

Deradikalisasi Penafsiran Al-Qur'an dalam Konteks Keindonesiaan yang Multikultur

Abdul Mustaqim
 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
 taqim_dr@yahoo.com

Diakui bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang secara tekstual berpotensi mendorong aksi-aksi kekerasan. gagasan tentang pentingnya melakukan deradikalisasi penafsiran Al-Qur'an terkait ayat-ayat yang terkesan "radikal" menjadi sangat penting, agar seseorang tidak terdorong melakukan tindak kekerasan atas nama agama. Sebab bagaimanapun produk tafsir ikut berperan dalam memberikan warna pemahaman Islam kepada masyarakat. Meneguhkan kembali wajah Islam yang teduh, santun, toleran, dan damai harus menjadi komitmen bersama, tanpa kehilangan wibawa dan harga di mata umat yang lain. Tulisan ini mencoba memberikan paradigma baru dalam memahami ayat-ayat yang teksnya bersifat "radikal" dan berpotensi memicu tindakan kekerasan.

Kata kunci: radikal, deradikalisasi, Tafsir Al-Qur'an, multi kultur

It is recognized that in the Qur'an, there are verses that are textually have the potential to encourage violence acts. The idea of the importance of de-radicalization is related to the commentary of the Qur'anic verses that seem to be "radical" is very important in order that someone is not driven to commit violence in the name of religion. It is because, somehow, the product of the commentary of the Qur'an plays a role in providing the color of the understanding of Islam to society. To reaffirm the shady face of Islam, which is polite, tolerant, and peace should be a mutual commitment without losing the prestige and value in the eyes of the other community. This writing tries to give a new paradigm in understanding the verses of the text of which are considered to be "radicals" and potentially trigger the violence acts.

Keywords : radical, de-radicalization, The commentary of the Quran, multi-culture

Pendahuluan

Harus diakui bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang secara tekstual berpotensi mendorong aksi-aksi kekerasan. Misalnya, ayat tentang perintah membunuh orang kafir dan

mengusir mereka,¹ ayat tentang larangan memilih pemimpin kafir serta dan meminta tolong mereka,² dan ayat tentang mempersiapkan kekuatan perang,³ dan lain sebagainya.

Ayat-ayat tersebut di atas dapat disebut sebagai ayat-ayat “radikal” yang dapat menjadi pemicu terjadinya aksi kekerasan terhadap nonmuslim, atau bahkan terhadap kelompok lain yang tidak satu ideologi, apalagi jika dipahami hanya dari sisi terjemahan (makna teksnya), tanpa mempertimbangkan konteks, spirit, dan implikasinya dalam masyarakat multikultural dewasa ini.

Oleh sebab itu, gagasan tentang pentingnya melakukan de-radikalisasi penafsiran Al-Qur’an terkait ayat-ayat yang terkesan “radikal” menjadi sangat penting, agar seseorang tidak terdorong melakukan tindak kekerasan atas nama agama. Sebab bagaimanapun produk tafsir ikut berperan dalam memberikan warna pemahaman Islam kepada masyarakat. Jika mereka lebih sering dikenalkan model pemahaman Islam yang radikal dan tidak toleran, niscaya mereka akan tumbuh menjadi muslim/muslimah yang radikal dan tidak toleran. Sebaliknya, jika kita lebih banyak memperkenalkan nilai-nilai Islam yang moderat dan toleran berbasis pada nilai Al-Qur’an yang *rahmatan li al-‘ālamīn*, diharapkan kelak mereka menjadi muslim/muslimah yang toleran di tengah masyarakat multikultur dan tetap *committed* terhadap ajaran Islam.

Dengan begitu, maka visi dan misi Islam sebagai agama *rahmatan li al-‘ālamīn* (*peaceful Islam*) dapat teraktualisasi secara nyata di tengah-tengah kehidupan yang multikultur dan multi agama. Pendek kata, meneguhkan kembali wajah Islam yang teduh, santun, toleran, dan damai harus menjadi komitmen bersama, tanpa kehilangan wibawa dan harga di mata umat yang lain. Tulisan ini mencoba memberikan paradigma baru dalam memahami ayat-ayat

¹ Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu ... (Q.S. al-Baqarah/2: 191).

² Maka jika mereka berpaling, tawan dan bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung, dan jangan (pula) menjadi penolong”, (Q.S. an-Nisā’/4: 89).

³ Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggup dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu (Q.S. al-Anfāl/8: 60)

yang teksnya bersifat “radikal” dan berpotensi memicu tindakan kekerasan.

Paradigma Al-Qur'an sebagai Kitab *Rahmah*

Al-Qur'an sebagai petunjuk (*maṣḍar al-hidāyah* atau *source of guidance*),⁴ merupakan sumber nilai tertinggi yang diyakini oleh umat Islam. Ia telah memberikan bimbingan dan panduan moral dalam rangka mengatur dan meredakan konflik, agar tidak terjadi berbagai tindak kekerasan. Ada banyak ayat Al-Qur'an yang bisa dielaborasi dan dijadikan sumber inspirasi untuk mengurai berbagai faktor penyebab konflik dan kekerasan atas nama agama.

Salah satu hal sangat penting dalam melakukan de-radikalisasi terhadap teks-teks keagamaan yang dapat berpotensi kekerasan adalah dengan meneguhkan kembali paradigma Al-Qur'an sebagai kitab *rahmah*.” Maksudnya adalah bahwa pandangan dasar kita mengenai Al-Qur'an sebagai *subject matter*, dan seluruh model penafsirannya, harus diarahkan untuk merealisasikan nilai-nilai rahmah, kasih sayang toleran dan cinta damai. Kehadiran Al-Qur'an harus dapat benar-benar menjadi rahmah, bukan hanya untuk umat Islam, akan tetapi juga untuk seluruh umat manusia dan alam.

Lalu mengapa paradigma Al-Qur'an sebagai kitab rahmah ini penting dikemukakan? Setidak-tidaknya, ada dua argumentasi yang dapat penulis kemukakan, yaitu:

1. Argumentasi Teologis,

Firman Allah swt:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Tidaklah kami mengutus kamu (Muhammad kecuali sebagai rahmat buat seluruh alam.” (Q.S. al-Anbiyā/21:107).

Konteks *asbāb an-nuzūl* atau kronologi turunnya ayat, waktu itu ada propaganda dari kalangan kaum kafir Mekah dengan memanfaatkan isu kekerabatan, bahwa agama yang dibawa Muhammad saw akan memecah belah keluarga Arab. Maka dalam ayat berikutnya (Q.S. al-Anbiyā/21: 107), Allah swt menegaskan untuk merespon propaganda tersebut, bahwa diutusnya Nabi Muhammad saw dengan membawa Al-Qur'an adalah sebagai

⁴ Q.S. al-Baqarah/2: 2 dan 185

rahmat bagi makhluk seluruh alam. Penulis tafsir *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān* yaitu Imam aṭ-Ṭabari menyatakan,

يقول تعالى ذكره لنبه محمد صلى الله عليه وسلم: وما أرسلناك يا محمد إلى خلقنا إلا رحمة لمن أرسلناك إليه من خلقي.⁵

Tidaklah Kami mengutus Engkau wahai Muhammad kepada makhluk Kami, kecuali sebagai rahmat bagi semua makhluk-Ku, yang Kamu memang diutus untuk mereka.

Lalu apa makna rahmat itu? Menurut al-Aṣfahāni, salah satu pakar Al-Qur'an, rahmat adalah perasaan belas kasih, sensitif, lemah lembut yang mendorong berbuat *iḥsān* kepada orang yang dikasihani (*riqqah taqta' al-iḥsān ilā al-marḥūm*)⁶. Jadi, berlaku baik dengan penuh kasih sayang, lemah lembut kepada orang atas dasar empati adalah nilai-nilai rahmat. Lawan dari rahmat adalah laknat, yakni tindakan kasar, baik ucapan atau perbuatan yang jauh dari nilai empati dan kasih sayang.

Sangat menarik adalah komentar Imam Fakhrud-dīn ar-Rāzi dalam tafsir *al-Kabīr*, bahwa diutusnya Muhammad sebagai rahmat sejalan dengan nama Muhammad itu sendiri, yang artinya terpuji. Sebuah pujian itu muncul manakala yang bersangkutan telah benar-benar menebar rahmat (kasih sayang). Ar-Rāzi mengatakan, "adanya pujian yang baik disyaratkan dengan adanya kasih sayang", beliau juga menegaskan tentang pujian Allah terhadap keagungan akhlak Nabi Muhammad saw. Suatu ketika beliau diminta oleh Abu Hurairah agar mendoakan jelek kepada orang-orang musyrik, namun beliau justru berkata: Saya diutus sebagai rahmat bukan sebagai pembawa laknat, sebagaimana tampak dalam kutipan berikut ini:

أنه عليه السلام كان في نهاية حسن الخلق قال تعالى : وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ [القلم : ٤] وقال أبو هريرة رضي الله عنه : « قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم أدع على المشركين ، قال : " إنما بعثت رحمة ولم أبعث عذاباً " وقال في رواية حذيفة : " إنما أنا

⁵ aṭ-Ṭabari , *Jāmi' al-Bayān*, Juz. XVIII, hlm. 550

⁶ ar-Rāgib al-Aṣfahāni, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, hlm. 196

بشر أعضب كما يعضب البشر ، فأیما رجل سبته أو لعنته فاجعلها اللهم عليه صلاة
يوم القيامة⁷

Lebih lanjut, ayat lain menegaskan pentingnya paradigma Al-Qur'an sebagai rahmah dalam konteks deradikalisasi penafsiran Al-Qur'an adalah firman Allah swt:

وَمَا كُنْتَ تُجِئُنِي إِلَّا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا
لِّلْكَافِرِينَ

“Dan kamu tidak pernah mengharap agar Al-Qur'an diturunkan kepadamu, tetapi ia (diturunkan) karena suatu rahmat yang besar dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu menjadi penolong bagi orang-orang kafir.” (Q.S. al-Qaṣaṣ/28: 86)

Ayat tersebut menegaskan bahwa kehadiran Al-Qur'an benar-benar merupakan rahmat Allah. Jadi, turunnya Al-Qur'an bukan keinginan Muhammad saw, dan segala bentuk kekufuran harus dilawan demi tegaknya misi Al-Qur'an sebagai kitab rahmah. Ayat menjadi inspirasi buat kita bahwa semua ajaran dan nilai-nilai Al-Qur'an harus menegaskan semangat rahmat (kasih sayang) di tengah-tengah kehidupan umat manusia. Tidak boleh ada tindakan kekerasan atas nama Al-Qur'an, sebab Al-Qur'an selalu mendorong cara-cara damai dalam menegakkan kebenaran. Amar ma'ruf nahi munkar harus dilakukan dengan cara yang makruf. Jangan melakukan amar makruf nahi munkar dengan menimbulkan kemungkar baru. Oleh sebab itu, hemat penulis, semua bentuk pemahaman Al-Qur'an yang bertentangan dengan paradigma Al-Qur'an sebagai kitab rahmat, perlu dikoreksi ulang, bahkan perlu “diamputasi”.

2. Argumentasi Historis

Islam yang datang di Indonesia dengan cara damai, bukan dengan kekerasan atau peperangan. Para pedagang yang datang abad ke-13 dan 14 Masehi dari Gujarat dan juga para Wali Songo pada abad ke-15 dan 16 Masehi menyebarkan Islam dengan mempertimbangkan kearifan lokal. Mereka lebih akomodatif terhadap budaya dan kultur setempat. Terutama di Jawa, dan ini sejalan dengan prinsip kehidupan kultur masyarakat Jawa, yang

⁷ Fakhruddin ar-Rāzi, *Mafātīḥ al-Gaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 2004.

lebih memilih damai rukun, ketimbang konflik.⁸ Di sisi lain, Islam yang datang ke Indonesia lebih memiliki corak tasawuf yang lebih “lembut” katimbang corak Islam fikih yang cenderung “hitam-putih” dalam melihat persoalan. Oleh sebab itu, jika di Indonesia wajah Islam lalu berubah menjadi wajah yang garang, jelas telah tercerabut dari akar historisnya, dan hal itu biasanya akan menjadi masalah baru dalam konteks kehidupan yang multikultur.⁹

3. Argumentasi Sosiologis

Secara sosiologis, konflik sosial merupakan keniscayaan ketika terjadi kebuntuan komunikasi. Kebuntuan komunikasi sering dipicu oleh pemahaman keagamaan yang intoleran dan saling curiga. Konflik antar umat beragama, apalagi mengatasnamakan Al-Qur’an sebenarnya jelas tidak menguntungkan, sebab banyak persoalan bangsa Indonesia, ini yang tidak bisa diselesaikan oleh kelompok agama tertentu, melainkan harus diselesaikan oleh berbagai penganut agama. Oleh sebab itu, tafsir-tafsir yang terkesan radikal dan cenderung membahayakan semangat nasionalisme perlu dikritisi.

Untuk itu, secara sosiologi masing-masing penganut agama harus saling bekerja sama dalam konteks menyelesaikan isu-isu besar, seperti pemberantasan korupsi, konflik antar etnis, antar agama, pengangguran, kebodohan dan kemiskinan. Kehidupan masyarakat yang multikultur harus dibingkai dengan nilai-nilai agama yang dapat mendorong bagi terciptanya kehidupan yang damai. Sebab kehidupan tanpa perdamaian bagaikan tak ada kehidupan. Jangan sampai manusia “dikorbankan” atas nama agama untuk menyulut konflik dan kekerasan, sebab agama itu hadir untuk kepentingan manusia, bukan untuk kepentingan Tuhan. Bukankah semua agama mengajarkan akan hidup damai dan menebar perdamaian? Maka ketika terjadi konflik dan kekerasan atas nama agama, hal itu berarti ada *something wrong* dalam memahami agama itu sendiri. Bukan agamanya yang salah, tetapi pemahaman manusia atas agama itulah yang perlu direkonstruksi, bahkan didekonstruksi. Ini artinya bahwa kita harus membedakan

⁸ Lihat: Robert Pringle, *Understanding Islam in Indonesia Politic and Diversity*, Singapore: Mainland Press 2010, hlm. 17–32.

⁹ Lihat: Giora Eliraz, *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism and The Middle East Dimension*, Britain: Sussex Academic Press, 2004, hlm. 27–37.

antara agama (*religion*) *in itself* yang selalu benar secara normatif, dengan agama (*religion*) *as the human being concept of religion*, yang bisa keliru secara empirik-historis.

Ciri-ciri Paham Islam Radikal

Apa yang dimaksud Islam radikal secara sederhana adalah paham atau aliran yang menghendaki perubahan secara drastis atau *fundamental reform*. Inti dari perubahan itu cenderung menggunakan kekerasan. Islam radikal ini cenderung memiliki teologi radikal yang dapat memicu dan memacu kepada tindakan kekerasan. Dalam sejarah Islam, golongan ini dulu diwakili oleh kelompok kaum Khawarij, yang cenderung mudah mengkafirkan kelompok muslim yang tidak sehaluan dengannya, dan menghalalkan darah mereka yang tidak sehaluan dengannya. Hal ini tampaknya sejalan dengan teori sosiologi dikatakan bahwa ada hubungan signifikan antara *mode of thought* dengan *mode of conduct*.¹⁰

Praktik radikalisasi agama bisa bermula dari teologi radikal. Mereka seolah menganulir penafsiran ayat-ayat damai secara tidak utuh, sehingga berimplikasi dalam tindakan radikal berkedok jihad yang secara langsung atau tidak, menjustifikasi secara keliru kekerasan atas nama Al-Qur'an. Pemahaman mereka terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, seringkali mengabaikan latar belakang dan konteks munculnya ayat. Pemahaman yang tekstual dan 'kaku' ini, serta menganggap bahwa penafsirannya seolah menjadi satu-satunya "juru bicara" Tuhan, dijadikan pijakan bagi sejumlah kelompok radikal, termasuk para teroris di Indonesia untuk melakukan aksi-aksi kekerasan atas nama agama. Pendek kata, sejauh tafsir terhadap Islam itu bersifat literal, tekstual dan radikal, maka sejauh itu pula dapat mempengaruhi sikap dan tindakan sosial politik para penganjurnya.¹¹ Tafsir pro kekerasan inilah yang sering dipakai gerakan teroris di Indonesia, sebagai ditunjukkan oleh salah satu hasil wawancara dosen Antasari di Lapas Tangerang. Dalam benak mereka, seolah ada anggapan bahwa jika seorang muslim semakin

¹⁰ Bandingkan dengan Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Fontana Press, 1993.

¹¹ Lihat: Agus Maftuh Abegebriel, dkk., *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, SR Ins, 2004.

militan dan agresif, serta intolaransi akan semakin islamis dan semakin *kāffah*. Oleh sebab itu, hemat penulis jika memang praktik radikalisasi, dipengaruhi oleh ideologi radikal (baca: teology radikal), maka ia harus dilawan dengan deradikalisasi teologi, sebab *al-afkār lā tuqāwam illā bi al-afkār* (pemikiran tidak bisa dilawan kecuali dengan pemikiran)¹².

Menurut John Esposito di antara ciri Islam Radikal atau Islam revivalis adalah:¹³

1. Kebencian terhadap Barat. Barat seolah selalu diposisikan sebagai musuh. Tidak ada ḥiwār atau dialog dengan mereka.
2. Membentuk Pemerintahan Islam sebagai kewajiban syariat Islam yang mutlak.
3. Pemerintah yang tidak berdasarkan syariat dianggap tidak sah, dan dianggap kafir meski dibentuk kaum muslim.
4. Wajib oposisi terhadap pemerintah yang tidak berdasar Islam
5. Wajib jihad/memerangi pemerintah yang tidak berdasar Islam.
6. Kaum Kristen dan Yahudi bukanlah ahli kitab dan dianggap sebagai rekanan dalam sebuah konspirasi melawan Islam dan dunia Islam.

Dari ciri-ciri di atas, tampaknya model keberagamaan Islam radikal memang cenderung anti Barat, intoleransi dan menginginkan tegaknya negara Islam formalis, dan cenderung menggunakan aksi-aksi kekerasan untuk memaksakan kehendaknya. Kalau boleh penulis tambahkan, ada ciri satu lagi terkait dengan pemahaman Al-Qur'an atau hadis bagi kalangan Islam radikal, yaitu cenderung tekstualis, skriptualis, bahkan kadang sangat Arab sentris. Itu sebabnya lalu muncul paham-paham Islam radikal yang anti Pancasila, sebab Pancasila itu ciptaan manusia. Mereka lupa bahwa nilai-nilai Pancasila sebenarnya bagian dari tafsir atau pemahaman berbasis Al-Qur'an dan Hadis yang dijadikan pedoman bagi bangsa Indonesia yang multikultur dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Muncul pula fenomena dimana mereka tidak mau hormat bendera, sebab dianggap syirik, dan tidak mau berdiri ketika menyanyikan lagi

¹² Lihat: Yūsuf al-Qarādāwī, *zāhirah al Guluw fī Takfīr*, Mesir: Maktabah Wahbiyyah, 1990.

¹³ Lihat: John L. Eposito, *Islam and Scularism in the Middle East*, hlm. 43

Indonesia Raya, tidak mau menyanyikan lagu “Bagimu Negeri”, sebab semua itu menurut mereka bertentangan dengan Islam versi mereka sendiri. Bahkan ada pula yang menganggap kegiatan pramuka dan upacara bendera sebagai bid'ah, sebab tidak pernah diajarkan oleh Rasulullah. Di sinilah tugas dan tantangan guru agama dewasa ini. Semua itu, menurut hemat penulis salah satunya disebabkan oleh model tafsir yang cenderung radikal, tekstualis dan parsial, disamping tentu ada faktor-faktor lain, seperti politik, ideologi dan juga ekonomi.

Rekonstruksi Metodologi Tafsir

Rekonstruksi metodologi adalah sebuah keniscayaan dalam konteks deradikalisasi tafsir. Secara sederhana, deradikalisasi memuat konsep deideologisasi, yang merupakan upaya untuk memutus proses penyebaran ideologi. Mengubah ideologi ataupun keyakinan seseorang atau kelompok memang tidak mudah. Cara mengubahnya pun tidak boleh dilakukan secara serampangan. Untuk itu, perlu sekali dirumuskan suatu konsep deradikalisasi yang di dalamnya memuat pemahaman, terkait penafsiran Al-Qur'an yang berupaya menghapuskan pemahaman radikal, khususnya berkaitan dengan ayat dan atau hadis yang berbicara tentang konsep jihad, perang melawan kaum kafir dan seterusnya. Merujuk penelitian Abu Rochmad, bahwa perumusan “tafsir baru” dalam program deradikalisasi merupakan salah satu solusi yang lebih mencerahkan ketimbang menggunakan kekuatan senjata.¹⁴

Maksud ‘deradikalisasi tafsir’ dalam tulisan ini adalah sebuah upaya memutus mata rantai paradigmatik yang menyebabkan timbulnya konstruksi tafsir radikal, yakni dengan melakukan kritik terhadap metodologi tafsir yang dianggap tidak kompetibel lagi, untuk kemudian rekonstruksi dalam rangka merumuskan konstruksi metodologi yang dapat menjawab problem kekinian. Hal ini penting, bukan saja secara teoritis untuk menjadi *counter wacana* terhadap penafsiran radikal, tetapi secara praktis juga penting untuk menjadi masukan bagi beberapa lembaga pendidikan dan atau pondok pesantren dalam mengajarkan materi tafsir kepada peserta didiknya, sehingga konstruksi tafsirnya lebih mencerminkan

¹⁴ Abu Rokhmad, *Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Islam Radikal dalam Pembelajaran PAI pada Sekolah Menengah Umum di Kota Semarang*, Semarang: Walisongo Press, 2011.

pandangan-pandangan yang moderat, toleran, nirkekerasan dan mendukung proses perdamaian dalam masyarakat multikultur. Sebab bagaimanapun kontestasi politik, ekonomi dan ideologi mazhab sering dilegitimasi oleh produk penafsiran Al-Qur'an, yang kadang justru menjauhkan dari pesan utama Al-Qur'an itu sendiri.¹⁵ Alih-alih dijadikan sebagai landasan etik-teologis untuk mengusung perdamaian, Al-Qur'an malah sering menjadi pemantik bagi tindakan kekerasan dan konflik di mana antara satu penganut (aliran/madzab atau agama) dengan yang lain saling membunuh atas nama agama. lihatlah kasus-kasus kekerasan berbau agama, seperti konflik Sunni-Syi'i di Sampang Madura, penyerangan terhadap Ahmadiyah, konflik Ambon di Maluku dan sebagainya.

Oleh sebab itu, tafsir¹⁶ sebagai sebuah pengembaraan intelektual sudah semestinya juga harus dikontsruksi berdasar tujuan yang mulia, yang mana tujuan tersebut harus selalu diarahkan pada satu pandangan ontologis bahwa Al-Qur'an adalah kitab rahmah (Q.S. al-An'am/6: 157) yang mendorong umatnya untuk menciptakan masyarakat yang damai (*peacefull society*) yang saling menghormati, toleran dalam ke-bhinekaan. Meski manusia berbeda-beda suku, bangsa dan agama, mereka harus melakukan ta'aruf (saling mengenal) dan berlomba-lomba dalam kebaikan.¹⁷

Perhatikan misalnya firman Allah SWT:

“Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah (dalam membuat) kebaikan. di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.” (Q.S. al-Baqarah/2: 148)

Imam Fakhruddīn ar-Rāzi (1149-1209 M), pakar tafsir Abad Pertengahan mengomnetari ayat tersebut, bahwa yang dimaksud *likullin* adalah *likulli ummah*, yakni setiap umat, yang meliputi Yahudi, Nasrani, Islam, dan bahkan juga kaum musyrik. Sedangkan

¹⁵ Lebih lanjut lihat: Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012, hlm. 99–109.

¹⁶ Secara bahasa tafsir dari kata *fassara*, kata dasarnya *al-fasr* berarti menerangkan dan menjelaskan sesuatu. Lihat: Ibnu Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār Ihyā' at-Turās al-'Arabi, 2001, hlm. 818. Apabila kata *al-fasr* tersebut dibalik, maka akan menjadi *as-safar* yang berarti melakukan perjalanan, pengembaraan. Oleh sebab itu, proses tafsir harus berani melakukan pengembaraan untuk menyingkap berbagai makna teks.

¹⁷ Lihat, misalnya: Q.S. al-Baqarah/2: 148, Q.S. al-Mā'idah/5:48, Q.S. Yāsīn/36: 66, dan Q.S. al-Hujurat/49: 13.

konteks *munāsabah* (keterkaitan) ayat sebelumnya berbicara mengenai kiblat/Ka'bah. Jadi, kata *wijhah* yang dimaksud dalam ayat itu adalah arah kiblat, karena memang masing-masing penganut agama punya kiblat sendiri-sendiri.¹⁸ Dalam konteks multikultur dan multi agama, menurut hemat penulis pesan ayat itu dapat diaktualkan kembali pesannya bahwa seolah Tuhan berpesan kepada umat manusia, “Apa pun agama atau keyakinan kalian, kalian jangan suka bertengkar, apalagi saling membunuh satu sama lain. Lebih baik kalian menunjukkan hakikat keberagaman tersebut dengan saling berlomba-lomba dalam kebaikan”. Sebab kelak Allah-lah yang akan mengumpulkan kalian di hari Kiamat untuk mengadili dan memberi balasan sesuai dengan amal masing-masing.

Kembali kepada masalah metodologi tafsir tadi, hemat penulis tujuan tafsir akan sangat menentukan bagaimana semestinya metodologi ditempuh oleh seorang penafsir. Di sinilah urgensi dari perumusan metodologi tafsir dalam konteks deradikalisasi. Dengan kata lain, diperlukan rekonstruksi bangunan metodologi tafsir baru (*I'ādah binā' manhaj at-tafsīr al-jadīd*), sehingga produk-produk tafsir tidak lagi *expired* (kedaluwarsa) yang tidak lagi layak dikonsumsi di tengah-tengah maraknya aksi kekerasan agama.¹⁹

Penulis memiliki pandangan bahwa memahami Al-Qur'an tidak bisa hanya dengan menggunakan satu metode atau pendekatan, sebab dalam proses penafsiran ada berbagai kompleksitas yang mesti diperhatikan. Bagaimana komposisi ayat tersebut, konteks (internal dan eksternalnya), *magzā* (signifikansi) dan sebagainya. Sudah saatnya untuk mencoba memanfaatkan pendekatan ilmu yang lain, misalnya dengan teori-teori sosiologi antropologi, psikologi dan sebagainya, sehingga dialektika antara teks, penafsir dan konteks dapat berjalan secara triadik sirkular dan dialektik, untuk melahirkan tafsir yang lebih kreatif, produktif dan solutif. Kebenaran produk tafsir tidak boleh hanya bersifat

¹⁸ Fakhruddin ar-Rāzi, *at-Tafsīr al-Kabīr*, Juz II, Beirut: Dār al-Fikr, 2001, hlm. 426.

¹⁹ Istilah *expired* penulis pinjam dari Prof. Amin Abdullah terkait dengan pentingnya melakukan *change* dalam Islamic Studies, agar para dosen tidak lagi menyampaikan *expired of islamic knowledge*. Beliau menyampaikan materi ceramah tersebut pada program ARFI (Academic Recharging for Islamic Higher Education) di Hotel Kaisar Jakarta tanggal 28 September 2012.

deduktif-teologis, tetapi juga harus divalidasi secara historis-empiris. Artinya, apa yang diklaim “benar” menurut sebuah tafsir tertentu harus dibuktikan, atau setidaknya tidaknya didialogkan dengan realitas di masyarakat secara empirik. Sebab pemahaman atas teks apapun, tak terkecuali Al-Qur’an melalui pengalaman-pengalaman objektif dalam kehidupan tentunya akan lebih menyentuh, katimbang hanya dalam dunia abstrak-metafisis. Maka tafsir Al-Qur’an mestinya tidak hanya menggunakan nalar langit, tapi juga nalar bumi. Gerak dan dialektikan tafsir bisa *min an-naş ilā al-wāqi’ wa min al-wāqi’ ilā an-naş*.

Sebagai ilustrasi sederhana, kalau kita menafsirkan ayat-ayat tertentu yang berpotensi menyulut konflik dan kekerasan di masyarakat, kita tidak boleh lalu mengatakan bahwa pokoknya bunyi teks Al-Qur’an seperti ini, tanpa memperhatikan dampak dan implikasinya. Misalnya, penafsiran ayat,

“Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah, “Sesungguhnya petunjuk Allah Itulah petunjuk (yang benar).” Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu. (Q.S. al-Baqarah/2: 120)

Ayat tersebut sering dikutip oleh sebagian penceramah, dai atau khatib untuk menyulut sentimen keagamaan umat Islam dengan nonmuslim (khususnya Yahudi dan Nasrani), bahwa mereka patut dicurigai dan bahkan dimusuhi, sehingga tidak perlu lagi ada dialog, apalagi kerjasama dengan mereka. Padahal tidak semua mereka yang non-muslim memusuhi umat Islam. Sebagian mereka ada yang lurus dan tulus dalam beragama, menghormati dan toleran. Al-Qur’an juga menyebut bahwa tidak semua ahli kitab itu sama, sebagian mereka ada ummat yang *qā’imah* (lurus) (Q.S. Ali ‘Imrān/3: 113), dan sebagian juga *muqtaşidah* (moderat) (Q.S. al-Mā’idah/5: 66), sehingga untuk hal-hal yang bersifat muamalah dalam rangka untuk menyelesaikan problem-problem sosial kemanusiaan, seperti bencana, kemiskinan, pengangguran, penanganan korupsi dan sebagainya, umat Islam harus mau bekerja sama dengan nonmuslim, sebab kita tidak mampu menyelesaikan semua persoalan tersebut, tanpa kerjasama dengan penganut agama lain. Pendek kata, di era multikultur ini kita perlu membangun *ëiwār* (dialog) dan kerjasama untuk menangani problem sosial

keagamaan kontemporer. Konflik dan bentuk-bentuk tindakan kekerasan sepanjang sejarah tidak akan pernah menyelesaikan masalah, melainkan justru menambah masalah baru.

Aplikasi Menjinakkan Ayat-ayat “Kekerasan”

Berikut ini penulis tampilkan beberapa ayat dan hadis yang berpotensi mendorong perilaku radikal dan kekerasan. Terlebih jika hanya dipahami secara parsial, tidak mempertimbangkan ayat lain dan konteks turunnya ayat.

1. Firman Allah:

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

Perangilah orang-orang musyrik secara keseluruhan, sebagaimana mereka telah memerangi kalian secara keseluruhan. (Q.S. at-Taubah/9: 36)

Pemahaman tekstual ayat ini dapat berpotensi melahirkan tindakan kekerasan, manakala orang lalu mendefinisikan orang musyrik dengan mereka yang suka pergi ke kuburan, atau pergi ke dukun. Lalu dengan serta merta mereka boleh diperangi dan dibunuh.

Padahal kalau dicermati dari analisis kebahasaan, jelas bahwa redaksi ayat itu menggunakan bentuk *musyarākah* yakni “*wa qātilū*.” Yakni bahwa umat Islam disuruh memerangi orang kafir, manakala mereka memerang umat Islam. Ketika mereka tidak memerangi, maka umat Islam tidak boleh memerangi mereka. Maka, apa yang disebut perang dalam Islam, sebenarnya cenderung bersifat defensif mempertahankan diri, manakala kita diserang, bukan ofensif (menyerang lebih dahulu). Dilihat dari segi konteks turunnya ayat itu juga jelas, yaitu bahwa orang-orang kafir waktu itu memerangi para sahabat Nabi. Meski demikian, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa dalam memerangi mereka tidak boleh berlebihan sebagaimana firman Allah:

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعَدِّينَ

Perangilah di jalan Allah, orang-orang yang memerangi kalian, dan janganlah kalian berlebihan (dalam memerangi mereka). Sesungguhnya Allah Swt tidak menyukai orang-orang berbuat berlebihan. (Q.S. al-Baqarah/2: 190)

Ayat tersebut turun di Madinah, yang isinya memerintahkan kepada Nabi dan para sahabat, supaya memerangi orang-orang kafir yang memerangi kaum muslimin, dan melarang mereka yang tidak

memerangi mereka. Maka dalam ayat itu ada perintah *walā ta‘adū* (Jangan kalian berlebihan dalam memerangi). Maksudnya, jangan memerangi mereka yang tidak memerangi, termasuk para perempuan dan anak-anak.²⁰ Jadi, pengertian memerangi orang musyrik, bukan berarti memerangi setiap orang yang berbuat syirik (misalnya ia pergi ke dukun atau suka memuja jimat dan keris), lalu ia boleh kita bunuh atas dasar ayat Q.S. at-Taubah/9: 36 tersebut.

Pemahaman tentang konsep perang dalam perspektif Al-Qur’an juga akan lebih akurat manakala kita mencermati redaksi ayat yang pertama mengizinkan perang, yaitu:

فَلِلَّذِينَ يُمَاتِلُونَ بِأَنفُسِهِمْ ظُلْمًا وَمَا وَرَاءَ اللَّهِ عَلَىٰ نُصْرِهِم لِقَلِيلٍ ۗ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَمْشُوا بِمَا كَرِهَ اللَّهُ لَوْ أَنَّ يَأْتُوا رَبَّهُمْ بِخَيْرٍ فَحَرِّمُوا عَلَيْهِمْ صُلُوحَهُمْ وَأَنْ يَصَدَّقُوا ۚ وَلَوْ أَجْرًا بَعْضٌ مِمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ ۗ لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَىٰ النَّاسِ إِذْ أَنْزَلَ فِيهِ تِلْكَ آيَاتِهِ لَعَلَّ يَتَذَكَّرُونَ ۗ

Telah diizinkan (berperang) bagi orang-orang yang diperangi, karena sesungguhnya mereka telah dianiaya. Dan sesungguhnya Allah, benar-benar Maha Kuasa menolong mereka itu 40. (yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: "Tuhan Kami hanyalah Allah". dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobokkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa. (Q.S. al-Ḥajj/22: 39)

Ayat tersebut yang pertama kali turun tentang izin berperang, yang ketika itu konteksnya kaum muslim dizalimi oleh kaum musyrik Mekah. Terjadi agresi dan pengusiran terhadap kaum muslim. Nabi pun sebenarnya tidak mau berperang, namun karena ada izin, baru “terpaksa” beliau berperang. Jadi, karakter dasar Islam adalah damai, walaupun harus ada perang, itu lebih disebabkan karena mempertahankan diri, sebab umat Islam dizalimi. Jadi, sebenarnya pesan moral dari ayat tersebut, bukan perintah perang itu sendiri, melainkan bagaimana menghapuskan

²⁰ Lihat: aṭ-Ṭabari, *Jāmi‘ al-Bayān*, Juz III, hlm. 562.

praktik kezaliman (penindasan), menegakkan kebebasan beragama, dan membangun perdamaian. Perang bukanlah tujuan itu sendiri, sebab tujuannya adalah perdamaian itu sendiri. Sehingga ketika ada jalan lain untuk menciptakan perdamaian tanpa peperangan, maka kita tetap harus menempuh jalan perdamaian.

Satu hal penting yang ingin ditegaskan oleh penulis adalah bahwa seluruh “ayat-ayat kekerasan”, turun dalam situasi perang dimana umat Islam dalam kondisi terzalimi, sehingga perang, yang di dalamnya meniscayakan ada pembunuhan, menjadi tak dapat dihindari. Meski demikian, Al-Qur'an dan juga hadis memberi dasar-dasar etik dalam berperang. “...Dan janganlah kalian berlebihan (dalam memerangi mereka). Sesungguhnya Allah swt tidak menyukai orang-orang berbuat berlebihan. (Q.S. al-Baqarah/2: 190). Maka tidak boleh membunuh anak-anak dan kaum perempuan serta merusak tempat-tempat ibadah.

Celakanya, mereka yang suka melakukan kekerasan, cenderung memahami situasi sekarang sebagai situasi perang, sehingga pesan Al-Qur'an tentang perdamaian *peaceful Islam*, justru tereliminasi. Akibatnya, muncul aksi-aksi pengeboman di tempat-tempat gereja, diskotik dan hotel. Maka di sini harus ada keberanian moral untuk menegaskan bahwa ayat-ayat perang sebagai ayat-ayat “*mutasyābihāt*” yang penafsirannya kontekstual, dan selalu harus mengacu pada ayat-ayat perdamaian sebagai ayat *muḥkamat*. Ayat perdamaian itulah harus menjadi *fundamental goal* (tujuan utama)” untuk menebar nilai-nilai Islam damai. Jika dulu jihad banyak dilakukan dengan cara mengangkat senjata, maka boleh jadi sekarang jihad justru dilakukan untuk melawan kemiskinan, kebodohan, korupsi dan berbagai tindakan yang bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan. Bagaimanapun jihad sangat penting untuk menegakkan kalimah Allah, dalam rangka menegakkan keadilan dan perdamaian demi menjunjung nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri. Dan, di dalam konteks jihad dimungkinkan juga ada perang manakala tidak ada titik temu untuk berdialog, tapi perang bukan tujuan jihad itu sendiri. Perang juga bukan jihad itu sendiri, melainkan salah satu cara untuk jihad manakala menemui kebuntuan komunikasi dan mediasi.

2. Firman Allah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ
 عُلُوٌّ مُبِينٌ

“Wahai orang-orang yang beriman masuklah kalian dalam “Islam” secara keseluruhan dan jangan kalian mengikuti jalan-jalan syaitan, sesungguhnya ia adalah musuh yang nyata bagi kalian.” (Q.S. al-Baqarah/2: 208)

Ayat tersebut sering dijadikan justifikasi untuk menerapkan sistem Islam secara “formal” yang harus diterapkan secara totalitas dalam setiap kehidupan umat Islam. Maka lalu muncul teori *al-Islām dīn wa daulah*, Islam adalah agama dan negara. Tafsir seperti itu dapat berimplikasi kepada penolakan hukum-hukum produk manusia, atau sistem negara yang dianggap tidak berdasarkan Islam, bahkan negara yang seperti itu dianggap sebagai negara *tāgūt*, yang harus dilawan.²¹ Mereka memperkuat dengan ayat, *wa man lam yaḥkum bi mā anzala Allāh fa ulā'ika hum al-kāfirūn* (al-Mā'idah/5: 44), yang arti harfiahnya, “Barangsiapa menetapkan hukum atau memerintah dengan selain yang diturunkan Allah, maka mereka adalah kafir.” Padahal ayat itu konteksnya adalah mengkritik ketika orang-orang Yahudi yang tidak menerapkan hukum yang ada di kitab Taurat. Sebagai implikasinya golongan Islam radikal juga mengkritik sistem demokrasi, dan memandangnya sebagai jahiliyah modern dan bahkan kekafiran baru yang harus dilawan.

Di sinilah hemat penulis, Islam moderat yang berbasis pada nilai *rahmtan li al-'ālamīn* menemukan relevansinya untuk konteks keindonesiaan. Menjadi seorang muslim yang baik, tidak harus anti nasionalisme, anti Pancasila, anti NKRI. Islam dan negara bisa bersimbiosis mutualistik. Pancasila dan Al-Qur'an tidak perlu dipertentangkan, keduanya dapat berjalan seiring dan harmoni. tidak perlu ada formalisasi negara Islam, tetapi bukan berarti negara anti agama Islam, melainkan ruh ajaran Islam harus mampu memberi ruh/spirit dalam tata kelola kehidupan berbangsa dan bernegara. Pendek kata, jalan tengah dan moderasi beragama menjadi pilihan tepat dalam konteks multikultural di Indoensia.

²¹ Sayyid Quṭb, *Fī dīlāl al-Qur'ān*, Mesir: Dār asy-Syurūq, 1999, Jilid II, hlm. 890–891.

Apalagi kalau kita mencermati dialog antara orang badui dan Hasan al-Basri berikut ini:

كما ورد أن أعرابياً قال للحسن البصري رحمه الله : "يا أبا سعيد ، علمني ديناً
مُوسِطاً ، لا ذاهباً مُفَرِّطاً ، ولا ساقطاً مُسْقُوطاً . ألي ديناً مُتوسِطاً ، لا متقدماً
بالغلو ، ولا متأخراً بالتلو" . قال له الحسن : أحسنت يا أعرابي ، خير الأمور
أوساطها²²

Dialog orang Badui dan Hasan al-Basri, tokoh sufi abad ke -2 H, di atas mengajarkan pentingnya beragama secara moderat (*tawassut*), tidak ekstrem dan eksklusif. Sayang, dalam dasa warsa terakhir ini, telah banyak terjadi praktik kekerasan agama yang mengatasnamakan Islam. Berbagai ketegangan dan konflik sosial, baik antar para penganut internal agama, maupun antar umat beragama telah menyulut aksi-aksi kekerasan yang menelan banyak korban. Misalnya, aksi pengeboman di hotel JW Marriot di Jakarta, kekerasan terhadap Jamaah Ahmadiyah di Cekuesik Pandeglang, perusakan Gereja di Temanggung, teror bom buku yang menimpa beberapa tokoh, dan hingga peledakan bom di Masjid Polres Cirebon. Fenomena tersebut adalah fakta yang tak terbantahkan bahwa kekerasan telah terjadi di masyarakat yang beragama.

Penutup

Agama seolah-olah telah dijadikan *licence to kill* (surat ijin untuk membunuh) orang lain karena perbedaan ideologi atau keyakinan. Padahal Islam telah mendeklarasikan dirinya sebagai agama *rahmtan li al-ālamīn* (Q.S. al-Anbiyā'/21: 107) dan memberikan jaminan kebebasan dalam beragama dan berkeyakinan (Q.S. al-Baqarah/2: 256). Praktik keseharian yang dicontohkan Nabi juga menegaskan akan visi dan misi Islam sebagai agama yang humanis, toleran dan beradab. Ketika terjadi *Fath Makkah*, beliau telah menunjukkan sikap yang humanis, tidak ada balas dendam, apalagi kesewenang-wenangan. Demikian pula ketika di Madinah, beliau telah membuat piagam Madinah yang mencerminkan nilai-nilai toleransi terhadap nonmuslim, terutama

²² Lihat: Šāliḥ bin Ganīm as-Sadlāni, *Asbāb al-Irhāb wa al-'Unf wa at-Taḥarruf*, dalam al-Maktabah asy-Syamilah, didownload melalui <http://www.al-islam.com>, tanggal 13 Arpil 2013.

kaum Yahudi.²³ Namun tidak dapat dipungkiri bahwa dalam proses perjalanan sejarah umat Islam berikutnya, telah terjadi konflik dan kekerasan, baik yang dipicu oleh pertikaian *qabilah* (suku dan etnisitas), akidah (keyakinan atau ideologi), maupun oleh persoalan *ganīmah* (persaingan ekonomi).²⁴ Memang konflik dalam kehidupan tidak bisa dihindari dalam suatu kehidupan. Konflik mesti dipahami sebagai bagian dari komunikasi. Semakin pandai para penganut agama dalam mengelola konflik-konflik yang terjadi di masyarakat, maka akan semakin baik kualitas kehidupan keberagaman mereka. Sebab esensi beragama adalah bagaimana seseorang itu dapat bermu'amalah (berinteraksi sosial) secara baik.

Alangkah bahaya, jika ayat-ayat Al-Qur'an dipahami hanya tekstual, tanpa melihat konteks historisitasnya, serta tidak dihubungkan dengan gagasan Al-Qur'an mengenai kebebasan beragama dan berkeyakinan. Bukankah beragama dalam kondisi terpaksa tidak akan melahirkan sikap beragama yang otentik? Sikap beragama yang otentik manakala seseorang mampu mengamalkan substansi ajaran agama yang menjamin tegaknya nilai-nilai etik atau moral. Ia mampu menghormati, menghargai, dan tolong menolong dalam kebaikan dengan mereka yang berbeda sekalipun, demi tegaknya kehidupan yang damai dan harmoni sosial di tengah masyarakat multikultur. *Wallāhu a'lam biṣṣawāb*. []

²³ *Ibid*, hlm. 207 dan 374–377.

²⁴ M. 'Abid al-Jābiri, *al-'Aql as-Siyāsi al-'Arabi: Muḥaddidātuh wa Tajalliyātuh*, Beirut: al-Markaz aṣ-Ṣaqafi al-'Arabi, 1991, hlm. 329–330.

Daftar Pustaka

- Aṭ-Ṭabari, Ibnu Jarīr, *Jāmi' al-Bayān*, Juz. XVIII, dalam al-Maktabah asy-Syamilah Edisi II.
- Abdullah, Amin., materi ceramah pada program ARFI (Academic Recharging for Islamic Higher Education) di Hotel Kaisar Jakarta tanggal 28 September 2012 .
- Abegebrile, Agus Maftuh Abegebriel, dkk., *Negara Tuhan The Thematic Encyclopaedia*, SR Ins, 2004.
- Al-Aṣṣfahāni, ar-Rāgib, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Ḍāhirah al-Guluw fī Takfīr*, Mesir: Maktabah Wahbiyyah, 1990.
- Ar-Rāzi, Fakhruddin, *Maḥāṭib al-Gaib*, Juz II, dalam al-Maktabah asy-Syamilah Edisi II
- As-Sadlāni, Šālih bin Ganīm, *Asbāb al-Irhāb wa al-'Unf wa at-Taḥarruf*, dalam al-Maktabah asy-Syamilah, didownload melalui <http://www.al-islam.com>
- Eliraz, Giora, *Islam in Indonesia: Modernism, Radicalism and The Middle East Dimension*, Britain: Sussex Academic Press, 2004
- Eposito, John L, *Islam and Secularism in the Middle East*.
- Geertz, Clifford, *Local Knowledge: Futher Essays in Interpretive Anthropology*, Fontana Press, 1993
- Ibn Faris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār Iḥyā' at-Turās al-'Arabi, 2001
- Jābiri, M. 'Abid al-, *al-'Aql as-Siyāsi al-'Arabi: Muḥaddidātuh wa Tajalliyātuh*, Beirut: al-Markaz as-Saqafī al-'Arabi, 1991
- Mustaqim, Abdul., *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- Pringgle, Robert, *Understanding Islam in Indonesia Politic and Diversity*, Singapore: Mainland Press, 2010.
- Quṭb, Sayyid, *Fī ḍilāl al-Qur'ān*, Jilid II, Mesir: Dar asy-Syurūq, 1999
- Rokhmad, Abu., *Radikalisme Islam dan Upaya Deradikalisasi Paham Islam Radikal dalam Pembelajaran PAI pada Sekolah Menengah Umum di Kota Semarang*, Semarang: Walisongo Press, 2011