**KOMUNIKASI SOSIAL DALAM FAKTUAL TAFSIR FIQH:**

**Studi Analitik atas “Muslim dan Non-Muslim Dalam al-Qurân”**

Ali Hamdan

[*hamdan@syariah.uin-malang.ac.id*](mailto:hamdan@syariah.uin-malang.ac.id)

Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

**Abstrak**

*Kajian ini berangkat dari sebuah realita adanya komunikasi sosial dalam faktual tafsir fiqh antara muslim dan non-muslim dalam al-Qurân dan belum pernah dianalisa secara utuh dan komprehensif dalam sebuah karya ilmiah. Padahal, kajian ini sangat penting sebagai bagian dari barometer berkomunikasi sekaligus berinteraksi antar umat beragama di tengah maraknya aksi-aksi intoleransi. Oleh karena itu, maka pertanyaan yang ingin dijawab adalah “Bagaimana tafsir fiqh menggambarkan komunikasi sosial antara penganut muslim dan non-muslim dalam al-Qurân”? Kajian ini menggunakan perspektif tafsir analitik dalam kerangka mendeskripsikan kandungan al-Qurân itu secara utuh. Kajian ini adalah kualitatif dengan jenis studi pustaka dan keseluruhan sumber data berbentuk dokumentasi tertulis. Kajian ini telah menggambarkan adanya komunikasi sosial penganut muslim dan non-muslim dalam al-Qurân. Al-Qurân menyebutkan Islam dan Muslim sebagai sebuah keyakinan, namun juga menyebut penganut non-muslim dalam lingkup samawî yaitu Yahudi, Nasrani dan Ahl Kitab. Musyrik, ash-Shôbîn dan al-Majusi juga disebut sebagai non-muslim dan juga non-samawî. Komunikasi sosial antara muslim dan non-muslim yang terdeteksi dalam al-Qurân, mencakup saling mengenal, mengadakan perjanjian damai, hubungan yang lebih soft dengan nasrani karena kesamaan asal dan dialoq setara dengan penganut ahl kitab dalam topik tidak mensyerikatkan Allah SWT sebagai tuhan.*

**Kata kunci** : komunikasi sosial, tafsir fiqh, analitik, muslim non-muslim

**PENDAHULUAN**

Pandai berbicara merupakan tuntutan mutlaq al-Qurân kepada makhluq sosial yang bernama manusia[[1]](#footnote-1) karena manusialah satu-satunya makhluq yg diberi karunia dapat berbicara. Kemampuan berbicara bentuk implementasi dari kemampuan berkomunikasi. Jalaluddin Rakhmad menegaskan bahwa “berkomunikasi adalah sesuatu yang dihajatkan dalam setiap kegiatan manusia”[[2]](#footnote-2). Sebuah penelitian mengatakan bahwa 75 % waktu seorang manusia berada dalam kegiatan komunikasi[[3]](#footnote-3), namun berkomunikasi secara efektif sebenarnya adalah suatu perbuatan yang paling sukar dilakukan oleh seseorang[[4]](#footnote-4).

Literatur-literatur tertulis tafsir al-Qurân yang *old* maupun kontemporer dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qurân secara utuh dan menyeluruh yang dimulai dari surat al-Fâtihah hingga surat an-Nâs sesungguhnya banyak sekali ditemukan dan memenuhi perpustakan-perpustakaan publik[[5]](#footnote-5). Literatur-literatur tersebut telah menafsirkan ayat-ayat al-Qurân dalam berbagai corak dan kecenderungan, seperti fiqh, aqidah, filsafat, sastra, sains maupun sosial kemasyarakatan. Metode penafsiran yang digunakan juga berbagai macam, yaitu analitik (*at-tahlîlî*), tematik (*al-maudhû’î*), perbandingan (*al-muqârin*) dan juga global (*al-ijmâlî*)[[6]](#footnote-6). Dari berbagai literatur dan juga kajian ilmiah, kelihatannya kajian tentang komunikasi sosial dalam tafsir fiqh, khususnya kajian analitik hubungan muslim dan non-muslim dalam al-Qurân, belum tersentuh sama sekali oleh pemerhati, pegiat maupun pengkaji tafsir al-Qurân. Hal ini dikarenakan kajian tafsir kebanyakan berkutat dalam ranah teoritik dan sangat jarang masuk ranah implementatif, terlebih lagi kajian komunikasi sosial dan tafsir fiqh.

Mencermati argumentasi di atas, maka sangat perlu dilakukan kajian tafsir fiqh lebih mendalam lagi, khususnya ranah implementatif ayat-ayat al-Qurân terkait komunikasi sosial muslim dan non-muslim dengan metode analitik agar pesannya tersampaikan secara komprehensif. Argumentasi berikutnya adalah berkaitan dengan tipologi sosial masyarakat yang mendiami wilayah nusantara yang terdiri dari berbagai latar belakang, agama, budaya, suku dan ras[[7]](#footnote-7). Kajian ini diharapkan dapat menjadi variable dalam berkomunikasi dan berinteraksi dalam ranah sosial sehingga tercipta moderasi dan Islam yang *rahmatan li al-‘alâmîn.*

Kajian terdahulu yang memiliki keterkaitan erat dengan tema dan topik ini diantaranya dilakukan oleh Samsu yang membahas tentang interaksi sosial muslim kepada non-muslim[[8]](#footnote-8) yang menitik beratkan kepada ayat-ayat al-Quran yang memiliki korelasi dengan interaksi sosial dan tanpa metodologi tafsir sama sekali. Demikian juga kajian yang dilakukan oleh Haidi Hajar Widagdo yang menelaah tentang interaksi sosial muslim non-muslim perspektif hadits[[9]](#footnote-9) yang fokus kajiannya hadits-hadits nabi yang terkait dengan interaksi sosial. Ada juga kajian yang dilakukan oleh Ali Imron yang mengkaji tentang interaksi sosial muslim dan non muslim dalam tinjauan hukum Islam perspektif *maqâshid as-syarîah*[[10]](#footnote-10) yang fokus kajiannya interaksi sosial muslim dan non-muslim dalam hukum fiqh yang dianalisi dengan *maqâshid as-syarîah*. Ada juga karya ilmiah yang dilakukan oleh Andi Rahman dengan fokus kajian relasi antara muslim dengan non-muslim yang melihat sejarah hubungan Nabi Muhammad SAW dengan ummat Islam, Yahudi maupun Nasrani[[11]](#footnote-11) yang secara implisit mengakui pluralitas agama. Terkait dengan kajian tafsir fiqh, ditemukan kajian yang dilakukan oleh Abdul Syukur yang fokus kajiannya menitik beratkan kepada mengenal corak tafsir al-Qurân[[12]](#footnote-12) dan memperkenalkan teoritik corak dan model dalam menafsirkan al-Qurân. Akan tetapi, beberapa kajian diatas tidak ada satupun yang secara spesifik berbicara tentang tafsir fiqh “Studi Analitik Komunikasi Sosial Muslim dan Non-Muslim Dalam al-Qurân”. Kalaupun kajian yang dilakukan oleh Samsu memang membahas tentang interaksi sosial muslim dan non-muslim dalam al-Qurân, namun masih sangat umum dan belum spesifik menyentuh tafsir fiqh, apalagi cara pandangnya terkait dengan metode menafsirkan ayat yang tidak menggunakan metode apapun. Lebih jauh lagi kajiannya bila dibandingkan dengan Haidir karena obyek kajiannya lebih khusus kepada hadits. Akan lebih jauh lagi bila dibandingkan dengan kajian yang dilakukan oleh Ali Imron yang menggunakan perspektif *maqâshid as-syarîah.* Adapun kajian dari Andi Rahman telah menyoroti tiga entitas sebagai obek yang hidup berdampingan dalam komunitas yang menyatu sebagai warga Madinah.

Mencermati alasan-alasan di atas, maka kajian ini bermaksud mengisi ruang yang sudah terdeteksi. Agar lebih spesifik lagi maka pertanyaan yang ingin dijawab adalah, “Bagaimana analisa komunikasi sosial dalam tafsir fiqh antara muslim dan non-muslim dalam al-Qurân?” Pertanyaan tentang komunikasi sosial sangat perlu dilakukan mengingat hal ini adalah barang baru sekaligus perdebatan yang sejatinya terbatas pada problem teks. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kajian ini menggunakan perspektif analitik (*at-tahlîlî*) lintas *mufassir* dalam mendalami ayat-ayat terkait. Kajian ini digolongkan kepada kajian kualitatif dengan jenis studi pustaka yang keseluruhan datanya berbentuk literatur-literatur tertulis dengan bahan primer ayat-ayat al-Qurân yang berisikan komunikasi sosial antara muslim dan non-muslim. Lebih dari itu, maka kajian ini juga bermaksud memetakan daya dan upaya serius dalam melihat lebih jauh lagi perkembangan kajian terhadap al-Qurân sekaligus perkembangan kajian tafsir al-Qurân dalam skala nasional.

**HASIL DAN PEMBAHASAN**

**Komunikasi Sosial Dalam Al-Qurân**

Komunikasi secara jelas tidak dapat dipisahkan dari kehidupan seorang manusia karena komunikasi dibutuhkan untuk mengatur tata krama pergaulan antara manusia yang satu dengan manusia yang lain. Ali Nurdin mengatakan bahwa segala sesuati yang berada disekitar manusia dapat dimanfaatkan untuk berkomunikasi dengan lingkungan sekelilingnya, seperti pesan, simbol, media, isyarat, sandi, informasi, berita maupun bahasa[[13]](#footnote-13). Akan tetapi, komunikasi juga menitik beratkan pada pemahaman tingkah laku manusia dalam memproduksi, mentransformasi dan menginterpretasikan pesan untuk suatu tujuan[[14]](#footnote-14).

Komunikasi sosial terbentuk dari dari dua kata yaitu “komunikasi dan sosial. Komunikasi berasal dari bahasa latin *communicatio* dan masih dari akar kata *communis* yang artinya “sama”. dalam hal ini, maka suatu komunikasi dikatakan komunikatif jika masing-masing pihak mengerti bahasa yang digunakan dan faham terhadap apa yang dibincangkan[[15]](#footnote-15). Mencermati kata “komunikasi” dalam al-Qurân sesungguhnya tidak ada sama sekali dan hal ini telah ditegaskan juga oleh Efendi bahwa “al-Qurân tidak memberikan uraian secara spesifik tentang komunikasi”[[16]](#footnote-16). Amir juga menegaskan tidak ditemukan dalam al-Qurân dan al-Hadis defenisi tentang komunikasi atau ilmu komunikasi, namun kedua sumber ajaran tersebut ditemukan beberapa prinsip dasar terkait dengan komunikasi[[17]](#footnote-17). Akan tetapi, walaupun kata komunikasi sosial tidak ditemukan dalam kedua sumber tersebut, menurut Ali Nurdin dengan mengutip pendapat Nasution bahwa al-Qurân telah banyak memberikan petunjuk[[18]](#footnote-18) terkait masalah-masalah sosial kemasyarakatan dan jumlahnya melebihi ayat-ayat tentang ibadah *mahdhah* berbanding 228 : 140[[19]](#footnote-19). Sedangkan kata “sosial” juga berasal dari bahasa latin *sosio* yang berartikan "berkenaan dengan masyarakat"[[20]](#footnote-20). Kata “sosial” alam bahasa Arab ialah *ijtimâ’iyyah* yang difahami sebagai “hal-hal yang terkait dengan lapisan masyarakat”[[21]](#footnote-21).

Mencermati kedua kata ini telah menjelaskan suatu kesimpulan bahwa komunikasi sosial itu adalah perbincangan yang dilakukan dengan bahasa yang sama-sama dimengerti dengan problematika yang berkenaan dengan tatanan masyarakat. Selanjutnya, komunikasi sosial akan dapat memenuhi kebutuhan emosional yang positif maupun negatif. Adapun yang positif berupa meningkatnya kesehatan mental, mengenal makna kemanusiaan (*humanity*), simpati, apresiasi dan rasa hormat. Sedangkan yang terkonotasi negatif meningkatkan rasa bangga, irihati bahkan kebencian.

**Tafsir Fiqh diantara Literatur-literatur Tafsir**

Tafsir Fiqh berasal dari bahasa Arab *at-tafsîr al-fiqhî* dan terdiri dari dua kata: *at-tafsîr* dan *al-fiqhî*. Kata *tafsîr* berasal dari kata *fassara yufassiru tafsîran[[22]](#footnote-22).* Kata *al-fasru* dimaknai dengan *kasf al-mugaththa* yang artinya “mengungkap sesuatu yang tertutup”[[23]](#footnote-23). Kata *at-tafsîr* dari sisi etimologi adalah *al-bayân, at-taudhîh, al-kasf* maupun *al-izhhâr*[[24]](#footnote-24). Kata-kata ini tentunya memiliki padanan kata dalam bahasa Indonesia yaitu keterangan, penjelasan, mengungkap dan menampakkan. Defenisi yang lebih teoritik terhadap *at-tafsîr* ini disebutkan sebagai “Disiplin ilmu yang digunakan dalam memahami *kitab Allah* SWT yang diturunkan kepada nabiNya Muhammad SAW dengan menjelaskan kandungannya serta mensosialisasikan hukum-hukumnya”[[25]](#footnote-25). Sedangkan kata fiqh dimaknai dari sisi etimologi dengan “memahami”, namun dari sisi terminologi adalah “satu disiplin ilmu tentang hukum-hukum syara’ yang bersifat *amaliah* sekaligus bersumber dari dalil-dalil rinci”[[26]](#footnote-26).

Mencermati kedua defenisi tersebut, yaitu *at-tafsîr* dan *al-fiqh* maka akan memberikan suatu kesimpulan bahwa tafsir fiqh itu merupakan kajian mendalam terhadap ayat-ayat al-Qurân yang terorientasi kepada ayat-ayat hukum saja. Untuk lebih kongkrit lagi, Muhammad al-Khatib menegaskan bahwa tafsir fiqh ini adalah salah satu corak tafsir al-Qurân[[27]](#footnote-27) yang mendominasi masalah-masalah fiqh, cabang-cabang maupun perbedaan pendapat dan *basic* argumentasi dalam pembahasannya. Corak tafsir al-Qurân seperti ditegaskan oleh Baidan adalah warna, arah, kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir[[28]](#footnote-28). Tafsir fiqh dapat disebut juga dengan *tafsir ayat al-ahkam* dan atau tafsir ahkam*.* Adz-dZahabî mengklassifikasi fase berkembangnya tafsir fiqh dalam tiga periodesasi[[29]](#footnote-29), a. Tafsir fiqh di era nabi SAW hingga munculnya era mazhab fiqh, b.tafsir fiqh pasca munculnya *taqlid* dan fanatisme mazhab, c. Tafsir fiqh yang beragam dampak dari banyaknya sekte-sekte dalam Islam.

Abu Bakr al-Jashshash (w: 370 H) dengan bukunya “*Ahkâm al-Qurân*” tercatat sebagai intrepreter pertama tafsir fiqh, kemudian diabad ke V muncul nama Abu al-Hasan ath-Thabarî yang dikenal dengan nama al-Kiyâ al-Harrâsa (w: 504 H) juga menulis buku dengan judul yang sama “*Ahkâm al-Qurân*”. Masih di abad ke V Abu Bakr Ibn al-‘Arabî (w: 543 H) menulis tafsir fiqh dengan judul yang sama dengan sebelumnya yaitu “*Ahkâm al-Qurân*”. Pada abad ke enam Abu ‘Abdullah al-Qurthubî (w: 671 H) juga menulis buku tafsir fiqh dengan judul “*al-Jâmi’ liahkâm al-Qurân*”. Tidak ketinggalan Jalaluddin as-Suyuthî (w: 911 H) menulis juga tafsir fiqh dengan judul buku “*al-Iklîl fi Isthinbâth at-Tanzîl*”. Dari kalangan ulama kontemporer terdapat nama Muhammad ‘Ali al-Sayis (w: 1976) dan Mannâ’ Khalîl al-Qaththân (w: 1999) menulis buku dengan judul yang sama yaitu *“Tafsîr Âyât al-Ahkâm*”[[30]](#footnote-30). Selain kedua ilmuan ini, Muhammad ‘Ali ash-Shabûnî menulis tafsir fiqh dengan judul “*Rawâi’ al-Bayân fî Tafsîri Âyâti al-Ahkâm min al-Qurân*”.

Karya-karya ilmiah tersebut telah menggambarkan tafsir fiqh dari mazhab mayoritas yang empat dan menunjukkan tafsir fiqh sebagai jenis keilmuan yang dikaji banyak orang dan sangat populer diberbagai kalangan[[31]](#footnote-31). Fahd al-Rumî menegaskan bahwa ilmu fiqh tumbuh di awal berkembangnya Islam, namun berkembangnya cabang-cabang ilmu fiqh terjadi di abad ke II disaat munculnya mazhab mayoritas yang empat dan juga mazhab fiqh dengan jumlah penganut minoritas[[32]](#footnote-32). Pengikut setia mazhab mayoritas dan minoritas ini mereduksi tafsir ayat-ayat ahkam dengan cara menulis ulang dan menafsirkan sesuai dengan kaedah-kaedah mazhab masing-masing dalam meng*istinbath* hukum dan kemudian terkontaminasi dengan fanatisme terhadap mazhab masing-masing[[33]](#footnote-33). Anehnya, walaupun kemunculan tafsir fiqh pada abad ke III dalam bentuk produk, kemudian diiringi dengan banyaknya literatur terkait hingga era saat ini, namun tidak ada satu defenisipun yang kongkrit terhadap tafsir fiqh yang bersumber dari literatur-literatur tersebut.

**Analitik Sebagai Metodologi Dasar Dalam Memahami Kandungan al-Qurân**

Analitik dalam bahasa Arab *at-tahlîlî* dikenal sebagai salah satu metodologi dalam menafsirkan al-Qurân. Munculnya *at-tahlîlî* sebagai salah satu metode tidak terlepas dari pembagian literatur tafsir al-Qurân dari ragam perspektif. Musâ’id ath-Thayyâr misalnya mengatakan pembagian tafsir dari perspektif metodologi adalah *at-tahlîlî*, *al-ijmâlî*, *al-muqârin* dan *al-maudhû’î[[34]](#footnote-34)*. Hal yang sama ditegaskan oleh Baidan bahwa diantara metode tafsir al-Qurân salah satunya adalah *at-tahlîlî[[35]](#footnote-35)*.

Analitik dalam bahasa arab *at-tahlîlî* berasal dari kalimat *tahlîl al-yamîn* dan kemudian pemakaiannya digunakan dalam setiap level pembicaraan[[36]](#footnote-36). Penggunaan ini selanjutnya lebih dispesifikkan oleh Ibrahîm Musthafâ dan mengatakan *at-tahlîlî* adalah “analisis terhadap sekumpulan kalimat dengan cara menjelaskan bagian-bagian dan fungsi-fungsinya”[[37]](#footnote-37). Ahmad Mukhtar menambahkan fungsi tersebut dengan cara “mengedepankan analitik sebagai dasar terhadap suatu kajian”[[38]](#footnote-38). Dalam defenisi yang lebih teoritis, tafsir *at-tahlîlî* adalah “menafsirkan ayat-ayat al-Qurân sesuai dengan urutan surat-suratnya, ayat-demi ayat, kata dan kalimat dan kemudian mengungkap nilai-nilai yang terkandung, hukum, aqidah, syariat maupun sosial”[[39]](#footnote-39).

Berpijak pada defenisi diatas, maka metode tafsir analitik adalah menafsirkan ayat-ayat al-Qurân dengan cara mengungkap ragam aspek yang terdapat dalam ayat-ayat sesuai dengan basic keilmuan dan kecenderungan seorang mufassir, surat demi surat sesuai dengan urutan mushaf al-Qurân. Oleh karena itu, hampir seluruh literatur tafsir menggunakan tafsir analitik sebagai corak utama dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qurân[[40]](#footnote-40), karena tafsir analitik berupaya untuk mengetahui tujuan kalimat dari sisi linguistik dan syariat, hubungan antar kalimat dalam satu ayat maupun dengan ayat yang lain, peran qiraat dan dampaknya terhadap makna dan juga kemukjizatan al-Qurân[[41]](#footnote-41). ‘Abd al-Badi’ an-Nirbânî menegaskan bahwa analitik merupakan operasional berpikir yang dilakukan oleh akal dalam mengelaborasi suatu obyek untuk menghasilkan sebuah pengetahuan[[42]](#footnote-42).

**Muslim dan Non-Muslim dalam Gambaran Al-Qurân**

"Muslim" dan "Islam" merupakan dua kata yang telah disebut Al-Qurân dengan latar belakang cerita, tujuan dan konotasi yang berbeda[[43]](#footnote-43). Kata "Islam" dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) disebut sebagai "satu aliran keyakinan yang memiliki syariat yang wajib dilakukan pengikutnya dalam kehidupan mereka sehari hari”[[44]](#footnote-44). Syariat ini adalah implementasi ritual yang dilaksanakan oleh pemeluknya berupa syahadat, shalat, puasa ramadhan, menunaikan zakat dan melaksanakan haji[[45]](#footnote-45) bagi yang sanggup"[[46]](#footnote-46). Kata “Islam” dapat juga diartikan dengan "mengakui kebenaran dengan lisan". Perbedaannya dengan "Iman" adalah Iman "mengakui kebenaran dengan hati"[[47]](#footnote-47), namun dalam prakteknya, kata "Islam" dan "Iman" dipakai secara bersamaan karena salah satu sudah mewakili dari yang lain dan juga karena berasal dari sumber yang sama[[48]](#footnote-48). Perbedaan ini kemudian dianggap sebagai dikotomi terhadap fakta bahwa setiap muslim belum tentu mukmin dan setiap mukmin sudah tentu muslim[[49]](#footnote-49).

Kata “Islam” dalam defenisi yang lebih teoritik telah disampaikan oleh Sayyid Quthub yaitu "Ketauhidan (keyakinan) mutlak dengan segala kekhususan dan kewajiban yang melekat serta tidak akan bisa bersanding dengan syirik sama sekali"[[50]](#footnote-50). Mencermati defenisi tersebut kemudian mengarahkan pada realitas bahwa "Islam" dipandang sebagai implementasi kepatuhan[[51]](#footnote-51). Implementasi kepatuhan dapat dilakukan dengan cara berserah diri, obyektif, taat, patuh, sistem, metode dan juga hukum[[52]](#footnote-52).

Kata "muslim" difahami sebagai "penganut agama Islam"[[53]](#footnote-53). Sayyid Quthub menegaskan lebih rinci bahwa muslim adalah "orang-orang yang hanya menyembah Allah SWT sebagai tuhannya dan juga menghambakan diri kepada Allah SWT semata dan tidak saling membantu untuk menyekutukan Allah SWT"[[54]](#footnote-54). Dalam kaitannya dengan seluruh ummat manusia, telah ditegaskan oleh al-Khathîb bahwa individu-individu yang meyakini risalah yang dibawa oleh nabi dan rasul tanpa mengubah ataupun menggantinya, maka mereka adalah orang-orang yang diakui sebagai seorang muslim[[55]](#footnote-55). Oleh karena itu, Islam dan muslim bukan hanya syariat dan penganut yang teralamatkan kepada syariat dan ummat Nabi Muhammad SAW saja secara khusus, akan tetapi juga mencakup syariat dan pengikut nabi-nabi sebelumnya[[56]](#footnote-56). Islam sebagai agama dan keyakinan juga merupakan dakwah nabi dan rasul terdahulu[[57]](#footnote-57), dengan wasiat untuk menjalankannya, tanpa pernah berkeyakinan lain, serta terlarang wafat kecuali dalam kondisi memeluk agama Islam.

Karakteristik muslim seperti diuraikan diatas merupakan karakteristik yang membedakan individu seorang muslim dengan jenis manusia penganut ideologi yang lain. Realisasi terhadap tahapan seorang muslim hal yang urgen untuk dilakukan dan tidak akan terakui sebagai seorang muslim tanpa melakukan realisasi tahapan tersebut walaupun pada lisannya tetap mengaku sebagai muslim.

Berbeda dengan kata Islam dan Muslim yang tersebut jelas dalam beberapa ayat al-Qurân, kata non-muslim atau *ghair muslim* tidak ditemukan sama sekali. Dalam membahasakan non-muslim, al-Qurân mengungkap eksistensi komunitas, keyakinan dan aktifitas ritual yang dilakukan dalam bentuk seruan maupun dialoq terbuka. Non-muslim yang diungkap al-Qurân sesuai dengan perjalanan missi dakwah Nabi Muhammad SAW. Komunitas non-muslim tersebut adalah *musyrik* (warga Makkah) pra hijrah, Yahudi, Nasrani dan *ahl kitab* (warga Madinah) pasca hijrah.

Musyrik merupakan justifikasi yang disematkan kepada penduduk Makkah yang saat itu secara mayoritas berkeyakinan sebagai penyembah berhala. At-Thabarî telah menyebutkan hal yang sama, bahwa musyrik adalah penyembah berhala (patung) dan penyembah batu dari kalangan bangsa Arab saat itu, dan tidak pernah diturunkan kepada mereka kitab suci apapun[[58]](#footnote-58). Kata *musyrik* dalam bahasa Arab berasal dari "*asy-syirk*" yang artinya "kafir"[[59]](#footnote-59), karena aktifitas ritual yang menduakan Allah SWT[[60]](#footnote-60). Sayyid Thanthawi berpendapat bahwa kata "*musyrik*" berasal dari "*al-isyrâk*"[[61]](#footnote-61) dengan interpretasi "menjadikan sesuatu diantaramu dan diantara selainmu sekutu". Oleh karena itu, maka orang-orang yang beragama dengan meyakini banyaknya tuhan, bersama dengan bertuhankan Allah SWT juga masuk dalam kategori syirik[[62]](#footnote-62). Defenisi yang lebih tegas menjelaskan bahwa “*musyrik*” adalah "orang-orang yang menserikatkan Allah SWT sebagai tuhan"[[63]](#footnote-63). Memperhatikan ragam interpretasi tersebut, maka kata "*musyrik*" teralamatkan kepada individu-individu yang secara sadar atau tidak sadar dan sengaja atau tidak sengaja telah melakukan aktifitas ritual dengan menyembah selain Allah SWT sebagai tuhan.

Selain menyebut kata *syirik* maupun *musyrik*, al-Qurân juga telah mengungkap terminologi *Andâd*, *âlihah*, *thogût* dan *Arbâb*[[64]](#footnote-64)sebagai bentuk-bentuk syirik. Maksud dan tujuan kalimat *musyrik*, *musyrikîn* atau *musyrikât* dalam al-Qurân adalah penyembah berhala dan bukan komunitas Yahudi dan Nasrani karena al-Qurân membahasakan kedua kelompok ini dengan terminologi Ahl-kitab. Keyakinan-keyakinan yang ada di era saat ini memperlihatkan aktifitas ritual berupa penyembahan berhala, bahkan keyakinannya juga mengisyaratkan untuk bertuhankan kepada berhala, selain tentunya memiliki kepercayaan-kepercayaan lain, sehingga pemakaian kata *musyrik* yang muncul di era pra Islam masih relevan implementasi dan penerapannya dengan era sekarang.

Yahudiadalah suatu komunitas masyarakat yang menjadi penduduk Madinah dan juga Khaibar saat Nabi SAW hijrah. Komunitas Yahudi ini terpolarisasi dalam beberapa suku besar, diantaranya Bani Quiniqa, Bani Nadhir, Bani Quraizhah dan juga kelompok-kelompok kecil Yahudi Taima, Fadak dan Wadi al-Qura[[65]](#footnote-65). Kelompok Yahudi yang bertempat tinggal disekitaran Madinah dan Khaibar ini tercatat dalam sejarah sebagai kelompok Yahudi yang menyelamatkan diri dari kekuasaan Romawi yang saat itu telah menaklukkan kerajaan Israel *old* di Palestina. Kata Yahudi dinisbatkan kepada Bani Israil yang diakui sebagai ummatnya Nabi Musa A.S. Bani Israil pernah bermigrasi ke mesir dan menjadi komunitas masyarakat beberapa abad, sebelum dibawa kembali bermigrasi keluar dari Mesir oleh Nabi Musa A.S. Klan Israil ini teridentifikasi juga sebagai bangsa Ibrani sebagai justifikasi terhadap keturunan Nabi Ibrahim A.S[[66]](#footnote-66). Dinamakan dengan Yahudi salah satunya karena bertaubat pada suatu waktu, dan seterusnya penamaan ini familiar terhadap yang taubat maupun yang tidak[[67]](#footnote-67).

Nasrani juga salah satu komunitas masyarakat yang menetap di sekitaran Madinah pra hijrahnya Nabi SAW ke Madinah. Kata nasrani berasal dari bahasa Arab *nashrânî*,bentuk tunggal dari *nashârâ* yang merujuk kepada nama sebuah desa di kawasan Syam yang dikatakan dengan *nashrân[[68]](#footnote-68)*. Kata *nashrânî* kemudian digunakan terhadap pemeluk agama dan keyakinan ini[[69]](#footnote-69). Muhammad Ruwas Qal’âjî dan Hamid Shadiq Qanbî menyebutkan nashrani diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *christian[[70]](#footnote-70)*. Ahmad Mukhtar menyebutkan bahwa *nashrânî* bentuk tunggal dari *nashârâ* dan kata ini dialamatkan kepada penganut agama Isa al-Masîh[[71]](#footnote-71).

Kaum Muslim di era Nabi Muhammad SAW memiliki keberpihakan yang mendalam terhadap komunitas Nasrani dalam perseteruan antara dua kerajaan dengan pelaku dua bangsa dan dua ideologi besar saat itu, yaitu Nasrani (ahl-kitab) dan Majusi (penyembah api, aninisme)[[72]](#footnote-72). Nasrani diwakili oleh bangsa Rum sedangkan Majusi terwakili oleh bangsa Persia[[73]](#footnote-73). Hubungan Islam dan Nasrani disaat dakwah nabi mulai berkembang di kota Makkah sesungguhnya memiliki hubungan yang sedikit lebih baik[[74]](#footnote-74), bahkan agak sedikit emosional[[75]](#footnote-75).

Yahudi dan Nashrani secara gamblang banyak tersebut dalam ayat-ayat al-Qurân, diantaranya adalah firmanNya “*wa qâlat an-nashârâ al-masîhu ibnu Allah*”[[76]](#footnote-76), dan firmanNya “*Mâ kâna ibrâhîmu yahudiyyan walâ nashrâniyyan wa lâkin kâna hanîfan musliman*”[[77]](#footnote-77). *"dan orang-orang Nasrani berkata: "Al Masih itu putera Allah". " Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi berserah diri (kepada Allah)".*

Ahlu kitab adalah kelompok masyarakat non-muslim ke-empat yang sering disebut dalam ayat al-Qurân. Golongan yang dimaksud dengan ahlu kitab ini adalah komunitas Yahudi dan Nasrani yang menjalankan ritual keyakinan mereka sesuai dengan Taurat dan Injil[[78]](#footnote-78). Muhammad ‘Amîm menyebutkan jangkauan yang lebih luas terhadap ahlu kitab dengan mengatakan “Yahudi yang dikenal dari Bani Israil dan Nasrani yang meyakini agama samawi dan mereka memiliki kitab yang diturunkan seperti suhuf Ibrahim, Taurat Musa, Zabur Daud dan Injil Isa *‘alaihim as-salaâm*”[[79]](#footnote-79)*.* Terlebih dari hal tersebut,Imam Syafi'i berpendapat bahwa komunitas ahl-kitab sudah tidak ada lagi pasca Nabi Muhammad SAW diutus menjadi Nabi dan Rasul. Pengikut yang memeluk keyakinan ini pasca turunnya al-Qurân maka mestilah menerima Islam sebagai keyakinannya, sehingga mereka juga mesti membayar *jizyah* (pajak) sebagaimana halnya warga yang masih musyrik[[80]](#footnote-80). Oleh karena itu, kalau di era nabi saja sudah tidak terkategori lagi sebagai ahl-kitab, apalagi ummat-ummat lain dan keyakinan-keyakinan lain yang bermetamorfosis menjadi sekte yang bermacam-macam diera sekarang ini dan juga pengikut aninisme modern dengan nama agama dan keyakinan yang bermacam-macam.

*As-Shôbiîn* dan *al-Majusi* adalah kelompok non-muslim berikutnya yang didokumentasikan al-Qurân[[81]](#footnote-81). *As-Shôbiîn* adalah kelompok yang mengingkari adanya “sang pencipta”, sedangkan *al-Majusi* merupakan golongan penyembah api[[82]](#footnote-82).

**Studi Analitik Komunikasi Sosial dalam Tafsir Fiqh Antara Muslim dan Non-Muslim dalam al-Qurân**

Secara umum, tafsir dapat dikatakan sebagai produk ijtihadnya ulama-ulama yang memiliki potensi dan ilmu pengetahuan yang cukup dalam menafsirkan al-Qurân. Muhrif Saqâ mengatakan bahwa penafsiran al-Qurân tidak lebih dari sekedar ijtihad dalam rangka menjelaskan dan menguraikan kandungan al-Qurân berdasarkan pakem-pakem yang dianut dalam dunia penafsiran[[83]](#footnote-83). Suryadilaga mengatakan hal yang sama, bahwa al-Qurân dalam satu kesempatan memperkenalkan diri sebagai *hudan* (petunjuk) namun, dalam kesempatan lain memperkenalkan diri juga sebagai *al-furqân* (pembeda). Upaya dalam memahami al-Qurân secara akurat dikenal dengan istilah tafsir[[84]](#footnote-84).

**Komunikasi Sosial dalam Format Untuk Saling Mengenal**

Perintah untuk saling mengenal antara sesama manusia adalah bentuk komunikasi sosial utama yang diperintah oleh al-Qurân, yang terdapat dalam surat *al-Hujurât*: 13, “*yâ ayyuha an-nâsu innâ khalaqnâkum min dzakarin wa untsâ wa ja’alnâkum syu’ûban wa qabâilan liya’ârafû inna akramakum ‘inda Allâhi atqâkum inna Allâha ‘alîmun khabîr*”. Ibn al-Jauzî mengatakan bahwa ayat tersebut diturunkan pasca penaklukan kota Makkah usai Bilal bin Rabah melantunkan adzan dari atas Ka’bah[[85]](#footnote-85).

Ayat ini menegaskan asal usul manusia dari jenis kelamin pria dan wanita yaitu berasal dari Nabi Adam A.S dan Ibu Hawa dan kemudian bermetamorfosis dalam suku-suku dan bangsa-bangsa yang berbeda. Ibn ‘Athiyyah mengatakan dua interpretasi dengan dua indikasi yang berbeda, dalam kalimat “*dzakarin wa untsâ*”, *pertama*: yang dimaksud adalah Adam A.S dan Ibu Hawa, maka indikasinya seolah-olah Allah SWT mengatakan “*sesungguhnya kami (Allah SWT) menciptakan kamu semua dari Adam dan Hawa*”. *Kedua*: *dzakarin wa untsâ* bisa juga sebagai “nama terhadap jenis sesuatu”, oleh karena itu indikasinya adalah seolah-olah Allah SWT mengatakan “*sesungguhnya kami (Allah SWT) menciptakan kamu semua dari sperma pria dan indung telur wanita*”[[86]](#footnote-86).

Kalimat “*litaârafû*” merupakan kata kunci komunikasi sosial yang muncul dalam teks ayat ini. Kata *at-ta’âruf* adalah argumentasi yang disertai dengan hikmah terhadap penciptaan dengan latar belakang bangsa dan suku[[87]](#footnote-87), sekaligus untuk menghindari fanatisme[[88]](#footnote-88). Muhammad Makki menginterpretasikan *sy’ûban wa qabâila* dengan “saling menyesuaikan” dengan mencarai kesesuaian antara yang satu dengan yang lain, sehingga saling kenal[[89]](#footnote-89). Disisi lain, adz-dZuhailî menjelaskan lebih detail lagi alasan penciptaan manusia dengan latar belakang bangsa, suku dan keluarga yang berbeda, yaitu untuk saling mengenal, berkomunikasi, berinteraksi dan kerjasama, serta bukan untuk memutuskan, memusuhi, membanggakan, ghibah yang berpotensi perdebatan dan permusuhan dan serta bukan untuk membanggakan *nasab* dan juga klan[[90]](#footnote-90).

Mengenal *nasab* dalam ajaran Islam sebagai kategori “tuntutan syari’at” seperti ditegaskan oleh as-Sa’dî[[91]](#footnote-91) merupakan bagian penting yang disuarakan ayat ini. Mengenal nasab yang dimaksud menurut Abu Bakr al-Jazâirî berbentuk penciptaan dalam sebuah bangsa, suku, keluarga besar dan kemudian pasangan suami istri, agar tercipta lingkungan sosial yang kondusif dalam bentuk tolong menolong maupun kerjasama[[92]](#footnote-92). Fanatisme beragama, berbangsa dan bersuku dianulir oleh ayat tersebut dengan kaliamat “*inna akramakum ‘inda Allâhi atqâkum*”. Disamping itu, menurut al-Khathîb kalimat tersebut juga dipandang sebagai pelurusan terhadap pemahaman-pemahaman yang keliru yang telah terkontaminasi dalam jiwa seorang manusia berupa fenomena material dan spiritual antar kelompok, sekaligus untuk mempatenkan nalar cerdas dalam hal proporsionalitas dalam memandang setiap manusia[[93]](#footnote-93).

Komunikasi sosial yang terbangun dalam ayat ini merupakan bentuk komunikasi sosial yang dapat dilakukan terhadap seorang muslim dan juga non-muslim bahkan dengan seluruh manusia dengan pengarus utamaan hukum dan etika. Argumentasi ini muncul berdasarkan teks ayat dalam kalimat “*yâ ayyuha an-nâs*”. Al-Khatîb mengatakan, di satu sisi tujuan ayat ini kepada penduduk Makkah yang masih musyrik saat itu, namun disisi lain, pendengar dan pelaku implementasi adalah warga muslim. Al-Khathîb melanjutkan “*an-nâs*” (manusia) yang dimaksud adalah muslim dan non-muslim yang diakui sebagai “saudara dalam kemanusiaan” karena berasal dari tubuh yang satu yaitu Adam A.S[[94]](#footnote-94). Ibn ‘Ashûr mengatakan realisasi ayat ini juga teralihkan dari sebuah kewajiban berkomunikasi dan berinteraksi secara global, kearah realisasi yang mesti dilakukan oleh setiap individu, karena setiap suku memiliki dasar fanatisme terhadap kesukuannya masing-masing[[95]](#footnote-95).

**Komunikasi Sosial dengan Mengadakan Perjanjian Damai**

Perjanjian damai merupakan komunikasi sosial yang pernah dilakukan nabi dengan pihak non-muslim diantaranya dengan golongan Yahudi, Nasrani, suku-suku Arab pedalaman dan juga dengan komunitas musyrik Makkah. Rival terbesar sepanjang sejarah dakwah nabi yaitu komunitas musyrik Makkah pra penaklukan (*fathu* Makkah), juga pernah bersama nabi dalam sebuah kesepakatan damai yang dikenal dengan perjanjian Hudaibiah. Komunikasi sosial kemudian menjadi buntu disaat komunitas musyrik Makkah melanggar butir-butir kesepakatan, seperti yang didokumentasikan dalam surat at-Taubah ayat 1 firman Allah SWT : “*barâatun min Allâhi wa rasûlihi ila al-ladzîna ‘âhadtum min al-musrikîna*”. *(Inilah pernyataan) pemutusan hubungan dari Allah dan RasulNya (yang dihadapkan) kepada orang-orang musyrikin yang kamu (kaum muslimin) telah mengadakan perjanjian (dengan mereka).* Kata *barâah* dalam ayat tersebut adalah sinonim dari *takhallasha* yang dialihkan bahasakan dengan selesai, *clean* and *clear*[[96]](#footnote-96). *al-'Ahd* dan *al-mu'ahadah* adalah "perjanjian antara dua belah pihak dengan syarat-syarat yang mengikat"[[97]](#footnote-97). Pelaksana dalam kesepakatan damai ini adalah Allah dan RasulNya disatu pihak dan golongan Musyrik Makkah di pihak lain.

Ayat ini kemudian mengungkap sikap musyrik Makkah yang secara sepihak melanggar isi perjanjian dan tervalidasi sebagai sebuah pembatalan kesepakatan dan kemudian menyampaikan bahwa Allah dan RasulNya telah *clean* and *clear* dengan isi perjanjian tersebut[[98]](#footnote-98), serta memerintahkan untuk membatalkan perjanjian[[99]](#footnote-99) sehingga warga muslim telah boleh melakukan apa yang terlarang sebelumnya. Al-Razî menegaskan dalam pembatalan perjanjian secara sepihak mestilah mengacu kepada tiga hal[[100]](#footnote-100), *pertama*: isi perjanjian telah di langgar salah satu pihak, *kedua*: jangka waktu tertentu yang disepakati hingga ada perintah Allah SWT untuk membatalkannya, *ketiga*: berakhirnya batas waktu yang telah disepakati.

**Komunikasi Sosial dalam Bentuk Hubungan yang lebih *Soft* dengan Nasrani**

Yahudi dan Nasrani adalah komunitas non-Muslim yang menetap berdampingan dengan secara sosial dengan Nabi SAW dan sahabat di kota Madinah. Kedua komunitas ini memiliki visi dan Misi yang sama yaitu memusuhi Islam sebagai agama, Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul serta sahabat-sahabat sepagai penganut Islam dan pengikut Muhammad SAW. Dalam hal memusuhi dan mengkonfrontasi, komunitas Yahudi lebih keras, kejam dan lebih licik dari komunitas Nasrani. Ummat Nasrani di sekitaran Madinah dan juga semanjung Arabia tidak melakukan seperti yang dilakukan oleh kaum Yahudi, malah kecenderungan yang ada adalah "melindungi" nabi dan juga pengikutnya, seperti Buhairah yang meminta Abu Thalib untuk kembali ke Makkah dan mengamankan Muhammad remaja (SAW) dalam salah satu kafilah dagang, kemudian juga perlindungan Najasyi (raja Nasrani kerajaan Habsyah) yang melindungi sahabat-sahabat dalam histori Hijrah satu dan juga Hijrah dua. Al-Qurân mengungkap permusuhan hubungan kedua komunitas ini dalam Q.S. al-Mâidah ayat 82: “*latajidanna asyadda an-nâsi ‘adâwatan li alladzîna âmanû al-yahûda wa al-ladzîna asyrakû wa latajidanna aqrabahum mawaddatan li al-ladzîna âmanû al-ladîna qâlû innâ nashârâ dzâlika bi anna minhum qissîsîna wa ruhbânan wa annahum lâ yastakbirûn*”. (*Sesungguhnya kamu dapati orang-orang yang paling keras permusuhannya terhadap orang-orang yang beriman ialah orang-orang Yahudi dan orang-orang musyrik. Dan sesungguhnya kamu dapati yang paling dekat persahabatannya dengan orang-orang yang beriman ialah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya kami ini orang Nasrani." Yang demikian itu disebabkan karena di antara mereka itu (orang-orang Nasrani) terdapat pendeta-pendeta dan rahib-rahib, (juga) karena sesungguhnya mereka tidak menymbongkan diri*). Kata kunci dalam ayat ini adalah *'adâwah* dan *mawaddah. 'adâwah* diterjemahkan dengan "kebencian dan permusuhan[[101]](#footnote-101)" dan tingkat permusuhan yang dilakukan sudah menjurus kepada aksi[[102]](#footnote-102). *Mawaddah* dapat diartikan dengan "persahabatan dan juga persaudaraan"[[103]](#footnote-103) dan juga dengan "kasih sayang"[[104]](#footnote-104). *Mawaddah* dalam penjelasan yang lebih teoritik yaitu "rasa yang menyatu antara dua individu atau lebih dalam strata kemasyarakatan dan juga kasih sayang yang bersifat selamanya"[[105]](#footnote-105).

Pelaku komunitas sosial yang tersebut dalam ayat diatas adalah Yahudi, Nasrani dan Musyrik. Yahudi dan Musyrik digambarkan memusuhi nabi dan sahabatnya dengan level permusuhan yang dalam, bahkan sudah menjurus kepada aksi dan tindakan. Sejarah mencatat rentetan tindakan permusuhan yang dilakukan oleh warga Yahudi Madinah kepada Nabi pasca kesepakatan damai, berupa tindakan-tindakan pelecehan kepada komunitas Muslim maupun tindakan makar berupa pengkhianatan terhadap poin kesepakatan damai lalu kemudian bealiansi dengan warga Musyrik Makkah untuk dalam perang parit (*khandaq*). Tidak kalah menarik perang psikologis yang dikobarkan warga musyrik Makkah berupa bully dan persekusi, bahkan dibarengi dengan siksaan fisik kepada sahabat, dan juga aksi untuk mengeksekusi Nabi, ditambah lagi dengan rentetan perang yang terimplementasi dalam beberapa medan.

Nashrani yang merupakan kelompok ketiga yang tersebut dalam ayat, tidak memiliki silsilah permusuhan kepada Nabi dan sahabatnya yang diungkap oleh sejarah seperti yang dilakukan oleh komunitas Yahudi dan Musyrik. Walaupun tidak menyebut nama, namun interpretasi nasrani yang dimaksud mengarah kepada raja Najasyi (raja *Habsyah*) dan bisa juga ke pengikut Isya A.S[[106]](#footnote-106) yang bertemu Islam dan memeluknya dikarenakan pengakuan terhadap kebenaran dan ketiadaan rasa rendah diri dengan isi kebenaran tersebut. *al-Qissûn* dan *al-ruhbân* adalah subyek berikutnya yang disebutkan ayat diatas. Kalimat *Al-Qissîsûn* berbentuk jamak dan tunggalnya adalah *qisîs* yang dimaknai dengan "pelayan agama Masehi dan imam mereka dalam setiap aktifitas ibadah yang mereka lakukan"[[107]](#footnote-107). Selain makna tersebut, *qisîs* juga dapat dimaknai sebagai "seorang hamba yang banyak berzikir"[[108]](#footnote-108). Kalimat *al-ruhbân* berbentuk jamak dan tunggalnya adalah *al-râhib*[[109]](#footnote-109), berasal dari kata *rahaba* yang artinya "bersembunyi" atau mengasingkan diri, karena rahib-rahib mengasingkan diri di biara-biara[[110]](#footnote-110) dengan benar-benar meninggalkan kesenangan duniawi dan segala aspek kelezatannya, serta mengasingkan diri dari masyarakat sekitarnya dan kemudian beribadah sesuai tata cara mereka masing-masing[[111]](#footnote-111). Untuk lebih mempermudah pemahaman kalimat *al-qissûn* dan *al-ruhbân* maka ditafsirkan dengan “cendekiaman Nasrani”, dan atau “ahli Ibadah Nasrani”[[112]](#footnote-112).

Mencermati kalimat *al-qissûn* dan *al-ruhbân* versi etimologi dan terminologi, *al-qissûn* dan *al-ruhbân* yang dimaksud berbeda dengan pendeta agama kristiani dalam dunia modern sekarang, walaupun secara formulasi kedudukan spritual tetaplah sama. Perbedaan utama tersebut menyangkut keyakinan dan juga aktifitas kerohanian serta implementasi perbuatan. Rahib Buhaira dan Waraqah bin Naufal misalnya meyakini ke-Nabian Nabi Muhammad SAW karena disebutkan dalam kitab suci mereka, demikian juga dengan rahib-rahib di kerajaan Habsyah pasca Ja'far bin Abd Muthalib membacakan ayat-ayat al-Qurân yang berkenaan dengan Nabi Isya A.S. Dalam hal aktifitas kerohanian misalnya *al-qissûn* dan *al-ruhbân* benar-benar menyepi untuk beribadah serta meninggalkan kesenangan duniawi. Dalam perbuatan sehari-hari *al-qissûn* dan *al-ruhbân* benar-benar mengamalkan ajaran Taurat dan Injil, sehingga mereka mengakui kebenaran munculnya seorang Nabi dari kalangan bangsa Arab.

Perbandingan level permusuhan yang dilakukan oleh komunitas Yahudi dan Nasrani, menarik juga dengan mencermati ayat diatas denga riwayat Abu Hurairah bahwa Nabi SAW bersabda “*mâ khalâ yahudiyâni bi muslimin illâ hammâ bi qatlihî*”[[113]](#footnote-113) yang menjelelaskan dalam suatu kondisi, mengeksekusi dua orang warga Yahudi yang bersembunyi. Nasrani sebagai komunitas dan individu, saat itu bukan dalam kondisi memusuhi Nabi dan sahabat, akan tetapi ada juga yang yang sedikit bersahabat seperti *al-qissûn* dan *al-ruhbân*[[114]](#footnote-114), bahkan sebagian mereka ini meneteskan air mata (menangis) ketika mendengar ayat-ayat al-Qurân dibacakan[[115]](#footnote-115). Hal ini dikarenakan berbagai hal, utamanya adalah sifat dan karakter, kaum Yahudi digambarkan sebagai kaum yang sombong dan takabbur, sementara *al-qissûn* dan *al-ruhbân*nya Nasrani digambarkan dengan tawadu' dan rendah hati[[116]](#footnote-116). Sirajuddin mengatakan, “Nasrani cenderung tidak iri hati terhadap keyakinan lain dan tidak juga menyakiti ummat manusia yang lain”[[117]](#footnote-117). Selain sifat dan karakter, agama diyakini juga sebagai faktor pendorong terhadap permusuhan yang dilakukan. Al-Qasimî menegaskan bahwa Yahudi mewajibkan menebar permusuhan dan teror terhadap orang yang berbeda agama dengan mereka dengan cara apapun, seperti pembunuhan dan penekanan ekonomi, sementara hal-hal yang demikian itu terlarang untuk yang berkeyakinan Nasrani[[118]](#footnote-118). Tidak memandang agama samawi semata-mata milik Nasrani, juga menjadi alasan berikutnya, dilain pihak, Yahudi melihat kebaikan agama samawi itu milik mereka sendiri dan bangsa lain terlarang untuk menganut agama mereka atau ikut serta menganut agama Islam[[119]](#footnote-119). Sayyid Thanthawi mengatakan "pujian-pujian ini hanyalah sebatas menghadapi kejahatan atau hal-hal jahat dan bukanlah pujian yang sebenarnya, karena kata-kata dalam memusuhi ummat Islam dan sedikit hubungan yang lebih soft atau memiliki ikatan emosional tidaklah me*nafi*kan ke-kufuran mereka dan juga lemahnya mereka[[120]](#footnote-120).

**Komunikasi Sosial dalam Hal Dialoq Setara dengan Penganut Ahl Kitab**

Kalimat *ahl kitâb* ditemukan dibanyak tempat dalam al-Qurân dalam sebaran surat yang bermacam-macam. Ahl Kitâb yang dimaksud adalah komunitas Yahudi dan juga ummat Nasrani. at-Thabarî menjelaskan yang dimaksud dengan *ahl kitâb* dalam ayat ini adalah "pemilik dua kitab" yaitu Taurat dan Injil dengan tidak mengedepankan salah satu dari kedua penganut ajaran ini[[121]](#footnote-121). Ayat-ayat yang terdapat di dalamnya kalimat “*ahl-kitâb*” secara mayoritas cenderung berisikan ajaran tauhid, kekufuran dan aktivitas keseharian mereka dalam iri hati, dengki, takabbur, makar dan menyesatkan. Allah SWT dalam al-Qurân telah bersikap kepada Ahl Kitâb dalam menghadapi kekufuran serta aktifitas keseharian mereka yang menyesatkan, dalam firmanNya surat *âl-'Imrân* ayat 64: “*qul yâ ahla al-kitâbi ta’âlau ilâ kalimatin sawâin bainanâ wa bainakum illâ na’buda illa Allaha walâ nusyrika bihî syaiâ walâ yattakhidza ba’dunâ ba’dhan arbâban min dûni Allah fain tawallau faqûlû isyhadû biannâ muslimûn*. (*Katakanlah: "Hai Ahli Kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan Dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai tuhan selain Allah." Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)."*).

Ada perbedaan pendapat dikalangan *mufassir* dalam kekhususan turunnya ayat ini, diantara pendapat yang muncul tersebut, *pertama*: ayat ini diturunkan kepada Yahudi dari kalangan Klan Israel, dan *kedua*: ayat ini secara khusus diturunkan kepada kalangan Nasrani penduduk Najran[[122]](#footnote-122). Walaupun seperti demikian, ats-Tsa'labi dalam tafsirnya menjelaskan sebab turunnya ayat ini, yaitu tibanya utusan komunitas Nasrani Najran ke kota Madinah dan mereka bertemu dengan warga Yahudi dan kemudian muncullah perdebatan tentang Nabi Ibrahim A.S. Mereka berkata "ya Muhammad, kami berbeda pendapat tentang Ibrahim, warga Nasrani menganggap Ibrahim adalah penganut Nasrani dan Ibrahim adalah manusia yang paling utama. Warga Yahudi berkata dan mengklaim persis seperti klaimnya warga Nashrani. Nabi Muhammad SAW kemudian menjawab, kedua komunitas tersebut tidak ada yang mengikut kepada agama Nabi Ibrahim A.S, akan tetapi ia adalah seorang yang *hanif* dan saya (Muhammad SAW) mengikut agamanya dan kalian ikutilah agamanya yaitu Islam"[[123]](#footnote-123).

*Sawâ* dalam ayat diatas ditafsirkan dengan *mustawiyah* dan diterjemahkan dengan "sama". Kalimat *sawâ bainanâ wa bainakum* ditafsirkan az-Zumukhsyarî dengan "*mutatsâwiyah* *bainanâ wa bainakum* yang artinya "sama diantara kami dengan kamu" dengan tidak membedakan isi dari al-Qurân, Taurat dan juga Injil*[[124]](#footnote-124)*. Kata *sawâ* juga dapat ditafsirkan dengan *"âdil"*[[125]](#footnote-125) yang pengertian dan pemakaiannnya sama persis dengan bahasa Indonesia. Anonim "sama" dan "adil" dalam bahasa Indonesia sama seperti satu derajat, satu level atau satu kedudukan, seiring dan tanpa memandang yang satu lebih rendah dari yang lain. Kalimat *arbâb* berbentuk jamak dan tunggalnya *al-rab* dan didefenisikan sebagai[[126]](#footnote-126) "seseorang yang berperan sebagai orang yang dihormati, mengayomi dan melindungi, mentaati yang disuruh dan dilarangnya, dan yang utama dilakukkannya adalah memiki hak pen*tasyrî’an* berupa pengharaman dan penghalalan". Fenomena peran *arbâb* dalam komunitas ahl kitâb lebis spesifik dijabarkan oleh at-Thabarî adalah "mentaati dan mengikuti pemimpin-pemimpin yang memerintahkan untuk bermaksiat kepada Allah dan meninggalkan apa yang dilarangnya walaupun hal tersebut merupakan ketaatan kepada Allah SWT[[127]](#footnote-127). Memperhatikan definisi yang tersebut diatas maka disimpulkan bahwa kalimat *arbâb* mengarah kepada seseorang yang dianggap sebagai orang yang terhormat, berpengaruh, pintar, cerdas dan dapat berperan menghalalkan dan juga mengharamkan.

Komunikasi sosial adalah perintah yang muncul dalam ayat diatas, kepada Nabi Muhammad SAW untuk berdakwah, berdialog, berbicara dan berkomunikasi dengan komunitas Ahl Kitâb yang terdiri dari warga Yahudi, Nasrani sebagai penganut kitab suci Taurat dan Injil. Dialoq dilakukan haruslah dalam formula *kalimatin sawâ*[[128]](#footnote-128)*.* Komunikasi social ini sebagai bentuk dari pengakuan eksistensi masing-masing, namun tetap dengan materi utama yaitu hanya menyembah Allah SWT dan tidak mensyerikatkannya dengan siapapun serta tidak meyakini kecendekiaan seseorang yang dianggap mampu sebagai syerikat kepada Allah SWT. Materi komunikasi yang sangat penting ini disebabkan Ahl Kitâb yaitu Yahudi dan Nasrani menjadikan orang-orang yang mereka kasihi sebagai Tuhan yaitu Uzair dan Isya A.S, selain tetap bertuhankan kepada Allah SWT.

Mencermati deskripsi dan opini diatas dapat disimpulkan bahwa Ummat Islam dalam lingkup individu maupun kelompok memiliki ruang untuk berkomunikasi sosial dengan penganut agama, keyakinan, kepercayaan dan ideologi dalam bentuk dialoq, diskusi atau tanya jawab dengan duduk sama tinggi tanpa menganggap penganut keyakinan atau agama lain lebih tinggi ataupun lebih rendah.

**Daftar Pustaka**

Abd Mu’id Aris Shofa. *Memaknai Kembali Multikulturalisme Indonesia Dalam Bingkai Pancasila*. Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan, Vol. 1, No. 1, 2016. halaman 34-40

Abdul Syukur. Mengenal Corak Tafsir al-Qurân, Jurnal al-Furqania, Vol. 01, No. 01 Agustus 2015

Amir, M. *Etika Komunikasi Massa Dalam Pandangan Islam.* Jakarta: Logos Wacana Ilmu: 1999.

‘Abîr bin Abdillah an-Na’îm. *Qawâ’id at-Tarjîh al-Muta’alliqah bi an-Nashshi ‘inda Ibn ‘Ashûr fî Tafsîri at-Tahrîr wa at-Tanwîr – Dirasat Ta’shiliyyah Tathbiqiyyah.* Riyadh (KSA): Dâr at-Tadmiriyyah: 2015.

Abbas, Fadlu Hasan. *At-Tafsîr wa al-Mufassirûna Asâsiyyâtuh wa Ittijâhâtuh wa Manâhijuh fî ‘Ashri al-Hadits*. (Urdun (Yordania): Dâr an-Nafâis linnasyri wa at-Tauzî’: 2016.

Ahmad Mukhtâr Abdul Hamîd Umar. *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’âshirah.* t.tp: ‘Âlam al-Kutub: 2008.

Andoze, Reinhart Peter. *Takmilah Ma'âjim al-'Arabiah*. Baghdad: Wizârah ats-tSaqâfah wa al-I’lâm Jumhuriyyah al-‘Irâqiyyah: 2000 M. Cet. I

Al-Andalusî, Abu Hayyan. Muhammad, *al-Bahr al-Muhîth fî at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Fikrî: 1420 H.

Al-Anbarî, Muhammad. *az-Zâhir fî Ma’ânia al-Kalimât an-Nâs*. Beirut: Muassasah al-Risalah: 1992.

al-Azharî, Muhammad. *Tahdzîb al-Lughah*. Beirut: Dâr Ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî: 2001. Cet: I.

al-Baidhâwî, Nâshiruddîn. *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl*. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî: 1418 H.

al-Ba’lî, Muhammad. *al-Mathla’ ‘alâ Alfâzh al-Maqna’.* t.tp: Maktabah as-Sawâdî: 2003.

Al-Bukhârî, Muhammad. *al-Jâmi’ al-Musnad al-*Shahîh. t.tp: Dâr Thûq an-Najât: 1422 H.

Al-Fayyûmî, Ahmad. *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr.* Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah: tt.

Al-Farabî, Ibrahim. *Mu'jam Daiwân al-Adab*. Kairo: Muassasah Dâr asy-Sya’bî li ash-Shahâfah wa ath-Thibâ’ah wa an-Nasyri: 2003.

al-Haistamî, Ahmad bin Hajar. *Tuhfat al-Muhtâj fî Syarh al-Minhâj*. Mesir: al-Maktabah al-Tijariyya al-Kubrâ: 1983.

Al-Ansharî, Zakaria. *al-Hudûd al-Anîqah wa at-Ta’rîfât ad-Daqîqah.* Beirut: Dâr al-Fikri al-Mu’âshir: 1411.

al-Haruwî, Ahmad. *al-Garîbîna fî al-Qurâni wa al-Hadîtsi.* KSA: Maktabah Nazzâr Musthafâ al-Bâz: 1999.

Al-Haruwî, ‘Âlî. *al-Isyarât ila Ma'rifah az-Ziyârât*. Kairo: Maktabah ats-tSaqâfah ad-Diniyyah: 1423 H.

Al-Humairî, Nisywân. *Syams al-'Ulûm wa Dawâk Kalâm al-'Araby min al-Kulûm*. Beirut: Dâr al-Fikri al-Mu’âshir: 1999. Cet. I.

Al-Husain, Abu al-Qâsim. *Tafsîr al-Râghib al-Ashfahânî*. Cet. I. Thanthâ: Jâmi’ah Thanthâ: 1999

Al-Husainî, Muhammad Muratadhâ. *Tâj al-‘Arûsh min Jawâhir al-Qamûs*. t.tp: Dâr al-Hidâyah: tt.

Al-Jazâirî, Abu Bakr. *Aysar at-Tafâsîr li Kalâmi al-‘Aliyyi al-Kabîr*. Cet. V. Madinah al-Munawwarah KSA: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hukm: 2003.

Al-Jashshâsh, Abu Bakar. *Ahkâm al-Qurân*. Cet. I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1994.

Al-Jauharî, Isma’îl Hamda. *Ash-Shahhâh Tâj al-Lughah wa Shahâh al-'Arabiyyah*. Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyîn: 1987.

Al-Khathîb, Muhammad. *Taisîr al-Bayân liahkâm al-Qurân* (Syiria: Dâr an-Nawâdir: 2012)

Al-Khathib, Abd Karim Yunus. *At-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*. Kairo: Dâr al-Fikri al-‘Arabî: tt.

Al-Khâlidî, Shalâh Abd al-Fattâh. *at-Tafsîr wa at-Ta’wîl fî al-Qurân.* Yordania: Dâr an-Nafâis: 1996.

Al-Marâghî, Ahmad. *Tafsîr al-Marâghî*. Cet. I. Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Hâlabî: 1942.

Al-Mujaddî, Muhammad ‘Amîm al-Ihsân. *at-Ta’rifât al-Fiqhiyyah*. Cet. I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 2003.

an-Nirbânî, ‘Abd al-Badi’. *al-Jawânib al-Shautiyyah fî Kutub al-Ihtijâj li al-Qirâât*. Cet: I. Damaskus: Dâr al-Ghautsânî: 2006.

Al-Qaththân, Mannâ’ Khalîl. *Mabâhits fî Ulûm al-Qurân*. Riyadh: Maktabah al-Ma’ârif li an-Nasyri wa at-Taizî’: 2000.

Al-Qasimî, Muhammad Jamaluddin. *Mahâsin at-Ta'wîl*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah: 1418 H.

Al-Râzî, Fakruddîn. *Mafâtîh al-Ghaib*. Cet. II. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî: 1420 H.

Al-Râzî, Zainuddin. *Mukhtâr ash-Shahâh*. Cet. V. Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah: 1999.

Al-Rumî, Fahd. *Dirasât fî ‘Ulum al-Qurân al-Karîm.* Cet. Ke 12.t:tp: 2003.

Al-Rumî, Fahd. *Ittijâhât at-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi’ ‘Asyara.* KSA: t.tp: 1986.

Ath-Thayyâr, Musâ’id. *Fushûl fî Ushûl at-Tafsîr.* Cet. Ke II.t.tp: Dâr Ibn al-Jauzî: 1423 H.

Ath-Thabarî, Muhammad. *Jâmi' al-Bayân* *fî Ta’wîl al-Qurân*. Cet. I. t:tp: Muassasah al-Risâlah: 2000

As-Sa’dî, Abdurrahmân, *Taisîr Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân.* Cet. I. (t.tp: Muassasah al-Risâlah: 2000)

Asy-Syinqithî, Muhammad al-Amin al-Mukhtar. *Adhwâ al-Bayân fî Îdhâh al-Qurân bi al-Qurân.* Beirut: Dâr-al-Fikri: 1995 M.

Ats-tSa'âlibî, Abd Rahman. *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qurân*. Cet. I. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî: 1418 H.

Ats-tSa'labî, Abu Ishaq Ahmad. *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qurân*. Cet. I. Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî: 1418 H.

Ibn al-Mubarrad, Jamaluddin. *ad-Dur an-Naqî fî Syarh Alfâzh al-Khurqî.* Cet. I.Jeddah-KSA: Dâr al-Mujtama’ li an-Nasyri wa at-Tauzî’: 1991.

Makkî, Muhammad. a*l-Hidâyah ilâ Bulûg an-Nihâyah fî Ilm Ma’ânia al-Qurân wa Tafsîrihi wa Ahkâmihi wa Jumal min Funûni ‘Ulûmih*. Syarjah: Jâmi’ah asy-Syâriqah: 2008.

az-Zubaidî, Muhammad Murtadhâ. *Tâj al-'Arûsh min Jawâhir al-Qamûs*. t:tp: Dâr al-Hidâyah: tt.

Az-Zumukhsyarî, Mahmud. *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tandzîl*. Cet. III. Beirut: Dâr Dâr al-Kitâb al-‘Arabî: 1422 H): 1407 H.

adz-dZahabî, Muhammad Husain. *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: Maktabah Wahbah: tt)

Adz-dZuhailî, Wahbah. *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj.* Cet. IIDamaskus: Dâr al-Fikri al-Mu’âshir: 1418 H.

Baidan, Nashruddin. Wawasan Baru Ilmu Tafsir. Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2005.

Effendy, Onong Uchjana. *Ilmu Komunikasi: Teori dan Praktek.* Bandung: Remaja Rosdakarya: 1999.

Golouse, Ahmad. *as-Sîrah an-Nabawiyyah wa ad-Da’wah fî ‘ahd al-Madnî.* t.tp: Muassasah al-Risalah li at-Tibâ’ah wa an-Nasyri wa at-Tauzî’: 2004.

Haidi Hajar Widagdo. Interaksi Sosial Muslim dengan Non-Muslim Perspektif Hadis, Thesis di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta Tahun 2011

Ibrahîm Musthafâ, Ahmad Zayyât, Hamid Abdul Qadir dan Muhammad an-Najâr. *al-Mu’jam al-Wasîth.* t.tp: Dâr ad-Da’wah: tt.

Ibn ‘Athiyyah al-Andalusî, Abd al-Haqqi. *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz* Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1422 H.

Ibn 'Ashûr, Muhammad ath-Thâhir. *At-Tahrîr wa at-Tanwîr (Tahrîr al-Ma’na as-Sadîd wa Tanwîr al-Ma’na al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd*. Tunisia: ad-Dâr at-Tunisiyyah li an-Nasri: 1984.

Ibn al-Jauzî, Abdu Rahman. *dZâd al-Masîr fî ‘Ilm at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî: 1422 H.

Ibn Manzhûr, Muhammad. *Lisân al-‘Arab*. Beirut: Dâr ash-Shâdir: 1414 H.

Ibn Qutaibah, Abdullah. *Ta'wîl Musykil al-Qurân*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: tt.

Ibnu Hisyâm, Abdul Mâlik. *as-Sîrah an-Nabawiyyah*. Cet. II. Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Aulâdih: 1955.

James G. Robbins dan Barbara S. Jones. *Komunikasi Yang Efektif, Terjemahan Turman Sirait.* Jakarta: CV Pedoman Ilmu Jaya: 1986.

Muslim, Musthafâ. *Mabahîts fî at-Tafsîr al-Maudhû’î*. Cet. Ke V. t.tp: Dâr al-Qalam: 2005.

Nurdin, Ali. Akar Komunikasi Dalam Al-Qurân, Jurnal Kajian Komunikasi, Vol. 2, No.1 Juni 2014 Hlm: 12-26

Qal’âjî, Muhammad Ruwas dan Qanbî, Hâmid Shâdiq. *Mu’jam Lughah al-Fuqahâ*. t.tp: Dâr an-Nafâisy li at-Thibâ’ah wa an-Nasyri: 1988.

Rakhmad, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi.* Bandung: Remaja Rosdakarya: 1996.

Samsu. Interaksi Sosial Muslim kepada Nonmuslim, Jurnal Al-Munzir, Vol. 8. No. 2, November 2015. Hlm: 247-258

Quthub, Sayyid. *fî Zhilâl al-Qurân*. Beirut: Dâr al-Syurûq: 1412 H.

Saqa Al-Jabbar, M. ‘Abd. *at-Tafsîr wa I’jâz al-‘Ilmi fî al-Qurân al-Karîm*. Damaskus: Dâr Muhammad Amîn: 20101.

Sikumbang, Ahmad Tamrin. Teori Komunikasi (Pendekatan, Kerangka Analisis dan Perspektif) Jurnal Analytica Islamica, Vol. 2, No. 1 Januari-Juni 2017, Hlm: 77-84

Sirajuddin, Abu Hafsh. *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1998.

Sumarjo, *Ilmu Komunikasi Dalam Al-Qurân*, Jurnal Inovasi, Vol. 8, No 1, Maret 2011, Hlm: 113-124

Subhi Shâlih. *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qurân*, Cet. Ke 24, (Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyîn: 2000)

Suryadilaga, M. Alfatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras: 2010.

Thanthawî, Muhammad Sayyid, *at-Tafsîr al-Washîth li al-Qurân al-Karîm*. Cet. I. Kairo: Dâr an-Nahdhah Misir li at-Thibâ’ah wa an-Nasyri wa at-Tauzî’: 1998.

t. Pen, *Hudûd al-'Âlim min al-Masyriq ilâ al-Magrib*. Kairo: ad:Dâr ats-tSaqafah li an-Nasyr: 1423 H.

Umar, Sirâjuddin. *Al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*. Cet. I. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1998.

<http://repositori.uin-alauddin.ac.id/2216/>

<http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/kordinat/article/view/6331>

http://kbbi.web.id

1. Q.S. al-Rahmân: 4 [↑](#footnote-ref-1)
2. Rakhmad, Jalaluddin, *Psikologi Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya: 1996) Hlm: vii [↑](#footnote-ref-2)
3. Sumarjo, *Ilmu Komunikasi Dalam Al-Qurân*, Jurnal Inovasi, Vol. 8, No 1, Maret 2011, Hlm: 113-124 [↑](#footnote-ref-3)
4. James G. Robbins dan Barbara S. Jones, *Komunikasi Yang Efektif, Terjemahan Turman Sirait* (Jakarta: CV Pedoman Ilmu Jaya: 1986) Hlm: 3 [↑](#footnote-ref-4)
5. Ada tiga fase krusial perkembangan tafsir al-Qurân; *pertama*: tafsir pada masa Nabi Muhammad SAW dan sahabat, *kedua*: tafsir pada masa tabi’in dan *ketiga*: tafsir di era kodifikasi. Era kodifikasi ini dimulai dari akhir pemerintahan Bani Umayyah dan di awal pemerintahan Bani ‘Abbasiyyah. Setiap era memiliki metode dan cara tersendiri dalam menafsirkan al-Qurân. Satu hal yang menjadi kelemahan dalam historis tafsir ini orang yang pertama menuliskan tafsir al-Qurân, tersusun ayat demi ayat dimulai dari surat al-Fâtihah hingga surat an-Nâs masih bersifat *debatable* dan tidak bisa dipastikan sama sekali. Kelemahan ini tidak menyurutkan fakta bahwa literatur-literatur tafsir baik yang sudah tercetak maupun masih berbentuk naskah memenuhi perpustakaan dunia Islam. Muhammad Husain adz-dZahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, Jld: 1 (Kairo: Maktabah Wahbah: tt), h. 27-111. Subhi Shalih, *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qurân*, Cet. Ke 24, (Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyîn: 2000), h. 289. [↑](#footnote-ref-5)
6. Suryadilaga, M. Alfatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras: 2010) h. 39 [↑](#footnote-ref-6)
7. Abd Mu’id Aris Shofa, *Memaknai Kembali Multikulturalisme Indonesia Dalam Bingkai Pancasila*. JPK, Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan, Vol. 1, No. 1, 2016. halaman 34-40 [↑](#footnote-ref-7)
8. Samsu, Interaksi Sosial Muslim kepada Nonmuslim, Jurnal Al-Munzir, Vol. 8. No. 2, November 2015. Hlm: 247-258 [↑](#footnote-ref-8)
9. Haidi Hajar Widagdo, Interaksi Sosial Muslim dengan Non-Muslim Perspektif Hadis, Thesis di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta Tahun 2011 [↑](#footnote-ref-9)
10. <http://repositori.uin-alauddin.ac.id/2216/> [↑](#footnote-ref-10)
11. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/kordinat/article/view/6331> [↑](#footnote-ref-11)
12. Abdul Syukur, Mengenal Corak Tafsir al-Qurân, Jurnal al-Furqania, Vol. 01, No. 01 Agustus 2015. [↑](#footnote-ref-12)
13. Nurdin, Ali, Akar Komunikasi Dalam Al-Qurân, Jurnal Kajian Komunikasi, Vol. 2, No.1 Juni 2014 Hlm: 12-26 [↑](#footnote-ref-13)
14. Sikumbang, Ahmad Tamrin, Teori Komunikasi (Pendekatan, Kerangka Analisis dan Perspektif) Jurnal Analytica Islamica, Vol. 2, No. 1 Januari-Juni 2017, Hlm: 77-84 [↑](#footnote-ref-14)
15. Sumarjo, *Ilmu Komunikasi Dalam Al-Qurân*, Jurnal Inovasi, Vol. 8, No 1, Maret 2011, Hlm: 113-124 [↑](#footnote-ref-15)
16. Effendy, Onong Uchjana, *Ilmu Komunikasi: Teori dan Praktek* (Bandung: Remaja Rosdakarya: 1999) Hlm: 9 [↑](#footnote-ref-16)
17. Amir, M, *Etika Komunikasi Massa Dalam Pandangan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu: 1999) Hlm: 11 [↑](#footnote-ref-17)
18. Petunjuk-petunjuk tersebut antara lain berupa gaya bicara yang dijustifikasi sebagai etika komunikasi, yaitu: a. *Qaulan balîghan*, Q.S. *an-Nisâ*: 63.b. *Qaulan maisûran,* Q.S. *al-Isrâ*: 28. c. *Qaulan karîman,* Q.S. *al-Isrâ*: 23.d. *Qaulan ma’rûfan,* Q.S. *al-Ahzâb*: 32.e. *Qaulan sadîdan*, Q.S. *an-Nisâ*: 9. f. *Qaulan layyinan*, Q.S. *Thâhâ*: 44. [↑](#footnote-ref-18)
19. Nurdin, Ali, Akar Komunikasi Dalam Al-Qurân, Jurnal Kajian Komunikasi, Hlm: 12-26 [↑](#footnote-ref-19)
20. <http://kbbi.web.id/sosial>, diakses tanggal 29 Agustus 2016 Jam: 08.15 WIB. [↑](#footnote-ref-20)
21. Ahmad Mukhtâr, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’âshirah* (t.tp: ‘Âlam al-Kutub: 2008) Jld: 1, Hal: 394 [↑](#footnote-ref-21)
22. Ibn Manzhur, Muhammad, *Lisân al-‘Arab* (Beirut: Dâr ash-Shâdir: 1414 H) Jld: 5. Hlm: 55  [↑](#footnote-ref-22)
23. az-Zubaidî, Muhammad Murtadha, *Tâj al’Arûs min Jawâhir al-Qamûs* (t.tp: Dâr al-Hidâyah: tt) Jld: 13, Hlm: 323. Bandingkan dengan al-Haruwî, Ahmad, *al-Garîbîna fî al-Qurâni wa al-Hadîtsi* (KSA: Maktabah Nazzâr Musthafâ al-Bâz: 1999) ) Jld: 5, Hlm: 1447 [↑](#footnote-ref-23)
24. Al-Khâlidî, Shalâh Abd al-Fattâh, *at-Tafsîr wa at-Ta’wîl fî al-Qurân* (Yordania: Dâr an-Nafâis: 1996) Hal: 41. Bandingkan dengan ‘Abîr bin Abdillah an-Na’îm, *Qawâ’id at-Tarjîh al-Muta’alliqah bi an-Nashshi ‘inda Ibn ‘Ashûr fî Tafsîri at-Tahrîr wa at-Tanwîr – Dirasat Ta’shiliyyah Tathbiqiyyah.* (Riyadh (KSA): Dâr at-Tadmiriyyah: 2015) Hlm: 107 [↑](#footnote-ref-24)
25. Al-Rumî, Fahd, *Dirasât fî ‘Ulum al-Qurân al-Karîm* (t:tp: 2003) Cet. Ke 12, Hal:150 [↑](#footnote-ref-25)
26. Al-Ansharî, Zakaria, *al-Hudûd al-Anîqah wa at-Ta’rîfât ad-Daqîqah* (Beirut: Dâr al-Fikri al-Mu’âshir: 1411) Hlm: 67. Bandingkan dengan al-Haistamî, Ahmad in Hajar, *Tuhfat al-Muhtâj fî Syarh al-Minhâj* (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyya al-Kubrâ: 1983) Jld: 1, Hlm: 20. [↑](#footnote-ref-26)
27. Al-Khathîb, Muhammad, *Taisîr al-Bayân liahkâm al-Qurân* (Syiria: Dâr an-Nawâdir: 2012) Hlm: 13 [↑](#footnote-ref-27)
28. Baidan, Nashruddin, Wawasan Baru Ilmu Tafsir (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2005) Cet. II, Hlm: 388 [↑](#footnote-ref-28)
29. Adz-dZahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûna*, Jld: 2, Hlm: 321 [↑](#footnote-ref-29)
30. Al-Qaththân, Mannâ’ Khalîl, *Mabâhits fî Ulûm al-Qurân* (Riyadh: Maktabah al-Ma’ârif li an-Nasyri wa at-Taizî’: 2000) Cet. Ke III, Hlm: 387 [↑](#footnote-ref-30)
31. Keaneka ragaman mazhab dalam fiqh maupun aqîdah telah membawa dampak signifikan terhadap perkembangan tafsir fiqh di berbagai level. Tafsir fiqh dalam tinjauan historis sesungguhnya sangat jauh menyimpang dari tujuan asal dan juga konsep turunnya al-Qurân hingga fase munculnya mazhab-mazhab yang berbeda. Mazhab-mazhab yang berbeda ini kemudian memberi dampak signifikan terhadap munculnya tafsir fiqh yang di motori oleh pengikut mazhab-mazhab tersebut. Ahl Sunnah memiliki tafsir fiqh yang bermacam-macam namun jauh dari kata fanatik. Zhahiriah memiliki tafsir fiqh tersendiri yang mengedepankan pendapat-pendapat zhahir terhadap ayat-ayat al-Qurân, kaum khawarij juga punya referensi tafsir fiqh tersendiri yang dikhususkan dan tidak ketinggalan kelompok syiah juga punya referensi tafsir fiqh sendiri. Semua aliran ini kemudian berlomba untuk menta’wilkan al-Qurân hingga membawa dampak negatif dalam bentuk fanatisme mazhab dan bahkan keluar dari makna asal dan kandungan al-Qurân itu sendiri. Adz-dZahabî, *at-Tafsîr wa al-Mufassirûna,* Jld: 2, Hlm: 323 [↑](#footnote-ref-31)
32. Mazhab dengan pengikut minoritas yang dimaksud adalah mazhab al-Laits, Ibn Abî Lîlâ, al-Auza’î, ath-Thabarî, Abu Daud azh-Zhâhirî, al-Ja’farî, az-Zaidî dan al-Abadhî. Al-Rumî, Fahd, *Ittijâhât at-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi’ ‘Asyara* (KSA: t.tp: 1986) Cet. I, Jld: 2, Hal: 417 [↑](#footnote-ref-32)
33. Al-Rumî, Fahd, *Ittijâhât at-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi’ ‘Asyara*, Jld: 2, Hal: 417 [↑](#footnote-ref-33)
34. Ath-Thayyâr, Musâ’id, *Fushûl fî Ushûl at-Tafsîr* (t.tp: Dâr Ibn al-Jauzî: 1423 H) Cet. Ke II, Hal: 113 [↑](#footnote-ref-34)
35. Baidan, Nashruddin, Wawasan baru Ilmu Tafsir, Hlm: 388 [↑](#footnote-ref-35)
36. Al-Husainî, Muhammad Muratadhâ, *Tâj al-‘Arûsh min Jawâhir al-Qamûs* (t.tp: Dâr al-Hidâyah: tt) Jld: 28, Hal: 331 [↑](#footnote-ref-36)
37. Ibrahîm Musthafâ, Ahmad Zayyât, Hamid Abdul Qadir dan Muhammad an-Najâr, *al-Mu’jam al-Wasîth* (t.tp: Dâr ad-Da’wah: tt) Jld: 1, Hal: 194 [↑](#footnote-ref-37)
38. Ahmad Mukhtâr, *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyyah al-Mu’âshirah,* Jld: 1, Hal: 550 [↑](#footnote-ref-38)
39. ‘Abbas, Fadlu Hasan, *At-Tafsîr wa al-Mufassirûna Asâsiyyâtuh wa Ittijâhâtuh wa Manâhijuh fî ‘Ashri al-Hadits* (Urdun (Yordania): Dâr an-Nafâis linnasyri wa at-Tauzî’: 2016) Cet. I, Jld: 1, Hlm: 206 [↑](#footnote-ref-39)
40. Literatur tafsir yang menggunakan metode analitik ini menurut al-Farmawî seperti dikutip oleh Suryadilaga, dibedakan atas: a. Tafsîr bi al-Ma”tsûr, b. tafsîr bi al-ra”yî, c. tafsîr ash-shûfî, d. Tafsîr fiqhî, e. Tafsîr falsafî, f. Tafsîr al-adabî al-ijtimâ’i. Suryadilaga, Metodologi Ilmu Tafsir, Hal: 39. [↑](#footnote-ref-40)
41. Muslim, Musthafâ, *Mabahîts fî at-Tafsîr al-Maudhû’î*, (t.tp: Dâr al-Qalam: 2005) Cet. Ke V, Hal: 52 [↑](#footnote-ref-41)
42. an-Nirbânî, ‘Abd al-Badi’, *al-Jawânib al-Shautiyyah fî Kutub al-Ihtijâj li al-Qirâât* (Damaskus: Dâr al-Ghautsânî: 2006) Cet: I, Hlm: 310 [↑](#footnote-ref-42)
43. Ayat yang mengungkap kata "Islam" terdapat dalam Q.S. *al-Baqarah*: 131 dan Q.S. *âl-'Imrân*: 85. Kata "Muslim" di: Q.S. *al-Baqarah*: 132, 133 dan 136. Q.S. *âl-'Imrân*: 52, 64, 67, 80, 84 dan 111. Q.S. *al-Anbiyâ*: 14 dan 108. Q.S. *An-Naml*: 81, Q.S. *al-Ankabût*: 46, Q.S. *al-Rûm*: 53 dan Q.S. *al-Jîn*: 14 [↑](#footnote-ref-43)
44. <http://kbbi.web.id/muslim>. diakses tanggal 25 juli 2016 jam 08.00 [↑](#footnote-ref-44)
45. Islam itu mencakup lima aktifitas yang wajib dilakukan oleh setiap individu muslim dan dalam hal ini tidak cukup hanya dengan melakukan satu atau dua aktivitas saja. Sama halnya dengan "Iman" yang tidak cukup hanya dalam objek tertentu akan tetapi implementasi iman itu mesti dilakukan secara komprehensif. Al-Qasimî, Muhammad Jamaluddin, *Mahâsin at-Ta'wîl* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyyah: 1418 H) Jld: 1, Hlm: 158 [↑](#footnote-ref-45)
46. Al-Bukhârî, Muhammad, *al-Jâmi’ al-Musnad al-Shahîh* (t.tp: Dâr Thûq an-Najât: 1422 H) Jld: 1, Hlm: 11, No. Hadîts: 8 [↑](#footnote-ref-46)
47. Al-Râzî, Fakruddîn, *Mafâtîh al-Ghaib* (Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî: 1420 H) Cet. II, Jld: 30, Hlm: 571 [↑](#footnote-ref-47)
48. Adz-dZuhailî, Wahbah, *at-Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa asy-Syarî’ah wa al-Manhaj* (Damaskus: Dâr al-Fikri al-Mu’âshir: 1418 H) Cet. II, Jld: 1, Hlm: 318 [↑](#footnote-ref-48)
49. "Islam" dan "Iman" memiliki tempat yang berbeda dalam diri setiap muslim yang dapat dianalogikan dengan "tempat cahaya dalam matahari". Analogi ini memberikan pemahaman komprehensif bahwa setiap matahari adalah cahaya dan bukanlah setiap cahaya itu matahari. Untuk lebih memperjelas berbedaan Islam dan iman dalam diri setiap pribadi muslim, al-Qurân telah mengungkapkan “*qâlat al-a’râbu âmannâ qul lam tukminû wa lâkin qûlû aslamnâ* (Q.S. *al-Hujurât*: 14) yang dialih bahasakan dengan "*warga Arab tersebut berkata "kami telah beriman", katakanlah "mereka tidak beriman" akan tetapi semestinya mereka mengatakan "kami telah memeluk Islam*". Ats-tSa'laby, Ahmad, *al-Kasf wa al-Bayân ‘an Tafsîr al-Qurân* (Jeddah (KSA): Dâr at-Tafsîr: 2015) Cet. I, Jld: 1, Hlm: 145 [↑](#footnote-ref-49)
50. Sayyid Quthub, Ibrahim al-Syaribî, *fî Zhilâl al-Qurân* (Beirut: Dâr al-Syurûq: 1412 H) Jld: 1, Ha: 412 [↑](#footnote-ref-50)
51. Umar, Sirâjuddin, *Al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1998) Cet. I, Jld: 5, Hlm: 106 [↑](#footnote-ref-51)
52. Sayyid Quthub*, Fî Zhilâl al-Qurân*, Jld: 1, Hlm: 423 [↑](#footnote-ref-52)
53. <http://kbbi.web.id/muslim>. diakses tanggal 25 juli 2016 jam 08.00 [↑](#footnote-ref-53)
54. Sayyid Quthub, *Fî Zhilâl al-Qurân*, Jld: 1, Hlm: 407 [↑](#footnote-ref-54)
55. Al-Khathib, Abd Karim Yunus, *At-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân* (Kairo: Dâr al-Fikri al-‘Arabî: tt) Jld: 2, Hlm: 515 [↑](#footnote-ref-55)
56. Menelusuri perjalanan Islam sebagai sebuah keyakinan, kepercayaan maupun sebagai sebuah agama maka perlu melihat dan mencermati ayat-ayat al-Qurân yang mengungkapkan perjalanan dan sejarah terhadap agama yang mulia ini dengan risalah yang dibawa melalui nabi dan rasul-rasulNya. Keyakinan yang mesti dijalankan oleh seorang individu muslim bahwa Islam adalah agama yang disyariatkan Allah SWT kepada hamba-hambaNya via Nabi-nabi dan Rasul-rasul yang diutusNya. sebagaimana contoh yang disampaikan oleh Nabi Ibrahim AS yang meminta dan memohon agar keluarga dan anak-anaknya masuk kedalam agama Islam. Nabi Ya'qub AS juga meminta hal yang sama dan kemudian mewasiatkan anak-anak dan keturunannya masuk kedalam keyakinan Islam dan diwafatkan dalam kondisi muslim. Lihat Q.S. *al-Baqarah*: 128, 131, Q.S. *âl-‘Imrân*: 67 dan Q.S. *al-Baqarah*: 132. [↑](#footnote-ref-56)
57. Adz-dZuhailî, *at-Tafsîr al-Munîr*, Jld: 1, Hlm: 319 [↑](#footnote-ref-57)
58. Ath-Thabarî, Muhammad bin Jarîr, *Jâmi' al-Bayân* *fî Ta’wîl al-Qurân* (t:tp: Muassasah al-Risâlah: 2000) Cet. I, Jld: 9, Hlm: 573 [↑](#footnote-ref-58)
59. Al-Râzî, Zainuddin, *Mukhtâr ash-Shahâh* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ashriyyah: 1999) Cet. V, Hlm: 164 [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jld: 10, Hlm: 449 [↑](#footnote-ref-60)
61. Sayyid Thanthawi berargumen dengan dialog yang diungkapkan Al-Qurân antara Luqman dengan anaknya Allah SWT berfirman: "Ingatlah Luqman berkata kepada anaknya, diwaktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku! Janganlah engkau mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan Allah adalah benar-benar kezaliman yang besar". (Q.S. *Luqmân*: 13). Thanthawî, Muhammad Sayyid, *at-Tafsîr al-Washîth li al-Qurân al-Karîm* (Kairo: Dâr an-Nahdhah Misir li at-Thibâ’ah wa an-Nasyri wa at-Tauzî’: 1998) Cet. I, Jld: 1, Hlm: 488 [↑](#footnote-ref-61)
62. Thanthawî, *at-Tafsîr al-Washîth*, Jld: 1, Hlm: 488 [↑](#footnote-ref-62)
63. Al-Jauharî, Isma’îl Hamda: *Ash-Shahhâh Tâj al-Lughah wa Shahâh al-'Arabiyyah* (Beirut: Dâr al-‘Ilmi li al-Malâyîn: 1987) Jld: 4, Hlm: 1593 [↑](#footnote-ref-63)
64. Kalimat *Andâd* berbentuk *jama'*, dengan kata tunggal *an-niddu* yang diterjemahkan dengan "semisal. "Al-Qurân mengungkap kalimat ini dalam ayatNya “*falâ taj’alû lillâhi andâdan wa antum ta’lamûna*”, (Q.S. *al-Baqarah*: 22). Kalimat *Âlihah* juga berbentuk *jama'* dan *mufrad*nya *Ilâhah*. Kalimat ini menjadi ungkapan yang diberikan oleh komunitas Arab pra Islam terhadap sesembahan mereka berupa berhala yang terbuat dari Batu dan kayu. Al-Qurân mengungkapkan kalimat Âlihah dalam ayatNya “*wa yadzaruka wa âlihataka*”, (Q.S. *al-A'râf*: 127). *Thogût* *mufrad*, *jama'*nya *Thawâgits*. Kata ini digunakan terhadap apapun yang disembah selain Allah SWT, termasuk juga digunakan terhadap setiap pemuka dalam bidang kesesatan. Ada empat macam interpretasi yang berkembang terhadap kata *Thogût* dalam al-Qurân, yaitu Berhala, Setan, Tukang Sihir dan Ahl Kitab. Al-Qurân mengungkapkan kata ini dalam ayatNya “*yu’minûna bi al-jibti wa ath-thagûti*” (Q.S. *an-Nisâ*: 51). Kalimat *Arbâb* dimaknai dengan “pemuka agama” baik itu ulama dan ustad yang diangkat sebagai pemimpin dan ditaati dalam maksiat seperti menghalalkan sesuatu yang telah dihalalkannya namun sebenarnya telah diharamkan oleh Allah SWT. Demikian juga mengharamkan apa yang diharamkannya dan sebenarnya hal tersebut telah dihalalkan Allah SWT. Pengungkapan kata *Arbâb* ini telah disebut dalam ayatNya “*ittakhadzû akhbârahum wa ruhbânahum*” (Q.S. *At-Taubah*: 31). Lihat: az-Zubaidî, *Tâj al-'Arûsh min Jawâhir al-Qamûs*, Jld: 9, Hlm: 216. al-Azharî, Muhammad, *Tahdzîb al-Lughah* (Beirut: Dâr Ihyâ’ at-Turâts al-‘Arabî: 2001) Cet: I, Jld: 6, Hlm: 224. Ibn, Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Jld: 8, Hlm: 444. Bandingkan dengan at-Thabarî: *Jâmi' al-Bayân*, Jld: 14, Hlm: 209 [↑](#footnote-ref-64)
65. Golouse, Ahmad, *as-Sîrah an-Nabawiyyah wa ad-Da’wah fî ‘ahd al-Madnî* (t.tp: Muassasah al-Risalah li at-Tibâ’ah wa an-Nasyri wa at-Tauzî’: 2004) Hlm: 33 [↑](#footnote-ref-65)
66. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'âshirah*, Jld:3, Hlm: 231 [↑](#footnote-ref-66)
67. Al-Anbarî, Muhammad, *az-Zâhir fî Ma’ânia al-Kalimât an-Nâs* (Beirut: Muassasah al-Risalah: 1992) Cet. I, Jld: 2, Hlm: 214. Bandingkan dengan al-Ba’lî, Muhammad, *al-Mathla’ ‘alâ Alfâzh al-Maqna’* (t.tp: Maktabah as-Sawâdî: 2003) Cet. I, Jld: 1, Hlm: 262 [↑](#footnote-ref-67)
68. al-Ba’lî, *al-Mathla’ ‘alâ Alfâzh al-Maqna’*, Jld: 1, Hlm: 263 [↑](#footnote-ref-68)
69. Al-Fayyûmî, Ahmad, *al-Mishbâh al-Munîr fî Gharîb al-Syarh al-Kabîr* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah: tt) Jld: 2, Hlm: 607 [↑](#footnote-ref-69)
70. Qal’âjî, Muhammad Ruwas, Qanbî, Hâmid Shâdiq, *Mu’jam Lughah al-Fuqahâ* (t.tp: Dâr an-Nafâisy li at-Thibâ’ah wa an-Nasyri: 1988) Jld: 1, Hlm: 480 [↑](#footnote-ref-70)
71. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'âshirah*, Jld:3, Hlm: 2221 [↑](#footnote-ref-71)
72. Nasrani termasuk dalam komunitas ahl-Kitab dan juga komunitas Yahudi, sedangkan Majusi tidak termasuk. Hal ini sangat jelas disebutkan al-Qurân dengan *Thâifataini* (dua komunitas), kalaulah al-Qurân menyebutkan *tsalâtsa thawâif* (tiga komunitas)maka akan termasuk didalamnya komunitas Majusi. Lihat Q.S. *al-An'âm*: 156. Lihat juga: Al-Jashshâsh, Abu Bakar, *Ahkâm al-Qurân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1994) Cet. I, Jld: 4, Hlm: 198 [↑](#footnote-ref-72)
73. Keberpihakan ini diwarnai dengan ungkapan al-Qurân didalam surat al-Rûm: 1-2. Lihat juga Ibn Qutaibah, Abdullah, *Ta'wîl Musykil al-Qurân* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: tt) Jld: 1, Hlm: 239 [↑](#footnote-ref-73)
74. Diantara hubungan emosional tersebut adalah adanya kesaksian al-Qurân yang diungkap dalam Q.S *al-Mâidah*: 82 yang menyebutkan karakteristik hubungan Islam dan Yahudi dan juga Islam dan Nasrani. Yahudi memiliki hubungan yang sangat keras dengan Islam dan sebaliknya Nasrani justru punya hubungan yang jauh lebih baik. Nasrani sudah mengenal ciri Muhammad SAW dalam Injil seperti disebut Q.S. *al-Baqarah*: 146. Pendeta Nasrani bernama Buhairah juga pernah melindungi Rasulullah Muhammad SAW dalam satu perjalanan dagang yang dipimpin pamannya Abu Thalib di kota Bushra Syam selatan (Syiria). Lihat Ibnu Hisyâm, Abdul Mâlik, *as-Sîrah an-Nabawiyyah* (Mesir: Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Musthafâ al-Bâbî al-Halabî wa Aulâdih: 1955) Cet. II, Jld: 1, Hlm: 180. [↑](#footnote-ref-74)
75. Seperti Raja yang berkeyakinan Nasrani yaitu Najasyi melindungi Sahabat-sahabat Nabi yang hijrah kenegerinya dalam peristiwa Hijrah Habsyah ke I dan ke II. Peristiwa perlindungan ini sangat emosional karena al-Qurân yang dibacakan sahabat yang bercerita tentang Nabi Isya A.S. adalah cerita yang baik dan benar serta sesuai dengan konteks Injil yang mereka pegangi. Lihat Ibnu Hisyâm, *as-Sîrah an-Nabawiyyah*, Jld: 1, Hlm: 333 [↑](#footnote-ref-75)
76. Q.S. *at-Taubah*: 30 [↑](#footnote-ref-76)
77. Q.S. *Âl-'Imrân*: 67 [↑](#footnote-ref-77)
78. Ibn al-Mubarrad, Jamaluddin, *ad-Dur an-Naqî fî Syarh Alfâzh al-Khurqî* (Jeddah-KSA: Dâr al-Mujtama’ li an-Nasyri wa at-Tauzî’: 1991) Cet. I, Jld: 3, Hlm: 626 [↑](#footnote-ref-78)
79. Al-Mujaddî, Muhammad ‘Amîm al-Ihsân, *at-Ta’rifât al-Fiqhiyyah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 2003) Cet. I, Jld: 1, Hlm: 29 [↑](#footnote-ref-79)
80. Ibnu 'Ashûr, Muhammad ath-Thâhir, *At-Tahrîr wa at-Tanwîr* (*Tahrîr al-Ma’na as-Sadîd wa Tanwîr al-Ma’na al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd*), (Tunisia: ad-Dâr at-Tunisiyyah li an-Nasri: 1984) Jld: 6, Hlm: 120 [↑](#footnote-ref-80)
81. Q.S *al-Baqarah*: 62, Q.S. *al-Mâidah*: 69 dan Q.S. *al-Hâj*: 17 [↑](#footnote-ref-81)
82. Al-Khathîb, *At-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*, Jld: 9, Hal: 1002 [↑](#footnote-ref-82)
83. Saqa Al-Jabbar, M. ‘Abd, *at-Tafsîr wa I’jâz al-‘Ilmi fî al-Qurân al-Karîm* (Damaskus: Dâr Muhammad Amîn: 20101) Hlm: 97 [↑](#footnote-ref-83)
84. Suryadilaga, M. Al-Fatih, dkk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Hlm: 39 [↑](#footnote-ref-84)
85. Ibn al-Jauzî, Abdu Rahman, *dZâd al-Masîr fî ‘Ilm at-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî: 1422 H) Jld: 4, Hlm: 152 [↑](#footnote-ref-85)
86. Ibn ‘Athiyyah al-Andalusî, Abd al-Haqqi, *al-Muharrar al-Wajîz fî Tafsîr al-Kitâb al-‘Azîz* ( Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1422 H ) Jld: 5 Hlm: 152 [↑](#footnote-ref-86)
87. Klassifikasi manusia berdasarkan asal, bangsa, suku dan keluarga diterminologikan dalam bahasa Arab dengan enam nama, yaitu: *asy-sya’bu, al-qabîlah, al-‘mârah, al-butûn, al-afkhâdz dan al-fashîlah.* Al-Baidhâwî menganalogikan dengan: Khuzaimah sebagai *sya’b*, Kinânah sebagai *qabîlah*, Quraiys sebagai *‘imârah*, Qushai sebagai *batan*, Hasyîm sebagai *fakhz* dan ‘Abbas sebagai *fashîlah*. Hanya tiga diantara enam terminologi ini yang muncul dalam al-Qurân, yaitu *as-syu’ûb*, *al-qabâil* (*al-Hujurât*: 13) dan *al-fashîlah* (*al-Ma’ârij*: 13). Lihat: Asy-Syinqithî, Muhammad al-Amin al-Mukhtar, *Adhwâ al-Bayân fî Îdhâh al-Qurân bi al-Qurân* (Beirut: Dâr-al-Fikri: 1995 M) Jld: 3, Hlm: 45. Bandingkan dengan al-Baidhâwî, Nâshiruddîn, *Anwâr at-Tanzîl wa Asrâr at-Ta’wîl* (Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî: 1418 H) Cet. I, Jld: 5, Hlm: 137 [↑](#footnote-ref-87)
88. Asy-Syinqithî, *Adhwâ al-Bayân fî Îdhâh al-Qurân bi al-Qurân*, Jld: 3, Hlm: 45 [↑](#footnote-ref-88)
89. Makkî, Muhammad, a*l-Hidâyah ilâ Bulûg an-Nihâyah fî Ilm Ma’ânia al-Qurân wa Tafsîrihi wa Ahkâmihi wa Jumal min Funûni ‘Ulûmih* (Syarjah: Jâmi’ah asy-Syâriqah: 2008) Jld: 11, Hlm: 7010 [↑](#footnote-ref-89)
90. Adz-dZuhailî, *at-Tafsîr al-Munîr*, Jld: 26, Hlm: 266 [↑](#footnote-ref-90)
91. As-Sa’dî, Abdurrahmân, *Taisîr Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân* (t.tp: Muassasah al-Risâlah: 2000) Cet. I. Hlm: 802 [↑](#footnote-ref-91)
92. Al-Jazâirî, Abu Bakr, *Aysar at-Tafâsîr li Kalâmi al-‘Aliyyi al-Kabîr* (Madinah al-Munawwarah KSA: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Hukm: 2003) Cet. V, Jld: 5, Hlm: 131 [↑](#footnote-ref-92)
93. Al-Khatîb, *At-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*, Jld: 13, Hlm: 454 [↑](#footnote-ref-93)
94. Al-Khatîb, *at-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*, Jld: 13, Hlm: 452 [↑](#footnote-ref-94)
95. Ibn ‘Ashûr, *at-Tahrîr wa at-Tanwîr* “*Tahrîr al-Ma’na as-Sadîd wa Tanwîr al-‘Aqli al-Jadîd min Tafsîr al-Kitâb al-Majîd*” (Tunisia: Dâr at-Tunisiyyah li-an-Nasyri: 1984) Jld: 26, Hlm: 258 [↑](#footnote-ref-95)
96. Ats-tSa'âlibî, Abd Rahman, *al-Jawâhir al-Hisân fî Tafsîr al-Qurân* (Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-'Arabî: 1418 H) Cet. I, Jld: 3, Hal: 161 [↑](#footnote-ref-96)
97. Al-Marâghî, Ahmad, *Tafsîr al-Marâghî* (Mesir: Musthafâ al-Bâb al-Hâlabî: 1942) Cet. I,

    Jld: 10, Hal: 51 [↑](#footnote-ref-97)
98. Al-Razî, *Mafâtîh al-Ghaib*, Jld: 15, Hal: 523 [↑](#footnote-ref-98)
99. Al-Marâghî, *Tafsîr al-Marâghî*, Jld: 10, Hal: 54 [↑](#footnote-ref-99)
100. Al-Razî, *Mafâtih al-Ghaib*, Jld: 15, Hal: 523 [↑](#footnote-ref-100)
101. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiah al-Mu'âshirah* (Damaskus: ‘Alam al-Kutub: 2008) Cet. I, Jld: 2, Hal: 1473 [↑](#footnote-ref-101)
102. Andoze, Reinhart Peter, *Takmilah Ma'âjim al-'Arabiah* (Baghdad: Wizârah ats-tSaqâfah wa al-I’lâm Jumhuriyyah al-‘Irâqiyyah: 2000 M) Cet. I, Jld: 7, Hal: 163 [↑](#footnote-ref-102)
103. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiah al-Mu'âshirah*, Jld: 1, Hal: 73 [↑](#footnote-ref-103)
104. Al-Humairî, Nisywân, *Syams al-'Ulûm wa Dawâk Kalâm al-'Araby min al-Kulûm* (Beirut: Dâr al-Fikri al-Mu’âshir: 1999) Cet. I, Jld: 11, Hal: 7034 [↑](#footnote-ref-104)
105. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiah al-Mu'âshirah*, Jld: 3, Hal: 2417 [↑](#footnote-ref-105)
106. Ibn Katsîr mengatakan seperti dikutip oleh Sayyid Thanthawî: Kelompok yang mengklaim diri mereka sendiri sebagai Nasrani pengikut Nabi Isya A.S saat ini seperti Sekte Angela. Mereka memiliki hubungan emosional dengan Islam dan ummatnya, hal tersebut hanya ada dalam hati sanubari mereka masing-masing karena disebabkan mereka pengikut Nabi Isya A.S. Allah menjelaskan penganut Nasrani seperti ini dalam firmanNya surat *al-Hadîd*: 27: “*waja’alnâ fî qulûb al-ladzîna ittaba’ûhu ra’fatan wa rahmatan wa rahbâniyyatan*”. Kitab suci merea juga mengatakan "Siapa yang menampar pipi kananmu maka berikan jugalah pipi kirimu". poin penting dalam sekte ini bahwa perang bukanlah bagian dari syariat agama mereka. lihat: Thanthawî, *at-Tafsîr al-Washîth*,Jld: 4, Hal: 255 [↑](#footnote-ref-106)
107. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiah al-Mu'âshirah*, Jld: 3, Hal: 1810 [↑](#footnote-ref-107)
108. Al-Husain, Abu al-Qâsim, *Tafsîr al-Râghib al-Ashfahânî* (Thanthâ: Jâmi’ah Thanthâ: 1999) Cet. I, Jld: 5, Hal: 419 [↑](#footnote-ref-108)
109. Al-Farabî, Ibrahim, *Mu'jam Daiwân al-Adab* (Kairo: Muassasah Dâr asy-Sya’bî li ash-Shahâfah wa ath-Thibâ’ah wa an-Nasyri: 2003) Jld: 1, Hal: 345 [↑](#footnote-ref-109)
110. Al-Azharî, *Tahdzîb al-Lughah*, Jld: 6, Hal: 155 [↑](#footnote-ref-110)
111. Ahmad Mukhtar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiah al-Mu'âshirah*, Jld: 2, Hal: 90 [↑](#footnote-ref-111)
112. Al-Andalusî, Abu Hayyan, Muhammad, *al-Bahr al-Muhîth fî at-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Fikrî: 1420 H) Jld: 4, Hal: 344 [↑](#footnote-ref-112)
113. Al-Andalusî, *al-Bahr al-Muhîth fî at-Tafsîr*, Jld: 4, Hal: 343 [↑](#footnote-ref-113)
114. Ats-tSa'labî, Abu Ishaq Ahmad, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qurân* (Beirut: Dâr Ihyâ at-Turâts al-‘Arabî: 1418 H) Cet. I, Jld: 4, Hal: 97 [↑](#footnote-ref-114)
115. Az-Zumukhsyarî, Mahmud, *al-Kasysyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh at-Tandzîl* (Beirut: Dâr Dâr al-Kitâb al-‘Arabî: 1422 H): 1407 H) Cet. III, Jld: 1, Hal: 669 [↑](#footnote-ref-115)
116. Al-Andalusî, *Al-Bahr al-Muhîth fî at-Tafsîr*, Jld: 4, Hal: 344 [↑](#footnote-ref-116)
117. Sirajuddin, Abu Hafsh, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah: 1998) Jld: 7, Hal: 479 [↑](#footnote-ref-117)
118. Al-Qasimî, *Mahâsin at-Ta'wîl*, Jld: 4, Hal: 226 [↑](#footnote-ref-118)
119. Al-Khathîb, *At-Tafsîr al-Qurânî li al-Qurân*, Jld: 2, Hal: 561 [↑](#footnote-ref-119)
120. Thantthawî, *at-Tafsîr al-Washîth*, Jld: 4, Hal: 255 [↑](#footnote-ref-120)
121. At-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qurân*, Jld: 6, Hal: 485 [↑](#footnote-ref-121)
122. Najran adalah kota kecil di Hijaz dalam semenanjung Yaman yang terkenal, tempat bermukim dua kabilah Hamdan, penduduknya berprofesi sebagai pencuri dan perampok dan biasanya melakukan perampokan di perbatasan Yaman. Al-Qurân juga mencantumkan satu ayat yang menyebutkan *ashhâb al-ukhdûd* yang menurut satu pendapat berada di Najran. Najran sekarang ini masuk dalam wilayah *Manthiqah 'Ashîr* Kerajaan Arab Saudi. Lihat: t. Pen, *Hudûd al-'Âlim min al-Masyriq ilâ al-Magrib* (Kairo: ad:Dâr ats-tSaqafah li an-Nasyr: 1423 H) Jld: 1, Hal: 171. Al-Haruwî, ‘Âlî, *al-Isyarât ila Ma'rifah az-Ziyârât* (Kairo: Maktabah ats-tSaqâfah ad-Diniyyah: 1423 H) Cet. I, Jld: 1, Hal: 24. [↑](#footnote-ref-122)
123. Ats-tSa'labî, *al-Kasyf wa al-Bayân 'an Tafsîr al-Qurân*, Jld: 5, Hal: 85 [↑](#footnote-ref-123)
124. Az-Zumukhsyarî, *al-Kasysyâf,* Jld: 1, Hal: 371 [↑](#footnote-ref-124)
125. Al-Husain, Abu al-Qâsim, *Tafsîr al-Râghib al-Ashfhânî*, Jld: 1, Hal: 330 [↑](#footnote-ref-125)
126. Adz-dZuhailî, *at-Tafsîr al-Munîr*, Jld: 3, Hal: 251 [↑](#footnote-ref-126)
127. At-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, Jld: 6, Hal: 488 [↑](#footnote-ref-127)
128. Sayyid Quthub, *fî Zhilâl al-Qurân*, Jld: 1, Hal: 391 [↑](#footnote-ref-128)