

MEMAHAMI RELEVANSI AYAT JIZYAH DENGAN METODE TAFSIR KONTEKSTUAL ABDULLAH SAEED DAN *MAQĀSĪD AS-SYARĪ'AH* JASSER AUDA

Wildan Imaduddin Muhammad
Pusat Studi Al-Qur'an (PSQ, Jakarta)
wildanpsq.or.id

Abstrak: Artikel ini mengungkap tafsir terhadap ayat Jizyah dalam Q.S Al-Taubah 29 yang seringkali dijadikan legitimasi memerangi kelompok yang dianggap tidak beriman, bagi kelompok radikal Islam. Hal ini dikarenakan belum ada upaya penafsiran yang relevan dan kontekstual untuk saat ini sehingga bila dibaca secara tekstual maka dapat dengan mudah disalahpahami. Artikel ini bertujuan untuk melakukan kontekstualisasi ayat jizyah dan melihat relevansinya dengan menggunakan metode tafsir kontekstual Abdullah Saeed. Dengan metode tafsir kontekstual, ditemukan bahwa ayat jizyah termasuk dalam nilai instruksional yang tergantung pada konteks. Sehingga dalam memahaminya perlu pengetahuan secara komprehensif tentang konteks, situasi dan kondisi secara spesifik dan tidak bisa serta merta dilihat sebagai ayat yang dapat diterapkan di segala waktu dan tempat. Kemudian dengan menggunakan metode *maqāsid as-syarī'ah* yang dikembangkan Jasser Auda, akan ditemukan hakikat nilai universal yang terkandung di dalam ayat jizyah. Artikel ini juga sekaligus melengkapi penafsiran terhadap ayat Jizyah yang belum dilakukan secara komprehensif relevansi ayat tersebut atas situasi politik dengan model *nation state* seperti sekarang. Para mufassir Al-Qur'an baik yang klasik seperti Al-Tabari dan al-Jashshash maupun yang kontemporer seperti al-Maraghi dan 'Ali al-Sabuni mengulas ayat tersebut hanya dari sisi linguistik, historis dan hukum Islam dalam bingkai suasana politik masa lalu. Namun temuan penulis dengan menggunakan metode kontekstual Abdullah Saeed beserta konvergensi dengan *Maqāsid as-Syarī'ah* Jasser Auda, ayat Jizyah justru menawarkan pesan untuk berlaku adil secara sosial dan berbuat toleransi terhadap orang-orang yang bertentangan dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an.

Abstract: The Jizyah verse in Q.S Al-Taubah 29 is often used as legitimacy for Islamic radical groups. This is because there has been no attempt at interpretation that is relevant and contextual at this time so that when it is read textually it can be easily misunderstood. This paper aims to contextualize the jizyah verse and see its relevance by using Abdullah Saeed's method of contextual interpretation. With the contextual interpretation method, it was found that the jizyah verse was included in the context-dependent instructional value. So that in understanding it requires a comprehensive knowledge of the context, situation and conditions specifically and cannot be seen as a verse that can be applied at all times and places. Then by using the maqashid sharia method developed by Jasser Auda, we will find the nature of the universal values contained in the jizyah verse.

Pendahuluan

Dalam sejarah Islam pada tahun 9 Hijriyah Rasulullah saw pernah mendapatkan wahyu Q.S al-Taubah ayat 29 yang berbunyi:

قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا
يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين
أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون.

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan hari kemudian, mereka yang tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan Allah dan Rasul-Nya dan mereka yang tidak beragama dengan agama yang benar, yang telah diberikan Kitab, hingga mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.¹

Menurut riwayat yang dikutip oleh al-Ṭabari, ayat tersebut diturunkan ketika Rasulullah Saw hendak pergi ke Tabuk untuk melakukan perang dengan pasukan Romawi.² Namun pasukan Rasulullah batal berperang karena pasukan lawan tidak tiba di Tabuk. Akan tetapi, sebagai gantinya Rasulullah didatangi beberapa pimpinan wilayah sekitar Tabuk yang sebelumnya tunduk pada Romawi yakni dari wilayah Ailah, Jarba' dan Adruj untuk melakukan perjanjian damai dan bersedia membayar *jizyah*.³ Pembayaran jizyah pada waktu itu merupakan bukti bahwa wilayah-wilayah tersebut berada di bawah kekuasaan Islam. Peristiwa ini dicatat dalam literatur-literatur *sirah nabawiyah* sebagai

pembayaran pertama yang diterima oleh Rasulullah dari kelompok non-muslim.

Sebagai pimpinan politik, Rasulullah di akhir hayatnya telah mulai melebarkan pengaruh Islam ke luar Jazirah Arab. Menurut Karen Armstrong kehidupan dan pencapaian Muhammad saw selamanya menjadi teladan bagi umat Islam dari berbagai segi kehidupan termasuk faktor spiritual, moral dan politik.⁴

Terlepas dari riwayat dan cerita sejarah tersebut, ayat di atas merupakan satu satunya ayat dalam Al-Qur'an yang "secara tekstual" memberikan wewenang bagi Rasulullah untuk memerangi dan menarik harta tebusan semacam pajak kepada non-muslim dengan bentuk *jizyah*. Pada saat itu, konsep kekuasaan politik yang ada masih berintegrasi dengan agama,⁵ sehingga kepentingan agama dan kepentingan politik menjadi bias dan sulit dibedakan.

Pertanyaan yang muncul dari uraian di atas adalah apa pentingnya satu ayat tersebut dalam penafsiran Al-Qur'an? Lalu bagaimana ayat tersebut selama ini dipahami dan apa relevansinya untuk konteks saat ini? Kedua pertanyaan ini dihadirkan sebagai *stimulant problem* yang akan dijawab dalam artikel ini.

Menurut peneliti yang sejatinya diamini oleh para penafsir Al-Qur'an baik yang klasik maupun kontemporer, setiap ayat di dalam Al-Qur'an adalah penting. Sebagaimana dikatakan oleh Quraish Shihab, bahwa dari hasil pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an bermunculan aneka disiplin ilmu yang

¹ Lajnah pentashih mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemah* (Jakarta: Kementrian Agama RI, 2013), hal. 191

² Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān*, Jilid XIV (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2000), hal. 200

³ Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Al-Raḥīq al-Makhtūm* (Riyadh: Dar al-Salam, 1414H), hal. 398

⁴ Karen Armstrong, *Islam: The Short History* (New York: Chronicles Book, 2002), hal. 23

⁵ Menurut sebagian data sejarah, agama mulai masuk pada ranah politik terjadi sekitar abad ke-4 ketika raja Konstantin menjadikan Kristen sebagai agama resmi Kekaisaran Romawi. Lihat: Charles Kimball, *When Religion Becomes Evil* (San Francisco: Harper, 2003), hal. 210

sebelumnya belum terungkap.⁶ Tak terkecuali dengan Q.S al-Taubah ayat 29 yang kemudian menjadi salah satu rujukan dalil dalam ilmu keuangan dan kebijakan Islam dan dalam disiplin ilmu fikih, ekonomi Islam dan politik Islam yang kesemuanya menjadikan ayat tersebut sebagai argumentasi teologis untuk melegalkan konsep *jizyah*.

Dalam berbagai literatur kitab tafsir yang telah peneliti baca, peneliti belum menemukan penafsiran yang mengungkapkan secara komprehensif relevansi ayat tersebut atas situasi politik dengan model *nation state* seperti sekarang. Para mufassir Al-Qur'an baik yang klasik seperti Al-Tabari dan al-Jashshash maupun yang kontemporer seperti al-Maraghi dan 'Ali al-Sabuni mengulas ayat tersebut dari sisi linguistik, historis dan hukum Islam dalam bingkai suasana politik masa lalu.

Untuk itu dalam artikel ini, Peneliti hendak memahami relevansi Q.S At-Taubah ayat 29 dengan konteks saat ini menggunakan metode interpretasi kontekstual yang digagas oleh Abdullah Saeed. Abdullah Saeed adalah professor studi Islam di Universitas Melbourne Australia. Konsentrasi kajiannya dalam bidang Studi Islam mengenai hermeneutika Al-Qur'an dan hukum Islam. Terkait dengan dua konsentrasi kajian tersebut, Saeed mengagas metode penafsiran Al-Qur'an untuk memahami ayat-ayat hukum yang diistilahkan olehnya sebagai *ethico-legal content*. Ia menyebutkan metodenya dengan istilah pendekatan kontekstualis yang bertujuan untuk memahami konteks sosio-historis Al-Qur'an dengan lebih fleksibel dan untuk menjawab problematika masyarakat modern sekarang.⁷

Dengan langkah-langkah metode kontekstual Abdullah Saeed yang lebih lanjut akan dipaparkan pada bagian berikutnya, akan ditemukan penafsiran baru terhadap Q.S Al-Taubah ayat 29 yang lebih reflektif dan responsif bagi perkembangan zaman dewasa ini.

Beberapa alasan akademik yang perlu diungkapkan di bagian ini terkait dengan pengangkatan judul baik yang berhubungan dengan objek material maupun formal: Pertama berkaitan dengan objek material alasannya adalah: a) penafsiran terhadap ayat jizyah belum menyentuh ranah tafsir kontekstual, b) konsep jizyah yang selama ini ada dalam islam masih diskriminatif dan belum dikonsepsi ulang sesuai dengan kebutuhan zaman terutama bagi Indonesia. Kedua yang berkaitan dengan objek formal, metode kontekstual Abdullah Saeed dipilih dengan alasan sebagai berikut: a) secara tegas Saeed menyebutkan *ethico-legal content* sebagai objek material dari metode interpretasi kontekstualnya, b) *jizyah* merupakan salah satu konsep yang termasuk ayat *ethico-legal* dan c) model interpretasinya merupakan penyempurnaan dari beberapa model sebelumnya.

Diskursus Jizyah dalam Yurisprudensi Islam

Secara kebahasaan kata *jizyah* merupakan bentuk nomina yang diturunkan dari bentuk verba dengan fleksi *jazā yajzī jazā'an jizyatan* yang arti dasarnya adalah balasan atau timbal balik, dalam bentuk kebaikan ataupun keburukan (*kafā'an bi al-ihsān aw bi al-isā'ah*).⁸ Dalam idiom bahasa arab jika dikatakan *fulān dzū ghinā'in wa jazā'in*, maka yang dimaksud adalah seseorang yang

⁶ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat Ketentuan dan Aturan dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), hal. 6

⁷ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), hal. 1

⁸ Abu 'Abdirrahman al-Farahidy, *Kitāb al-'Ain* (Beirut: Dar wa Maktab al-Hilal, t.th), hal. 164

memiliki kekayaan dan dapat membalas budi.⁹ Kata *jazā* menurut pengertian ini bukan semata diartikan sebagai bentuk materi, tetapi dapat pula berbentuk non materi.

Abdul Hamid 'Umar dalam kitabnya *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah* menjelaskan bahwa kata *jazā* beserta derivasinya memiliki tiga pengertian: pertama berarti cukup (*kafā*) seperti contoh kalimat *jazāhu 'alā ikhlāsihi* (cukup baginya dengan keikhlasannya). Kedua, berarti balasan siksa (*'āqaba*) dalam contoh Al-Qur'an wa *'azzaba al-lazī na kafarū wa zālaka jazā'u al-kāfirīn* (dan Allah menyiksa orang-orang kafir dan seperti itulah balasan siksa orang-orang kafir). Ketiga, memiliki arti melunasi hutang (*jazā al-dain*) seperti halnya dalam percakapan dikatakan *fā hal tujzi'u 'annī?* (apakah kamu telah melunasi hutang dariku?).¹⁰ Kemudian menurut Al-Harawi dalam kitabnya *Tahdzīb al-Lughah*, kata *jizyah* dalam bentuk nomina secara umum memiliki konotasi sebagai pajak yang dibebankan kepada non muslim (*al-kharrāj al-maj'ūl 'alaih ala al-dzimmy*).¹¹ Dikatakan pula bahwa *jazā* merupakan sinonim dari *qaḍa'* yang artinya bayaran.¹²

Dari beberapa definisi etimologi di atas, peneliti dapat menarik benang merah bahwa derivasi kata *jizyah* memiliki makna yang berbeda-beda sesuai dengan fleksi dan *siyāq al-kalām*-nya. Apabila kata *jizyah* menggunakan formulasi baku yakni *jaza yajzi jaza'an* dengan *muta'allaq* haraf jar, maka maknanya dapat

berbeda-beda seperti ketika *muta'allaq* dengan *'ala* memiliki makna cukup, sedangkan ketika *muta'allaqnya* dengan *'an* berarti melunasi hutang. Sedangkan jika mengikuti formulasi (*ṣīgat*) *fi'latan* sebagaimana kata *jizyah* maka konotasi maknanya adalah bayaran kepada penguasa.

Berbeda dengan beberapa pendapat di atas, Syibli Nu'mani yang dibenarkan oleh Muhammad Rasyid Ridha yang dikutip oleh Mun'im Sirri dalam bukunya *Kontroversi Islam Awal* yang menyatakan bahwa kata *jizyah* sebagai sebuah istilah pada awalnya tidak dikenal dan tidak digunakan dalam bahasa Arab. Melainkan diambil dari bahasa Persia. Hal ini dikarenakan praktek *jizyah* sudah dikenal dan dilakukan oleh kerajaan Persia-Zoroaster sebelum Islam.¹³

Beralih ke pengertian terminologi, dalam definisi istilah ini peneliti mengambil pendapat *fuqaha'* baik dari Sunni maupun Syi'i. Hal ini penting dikarenakan ayat *jizyah* Q.S al-Taubah [9]: 29 telah melandasi konsep *jizyah* secara lebih luas dan lebih sistematis dalam ilmu yuridis Islam. Perlu dikatakan bahwa dalam sumber kitab-kitab fikih, pembahasan tentang *jizyah* tidak diawali dengan penjelasan secara definitif. Para penyusun kitab, secara tidak langsung telah mafhum di antara mereka tentang pengertian *jizyah*. Sehingga menganggap tidak perlu untuk mendefinisikannya dalam kitab-kitab karangan mereka.

Menurut 'Ali bin al-Husain, ulama mazhab hanafi abad ke 5 hijriyah, dalam kitabnya menjelaskan bahwa *jizyah* adalah salah satu kewajiban harta di antara sembilan

⁹ Al-Shahib ibn Ibad, *al-Muḥīt fī al-Lughah* (Beirut: Dar Kutb al-Lughah, 1999), hal. 184

¹⁰ Ahmad Mukhtar Abdul Hamid Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah* (Beirut: 'Alim al-Lughah, 2008), hal. 372

¹¹ Muhammad bin Ahmad bin Azhar al-Harawi, *Tahzīb al-Lughah*, Jilid I (Beirut: Dar Ihya al-Lughah, 2001), hal. 101

¹² Muhammad bin Qasim al-Anbari, *al-Zāhir fī Ma'na Kalimāt al-Nās* (Beirut: Muassasat al-Risalat, 1992), hal. 386

¹³ Mun'im Sirry, *Kontroversi Islam Awal: Antara Mazhab Tradisionalis dan Revisionis* (Bandung: Mizan, 2013), hal. 32

macam harta yang wajib dikeluarkan.¹⁴ Dalam kitab *Tuḥfāt al-Fuqahā*, salah satu kitab mazhab hanafi, dijelaskan bahwa *al-jizyah* adalah suatu kewajiban yang dipungut apabila telah tercapai kesepakatan perlindungan (*‘aqd al-zimmah*) dengan non-muslim.¹⁵ Kitab-kitab mazhab hanafi secara umum menjelaskan permasalahan *jizyah*, baik terperinci dalam bab sendiri maupun dipaparkan dalam bab yang terkait.¹⁶

Malik bin Anas, Imam Mazhab Maliki dalam kitabnya *al-Mudawwanah* menerangkan *jizyah* pada pembahasan khusus bab yang menerangkan ketentuan *jizyah* (*bāb mā jā’a fī al-jizyah*). Dalam bab tersebut Imam Malik mengutip Q.S Al-Taubah [9]: 29. Beliau menerangkan tentang orang-orang yang diwajibkan membayar *jizyah* yaitu ahli kitab, secara spesifik. Kemudian dengan mengutip

hadis *سنوا سنة أهل الكتاب*, untuk non-muslim secara umum.¹⁷ Pendapat ini kemudian diikuti oleh para mujtahid mazhab di kalangan mazhab Maliki.¹⁸

Dalam karyanya *al-Umm*, Imam Syafi’i berpendapat bahwa *jizyah* hanya dibebankan kepada non Muslim laki-laki merdeka yang berakal sehat, telah balig dan mampu untuk berperang. Pembahasan tentang *jizyah* dalam kitab *al-Umm* dimasukkan ke dalam bagian jihad dan *jizyah* (*Kitāb al-Jihād wa al-Jizyah*). Kemudian diperjelas dengan sub bab tentang orang-orang yang wajib bayar *jizyah* (*man turfa’ al-jizyah*) dan besaran yang harus dibayar (*kam al-jizyah*).¹⁹ Konsep-konsep yang dirumuskan oleh Imam Syafi’i kemudian dikembangkan oleh murid dan para pengikut mazhabnya.²⁰

¹⁴ Penjelasan ini diuraikan dalam bab hak-hak yang wajib dalam harta (*tamhīd fī al-ḥuqūq al-latī tajīb fī al-māl*) yaitu zakat, sedekah, khumus, ‘usyr, al-kharāj, al-jizyah, zakat fitrah, kifarāt sumpah, dan nazar. Abu al-Hasan ‘Ali al-Sugdi, *Al-Natfū fī al-Fatāwā* (Amman: Dar al-Furqan, 1984), hal. 161

¹⁵ Abu Bakr ‘Ila’u al-din al-Samarqand, *Tuḥfāt al-Fuqahā*, Jilid III (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), hal. 307

¹⁶ Secara umum fuqaha mazhab hanafi memaparkan beberapa poin seperti kategori *jizyah*, yaitu dibagi dua: pertama *jizyah* kerelaan dan perjanjian damai (*bi al-tarādī wa al-sulḥi*) yang kisaran jumlah bayarannya sesuai kesepakatan. Kedua *jizyah* penaklukan (*galaba al-Imām ‘alā al-Kuffār*) yang dibagi menjadi tiga kelompok wajib *jizyah*, orang kaya membayar 48 dirham per tahun, orang menengah 24 dirham dan orang miskin 12 dirham. Selengkapnya baca: Abu Muhammad Mahmud al-Hanafi, *al-Bidāyah Syarḥ al-Hidāyah* (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, juz. 7, 2000), hal. 238. Bandingkan dengan: Abdul Ghani al-Dimasyqi, *al-Lubab fī Syarḥ al-Kitāb* (Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmiyah, juz. 4, t.th) 116, Muhammad bin Ahmad al-Sarakhsi, *Al-Mabsūṭ*, Jilid X (Beirut: Dar al-ma’rifah, 1993), hal. 7. Abu Abdillah al-Syaibani, *al-Aṣlu*, Juz VII (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012), hal. 564. Hafizuddin al-nasfy, *Kanz al-Daqāiq* (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 2011), hal. 384. Ibrahim bin Muhammad al-Halaby al-Hanafy, *Majma’ al-Anhar fī Syarḥ Multaqā’ al-Abhar* (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), hal. 470

¹⁷ Malik bin Anas bin Malik al-Madani, *Al-Mudawwanah* (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), hal. 333

¹⁸ Dapat dilihat misalnya: Abu Muhammad Abdullah al-Qayrawani, *Matn al-Risālah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 65. Abu Muhammad Abd al-Wahab al-Maliki, *al-Talqīn fī al-Fiqh al-Mālikī* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2004), hal. 91. Abu Umar Yusuf, *al-Kāfi fī Fiqh Ahl al-Manidah* (Riyad: Maktabat al-Riyad, 1998), hal. 479. Abu Walid Muhammad, *al-Bayān wa al-Taḥsīl* (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1988), hal. 562. Abu al-Abbas al-Qarafī, *al-Zakhīrah*, Jilid III (Beirut: Dar al-Garb al-Islami, 1994), hal. 385. Abu Abdillah al-Mawaq al-Maliki, *al-Tāj wa al-Ikḥlīl li Mukhtaṣar Khafīl*, Jilid V (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), hal. 595

¹⁹ Muhammad bin Idris al-Syafi’i, *al-Umm*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1990), hal. 212

²⁰ Konsep *jizyah* kemudian dikembangkan al-Syairozi dalam kitabnya *al-Tanbīh fī Fiqh al-Syāfi’i* dan *al-Muḥazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’i*, Al-Nawawi al-Bagdady mengembangkan dari al-Syairozi dengan *al-Majmū’*, Abi Syuja’ dalam *al-Iqnā’* dan lain-lain. Lebih jelasnya baca: Abu Ishaq Ibrahim al-Syairazi, *al-Muḥazzab fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’i*, Jilid III (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), hal. 305. Muhy al-Sunnah Abu Muhammad al-Husain al-Bagawi, *al-Tahzīb fī Fiqh al-Imām al-Syāfi’i*, Jilid VII (Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyah, 1997), hal. 469. Abu Zakariya Muhyiddin Al-Nawawi, *al-Majmū’ Syarḥ Muḥazzab*, Jilid XIX (Beirut: Dar al-Fikr, t.th) hal. 19 386. Al-Nawawi, *Rauḍat al-Ṭālibīn wa ‘Umdat al-Muḥīṭīn*, Jilid X (Damaskus: al-Maktab al-Islami, 1991), hal. 297. Syamsuddin al-

Imam Ahmad bin Hanbal meriwayatkan sedikitnya dua puluh dua riwayat hadis tentang jizyah yang berbicara tentang pungutan jizyah bagi orang Majusi dan turunnya nabi Isa pada hari akhir untuk menghapuskan jizyah.²¹ Al-Kharaqi, seorang ulama abad ke-4 H yang bermazhab Hanbali dalam kitabnya menjelaskan bahwa jizyah tidak diterima kecuali dari Yahudi, Nasrani dan Majusi yang berada dalam perjanjian.²² Senada dengan pendapat al-Kharaqi, Mahfuz Abu al-Khattab al-Kaluzani dalam kitab *al-Hidāyah ‘alā Mazhab al-Imām Ahmad* menerangkan tidak bolehnya memungut *jizyah* terkecuali bagi Ahli Kitab.²³ Pembahasan tentang ini juga diikuti oleh ulama Mazhab Hanbali yang lain dalam kitab-kitab mereka.²⁴

Fiqh Syi’ah pun tak luput membahas tentang *jizyah*. Dalam kitabnya yang berjudul *al-Tāj al-Mazhab li Ahkām al-Mazhab* Ahmad bin Yahya bin al-Murtada, dari Syi’ah Zaidiyah menjelaskan bahwa ada empat jenis

harta yang diambil dari *ahli zimmah* yaitu: *jizyah* (jaminan jiwa), *niṣf ‘usyr* (jaminan dagang), *al-ṣulḥu* (jaminan perdamaian) dan *‘amman* (jaminan perjalanan).²⁵ Adapun pembayaran *jizyah*, menurut syi’ah sama dengan pendapat fiqh sunni yaitu dibagi menjadi tiga kelas: kelas atas (*al-gani*) yang hartanya mencapai seribu dinar; kelas menengah (*al-mutawaṣṣit*) yang mempunyai harta lima ratus dinar dan kelas bawah (*al-faqīr*) dibawah lima ratus dinar.²⁶

Dari keterangan-keterangan di atas, dapat diketahui bahwa *jizyah* menurut istilah dalam ilmu fikih adalah harta yang dibayarkan oleh ahli *zimmah* yang tinggal di wilayah Islam sebagai jaminan keamanan atau pendeknya, *jizyah* adalah pajak jiwa. Namun jika dilihat dari fungsinya, sebenarnya *jizyah* merupakan konsekuensi perlindungan bagi non-Muslim. Dengan dibayarkannya *jizyah*, maka warga non-Muslim tidak diwajibkan untuk perang. Karena pada waktu itu, perang menjadi *farḍu ‘ain* bagi umat Islam. Sanksi tegas berupa laknat dari Allah bagi orang-orang yang tidak mau berperang bagi umat Islam.²⁷

Tafsir Kontekstual Abdullah Saeed

Sedikitnya ada tiga konsep kunci sebagai basis metodologi penafsiran Abdullah Saeed: nilai-nilai hirarkis (*hierarchy values*) sebagai landasan ontologis, makna kontekstual (*contextual meaning*) sebagai basis hermeneutis, dan penafsiran kontekstual (*contextual interpretation*) sebagai langkah-langkah praktik penafsirannya. Menurut Abdulah Saeed Al-Qur’an adalah Kitab Suci

Syarbini, *al-Iqnā’ fi Hilli Abī Syujā’*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), hal. 568. Abu Bakr Usman al-Dimyati, *I’ānat al-Ṭālibīn ‘alā Hilli Alfāz Fath al-Mu’īn*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hal. 239

²¹ Dengan penelusuran CD mausu’ah li hadis al-syarif, peneliti menemukan 22 hadis di antaranya:

- عن عبد الرحمن بن عوف قال لما خرج المجوس من عند رسول الله صلى الله عليه وآله فأخبرني أن النبي خيره بين الجزية والقتل فأختار الجزية. (رقم ١٥٨٢)

- عن أبي هريرة يبلغ به النبي يوشك أن ينزل فيكم ابن مريم حكما مقسطا يكسر الصليب و يقتل الخنزير و يضع الجزية و يفيض المال حتى لا يقبله أحد (رقم ٦٩٧١)

²² Abu al-Qasim Umar bin al-Husain al-Kharaqi, *Matn al-Kharāqu ‘alā Mazhab al-Imām Ahmad bin Hanbal* (Beirut: Dar al-Sahabat al-Turas, 1993), hal. 142

²³ Yakni Yahudi, Nasrani dan Majusi. Lihat: Mahfuz bin Ahmad bin al-Hasan al-Kaluzani, *al-Hidāyah ‘alā Mazhab al-Imām Ahmad* (Beirut: Muassasat Garras, 2004), hal. 222

²⁴ Seperti dalam kitab: Abu Muhamad Muwaffiq al-Din al-Maqdisi al-Hanbali, *al-Kāfi fi Fiqh al-Imām Ahmad* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994) Juz. 4 118. Abu Muhamad Muwaffiq al-Din al-Maqdisi al-Hanbali, *‘Umdat al-Fiqh* (Kairo: Maktabat al-‘Asriyah, 2004) 145. Abdurrahman bin Ibrahim bin Ahmad al-Maqdisi, *al-‘Uddah Syarḥ al-‘Umdah* (Kairo: Dar al-Hadis, 2003), hal. 653

²⁵ Ahmad bin Yahya bin al-Murtado al-Zaidi, *al-Tāj al-Mazhab li Ahkām al-Mazhab* (Qum: Dar al-Kitab al-Islamy, t.th) 474.

²⁶ Ahmad bin Yahya bin al-Murtado al-Zaidi, *al-Tāj al-Mazhab li Ahkām al-Mazhab*, hal. 473

²⁷ Q.S Al-Taubah [09]: 39: “Jika Kamu tidak berangkat (untuk berperang), niscaya Allah akan menghukum kamu dengan azab yang pedih dan menggantikan kamu dengan kaum yang lain, dan kamu tidak akan merugikan-Nya sedikitpun. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

dengan nilai etika dan moral sebagai landasannya sebagaimana konsep amal saleh yang diperkenalkan di dalamnya secara berulang. Gagasan ini sejalan dengan apa yang dikemukakan Muhammad Abduh yang mengatakan bahwa Al-Qur'an harus diposisikan sebagai petunjuk moral yang selalu beriringan dengan perkembangan rasionalitas umat manusia.²⁸ Sebagaimana Abduh, Abdullah Saeed hendak menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak mengekang manusia untuk menggunakan akalinya dalam memahami dan mempraktikkan ajaran agama.

Sebelum membagi Al-Qur'an berdasarkan nilai-nilai untuk mengetahui sejauh mana penafsiran kontekstual dapat diterapkan, Abdullah Saeed terlebih dulu membuat klasifikasi Al-Qur'an berdasarkan konten yang terkandung di dalamnya. Menurut Saeed, Al-Qur'an bila dilihat dari kontennya dapat dibagi menjadi empat kategori: berbicara tentang hal-hal bersifat transenden (*ghaib*);²⁹ berorientasi pada catatan sejarah;³⁰ berkaitan dengan perumpamaan;³¹ dan yang berorientasi pada keyakinan, nilai, dan praktik dalam kehidupan sehari-hari (*practice-oriented texts*). Dari keempat kategori konten ini, kategori

terakhirlah yang menjadi fokus dari nilai hirarkis untuk ditafsirkan dengan pendekatan kontekstual.

Berkaitan dengan nilai-nilai hirarkis (*hierarchy values*), Abdullah Saeed menekankan bahwa yang dimaksud dengan nilai disini tidak terbatas pada yang benar atau salah, baik atau buruk dan semacamnya, akan tetapi segala sesuatu yang diikuti dan dipraktikkan oleh Muslim atau sebaliknya (ditolak dan dihindari) atas dasar kepercayaan, ide-ide, dan praktik maupun ritual. Terdapat lima nilai hirarkis yang disusun Saeed untuk menentukan sejauh mana ayat-ayat etika hukum dapat ditafsirkan berdasarkan pendekatan kontekstual. *Pertama*, nilai-nilai wajib (*obligatory values*) yang artinya nilai yang harus dilaksanakan seorang Muslim meliputi enam rukun iman (*fundamental beliefs*), lima rukun Islam (*fundamental devotional practices*), dan halal-haram (*permissible and prohibition*) yang telah jelas tertera dalam Al-Qur'an. Nilai wajib ini tidak bisa ditawar dan menjadi bagian dari ajaran dasar setiap Muslim yang membedakannya dengan umat lain.³²

Kedua, nilai-nilai fundamental (*fundamental values*) yakni nilai-nilai berkaitan dengan hak-hak dasar bagi manusia yang dikaitkan dengan lima kebutuhan dasar (*darūriyyat al-khams*) dari *maqāṣid syarī'a*. Kelima kebutuhan dasar tersebut adalah perlindungan atas agama (*ḥifẓ al-dīn*), perlindungan atas jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), perlindungan atas harta (*ḥifẓ al-māl*), perlindungan atas keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan perlindungan atas akal (*ḥifẓ al-'aql*). Abdullah Saeed mengatakan bahwa nilai-nilai fundamental ini dapat terus dikembangkan seiring dengan situasi dan kondisi manusia yang terus berubah. Saeed mencontohkan dengan perlindungan kebebasan beragama dan perlindungan atas kerugian (asuransi). Menurut Saeed penentuan dari nilai fundamental yang

²⁸ Muhammad Abduh, *Risālat al-Tauḥīd* (Beirūt: Dār al-Syurūq, 1994), hal. 119.

²⁹ Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Allah swt, alam kubur, surga – neraka, dan sebagainya. Menurut Abdullah Saeed, ayat Al-Qur'an dalam kategori ini hanya dapat dipahami dalam konteks keimanan karena sifatnya yang di luar pengalaman manusia. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, hal. 91-94.

³⁰ Ayat yang membahas seputar peristiwa masa lalu seperti cerita para Nabi terdahulu, respon atas kejadian di masa Nabi Muhammad, dan lain sebagainya. Karakteristik dari konten ini adalah tidak ada keterangan detail terkait peristiwa (waktu dan tempat) sebagaimana catatan sejarah pada umumnya. Hal ini menandakan bahwa Al-Qur'an lebih mengutamakan pesan moral daripada peristiwa sejarahnya. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, hal. 95-97.

³¹ Ayat Al-Qur'an yang menggunakan kata *matsal* untuk melakukan perbandingan, personifikasi, dan sebagainya. Menurut Abdullah Saeed ayat-ayat ini dimaksudkan untuk menyampaikan pesan dan makna secara lebih efektif. Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*, hal. 98-100.

³² Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), hal. 65

berkembang dapat dilakukan dengan metode induktif dan memperhatikan konteks baru.³³

Ketiga, nilai-nilai proteksi (*protectional values*) yang berkaitan dengan dukungan hukum atas nilai fundamental. Jika nilai fundamental belum menyentuh aspek legal terkait perlindungan hak dasar, maka nilai proteksi inilah yang mengejawantahkan hukum yang perlu diterapkan. Saeed menjelaskan bahwa nilai fundamental menjadi basis nilai yang tidak berkaitan dengan pembuktian dalil ayat (*textual proof*), sedangkan nilai proteksi ini mendapatkan landasan hukumnya dalam Al-Qur'an. Misalnya perlindungan atas harta yang menjadi bagian dari nilai fundamental, diaplikasikan dengan larangan mencuri dan konsekuensi hukum yang beriringan dengan larangan tersebut.³⁴

Kecempat, nilai-nilai implementasi (*implementational value*) yaitu langkah-langkah spesifik yang diambil untuk mengimplementasikan nilai proteksi yang disesuaikan dengan perkembangan masyarakat. Dalam praktiknya, nilai inilah yang paling relevan dan menjadi objek utama pendekatan kontekstual. Sebagai gambarannya, Abdullah Saeed mengambil QS al-Mā'idah ayat 58 tentang hukuman bagi pencuri:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا

نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

“Adapun laki-laki maupun perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) balasan atas perbuatan yang mereka lakukan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa, Maha Bijaksana.”

Ketika Al-Qur'an memutuskan langkah seperti potong tangan sebagai hukuman, menurut Abdullah Saeed, perlu dipertimbangkan konteks kultural yang mengitari turunnya ayat tersebut. Saeed menekankan bahwa pada abad ke-7 M di Jazirah

Arab maupun di belahan dunia lain hukuman badan dan aib komunal menjadi bagian tak terpisahkan yang diterima oleh masyarakat, dan dianggap sebagai hukuman paling efektif pada masanya. Namun demikian, menurut Saeed, bentuk hukuman ini (potong tangan) bukan menjadi tujuan Al-Qur'an. Saeed menjelaskan bahwa pada setiap hukuman yang tertera dalam Al-Qur'an termasuk di dalamnya potong tangan bagi pencuri, hukum cambuk bagi orang yang berzina, dan hukuman qishas, selalu diiringi dengan ayat pengampunan yang mengatakan bahwa bila si pelanggar hukum tersebut bertaubat, maka hukumannya dihapuskan. Menurut Saeed, hal ini mengindikasikan bahwa hukuman tersebut tidak berlaku secara mutlak.³⁵

Kelima, nilai-nilai instruksional (*instructional values*). Nilai ini merujuk pada ayat-ayat perintah, larangan, nasihat yang berkaitan dengan isu dan situasi tertentu. Ayat-ayat seperti perintah untuk menikah lebih dari satu istri dalam situasi tertentu (Q.S al-Nisā': 2-3), anjuran bagi laki-laki untuk bertanggung jawab atas istri (Q.S al-Nisā': 34-35), perintah untuk tidak mengambil non-Muslim sebagai teman (Q.S al-Nisā': 89-90), perintah untuk mengucapkan salam kepada orang lain (Q.S al-Nisā': 86), dan sebagainya, adalah termasuk dalam nilai ini. Untuk menngkontekstualisasikan ayat-ayat dalam nilai ini, Saeed menerangkan tiga kriteria khusus yaitu frekuensi turunnya ayat (*frequent*), penekanan pentingnya suatu ayat dalam dakwah Nabi (*salience*) dan relevansinya dengan kultur masyarakat ketika wahyu diturunkan (*relevance*) serta beberapa kriteria umum untuk menentukan keuniversalitasan seperti: semakin sering sebuah nilai diulang dalam Al-Qur'an, semakin dapat diaplikasikan secara universal; semakin besar ruang lingkup sebuah nilai dan semakin umum relevansinya, maka ia semakin universal. Untuk memudahkan memahami kelima

³³ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 66

³⁴ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 67

³⁵ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 67-68.

nilai hirarkis ini, Abdullah Saeed membuat sebuah tabel berikut ini:³⁶

Bebas Konteks (Universal)	Bergantung Konteks (Partikular)
Nilai Wajib <i>(Obligatory values)</i> - Rukun Iman - Rukun Islam - Halal dan Haram	Nilai-Nilai Implementasi
Nilai Fundamental Nilai Proteksi Nilai Instruksional - Yang Sering (frequent) - Yang Menonjol (salience) - Yang Relevan	Nilai-Nilai Instruksional - Yang Jarang (infrequent) - Tidak Menonjol (non-salience) - Kurang relevan (less relevant)

Abdullah Saeed mengatakan bahwa nilai-nilai hirarkis yang disusunnya ini dapat membantu upaya reinterpretasi terhadap Al-Qur'an. Nilai-nilai dalam koridor bebas konteks (*context independent*) merepresentasikan signifikansi nilai yang tetap, tidak dapat berubah, dan berlaku secara universal. Sedangkan nilai yang bergantung konteks (*context dependent*) dapat membantu seorang penafsir untuk mempertimbangkan sejauh mana nilai tersebut dapat berubah dengan melihat pada penekanan, dan pergeseran makna, bahkan dimungkinkan untuk menghilangkan sejumlah nilai dan praktik yang mungkin sudah tidak relevan. Dalam kasus perbudakan misalnya, meskipun beberapa ayat mengakui eksistensi perbudakan, tetapi perubahan konteks nilai dalam masyarakat meniscayakan institusi tersebut dihapuskan. Begitu pun dengan institusi pernikahan, meskipun Al-Qur'an memerinci secara detail mekanisme pernikahan dan perceraian, akan tetapi seiring perkembangan reformasi di bidang hukum keluarga, berbagai aturan di dunia Muslim saat ini memperkuat posisi

perempuan agar relasi antar suami-istri menjadi setara.³⁷

Beralih pada pembahasan tentang basis hermeneutik, Abdullah Saeed memiliki konsep tentang makna kontekstual untuk menentukan seperti apa makna yang harus dipahami seorang penafsir dalam kaitannya dengan kemungkinan pergeseran makna seperti telah disinggung di atas. Seorang penafsir kontekstualis, bagi Saeed, berupaya untuk memahami makna teks Al-Qur'an seperti yang dipahami oleh para penerima wahyu pertama (*first recipients*) untuk kemudian dikaitkan dengan konteks yang lahir pada masa setelahnya (*subsequent context*) hingga konteks kontemporer pada saat ini. Menghubungkan makna ini merupakan konsekuensi historis dari perjalanan panjang pemaknaan sekaligus praktik umat Muslim dari generasi ke generasi. Menurut Saeed, seorang penafsir selain harus memperhatikan makro konteks 1 (penerima wahyu pertama) dan makro konteks 2 (penerima saat ini), juga melihat konteks penghubung (*connector context*). Dengan kata lain rentang catatan sejarah dari masa makro konteks 1 ke makro konteks 2 patut diperhatikan.³⁸

Lalu apa yang harus dipertimbangkan untuk dapat memahami pergeseran makna berdasarkan makro konteks? Saeed menjelaskan bahwa mengambil makna dari Al-Qur'an tidak cukup hanya dengan analisa linguistik saja. Menurutnya pemahaman dari aspek linguistik seperti ini dapat mereduksi makna yang terkandung di dalamnya. Ia menegaskan bahwa makna tidak berada di luar teks tidak pula berada dalam pemikiran pengarang atau pembaca teks, melainkan dalam relasi yang kompleks di antara semuanya. Untuk itu, bagi Saeed, ada empat elemen yang berkait kelindan untuk menentukan makna atas sebuah teks: pembicara (*the speaker/God*), pesan (*the message*), penerima (*recipient*), dan konteks (*context*) ketika

³⁶ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 70.

³⁷ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 71-72.

³⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 86.

pesan disampaikan kepada penerima.³⁹ Sayangnya, Saeed tidak melakukan elaborasi lebih lanjut empat elemen yang ia sebutkan.

Abdullah Saeed melihat aktivitas penafsir dalam upayanya memahami pesan dan penyingkapan makna juga mengemukakan tiga tahapan interpretasi: level pertama penggalian makna murni dengan analisa linguistik (*linguistic meaning*), level kedua ditambah dengan analisa sejarah (*linguistik plus historical meaning*), dan level ketiga ditambah lagi dengan penekanan baru dan konteks baru dalam kondisi kontemporer (*contextual meaning*).⁴⁰ Pada level ketiga inilah yang dimaksudkan Abdullah Saeed sebagai makna kontekstual sebagai basis hermeneutis dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Abdullah Saeed menyusun sisematika praktis untuk mengimplementasikan langkah-langkah penafsiran dengan pendekatan kontekstual. Setidaknya ada empat langkah yang disusun Saeed sebagai rekomendasi bagi seorang penafsir kontekstual dalam melakukan penafsiran atas ayat atau topik tertentu dalam Al-Qur'an. Langkah pertama, mempersiapkan berbagai pertimbangan sebelum menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini bertujuan agar ia akrab dengan konteks yang lebih luas. Sedikitnya ada tiga hal yang perlu dipertimbangkan menurut Saeed. Pertama, memahami subjektivitas dirinya (mufasir). Abdullah Saeed menekankan pentingnya kesadaran seorang penafsir Al-Qur'an atas keterpengaruhannya dari lingkungan dan latar belakang yang dimilikinya. Dari sini menurut Saeed seorang penafsir harus membuang jauh-jauh hasrat untuk mengklaim finalitas penafsirannya atas Al-Qur'an.⁴¹ Apa yang dikemukakan Saeed ini sama seperti dua teori yang digagas Hans-Georg Gadamer: kesadaran keterpengaruhannya sejarah (*historical effected consciousness*) dan pra-pemahaman (*pre-understanding*). Kedua teori ini

saling berkaitan satu sama lain, teori keterpengaruhannya sejarah adalah ketika si penafsir sadar bahwa dirinya tidak bisa lepas dari situasi hermeneutik yang melingkupinya, sedangkan teori pra-pemahaman adalah ketika si penafsir dapat mendialogkan situasi hermeneutik dirinya dengan isi teks yang sedang ditafsirkan.⁴²

Kedua, memahami dunia Al-Qur'an. yang penting digaris bawahi bagi Abdullah Saeed mengenai poin ini adalah bahwa meskipun Al-Qur'an diyakini sebagai kalam ilahi, akan tetapi tujuan diturunkannya untuk umat manusia dan memperbaiki akhlaknya, bukan untuk Tuhan sendiri. Oleh karena itu, dengan mengutip Rahman, Saeed menilai takwa menjadi faktor penting sebagai identitas dunia Al-Qur'an untuk umat manusia. Karena takwa ditumbuhkan di dalam Al-Qur'an tidak hanya tentang hubungan antara manusia dengan Tuhan atau dengan sesama manusia, tetapi bahkan antara seseorang dengan dirinya sendiri. Takwa menjadi pusat ajaran Islam yang tertera dalam Al-Qur'an sebagaimana ajaran kasih dalam agama Kristen.⁴³ Ketiga, memahami bagaimana makna dikonstruksi. Pertimbangan ini mengulang unsur interaksi sebagaimana telah dijelaskan dalam makna kontekstual yaitu antara kehendak Tuhan, teks Al-Qur'an, para penerima wahyu, dan konteks makro ketika Al-Qur'an diwahyukan. Kata kunci dari memahami konstruksi makna adalah bahwa makna teks dapat berevolusi seiring dengan perubahan periode dan konteks yang berbeda. Dari perbedaan ini makna teks yang sama bisa berubah akibat perubahan penekanan dalam pemaknaan.⁴⁴

Langkah kedua, memulai penafsiran dengan kesadaran seorang mufasir untuk mempertimbangkan realibilitas historis teks Al-Qur'an bahwa teks yang sedang dibacanya adalah

³⁹ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 87–88.

⁴⁰ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 88.

⁴¹ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 96

⁴² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* terj. Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (London: Continuum, 1975), hal. 224.

⁴³ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Quran* (Chicago: University of Chicago, 1975), hal. 28.

⁴⁴ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 97

sama dengan teks yang dibaca saat abad ke-7 M. Dengan ini berimplikasi pada kesadaran si penafsir bahwa teks tersebut mengandung ragam cara baca (*qirāat*), berevolusi dari sisi penulisan (*rasm*), dan sebagainya. Pada langkah ini Saeed menekankan keharusan penafsir untuk menggunakan teks Al-Qur'an berbahasa Arab sebagai syarat mutlak agar sesuai dengan pemahaman Nabi dan para penerima wahyu yang juga menggunakan bahasa Arab.⁴⁵

Langkah ketiga, mengidentifikasi makna teks Al-Qur'an. Dalam praktik menentukan makna ini, sedikitnya Abdullah Saeed membuat sembilan hal yang perlu dipertimbangkan untuk melakukan proses identifikasi makna teks ini. Pertama merekonstruksi makro konteks 1 dengan cara merujuk kondisi sosial, ekonomi, budaya, dan intelektual pada abad ke-7 M. Meskipun rekonstruksi ini tidak dapat akurat secara sempurna, karena keterbatasan, tetapi menurut Saeed setidaknya mufasir mengkaji dari berbagai sumber untuk melihat bagaimana watak dan karakter manusia abad ke-7 di Jazirah Arab. Sebagai contoh ketika menafsirkan ayat tentang poligami, si penafsir perlu memahami bahwa ayat ini diturunkan kepada masyarakat Arab yang ketimpangan sosial dan ketimpangan gender masih tinggi. Hal ini menyebabkan eksploitasi terhadap anak perempuan, yatim piatu, kaum perempuan, dan budak masih menjadi dunia bawah tanah di tengah kota komersial Mekah.⁴⁶ Kedua menentukan konteks sastra ketika wahyu Al-Qur'an diturunkan. Pertimbangan ini merujuk pada gagasan Amin al-Khuli beserta para muridnya seperti Nasr Hamid Abu Zayd tentang aspek sastra Al-Qur'an, yakni seorang mufasir perlu membayangkan bahwa Al-Qur'an diturunkan di tengah manusia dengan nilai sastra yang dimilikinya. Dalam bahasa lain, Al-Qur'an perlu diposisikan sebagai kitab sastra Arab (*Kitāb al-'Arabiyya al-Akbār*) untuk memahaminya dalam

konteks bahasa manusia.⁴⁷ Ketiga menentukan unit tematik untuk memahami konteks topik Al-Qur'an secara utuh. Pertimbangan ini mengingat bahwa sistematika penulisan Al-Qur'an tidak dilakukan secara tematik dan beragam tema terletak dalam satu surat. Sehingga penting bagi mufasir untuk mengumpulkan tema-tema terkait guna dapat memahami satu tema dari perspektif Al-Qur'an secara utuh.⁴⁸

Keempat mengidentifikasi waktu dan tempat secara spesifik dengan menggunakan perangkat ilmu *asbāb nuzūl*. Seorang mufasir perlu mengetahui konteks spesifik kapan dan dimana ayat-ayat Al-Qur'an tertentu diwahyukan. Kelima menentukan jenis teks atau ayat yang sedang dibahas, apakah termasuk dalam kategori teks historis, etika-hukum, perumpamaan, atau mengenai hal gaib. Jenis konten yang berbeda dari ayat Al-Qur'an dapat dimaknai dan diekspresikan dengan berbeda pula. Memahami jenis konten ini dapat membantu penafsir untuk menentukan pendekatan apa yang perlu dikedepankan untuk memaknai teks Al-Qur'an. Keenam memperhatikan aspek linguistik teks dengan mengkaji pemahaman atas morfologi (*ṣarf*), sintaksis (*naḥw*), semantik, dan stilistika teks. Dalam diksi-diksi tertentu, seorang mufasir dapat mengembangkan pemahaman tentang pergeseran dan perkembangan maknanya.

Ketujuh mengeksplorasi teks Al-Qur'an yang sedang ditafsirkan atau diteliti dengan teks-teks lain yang masih berkaitan (*parallel texts*). Pertimbangan ketujuh ini merupakan kelanjutan dari poin ketiga yaitu mengumpulkan ayat pada tema dan topik tertentu. Setelah pengumpulan ayat mengenai satu topik tertentu, si penafsir menurut Saeed perlu juga mempertimbangkan topik lain yang masih berkaitan. Ia mencontohkan dalam kasus ayat-ayat tentang poligami misalnya, teks dalam tema anak yatim perlu diperhatikan karena konteks kedua topik tersebut saling berkaitan satu

⁴⁵ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 98

⁴⁶ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 99

⁴⁷ Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2006), hal. 3.

⁴⁸ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 99

sama lain.⁴⁹ Kedelapan mengeksplorasi hadis-hadis yang berkaitan dengan tema yang sedang diteliti dan kesembilan menganalisa para penerima wahyu melalui jalur periwayatan berdasarkan literatur biografi dan sejarah.⁵⁰

Langkah keempat, mengaitkan penafsiran teks dengan konteks kontemporer. Pada langkah terakhir ini seorang penafsir diharapkan mampu membaca hasil penafsiran para mufasir terdahulu (konteks penghubung/*connector context*) untuk kemudian mempertimbangkannya dalam melakukan penafsiran di masa kini sebagai makro konteks 2. Untuk sampai pada tujuan ini, menurut Saeed perlu mempertimbangkan tiga hal. *Pertama*, mempertimbangkan produk penafsiran yang dominan dalam konteks luas. Artinya seorang mufasir kontekstual perlu mempertimbangkan produk tafsir yang dominan sekaligus menempatkannya sebagai prioritas dengan tidak mengabaikan produk penafsiran lain yang mungkin tidak populer. Menurut Saeed semakin beragam hasil penafsiran, maka penafsir kontekstual semakin leluasa untuk mengadopsinya dalam berbagai penafsiran.⁵¹

Kedua, mengaitkan pemahaman teks dalam konteks-konteks yang berbeda. Maksudnya adalah seorang mufasir perlu mengomparasikan makro konteks 1 dan makro konteks 2 untuk kemudian menerapkan pemahaman teks dalam konteks kontemporer. Hal ini bergantung pula pada nilai teks yang sedang dikaji, apakah ia bersifat universal atau spesifik yang berimplikasi pada hukumnya yang tetap atau berubah. Dalam kasus poligami misalnya, konteks pada abad ke-7 M memungkinkan untuk diterapkannya praktik poligami. Ketika konteks itu berubah, maka hukumnya pun dapat berubah. *Ketiga*, mengevaluasi penafsiran yang telah dilakukan.

⁴⁹ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 102

⁵⁰ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 104

⁵¹ Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 105

Setelah melakukan kontekstualisasi seorang penafsir dituntut untuk mengevaluasi hasil penafsirannya dengan tiga pertimbangan. Pertama kontekstualisasi penafsiran tidak bertentangan dengan prinsip dasar (*asl*) atau prinsip agama yang universal dan bebas konteks. Kedua kontekstualisasi sesuai dengan kebutuhan kontemporer yang dicirikan dengan dukungan umat Islam secara signifikan. Ketiga penafsiran mempertimbangkan apakah ia sejalan dengan pemahaman umat Islam secara umum atau dianggap sebagai kewajaran, setara, dan adil untuk saat ini. Menurut Saeed, meskipun pertimbangan terakhir ini menunjukkan ketidakpastian, akan tetapi dalam setiap komunitas selalu ada pemahaman umum atas apa yang dianggap setara, adil, dan wajar.⁵²

Selain uraian yang panjang terkait praktik pendekatan kontekstual seperti di atas, Abdullah Saeed dalam tulisan terbarunya menulis sistematika ini dalam versi yang lebih ringkas. Dari langkah-langkah yang cukup berbelit-belit di atas, Saeed hanya menyebutkan empat langkah dalam versi pendek. Pertama, seorang penafsir (*the interpreter*) harus memahami dunia teks Al-Qur'an yang berkaitan dengan sifat dan kedudukannya bagi umat Islam sekaligus merefleksikan dunianya sendiri seperti pengalaman hidup dan lingkungannya. Kedua, seorang penafsir harus memahami sejarah perkembangan Al-Qur'an termasuk yang terkait dengan perbedaaan cara baca (*qirāat*) dan relasinya dengan teks lain seperti hadis dan sirah Nabi. Ketiga, seorang penafsir menyelami prinsip makna teks termasuk di dalamnya aspek linguistik, aspek historis, dan berusaha merekonstruksi teks Al-Qur'an ketika diwahyukan pada abad ke-7 M. Keempat, seorang penafsir fokus pada bagaimana makna yang telah diproduksi pada langkah sebelumnya dapat relevan bagi Muslim saat ini.⁵³

⁵² Abdullah Saeed, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, hal. 107

⁵³ Abdullah Saeed, "Reading the Quran Contextually: Approaches and Challenges." dalam Mun'im Sirry (ed.), *New Trends in Quranic Studies:*

Maqāṣid Syarī'ah Jasser Auda

Maqāṣid Syarī'ah sebagai sebuah istilah dibentuk dari dua kata, *maqāṣid* dan *syarī'ah*. Lafaz *maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari *maqṣad* yang artinya maksud, tujuan atau sasaran, sedangkan kata *syarī'ah* telah diserap dari bahasa Arab ke dalam bahasa Indonesia, syariat, yang artinya hukum Agama Islam. Secara definitif *maqāṣid syarī'ah* dapat dipahami dengan maksud atau tujuan di balik hukum Islam. *Maqāṣid* pada kemunculannya merupakan istilah yang silih berganti dengan masalah (jamak: *masāliḥ*) yang menjadi salah satu sumber hukum selain Quran, Hadis, *Ijma'*, *qiyās* yang menjadi landasan istinbat hukum dalam ilmu Usul Fikih. Pendeknya *maqāṣid syarī'ah* merupakan bagian dari usul fikih, belum menjadi ilmu yang mandiri.⁵⁴

Kemudian perkembangan maqasid kontemporer dimulai oleh Abu Ishaq al-Syatibi dengan karya monumentalnya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beliau mengembangkan teori maqasid syariah dengan tiga cara substansial. Pertama, menegaskan bahwa maqasid syariah adalah pokok-pokok agama (*uṣūl al-dīn*), yang sebelumnya hanya bagian dari konsep kemaslahatan mursal (*maslahah mursalah*)⁵⁵

Text, Context, and Interpretation (Atlanta: Lockwood Press, 2019), hal. 155–156.

⁵⁴ Embrio praktek penerapan maqasid syariah telah dilakukan oleh Sahabat nabi, seperti kisah populer solat ashar di Bani Quraizah, dan terus berlanjut di abad ke-3 H, kemudian 5-8 H dan di era kontemporer sekarang. Jasser Auda, *Maqasid Sharia as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London, the International Institute of Islamic Thought, 2007), hal. 13-16

⁵⁵ *Maslahah mursalah* ialah konsep kemaslahatan yang dipakai karena tidak ditemukan dalil syara' untuk menetapkan suatu hukum. Para ulama usul fikih menetapkan tiga syarat untuk digunakannya masalah mursalah. Pertama tidak ada dalil yang menolaknya, seperti contoh tidak bisa digunakan masalah mursalah dalam hal penyamaan waris antara laki-laki dan perempuan. Karena nas Al-Qur'an jelas berbunyi bahwa laki-laki mendapat dua bagian. Dalam pengertian lain, masalah mursalah harus sesuai dengan tujuan syariat.

dan tidak pernah dinilai sebagai dasar hukum yang mandiri.⁵⁶ Kedua, al-Syatibi menjadikan pengetahuan tentang maqasid sebagai persyaratan untuk melakukan ijtihad. Beliau berpendapat bahwa sifat keumuman (*kulliyat*) *maqāṣid* merupakan dasar bagi penetapan hukum, bukan pada dalil-dalil yang parsial (*juziyyat*).⁵⁷ Ketiga mengubah status hukum *maqasid* yang tadinya dianggap *zanni* (tidak pasti) menjadi *qaṭ'i* (pasti).⁵⁸

Perkembangan konsep maqasid teranyar yang sedang tren adalah konsep dengan nomenklatur *maqasid syariah* kontemporer yang digagas oleh Jasser Auda. Jasser Auda sendiri adalah direktur pendiri al-Maqasid Research Center yang bertempat di London, Inggris. Beliau menulis karya tentang maqasid syariah dalam dua bahasa. Versi Inggris diberikan judul *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, sedangkan versi Arab berjudul *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām al-Syar'iyat bi Maqāṣidiha*.

Sedikitnya ada dua kontribusi besar beliau dalam kaitannya dengan *maqasid syariah* kontemporer yang dapat peneliti catat.

Kedua, kemaslahatannya dapat dipastikan (haqiqat), bukan yang bersifat samar (wahm) atau rekayasa. Ketiga masalah mursalah bersifat umum untuk kemaslahatan sosial, bukan perorangan. Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2010), hal. 77-78

⁵⁶ Dengan mengutip Q.S al-Nahl [16]: 90, al-Syatibi mengatakan:

"فإن معرفة الحكم والغايات والأسرار التشريعية الثابتة العامة الشاملة، المقصودة في جنس التشريع العام لتحقيق مصالح العباد في الدارين التي وضعت الشريعة من أجلها" هي من جهة التصديق -المصدق- حقيقة: "علم مقاصد الشريعة" من جميع جهات مقاصد الشارع في وضع الشريعة ابتداءً، وللإفهام بها، وللتكليف بها، ولدخول المكلف تحت حكمها في دائرة حفظ الضروريات ..."

Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, Jilid I (Beirut: Dar ibn Affan, 1997), hal.1

⁵⁷ Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, hal. 173

⁵⁸ Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*, hal. 7

Pertama mengembangkan fokus orientasi *maqāṣid al-syarī'ah*. *Maqāṣid al-syarī'ah* tradisional yang orientasinya masih individu dikembangkan menjadi berorientasi pada masyarakat yang lebih luas. Sumber induksi maqasid syariah tradisional yang dilandaskan pada hukum-hukum fikih, digali langsung dari Al-Qur'an, Sunnah, kemaslahatan, argumen rasional dan kesepakatan internasional yang tertuang dalam deklarasi HAM internasional. Jangkauan istinbat hukum yang tadinya didasarkan pada dalil-dalil partikular (*juziyat*), berubah jangkauannya menjadi tiga bagian: dalil keumuman ('am), dalil khusus (khas) dan baru terakhir dalil partikular (*juziyat*).

Kedua, menggunakan pendekatan sistem untuk membangun paradigma filsafat hukum Islam. Pendekatan sistem dilandaskan pada lima landasan: berwatak kognitif (*towards all cognition; al-idrakiyah*), Holistis (*towards holism; al-kulliyat*), keterbukaan (*towards openness; al-iftitahiyah*), multidimensional (*towards multi-dimensionality; ta'addud al-ab'ad*), dan kebermaksudan (*towards purposefulness; al-maqasidiyah*).

Penafsiran Ayat Jizyah dan Relevansinya dalam Kacamata Tafsir Kontekstual dan Maqashid Syariah

Dalam kitab tafsir *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān* diterangkan beberapa poin penafsiran. Pertama, orang-orang mukmin yaitu para sahabat Rasul diperintahkan untuk berperang. Kedua, yang menjadi objeknya adalah Yahudi dan Nasrani yang diberikan kitab Taurat dan Injil dan tidak patuh kepada Allah dan tidak berpegang teguh pada agama yang benar. Ketiga, peperangan itu tidak dilaksanakan sehingga mereka memberikan *jizyah* kepada umat Islam.⁵⁹ Terkait dengan *asbāb nuzūl al-āyat*, Al-Tabari menerangkan bahwa Q.S al-Taubah [09]: 29 diturunkan kepada Rasulullah saw dan para sahabat sebagai perintah untuk

berperang melawan Romawi. Setelah ayat ini turun, Rasulullah segera berangkat ke Tabuk.

Al-Jassas ketika menafsirkan tentang ayat *jizyah* lebih dominan membahas tentang Ahli kitab yang dimaksud dalam ayat. Penafsirannya tidak jauh berbeda dengan al-Tabari yang banyak disandarkan pada riwayat-riwayat hadis dari Abu al-Hajjaj Imam Mujahid, seorang tabi'in yang banyak meriwayatkan hadis tentang penafsiran Al-Qur'an. Adapun perbedaan yang mendasar dari penafsiran al-Jassas dengan al-Tabari bahwa ia menggunakan ayat Al-Qur'an untuk menafsirkan ayat. Seperti ketika ia menafsirkan *walā yadīnūna din al-ḥaq*, ia menerangkan bahwa hanya Islam agama yang benar dengan mengutip ayat Q.S Ali Imran [03]: 19 *Inn al-dīna 'inda Allāh al-Islām*.⁶⁰ Selain mengutip ayat Al-Qur'an, al-Jassas mengutip hadis Nabi. Yakni ketika menjelaskan orang-orang yang diwajibkan *jizyah* Nabi bersabda: *سنوا بهم سنة أهل الكتاب*. Dengan demikian, menurut al-Jassas Majusi pun ikut terkena hukum *jizyah*.⁶¹

Contoh penafsiran di atas terus dilanjutkan oleh para mufassir sunni. Dengan pengertian bahwa tidak ada perbedaan yang cukup signifikan antara penafsiran al-Ṭabari dan al-Jassas dengan para mufassir lain dalam hal analisa dan kesimpulan penafsiran. Yakni orang-orang mukmin memberi pilihan kepada non-Muslim yang tinggal di wilayah Islam dengan pilihan perang, masuk Islam atau membayar *jizyah*.⁶²

⁶⁰ Ahmad bin 'Ali Abu Bakar al-Razi al-Jassas, *Aḥkām al-Qurān*, Jilid IV (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāts al-'Araby, 1405 H), hal. 283

⁶¹ Ahmad bin 'Ali Abu Bakar al-Razi al-Jassas, *Aḥkām al-Qurān*, hal. 284

⁶² Dapat dilihat: Abu al-Fida Imaduddin bin Isma'il Ibn Katsir, *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, Jilid IV (Beirut: Dar Tayibah, 1999), hal. 132. Bandingkan dengan: Jalaluddin al-Mahaly dan Jalaluddin al-Suyuthi, *Tafsīr al-Jalālain* (Jakarta: Dar Kutub al-Islamiyah) 128. Dan

⁵⁹. Ibnu Jarir al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qurān*, Jilid XIV, hal. 199

Muhammad Abduh dalam *Tafsīr al-Mannār* yang ditulis dan dibukukan oleh Muhammad Rasyid Rida memberi penafsiran yang berbeda atas Q.S al-Taubah [09]: 29. Ayat ini bukan merupakan perintah mutlak untuk memerangi orang-orang Yahudi dan Nasrani dan menarik *jizyah* kepada mereka. *Stressing idea* dalam ayat tersebut adalah karena adanya *'illat* yaitu permusuhan dan rencana konspirasi dari kelompok *Ahl al-Kitab* serta tidak menghormati kesepakatan hukum yang telah ditetapkan dan telah disepakati bersama. Sebagaimana ketika sebelum ayat ini turun, Rasulullah beserta para sahabat memberikan toleransi kepada Yahudi Madinah dengan kebebasan menjalankan agama dan kepada Nasrani Romawi dalam hal batas-batas wilayah, sebagaimana dalam Q.S al-Baqarah [02]: 62. Turunnya ayat ini, menjadi sebab syariat perang tatkala sekat-sekat aturan sudah dilabrak.⁶³

Senada dengan Abduh dan Rasyid Ridha, Mustafa al-Maragi pada subbab *Tafsīr al-Mufradat* menjelaskan bahwa yang dimaksud kata *al-yād* dalam ayat adalah waktu dan kemampuan (*al-sā'ah wa al-qudrah*). Sedangkan kata *al-ṣagr* yang diambil dari *ṣāgīrun* merupakan maksud maknawi dari ketundukan mereka kepada aturan-aturan yang telah disepakati. Di bagian *Ma'na al-Jam'i* al-Maragi memandang bahwa seluruh perang-perang yang dilakukan oleh Rasulullah berlandaskan jalan dakwah. Begitu pun perang-perang setelahnya, yang dilakukan oleh para sahabat dan kerajaan-kerajaan Islam, menjadi bagian dari kepentingan dakwah dan politik. Akan tetapi pada prinsipnya, Islam adalah

agama yang toleran, kasih sayang dan menjunjung keadilan.⁶⁴

Dua kitab tafsir yang terakhir diulas dapat dikatakan sudah melakukan kontekstualisasi tahap pertama. Yaitu dengan mengambil substansi pesan Al-Qur'an dan menghubungkannya terhadap nilai-nilai universal Al-Qur'an. Abdullah Saeed mendefinisikannya dengan istilah *relationship of the message to the overall message of the Quran*. Hal ini menandakan sejak era Muhammad Abduh, penafsiran kontekstual mulai berkembang di dunia Islam.⁶⁵

Dalam bukunya *Interpreting the Quran*, Abdullah Saeed menempatkan ayat jizyah Q.S al-Taubah ayat 29 sebagai contoh dari ayat dengan nilai instruksional. Ia menjelaskan bahwa ayat jizyah adalah ayat yang sangat spesifik, dengan situasi dan kondisi yang spesifik, serta bukan merupakan nilai substansial dalam ajaran Al-Qur'an yang menjunjung toleransi keagamaan. Pendapat Saeed terhadap ayat jizyah ini adalah tidak bisa diaplikasikan secara serta merta dalam berbagai situasi dan kondisi. Relevansi ayat ini bergantung pada konteks yang mengelilinginya.

Dalam konteks negara bangsa ketika semua warga negara setara, maka ayat ini tidak lagi menjadi relevan. Saeed melihat bahwa ayat ini

⁶⁴ Al-Maragi mengklasifikasikan penafsirannya menjadi dua bagian: penafsiran kata dalam ayat dan makna yang dimaksud secara global. Lihat: Ahmad bin Mustafa al-Maragi, *Tafsīr al-Marāḡī*, Jilid X (Kairo: Maktabah Mustafa al-Baby, 1946), hal. 92

⁶⁵ Abduh membagi dua kategori tafsir. Pertama tafsir yang hanya fokus pada lafaz, susunan dalam kalimat (*i'rab*) dan menjelaskan hal hal yang tidak mengandung esensi dari Al-Qur'an. Kedua, tafsir yang dimaksudkan untuk memahami maksud Al-Qur'an, hikmah syariat dan untuk mendorong perubahan (*amal*), hidayah yang terkandung dalam Al-Qur'an. Agar menjadi nyata apa yang ditekankan oleh Allah sebagai petunjuk dan rahmat. Kategori kedua ini yang disebut sebagai Tafsir oleh beliau. Muhammad Husein Al-Zahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II (Kuwait: Dar al-Nawadir, 2010), hal. 555

juga: Jabir bin Musa al-Jazairi, *Aysār al-Tafāsīr li Kalām al-'Alī al-Kabīr*, Jilid II (Madinah: Maktabat al-Ulum wa al-Hikam, 2003), hal. 357.

⁶³ Muhammad Rasyid bin Ali Rida, *Tafsīr al-Qurān al-Hakīm; Tafsīr al-Manār*, Jilid X (Kairo: al-Hai'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, 1999), hal. 249

hanya berlaku ketika situasi Rasulullah saw beserta para sahabat perlu melakukan ini karena didorong situasi dan kondisi pada saat itu. Kasus ini sama dengan contoh ayat-ayat tentang perbudakan ketika Al-Qur'an menyebutkan beberapa ayat mengenai ini. Ketika perbudakan sudah dihapuskan, maka ayat mengenai perbudakan secara otomatis sudah tidak lagi relevan dan tidak perlu lagi umat Islam menerapkannya. Abdullah Saeed menilai bahwa ayat-ayat dalam koridor nilai instruksional ini tidak lagi perlu diimplementasikan secara paksa, karena pada hakikatnya Al-Qur'an mendorong kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

Jasser Auda menekankan dua prinsip dasar *maqāsid syarī'ah* kontemporer dalam menetapkan hukum Islam adalah pertama berlandaskan pada nilai-nilai universal yang bersifat holistik dan kedua menitik beratkan pada *dalālah maqṣūd*, meskipun tidak sepenuhnya mengabaikan *dalālah naṣ*.⁶⁶ Berangkat dari dua prinsip dasar tersebut, peneliti membuat metode kontekstual untuk ayat-ayat dalam kategori instruksional menjadi tiga tahap:

Pertama, sesuai dengan prinsip holistik menggunakan metode tematik dengan mengumpulkan seluruh ayat-ayat dalam Al-Qur'an dalam tema yang hendak diteliti untuk kemudian ditelusuri aspek presedennya (kronologi pewahyuan). Kedua, mencari *dalalah* maksud ayat yang hendak diteliti dengan cara memahami konteks situasi dan

⁶⁶ Dari pendekatan sistem yang diusung oleh Jasser Auda, menurut peneliti dalam hal metode penafsiran kontekstual ayat etika hukum, ada dua fitur yang bisa diambil: holistik (kemenyeluruhan) dan *purposefulness* (kebermaksudan). Tiga fitur yang lain tidak berhubungan langsung dengan metode, melainkan lebih ke epistemologi hukum Islam. Adapun yang dimaksud dengan *dalālah maqṣūd* adalah substansi yang ada dalam teks yang tercermin dari praktek Rasulullah, sedangkan *dalālah naṣ* adalah bunyi teks.

kondisi secara spesifik (*asbāb al-nuzūl* mikro) dan memahami kultur budaya masyarakat Arab (*asbāb al-nuzūl* makro). Setelah ditemukan data dan dipahami konteksnya, kemudian dicari nilai-nilai universal yang terkandung di dalamnya. Ketiga, mengkontekstualisasikan ayat-ayat tadi, setelah ditemukan nilai universalnya, dengan prinsip pada nilai yang ada dalam klasifikasi nilai fundamental (prinsip pembangunan sumber daya manusia).

Tesis yang dibangun oleh Abdullah Saeed tentang tafsir kontekstual, tidak sepenuhnya dapat mengkontekstualisasikan ayat-ayat etika hukum (ayat *jizyah*). Ketika menafsirkan ayat *jizyah*, Saeed gagal mengkontekstualisasikan, mengambil *dalalah* maksud (yang terkandung dalam praktek) dan terjebak oleh bunyi teksnya. Oleh karena itu, menurut peneliti, analisa linguistik tidak terlalu signifikan diterapkan ketika menafsirkan ayat-ayat spesifik-temporal yang sudah tidak eksis lagi (secara praktek dan konsep yang persis), oleh karena realita yang telah berubah.

Implementasi dari metode tafsir kontekstual kontemporer terhadap ayat *jizyah* adalah sebagai berikut:

a. Tahap holistik

1. Mengumpulkan ayat-ayat setema

Telah dijelaskan pada bab kedua bahwa ayat *jizyah* merupakan ayat *havax hegomenon* yakni istilahnya (baca: *jizyah*) hanya ditemukan dalam satu kasus ayat saja (Q.S al-Taubah [9]: 29). Akan tetapi ayat tersebut tetap termasuk dalam kategori ayat politik, yang di dalamnya memuat derivasi lafad *qatala* dan sebagainya. Hasil dari identifikasi peneliti dengan menggunakan *Mu'jam Mufahras li Alfāz Al-Qurān* terkait dengan ayat-ayat yang mengandung kata *qatala* adalah sebagai berikut: Q.S al-Hajj [22]: 39-40, Q.S al-Baqarah [2]: 190 dan 244, Q.S Ali Imran [3]: 167, Q.S Al-Nisa [4]: 76, 90, Q.S Al-Taubah

[9]: 12, 29, 36 dan 123, dan Q.S al-Hujurat [49]: 9.

2. Menentukan kronologi pewahyuan

Kaitannya dengan menentukan kronologi pewahyuan penting diungkapkan disini bahwa ayat pertama yang turun tentang kebijakan politik (berperang), sangat memengaruhi penafsiran pada ayat-ayat perang yang turun kemudian. Telah dijelaskan di bab kedua bahwa pada mulanya dakwah nabi dilakukan dengan jalan damai dan persuasif. Selama itu nabi dan para pengikutnya terus ditindas oleh Quraisy Mekah. Setelah selama tiga belas tahun bersabar, terus memaafkan yang pada akhirnya sudah sulit ditemukan jalan damai, Rasulullah diperintahkan untuk membela diri dengan turunnya ayat Q.S al-Hajj [22]: 39-40.⁶⁷

Setelah ayat tersebut turun, kemudian ayat-ayat perang lain turun dalam konteks beberapa peperangan. Ayat yang turun pertama dalam konteks perang Badar yakni Q.S al-Hajj [22]: 39-40, lalu ketika perang Uhud Q.S Ali Imran [3]: 167. Ayat yang diwahyukan pada saat perang Tabuk Q.S Al-Taubah [9]: 29, dan ayat yang berhubungan dengan orang munafik Q.S al-Hujurat [49]: 9. Adapun kronologinya sesuai dengan tahun adalah sebagai berikut: perang Badar terjadi pada tahun ke-2 H.

⁶⁷ Sahiron Syamsuddin dalam salah satu penelitiannya menjelaskan bahwa kedua ayat ini merupakan *core* dari seluruh ayat perang yang diturunkan. Beliau menyatakan bahwa ayat-ayat pedang—dalam istilah yang beliau gunakan—merupakan ayat *mutasyabih* yang harus berada di bawah ayat-ayat damai yang termasuk ayat *muḥkam*. Kesimpulan penelitian beliau dengan basis analisa linguistik dan historis adalah bahwa kedua ayat dalam Q.S al-Hajj [22]: 39-40 bukan merupakan perintah mutlak untuk berperang. Akan tetapi mengandung tiga maksud: untuk menghapus penindasan, untuk menegakkan kebebasan beragama dan untuk menegakkan perdamaian. Sahiron Syamsuddin, “Pesan Damai di Balik Seruan Jihad” dalam Sahiron Syamsuddin (ed), *Islam, Tradisi dan Peradaban* (Yogyakarta: Bina Mulia Press, 2012), hal. 87-99

Kemudian Perang Uhud pada tahun ke-3 H, Perjanjian Hudaibiyah di tahun ke-8 H, dan peristiwa perang Tabuk terjadi pada tahun ke-9 H.

Yang membedakan Q.S al-Taubah [09]: 29 dengan ayat-ayat yang lain adalah dalam ayat tersebut disebutkan bahwa ahli kitab diwajibkan untuk membayar jizyah kepada orang mukmin. Faktor *jizyah* inilah yang menjadi pokok pembahasan dari seluruh penelitian.

b. Tahap *dalālah maqṣūd*

1. Memahami *asbāb nuzūl* mikro

Q.S al-Taubah [09]: 29 diturunkan berkaitan dengan perang Tabuk.

2. Memahami *asbāb nuzūl* makro

Praktek penerapan pajak upeti sepanjang sejarah manusia, telah diterapkan oleh penguasa politik kepada penduduk yang berada di wilayah kekuasaannya. Tabuk merupakan daerah utara jazirah Arab yang diduduki oleh kerajaan Gassan, yang tunduk pada kekaisaran Byzantium Romawi. Para penduduknya sangat tertekan dengan pajak upeti yang dibebankan kepada mereka oleh pihak kerajaan.

Setelah mengetahui kedatangan Rasulullah, para penduduknya merasa senang dengan harapan Islam dapat melindungi mereka dari penindasan kerajaan Romawi terhadap mereka. Hal ini benar adanya, dengan bukti bahwa mereka secara sukarela menghendaki perjanjian tunduk di bawah kepemimpinan Rasulullah dan bersedia membayar jizyah kepada Rasul, yang tentunya sangat lebih ringan dibandingkan dengan beban yang mereka tanggung di bawah kekuasaan kerajaan Gassan.

Rasulullah menetapkan *jizyah* kepada para penduduk non-Muslim yang berada di bawah perjanjian dengan beliau, yang kemudian dikenal dengan istilah *ahl zimmah*, artinya penduduk yang dilindungi. Kedudukannya sama seperti Muslim, hak-hak mereka dijaga

dan setara di bawah hukum yang berlaku. Banyak riwayat yang menceritakan kasus konflik antara Yahudi dan Muslim, seringkali Yahudi dimenangkan oleh Rasulullah karena terbukti orang Islam yang bersalah.⁶⁸ Penerapan praktek *jizyah* tidak lebih dari sekedar konsekuensi para penduduk untuk ikut berkontribusi dan bekerja sama dengan penguasa untuk kemaslahatan bersama.

3. Mengambil *dalālah maqṣūd*

Praktek Rasulullah yang memungut *jizyah* dengan menempuh jalan kesepakatan dan dengan prinsip tidak memberatkan, menunjukkan bahwa pada tataran *dalālah maqṣūd*, antara bunyi ayat dengan praktek yang dilakukan oleh Rasulullah sangat jauh berbeda. Melihat kepada penjelasan-penjelasan sebelumnya, telah dipaparkan bahwa Rasulullah saw merombak praktek pungutan kepada penduduk yang tinggal di wilayahnya dengan jalan damai dan saling menghargai satu sama lain. Dari data-data yang telah dikumpulkan, dapat diambil kesimpulan bahwa *dalālah maqṣūd* dari ayat ini adalah menerapkan prinsip keadilan, kesetaraan, tidak memberatkan dan kebebasan.

4. Menentukan nilai-nilai universal yang terkandung dalam *dalālah*

Dari penjelasan-penjelasan sebelumnya, diketahui bahwa Rasulullah dengan diturunkannya Q.S al-Taubah [09]: 29 mewajibkan non-Muslim untuk membayar *jizyah* di bawah prinsip kesepakatan dan tidak memberatkan. Juga karena prinsip kesetaraan agar Muslim dan non-Muslim sama-sama dapat berkontribusi untuk mempertahankan wilayah Islam. Dapat ditentukan nilai-nilai universal

yang ada di balik penerapan *jizyah* antara lain: nilai kesetaraan, nilai kebebasan, nilai perdamaian dan nilai keadilan.

c. Tahap aplikasi

1. Menentukan variabel yang sesuai

Pada tataran konsep dan ketentuan, *jizyah* dan pajak—konteks saat ini di Indonesia—jauh berbeda. Setelah berakhirnya Perang Dunia dan dideklarasikan kesepakatan Internasional, konsep *jizyah* yang sama persis mustahil untuk diterapkan. Semua penduduk sama di mata hukum, tidak ada perbedaan suku, agama, ras dan warna kulit. Akan tetapi keduanya memiliki kesamaan variabel, yaitu sama-sama dijadikan sebagai sumber keuangan publik untuk kemaslahatan bersama. Peneliti berkeyakinan bahwa nilai-nilai universal dan dalalah maksud yang ditemukan pada tahap sebelumnya, dapat dipraktekkan ke dalam pajak untuk konteks saat ini di Indonesia.

2. Mengaplikasikan *dalalah* dan nilai yang telah ditemukan dengan prinsip pembangunan sumber daya manusia

Kewajiban *jizyah* yang ditetapkan oleh Al-Qur'an kepada non-Muslim menandakan dua hal. Pertama, ketaatan pada kepemimpinan sah merupakan bentuk kewajiban—selain Q.S al-Nisa [4]: 29. Kedua, kontribusi penduduk kepada negaranya juga merupakan suatu kewajiban.

Hingga saat ini, belum ada fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tentang kewajiban membayar pajak. Hal tersebut menyebabkan sebagian warga Muslim di Indonesia, enggan membayar pajak dengan dalih telah membayar zakat, karena pajak tidak wajib dan lain sebagainya. Oleh karena itu, salah satu hasil kesimpulan ijtihad peneliti, pajak—sebagaimana *jizyah*—wajib bagi setiap penduduk yang tunduk di bawah satu

⁶⁸ Bahkan Allah swt pernah menegur Rasulullah yang cenderung membela Muslim, padahal Yahudi yang benar. Peristiwa ini terekam dalam Q.S al-Nisa [04]: 105-109. Yusuf al-Qardawi, *Al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), hal. 32

kepemimpinan politik.⁶⁹ Islam melegitimasi hal tersebut dengan kontekstualisasi ayat *jizyah*, bahwa selain kewajiban sebagai warga negara, Al-Qur'an mewajibkan untuk membayar pajak.

Adapun nilai-nilai seperti kesetaraan, keadilan, tidak memberatkan dan keadilan, dapat diaplikasikan dengan cara sebagai berikut: a. Nilai kesetaraan diaplikasikan dengan cara pembangunan sistem pembayaran pajak yang transparan, dan dapat diakses oleh seluruh warga Indonesia. Agar setiap warga dapat membayar pajak dan mendapatkan hak yang sama tanpa diskriminasi. b. Keadilan, telah diaplikasikan oleh Negara dengan adanya UU Zakat⁷⁰ yang dapat mengurangi beban pajak. Namun pada prakteknya belum dioptimalkan dengan baik karena penerimaan pajak tetap kurang dari estimasi wajib pajak. c. Tidak memberatkan dapat diimplementasikan dengan cara membangun sistem pembayaran yang mudah, cepat dan efisien. Birokrasi yang tidak berbelit-belit dan lain-lain. Penghapusan denda pajak yang telah diberlakukan merupakan salah satu konsep yang sesuai dengan nilai tidak memberatkan.⁷¹

Agama sebagai sebuah institusi harus berkontribusi dengan jalan solutif bagi

⁶⁹ Peneliti sependapat dengan Ali Abd Razaq, seorang hakim Mesir yang mengatakan bahwa hukum Islam itu netral, tidak terikat dengan sistem politik apa pun. Sehingga Islam (Al-Qur'an dan Sunnah) tidak memberikan petunjuk baku tentang sistem politik. Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa Rasulullah dan para Sahabat melakukan kegiatan politik di masanya. Ali Abd Razaq, "Message not Government, Religion No State" dalam Charlez Kuzman (ed), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hal. 32

⁷⁰ UU No 38 Tahun 1999 Tentang Pengelolaan Zakat

⁷¹ Peraturan Menteri Keuangan (PMK) nomor 29/PMK.03/2015 tentang Penghapusan Sanksi Administrasi dan PMK no. 91/PMK.03/2015 tentang Pengurangan atau Penghapusan Sanksi atas Keterlambatan Pelaporan Pajak

kemaslahatan umat manusia. Kegiatan menafsirkan teks agama dalam hal ini Al-Qur'an seyogyanya turut ambil bagian memberikan jalan keluar bagi permasalahan-permasalahan manusia secara umum. Bukan menjadi biang konflik yang menyerang dan menghalalkan kekerasan. Baik kekerasan fisik maupun kekerasan wacana. Tidak bisa disangkal bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang jika dipahami secara tekstual dapat menimbulkan aksi radikal dan terorisme terhadap orang lain. Oleh karena itu, penafsiran-penafsiran yang humanis perlu terus dilakukan dan dikedepankan.

Penutup

Penafsiran ayat jizyah yakni Q.S Al-Taubah [09]: 29 dengan metode tafsir kontekstual Abdullah Saeed menemukan beberapa kendala. Pertama, Abdullah Saeed belum menerapkan metode tafsir kontekstualnya terhadap ayat jizyah. Sehingga tidak ditemukan gambaran utuh mengenai penafsiran beliau tentang ayat tersebut. Kedua, menurut analisa Abdullah Saeed tentang ayat jizyah, ayat tersebut merupakan ayat intoleran dan diskriminatif terhadap non-Muslim yang bertentangan dengan nilai-nilai universal Al-Qur'an yang bersifat toleran dan egaliter. Dengan demikian bagi Saeed, untuk memahami ayat jizyah dalam Q.S Al-Taubah [09]: 29 harus dikembalikan kepada ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat universal seperti Q.S Al-Baqarah [02]: 256 tentang tidak ada paksaan dalam beragama.

Untuk menjawab problem pertama di atas dan problem kedua terkait dengan relevansi ayat, peneliti kemudian mengkonvergensi metode tafsir kontekstual Abdullah Saeed dengan perspektif *maqāṣid syarī'ah* kontemporer Jasser Auda. Metode tafsir kontekstual *maqāṣidi* adalah metode tafsir kontekstual yang menekankan maksud syariah

sebagai basis penafsiran. Metode tafsir kontekstual *maqāsidi* menghendaki penafsiran ayat berdasarkan *dalālah maqṣūd* dan nilai universal yang dipraktekkan oleh Rasulullah. Ada tiga tahap yang dilalui oleh metode tersebut. (1) tahap holistik yakni menginventarisir ayat-ayat setema, kemudian menyusunnya sesuai dengan kronologi pewahyuan. (2) tahap *dalālah maqṣūd* yaitu dengan cara memahami asbab nuzul mikro dan asbab nuzul makro dari ayat yang fokusnya adalah bagaimana Nabi mengamalkan ayat tersebut. Praktek Rasulullah yang memungut *jizyah* dengan menempuh jalan kesepakatan dan dengan prinsip tidak memberatkan, menunjukkan bahwa pada tataran *dalālah maqṣūd*, antara bunyi ayat dengan praktek yang dilakukan oleh Rasulullah sangat jauh berbeda. Maka dapat diambil kesimpulan bahwa *dalālah maqṣūd* dari ayat ini adalah menerapkan prinsip keadilan, kesetaraan dan tidak memberatkan. Dari sini dapat ditentukan nilai universal di balik penerapan *jizyah* antara lain: nilai kesetaraan dan tidak memberatkan. (3) tahap aplikasi, yaitu menentukan variabel yang sesuai dan mengimplementasikan *dalālah* dan nilai yang telah ditemukan. Untuk konteks sekarang, *jizyah* dapat dikatakan sebagai pajak. Nilai-nilai seperti kesetaraan, keadilan, tidak memberatkan dan keadilan dapat diaplikasikan sebagai berikut: a. Nilai kesetaraan diaplikasikan dengan cara pembangunan sistem pembayaran pajak yang transparan, dan dapat diakses oleh seluruh warga. Agar setiap warga dapat membayar pajak dan mendapatkan hak yang sama tanpa diskriminasi. b. Tidak memberatkan dapat diimplementasikan dengan cara membangun sistem pembayaran yang mudah, cepat dan efisien. Penghapusan denda pajak yang telah diberlakukan merupakan salah satu konsep yang sesuai dengan nilai tidak memberatkan.

Daftar Pustaka

- Abd al-Baqi, Muhammad Fuad. *Mu'jam Mufahras li Alfāz al-Qurān*. Kairo: Dar al-Hadis. 1364 H
- Abdul Khalil, Syauqi. *Aṭlas al-Sīrah al-Nabawiyah*. Damaskus: Dar al-Fikr. 2003
- Anbari, Muhammad bin Qasim al-. *al-Zāhir fī Ma'nā Kalimāt al-Nās*. Beirut: Muassasat al-Risalat. 1992
- Azadi, Abu Bakar Muhammad al-. *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dar al-Ilm. 1987
- Auda, Jasser. *Maqasid Sharia as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London. the International Institute of Islamic Thought. 2007
- Armstrong, Karen. *Islam; The Short History*. New York: Chronicles Book. 2002
- Baghdadi, Abu 'Ubaid al-Qasim bin Salam al-. *Gharīb al-Ḥadiṣ*. Dakka: Dāirah al-Ma'ārif al-'Usmāniyah. 1964
- Balai Pustaka. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Depdiknas. 2008

- Farahidi, Abu 'Abdirrahman al-. *Kitāb al-'Ain*. Beirut: Dar wa Maktab al-Hilal. t.t
- Fazlurrahman. *Major Themes of the Quran*. Chicago: University of Chicago Press. 1987
- Gusfahmi. *Pajak Menurut Syariah*. Jakarta: Raja Grafindo. 2011
- Harawi, Abu Manshur al-. *Tahzib al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Araby, 2001
- Hamid, Ahmad Mukhtar Abdul. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyat al-Mu'asirah*. Beirut: 'Alim al-Kutub. 2008
- Husainy, Abdurrazzaq al-. *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*. Beirut: Dar al-Hidayah. t.t
- Ibn Katsir, Abu al-Fida Imaduddin bin Isma'il. *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*. Beirut: Dar Tayibah. 1999
- Ibn al-Atsir, *Al-Nihāyah fī Garīb al-Ḥadīs wa al-Āsar*. Beirut: Maktabat al-'Alamiyah. 1979
- Ichwan, Moch. Nur. 'Al-Qur'an sebagai Teks: Teori Teks dalam Hermeneutika Nash Hamid Abu Zaid' dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: Tiara Wacana. 2002
- Jassas, Ahmad bin 'Ali Abu Bakar al-. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāts al-'Araby. 1405 H
- Jazairi, Jabir bin Musa al-. *Aysār al-Tafāsīr li Kalām al-'Aliy al-Kabīr*. Madinah: Maktabat al-Ulum wa al-Hikam. 2003
- Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil*. San Francisco: Harper. 2003
- Khalaf, Abdul Wahab. *'Ilmu Uṣūl al-Fiqh*. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 2010
- Khawarizmi, Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Yusuf al-. *Mafatih al-'Ulum*. Beirut: Dar Kutub al-'Araby, t.t.
- Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an, *Al-Qur'an dan Terjemah*. Jakarta: Kementrian Agama RI. 2013
- Lien Iffah Nafatu Fina. *Interpretasi Kontekstual; Studi Atas Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed*. Yogyakarta: Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam, 2009
- Mahali, Jalaluddin dan Jalaluddin al-Suyuthi al-. *Tafsīr al-Jalālain*. Jakarta: Dar Kutub al-Islamiyah. 2010
- Masudi, Masdar Farid. *Pajak Itu Zakat: Uang Allah Untuk Kemaslahatan Rakyat*. Bandung: Mizan. 2010
- Mubarakfuri, Shafiyurrahman al-. *Al-Raḥīq al-Makhtūm*. Riyadh: Dar al-Salam. 1414 H
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Al-Qur'an: Studi Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press. 2012
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS. 2010
- Naisaburi, Abu al-Hasan Aly al-. *Asbāb Nuzūl al-Qurān*. Dammam: Dar al-Islah. 1992
- Noor, Juliansyah. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Prenada Media Group. 2011
- Qardawi, Yusuf al-. *Al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*. Kairo: Maktabah Wahbah. 1997
- Razi, Ahmad ibn Faris al-. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Beirut: Dar al-Fikr. 1979
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge. 2006
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. London: Routledge, 2014.
- Sahib, Ibnu Ibad al-. *al-Muḥīt fī al-Lughah*. Beirut: Dar Kutub al-Lughah. 1999
- Syatibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad al-. *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Beirut: Dar ibn Affan. 1997
- Shihab, Quraish. *Kaidah Tafsir; Syarat Ketentuan dan Aturan dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati. 2013
- Suyuti, Jalaluddin al-. *Lubbāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. 2009
- Sugiharto, Ugi. *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak*. Yogyakarta: PSZ. 2004

- Subekhi, Muhammad. *Bunga Bank Dalam Pandangan Abdullah Saeed*. Yogyakarta: Fak. Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga. 2014
- Suriansyah, Eka dan Suherman. “Melacak Pemikiran Al-Qur’an Abdullah Saeed” dalam *Jurnal Kajian Islam* vol. 3, no. 1, April 2011.
- Suherman. *Melacak Pengaruh Pemikiran Fazlur Rahman Terhadap Metodologi Penafsiran Al-Qur’an yang Digagas Abdullah Saeed*. Yogyakarta: Fak. Ushuluddin dan Pemikiran Islam. 2010
- Syakir, Mahmud. *Al-Tārīkh al-Islāmy; al-Sīrah*. Beirut: Al-Maktab al-Islamy. 2000
- Syamsuddin, Sahiron. “Pesan Damai di Balik Seruan Jihad” dalam Sahiron Syamsuddin (ed). *Islam, Tradisi dan Peradaban*. Yogyakarta: Bina Mulia Press. 2012
- Tabari, Ibnu Jarir al-. *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qurān*. Beirut: Muassasat al-Risalah. 2000
- Tunisy, Muhammad biin Qasim al-Anshari al-. *Al-Hidāyah al-Kāfiyah al-Syāfiyah li Bayān Haqāiq al-Imām ibn ‘Urfāh al-Wāfiyah*. Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah. 1350 H
- Umar, Ahmad Mukhtar Abdul Hamid. *Mu’jam al-Lughah al-‘Arabiyah al-Mu’ashirah*. Beirut: ‘Alim al-Lughah. 2008
- Yahshaby, Abu Fadhl ‘Iyadh bin Musa al-. *Masyāriq al-Anwār ‘Alā Şahāh al-Asar*. Beirut: Dar al-Turats. t.t
- Yusuf, Arief Ansary. *Trend of Inequality in Indonesia*. The 2nd Indonesian Frontiers of Social Sciences and Humanities Symposium, Bogor 4-6 November
- Zaini, Achmad. “Model Interpretasi Al-Qur’an Abdullah Saeed” dalam *Islamica* vol. 6, no. 1 September 2011
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Al-Naş, Al-Sulṭah, Al-Haqīqah*. Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-Arabi. t.t.
- Zayd, Nash Hamid Abu. *Mathūm Al-Naş*. Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi Al-‘Arabi. 2000