya menafsirkan isi al-Qur'an sebenarnya menjadi kegiatan paling penting pasca diturunkannya al-Qur'an. Ketika Nabi masih hidup, proses penafsiran belum mengambil bentuk secara konkrit karena Nabi dapat memberikan keterangan langsung tentang isi dan maksud ayat-ayat al-Qur'an dengan dipandu hadis. Namun ketika Nabi telah wafat dan hadis-hadis mulai bertebaran sesuai dengan sejarah penyebaran dan ekspedisi para sahabat ke berbagai kawasan daerah kekuasaan khalifah islamiah, maka kebutuhan memahami al-Qur'an secara sistematis dan komprehensif sangat dibutuhkan.

Pemahaman terhadap al-Qur'an yang diyakini sebagai kitab *Ṣāliḥ li kulli ẓamān wa makān* selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai. Pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama berlaku sepanjang waktu dan tempat mengingat gagasan universal Islam tidak semuanya tertampung dalam bahasa yang bersifat lokal-kultural, serta terungkap melalui tradisi kenabian. Itulah sebabnya dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualisasikan pesan-pesan al-Qur'an yang tidak mengenal batas akhir.¹

Dalam tradisi pemikiran Islam, telah melahirkan sederetan teks turunan yang demikian luas dan mengagumkan. Teks-teks turunan itu merupakan teks kedua bila al-Qur'an dipandang sebagai teks pertama yang menjadi pengungkap dan penjelas makna-makna yang terkandung di dalamnya. Teks kedua ini lalu dikenal sebagai literatur tafsir al-Qur'an yang ditulis oleh para ulama dengan kecenderungan dan karakteristik masing-masing dalam bentuk berbagai macam kitab tafsir.² Dari sinilah para intelektual pengkaji al-Qur'an terdorong untuk mencurahkan

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

²Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Idiologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 10.

segenap pemikiran dan kemampuan analisisnya dalam melahirkan karya-karya tafsir yang bisa diakses oleh pemeluk Islam. Mereka menafsirkan al-Qur'an melalui upaya menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai seginya, baik konteks historisnya maupun sebab-sebab turunnya, dengan menggunakan ungkapan atau keterangan yang merujuk kepada makna yang dikehendaki secara terang dan jelas. Produk penafsiran al-Qur'an sifatnya bukan absolut karena di dalamnya melibatkan unsur-unsur penalaran, kajian, ijtihad para *mufassir* didasarkan pada kesanggupan dan kemampuan yang dimiliki sehingga sewaktu-waktu bisa ditinjau ulang. Mengingat sifat penafsiran al-Qur'an yang relatif, maka seyogiaya harus ada upaya-upaya dari pengkaji tafsir yang secara kontinyu menempatkan produk-produk tafsir masa lalu sebagai mata rantai *subject matter* kajian. Dalam diskursus ilmu tafsir al-Qur'an, memang berkembang tradisi penafsiran yang berbeda-beda terhadap al-Qur'an.³

Ignaz Goldziher mencatat adanya lima kecenderungan tafsir atau studi al-Qur'an mulai dari klasik sampai era modern, yakni studi al-Qur'an tradisional, studi al-Qur'an dogmatis, studi al-Qur'an mistik, studi al-Qur'an sektarian, dan studi al-Qur'an modern.⁴

Dari kecenderungan studi al-Qur'an modern ini, model dari Muhammad Abduh yang perlu mendapat perhatian, sebab melalui pembaharu Islam dari Mesir ini, lahir berbagai model studi al-Qur'an modern, yakni sebuah usaha mengkondisikan al-Qur'an sesuai dengan tuntutan zaman dan itu dilakukan sejak zaman Nabi Muhammad saw.⁵ Menurut Muhammad Abduh, al-Qur'an merupakan sumber asasi Islam sebagai agama universal, yang acap kali sesuai dengan kepentingan setiap masyarakat, zaman dan berbagai peradaban di manapun dan kapan pun,⁶

³Dalam hal ini Abdul Mustaqim menyebut adanya keragaman penafsiran ini sebagai *Madhābīb al-Tafsīr*. Lihat juga, Abdul Mustaqim, *Madhābīb al-Tafsīr: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 26.

⁴Lihat: Ignaz Gholziher, *Madhābīb al-Tafsār al-Islāmi* (Beirut Lebanon: Dār Iqra', 1983), 392.

⁵Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 1.

⁶Gholziher, *Madhābīb*, 352.

sehingga ia tetap memberi petunjuk pada mereka dalam menghadapi berbagai persoalan hidup.

Sejak awal Islam hingga sekarang, terdapat aneka ragam penafsiran al-Qur'an sesuai dengan kapasitas intelektual dan kecenderungan sang penafsir. Keanekaragaman penafsiran tidak hanya membuktikan fleksibilitas dan elastisitas kandungan al-Qur'an terhadap perkembangan kehidupan manusia, tetapi juga membuktikan adanya legitimasi keabsahan untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan keinginan masing-masing. Dalam kondisi seperti itulah penafsiran kontekstual sangat dibutuhkan.

Salah satu masalah yang banyak diungkap al-Qur'an dan sangat membutuhkan penafsiran yang serius baik secara tekstual maupun kontekstual adalah ayat-ayat al-Qur'an terkait dengan *ahl al-kitāb*.⁷ Secara umum kaum Yahudi dan Nasrani adalah komunitas yang di-*khitāb* al-Qur'an sebagai *ahl al-kitāb*. Dua komunitas tersebut, secara jelas diketahui mempunyai persambungan akidah dengan kaum muslimin, bahkan Allah sendiri menegaskan bahwa al-Qur'an datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil serta mengoreksi sebagian lainnya.

Al-Qur'an juga menginformasikan, bahwa Nabi Isa a.s. mengajak penganut agama Yahudi untuk mengikuti ajaran yang dibawanya, karena ajaran tersebut merupakan kelanjutan dari ajaran agama yang dibawa Nabi Musa a.s., dan sekaligus menginformasikan tentang akan datangnya Nabi Muhammad saw. sesudah beliau.⁸ Karena itu, Nabi Musa yang membawa agama Yahudi dan Nabi Isa yang membawa agama Nasrani, menurut pengakuan umat Islam merupakan Nabi dan Rasul Allah sebelum kenabian dan kerasulan Muhammad saw.

Ketika Nabi Muhammad saw. diangkat menjadi Rasul, komunitas *ahl al-kitāb*, baik Yahudi maupun Nasrani, sudah

⁷Yang dimaksud penulis dalam hal ini adalah bukan ayat-ayat al-Qur'an mengenai isu-isu kontemporer terkait dengan *ahl al-Kitāb*. Isu-isu terkait dengan *ahl al-Kitāb* tersebut banyak sekali seperti memakan sembelihan *ahl al-Kitāb*, nikah dengan *ahl al-Kitāb*, isu pemurtadan orang Islam oleh *ahl al-Kitāb*, Salam, Jizyah, jihad melawan *ahl al-Kitāb* oleh orang Islam dan lain sebagainya. Namun yang menjadi fokus kajian pada makalah ini adalah reinterpretasi makna *ahl al-kitāb* dalam al-Qur'an.

⁸Hal ini dapat dilihat pada Qs. Al-Shaff (61): 6.

terdapat di kawasan Jazirah Arabia. Kaum *abl al-kitāb* dari kalangan Yahudi, mempunyai posisi yang cukup kuat di Madinah dan Khaybar. Sementara *abl al-kitāb* dari kalangan Nasrani, mempunyai pengaruh penting di Najran. Karenanya, kedua komunitas pemeluk agama tersebut masing-masing telah berupaya mengajak orang-orang Makkah agar memeluk agama Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian, orang-orang Makkah sebelum lahirnya Islam, kendati pada umumnya tidak tertarik kepada kedua agama tersebut, paling tidak mereka sudah mengenal ide-ide keagamaan dan tradisi yang hidup di kalangan *abl al-Kitāb* yang berada di Jazirah Arab.⁹

Pada perkembangan selanjutnya, konsep terkait dengan *abl al-kitāb* semakin kompleks,¹⁰ maka tidak heran kalau para ulama, baik ulama tafsir maupun ulama fiqih masih memperdebatkannya. Memang konsep *abl al-kitāb* ini merupakan kemajuan luar biasa dalam sejarah agama-agama sepanjang zaman. Dan itu sekaligus membuktikan keunggulan konsep-konsep al-Qur'an dan Sunnah yang semakin perlu kita pahami secara komprehensif dan dalam kaitan sistemiknya yang lengkap. Karena itu, sebagaimana halnya ajaran-ajaran prinsipil lainnya memerlukan jabaran operasional dan praktis dalam konteks ruang dan waktu, maka konsep tentang *abl al-kitāb* menurut al-Qur'an dan sunnah itu juga dapat dijabarkan dalam konteks

⁹Muhammad Galib M., *Abl al-Kitāb: Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998), 3-4.

¹⁰Para ahli mengakui keunikan ini dalam Islam. Sebelum Islam, praktis konsep itu tidak pernah ada, sebagaimana dikatakan oleh Cyril Glasse, "... the fact that one Revelation should name others as authentic is an extraordinary event in the history of religions" (... Kenyataan bahwa sebuah Wahyu (Islam) menyebut wahyu-wahyu yang lain sebagai *absah* adalah kejadian luar biasa dalam sejarah agama-agama). Konsep ini juga mempunyai dampak dalam pengembangan budaya dan peradaban Islam yang gemilang, sebagai hasil kosmopolitisme berdasarkan tata masyarakat yang terbuka dan toleran. Sebagai contoh adalah, peristiwa pembebasan (*fath*) Spanyol oleh tentara Muslim (dibawah komando Jenderal Thariq ibn Ziyad yang namanya diabadikan menjadi nama sebuah bukit di pantai Laut Tengah, Jabal Thariq- di-Inggris-kan menjadi Gibraltar) pada tahun 711 M. Lihat, Budhy Munawar-Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Bandung: Mizan, bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, *Center for Sprituality and Leadership (CSL)*, 2006), 79-81.

zaman mutakhir guna memberi respons yang tepat dan berprinsipil kepada tantangan sosial yang timbul.¹¹

Berdasarkan pernyataan-pernyataan di atas, pembahasan mengenai *abl al-kitāb* perspektif al-Qur'an cukup menarik untuk dibahas kembali. Oleh karena itu, tulisan ini akan mencoba mengupas bagaimana al-Qur'an berbicara tentang *abl al-kitāb* yang dianalisis dengan menggunakan pendekatan tafsir tekstual dan kontekstual.

Aliran Tafsir Tekstual dan Kontekstual

Dalam khazanah klasik, khususnya dalam penafsiran teks keagamaan (al-Qur'an) terdapat pemisahan antara apa yang disebut dengan *Tafsīr bi al-Ma'tsūr* dan apa yang disebut dengan *tafsīr bi al-Ra'yi* atau *ta'wil*. Asumsinya bahwa tafsir model pertama bertujuan mencapai makna teks melalui sejumlah dalil historis dan kebahasaan yang membantu pemahaman teks secara obyektif, yakni seperti yang dipahami oleh mereka yang sezaman dengan turunnya teks ini melalui berbagai gejala kebahasaan yang terkandung dalam teks dan dipahami oleh sejumlah orang. Sedangkan *tafsīr bi al-Ra'yi* atau *ta'wil* dipandang atas dasar bahwa tafsir ini bukan tafsir yang obyektif, karena sang *mufassir* tidak mulai dari fakta-fakta historis dan gejala kebahasaan, akan tetapi mulai dari sikap aslinya, lalu berupaya mencoba menemukan sandaran sikapnya ini dalam al-Qur'an.¹²

Di sisi lain, terdapat kelompok umat Islam yang menganggap terbentuknya teks-teks al-Qur'an tidak terlepas dari kondisi sosio-kultural di mana teks-teks tersebut diturunkan atau diciptakan. Kelompok ini mengandaikan bahwa al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan *locus* teks tersebut hendak

¹¹*Ibid.*, 82.

¹²Para pendukung tafsir pertama (*bi al-Ma'tsūr*) adalah kelompok *abl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* dan *salaf al-Shālih*. Kelompok ini sangat menghargai dan penuh keagungan. Sedangkan tafsir ini di mata filosof, mu'tazilah, Syi'ah, dan para sufi, dipandang secara negatif bahkan dalam beberapa kasus sampai pada tingkat pengkafiran dan pembakaran buku-buku. Lihat, Nashr Ḥamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakmilan atas Diskursus Keagamaan*, ter. Muhammad Mansur dan Khorian Nahdiyyin (Jakarta: Internasional Center for Islam and Pluralism-ICIP, 2004), 6.

diterapkan. Dengan kata lain, penafsiran terhadap teks-teks al-Qur'an harus bersifat kontekstual sehingga mampu menjawab persoalan-persoalan kemanusiaan. Kelompok ini memiliki orientasi kekinian dan penerimaannya terhadap kondisi realitas masyarakat modern yang plural. Umumnya, kelompok ini sering disebut sebagai penganut Islam liberal,¹³ Islam substantif,¹⁴ dan Islam aktual.¹⁵

¹³Perlu diingat bahwa Definisi "Islam liberal" tidak dapat diketahui secara pasti makna yang sesungguhnya. Charles Kurzman mengungkapkan bahwa istilah "Islam liberal" mungkin terasa seperti sebuah kontradiksi dalam peristilahan (*a contradiction in ternis*) karena selama berabad-abad Barat mengenal Islam sebagai sebuah agama dengan seperangkat unsur fanatisme, fundamentalisme, dan keterbelakangan. Kurzman menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan konsep "liberal" di sini harus dilihat sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan kategori yang mutlak. Selanjutnya, ia memetakan tiga tradisi utama Islam, yaitu Islam adat, Islam revivalis, dan Islam liberal. Dari ketiga kategori tentang Islam ini, menurutnya, dua tradisi pertama lebih sering digunakan oleh para pemikir dan aktivis muslim. Sedangkan tradisi yang terakhir tidak terlalu dikenal. Oleh karena itu, ia berusaha memberikan porsi yang sama di antara ketiganya. Tradisi pertama bisa disebut sebagai "Islam adat" (*customary Islam*), yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan-kebiasaan kedaerahan dan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan umat di berbagai dunia Islam. Tradisi "Islam revivalis" biasa dikenal sebagai Islamisme, fundamentalisme atau wahabisme. Karakteristik "Islam liberal" ini antara lain ialah: 1). kebebasan berpikir; 2). pemaknaan secara kontekstual substantive terhadap teks-teks keagamaan; 3). mendukung demokrasi; dan 4). menyuarakan hak-hak kaum perempuan yang selama ini terabaikan. Lihat, Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, ter. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2001), xv-xvii.

¹⁴Dalam wacana keislaman Istilah "Islam substantif" sebenarnya bukan hal baru. Istilah ini memiliki nuansa makna ketika dielaborasi secara ilmiah oleh Azyumardi Azra dengan menjadikannya sebagai judul buku, yaitu: "*Islam Substantif: Agar Umat Tidak Menjadi Buih*." Menurut Azra, jika Islam ingin berperan lebih luas, maka harus mengedepankan pesan-pesan moral, bukan menonjolkan simbol. Lihat, Azyumardi Azra, *Islam Substantif Agar Umat Tidak Menjadi Buih* (Bandung: Mizan, 2000), 138.

¹⁵Istilah "Islam aktual" dipopulerkan oleh Jalaluddin Rakhmat. Ia menegaskan bahwa ada dua macam Islam: Islam konseptual dan Islam aktual. Islam konseptual terdapat dalam al-Qur'an, Sunnah dan buku-buku atau ceramah-ceramah tentang keislaman. Sedangkan Islam aktual terdapat pada perilaku pemeluknya. Islam konseptual bisa saja menunjukkan kebenciannya pada kezaliman, dan mendukung pihak-pihak yang dizalimi.

Fenomena keragaman penafsiran terhadap *al-Qur'an* di atas pada dasarnya dapat dibagi ke dalam dua kategori besar: *Pertama*, penafsiran yang mengandalkan pemahaman yang bersifat harfiah-tekstual terhadap *al-Qur'an*. *Kedua*, penafsiran yang memanfaatkan strategi-strategi hermeneutis yakni penafsiran yang diupayakan tidak hanya melihat sisi tekstual, tetapi juga memahami teks *al-Qur'an* sebagai bingkai realitas, bersifat historis, dan menggunakan medium bahasa kultural di mana teks tersebut diturunkan.¹⁶

Terkait dengan hal di atas, terdapat sekelompok penafsir yang meyakini kontekstualitas ajaran yang dikandung oleh teks-teks kitab suci. Oleh karena itu, dalam pandangan kelompok ini, teks-teks yang termaktub dalam kitab suci harus dibaca secara kontekstual. Menyelaraskan ajaran *al-Qur'an* dengan perkembangan zaman adalah kerja-kerja rasional akal, sehingga dengan sendirinya penafsiran model ini meniscayakan penggunaan akal. Khazanah tafsir klasik juga menyebut adanya *tafsir bi al-Ra'yi* yang dalam konteks tertentu juga muncul sebagai jawaban atas tidak memadainya *Tafsir al-Ma'tsur*. *Tafsir bi al-Ra'yi*, menurut al-Zahabi adalah tafsir terhadap ayat *al-Qur'an* dengan menggunakan ijtihad setelah seorang *mufassir* memiliki pengetahuan tentang Bahasa Arab, pengetahuan tentang lafah-lafah Bahasa Arab, dan bentuk-bentuk dalilnya, *sya'ir* Arab Jahiliyah, tentang sebab-sebab turunnya ayat, pengetahuan tentang yang *nāsikh* dan *mansūkh* dari ayat *al-Qur'an* serta hal-hal lain yang diperlukan oleh seorang *mufassir*.¹⁷

Para penganut paham kontekstual juga meyakini bahwa sebuah teks tidaklah lahir dari ruang hampa sosial-budaya dan karena itu aspek-aspek sosial, budaya, dan historis ketika sebuah teks lahir tidak bisa dihilangkan begitu saja. Lebih jauh, bunyi

Akan tetapi, Islam konseptual tidak akan dapat menghilangkan sistem yang zalim. Hanya Islam aktuallah yang mengubah sejarah. Kekuatan kaum muslim terletak pada tindakan mereka, bukan pada teks-teks suci yang mereka yakini. Lihat, Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan* (Bandung: Mizan, 1998), 18.

¹⁶H.U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 7.

¹⁷Lihat: Muhammad Husain al-Dhahabiy, *al-Tafsir wa al-Mufassirūn* (t.tp: tp, 1976 M/1396 H), 255.

tekstual sebuah kitab suci diyakini mengandung makna yang jauh melampaui apa yang dinyatakan oleh teks itu sendiri. Maka menampilkan makna-makna yang tersembunyi dari teks itu memerlukan sebuah penafsiran kontekstual.

Kitab suci dan penafsiran kitab suci adalah dua hal yang sangat berbeda, jika kitab suci berasal dari wacana *Ilahiyah* yang diturunkan kepada manusia melalui bahasa kemanusiaan, maka penafsiran kitab suci berasal dari manusia dengan bahasa-bahasa yang telah dipengaruhi oleh kompleksitas situasi sosial, situasi batin, dan situasi psikologis seorang penafsir. Karena itu, sangat penting ketika penafsiran dengan memperhatikan situasi yang melatarbelakangi ini menjadi sangat subyektif dan relatif. Dengan sendirinya, setiap upaya-upaya untuk melakukan *absolutism* (pemutlakan) terhadap satu penafsiran subjektif ini menjadi tidak relevan.¹⁸

Paradigma Tafsir Tekstual

Sebuah paradigma dalam setiap disiplin ilmu apapun pasti memiliki asumsi metodologis. Asumsi ini akan dipergunakan dalam analisisnya. Menurut Thomas Kuhn sebagaimana dikutip Ian Barbour, dalam *the Structure of Scientific Revolution* bahwa teori dalam sains tergantung paradigma. Perkembangan sebuah ilmu sangat dipengaruhi oleh perkembangan sebuah paradigma.¹⁹ Demikian halnya dalam ilmu-ilmu sosial, termasuk di dalamnya tafsir yang dikembangkan di era kontemporer, yang memiliki asumsi-asumsi yang berbeda dengan tafsir pada era sebelumnya.²⁰

¹⁸Pengantar M. Amin Abdullah, dalam Pradana Boy ZTF, *Fikih Jalan Tengah* (Jakarta Timur: Hamdalah PT. Grafindo Media Pratama, 2008), v.

¹⁹Paradigma adalah seperangkat pra anggapan konseptual, metafisik, dan metodologis dalam tradisi kerja ilmiah. Lihat, Ian Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, ter. E. R. Muhammad (Bandung: Mizan, 2003), 81.

²⁰Perlu diingat bahwa ada beberapa asumsi dalam paradigma tafsir kontemporer, antara lain: *Pertama*, al-Qur'an adalah Kitab yang *Shālibun likulli zamān wa Makān*. Asumsi ini diakui dalam tradisi penafsiran klasik. Namun dalam paradigma tafsir klasik, asumsi tersebut dipahami dengan cara "memaksakan" konteks apapun ke dalam teks al-Qur'an, sehingga cenderung melahirkan pemahaman tekstual dan literalis. Berbeda dengan

Istilah “tafsir tekstual” tidak dikenal dalam istilah tafsir, baik dalam bahasa Arabnya maupun bahasa Indonesianya. Namun demikian, secara esensial, sebagaimana keterangan di atas, tafsir tekstual sudah diperkenalkan sejak awal munculnya tafsir, baik itu tafsir *tablīyī*, *mujmal*, maupun *muqārīn*, dan mungkin saja juga dalam tafsir tematik (*maudhū'iy*). Itu tergantung pada orientasi penemuan makna teks al-Qur'an, apakah untuk menemukan makna tekstualnya atau makna kontekstualnya.

Jika meminjam istilah *fiqhīyah*, tafsir tekstual, berarti memaknai al-Qur'an secara lahiriah yang dalam sejarah fiqh dipelopori aliran *ẓahiriyyah*. Dalam memahami al-Qur'an, aliran *ẓahiriyyah* berpegang pada tiga prinsip dasar: *Pertama*, keharusan berpegang teguh pada lahiriah teks, dan tidak melampauinya kecuali dengan yang *ẓahir* lainnya atau dengan konsensus *ijma'* yang pasti. *Kedua*, maksud teks yang sebenarnya terletak pada yang *ẓahir*, bukan di balik teks yang perlu dicari dengan penalaran mendalam. Demikian pula masalah yang dihendaki *syara'*. *Ketiga*, mencari sebab, di balik penetapan *syari'at* adalah sebuah kekeliruan.²¹

Bagi penganut tafsir tekstual, al-Quran diyakini sebagai firman Tuhan yang kebenarannya bersifat mutlak. Karena itu, al-Qur'an diyakini sebagai sumber kebenaran yang tunggal dan mutlak pula. Kemutlakannya tidak dalam konteks situasi dan kondisi tertentu, melainkan untuk seluruh situasi dan kondisi. Al-Qur'an sebagai kitab suci selalu *shālih li-kulli ẓamān wa makān* (selalu *up to date* sepanjang masa). Oleh karena itu, dalam pandangan tafsir ini, al-Qur'an mesti diposisikan sebagai kitab yang mengandung seperangkat hukum dan doktrin keagamaan

paradigma tafsir kontemporer yang cenderung kontekstual bahkan liberal. *Kedua*, Teks yang statis dan konteks yang dinamis. Hal ini meniscayakan para penafsir kontemporer untuk selalu berusaha mengaktualkan dan mengkontekstualisasikan pesan-pesan universal yang terkandung dalam al-Qur'an ke dalam konteks partikular era kontemporer. Hal ini hanya dapat dilakukan jika al-Qur'an selalu ditafsirkan sesuai dengan semangat zamannya, berdasarkan nilai dan prinsip-prinsip dasar universal al-Qur'an. Lihat, Syafrudin, *Paradigma*, 49-50.

²¹TOT PSQ dan STAIN Surakarta, *Pola Interaksi dengan al-Qur'an dan Sunnah* (Solo, 17-18 November 2008).

yang telah baku, tetapi pada saat yang sama, ia bergerak mengikuti perkembangan zaman.²²

Walaupun istilah *Tafsir tekstual*²³ tidak ditemukan dalam istilah tafsir, tetapi pendekatan tekstual ini cenderung bersifat kearaban, karena teks *al-Qur'an* turun pada masyarakat Arab. Hal ini mengandung arti bahwa masyarakat Arab sebagai *audiens*-nya. Dengan demikian, suatu tafsir yang menggunakan pendekatan tekstual ini biasanya analisisnya cenderung berpegang dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Itu pun, praksis yang menjadi muaranya adalah lebih bersifat kearaban tadi, sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang *mufassir* dengan *audiens*-nya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran.²⁴

Untuk membangun tafsir tekstual di atas, ada dua kerangka konseptual yang perlu diperhatikan; *Pertama*, memahami *al-Qur'an* hanya berhenti dalam konteks kesejarahan. Tafsir yang berorientasi tekstual ini tidak berupa mengembangkan substansi teks ke dalam persoalan masa sekarang. *Kedua*, tidak mengikutsertakan fenomena-fenomena sosial ke dalam kerangka tujuan pokok diwahyukannya *al-Qur'an*. Artinya, persoalan sosial masa sekarang berusaha dipecahkan oleh teks masa lalu. Karena bertumpu pada analisis kebahasaan, tidak jarang tafsir ini sangat kental dengan nalar *bayāni* dan bersifat deduktif di mana posisi teks *al-Qur'an* menjadi dasar penafsiran, dan bahasa menjadi perangkat analisisnya. Karena itu, parameter kebenaran yang dipakai dalam aktivitas penafsiran ini adalah kebenaran pada dataran tekstual (*harfiyah*), yaitu dalam pengertian makna teks sebagaimana yang dikatakan oleh teks secara tersurat,

²²Syafrudin, *Paradigma*, 38.

²³Di Indonesia, tafsir yang secara umum menggunakan perspektif tekstual reflektif (gerakannya berangkat dari refleksi ke praksis) seperti *Tafsir al-Mishbah*, *al-Qur'an* dan Tafsirnya, dan Ayat Suci dalam Renungan. Tafsir *al-Mishbah* yang ditulis Quraish Shihab awalnya ditulis di Mesir belum menampilkan problem keindonesiaan dalam arah epistemologis yang dihadapi umat Islam di Indonesia pada saat tafsir itu ditulis. Lihat, Gusmian, *Khazanah*, 249.

²⁴*Ibid.*, 248.

sedangkan di luar atau di balik teks dianggap bertentangan atau paling tidak merusak makna asli teks. Pada saat yang sama, tafsir ini juga menafikkan unsur subjektivitas dan kontekstualitas penafsir, sebagaimana yang dilakukan tafsir kontekstual. Itu artinya, tafsir tekstual merujuk pada model tafsir yang menafsirkan teks al-Qur'an berdasarkan makna harfiah (secara literal) semata tanpa melibatkan dimensi kultural teks, keterlibatan sang penafsir dan proyeksi makna teks ke depan.²⁵

Jika ditarik pada paradigma yang mendasari pola tafsir tekstual, maka hakikat tafsir tekstual ini sebenarnya bersifat eksklusif dan literal. Dikatakan demikian, karena para penganut model tafsir ini meyakini al-Qur'an sebagai firman Tuhan yang tidak bisa didekati dengan pendekatan atau pun metode mutakhir yang berkembang dalam disiplin keilmuan lainnya. Prinsip penafsiran ini kemudian menegaskan peran metode kontemporer, anggaphlah seperti *hermeneutika*.²⁶

²⁵Pengertian Tafsir "tekstual" yang dimaksud dalam tulisan ini berbeda dengan tekstualitas al-Qur'an yang didengungkan oleh Abu Zayd. Beliau menegaskan bahwa al-Qur'an adalah teks bahasa (*Nash Lughawiy*) yang bisa digambarkan sebagai teks sentral dalam peradaban Arab. Kata-kata literal teks al-Qur'an bersifat Ilahiyah, namun ia menjadi sebuah konsep (*mafhum*) yang relatif dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusia, ia menjadi teks manusiawi. Lihat, Syafrudin, *Paradigma*, 40.

²⁶*Hermeneutik* merupakan istilah baru dalam studi Islam. Ia muncul dalam tradisi Barat. Awalnya istilah ini dikenal sebagai turunan dari kata kerja Yunani (*bermeneuin*) yang berhubungan dengan kata benda (*bermenes*) dan terkait dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama Hermes yang dikenal sebagai utusan para dewa dan dia membawa pesan Ilahi yang memakai bahasa "langit" kepada manusia yang menggunakan bahasa "dunia". Untuk hajat itulah, maka diperlukan interpretasi. Itu berarti hermeneutika adalah suatu ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau suatu kejadian pada waktu dan budaya yang lalu dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial dalam sikon sekarang. Dengan bahasa lain, hermeneutika merupakan teori pengoprasian pemahaman dan hubungannya dengan interpretasi terhadap sebuah teks. Lihat, Sayyed Hossein Nashr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society* (Beirut: Librerie Du Liban, 1967), 64; M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar" dalam Saenong, *Hermeneutik*, xx-xxi; E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 23-4. Lihat Juga, Syafrudin, *Paradigma*, 40.

Berdasarkan paparan di atas, maka istilah “tekstual” pada tulisan ini lebih menunjuk pada sebuah paradigma berpikir, baik cara metode maupun pendekatan yang mengacu pada teks atau makna harfiah teks. Penulis lebih cenderung memaknai tafsir tekstual ini sebagai kecenderungan atau metode penafsiran yang menitikberatkan pada makna teks secara harfiah (*literal*) tanpa menyertakan konteks sosio-historis teks dalam aktivitas penafsirannya: di mana, kapan dan mengapa teks tersebut lahir, dan bagaimana proyeksi makna teks ke depan. Karena mengedepankan makna harfiah teks pada satu sisi dan menafikkan peran dan keterlibatan sang penafsir di sisi lain, maka penetapan maknanya sepenuhnya menjadi dominan otoritas teks.

Paradigma Tafsir Kontekstual

Cikal-bakal tafsir kontekstual adalah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki *Asbāb al-Nuzūl*, terutama yang berkaitan dengan fenomena sosial pada saat itu. Sebab, sebagaimana biasanya, pemahaman ayat yang paling sempurna adalah dengan memperhatikan *setting* sosial yang melingkupi turunnya ayat. Ada kalanya hanya berlaku pada masa tertentu, individu tertentu, dan di tempat tertentu, tetapi ada kalanya berlaku sepanjang masa, pada siapa saja, dan di mana saja. Sementara itu, ayat-ayat akidah tidak mengenal batas-batas tersebut. Oleh karena itu, tidak berlebihan bila usia tafsir kontekstual setua ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki *Asbāb al-Nuzūl*.

Asbāb al-Nuzūl merupakan tonggak utama tafsir kontekstual. Sebab ia merupakan ilustrasi rekaman historis suatu peristiwa sosial kemasyarakatan yang melatarbelakangi dan mengiringi turunnya ayat. Para ulama '*ulūm al-Qur'ān* menganggap penting *Asbāb al-Nuzūl*, walaupun ayat-ayat yang turun karena suatu sebab ini lebih sedikit dibanding dengan yang turun karena sebab. Setidaknya mereka mencatat beberapa faedah mengetahui *Asbāb al-Nuzūl*. Diantaranya, dapat mengetahui hikmah yang mendorong disyariatkannya hukum, penentuan hukum bagi orang yang berpegang pada kaidah *al-Ibrāh bi khusus sabab*, dapat mengetahui makna ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda-beda, dan

dapat mengetahui peristiwa penghapusan ayat.²⁷ Setidaknya dari *Asbāb al-Nuzūl* dapat diperoleh informasi tentang nilai-nilai sosial yang ada dan berkembang saat itu. Nilai-nilai sosial ini bisa berupa adat-istiadat, karakter masyarakat atau individu, relasinya dengan zaman sebelumnya; apakah sudah ada sebelumnya dan berkembang hingga masa itu atau hanya ada pada masa itu saja, dan perkembangannya setelah turunnya ayat; apakah menjadi lebih baik atau malah balik menantang.²⁸

Umat Islam belum mengembangkan suatu metodologi yang sistematis untuk memahami *al-Qur'an*, bahkan belum dapat berlaku adil terhadap *al-Qur'an*.²⁹ Hal ini disebabkan karena pemahaman mereka terhadap *al-Qur'an* didasarkan pada pendekatan gramatikal. Selain itu, sering terjadi penafsiran sewenang-wenang dengan menanggalkan ayat dari konteks dan aspek kesejarahannya dan itu dilakukan untuk membela sudut pandang tertentu. Dalam kasus-kasus tertentu, seperti dalam tafsiran teologis, filosofis dan sufistik sering dipaksakan ke dalam *al-Qur'an* tanpa memperhatikan konteks kesejarahan dan kesusastraan kitab suci tersebut. Demikian dikatakan oleh Taufiq

²⁷Secara garis besar, sepanjang periode kenabian Muhammad saw. Paling tidak ada dua pembagian *Asbāb al-Nuzūl* (sebab turunnya) *al-Qur'an*. *Pertama*, dikatakan bahwa ada sebagian besar *al-Qur'an* ini turunnya *ibtida'i*. Artinya turun tanpa sebab. Pada dasarnya ayat-ayat seperti ini turun dari Allah Swt. tanpa melalui pertanyaan, tanpa ada jawaban satu kesangsian dari orang kafir, dan sebagainya. Ayat yang berjenis *ibtida'i* ini banyak, misalnya ayat pertama kali turun kepada Rasulullah saw. dengan kalimat "Iqra' bismi rabbika alladhi khalaq. Khalaqal insāna min 'alaq. (Qs. Al-'Alaq [96]: 1-5), *alhamdulillah Rabbil 'Alamin*. (Qs. Al-Fatihah [1]: 2), dan sejenisnya. *Kedua*, Ayat *al-Qur'an* yang turun berdasarkan sebab-sebab tertentu (*Asbāb al-Nuzūl*). Artinya ayat-ayat seperti ini turun berdasarkan suatu insiden, suatu kejadian, suatu pertanyaan dan lain sebagainya. Lihat, Muḥammad Abd al-'Azhīm al-Zarqāni, *Manābil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabīy, 1999 M/1419 H), 89-95. Lihat juga, Jalāluddīn 'Abd al-Rahmān Abū Bakr al-Suyūthīy, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut Lubnān: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah, 1995 M/1415 H), 61-65. Jalaluddin Rakhmat dkk., *Belajar Mudah Ulum al-Qur'an: Studi Khazanah Ilmu al-Qur'an* (Jakarta: Lintera Basritama, 2002), 126-7.

²⁸<http://msubhanzamzami.wordpress.com/2011/06/11/tafsir-kontekstual>, diakses 21 April 2012.

²⁹Amal Taufik Adnan dan Syamsul Rizal Panggabean, *Tafsir Tekstual* (Bandung: Mizan, 1990), 15.

Adnan Amal.³⁰ Atas dasar itu, maka diperlukan suatu tafsir yang sistematis yang berlaku adil terhadap al-Qur'an dan menyeluruh. Jika tafsir pertama yang mendapat kritik para pemikir modern disebut tafsir tekstual, maka tafsir alternatif yang diharapkan mengisi kekosongan itu disebut tafsir kontekstual.

Pada dasarnya istilah *kontekstual* dalam hal ini merupakan istilah baru. Bukan hanya tidak ada dalam al-Qur'an tetapi juga dalam istilah Indonesia. Gagasan ini sendiri lahir dari keprihatinan tentang penampilan tafsir al-Qur'an selama ini, yang menurut Fazlur Rahman sebagai penggagas tafsir kontekstual ini,³¹ hanya menghasilkan pemahaman yang sepotong (parsial). Hal ini disebabkan oleh kecenderungan yang umum untuk memahami al-Qur'an secara ayat per ayat, bahkan kata per kata. Karena itu, tafsir-tafsir dari ulama klasik dan pertengahan tidak menghasilkan suatu *weltanschauung* (pandangan dunia) yang kohesif dan bermakna bagi kehidupan secara keseluruhan.

Kata kunci yang acap kali digunakan dalam tafsir kontekstual adalah "akar kesejarahan". Istilah kontekstual tampaknya diarahkan ke sana. Konteks yang dimaksud di sini berbeda dengan konteks yang dimaksud dalam tafsir tekstual. Yang dimaksud konteks di sini adalah situasi dan kondisi yang mengelilingi pembaca. Dengan demikian, kontekstual berarti hal-hal yang bersifat atau berkaitan dengan konteks pembaca. Dalam kamus *al-Maurid* (Inggris-Arab), *context* diartikan dengan: 1) *al-*

³⁰*Ibid*, 16.

³¹Hemat penulis, anggapan bahwa Fazlur Rahman (1919-1998) adalah perintis pertama tafsir kontekstual merupakan anggapan yang masih keliru atau belum meyakinkan, sebab tafsir kontekstual dalam pengertiannya yang sederhana yaitu penafsiran yang senantiasa mengacu pada setting sosial saat wahyu turun dan saat penafsir menafsirkannya sudah ada sejak masa awal Islam. Bahkan Rasulullah saw. adalah sebagai penafsir pertama yang menerapkan penafsiran ini. Itu pun kalau disepakati bahwa semua perilaku beliau, baik perbuatan atau perkataan yang berkaitan dengan al-Qur'an termasuk sebuah tafsir. Sebagai manusia terbaik yang dituntun wahyu, Beliau sangat peka dan mengetahui karakter individu dan gejala-gejala sosial di sekitarnya. Oleh sebab itu, beliau kadang memberi dua solusi berbeda untuk satu pertanyaan atau satu peristiwa tergantung kondisi penanya dan konteksnya.

Qarīnah (indikasi) atau *syīyaq al-Kalām* (kaitan-kaitan, latar belakang “duduk perkara” suatu pernyataan); 2) *bi'ab* (suasana) *mubīth* (yang meliputi). Kontekstual diartikan dengan *qarīni, mutawaqqif 'alā-qarīnah* (mempertimbangkan indikasi).³²

Pemaparan bukti-bukti penafsiran kontekstual para tokoh awal Islam di atas kurang sempurna bila belum dilengkapi dengan pemaparan penafsiran kontekstual para sarjana tafsir generasi setelah mereka. Dalam hal ini, penafsiran kontekstual al-Thabarī (224-310 H.) dan Muḥammad Rasyīd Ridhā (1865-1935 M) juga perlu dielaborasi. Tokoh pertama dikenal sebagai sarjana tafsir ulung klasik yang karya tafsirnya *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyī al-Qur'ān* diakui secara luas sebagai induk dan rujukan utama *tafsīr bi al-Ma'tsūr* dan mewakili tafsir-tafsir klasik. Sementara itu, tokoh kedua dikenal sebagai sarjana tafsir modern-kontemporer yang berpengaruh besar dalam pemikiran Islam dewasa ini dan karya tafsirnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Hakīm* atau *Tafsīr al-Manār* mendapatkan apresiasi luar biasa sehingga cukup mewakili tafsir-tafsir modern-kontemporer.

Sekilas Tentang *Ahl al-Kitāb*

Ungkapan *ahl al-Kitāb* berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari dua kata yaitu, *ahl* dan *al-Kitāb*.³³ Kata *ahl* terdiri dari huruf *alif, ba',* dan *lam* yang secara harfiah mengandung makna ramah, senang atau suka. ³⁴Kata *ahl* juga berarti orang yang tinggal bersama dalam suatu tempat tertentu. Selain itu, kata *ahl* juga

³²Syafrudin, *Paradigma*, 43.

³³Kata *ahl al-Kitāb* dalam Bahasa Arab terserap ke dalam Bahasa Indonesia dengan istilah “ahli Kitab”. Kata *ahl* ini dalam Kamus Bahasa Indonesia mengandung dua pengertian yaitu: 1) orang yang mahir, paham sekali dalam suatu ilmu (kepandaian). 2) kaum, keluarga, sanak saudara, orang-orang yang termasuk dalam suatu golongan. Lihat, Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1988), 11.

³⁴Lihat: Buthros al-Butāni, *Quthr al-Mubīth* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1969), 57. Lihat juga, Louis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughab wa al-A'lām* (Beirut: Dār al-Syurūq, 1986), 20. A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), 49.

berarti keluarga, pengikut, masyarakat atau komunitas.³⁵ Kata tersebut kemudian digunakan untuk menunjuk kepada sesuatu yang mempunyai hubungan yang sangat dekat. Seperti ungkapan *ahl al-Rajul*, yaitu orang yang menghimpun mereka, baik karena hubungan *nasab* maupun agama, atau hal-hal yang setara dengannya, seperti profesi, etnis, dan komunitas.³⁶

Kata *ahl* dalam al-Qur'an, disebutkan sebanyak 125 kali. Kata tersebut ditemukan penggunaannya secara bervariasi. Tetapi secara umum, makna yang dikandungnya dapat dikembalikan kepada pengertian kebahasaan. Misalnya menunjuk kepada sesuatu kelompok tertentu.³⁷ Secara umum, *ahl al-kitāb* berarti kaum yang memiliki kitab suci. Secara khusus istilah *ahl al-kitāb* dipakai untuk menyebut para penganut agama sebelum datangnya Islam. Bagi mereka telah diturunkan kitab-kitab suci seperti Injil, Taurat dan Zabur, yang diwahyukan kepada para Rasul atau Nabi. Namun para penganut agama yang dimaksud, lebih tampak tertuju kepada kaum Yahudi dan Nasrani.³⁸

Definisi lain, *ahl al-kitāb* adalah sebutan bagi orang-orang yang berpegang kepada agama yang mempunyai kitab suci yang berasal dari Tuhan. Al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. menamakan orang-orang Yahudi dan Nasrani itu dengan *ahl al-kitāb* untuk membedakan mereka dari para penyembah berhala dan orang-orang kafir lainnya. Menurut al-Qur'an, kitab suci tersebut, telah diubah oleh pendeta-pendeta mereka, yang diimani oleh kaum muslimin bukan yang sudah diubah itu tetapi yang asli diturunkan kepada Nabi Musa dan Nabi Isa.³⁹ Adapun

³⁵Munawwir, *Kamus*, 49.

³⁶Lihat: John Penrice, *A Dictionary and Glossary of the Koran* (London: Curson Press, 1985), 12.

³⁷Kelompok tertentu yang dimaksud seperti *Ahl al-Bayt*. [Qs. al-Aḥzab (33): 33] ditujukan kepada keluarga Nabi. Term *ahl* juga dapat menunjuk kepada penduduk [Qs. Al-Qashash (28): 45], keluarga [Qs. Hūd (11): 40].

³⁸Tim Penyusun Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT. Ichtisar Baru Van HOEVE, 2001), 77. Lihat juga, Umi Sumbulah, *Islam & Ahlul Kitab Perspektif Hadis* (Malang: UIN-Maliki Press, 2012), 33.

³⁹Pendapat lain menyebutkan bahwa sebab Yahudi dan Nasrani disebut sebagai *ahl al-kitāb* karena Allah mengutus di tengah-tengah mereka Nabi-Nabi mereka yang membawa kitab suci masing-masing walaupun mereka

perbedaan yang mendasar antara orang Islam dengan *ahl al-kitāb* (Yahudi dan Nasrani) adalah soal keyakinan mereka tentang kenabian Muhammad saw. Orang Islam meyakini kenabian dan kerasulan yang lain, *ahl al-kitāb* tidak mengakui kerasulan Nabi Muhammad saw. Ini akibat perbuatan pendeta yang mengubah Taurat dan Injil, padahal dalam kedua kitab itu, nama Nabi Muhammad disebut Nabi terakhir.⁴⁰

Penafsiran Tekstual tentang *Ahl al-Kitāb* dalam al-Qur'an

Dalam al-Qur'an, kata-kata *ahl al-Kitāb* disebutkan 30 kali dalam 8 surat, yaitu surat Āli 'Imrān menyebutnya 12 kali (ayat 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 112, dan 199), al-Nisā' 4 kali (123, 153, 159, dan 171), al-Mā'idah 6 kali (15, 19, 59, 65, 68, dan 77), al-Baqarah 2 kali (105 dan 109), al-Ḥasyr 2 kali (2 dan 14), al-Bayyinah 2 kali (1 dan 6), al-Ḥadid 1 kali (29), dan al-Ankabūt 1 kali (46).⁴¹

Sedangkan Muhammad Galib M., sebagaimana dikutip dari Al-Baqi menyebutkan bahwa terma yang langsung menyebut *ahl al-kitāb* dalam al-Qur'an sebanyak 31 kali, yang tersebar dalam 9 surat. Dari Sembilan tersebut, hanya satu surat, yaitu surat *al-Ankabūt* yang termasuk dalam kategori surat *Makkiyah*. Selain itu termasuk dalam kategori surat-surat *madaniyyah*. Dengan informasi tersebut dapat dinyatakan, bahwa pembicaraan al-Qur'an tentang *ahl al-kitāb* pada umumnya diungkapkan pada

sendiri kemudian yang merubah isinya. Allah menurunkan Kitab Taurat kepada Nabi Musa -'Alaihi al-Salām- dan pengikut beliau yang merubah isi Taurat setelahnya dikenal sebagai Yahudi. Kemudian Allah menurunkan Kitab Injil kepada Nabi Isa -'Alaihi al-Salām- dan pengikut beliau yang merubah isi Injil disebut Nasrani. Mereka disebut *ahl al-kitāb* karena kitab-kitab suci mereka sebelum mereka rubah isinya adalah turun dari Allah seperti Al-Qur'an. Sedangkan agama-agama yang lainnya seperti Hindu, Buddha, Majusi/Zoroastrianisme, Kong Hu Chu, Taoisme, dan Shinto, kitab suci mereka bukan diturunkan oleh Allah akan tetapi mereka membuat sendiri yang disesuaikan dengan adat, tata karma, dan filosofi masyarakat pada masa itu. Lihat, <http://tanya.artikelislami.com/2011/08/pengertian-abli-kitab-dalam-al-Qur'an.html>. diakses tanggal 21 April 2012.

⁴⁰M. Isho, El Saha, dan Saiful Hadi, *Sketsa al-Qur'an: Tokoh, Tempat, Nama, dan Istilah dalam al-Qur'an*, (t.tp: Lista Fariska Putra, 2005), 30.

⁴¹*Ibid*, 31.

periode Madinah, dan sedikit sekali pada periode Makkah. Hal ini mungkin disebabkan karena kontak antara umat Islam dengan *ahl al-Kitāb*, khususnya Yahudi, baru intensif pada periode Madinah.⁴²

Adapun ayat *al-Qur'an* yang mengungkap tentang *ahl al-kitāb* pada periode Makkah (QS. Al-Ankabūt [29]: 46) tersebut adalah:

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ

Artinya: “Dan janganlah kamu berdebat dengan ahl al-kitāb, melainkan dengan cara yang baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: “Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan hanya kepada-Nya kami berserah diri.”

Ayat di atas memberi tuntunan agar umat Islam melakukan interaksi sosial dengan *ahl al-kitāb* dengan cara yang baik. Bahkan jika terjadi perdebatan, hendaknya hal tersebut dilakukan dengan cara yang terbaik (*ahsan*). Kemudian menurut para pakar *al-Qur'an* bahwa terma *ahl al-kitāb* yang dimaksud dalam Qs. Al-Ankabūt (29): 46 di atas adalah Yahudi dan Nasrani.⁴³

Adapun pengungkapan terma *ahl al-kitāb* dalam ayat-ayat *Madaniyyah*, tampaknya lebih bervariasi. Meskipun *kitab*-nya tetap ditujukan kepada Yahudi dan Nasrani atau salah satu dari keduanya. Adapun terma yang menunjuk kepada komunitas Yahudi dan Nasrani secara bersama-sama antara lain ditemukan dalam Qs. Ali Imran (3): 64, Qs. al-Mā'idah (5): 15, 19.⁴⁴ Ditemukan juga yang menyebut *ahl al-kitāb* ditujukan kepada orang Nasrani seperti dalam Qs. Āli 'Imrān (3): 199.⁴⁵

⁴²Galib, *Ahl al-Kitāb*, 20.

⁴³Lihat: Mahmud Husain al-Thabāḥabā'i, *al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'an* (Beirut: Mu'assasah al-'Alāmi li al-Mathbū'at, 1403 H/1983 M), 137.

⁴⁴*Ibid.*, 38. Bandingkan juga dengan Hasyim Muhammad, *Kristologi Qur'ani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 105-6.

⁴⁵Ayat ini merupakan salah satu di antara sekian tanggapan positif *al-Qur'an* terhadap orang-orang Nasrani. Ayat ini turun dilatarbelakangi oleh kematian raja al-Najasyi dari Ethiopia yang sebelumnya telah menyatakan diri menerima ajaran yang dibawa oleh Muhammad saw. Disamping tanggapan-tanggapan yang bersifat simpatik terhadap kaum Nasrani, banyak

Berbagai ayat yang dikemukakan di atas, mengundang perdebatan di kalangan para ulama, khususnya para *mufasssir*. Perdebatan tersebut berangkat dari asumsi-asumsi atau pemahaman mereka tentang ayat yang mengungkapkan tentang *ahl al-kitāb*. Namun yang jelas para ulama sepakat bahwa terma *ahl al-kitāb* menunjuk kepada dua komunitas penganut agama samawi sebelum Islam, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani. Orang-orang Islam, walaupun memiliki kitab suci yang juga berasal dari Allah dan dinamai juga al-Kitab, disamping nama-nama lainnya, tetapi al-Qur'an tidak pernah menyebut umat Islam sebagai *ahl al-kitāb*, sebagaimana halnya orang Yahudi dan Nasrani.⁴⁶

Selain kedua komunitas tersebut, pada masa awal perkembangan Islam, mereka tidak menyebutnya sebagai *ahl al-kitāb*. Katakan saja kaum Majusi misalnya, meskipun pada masa Nabi dan shahabat sudah dikenal, tetapi mereka tidak disebut sebagai *ahl al-kitāb*. Meskipun demikian, Rasulullah saw. memerintahkan supaya memperlakukan mereka seperti halnya *ahl al-kitāb*.⁴⁷ Hal demikian dapat dipahami dari salah satu sabda Nabi saw. yang diriwayatkan oleh Imam Malik sebagai berikut:

عن جعفر بن محمد بن علي، عن أبيه، أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس، فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: (سنوا سنة أهل الكتاب بهم)⁴⁸

Artinya: “Disampaikan kepadaku dari Malik, dari Ja’far ibn Muhammad ibn ‘Ali, dari bapaknya, sesungguhnya: “Umar ibn al-Khatthāb menyebut Majusi, lalu dia berkata: “Saya tidak tahu bagaimana saya berbuat tentang urusan mereka.” Maka Abdurrahman bin ‘Auf berkata: “Saya bersaksi sungguh saya pernah mendengar Rasulullah saw. bersabda: “Perlakukanlah mereka (orang-orang Majusi) seperti ahl al-kitāb.”

pula ungkapan *ahl al-kitāb* yang bernada kecaman dan bahkan ancaman terhadap orang-orang Nasrani. Di antaranya terungkap pada ayat al-Qur'an yang bernada kritik terhadap kepercayaan kaum Nasrani yang mensucikan Yesus (Nabi Isa) secara berlebihan, bahkan menganggapnya sebagai Tuhan, sebagaimana tertuang dalam ajaran trinitas. *Ibid.*, 107.

⁴⁶Galib, *Ahl al-Kitāb*, 22.

⁴⁷*Ibid.*, 28.

⁴⁸Imam Malik bin Anas, *al-Muwatthā'* (t.tp: Dār al-Sya'b, tt), 87; lihat juga Musannaf ‘Abd al-Razzaq (Beirut: al-Maktabah al-Islāmīy, 1403 H), 69.

Hadis di atas memberikan gambaran, bahwa Rasulullah saw. tidak memasukkan kaum Majusi sebagai *ahl al-kitāb*. Hal demikian diperkuat dengan kenyataan, bahwa 'Umar ibn al-Khaṭṭāb banyak membicarakan dan memperlakukan orang-orang Majusi. Kalau sekiranya dia memahami terma *ahl al-kitāb* mencakup kaum Majusi, tentu 'Umar tidak memperlakukan mereka.

Imam Abū Ḥanīfah dan ulama Ḥanafīyah serta sebagian Ḥanābilah berpendapat bahwa siapa pun yang mempercayai salah seorang Nabi, atau kitab yang pernah diturunkan Allah, maka ia termasuk *ahl al-kitāb*, tidak terbatas pada kelompok penganut agama Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian, bila ada suatu kelompok yang hanya percaya kepada Zabūr (kitab yang diberikan kepada Nabi Dāwūd) atau *shubūf* Ibrāhīm dan *Syūts* saja, maka ia pun termasuk dalam jangkauan pengertian *ahl al-kitāb*.⁴⁹ Adapun ulama Syāfi'iyah dan mayoritas ulama Hanābilah menyatakan, bahwa *ahl al-kitāb* khusus menunjuk kepada komunitas Yahudi dan Nasrani. Pendapat ini merujuk kepada firman Allah dalam Qs. Al-An'ām (6): 156, yang berbunyi:

أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أُنزِلَ الْكِتَابُ عَلَيَّ طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ

Artinya: "Kami turunkan al-Qur'an itu) agar kamu (tidak) mengatakan: Bahwa kitab itu hanya diturunkan kepada dua golongan saja sebelum kami (Yahudi dan Nasrani), dan sesungguhnya kami tidak memperhatikan apa yang mereka baca."

Berdasarkan ayat di atas, ulama Syāfi'iyah merinci komunitas Yahudi dan Nasrani kepada dua golongan, yaitu etnis *Isrā'īl* dan etnis non *Isrā'īl*. Etnis *Isrā'īl* adalah keturunan Nabi Ya'qub. Sedangkan etnis non *Isrā'īl* adalah orang-orang yang menganut agama Yahudi dan Nasrani di luar keturunan Nabi Ya'qub a.s. Etnis di luar *Isrā'īl* ini dibagi menjadi tiga golongan, yaitu:

1. Golongan yang masuk ke dalam agama Yahudi dan Nasrani sebelum agama tersebut mengalami perubahan, seperti orang-orang Romawi.

⁴⁹Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhū'iy atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2007), 366. Lihat juga, Abu al-'Aynayn Badrān, *al-'Alāqah al-Ijtimā'iyah bayna al-Muslimīn wa Ghayr al-Muslimīn* (Iskandariyah: Mu'assasah Syabāb al-Jāmi'ah, 1984), 40.

2. Golongan yang masuk ke dalam agama Yahudi dan Nasrani setelah agama tersebut mengalami perubahan.
3. Golongan yang tidak diketahui kapan mereka masuk ke dalam agama Yahudi dan Nasrani, apakah sebelum atau sesudah agama tersebut mengalami perubahan.⁵⁰

Kelompok yang ditunjuk oleh ayat di atas sebagai *ahl al-kitāb* adalah bangsa *Isrā'īl* dan bangsa lainnya yang masuk ke dalam agama Yahudi dan Nasrani sebelum kedua agama tersebut mengalami perubahan di tangan pemeluknya.⁵¹

Menurut al-Thabari (9224-310), *ahl al-kitāb* dipahami secara idiologis. Menurutnya, *ahl al-kitāb* menunjuk kepada pemeluk agama Yahudi dan Nasrani dari keturunan siapapun mereka.⁵² Pendapat ini juga didukung oleh M. Quraish Shihab, yang memahami pengertian *ahl al-kitāb* pada semua penganut agama Yahudi dan Nasrani, kapan, dimanapun, dan dari keturunan siapa pun mereka.⁵³

Al-Sahrastāni (479-548 H) sebagaimana dikutip oleh Muhammad Ghalib juga menyatakan bahwa pemeluk agama Yahudi dan Nasrani yang secara jelas memiliki kitab suci disebut sebagai *ahl al-kitāb*. Sedangkan agama Majusi yang hanya memiliki kitab yang serupa dengan kitab suci tidak termasuk *ahl al-kitāb*. Mereka hanya disebut *syibb ahl al-kitāb*.⁵⁴ Pendapat al-Sahrastāni ini senada dengan pendapat al-Thabarī yang telah dikemukakan di atas.

Secara tekstual, ayat-ayat al-Qur'an di atas hanya menyebutkan orang-orang Yahudi dan Nasranai saja sebagai *ahl al-kitāb*, tetapi tidak secara eksklusif. Besar kemungkinan ada banyak lagi orang-orang yang dapat disebut *ahl al-kitāb* yang bukan Yahudi dan Nasrani. Hal ini sesuai keterangan al-Qur'an sendiri bahwa kepada setiap umat telah diutus Rasul, jadi ada banyak rasul yang bukan dari Bani Israil. Dan tentu pula banyak kitab dari Allah yang diberikan kepada berbagai ummat yang

⁵⁰*Ibid.*, 41.

⁵¹Galib, *Ahl al-Kitāb*, 31.

⁵²Ibn Jarīr al-Thabari, *Tafsīr al-Thabarī* (Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1954), 320.

⁵³Shihab, *Wawasan*, 368.

⁵⁴Galib, *Ahl al-Kitāb*, 32

bukan Bani Israil itu.⁵⁵ Namun, Juhur ulama sepakat, dua penganut agama (Yahudi dan Nasrani) inilah yang dinyatakan sebagai *ahl al-kitāb*, sedangkan penganut agama lainnya masih diperselisihkan penamaannya.⁵⁶

Penafsiran Kontekstual tentang *Ahl al-Kitāb*

Di samping ayat-ayat tersebut di atas, ada beberapa ayat yang menjelaskan tentang *ahl al-kitāb* yang ditafsirkan secara kontekstual, yaitu Qs. Al-Mā'idah (5): 5, sebagai berikut:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ
وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا
آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ
بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

Artinya: "Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi Al-Kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal pula bagi mereka. (Dan dihalalkan mengawini) wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar maskawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula) menjadikannya gundik-gundik. Barang siapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam) maka hapuslah amalannya dan ia di hari akhirat termasuk orang-orang merugi."

Menyikapi surat ini, Muḥammad Rasyīd Ridhā (1865-1935 M) mempunyai penafsiran kontekstual menarik tentang konsep *ahl al-kitāb*. Ia berpendapat bahwa ayat di atas menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum *Shābi'in* dan Majusi, dan tidak menyebut kaum Brahma (*Hindu*), Budha, dan para pengikut Konfusius karena kaum *Shābi'in* dan Majusi dikenal oleh bangsa Arab, yang menjadi sasaran awal al-Qur'an, itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan Bahrain. Tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab), sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing dengan menyebut golongan yang

⁵⁵Lihat: al-Qur'an Surat al-Nisā' (4): 164 dan Qs. al-Mu'min (40): 78.

⁵⁶Tim Penyusun, *Ensiklopedi*, 77.

tidak dikenal oleh orang yang menjadi alamat pembicaraan itu di masa turunnya al-Qur'an, berupa penganut agama-agama yang lain. Setelah itu tidak diragukan lagi bagi mereka (orang Arab) yang menjadi alamat pembicaraan (wahyu) itu bahwa Allah juga akan membuat keputusan perkara antara kaum Brahma, Budha, dan lain-lain.⁵⁷

Pendapat ulama besar ini, merupakan hasil penilaiannya secara panjang lebar riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh para sahabat Nabi dan tabi'in, kaidah-kaidah *ushul* dan kebahasaan serta menyimak dan menimbang pendapat para ulama sebelumnya, sehingga beliau menyimpulkan dalam fatwanya sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab sebagai berikut:

وملخص هذه الفتوى أن المشركات اللاتي حرم الله نكاحهن في آية البقرة هن مشركات العرب وهو المختار الذي رجحه شيخ المفسرين ابن جرير الطبري وأن المجوس والصابئين ووثني الهند والصين وأمثالهم كاليا با نيين أهل كتب مشتملة على التوحيد إلى الآن.

Artinya: “Kesimpulan fatwa ini adalah bahwa laki-laki Muslim yang diharamkan oleh Allah menikah dengan wanita-wanita musyrik dalam surat al-Baqarah ayat 221 adalah wanita-wanita musyrik Arab. Itulah pilihan yang dikuatkan oleh Mahaguru para mufassir Ibn Jarir al-Thabari, dan bahwa orang-orang Majusi, al-Shābi'in, penyembah berhala di India, Cina, dan yang semacam mereka seperti orang-orang Jepang adalah *ahl al-kitāb* yang (kitab mereka) mengandung ajaran tauhid sampai sekarang.”⁵⁸

Pernyataan Muḥammad Rasyīd Ridhā (1865-1935 M) ini merupakan penafsiran kontekstualnya terhadap konsep *ahl al-kitāb* yang selama ini mayoritas sarjana Sunni membatasinya hanya pada Yahudi dan Kristen. Menurutnya, konsep *ahl al-kitāb* juga mencakup Hindu, Budha, dan para pengikut Konfusius karena pada saat turunnya al-Qur'an orang Arab belum mengenal agama-agama tersebut sehingga tidak perlu menyebutnya. Secara tidak langsung, ia mengakui adanya sisi-sisi lokalitas-temporal al-Qur'an yang memerlukan pemahaman dan wawasan mendalam untuk menafsirkannya seperti konsep *ahl al-kitāb*, sehingga seorang penafsir tidak terjebak dalam sisi-sisi

⁵⁷Lihat: al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Ridhā, *Tafsir al-Qur'an al-Hakim* (tp. Dār al-Fikr, tt), 188. Lihat juga, Rachman, *Ensiklopedi*, 88.

⁵⁸Shihab, *Wawasan*, 368.

lokalitas-temporalnya dan berusaha mengungkapkan maksud kandungan internal dan eksternalnya sesuai dengan konteks di mana ia diturunkan dan ditafsirkan guna merespons tuntutan kehidupan aktual manusia.⁵⁹

Cakupan batasan *ahl al-kitāb* mengalami perkembangan pada masa tabi'in. Abū al-'Āliyah⁶⁰ (w. 39 H) seorang tabi'in, mengatakan bahwa kaum *Shābi'in* adalah kelompok *ahl al-kitāb* yang membaca kitab suci Zabūr.⁶¹ Di samping itu, terdapat pula ulama salaf yang mengatakan bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat diduga sebagai kitab suci samawi, maka mereka juga termasuk dalam pengertian *ahl al-kitāb*, seperti halnya orang-orang Majusi.⁶²

Senada dengan Abu al-'Āliyah, Syeikh Muḥammad Abduh (1905 M) berpendapat bahwa *ahl al-kitāb* mencakup penganut agama Yahudi, Nasrani, dan *Shābi'in*.⁶³ Pendapat Abduh ini didasarkan pada firman Allah dalam Qs. al-Baqarah (2): 62.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Artinya: “Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

⁵⁹<http://tanya.artikelislami.com/2011/08/pengertian-ahli-kitab-dalam-al-quran.html>. Diakses tanggal 21 April 2012.

⁶⁰Nama terang beliau adalah Abū al-'Āliyah Rafī' bin Mahrān al-Rayyāhy, yang masuk Islam dua tahun setelah Nabi wafat. Guru-gurunya adalah 'Ali bin Abi Thālib, Ibn Mas'ūd, Ibn Abbās, Ibn 'Umar, Ubay bin Ka'ab dan selain mereka. Dia termasuk tabi'in yang *Tsiqab* (sangat dipercaya periwayatannya) dalam bidang Tafsir. Ibn Ma'in, Abu Zar'ah dan Abu Hatim mengatakan, Abu al-'Āliyah adalah *Tsiqab*. Lihat, al-Dhahabiy, *al-Tafsir*, 115.

⁶¹al-Thabari, *Tafsir al-Thabari*, 320.

⁶²Shihab, *Wawasan*, 368.

⁶³Syaikh Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur'an al-Karim Juz 'Ammā* (Kairo: Dār wa Mathābi' al-Sya'b, tt.), 101.

Ayat di atas jelas menyatakan, bahwa kaum *shābi'ūn*, di samping Yahudi dan Nasrani yang benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian serta melakukan amal shaleh, akan mendapat pahala di sisi Tuhan. Abdul Hamid Hakim memasukkan pula kaum Majusi sebagai *ahl al-Kitāb*, seperti pendapat yang dikemukakan oleh ulama salaf. Menurutnya, ada kesan secara tidak langsung yang memberikan indikasi bahwa Majusi juga termasuk *ahl al-Kitāb*.⁶⁴ Pendapat ini didasarkan pada firman Allah dalam Qs. Al-Hajj (22): 17, yaitu:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ
اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

Artinya: “Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Shaabi-iin, orang-orang Nasrani, orang-orang Majusi dan orang-orang musyrik, Allah akan memberi Keputusan di antara mereka pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.”

Memperhatikan beberapa pendapat para ulama berdasarkan pemahaman mereka tentang ayat-ayat tersebut di atas, maka pengembangan penafsiran lebih jauh tentang *ahl al-Kitāb* sudah dilakukan oleh sebagian ulama salaf dan ulama kontemporer. Menurut mereka *ahl al-Kitāb* mencakup juga kaum Majusi, *shābi'ūn*, Hinduisme, Budhisme, Kong Fu Tse dan semacamnya, seperti Shinto. Semua penganut agama-agama tersebut termasuk kelompok *ahl al-Kitāb*. Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad Ali. Beliau menambahkan walaupun menurut ajaran Kristen, Yesus Kristus disebut sebagai Allah atau anak Allah sehingga disebut sebagai syirik, tetapi kaum Kristen diperlakukan sebagai *ahl al-Kitāb*, bukan sebagai musyrik. Karena itu, semua bangsa yang memeluk agama yang pernah diturunkan Allah, harus diperlakukan sebagai *ahl al-Kitāb*, walaupun agama mereka sekarang berbau syirik karena kesalahan mereka.

Pendapat di atas senada dengan yang dikemukakan oleh Muḥammad Rasyīd Ridhā yang menegaskan bahwa Majusi dan *shābi'ūn* termasuk *ahl al-Kitāb* selain Yahudi dan Nasrani. Bahkan di luar itu, masih ada kelompok yang termasuk *ahl al-Kitāb*, yaitu

⁶⁴Lihat: Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'īn al-Mubīn* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), 54.

Hindu, Budha, Kong Fu Tse, dan Shinto. Pendapat demikian didasarkan pada kenyataan sejarah dan informasi al-Qur'an, bahwa semua umat sebelum diutusnyā Rasulullah saw. telah diutus seorang Rasul sebagai petunjuk kepada kebenaran.⁶⁵

Dalam perkembangan berikutnya, berdasarkan tafsir kontekstual, terma *abl al-kitāb* kemudian diperluas cakupannya hingga masuk agama-agama besar lainnya. Di Indonesia, perluasan makna *abl al-kitāb* dipromosikan oleh Nurcholish Madjid (Cak Nur) dalam kuliah-kuliah yang disampaikan di Paramadina. Cak Nur berusaha menjustifikasi pandangannya tersebut dengan merujuk kepada pendapat Rasyīd Ridhā dan Abdul Hamid Hakim di atas. Dengan pandangan ini, maka semua agama yang diakui di Indonesia adalah Ahli Kitab. Implikasi pandangan ini tentu sangat jauh, baik dalam hubungan legal formal seperti dalam perkawinan hingga hubungan sosial budaya yang terjadi dalam kehidupan sehari-hari.⁶⁶ Cak Nur menekankan bahwa dalam pandangan Islam ada banyak Nabi dan Rasul yang diutus Tuhan, dan boleh jadi bahwa agama-agama besar di dunia ini adalah agama yang diwahyukan Tuhan juga, dan disampaikan oleh seorang rasul yang tidak diceritakan dalam al-Qur'an. Dalam teologi Islam, Tuhan itu satu, asal manusia juga satu, karena itu esensi dari agama yang benar juga satu. Karena pandangan inilah, menurut Cak Nur, umat Islam klasik bersikap terbuka dan menyerap berbagai kemajuan peradaban di sekitarnya tanpa rasa takut akan kehilangan identitas keislamannya. Sikap Islam yang sangat bersahabat dengan orang-orang Yahudi di Spanyol dalam mengembangkan *sains* dianggap Cak Nur sebagai bukti sikap kosmopolitanisme kaum muslimin yang didasari oleh konsep *abl al-kitāb*.⁶⁷

Catatan Akhir

Berdasarkan paparan di atas, aspek sosio-kultural merupakan pertimbangan utama dalam tafsir kontekstual. Inilah

⁶⁵Galib, *Abl al-Kitāb*, 33.

⁶⁶Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 291.

⁶⁷*Ibid.*, 292. Lihat juga, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), 177-200.

karakteristik utama yang membedakan tafsir kontekstual dengan tafsir-tafsir yang lain yang cenderung mengabaikan *setting* sosio-kultural masyarakat seraya lebih mengagungkan makna lahir teks. Bila sikap ini berlebihan, maka tidak mustahil hasil penafsirannya regresif, literal-verbal dan dapat memicu puritanisme, fanatisme, fundamentalisme, dan ekstremisme atas nama agama, bukan penafsiran kontekstual sebagaimana telah dicontohkan oleh Rasulullah saw. dan para shahabatnya.

Berkaitan dengan terma *ahl al-kitāb* dalam al-Qur'an, setidaknya ada 4 (empat) pendapat yang dapat diungkapkan di sini: *Pertama*, pendapat yang menyatakan bahwa seluruh umat yang menerima ajaran kitab suci dari Allah yang dibawa oleh para nabi dan rasul adalah *ahl al-kitāb*, baik Yahudi, Nasrani, Majusi atau yang lainnya. *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa terma *ahl al-kitāb* berlaku untuk umat Yahudi dan Nasrani dari keturunan siapapun. *Ketiga*, *ahl al-kitāb* hanya berlaku untuk komunitas Yahudi dan Nasrani keturunan Israil, dan tidak berlaku bagi selainnya, meskipun beragama Yahudi dan Nasrani. *Keempat*, pendapat ulama kontemporer yang memasukkan penganut agama selain samawi sebagai *ahl al-kitāb*, termasuk Hindu, Budha, Sinto, dan lain-lain. Perbedaan penafsiran terhadap terma *ahl al-kitāb* tersebut bukan semata-mata karena perbedaan ideologi, namun lebih pada aspek pendekatan penafsirannya, yakni tekstual dan kontekstual yang menjadi pilihan dalam penafsirannya. Dua bentuk pendekatan ini, bukanlah sesuatu yang harus dipertentangkan, akan tetapi, hendaknya dijadikan sebagai dua sisi yang saling mengisi dan saling menguatkan.

Kehidupan manusia yang terus-menerus berubah menuntut pembaruan penafsiran yang sesuai dengannya. Ini bukan berarti menundukkan sakralitas al-Qur'an di bawah realitas kehidupan, tetapi merupakan usaha mendinamiskan dan meleburkan antara keduanya sehingga tidak saling bertentangan. Mengatasi pertentangan antara teks-teks agama dan realitas sosial memang bukan perkara mudah. Perlu usaha sungguh-sungguh dan aneka ragam pendekatan. Di antara usaha-usaha dan aneka ragam pendekatan tersebut adalah penafsiran kontekstual terhadap teks-teks suci Islam, terutama al-Qur'an. Walaupun demikian,

bukan berarti tafsir kontekstual merupakan tafsir paling sempurna yang tidak memiliki kelemahan sedikit pun. Sebab bagaimana pun juga, tafsir tidak sesempurna al-Qur'an itu sendiri. Dan setiap metode, pendekatan, dan corak penafsiran tentu tidak sempurna. *Wa al-Lāh a'lam bi al-ṣawāb.* ●

Daftar Pustaka

- Abduh, Syaikh Muhammad. tt. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm Juz 'Ammā*. Kairo: Dār wa Mathābi' al-Sya'b.
- Abdullah, M. Amin. "Kata Pengantar" dalam E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Abu Zayd, Nashr Hamid Abu. 2004. *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. ter. Muhammad Mansur dan Khorian Nahdiyyin. Jakarta: Internasional Center for Islam and Pluralism (ICIP).
- Adnan, Amal Taufik dan Syamsul Rizal Panggabean. 1990. *Tafsir Textual*. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 2000. *Islam Substantif Agar Umat Tidak Menjadi Buih*. Bandung: Mizan.
- Badrān, Abu al-'Aynayn. 1984. *al-'Alāqah al-Ijtima'iyah bayna al-Muslimīn wa Ghayr al-Muslimīn*. Iskandariyah: Mu'assasah Syabāb al-Jāmi'ah.
- Baljon. 1968. *Modern Muslim Koran Interpretation*. Leiden: E.J. Brill.
- Barbour, Ian. 2003. *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*. ter. E.R. Muhammad. Bandung: Mizan.
- Buthros al-Butāni. 1969. *Quthr al-Muḥīth*. Beirut: Maktabah Lubnān.
- Departemen Agama RI. tt. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: PT. Syaamil Cipta Media.
- al-Dhahabiy, Muḥammad Ḥusain. 1976. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. t.tp: tp.
- El-Saha, M. Isho dan Saiful Hadi. 2005. *Sketsa al-Qur'an: Tokoh, Tempat, Nama dan Istilah dalam al-Qur'an*. t.tp: Lista Fariska Putra.

- Galib, Muhammad M. 1998. *Abl al-Kitāb: Makna dan Cakupannya*. Jakarta: Paramadina.
- Ghafur, Waryono Abdul. 2005. *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks*. Yogyakarta: eLSAQ Press.
- Gholziher, Ignaz. 1983. *Madhāb al-Tafsīr al-Islāmi*. Beirut Lebanon: Dār Iqra'.
- Gusmian, Islah. 2003. *Khaṣānah Tafsīr Indonesia dari Hermeneutika hingga Idiologi*. Jakarta: Teraju.
- Hakim, Abdul Hamid. 1977. *al-Mu'īn al-Mubīn*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Hasyim, Muḥammad. *Kristologi Qur'ani*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), Cet. ke-2.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- <http://msubhanzami.wordpress.com/2011/06/11/tafsir-kontekstual/>. Diakses tanggal 21 April 2012.
- <http://tanya.artikelislami.com/2011/08/pengertian-abli-kitab-dalam-al-Qur'an.html>. Diakses tanggal 21 April 2012.
- Imam Mālik bin Anas. tt. *al-Muwaththā'*. t.tp: Dār al-Sya'b.
- Ibn Jarīr al-Thabari. 1954. *Tafsīr al-Thabarī*. Kairo: Mustafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- Kurzman, Charles. 2001. *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. ter. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina.
- Ma'lūf, Louis. 1986. *al-Munjid fī al-Lughah wa al-A'lām*. Beirut: Dār al-Syurūq.
- Madjid, Nurcholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Mubaraq, Zulfi. 2011. *Tafsīr Jihad: Menyingkap Tabir Fenomena Terorisme Global*. Malang: UIN-Maliki Press.
- Mujiburrahman. 2008. *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Idiologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Munawwir, A.W. 1997. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta: Pustaka Progressif.
- Mustaqim, Abdul. 2003. *Madhāb al-Tafsīr: Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka.

- Nadvi, Sayid Muzffaruddin Nadvi. A. Geographical History of The Qur'an. ter. Jum'an Basalim. 1997. *Sejarah Geografi Qur'an*. Jakarta: Firdaus.
- Nashr, Sayyed Hossein. 1967. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*. Beirut: Libairie Du Liban.
- Penrice, John. 1985. *A Dictionary and Glossary of the Koran, Silsilah al-Bayān fī Manāqib al-Qur'an*. London: Curson Press.
- Rachman, Budhy Munawar. 2006. *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Bandung: Mizan. Bekerja sama dengan Yayasan Wakaf Paramadina, *Center for Sprituality and Leadership* (CSL).
- Rakhmat, Jalaluddin., dkk., 2002. *Belajar Mudab 'Ulum al-Qur'an: Studi Khazanah Ilmu al-Qur'an*. Jakarta: Lintera Basritama.
- Ridhā, Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd. tt. *Tafsir al-Qur'an al-Hakim*. tp: Dār al-Fikr.
- al-Sayūṭī, Jalāluddīn 'Abd al-Raḥmān Abū Bakr. 2000. *al-Durr al-Mantsūr fī al-Tafsīr al-Ma'tsūr* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyyah.
- _____. tt. *Lubab al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Riyadh: Maktabah al-Riyādh al-Hadītsīyyah.
- _____. 1995. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirūt Lubnān: Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah.
- Shihab, M. Quraish. 2000. *Tafsir al-Mishbab: Pesan, Kesan, dan Kekeragaman al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati.
- _____. 2007. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhū'iy atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan.
- Sumbulah, Umi. 2012. *Islam dan Ablul Kitab Perspektif Hadis*. Bandung: UIN-Maliki Press.
- Syafrudin, H. U. 2009. *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaba Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- al-Thabāthabā'i, Maḥmūd Husain. 1983. *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Mu'assasah al-'Alāmi li al-Mathbū'āt.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia Dapartemen Pendidikan dan Kebudayaan. 1988. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Tim Penyusun. tt. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van HOEVE.

- TOT PSQ dan STAIN Surakarta. *Pola interaksi dengan al-Qur'an dan Sunnah*. Solo: 17-18 November 2008.
- al-Tunisy, Muḥammad al-Thahir Ibn 'Asyur. tt. *Al-Tahrīr wa al-Tamwīr*. Tunis: al-Dār al-Tunisīyah.
- Umar, Nasaruddin. 2001. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- al-Zarqāni, Muḥammad Abd al-'Azhīm. 1999. *Manābil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabīy.
- Zuhdi, Masjfuk. 1993. *Pengantar Ulumul Qur'an*. Surabaya: PT. Bina Ilmu.