

HERMENEUTIKA AL-QUR'AN MUHAMMAD TALBI

(Diskursus Pemimpin Non Muslim dalam Konteks Indonesia)

Rahman *¹

*Affiliasi: STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang NTB

Abstract

Keywords :

Qiraat al-Tarikhyyah
Maqashid
Humanistic

*Talbi, one of the Muslim intellectuals who has a special attention to modern and interreligious issues, has offered a new theory of interpreting the Quran, namely *Qiraat Tarikhyyah* (Historical Reading), a theory built from the statement that a Muslim historian when dealing with religious texts, will forever be based on *Qiraat Unasiyah* (Humanistic reading). The main principle built into this theory is the *Maqashid* principle (*Muqarabah Maqashidiyah*). This article will explore more about how *Qiraat Tarikhyyah* works in an effort to understand and interpret the Quran. By using a historical approach and a humanistic perspective, the theory offered by Talbi will be tasted for its relevance in the context of interpreting verses about non muslim leaders, especially in Indonesian context.*

Abstrak

Kata Kunci :

Qiraat al-Tarikhyyah
Maqashid
Humanistic

Talbi, salah satu intelektual muslim yang memiliki perhatian khusus terhadap persoalan-persoalan modern dan antar agama, menawarkan metode baru dalam penafsiran al-Qur'an. Adalah *Qiraat al-Tarikhyyah* (pembacaan sejarah),

¹ Corresponden to the author: Prodi IAT STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang, Jl. Parawisata Kembang Kerang Aikmel Lombok Timur, NTB, (83653), Indonesia

email address: anakyatimrinjani29@gmail.com

sebuah teori yang dibangun dari sebuah statemen bahwa seorang sejarawan muslim ketika berhadapan dengan teks keagamaan, selamanya akan berpijak pada *Qiraat Unasiyah* (pembacaan humanistik). Prinsip utama yang dibangun dalam metode ini adalah prinsip *Maqashid (Muqarabah Maqashidiyah)*. Artikel ini akan mengeksplor lebih jauh tentang bagaimana cara kerja dari *Qiraat Tarikhijyah* dalam upaya memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Dengan menggunakan pendekatan historis dan perspektif humanistik, metode yang ditawarkan Talbi ini akan diuji relevansinya dalam konteks penafsiran ayat-ayat tentang pemimpin non muslim, terutama dalam konteks Indonesia.

Pendahuluan

Diskursus seputar penafsiran al-Qur'an merupakan sebuah diskursus yang tak pernah mengenal kata usai. Hal ini dikarenakan, *pertama*, keyakinan bahwa al-Qur'an adalah *shalih li kulli zaman wa makan* (relevan bagi setiap ruang dan waktu), dan *kedua*, bahwa Al-Qur'an selalu menampilkan pemaknaan (sisi lain) yang berbeda dengan penafsiran sebelumnya atau dengan bahasa lain, al-Qur'an selalu memberikan hal-hal yang inovatif, yang absah dalam setiap gaya penafsiran.² Hal tersebut telah terbukti bahwa selama ini, al-Qur'an telah dibaca dengan beragam metode dan pendekatan.³

Tuntutan agar al-Qur'an dapat berperan dan berfungsi sebagai pedoman dan petunjuk membuat al-Qur'an tidak cukup dibaca sebagai rutinitas belaka tanpa memahami maksud serta prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya. Usaha membumikan al-Qur'an agar bisa menyentuh realitas kehidupan bisa dilakukan dengan cara memfungsikannya dalam kehidupan kontemporer ini, yakni dengan memberinya interpretasi yang sesuai dengan keadaan masyarakat setempat.⁴

Akhir-akhir ini, pembacaan mengenai hermeneutika maupun pembacaan yang memanfaatkan hermeneutika sebagai pendekatan semakin "populer" dan dipakai oleh para ilmuan dari berbagai bidang kajian, seperti para kritikus sastra, sosiolog, sejarawan, antropolog dan filosof.⁵ Dalam tulisan ini akan dibahas pemikiran salah satu sejarawan muslim yaitu Muhammad Talbi terkait

² Sahiron Syamsuddin dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyakarta*, Pengantar M. Amin Abdullah, (Yogyakarta: Islamika, 2003), xx.

³ M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an, Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan" *Esensi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* Vol. XII, No. 2, Juli 2012, 242. Lihat juga Dr. Ir. Muhammad shahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, pengantar Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), XVI.

⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan AlQur'an; Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2003), 88.

⁵ Fahruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 1-2.

pemikirannya mengenai hermeneutika, aplikasinya dalam membaca teks Al-Qur'an, dan juga relevansinya dengan konteks ke-Indonesia-an.

Seketsa Biografi Muhammad Talbi

Muhammad Talbi merupakan seorang pemikir muslim dan sejarawan asal Afrika Utara. Ia dilahirkan di Tunisia pada tanggal 13 Muharram 1340 H, bertepatan dengan tanggal 16 September 1921. Talbi mendapatkan pendidikan linguistik Arab di Universitas Tunisia (*al-Jami'ah al-aTunisiyah*). Selanjutnya ia mengawali karir sebagai *mu'allim* (guru) di sebuah madrasah tsanawiyah pada penghujung tahun 1945. Profesi ini diakuinya sendiri merupakan suatu pekerjaan yang amat mulia ('*amalun 'adzhimun*).⁶

Tidak cukup dengan pendidikan di negaranya, Talbi mulai tertarik dengan ilmu sejarah, sehingga memutuskan untuk mengambil spesialisasi dalam bidang tersebut (*takhassush fi tarikh*). Pada tahun 1947, ia berangkat ke Paris, yang dianggapnya sebagai negara yang penuh dengan pergulatan pemikiran dan peradaban yang kuat pada masa itu, untuk menempuh program pascasarjana dalam bidang sejarah Afrika Utara. Setelah menyelesasikan disertasinya, Talbi pulang ke Tunisia dan memulai karir intelektualnya.

Talbi menjadi terkemuka sebagai ilmuwan dengan spesialisasi sejarah Afrika Utara. Selain itu, ia juga mengembangkan wacana pemikiran Islam kontemporer dan studi relasi antar agama di masa modern. Kedua subjek ini dipandangnya sebagai sesuatu yang komplementer. Dengan demikian, Talbi memiliki karir ganda, sebagai sejarawan Afrika Utara dan sebagai pemikir muslim kontemporer.

Sebagaimana diakuinya sendiri, ideologi dan pemikiran Talbi banyak dipengaruhi oleh wacana intelektual yang pada saat itu sedang "hangat-hangatnya" di Prancis. Ia menyebutkan beberapa nama mulai dari Voltaire, Sartre, Maurice Thorez, Jacques Duclos, hingga guru-gurunya dalam bidang sejarah di Prancis seperti Edgar Quinet, Paul Eluard, dan yang lainnya, sebagai referensi pemikirannya.⁷ Secara khusus, Talbi menyebut Regis Blachere dan beberapa karyanya sebagai ilmuwan pertama yang membuatnya "ber-muhasabah" secara intelektual dan meninjau ulang beberapa keyakinan (*al-Mu'taqadaat*) yang dianggapnya telah mapan.⁸

Dengan dua bidang utama yang menjadi spesialisasinya, Talbi merintis wacana pluralisme secara internal dalam sejarah dan tradisi pemikiran Islam. Menurutnya, wacana pluralisme yang saat

⁶ Lihat selengkapnya dalam autobiografi yang ditulisnya sendiri dalam '*Iyal Allah, Afkar Jadidah fi 'Alaqah al-Muslim binafsih wa bi al-Akharin* (Tunis: *Dar Saras al-Muntasyir*, 1992).

⁷ Muhammad Talbi, '*Iyal Allah...*, 22-25.

⁸ Muhammad Talbi, '*Iyal Allah...*, 33.

ini mulai dirintis sebagai wacana global, memang sebelumnya telah dihindari dan ditolak (*marfudlah min qabl*) oleh umat Islam. Bahkan saat ini pun masih saja ada orang yang mengingkarinya. Namun, bagaimanapun juga, saat ini ia menjadi suatu keniscayaan realitas (*as-syai yufridluhu al-waqi*) dan mau tidak mau Islam harus berhadapan dengannya.⁹ Pluralisme, dalam pandangan Talbi, pada dasarnya berarti menghargai semua golongan dan pandangan orang lain, dalam konteks intelektual dan kebebasan beragama. Pluralisme juga berarti saling menghormati dan memberikan dasar dialog, yang merupakan landasan keagamaan dan pluralisme.¹⁰

Talbi termasuk pemikir yang memiliki perhatian yang khusus terhadap persoalan-persoalan modern dan persoalan-persoalan antaragama. Ia juga sangat berperan dalam berbagai pertemuan dialog antar agama. Talbi banyak menelorkan karya, baik yang ditulis dengan menggunakan bahasa Arab, Perancis, dan bahasa Inggris. Diantara karya Talbi yang ditulis dalam bahasa Arab, yang paling menantang secara intelektual adalah dua buku yang mewakili gagasan dan metode utamanya, yaitu buku *'Iyal Allah (Keluarga-keluarga Tuhan)* dan *Ummat al-Wasath (Umat Pertengahan)*. *'Iyal Allah* adalah sebuah buku yang disajikan dengan format tanya jawab yang berasal dari berbagai pertanyaan yang diajukan kepada Talbi. Sedangkan *Ummat al-Wasath* (ummat Pertengahan) adalah buku yang berisi esai-esai Talbi terkait masalah relasi antar agama.¹¹ Inti dari kedua buku ini adalah membicarakan tentang hubungan antar agama sesuai dengan latar belakang keilmuannya yang juga ahli dalam konsep hubungan antar agama. Dalam kedua buku tersebut, serta dalam tulisan-tulisannya yang lain, Talbi menyinggung berbagai aspek hubungan antar agama dan politik dalam Islam, baik secara langsung maupun secara implisit. Adapun yang lainnya adalah tentang penafsiran al-Qur'an dan Hadis, epistemologi agama, polemik agama dan dialog agama.¹²

Hermeneutika Al-Qur'an Talbi (*Qiraat al-Tarikhyyah Unasiyah*)

Dalam pandangan Talbi, sejarah (*al-Tarikh*) merupakan ilmu yang paling komprehensif dan mondial¹³. Ia mengidentifikasi sejarah sebagai sesuatu yang sangat penting dalam suatu peradaban (*syai'un 'adzhim fil hadlarah*).¹⁴ Hasbi menulis sejarah sebagai ikhtiyar untuk memahami manusia dengan menjadikan kitab suci al-Qur'an sebagai dasar, karena sebagaimana diakuinya, bahwa ia

⁹ Muhammad Talbi, *'Iyal Allah...*, 65.

¹⁰ Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an & Al-Hadis*, (Yogyakarta: eLSAQ press, 2010), 224.

¹¹ Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an & Al-Hadis...*, 226-227.

¹² Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an & Al-Hadis...*, 227-228.

¹³ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), kata mondial berarti berkaitan dengan seluruh dunia. Lihat: kbbi.web.id, diakses pada 09 Januari 2021.

¹⁴ Muhammad Talbi, *'Iyal Allah...*, 56.

tidak bisa melepaskan keyakinannya yang berorientasi di bawah kitab suci Al-Qur'an. Talbi mengakui bahwa sejarah merupakan produk paling berbahaya yang dihasilkan oleh pikiran, karena ia bisa meracuni relasi kemanusiaan dengan segala tipu dayanya.¹⁵ Di saat yang sama, dia juga mengatakan bahwa sejarah merupakan ilmu pengetahuan manusia yang paling komprehensif.¹⁶

Talbi menjadi pemerhati isu-isu keagamaan lebih sering dalam posisinya sebagai sejarawan, yang menurutnya senantiasa berbekal semangat kemanusiaan. Sejarawan, menurut Talbi, memiliki peran untuk mengurai persoalan-persoalan keagamaan yang pelik. Kontribusi sejarawan sangat urgen dan mendasar dalam membidik persoalan-persoalan umat manusia dengan perspektif sejarah dan kemanusiaan.

Semangat kemanusiaan ini merupakan kerangka epistemik-metodis untuk melacak titik tolak dan signifikansi ayat-ayat al-Qur'an. Bila kita telah menemukan orientasi (kebenaran) sejarah (tujuan penciptaan alam) dalam Al-Qur'an, maka kita harus terus bergerak evolutif ke depan berdasarkan orientasi tersebut. Inilah yang dalam pandangan Talbi, disebut dengan petunjuk "jalan lurus". Jalan peradaban umat manusia yang akan mendapatkan penerangan cahaya Ilahi.¹⁷

Istilah *Qira'at Tarikhyyah* (pembacaan sejarah) ini disebut Talbi dalam bukunya *Iyal Allah* di bagian *Ta'wilu nassh ad-Diny* sebagai salah satu metode yang ia gunakan dalam menafsirkan al-Qur'an. Teori ini dibangun dari sebuah statemen bahwa seorang sejarawan muslim ketika berhadapan dengan teks keagamaan, selamanya akan berpijak kepada *qira'at Unasiyah* (pembacaan humanistik).¹⁸ Karena itulah terkadang Talbi mengidentifikasi teorinya dengan *Qira'at Tarikhyyah Unasiyah* (Pembacaan historis-humanistik). Sebagai pijakan awal, dalam bukunya, *Iyal Allah*, di bab *al-Islam wa al-As'lah as-Shu'bah* (Islam dan beberapa pertanyaan yang sulit), mula-mula Talbi memperlakukan teks suci al-Qur'an sebagai suatu kitab yang harus berdialektika dengan keniscayaan dan tuntutan zaman.

Ketika al-Qur'an berbicara tentang manusia, maka ia sendiri telah menyejarah dan sejarah merupakan satu-satunya ilmu yang bisa melacak pesannya. Yang menarik adalah kenyataan bahwa al-Qur'an diturunkan kepada Nabi Muhammad dalam konteks sosio-historis Quraisy dan segala tribalisme yang melingkupinya. Namun kita dapatkan bahwa hanya ada satu ayat yang terdapat isyarat secara langsung kepada bangsa Quraisy, yakni surat al-Quraisy. Ia juga tidak banyak berbincang tentang suku-suku Arab lainnya. Meskipun dalam surat al-Ahzab, at-Taubah, dan al-Fath terdapat kata "*al-A'rabs*", namun ia tidak secara khusus menjadi sasaran pembicaraan. Dengan demikian, al-Qur'an sejatinya memang berdialog dengan seluruh umat manusia.

¹⁵ Muhammad Talbi, *Iyal Allah*..., 55.

¹⁶ Muhammad Talbi, *Iyal Allah*..., 61.

¹⁷ Muhammad Talbi, *Iyal Allah*..., 145.

¹⁸ Muhammad Talbi, *Iyal Allah*..., 144.

Secara sederhana, cara kerja *Qira'at Tarikhayah* dapat dipetakan sebagai berikut; *pertama*, seorang mufasir harus berusaha memahami ayat al-Qur'an dalam konteks ketika ia diturunkan,¹⁹ Pada tahapan ini ilmu asbab nuzul mikro dan makro²⁰ merupakan bahan utama. Pembersihan dari pertautan historisnya akan membuat ayat al-Quran menguntungkan pihak tertentu. Dengan demikian, *Qira'ah Tarikhayah* berusaha untuk mencegah terjadinya universalisasi liar yang berlebihan yang merusak materi sejarah. Talbi, seorang intelektual muslim yang mempertanyakan efektifitas, mempercayakan nasib peradaban Islam sepenuhnya pada penafsiran-penafsiran ortodoks-tradisional. Ia berpandangan bahwa zaman baru juga memerlukan tafsir dengan cara pandang yang terbuka pada pembaharuan. Dengan pendekatan historis yang dibumbui dengan perspektif kemanusian (humanis), ia mendorongkan penafsiran yang lebih terbuka terhadap al-Quran melalui apa yang disebutnya pendekatan (*Qiraat Tarikhayah*).

Kedua, seorang mufasir harus selamanya memegang prinsip *Maqashid*²¹ (*muqarabah maqashidiyah*).²² Menurut Talbi, *al-Qira'at al-Maqashidiyah* ini bukanlah teori yang benar-benar baru. Hal yang sama juga telah dilakukan ulama terdahulu, khususnya As-Syatiby yang pertama kali mempopulerkan teori *Maqashid as-Syari'ah*. Menurut Talbi, konsep *maqashid syari'ah* ini setingkat lebih maju daripada *qiyyas*, meskipun tidak menolak secara keseluruhan. Ia beranggapan bahwa *qiyyas* sudah tidak relevan dalam menjawab persoalan kekinian. *Qiyyas* menurutnya, hanyalah *fahmun madlawiyun* (pemahaman nostalgis) terhadap teks dan terkesan masih menolak kekinian.²³

Jadi, pendekatan historis-humanis tersebut bertujuan melacak tujuan dalam teks-teks keagamaan. Model pelacakan terhadap tujuan Tuhan dalam al-Qur'an ini menurut Talbi tidak

¹⁹ Muhammad Talbi, *Iyal Allah...*, 70.

²⁰ Tidak diketahui secara pasti siapa pencetus istilah mikro dan makro, namun istilah makro pernah disebutkan oleh Fazlur Rahman dalam bukunya, *Islam and Modernity* dalam keterangannya tentang *double movement*, Rahman memperkenalkan istilah *macro situation*, yaitu situasi sejarah yang tidak hanya meliputi orang-orang di sekitar turunnya ayat-ayat al-Qur'an, tetapi seluruh situasi yang punya kemungkinan memiliki keterkaitan dengan munculnya ayat tersebut. yang dimaksud dengan asbabun nuzul mikro adalah riwayat-riwayat mengenai turunnya ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan asbabun nuzul makro adalah asbabun nuzul yang memiliki cakupan lebih luas yang tidak hanya terpaku pada riwayat-riwayat para sahabat saja. Ada lagi padanan definisi lain. Amin Abdullah lebih memilih istilah asbabun nuzul *jadid* untuk padanan yang makro dan asbabun nuzul *qadim* untuk padanan yang mikro. Lihat dalam Mu'ammar Zayn Qadafy, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Hingga Makro*, (Yogyakarta: IN AzNa Books, 2015), 88-89.

²¹ Setelah era sahabat Teori dan klasifikasi Maqasid mulai berkembang, tetapi maqasid sebagaimana yang kita kenal saat ini tidak berkembang dengan jelas hingga masa para ahli usul fiqh belakangan ini, yaitu pada abad ke-5 hingga 8 H. diantara nyaadlah Abu al-Ma'ali al-Juwaini (W. 478 H/1085 M), Abu Hanid al-Gazali (W.505 H/1111 M), Al-Izz Ibn Abd al-Salam (W. 660 H/1209 M), Syihab al-Din al-Qarafi (W. 684 H/1285 M), Syam al-din Ibn al-Qayim (W. 748 H/1347 M) dan Abu Ishaq al-Syatibi (W. 790 H/1388 M).., lihat dalam Jasser Auda, *Membumikan Islam melalui Maqasid Syariah* (Bandung: Mizan 2008), 50-56.

²² Muhammad Talbi, *Iyal Allah...*, 70.

²³ Muhammad Talbi, *Iyal Allah...*, 142.

muncul sesaat, melainkan unsur-unsurnya sudah terbangun sejak lama dan saat ini harus direvitalisasi agar dapat menguak cakrawala ayat-ayat al-Qur'an dalam konteks kekinian. Pendekatan *al-maqashidiyyah* adalah upaya epistemologis-hermeneutis untuk melacak pondasi, semangat, dan kerangka filosofis kesejarahan al-Quran di masa lalu untuk diadaptasi pemaknaannya sesuai konteks masa kini. Namun, pendekatan *al-maqashidiyyah* ini menurut Talbi melampaui cara-cara analogis (*qiyas*) dalam memahami al-Quran.

Analogis yang dimaksud Talbi adalah menghadirkan masa lalu sebagai model baku yang kaku bagi persoalan-persoalan saat ini. Baginya, masa lalu itu tidak lebih sebagai model pembacaan yang usang, yang tidak cocok untuk digunakan pada masa saat ini. Talbi tidak bermaksud menolak secara *a priori* terhadap metode analogis. Hanya saja, baginya, saat ini analogis (yang mengadopsi masa lalu sedemikian rupa) tidak sesuai dan tidak dapat mengatasi problem kekinian yang kompleks. Kenapa? Karena model analogis tersebut mengeliminasi dimensi dan karakter dinamis sejarah.²⁴

Talbi membuat pengandaian; kira-kira apa yang akan Allah firmankan kepada kita di saat ini dan di tempat ini (berkenaan dengan problem-problem yang kita hadapi)? Kita tidak akan mendapatkan jawabannya, kecuali, dengan berusaha mengurai fakta dalam rentang waktu dan sejarah. Di sinilah arti penting pendekatan historis-humanis. Pendekatan ini meniscayakan untuk melakukan pelacakan terhadap fakta sejarah sebelum dan sesudah ayat-ayat al-Quran itu diturunkan. Sehingga dengan demikian, kita dapat memahami situasi historis turunnya ayat dan pada gilirannya dapat memahami maksud al-Quran.²⁵

Bagi Talbi, harus dilacak "mengapa" ayat-ayat al-Qur'an menyatakan atas suatu persoalan. Sebagai sejarawan, naluri Talbi dilatih untuk menyelidik anasir-anasir tersembunyi yang bersifat impersonal atau terkait dengan aspek-aspek di luar hubungan pelaku sejarah, seperti faktor sosio-ekonomi, budaya, dan politik yang berkembang saat itu yang menjadi katalisator penggerak sejarah.²⁶

Dalam *al-Qira'at al-Maqashidiyah* versi Talbi, setidaknya ada dua hal yang menjadi aksentuasi;²⁷ *pertama*, konteks historis turunnya ayat sebagai titik tolak dan *kedua*, tujuan atau kehendak pembuat syari'at sebagai maksud yang dituju. Sedangkan secara teknis, prinsip teori ini berpangkal pada Analisis Orientasi (*at-Tahsil al-Ittijah*) terhadap suatu teks. Menurut Talbi, dalam hal ini kita bisa mengintegrasikan metode epistemologi Islam atau hermeneutika. Hal inilah yang menurut

²⁴ Muhammad Talbi, 'Iyal Allah..., 143.

²⁵ Muhammad Talbi, 'Iyal Allah..., 143.

²⁶ Muhammad Talbi, 'Iyal Allah..., 143.

²⁷ Muhammad Talbi, 'Iyal Allah..., 56.

Talbi merupakan suatu tradisi yang kontributif dalam perkembangan pemikiran Islam.²⁸ Secara prinsipil, teori *maqashid* ini sejalan dengan perkembangan kaidah-kaidah historis.

Aplikasi Metode Penafsiran dan Relevansinya dengan Konteks ke-Indonesia-an

Para ulama berbeda pendapat mengenai boleh tidaknya seorang non muslim menjadi pemimpin di Negara yang penduduknya mayoritas muslim. Secara umum mereka bisa dikategorikan menjadi dua kelompok, yaitu kelompok yang menolak pemimpin non muslim²⁹ dan kelompok yang mendukungnya. Kelompok pertama ini diantaranya diwakili oleh al-Jashshash, al-Alusi, Ibn Arabi, Ibn Katsir, al-Shabuni, al-Zamakhsyari, Thabathaba'i, al-Qurthubi, Wahbah al-Zuhaili, al-Syaukani, Hasan al-Banna, Taqi al-Din al-Nabhani, al-Thabari, Sayyid Quthub, Abdul Wahhab Khallaf, Kiya al-Harasi, Ali al-Sayis, al-Mawardi, al-Juwaini, al-Maududi, Muhammad Dhiya al-Din al-Rayis, dan Hasan Ismail Hudaibi.³⁰ Sedangkan kelompok kedua, diwakili oleh beberapa tokoh, yaitu Mahmoud Muhammad Thaha, Abdullah Ahmed al-Na'im, Thariq al-Bishri, Asghar Ali Enginer, dan Muhammad Sa'id al-Ashmawi.³¹ Dalam analisis ini, penulis ingin mengutip ayat al-Qur'an yang berbicara tentang pemimpin non muslim, diantaranya yang tercantum dalam surat Ali Imran ayat 28

·Artinya: janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (siasat) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (siksa)-Nya. dan hanya kepada Allah kembali (mu).

Sebagaimana yang telah diungkapkan Talbi di atas, untuk memahami ayat tersebut, maka perlu dipahami dalam konteks ayat ketika diturunkan dan juga menyertakan sisi kemanusiaan yang melingkupinya (*tarikhayah unasiah*). Ayat 28 surah Ali Imran ini turun berkaitan dengan kasus sekelompok kaum mu'min yang menjadikan orang-orang Yahudi sebagai sekutunya. Dalam suatu

²⁸ Muhammad Talbi, 'Iyal Allah..., 144.

²⁹ Menurut Fahmi Huwaidi, pendapat kelompok pertama ini merupakan pendapat yang paling banyak dianut dan menjadi tesis yang paling banyak diikuti oleh umat Islam dewasa ini. Lihat: Fahmi Huwaidi, "Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antar Warga Negara", dalam Yusuf Qardhawi, et. Al, *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*, terj. Moh. Nurhakim dari *Al-Shahwah al-Islamiyyah Ru'yah Nuqadiyah min al-Dakhil*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), 193.

³⁰Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non Muslim Di Negara Muslim; Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2006), 79.

³¹Mujar Ibnu Syari, *Presiden Non Muslim...*, 140.

riwayat dikemukakan bahwa al-Hallaj Ibn Amr yang mewakili ka'ab ibn al-Asyraf dan Ibn abil haqiq serta Qais Ibn Zaid (baca: tokoh-tokoh Yahudi) telah bersekutu dengan kaum Anshar. Kemudian tokoh-tokoh yahudi tersebut berusaha memikat kaum Anshar itu untuk berpaling dari Islam. Rifa'ah Ibn al-Munzir, Abdullah Ibn Zubair serta saad ibn Haitsamah memperingatkan orang-orang Anshar itu seraya berkata, hati-hatilah kalian dengan pikatan mereka, dan janganlah terpalingkan dari agama kalian. Namun mereka menolak peringatan itu. Maka Allah menurunkan ayat tersebut di atas sebagai peringatan untuk tidak menjadikan orang-orang kafir sebagai pemimpin bagi umat Islam.³²

Dalam versi lain al-Qurthubi meriwayatkan dari Ibn Abbas bahwa ayat 28 surat Ali Imran turun berkaitan dengan kasus Ubudah Ibn Shamit yang menjalin persekutuan militer dengan kaum Yahudi. Ketika Nabi hendak berangkat ke medan perang Ahzab, Ubudah berkata, "Ya Nabi Allah, bersamaku ada 500 pasukan Yahudi, bila diminta aku yakin mereka akan bersedia berperang bersamaku guna membantu melumpuhkan musuh".³³ Kemudian turunlah ayat tersebut untuk melarang umat Islam bersekutu dengan kaum Yahudi.

Terkait ayat ini, al-Jashshash memberikan catatan bahwa

وفي هذه الآية ونظائرها دلالة على أن لا ولادة للكافر على المسلم في شيء

"Dalam ayat ini (q.s. Ali Imron: 28) dan ayat-ayat lain yang isinya senada dengannya ada petunjuk bahwa dalam hal apapun orang kafir tidak boleh berkuasa atas (umat) Islam".³⁴

Menurut al-Shabuni, ada lima ayat al-Qur'an yang isinya senada dengan apa yang dikandung dalam q.s. Ali Imran: 28 tersebut, yaitu q.s. al-Maidah: 51, al-Mumtahanah: 1, q.s. al-Maidah: 57, q.s. Ali Imran: 118,, dan q.s. al-Mujadilah: 22.³⁵ Sedangkan menurut Wahbah al-Zuhaili, ayat-ayat yang senada dengan isi dari q.s. Ali Imran: 28 berjumlah sebanyak tujuh ayat, yaitu empat pertama sebagaimana yang disebutkan al-Shabuni (q.s. al-Maidah: 51, al-Mumtahanah: 1, q.s. Ali Imran:

³² Wahbah Zuhaili, *al-Tafsir, al-Munir fi al-Aqidah Wa al-Syariah wa al-Manhaj*, (Beirut: Dar al-Fikr al-mu'ashir, tth), jilid 3, hlm. 199. Lihat juga Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir ayat Al-Ahkam min al-Qur'an*, (t.tp. : tth.), jilid. 1, 398-399.

³³ Wahbah Zuhaili, *al-Tafsir*..., 198.

³⁴ Abu Bakar Ahmad Ibn Ali al-Razy al-Jashshash, *Ahkam a l-Qur'an* (Al-Qahirah: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Abd al-Rahman Muhammad, t.th.), jilid 2, 290.

³⁵ Muhammad Ali asl-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan Tafsir Ayat al-Ahkam min al-Qur'an* (t.tp: tp., t.th), jilid 2, 401.

118,, dan q.s. al-Mujadilah: 22) ditambah q.s. an-Nisa: 144, q.s. al-Anfal: 73, dan q.s. at-Taubah: 71.³⁶ Sayyid Quthub menambahkan satu ayat lagi, yaitu q.s. Ali Imran: 100.³⁷

Ayat 28 surah Ali Imran ini sering dijadikan alasan atau dalil untuk melegitimasi bahwa orang-orang Islam tidak boleh menjadikan orang kafir sebagai pemimpin. Hal ini terlihat dari apa yang diungkapkan oleh beberapa mufasir. Ibnu Arabi, misalnya, menjelaskan ayat ini merupakan ketentuan umum bahwa seorang mu'min tidak boleh mengambil orang kafir sebagai pemimpinnya, sekutunya untuk melawan musuh, menyerahkannya suatu amanat, dan atau menjadikannya sebagai teman kepercayaan.³⁸

Ibnu Katsir juga menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan larangan Allah kepada hambanya yang beriman, berteman akrab dengan orang-orang kafir, dan atau menjadikannya sebagai pemimpinnya, dengan meninggalkan orang-orang yang beriman. Sebab jelas hal ini merupakan perwujudan cinta kasih umat Islam terhadap non muslim. Siapa saja di antara umat Islam yang membangkang terhadap Allah dengan mengasihi musuh-musuh-Nya dan memusuhi para kekasih-Nya, akan mendapatkan siksa-Nya.³⁹

Namun, berbeda dengan beberapa ulama tafsir tersebut, Muhammad Abduh, selain mengakui adanya ayat-ayat yang melarang umat Islam memilih pemimpin non muslim, agaknya ia bisa menerima pemimpin non muslim yang tidak memusuhi umat Islam. Ia tidak setuju jika ayat-ayat yang melarang umat Islam memilih pemimpin non muslim, sebagaimana ayat-ayat tersebut di atas, digunakan sebagai basis argumentasi untuk menolak semua non muslim untuk menjadi pemimpin di Negara mayoritas muslim. Sebab menurutnya, yang dilarang dipilih sebagai pemimpin hanyalah non muslim yang memusuhi umat Islam. Bila tidak memusuhi umat Islam, maka non muslim yang juga merupakan warga Negara yang memiliki hak kewarganegaraan penuh, dapat dipilih sebagai pemimpin di Negara mayoritas muslim.⁴⁰

Pemimpin non Muslim dalam Konteks Ke-Indonesia-an

Dalam konteks Indonesia, diskursus seputar masalah pemimpin non muslim, hingga detik ini masih menjadi sesuatu yang sangat kontroversial, bahkan bisa dibilang, hal tersebut merupakan sesuatu

³⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Al-Tafsir al-Munir fi –'al-Aqidah wa al-Syariah wa al-Manhaj* (Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, t.th.), jilid 3, 199.

³⁷ Sayyid Quthub, *Fi Zhilal al-Qur'an* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1386 H/1067 M), jilid 4, 15.

³⁸ Ibnu Arabi, *Ahkam al-Qur'an* (Beirut-Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988), jilid 2, 138-139.

³⁹ Imam Abi al-Fida al-Hafiz Ibnu Katsir al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim* (Beirut: Dar al-Fikri, 1992), jilid 1, 439.

⁴⁰ Muhammad Abduh, *Al-A'mal al-Kamilah* (Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirasah wa al-Nasyr, 1972), jilid 1, 107-108.

yang sangat sensitif karena sangat mudah memantik kemarahan pihak-pihak tertentu. Hal ini dikarenakan adanya perbedaan persepsi dan interpretasi di kalangan umat Islam Indonesia terkait sejarah panjang antara UUD 1945 dan Piagam Jakarta.⁴¹ Selain juga karena faktor interpretasi keagamaan.

Menurut Mahmoud Mohammad Thaha, dalam sebuah Negara mayoritas muslim, minoritas non-muslim memiliki persamaan hak dan status sebagaimana dinikmati umat Islam. Adapun pandangan fiqh klasik yang tidak membolehkan non muslim menjadi presiden/pemimpin di Negara mayoritas muslim, tidak mampu memberikan representasi demokratis yang proporsional kepada minoritas non muslim yang menjadi warga Negara Islam modern atau sebuah Negara yang diperintah oleh mayoritas muslim. Karena itu, pandangan fiqh yang bercorak diskriminatif mendasak untuk direformasi.⁴²

Mengomentari berbagai pandangan fiqh klasik yang menolak pemimpin non muslim, Abdullah Ahmed al-Na'im menyatakan bahwa semua umat Islam awal benar ketika menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah dengan menerima diskriminasi berdasarkan agama dalam konteks historis ketika itu. Argumentasinya karena sejak masa-masa pembentukan syariah (dan paling tidak untuk masa seribu tahun kemudian), belum ada konsepsi hak-hak asasi manusia universal di dunia ini. Sejak abad ke-7 hingga abad ke-20, adalah suatu hal yang normal di seluruh dunia untuk menentukan status dan hak-hak seseorang berdasarkan agama. Dengan kata lain, boleh dikata, diskriminasi atas dasar agama adalah norma seluruh dunia pada waktu itu.⁴³

Pandangan fiqh klasik yang menolak kepemimpinan non muslim dapat dibenarkan dalam konteks historisnya. Akan tetapi, karena konteks historis untuk saat ini sudah berbeda sama sekali dengan konteks masa lalu tersebut, maka selesailah pembedaran tersebut. Setelah dikenal konsepsi hak-hak asasi universal, diskriminasi atas dasar agama itu melanggar penegakkan HAM. Bila saat ini, pendapat yang menolak pemimpin non muslim masih tetap dipertahankan, maka tentu akan menimbulkan sesuatu yang kontra produktif, karena di samping dapat merusak citra umat dan agama Islam, juga dapat menyulut konflik.

Saat ini, menurut Asghar Ali Engineer, sudah bukan zamannya lagi jika karena perbedaan agama lantas penduduk suatu Negara dibagi menjadi dua bagian yang berbeda. Mazhab klasik

⁴¹ Secara historis, syarat pemimpin/presiden haruslah beragama Islam memang pernah ada dalam Piagam Jakarta. Akan tetapi, sekarang ini syarat tersebut sudah tidak berlaku sama sekali. Baca selengkapnya Mujar Ibnu Syarif, *Presiden Non Muslim di Negara Muslim...*, 198-206.

⁴² Carolyne Fluehr Lobban, "Melawan Ekstrimisme Islam: Kasus Muhammad Sa'id al-Ashmawi", Kata Pengantar dalam Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi dari *Againts Islamic Extremism* (Depok: Desantara, 2002), cet. Ke-1, 14.

⁴³ Abdullah Ahmed al-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrany dari *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties Human Rights and International Law* (Yogyakarta: LKIS, 1994), 282.

yang diskriminatif terhadap non muslim, bukanlah inti ajaran Islam, tetapi pengaruh Bizantium dan Sasanid (Persia). Yang diajarkan Islam sesungguhnya adalah semangat kesetaraan sebagaimana telah dilembagakan pada periode Islam paling awal.⁴⁴ Al-Ashmawi menambahkan bahwa pendapat yang menolak pemimpin non muslim adalah pendapat yang anti demokrasi, salah, dan tidak sesuai dengan era modern.⁴⁵

Dengan melihat kondisi Indonesia saat ini, adalah fakta bahwa praktek korupsi telah menjadi tradisi di berbagai lembaga negara, tak luput pula lembaga kementerian yang memiliki label agama turut serta dalam "memeriahkan" praktek haram tersebut. Karena itulah, pemimpin tidak hanya dilihat dari agamanya tetapi lebih kepada integritas dan kapabilitasnya.

Dalam kondisi politik dan sosial budaya yang semakin terbuka, merupakan sebuah tuntutan untuk memperlakukan setiap orang, apapun agamanya, atas dasar prinsip persamaan. Maka, sudah sewajarnya jika hukum Islam mengenai kedudukan non muslim perlu diredefinisi. Indonesia adalah negara yang memenuhi keterbukaan kesempatan seperti itu. Dalam konteks ini, orientasinya hendaknya lebih ditekankan pada prestasi dan kemampuan menjalankan amanah (pemerintahan) itu. Yang terpenting adalah siapa yang mampu melaksanakan amanah dengan prestasi yang terbaik. Dengan kata lain yang menjadi ukuran adalah profesionalisme, bukan formalitas agama. Dalam bahasa Asghar, parameter yang digunakan dalam memilih seorang kepala Negara adalah kecakapan memerintah dan kemampuan menegakkan keadilan, menantang kezaliman dan keswenang-wenangan.

Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh Ibnu Taimiyah yang berpatokan pada ajaran bahwa Islam sebagai kebenaran haruslah menjadi kebaikan bagi seluruh alam (rahmatan lil 'alamin) sebagaimana yang diamanatkan dalam al-Qur'an. Baginya, nilai terpenting yang harus senantiasa dipelihara dalam pemerintahan adalah keadilan dan *amar ma'ruf nahi munkar* (mempromosikan kebaikan sekaligus mencegah keburukan). Dalam aspek politik dan kenegaraan, Ibnu Taimiyah lebih memenangkan gagasan keadilan yang universal dibandingkan segala-galanya, termasuk keimanan agama seseorang. Dalam hal inilah kemudian, Ibnu Taimiyah menyatakan pendapatnya yang terkenal,

..... إن الله يقيم الدولة العادلة و إن كانت كافرة ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة⁴⁶

⁴⁴ Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Muttaqin dari *Islamic State* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), cet. Ke-1, 239.

⁴⁵ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*..., 13.

⁴⁶ Ibn al-Taimiyah, *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahi 'an al-Munkar* (Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid, 1984), 40.

.....Sesungguhnya Allah mendukung Negara yang adil kendatipun Negara itu Negara kafir, dan Allah tidak mendukung Negara yang zalim sekalipun Negara itu Negara muslim.

Menurut Munawir Sjadjali, pernyataan Ibnu Taimiyah tersebut bisa ditafsirkan bahwa kepala Negara yang adil meskipun tidak beragama Islam itu lebih baik daripada kepala Negara yang tidak adil meskipun beragama Islam.⁴⁷

Al-Asmawy mengatakan saat ini terdapat kebutuhan mendesak untuk menciptakan sebuah corak politik baru yang berangkat dari visi humanistik yang mencakup semua tradisi sosial dan keagamaan. Karena itu, segala bentuk pemerintahan Islam yang eksklusif yang terpusat pada satu ras, suku, keluarga dan agama tertentu hendaknya ditolak saja. Sebagai gantinya, umat Islam harus mambangun sebuah negara sipil, bukan negara agama. Dalam negara semacam ini, agama harus dipisahkan secara total dari politik. Tindakan seperti ini tidak bertentangan, tetapi sebaliknya sangat sesuai ajaran Islam, sebab Islam otentik tidak mengenal teori penyatuan agama dan politik. Kalaupun ada yang berpendapat Islam menyatukan agama dan politik, sungguh pendapat ini bukan berasal dari tradisi Islam tetapi diadopsi dari tradisi mesir kuno.⁴⁸ Pemisahan agama dan politik sangat dibutuhkan sehingga agama tidak dieksplorasi untuk kepentingan-kepentingan politik.

Dalam negara sipil yang dibangun umat Islam, tidak seorangpun yang dapat diekslusifkan dengan alasan apapun, karena segala bentuk diskriminasi benar-benar tidak etis. Dasar dari negara sipil ini adalah keadilan, bukan agama. Pemerintahan yang berdasarkan keadilan digambarkan sebagai pemerintahan yang berasal dari rakyat dan diatur oleh rakyat untuk kemaslahatan seluruh rakyat. Pemerintahan seperti ini menghimpun semua orang dalam suatu komunitas dan tidak ada seorangpun yang didiskriminasikan. Pemerintahan berdasarkan keadilan ini sengaja dipilih karena sebuah pemerintahan yang benar-benar Islami adalah pemerintahan yang berdasarkan keadilan bukan berdasarkan agama.

Dari penjabaran tersebut di atas, terlihat bahwa tidak ada hukum yang melarang seorang non muslim untuk menjadi pemimpin bagi Negara yang mayoritas berpenduduk muslim. Abdurrahman Wahid pernah berkata bahwa secara teoritis, non muslim bisa menjadi pemimpin (baca: presiden) di Negara Indonesia, sebab Indonesia bukanlah Negara Islam dan dalam konstitusi

⁴⁷ Munawir Sjadjali, *Islam dan Tata Negara Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1990), 89-90. dan 110. Dalam bahasa lain disebutkan "Lebih baik dipimpin oleh pemimpin kafir yang adil, daripada dipimpin oleh pemimpin muslim yang zalim." Lihat Surwandono, *Pemikiran Politik Islam* (Yogyakarta: LPPI UMY, 2001), h. 22. Lihat pula Khalid Ibrahim Jindan, *Teori Politik Islam Tela'ah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terj. *Masrohin dari The Islamic Theory of Government According to Ibn Taimiyah*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1995), 81.

⁴⁸ Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, 109 dan 125.

RI juga tidak ada larangan sama sekali bagi non muslim untuk menjadi pemimpin.⁴⁹ Karena Indonesia adalah mayoritas muslim, maka sangat wajar bila orang-orang Islam memilih presiden yang beragama Islam. Walaupun begitu, umat Islam di Indonesia tetap harus menerima prinsip bahwa setiap warga Negara RI, tak terkecuali non muslim, memiliki hak yang sama untuk menjadi pemimpin.

Kesimpulan

Talbi mengemukakan pandangannya tentang al-Quran secara garis besar melalui pendekatan sejarah dan perspektif kemanusiaan. Pendekatannya tersebut ia istilahkan dengan *Qiraat al-Tarikhyyah*. Dari berbagai pemaparannya, Talbi menjadikan prinsip-prinsip sejarah dan nilai-nilai kemanusiaan sebagai panduan dalam memahami al-Quran. Yang kemudian dia sangat memperhatikan Maqasid dari ayat yang ingin ditafsirkan. Dengan menggunakan teori Talbi, diskursus mengenai pemimpin non muslim menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Konteks turunnya ayat (sababun nuzul) dimana ayat yang berbicara tentang pelarangan pemimpin non muslim (q.s. Ali Imran: 28) berbeda dengan konteks historis saat ini. Pandangan yang menolak pemimpin non muslim dirumuskan di saat hubungan antar golongan yang berbeda agama didasarkan pada prinsip konflik. Adapun sekarang, hubungan antar golongan yang berbeda agama didasarkan pada prinsip perdamaian dan persamaan. Maka, pendapat yang paling relevan dan maslahat diterapkan di masa sekarang ini adalah pendapat bahwa non muslim bisa menjadi pemimpin di Negara yang mayoritas muslim.

Daftar Pustaka

- Abduh, Muhammad. 1972, *Al-A'mal al-Kamilah*. jilid 1, Beirut: Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirasah wa al-Nasyr.
- Al-Dimasyqi, Imam Abi al-Fida al-Hafiz Ibnu Katsir. 1992, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*. jilid 1, Beirut: Dar al-Fikri.
- Arabi, Ibnu. 1988, *Ahkam al-Qur'an*. jilid 2, Beirut-Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- al-Na'im, Abdullah Ahmed. 1994, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrany dari *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties Human Rights and International Law*. Yogyakarta: LKIS.
- Al-Ashmawi, Muhammad Sa'id. 2002, *Jihad Melawan Islam Ekstrim*, terj. Hery Haryanto Azumi dari *Againts Islamic Extremism*. Depok: Desantara.
- Auda, Jasser. 2008, *Membumikan Islam melalui Maqasid Syariah*. Bandung: Mizan.

⁴⁹ Mujar Ibnu Syarif, Presiden Non Muslim ..., 208-209.

- Engineer, Asghar Ali. 2000, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Muttaqin dari *Islamic State*.
Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Faiz, Fahruddin. 2015, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia.
- Huwaidi, Fahmi. 1998, "Kebangkitan Islam dan Persamaan Hak Antar Warga Negara", dalam Dr. Yusuf Qardhawi, et. Al., *Kebangkitan Islam dalam Perbincangan Para Pakar*, terj. Moh. Nurhakim, dari *Ru'yah Nuqadiyah min al-Dakhil*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Ibnu Syarif, Mujar. 2006, *Presiden Non Muslim Di Negara Muslim; Tinjauan dari Perspektif Politik Islam dan Relevansinya dalam Konteks Indonesia*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- Al-Jashshash, Abu Bakar Ahmad Ibn Ali al-Razy. t.th, *Ahkam a l-Qur'an*. jilid 2, Al-Qahirah: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Abd al-Rahman Muhammad.
- Jindan, Khalid Ibrahim. 1995, *Teori Politik Islam Tela'ah Kritis Ibn Taimiyah tentang Pemerintahan Islam*, terj. *Masrohin dari The Islamic Theory of Government According to Ibn Taimiyah*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Kurdi, dkk. 2010, *Hermeneutika Al-Qur'an & Al-Hadis*. Yogyakarta: eLSAQ press.
- Qadafy, Mu'ammar Zayn. 2015, *Buku Pintar Sababun Nuzul Dari Mikro Hingga Makro*. Yogyakarta: IN AzNa Books.
- Quthub, Sayyid. *Fi Zhilal al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 1386 H/1067 M, jilid 4.
- Shabun, Muhammad ali al shabuni, Rawa'i al-Bayan Tafsir ayat Al-Ahkam min al-Qur'an. ttp. : tth., jilid. 1.
- Shahrur, Muhammad. 2015, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer*, pengantar Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Kalimedia.
- Shihab, M. Quraish. 2003, *Membumikan AlQur'an; Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Surwandono, 2001, *Pemikiran Politik Islam*. Yogyakarta: LPPI UMY.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk. 2003, *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogyo*, Pengantar M. Amin Abdullah. Yogyakarta: Islamika.
- Al-Taimiyah, Ibn. 1984, *Al-Amr bi al-Ma'ruf wa al-Nahi 'an al-Munkar*. Beirut: Dar al-Kitab al-Jadid.
- Talbi, Muhammad 1992, *Iyal Allah, Afkar Jadidah fi 'Alaqah al-Muslim binafsih wa bi al-Akharin*, Tunis: *Dar Saras al-Muntasyir*.
- Zuhdi, M. Nurdin, "Hermeneutika Al-Qur'an, Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam Memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan" *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* Vol. XII, No. 2, Juli 2012
- Zuhaili, Wahbah Zuhaili. t.th., *al-Tafsir, al-Munir fi al-Aqidah Wa al-Syariah wa al-Manhaj*. Beirut: Dar al-Fikr al-mu'ashir.
- kbbi.web.id