

TAFSIR TEOLOGIS KONTEMPORER
(WACANA TAFSIR TEOLOGIS NEGARA ISLAM)

Ahmad Hafidh Alkaf

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, Jakarta

E-mail: alkaftehran@yahoo.com

Abstract

This article aimed at the discourse of theological interpretation of the Islamic state. In the map of Islamic thought, the activity that accommodates Muslim intellectual stretches is interpretation. Tafsir al-Qur'an as an interpretation of the text has existed since the time Muhammad saw. lived until now. In its journey, the interpretation of the Qur'an experienced different developments and characteristics from time to time. The development of interpretation is generally divided into three periods: classical, middle, and modern (contemporary). And the discussion in this paper is on the contemporary position. In this phase, there is a tendentious interpretation. In other words, many of its interpreters interpret the Qur'an not to understand the Qur'an, but to defend the interests of its subjectivity. One of the types of interpretation as above is the interpretation of theological style.

Keywords: *Al-Qur'an, Kalam, Islamic State, Theological Interpretation.*

Abstrak

Artikel ini membahas mengenai wacana tafsir teologis tentang negara Islam. Dalam peta pemikiran Islam, aktivitas yang mewadahi geliat intelektual muslim adalah tafsir. Tafsir Al-Qur'an sebagai interpretasi terhadap teks sudah ada sejak Muhammad saw. hidup sampai saat ini. Dalam perjalanannya, tafsir terhadap Al-Qur'an mengalami perkembangan dan karakteristik yang berbeda-beda dari masa ke masa. Adapun perkembangan tafsir secara umum dibedakan menjadi tiga masa: klasik, pertengahan, dan modern (kontemporer). Pembahasan dalam tulisan ini adalah pada posisi kontemporer. Dalam fase ini, terdapat penafsiran bersifat yang tendensius. Dengan kalimat lain, banyak penafsirnya menafsirkan Qur'an bukan untuk memahami Qur'an, namun untuk membela kepentingan subjektifitasnya. Salah satu corak tafsir sebagaimana di atas adalah tafsir corak teologi.

Kata-kata Kunci: *Al- Qur'an, Kalam, Negara Islam, Tafsir Teologis.*

Pendahuluan

Terma “kalam” secara bahasa bermakna ucapan yang populer dalam khazanah akademis disebut juga dengan “teologi” dan dalam istilah diartikan sebagai ilmu akidah yang membahas tentang keyakinan-keyakinan beragama. Pada masa Nabi Muhammad saw. akidah umat Islam dengan bimbingannya tidak mengalami perbedaan, namun setelah wafatnya Nabi Muhammad saw. dalam permasalahan-permasalahan akidah seperti tentang *imāmah* di dalam umat Islam terjadi perbedaan, dan seiring dengan berjalannya waktu berikutnya menjalar kepada persoalan-persoalan akidah yang lain sebagaimana tentang sifat Allah Swt. dan para Nabi a.s., eskatologi dan yang lain-lainnya, pada akhir abad pertama dan permulaan abad kedua Hijriyah baru terbentuk ilmu kalam, Mu'tazilah dipelopori oleh Washil bin Atha' (80-131 H.)¹, sebelum akhir abad ketiga dan keempat muncul Asy'ariyah melalui Abul Hasan al-Asy'ari (lahir 330 H)² dan berikutnya muncul Mazhab al-

Māturidi (lahir 333 H)³, mazhab kalam Syiah yang secara khas dengan akidah *imāmah* dan *ishmah* dan yang semisalnya, sejak awal mula Islam menguat melalui Ahlulbait a.s. dan di abad-abad berikutnya dikongkretkan oleh Syekh Mufid (336-413 H).

Mazhab kalam di dunia Islam pada akhirnya muncul dalam konteks tafsir Al-Qur'an dengan menerima ayat-ayat yang sesuai dengan alirannya dan menolak konsep-konsep yang berseberangan dengan mengklarifikasi atau mentakwilnya. Dengan demikian kecenderungan teologis dalam tafsir muncul beragam.

Tafsir teologis adalah satu bentuk penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu, tetapi lebih jauh lagi merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang teologis tertentu.⁴ Sehingga dalam pembahasan model penafsiran ini lebih banyak membicarakan tema-tema teologis dibanding mengedepankan pesan-pesan pokok Al-Qur'an. Pendeknya, tafsir

¹Zulhelmi Zulhelmi, “Epistemologi Pemikiran Mu'tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia,” *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama* 14, no. 2 (2013): 128–29.

²Supriadin Supriadin, “Al-Asy'ariyah (Sejarah, Abu Al-Hasan Al-Asy'ari dan Doktrin-Doktrin Teologinya),” *Sulesana: Jurnal Wawasan*

Keislaman 9, no. 2 (2 September 2014): 62, <https://doi.org/10.24252/.v9i2.1301>.

³Masturin Masturin, “Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyah,” *Kalam* 8, no. 1 (1 Juli 2014): 166–67, <https://doi.org/10.24042/klm.v8i1.187>.

⁴Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Ponpes LSQ Ar-Rahmah, 2012), 131–32.

teologis adalah tafsir yang muatannya mengandung suatu kepentingan subjektifitas penafsir yang sangat mencolok.

Dalam perkembangannya, bias ideologi dari beberapa aliran yang ada pada waktu itu sudah muncul, seperti Sunni, Syiah, Khawarij, Murji'ah, Jabariyah, dan Qadariyah. Sehingga kebenaran tafsir diukur sesuai dengan aliran teologis tertentu yang cenderung mengenyampingkan aliran lainnya. Akibatnya, produk tafsir ketika itu tidak bisa terlepas dari almamater penafsirnya.⁵

Manna' al-Qaththan mengatakan bahwa hal di atas merupakan implikasi dari pemahaman yang cenderung subjektif tanpa memperhatikan maksud dari teks. Selain itu, hal tersebut juga memberikan celah yang luas bagi para penafsir untuk dengan sesuka hati menafsirkan teks. Dengan demikian, perlu rasanya untuk menghadirkan kembali maksud asli dari teks dalam setiap penafsiran.⁶

Sekilas Tentang Tafsir Teologis

Sebelum membahas tafsir teologis, ada baiknya menelaah kembali apa sebenarnya makna tafsir, apakah sama tafsir dan terjemah? Apakah sama tafsir dan takwil?

Kata *تاويل* (baca: takwil) secara etimologis berasal dari akar kata *أول* yang bermakna kembali ke asal atau permulaan. Takwil segala sesuatu yaitu kembalinya ia kepada asal muasal dan hakikatnya. Secara terminologis takwil memiliki makna yang beragam, antara takwil dengan Tafsir dapat dikonsepsikan secara logis dalam

konsep empat relasi tabayun, *tarduf*, umum, dan khusus.⁷

Perbedaannya tafsir dengan terjemah, di dalam terjemah tujuannya adalah supaya sampai kepada arti yang zahir dari suatu kata; yang sebenarnya seorang penerjemah sedang mengalihkan dari satu bahasa ke bahasa yang lain, berbeda dengan mufasir yang tujuannya agar sampai ke arti yang terpendam dari suatu kalimat. Secara etimologis terdapat perselisihan tentang asal akar kata *ترجمة*, apakah berasal dari kata *ترجم* ataukah *رجم* yang memiliki arti berbicara atas dasar dugaan? Kata ini pun masih diperselisihkan asal katanya, apakah diserap dari kata asing ataukah ia memiliki akar kata bahasa Arab? Adakemungkinan bahwa kata tersebut dari kata *ترزيان* berasal dari bahasa Persia, yang penting bahwa artinya yang populer adalah, mengalihkan ucapan dan kata-kata dari suatu bahasa ke bahasa yang lain; meskipun terjemah juga disebutkan untuk mengartikan menafsirkan dan menjelaskan ucapan dengan bahasa yang lain.⁸

Secara etimologis *تفسير* (baca:tafsir) berasal dari akar kata *فسر* yang berarti menjelaskan, membuka, dan menyingkap penutup, Ibnu Faris mengatakan: *فَسَّرَ* bermakna menjelaskan dan menerangkan sesuatu hal.⁹

⁷Rāghib Ishfahānī, *Mufradāt Alfāzh Al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Kutub, 1998), 27; Rāghib Ishfahānī, *Muqaddimah Tafāsir* (Kairo: Dār al-Kutub, 2001), 2; Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyisul Lughah*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 504, Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *Al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 173.

⁸Buzurg Thehrānī, *Al-Dzari'ah ilā Tashānif al-Syi'ah*, vol. 4 (Qom: Dār al-Lughah, 2002), 72; 'Ali Akbar Dehkhuda, *Lughat Nāmeḥ Dehkhudā*, vol. 4 (Qom: Dār al-Lughah, 2002), 5784.

⁹Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyisul Lughah*, vol. 4 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 504.

⁵Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 22.

⁶Manna' Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, ter. oleh Aunur Rafiq (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), 440–41.

Sedangkan Sedangkan Rāghib menjelaskan فَسَّرَ dan سَفَّرَ sebagaimana serupa dalam huruf-huruf katanya dalam arti keduanya juga memiliki kemiripan, kemungkinan perbedaan di antara keduanya adalah kalau فَسَّرَ bermakna abstrak menyingkap, sedangkan سَفَّرَ bermakna menyingkap sesuatu untuk dilihat.¹⁰

Suyūthi mengatakan bahwa تَفْسِيرٌ merupakan pola kata berbentuk تَفْعِيلٌ dari akar kata فَسَّرَ yang bermakna menjelaskan dan menyingkap, bahkan dikatakan bahwa فَسَّرَ sebenarnya diambil dari balikan kata سَفَّرَ yang terderivasi secara fundamental.¹¹

Kata تَفْسِيرٌ di dalam Al-Qur'an juga digunakan dengan arti menjelaskan dan menerangkan sesuatu sebagaimana firman Allah Swt. dalam Q.S Al-Furqān: 33:

ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا

Ayat tersebut turun guna menjawab orang-orang musyrik Makkah yang senantiasa menghina Nabi Muhammad saw. dan selalu mempertanyakan kebenaran kenabian dan risalahnya: *“Tidaklah mereka orang-orang itu datang kepada kamu membawa sesuatu yang ganjil, melainkan kami mendatangimu dengan kebenaran dan penjelasan yang paling baik”*.

Secara terminologis, tafsir dalam istilah *‘Ulūm Al-Qur’ān* adalah ilmu yang memahami makna-makna yang terkandung di dalam Al-Qur’an. Sepertinya, pada mulanya tafsir digunakan dengan arti penjelasan dan keterangan buku-buku dan tulisan-tulisan ilmiah; oleh karena itu keterangan dan penjabaran karya-karya orang-orang terdahulu sebagaimana Aristoteles dan Plato dikenal dengan tafsir ucapan mereka.

¹⁰Rāghib Ishfahānī, *Mufradāt Alfāzh Al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Kutub, 1998), 394.

¹¹Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *Al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 173.

Istilah ini seterusnya di dalam budaya Islam diidentifikasi dengan keterangan karya-karya keagamaan khususnya Al-Qur’an. Thabathaba’i seorang mufasir ternama dunia Islam mendefinisikan tafsir dengan *“penjelasan tentang arti-arti ayat Al-Qur’an dan menyingkap maksud dan kandungannya.”*¹²

Ayatullah Khū’i juga ikut mendefinisikan tafsir sebagai penjelasan maksud dari kitab Allah (Al-Qur’an).¹³ Sementara itu, Abu Ḥayyān al-Andalusi (2/745 H) penulis *Tafsir Bahr Al-Muhīth* dari ulama besar Ahlusunah, mendefinisikan tafsir Al-Qur’an sebagai ilmu yang berbicara tentang bagaimanakah komunikasi kata-kata Al-Qur’an, arti, hukum individu dan sosial, serta berbicara tentang keterangkain makna-maknanya.¹⁴

Tokoh seperti Zarkasyi bahkan mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang digunakan untuk mendapatkan pemahaman dari Kitab Allah (Al-Qur’an), arti, hukum dan hikmah-hikmahnya.¹⁵

Dengan memperhatikan pada definisi-definisi tersebut di atas, maka tafsir sesungguhnya bukan hanya menjelaskan kata-kata di dalam Al-Qur’an, tapi juga menjelaskan tentang maksud dari kalam Allah Swt. Tujuan asli di dalam tafsir adalah sampai kepada makna kata, penjelasan arti yang terpendam, bukannya arti zahir kata yang dapat ditangkap langsung oleh pikiran. Oleh karenanya, tafsir merupakan penyingkap tabir yang membuka arti terpendam dan maksud akhir dari kalam-Nya. Dengan demikian, sebuah

¹²Muḥammad Ḥusain Thabathaba’i, *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qur’ān*, vol. 1 (Beirut: Al-‘Alami li Mathbū’ah, 1972), 4.

¹³Abu Al-Qāsim Al-Khū’i, *Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 421.

¹⁴Abī Ḥayyān Al-Andalusi, *Tafsīr Bahr al-Muhīth* (Beirut: Dār al-Hadits, 2000), 13.

¹⁵Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdullah Al-Zarkasyi, *Al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 13.

kalimat pasti memiliki tafsir, yang mempunyai bentuk arti yang tersembunyi dan rumit, sehingga dengan tafsir dapat tersingkap dan dijelaskan.¹⁶

Sebagaimana telah disinggung sebelum ini tentang adanya tafsir dengan corak teologis, yaitu seorang mufasir menafsirkan ayat Al-Qur'an dengan cara pandang dan kecenderungan pada kajian-kajian teologis sehingga besar ayat-ayat yang dibahas lebih pada seputar akidah-akidah umat Islam. Dari sisi lain bahwa terdapat diantara umat Islam para mufasir yang memiliki mazhab tertentu seperti Asy'ariyah, Mu'tazilah, Syiah dan lain-lain sehingga mereka dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an bersandarkan pada prinsip-prinsip akidah eksklusif mereka, dengan pembelaan dan dalam rangka menjawab persoalan-persoalan yang menyerangnya. Dengan demikian, tafsir-tafsir teologis terbentuk dengan semangat menjelaskan dan mempertahankan akidah eksklusif.

Dalam tafsir- tafsir bercorak teologis, ayat-ayat yang menjadi objek pembahasan adalah seputar tauhid, keadilan Allah, kenabian, *imāmah*, *khilāfah*, kepemimpinan eskatologi dan lain-lain berkaitan dengan akidah. Para mufasir teologis berkeyakinan bahwa Al-Qur'an merupakan kitab yang terbaik dalam menjelaskan

masalah-masalah keyakinan umat Islam meskipun tema-tema bersifat global yang masih membutuhkan penafsiran. Dalam menafsirkan ayat-ayat yang dimaksud, para mufasir teologis tidak lepas dari penggunaan riwayat-riwayat hadis, bahasa, sastra tapi aspek dominannya adalah tetap ada dalam rangka mengkaji pembahasan-pembahasan teologi dan keyakinan.

Latar Belakang Tafsir Teologis

Dalam dinamika perkembangan tafsir, sebenarnya kecenderungan untuk menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan sekte-nya sudah ada sejak masa klasik. Lebih tepatnya hal itu terjadi secara masif di masa Dinasti Umayyah. Hal tersebut bisa dibuktikan dengan adanya sekte Murji'ah yang memandang bahwa iman itu terpisah sama sekali dengan amal dan itu berdasarkan penafsirannya atas teks. Selain itu, ada sekte-sekte lainnya, seperti Khawarij, Qadariyah, dan sebagainya. Khawarij memiliki pandangan berbeda dengan Murji'ah, bagi Khawarij antara iman dan amal tidak bisa dipisahkan dan seandainya dipisahkan hal itu berimplikasi pada hilangnya pahala, dosa, ancaman, dan janji. Kira-kira itulah contoh kecil yang membuktikan bahwa sedari masa ini pun, kepentingan selalu meliputi banyak dari penafsir.¹⁷

Hal tersebut berlanjut hingga masuk masa pertengahan, abad ketiga Hijriah. Di masa pertengahan, nuansa tafsir teologis lebih disemarakkan dengan hadirnya satu sekte yang dipandang lahirnya paling akhir, yaitu sekte Mu'tazilah. Sekte ini, ada sebagai respons dari diskusi tanpa ujung antara Murji'ah, Sunni, dan Khawarij. Sekte ini dibawa kali pertamanya oleh seorang murid Hasan Basri, Washil bin Atha'.

¹⁶Ilmu tafsir dan Hermeneutik yang terdapat di kristiani keduanya dekat dan hampir memiliki kesamaan. Hermeneutik menurut Barat merupakan ilmu yang menafsirkan teks-teks kitab suci khususnya Taurat dan Injil. Perbedaannya dengan di Islam, tafsir adalah ilmu yang menjelaskan arti terdalam dari kalam Allah dan menyingkap tabir darinya, akan tetapi menurut Barat di dalam Hermeneutics telah diperhatikan pembaharuan makna pada pengertian kitab suci sesuai dengan kebutuhan sekarang, bahkan sampai dengan penjelasan arti dan menghilangkan ketidakjelasan kalimat yang rumit. Aziz Fahim, *Ilmu Al-Tafsir* (Jakarta: Serambi, 2010), 11.

¹⁷Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan*, trans. oleh Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan (Bandung: Mizan, 2003), 35.

Dan dengan pandangnya yang berbeda terkait pelaku dosa besar, lahirilah Mu'tazilah.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di awal, tafsir teologis adalah tafsir yang *interpretasi*-nya cenderung ke muatan-muatan yang membela sekte tertentu dan itu ditulis oleh seorang tokoh dalam sekte. Dalam dinamika sejarah tafsir Qur'an, tafsir teologi muncul di periode pertengahan. Periode pertengahan sering disebut sebagai periode *kepentingan* bagi tafsir apapun itu. Dengan kalimat lain, semua corak tafsir dalam periode ini tidak bisa tidak lepas dari bebas nilai, semuanya sarat nilai atau kepentingan, mereka menafsirkan Qur'an hanya sebagai legitimasi atas kepentingan mereka. Oleh sebab itu, tidak bisa dipungkiri kalau dalam sejarah kelahiran tafsir teologi adalah sarat dengan kepentingan sekte.

Ada beberapa gejala yang melatarbelakangi lahirnya tafsir teologi, yaitu gejala sekte, gejala politik, dan gejala intelektual. Yang pertama, hal itu bisa dibuktikan dengan adanya klaim kafir. Di masa ini, hal semacam itu adalah sesuatu yang lumrah. Sedikit saja ada pendapat yang berbeda dengan sekte, maka orang itu kafir dan sebaliknya. Termasuk dalam bagian perbedaan adalah perbedaan dalam menafsirkan Qur'an, sedikit saja ada perbedaan penafsiran—dalam hal teologis—langsung diklaim kafir oleh sekte lainnya. Kedua, hal itu bisa dibuktikan dengan adanya pemaksaan sekte tertentu atas sekte lainnya. Ketika dalam sebuah pemerintahan sudah mengambil satu sekte tertentu untuk dijadikan sekte pemerintahan, maka sebagai konsekuensinya sekte yang lain harus ikut, mau tidak mau. Dan hal seperti inilah yang menjadikan sekte selain Mu'tazilah terpinggirkan di masa Khalifah al-Ma'mun di abad ke-9 M. Yang terakhir, gejala intelektual, hal itu bisa dibuktikan dengan semakin banyaknya pengikut setiap sekte seiring berkembangnya corak penafsiran teologisnya. Bagaimanapun, terlepas dari apakah ada kepentingan tersendiri atau

tidak, pasti semua penafsir teologis ingin mengembangkan sekte, melalui penafsiran Qur'an.

Namun, tidak bisa dipungkiri juga, dari semakin banyaknya pengikut sekte tertentu, banyak dari mereka yang memilih untuk taklid dan percaya sepenuhnya kepada penafsiran teologis sekte. Sebagai konsekuensinya, hal itu menimbulkan anggapan paling benar sendiri yang berimplikasi pada semakin meruncingnya fanatisme antar sekte.

Sehingga, dari ketiga gejala di atas, tidak bisa dipungkiri bahwa para penafsir teologis di masa ini banyak yang tendensius atau memiliki kepentingan tertentu dalam menafsirkan Qur'an. Banyak dari mereka lebih memilih untuk menguatkan sekte mereka melalui Qur'an demi sebuah legitimasi daripada memahami Qur'an itu sendiri. Hal seperti ini, sudahlah menjadi budaya di periode pertengahan.

Wacana Tafsir Teologis Negara Islam

Dalam Q.S An-Nisā' ayat 59, Allah Swt. berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ
مِنْكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ
تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ululamri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Qur'an) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Dalam *Al-Misbah* dikatakan bahwa ayat 59 dan sebelumnya dalam surah An-Nisā' ini dipandang oleh para ulama' sebagai ayat-ayat yang mengandung prinsip-prinsip ajaran Islam dalam hal kekuasaan dan pemerintahan. Bahkan pakar tafsir dari Mesir, Rasyid Ridha

berpendapat bahwa seandainya tidak ada ayat lain yang berbicara tentang pemerintahan, kedua ayat ini telah memadai.¹⁸

Ayat ini membahas persoalan yang terpenting dalam Islam yaitu tentang kepemimpinan, penentuan pemimpin, dan rujukan umat yang sebenarnya, dalam masalah-masalah keagamaan dan sosio-politik, di dalamnya memerintahkan orang-orang mukmin; pertama agar patuh kepada Allah secara total, setiap kepemimpinan dan otoritas harus mengekor pada otoritas-Nya dan sesuai dengan perintah dan kehendak-Nya karena Dialah Hakim dan Raja Diraja alam semesta, otorita dan kerajaan apapun harus seizin dan perintah-Nya. Kedua memerintahkan agar mengikuti nabi-Nya dan mentaatinya, karena dialah sosok maksum yang tidak berbicara dari hawa nafsunya, tidak berkata atas dasar kecerdasannya dan dialah khalifah Allah di tengah-tengah umat manusia, Dia menganugerahkan kedudukan agung ini sehingga menjadi manifestasi diri-Nya atas apa yang menjadi otoritas-Nya di antara manusia.

Ketaatan kepada manusia maksum ini jelas atas dasar perintah Allah Swt. Dalam kata lain bahwa sejatinya ketaatan mutlak secara vertikal wajib hanya kepada Allah dan ketaatan wajib secara horizontal kepada Nabi-Nya atas dasar ketundukan terhadap-Nya.

Pada tahap ketiga, Allah memerintahkan untuk taat kepada ululamri penegak masyarakat Islam, yang menjaga manusia atas urusan agama dan dunianya. Dalam konteks ini ternyata berdasarkan fakta sejarah kepemimpinan umat telah terjadi pergeseran otoritas kedaulatan Tuhan menjadi kedaulatan umat (baca: demokrasi).

Seiring dengan pemaknaan ululamri dalam ayat tersebut diatas, siapakah yang dimaksud dengan ululamri? dari mayoritas para mufasir

dengan orientasi teologis Ahlusunah dapat dipetakan sebagaimana dalam beberapa pandangan berikut:¹⁹

1. Menurut sebagian mufasir, ululamri adalah para amir (umara) dan para hakim di setiap masa dan tempat tanpa pengecualian apapun, dengan demikian bahwa setiap muslim harus taat pada setiap pemerintah dan penguasa apapun bentuk pemerintahan dan kekuasaannya.
2. Sebagian lain dari para mufasir seperti penulis tafsir *Al-Manār*, pengarang tafsir *Fī Zhilāl Al-Qur'ān* dan sebagian yang lainnya berpendapat bahwa maksud dari ululamri adalah para wakil semua dari setiap strata sosial umat seperti para hakim, pemimpin, ulama, para tokoh penting di bidang kehidupan mereka, tapi dengan syarat tidak melanggar hukum dan peraturan Islam.²⁰
3. Sekelompok lain juga berpendapat mengacu pada pendapat Dhahhak, ululamri adalah para pemimpin spiritual dan para cendekiawan, atau ulama dan kaum intelektual yang proporsional menguasai Qur'an dan Sunnah.
4. Sebagian mufasir juga memandang ululamri dengan maksud para khalifah pasca Nabi saw. (Abu Bakar, Umar, Utsman dan Ali) dan tidak mencakup selain mereka, dengan demikian tidak ada selain mereka sebagai ululamri di masa-masa berikutnya.
5. Ada juga dari sebagian mufasir menukil dari pendapat Mujahid yang mengatakan bahwa ululamri adalah para sahabat Nabi saw.

¹⁹Nāshir Makārim Al-Syīrāzī, *Al-Amtsāl fī Tafsīri Kitābillah Al-Munzal*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 288; Muḥammad bin Aḥmad Al-Anshāri Al-Qurṭhubī, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, vol. 5 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 259.

²⁰Sayyid Quthub, *Fī Zhilāl Al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Hadits, 2006), 691.

¹⁸Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 586.

6. Ada pendapat lainnya yang mengatakan bahwa ululamri adalah para komandan perang dari kaum muslimin yang memimpin bala tentara dalam peperangan.

Terbukti sepanjang sejarah politik Islam semenjak berakhirnya periode kenabian, umat Islam menentukan nasibnya sendiri dalam menentukan kepemimpinan umat dengan mekanisme yang dibangunnya, dari periode khilafah, mamalik sampai demokrasi seutuhnya.

Seluruh bangsa dan aliran, mulai dari bangsa Yunani, Persia, hingga agama Hindu, baik pra maupun pasca Islam, menilai keberadaan sebuah sistem negara adalah suatu hal yang niscaya bagi sebuah masyarakat. Masyarakat tanpa negara tidak akan bisa menjadi sebuah masyarakat yang kokoh dan utuh.

Hanya ada sebuah kelompok dari kalangan Khawarij bernama *'Ajaridah* yang berkeyakinan negara tidak diperlukan. Ketika mereka memprotes Amirul Mukminin 'Ali bin Abi Thālib a.s. dengan pernyataan لا حكم إلا لله (*tidak ada hukum kecuali hanya milik Allah*). Sebenarnya kelompok ini tidak memahami maksud ayat yang menegaskan إن الحكم إلا لله (*tidak ada hukum kecuali hanya milik Allah*).²¹ Mereka menyangka bahwa hak untuk memerintah dan menjalankan roda negara adalah hanya hak Allah. Padahal hak yang hanya dimiliki oleh Allah adalah hak menentukan hukum dan syariat, bukan hak menjalankan roda negara. Seseorang yang ingin menjalankan roda negara harus berada di tengah masyarakat dan berasal dari jenis mereka. Allah tidak berjisim dan tentu, Dia tidak bisa tampil di tengah masyarakat.

Amirul Mukminin 'Ali bin Abi Thālib a.s. dalam sebuah hadis menekankan keniscayaan negara ini. Ketika mendengar Khawarij Nahrawan meneriakkan slogan *la hukma illa lillah*, ia berkata:

"كلمة حق يراد بها الباطل"

"(Slogan yang benar, tetapi maksudnya adalah untuk kebatilan)."²²

Tidak ada hukum kecuali hukum Allah, mereka memahami bahwa menjalankan roda negara juga menjadi hak-Nya. Padahal, setiap masyarakat pasti memerlukan sebuah pemimpin, terlepas bahwa pemimpin itu baik maupun pemimpin jahat. Seorang pemimpin yang jahat dan despotik meskipun dapat berkuasa dia harus berusaha menjamin keamanan rakyat, membangun kesejahteraan, dan mencegah ancaman dan bahaya musuh. Untuk itu, keberadaan seorang pemimpin despotik jelas lebih baik dibandingkan keberadaan sebuah masyarakat yang vakum dari pemimpin, bagaimanapun juga eksistensinya harus dijaga dan disokong, karena memerangi pemimpin despotik dan menghancurkan sendi-sendi kekuasaannya dinilai lebih buruk dampaknya bagi umat.²³

Dengan menelaah Al-Qur'an dan hadis atau sejarah Islam dapat dipahami bahwa teori dan mekanisme yang digunakan untuk menentukan seorang pemimpin dalam menjalankan roda negara adalah dengan mekanisme penentuan *nash* pada masa kenabian dengan legalitas kedaulatan mutlak Allah Swt. dan dengan hanya menentukan kriteria pada masa setelahnya, hingga didaulat oleh umat dengan hak demokrasi.

²²Al-Syarīf Al-Radhī, *Nahj al-Balāghah* (Beirut: Dār al-Hadits, 2005).

²³Abī Bakr bin Al-Thayyib bin Al-Bāqilāni, *Al-Tamhīd* (Beirut: Dār al-Hadits, 1999), 186; Ibnu Taymiyah, *Minhāj Al-Sunnah* (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 78; Abu Zahrah, *Tārīkh Al-Madzāhib Al-Islāmiyah*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 322; Sa'ad al-Dīn Al-Taftāzāni, *Syarh Al-Maqāshid*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Hadits, t.t.), 272.

²¹Q.S: Yūsuf [12]: 40.

Hadis dan *Asbābul Wurūd* Ayat

Terdapat banyak hadis baik yang bersambung kepada Rasulullah (*marfu'*) maupun yang hanya sampai kepada *qaul* para sahabat (*mauquf*) dan bahkan sebatas *qaul* para tabiin yang mendeskripsikan arti dari ululamri yang telah dideskripsikan sebagaimana dalam uraian sebelumnya yang banyak dinukil oleh para mufasir ketika menafsirkan secara *riwa'i* berkenaan dengan Q.S An-Nisā' ayat 59 ini, di sini akan diuraikan beberapa contoh sebagaimana berikut:

1. Hadis Pertama

وَأَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ وَ أَبُو دَاوُدَ وَ التِّرْمِذِيُّ وَ النَّسَائِيُّ وَ ابْنُ جُرَيْرٍ وَ ابْنُ الْمُنْذِرِ وَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ وَ الْبَيْهَقِيُّ فِي الدَّلَائِلِ مِنْ طَرِيقِ سَعِيدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ قَالَ نَزَلَتْ فِي عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَذَافَةَ بْنِ قَيْسِ بْنِ عَدَى إِذْ بَعَثَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ فِي سِرِّيَّةٍ.

“Bukhārī, Muslim, Abu Dāwud, Turmudzi, Nasā’i, Ibnu Jarī, Ibnu Mundzir, Abu Hātim dan Baihaqi mentakhrij hadis dalam kitab Al Dalā’il dari jalur Sa’id bin Zubair dari Ibnu ‘Abbās tentang firman Allah: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ dia berkata,”ayat tersebut turun berkenaan dengan ‘Abdullah bin Hudzafah bin Qais Adi ketika Nabi Muhammad saw. mengirimnya dalam sebuah sariyah.”²⁴

2. Hadis Kedua

وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَ الْبُخَارِيُّ وَ مُسْلِمٌ وَ ابْنُ جُرَيْرٍ وَ ابْنُ أَبِي حَاتِمٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ سَلَّمَ مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَ مَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ

أَطَاعَنِي وَ مَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَ مَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي

“Ibnu Abi Syaibah, Bukhari, Muslim, Ibnu Jarir dan Ibnu Abi Hatim mentakhrij dari Abi Hurairah berkata, bahwa Rasulullah saw. bersabda, “Barang siapa mentaatiku maka sesungguhnya dia mentaati Allah, siapapun yang mentaati amirku maka sesungguhnya dia mentaatiku, dan barang siapa membangkangku sesungguhnya dia membangkang Allah, siapapun membangkang amirku maka sesungguhnya dia bermaksiat padaku.”

3. Hadis Ketiga

وَ أَخْرَجَ الْبَيْهَقِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ لَا يَصْلِحُ النَّاسُ إِلَّا أَمِيرٌ بَرٌّ أَوْ فَاجِرٌ قَالُوا هَذَا الْبِرُّ فَكَيْفَ بِالْفَاجِرِ قَالَ إِنْ الْفَاجِرُ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ بِهَ السَّبِيلِ وَيُجَاهِدُ بِهَ الْعَدُوِّ وَ يُجِئُ بِهَ الْفِيءِ وَ يَقَامُ بِهَ الْحُدُودِ وَيُحِجُّ بِهَ الْبَيْتَ وَيُعْبُدُ اللَّهَ فِيهِ الْمُسْلِمُ آمَنًا حَتَّى يَأْتِيَهُ أَجَلُهُ

“Baihaqi meriwayatkan dari ‘Ali bin Abi Thālib yang mengatakan, “Manusia tidak akan baik (keadaannya) kecuali terdapat seorang amir (pemimpin) yang baik atau yang fājir (jahat); mereka bertanya, “mafhum dengan yang baik ini, lalu bagaimanakah maksudnya dengan yang fājir?”, dia menjawab, “Pemimpin yang fajir adalah yang keberadaannya masih menyebabkan iman kepada Allah, bersungguh-sungguh melawan musuh, mendatangkan harta fai’, ditegakkan hukum-hukum Allah, ditunaikan haji ke baitullah, seorang muslim dapat aman beribadah, hingga dia menjemput ajal”

Tidak dapat terbantahkan urgensi keterpimpinan umat dalam suatu wilayah dan teritorial tertentu dengan bentuk pemerintahan yang terbangun dengan mekanisme yang menjadi kesepakatan mereka dalam nilai-nilai beradab dan manusiawi apalagi religius. Dengan berbagai perkembangan dinamika pergolakan sosio-politik umat Islam sejak kedaulatan mutlak Allah atas suatu bentuk pemerintahan tereduksi menjadi

²⁴ Jalāl al-Dīn al-Suyūthi, *Al-Dur Al-Mantsūr fi Al-Tafsīr Al-Ma’tsūr*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Hadits, 2003), 177–78.

demokrasi umat, dapat dideskripsikan di sini berbagai keragaman pemerintahan dengan kriteria pemimpinya, dan di sini telah dibuktikan keniscayaan seorang pemimpin dalam sebuah masyarakat.

Wacana tafsir di atas merupakan tafsir bercorak teologis, di mana penafsirannya sarat dengan unsur teologi dan sekte tertentu. Contoh tafsir ini masih berpotensi untuk dilakukan diskusi dan penelitian kembali untuk kesempurnaan pembahasan ini.

Kesimpulan

Tafsir teologis adalah satu bentuk penafsiran Al-Qur'an yang tidak hanya ditulis oleh simpatisan kelompok teologis tertentu, tetapi lebih jauh lagi merupakan tafsir yang dimanfaatkan untuk membela sudut pandang teologis tertentu. Singkatnya, tafsir teologis adalah tafsir yang muatannya mengandung suatu kepentingan subjektifitas penafsir yang sangat mencolok.

Dalam perkembangannya, bias ideologi dari beberapa aliran yang ada pada waktu itu sudah muncul, seperti Sunni, Syiah, Khawarij, Murji'ah, Jabariyah, dan Qadariyah. Sehingga kebenaran tafsir diukur sesuai dengan aliran teologis tertentu yang cenderung mengenyampingkan aliran lainnya. Akibatnya, produk tafsir ketika itu tidak bisa terlepas dari almamater penafsirnya.

Wacana negara Islam perspektif tafsir teologis dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa teori dan mekanisme yang digunakan untuk menentukan seorang pemimpin dalam menjalankan roda negara adalah dengan mekanisme penentuan nash pada masa kenabian dengan legalitas kedaulatan mutlak Allah Swt. dan dengan hanya menentukan kriteria pada masa setelahnya, hingga didaulat oleh umat dengan hak demokrasinya.

DAFTAR RUJUKAN

- Al-Andalusi, Abī Hayyān. *Tafsīr Bahr al-Muhīt*. Beirut: Dār al-Hadits, 2000.
- Al-Bāqilāni, Abī Bakr bin Al-Thayyib bin. *Al-Tamhīd*. Beirut: Dār al-Hadits, 1999.
- Al-Khui, Abu Al-Qāsim. *Al-Bayān fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Al-Radhi, Al-Syarīf. *Nahj al-Balāghah*. Beirut: Dār al-Hadits, 2005.
- Al-Qaththan, Manna'. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Aunur Rafiq. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- Al-Qurthubī, Muhammad bin Ahmad Al-Anshāri. *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*. Vol. 5. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Al-Syirāzī, Nāshir Makārim. *Al-Amtsāl fī Tafsīri Kitābillah Al-Munzal*. Vol. 3. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Al-Taftāzāni, Sa'ad al-Dīn. *Syarh Al-Maqāshid*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Al-Zarkasyi, Badr al-Dīn Muhammad bin 'Abdullah. *Al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Dekhuda, 'Ali Akbar. *Lughat Nāmeḥ Dehkhudā*. Vol. 4. Qom: Dār al-Lughah, 2002.
- Fāris, Ibnu. *Mu'jam Maqāyīsul Lughah*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Ishfahānī, Rāghib. *Mufradāt Alfāzh Al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Kutub, 1998.
- Masturin, Masturin. "Khazanah Intelektual Teologi Maturidiyah." *Kalam* 8, no. 1 (1 Juli 2014): 163–86. <https://doi.org/10.24042/klm.v8i1.187>.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Ponpes LSQ Ar-Rahmah, 2012.
- . *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

- Quthub, Sayyid. *Fī Dzīlāl Al-Qurʾān*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Hadits, 2006.
- Shihab, Quraish. *Tafsīr Al-Mishbāh*. Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Supriadin, Supriadin. “Al-Asy’ariyah (Sejarah, Abu Al-Hasan Al-Asy’ari dan Doktrin-Doktrin Teologinya).” *Sulesana: Jurnal Wawasan Keislaman* 9, no. 2 (2 September 2014): 61–80. <https://doi.org/10.24252/.v9i2.1301>.
- Suyūthi, Jalāl al-Dīn al-. *Al-Dur Al-Mantsūr fī Al-Tafsīr Al-Maʿtsūr*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Hadits, 2003.
- . *Al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Taymiyah, Ibnu. *Minhāj Al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Thabathaba’i, Muhammad Husain. *Al-Mizān fī Tafsīr Al-Qurʾān*. Vol. 1. Beirut: Al-‘Alami li Mathbū‘ah, 1972.
- Thehrāni, Buzurg. *Al-Dzari’ah ilā Tashānif al-Syi’ah*. Vol. 4. Qom: Dār al-Lughah, 2002.
- Zahrah, Abu. *Tārikh Al-Madzāhib Al-Islāmiyah*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Hadits, t.t.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Menalar Firman Tuhan*. Diterjemahkan oleh Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan. Bandung: Mizan, 2003.
- Zulhelmi, Zulhelmi. “Epistemologi Pemikiran Mu’tazilah Pengaruhnya Terhadap Perkembangan Pemikiran Islam di Indonesia.” *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama* 14, no. 2 (2013): 119–45.

(Halaman ini sengaja dikosongkan)