

## **BAB I** **PENDAHULUAN**

### **A. Latar Belakang Penelitian**

Konsep kekafiran (*kufir*) dalam Al-Qur'an merupakan salah satu tema teologis yang memiliki implikasi luas, tidak hanya pada ranah akidah, tetapi juga pada dimensi sosial, etis, dan politik kehidupan umat Islam. Dalam perkembangan mutakhir, konsep ini sering kali mengalami reduksi makna dan penyempitan konseptual, sehingga tidak jarang digunakan sebagai legitimasi eksklusivisme, delegitimasi pihak lain, bahkan kekerasan atas nama agama. Fenomena ini tampak jelas dalam konteks global, terutama melalui munculnya kelompok ekstrem seperti Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) yang menjadikan praktik *takfir* pengafiran terhadap sesama Muslim maupun non-Muslim sebagai dasar ideologis tindakan kekerasan dan terorisme.<sup>1</sup>

Di tingkat nasional, wacana *kafir* juga menjadi isu sensitif dalam ruang publik Indonesia, sebagaimana terlihat dalam kasus pernyataan Basuki Tjahaja Purnama (Ahok) pada tahun 2016 yang memicu polarisasi sosial dan keagamaan. Kasus ini menunjukkan bahwa konsep *kafir*, ketika dilepaskan dari kerangka tafsir yang komprehensif dan kontekstual, berpotensi menimbulkan konflik horizontal serta mengancam kohesi sosial dalam masyarakat majemuk.<sup>2</sup> Oleh karena itu, pemahaman yang tepat, proporsional, dan ilmiah terhadap konsep *kafir* menjadi kebutuhan mendesak, baik dalam ranah akademik maupun praksis keagamaan.

Secara etimologis, kata *kafara* berarti "menutupi" atau "menyembunyikan", sebagaimana tergambar dalam QS. al-*Hadīd* [57]: 20 yang menggunakan istilah *kuffār* untuk menyebut para petani yang menutupi benih dengan tanah. Hamka menjelaskan bahwa makna dasar *kufir* adalah tindakan menutup sesuatu yang seharusnya tampak, sebuah metafora yang menggambarkan sikap menutupi kebenaran dengan kesadaran dan pilihan.<sup>3</sup> Dengan demikian, kekafiran dalam Al-Qur'an tidak sekadar menunjuk

---

<sup>1</sup> Gilles Kepel, *Jihad: The Trail of Political Islam* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002), 219–223

<sup>2</sup> Martin van Bruinessen, "Contemporary Developments in Indonesian Islam," *Explaining Indonesian Islam* (Singapore: ISEAS, 2013), 45–47

<sup>3</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, jil. 9 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), 35.

pada ketidaktahuan pasif, melainkan pada sikap aktif menolak dan mengingkari kebenaran ilahi.

Secara terminologis, istilah *kafir* dan derivasinya muncul lebih dari lima ratus kali dalam Al-Qur'an dengan konteks dan nuansa makna yang beragam.<sup>4</sup> Al-Qur'an menggambarkan kekafiran sebagai bentuk penolakan sadar terhadap keesaan Allah, kerasulan Muhammad, serta nilai-nilai keadilan dan kemanusiaan yang menjadi pondasi ajaran Islam. Dalam perspektif sosio-historis Al-Qur'an, kekafiran sering kali berkorelasi dengan sikap kesombongan, tirani, dan penindasan terhadap kelompok lemah, bukan semata-mata perbedaan identitas keagamaan.<sup>5</sup>

Namun demikian, dalam diskursus keislaman kontemporer, konsep *kafir* kerap dipahami secara ahistoris dan normatif-legalistik, tanpa memperhatikan kompleksitas konteks pewahyuan dan tujuan etis Al-Qur'an. Padahal, sebagaimana ditegaskan oleh Fazlur Rahman, pemahaman Al-Qur'an menuntut pembacaan yang bergerak dari konteks historis menuju prinsip moral universal yang relevan dengan realitas kekinian.<sup>6</sup> Oleh karena itu, kajian tafsir kontemporer memiliki peran strategis dalam merekonstruksi makna *kafir* agar tidak terjebak pada formalisme teologis yang berpotensi melahirkan eksklusivisme dan kekerasan simbolik.

Berdasarkan problematika tersebut, penelitian ini memandang penting untuk mengkaji dan membandingkan konsep *kafir* dalam tafsir Al-Qur'an kontemporer, khususnya melalui Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab. Kedua karya ini merepresentasikan dua kecenderungan penafsiran yang berbeda ideologis-transformatif dan kontekstual-moderat yang memiliki implikasi signifikan terhadap cara umat Islam memahami dan memaknai konsep kekafiran dalam kehidupan sosial modern. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi akademik dalam memperkaya wacana tafsir Al-Qur'an sekaligus menawarkan kerangka pemahaman *kafir* yang lebih inklusif dan konstruktif bagi penguatan moderasi beragama.

<sup>4</sup> Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966), 119–123

<sup>5</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 15–18

<sup>6</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 6–8.

**Kompleksitas konsep kekafiran ini tercermin dalam berbagai ayat Al-Qur'an yang menggambarkan karakteristik dan konsekuensi kekafiran.** Dalam QS. al-Baqarah (2): 6-7, Allah SWT berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ. خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۗ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

"Sesungguhnya orang-orang kafir, sama saja bagi mereka apakah engkau (Muhammad) beri peringatan atau tidak, mereka tidak akan beriman. Allah telah mengunci hati dan pendengaran mereka, dan penglihatan mereka ditutup. Dan mereka akan mendapat azab yang besar." (QS. al-Baqarah, [2]:6-7)

**Ayat ini menggambarkan kondisi spiritual orang kafir yang hatinya tertutup dari cahaya kebenaran.** Dalam QS. al-Baqarah (2): 14, dimensi kemunafikan (*nifāq*) juga dikaitkan dengan kekafiran:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ

"Dan apabila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka berkata: 'Kami telah beriman.' Tetapi apabila mereka kembali kepada setan-setan mereka, mereka berkata: 'Sesungguhnya kami sertamu, kami hanya berolok-olok.'" (QS. al-Baqarah, [2]:14)

**Lebih jauh lagi, QS. al-Baqarah (2): 89 menggambarkan penolakan sadar Ahli Kitab terhadap kebenaran yang telah mereka kenali:**

وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلٍ يَسْتَقْتَحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ

"Dan setelah datang kepada mereka Al-Qur'an dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, padahal sebelumnya mereka memohon kemenangan atas orang-orang kafir, maka setelah datang kepada mereka apa yang mereka kenali, mereka mengingkarinya. Maka lantang Allah atas orang-orang kafir." (QS. al-Baqarah, [2]:89)

**Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa kekafiran tidak hanya berkaitan dengan ketidaktahuan, tetapi juga dengan penolakan sadar terhadap kebenaran yang telah dikenali, serta sikap munafik dan mengolok-olok keimanan.**

**Meskipun pentingnya konsep kekafiran telah diakui dalam berbagai kajian tafsir klasik dan kontemporer, diskusi teoretis mengenai dinamika pemaknaan *kufir* dalam konteks modern masih memperlihatkan kesenjangan yang signifikan.** Marilyn Robinson Waldman dalam artikelnya yang menjadi rujukan penting, "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an" (1965), mengidentifikasi perkembangan semantik istilah *kufir* dari makna literal "menutupi" menuju konsep teologis yang kompleks tentang penolakan terhadap kebenaran ilahi.<sup>7</sup> **Waldman menelusuri evolusi penggunaan akar kata *k-f-r* dalam Al-Qur'an dari periode Makkah hingga Madinah, menunjukkan pergeseran makna dari sekadar "ingkar" menjadi kategori teologis-sosial yang lebih komprehensif.**<sup>8</sup> Analisis linguistik-historis Waldman mengungkapkan bahwa konsep *kufir* berkembang seiring dengan perkembangan komunitas Muslim dan interaksinya dengan kelompok-kelompok non-Muslim di Madinah.<sup>9</sup>

**Dalam studi lanjutannya, "The Meaning of Kufr," Waldman menekankan dimensi psikologis dan moral kekafiran sebagai sikap penolakan yang disadari (*conscious rejection*) terhadap kebenaran yang telah dikenali.**<sup>10</sup> Menurutnya, *kufir* bukan sekadar ketidakpercayaan (*disbelief*), tetapi merupakan sikap aktif menentang dan menutup diri dari kebenaran yang telah nyata.<sup>11</sup> Namun, kajian Waldman meskipun sangat berharga dalam mengungkap dimensi linguistik dan historis lebih berfokus pada analisis tekstual Al-Qur'an tanpa mengeksplorasi bagaimana mufassir kontemporer mengontekstualisasikan konsep tersebut dalam menghadapi tantangan modernitas, pluralisme, dan ideologi-ideologi sekuler.<sup>12</sup>

**Kesenjangan teoretis (*theoretical gap*) ini menjadi semakin relevan ketika mempertimbangkan bahwa interpretasi terhadap konsep kafir memiliki**

---

<sup>7</sup> Marilyn Robinson Waldman, "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an," *Journal of the American Oriental Society* 88, no. 3 (1968): 442-455

<sup>8</sup> Marilyn Robinson Waldman, "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an," 443-445

<sup>9</sup> Marilyn Robinson Waldman, "The Development of the Concept of Kufr in the Qur'an," 448-450

<sup>10</sup> Marilyn Robinson Waldman, "The Meaning of Kufr," in *Studies in Islam*, ed. Merlin Swartz (New York: Oxford University Press, 1981), 153-164

<sup>11</sup> Marilyn Robinson Waldman, "The Meaning of Kufr," in *Studies in Islam*, 157-159

<sup>12</sup> Marilyn Robinson Waldman, "The Meaning of Kufr," in *Studies in Islam*, 162-163

**implikasi langsung terhadap relasi antar-umat beragama, sikap inklusif-eksklusif Muslim, dan respons terhadap modernitas.** Agama dan kehidupan keberagamaan merupakan fenomena sosial universal di sepanjang masa yang tidak bisa disangkal dengan dalih sugestif seperti teori dialektika materialis-historis Karl Marx yang menstigma agama sebagai "racun sosial," atau hukum tiga tahap perkembangan Auguste Comte yang menempatkan tahap teologis sebagai fase primitif sebelum manusia mencapai tahap metafisik dan positif.<sup>13</sup> **Van Peursen** justru menunjukkan bahwa ketiga corak pemikiran tersebut (teologis/mitis, metafisis/rasional, dan empiris/fungsional) selalu ada di sepanjang masa.<sup>14</sup>

**Dari hakikat agama tersebut, terlihat karakteristik agama dalam berbagai aspeknya: sakral bagi penganutnya sebagai ajaran Tuhan, normatif (mengikat) sebagai kebenaran yang pasti (absolut), dan sarana mutlak untuk mencapai kebahagiaan duniawi dan ukhrawi.** Secara ringkas, agama bersifat subjektif-normatif. Bagi pemeluknya, agama berfungsi sebagai pandangan hidup yang kebenarannya diyakini secara pasti sebagai kebenaran tunggal, sekaligus sebagai sistem hidup yang dianut dan dipegangi secara absolut. **Karena itu agama menduduki posisi sentral sebagai kebutuhan *darūrī* (primer dan mutlak) dalam hidupnya, yang menentukan seluruh konsep dan pemikiran lanjutan, aktivitas dan manifestasi kehidupannya dalam semua aspek dan bidang kehidupan.**<sup>15</sup>

**Dadang Kahmad menegaskan bahwa semua agama mempunyai watak dasar *truth claim* (klaim kebenaran); tidak ada agama tanpa klaim kebenaran, sehingga penganut masing-masing menganggap hanya agamanya yang benar sedangkan yang lain salah.**<sup>16</sup> Watak dasar inilah yang kemudian melahirkan kristalisasi iman (*faith*) dan kecintaan terhadap suatu agama yang diyakininya, serta mendorong timbulnya minat untuk mempelajari, mengamalkan, dan menyebarkan ajaran-ajarannya (*da'wah* atau misi), bahkan mempertahankan eksistensinya.<sup>17</sup> **Dari**

<sup>13</sup> Karl Marx, *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, ed. Joseph O'Malley, trans. Annette Jolin (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 131; Auguste Comte, *Introduction to Positive Philosophy*, trans. Frederick Ferré (Indianapolis: Hackett Publishing, 1988), 1-3

<sup>14</sup> C.A. van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, trans. Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1976), 15-17

<sup>15</sup> Joachim Wach, *The Comparative Study of Religions* (New York: Columbia University Press, 1958), 30-32

<sup>16</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 87

<sup>17</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 87-88

sisi intensitas keberagamaan ini muncul dua implikasi: pertama, terbentuknya karakteristik dan corak khas seluruh konsep dan manifestasi kehidupan lanjutan umat beragama yang bersangkutan; kedua, potensi tensi (ketegangan) atau konflik (permusuhan) antar-umat beragama.<sup>18</sup>

**Dengan demikian, kehidupan keberagamaan bersifat problematik.** Di satu sisi, agama merupakan fitrah semua manusia dan *conditio sine qua non* (syarat mutlak) bagi terciptanya kohesivitas, harmoni, dan stabilitas kehidupan kolektif yang solid; namun di sisi lain, agama lahir dari keyakinan keagamaan yang meniscayakan adanya intensitas dan komitmen keberagamaan yang solid, yang berhadapan dengan intensitas dan komitmen keberagamaan orang lain yang juga lahir dari keyakinan keagamaan serupa.<sup>19</sup> **Hal ini memicu timbulnya tensi bahkan konflik antar-umat beragama, terutama ketika interpretasi terhadap konsep "yang lain" (*the Other*) dalam hal ini kafir dipahami secara rigid dan eksklusif.**

**Dalam konteks globalisasi dan pluralisme kontemporer, pertanyaan krusial muncul: bagaimana mufassir modern menyeimbangkan antara komitmen teologis terhadap kebenaran Islam dengan kebutuhan akan dialog, toleransi, dan keadilan sosial?** Apakah interpretasi kontemporer terhadap konsep kafir mengalami transformasi dari pemahaman yang rigid dan eksklusif menuju pemahaman yang lebih kontekstual dan humanis, ataukah justru mengalami radikalisasi sebagai respons terhadap tekanan modernitas dan sekularisme? **Pertanyaan-pertanyaan ini belum dijawab secara komprehensif dalam literatur tafsir kontemporer, sehingga menciptakan kesenjangan teoretis yang signifikan.**

**Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan teoretis tersebut, penelitian ini memilih dua karya tafsir kontemporer yang representatif namun berbeda dalam latar belakang sosio-kultural dan metodologi penafsirannya: *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb dan *Tafsīr al-Miṣbāh* karya M. Quraish Shihab.** Pemilihan kedua tafsir ini didasarkan pada pertimbangan bahwa keduanya merupakan karya tafsir kontemporer yang berpengaruh luas, namun lahir dari konteks sosio-historis yang berbeda dan mengadopsi pendekatan metodologis yang berbeda pula.

---

<sup>18</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 89

<sup>19</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 89-90

**Sayyid Qutb (1906-1966), seorang pemikir dan aktivis Islam asal Mesir, menulis *Fī Zilāl al-Qur'ān* dalam konteks perjuangan melawan rezim sekuler dan ideologi Barat yang dominan di Timur Tengah pada abad ke-20.<sup>20</sup> Pengalaman Qutb dalam penjara dan pergumulannya dengan kekuasaan otoriter Gamal Abdel Nasser membentuk perspektifnya yang kritis terhadap sistem-sistem modern yang dianggapnya bertentangan dengan Islam.<sup>21</sup> **Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* dikategorikan sebagai *tafsīr al-adabī al-ijtimā'ī* (tafsir sastra-sosial) yang memadukan aspek sastra, sosial, dan ideologis, dengan penekanan kuat pada Islam sebagai sistem kehidupan komprehensif (*nizām shāmil*) yang berhadapan dengan kapitalisme, sosialisme, dan sekularisme.<sup>22</sup>****

**Qutb menggunakan metode *taṣwīr* (penggambaran artistik) untuk menghidupkan pesan Al-Qur'an, sebagaimana diidentifikasi oleh Issa Boullata dan Antony H. Johns.<sup>23</sup> Pendekatan ini membuat pembaca seolah-olah dapat "melihat" peristiwa dan makna yang dimaksudkan, selain memberikan penjelasan verbal tentang ajaran Al-Qur'an. Penafsiran Sayyid Qutb menjadi hidup, menyentuh, dan sangat spiritual dengan pengalaman batin pembaca berkat metode ini.<sup>24</sup> Qutb bertujuan untuk sepenuhnya "hidup di bawah perlindungan dan arahan Al-Qur'an" (*fī zilāl al-Qur'ān*) dalam penafsirannya, menganalisis kitab suci menggunakan kesadaran spiritual yang mendalam dan pengalaman batin akan firman ilahi, alih-alih metode intelektual semata.<sup>25</sup>**

**Karya tafsir Qutb dicirikan oleh tiga elemen kunci.** Pertama, setiap penjelasan selalu didasarkan pada teks dan semangat wahyu, alih-alih perspektif luar yang bersifat dugaan, karena dedikasinya untuk tetap berada dalam batasan Al-Qur'an itu sendiri. Kedua, agar penafsirannya tampak lebih otonom dan baru, ia lebih memilih

---

<sup>20</sup> Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah* (London: Routledge, 2006), 15-18

<sup>21</sup> John Calvert, *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism* (New York: Columbia University Press, 2010), 45-50.

<sup>22</sup> Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), 12-15

<sup>23</sup> Issa J. Boullata, "Sayyid Qutb's Literary Appreciation of the Qur'ān," in *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*, ed. Issa J. Boullata (Richmond: Curzon Press, 2000), 354-371; Antony H. Johns, "Qur'anic Exegesis and the Modern Temperament: Sayyid Qutb's Contribution," *Islamic Quarterly* 33, no. 1 (1989): 54-58

<sup>24</sup> Boullata, "Sayyid Qutb's Literary Appreciation," 358-360

<sup>25</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1, 10-11

untuk menyimpang dari tradisi tafsir tradisional yang terlalu bergantung pada narasi, kecuali hadis yang sahih dan diakui. **Ketiga, dan yang paling krusial, penafsiran Qutb diresapi dengan pandangannya sendiri tentang Islam sebagai sistem eksistensi yang komprehensif dan menyeluruh yang mendukung sekaligus menentang ideologi-ideologi kontemporer seperti kapitalisme, sosialisme, dan sekularisme.**<sup>26</sup> Dengan metode ini, Qutb menggambarkan Al-Qur'an sebagai kekuatan spiritual dan ideologis yang membantu manusia menghadapi isu-isu kontemporer.<sup>27</sup>

**Dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat tentang kekafiran, Sayyid Qutb menggambarkan orang kafir sebagai mereka yang terputus dari cahaya kebenaran dan hatinya beku dan suram.** Tindakan batin yang terus-menerus menolak kebenaran inilah yang menyebabkan kegelapan hati ini, yang tidak muncul dalam semalam. **Mata mereka tertutup dari menyaksikan manifestasi keagungan Allah, telinga mereka tertutup dari mendengar kebenaran, dan hati mereka tertutup dari cahaya petunjuk.**<sup>28</sup> Dengan kata lain, Sayyid Qutb mendefinisikan kekafiran sebagai kondisi spiritual yang menyebabkan seseorang menjadi tidak peka terhadap prinsip-prinsip ilahi dan menutup diri dari cahaya wahyu.<sup>29</sup> **Qutb cenderung dikotomis dan konfrontatif, memposisikan Islam vis-à-vis sistem-sistem jahiliyyah modern.**<sup>30</sup>

**Di sisi lain, M. Quraish Shihab (lahir 1944), seorang mufassir terkemuka Indonesia, menulis *Tafsīr al-Miṣbāḥ* dalam konteks masyarakat Muslim Indonesia yang plural, demokratis, dan berorientasi pada moderasi beragama (*wasatiyyah*).**<sup>31</sup> Shihab menulis komentar komprehensif 30 juz (bab) tentang Al-Qur'an berjudul *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, yang menunjukkan ketekunannya dalam mempelajari teks suci.<sup>32</sup> **Tafsir Shihab mencerminkan tradisi intelektual Indonesia yang cenderung inklusif, mengintegrasikan khazanah tafsir klasik**

<sup>26</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1, 13-14

<sup>27</sup> Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb*, 78-82.

<sup>28</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1, 54-55

<sup>29</sup> Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, vol. 1, 55

<sup>30</sup> Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb*, 125-128

<sup>31</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1992), 25-28

<sup>32</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), v-vii

dengan perkembangan ilmu pengetahuan modern dan realitas sosial-budaya Nusantara.<sup>33</sup>

**Metodologi Shihab menekankan pendekatan kontekstual (*maqāṣidī*) yang mempertimbangkan tujuan syariat (*maqāṣid al-shari'ah*) dan kemaslahatan umat, serta dialog antar-peradaban.** Dalam konteks Indonesia yang multikultural dan multiagama, interpretasi Shihab terhadap konsep kafir berpotensi lebih moderat dan dialogis dibandingkan Qutb, meskipun tetap berpegang pada prinsip-prinsip teologis Islam.<sup>34</sup> Shihab tidak hanya menjelaskan makna harfiah ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga menyelidiki aspek teologis dan sosial kitab suci tersebut untuk memahami pesan ilahi secara lebih lengkap dan kontekstual.<sup>35</sup>

**Perbedaan latar belakang geografis, historis, dan metodologis antara Qutb dan Shihab memunculkan pertanyaan teoretis yang fundamental: apakah perbedaan konteks sosio-kultural dan tantangan zaman menghasilkan interpretasi yang berbeda terhadap konsep kafir?** Variasi abad (masa hidup), latar belakang pendidikan, dan lokasi tempat tinggal tak terelakkan mengarah pada beragam interpretasi.<sup>36</sup> Misalnya, gerakan Zionis belum berkembang ketika al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, dan Ibn Kathīr mengumpulkan pandangan mereka; Islam tetap menjadi kekuatan besar di dunia, dan negara-negara Islam melindungi kaum Yahudi.<sup>37</sup> Hal ini berbeda dengan penafsiran *Tafsīr al-Azhar* oleh Hamka, *Tafsīr al-Manār* oleh Rasyid Ridha, *Fī Zilāl al-Qur'ān* oleh Sayyid Qutb, *Tafsīr al-Ibrīz* oleh Bisri Musthafa, dan *Tafsīr al-Miṣbāh* oleh Quraish Shihab, mengingat kaum Yahudi telah menjadi kekuatan politik yang signifikan.<sup>38</sup>

**Sebagaimana dikemukakan oleh Hamka dalam *Tafsīr al-Azhar*, orang kafir adalah orang yang tidak beragama, yang perkataannya menentang dan perbuatannya bertentangan dengan Allah.**<sup>39</sup> Muhammad Ali ash-Shabuni dalam

---

<sup>33</sup> Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 276-280

<sup>34</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 165-170

<sup>35</sup> Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāh*, vol. 1, x-xii

<sup>36</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 3-5.

<sup>37</sup> Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muhsin al-Turkī (Kairo: Dār Hajr, 2001), vol. 1, 320-325

<sup>38</sup> Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, 145-150

<sup>39</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, vol. 1, 125

*Qabas min Nūr al-Qur'ān* mengartikan orang kafir sebagai orang yang mendengar kebenaran namun memilih untuk mengabaikannya.<sup>40</sup> **Definisi-definisi ini menunjukkan variasi pemahaman mufassir terhadap konsep kafir, yang perlu dikaji secara komparatif untuk memahami dinamika penafsiran dalam konteks kontemporer.**

Berdasarkan kesenjangan teoretis dan urgensi kontekstual di atas, penelitian ini bertujuan menyelidiki secara komparatif bagaimana konsep kafir dipahami dan diinterpretasikan oleh Sayyid Qutb dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan M. Quraish Shihab dalam *Tafsīr al-Miṣbāh*. Cara umat Islam memandang dan menghargai hubungan satu sama lain dalam lingkungan globalisasi kontemporer sangat memprihatinkan. **Tanpa pemahaman yang tepat terhadap konsep kafir, umat Islam dapat terpecah belah dan mengisolasi individu dari sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah.**<sup>41</sup>

Melalui analisis komparatif (*muqāran*), penelitian ini berupaya mengidentifikasi persamaan dan perbedaan mendasar dalam penafsiran kedua tokoh tersebut, mengeksplorasi faktor-faktor sosio-kultural dan metodologis yang memengaruhi interpretasi mereka, serta mengkaji implikasi teoretis dan praktis dari perbedaan penafsiran tersebut terhadap sikap dan perilaku umat Islam kontemporer dalam berinteraksi dengan "yang lain" (*the Other*). Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya mengisi kesenjangan teoretis dalam studi tafsir kontemporer yang telah diidentifikasi oleh Waldman dan sarjana lainnya, tetapi juga memberikan kontribusi praktis bagi upaya membangun pemahaman Islam yang moderat, inklusif, dan relevan dengan tantangan modernitas dan pluralisme.<sup>42</sup>

**Oleh karena itu, penulis tertarik untuk menulis disertasi dengan judul: Rekonstruksi Konsep Kafir dalam Tafsir al-Qur'an Kontemporer (Studi Komparatif Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb dan Tafsir *al-Miṣbāh* karya M. Quraish Shihab)**

---

<sup>40</sup> Muḥammad 'Alī al-Šābūnī, *Qabas min Nūr al-Qur'ān al-Karīm: Dirāsah Taḥlīliyyah Muwassa'ah bi Ahdāf wa Maqāṣid al-Suwar al-Karīmah* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1997), 58

<sup>41</sup> Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 15-18.

<sup>42</sup> Waldman, "The Meaning of Kufr," 163-164; Saeed, *Interpreting the Qur'ān*, 145-148

## B. Rumusan Masalah

Tantangan penelitian dinyatakan sebagai berikut, dengan mempertimbangkan sejarah topik sebagaimana dijelaskan sebelumnya:

1. **Bagaimana latar belakang keilmuan dan pengalaman hidup mufasir memengaruhi konstruksi penafsiran Al-Qur'an?**
2. **Bagaimana konsep kafir dipahami dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab?**
3. Bagaimana persamaan dan perbedaan fundamental antara konsep *kafir* dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb dan *Tafsir al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab ditinjau dari aspek metodologis, ideologis, dan kontekstual?
4. **Bagaimana pemikiran tentang kafir dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab berimplikasi terhadap kehidupan sosial-keagamaan?**
5. **Bagaimana transformasi pemahaman tentang kafir dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab memengaruhi dinamika kehidupan beragama di masyarakat?**

## C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengidentifikasi, mendalami, mengkaji, serta menganalisis secara komprehensif:

1. **Latar belakang keilmuan dan pengalaman hidup mufasir memengaruhi konstruksi penafsiran Al-Qur'an.**
2. **Konsep kafir dipahami dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab.**
3. Persamaan dan perbedaan fundamental antara konsep *kafir* dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb dan *Tafsir al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab ditinjau dari aspek metodologis, ideologis, dan kontekstual.
4. **Pemikiran tentang kafir dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab berimplikasi terhadap kehidupan sosial-keagamaan.**

**5. Transformasi pemahaman tentang kafir dalam Tafsir *Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan Tafsir *al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab memengaruhi dinamika kehidupan beragama di masyarakat.**

#### **D. Manfaat Penelitian**

##### **1. Manfaat Teoretis**

- a. Meningkatkan Pemahaman dan Analisis Konseptual: Hasil kajian disertasi ini diharapkan dapat secara substansial meningkatkan pemahaman pembaca dan penulis tentang topik sensitif konsep *Kafir* dalam tafsir kontemporer, khususnya melalui studi komparatif antara *Tafsīr Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Quṭb dan *Tafsīr al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab. Kajian ini tidak hanya menjelaskan definisi linguistik, tetapi juga memetakan perbedaan metodologis dan ideologis antara dua kutub pemikiran tafsir modern aktivisme politik Quṭb versus kontekstualisme Shihab sehingga memperkaya khazanah studi Qur'an kontemporer.
- b. Kontribusi Keilmuan Program Doktor: Diharapkan upaya ini dapat memajukan pemahaman ilmiah, khususnya bagi Program Doktor Studi Agama-agama di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung, dengan menjadi kontributor utama dalam spesialisasi kajian tafsir muqāran (komparatif) dan teologi sosial. Disertasi ini berfungsi sebagai model akademik yang rigor untuk menganalisis istilah teologis yang memiliki dampak sosiologis besar.
- c. Basis Data dan Kerangka Metodologis: Penulis di masa mendatang diharapkan dapat menggunakan disertasi ini sebagai referensi. Lebih dari sekadar daftar pustaka, penelitian ini menyediakan data perbandingan yang terstruktur, memungkinkan peneliti masa depan untuk melakukan penelitian lebih teliti dan mendalam, baik dengan memperluas perbandingan ke tafsir lain (misalnya *Tafsīr al-Munīr*) maupun mendalami dampak terminologi *Kafir* ini terhadap isu-isu kebangsaan dan kerukunan.

##### **2. Manfaat Praktis**

- a. Panduan Moderasi Beragama dan Anti-Takfir: Diharapkan umat Islam akan menggunakan temuan-temuan diskusi ini sebagai panduan yang jelas dalam

menghadapi permasalahan pelabelan (*takfir*) di tengah masyarakat majemuk. Dengan menguraikan batas-batas penafsiran konsep *Kafir* yang berbeda secara historis dan politis, kajian ini secara praktis membantu umat Islam moderat, terutama di Indonesia, untuk menghindari ekstremisme dan praktik *takfir* yang merusak harmoni sosial.

- b. Materi Edukasi Institusional: Diharapkan kajian ini akan menghasilkan data yang dapat dimanfaatkan oleh berbagai lembaga Islam (seperti Majelis Ulama Indonesia, ormas Islam, dan pusat-pusat pendidikan) sebagai panduan dalam menghadapi permasalahan-permasalahan dalam masyarakat kontemporer. Hasil perbandingan ini dapat diolah menjadi modul edukasi dan materi khutbah untuk mempromosikan toleransi, mengedukasi publik tentang bahaya radikalisasi terminologi agama, dan memperkuat kerukunan nasional yang berlandaskan pada pemahaman Islam yang *rāhmah*.

#### **D. Kerangka Berpikir**

Sejak zaman Nabi Muhammad (saw), berbagai upaya telah dilakukan untuk menafsirkan Al-Qur'an guna menyelidiki dan mengungkap isinya. Seorang penafsir harus mematuhi standar dan proses penafsiran yang tepat, selain memenuhi persyaratan tertentu, untuk menjamin penafsiran yang akurat dan bertanggung jawab. Cara penafsiran ayat-ayat dalam kitab-kitab tafsir Ahkam terbatas pada ayat-ayat yang memuat kaidah-kaidah hukum, alih-alih mengikuti urutan yang ditentukan dalam mushaf. Akibatnya, penafsiran semacam ini tidak lengkap dan seringkali menggunakan pendekatan tematik atau maqaran (berdasarkan tema atau isu tertentu).<sup>43</sup>

Terdapat perbedaan pandangan di kalangan akademisi mengenai apa yang dimaksud dengan kafir. Pandangan dan persepsi peneliti dalam penulisan disertasi ini memandang perlu untuk menelusuri perbedaan pendapat mufassir kontemporer dalam tema kata "kafir". Menelaah kembali tulisan-tulisan para mufassir saat ini diperlukan karena adanya perbedaan pendapat. Mengingat variasi abad (masa hidup), latar belakang pendidikan, dan lokasi tempat tinggal selalu menghasilkan interpretasi yang

---

<sup>43</sup> Syahrin Pasaribu, "Metode Muqaran Dalam al-Qur'an", *Jurnal Wahana Inovasi*, Volume 9 No.1 (2020), 43-47

berbeda, perbedaan-perbedaan ini cukup dapat dimaklumi. Misalnya, gerakan Zionis belum ada ketika Tabari, Qurtubi, dan Ibn Katsir menulis tafsir mereka. Umat Yahudi dilindungi oleh negara-negara Islam, dan Islam terus memainkan peran penting di dunia global.

Selanjutnya paradigma dalam penelitian ini diharapkan mampu menghasilkan model perbedaan konsep penafsiran mufassir kontemporer terkait kata kafir khususnya Dua karya penting dalam tafsir modern adalah *Tafsir Fī Zilāl al-Qur'ān* karya Sayyid Qutb dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab. M. Quraish Shihab menonjol dengan pendekatan kontekstual, moderat, dan komunikatif yang bertujuan menyampaikan pesan Al-Qur'an secara relevan bagi masyarakat modern, sementara Sayyid Qutb menonjol dengan nada ideologis dan revolusioner yang menekankan nilai-nilai keadilan sosial dan kebangkitan masyarakat.

Sangat penting untuk mengkaji ulang tulisan-tulisan para kritikus modern karena perbedaan sudut pandang mereka. Perbedaan ini dapat dipahami karena perbedaan pandangan tidak diragukan lagi dihasilkan oleh perbedaan abad (masa hidup), latar belakang pendidikan, dan tempat tinggal. Misalnya, gerakan Zionis belum berkembang ketika Thabari, Qurtubi, dan Ibn Kathir mengumpulkan pandangan mereka. Kaum Yahudi dilindungi oleh negara-negara Islam, dan Islam terus memainkan peran penting dalam komunitas global. Hal ini berbeda dengan kompilasi *al-Manar* oleh Rasyid Ridha, *al-Azhar* oleh Hamka, *al-Misbah* oleh Quraish Shihab, dan *Fi Zhilalil Qur'an* oleh Sayyid Quth. *Al-Ibris* disusun oleh Bisri Musthafa. *Al-Azhar* ditulis oleh Hamka di era ketika kaum Yahudi telah menjadi kekuatan politik yang kuat.<sup>44</sup>

Penafsiran al-Qur'an termasuk kedalam tema jihad intelektual para ulama, yang mengerahkan segala kemampuan berpikirnya dalam hal menulis kitab tafsir yang memberikan kontribusi terhadap ilmu pengetahuan, khususnya yang dibahas dalam disertasi ini yaitu tentang kafir.

Sangat penting untuk memeriksa kembali karya-karya mereka berdasarkan sudut pandang yang berbeda dari para kritikus dan peneliti modern. Simpulan

---

<sup>44</sup> Adian Husaini, *Tinjauan Historis Konflik Yahudi Kristen Islam*, (Jakarta: Gema Insani, 2004), 18.

sementara penulis menggunakan diasumsikan menggunakan metode maqaran atau berdasarkan tema/topik.

Penulis kemudian mengkaji bagaimana dua ulama modern, M. Quraish Shihab dan Sayyid Qutb, mendefinisikan kekafiran. Sayyid Qutb, dalam *Tafsir Fi Zilāl al-Qur'ān*-nya, menggambarkan orang-orang kafir sebagai orang-orang yang hatinya beku dan hitam, terputus dari cahaya kebenaran. Karena mereka dikelilingi oleh kegelapan yang menghalangi cahaya iman, hati, telinga, dan mata mereka tidak lagi mampu menerima ajaran.<sup>45</sup> Lebih lanjut, menurut *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihab, seorang kafir adalah orang yang melawan kebenaran dengan perbuatannya, mengingkarinya dengan perkataannya, dan mengingkarinya dengan hatinya. Ia berpendapat bahwa kafir adalah penolakan yang disengaja terhadap prinsip-prinsip dan hikmah yang diwahyukan oleh wahyu, bukan sekadar skeptisme.<sup>46</sup>

*Tafsir Fi Zilāl al-Qur'ān* adalah sebuah tafsir masif yang disusun berdasarkan kajian ekstensif Sayyid Qutb tentang Al-Qur'an dan Sunnah, serta referensi-referensi dari kitab-kitab tafsir mu'tabar. Untuk menghasilkan karya ini, beliau menghabiskan lebih dari separuh hidupnya untuk meneliti berbagai subjek, termasuk filsafat, fisika, mazhab, dan studi agama. Selain itu, pengalaman Qutb sebagai penulis, guru, dan pengamat yang cermat terhadap dinamika sosial dan politik pada zamannya semakin memperkaya tafsirnya.

Perjumpaan Sayyid Qutb yang menyakitkan dengan ketidakadilan dan penganiayaan pada zamannya melahirkan *Tafsir Al-Qur'an*. Ia sungguh-sungguh mengembangkan keimanan yang mendalam dan kepasrahan penuh kepada Allah SWT sebagai akibat dari penderitaannya, hingga ia melihat kehadiran Al-Qur'an sebagai sumber penghiburan dan petunjuk hidup. Qutb sungguh-sungguh "hidup di bawah bayang-bayang Al-Qur'an" dengan segenap hati dan emosinya. *Tafsir Al-Qur'an* muncul sebagai refleksi dari rasa sakit, keimanan, dan kesadaran mendalam akan wahyu ilahi dari pengalaman spiritual dan eksistensial ini.<sup>47</sup>

<sup>45</sup> Sayyid Quthb, *Fi Zhilalil-Qur'an ter. As'ad Yasin*, Abdul Aziz Salim Basyarahil, Muchotob Hamzah (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), 68

<sup>46</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*: Jilid I, (Jakarta: Gema Insani, 2015), 107.

<sup>47</sup> Mutia Lestari dan Susanti Vera, "Metodologi Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an Sayyid Qutb", *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol 1, No 1, 2021, 47-54.

Penafsiran Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab menjadi subjek perdebatan berikut. Muhammad Quraish Shihab adalah nama lengkapnya. Ia lahir di Kabupaten Sidenreng Rappang, Provinsi Sulawesi Selatan, pada 16 Februari 1944.<sup>48</sup> Ia dibesarkan dalam keluarga yang taat beragama dan memiliki pendidikan Islam yang kokoh. Abdurrahman Shihab (1905–1986), ayahnya, adalah seorang ulama tafsir terkemuka dan mantan rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Alauddin Ujung Pandang. Latar belakang keluarga inilah yang menjadi landasan utama pertumbuhan akademis dan spiritual Quraish Shihab.

Quraish Shihab senantiasa mengikuti sejumlah pedoman untuk memahami Al-Qur'an dalam Tafsir al-Misbah dan karya-karyanya yang lain. Ia menekankan pentingnya fokus pada munasabah ayat, yaitu keterkaitan dan koherensi antara sebuah ayat dengan ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Kaitan antara awal dan akhir sebuah surah, keselarasan frasa, serta keselarasan antara nama dan topik surah, semuanya tercakup dalam prinsip ini. Dengan menggunakan metode ini, penafsiran Quraish Shihab menggambarkan Al-Qur'an sebagai suatu kesatuan yang kohesif, saling menjelaskan, dan bermakna.<sup>49</sup>

Tafsir al-Misbah merupakan sintesis pendapat beberapa mufassir, baik kuno maupun modern, Selain merupakan hasil ijtihad M. Quraish Shihab sendiri, Tafsir al-Misbah diperkaya oleh pendapat-pendapat tokoh terkemuka lainnya, baik dalam tafsir klasik maupun kontemporer. Sayyid Qutb, Muhammad Husain Thaba'thaba'i, Syekh Muhammad Sya'rawi, Muhammad Thathawi, dan beberapa ulama modern lainnya termasuk di antara tokoh-tokoh yang sering ia kutip. Namun, dari semua nama tersebut, Ibrahim Ibn Umar al-Baqa'i memiliki pengaruh paling besar terhadap filsafat Quraish Shihab, terutama ketika ia meneliti secara mendalam karya tafsir al-Baqa'i untuk disertasinya disaat Universitas Al-Azhar di Kairo.<sup>50</sup>

Tafsir Al-Misbah merupakan tafsir bervariasi menurut *adab ijtima'i*, berdasarkan beragamnya jenis tafsir. Jenis tafsir ini biasanya membahas permasalahan

<sup>48</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2004), 6.

<sup>49</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol I, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vii.

<sup>50</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol I, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), ix.

sosial; dalam *Tafsir al-Misbah*, beberapa tafsir mengambil contoh dari Indonesia. Oleh karena itu, Quraish Shihab menggabungkan dua metode penafsiran Al-Qur'an. Ia menggunakan tafsir bi al-ma'tsur, sebuah penafsiran yang merujuk pada riwayat-riwayat asli Al-Qur'an, hadis, dan pendapat para sahabat, serta tafsir bi al-ra'yi, sebuah penafsiran yang menekankan pentingnya logika dan analisis rasional dalam memahami makna suatu ayat. Penafsirannya menyeluruh, kontekstual, dan berlandaskan pada tradisi akademik Islam tradisional berkat pendekatan ganda ini. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ia mengutip para pemikir orientalis dalam *Tafsir al-Misbah*, termasuk Schopenhauer (1788–1860), yang menyatakan bahwa sama sekali tidak ada penghiburan dari kematian.<sup>51</sup> Ia juga mengutip pernyataan Immanuel Kant (1724–1804) bahwa pemahaman manusia terbatas pada tingkat fenomena, sedangkan noumena atau hakikat sesuatu berada di luar jangkauan pengetahuan manusia.<sup>52</sup>

Selanjutnya, karena penelitian ini adalah penelitian yang berkonsentrasi pada pengarang kitab tafsir kontemporer, Meskipun berbeda dalam pendekatan metodologis dan orientasi filosofisnya, kedua karya penting ini, *Tafsir al-Misbah* karya M. Quraish Shihab dan *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an* karya Sayyid Qutb, merupakan contoh penting gaya penafsiran modern yang keduanya bertujuan untuk menghidupkan nilai-nilai Al-Qur'an dalam konteks sosial kontemporer. Oleh karena itu, penulis menggunakan teori hermeneutika sebagai teori terapan dalam penelitian ini. Persoalan filosofis atas teks tidak hanya sebatas definisi. Persoalan filosofis tekstualitas menyangkut hakekat teks yang membawa arti. Ada dua teori tentang tekstualitas. Teori pertama mengaitkan teks, pengarang dan konteks situasi sebagai sesuatu yang tidak dipisahkan dengan artinya. Teori kedua melihat arti sebagai jangkauan yang lebih pluralistik yang diturunkan baik oleh sistem-tanda dari teks bersangkutan, maupun oleh relasi teks kepada teks lain, atau oleh relasi antara teks

---

<sup>51</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol XI, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 508.

<sup>52</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Vol XIV, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 496.

dengan pembaca yang datang kemudian, dengan komunitas pembaca atau oleh keduanya.<sup>53</sup>

Pembaca adalah dia yang berhadapan dengan teks. Pembaca menginterpretasikan teks yang ada di hadapannya. Persoalan hermeneutis di sini ialah bagaimana seharusnya (sikap) pembaca di hadapan teks? Dalam komunikasi real antar manusia, seseorang menyampaikan pikiran, ide kepada lawan bicaranya. Yang satu menginterpretasikan yang lain, dan sebaliknya. Di sini interpretasi tidak menjadi soal, karena yang satu selalu dimungkinkan mengoreksi interpretasi lawan bicara bila ada kekeliruan. Bila teks diterima sebagai medium komunikasi antara pengarang dan pembaca, maka muncul persoalan yang serius. Masalah yang dimaksud ialah pembaca dan teks tidak berada pada tataran yang sederajat. Pembaca adalah subyek dan teks adalah obyek.<sup>54</sup>

Selain itu, itu kerangka berfikir ini juga merupakan jawaban teoritis terhadap pertanyaan penelitian para kerangka berfikir berikut:

#### 1. Pengaruh Latar Belakang Keilmuan dan Kehidupan terhadap Hasil Tafsir

Secara teoretis, latar belakang keilmuan (*Weltanschauung*) dan pengalaman hidup seorang *mufassir* (penafsir) memiliki pengaruh deterministik pada hasil tafsirnya. Kami berasumsi bahwa hasil tafsir bukanlah produk netral dari teks, melainkan persinggungan antara teks dan konteks penafsir.<sup>55</sup>

- a. Sayyid Quṭb: Latar belakangnya sebagai aktivis politik, tahanan, dan ideolog Ikhwanul Muslimin di Mesir pada era represif (1950-an) membentuk tafsirnya menjadi tafsir *haraki* (pergerakan). Konsep *Kafir* dalam *Fī Zilāl al-Qur'ān* secara teoritis akan cenderung eksklusif, politis, dan meluas (*generalizing*) mencakup sistem pemerintahan dan masyarakat yang tidak menerapkan syariat Islam.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> A.C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics*, (Michigan: Zondervan Publishing House, 1992), 55.

<sup>54</sup> Serpulus Simamora, "Hermeneutika Persoalan Filosofis-Biblis Penggalian Makna Tekstual", *Logos, Jurnal Filsafat-Teologi*, Vol. 4 No. 2, Juni 2005, 83-106.

<sup>55</sup> Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976 ), 18.

<sup>56</sup> Azyumardi Azra, *Transformasi Politik Islam: Radikalisme, Khilafatisme, dan Demokrasi*. (Jakarta: Prenadamedia, 2019), 113

b. M. Quraish Shihab: Latar belakangnya sebagai ulama akademik yang berpendidikan di Al-Azhar dan berkarir di Indonesia yang pluralistik membentuk tafsirnya menjadi tafsir *mujtama'i* dan *lughawi* (sosial dan linguistik). Konsep *Kafir* dalam *Tafsīr al-Miṣbāḥ* secara teoritis akan cenderung inklusif, kontekstual, dan membatasi pada makna penolakan terhadap kebenaran (*ingkar*) secara teologis murni.<sup>57</sup>

## 2. Kesamaan Teoritis dalam Pengartian Kekafiran

Asumsi bahwa kedua tafsir sama-sama mengartikan kekafiran adalah benar pada tingkat definisi dasar linguistik dan teologis. Secara teoretis, kedua *mufassir* merujuk pada akar kata ك ف ر (k-f-r) yang bermakna "menutupi" atau "ingkar" terhadap kebenaran.<sup>58</sup> Kesamaan ini terletak pada:

- a. Definisi Teologis Universal: *Kafir* adalah seseorang yang menolak kebenaran mutlak (Allah dan Rasul-Nya) setelah kebenaran itu jelas datang kepadanya.
- b. Klasifikasi Dasar: Keduanya akan membedakan *Kafir* dari *Mukmin* (orang beriman) berdasarkan iman dan amal.

Namun, kerangka berpikir ini mengantisipasi bahwa kesamaan ini akan berhenti di level definisi dasar, sementara perbedaan akan mendominasi pada level aplikasi dan implementasi konsep.<sup>59</sup>

## 3. Perbedaan Aplikasi Konsep Kafir

Perbedaan tafsir tentang konsep *Kafir* akan terlihat jelas dalam lingkup (*skop*) penerapan konsep.

- a. *Fī Zilāl al-Qur'ān*: Konsep *Kafir* meluas menjadi ideologi politik. *Kufur* tidak hanya berarti ketidakpercayaan personal, tetapi juga manifestasi *jāhiliyyah* (kebodohan) sosial dan politik yang menolak kedaulatan Tuhan (*Hākimiyah*). Oleh karena itu, *Kafir* dapat ditujukan kepada penguasa, sistem, dan masyarakat yang sekuler.<sup>60</sup>
- b. *Tafsīr al-Miṣbāḥ*: Konsep *Kafir* cenderung terbatas pada akidah dan teologi personal. Shihab menggunakan metodologi *tahlili* (analitis) yang menempatkan

<sup>57</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. (Bandung: Mizan, 2007), 91

<sup>58</sup> Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 91

<sup>59</sup> Ricoeur, *Interpretation Theory*, 45

<sup>60</sup> Azra, *Transformasi Politik Islam*, 113.

*Kafir* dalam spektrum nuansa keimanan dan perbuatan. Beliau menekankan bahwa hanya Allah yang berhak menentukan status kekafiran seseorang (*takfir*), sehingga cenderung menganjurkan sikap toleran dan *ta'āruf* (saling mengenal) dalam konteks sosial.<sup>61</sup>

#### 4. Akibat bagi Kehidupan Sosial Keagamaan

Perbedaan interpretasi konsep *Kafir* ini menimbulkan dua konsekuensi sosial-keagamaan yang kontras:

- a. Konsekuensi *Quṭb*: Penafsiran *Kafir* yang meluas dan politis berpotensi melahirkan sikap eksklusif, radikal, dan legitimasi *takfir* terhadap kelompok Muslim lain (termasuk pemerintah) yang tidak sejalan. Hal ini secara teoretis dapat menjadi pemicu konflik sosial dan radikalisasi.<sup>62</sup>
- b. Konsekuensi *Shihab*: Penafsiran *Kafir* yang terbatas dan linguistik akan mendorong sikap inklusif, toleran, dan penolakan terhadap *takfir*. Hal ini memperkuat model Islam Nusantara dan moderasi beragama, di mana kerukunan sosial di atas perbedaan teologis diutamakan.<sup>63</sup>

#### 5. Dampak pada Pemikiran dalam Kehidupan Beragama Modern (RM 5)

Secara teoritis, kedua tafsir ini menawarkan model respons terhadap tantangan modernitas. *Fī Ḥilāl al-Qur'ān* mengubah pemikiran dengan menawarkan paradigma konfrontatif (Islam sebagai alternatif total terhadap sistem sekuler modern). Sementara itu, *Tafsīr al-Miṣbāḥ* mengubah pemikiran dengan menawarkan paradigma adaptif dan dialogis, yang memfasilitasi integrasi nilai-nilai Islam dengan prinsip-prinsip modern seperti demokrasi dan hak asasi manusia, selama prinsip-prinsip tersebut tidak bertentangan secara fundamental dengan *syara'*.<sup>64</sup> Oleh karena itu, studi komparatif ini menyimpulkan bahwa Tafsir *Quṭb* berfungsi sebagai argumen ideologis pembaruan yang revolusioner, sedangkan Tafsir *Shihab* berfungsi sebagai basis intelektual untuk Islam yang kontekstual dan moderat.

<sup>61</sup> Ahmad Najib Burhani, *Islam Moderat dan Tantangan Globalisasi*. (Bandung: Mizan, 2017), 54

<sup>62</sup> Martin Van Bruinessen, "Ulama dan Politik di Indonesia." Dalam *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*. (Yogyakarta: Gading Publishing, 2013), 134

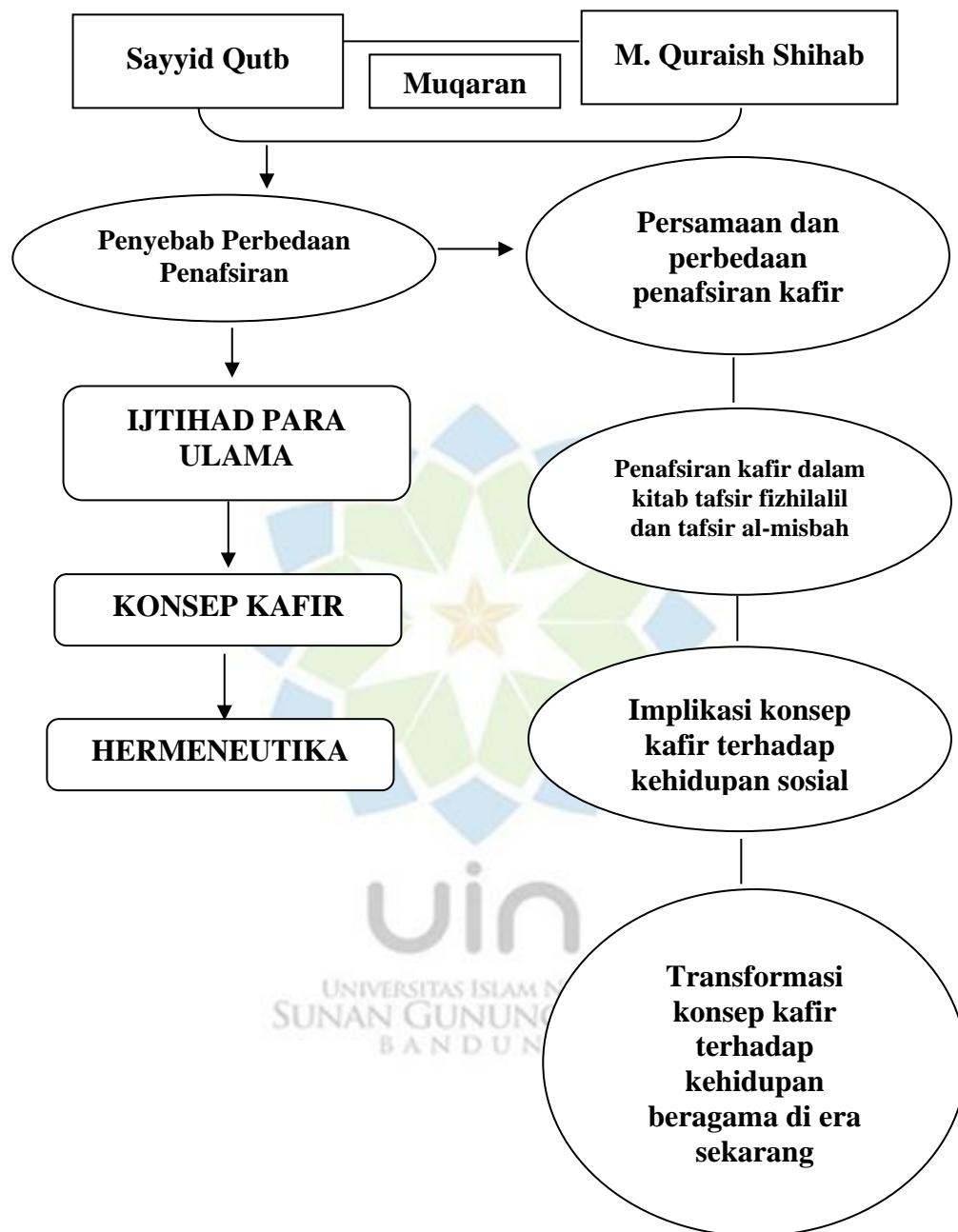
<sup>63</sup> Burhani, *Islam Moderat*, 54

<sup>64</sup> Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, 91

Untuk lebih jelasnya, kerangka pemikiran dalam penelitian disertasi ini dijelaskan sebagai berikut:



## MODEL PENAFSIRAN ULAMA KONTEMPORER



Gambar 1.1 Kerangka Berpikir Penelitian

Sementara itu, *Grand theory, middle theory* dan *applied theory* yang digunakan dalam penelitian adalah sebagai berikut:

**Pertama, Grand Theory:** Hermeneutika Filosofis. **Penelitian ini menggunakan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer sebagai grand theory yang melandasi seluruh kerangka analisis.** Gadamer dalam *Truth and Method* menegaskan bahwa pemahaman (*Verstehen*) terhadap teks tidak pernah objektif dan bebas nilai, melainkan selalu melibatkan pra-pemahaman (*Vorverständnis*) dan horizon historis (*Horizontverschmelzung*) sang interpreter.<sup>65</sup> **Setiap pembacaan teks merupakan fusi antara horizon teks dengan horizon pembaca, yang keduanya dibentuk oleh konteks sosio-historis masing-masing.**<sup>66</sup>

**Dalam konteks tafsir Al-Qur'an, hermeneutika Gadamer menjelaskan mengapa mufassir dari periode dan konteks berbeda menghasilkan interpretasi yang berbeda terhadap ayat yang sama.** Paul Ricoeur melengkapi perspektif ini dengan konsep *appropriation* (penyesuaian makna) yang menekankan bahwa pembaca aktif mengkonstruksi makna berdasarkan dunia hidupnya sendiri.<sup>67</sup> **Dengan demikian, perbedaan interpretasi Sayyid Qutb dan M. Quraish Shihab terhadap konsep kafir bukan semata-mata perbedaan teknis metodologis, melainkan refleksi dari perbedaan horizon historis dan pra-pemahaman yang mereka bawa ke dalam teks Al-Qur'an.**<sup>68</sup>

**Kedua, Middle Theory:** Sosiologi Pengetahuan. **Sebagai middle theory, penelitian ini mengadopsi sosiologi pengetahuan Karl Mannheim yang menjelaskan bagaimana konteks sosial mempengaruhi produksi pengetahuan, termasuk interpretasi religius.** Mannheim dalam *Ideology and Utopia* menegaskan bahwa setiap sistem pemikiran (*Denkweise*) terikat pada posisi sosial (*Standortgebundenheit*) pemikir tersebut.<sup>69</sup> **Pengetahuan tidak pernah netral,**

---

<sup>65</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 2nd ed. (London: Continuum, 2004), 305-307.

<sup>66</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 374-379

<sup>67</sup> Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. and trans. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 158-164.

<sup>68</sup> Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Oxford: Oneworld, 1997), 63-68.

<sup>69</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. Louis Wirth and Edward Shils (New York: Harcourt, Brace & World, 1936), 239-244

melainkan selalu dipengaruhi oleh kepentingan, ideologi, dan struktur sosial tempat pengetahuan itu diproduksi.<sup>70</sup>

Peter L. Berger dan Thomas Luckmann dalam *The Social Construction of Reality* mengembangkan konsep ini dengan menekankan bahwa realitas termasuk realitas religius adalah konstruksi sosial yang dibentuk melalui proses eksternalisasi, objektifikasi, dan internalisasi.<sup>71</sup> Dalam konteks penelitian ini, tafsir Qutb dapat dipahami sebagai produk dari konteks perjuangan politik melawan kolonialisme dan sekularisme di Mesir abad ke-20, sementara tafsir Shihab merupakan produk dari konteks pluralisme dan demokratisasi di Indonesia.<sup>72</sup> **Dadang Kahmad menegaskan bahwa interpretasi konsep "kafir" sangat dipengaruhi oleh struktur sosial dan relasi kekuasaan dalam masyarakat Muslim.**<sup>73</sup>

**Ketiga, Applied Theory: Teori Tafsir Komparatif (Muqāran).** Sebagai applied theory, penelitian ini menggunakan teori tafsir komparatif (*al-tafsīr al-muqāran*) yang dikembangkan oleh Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī dan Mannā' al-Qaṭṭān. Al-Dhahabī dalam *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn* mendefinisikan tafsir komparatif sebagai metode untuk membandingkan penafsiran berbagai mufassir terhadap ayat tertentu guna mengidentifikasi persamaan, perbedaan, dan faktor-faktor yang melatarbelakanginya.<sup>74</sup> Metode ini memungkinkan peneliti untuk menganalisis secara sistematis variasi interpretasi dan konteks yang memengaruhinya.<sup>75</sup>

**Mannā' al-Qaṭṭān** dalam *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* menekankan bahwa studi komparatif harus memperhatikan tiga aspek: metodologi penafsiran (*manhaj al-tafsīr*), latar belakang mufassir (*khalfiyyat al-mufassir*), dan konteks

<sup>70</sup> Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, 264-266

<sup>71</sup> Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 60-67

<sup>72</sup> Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The Theory of Jahiliyyah* (London: Routledge, 2006), 15-20; Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), 276-280.

<sup>73</sup> Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 89-92

<sup>74</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1 (Kairo: Maktabat Wahbah, 2000), 45-48

<sup>75</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, vol. 1, 48-50

**sosio-historis** (*al-siyāq al-tārīkhī wa al-ijtimā'ī*).<sup>76</sup> Islah Gusmian menambahkan bahwa dalam konteks tafsir kontemporer, analisis komparatif juga harus mempertimbangkan ideologi dan orientasi pemikiran mufassir (*al-ittijāh al-fikrī*).<sup>77</sup>

**Abdullah Saeed** mengusulkan kerangka analisis kontekstual untuk memahami tafsir kontemporer dengan mempertimbangkan empat level konteks: konteks linguistik, konteks sastra, konteks sosio-historis turunnya wahyu, dan konteks kontemporer pembaca.<sup>78</sup> Kerangka ini memungkinkan peneliti untuk mengidentifikasi pada level mana Qutb dan Shihab berbeda dalam memahami konsep kafir, serta implikasi perbedaan tersebut bagi kehidupan sosial keagamaan.<sup>79</sup>



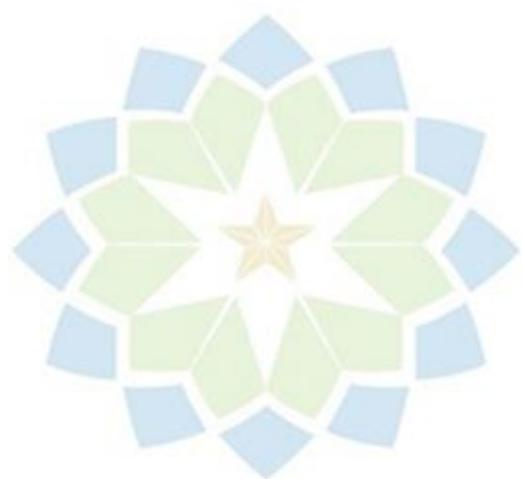
---

<sup>76</sup> Mānnā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabat Wahbah, 2000), 322-326

<sup>77</sup> Mānnā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabat Wahbah, 2000), 322-326

<sup>78</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 118-124

<sup>79</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 140-145



**uin**

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI  
SUNAN GUNUNG DJATI  
BANDUNG