

---

**PEMBACAAN AL-QUR'AN BERBASIS KEPENTINGAN POLITIK**
**Nurul Huda**

STAI La Tansa Mashiro

**Article Info****Keywords:**

*Quran, Tafsir, Interests, Politics*

**Abstract**

*The Qur'an is a scripture that is "free of interpretation". There are many interpretive interests behind it. This research wants to confirm the view that there is a misuse of Qur'anic verses. Tim Gorringer calls it political reading of scripture. Azyumardi Azra calls it abuse of quranic verses. And Stefan Wild calls it political interpretation of the qur'an. What they suspect, namely the abuse or deviation of the use of verses, actually occurs in several cases of interpretation. Qur'anic verses whose characteristics are loose are forcibly drawn to support the policies of the ruling regime, without looking at the background of the revelation or the original context of the verse's discussion. For example, there are interpretations that support the Pancasila Democratic State, the State Intelligence Agency (BIN)/State Intelligence Coordinating Agency (BAKIN), the 1945 Constitution, Pelita 1 to V, the TNI, a religious state that is not a religious state and not a secular state, national development and resilience, as well as political worship, ideological worship and military worship. Therefore, this descriptive-analytical research wants to prove the existence of a new style in interpretation, namely al-lawn al-siyasi (political style), which has not been seriously and specifically analyzed by Qur'anic scholars.*

**Corresponding Author:**

[nurulhudamaarif@gmail.com](mailto:nurulhudamaarif@gmail.com)

al-Qur'an itu kitab suci yang "bebas tafsir". Banyak kepentingan penafsiran di belakangnya. Penelitian ini ingin mengukuhkan pandangan yang menengarai adanya penyalahgunaan ayat al-Qur'an. Tim Gorringer menyebutnya political reading of scripture. Azyumardi Azra menyebutnya abuse of quranic verses. Dan Stefan Wild menyebutnya political interpretation of the qur'an. Apa yang ditengarai mereka ini, yakni penyalahgunaan atau penyimpangan penggunaan ayat, nyata terjadi dalam beberapa kasus penafsiran. Ayat-ayat al-Qur'an yang karakteristiknya longgar ditarik paksa untuk mendukung kebijakan rejim penguasa, tanpa melihat latar turunnya atau konteks asli pembicaraan ayat. Misalnya, ada penafsiran yang mendukung Negara Demokrasi Pancasila, Badan Intelijen Negara (BIN)/Badan Koordinasi Intelijen Negara (BAKIN), UUD 1945, Pelita 1 s.d. V, TNI, negara religius yang bukan negara agama dan bukan negara sekuler, pembangunan dan ketahanan nasional, juga ibadah politik, ibadah ideologi dan ibadah militer. Karena itu, penelitian deskriptif-analitis ini ingin membuktikan adanya corak baru dalam penafsiran, yakni al-lawn al-siyasi (corak politik), yang belum banyak diurai secara serius dan spesifik oleh para pengkaji al-Qur'an

**Kata Kunci :** Al-Quran, Tafsir, Kepentingan, Politik

© 2025 JAAD. the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

## Pendahuluan

Dengan jelas, al-Qur'an menitahkan umatnya untuk merenungkan dan memahami ayat-ayatnya (Qs. al-Zukhruf [43]: 3), karena ia diturunkan untuk setiap generasi manusia dan masyarakat kapan dan di manapun. Kenyataan ini menunjukkan, manusia pada abad ini serta generasi berikutnya dituntut untuk terus-menerus mendalami al-Qur'an sebagaimana tuntutan yang pernah ditujukan kepada masyarakat yang menyaksikan turunnya al-Qur'an, yakni generasi sahabat Nabi Muhammad SAW. (M. Quraish Shihab: 1998, h. 76-77). Untuk memahaminya, al-Qur'an tidak membedakan siapa yang paling berhak dan siapa yang tidak berhak; secara basic semua punya kesempatan yang setara.

Dengan demikian, siapapun berhak dan ditolerir untuk menafsirkan al-Qur'an, karena ia diturunkan untuk semua. (H.A. Mustofa: 1997, h. 331). Ahli tafsir kenamaan Indonesia, M. Quraish Shihab menyatakan, adalah kenyataan bahwa seluruh kelompok dan atau aliran yang berpredikat Islam, selalu merujuk pada al-Qur'an baik ketika menarik ide-ide maupun mempertahankannya. Ini menunjukkan al-Qur'an menempati posisi sentral dalam studi Islam. (M. Quraish Shihab: 1989, h. 136). Dikutip Abuddin Nata misalnya, Mohammed Arkoun menyatakan; "al-

Qur'an memberikan kemungkinan arti yang tidak terbatas. Ayat-ayatnya selalu terbuka, tidak pernah pasti dan tertutup dalam tafsiran tunggal." (Abuddin Nata: 2011, h. 213). Lantas, jika demikian halnya, tafsiran siapa yang paling benar? Relatif, karena hal itu semata upaya subyektif manusia "membunyikan" ayat al-Qur'an. Itu sebabnya, 'Ali bin Abi Talib menyatakan: "al-Qur'an adalah mushaf yang tidak berbicara. Manusalah yang mengucapkannya." (Nasr Hamid Abu Zayd: 2000, h. 159). Jika manusia yang mengucapkannya, maka hasilnya akan sangat tergantung pada latar belakang pengucapnya.

Hanya saja persoalannya, seperti dikhawatirkan M. Quraish Shihab, hasil pemikiran seseorang yang dipengaruhi bukan saja oleh tingkat kecerdasannya, melainkan juga oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, kondisi sosial, politik, dan sebagainya, maka akan berbeda satu dengan lainnya. (M. Quraish Shihab: 1998, h. 77). Kenyataan perbedaan hasil penafsiran ini, merupakan konsekuensi logis yang tak terelakkan dari perintah men-tadabbur-i al-Qur'an itu. Dan tentunya, sekian hasil penafsiran yang saling berbeda itu, tetap harus dihargai dan ditampung secara seimbang dan sepadan. Pernyataan yang sangat terkenal, terkait komitmen untuk saling menghargai perbedaan pendapat,

misalnya diujarkan Imam Moh. bin Idris al-Shafi'i (w. 204 H), seperti dikutip Ibrahim Hosen: "Ra'yuna shawab yahtamil al-khata' wa ra'y ghairina khata' yahtamil al-shawab/pandangan kami benar, mungkin mengandung kesalahan. Pandangan orang lain salah, mungkin mengandung kebenaran." (Ibrahim Hosen: 1987, h. 8). Artinya, penafsiran yang berbeda atau bahkan saling bertentangan sekalipun, itu tidak serta-merta harus dinafikan salah satunya atau keduanya begitu saja; tentunya dengan catatan, pemahaman dan penafsiran itu diproduksi – pinjam bahasa M. Quraish Shihab – secara sadar dan penuh tanggungjawab. (M. Quraish Shihab: 1998, h. 77).

### **Metode Penelitian**

Dilihat dari sumber data penelitiannya, penelitian ini dikategorikan sebagai penelitian kepustakaan (library research), karena sumber datanya diambil dari kepustakaan, yakni terutama al-Quran, karya-karya tafsir, Hadis dan karya-karya yang berkaitan dengan tema penafsiran politik. Menurut Noeng Muhadjir (1996), penelitian kepustakaan adalah penelitian yang lebih mengedepankan olahan filosofis dan teoritis daripada uji empiris di lapangan. Karena sifatnya yang filosofis dan empiris, penelitian kepustakaan lebih sering menggunakan pendekatan filosofis (philosophical approach). Metode ini

mencakup sumber data, pengumpulan data, dan analisis data.

Menurut Mardalis, penelitian kepustakaan adalah riset yang bertujuan untuk mengumpulkan data dan informasi melalui bantuan bermacam-macam material yang terdapat di ruangan perpustakaan. Misalnya, buku-buku, majalah, dokumen, jurnal, catatan, kisah-kisah, sejarah dll. Karena itu, ciri penelitian kepustakaan adalah: Peneliti berhadapan langsung dengan teks, data pustaka bersifat "siap pakai" atau ready made, tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, dan sebagainya.

Adapun proses penelitiannya bisa dijelaskan sebagai berikut: untuk kepentingan penelitian ini, data primer yang digunakan tentu saja al-Quran dan karya-karya tafsir. Kemudian penulis menggunakan berbagai referensi sekunder yang berbasis tema yang serupa, yakni terkait politisasi ayat al-Qur'an, baik yang ditulis oleh mufassir/cendekiawan klasik maupun modern. Baik yang berbahasa Arab maupun Indonesia atau Inggris. Beberapa kajian tentang politisasi ayat al-Qur'an, juga sejarahnya, yang bertebaran di berbagai karya, lalu dikumpulkan dan dianalisis, lantas penulis memotret Kesimpulan dari berbagai kajian yang tersaji itu.

## **Pembahasan**

### **A. Kepentingan Politik di Balik Penafsiran**

Benar belaka, bahwa tidak ada penafsiran – baik yang klasik maupun yang kontemporer – yang steril kepentingan, apapun kepentingannya. Itu sebabnya, pada halaman muka buku Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer karya Mahir al-Munajjad dituliskan: “Tak ada tafsir yang murni dan obyektif. Setiap tafsir selalu subyektif dan tak bisa mengelak dari kepentingan penulisnya. Karena itu, setiap pembaca haruslah bersikap kritis ketika membaca sebuah karya tafsir.” (Mahir al-Munajjad: 2008).

Jika tesis di atas bisa diyakini kebenarannya, maka jelaslah bahwa penafsiran apapun bentuknya, senantiasa sarat kepentingan. Dan di antara (kepentingan) pembacaan al-Qur'an yang menarik untuk diulas, adalah cara baca politis atau political reading of the qur'an atau lebih pasnya politisasi al-Qur'an – dalam istilah Stefan Wild disebut political interpretation of the Qur'an (Stefan Wild, dalam Jane Dammen McAuliffe (ed): 2010, h. 273-289) dan oleh Tim Gorringer, ketika mengulas perihal pembacaan Injil, secara lebih umum disebut political reading of scripture. (Tim Gorringer, dalam John Barton (ed.): 2003, h. 67). Menurut Tim Gorringer, political reading ini sebetulnya a recent invention (temuan

baru) kaitannya dengan cara pembacaan kitab suci. (Tim Gorringer: 2003, h. 67). Dinilai baru, boleh jadi karena belum ditemukan presedennya dalam sejarah klasik pembacaan kitab suci.

Pembacaan ini menarik dikaji, karena sangat riskan dan potensial terjadi “penyalahgunaan” atau “pemelintiran” ayat al-Qur'an, sebagaimana karakteristik politik itu sendiri. Hal ini, sejujurnya, adalah konsekuensi dari al-Qur'an sebagai kitab terbuka. Sebagai kitab suci yang bebas akses, al-Qur'an bisa didekati oleh siapapun dan dengan atau untuk kepentingan apapun, termasuk kepentingan politik guna mengukuhkan paham politik kelompok tertentu. Mengingat posisinya yang – menurut Quraish Shihab – sentral, al-Qur'an akan senantiasa ditarik untuk mendukung kepentingan itu.

Pertanyaannya: apa yang dimaksud political reading of the qur'an atau pembacaan al-Qur'an berbasis kepentingan politik itu? Secara sederhana, political reading bisa dimaknai sebagai memahami, menafsiri, atau menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an atas dasar dan untuk kepentingan politik. “Basis kepentingan politik” itu sendiri bentuknya bisa berupa hasil penafsiran yang mendukung aliran atau kelompok politik tertentu, dan bisa juga berupa penegasian atau penegasifan kelompok politik lain yang berseberangan. Kenapa al-Qur'an yang dipakai alat?

Tentu saja karena justifikasi tertinggi dalam kehidupan umat Islam adalah al-Qur'an. Apapun yang disandarkan pada al-Qur'an, nilainya menjadi absah dan tak terbantahkan. Itu sebabnya, perkataan, perbuatan dan gerakan yang sandarannya ayat-ayat al-Qur'an menjadi (tepatnya dianggap) sahih. Dalam konteks Indonesia, barangkali kasus paling menampak adalah penafsiran yang dilakukan Kolonel Bakri Syahid dalam al-Huda: Tafsir al-Qur'an Bahasa Jawi, yang mendukung jalur politik Orde Baru Soeharto. Diasumsikan, penulisan tafsir secara politis ini belum ada presedennya dalam konteks sejarah penulisan tafsir di negeri ini, sejak tafsir yang awal semisal karya Syaikh Nawawi al-Bantani, Mahmud Yunus, Hamka, Hasbi Ash-Shiddiqi, dll. Namun dalam karya Bakri Syahid, nuansa politisasi al-Qur'an itu mulai mengental. Apa sebabnya? Ini yang kelak penting ditelusuri. (Bakri Syahid: 1979).

Pertanyaan berikutnya: kaitannya dengan pembacaan al-Qur'an, bagaimana proses politisasi al-Qur'an itu terjadi? Untuk menjawab pertanyaan ini dan untuk mengukur ketersambungan antara teks al-Qur'an dan konteks masyarakat, maka teori yang dimunculkan Amin al-Khuli penting dikedepankan; yakni pemaduan studi ayat dan studi lapangan. Dalam istilah al-Khuli, keduanya disebut *dirasah ma fi al-qur'an* dan *dirasah ma haula al-*

*Qur'an*. (Amin al-Khuli: 1982, h. 85). Pertama, *dirasah ma fi al-qur'an* atau analisis internal teks. Diakui atau tidak, al-Qur'an sebagai kitab mujmal (global) tidak memberikan penjelasan tema secara detail per-item-nya. Di sinilah penafsir, dengan menggunakan nalar mandirinya, bisa menafsir ayat al-Qur'an secara berbeda-beda sesuai keperluan dan latar belakang akademisnya. Masalahnya lagi, tidak ada tolok ukur yang pasti perihal penafsiran siapa yang benar dan penafsiran siapa yang salah. Dan dari sanalah sesungguhnya mutu manikam terpendam bermunculan atau justru nila yang berhamburan. Di sinilah kemujmalan al-Qur'an tengah diuji oleh pembacanya sendiri.

Memang benar, dalam banyak kesempatan, Rasulullah SAW mengancam penafsiran menggunakan nalar (*al-ra'y*). Sabdanya: "Takutlah berbicara soal diriku, kecuali apa-apa yang (memang) kalian ketahui. Siapa yang berdusta atas nama diriku, maka bersiaplah menempati tempat di neraka. Dan siapa yang berbicara tentang al-Qur'an berdasar *ra'y*-nya, maka bersiaplah menempati tempat di neraka." (H.R. Abu 'Isa al-Tirmidhi). (Muhammad bin 'Isa bin Thawrah al-Tirmidhi: 1414 H/1994 M, IV/439). Dalam riwayat lain, beliau bersabda: "Siapa berbicara tentang al-Qur'an dengan *ra'y*-nya, kendati benar, dia (tetap) salah." (HR Abu 'Isa al-Tirmidhi). (Muhammad

bin 'Isa bin Thawrah al-Tirmidhi: 1414 H/1994 M, IV/440). Tentu saja, apa yang dimaksud ra'y oleh Rasulullah SAW, terkait pemahaman terhadap al-Qur'an, masih membuka ruang perdebatan lebar-lebar (baca: interpretable). Pemahaman al-Qur'an melalui pendekatan ra'y, oleh para ulama salaf, acapkali lantas dibedakan menjadi dua: pendekatan ra'y yang mahmud (terpuji, ditolerir, dan diterima) dan pendekatan ra'y yang madhmum (tercela, dilarang, dan ditolak). (Muhammad Huseyn al-Dhahabi: 1396 H/1976 M, I/284).

Persoalannya lagi, batasan mana yang ra'y mahmud wa maqbul dan mana yang ra'y madhmum wa mardud, acapkali juga samar. Bahkan, tafsir bi al-ma'thur yang biasanya diposisikan sebagai "lawan" tafsir bi al-ra'y pun tak jarang diduga mengandung unsur ra'y pula, kendati porsinya berbeda. Karenanya, cukup sulit bagi kita untuk menelisik dan melacak kriteria-kriteria ra'y itu secara gamblang dan mendetail melalui kitab-kitab klasik. Salah satu isyarat tentang batasan ra'y yang juga masih samar itu, misalnya ditawarkan Manna' Khalil al-Qaththan. Menurutnya, ra'y di sini adalah ma ya'tamid fih al-mufassir fi bayan al-ma'na 'ala fahmih al-khas wa istinbathih bi al-ra'y al-mujarrad wa laisa minh al-fahm alladhi yattafiq ruh al-syari'ah... (pendekatan yang dipegangi penafsir dalam menjelaskan dan memahami makna

al-Qur'an secara spesifik dan penggaliannya melalui nalar murni. Pendekatan ini tidak memberikan pemahaman yang sesuai dengan jiwa syariat). (Manna' Khalil al-Qaththan: Tth., h. 351).

Dari keterangan Hadis-hadis di atas, sejatinya Rasulullah SAW sendiri mengakui keterbukaan al-Qur'an untuk ditafsir menggunakan nalar pembacanya secara beragam. Jika beliau tidak mengakui, untuk apa dan apa maknanya beliau menyabdakan ancaman itu? Namun demikian, sebagai kitab suci, tentu saja ia tidak bisa ditafsir secara serampangan dan untuk kepentingan lain di luar kepentingan diturunkannya al-Qur'an, yaitu sebagai hudan atau petunjuk bagi manusia, bukan pelegitimasi kepentingan kelompok tertentu untuk mencapai hajat hidup yang pragmatis. Allah SWT berfirman: "Kitab ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa." (Qs. al-Baqarah: 2). Namun lagi-lagi, itulah konsekuensi al-Qur'an sebagai kitab bebas akses dan di situlah relevansi sabda baginda Muhammad itu.

Kedua, dirasah ma haula al-qur'an atau analisis eksternal teks. Melalui studi eksternal teks ini, akan diketahui bahwa political reading of the qur'an itu tidak semata terjadi lantaran kemujmalan ayat, melainkan juga karena (terutama) latar belakang penafsirnya, baik latar belakang sosial maupun akademis. Dalam bahasa

M. Quraish Shihab, seperti telah dikutip di muka, penafsiran yang merupakan hasil pemikiran seseorang dipengaruhi bukan saja oleh tingkat kecerdasannya, tetapi juga oleh disiplin ilmu yang ditekuninya, oleh pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, kondisi sosial, politik, dan sebagainya. (M. Quraish Shihab: 1998, h. 77). Ini yang menyebabkan hasil penafsiran seringkali berbeda satu sama lain, sebagai sesuatu yang alamiah belaka, yang tidak seharusnya dipertentangkan (bukan berarti bebas kritik) satu sama lain.

Dinyatakan Tim Gorringer misalnya, adalah Karl Marx yang (konon) pertama kali menjelaskan bahwa semua pengetahuan dibentuk oleh lingkungan sosial dan hanya dapat dipahami dalam hubungannya dengan situasi sosial itu. (Tim Gorringer: 2003, h. 69). Menurut Tim Gorringer, ide ini awalnya dikembangkan lebih serius oleh Karl Mannheim dengan pengenalan istilah *the sociology of knowledge* (sosiologi pengetahuan) dan dilanjutkan oleh Jurgen Habermas – intinya bahwa apa yang kita tulis dan pahami sebagai pembaca, dipengaruhi oleh masyarakat dan tempat di mana kita tinggal. Karenanya, keterangan kitab suci (*exegesis*), baik teks, komentar (*tafsir*), maupun pembacaannya akan ditanyakan tentang tipe masyarakat asal kita, kesetiaan kita terhadap kelompoknya dan bahkan posisi kita terkait konflik yang ada di sana. Karena bagaimanapun, sebagai

pembaca, kita niscaya terpengaruh oleh situasi-situasi itu. Secara otomatis, kaitannya dengan pembacaan teks suci, hal ini akan membangkitkan pembacaan politis (*a political reading of scripture*), entah apapun tipe politiknya. (Tim Gorringer: 2003, h. 69-70).

Bagi Karl Mannheim, *the sociology of knowledge* itu sendiri berperan untuk memastikan hubungan empiris antara sudut pandang intelektual dan struktural di satu posisi dengan posisi historis di sisi lain. Itu sebabnya, Mannheim termasuk intelektual yang menganjurkan relativisme universal, yang disebutnya sebagai *relasionisme*. Dalam konsepnya, *the sociology of knowledge* dirancang untuk membongkar dan menemukan sebab-sebab sosial (munculnya) suatu keyakinan atau nalar masyarakat. (Muhyar Fanani: 2008, h. 36).

Keterangan-keterangan di atas menunjukkan, tidak ada pembacaan atas teks suci apapun, termasuk pembacaan terhadap al-Qur'an tentunya, yang terjadi di ruang hampa. Semua pembacaan, niscaya dilatari oleh sosio-kultur yang melingkupi pembacanya. Itu sebabnya, tak salah jika dikatakan, “tidak ada penafsiran yang bebas kepentingan”. Dengan mengetahui hal-hal tersembunyi di balik penafsiran ini, kita bisa menempatkan penafsiran al-Qur'an sesuai posisinya yang profan, relatif dan tidak sakral di

satu sisi dan bisa memosisikan kesucian dan kemutlakan al-Qur'an di sisi lain.

### **B. Sejarah Klasik Politisasi Al-Qur'an**

Titik-titik political reading of the Qur'an tampaknya telah muncul sejak sejarah awal Islam – kendati dalam bentuknya yang belum terlalu vulgar. Misalnya, dalam kasus arbitrase (tahkim) antara kelompok 'Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan, muncul faksi Islam baru yang menyebut dirinya Khawarij. Kelompok ini terdiri dari pengikut 'Ali yang meninggalkan barisannya, karena tidak setuju pada sikapnya menerima arbitrase sebagai jalan tengah untuk menyelesaikan persengketaan perihal khilafah dengan seterunya, Mu'awiyah bin Abi Sufyan. (Harun Nasution: 1986, h. 11). Diakui atau tidak, keputusan mengambil posisi sebagai khawarij yang lantas dicarikan pembenarannya melalui ayat al-Qur'an, itu berawal dari keputusan politik 'Ali dan seterunya; keputusan politik yang lantas berkembang pesat menjadi doktrin agama (teologi) oleh Khawarij. Harun Nasution menuliskan: “Agak aneh kiranya kalau dikatakan bahwa dalam Islam, sebagai agama, persoalan yang pertama-tama timbul adalah dalam bidang politik dan bukan dalam bidang teologi. Tetapi persoalan politik ini segera meningkat menjadi persoalan teologi.” (Harun Nasution: 1986, h. 1; Harun Nasution: 1985, h. 31).

Diantara doktrin primer Khawarij, misalnya, *la hukma illa lillah* (tidak ada hukum yang benar kecuali hukum Allah), yang ditarik dalam wilayah politis. Itulah sebabnya, mereka juga disebut golongan Muhakkimah. (Harun Nasution: 1986, h. 13-14). Ditulis Harun Nasution, persoalan yang timbul dalam lapangan politik itu akhirnya (benar-benar) menyeretnya ke persoalan teologi. Timbullah, lantas, persoalan siapa yang kafir dan siapa yang bukan kafir, siapa yang telah keluar dari Islam dan siapa yang masih tetap dalam Islam. (Harun Nasution: 1986, h. 7).

Dalam konteks arbitrase 'Ali bin Abi Thalib – diwakili Abu Musa al-Ashy'ari – dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan – diwakili 'Amr bin al-'Ash, orang yang disebut Harun Nasution sebagai “yang terkenal sebagai orang licik” (Harun Nasution: 1985, h. 5) – Khawarij memandang, 'Ali, Mu'awiyah, 'Amr, Abu Musa dan yang menerima arbitrase, oleh Khawarij dinilai sebagai kafir, berdasarkan ayat al-Qur'an: “Siapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka itulah orang-orang kafir.” (Qs. al-Maidah [5]: 44). Menurut Harun Nasution, dari ayat inilah mereka lantas mengambil semboyan *la hukma illa li Allah* yang populer itu. Karena empat pemuka Islam itu dipandang kafir (telah keluar dari Islam, murtad atau apostase), maka mereka harus dibunuh. Maka kaum Khawarij memutuskan untuk membunuh

mereka. Namun dalam sejarah, hanya 'Ali bin Abi Thalib yang berhasil dibunuh. (Harun Nasution: 1985, h. 7).

Keterangan Harun Nasution, yang didasarkan pada data-data sejarah Islam klasik, menunjukkan bahwa al-Qur'an sangat "rentan" digunakan untuk melegitimasi kepentingan-kepentingan tertentu, mengingat sifatnya yang terbuka dan bebas akses. Itu sebabnya, Khawarij yang pada awalnya semata muncul karena kekecewaan atas arbitrase antara 'Ali dan Mu'awiyah, lantas membuat kelompok sendiri, dan pada ujungnya membenarkan kelompoknya dan menyalahkan kelompok lain berdasarkan jastifikasi ayat al-Qur'an. Dalam pandangan mereka – tentu itu juga hak mereka – dengan jastifikasi al-Qur'an itu, pandangan keagamaan (tepatnya pandangan politik) mereka akan kokoh dan tak terbantakan. Kekecewaan politik inilah yang lantas dibungkus oleh ayat al-Qur'an, dan segera menjadi paham keagamaan (teologi Islam). Inilah barangkali, titik-titik awal ketika politisasi al-Qur'an mulai terjadi. Namun ternyata, yang melakukan politisasi seperti ini tidak hanya kelompok Khawarij, melainkan juga kelompok-kelompok lain sesudahnya.

Menurut penelitian Stefan Wild misalnya, dalam artikelnya *Political Interpretation of the Qur'an*, konon kelompok anti Dinasti Umayyah juga menggunakan ayat al-Qur'an untuk

menegatifkan musuhnya. Misalnya, mereka menyebut Dinasti Umayyah sebagai "the tree cursed in the Qur'an" (Stefan Wild: 2010, h. 275), berdasarkan Qs. al-Isra': 60; "Dan (ingatlah), ketika Kami wahyukan kepadamu; Sungguh, Tuhanmu meliputi seluruh manusia. Dan Kami tidak menjadikan mimpi yang telah Kami perlihatkan kepadamu, melainkan sebagai ujian bagi manusia dan (begitu pula) pohon yang terkutuk (zaqqum) dalam al-Qur'an. Dan Kami menakut-nakuti mereka, tetapi yang demikian itu hanyalah menambah besar kedurhakaan mereka." Barangkali saja, yang dimaksud di sini adalah Dinasti Umayyah laksana al-shajarah al-mal'unah (pohon yang terkutuk). Entahlah, apa sesungguhnya alasan penisbatan ini pada Dinasti Umayyah; apakah karena factor nepotisme kedinastiannya ibarat pohon yang patah tumbuh hilang berganti atau karena sebab lainnya. Yang jelas, penisbatan atau klaim negatif pada Dinasti Umayyah ini dilegitimaskan melalui ayat al-Qur'an; dan inilah yang disebut politisasi al-Qur'an. Sebab, ayat itu sejatinya tidak sedang berbicara perihal Dinasti Umayyah, melainkan orang-orang durhaka, siapapun dia, yang diibaratkan laksana pohon zaqqum. Namun atas dasar kepentingan kelompok, ayat ini ditarik untuk kepentingan pragmatis itu.

Sebaliknya pula, ketika Khalifah 'Abbasiyah al-Ma'mun (w. 217 H/833 M)

menekankan negara berdasar doktrin al-Qur'an, maka ia juga mendasarkan klaim kebijakannya pada Qs. al-Zukhruf: 3; "Kami menjadikan al-Qu'ran dalam Bahasa Arab, agar kamu mengerti." (Stefan Wild: 2010, h. 275). Ke-Arab-an al-Qur'an, oleh al-Ma'mun, dijadikan alasan untuk menerapkan hukum-hukum al-Qur'an dalam konteks negara dan menjadikan al-Qur'an yang berbahasa Arab itu sebagai undang-undang tertinggi secara legal-formal. Bisa jadi karena secara historis, bahasa keseharian mereka Arab dan klan mereka juga Arab.

Selain kelompok-kelompok di atas yang menggunakan al-Qur'an untuk mendukung pandangannya, kelompok pecinta 'Ali bin Abi Thalib juga melakukan hal yang sama. Misalnya, tafsiran sekelompok pecinta menantu Nabi Muhammad yang disebut syi'ah bathiniyyah ini perihal Qs. al-Naml/27: 16; "Dan Sulaiman telah mewarisi Dawud dan dia berkata; Hai manusia, kami telah diberi pengertian tentang suara burung dan kami diberi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar suatu karunia yang nyata." Seperti dijelaskan 'Ali Ash-Shabuni, kelompok ini menafsirkan: *anna al-imam 'Aliyyan waratha al-Nabi fi 'ilmih* (sesungguhnya Imam 'Ali bin Abi Thalib mewarisi keilmuan Nabi Muhammad SAW). (Muhammad 'Ali al-Shabuni: 1985, h. 177). Penafsiran ini, atau tepatnya

penakwilan ini, nyata-nyata sangat jauh dari makna lahir teks dan terjadinya karena pembelaan yang mendalam pada orang yang dicintainya.

Dalam konteks yang lebih modern, tengarai Stefan Wild misalnya, pembacaan ayat-ayat suci lantas dikaitkan dengan hubungan antara Islam dan Negara. Karenanya, maka segeralah muncul tafsir populer karya Sayid Quthb, *Fi Zhilal al-Qur'an* (1906-1966), yang juga mendeklarasikan *la hukma illa li Allah* secara lebih modern -- tentunya, ini tidak bisa dikaitkan begitu saja dengan keserupaan semboyan Khawarij saat menentang arbitrase. Menurut Stefan Wild, karya ini cukup berpengaruh terhadap politisasi al-Qur'an bagi generasi harakis setelahnya. Di dalamnya, menurut Stefan Wild, pengarangnya bahkan mengkritik Tafsir al-Manar yang dinilainya telah jatuh pada model tafsir orientalisme. Karya Sayid Quthb ini tak lebih sebagai contoh tafsir aktivis (*activist's exegesis*) yang cenderung anti-Barat dan antikolonialisme. (Stefan Wild: 2010, h. 282). Menurutnya, karya ini bahkan menjadi *book-icon* bagi gerakan Islam, yang memantik munculnya revolusi Iran 1979, Hizbullah di Lebanon dan gerakan Hamas di jalur Gaza Palestina. Karya ini juga "dihormati" karena dua hal; ditulis di penjara dan penulisnya dieksekusi mati di tiang gantungan (antara lain) karenanya. (Stefan Wild: 2010, h. 282-283).

Keterangan-keterangan ini menunjukkan, semuanya berkepentingan dengan al-Qur'an, apalagi dalam kondisi situasi perpolitikan yang guncang dan perseteruan antar kelompok terjadi di mana-mana. Maka, setiap kelompok berupaya membenarkan dirinya melalui ayat-ayat al-Qur'an, termasuk juga Quthb yang berakibat "kesahidan"-nya.

### **C. Politisasi al-Qur'an Konteks Indonesia**

Kelompok yang berkepentingan dengan al-Qur'an itu juga muncul di negeri ini, terutama politisi yang berbasis agama dan secara kultural dekat dengan al-Qur'an. Misalnya, ada saja kelompok politik yang menggunakan ayat wa bi al-najmi hum yahtadun (dengan bintang mereka beroleh petunjuk) untuk mendukung partai berlambang bintang (Partai Persatuan Pembungan/PPP) atau ayat wa la taqraba hadhah al-shajarah fa takuna min al-zhalimin (jangan kalian dekati pohon ini, karena kalian akan menjadi orang-orang yang zalim), untuk menolak partai berlambang Pohon Beringin yang identik dengan partai penguasa Orde Baru, yakni Golongan Karya (Golkar). Inilah benteng terakhir yang dibuat senjata untuk menolak lawan politiknya, (barangkali) karena ketidakberdayaan menghadapi partai yang kokoh itu secara face to face, selain juga karena keyakinan atas kekuatan ayat itu sendiri.

Dan kecenderungan menarik al-Qur'an untuk kepentingan politik ini, tampaknya terjadi secara fulgar dalam kasus al-Huda; Tafsir Qur'an Bahasa Jawi, tafsir siyasi atau ideologis karya Kolonel Bakri Syahid yang menggiring pembacanya untuk (hanya) menerima model negara Demokrasi Pancasila dengan segala kerangkanya, sebagai satu-satunya yang direkomendasikan bagi warga Indonesia. Inilah yang penulis maksud sebagai kecenderungan tafsir dengan lawn (corak) lain yang belum banyak presedennya dalam sejarah penafsiran di negeri ini dan belum banyak dibincangkan, yang karenanya layak dan menarik didiskusikan.

Dalam karya tafsir 30 juz yang dicetak oleh Penerbit Bagus Arafah Yogyakarta pada 1979 ini, penulisnya banyak memasukkan penafsiran yang bernada mendukung pemerintah Orde Baru Soeharto, dengan segala programnya. Umpamanya, ketika menafsirkan Qs. al-Nisa'; 83 perihal ulu al-amr. "Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (Padahal) apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya dari mereka. Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah

kepadamu, tentulah kamu mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja.” Menafsiri ayat ini, utamanya tentang ulul amri, penulisnya menyatakan: “Untuk kontek sekarang, ulu’ al-amr itu pemerintah yang menjalankan sistem demokrasi, seperti pemerintah Indonesia yang menerapkan sistem Demokrasi Pancasila.” (Bakri Syahid: 1979, h. 153). Ulu al-amr, olehnya disejajarluruskan (lebih tepatnya disempitkan) dengan negara yang menerapkan sistem demokrasi, termasuk di dalamnya sistem Demokrasi Pancasila. Padahal sejatinya, ayat itu berbicara perihal model kepemimpinan secara universal; apapun modal dan kerangkanya, yang penting terjadi penegakan keadilan secara serius dalam segala bidangnya, baik hukum, ekonomi, politik, agama dan seterusnya. Jika, penafsiran ulu al-amr hanya dibatasi pada pemerintahan demokrasi, berarti ayat ini telah digiring untuk mendukung model pemerintahan tertentu dan dengannya telah menjadikannya sebagai ayat yang terbatas dan tidak lagi bebas.

Misalnya lagi, terkait Qs. Yunus: 7; “Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapkan (tidak percaya akan) pertemuan dengan Kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan (kehidupan) itu, dan orang-orang yang melalaikan ayat-ayat Kami.” Bakri Syahid menulis, “Paham sekularisasi itu berlawanan dengan ajaran

Agama Islam dan juga tidak bisa diterapkan di negeri Pancasila Indonesia. Sebab, falsafah dan ideologi Pancasila itu menetapkan, di Undang-Undang Dasar (UUD) 1945, Bab IX Pasal 29, bahwa ‘Negara berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa.’” Artinya, tulis Bakri Syahid, masyarakat atau negara yang dicita-citakan pemerintah Indonesia adalah sosialis-religijs; yaitu masyarakat adil makmur yang mencakup materiil dan spirituil, lahiriah dan batiniah, dan dunia dan akhirat. Inilah masyarakat yang direstui Allah SWT. Negara Republik Indonesia itu Negara Kesatuan, Negara Hukum, serta Negara ber-Ketuhanan Yang Maha Esa. Bukan negara ateis, negara sekuler, atau negara Islam. (Bakri Syahid: 1979, h. 364).

Dengan penafsiran model ini, penulisnya lagi-lagi membatasi makna ayat dan bahkan ayat ini digunakannya untuk mengkritik konsep negara sekuler, yang dinilainya tidak direstui Allah SWT, karena yang direstui-Nya adalah negara yang menggabungkan aspek lahir dan batin, dunia dan akhirat, juga aspek negara dan agama, sementara negara sekuler menjauhkan agama dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Itu sebabnya, oleh penulisnya, konsep yang mengabaikan penggabungan ini dinilai sebagai konsep yang tidak direstui-Nya dan tidak sesuai fitrah bangsa ini yang relijijs. Ini klaim yang tidak main-main

dan berdampak serius. Pertanyaannya, kenapa ayat ini tidak dimaknai secara lebih luas dan substansial, yang meng-atas-i semua kepentingan?

Yang tak kalah menarik, adalah ketika Bakri Syahid menafsirkan Qs. al-Hujurat: 6; “Wahai orang-orang yang beriman; Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan, yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu.” Baginya, ayat ini terkait urgensi klarifikasi (atau pemata-mataan) berita dari orang-orang munafik – pembawa atau penyebar informasi/desas-desus yang tidak jelas asal usul dan kredibilitasnya. Bakri Syahid menjelaskan: “Intelijen negara dan stabilitas keamanan itu kewajiban pemerintah dibantu masyarakat,” tulisnya. Di Indonesia, ini adalah tugas Badan Koordinasi Intelijen Negara (BAKIN) dibantu oleh masyarakat. (Bakri Syahid: 1979, h. 1033). Karena itu, maknanya, tugas mata-mata atau intelijensi adalah pekerjaan mulia berdasarkan rekomendasi ayat al-Qur'an, yang tanggungjawabnya dibebankan kepada seluruh warga negara Indonesia dan dikomandoi oleh BAKIN. Penafsiran demikian, juga menjadikan ayat al-Qur'an sempit dan terbatas, sehingga terkesan sangat lokal.

Apa yang diuraikan di atas, hanya beberapa contoh kecil dari contoh-contoh

lainnya yang tersebar di banyak lembaran penafsirannya. Masih banyak lagi penafsirannya yang tak kalah menarik, yang mengesankan kuat bahwa karya ini diniatkan untuk melegitimasi paham-paham atau ideologi negara Orde Baru – barangkali dengan harapan paham kenegaraan ini dilihat sebagai yang terbenar menurut kaca mata agama. Pada gilirannya, setelah ada pembenaran agama, para penentang pemerintah tidak lagi berani melontarkan kritiknya, karena sama belaka dengan melawan paham yang telah direkomendasikan agama, atau bahkan sama belaka dengan melawan agama itu sendiri. Ujungnya, realitas ini membuat penafsiran ayat al-Qur'an kian rumit saja.

Ini membuktikan, pelegitimasi paham atau ideologi banyak disandarkan pada al-Qur'an, dengan niatan untuk mencari penguatan tertinggi. Di manapun, dan dari sepanjang sejarah Islam, hal itu terjadi di banyak kasus. Hanya saja bedanya, kasus yang terjadi pada zaman 'Ali bin Abi Thalib dan Mu'awiyah bin Abi Sufyan terkait politisasi al-Qur'an yang dilakukan Khawarij, itu dilakukan secara sporadis dan kasuistik. Juga, tidak didokumentasikan dalam karya tafsir khusus yang mendukung pahamnya. Namun dalam konteks Indonesia, politisasi al-Qur'an itu terjadi dalam karya tafsir yang utuh, yang mengesankan dukungan ayat-ayat al-Qur'an atas paham

politik rezim tertentu itu terjadi secara sistematis dan akademis. Inilah model pembacaan berbasis kepentingan pragmatis yang, oleh Nashr Hamid Abu Zayd, secara cermat dan tepat disebut sebagai al-qira'ah al-ideologiyah (pembacaan ideologis). (Nashr Hamid Abu Zayd: 2003, h. 161).

## **Penutup**

### **Kesimpulan**

Sebagai penutup artikel ini, bisa disimpulkan; pertama, adalah konsekuensi logis, sebagai kitab suci bebas akses, al-Qur'an acapkali dibaca dengan kepentingan dan untuk tujuan yang beragam, termasuk politik. Kedua, politisasi al-Qur'an terjadi karena faktor internal (al-Qur'an-nya) dan eksternal (penafsirnya). Dua hal inilah yang kian membuka ruang political reading of the qur'an. Tentunya, penafsiran terbaik (bukan terbenar), adalah yang sesuai dengan semangat al-Qur'an diturunkan sebagai kitab hudan (petunjuk). Wa Allah a'lam

### **Saran**

1) Kaum muslim harus memosisikan Alquran sebagai kitab petunjuk secara proporsional. Tidak menariknya dengan segala cara untuk kepentingan-kepentingan pragmatis, dalam hal ini politik, supaya Alquran berdiri tegak di atas semua golongan dan kepentingan. Menjaga netralitas Alquran ini menjadi tugas utama semua pihak.

2) Para peneliti sudah semestinya melakukan kajian lebih mendalam lagi terkait fenomena-fenomena abuse of quranic verses, guna menjaga atau minimal membatasi kemungkinan disalahgunakannya Alquran untuk kepentingan-kepentingan yang tidak seharusnya.

### **Daftar Pustaka**

al-Qur'an al-Karim

Abu Zayd, Nashr Hamid. Teks, Otoritas, Kebenaran. Yogyakarta: LKiS, 2003.

al-Dhahabi, Muhammad Huseyn. al-Tafsir wa al-Mufasssirun. Mesir: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1396 H/1976 M.

al-Khuli, Amin. al-Tafsir; Nash'atuh, Tadarujuh, Tathawwuruh. Beyrut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982.

al-Munajjad, Mahir. Membongkar Ideologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer. Yogyakarta: eLSAQ, 2008.

al-Qaththan, Manna' Khalil. Mabathith fi 'Ulum al-Qur'an, T.Tp, T.Th.

al-Shabuni, Muhammad 'Ali. al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an. Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985.

al-Tirmidhi, Abu Isa Muhammad bin Isa bin Thawrah. Sunan al-Tirmidhi. Dar al-Fikr, Beyrut, 1414 H/1994 M.

Fanani, Muhyar. Metode Studi Islam; Aplikasi Sosiologi Pengetahuan

- sebagai Cara Pandang. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Gorringe, Tim. "Political Readings of Scripture". Dalam John Barton (ed.). *the Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- H.A. Mustofa. *Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Hosen, Ibrahim. *Apakah Judi Itu?* Jakarta: Lembaga Kajian Ilmiah IIQ, 1987.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun: *Teologi Islam; Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Shihab, M. Quraish. "Posisi Sentral al-Qur'an dalam Studi Islam", dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (Ed). *Metodologi Penelitian Agama; Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung; Mizan, 1998.
- Syahid, Bakri. *Tafsir al-Huda*. Yogyakarta; Bagus Arafah, 1979.
- Wild, Stefan. "Political Interpretation of the Qur'an". Dalam Jane Dammen McAuliffe (ed). *the Cambridge Companion to the Qur'an*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.