

**TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH DALAM PERSPEKTIF NASARUDDIN
UMAR DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDIDIKAN INKLUSIF**



TESIS

Disusun dan diajukan kepada Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Professor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Penulisan Tesis

MOCHAMMAD SIDQI AWALIYA RAHMAN

214120600020

**PROGRAM STUDI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM
PASCASARJANA
UIN PROF. KH. SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
2023**



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA**

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsaizu.ac.id Email : pps@uinsaizu.ac.id

PENGESAHAN

Nomor 799 Tahun 2023

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto mengesahkan Tesis mahasiswa:

Nama : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 214120600020
Program Studi : Pendidikan Agama Islam
Judul : Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif

Telah disidangkan pada tanggal **29 Maret 2023** dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar **Magister Pendidikan (M.Pd.)** oleh Sidang Dewan Penguji Tesis.

Purwokerto, 18 April 2023
Direktur,



Sunhaji



Dokumen ini telah ditanda tangani secara elektronik. Silakan cek keaslian dokumen pada tte.kemenag.go.id

Token : b1bhFf



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA**

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsaizu.ac.id Email : pps@uinsaizu.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Nama Peserta Ujian : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 214120600020
Program Studi : Magister Pendidikan Agama Islam (MPAI)
Judul Tesis : "Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif"

No	Tim Penguji	Tanda Tangan	Tanggal
1	Dr. Rohmat, M.Ag., M.Pd. NIP. 19720420 200312 1 001 Ketua Sidang/ Penguji		13/4-23
2	Dr. Nawawi, M.Hum. NIP. 19710508 199803 1 003 Sekretaris/ Penguji		13/4 2023
3	Dr. M. Misbah, M.Ag. NIP. 19741116 200312 1 001 Pembimbing/ Penguji		13/4 2023
4	Prof. Dr. Subur, M.Ag. NIP. 19670307 199303 1 005 Penguji Utama		15/4 2023
5	Dr. Elya Munfarida, M.Ag. NIP. 19771112 200112 2 001 Penguji Utama		18/4 2023

Purwokerto, April 2023

Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. M. Misbah, M.Ag

NIP. 19741116 200312 1 001



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA**

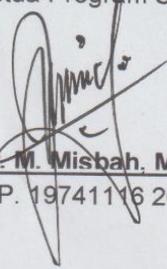
Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsaizu.ac.id Email : pps@uinsaizu.ac.id

**PERSETUJUAN TIM PEMBIMBING
DIPERSYARATKAN UNTUK UJIAN TESIS**

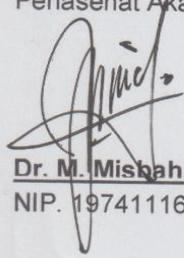
Nama Peserta Ujian : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 214120600020
Program Studi : Magister Pendidikan Agama Islam (MPAI)
Judul Tesis : Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar
dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif

Purwokerto, 14 Maret 2023

Mengetahui
Ketua Program Studi


Dr. M. Misbah, M.Ag
NIP. 19741116 200312 1 001

Penasehat Akademik


Dr. M. Misbah, M.Ag
NIP. 19741116 200312 1 001

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal: Pengajuan Ujian Tesis

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana
UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri
Di Purwokerto

Assalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan koreksi, serta melakukan perbaikan-perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah mahasiswa:

Nama : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 214120600020
Program Studi : Magister Pendidikan Agama Islam (MPAI)
Judul Tesis : "Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif"

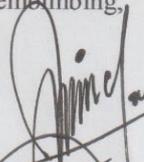
Dengan ini mohon agar tesis mahasiswa tersebut di atas dapat disidangkan dalam ujian tesis.

Demikian nota dinas ini disampaikan. Atas perhatian Bapak, kami sampaikan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Purwokerto, 14 Maret 2023

Pembimbing,



Dr. M. Misbah, M.Ag

NIP. 19741116 200312 1 001

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwasanya tesis yang berjudul "*Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif*" seluruhnya merupakan hasil karya saya sendiri.

Adapun bagian-bagian tertentu dalam penulisan tesis yang saya kutip dari hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas dengan norma, kaidah, dan etika penulisan ilmiah.

Apabila di kemudian hari ditemukan seluruh—atau sebagian daripada karya tesis ini—bukan hasil karya saya sendiri, atau adanya plagiat dalam bagian-bagian tertentu, saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang, dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Demikian surat pernyataan ini dibuat dengan sebenarnya dan tanpa paksaan dari siapapun.

Purwokerto, Maret 2023

Hormat saya,



Mochammad Sidqi A.R., S.Ag

“TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH DALAM PERSPEKTIF NASARUDDIN UMAR DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDIDIKAN INKLUSIF”

Mochammas Sidqi Awaliya Rahman

(214120600020)

Magister Pendidikan Agama Islam (PAI)

Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto

ABSTRAK

Tesis ini mengkaji tentang tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar, khususnya dalam kerangka untuk menemukan dimensi dan paradigma inklusivisme dalam penafsiran Al-Qur’ān, dan relevansinya dengan pendidikan inklusif. Dalam pelaksanaannya, tantangan pendidikan inklusif terwujud dalam dua bentuk; *Pertama*, strategi pembelajaran yang masih bersifat doktriner. *Kedua*, metodologi penafsiran yang cenderung tertutup, eksklusif, tekstual, monoperspektif, & menutup ruang dialog sehingga menghasilkan tafsir yang eksklusif, radikal, dan tradisionalis. Melalui penelitian ini, penulis bermaksud mencari dimensi inklusivisme di dalam Al-Qur’ān melalui perspektif Nasaruddin Umar, sekaligus relevansinya di dalam pendidikan inklusif. Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*), dengan pendekatan ilmu tafsir. Referensi yang digunakan dalam bentuk buku dan artikel yang relevan dijadikan sebagai sumber sekunder, dan wawancara (*library research*).

Penelitian ini menemukan hasil bahwa terdapat dimensi inklusivisme di dalam penafsiran atas ayat-ayat akidah perspektif Nasaruddin Umar, khususnya pada tawaran 4 tema utama; Islām *rahmatan lī al-’ālamīn*, Islām toleran, Islām menghormati Hak Asasi Manusia (HAM), dan Islām emansipatoris, sekaligus tawaran metodologi penafsiran Al-Qur’ān yang bersifat terbuka, dialogis, dan komprehensif sebagai bangunan tafsir Al-Qur’ān. Selain itu, penelitian ini menunjukkan bahwa terdapat relevansi antara tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan pelaksanaan pendidikan inklusif, yang dibangun di atas dasar pelaksanaan pendidikan inklusif berupa pendekatan pembelajaran dan implikasi kontekstualnya di dalam merumuskan strategi pembelajaran yang tepat.

Kata Kunci: Tafsir Al-Qur’ān, Pendidikan Inklusif, Relevansi, dan Strategi Pembelajaran.

**"INTERPRETATION OF THE VERSES OF THE AQIDAH IN THE
PERSPECTIVE OF NASARUDDIN UMAR AND THEIR RELEVANCE
TO INCLUSIVE EDUCATION"**

Mochammas Sidqi Awaliya Rahman

(214120600020)

Master of Islamic Religious Education (PAI)

Postgraduate UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto

ABSTRACT

This thesis examines the interpretation of the verses of Nasaruddin Umar's creed, particularly in the framework of finding the dimensions and paradigms of inclusivism in the interpretation of the Qur'ān, and their relevance to inclusive education. In its implementation, the challenges of inclusive education manifest in two forms; First, the learning strategy is still doctrinal. Second, the interpretation methodology tends to be closed, exclusive, textual, mono-perspective, & closes the dialogue space so as to produce exclusive, radical, and traditionalist interpretations. Through this research, the author intends to find the dimension of inclusivism in the Qur'ān through the perspective of Nasaruddin Umar, as well as its relevance in inclusive education. This type of research is qualitative using the content analysis method, with an interpretive science approach. References used in the form of relevant books and articles are used as secondary sources, and interviews (library research).

This research found that there is an inclusivism dimension in the interpretation of the verses of the creed from the perspective of Nasaruddin Umar, especially in the offer of 4 main themes; Islām *rahmatan lī al-'ālamīn*, Islām is tolerant, Islām respects Human Rights (HAM), and Islām is emancipatory, as well as offers a methodology for interpreting the Al-Qur'ān which is open, dialogic, and comprehensive as a building of Al-Qur'ān interpretation. In addition, this study shows that there is relevance between the interpretation of the verses of the creed in the perspective of Nasaruddin Umar and the implementation of inclusive education, which is built on the basis of implementing inclusive education in the form of a learning approach and its contextual implications in formulating appropriate learning strategies.

Keywords: Al-Qur'ān Interpretation, Inclusive Education, Relevance, and Learning Strategies.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN

Transliterasi adalah tata sistem penulisan bahasa asing (Arab) dalam bahasa Indonesia yang digunakan oleh penulis di dalam tesis. Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan tesis ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158/1987 dan Nomor: 053b/U/1987.

1. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	B	Be
ت	ta'	T	Te
ث	ša	Š	Es (dengan titik di atas)
ج	jim	J	Je
ح	ḥ	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	Kh	Ka dan Ha
د	dal	D	De
ذ	žal	Ž	Zet (dengan titik di atas)
ر	ra	R	Er
ز	zai	Z	Zet
س	sin	S	Es
ش	syin	Sy	Es dan Ye
ص	šad	Ş	Es (dengan titik di bawah)
ض	d'ad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	ža	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik di atas
غ	gain	G	Ge
ف	fa'	F	Ef
ق	qaf	Q	Qi
ك	kaf	K	Ka
ل	lam	L	'el
م	mim	M	'em
ن	nun	N	'en

و	waw	W	W
ه	ha'	H	Ha
ء	hamzah	'	Apostrof
ي	ya'	Y	Ye

2. Konsonan Rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	Ditulis	Muta'addidah
عدة	Ditulis	'iddah

3. *Ta' Marbūṭah* di akhir kata bila dimatikan ditulis *h*

حكمة	Ditulis	Ḥikmah
جزية	Ditulis	Jizyah

(Ketentuan ini tidak tidak diperlakukan pada kata-kata arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, salat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- a. Bila diikuti dengan kata sandang "al" serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h*.

كرامة الاولياء	Ditulis	<i>Karāmah al-auliyā</i>
----------------	---------	--------------------------

- b. Bila *ta' marbūṭah* hidup atau dengan harakat, *fathāh* atau kasrah atau d'ammah ditulis dengan *t*

زكاة الفطر	ditulis	<i>Zakāt al-fiṭr</i>
------------	---------	----------------------

4. Vokal Pendek

-----	fathāh	Ditulis	a
-----	kasrah	Ditulis	i
-----	d'ammah	Ditulis	u

5. Vokal Panjang

Fathah + alif جاهلية	Ditulis	Ā
Fathah + ya' mati تنسى	Ditulis	ā
Kasrah + ya' mati كريم	Ditulis	ī
Dlammah + wāwu mati فروض	Ditulis	ū
	Ditulis	furūd'

6. Vokal Rangkap

Fathah + ya' mati بينكم	Ditulis	ai
Fathah + wawu mati قول	Ditulis	au
	Ditulis	bainakum
	Ditulis	qaul

7. Vokal Pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	Ditulis	a'antum
أعدت	Ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	Ditulis	la'in syakartum

8. Kata Sandang Alif + Lam

a. Bila diikuti huruf *Qomariyyah*

أنتم	Ditulis	a'antum
أعدت	Ditulis	u'iddat
لئن شكرتم	Ditulis	la'in syakartum

b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el)nya

السماء	Ditulis	as-Samā'
الشمس	Ditulis	asy-Syams

9. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya :

ذوى الفروض	Ditulis	<i>zawā al-furūd'</i>
أهل السنة	Ditulis	<i>ahl as-Sunnah</i>



MOTTO

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ

أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti”. (Q.S. Al-Hujurat [49] ayat 13)



PERSEMBAHAN

Dengan penuh rasa syukur dan pengharapan atas *syafā'at*, *rahmah*, dan *nazrah*, maka karya sederhana berupa tesis ini penulis secara tulus persembahkan kepada istriku, kedua orangtuaku, guruku, keluargaku, dan seluruh yang berjasa dalam setiap perjalanan hidupku. Semoga kelak akan menjadi kebaikan, dalil, ayat, dan *hujjah* untuk penulis di kehidupan yang kekal.

Purwokerto, 14 Maret 2023

Penulis,



Mochammad Sidqi A.R., S.Ag



KATA PENGANTAR

Alhamdulillah wa syukru lillāh, lā ḥaula wa lā quwwata illa billāh.

Segala puji dan rasa terimakasih (syukur) yang utama tertuju pada Sang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, Allah *Subhānahu Wa Ta'ala* yang telah memberi kepada saya kesempatan yang sangat berharga dan bernilai, salah satunya memperkenankan saya menimba ilmu dan menambah pengalaman di UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto, oase dan mimbar untuk mendapatkan *tarbiyah wa ta'dib wa ta'lim*, hingga berbagai perjalanan takdir-Nya yang indah tanpa dapat dihitung dengan goresan tinta lautan. Shalawat dan salam tidak ada henti-hentinya dihaturkan kepada kekasih pilihan Allah Swt, Nabi Muhammad SAW yang diutus di muka bumi untuk menjadi suri tauladan bagi setiap manusia dalam rangka mencapai sebaik-baik kehidupan di dunia dan akhirat.

Terselesaikannya penelitian dan penulisan Tesis dengan judul "***Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif***" ini tak lain adalah berkat kasih sayang Allah Swt dan tentu banyak pihak yang memotivasi, memberikan support, mendoakan, serta mendukung penulis dalam proses pengerjaannya. Untuk itu, penulis haturkan rasa syukur dan terimakasih sebesar-besarnya kepada:

1. Prof. Dr. K.H. Mohammad Roqib, M. Ag, Rektor UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto atas segala kebijakannya, khususnya yang telah memberikan kepada penulis beasiswa untuk melanjutkan studi S2 di Pascasarjana. Segala kebaikan dari beliau semoga dapat penulis teladani, dan semoga senantiasa mendapatkan karunia dari-Nya.
2. Prof. Dr. Sunhaji, M.Ag., Direktur Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto.
3. Dr. K.H. M. Misbah, M.Ag., Kaprodi Magister PAI Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto, sosok dosen yang cerdas, inspiratif, progresif, dan luas dalam keilmuan, yang selalu menginspirasi. Beliau juga sekaligus pembimbing tesis yang telah turut serta menyumbangkan banyak

masukannya, serta melancarkan proses terselesaikannya tesis penulis. Semoga Allah Swt balas dengan balasan yang terbaik, *jazakallah khairan katsiran*.

4. Segenap pimpinan, civitas akademika, dosen, dan staf pengajar Pascasarjana UIN Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto. Atas segala kebaikan, limpahan ilmu, dan bimbingan selama proses studi, semoga menjadi pahala jariyyah dan amal kebaikan yang kelak tidak akan terputus.
5. *Hadratus Syaikh, al-Maghfurlalu, Syaikhuna al-Kariim* (alm) Abah K.H Chabib Makki dan Umi Ny. Hj. Istiqomah Chabib, Pengasuh Pondok Pesantren al-Amien Purwokerto Wetan, beliau merupakan sosok *murobbi rūhī wa jasadī, mursyid*, dan orangtua, dengan segenap ke-ikhlasan selalu membekali doa, nasihat, hikmah, dan bimbingan tanpa henti kepada penulis.
6. Teman-teman seperjalanan dan seperjuangan kelas MPAI-B angkatan 2021 yang kebersamaian selama hampir dua tahun pembelajaran, telah mengisi banyak pengalaman yang melengkapi proses studi penulis.
7. Seluruh pihak yang mendukung dalam penyelesaian studi dan tesis penulis, yang terlalu panjang jika penulis sebutkan satu per satu.
8. Terakhir dan yang paling utama adalah istriku, kedua orang tua, adik, dan keluarga besar penulis yang paling berperan menyertai serta turut berjuang dalam perjalanan panjang menimba ilmu.

Purwokerto, 14 Maret 2023

Penulis,



Mochammad Sidqi A.R., S.Ag.

DAFTAR ISI

PENGESAHAN DIREKTUR	ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iii
PERSETUJUAN TIM PEMBIMBING	iv
NOTA DINAS PEMBIMBING	v
PERNYATAAN KEASLIAN	vi
ABSTRAK	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB – LATIN	ix
MOTTO	xiii
PERSEMBAHAN	xiv
KATA PENGANTAR	xv
DAFTAR ISI	xvii
DAFTAR LAMPIRAN	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah	14
C. Tujuan Penelitian	15
D. Manfaat Penelitian	16
E. Metode Penelitian	16
F. Sistematika Pembahasan	25
BAB II TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH, TAFSIR AL-QUR'AN, DAN	27
PENDIDIKAN INKLUSIF	27
A. Tafsir Ayat-ayat Akidah; Pengertian dan Ragam Bentuk	27
1. Al-Qur'an dan Tafsir Ayat-ayat Akidah	27
2. Ragam Bentuk Tafsir Ayat-ayat Akidah	32
B. Tafsir Al-Qur'an; Pengertian, Metodologi, dan Sejarah	35
1. Pengertian Tafsir	35
2. Metodologi Tafsir; Aliran, Metode, dan Corak	37
3. Sejarah Perkembangan Metodologi Tafsir	40
C. Pendidikan Inklusif; Pengertian, Karakter, dan Konstruksi ...	44
1. Pengertian Inklusif dan Pendidikan Inklusif	47
2. Perspektif Pendidikan Inklusif dalam Islam	53
3. Konstruksi Pendidikan Islam Inklusif	59
D. Telaah Pustaka	62
BAB III NASARUDDIN UMAR DAN METODOLOGI TAFSIR AL-	74
QUR'AN	74
A. Sketsa Biografi Nasaruddin Umar	74
1. Biografi dan Setting Sosial Nasaruddin Umar	74

2.	Riwayat Pendidikan Nasaruddin Umar	79
3.	Riwayat Karir Nasaruddin Umar	82
4.	Karya dan Penghargaan Nasaruddin Umar	86
B.	Metodologi Penafsiran Nasaruddin Umar	89
1.	Metode Penafsiran Nasaruddin Umar	91
2.	Bentuk Penafsiran Nasaruddin Umar	100
3.	Corak Penafsiran Nasaruddin Umar	102
C.	Perkembangan Pemikiran Nasaruddin Umar	106
1.	Nasaruddin Umar sebagai Pegiat Gender	112
2.	Nasaruddin Umar sebagai Pegiat Akidah	115
3.	Nasaruddin Umar sebagai Pegiat Tasawuf	116
BAB IV	DIMENSI INKLUSIVISME DALAM PENAFSIRAN	119
	NASARUDDIN UMAR DAN KONSTRUKSI PARADIGMA	
	INKLUSIF	
A.	Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar	119
1.	Islam Rahmatan Lil' alamin dan Penafsirannya	120
2.	Islam Toleran dan Penafsirannya	128
3.	Islam Menghormati HAM dan Penafsirannya	135
4.	Islam Emansipatoris dan Penafsirannya	143
B.	Relevansi Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif	150
	Nasaruddin Umar dengan Pendidikan Inklusif	
1.	Titik Temu Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif	151
	Nasaruddin Umar dengan Pelaksanaan Pendidikan	
	Inklusif	
2.	Implikasi Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif	161
	Nasaruddin Umar dalam Pendidikan Inklusif;	
	Pengembangan Strategi Pembelajaran Inklusif	
BAB V	PENUTUP	174
A.	Simpulan	174
B.	Saran	176
DAFTAR PUSTAKA	178
PEDOMAN WAWANCARA	191
HASIL WAWANCARA (DIREDUKSI)	193
DOKUMENTASI HASIL WAWANCARA DAN OBSERVASI	198
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	199

DAFTAR LAMPIRAN

- Lampiran 1 : Pedoman Wawancara
- Lampiran 2 : Hasil Wawancara (Direduksi)
- Lampiran 3 : Dokumentasi Wawancara dan Observasi
- Lampiran 4 : Surat Izin Wawancara dan Observasi



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pendidikan inklusif saat ini menjadi tema yang sedang hangat dibicarakan. Hal ini dapat dilihat dari masifnya narasi pembelajaran integratif inklusif di beberapa perguruan tinggi di Indonesia, seperti UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, dan lain-lain. Selain itu, penelitian yang membahas tentang pendidikan inklusif semakin berkembang, karena menjadi daya tarik tersendiri akhir-akhir ini¹. Perbincangan atas konstruksi pendidikan inklusif di Indonesia paling tidak berangkat dari dua fakta dan realita sosial, yakni bukan saja karena belum adanya konsepsi yang jelas dan format yang baku tentang pendidikan inklusif, tetapi juga kurangnya pemahaman, literasi, dan sosialisasi tentang inklusivisme di masyarakat.

Nilai-nilai universalitas Islam yang seharusnya dapat terserap dengan baik, sekaligus terinternalisasi di dalam konteks kehidupan beragama dan bermasyarakat menjadi tidak terlihat. Menurut Achmadi, hal ini disebabkan salah satunya karena pada dasarnya antara keberagamaan dengan peningkatan moral seseorang belum sejalan dan mempunyai korelasi yang baik². Sebagai konsekuensi dari fakta tersebut bahwa radikalisme dan intoleransi yang bersumber dari paradigma inklusif semakin menjamur, umumnya dengan karakter masyarakat yang reaktif, mudah tersulut konflik, dan menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan masalah.

Dalam konteks Indonesia, menurut Amal, menguatnya gelombang radikalisme agama yang mengusung ideologi trans-nasionalisme global dengan ambisi merubah bentuk negara menjadi negara Islam merupakan sebuah ancaman yang serius³. Melalui pertimbangan tersebut, maka dibutuhkan adanya dorongan untuk melakukan transformasi pendidikan agama, dengan jalan melakukan

¹ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif* (Mandailing Natal: Madina Publisher, 2021), 59.

² Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 189.

³ Khusna Amal, *Membendung Arus Radikalisme Agama* (Jember: STAIN Jember Press, 2018), xi.

kontekstualisasi empiris atas teks-teks keagamaan. Kontekstualisasi empiris yang dimaksud di sini yakni adanya unsur relevansi dengan perubahan sosial dan tantangan yang sedang dihadapi melalui operasionalisasi di dalam konteks pendidikan. Pendidikan inklusif agaknya menjadi satu paradigma yang tepat dan solutif dalam menjawab tantangan tersebut, sekaligus sebagai jembatan untuk mengantarkan nilai-nilai universalisme Islam menjadi sejalan dengan fenomena kecenderungan masyarakat⁴. Umumnya, seseorang atau kelompok yang berpandangan inklusif akan mendorong untuk bersikap terbuka terhadap kelompok lain yang berbeda dengan dirinya⁵. Singkatnya, kebenaran yang dimunculkan adalah dalam rangka *self understanding* (pemahaman dan kebenaran pribadi).

Dalam konteks pendidikan di Indonesia, tentu pendidikan inklusif sangat dibutuhkan. Karena bukan saja berdampak pada *out put* peserta didik yang mempunyai relasi sosial yang sehat dan harmonis di tengah masyarakat, juga akan memajukan bidang-bidang keilmuan karena fokus peserta didik bukan lagi mempermasalahkan orang atau kelompok yang berada di luar dirinya, melainkan untuk bekerja sama mengembangkan dan memajukan bangsa. Pendidikan inklusif dibangun di atas kesadaran bahwa perbedaan agama dan kelompok tidak boleh menjadi penghalang untuk saling menghargai, bekerjasama, menghormati, dan membangun relasi⁶.

Maka berdasarkan pada keterangan tersebut, dapat diketahui bahwa pendidikan inklusif dilihat dari pelaksanaannya memberikan penekanan pada upaya-upaya membangun penghargaan dan kesadaran keberagaman, sekaligus sikap toleransi. Melalui keberagaman tersebut ketika disikapi secara positif akan menjadi motivasi tersendiri untuk saling menghargai satu sama lain, membangun kerja sama, dan meningkatkan persatuan. Bukan justru sebaliknya, menjadi alat untuk memicu perpecahan⁷. Singkatnya, pendidikan inklusif dalam hal ini dipahami sebagai upaya membuka peluang kepada setiap peserta didik dengan berbagai

⁴ Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam*, 190.

⁵ Abu Bakar MS, "Argumen Al Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme, Dan Pluralisme," *Toleransi* 8 (2016): 46.

⁶ Nasri Kurnialoh, "Pendidikan Islam Berbasis Inklusifisme Dalam Kehidupan Multikultur," *Jurnal Penelitian* 10 (2016): 202.

⁷ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*, 19.

perbedaannya untuk dapat belajar secara normal dan mendapatkan haknya secara utuh.

Susanto menambahkan bahwa dimunculkannya narasi inklusivisme di dalam pendidikan bertujuan untuk membentuk sikap, pemikiran, dan tingkah laku peserta didik sehingga mampu secara sadar untuk menerima perbedaan sebagai sebuah keniscayaan dan menjadi bagian yang integral di dalam konteks masyarakat⁸. Lebih lanjut, Raqib menyebut bahwa pendidikan inklusif bukan hanya dapat membentuk karakter peserta didik yang berani untuk menerima perbedaan, namun sekaligus membangun mental peserta didik untuk mampu melahirkan kehidupan dunia yang aman dan nyaman dihuni bersama-sama, dalam hal ini berkaitan dengan kerukunan antar umat beragama dan kepercayaan⁹. Disamping juga karena pendidikan inklusif menjadi salah satu perhatian dan agenda besar Kementerian Agama RI, sebagaimana disampaikan oleh Dirjen Pendidikan Islām, Ali Ramdhani¹⁰. Upaya Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag RI) dalam mengintensifkan pengarusutamaan inklusivisme beragama disebut secara khusus untuk meng-*counter* tumbuhnya paham eksklusivisme dan gerakan radikalisme¹¹.

Dalam membangun dan mengembangkan pendidikan inklusif, Fuadi memberikan kriteria yang dapat menjadi ukuran inklusivisme, diantaranya adalah peserta didik mampu untuk secara sadar menerima perbedaan keyakinan sebagai salah satu karakter masyarakat Indonesia. Selain itu, ukuran inklusivisme menurut Fuadi merujuk pada sikap peserta didik yang tidak mudah menyalahkan keyakinan, agama, dan kelompok lain di luar apa yang dianutnya, dapat mengambil sikap hormat terhadap kebebasan dalam memilih keyakinan tertentu tanpa memaksakan

⁸ Edi Susanto, “Spiritualisasi Pendidikan Agama Islam: Menuju Keberagaman Inklusif Pluralistik,” *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Kegamaan Islam* 11 (2014): 315.

⁹ Muhammad Raqib, *Ilmu Pendidikan Islam; Pengembangan Pendidikan Integratif Di Sekolah, Keluarga Dan Masyarakat* (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2009).

¹⁰ Benny Andrios, “Nasional Kemenag Pastikan Kependidikan Agama Berbasis Inklusif Kemenag Pastikan Kependidikan Agama Berbasis Inklusif,” <https://www.kemenag.go.id/read/kemenag-pastikan-kependidikan-agama-berbasis-inklusif>, 2021.

¹¹ Irfan Abubakar, *Pesantren Community Resilience Against Radicalism (Social Bonding, Social Bridging, Social Linking)* (Tangerang Selatan: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, 2020), 5.

kehendak keyakinannya, menghormati antar sesama siswa, guru, dan orang lain, serta mempunyai keterbukaan untuk menerima kritikan atau masukan dari orang lain, meskipun yang berbeda keyakinan. Namun yang penting untuk diperhatikan, lanjut Fuadi, dalam membangun paradigma inklusif harus tetap berpegang pada Al-Qur'an dan as-Sunnah¹².

Perlunya pendidikan inklusif untuk tetap berpegang pada pedoman Al-Qur'an dan as-Sunnah disebabkan karena inklusivitas di dalam Islam mempunyai batasan yang harus diperhatikan. Lebih lanjut, Fuadi mencontohkan pemahaman inklusif yang keliru, misalnya seorang muslim turut hadir di dalam ibadahnya umat Kristen pada hari Ahad. Sedangkan ketika tiba di hari jum'at, umat Kristen menyertai umat muslim untuk melaksanakan ibadah di masjid¹³. Oleh sebab itu, pengembangan pendidikan inklusif harus tetap berpegang dan disesuaikan dengan aturan-aturan syariat yang terdapat di dalam Al-Qur'an.

Maka tidak berlebihan, apabila dikatakan bahwa masifnya paham eksklusivisme dan radikalisme salah satunya disebabkan karena kesalahan dalam memahami Al-Qur'an secara ekstrim, baik yang terlalu kaku ataupun terlalu bebas. Terlebih, pada ayat-ayat akidah yang potensial menjadi basis justifikasi pemahaman eksklusif¹⁴. Karena harus diakui, sebagai kitab petunjuk (*hudan linās*), sekian ayat di dalam Al-Qur'an jika dibaca secara tekstual akan berpotensi mendorong lahirnya paradigma eksklusivisme, bahkan aksi radikalisme, seperti ayat tentang perintah membunuh orang kafir¹⁵, mengusirnya di mana pun kalian menemukan¹⁶, larangan memilih pemimpin dari kelompok mereka¹⁷, dan lain-lain. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh Abu Bakar MS, bahwa lahirnya ajaran inklusif dan eksklusif salah satunya disebabkan karena cara pandang (tafsir) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an¹⁸.

¹² Ahmad Fuadi, "Studi Islam (Islam Eksklusif Dan Inklusif)," *Wahana Inovasi* 7 (2018): 54, <https://doi.org/2089-8592>.

¹³ Fuadi, 54.

¹⁴ Lihat *Q.S. Ali Imran* [3] ayat 19

¹⁵ Lihat *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 191

¹⁶ Lihat *Q.S. at-Taubah* [9] ayat 5

¹⁷ Lihat *Q.S. an-Nisa* [4] ayat 89

¹⁸ MS, "Argumen Al Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme, Dan Pluralisme," 52.

Hal tersebut tidaklah berlebihan, mengingat pada dasarnya tafsir mempunyai peranan dan otonomi yang signifikan di dalam menciptakan suatu kedamaian ataupun kekacauan. Namun arah pemaknaan pada tafsir inklusif pada dasarnya jauh lebih banyak daripada pemaknaan yang mengarah pada bentuk eksklusivisme, bahkan bisa dibilang tidak ada. Hal ini dapat dilihat dari pola penyajian ayat yang mengandung makna perdamaian (*silm, salam*) terulang sebanyak 50x, bahkan salah satunya menjadi nama di dalam *Asmā Al-Husnā*, yakni *as-Salām* (sumber kedamaian)¹⁹.

Di antara bentuk konsistensi Al-Qur'an di dalam menyebarkan perdamaian, sebagaimana diungkap oleh Mustaqim, bahwa Islam menjamin kebebasan di dalam beragama dan tidak ada unsur paksaan²⁰, sebagaimana diungkap di dalam *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 256. Bahkan Ibnu 'Asyur menyebut bahwa ayat tersebut—dan sekian ayat yang semakna—turun dengan tujuan untuk mengimbangi adanya ayat-ayat yang memerintahkan untuk berperang di jalan Allah Swt²¹. Oleh sebab itu, setiap muslim (dalam hal ini peserta didik) dituntut untuk mempunyai pemahaman keislaman yang benar sebagai wahana dalam memperoleh pengetahuan, khususnya pada masalah-masalah akidah, sekaligus mengembangkannya dalam konteks yang lebih luas.

Berkaitan dengan pentingnya akidah di dalam pendidikan Islam, Daradjat mengatakan bahwa pada dasarnya Islam tidak memisahkan antara teoritis dan praktis. Teoritis dalam konteks pendidikan adalah penanaman akidah yang benar, sedangkan ruang praktis berkaitan dengan amal shaleh. Oleh sebab itu, pendidikan dalam perspektif Islam sangat menekankan pada pembelajaran tentang keimanan—termasuk segala hal yang berkaitan dengan unsur keyakinan terhadap agama dan Tuhannya—dan perbuatan²². Singkatnya, perbuatan dan amal yang baik bersumber dari akidah dan keimanan yang benar. Sedangkan perbuatan dan amal yang buruk

¹⁹ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahros Li Alfadz Al-Qur'an Al-Kariim* (Mesir: Daar al-Hadits, 1987), 452–53.

²⁰ Abdul Mustaqim, "De-Radikalisasi in Qur'anic Exegesis (Reinterpretation of Violence Verses Toward Peacefull Islam)," *ICQHS* 137 (2017): 2015.

²¹ Lihat Q.S. al-Baqarah [2] ayat 244

²² Zakiyah Darajat, *Ilmu Pendidikan Islam*, 1st ed. (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2000), 28.

bersumber dari akidah dan keimanan yang salah, termasuk di dalamnya adalah praktik-praktik kekerasan, radikalisme, dan inklusivisme beragama.

Keterikatan antara iman dan amal saleh dilihat dari Al-Qur'an begitu mendapatkan perhatian yang besar, di antaranya dapat dilihat dari banyaknya kedua *lafaz* tersebut disandingkan dalam satu ayat yang sama. Saepudin bahkan menyatakan bahwa *lafaz* iman dan amal saleh menjadi kata kunci (*keyword*) agama Islam yang dapat ditemukan di dalam al-Qur'an²³. Di antara ayat yang menyebut redaksi *lafaz* iman dan amal saleh secara bersamaan adalah Q.S. *Ghafir* [40] ayat 40 sebagai berikut:

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ يَرْزُقُونَ فِيهَا بغيرِ حِسَابٍ

“Siapa yang mengerjakan keburukan tidak dibalas, kecuali sebanding dengan keburukan itu. Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan sedangkan dia dalam keadaan beriman, akan masuk surga. Mereka dianugerahi rezeki di dalamnya tanpa perhitungan”.

Menariknya, ayat tersebut menyandingkan antara iman dan amal shaleh dengan larangan berbuat kejahatan, kerusakan, dan pelanggaran, dengan menyebut hukuman yang berlaku dibaliknya. Meski demikian, Shihab di dalam Tafsir al-Misbah menyatakan bahwa ayat tersebut hendak memberikan penegasan bahwa siapapun, baik laki-laki maupun perempuan, keduanya berpotensi sama berbuat keburukan²⁴. Namun tidak menutup kemungkinan, keduanya mendapatkan ganjaran dari perbuatan dan amal saleh yang dikerjakan, asalkan mempunyai pemahaman yang benar terhadap konsep akidah dan keimanan.

Ironisnya, fakta dilapangan menyebutkan bahwa gerakan radikalisme agama dan paham eksklusif di Indonesia—dengan penduduk muslim terbesar di dunia—telah banyak menyebar dan melahirkan tindakan kekerasan, serta secara

²³ Dindin Mohammad Saepudin, “Iman Dan Amal Saleh Dalam Al-Qur'an (Studi Kajian Semantik),” *Al-Bayan* 1 (2017): 10.

²⁴ Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 621.

nyata melahirkan berbagai permasalahan di dalam konteks kehidupan sosial keagamaan²⁵. Meskipun jika dilihat dari tujuan khusus dan asal-usul berbagai gerakan tersebut sangat beragam, namun dapat diidentifikasi bahwa tujuan umum yang hendak dicapai kurang lebih sama, yakni untuk secara sadar menentang setiap kebijakan dan sistem penyelenggaraan negara. Diakui atau tidak, peran agama dalam menstimulasi berbagai gerakan tadi sangat besar dalam memotivasi perlawanan terhadap sistem kekuasaan. Qadir menyebutkan, bahwa gerakan tersebut dapat dikategorikan ke dalam model pemberontakan kultural kontemporer²⁶. Hal ini diperkuat oleh Yanti, bahwa faktor politik, ekonomi, dan sentimen agama menjadi pos yang paling sering ditunjuk mempunyai peran yang paling dominan dalam melahirkan gerakan radikalisme Islam²⁷.

Secara umum, gerakan radikal dan eksklusivisme di Indonesia dapat dikategorikan ke dalam beberapa model, di antaranya:

1. Gerakan *millenarian* yang didasarkan pada ajaran-ajaran eskatologis agama, seperti gerakan agama Imam Mahdiisme dan gerakan Ratu Adil. Gerakan tersebut lahir dengan tujuan dan semangat untuk menegakkan masyarakat yang ideal, bebas dari ketidakadilan sosial, dan penindasan oleh negara²⁸.
2. Gerakan *New Religious Movement*, yakni berbagai gerakan keagamaan yang keluar dari *mainstream*—baik dalam hal pemikiran, substansional, dan *manhaj*—yang terbentuk dalam pola organisasi. Di antara yang termasuk ke dalam kategori ini adalah Front Pembela Islam (FPI), Laskar Jihad (LJ), Majelis Mujahiddin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Tarbiyah Ikhwanul Muslimin, Jama'ah Islamiyah (JI), dan lain-lain²⁹.
3. Gerakan keagamaan *non-mainstream*, baik dalam bentuk gerakan perkumpulan terbatas ataupun aksi individu. Di antara aksi yang tercatat adalah

²⁵ Ngainun Naim, *Islam And Religious Pluralism: The Dynamics Of Meaning Seize*, ed. Ngainun Naim (Tulungagung: SATU Press, 2020), 124.

²⁶ Zuly Qadir, *Gerakan Social Islam: Manifesto Kaum Beriman* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 245.

²⁷ Betria Zarpina Yanti, "Islamic Moderation As A Resolution Of Different Conflicts Of Religion," *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan Dan Keagamaan* 8 (2020): 144, <https://doi.org/2623-1190>.

²⁸ Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

²⁹ Rubaidi, "Variasi Gerakan Radikal Islam Di Indonesia," *Analisis* 11 (2011): 35.

aksi bom bali (2002), bom JW Mariot (2003), bom Sarinah (2016), bom Surabaya dan Sidoarjo (2018), bom Makasar (2021), dan lain-lain.

Secara geologis, kawasan Asia Tenggara juga dinilai rentan terhadap aksi terorisme—yang berakar dari paham eksklusivisme—sejak hadirnya cabang *al-Qaeda* pada akhir abad ke-19. *Jama'ah Islāmiyyah* (JI) dikenal sebagai cabang yang dikenal bertanggungjawab di bawah *al-Qaeda* dan beroperasi di daerah Indonesia, Malaysia, Singapura, Filipina, dan lain-lain yang dimaksudkan untuk membangun kekhalifahan Islam di wilayah Asia Tenggara³⁰. Lukman dalam hal ini melihat bahwa pergerakan *Jama'ah Islāmiyyah* (JI) lebih menggunakan media pembelajaran dan pendidikan kepada para ulama yang menggunakan model pembacaan tekstualis, yang berujung pada pembentukan paradigma eksklusif³¹. Abdullah turut mengomentari model pembacaan tekstualis terhadap Al-Qur'ān, cenderung menghasilkan klaim kebenaran secara monolitik terhadap pemahaman kelompok Islam tertentu. Di sisi lain, akan berdampak pada terabainya respon atas sistem transformasi sosial dan dinamika ilmu-ilmu saintifik-humaniora³². Sedangkan Azra menambahkan, bahwa inklusivisme Islam banyak banyak dipengaruhi atas pemahaman terhadap dalil-dalil agama secara parsial, *ad hoc*, dan tekstual (literal)³³.

Pendekatan tekstualis tersebut umumnya banyak digunakan oleh kelompok konservatif, dengan mengangkat paradigma 'kembali kepada Al-Qur'ān dan *hadis*'. Kiblat pemikirannya didasarkan pada ungkapan *Ibnu Taimiyah* (w. 728H) yang dengan tegas menolak adanya ijtihad—dengan pemikiran, baik melalui kerangka nalar ataupun bantuan integrasi ilmu lain—seandainya pada sebuah ayat telah dijelaskan di dalam riwayat hadits yang *ṣahīḥ* (autentik)³⁴. Umar menyebut tentang

³⁰ Herdi Sahrasad, *Islamism & Fundamentalism*, ed. Cherry Augusta (Aceh: University of Malikussaleh Press, 2012), 17.

³¹ Lukman, "Al Muystarok Al Lafdzi: Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual," *Al Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3 (2018): 189–200.

³² M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas Atau Historitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 43.

³³ Azyumardi Azra, "Akar Radikalisme Keagamaan: Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama, Dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama," in *The Habibie Center Workshop Bogor*, 2021.

³⁴ Taqiyuddin Ahmad Ibnu Taimiyah, *Majmu'ah Al Fatawa Ibnu Taimiyah* (Daar al-Wafa, n.d.).

Ibnu Taimiyyah sebagai seseorang yang mempunyai peranan penting di dalam pergerakan Islam radikal. Selain sebagai figur politik, Ibnu Taimiyyah juga dikenal ahli hukum dan pakar pada bidang teologi.

Ide-ide besarnya telah banyak memotivasi dan mempengaruhi gerakan Wahabi, terutama di wilayah Arab Saudi pada sekitar abad ke 18 M. Di antara tokoh yang banyak terpengaruh pemikiran Ibnu Taimiyyah adalah seorang pemikir Mesir terkenal, Sayyid Quthub. Selain itu, pemimpin gerakan mujahidin yang dikenal ekstrimis, seperti Osama bin Laden dan Muhammad Abdus Salam Farraj³⁵. Muhammad Sa'id al-Asmawi menyebut kelompok ini dengan istilah *Ekstremisme Islam*³⁶, Esposito menyebutnya dengan istilah *Islamic Revivalisme*³⁷, Adam Schward menyebutnya sebagai *Islam Militan*³⁸, sementara Gilles Kepel dan Karen Amstrong menyebutnya *Islam Fundamentalis*³⁹.

Tidak ketinggalan, berdasarkan hasil penelitian disertasi oleh Sudar yang diberi judul *Ibnu Thaimiyyah's Theological Influence of Indonesian Muslim Revivalist*, menyebutkan bahwa pemikiran teologi Ibnu Taimiyyah, terutama pada masalah-masalah akidah, telah banyak mengakar dan mempengaruhi keilmuan Islam, bukan saja pada masanya melainkan sampai saat ini. Bahkan disebutkan konsepsi teologi Ibnu Taimiyyah juga banyak mempengaruhi tokoh revivalis muslim Indonesia, khususnya tiga pemimpin gerakan revivalis pada sekitar awal abad ke-20, yaitu Ahmad Dahlan (w. 1923M), Ahmad Surkati (w. 1943M), dan Ahmad Hassan (w. 1958M). Hal tersebut dapat dibuktikan dengan kesamaan narasi dan pembahuran yang difokuskan ketiganya di Indonesia untuk mengajak umat Islam mensucikan akidah berdasarkan al-Qur'an dan Hadits menurut organisasi reformis mereka. Pada masa itu, ritual agama dan keyakinan sebagian besar umat

³⁵ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), 114.

³⁶ Muhammad Sai'id Al-Asmawi, *Al-Islam Al-Siyasi* (Cairo: Arabiyah Li al-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1992), 66.

³⁷ John L. Esposito, *The Islamic Trheat Myth oR Reality?* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 7-8.

³⁸ Adam Schward, *A Nation in Waiting: Indonesian Search for Stabillity*, ed. Allen & Unwin (Washington, 1999), 330.

³⁹ Gilles Kepel, *The Revange of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism* (Cambrige: Polity Press, 1994).

Islam di Indonesia dianggap tidak sejalan dengan syariat sehingga harus diluruskan⁴⁰.

Namun yang menjadi perhatian, bahwa ketiga tokoh tersebut kemudian membawa ajaran dan pemikiran Ibnu Taimiyyah dengan mendirikan wadah organisasi masyarakat Islam (Ormas) yang salah satu fokusnya adalah dalam dunia pendidikan. Al-‘Alamah Syaikh Ahmad Surkati misalnya, mendirikan *Jam’iat al-Ishlah wa al-Irsyad al-‘Arabiyyah*, atau yang sering disingkat dengan nama *al-Irsyad* pada 6 September 1914. Organisasi yang didirikan dan berangkat dari darah pendidikan ini telah menaungi ratusan, bahkan ribuan lembaga pendidikan yang tersebar di seluruh wilayah Indonesia. Dan Ahmad Hassan, merupakan pendiri Persatuan Islam (Persis) bersama Zamzam dan Muhamamd Yunus pada 12 September 1923. Dalam hal ini, Persis juga telah menaungi puluhan lembaga pendidikan yang masih aktif dan berkembang secara masif hingga saat ini.

Selain itu, dapat diketahui juga bahwa K.H. Ahmad Dahlan (w. 1923M), pada 12 November 2012 mendirikan organisasi Muhammadiyah. Sampai saat ini, Muhammadiyah menaungi 3334 sekolah (1094 SD, 1128 SMP, 558 SMA, dan 554 SMK) dan 162 Perguruan Tinggi⁴¹. Menurut Najib, dari beberapa gerakan dakwah Muhammadiyah, yang paling terlihat dominan adalah dalam bidang pendidikan⁴². Dalam konteks yang demikian, sedikit atau banyak gagasan utama yang diusung di dalam gerakan pendidikan menjadi tidak dapat terpisahkan antara pemikiran keagamaan dengan pelaksanaan pendidikan. Hal ini ditegaskan oleh Yunus bahwa pada dasarnya gerakan pendidikan yang didirikan oleh berbagai organisasi masyarakat—khususnya pada periode pasca dan pra-orde baru—merupakan implementasi dari upaya-upaya untuk menyebarkan pemikiran

⁴⁰ Sudarr, “Ibnu Thaimiyyah’s Theological Influence of Indonesian Muslim Revivalist” (International Islamic University Malaysia, 2014).

⁴¹ Majelis Dikdasmen PP Muhammadiyah, “Jumlah Sekolah Muhammadiyah,” <https://dikdasmenppmuhammadiyah.org/dapodikmu-jumlah-sekolah/>, 2023.

⁴² Muhammad Najib, *Suara Amien Rais Suara Rakyat* (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 116.

keagamaan dan kecenderungan yang menjadi pedoman masing-masing organisasi masyarakat⁴³.

Berangkat dari hal tersebut, pemikiran salah satu cendekiawan muslim yang cukup populer dan tidak diragukan lagi kredibilitasnya, yakni Nasaruddin Umar, penting untuk dimunculkan. Beliau yang saat ini dipercaya sebagai Imam Besar Masjid Istiqlal, sekaligus menjadi Rektor Institut PTIQ (Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an) Jakarta telah melahirkan ribuan karya, terdiri dari buku, jurnal, dan artikel ilmiah dalam beberapa bidang disiplin ilmu, khususnya bidang tafsir. Melihat kenyataan tersebut, maka tidak berlebihan jika Nasaruddin Umar disebut sebagai ulama dan pakar tafsir Indonesia, karena ia dapat menguasai berbagai kajian keilmuan pendukung lainnya secara baik, terutama pada bidang-bidang prinsipal.

Adapun terkait dengan argumentasi pentingnya pemikiran Nasaruddin Umar tentang tafsir ayat-ayat akidah dimunculkan adalah berdasarkan beberapa pertimbangan berikut:

1. Berdasarkan ketokohan, Nasaruddin Umar adalah sosok cendekiawan muslim Indonesia yang pemikirannya mampu dengan cermat menggali kekuatan hukum, dengan menuangkan gagasan-gagasan tafsirnya berdasarkan ilmu-ilmu dasar keislaman, seperti *tasawuf*, *hadis*, *fiqh*, *uṣul fiqh*, dan lain-lain. Secara konsisten, Nasaruddin Umar memperlihatkan kualitas dan kompetensinya dalam menginterpretasikan ayat Al-Qur'an dan memahami hadits, sebagaimana dapat diamati pada magnum opusnya (*masterpiece*) yakni buku *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'an* yang berawal dari penelitian doktoralnya. Begitu juga kedalam penguasaan ilmu fiqh dan ushul fiqh dapat diperhatikan ketika Nasaruddin Umar mencoba melihat konteks fiqh dalam perspektif gender dalam buku *Ketika Fiqih Membela Perempuan*. Berdasarkan hal tersebut dapat dipertimbangkan bahwa konstruksi pemikiran

⁴³ Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia* (Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1962), 269.

Nasaruddin Umar dibangun di atas pondasi keilmuan yang komprehensif, unik, jarang, dan kontemporer⁴⁴.

2. Berdasarkan metodologinya, Nasaruddin Umar mempunyai tawaran di dalam membaca dan memahami ayat-ayat yang mempunyai sebab khusus (*asbāb an-nuzūl*), salah satunya adalah ayat-ayat tentang akidah. Bentuk tawaran tersebut di antaranya; *Pertama*, pada ayat-ayat yang secara jelas mempunyai sebab penurunan, maka kaidah yang digunakan adalah *al-ibratu bi khusūsi sabab la bi ‘umumi al-lafzi*. *Kedua*, penemuan makna sosial ayat bukan saja cukup dengan mengambil konteks mikro dari sebab-sebab turunnya, namun diperlukan seperangkat keilmuan untuk membawa konteks makro yang mewadahi makna sebuah ayat. Dalam hal ini, Nasaruddin Umar menghendaki pembacaan secara integral melalui konteks historis, sosiologis, dan antropologis⁴⁵.
3. Nasaruddin Umar menjadikan Al-Qur’ān sebagai pijakan sekaligus objek pemahaman inklusif melalui reinterpretasi terhadap ayat-ayat akidah sehingga langsung mengupas pada akar masalah lahirnya eksklusivisme. Sebuah pendekatan yang belum banyak disentuh oleh pakar dalam kaitannya dengan pendidikan inklusif. Dalam hal ini, Nasaruddin Umar mempunyai segudang pengalaman dalam bidang *Qur’anic Study*, baik secara keilmuan—sebagai guru besar ilmu Tafsir—maupun secara praktis di dunia pendidikan—sebagai rektor Institut PTIQ dan dewan pakar PSQ (Pusat Studi Al-Qur’ān)—sehingga kredibilitasnya tidak diragukan.
4. Nasaruddin Umar merupakan tokoh yang sangat fenomenal dalam memperjuangkan toleransi, multikulturalisme, dan inklusivisme. Dapat dilihat dari kebijakan pada setiap jabatan yang diembannya dan pemikirannya yang tertuang di dalam banyak karya ilmiah. Visi besar Nasaruddin Umar adalah membangun keharmonisan dan kerukunan antar umat beragama, sebagaimana hal tersebut menjadi salah satu visi pengembangan Masjid Istiqlal Jakarta.

⁴⁴ Muhammad Quraish Shihab, “Kesetaraan Gender Dalam Islam,” in *Argumen Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur’an* (Jakarta Selatan: Paramadina, 1999), xxxviii.

⁴⁵ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 22–54.

Maka di antara inspirasi konstruksi penafsiran Nasaruddin Umar adalah berangkat dari spirit akidah *Ahlussunah waljamaah*, di mana hampir seluruh muslim di Indonesia menganut akidah tersebut sehingga narasi-narasinya akan sejalan dengan praktik dan pelaksanaan kegamaan yang telah berlangsung di Indonesia.

Menurut Nasaruddin Umar, Indonesia merupakan salah satu referensi toleransi dunia. Hal ini disebabkan karena Indonesia merupakan negara muktikultural dengan ragam bahasa, budaya, agama, bahkan aliran kepercayaan. Namun perbedaan tersebut justru bisa menjadi kekuatan besar ketika agama menjadi pemersatu, seandainya masing-masing dari pemeluknya lebih mengutamakan dialog antar agama untuk menemukan keserasian (*kalimātun sawa*) dan berbesar hati untuk menghargai perbedaan tanpa harus saling menyalahkan. Singkatnya, ketika pemeluk agama mempunyai sikap inklusif, maka kedamaian hidup dapat diharapkan untuk saling berdampingan. Di antara jalan untuk membentuk sikap dan karakter inklusif adalah melalui ruang pendidikan.

5. Problematika pendidikan mengalami kompleksitas seiring dengan perkembangan zaman. Oleh sebab itu, dibutuhkan solusi yang berkelanjutan dengan melihatnya dari berbagai sisi, di antaranya melalui ruang dialog agama. Nasaruddin Umar dalam hal ini membangun paradigma tafsirnya tidak terlepas dari pengaruh eksternal (*mā ḥaula al-mufasir*) yang tentu mempunyai relevansi dengan tantangan pendidikan di masa kini. Terbukti dengan salah satu corak yang terlihat di dalam penafsiran Nasaruddin Umar mengandung nuansa pendidikan (*tarbawi*). Maka tidak salah, jika Nasaruddin Umar dikenal responsif terkait masalah-masalah terorisme dan eksklusivisme, terlebih dalam ruang pendidikan sebagai kapasitasnya sebagai Rektor IIQ Jakarta dan Imam Besar Masjid Istiqlal.

Berdasarkan latar belakang di atas, maka peneliti mencoba mengangkat pemikiran Nasaruddin Umar, dengan membatasinya pada tafsir ayat-ayat akidah dan relevansinya dengan konsep pendidikan inklusif. Penelitian ini diharapkan dapat mendukung dan menegaskan pendidikan inklusif sebagai salah satu solusi maraknya sikap eksklusif dan perilaku radikalisme. Dualisme pemaknaan pada

ayat-ayat akidah; antara eksklusivitas dan inklusivitas akan terverifikasi dengan dimunculkannya tafsir yang mengusung pemahaman toleran.

Mengamati pada peta perkembangan pemikiran Islam di Indonesia pada dasarnya dapat disaksikan bahwa terdapat sekian tokoh muslim neo-modernis yang mempunyai fokus kajian pada penemuan keterikatan pada hubungan antar agama-agama, bahkan dialog antar agama. Di antara mereka juga terlihat banyak cendekiawan yang mencoba membangun kerangka interpretasi dan pemahaman terhadap teks Al-Qur'ān pada masalah akidah pada realitas keberagaman, seperti Nurcholis Madjid, Jalaluddin Rahmat, Abdurrahmah Wahid, Kuntowijoyo, dan lain-lain⁴⁶. Namun, dari sekian penafsiran tersebut tidak semuanya dapat diturunkan ke dalam narasi pendidikan (masalah utamanya karena umumnya mereka tidak menggunakan corak *tafsir tarbawi* atau pendidikan). Selain itu, umumnya tokoh-tokoh yang mengusung paradigma inklusivisme tidak menyertakan metodologi penafsiran yang baru dengan berbagai penyesuaian sehingga tantangan untuk melakukan pembacaan ulang (*re-reading*) atas pemahaman yang eksklusif menjadi tidak tersampaikan.

Namun di sini, Nasaruddin Umar selain mencoba melihat konteks akidah dari sisi pemaknaan teks dengan menawarkan seperangkat metodologi penafsiran yang komprehensif, terbuka, dan multiperspektif melalui aspek kesejarahan (ontologi, epistemologi), sekaligus penerapannya pada masa sekarang (aksiologi). Kordinasi antar sesama pengajar dalam menanamkan nilai-nilai persatuan dan kesatuan bangsa kepada peserta didik—tanpa menyamakan perbedaan yang ada—menurut Nasaruddin Umar mempunyai peran yang signifikan di dalam membangun pendidikan inklusif⁴⁷. Atas dasar beberapa pertimbangan di atas, maka tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar layak untuk diungkapkan dalam penelitian tesis ini.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

⁴⁶ Tasman, "Islam Inklusif: Konstruksi Pemikiran Untuk Dialog Umat Beragama Di Indonesia," *Jurnal Dakwah: Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan* 21 (2017): 140, <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/dakwah.v21i1.11814>.

⁴⁷ Nashih Nashrullah, "Nasaruddin: Perlu Rasa Keindonesiaan Untuk Agama-Agama," <https://www.republika.co.id/berita/pzkev320/nasaruddin-perlu-rasa-keindonesiaan-untuk-agamaagama>, 2019.

Penelitian tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dan relevansinya dengan pendidikan inklusif mempunyai banyak kemungkinan. Dalam membatasi persoalan, maka penulis memberikan batasan sebagai berikut:

1. Penelitian berfokus pada tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar, dengan membatasinya pada 4 tema utama (*maudhu'i*); Islām *Raḥmatan lī al-'Ālamīn*, Islām Toleran, Islām dan Hak Asasi Manusia (HAM), dan Islām Emansipatoris.
2. Penelitian berfokus pada penemuan dimensi inklusif pada penafsiran ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar di dalam karya ilmiahnya, baik buku, jurnal, artikel, atau kumpulan materi ceramah di media sosial yang berkaitan dengan tema yang ditawarkan.
3. Penelitian berfokus pada pencarian relevansi dimensi inklusif dalam penafsiran ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan paradigma pendidikan inklusif, dibatasi pada pendekatan pembelajaran di dalam pelaksanaan pendidikan inklusif.
4. Penelitian berfokus pada pengembangan strategi pembelajaran inklusif berpijak pada temuan relevansi dimensi inklusif dalam penafsiran ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan paradigma pendidikan inklusif sebagai implikasi kontekstual.

Berdasarkan latar belakang masalah dan batasan masalah tersebut, peneliti merumuskan masalah penelitian ke dalam dua pertanyaan, sebagai berikut:

1. Bagaimana tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar?
2. Bagaimana relevansi tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan konsep pendidikan inklusif?

C. Tujuan Penelitian

Mempertimbangkan batasan dan rumusan masalah yang sebelumnya telah disebutkan, maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Mendeskripsikan dan menganalisis tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar, khususnya pada 4 tema utama.

2. Mendeskripsikan dan menganalisis secara komprehensif relevansi tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan konsep pendidikan inklusif.

D. Manfaat Penelitian

Adapun berkaitan dengan manfaat dari penelitian ini, maka sesungguhnya kajian teoritis tentang desain pendidikan inklusif ini dapat dijadikan sebagai alternatif sekaligus jalan tengah bagi dunia pendidikan di Indonesia yang tengah dimasuki paham eksklusivisme dan radikalisme. Namun jika akan diuraikan lebih lanjut, maka manfaat dari penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Secara teoritis
 - a. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat untuk pengembangan ilmu pengetahuan pada bidang pendidikan, khususnya pendidikan inklusif.
 - b. Menambah khazanah pemahaman Al-Qur'an, khususnya pada bidang tafsir terkait dengan masalah akidah.
 - c. Menjadikan Al-Qur'an sebagai dasar argumentasi pendidikan inklusif, di mana dalam pengembangannya terkadang terhalang dualisme pemahaman terhadap ayat-ayat akidah; eksklusivisme dan inklusivisme.
2. Secara praktis
 - a. Memberikan informasi tentang tuntunan Islam di dalam masalah inklusivisme beragama, khususnya di dalam ruang pendidikan.
 - b. Memberikan masukan sekaligus menguatkan upaya pemerintah di dalam menanggulangi perilaku radikal dan sikap eksklusif.
 - c. Memberikan dasar dan pijakan bagi lembaga pemerintah yang mempunyai kewenangan di dalam pengembangan pendidikan inklusif.

E. Metode Penelitian

Metode penelitian mencakup lima macam uraian, yaitu paradigma penelitian, jenis dan pendekatan penelitian, sumber data, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data. Kelima macam cakupan metode penelitian akan dijelaskan sebagai berikut:

1. Paradigma Penelitian

Berkaitan dengan paradigma penelitian, penulis menggunakan model paradigma konstruktivisme. Paradigma konstruktivisme dalam hal ini merupakan sebuah paradigma yang melihat bahwa ilmu sosial sebagai model analisis sistematis terhadap *socially meaningful action* berdasarkan pengamatan langsung dan terperinci pada subjek penelitian yang bersangkutan⁴⁸. Selain itu, paradigma konstruktivisme juga berada di dalam kelompok perspektif *interpretasivisme* (tafsir) yang biasanya dibagi menjadi tiga macam: interaksi simbolik, fenomenologis, dan hermeneutika. Dan posisinya di dalam konstruksi ilmu sosial, paradigma konstruktivisme merupakan antitesis sekaligus kritik terhadap model paradigma positivis. Oleh sebab itu, metode yang digunakan di dalam paradigma konstruktivisme adalah metode penelitian kualitatif.

Secara umum, paradigma konstruktivisme ini di dalam konteks penelitian mengandaikan beberapa hal, antara lain⁴⁹: (1) Pendekatan yang digunakan adalah induktif, yakni penelitian yang berangkat dari hal yang khusus dan spesifik—umumnya untuk memastikan teori, hukum, dan konsep—menuju pada kesimpulan yang bersifat umum dan general⁵⁰, (2) Pengatahuan tidak hanya didapatkan melalui indra, sebab bagaimanapun pemahaman atas makna dan penafsiran lebih diutamakan, (3) Ilmu bersifat idiografis, bukan nomotetis. Artinya, ilmu menjelaskan bahwa realitas terbentuk di dalam beragam simbol melalui model deskriptif.

⁴⁸ Dedy N. Hidayat, *Paradigma Dan Metodologi Penelitian Sosial Empirik Klasik* (Jakarta: Departemen Ilmu Komunikasi FISIP Universitas Indonesia, 2003), 3.

⁴⁹ Elizabeth Kristi Wulandari, *Pendekatan Kualitatif Untuk Penelitian Perilaku Manusia* (Depok: LPSP3, 2007), 23.

⁵⁰ Ismail Marzuki, *Filsafat Ilmu Di Era Milenial*, ed. Muhammad Asdar (Maakassar: Fakultas Teknik Universitas Fajar, 2021), 79.

Dalam sejarahnya, konsep paradigma konstruktivisme diperkenalkan oleh Bapak Sosiologi Interpretatif, Peter L. Berger bersama Thomas Luckman. Penelitian yang menggunakan konstruktivisme sebagai paradigmanya, setidaknya bertujuan supaya peneliti dapat mendasarkan pada kemungkinan-kemungkinan pandangan subjek penelitian yang ada. Singkatnya, paradigma konstruktivisme ini mempunyai cara pandang untuk mencari kesepakatan-kesepakatan makna dengan subjek penelitian yang dikaitkan dengan konteks sosialnya dan segala hal yang melingkupinya. Dengan ini diharapkan makna-makna yang ditemukan secara tidak sederhana ini merupakan hasil dari komunikasi terhadap pihak lain melalui norma-norma sosial dan historis, bukan saja berasal dari subjek penelitian.

Paradigma konstruktivisme penulis gunakan di dalam penelitian ini dengan maksud bahwa penulis ingin mendapatkan pengembangan pemahaman yang dapat membantu proses interpretasi, khususnya terhadap pemikiran Nasaruddin Umar terkait pendidikan inklusif. Bagaimanapun, pemikiran adalah sebuah data yang sifatnya sangat personal berdasarkan pada konteks sosial atau prior teks yang membentuk pemahaman tersebut. Oleh sebab itu, penggunaan paradigma konstruktivisme dalam penelitian ini akan menghasilkan pemaknaan yang unik.

2. Jenis Dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini apabila dilihat dari sisi sumber data, maka termasuk ke dalam kategori studi kepustakaan (*library research*), yakni sekumpulan kegiatan yang berkaitan dengan metode pengumpulan data pustaka, mencatat, serta mengolah bahan penelitian⁵¹. Dalam hal ini, penulis menggunakan data bersumber dari buku, kitab, jurnal, dan lain-lain yang masih mempunyai keterkaitan dengan judul penelitian, yakni tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar.

⁵¹ Mustika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2018), 3.

Sedangkan apabila dilihat dari pendekatannya, maka pendekatan yang digunakan untuk menganalisis data yakni menggunakan pendekatan ilmu tafsir. Proses ini dibutuhkan untuk mendapatkan suatu gambaran yang bermanfaat dari keseluruhan data yang telah diperoleh. Maka digunakanlah kedua pendekatan tersebut yang secara operasional mempunyai relevansi dengan penelitian ini.

Khusus di dalam ilmu tafsir, dikenal beberapa metode penafsiran yang dikelompokkan oleh para ulama dan masing-masing mempunyai karakteristik yang berbeda-beda. Berkaitan dengan ini, al-Farmawi membagi metode tafsir menjadi 4 model; metode *tahīli*, metode *ijmāli*, metode *muqaran*, dan metode *maudū'i*. Di antara beberapa metode tersebut, penulis menggunakan metode *maudū'i* (tematik), yakni sebuah metode tafsir yang berusaha mencari jawaban Al-Qur'an tentang spesifik sebuah masalah dengan cara mengumpulkan sekian ayat yang mempunyai keterikatan makna. Singkatnya, penulis menemukan beberapa surat dan ayat yang relevan dengan masalah penelitian, sehingga kemudian akan ditemukan konsep yang utuh atas Al-Qur'an⁵².

Nawawi ketika mengomentari metode tafsir *maudū'i* disebut sebagai jembatan penghubung antara *tafsīr bi al-ma'shur* dan *tafsīr bi al-ra'yi* dalam kaitannya dengan persoalan subyektivitas dan obyektivitas tafsir. Adanya nuansa kedua model tafsir tersebut dapat dirasakan dari cara penyandingan satu ayat ke ayat yang lain⁵³. Oleh sebab itu, pendekatan ini mencoba memberikan komposisi dan pemetaan terhadap 4 tema utama tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar yang menjadi objek penelitian pada tesis ini berdasarkan langkah-langkah sistematis yang disusun oleh al-Farmawi⁵⁴.

3. Sumber Data

⁵² Abdul Hayy Al-Farmawi, *Al Bidayah Fii Tafsir Al-Maudhu'i* (Al Qahirah: Al Hai'ah al Arabiyyah, 1977), 23.

⁵³ Abdul Muid Nawawi, "Hermeneutika Tafsir Maudhū'i," *Jurnal Suhuf* 9 (2016): 9.

⁵⁴ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metodhe Tafsir Maudhu'i*. Terj. Rosihon Anwar (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 51.

Berkaitan dengan sumber data, maka terbagi menjadi dua kelompok, yaitu sumber data primer dan sekunder⁵⁵. Sumber data primer adalah sumber data pokok yang langsung dikumpulkan oleh peneliti dari objek penelitian⁵⁶. Maka, sumber primer di dalam penelitian ini merujuk kepada 2 buku karya Nasaruddin Umar yaitu:

- a. Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'ān dan *hadis*⁵⁷
- b. Menelisik Hakikat Silaturahmi⁵⁸

Walaupun demikian, kedua buku tersebut bukan berarti representasi general dari tafsir ayat-ayat akidah dalam persepektif Nasaruddin Umar, karena dimungkinkan konsep dan desain pemahaman yang relevan lainnya ditemukan di sekian karya ilmiah, baik berupa jurnal, artikel, atau dokumentasi ceramah yang tersampaikan melalui media sosial.

Oleh sebab itu, penelitian ini juga didukung dengan sumber data sekunder yang merupakan data pembantu dari data primer dengan mencakup pada semua kitab, buku, jurnal, internet, dan lain-lain yang masih relevan dan mempunyai keterkaitan dengan tema penelitian, terutama berkenaan dengan tafsir ayat-ayat akidah di dalam 4 tema utama, sebagai buah pikir dari Nasaruddin Umar.

4. Teknik Pengumpulan Data

Terkait dengan teknik pengumpulan data, penulis mencoba menggunakan beberapa teknik, di antaranya:

- a. Dokumentasi

Metode dokumentasi adalah teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara mengamati beberapa hal yang sudah berlalu dan relevan dengan penelitian. Di antara dokumen yang dapat dijadikan

⁵⁵ Amir Hamzah, *Metode Penelitian Kepustakaan: Kajian Filosofis, Teoritis, Dan Aplikatif*. (Malang: Literasi Nusantara, 2019), 47–48.

⁵⁶ Mahmud, *Metode Penelitian Pendidikan* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2011), 152.

⁵⁷ Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014).

⁵⁸ Nasaruddin Umar, *Menelisik Hakikat Silaturahmi*, ed. Trian Lesmana (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2021).

sebagai objek antara lain seperti tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seorang tokoh tertentu⁵⁹. Teknik ini difungsikan untuk mendapatkan data melalui penglihatan dan pencatatan secara terarah terhadap hal-hal yang dibutuhkan. Berkaitan dengan hal tersebut, penulis menggunakan teknik dokumentasi untuk mendapatkan data yang berkaitan dengan tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar pada karya-karyanya, terkhusus yang penulis jadikan sebagai rujukan utama.

b. Wawancara

Metode wawancara disebut juga sebagai metode interview adalah sebuah teknik pengumpulan data yang dalam mendapatkan data diperoleh dengan cara bertanya langsung kepada subjek penelitian atau informan⁶⁰. Selain itu, wawancara dalam pemaknaan yang lain juga diinterpretasikan sebagai sebuah percakapan dengan tujuan tertentu⁶¹. Berkaitan dengan hal tersebut, teknik wawancara penulis gunakan di dalam mengumpulkan data dengan mengajukan beberapa pertanyaan langsung kepada informan kunci, yakni; Nasaruddin Umar, sekaligus juga mengajukan beberapa pertanyaan kepada informan tambahan, yakni beberapa orang yang secara langsung berinteraksi dengan Nasaruddin Umar untuk lebih mendapatkan data secara menyeluruh.

Adapun aspek yang menjadi tema wawancara adalah berkaitan dengan latar belakang intelektual, perkembangan pemikiran, corak sosial politik, metologi penelitian, dan gambaran umum tentang konstruk pemahaman ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar, dengan mengambil 4 tema utama yang ditawarkan. Dalam hal ini, wawancara dilakukan dengan menggunakan model semi-terstruktur kepada narasumber utama (Nasaruddin Umar) pada tanggal 22 Februari 2023 di Masjid Istiqlal Jakarta Pusat.

⁵⁹ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Bandung: CV Alfabeta, 2016), 82.

⁶⁰ Masri Singarimbun, *Metodologi Penelitian Survei* (Jakarta: LP3ES, 1989), 192.

⁶¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012), 186.

5. Teknik Analisis Data

Teknik analisis adalah serangkaian teknik telaah kritis yang didapatkan setelah memilih dan mengorganisir serangkaian informasi atau data. Berkaitan dengan ini, maka analisis digunakan untuk mencari pembenaran atas data-data yang secara umum mempunyai tingkat keterkaitan sebagaimana pembahasan penelitian⁶². Artinya, teknik analisis data mencoba memberikan abstraksi keadaan dan memperlihatkan realitas atas penelitian yang sudah dilakukan dengan original sesuai dengan data yang ada. Maka singkatnya, analisis data merupakan suatu cara untuk memetakan terhadap pengerjaan data, organisasi data, dan memilah data menjadi satuan-satuan tertentu, sintesis data, pelacakan pola, penemuan halhal menarik, dan memilih apa saja yang harus ditampilkan dalam sebuah penelitian.

Berdasarkan hal tersebut, ditinjau dari sisi analisisnya, maka penelitian ini tergolong ke dalam jenis penelitian kualitatif, dengan menggunakan model analisis isi (*content analysis*), yakni suatu teknik di dalam penelitian untuk membangun sekumpulan kesimpulan yang dapat direplikasi atau ditiru, dan data yang benar dengan cara memperhatikan konteksnya yang bertujuan untuk mendapatkan suatu pemahaman yang lebih komprehensif, tajam, dan mendalam tentang permasalahan yang sedang diteliti⁶³. Sedangkan Abdullah mengartikan analisis isi dalam konteks penelitian agama sebagai suatu proses untuk memilih, membandingkan, menggabungkan, berbagai macam definisi, sehingga nantinya akan ditemukan definisi yang relevan dengan konteks penelitian⁶⁴.

Berkaitan dengan penelitian ini, akan dicari konstruksi bangunan pemikiran Nasaruddin Umar tentang konsep pendidikan inklusif, metodologi yang ditawarkannya, sekaligus relevansinya dengan pendidikan inklusif. Berpijak pada apa yang disebutkan oleh Moleong, dalam melakukan penelitian

⁶² S. Margono, *Metode Penelitian Pendidikan* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 158.

⁶³ Ramayulis, *Sejarah Pendidikan Islam: Napak Tilas Perubahan Konsep, Filsafat, Dan Metodologi Pendidikan Islam Dari Era Nabi Muhammad Saw Sampai Ulama Nusantara* (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), 5.

⁶⁴ Muhammad Amin Abdullah, *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006), 224.

ilmiah dengan menggunakan teknis analisis isi (*content analysis*) terdapat tiga langkah yang perlu dilakukan, dilihat dari sisi langkah-langkah operasionalisasinya⁶⁵. Langkah-langkah tersebut apabila dikaitkan dengan penelitian ini dapat dijelaskan sebagai berikut;

a. Reduksi Data

Reduksi data merupakan sebuah proses di mana data-data yang sebelumnya telah diperoleh, baik melalui observasi atau wawancara, akan dilakukan reduksi. Artinya, data tersebut akan dipilah dan dikategorikan antara data yang bersifat pokok (primer) ataupun tambahan (sekunder) sehingga penelitian berikutnya hanya mengambil data yang pokok untuk kemudian disusun secara sistematis dengan maksud agar data yang ditampilkan lebih mudah untuk dipahami dan dikendalikan⁶⁶. Data yang telah melalui proses reduksi tersebut akan lebih dapat menggambarkan secara jelas hasil dari temuan data di lapangan.

Dalam melakukan proses reduksi data, penulis tidak sekedar hanya mengurangi dan menghilangkan data-data sekunder yang ditemukan di lapangan, namun juga memberikan seleksi atas data-data yang mempunyai relevansi utama dengan penelitian dan bermakna. Berdasarkan pada rumusan permasalahan yang telah ditentukan sebelumnya, penulis berfokus pada upaya untuk merumuskan jawaban dari pertanyaan penelitian sehingga proses reduksi akan berlangsung selama penelitian berlangsung.

Berkaitan dengan penelitian ini, peneliti mencoba mereduksi data dengan cara memilah data-data yang telah ditemukan melalui observasi dan wawancara, sehingga dapat ditemukan data-data yang bersifat primer (tentang metodologi penafsiran dan perspektif pemikiran Nasaruddin Umar berkaitan dengan tafsir ayat-ayat akidah)

⁶⁵ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006), 280.

⁶⁶ Moleong, 288.

dan data-data yang bersifat sekunder berupa pendukung yang tidak berkaitan dengan penelitian.

b. Display Daya

Dilihat dari sisi bahasa, display berarti tampilan. Maka display data yang dimaksud dalam operasionalisasi metode analisis isi dalam penelitian ini adalah tampilan dan laporan yang diperoleh sebagai hasil dari proses reduksi data yang telah dilakukan sebelumnya. Tampilan ini menurut Moleong menjadi indikasi tentang adanya kemungkinan awal dalam penarikan kesimpulan⁶⁷. Maka dalam langkah kedua ini akan ditampilkan secara runtut, sistematis, dan deskriptif sehingga mudah untuk dilakukan pembacaan atas keseluruhan ataupun bagian-bagian dalam satu konsep yang utuh dari display data tersebut.

Dalam melakukan langkah tersebut, akan ditampilkan dua unit analisis yang akan menjadi display data yang telah direduksi, yakni:

Pertama, unit sintaksis yang berkaitan dengan teks. Berkaitan dengan penelitian ini, unit sintaksis dilakukan dengan mengambil bentuk kata-kata, ucapan, kalimat, dan karya tulis Nasaruddin Umar yang berkaitan dengan tema penelitian.

Kedua, unit tematik yang berkaitan dengan tema pada sebuah karya teks (isi). Berkaitan dengan penelitian ini, maka unit tematik akan didasarkan pada empat tema utama inklusivisme dalam tafsir ayat-ayat akidah yang ditawarkan oleh Nasaruddin Umar yaitu Islām *Rahmatan lī al-'Alamīn*, Islām Toleran, Islām menghormati Hak Asasi Manusia (HAM), dan Islām Emansipatoris.

c. Penarikan Kesimpulan (Verifikasi)

Langkah ketiga dari operasionalisasi teknik analisis isi (*content analysis*) berupa penarikan kesimpulan. Mengingat penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, maka pada dasarnya penarikan kesimpulan telah ditemukan di saat penelitian di mulai, di mana peneliti

⁶⁷ Moleong, 288.

memulai untuk mengumpulkan data sehingga membentuk kesimpulan awal yang bersifat tentatif. Namun setelah melalui proses reduksi dan display data, penarikan kesimpulan akan mulai terbangun secara mendasar sehingga dapat dilakukan verifikasi berkaitan dengan hasil penelitian⁶⁸. Berkaitan dengan penelitian ini, penarikan kesimpulan di dasarkan untuk menjawab pertanyaan penelitian berupa tafsir ayat-ayat akidah dalam persepektif Nasaruddin Umar dan relevansinya dengan pendidikan inklusif.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini secara sistematis ditulis dalam lima bab, di mana antara bab pertama hingga bab kelima saling berkesinambungan. Rumusan dari setiap bab tersebut akan dijelaskan sebagai berikut:

Bab pertama berisi deskripsi secara general berkaitan dengan keseluruhan penelitian ini yang mencakup latar belakang masalah (berisi alasan-alasan dan pentingnya masalah untuk dikaji, baik terkait dengan teori ataupun empirik). Selanjutnya dijabarkan tentang batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab kedua berisi tentang landasan teoritis dan perdebatan akademik terkait masalah tafsir ayat-ayat akidah, sekaligus diuraikan pula perkembangan tafsir Al-Qur'an yang meliputi pengertian, metodologi, dan sejarah, terakhir akan disajikan juga tentang pendidikan inklusif. Selain itu, sub-bab kedua dalam bab ini berisi penelitian yang relevan untuk mempertegas posisi penelitian penulis dan melihat letak orisinalitas penelitian.

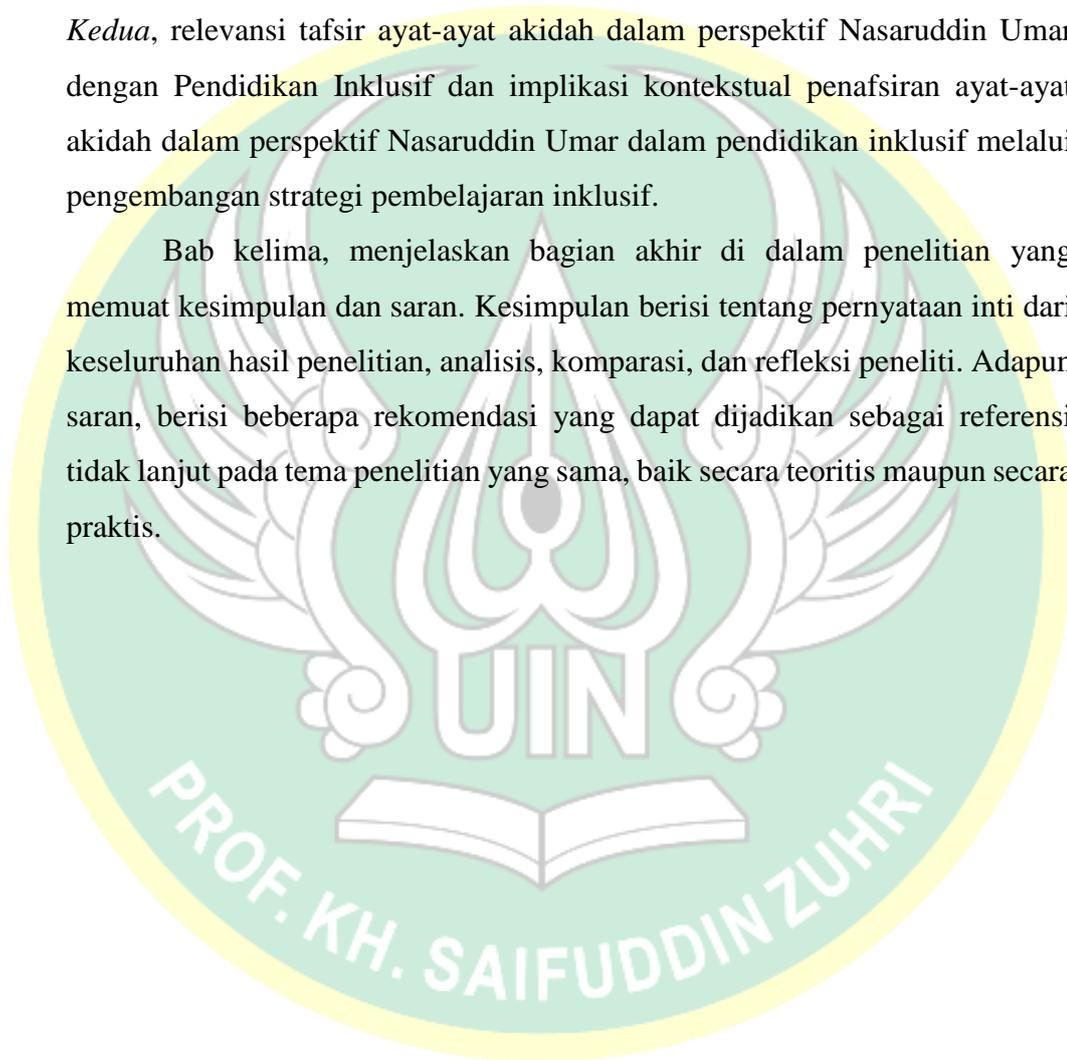
Bab ketiga mendeskripsikan tentang biografi Nasaruddin Umar yang meliputi sketsa biografi Nasaruddin Umar (setting sosio historis, riwayat pendidikan, riwayat karir, dan karya atau penghargaan), perkembangan

⁶⁸ Moleong, 289.

pemikiran, dan metode tafsir Nasaruddin Umar dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'ān

Bab keempat, menjelaskan tentang inti dari penelitian ini yang meliputi dua sub-bab: *pertama*, tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar yang secara spesifik mengajukan empat tema utama (Islām *Raḥmatan lī al-'Ālamīn*, Islām toleran, Islām dan Hak Asasi Manusia (HAM), dan Islām Emansipatoris). *Kedua*, relevansi tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan Pendidikan Inklusif dan implikasi kontekstual penafsiran ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dalam pendidikan inklusif melalui pengembangan strategi pembelajaran inklusif.

Bab kelima, menjelaskan bagian akhir di dalam penelitian yang memuat kesimpulan dan saran. Kesimpulan berisi tentang pernyataan inti dari keseluruhan hasil penelitian, analisis, komparasi, dan refleksi peneliti. Adapun saran, berisi beberapa rekomendasi yang dapat dijadikan sebagai referensi tidak lanjut pada tema penelitian yang sama, baik secara teoritis maupun secara praktis.



BAB II

TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH, TAFSIR AL-QUR'AN, DAN PENDIDIKAN INKLUSIF

Ada beberapa kerangka teori yang penulis ajukan di dalam penelitian ini, yakni dengan cara mengimplementasikan alur berpikirnya dalam menyusun penelitian yang berkaitan dengan masalah yang sedang diteliti, sehingga dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Beberapa teori yang menjadi landasan penelitian ini adalah sebagai berikut:

A. Tafsir Ayat-Ayat Akidah; Definisi dan Ragam Bentuknya

Sumber akidah dan keimanan umat Islam sebagai sebuah hal yang pokok bersumber dari Al-Qur'ān dan Hadis Nabi Muhammad Saw. Maka rujukan utama dalam menggali persepektif akidah di dalam Islām, khususnya berkaitan dengan dasar-dasar dan prinsip-prinsip keimanan, dapat ditemukan dalam kedua sumber tersebut secara terang. Meski demikian, untuk dapat menghasilkan pemahaman secara komprehensif atas sumber-sumber ini diperlukan sebuah upaya-upaya untuk melakukan penggalian secara seksama, termasuk dalam kaitannya dengan ayat-ayat akidah di dalam Al-Qur'ān.

Para ulama terdahulu (*salaf*) dan modern-kontemporer (*khalaf*) dalam beberapa karyanya telah secara sungguh-sungguh untuk melakukan upaya-upaya interpretatif atas ayat-ayat akidah, baik dalam sebuah pembahasan khusus secara tematis ataupun menjadi bagian dari tafsir yang menjabarkan keseluruhan dari teks ayat akidah dalam Al-Qur'ān dan hadits. Berkaitan dengan penelitian ini, penulis menggunakan teori Tafsir Ayat-ayat Akidah yang ditawarkan oleh Amin Suma⁶⁹.

1. Al-Qur'an dan Tafsir Ayat-ayat Akidah

Manna al-Qatthan dalam kitabnya, mengartikan Al-Qur'ān sebagai *Kalāmullah* (firman Allah Swt) yang diturunkan kepada utusan-Nya, Nabi

⁶⁹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Quran* (Depok: Rajawali Pres, 2019), 92–97.

Muhammad Saw, yang ditulis di dalam mushaf dan diriwayatkan secara tersambung (*mutawwatir*), serta membacanya adalah bagian daripada ibadah⁷⁰. Lebih lanjut, Al-Qur'an dalam penurunnya ditunjukkan sebagai pembeda (*al-furqan*) antara kebenaran dan kesesatan, sekaligus petunjuk (*hudan*) bukan saja kepada manusia, namun juga kepada jin⁷¹.

Oleh sebab itu, pada hakikatnya penurunan Al-Qur'an bukan saja ditunjukkan untuk Nabi Muhammad Saw dan shahabatnya sebagai objek penurunan pertama (*khitab al-awal*) namun menjadi kewajiban seluruh umat Islam untuk merujuk dan melihat perspektif Al-Qur'an pada setiap sisi kehidupan. Kewajiban tersebut bernilai sebagai sebuah anjuran untuk menghayatinya dengan sungguh-sungguh (*tadaburi*), kemudian meyakini atas kebenaran isinya dan mengamalkannya. Hal ini disebabkan karena untuk dapat mengamalkan isi Al-Qur'an maka seseorang diharuskan untuk memahami makna dan kandungan Al-Qur'an.

Berdasarkan pada keterangan tersebut, maka penghayatan yang sungguh-sungguh dan penafsiran Al-Qur'an merupakan gerbang utama untuk dapat mewujudkan tujuan Al-Qur'an, yakni mengamalkannya. Sebagaimana ditegaskan oleh al-Jauziyah, bahwa seandainya seseorang berkehendak untuk dapat mengambil makna dan pelajaran dari ayat-ayat al-Qur'an—baik sebagian atau keseluruhan—maka diharuskan kepada seorang tersebut untuk memusatkan secara maksimal penglihatan dan pendengaran atas apa yang diturunkan di dalam Al-Qur'an⁷². Ini didasarkan pada firman Allah Swt yang tersebut di dalam Q.S. Qaf [50] ayat 37, yang berbunyi;

إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ

“*Sesungguhnya pada yang demikian itu pasti terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati atau yang menggunakan pendengarannya dan dia menyaksikan*”

⁷⁰ Manna Khalil Al-Qatthan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2012),

⁷¹ Lihat Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 18

⁷² Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Al-Fawaid* (Beirut: Darul Kutub Arabi, n.d.), 1.

Di dalam ayat tersebut, Allah Swt hendak memberikan penegasan tentang pentingnya umat Islām untuk menggali dan mengambil kandungan-kandungan yang terdapat di dalam Al-Qur'ān. Setelah kandungan tersebut ditemukan, maka dapat dirumuskan nilai-nilai yang menjadi perspektif Al-Qur'ān untuk kemudian menjadi pedoman kehidupan bagi umat manusia. Namun untuk dapat menuju kepada tujuan tersebut, seseorang diharuskan untuk menguasai beberapa keilmuan yang mendukung pada penggalian terhadap makna dan nilai kandungan Al-Qur'ān, di antaranya adalah *asbāb an-nuzūl*, *qawaid al-arabiyah*, *munasabah al-ayat*, *nasikh wa al-mansukh*, *qawaid al-tafsir*, dan lain-lain.

Inilah yang kemudian dikenal pada masa sekarang sebagai '*ulūm al-Qur'ān*', yakni seperangkat pengetahuan dasar tentang bagaimana menafsirkan Al-Qur'ān⁷³. Sedangkan al-Zarqani mengartikan '*ulūm al-Qur'ān*' sebagai sebuah upaya pemahaman terhadap Al-Qur'ān dilihat dari sisi penurunannya, turunnya, pengumpulannya, penulisannya, bacaannya, tafsirnya, kemukjizatannya, dan upaya penolakan atas segala hal yang menimbulkan keraguan terhadap Al-Qur'ān⁷⁴. Berpijak pada definisi tersebut, dapat diketahui bahwa pembahasan di dalam konteks kajian '*ulūm al-Qur'ān*' terbilang sangat meluas.

Maka tidak heran apabila pada perkembangan berikutnya produk tafsir yang dihasilkan oleh para ulama begitu beragam, salah satunya disebabkan karena pemahaman dan penguasaan masing-masing mufasir atas '*ulūm al-Qur'ān*' tidak dapat disamakan. Mengomenari ini, Muhammad Arkoun, dalam Shihab, melihat bahwa pada dasarnya Al-Qur'ān secara redaksional memberikan kemungkinan-kemungkinan makna yang tidak

⁷³ Bayu Pradana, "Perbedaan Ilmu Tafsir Dan Ulumul Quran," majalahnabawi.com, 2022, <https://majalahnabawi.com/perbedaan-ilmu-tafsir-dan-ulumul-quran/>.

⁷⁴ Muhammad Abdul Adzim al Zarqani, *Manahil Al-Irfan Fii Uluumil Quran*, Jilid 2 (Cairo: Daar al-Hadits, 2001), 23.

terbatas⁷⁵. Kesan yang dilahirkan dari setiap masing-masing ayat, bahkan masing-masing kata di dalam Al-Qur'ān, menghasilkan sebuah interpretasi tertentu dalam tingkat wujud merupakan hal yang mutlak. Sehingga sebetulnya setiap ayat di dalam Al-Qur'ān selalu terbuka untuk dilakukan penafsiran secara beragam, bersifat multi-tafsir, dan tidak pernah pasti.

Sedangkan apabila dilihat dari sisi kandungan makna, keragaman isi dan nilai yang termuat di dalam Al-Qur'ān juga beragam. Hal ini merupakan bagian dari penegasan bahwa posisi Al-Qur'ān dalam kehidupan kemanusiaan menempati pada struktur multi-dimensi, yakni bukan saja mencangkup pada aspek ruhani (akhirat) namun juga menjangkau pada aspek fisik (dunia) sehingga dapat memenuhi seluruh persoalan⁷⁶. Suma memandang bahwa garis besar isi Al-Qur'ān dapat dikelompokkan menjadi 6 bagian utama; akidah, ibadah, janji baik (*wa'du*) dan ancaman buruk (*wa'id*), akhlak, hukum, kisah, serta ilmu pengetahuan dan teknologi⁷⁷.

Quthub dalam kitab *Dirasat Qur'āniyah* memandang bahwa di antara sekian tema isi kandungan Al-Qur'ān, ayat-ayat yang berkenaan dengan akidah merupakan kelompok ayat yang paling penting dan mendasar. Dirinya menyebut kelompok ayat akidah sebagai *maudū'un assāsiyyun*, yakni objek yang paling vital di dalam Al-Qur'ān, bahkan Islam⁷⁸. Namun penyebutan yang demikian tidak dapat dimaknai bahwa kelompok ayat lain di dalam Al-Qur'ān tidak bersifat penting dan mendasar, melainkan keseluruhannya saling melengkapi sebagai bagian dari keislaman seseorang.

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat, Cet. Ke III*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2009), 72, <https://books.google.co.id/books?id=ahUaAAAAIAAJ&q=membumikan+al+quran+quraish+shihab&dq=membumikan+al+quran+quraish+shihab&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwiI2aHHjcTqAhVZfisKHYI1CggQ6AEwAHoECAEQAg>.

⁷⁶ A. Rahman Ritonga, "Memahami Islam Secara Kaffah: Integrasi Ilmu Keagamaan Dan Ilmu Umum," *Islam Realitas* 2 (2016): 1, https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30983/islam_realitas.v2i2.183.

⁷⁷ Suma, *Ulumul Quran*, 92–111.

⁷⁸ Muhammad Quthub, *Dirasat Qur'aniyah* (Beirut: Daar al Syuruq, 1980), 490.

Akidah dilihat dari sisi etimologis berarti ikatan, perjanjian, dan kokoh, terbentuk dari *masdar* pada kata *aqoda – ya'qidu – aqidan – aqidatan*. Ketika *lafaz* tersebut dibangun dalam kerangka keislaman menjadi satu bentuk kata, maka akidah bermakna keyakinan⁷⁹. Sedangkan apabila dilihat dari makna terminologi, Shihab mengartikan akidah sebagai hal-hal yang harus diyakini oleh pemeluknya serta mengikatnya sehingga tidak boleh lepas dari kepercayaan atau keyakinan, yang menyangkut Tuhan, manusia, alam raya, dan hidup (baik di dunia ataupun di akhirat nantinya), serta hubungan di antara kedua kehidupan di atas⁸⁰.

Lebih lanjut, al-Jazari, dalam Ilyas, mengartikan akidah sebagai sebuah kebenaran yang dapat diterima secara umum oleh manusia berdasarkan akal, wahyu, dan fitrah kemanusiaan. Kebenaran tersebut kemudian terpatri di dalam hati setiap dengan meyakinkannya secara *sahih* dan pasti⁸¹. Berdasarkan definisi tersebut, mudahnya akidah identik dengan aspek keyakinan dan keimanan dalam setiap agama, terlebih agama Islam, terletak di hati, dan menduduki posisi sentral karena berkaitan langsung dengan seluruh aspek di dalam agama, termasuk masalah berkaitan dengan kemanusiaan⁸².

Jika dikaitkan dengan tafsir, maka tafsir ayat-ayat akidah berarti sebuah upaya untuk memahami, sekaligus menjelaskan makna kandungan Al-Qur'an supaya dapat dipahami secara jelas dan terang, dengan menjadikan kelompok ayat-ayat dengan akidah sebagai objek utamanya. Maka dalam praktiknya, tafsir ayat-ayat akidah sangat berkaitan erat dengan cangkupan dan ruang lingkup akidah, dengan secara khusus mengeluarkan kandungan maknanya untuk mengkonstruksi persepektif Al-Qur'an pada masalah tertentu.

⁷⁹ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al Munawwir* (Yogyakarta: PP Al Munawwir, 1989), 1023.

⁸⁰ Muhammad Quraish Shihab, *Islam Yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2017).

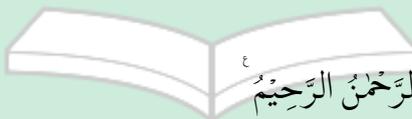
⁸¹ Yunahar Ilyas, *Kuliah Aqidah Islam* (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1993), 1–2.

⁸² Suma, *Ulumul Quran*, 93.

2. Ragam Bentuk Tafsir Ayat-ayat Akidah

Sebagaimana garis besar isi Al-Qur'an yang dapat dikelompokkan menjadi beberapa bagian utama, maka cangkupan dan ruang lingkup akidah sebagai sebuah tema yang paling mendasar di dalam Islam juga mempunyai beragam bentuk. Hal ini sekaligus memberikan indikasi tentang keragaman bentuk tafsir ayat-ayat akidah dengan berpijak pada kenyataan tersebut, sekaligus berpijak pada sejarah pemberlakuan syariat yang dapat dilihat dari berbagai kecenderungan tertentu pada ayat-ayat yang termasuk kelompok ayat *makiyah* dan *madaniyah*. Suma menyebutkan beberapa bentuk tafsir ayat-ayat akidah yang dapat ditemukan di dalam Al-Qur'an, di antaranya⁸³;

Pertama, ayat-ayat akidah yang berkaitan dengan prinsip keimanan dan keyakinan. Suma menyebut bahwa umumnya ayat-ayat yang termasuk pada bentuk pertama ini merupakan kelompok ayat Makiyyah. Dalam penyajiannya, seringkali Al-Qur'an hanya menampilkan kandungan makna tentang prinsip dan nilai dasar akidah secara khusus, ataupun dengan menggabungkannya dengan ayat-ayat hukum namun dengan mendahulukan aspek akidah. Di antara yang termasuk bagian dari ayat-ayat ini adalah berkaitan dengan Allah Swt, Nabi-nabi, Malaikat, Kitab-kitab, Rasul, dan *qadha-qadar*, sehingga maknanya bersifat pasti dan mutlak. Misalkan tersebut di dalam Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 163 yang berbunyi;



وَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

“Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa. Tidak ada tuhan selain Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang”.

Kedua, ayat-ayat akidah yang berkaitan dengan alam semesta (*kauniyah*). Menurut Suma, ayat-ayat yang berkaitan dengan alam semesta umumnya menampilkan makna tentang sifat-sifat Allah Swt dalam berbagai bentuknya. Oleh sebab itu, beberapa ayat yang mengindikasikan, terindikasi, dan menunjukkan makna tersebut merupakan bagian dari ayat-ayat akidah.

⁸³ Suma, 92–97.

Namun pada bentuk yang kedua ini, penyajian makna dan kandungan tentang akidah dapat berada di awal sebelum menyebut tentang alam semesta, ataupun tersebut setelah sebelumnya telah mengungkapkan ayat *kauniyah*. Di antara ayat yang termasuk bagian dari bentuk ini yakni Q.S. Yāsīn [36] ayat 38;

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ۗ ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۙ

“(Suatu tanda juga atas kekuasaan Allah bagi mereka adalah matahari yang berjalan di tempat peredarannya. Demikianlah ketetapan (Allah) Yang Mahaperkasa lagi Maha Mengetahui”

Dalam ayat tersebut, Al-Qur’ān mengungkapkan informasi tentang peredaran matahari yang senantiasa konsisten beredar pada garis edar yang telah ditentukan. Di saat yang sama, Al-Qur’ān juga menyebut bahwa konsistensi peredaran matahari yang demikian merupakan bagian dari kebesaran dan keagungan Allah Swt, sehingga secara langsung menampilkan tentang sifat-sifat Allah Swt yang Maha Perkasa dan Maha Mengetahui.

Termasuk pada bagian ini adalah berbagai ayat *kauniyah* yang secara umum belum dapat terbukti secara ilmiah kandungan maknanya, namun secara redaksional tersebut di dalam Al-Qur’ān. meskipun tentu saja dalam kadarnya, keyakinan atas berbagai kebenaran ilmiah bukan termasuk bagian dari agama yang sifatnya *ushūl* (pokok) sehingga berbeda dengan bentuk pertama dari ayat-ayat akidah. Namun keimanan dan keyakinan atas apa yang tersebut di dalam al-Qur’ān tersebut menjadi sebuah simpul dalam pemaknaan akidah.

Ketiga, ayat-ayat akidah yang berkaitan dengan dosa dan pahala. Suma menyebutkan bahwa Al-Qur’ān di saat menampilkan ayat-ayat yang berkaitan dengan dosa dan pahala akan merujuk pada salah satu di antara sifat-sifat Allah Swt. Misalkan di saat al-Qur’ān secara tegas menyebut bahwa dosa *syirik* (menyekutukan Allah Swt dengan makhluk-Nya) sekecil apapun tidak akan mendapatkan pengampunan, sedangkan seseorang yang membawa dosa berkaitan dengan hukum dan akhlak sebesar apapun mempunyai potensi untuk diampuni. Tentu saja, yang demikian ini secara tidak langsung menegaskan tentang sifat monoteisme dan kesucian Allah Swt, sedangkan di saat yang sma

menegaskan tentang ampunan Allah Swt untuk orang-orang yang melakukan dosa tanpa mencampurinya dengan persekutuan. Hal ini dapat dilihat misalkan di dalam Q.S. An-Nisā [4] ayat 48 yang berbunyi;

إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ۗ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا

عَظِيمًا

“Sesungguhnya Allah tidak akan mengampuni (dosa) karena mempersekutukan-Nya (syirik), tetapi Dia mengampuni apa (dosa) yang selain (syirik) itu bagi siapa yang Dia kehendaki. Siapa pun yang mempersekutukan Allah sungguh telah berbuat dosa yang sangat besar”.

Keempat, ayat-ayat akidah yang berkaitan dengan masalah kemanusiaan, termasuk di dalamnya yakni ayat-ayat yang menjelaskan tentang inklusivisme, toleransi, dan hubungan antar agama. Sama juga menyebut bahwa sebagian ayat yang berkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (itptek) dapat ditarik ke dalam kelompok ayat akidah, di mana umumnya al-Qur’an mendorong kepada umat manusia untuk melakukan pengamatan sosial sembari mengingat akan kuasa-Nya. Di antara yang termasuk bagian dari ayat-ayat akidah dalam bentuk ini terdapat dalam Q.S. Yunūs [10] ayat 40-41 yang berbunyi;

وَمِنْهُمْ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهِ وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِالْمُفْسِدِينَ ۗ وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي

وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ

“Di antara mereka ada orang yang beriman padanya (Al-Qur’an), dan di antara mereka ada (pula) orang yang tidak beriman padanya. Tuhanmu lebih mengetahui tentang orang-orang yang berbuat kerusakan. Jika mereka mendustakanmu (Nabi Muhammad), katakanlah, “Bagiku perbuatanku dan bagimu perbuatanmu. Kamu berlepas diri dari apa yang aku perbuat dan aku pun berlepas diri dari apa yang kamu perbuat.”

Namun demikian, di antara bentuk ayat-ayat akidah yang telah disebutkan tersebut, Al-Taftazani dalam kitabnya memberikan kesimpulan bahwa pada umumnya beragam bentuk akidah yang ditawarkan oleh para ulama, setidaknya tersimpul pada dua bentuk utama; (1) Masalah akidah yang berkaitan dengan nilai dan prinsip pokok (*ushūl*) sehingga bersifat monotafsir dan tertutup, (2) Masalah akidah yang berkaitan dengan nilai dan prinsip cabang (*furū'*) namun tetap menjadi bagian dari agama, sehingga tidak menutup kemungkinan untuk terjadinya multitafsir dan tidak mengantarkan seseorang yang keluar darinya menjadi kafir.

B. Tafsir Al-Qur'an; Pengertian, Metodologi, dan Sejarah Perkembangannya

Pembahasan tentang tafsir Al-Qur'an selalu berkembang seiring dengan perkembangan keilmuan, fokus, dan problematika kehidupan. Perkembangan tersebut dapat dimaknai dalam bentuk produk (kitab-kitab tafsir) atau metodologi penafsiran. Secara umum, kedua pembahasan tersebut masuk ke dalam cabang ilmu di dalam *ūlum Al-Qur'an*, di mana belum ada kesepakatan di antara para ulama ahli Al-Qur'an tentang jumlah pasti cabang dari *ūlum Al-Qur'an*. Al-Shidiqie misalnya, menyebut bahwa terdapat 15 pembahasan di dalam *ūlum Al-Qur'an* yang menjadi fokus utama, salah satunya adalah ilmu tafsir⁸⁴. Berkaitan dengan hal tersebut, penulis menggunakan teori Tafsir Al-Qur'an yang ditawarkan oleh Amin Suma⁸⁵.

1. Pengertian Tafsir

Apabila dilihat dari sisi bahasa, maka kata "*tafsir*" berasal dari bahasa Arab, *fassara-yufassiru-tafsiran* yang berarti uraian⁸⁶. Dalam memaknai kata tersebut, Ibnu Faris di dalam kitabnya yang masyhur, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, mengatakan bahwa setiap *lafaz* yang tersusun

⁸⁴ M. Hasby Ash-Shiddiqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 102.

⁸⁵ Suma, *Ulumul Quran*.

⁸⁶ Yusuf Olawale Owa, "The Evolution of Qur'anic Interpretation in the First Three Centuries of Islam," *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 4 (2021): 52, <http://journal2.uad.ac.id/index.php/ijish/index>.

dari kata ر - س - ف secara umum bermakna (بيان الشيء و ايضاحه) yakni menjelaskan sesuatu dan membuat terang atasnya⁸⁷. Apa yang disampaikan Ibnu Faris tersebut, menguatkan pendapat *adh-Dhahabi* yang mengartikan *lafāz* (الفرس) sebagai sebuah upaya untuk menyingkap dan menjelaskan sesuatu⁸⁸.

Hampir serupa, Ibnu Mandzur di dalam kitab *Lisan al-Arab* turut memberikan pemaknaan terhadap *lafāz* tersebut, dengan mengartikannya sebagai (كشف المغطى) yakni sebuah upaya untuk menyingkap segala sesuatu yang gelap atau tertutup. Artinya, *lafāz al-Faṣr* mengandaikan sebuah usaha untuk menjelaskan membuat terang terhadap segala sesuatu yang terlihat *musykil* untuk dipahami⁸⁹. Pada dasarnya, ketiga pendapat di atas sebetulnya dapat dikonfirmasi dengan mendatangkan *Q.S. al-Furqōn* [25] ayat 33 yang salah satunya menyebutkan redaksi lafadz (الفرس) sebagai berikut:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

“Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik”.

Adapun jika dilihat dari sisi istilah (terminologi), terjadi perbedaan pendapat di antara para ulama. Al-Zarkasyi misalkan, sebagaimana disebut oleh al-Suyuthi bahwa tafsir merupakan serangkaian ilmu yang berfungsi untuk memahami *kalāmullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, dengan jalan mengungkap makna yang dikandungnya, menetapkan hukum-hukum atasnya, dan mengungkap hikmah yang tersimpan di dalamnya menggunakan bantuan ilmu *ṣarf*, *nahwu*, *bayān*, *uṣul fiqh*, *al-*

⁸⁷ Abu Husain Ahmad Ibnu Faris Ibnu Zakarya, *Mu'jam Maqayis Al-Lughah* (Beirut: Daar al-Jaail, 1991), 504.

⁸⁸ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Al-Tafsir Wal Mufasssirun* (Cairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 13.

⁸⁹ Ibnu Mandzur, *Lisan Al-Arab* (Beirut: Daar al-Shaad, 1992), 3412.

Qira'ah, serta menghendaki untuk memahami riwayat *asbaab an-nuzul* dan *nasikh wal mansukh*⁹⁰.

Berbeda dengan al-Zarkasyi, seorang ulama tafsir lain, Abu Hayyan, memahami tafsir sebagai suatu cabang ilmu keislaman yang berupaya menerangkan tentang *kaifiyah* pengucapan *lafaz* ayat Al-Qur'an, memahami makna dan hukum yang tersimpan, baik dengan memahami kata perkata, perkalimat, dan kelengkapannya⁹¹. Sedangkan al-Zarqani seara singkat menjelaskan tafsir sebagai sebuah upaya manusia untuk memahami dengan semaksimal mungkin *kitabullah* berdasarkan apa yang dikehendaki Allah Swt⁹². Berdasarkan pertimbangan tersebut, maka makna dari tafsir yang penulis maksud di dalam penelitian ini adalah sebuah upaya untuk memahami, sekaligus menjelaskan makna kandungan Al-Qur'an supaya dapat dipahami secara jelas dan terang. Sedangkan ilmu tafsir adalah seperangkat alat yang digunakan dalam rangka memahami ayat-ayat Al-Qur'an atau cara bagaimana ayat Al-Qur'an ditafsirkan⁹³.

2. Metodologi Tafsir; Aliran, Metode, dan Corak Penafsiran

Berdasarkan sejarahnya, tafsir Al-Qur'an pertama kali dilakukan oleh Rasulullah Saw sebagai penafsir tunggal dan utama⁹⁴. Artinya, setiap permasalahan yang terjadi dan kesulitan dalam pemahaman ayat Al-Qur'an secara langsung dijelaskan oleh Nabi Muhammad Saw (*al-mufassir al-awwal*)⁹⁵. Namun pasca wafatnya beliau⁹⁶, penafsiran Al-Qur'an semakin berkembang seiring berkembangnya wilayah Islam. Pada masa sahabat

⁹⁰ Jalaluddin Abdurrahman Al Suyuthi, *Al-Itqan Fii Uluumil Qur'an*, Jilid 2 (Cairo: Daar al-Hadits, 2004), 451.

⁹¹ Syaikh Muhammad bin Abdul 'Adzim al Zarqani, *Manaahi Al Quran Fii Uluum Al Quran*, ed. Fawwaz Ahmad Zamroly (Beirut: Daar al Kitab al-Arobi, 1995), 7.

⁹² Zarqani, *Manahil Al-Irfan Fii Uluumil Quran*, Jilid 2, 9.

⁹³ Suma, *Uluumul Quran*, 311.

⁹⁴ Metodologi tafsir yang dimaksud di sini adalah sebuah ilmu yang berkaitan dengan metode-metode di dalam menafsirkan Al-Qur'an, yaitu sekumpulan cabang teori keislaman yang secara khusus dibuat secara sistematis untuk menjelaskan paradigma Al-Qur'an yang dibutuhkan sehingga melahirkan pengetahuan Qur'ani. Abdul Muin Salim, *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhu'i* (Yogyakarta: Pustaka al Dzikra, 2011), 7.

⁹⁵ Badruzzaman M. Yunus, "An Analysis Of Al-Sya'râwî Tafsir Method: Islamic Educational Values In Al Sya'râwî Tafsir," *Jurnal Madania* 23 (2019): 72.

⁹⁶ Baca; *intaqala ilaa rafi'iq al-A'la*

misalnya, permasalahan yang terjadi semakin kompleks, yang hal itu tidak ditemukan atau tidak sempat ditanyakan pada masa kehidupan Rasulullah Saw. Untuk menyelesaikannya, para sahabat berupaya memahami dengan menukil beberapa riwayat yang dapat dikumpulkan dari hadits-hadits Nabi Muhammad Saw. Berdasarkan sumber pengambilan dan orientasi penafsiran, maka tafsir tersebut pada perkembangan berikutnya disebut sebagai aliran *tafsir bil ma'tsur* atau *al-riwayah*⁹⁷. Aliran penafsiran tersebut bertahan sampai pada masa *tabi'in*.

Dalam masa berikutnya, zaman semakin berkembang, maka permasalahan dan problematika yang muncul juga semakin kompleks. Penyelesaiannya tidak lagi ditemukan pada apa yang dialami dan pahami saat masa Nabi Muhammad Saw, *sahābat*, dan *tabi'in*. Selain itu, kompleksitas juga terjadi pada pemikiran dan ijtihad yang turut mengikuti arus zaman, sehingga pada tahap tersebut lahir aliran *tafsir bid-dirayah* atau *bil ra'yi*, sebagai penyempurnaan dari metode tafsir sebelumnya.

Terakhir, muncul aliran *tafsir bil isyarah* atau *tafsir al-ṣufiyyah*, sebagai bentuk ketidakpuasan terhadap kedua aliran sebelumnya, yakni memberikan takwil terhadap Al-Qur'ān dengan cara meninggalkan bentuk teks ayat berdasarkan indikator yang ditentukan, namun hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang telah melakukan *mujāhadah*. Jika dipetakan, maka tafsir Al-Qur'ān dilihat dari sumber pengambilannya sejak awal sampai saat ini, paling tidak terdapat 3 aliran besar; *tafsir bil riwayah*, *tafsir bil dirayah*, dan *tafsir bil isyarah*.

Berbeda halnya ketika tafsir ditinjau dari sisi metode penafsirannya, lazimnya para ulama dalam menafsirkan Al-Qur'ān bersifat meluas (global). Namun di antara mereka ada yang menafsirkan dengan metode studi banding (komparasi). Berdasarkan dua metode di atas, terdapat sekian metode lain yang umum digunakan dalam penafsiran. Dalam hal ini, al-Farmawy menyebutkan bahwa terdapat empat metode penafsiran yang

⁹⁷ Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Penerbit Teras, 2005), 41.

dikenal; *tafsir tahlili* (deskriptif-analitik), *tafsir ijmal* (global), *tafsir muqaran* (komparasi, perbandingan), dan *tafsir maudu'i* (tematis)⁹⁸. Kalsum menambahkan satu metode lagi yang dapat menjadi pilihan di dalam menafsirkan Al-Qur'an, yakni metode hermeneutika⁹⁹.

Namun di antara kelima metode penafsiran tersebut, Amin Suma menyebut bahwa metode *tafsir maudu'i* (tematis) mulai digandrungi cendekiawan dan ilmuwan muslim, salah satunya di Indonesia. Sebab, metode *tafsir maudu'i* (tematis) disebut dapat memberikan solusi dan pencerahan atas berbagai persoalan yang berkembang pada satu sisi, dan membutuhkan pendekatan Al-Qur'an di sisi yang lain. Hal ini cukup beralasan, karena pada dasarnya metode *tafsir maudu'i* (tematis) dalam penyajiannya dapat dikelompokkan menjadi dua bentuk; (1) menyajikan pesan dan kandungan Al-Qur'an pada serangkaian ayat-ayat di dalam satu surat yang sama, (2) menyajikan pesan dan kandungan Al-Qur'an pada serangkaian ayat-ayat pada satu tema yang sama, namun di surat yang berbeda¹⁰⁰.

Sedangkan berdasarkan coraknya¹⁰¹, para ulama berbeda pendapat di dalam menentukan klasifikasi dan jumlah pembagiannya. Al-Muhtasib misalnya, memandang bahwa corak penafsiran Al-Qur'an terbatas hanya pada 3 bentuk saja; *salafi*, *aqli tauqifi*, dan *'ilmi*¹⁰². Berbeda halnya dengan Al-Farmawi yang lebih kompleks di dalam memetakan tafsir Al-Qur'an berdasarkan coraknya, yakni dapat dikelompokkan menjadi 7 bagian; *tafsir bil ma'sur*, *bil ra'yi*, *al-fiqih*, *al-tasawuf*, *al-falsafah*, *al-'ilmi*, dan *adab wal ijima*¹⁰³.

⁹⁸ Al-Farmawi, *Metodhe Tafsir Maudhu'i*. Terj. Rosihon Anwar, 23.

⁹⁹ Ummi Kalsum Hasibuan, "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan Dan Corak Dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an," *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2 (2020).

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Cet. Ke III, xii–xiii.

¹⁰¹ Dalam mengartikan corak (الون), Ibnu Mandzur memaknainya dengan warna, jenis. Maka jika disandarkan kepada sosok manusia, corak di sini dapat dimaknai sebagai sifat, sehingga mempunyai konteks yang beragam. Ibnu Mandzur, *Lisan Al-'Arab*, Vol. 13 (Beirut: Daar al-Shaadr, 1992), 393.

¹⁰² Abdul Majid Abdussalam Al-Muhtasib, *Itijahaat Al-Tafsir Fii Al-'Ashr Al-Hadits* (Beirut: Daar al Fikr, 1973), 4–5.

¹⁰³ Al-Farmawi, *Metodhe Tafsir Maudhu'i*. Terj. Rosihon Anwar, 23.

Shihab, seorang ulama tafsir Indonesia turut mengemukakan pendapatnya, dengan menyatakan bahwa kategorisasi tafsir berdasarkan coraknya dapat dibagi menjadi 6 kelompok; corak sastra bahasa, tafsir ilmiah, filsafat dan akidah (teologi), fikih, tasawuf, sastra dan budaya sosial masyarakat, ilmu, dan *adabi wal ijtima'*¹⁰⁴. Lebih singkat, *al-Dhahabi* lebih cenderung menimbang bahwa secara umum corak tafsir dapat diklasifikasikan menjadi 4 kelompok; corak ilmiah, corak mazhab (kelompok), corak penafsiran kufur, dan corak konteks sosial¹⁰⁵.

Oleh sebab itu, dilihat dari sisi perkembangan sejarahnya dapat diketahui bahwa berdasarkan kecenderungan penafsiran, terdapat beragam corak yang umumnya digunakan dalam mengurai makna teks Al-Qur'an. Namun di antara beberapa corak tersebut, setidaknya bermuara pada beberapa corak utama, seperti; *tafsir falsafi* (filsafat), *tafsir ilmi* (ilmiah, akademik), *tafsir tarbawi* (pendidikan), *tafsir akhlaki* (moral), dan *tafsir fiqhi* (hukum)¹⁰⁶.

3. Sejarah Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur'an

Berbicara tentang sejarah perkembangan metodologi tafsir Al-Qur'an, secara umum dapat dipahami bahwa perkembangan tersebut meniscayakan adanya peran atau pengaruh lain yang signifikan sehingga melahirkan sekian metode dan corak penafsiran, termasuk ketika berbicara tentang pendekatan. Sebab bagaimanapun, peran penafsir sangat kental di dalam perkembangan metodologi tafsir Al-Qur'an. Sebagaimana jamak diketahui, bahwa pemikiran seseorang akan bergantung dari mana latar belakang dia berada; sosial, politik, ekonomi, pendidikan, dinamika kehidupan, dan lingkungan. Begitu juga dengan seorang penafsir, bahwa hasil pembacaannya atas sebuah ayat akan sangat bergantung pada wilayah tempat tinggal dan perkembangan pemikirannya. Ditambah lagi dengan

¹⁰⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat, Cet. Ke III*, 72.

¹⁰⁵ Muhammad Husain al-Dhahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun, Jilid 1* (Cairo: Maktabah Wahbah, n.d.), 10.

¹⁰⁶ Suma, *Ulumul Quran*, 395.

disiplin ilmu yang menjadi spesialisasinya, akan menambah kompleksitas pemaknaan Al-Qur'ān, meskipun objek penafsirannya sama.

Kemudian dari perkembangan metodologi tafsir Al-Qur'ān, pengkajian Al-Qur'ān turut mengalami perkembangan signifikan. Hal tersebut dapat dijelaskan, bahwa terkadang dengan munculnya sebuah paradigma baru akan memantik pembicaraan dan diskusi yang panjang; baik yang pro maupun kontra. Oleh sebab itu, pengkajian terhadap Al-Qur'ān adalah lahan luas yang tidak akan pernah selesai untuk diteliti, bahkan semakin serius. Bukti keseriusan tersebut dapat dilihat dari terbitnya buku-buku tafsir Al-Qur'ān, yang pada faktanya semakin banyak.

Karya-karya tafsir dari para ulama tersebut kemudian dapat diklasifikasikan berdasarkan metode yang menjadi pilihan dari penafsir, berdasarkan kebutuhannya, yakni dapat menggunakan metode *tafsir tahlili* (analitik), *tafsir ijmalī* (global), *tafsir muqaran* (komparasi), dan *tafsir mauḍu'i* (tematis). Dari keempat metode tafsir tersebut, dapat dikembangkan dan dipetakan lagi berdasarkan corak (الون) yang dipilih setiap mufasir, seperti misalnya—meminjam apa yang dikemukakan Shihab—menggunakan corak sastra bahasa, tafsir ilmiah, filsafat dan akidah (teologi), fikih, tasawuf sufistik, sastra dan budaya sosial masyarakat, ilmu, dan *adabi wal ijtima'i*. Bahkan jika diperinci kembali, maka didapati bahwa masing-masing karya tafsir yang dihasilkan tersebut berangkat dari berbagai macam mazhab, kelompok, dan aliran tafsir. Seluruh perbedaan ini bersifat niscaya, paling tidak disebabkan karena dua faktor utama; faktor internal dan eksternal.

Mengutip hasil analisis Mustaqim di dalam bukunya, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, disebutkan bahwa faktor internal yang menjadikan beragamnya hasil penafsiran seseorang atas Al-Qur'ān adalah karena tiga sebab; *Pertama*, faktor Al-Qur'ān itu sendiri yang pada dasarnya mempunyai kemungkinan dapat dibaca dalam berbagai versi bacaan (*qiraat*). Sebagaimana tersebut di dalam sebuah riwayat hadits, bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan 7 model turunan sehingga dikenal dengan istilah

sab'atu ahrūfīn, dimana tentu akan berpengaruh sedikit atau banyak terhadap hasil penafsiran¹⁰⁷.

Kedua, terkadang Al-Qur'ān menggunakan redaksi yang pada penggunaannya mempunyai kemungkinan multitafsir dan memungkinkan untuk ditafsirkan secara beragam. Kemungkinan ini semakin meyakinkan, dengan melihat struktur kata di dalam Al-Qur'ān yang menggunakan bahasa Arab, yang dikenal kaya akan sastra¹⁰⁸. *Ketiga*, makna yang terkandung di dalam sekian *lafāz* pada ayat Al-Qur'ān terkadang mengandung ambiguitas, seperti *lafāz al-Quru'* yang dapat diartikan dengan masa suci di satu sisi, dan di sisi lain dapat diartikan dengan masa haid. Bentuk *lafāz* yang demikian ini dikenal dengan istilah *musytarok* (mempunyai kemungkinan makna ganda)¹⁰⁹.

Adapun faktor eksternal—masih menurut Mustaqim—perbedaan yang menjadi sebab lahirnya beragam karya-karya tafsir dan perkembangan metodologi Al-Qur'an adalah faktor-faktor yang berada di luar teks Al-Qur'an (*mā haula Al-Qur'ān*). Tepatnya, faktor yang berada pada diri seorang mufassir, seperti politik, sosio-kultural, wilayah, dan faktor lain yang berpengaruh pada cara pandangan seseorang. Selain itu, faktor disiplin ilmu yang menjadi spesialisasinya turut membentuk pemahaman dan pola berpikir seseorang dalam melihat objek ayat Al-Qur'ān, termasuk di dalamnya adalah sumber rujukan, bacaan, dan riwayat yang menjadi sandaran dalam merumuskan makna sebuah ayat. Faktor eksternal lain yang dapat diketahui adalah munculnya beragam aliran dan mazhab-mazhab tafsir (*māzahib at-tafsir*), salah satunya disebabkan karena adanya persinggungan antara budaya Islam (Arab) dan budaya lain, seperti

¹⁰⁷ Suarni, "Ahruf Sab'ah Dan Qiraah Sab'ah," *Al-Mu'ashirah* 15 (2019): 174.

¹⁰⁸ Secara sosial, bukan berarti bahwa bahasa Arab lebih unggul dibandingkan dengan bahasa yang lain, karena setiap bahasa mempunyai keunikannya masing-masing, sehingga tidak memungkinkan untuk melakukan perbandingan. Namun secara keyakinan, bahwa bahasa Arab adalah bahasa penduduk surga sehingga umat Islam mempunyai tuntutan untuk mencintai dan mempelajarinya, minimal pada aspek-aspek kewajiban beribadah.

¹⁰⁹ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008),

Romawi, Persia, dan peradaban barat pada umumnya. Namun faktor yang paling mendominasi yakni adanya kecenderungan politik dan teologis, yang menjadi basis sentimenitas seseorang untuk menjustifikasi pandangan kelompoknya¹¹⁰.

Jika hendak diteliti lebih dalam, bahwa perbedaan teologis yang membentuk ideologi mufassir dapat ditemukan akar masalahnya, yakni dengan berdasar pada pembagian kelompok besar tipologi teologi umat Islam berdasarkan sejarahnya. Di mana pada perkembangan berikutnya, berimbas pada problematika politik, seperti; *Syi'ah, Mu'tazilah, Khawarij, Ahlussunah wal Jama'ah*. Maka tidak heran, konflik kepentingan seringkali muncul dan mempengaruhi obyektivitas sebuah pemikiran, salah satunya menggunakan al-Qur'an sebagai justifikasi teologi. Bahkan tidak jarang, seorang mufassir memberikan takwil atas suatu ayat dengan melakukan cocok-cocokan teks (*naş*) Al-Qur'an untuk mendukung pendapat dan jalan pikir kelompoknya¹¹¹.

Perkembangan metodologi tafsir Al-Qur'an juga dapat dilihat dari sisi objek aliran penafsiran, di mana seringkali seorang mufassir dominan meletakkan subyektivitasnya sehingga terkesan berat sebelah, hingga terkesan penafsirannya bersifat tertutup (eksklusif). Namun di sisi lain, hal ini juga menyiratkan bahwa terdapat satu paradigma tafsir yang berbeda, sekaligus menjadi antitesis dari paradigma sebelumnya, yakni penafsiran dengan cara yang moderat (inklusif).

Oleh sebab itu, dualisme paradigma ini menjadi sebuah keniscayaan, bahwa terdapat kemungkinan tafsir dengan cara eksklusif dan tafsir dengan cara yang moderat. Dan tentu, penafsiran inklusif harus mendapatkan ruang yang luas, sebab hasil penafsiran mufassir bukan saja hanya mempunyai makna keilmuan, namun juga ideologis yang mampu mempengaruhi seseorang.

¹¹⁰ Mustaqim, 12–13.

¹¹¹ Dwi Ulya Mailasari, "Pengaruh Ideologi Dalam Penafsiran," *Hermeneutika* 7 (2013):

Dalam hal ini, Hakim memberikan batasan dan karakteristik tafsir inklusif (terbuka), yakni dengan memenuhi kriteria sebagai berikut; *Pertama*, cenderung akan lebih mementingkan aspek substansial, daripada mengedepankan aspek simbolisasi dan formal tekstual. *Kedua*, penafsiran cenderung lebih kontekstual dan mempertimbangkan aspek sejarah (historis). Hal ini sebagai sebuah konsekuensi dari penerjemahan nilai-nilai substantif-universal ke dalam cakupan ruang dan waktu yang beragam. *Ketiga*, di dalam menafsirkan mempunyai keyakinan bahwa kebenaran yang absolut hanya milik Allah Swt, sedangkan upayanya memahami *Kalāmullah* adalah kebenaran yang belum pasti; ada kemungkinan benar, ada kemungkinan salah¹¹².

C. Pendidikan Inklusif; Pengertian, Karakter, dan Konstruksi Pendidikan Inklusif

Islam sebagai agama yang berkarakter totalitas, maka tidak mengherankan apabila dalam setiap aspek dalam kehidupannya mempunyai aturan yang mengikat, sehingga sifatnya multi-dimensi¹¹³. Oleh sebab itu, pemahaman terhadap Islam—baik berasal dari kalangan muslim ataupun non-muslim—yang hanya mengambil salah satu atau sebagian daripada kesempurnaan keseluruhan agama Islam memungkinkan terjadi kesalahpahaman¹¹⁴. Dari sinilah nantinya akan terlihat urgensi pemahaman terhadap teks-teks keagamaan secara menyeluruh untuk membangun kesimpulan yang komprehensif tentang perspektif Islam.

Pada dasarnya sifat dasar Islam yang multi-dimensi, bahkan *multi-faceted*, dapat tampak dari pola pemahaman dan pelaksanaan atas nilai-nilai keislaman¹¹⁵. Nilai-nilai tersebut terlahir dari dua sumber utama pengambilan hukum di dalam Islam (dalil naqli), yakni al-Qur'an dan hadits, meskipun sebetulnya Islam lebih

¹¹² Bashori A. Hakim, *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekerasan Atas Nama Agama* (Jakarta: Kementerian Agama, Badan Litbang dan Diklat, 2017), 12.

¹¹³ Rahmi Anekasari, "Paradigma Pendidikan Islam Multidimensional: Konsep Dan Implikasinya Dalam PAI Di Sekolah/Madrasah," *Jurnal Hikmatuna* 1 (2015): 105.

¹¹⁴ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 104.

¹¹⁵ Ahmadiy, "Islam Kâffah (Tinjauan Tafsir Q.S. Al-Baqarah: 208)," *Jurnal Syariat* 2 (2016): 102.

luas dari itu. Hal ini disebabkan karena adanya kenyataan bahwa untuk membangun sebuah pemahaman dari kedua sumber hukum tersebut membutuhkan penafsiran, penjabaran, dan interpretasi yang rinci sehingga konsekuensinya akan melahirkan kompleksitas dan perbedaan pandangan di antara para penganutnya¹¹⁶.

Adanya penafsiran, penjabaran, dan interpretasi yang dirumuskan oleh para ulama tidak jarang mempunyai perbedaan pandangan, bahkan tidak jarang di antaranya saling bertentangan satu sama lain¹¹⁷. Tentu saja untuk menjawab tantangan ini, diperlukan berbagai asumsi yang dapat diajukan untuk merumuskan faktor-faktor penyebab dan latar belakang. Azra menyebut bahwa di antara yang dapat dijadikan faktor utama adalah; *Pertama*, adanya sekian kosakata yang tersebut di dalam al-Qur'an yang mempunyai karakter *mutasyabihat (ghairu muhkamat)* sehingga secara otomatis mengandung makna ganda. *Kedua*, terdapat tipologi kualitas dan kuantitas hadits yang secara gradasi saling bertingkat, di mana dalam penetapan dan pemilihannya terkadang mempunyai kendala. Faktor lain yang dapat diajukan, masih menurut Azra, bahwa terdapat kecenderungan yang tidak dapat dikesampingkan berkaitan dengan intelektualitas masing-masing penafsir, lingkungan sosial-politik yang membentuknya, dan dinamika kultural-politik yang melingkupinya¹¹⁸.

Berkaitan dengan hal itu, simpul dari adanya perspektif dan pemahaman yang beragam dalam rangka meresepsi teks-teks keagamaan di dalam Islam terbagi kedalam tiga bentuk dasar; Islam inklusif, Islam eksklusif, dan Islam liberal¹¹⁹. Namun diskursus dan pembahasan tentang ketiga seharusnya tetap berada, sekaligus bermula dari karakter utama substansi Islam. Di antara keyakinan umat muslim adalah bahwasanya Islam merupakan agama yang paling terakhir dari tiga agama samawi (*millah Ibrahim*) yakni Yahudi, Nasrani atau Kristinatias, dan Islam.

¹¹⁶ Benni Setiawan, "Al-Qur'an Sebagai Teks Terbuka (Meneguhkan Nilai Kemanusiaan Dalam Al-Qur'an)," *Jurnal Humanika* 13 (2013): 24, <https://doi.org/10.21831/hum.v13i1.3321>.

¹¹⁷ Eko Zulfikar, "Ikhtilaf Al-Mufassirin: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Alquran," *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 4 (2019): 287.

¹¹⁸ Azyumardi Azra, "Islam Indonesia Inklusif vs Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin," *Kampus Universitas Muhammadiyah Jakarta* (Jakarta, 2017), 1.

¹¹⁹ Munawwar Rahmat, "Corak Berpikir Keagamaan Mahasiswa: Eksklusif, Inklusif, Dan Liberal," *Ta'lim: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 10 (2012): 13.

Sebagai agama terakhir, posisis dan letak Islam dapat disebut sebagai ‘sintesa’ dari kedua agama sebelumnya. Yahudi yang mempunyai karakter dan kecenderungan legalisme, dan Kristen yang karakter dan kecenderungan asketisme (*zuhud*). Maka Islam terletak di antara keduanya, dengan mengajarkan bukan saja untuk senantiasa mementingkan dan mengikuti hukum *syara’*, namun di saat yang sama juga menganjurkan kepada penganutnya untuk melakukan praktik hidup yang sederhana dan tidak terlalu menuruti perintah hawa nafsu¹²⁰.

Terlepas dari hal itu, fakta bahwa terdapat banyak kekerasan yang terjadi dengan melegitimasi legalitas sebuah agama menjadi sebuah praktik yang marak terjadi, khususnya dikaitkan dengan teks-teks keislaman. Hal tersebut bermula dari mulai menjamurnya paradigma eksklusivisme Islam yang kemudian menjadi basis pemahaman kelompok fundamentalis yang pada akhirnya menjadi motor atas aksi-aksi terorisme dan radikalisme¹²¹. Fakta inilah salah satunya yang kemudian menjadi latarbelakang melahirkan terbitnya Perpres RI No. 7 tahun 2021 tentang Rencana Aksi Nasional Pencegahan dan Penanggulangan Ekstrimisme Berbasis Kekerasan yang Mengarah pada Terorisme (RAN PE). Dalam pelaksanaannya, RAN PE mencakup tiga pilar, salah satunya yakni pilar pencegahan. Di antara bentuk pilar pencegahan yang tersebut adalah berkaitan dengan urgensi riset dan kurikulum yang terpadu dan komprehensif untuk mencegah paradigma eksklusif (ekstrimisme)¹²².

Berkaitan dengan hal tersebut, maka penegasan tentang inklusivitas Islam, sekaligus tata pelaksanaannya di dalam pendidikan Islam menjadi sebuah rumusan yang mendesak untuk dikaji. Secara etimologi, inklusif berarti terbuka, toleran, dan penerimaan¹²³. Makna terbuka di sini bukan saja dalam masalah-masalah seperti dakwah dan hukum—sebagai warga negara—namun juga terbuka dalam masalah

¹²⁰ Azra, “Islam Indonesia Inklusif vs Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin,” 2.

¹²¹ Endang Supriadi, “Intoleransi Dan Radikalisme Agama: Konstruksi LSM Tentang Program Deradikalisasi,” *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)* 4 (2020): 55.

¹²² Joko Widodo, “Rencana Aksi Nasional Pencegahan Dan Penanggulangan Ekstrimisme Berbasis Kekerasan Yang Mengarah Pada Terorisme (RAN PE),” in *Perpres RI No. 7 Tahun 2021* (Jakarta: Kementerian Sekretariat Negara RI, 2021).

¹²³ Daimah, “Pendidikan Inklusif Perspektif QS. Al-Hujurat Ayat 10-13 Sebagai Solusi Eksklusivisme Ajaran Di Sekolah,” *Jurnal Al-Thariqah* 3 (2018): 56.

sosial, tradisi, pendidikan, dan keyakinan (sebagai sesama manusia) melalui melalui apresiasi dan seleksi secara konstruktif¹²⁴. Hal ini juga sebagai antitesis dari sekelompok orang yang menyakan bahwa kelompok yang berada di luar dirinya adalah salah dan keliru (eksklusif) dan sekelompok orang yang menyatakan bahwa semua agama benar (liberal). Dalam hal ini, penulis menggunakan teori Pendidikan Islām Inklusif yang ditawarkan oleh Sapirin¹²⁵.

1. Pengertian Inklusif dan Pendidikan Inklusif

Dilihat dari makna etimologi, kata “inklusif” merupakan serapan dari bahasa Inggris, *inclusion*, yang biasa diartikan dengan pencantuman, termasuk dari, atau pemasukan¹²⁶. Kemudian kata tersebut masuk dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) dan resmi menjadi salah satu kosakata bahasa Indonesia, dengan makna; termasuk, semua, atau terhitung di dalamnya. Oleh sebab itu, mengutip pendapat Syadhily bahwa inklusif dalam terminologi bahasa Indonesia digunakan secara spesifik untuk menggambarkan kebersatuan peserta didik di dalam kelompok pembelajaran reguler tanpa adanya perbedaan¹²⁷. Nasrullah mengatakan bahwa pendidikan inklusif merupakan suatu pendekatan yang berupaya untuk mengintegrasikan antara sistem pendidikan dengan menghilangkan apapun yang menjadi sebab terhalangnya peserta didik untuk dapat mengakses pendidikan secara sempurna dengan berbagai sarana pendukungnya¹²⁸.

Sedangkan Shihab mengartikan inklusif merupakan sebuah landasan atas pemahaman bahwa perbedaan merupakan *sunnatullāh*, sekaligus keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajekukan tersebut sehingga akan

¹²⁴ Mahmud Arif, “Pendidikan Agama Islam InklusifMultikultural,” *Jurnal Pendidikan Islam* 1 (2012): 5.

¹²⁵ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*.

¹²⁶ Hasan Syadzili, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1983), 45.

¹²⁷ J. David Smith, *Sekolah Inklusif; Konsep Dan Penarapan Pembelajaran*, Terj. Enrica Denys (Bandung: Nuansa, 2002), 45.

¹²⁸ Muhammad Nasrullah, “Implementasi Pendekatan Integratif Inklusif Dalam Pembelajaran Fikih,” *Eduprof* 2 (2020): 26, <https://doi.org/https://doi.org/10.47453/eduprof.v2i2.37>.

menghasilkan paradigma pluralisme beragama dan semangat toleransi¹²⁹. Oleh sebab itu, di dalam mengkonstruksi inklusivisme maka terdapat dua komitmen penting yang harus dipegang oleh masing-masing pelaku, yakni; pluralisme dan toleransi. Inklusivisme yang dibangun tanpa komitmen toleransi, akan sulit untuk membangun keserasian dan respek di antara umat beragama. Sebaliknya, ketika inklusivisme dibangun tanpa komitmen pluralisme, maka kerukunan umat beragama tidak akan tercapai¹³⁰.

Jadi inklusif secara umum dapat dimaknai sebagai sebuah paradigma untuk saling mengerti, memahami, dan menghormati setiap bentuk perbedaan, sekaligus saling memberi antara satu kelompok dengan kelompok yang lain. Lebih lanjut, bahwa inklusivisme yang dimaksud adalah bagian daripada pembahasan teologi. Menurut Azra, bahwa teologi inklusivisme secara singkat juga dapat disebut sebagai teologi kerukunan umat beragama. Konteks kerukunan ini nantinya terletak dalam dua cakupan utama; baik dalam satu agama tertentu, atau kerukunan antar umat beragama¹³¹.

Maka dapat dikatakan bahwa narasi utama dari inklusivisme secara substansial adalah pengembangan pemahaman kegamaan yang tampak dalam dimensi sosial yang mengedepankan aspek keluwesan, toleransi, keterbukaan, kesetaraan, keadilan, dan persamaan hak kewajiban, sehingga diharapkan kehidupan antar umat beragama dapat hidup berdampingan secara damai (*peaceful coexistence*). Oleh sebab itu, inklusivisme merupakan cara yang terbaik untuk melihat perbedaan secara positif, yakni dengan jalan menumbuhkan keterbukaan untuk menerima kebenaran kelompok lain selain kebenarannya sendiri, sekaligus penegasan secara ontologis bahwa pada hakikatnya agama adalah jalan hidup¹³².

¹²⁹ Daimah, "Pendidikan Inklusif Perspektif QS. Al-Hujurat Ayat 10-13 Sebagai Solusi Eksklusivisme Ajaran Di Sekolah," 56.

¹³⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41.

¹³¹ Zain Abidin, "Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin Dan Sejarah," *Jurnal Humaniora* 4 (2013): 1278.

¹³² Saifullah, *Nuansa Inklusif Dalam Tafsir Al-Manar* (Jakarta: Litbang Kemenag RI, 2012), 35.

Jika disandingkan dengan Islām, maka kata inklusif mempunyai arti yang lebih spesifik. Islām inklusif secara singkat merupakan sikap, keyakinan, dan pandangan seseorang—sebagai bagian dari akidah seorang muslim—untuk menghargai keyakinan agama lain¹³³. Shihab juga menyebut bahwa Islām Inklusif sebagai sikap dan pandangan yang terbuka, dengan cara menerima sesuatu yang berasal dari agama lain sekaligus menghargainya sebagai komitmen keimanan dan kepatuhan kepada Allah Swt¹³⁴. Adapun Abu Bakar MS berpendapat bahwa Islām inklusif adalah sebuah term untuk menyebut salah satu prinsip akidah di dalam Islām yang didasarkan pada suatu paradigma bahwa agama yang berada di luar agama yang diyakininya juga mempunyai potensi kebenaran pada beberapa hal, meskipun tidak setuhnya—sebagaimana agama yang diyakininya. Umumnya, seseorang atau kelompok yang berpandangan inklusif akan mendorong untuk bersikap terbuka terhadap kelompok lain yang berbeda dengan dirinya¹³⁵.

Tentu saja definisi di atas sejalan, sekaligus berangkat dari nilai-nilai universal Islam yang tersimpul di dalam ide dasar ‘Islam sebagai agama yang membawa kasih sayang untuk alam semesta’ (*Islam rahmatan lil’alamin*). Abidin menyebut sekian karakter yang menjadi bangunan utama Islam inklusif, di antaranya adalah; (1) Dalam praktik keagamaan lebih menekankan pada aspek nilai-nilai dasar yang berlaku secara umum, sekaligus menjadi tujuan utama Islam, bukan terperangkap pada simbol belaka. (2) Mengkonstruksikan interpretasi terhadap teks-teks keagamaan (Al-Qur’an dan Hadits) secara terbuka dan komprehensif, *non-ortodoks*, sehingga diharapkan dapat meredam tumbuhnya pandangan *truth claim* (klaim kebenaran hanya dimiliki oleh kelompoknya).

(3) Pemahaman atas kebenaran dan kesempurnaan Islam tidak menutup untuk menerima keberanan kelompok lain, bahkan bagian

¹³³ Fuadi, “Studi Islam (Islam Eksklusif Dan Inklusif),” 53.

¹³⁴ Wahid Irfan Maghfuri, “Konsep Islam Inklusif Menurut Alwi Shihab Dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam” (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013), ix.

¹³⁵ MS, “Argumen Al Qur’an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme, Dan Pluralisme,” 46.

daripada kesempurnaan Islam seharusnya ditampakkan dengan cara menyebarkan kebaikan secara nyata terhadap segala perbedaan. (4) Menganjurkan untuk senantiasa mengedapkan sikap dialog, nilai-nilai toleransi, dan meninggalkan perasangka buruk. (5) Menekankan untuk menjadikan nilai dan prinsip kebaikan universal, khususnya yang mengandung unsur modernitas, seperti penghargaan atas HAM, demokrasi, persamaan dan keadilan dalam hukum, dan lain-lain sebagai nilai dan prinsip yang dipegang bersama, tidak dimonopoli oleh kelompok tertentu¹³⁶.

Pengertian di atas secara tidak langsung dapat menunjukkan bahwa pada dasarnya paradigma inklusif dapat masuk ke dalam persepektif pendidikan, bahkan merupakan bagian yang penting di dalam proses pendidikan. Umumnya, dikenal dengan istilah pendidikan inklusif, yakni paradigma yang mencoba untuk menyamakan peserta didik di dalam pelayanan pendidikan terpadu, untuk memberikan stimulus terhadap tumbuh kembang anak dan pola adaptasi di lingkungan kehidupannya¹³⁷.

Oleh sebab itu, analogi yang didapatkan dari pendidikan inklusif adalah sebuah model pendidikan yang mencoba untuk menyatukan keragaman sebagai modal untuk belajar bersama. Bahkan di sisi lain akan menumbuhkan kesadaran bahwa mereka semua adalah bagian utuh dari institusi sekolah tersebut. Artinya, bahwa dengan pendidikan inklusif masyarakat sekolah mempunyai hak dan kewajiban yang sama, tanpa adanya perbedaan latar belakang peserta didik sehingga menjadikan pembelajaran semakin kondusif.

Dengan adanya pendidikan inklusif diharapkan akan melahirkan pandangan yang luas dan membuka ruang-ruang dialogis dengan lingkungan sekitarnya, khususnya antar sesama peserta didik. Sehingga nantinya akan tumbuh pemahaman bahwa kehidupan dalam realitasnya tidak akan dapat terpisahkan dengan adanya entitas lain di luar dirinya,

¹³⁶ Abidin, "Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin Dan Sejarah," 1278–79.

¹³⁷ Indiyanto, *Implementasi Pendidikan Inklusif* (Surakarta: FKIP UNS, 2013), 9.

pluralitas, kemajemukan, dan kebutuhan yang beraneka ragam. Maka pandangan yang lahir melalui ruang dialog di dalam pendidikan inklusif berpijak pada paradigma tentang perbedaan sebagai sebuah keniscayaan, bahkan di sisi lain akan menjadi sebuah keberkahan, bukan sebagai alat perpecahan dan ancaman atas entitas lain.

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa pendidikan inklusif pada akar praktisnya akan sangat menekankan pada aspek penghargaan, toleransi, dan penghormatan terhadap setiap keragaman. Justru keragaman tersebut dapat disatukan dengan dimanfaatkan sebagai media untuk penanaman nilai-nilai inklusif, meningkatkan motivasi untuk saling memahami, dan tidak menjadikannya sebagai justifikasi untuk berpisah.

Kustawan dalam hal ini mencoba melihat bahwa pendidikan inklusif pada dasarnya berpusat pada dua tujuan utama; *Pertama*, memberikan kesempatan yang lebar kepada setiap peserta supaya mendapatkan pelayanan dan pendidikan yang berkualitas tanpa harus membedakan adanya warna kulit, agama, etnik, dan lain-lain. *Kedua*, berupaya menciptakan penyelenggaraan pendidikan yang terbuka terhadap perbedaan, sehingga semua peserta didik dapat mengakses layanan tanpa adanya penagak independen¹³⁸.

Berdasarkan tujuan tersebut maka inklusif dalam perspektif pendidikan berarti semua peserta didik mempunyai hak yang sama dalam memperoleh pelayanan¹³⁹. Oleh sebab itu, setiap lembaga pendidikan dituntut untuk memberikan optimalisasi yang setara dengan keanekaragaman dan perbedaan individu dalam membentuk sebuah pembelajaran yang kondusif. Di antara konteks pendidikan inklusif yang paling penting untuk diimplementasikan adalah pada aspek keagamaan, sehingga diharapkan dapat membentuk karakter seorang muslim yang

¹³⁸ Dedy Kustawan, *Pendidikan Inklusif Dan Upaya Implementasinya* (Jakarta: Luxima, 2012), 9.

¹³⁹ Indiyanto, *Implementasi Pendidikan Inklusif*, 9.

mempunyai mempunyai akidah yang benar dan tercermin dengan sikap toleransi yang tinggi, menghargai perbedaan, dan terbuka¹⁴⁰.

Narasi tersebut tidaklah berlebihan, mengingat bahwa keberadaan agama-agama di Indonesia yang beragam telah mewarnai sejarah panjang bangsa, sehingga perbedaan tersebut seharusnya dapat berjalan seiring tanpa adanya diskriminasi atau dekonstruksi salah satu agama. Dan Islām yang menjadi agama mayoritas di Indonesia, mempunyai peran yang sangat signifikan. Meskipun pada dasarnya seluruh agama-agama yang ada secara prinsip mengajarkan kedamaian, penghormatan terhadap agama, dan menghindari segala macam konflik atau permusuhan.

Jika dilihat dari persepektif kemanusiaan, maka tidak dapat dipungkiri bahwa setiap manusia mempunyai keunikannya masing-masing di satu sisi, dan di sisi lain mempunyai kesamaan. Perbedaan tersebut lahir dan tumbuh pada setiap individu salah satunya dipengaruhi oleh faktor biologis dan lingkungan. Apabila dalam perspektif Islām, perbedaan tersebut dikenal sebagai fitrah manusia yang dibekali oleh Allah Swt sejak kelahirannya. Kemudian ditinjau dari perspektif pendidikan, fitrah tersebut kemudian dipengaruhi oleh banyak faktor seperti lingkungan dan kemampuan individu dalam menangkap sebuah pesan.

Maka disinilah kemudian peran besar pendidikan Islam di dalam memberikan bimbingan dan pengaruh positif untuk mengisi potensi fitrah yang dibekali oleh Allah Swt kepada masing-masing peserta didik sehingga menghasilkan pengetahuan yang bijaksana dan sesuai dengan karakter Islām. Oleh sebab itu, setiap pendidik dituntut untuk dapat memberikan pengembangan dengan sesuai berdasarkan kadar kemampuan dan daya tangkap individu berdasarkan potensi fitrahnya tersebut.

Namun demikian, seringkali pendidikan inklusif masih disamakan atau disalahartikan dengan pendidikan inklusi. Secara singkat, bahwa pendidikan inklusi merupakan sebuah upaya pendidikan untuk

¹⁴⁰ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*, 20.

mengintegrasikan antara siswa normal (reguler) dan siswa yang mempunyai kebutuhan khusus (ABK) di dalam sebuah program yang sama. Maka dalam konteks pendidikan inklusi, fokus utamanya adalah pemenuhan hak-hak asasi manusia—dalam hal ini adalah seperti didik—untuk sama-sama mendapatkan pendidikan yang setara, serta memperoleh kasih sayang dan penghargaan yang sama.

Adapun pendidikan inklusif yang dimaksud di sini adalah sebuah upaya konstruktif di dalam ruang pendidikan dengan cara melihat peserta didik dalam keberagaman sosial yang harus dipenuhi untuk membentuk masyarakat yang terbuka, toleran, dan saling menghargai perbedaan. Oleh sebab itu, fokus utama di dalam pendidikan inklusif bukan lagi pemenuhan hak-hak asasi manusia—sebagaimana sebelumnya—namun bertujuan untuk menciptakan kehidupan berbangsa dan bertanah air yang saling menjunjung tinggi atau menghormati perbedaan, sebagai bagian dari masyarakat yang utuh melalui penanaman nilai-nilai inklusif kepada peserta didik. Namun pada hakikatnya kedua terminologi di atas dapat ditarik benang merah dengan merujuk kepada makna asal dari kata “inklusif”, yakni mencakup banyak aspek atas dasar keadilan, persamaan, dan hak individu.

2. Perspektif Pendidikan Inklusif dalam Islām

Di dalam sebuah pengajaran, peserta didik adalah satu di antara beberapa komponen yang sangat penting, disamping faktor lain seperti tujuan, metode pengajaran, dan pendidik. Maka tidak heran, peserta didik kemudian menjadi unsur penentu dan ukuran keberhasilan pada proses belajar mengajar. Berlangsungnya proses pembelajaran ditentukan oleh ada dan tidaknya peserta didik. Hal ini disebabkan karena peserta didiklah yang membutuhkan pengajaran. Pendidik menurut Darmodiharjo, dilihat dari fungsi dan misi yang diembannya, minimal mempunyai tiga kepentingan mendasar, yakni mendidik, mengajar, dan melatih. Di antara ketiga hal tersebut, tugas mendidik menjadi prioritas yang utama dan lebih

ditekankan¹⁴¹. Sedangkan peserta didik adalah objek dari suatu pendidikan. Oleh sebab itu, peserta didik menjadi komponen terpenting dalam hubungannya dengan proses belajar mengajar¹⁴².

Senada dengan hal tersebut, Ramayulis menyatakan bahwa peserta didik merupakan salah satu komponen utama di dalam sistem pendidikan Islam. Bahkan peserta didik disebut olehnya sebagai “*raw material*” (bahan mentah) di dalam proses pendidikan. Pentingnya peserta didik dibandingkan dengan komponen lain di dalam sistem pendidikan adalah bahwasanya peserta didik dibayangkan sebagai bahan mentah yang sudah hampir jadi. Artinya, komponen lain di luar peserta didik dalam aplikasinya dapat disusun dan dirumuskan berdasarkan keadaan, fasilitas, dan kebutuhan yang relatif¹⁴³.

Oleh sebab itu, apabila kembali kepada pemaknaan pendidikan di dalam Islam akan didapati dengan jelas bahwa tujuan pelaksanaan pendidikan adalah terwujudnya kepribadian yang dapat membuat peserta didik menjadi *al-al-insān al-kāmil* (manusia sempurna). Yulianti menjelaskan bahwa konsep *al-insān al-kāmil* pada konteks pendidikan adalah keserasian takwa pada jasad (lahir) dan ruh (batin) sehingga peserta didik dapat berkembang berdasarkan potensinya dan berinteraksi dengan sesama atas landasan keimanan kepada Allah Swt¹⁴⁴.

Hal ini berimplikasi pada pemahaman bahwa proses pendidikan dalam perspektif Islam menghendaki peserta didik bukan saja mendapatkan ketenangan untuk diri sendiri (Islām) sebagai *out put*, melainkan menciptakan ketenangan di tengah masyarakat (*istislam*). Hal ini dipertegas oleh Nasaruddin Umar, bahwa seharusnya setiap muslim—setelah memperoleh pendidikan Islam—selalu mengedepankan sikap tenang, damai, dan tunduk kepada Allah Swt sehingga menghasilkan ketenteraman

¹⁴¹ Nidawati, “Penerapan Peran Dan Fungsi Guru Dalam Kegiatan Pembelajaran,” *Pionir* 8 (2020): 140.

¹⁴² Oemar Hamalik, *Proses Belajar Mengajar* (Jakarta: Bumi Aksara, 2017), 99–100.

¹⁴³ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam* (Jakarta: Kalam Mulia, 2012), 113.

¹⁴⁴ Lis Yulianti Syafrida Siregar, “Pendidikan Dalam Konsep Islam,” *Fitrah* 8 (2014): 138.

tidak saja untuk diri sendiri, namun juga untuk orang lain, bahkan mungkin yang tidak seagama¹⁴⁵.

Berkaitan dengan inklusivisme di dalam pendidikan Islām, maka hal yang paling mendasar untuk disadari bersama bahwa pelaksanaan pendidikan di dalam Islām mempunyai pengaruh terhadap sistem pendidikan itu. Sebagaimana telah dijelaskan di atas, bahwa keberagaman menjadi salah satu hal yang niscaya di dalam kehidupan umat manusia sebagai fitrah yang Allah Swt kehendaki. Terkait dengan perbedaan tersebut, pada dasarnya setiap manusia tidak ada yang mengetahui dan meyakini secara pasti apabila mempertanyakan mengapa perbedaan tersebut diciptakan.

Apabila ditinjau dari perspektif kehidupan, perbedaan diciptakan guna memberikan kesempatan untuk saling mengenal, mendapatkan pandangan lain, dan saling melengkapi. Namun apabila melihat dari perspektif akidah, maka perbedaan dapat melahirkan ketaatan untuk saling mengingatkan kepada Allah Swt atau sebagai bentuk keyakinan bahwa Allah Swt menghendaki perbedaan sebagai sebuah keniscayaan sehingga sikap terbuka menjadi bagian dari komitmen keimanan. Oleh sebab itu, perbedaan baik dipandangan dari perspektif kehidupan atau akidah keduanya sama-sama menghendaki adanya kebajikan dan menghalangi dari setiap bentuk perselisihan.

Kebajikan dalam hal ini bukan saja dalam konteks muamalah antar sesama umat muslim, namun juga menuntut kepada setiap orang meskipun berbeda keyakinan. Untuk mencapai tujuan tersebut, dibutuhkan pemahaman yang komprehensif terhadap ayat-ayat Al-Qur'an melalui pembacaan kontekstual sehingga ditemukan makna universal Islām yang diharapkan dapat memecahkan problematika kehidupan, salah satunya adalah sikap eksklusivisme dan terorisme. Sebab bagaimanapun, sikap

¹⁴⁵ Nasaruddin Umar, "Perbedaan Salam, Islam, Dan Istislam," <https://panrita.id/2018/11/10/perbedaan-salam-islam-dan-istislam/>, 2018.

inklusivisme pada dewasa ini merupakan satu hal yang tidak dapat ditawar lagi, terlebih dalam konteks kebinekaan masyarakat Indonesia.

Setiap orang harus mempunyai kepedulian sosial dan menanggung nasib dengan kebersamaan sehingga tercipta masyarakat yang damai. Di antara jalan untuk mengembangkan paradigma inklusif adalah melalui ruang pendidikan, yakni melakukan pembelajaran yang berbasis inklusif. Karena peserta didik pada dasarnya adalah bagian dari masyarakat untuk saat ini dan masa mendatang, maka pendidikan mempunyai peranan sebagai sebuah instrumen dan wadah untuk membentuk karakter individu yang berwawasan luas, toleran, terbuka, dan saling menghargai.

Berkaitan dengan hal tersebut, Allah Swt berfirman di dalam *Q.S. al-Hujarat* [49] ayat 13 yang berbunyi;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti”

Di dalam ayat tersebut, Allah Swt menegaskan tentang pentingnya pendidikan yang bertujuan untuk membimbing setiap muslim menjadi seorang yang bertakwa. Karena kadar takwa-lah yang menjadi kualitas diri seseorang dihadapan Allah Swt. Dalam konteks inilah, aturan ditetapkan oleh Allah Swt tanpa lagi memandang tempat lahir, wilayah tempat tinggal, situasi, dan lingkungan. Oleh sebab itu, adanya perbedaan antara muslim satu dengan muslim lainnya yang melingkupi warna kulit, bahasa, suku, postur tubuh, bukanlah menjadi satu problematika dan indikator kualitas kemanusiaan, namun berdasarkan iman dan takwa yang dibawa ke hadapan Allah Swt.

Secara singkat, ayat tersebut hendak memberikan penegasan tentang perbedaan yang jauh lebih luas, yakni; *Pertama*, perbedaan di antara manusia adalah keniscayaan, namun semua sama dihadapan Allah Swt. Dan yang menjadi ukuran adalah tingkat ketakwaan, maka setiap muslim diwajibkan untuk saling menghormati dan mengasihi. *Kedua*, dalam perspektif perbedaan keimanan dan keyakinan, maka kewajiban saling menghormati dan mengasihi menjadi komitmen keimanan bahwa Allah Swt yang menghendaki perbedaan tersebut.

Kedua poin utama tersebut merupakan satu kesatuan untuk mewujudkan fungsi utama manusia diciptakan di bumi, yakni menjadi *khalifah fil ardi* dan menyempurnakan penyembahan kepada Allah Swt sesuai kadar kemampuan. Maka dalam hal ini, pendidikan Islam diperlukan untuk merealisasikan fungsi kemanusiaan tersebut dalam menciptakan keseimbangan. Perspektif di atas sekaligus mendukung dan memperkuat formulasi tujuan pendidikan Islām, yang tidak lain adalah untuk membimbing dan mengarahkan peserta didik untuk memberikan kebermanfaat dalam kehidupan pribadi, masyarakat, dan alam sekitar berdasarkan nilai-nilai keislaman. Dan di antara satu model pelaksanaan pendidikan Islam, sebagai turunan dari tujuan tersebut adalah pendidikan inklusif. Urgensitas pendidikan inklusif di dalam Islām tercermin pada *Q.S Abasa* [80] ayat 1-4 sebagai berikut;

عَبَسَ وَتَوَلَّىٰ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهٗ يُرِيكِي ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۚ

“Dia (Nabi Muhammad) berwajah masam dan berpaling. Karena seorang tunanetra (Abdullah bin Ummi Maktum) telah datang kepadanya. Tahukah engkau (Nabi Muhammad) boleh jadi dia ingin menyucikan dirinya (dari dosa), atau dia (ingin) mendapatkan pengajaran sehingga pengajaran itu bermanfaat baginya?”

Ayat tersebut memberikan perspektif tentang pentingnya pendidikan inklusif di dalam kehidupan, yakni menghargai setiap perbedaan sebagai sebuah fitrah kemanusiaan. Kondisi latar belakang yang berbeda, khususnya dalam masalah keimanan dan keyakinan, merupakan sebuah keadaan sosial

yang niscaya. Oleh sebab itu, kehidupan umat manusia dalam membangun relasi keberagamaan harus dilandasi dengan prinsip saling menghormati dan harmonis. Meskipun pada satu sisi, terdapat tantangan yang membendung upaya tersebut, yakni adanya kecenderungan atau keinginan untuk memaksakan kebenaran agama kepada orang lain secara eksklusif. Hal tersebut tentu tidak dibenarkan di dalam Islam, karena kewajiban seseorang bukanlah memaksakan kebenaran, namun menyampaikan kebenaran. Hal ini sebagaimana tersebut di dalam *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 256 tentang kebebasan dan kemerdekaan dalam beragama (tidak memaksakan).

Namun demikian, kemajemukan dalam kehidupan masyarakat di Indonesia akan menjadi sebuah tantangan tersendiri, khususnya dalam konteks pendidikan Islam. Artinya, pendidikan Islām yang ditujukan pada satu sisi menumbuhkan komitmen beragama yang kuat bagi peserta didik, dan di sisi lain membangun sikap inklusif dan toleran atas keragaman agama. Sebab bagaimanapun, pada hakikatnya Islam mempunyai dua pandangan yang menjadi karakter utamanya, yang terdiri dari sudut pandang kehidupan sosial dan Islam itu sendiri. Dari sudut pandang kehidupan sosial, Islam menuntut pemeluknya untuk bersikap terbuka, menghargai perbedaan, dan universal dalam menjalankan kehidupan bermasyarakat. Sedangkan dari sudut pandang agama, Islam menuntut pemeluknya untuk bersikap tertutup, eksklusif, dan primordial¹⁴⁶.

Sebagai sintesis, meminjam istilah yang digunakan oleh Ian G. Barbour dalam bukunya "*When Science Meets Religion*" tentang pemetaan hubungan antara sains dan agama, Barbour menjelaskan bahwa terdapat 4 pandangan untuk menjelaskan hubungan keduanya; konflik, independen, dialog, dan integrasi¹⁴⁷. Maka tujuan dari pendidikan Islam inklusif berupaya untuk mengembangkan hubungan antara pandangan kehidupan sosial (inklusif) dan pandangan agama (eksklusif) bukan terletak pada

¹⁴⁶ Bahtiar Effendi, *Masyarakat Agama Dan Pluralisme Keagamaan* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 42.

¹⁴⁷ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (San Fransisco: Harper San Fransisco, 2000), 7–39.

model konflik sehingga memicu lahirnya radikalisme agama (kanan) atau liberalisme agama (kiri), melainkan tertuju pada model independen.

Melalui model independen, antara konteks kehidupan sosial dan konteks agama mempunyai wilayah yang berbeda, namun keduanya tidak saling bertentangan. Inklusivitas terletak pada wilayah sosial, sedangkan di dalam wilayah akidah tetap berpegang pada paradigma eksklusif. Namun pada titik tertentu, dapat diharapkan hubungan di antara keduanya—sebagai tujuan dari pendidikan inklusif—dapat tertuju pada model integrasi.

Meskipun demikian, secara teknis internalisasi sikap inklusif melalui ruang pendidikan dalam pelaksanaannya dihadapkan pada dua masalah utama; *pertama*, strategi pembelajaran yang diterapkan cenderung masih bersifat doktriner. *Kedua*, mengembangkan model tafsir yang tertutup, monoperspektif, dan menutup ruang diskusi karena kebanyakan menggunakan metode ceramah dalam menyampaikan materi. Berdasarkan problematika tersebut, sudah sepantasnya semangat dan nilai-nilai inklusif harus bersemayam dan terimplementasi pada pendidikan Islam. Maka dalam penelitian ini akan dijelaskan secara terperinci jawaban dari kedua problematika pendidikan inklusif di atas.

3. Konstruksi Pendidikan Islam Inklusif

Fakta dan realitas sosial yang terjadi saat ini secara umum menampilkan sebuah kebutuhan atas sebuah konstruksi pendidikan yang mampu melakukan internalisasi kepada peserta didik untuk mampu cakap dalam memberikan pencerahan dalam konteks kehidupan sosial. Menurut Abdurrahmansyah, dewasa ini pemahaman agama belum mampu secara baik menjangkau urgensi pola interaksi yang kurang hangat dalam kaitannya dengan berbagai bentuk interaksi di dalam konteks kehidupan kemanusiaan¹⁴⁸. Asumsi yang demikian menjadi terbukti ketika melihat kondisi riil bahwa terjadi ketidakseimbangan antara materi dan silabus

¹⁴⁸ Abdurrahmansyah, *Wacana Pendidikan Islam Khazanah Filosofis Dan Implementasi Kurikulum, Metodologi, Dan Tantangan Pendidikan* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2005), 103.

pembelajaran, di mana tidak didapati adanya penekanan pada pola hubungan antara manusia. Pembelajaran yang disampaikan justru lebih berkaitan dengan aspek-aspek terminologis bentuk ibadah secara vertikal, dan hanya menampung kepentingan-kepentingan teologis semata¹⁴⁹.

Pada dasarnya Islam sangat menekankan aspek pembangunan sikap (sosial) dan transformasi nilai keimanan (akidah) sebagai bagian dari fungsi utama kemanusiaan¹⁵⁰. Sehingga pada tataran metodologi pendidikan, sebetulnya Islam akan berjasa membentuk dan menguatkan sikap atau nilai-nilai inklusif peserta didik. Di sinilah pentingnya pemahaman ajaran Islam berangkat dari ayat-ayat Al-Qur'ān yang mempunyai ideologi terbuka (inklusif), sekaligus untuk melawan eksklusivisme tafsir. Berikut dapat dijelaskan beberapa strategi yang fundamental untuk mengkonstruksi pendidikan Islām Inklusif, di antaranya¹⁵¹;

Pertama, hendaknya dibangun suasana keimanan dan keberagamaan yang dialogis. Dengan model beragama yang demikian, diharapkan akan tumbuh sikap apresiatif-kritis peserta didik dan penerimaan terhadap eksistensi agama lain tanpa menciderai kepercayaan agama yang dianutnya.

Kedua, menumbuhkan etika pergaulan antar umat beragama. Melalui landasan etika tersebut, diharapkan lahir keterbukaan peserta didik untuk dapat hidup rukun dan damai dalam keberagamaan.

Ketiga, mengupayakan untuk membatasi, jika bisa menghilangkan bias-bias yang umumnya berangkat dari sekelompok kecil umat beragama untuk bersikap sentimen dengan berbagai motivasi, termasuk agama.

Keempat, mengikis sekat eksklusivisme beragama dengan menghilangkan rintangan-rintangan budaya yang membatasi sehingga membangkitkan paradigma inklusif.

Kelima, membangun sikap toleransi dan pluralisme agama secara praktis pada tingkat terkecil sampai tingkat terluas.

¹⁴⁹ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*, 53.

¹⁵⁰ Suredah, "Kesalahan Ritual, Sosial, Dan Spiritual," *Jurnal Istiqra* 7 (2020): 59.

¹⁵¹ Faisal Ismail, *Pijar-Pijar Islam Pergumulan Kultur Dan Struktur* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Keagamaan, Kementerian Agama RI, 2002), 243–46.

Keenam, mengembangkan dan menumbuhkan kesadaran *ukhuwah waṭaniyyah* dan *ukhuwah insāniyyah*.

Ketujuh, menumbuhkan kepekaan dan mengembangkan kesadaran moral, sekaligus merealisasikannya pada spektrum kehidupan berbangsa dan bertanah air.

Selanjutnya, supaya pelaksanaan pendidikan Islam inklusif dapat terlaksana secara tepat dan efisien, maka dibutuhkan serangkaian tuntutan yang didasarkan pada konsep universalitas Islam. Menggunakan keempat model pendekatan di bawah, diharapkan pendidikan Islam inklusif akan mempunyai ruang aktualisasi yang luas, di antaranya; (1) Pendekatan humanistik-religius; mengajarkan keimanan bukan saja semata-mata hanya berdasarkan tekstual ayat, namun berdasarkan realitas hidup. (2) Pendekatan rasional kritis. (3) Pendekatan Fungsional; pendidikan dalam Islam diupayakan harus mempunyai hikmah (nilai) yang dapat ditarik pada kehidupan individu dan sosial. (4) Pendekatan kultural; pendidikan yang bukan dilaksanakan dengan menggunakan label agama, namun mencirikan nilai dan prinsip universal Islam sesuai kebutuhan atau tantangan masyarakat¹⁵².

Singkatnya, konstruksi pendidikan inklusif dalam Islām mengandaikan—di dalam proses pembelajaran—terdapat sebuah unsur kesejarahan, sekaligus melakukan perbandingan pendekatan integratif pada berbagai materi yang diajarkan. Hal ini bertujuan dalam rangka membangun peserta didik terlahir dan bergerak dengan landasan kesadaran atas pemahaman terhadap dasar norma kegamaan dalam kerangka universal. Di saat yang sama akan menumbuhkan nilai-nilai moral positif yang akan menjadi modal sekaligus dasar untuk turut menjaga kerukunan antar umat beragama.

Selain itu, aktualisasi nilai-nilai tersebut dalam fakta kehidupan sosial masyarakat juga penting untuk ditanamkan, karena pemahaman

¹⁵² Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*, 58.

teoritis dan praktis seringkali terjadi perbedaan. Hal lain yang dapat menjadi pertimbangan, bahwa pada aspek psikologis, pendidikan Islam inklusif dapat menumbuhkan rasa persaudaraan dan sikap terbuka, bukan saja yang berbeda agama melainkan kelompok yang secara tidak langsung bersinggungan dengan pandangnya dalam lingkup yang lebih kecil¹⁵³.

Dengan cara tersebut, peserta didik otomatis akan menghilangkan perasaan curiga di dalam dirinya terhadap segala perbedaan yang ada sehingga melahirkan kerukunan dan toleransi. Sebab bagaimanapun, paradigma inklusif dan sikap intoleran, termasuk di dalamnya fanatisme buta, akan menciptakan generasi yang lemah karena ketidakmampuannya untuk menjaga persatuan dan kesatuan dalam bingkai kerukunan beragama. Maka pada akhirnya bahwa yang paling dibutuhkan oleh peserta didik dalam rangka menyebarkan nilai-nilai inklusivisme dan toleransi beragama adalah kecakapan hidup yang meliputi kemampuan untuk menghadapi segala tantangan—baik yang berasal dari luar (eksternal) ataupun dari dalam (internal)—khususnya sebagai bagian logis dari realita kehidupan sosial yang terdiri dari kultur, agama, ras, budaya, suku, dan adat yang beragam¹⁵⁴.

D. Telaah Pustaka

Dalam hal ini, penulis menemukan beberapa penelitian sebelumnya yang mempunyai keterkaitan di dalam pembahasan. Secara umum, beberapa penelitian tersebut mempunyai hubungan dengan apa yang akan penulis teliti dalam tesis ini. Namun jika dilihat secara metode, konteks dan fokus permasalahan, tentu akan ada perbedaan yang mendasar sehingga dapat ditemukan ketegasan pada posisi penelitian. Di antara penelitian yang relevan antara lain:

1. Mohammad Sofwan, “*Pendidikan Inklusif dalam Al-Qur’ān (Telaah Surat Abasā ayat 1-16 dalam Tafsir al-Azhar dan al-Misbah.*” Penelitian tesis tesis

¹⁵³ Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 172.

¹⁵⁴ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*, 59.

pada Program Magister Pendidikan Agama Islam, Pascasarjana IAIN Madura tahun 2020¹⁵⁵.

Dalam penelitian ini dideskripsikan secara panjang lebar tentang pandangan Buya Hamka di dalam tafsir al-Azhar dan M. Quraish Shihab di dalam tafsir al-Misbah tentang konsep pendidikan inklusif perspektif Al-Qur'an, dengan menghususkan pada *Surat 'Abasa* ayat 1-16 sebagai objek penelitian. Menggunakan pendekatan kualitatif, ditemukan hasil bahwa secara umum ayat tersebut mengandung nilai-nilai inklusif, namun dengan pemaknaan yang lain. Artinya, ayat tersebut—sebagaimana diungkapkan oleh Buya Hamka dan M. Quraish Shihab—memberikan dorongan kepada peserta didik untuk tidak membedakan antara peserta didik yang normal dengan yang berkebutuhan khusus. Selain itu, latarbelakang kehidupan peserta didik juga tidak menjadi alasan peserta didik untuk tetap mendapatkan pendidikan yang laik. Tentu saja paradigma ini kemudian mempunyai dampak yang signifikan terhadap praktik pendidikan Islam, salah satunya dapat melahirkan ideologi untuk secara sadar menerima segala perbedaan dan memberika kesempatan seluas-luasnya kepada setiap peserta didik tanpa harus memperhatikan latar belakang kehidupan mereka.

Tentu saja penelitian Sofwan tersebut berbeda dengan penelitian ini, terutama dari sisi subjek penelitian (Nasaruddin Umar), objek penelitian (ayat-ayat akidah), dan batasan masalah yang diteliti.

2. Eko Puji Lestari, "*Kebijakan Penyelenggaraan Pendidikan Inklusif di Indonesia*". Penelitian tesis (S2) pada Program Magister Pendidikan Agama Islam, Fakultas Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2018¹⁵⁶. Penelitian Eko Puji Lestari—selanjutnya disebut Puji—berangkat dari sebuah kegelisahan bahwa jumlah anak pada usia dasar dan menengah yang tidak mengenyang pendidikan formal mencapai 4,6 juta (pada tahun 2016), dan 1 juta di antaranya adalah anak berkebutuhan khusus (ABK). Hal ini sebabkan

¹⁵⁵ Mohammad Sofwan, "Pendidikan Inklusif Dalam Al-Qur'an (Telaah Surat 'Abasa Ayat 1-16 Dalam Tafsir Al-Azhar Dan Al-Misbah)" (Institut Agama Islam Negeri Madura, 2020).

¹⁵⁶ Eko Puji Lestari, "Kebijakan Penyelenggaraan Pendidikan Inklusif Di Indonesia" (UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018).

karena pada saat ini, pendidikan ABK tersebut hanya dilakukan di Sekolah Luarbiasa (SLB), sedangkan tidak semua daerah mempunyai SLB dan tenaga pendidik yang mempunyai kualifikasi tersebut.

Dengan menggunakan teori Kebijakan Pendidikan Inklusif, Puji menemukan bahwa berbagai kebijakan yang berlaku bagi pendidikan Inklusif di Indonesia dipengaruhi oleh banyak faktor, namun dari keseluruhan penyelenggaraan pendidikan inklusif di tingkat menengah tersebut belum sesuai dengan kebijakan yang ada. Selain juga karena adanya problematika tentang jumlah SLB yang ada dan laik, serta kuaifikasi pendidik yang belum mencapai standar pendidik ABK.

Melihat hal tersebut, tentu penelitian Puji berbeda dengan tesis penulis dalam banyak sisi. Salah satunya adalah fokus penelitian Puji terkait dengan kebijakan pendidikan inklusif bagi ABK yang belum sesuai dengan kebijakan dan standar yang ada, sedangkan penelitian penulis berkaitan dengan pemikiran Nasaruddin Umar tentang tafsir ayat-ayat yang akidah dan mencari konteks relevansinya dengan pendidikan inklusif.

3. Muhammad Nur Efendi, “*Konsep Pendidikan Akidah dan Akhlak menurut Gusti Haji Abdul Muis*”. Penelitian Disertasi (S3) pada program Doktorat, Pascasarjana UIN Antasari Banjarmasin tahun 2018¹⁵⁷.

Dalam penelitiannya, Muhammad Nur Efendi—selanjutnya disebut Efendi—mencoba melihat peran dan fungsi agama, yakni membimbing akal untuk senantiasa diberdayakan supaya tidak melakukan perbuatan yang menyimpang. Karena bagaimanapun, agama bukan hanya mengatur masalah etika (akhlak), namun juga memberikan batasan perilaku dengan berbagai norma yang melekat (akidah). Inilah salah satu urgensi diskursus akidah dan akhlak dalam pendidikan Islam.

Dengan mengambil tokoh *Gusti Haji Abdul Muis*, seorang cendekiawan muslim kontemporer asal Banjarmasin, Kalimantan Selatan, Efendi melihat bahwa konsep pendidikan akidah dan akhlak Abdul Muis masih relevan untuk

¹⁵⁷ Muhammad Nurr Efendi, “Konsep Pendidikan Akidah Dan Akhlak Menurut Gusti Haji Abdul Muis” (UIN Antasari Banjarmasin, 2018).

diterapkan saat ini. Konsep pendidikan akidah Abdul Muis lebih menekankan pada aspek penguatan keyakinan kepada Allah Swt, dan menghindarkan kepada segala bentuk kemusyrikan. Materinya berupa tauhid, dan menggunakan metode ceramah, diskusi, keteladanan, dan lain-lain sebagai metode pembelajaran.

Tentu saja penelitian Efendi mempunyai perbedaan yang signifikan dengan penelitian penulis yang mengambil pemikiran akidah Nasaruddin Umar melalui tafsir ayat-ayat Al-Qur'an, yang dibatasi pada 4 tema utama. Sedangkan penelitian Efendi membicarakan tidak hanya masalah akidah, tapi juga masalah akhlak yang disandarkan pada pemikiran Abdul Muis.

4. Murtadho Naufal, "*Konsep Pendidikan Akidah Perspektif Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab di dalam Kitab Tauhid*". Penelitian tesis pada program Magister Pendidikan Agama Islam, Fakultas Tarbiyah dan Keguruan, UIN Raden Intan Lampung tahun 2018¹⁵⁸.

Dalam penelitiannya, Murtadho Naufal mengambil kitab 'Tauhid' karya Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab sebagai objek. Karena bagaimanapun, menurut Naufal, ajaran Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab telah banyak diikuti oleh masyarakat Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari kesamaan karakter dan gerakan yang diusung oleh organisasi masyarakat (ormas) Persis (12 September 1923) dan Muhammadiyah (18 November 1912), yang tentu kelahirannya jauh sebelum kemerdekaan Indonesia. Masuknya pemikiran Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab—masih menurut Naufal—dapat diidentifikasi dari 2 hal; *Pertama*, adanya faktor perjalanan ibadah haji yang mempunyai nilai sosial politis yang cukup besar. *Kedua*, faktor al-Afghani dan Rasyid Ridha yang memperkenalkan Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab secara masif melalui banyak karyanya.

Dari penelitian tersebut ditemukan bahwa konsep pendidikan akidah Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab bertujuan untuk memurnikan tauhid. Berdasar pada al-Qur'an dan sunnah, serta menggunakan metode *targhib* dan kisah yang

¹⁵⁸ Murtadho Naufal, "Konsep Pendidikan Akidah Perspektif Syaikh Muhammad Bin Abdul Wahhab Di Dalam Kitab Tauhid" (UIN Raden Intan Lampung, 2018).

terdapat dalam Al-Qur'an. Sementara materi pendidikan akidah *Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab* meliputi *tauhid*, *syafa'at*, penyimpangan akidah, *muṣawwir*, dan *rukyaḥ al-tāmimah*.

Perbedaan signifikan terlihat pada tesis Naufal dengan penelitian ini, yakni dilihat dari objek dan subjek penelitian. Selain itu, fokus kajian dari penelitian Naufal hanya meliputi pemikiran *Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab* yang dalam temuannya tidak menyinggung masalah inklusivisme. Artinya, konsep akidah *Syaikh Muhammad bin Abdul Wahhab* hanya berkisar pada materi tauhid dan akhirat.

5. Marwan Riadi, “*Nilai-nilai Pendidikan Akidah dalam Surat al-Kahfi*”. Penelitian tesis pada program Magister Pendidikan Islam, Pascasarjana UIN Sumatera Utara (UINSU) pada tahun 2018¹⁵⁹.

Dalam penelitiannya, Marwan Murtadho—selanjutnya disebut Marwan—bertujuan untuk menemukan sekaligus menganalisis secara kritis isyarat di dalam surat al-Kahfi yang relevan dengan nilai-nilai pendidikan akidah. Kemudian, Marwan mencoba mencari implikasi yang didapatkan dari adanya isyarat dan nilai tersebut ke dalam pola pendidikan Islam kontemporer.

Hasil dari penelitian Marwan tersebut ditemukan beberapa poin penting, bahwasanya nilai-nilai akidah yang terkandung di dalam Surat al-Kahfi berkisar pada tiga hal pokok; pemurnian akidah (nilai tauhid), perbaikan metode berpikir (nilai *tadhiyah*), dan meluruskan norma-norma berlandaskan pada akidah yang benar (nilai *ukhuwah*). Adapun kisah *Ashabul Kahfi* yang terdapat di dalam surat tersebut lebih menggambarkan pada konteks kebenaran adanya hari kebangkitan dan *mahsyar*.

Dalam konteks penelitian penulis, tesis Riadi mempunyai perbedaan yang signifikan, meskipun sama-sama menjadikan ayat dan tafsir Al-Qur'an sebagai penelitian. Di antara sisi perbedaan tersebut adalah berkaitan dengan surat yang dijadikan objek penelitian, dan secara subjek Mawardi tidak mengkhususkan penjelasan pada ayat-ayat tersebut melalui satu pemikiran atau tafsir yang

¹⁵⁹ Marwan Riadi, “*Nilai-Nilai Pendidikan Akidah Dalam Surat Al-Kahfi*” (UIN Sumatera Utara, 2018).

khusus. Melainkan mengambil penjelasan dari banyak tafsir untuk mendapatkan keterangan (data).

6. Asep Saripuddin, “Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif at-Tharbasi (Studi Kritis atas Dasar Keyakinan Syiah Imamiyyah)”. Penelitian tesis pada program Magister Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur’an (IIQ) tahun 2021¹⁶⁰.

Dalam penelitiannya, Asep Saripuddin—selanjutnya disebut Asep—mencoba memahami bahwa perkembangan tafsir Al-Qur’an semakin kompleks, salah satunya adalah model penafsiran yang mempunyai corak akidah. Sebagaimana telah jamak diketahui, bahwa penafsiran seseorang atas sebuah teks meniscayakan adanya keterpengaruhannya pra-pemahaman yang melingkupinya, baik terkait pemahaman, mazhab, latar sosial, politik, dan lain-lain. Maka al-Tharbasi dianggap mewakili kelompok *Syi’ah Imāmiyyah* yang dalam masalah akidah mempunyai perbedaan dengan keyakinan umat Islam *Ahlussunah wal Jamaah*, selain juga karena model penafsiran al-Tharbasi yang dikenal runtut dan sistematis.

Hasilnya, Asep menemukan bahwa al-Tharbasi mempunyai kecakapan dalam bidang agama, penguasaan terhadap berbagai literatur keislaman, dilihat dari penjelasan yang disampaikan dengan luas. Metodologi penafsirannya mendahulukan pendapat para ulama secara umum, baik dalam masalah fikih, *siyāsah* (politik), *muamalah* (sosial), ibadah, termasuk di dalamnya masalah akidah. Namun demikian, jika diperkecil dalam konteks ayat akidah, pengetahuannya tersebut tidak menjadikan al-Tharbasi merdeka untuk menuliskan pemahaman yang kompleks, sehingga terkesan hanya mewakili kelompok Syiah Imamiyyah, khususnya terkait dengan konsep *imāmah* (12 imam yang menjadi pemimpin setelah Rasulullah Saw dan bersifat terjaga dari dosa), *taqiyyah* (menyamarkan akidah di depan musuh), peristiwa *al-raj’ah* (pembalasan bagi musuh-musuh yang merebut hak kekhalifahan), dan al-Mahdi yang menjadi pokok utama akidah Syiah.

¹⁶⁰ Asep Saripuddin, “Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif at-Tharbasi (Studi Kritis Atas Dasar Keyakinan Syiah Imamiyyah)” (Institut Ilmu al-Qur’an (IIQ), 2021).

Penelitian Asep tentu mempunyai perbedaan dengan penelitian penulis, meskipun sama-sama menjadikan ayat-ayat akidah menjadi objek penelitian. Namun batasan ayat-ayat akidah yang dimaksud relatif berbeda. Selain itu, pemikian yang diangkat dalam penelitian ini juga berbeda, yakni antara al-Tharbasi dan Nasaruddin Umar, serta tidak adanya pencarian keterikatan dengan pendidikan inklusif.

7. Fatkhurrohman, “*Pendidikan Akidah Anak dalam Perspektif Al-Qur’ān Surat al-Baqarah 133*”. Penelitian tesis pada program Magister Pendidikan Agama Islam (MPAI), Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung tahun 2017¹⁶¹.

Di dalam penelitian Fatkhurrohman, dilatarbelakangi oleh adanya kecemasan tentang tanggungjawab akidah seorang anak yang tidak mendapatkan perhatian yang semestinya. Kecemasan tersebut lahir disebabkan karena abainya seorang pendidik dan orangtua tentang pendidikan akidah anaknya. Padahal, tanggungjawab pendidikan akidah merupakan kewajiban seorang pendidik atau orangtua, dengan mengarahkan fitrah kebajikannya pada hal-hal yang diridhai Allah Swt, khususnya berkaitan dengan keimanan, selain juga kewajiban memenuhi hak lain seperti mendapatkan kasih sayang, perhatian, nafkah, dan lain-lain. Penelitian tersebut kemudian mencoba menggali *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 133 untuk mengambil perspektif Al-Qur’ān tentang pendidikan akidah.

Hasilnya, Fatkhurrohman menemukan bahwa *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 133 merupakan penegasan tentang kewajiban orangtua untuk memberikan pendidikan akidah kepada anak sejak dini. Pendidikan akidah ini dapat diawali dengan pengenalan terhadap kalimat tauhid dengan penjelasan yang dapat ditangkap oleh nalar seorang anak, dan akan berkembang seiring dengan bertambahnya daya nalarnya. Setelah itu, mulailah dengan hal-hal yang bersifat praktis dengan memberikan gambaran persoalan tauhid pada ranah kehidupan sehari-hari. Selain pendidikan tauhid, Fatkhurrohman melihat bahwa diperlukan adanya keseimbangan dengan pendidikan akhlak sebagai tindak lanjut atas

¹⁶¹ Fatkhurrohman, “*Pendidikan Akidah Anak Dalam Perspektif Al-Qur’an Surat Al-Baqarah 133*” (Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung, 2017).

dasar akidah yang telah ditanamkan, seperti akhlak kepada orangtua, tetangga, keluarga, bahkan kepada tumbuhan.

Mempertimbangkan hal itu, penelitian Fatkhurrohman mempunyai perbedaan yang sangat signifikan dengan penelitian penulis, dengan konteks distingsi pada masalah objek penelitian (penelitian hanya berfokus pada *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 133), batasan masalah (konteks pendidikan), tujuan, dan lain-lain.

8. Siti Kusnul Kotimah, “*Gender Perspektif Pendidikan Islam: Studi Komparasi Pemikiran Asghar Ali dan Nasaruddin Umar*”. Penelitian tesis yang sudah tercetak dalam bentuk buku pada program Magister Manajemen Pendidikan Islam (MMPI), Pascasarjana STAIN—sekarang UIN Sayyid Ali Rahmatullah—Tulungagung tahun 2017¹⁶².

Berangkat dari latarbelakang masifnya gerakan feminisme, yang tumbuh dan berkembang di barat, Kusnul Kotimah melihat bahwa hal tersebut perlu disikapi dengan bijak. Isu kesetaraan gender semakin kompleks, berasal dari adanya kesadaran dari sekian pakar dan tokoh atas diskriminasi yang diterima perempuan secara tidak adil. Namun demikian, dari konsep gender yang awalnya merupakan sebuah pola relasi sosial antara laki-laki dan perempuan, kemudian bergeser menjadi hegemoni yang tidak terkendali tanpa batas yang jelas. Hegemoni itu dalam perkembangannya kemudian mendapatkan justifikasi sosial, hukum, agama, dan lain-lain. Oleh sebab itu, Kotimah mencoba melihat apakah bergeseran yang sifatnya *debetable* ini sesuai dengan prinsip Islam yang *rahmatan lil’alamīn*, dengan mengkomparasikan pemikiran tokoh pejuang gender Islam modern; Asghar Ali Engineer (India) dan Nasaruddin Umar (Indonesia).

Hasilnya, Kotimah menemukan bahwa secara umum fokus pemikiran dan konstruksi gender Asghar Ali Engineer dan Nasaruddin Umar sedikit mempunyai perbedaan, terkait dengan spirit kesetaraan, metodologi pemikiran, dan dasar pijakan. Namun keduanya sepakat bahwa salah satu jalan tengah memperbaharui relasi laki-laki dan perempuan adalah melalui dunia

¹⁶² Siti Kusnul Kotimah, *Gender Perspektif Pendidikan Islam: Studi Komparasi Pemikiran Asghar Ali Dan Nasaruddin Umar*, ed. Sutiyono (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2017).

pendidikan, yakni dengan melaksanakan pendidikan humanis (memanusiakan manusia) yang saling menghargai, menganggap, dan tidak merendahkan.

Dalam hal ini, penelitian Kotimah mempunyai perbedaan yang signifikan dengan tesis penulis, karena yang menjadi fokus utama bukan pada ayat-ayat akidah. Selain itu, Kotimah menggunakan model komparasi untuk menemukan konsep gender, sedangkan penulis hanya mengangkat pemikiran Nasaruddin Umar.

9. Nurkhasanah, “*Penafsiran Hamka dan Nasaruddin Umar tentang Peran Perempuan dalam Kesetaraan Gender*”. Penelitian tesis pada program Magister Agama dalam konsentrasi Studi Al-Qur’ān, Pascasarjana UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi tahun 2020¹⁶³.

Dalam penelitiannya, Nurkhasanah hendak menjawab kegelisahan tentang adanya fenomena ketimpangan gender di masyarakat. Namun yang paling sering menjadi korban dari adanya ketimpangan tersebut adalah perempuan, seperti adanya stigma negatif terhadap perempuan, subordinasi, dan *double burden* (baban ganda) yang harus dipikul. Dengan mengambil pemikiran dari Hamka dan Nasaruddin Umar, Nurkhasanah mencoba melihat persektif keduanya dalam menjawab masalah ini, sekaligus letak perbedaan-persamaannya.

Dari penelitian tersebut ditemukan hasil bahwa Hamka dan Nasaruddin Umar sama-sama berangkat dari ayat Al-Qur’ān untuk merumuskan perspektif gendernya. Namun dalam rincian penjelasannya, terdapat perbedaan di antara keduanya. Terkait dengan penciptaan perempuan misalnya, Hamka setuju bahwa Adam adalah manusia pertama yang diciptakan sementara Hawa diciptakan untuk melengkapinya. Lain halnya dengan Nasaruddin Umar yang mengatakan bahwa *nafs wahidah* dalam ayat penciptaan perempuan dalam arti unsur yang sama. Artinya, redaksi tersebut tidak berbicara soal waktu penciptaan, melainkan unsur dalam penciptaan yang sama. Selain itu, beberapa

¹⁶³ Nurkhasanah, “*Penafsiran Hamka Dan Nasaruddin Umar Tentang Peran Perempuan Dalam Kesetaraan Gender*” (UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2020).

perbedaan lain dapat diperhatikan dalam masalah waris dan *al-imam* (pemimpin perempuan).

Meskipun Nurkhasanah menjadikan pemikiran Nasaruddin Umar sebagai fokus penelitian, namun terdapat perbedaan dengan penelitian penulis, yakni pada fokus penelitian yang mengangkat tema gender. Selain itu, model penelitian Nurkhasanah adalah perbandingan, yakni melihat orisinalitas pemikiran dengan membandingkannya dengan pemikiran lain.

10. Muhammad Basyrul Muvid, “*The Tasawuf Wasathiyah Concept in Central Flow of Industrial Revolution 4.0: Study on the Thinking of Modern Sufism Hamka and Nasaruddin Umar*”. Sebuah penelitian yang terbit pada jurnal *Tribakti* Volume 31 (01) pada tahun 2020¹⁶⁴.

Dalam penelitiannya, Muhammad Basyrul Muvid mencoba menemukan konsep tasawuf yang relevan dengan kondisi yang terjadi pada era Revolusi Industri 4.0, yakni adanya kekosongan spiritual. Maka kemudian Muvid mengambil pemikiran Hamka dan Nasaruddin Umar yang dinilai dapat menjadi jalan tengah, dengan mengusung model *tasawuf wasathiyah*, yakni konsep tasawuf yang mencoba menyeimbangkan antara kehidupan (kebutuhan) dunia dan akhirat secara proporsional. Di satu sisi tidak meninggalkan dunia secara radikal, namun di sisi lain juga tidak hanya berfokus kepada persoalan *ukhrawi*.

Dari penelitian itu diperoleh hasil bahwa kedua tokoh tersebut—Hamka dan Nasaruddin Umar—di dalam mengkonstruksi pemikiran tasawufnya cenderung mengintegrasikan kepentingan dunia dan akhirat. Singkatnya, tasawuf yang digagasnya menjadikan dunia sebagai media dan alat untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Maka dengan model tasawuf seperti inilah, diharapkan mampu melahirkan masyarakat—yang hidup pada era Revolusi Industri 4.0—berkarakter seimbang (*tawazun*), proporsional (*i'tidal*), toleran (*tasamuh*), dan menjadi masyarakat shaleh (sosial dan individual).

¹⁶⁴ Muhammad Basyrul Muvid, “The Tasawuf Wasathiyah Concept in Central Flow of Industrial Revolution 4.0: Study on the Thinking of Modern Sufism Hamka and Nasaruddin Umar,” *Tribakti* 31 (2020), <https://doi.org/https://doi.org/10.33367/tribakti.v31i1.1008>.

Tentu saja penelitian Muvid tersebut mempunyai distingsi yang besar dengan apa yang menjadi penelitian penulis pada tesis ini. Meskipun sama-sama mengusung pemikiran Nasaruddin Umar, namun fokus penelitian ini adalah Pendidikan Inklusif yang terkonsep dari tafsir ayat-ayat akidah. Selain itu, penelitian Muvid cenderung lebih menekankan pada pencarian solusi untuk masalah kekeringan spiritual masyarakat yang terjadi akibat adanya Revolusi Industri 4.0 sehingga tidak terikat dengan konteks pendidikan.

Berdasarkan pada uraian beberapa penelitian yang relevan terdahulu, maka posisi penelitian tesis ini dengan berbagai penelitian yang adalah mempunyai perbedaan dan nilai orisinalitas. Bahwa penelitian penulis tidak membicarakan pendidikan inklusif dalam pengertian sebuah sistem layanan pendidikan yang menyamaratakan siswa tanpa melihat perbedaan latarbelakang, yakni Anak Berkebutuhan Khusus (ABK) dan penyandang difable, sebagaimana penelitian Mohammad Sofwan dan Eko Puji Lestari. Penelitian penulis juga berfokus pada tafsir ayat-ayat al-Qur'an, namun tidak mengkhususkan pada surat tertentu, melainkan pada tema-tema yang menjadi pembahasan di dalam tafsir ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar. Sehingga hal tersebut menjadi pembeda dari penelitian yang dilakukan oleh Muhammad Nur Efendi, Murtadho Naufal, Asep Saripuddin, Fartkhurrohman, dan Marwan Riadi. Perbedaan yang sama juga ditemukan dari penelitian yang dilakukan oleh Nurkhasanah, Siti Kusnul Kotimah, dan Muhammad Basyrul Muvid. Menggunakan model penelitian komparasi, keduanya memfokuskan penelitiannya pada konsep pemikiran gender dan tasawuf Nasaruddin Umar secara terpisah.

Dengan demikian, penelitian tesis ini dapat dikategorikan sebagai penelitian yang baru dalam satu sisi, dan di sisi lain dapat dikategorikan penelitian lanjutan dari penelitian-penelitian sebelumnya. Pengkajian di dalam penelitian ini secara eksplisit berhubungan dengan tafsir ayat-ayat Nasaruddin Umar berdasarkan 4 tema utama, yang diambil dari sumber primer dan sekunder, yakni berasal dari berbagai buku, jurnal, artikel, dan karya ilmiah lainnya, kemudian dicari konteks relevansinya dengan pendidikan inklusif. Oleh sebab itu, dipandang layak untuk

dilanjutkan menjadi sebuah bangunan tesis yang utuh, yang mempunyai *novelty* sekaligus distingsi dengan penelitian-penelitian yang relevan sebelumnya.



BAB III

NASARUDDIN UMAR DAN METODOLOGI TAFSIR AL-QUR'AN

Secara umum, sebuah pemikiran yang datang dari seorang tokoh akan berkaitan dengan pembawa dan pemilik pemikiran tersebut. Singkatnya, untuk mendapatkan pemahaman yang benar atas sebuah pemikiran bergantung pada banyak faktor yang mengitarinya, termasuk di dalamnya adalah latar belakang keilmuan, kondisi sosial-politik, dan lain-lain. Oleh sebab itu, sangat penting sebelum mengulas tentang pemikiran Nasaruddin Umar tentang akidah dan relevansinya dengan pendidikan inklusif, akan digali terlebih dahulu latar belakang kehidupan dan lingkungan yang membentuknya, baik dari sisi akademik, historis, sosial, politik, dan budaya.

Pada bab ketiga ini, akan dijelaskan lebih jauh tentang genealogi pemikiran Nasaruddin Umar yang berisi tentang biografi, setting sosio historis, latar belakang keilmuan, karya-karya, dan perkembangan pemikirannya. Selain itu, bab ini juga akan mengeksplorasi tentang metode tafsir Nasaruddin Umar yang mempunyai keunikan sehingga memproduksi tafsir yang ramah, inklusif, moderat, dan transformatif¹⁶⁵.

A. Sketsa Biografi Nasaruddin Umar

1. Biografi dan Setting Sosial-Historis Nasaruddin Umar

Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A—selanjutnya disebut Nasaruddin Umar—merupakan seorang cendekiawan muslim yang dikenal melalui karya-karya dan jabatan yang pernah diembannya. Imam Besar Masjid Itiqlal itu termasuk ke dalam jajaran mufassir Indonesia yang secara keilmuan telah diakui kredibilitasnya baik secara akademis (melalui gelar guru besar yang diraihinya) ataupun secara normatif (melalui kelas, kajian, dan karya-karya yang diciptakan). Kepakarannya diakui salah satunya disampaikan oleh M. Quraish Shihab yang menyebut Nasaruddin Umar sebagai seorang ulama yang dengan

¹⁶⁵ Luthfi Maulana, "Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam," *Jurnal Muwazah* 9 (2017): 51.

berani menampilkan metode penafsiran yang khusus, komprehensif, dan berbeda dari kebanyakan mufassir lain¹⁶⁶.

Nasaruddin Umar lahir 63 tahun yang lalu, tepatnya pada tanggal 23 Juni 1959 M di daerah Ujung, Bone, Sulawesi Selatan. Di saat yang sama, sedang terjadi musim paceklik yang melanda wilayah Bone. Ditambah dengan kondisi sosial-politik yang sedang genting, yakni di saat pasukan TNI sedang memberantas pasukan separatis yang mencoba memberontak di wilayah Sulawesi Selatan. Pasukan gerilya yang dipimpin oleh Abdul Kahar Muzakkar mencoba untuk menempatkan wilayah Sulawesi Selatan dan sekitarnya termasuk ke dalam bagian dari Negara Islam Indonesia (NII). Sebuah pemberontakan yang sering disebut sebagai Revolusi Islam tersebut berlangsung cukup lama antara tahun 1953-1965, sebelum akhirnya Muzakkar ditangkap dan dihukum mati oleh Pemerintah Indonesia¹⁶⁷. Pada keadaan itulah lahir seorang anak yang kelak akan menjadi ulama yang dicintai seluruh umat, yakni Nasaruddin Umar.

Tentu saja, keluasan ilmu dan pencapaian yang diraih oleh Nasaruddin Umar bukan begitu saja didapatkan. Lahir dari keluarga yang sederhana, Nasaruddin Umar tumbuh dengan keuletan dan cita-cita yang besar. Ayahnya, Muhammad Umar, adalah seorang guru Sekolah Rakyat (SR) yang pada saat itu bukanlah profesi yang diuntungkan. Sedangkan ibunya, Andi Bunga Tungke adalah seorang ibu rumah tangga yang bahkan secara pendidikan tidak sampai tamat Sekolah Rakyat (SR). Diceritakan juga bahwa pernah pada beberapa saat, ibunya bekerja dengan melakukan usaha di dunia konfeksi, yakni dengan menenun sarung kemudian hasilnya dijual kepada konsumen yang memesan. Dengan keadaan yang demikian, tidak jarang pemasukan yang ada tidak cukup membiayai kehidupan rumah tangga Muhammad Umarselama sebulan lamanya.

¹⁶⁶ Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an* (Jakarta Selatan: Paramadina, 2001), xxxvii.

¹⁶⁷ Vanya Karunia Mulia Putri, "Pemberontakan Kahar Muzakkar Di Sulawesi Selatan," Kompas.com, 2021, <https://www.kompas.com/skola/read/2021/01/27/161321769/pemberontakan-kahar-muzakkar-di-sulawesi-selatan?page=all#:~:text=Kahar Muzakkar melakukan pemberontakan sebanyak,menggunakan Pancasila sebagai ideologi gerakannya.>

Namun demikian, satu hal yang dapat membantu kehidupan sehari-hari Muhammad Umar adalah adanya danau kecil (lebih tepatnya rawa) yang melingkar di sekitar dusun Matajang. Pada musim penghujan, di sekitar danau tersebut dipenuhi oleh ikan sehingga dapat membantu perekonomian rumah tangga sekaligus untuk menjadi santapan sehari-hari yang cukup. Selain itu, Muhammad Umar juga mempunyai beberapa petak sawah untuk padi dan perkebunan yang terbilang produktif sebagai pemasukan tambahan. Oleh sebab itu, selepas mengajar Muhammad Umar seringkali melanjutkan kegiatan dengan mencari ikan di danau kecil dan menggarap sawah dengan cara tradisional. Setelah mendapatkan hasil yang cukup, kemudian ibu menjualnya ke pasar setiap hari, atau melalui proses *pappetu bale* (pembeli langsung menuju ke rumah untuk selanjutnya dijual ke pasar-pasar)¹⁶⁸.

Darah ulama Nasaruddin Umar pada dasarnya merupakan warisan dari kakeknya, yakni H. Muhammad Ali Daeng Panturuh¹⁶⁹ yang disebut sebagai pendiri dan pembawa gerakan Muhammadiyah di Sulawesi Selatan¹⁷⁰. Kemudian dengan latar belakang genealogi keluarga ulama, Nasaruddin Umar mendapatkan pendidikan yang tegas dari ayahnya dan memperoleh pengajaran agama sejak dini secara bertahap. Oleh sebab itu, tidak heran jika nantinya Nasaruddin Umar banyak menimba ilmu pendidikan agama melalui jalur pesantren.

Pendidikan pertama Nasaruddin Umar diperoleh dari ayahnya, Muhammad Umar yang dengan sangat telaten mengajarkan segala hal tentang keagamaan dan kehidupan. Sebagai seorang yang mempunyai pengetahuan yang luas, ditambah peran kakeknya yang mempunyai pengaruh yang besar, Muhammad Umar dan Andi Bunga Tungke terbilang cukup disegani di kampungnya. Hal tersebut terlihat dari penerimaan masyarakat atas berdirinya Pondok Pesantren modern al-Ikhlas—termasuk menjadi salah satu promotor

¹⁶⁸ Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman* (Jakarta: PT Elex Media Computindo, 2014), 145.

¹⁶⁹ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 94.

¹⁷⁰ Luthfi Maulana, "Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam," *Jurnal Muwazah* 9 (2017): 53.

pesantren modern di wilayah Sulawesi Selatan—yang didirikan oleh Muhamamd Umar.

Pesantren yang berdiri pada tanggal 18 September 2000 ini mengambil bentuk *islamic boarding school* karena dianggap menjadi sistem yang paling komprehensif—paling tidak untuk saat ini—untuk memberikan pendidikan, pemahaman, dan penghayatan terhadap nilai-nilai keagamaan dan kebangsaan. Selain itu, kekhususan yang menjadi motor pendidikan di Pondok Pesantren modern al-Ikhlas adalah penerapan kurikulum yang integratif untuk menampung keluasan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Melalui pesantren tersebut, Muhammad Umar mencoba untuk membenahi akidah masyarakat sekitar Bone yang pada saat bersamaan sangat teguh memegang kepercayaan leluhurnya. Namun seiring berjalannya waktu, keberadaan Pondok Pesantren modern al-Ikhlas mulai mendapatkan perhatian sehingga perkembangannya sangat pesat hingga saat ini mempunyai lembaga dari RA (setingkat TK) - MA (setingkat SMA).

Ayah Nasaruddin Umar kemudian meninggal pada hari Kamis, 31 Maret 2016 lalu dengan meninggalkan harapan yang besar kepadanya. Salah satu pesan yang paling diingat oleh Nasaruddin Umar adalah bahwasanya pesantren merupakan ladang mencari keberkahan dan keutamaan, bukan mencari keuntungan materi. Maka pesan itulah yang kemudian mendarah daging dan menjadi prinsip Nasaruddin Umar dalam berkhidmah kepada umat untuk terus mencari keberkahan. Dengan pola pemikiran yang demikian dan niat yang baik, tidak heran Nasaruddin Umar dalam meniti karir senantiasa mendapatkan kemudahan dari Allah Swt.

Nasaruddin Umar kecil tumbuh di dalam pengawasan dan pendidikan ketat ayahnya, dan dari beliau-lah kemudian menginspirasi Nasaruddin Umar untuk menempuh pendidikan baik dari formal maupun non-forma. Nasaruddin Umar belajar kesederhanaan dari ayah dan ibunya, sekaligus menjadikan itu sebagai motivasi untuk belajar dengan sungguh-sungguh. Selain sosok ayah yang mempunyai peran besar di dalam kehidupan Nasaruddin Umar, ibunya pun tidak kalah memegang peran penting. Untuk membantu ekonomi keluarga,

Andi Bunga Tungke melakoni profesi sebagai penjual sayur-sayuran dan padi hasil perkebunan, sekaligus menenun sarung sutra untuk kemudian dibarter dengan barang-barang kebutuhan yang dibawa dari daerah di perbatasan.

Pengalaman yang demikian menjadikan Nasaruddin Umar begitu menghormati dan menghargai peran perempuan sebagai penopang peradaban kemanusiaan. Sebuah narasi yang pada saat itu dianggap tabu, karena perspektif yang berkembang tentang perempuan di dalam Islam—bahkan global—menjadi bias, bahkan terkesan diskriminatif. Oleh sebab itu, Nasaruddin Umar pada perkembangan berikutnya dikenal sebagai cendekiawan muslim yang memperjuangkan hak-hak perempuan dan mencoba menegaskan peran otoriter laki-laki yang hanya menguntungkan satu pihak, khususnya dilihat dari perspektif Islam. Pengalaman dan suasana yang sangat berharga sehingga membentuk diri Nasaruddin Umar mempunyai pengaruh yang luas¹⁷¹.

Sebagai seorang akademis—khususnya yang terjun dalam dunia tafsir al-Qur'an—Nasaruddin Umar dikenal banyak menyumbangkan pemikirannya dalam berbagai bidang kehidupan. Tercatat, metode tafsir yang ditawarkan oleh Nasaruddin Umar berupa integrasi metode tafsir kontemporer dan metode ilmu-ilmu sosial mampu memecahkan permasalahan kehidupan yang kompleks dan menghasilkan produk tafsir yang inklusif. Maka tidak heran kemudian tawaran Nasaruddin Umar tersebut diamini oleh para mufassir Indonesia setelahnya, dibuktikan dengan eksistensi metode tersebut saat ini untuk diterapkan.

Selain itu, Nasaruddin Umar juga dikenal sebagai seorang ulama tasawuf. Namun untuk yang kedua ini, Nasaruddin Umar tidak jarang mendapatkan *labelling* negatif dengan menuding pemikirannya sesat, liberal, dan tidak mengikuti kaidah ulama salaf. Padahal, di dalam karya-karyanya Nasaruddin Umar banyak mengikuti jejak para ulama salaf. Sedangkan pada beberapa sisi yang dianggap tidak lagi relevan diberilah solusi dengan tetap berpijak pada al-Qur'an dan hadits. Oleh sebab itu, terjadi perkembangan

¹⁷¹ Siti Khusnul Khatimah, *Gender Perspektif Pendidikan Islam Studi Komparasi Pemikiran Asghar Ali Engineer Dan Nasaruddin Umar* (Tulungagung: Akademia Pustaka, 2017), 93.

pemikiran Nasaruddin Umar dengan masuknya dimensi tasawuf yang kental sehingga menjadikan pemikirannya mempunyai nilai lebih dibandingkan pendahulunya.

Perjalanan panjang Nasaruddin Umar kemudian berlabuh pada jenjang pernikahan, yakni dengan menikahi seorang perempuan kelahiran Jakarta, 19 Juli 1968 yang bernama Helmi Halimatul Udhmah, M.Si. Dan dari pernikahannya tersebut, Nasaruddin Umar dikaruniai 3 orang anak, yang masing-masing bernama; Andi Nizar Nasaruddin Umar, Andi Rizal Nasaruddin Umar dan Cantika Najda Nasaruddin Umar. Di dalam keluarga, Nasaruddin Umar dikenal sebagai seorang yang penyayang, sabar, dan ramah terhadap siapapun.

Pemikiran-pemikiran Nasaruddin Umar yang kental dengan dimensi tasawufnya menjadi urgent untuk diterapkan pada masa sekarang. Tawarannya bagaikan oase di tengah gersangnya gunung pasir yang luas, untuk menjawab setiap problematika kehidupan dan tantangan zaman. Termasuk salah satu yang penting untuk diangkat adalah perspektif Nasaruddin Umar tentang inklusivisme Islam. Dengan tujuan untuk melawan tumbuhnya pemikiran eksklusif di dalam Islam—yang berangkat dari kesalahan dalam memahami kandungan Al-Qur'an—maka perspektif Nasaruddin Umar menjadi relevan untuk dijadikan sebagai landasan pendidikan inklusif.

2. Riwayat Pendidikan Nasaruddin Umar

Sebagaimana disebutkan sebelumnya, bahwa Nasaruddin Umar di dalam menempuh pendidikannya berupaya dididik untuk menjadi muara dari dua lautan; barat (ilmu-ilmu umum) dan timur (ilmu-ilmu agama). Oleh sebab itu, Nasaruddin Umar mendapatkan pendidikan baik dari lembaga formal maupun non-formal. Sebelum memulai pendidikannya di bangku Sekolah Dasar (SD), Nasaruddin Umar pertama-tama mendapatkan pendidikan langsung dari ayahnya, Muhammad Umar, untuk mendalami bidang agama¹⁷².

¹⁷² Saiful Amin Ghafur, *Mozaik Mufassir Al-Qur'an: Dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kaukaba, 2013), 183.

Pengetahuan dasar keislaman berupa Al-Qur'ān dan fikih menjadi materi utama yang diajarkan kepada Nasaruddin Umar kecil.

Hingga pada tahun 1960-an Nasaruddin Umar masuk ke Sekolah Dasar di salah satu sekolah negeri di kabupaten Bone untuk mendapatkan pendidikan umum. Namun belum sampai menyelesaikan pendidikannya, Nasaruddin Umar dipindahkan oleh ayahnya ke *Madrasah Ibtida'iyah* (MI) As-Sa'diyyah Sengkang, Sulawesi Selatan, tepatnya ketika Nasaruddin Umar menginjak kelas 3 SD¹⁷³. Di sinilah Nasaruddin Umar kemudian menamatkan pendidikan dasarnya, pada tahun 1970.

Pada jenjang berikutnya, Nasaruddin Umar memilih untuk tetap melanjutkan pendidikannya di tempat yang sama dan menempuh pendidikan formalnya di SMP PGA (Pendidikan Guru Agama) selama 4 tahun. Setelah lulus pada tahun 1974, Nasaruddin Umar kembali melanjutkan pendidikan formalnya di SLTA PGA di tempat yang sama dengan jangka waktu selama 2 tahun. Sehingga pada tahun 1976 Nasaruddin Umar telah menyelesaikan pendidikan formalnya, sekaligus pendidikan agama non-formal di Pondok Pesantren As-Sa'diyyah Sengkang¹⁷⁴. Inilah salah satu fase penting dalam kehidupan Nasaruddin Umar, yakni membentuk pengetahuan dalam narasi integasi keilmuan. Maka tidak heran, pada fase berikutnya Nasaruddin Umar dengan sangat cermat mampu menjelaskan logika agama dari berbagai sudut pandang.

Dirasa belum cukup, Nasaruddin Umar kemudian menempuh pendidikan S1-nya di Fakultas Syari'ah IAIN Alauddin Ujungpandang dengan memperoleh gelar Sarjana Muda pada tahun 1980. Dan 4 tahun berselang, di kampus yang sama Nasaruddin Umar mampu meraih gelar Sarjana Lengkapnya, sekaligus dikukuhkan sebagai Sarjana Teladan pada tahun 1984¹⁷⁵.

Untuk lebih mengembangkan pengetahuannya, Nasaruddin Umar pada tahun 1990 ber-*hijrah* ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta untuk menempuh

¹⁷³ Maulana, "Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam," 2017, 53.

¹⁷⁴ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, 435.

¹⁷⁵ Ghafur, *Mozaik Mufasssir Al-Qur'an: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 183.

studi Magister. Tepat 2 tahun berikutnya, pada tahun 1992 Nasaruddin Umar menyelesaikan pendidikan S2 dengan predikat ‘amat baik’ sehingga dirinya dinyatakan lulus tanpa harus menyertakan tesis¹⁷⁶. Sebetulnya sebelum Nasaruddin Umar menempuh pendidikan Magister, dirinya sudah diminta untuk membantu menjadi dewan pengajar di Fakultas Syari’ah IAIN Alauddin Ujungpandang selepas mendapatkan gelar Sarjana Lengkap. Dan di masa yang sama, Nasaruddin Umar pernah diminta untuk menjadi pebantu Dekan II di STIP (Sekolah Tinggi Ilmu Pertanian) al-Ghazali Ujungpandang antara tahun 1985-1987 sebelum akhirnya memutuskan untuk menempuh jenjang magister dan diangkat sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta nantinya¹⁷⁷.

Pada tahun 1993, Nasaruddin Umar mengambil pendidikan doktornya di tempat yang sama dalam jangka waktu 5 tahun. Di bawah bimbingan M. Quraish Shihab dan Johan Hendrik Meuleman, Nasaruddin Umar berhasil mempertahankan disertasinya yang berjudul “*Perspektif Jender dalam Al-Qur’ān*” dihadapan para penguji dan mendapatkan gelar doktor dengan mendapatkan anugerah sebagai alumni terbaik¹⁷⁸. Hasil disertasi yang kemudian dibukukan dengan judul “*Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’ān*” itulah yang nantinya menjadi *masterpiece* Nasaruddin Umar sehingga menempatkan dirinya sebagai salah satu mufassir dan cendekiawan muslim Indonesia.

Bukan tanpa alasan, penelitian disertasi Nasaruddin Umar membutuhkan waktu yang relatif lama dan kerja keras. Penelusuran terhadap sumber-sumber utama (*babon*) menjadi pilihan Nasaruddin Umar dalam mencari kredibilitas informasi dan keilmuan. Tercatat tidak kurang dari 15 negara dikunjungi selama masa penelitian disertasi,¹⁷⁹ di antaranya; Amerika Serikat, Arab Saudi, Turki, Mesir, Palestina, Korea, Jepang, dan lain-lain.

¹⁷⁶ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an Dan Hadits*, 436.

¹⁷⁷ Maulana, “Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam,” 2017, 53.

¹⁷⁸ Ghafur, *Mozaik Mufassir Al-Qur’an: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 183.

¹⁷⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, 28.

Selain itu selama menempuh program doktoral, Nasaruddin Umar juga berkesempatan menjalani *visiting student* di Mc. Gill University Canada (1993-1994), Leiden University Belanda (1994-1995), dan Paris University Prancis (1995)¹⁸⁰.

Berkat ketekukan, prinsip, doa, dan kerja keras yang tidak pernah surut, pada tanggal 12 Januari 2002 Nasaruddin Umar dikukuhkan sebagai Guru Besar (Profesor) dalam bidang Tafsir pada Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta¹⁸¹. Sejak saat itu, perjalanan karir Nasaruddin Umar semakin melejit, dibuktikan dengan dilantikannya sebagai wakil Kementerian Agama RI (2011-2014) pada periode kepemimpinan Presiden Susilo Bambang Yudhoyono. Selain itu, jabatan lain yang diembannya adalah sebagai Rektor Institut PTIQ (Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'ān) Jakarta, Imam Besar Masjid Istiqlal, dan berbagai jabatan lain.

3. Riwayat Karir Nasaruddin Umar

Pada dasarnya, riwayat karir Nasaruddin Umar bisa dilacak sejak dirinya menyelesaikan program Sarjana Lengkap di IAIN Alauddin Ujungpandang tahun 1984. Selepas itu, Nasaruddin Umar diminta untuk membantu menjadi salah satu staf pengajar di Fakultas Syariah pada kampus yang sama. Sebelum melanjutkan pendidikannya pada jenjang magister, tercatat Nasaruddin Umar juga pernah diminta menjadi pebantu Dekan II di STIP (Sekolah Tinggi Ilmu Pertanian) al-Ghazali Ujungpandang antara tahun 1985-1987 dan menjadi staf pengajar di Universitas Muslim Indonesia (UMI) Unjungpanjang pada tahun 1985-1989¹⁸².

Setelah Nasaruddin Umar menempuh studi magister, kemudian dirinya diberikan surat pindah ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Disanalah Nasaruddin Umar memulai karir sebagai seorang akademisi yang nantinya akan mengantarkan dirinya mendapatkan banyak amanah dan kepercayaan

¹⁸⁰ Mochammad Sidqi Awaliya Rahman, "Konsep Asbab An-Nuzul Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Penafsiran Ayat-Ayat Gender" (UIN Prof KH. Saifuddin Zuhri, 2021), 25.

¹⁸¹ Ghafur, *Mozaik Mufassir Al-Qur'an: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, 184.

¹⁸² Maulana, "Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam," 2017, 53.

untuk mengemban berbagai jabatan penting. Tercatat pada tahun 1988-1999 Nasaruddidin Umar langsung mendapatkan kepercayaan untuk menjadi Ketua Ekstensi Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Di saat yang sama pula, tepatnya pada tahun 1987 Nasaruddin Umar juga diminta untuk menjadi salah satu staf pengajar pada program Pascasarjana Universitas Indonesia (UI) sekaligus menjadi ketua prodi (kaprodi) pada jurusan Studi Wanita.

Kecintaan Nasaruddin Umar dan kepeduliannya pada pendidikan anak bangsa membuatnya menerima banyak tawaran mengajar di sekitar Ibu Kota Jakarta. Kepedulian tersebut semakin nampak ketika pada tahun 1993 Nasaruddin Umar menjadi salah satu staf pengajar pada program Pascasarjana Universitas Paramadina Mulya Jakarta. Hal itulah yang menjadi salah satu alasan penunjukan Nasaruddin Umar menjadi Sekretaris Umum Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan (1992), Wakil Ketua Yayasan Wakaf Paramadina Jakarta (1999), dan Ketua Pemberdayaan Sosial dan Perempuan ICMi Pusat (2002).

Pengalaman dan kecakapan yang dimiliki oleh Nasaruddin Umar seolah menarik berbagai kalangan untuk menjujuknya dalam banyak jabatan penting. Tidak butuh waktu lama, pada tahun 1998-2000 bahkan Nasaruddin Umar pernah menduduki jabatan sebagai pembantu rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada periode kepemimpinan Prof. Dr. Azyumardi Azra, M.Phil., M.A., CBE. Dan di saat yang sama, Nasaruddin Umar ditunjuk sebagai Direktur Eksekutif alih status IAIN menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta¹⁸³. Sebelumnya, Nasaruddin Umar juga mengemban amanah sebagai Direktur SLTP dan SLTA Pondok Pesantren Madinah Ujungpandang (1987-1989), Wakil Direktur Pendidikan dan Pelatihan Sarjana Pendamping Purna Waktu (SP2W) (1994-1997), dan pada waktu yang bersamaan menjadi bagian dari pelaksana Program Inpres Desa Tertinggal (IDT).

¹⁸³ Tim Penulis Buku 40 Tahun PTIQ, *PTIQ Dan Tokohnya* (Jakarta: Institut PTIQ, 2011),

Satu jabatan yang tidak kalah penting diemban oleh Nasaruddin Umar adalah di saat dirinya ditunjuk oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) untuk menjadi Wakil Menteri Agama RI pada periode tahun 2011-2014. Selama 3 tahun menjabat, Nasaruddin Umar disebut tidak pernah absen untuk memberikan ceramah dan membaca doa pada setiap acara kenegaraan yang dihadiri oleh SBY. Bukan tanpa sebab, perkenalan antara Nasaruddin Umar dan SBY sudah berlangsung cukup lama, yakni sejak Presiden ke-6 RI itu masih menjadi bagian dari Tentara Nasional Indonesia (TNI) berpangkat Kolonel¹⁸⁴.

Tidak berhenti di sana, kontribusi lain yang tidak kalah penting dalam dunia pendidikan adalah saat dirinya menjabat sebagai Rektor PTIQ Jakarta. Pada tahun 2004, PTIQ sedang mencari sosok yang ideal untuk menduduki jabatan Rektor menggantikan Chatibul Umam yang telah menjabat selama dua periode sejak 1996. Nama Nasaruddin Umar kemudian santer diajukan oleh Umam, untuk meneruskan estafet kepemimpinan. Pada awalnya, Nasaruddin Umar dianggap tidak layak dan mampu mengemban amanah besar tersebut. Hal itu tidaklah mengherankan karena di lingkungan PTIQ nama Nasaruddin Umar tidak begitu populer, mengingat dirinya bukan sebagai alumni. Namun Umam sangat yakin bahwa Nasaruddin Umar mampu membawa PTIQ menjadi salah satu perguruan tinggi yang besar nantinya.

Bukan tanpa alasan, perhatian Umam kepada Nasaruddin Umar disebut karena dirinya mempunyai karakter dan visi yang sama dengan PTIQ. Sebagai seorang yang bergelut dalam bidang *Qur'anic Studies* dan pengalamannya dalam dunia pendidikan tentu Nasaruddin Umar mempunyai kapasitas untuk mengembangkan PTIQ. Bahkan sebelumnya Nasaruddin Umar pernah menduduki jabatan sebagai Wakil Direktur di PSQ (Pusat Studi Al-Qur'an) sebagai lembaga yang didirikan oleh M. Quraish Shihab yang fokus dalam pengembangan dan kajian Al-Qur'an.

¹⁸⁴ Sabrina Asril, "Mengenal Lebih Dekat Pembaca Doa Favorit SBY," Kompas.com, 2014.

Sebagai seorang ulama, peran kontribusi Nasaruddin Umar tidak hanya berpusat pada bidang akademis. Masih dalam lingkup pendidikan dan pengembangan masyarakat, Nasaruddin Umar dikenal sebagai tokoh aktivis masjid. Dirinya memilih tinggal dan memakmurkan masjid saat menempuh studi sebagai mahasiswa sekaligus memberikan ceramah-ceramah keagamaan. Hal tersebut dilakoninya hingga saat ini, dan membawa Nasaruddin Umar mengemban amanah sebagai Imam Besar Institut PTIQ sejak tahun 2016 setelah ditunjuk oleh Presiden Joko Widodo menggantikan Prof. Dr. KH. Ali Musthafa Ya'qub. Karakter yang kental dari setiap kajian dan pemikiran Nasaruddin Umar adalah dimensi tasawuf dengan meleburkannya pada banyak keilmuan, termasuk di dalamnya tentang perspektif akidah dan inklusivisme.

Semenjak ditunjuk sebagai Imam Besar Masjid Istiqlal, Nasaruddin Umar mempunyai semangat untuk mengembalikan peran masjid sebagai perekat kebangsaan dan kemanusiaan. Menurutnya, Indonesia merupakan salah satu referensi toleransi dunia. Hal ini disebabkan karena Indonesia merupakan negara muktikultural dengan ragam bahasa, budaya, agama, bahkan aliran kepercayaan. Namun perbedaan tersebut justru bisa menjadi kekuatan besar ketika agama menjadi pemersatu, seandainya masing-masing dari pemeluknya lebih mengutamakan dialog antar agama untuk menemukan keserasian (*kalimātun sawa*) dan berbesar hati untuk menghargai perbedaan tanpa harus saling menyalahkan. Singkatnya, ketika pemeluk agama mempunyai sikap inklusif, maka kedamaian hidup dapat diharapkan untuk saling berdampingan. Di antara jalan untuk membentuk sikap dan karakter inklusif adalah melalui ruang pendidikan. Inilah salah satu pentingnya perspektif akidah dalam mengembangkan pendidikan tasawuf, dan pemikiran Nasaruddin Umar dipandang mampu untuk menjawab tantangan tersebut.

Tidak berhenti di sana, Nasaruddin Umar pada tahun 2019 me-*launching* NUO (Nasaruddin Umar Office) di daerah Jakarta selatan yang bertujuan untuk menebarkan kerahamahan, ketenangan, kedamaian, dan inklusivitas kepada seluruh bangsa Indonesia tanpa membedakan etnik. Lembaga yang didirikan dengan memiliki 17 program utama berfokus pada

kajian tentang deradikalisasi, *counter* terhadap gerakan eksklusif-terorisme, pesantren diaspora, dan beberapa dialog lain yang pada saat ini menjadi penting untuk disuarakan.

Dukungan datang dari berbagai pihak, tidak terkecuali dari pemerintah yang menggandeng NUO sebagai bagian penting untuk melakukan survey dan kajian dalam kaitannya tentang pengembangan paradigma inklusif sekaligus membendung arus eksklusivitas pemikiran. Oleh sebab itu, diambillah para pakar untuk mengisi pos-pos dialog di NUO, seperti; Nasaruddin Umar, Farid F. Saenong, Hamka Hasan, Saefuddin Zuhri, dan lain-lain. Sekian obsesi Nasaruddin Umar di atas, menempatkan dirinya sebagai salah satu tokoh yang sangat fenomenal dalam memperjuangkan toleransi, multikulturalisme, dan inklusivimse.

4. Karya dan Penghargaan Nasaruddin Umar

Sebagai seorang akademisi dan ulama yang mempunyai kegiatan sangat padat, namun tidak menghalangi Nasaruddin Umar untuk membuah karya pemikirannya dalam bentuk tulisan. Nasaruddin Umar dikenal sebagai seorang yang produktif dalam menghasilkan karya tulis, dan tidak sedikit hasil pemikirannya dijadikan sebagai rujukan bagi penelitian berikutnya.

Saubani menjelaskan bahwa terdapat sekitar 60 judul yang tersebar baik di dalam jurnal, makalah, buku, catatan, dan lain-lain yang ditulis oleh Nasaruddin Umar, dan sebagian yang lain belum sempat dibukukan¹⁸⁵. Tema-tema yang menjadi objek penelitian Nasaruddin Umar tidak hanya berpusat pada satu topik, namun meluas terkait dengan banyak persoalan. Di antara tema yang menjadi perhatian Nasaruddin Umar adalah tentang gender, pendidikan, kebangsaan, akidah, dan tasawuf (saat ini menjadi konsentrasi utamanya).

Di antara tulisan Nasaruddin Umar yang sudah dipublikasikan adalah sebagai berikut¹⁸⁶;

¹⁸⁵ Andri Saubani, "Nasaruddin Umar Rilis 20 Buku, Islam Nusantara Salah Satunya," *Republika.co.id*, 2019, <https://republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/19/06/24/ptkt71409-nasaruddin-umar-rilis-20-buku-islam-nusantara-salah-satunya>.

¹⁸⁶ Muhamad Al-Muizul Kahfi, "Deradikalisasi Quranik Sebuah Perspektif Nasaruddin Umar" (Institut PTIQ Jakarta, 2021), 102–9.

- a. *Antropologi Jilbab dalam Perspektif Feminisme dan Penafsiran Islam* (Diktat) Yayasan Islam Paramadina [1999]
- b. *Pengantar Sosiologi Jender dalam Studi Intensif Jender dan Islam*, “Forum Muslim Utama Jakarta” [1997]
- c. *Analisis Kontekstual Teks-Teks Ajaran Islam Tentang Hubungan Laki-Laki dan Perempuan*, “Pusat Kajian Studi Wanita IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta” [1998]
- d. *Teologi Menstruasi: Antara Mitos dan Mitologi dan Kitab Suci*, dalam jurnal *Ulumul Qur'an* No.2 Vol. 06 [1995]
- e. *Citra Diri Wanita Islam dalam Perjalanan Sejarah*, *Majalah Femina*, No. 17 Vol. 24 [1996]
- f. *Bias Jender Dalam Pemahaman Agama*, *Jurnal Perempuan*, Edisi No. 3 Mei/Juni [1997]
- g. *Perspektif Jender dalam Islam*, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol, 01 No. 01 [1998]
- h. *Kodrat Perempuan dalam Perspektif Al-Qur'an*, *Jurnal Studi Warta Perempuan*, No.01 Vol .05 [1997]
- i. *Kodrat Perempuan dalam Islam*, oleh Lembaga Kajian Agama dan Jender (LKAJ), Solidaritas Perempuan, dan The Asia Foundation [1999]
- j. *Ideologi Gender: Telaah Fenomena Emansipasi dan Feminisme*, Seminar Pekan Muharam 1417 H, Bekasi [1996]
- k. *Analisis Jender dalam Islam, Alternatif Menuju Transformasi Sosial*, Seminar Nasional Analisis Jender dan Transformasi Sosial, “Forum Studi Islam Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta”, [1996]
- l. *Bias Gender Dalam Pemahaman Teks Keagamaan*, Seminar Nasional tentang Bias Gender dalam Dakwah: Transformasi Nilai Kemitraan Wanita-Pria dalam Masyarakat, Yogyakarta [1997]
- m. *Prinsip-prinsip Kesehatan Gender dalam Al-Qur'an*, Seminar Nasional “HUT PSW Universitas Muhammadiyah”, Jakarta [1998]

- n. *Pergeseran dan Peningkatan Gerakan Gender Abad 21: Kritik dan Aksi*, Sarasehan Nasional dan Silaturahmi keluarga Alumni Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), [1997]
- o. *Kodrat Perempuan dalam Islam*, oleh Kajian Agama dan Jender (LKAJ), Solidaritas Perempuan, dan The Asia Foundation, Desember [1999]
- p. *Kodrat Perempuan dalam Islam Serial Perempuan*, Buku Kedua serial Perempuan, PT. Fikahati Aneska, Jakarta, [2000]
- q. *Argumentasi Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Paramadina [2001]
- r. *Al-Qur'an Untuk Perempuan*, Teater Utan Kayu Jakarta, [2002]
- s. *Teologi Jender Antara Mitos dan Teks Kitab Suci*, Penerbit Pustaka Cicero [2003]
- t. *Pintu-Pintu Menuju Kebahagiaan*, [2008]
- u. *100+ Kesalahan dalam Haji & Umroh*, [2008]
- v. *The Spirtuality Of Name Merajut Kebahagiaan Hidup dengan Nama-Nama Allah*, Al-Gazali Center [2008]
- w. *Fiqih Untuk Wanita*, Serambi Hikmah [2010]
- x. *Rethinking Pesantren*, PT. Elex Media Komputindo [2014]
- y. *Ketika Fiqih Membela Perempuan*, PT. Elex Media Komputindo [2014]
- z. *Tasawuf Modern Jalan Mengenal dan Mendekatkan diri Kepada Allah SWT*, Republika Penerbit [2014]
- aa. *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*, PT. Elex Media Komputindo [2014]
- bb. *Islam Fungsional: Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, PT. Elex Media Koptindo [2014]
- cc. *Menuai Fadhilah Dunia Menuai Berkah Akhirat*, PT. Elex Media Komputindo [2014]
- dd. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an dan Hadis*, PT. Elex Media Komputindo [2014]
- ee. *Khutbah-Khutbah Imam Besar*, Penerbit Pustaka IIMaN [2018]
- ff. *Shalat Sufistik Meresapi Makna tersirat Gerakan dan Bacaan Shalat*, diterbitkan oleh Penerbit Alvabet [2019]

- gg. *Teologi Korupsi*, diterbitkan oleh PT. Elex Media [2019]
- hh. *Jihad Melawan Religious Hate Speech*, diterbitkan oleh PT. Elex Media [2019]
- ii. *Allah Tujuan Kita Mendekati Allah Untuk Meraih Kebahagiaan Hakiki*, Alifia Books [2019]
- jj. *Islam Nusantara Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia*, PT. Elex Media Koputindo [2019]
- kk. *Geliat Islam di Negeri Non Muslim Sebuah Catatan Perjalanan*, Penerbit Alvabet [2019]
- ll. *Kotemplasi Ramadan*, Penerbit Amzah [2020]
- mm. *Geliat Islam di Amerika Serikat*, Penerbit Amzah [2020]
- nn. *Maqam-Maqam Spiritual Pendakian Menuju Tuhan*, Media Indonesia [2021]
- oo. *Menelisik Hakikat Silaturahmi*, Gramedia [2021]
- pp. *Menyelami Seluk-Beluk Makrifat*, Gramedia 2021]
- qq. *Memberdayakan Umat Berbasis Masjid*, Gramedia [2021]
- rr. *Memahami Al-Qur'an Di Masa Post-Truth*, Gramedia [2021]
- ss. *Menjalani Hidup Salikin*, Gramedia [2021]
- tt. Dan lain-lain.

Selain karya-karyanya yang diakui sebagai rujukan kajian akademik, Nasaruddin Umar juga tidak kurang mendapatkan beberapa penghargaan atas jasa dan kontribusinya dalam banyak bidang. Di antara penghargaan yang pernah diterima oleh Nasaruddin Umar adalah; Sarjana teladan IAIN Alauddin Ujungpandang [1984], Alumni/Doktor Terbaik IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta [1999], Profil Eksekutif Dan Pengusaha Indonesia [2001], Bintang Karya Satya [2001], ASEAN Best Excecutive Awards [2002], Penulis Kolom Terbanyak MURI [2021], Soetandyo Award FISIP UNAIR [2021], Tokoh Pemersatu dan Penyeluk Bangsa [2022], dan lain-lain.

B. Metodologi Penafsiran Nasaruddin Umar

Al-Qur'ān bagi umat Islam merupakan sebuah *mu'jizat* di mana tidak ada satu kitab satupun yang menandingi kekuatannya. Kekuatan tersebut dapat muncul dilihat dari dua sisi; (1) internal, yakni karena aspek estetis dari Al-Qur'ān yang mampu memberikan rasa takjub bagi psikologi pembaca, sebagaimana diungkapkan oleh Sayyid Quthub dengan redaksi *mashurun bi Al-Qur'ān* (tersihir oleh Al-Qur'ān). (2) eksternal, kesempurnaan Al-Qur'ān dimunculkan oleh para ulama melalui karya-karya tafsirnya. Dalam hal ini, para ulama melakukan analisis dan kajian terhadap setiap bagian dari Al-Qur'ān dan menghasilkan karya tafsir yang masing-masing mempunyai perbedaan dalam hal aliran, metode, corak, dan karakternya¹⁸⁷.

Nasaruddin Umar adalah seorang cendekiawan muslim Indonesia dan seorang mufasir yang mempunyai kredibilitas dalam menginterpretasi Al-Qur'ān. Melalui banyak karyanya, Nasaruddin Umar berupaya untuk terus menghadirkan Al-Qur'ān dalam setiap aspek kehidupan. Hal ini terbukti dari sekian karyanya yang mencoba melihat perspektif Al-Qur'ān untuk membaca kehidupan secara luas, seperti *Argumentasi Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur'ān* [2001], *Fiqh Untuk Wanita* [2010], *Rethinking Pesantren* [2014], *Islam Fungsional* [2014], *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'ān dan Hadis* [2014], *Menelisis Hakikat Silaturahmi* [2021], dan lain-lain.

Meskipun secara umum alur pemikiran Nasaruddin Umar dapat dikelompokkan menjadi tiga tema besar; gender, tauhid, dan tasawuf, namun tentu akan terjadi distorsi pemikiran apabila ide-ide besar Nasaruddin Umar hanya dibatasi pada tiga tema tersebut. Hal ini disebabkan karena Nasaruddin Umar mencoba untuk memposisikan agama sebagai daya penyatu (*santripetal*) sehingga pembacaan terhadap kitab secara positif menjadi kebutuhan¹⁸⁸. Dalam rangka mencapai tujuan tersebut, Nasaruddin Umar kemudian membuat serangkaian metodologi penafsiran yang pada satu sisi mengikuti *manhaj salaf* dengan mengutip berbagai dalil-dalil *naqli* dan di sisi yang lain mencoba

¹⁸⁷ Nasaruddin Umar, *Ulumul Quran: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al Quran*, ed. Muhammad Nasir (Jakarta Selatan: Al-Ghazali Center, 2008), xi.

¹⁸⁸ Umar, *Islam Fungsional Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, 3.

mengintegrasikan dengan pendekatan-pendekatan kontemporer. Menurut Nasaruddin Umar, integrasi ini menjadi relevan karena terdapat sintesis disiplin ilmu tafsir dan disiplin ilmu sosial¹⁸⁹. Maka di dalam bab ini akan dijabarkan tentang metodologi penafsiran Nasaruddin Umar.

1. Metode Penafsiran Nasaruddin Umar

Nasaruddin Umar di dalam sekian karyanya tidak memberikan penafsiran terhadap keseluruhan ayat berdasarkan *tartib mushafi* sebagaimana banyak para mufasir melakukan. Kecenderungan Nasaruddin Umar dalam menafsirkan adalah dengan melakukan pelacakan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis di dalam satu topik yang sama, kemudian menghimpunnya untuk dianalisis sehingga menjadi satu kesatuan konsep yang utuh¹⁹⁰.

Pemilihan metode yang demikian tentu bukan tanpa alasan, sebagaimana dijelaskan oleh Suma bahwa pada konteks zaman sekarang terdapat kebutuhan mendesak oleh umat dalam menghadapi problematika yang semakin kompleks¹⁹¹. Oleh sebab itu, diperlukan bimbingan dalam perspektif Al-Qur'an yang dapat mencangkup keseluruhan jawaban yang dibutuhkan, di mana tentu keadaan yang mendesak demikian tidak dapat dipenuhi di dalam model tafsir per-ayat.

Melalui model yang demikian, dapat diketahui bahwa metode penafsiran yang digunakan oleh Nasaruddin Umar adalah menggunakan metode tematik (*maudū'i*), yakni sebuah metode yang memfokuskan interpretasi kepada tema-tema tertentu, kemudian menghimpun perspektif Al-Qur'an berkaitan dengan tema tersebut dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang mempunyai makna serupa untuk dianalisis ayat per-ayat. Selain itu, penjelasan diperkaya dengan uraian yang mendukung penjelasan tema tersebut dari hadits-hadits Nabi Muhammad Saw, *qaul saḥabat*, *asar tabīn*, dan dalil-lail lain untuk berikutnya disimpulkan dalam satu kesatuan yang utuh¹⁹².

¹⁸⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, 30.

¹⁹⁰ Umar, 29.

¹⁹¹ Suma, *Ulumul Quran*, 393.

¹⁹² Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, ed. Abdul Syakur (Tangerang: Lentera Hati,

Nasaruddin Umar menggunakan metode tematik (*mauḍū'i*) sebagai dominasi di dalam penafsiran Al-Qur'ān karena dianggap lebih relevan untuk menjawab problematika umat dan kebutuhan zaman¹⁹³.

Sebagaimana diketahui, di dalam ilmu tafsir dikenal beberapa metode yang relevan untuk digunakan dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'ān. Dua di antaranya yang banyak digunakan adalah tematik (*mauḍū'i*) dan metode *tahīlī*, yakni metode penafsiran yang didasarkan pada kronologis urutan ayat di dalam mushaf Al-Qur'ān (*tartīb muṣḥafī*). Khusus pada bentuk metode yang kedua ini, penjelasan dan pemahaman ayat akan sangat bergantung pada konteks urutan ayat. Meskipun Nasaruddin Umar menggunakan metode tematik (*mauḍū'i*) di dalam penafsirannya, namun dirinya menyadari bahwa baik metode tematik (*mauḍū'i*) ataupun *tahīlī* masing-masing mempunyai kelebihan dan kelemahan. Metode *tahīlī* misalnya, secara umum penjelasan akan bersifat menyeluruh dan komprehensif namun dinilai terlalu panjang dan tidak konseptual. Sedangkan metode tematik (*mauḍū'i*) pembahasan secara umum bersifat konseptual namun pemahaman yang digambarkan cenderung anatomis berdasarkan topik tertentu saja¹⁹⁴.

Penggunaan metode tematik (*mauḍū'i*) Nasaruddin Umar dapat dilihat paling tidak pada tiga karakter;

Pertama, adanya pemilihan beberapa tema dalam perspektif Al-Qur'ān pada beberapa karya buku atau artikel Nasaruddin Umar. Pada bagian pertama ini, Nasaruddin Umar menyajikan dua bentuk tematis;

(a) Berisi satu tema khusus dalam satu buku yang sama dan saling berkaitan, di dalamnya memuat berbagai analisis yang dibutuhkan untuk membuat kesimpulan yang menyeluruh, tuntas, komprehensif terkait dengan tema yang dibahas. Karya yang dapat ditunjuk untuk dikategorikan pada bagian ini adalah buku "*Menelisik Hakikat Silaturrahim*"¹⁹⁵.

2013), 385,
https://books.google.co.id/books/about/Kaidah_Tafsir.html?id=E0vZDwAAQBAJ&redir_esc=y.

¹⁹³ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, 30.

¹⁹⁴ Umar, 29.

¹⁹⁵ Umar, *Menelisik Hakikat Silaturrahim*.

(b) Berisi sekian tema yang beragam tanpa terkait antara satu dan yang lainnya dengan kesimpulan masing-masing berdasarkan oada pandangan Al-Qur'ān. Karya yang dapat ditunjuk untuk dikategorikan pada bagian ini buku “*Memahami Al-Qur'an di Masa Post-Truth*”, yang menghimpun banyak tema yang disinggung di dalam Al-Qur'an, seperti; Keajaiban Ilmiah Dalam Al-Qur'ān, Pesan-Pesan Langit Dalam Al-Qur'ān, Perempuan Dalam Al-Qur'ān, dan lain-lain¹⁹⁶.

Kedua, dalam menyajikan ayat-ayat yang setema Nasaruddin Umar cenderung menampilkan ayat bukan berdasarkan urutan mushaf Al-Qur'ān (*tartīb muṣṣhafī*) namun berdasarkan turunya ayat (*tartīb nuzūli*) di mana hal ini berbeda dengan model tafsir *tahīli*. Kebutuhan untuk menyajikan ayat berdasarkan runtutan turunya Al-Qur'ān (*tartīb nuzūli*) di dalam model tafsir tematik (*maudū'i*) adalah karena tidak jarang Al-Qur'ān dalam menetapkan sebuah hukum dan pandangannya dilakukan secara bertahap. Artinya, pandangan Al-Qur'an pada sebuah hukum dan tema tertentu dilakukan melalui proses atau pentahapan yang panjang¹⁹⁷. Sehingga analisis yang hanya didasarkan pada urutan mushaf tidak dapat menggambarkan secara utuh terkait dengan pandangan Al-Qur'ān, melainkan berdasarkan turunya ayat (*makiyyah - madaniyyah*).

Nasaruddin Umar misalnya ketika menjelaskan tentang perspektif *jihad* di dalam Al-Qur'an. Al-Baqi mengatakan bahwa term *jihād* disebut di dalam Al-Qur'an sebanyak 41x dengan semua derivasinya¹⁹⁸ dan terdiri dari 30 ayat yang berbeda. Dari keseluruhan ayat tersebut, Nasaruddin Umar menyajikan berdasarkan konteks turunya Al-Qur'ān ke dalam dua fase; 6 ayat tergolong masuk ke dalam fase Makkah, dan 24 ayat lainnya termasuk fase Madinah.

Pada fase Makkah, konteks *jihād* yang dimaksud adalah sama sekali tidak berkaitan dengan peperangan fisik. Karena pada masa itu, Nabi

¹⁹⁶ Nasaruddin Umar, *Memahami Al-Qur'an Di Masa Post-Truth* (Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2021), vi–vii.

¹⁹⁷ Umar, *Ulumul Quran: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al Quran*, 87.

¹⁹⁸ Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahros Li Alfadz Al-Qur'an Al-Kariim*, 332–33.

Muhammad Saw tidak sekalipun terlibat peperangan yang menghadapkan antara pasukan kaum muslim dan kafir *Quraisy*. Senada dengan pendapat Syaikh Saïd al-Asmāwi yang mengatakan bahwa konteks *jihād* pada fase Makkah adalah upaya kesungguhan setiap muslim dalam menjaga keimanan dan bersabar dalam menghadapi gangguan dari kafir *Quraisy*. Oleh sebab itu, Nasaruddin Umar menyebut fase ini sebagai *jihād* spiritual¹⁹⁹.

Adapun pada fase Madinah, konteks *jihād* yang dimaksud bukan saja hanya sebatas peperangan fisik dan bersejata (*armed jihād*), namun segala upaya yang dilakukan dalam rangka mempertahankan diri—baik dalam makna invidiu, kelompok, maupun wilayah—dari dominasi orang-orang kafir. Oleh sebab itu secara singkat dapat disimpulkan bahwa perspektif *jihād* dalam Al-Qur'an berdasarkan fase Makkah dan Madinah menggambarkan adanya perubahan, yakni berawal dari *jihad* spiritual (*religious*) menuju *jihād* fisik dalam rangka mempertahankan keselamatan (*defence*)²⁰⁰. Demikian, pentingnya melakukan kategorisasi ayat yang berdasarkan runtutan turunnya Al-Qur'an (*tartīb nuzūli*) menurut Nasaruddin Umar adalah untuk melihat *munasabah*, tahap hukum dan dominasi Al-Qur'an dalam memaknai perspektif tertentu.

Ketiga, penafsiran ayat yang tidak tuntas karena hanya menjelaskan topik atau pokok yang dimaksud. Umumnya, di dalam tafsir *tahfīli* seorang mufasir akan menjelaskan keseluruhan kandungan yang dimuat pada satu ayat yang sedang dikaji. Misalkan pada *Q.S. al-Baqarah* [2] ayat 219;

﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِمَّنْ نَّفَعِيهِمَا ۗ

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ ۗ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ۗ

“Mereka bertanya kepadamu (Nabi Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, “Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. (Akan tetapi,) dosa keduanya lebih besar daripada manfaatnya.” Mereka (juga) bertanya kepadamu (tentang)

¹⁹⁹ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 97.

²⁰⁰ Umar, 109.

apa yang mereka infakkan. Katakanlah, “(Yang diinfakkan adalah kelebihan (dari apa yang diperlukan).” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu berpikir”

Umumnya seorang mufasir yang menggunakan model *tahlili* paling tidak akan menjelaskan minimal tentang 3 persoalan pokok dalam ayat tersebut, yakni; *khamr* (minuman keras), *maisir* (perjudian), dan nafkah (*infāq*)²⁰¹. Namun di sini Nasaruddin Umar cenderung untuk memilih satu pembahasan di antara beberapa tema yang termuat di dalam Al-Qur’ān sesuai dengan kebutuhan penjelasan yang hendak dihimpun dalam menyajikan perspektif Al-Qur’ān.

Misalnya ketika Nasaruddin Umar hendak menjelaskan tentang tahapan bagi umat Islam dalam menghadapi gangguan dari orang-orang kafir yakni pada tahap kedua dengan cara melakukan perdebatan-perdebatan yang *aḥsan* (sangat baik). Dengan mengutip *Q.S. An-Nahl*[16] ayat 125, Nasaruddin Umar mengambil dalil pendapatnya tersebut. Padahal di dalam ayat itu Allah Swt membicarakan banyak hal termasuk berkaitan dengan kesesatan dan petunjuk (*hudan*), sebagai berikut;

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah⁴²⁴ dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk”.

Meski demikian, dalam melakukan langkah-langkah operasional metode tematik (*mauḍū’i*) Nasaruddin Umar cenderung mempunyai perbedaan dalam merumuskan beberapa kaidah. Sebagaimana diketahui, dalam sejarahnya metode tematik (*mauḍū’i*) pertama kali dipopulerkan oleh ‘Abdul Hayy al-Farmawī (Ketua Jurusan Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin,

²⁰¹ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*, 380.

Universitas Al-Azhar Kairo) disertai dengan langkah-langkah operasional²⁰². Namun demikian, terdapat beberapa kekeliruan yang tidak jarang dilakukan oleh para mufasir—sehingga diperlukan beberapa catatan yang penting dalam penggunaan metode tematik (*maudū'i*)—di antaranya adalah²⁰³;

Pertama, mufasir seringkali dalam menghadirkan sebuah ayat cenderung parsial, *ad hoc*, dan berdiri sendiri. Padahal setiap ayat mempunyai ide-ide besar yang dikandungnya, untuk kemudian dihubungkan antara satu ide dengan ide-ide yang lain dalam rangka menyajikan satu kesimpulan yang utuh perspektif Al-Qur'an. Misalnya pada ayat yang dikenal sebagai ayat pedang, yakni *Q.S. at-Taubah* [9] ayat 5 yang berbunyi;

فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Apabila bulan-bulan haram telah berlalu, bunuhlah (dalam peperangan) orang-orang musyrik di mana saja kamu temui! Tangkaplah dan kepunglah mereka serta awasilah di setiap tempat pengintaian! Jika mereka bertobat dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat, berilah mereka kebebasan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang”.

Ayat tersebut secara tersurat menjelaskan tentang adanya perintah membunuh (berperang) bagi orang-orang yang musyrik di manapun berada sampai mereka mau memeluk Islam. Namun apabila ditelusuri pada ayat-ayat lain di dalam Al-Qur'an yang membahas tentang peperangan justru Islam memperkenalkan tentang konsep *qital* (perang) dalam rangka untuk mempertahankan diri ketika terjadi penganiayaan atau dalam tujuan untuk membela orang-orang yang tertindas.

Tentu saja kesimpulan di antara keduanya sangat bertolak-belakang, dan menunjukkan bahwa pemahaman ayat secara parsial dapat menimbulkan kesan yang berbeda dengan maksud Al-Qur'an yang sesungguhnya. Dalam hal

²⁰² Suma, *Ulumul Quran*, 391.

²⁰³ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, 390.

ini, kejelian mufasir dalam melihat hubungan antar ide di dalam ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tertentu menjadi hal penting.

Kedua, penggunaan metode tematik (*maudū'i*) ditujukan dalam rangka untuk melihat pentahapan di dalam Al-Qur'an yang seringkali tidak dapat dijelaskan dengan menggunakan metode *tahfili*.

Ketiga, mufasir tidak jarang keliru dalam menempatkan kaidah-kaidah tafsir dalam rangka melihat perspektif Al-Qur'an. Hal ini disebabkan karena kelalaian mufasir ketika memasukkan banyak hidangan makna dan kandungan ayat yang pada hakikatnya tidak berkaitan dengan tema yang dibahas. Di antara satu kesalahan umum yang akan berdampak pada hasil penafsiran yang tidak sesuai dengan maksud utama Al-Qur'an adalah penggunaan kaidah *al-ibratu bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabab* (patokan dalam memahami kandungan ayat dilihat berdasarkan lafadz-nya yang bersifat 'ām (umum), bukan berdasarkan sebabnya yang khusus) pada keseluruhan ayat Al-Qur'an.

Padahal pada beberapa tema yang dibahas di dalam Al-Qur'an terdapat sekian tema yang mempunyai dominasi adanya riwayat *asbaab an-nuzul* yang tegas dan mengandung konteks penurunan ayat (*siyāq*). Dalam keadaan demikian, yang tepat adalah penggunaan kaidah *al-'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz* (patokan dalam memahami kandungan ayat (dilihat) berdasarkan sebabnya yang khusus, bukan berdasar pada lafaznya yang bersifat 'ām (umum). Di antara ayat yang mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl* tegas dan mengandung konteks penurunan ayat (*siyāq*) adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan gender, peperangan, akidah, dan lain-lain.

Misalnya terdapat ayat yang seringkali dijadikan sebagai justifikasi dominasi laki-laki atas perempuan secara mutlak dan terjadi distorsi di dalam hubungan kemitraan. Mereka berdasar pada *Q.S. An-Nisā* [4] ayat 34 yang berbunyi;

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ

Laki-laki (suami) adalah pemimpin (qawwam) atas para perempuan (istri) karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang

lain (perempuan) dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari hartanya...”.

Pada dasarnya ayat tersebut turun dalam konteks menjelaskan sebuah kasus suatu rumah tangga (problematika keluarga) yang diadukan kepada Nabi Muhammad Saw. Kemudian Allah Swt menurunkan ayat tersebut sebagai jawaban, di mana tentu jawaban tersebut pada beberapa kasus yang lain tidak dapat dilakukan generalisasi kecuali terdapat kesamaan sebab. Nasaruddin Umar juga menyebut bahwa dalam lanjutan ayat tersebut terdapat *muqoyyad* yang secara eksplisit menyebut bahwa kepemimpinan seseorang (*maskulinitas*) adalah melalui kriteria; mempunyai potensi dan kelebihan²⁰⁴. Oleh sebab itu, melalui kaidah *al-‘ibratu bi khusūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafz* ayat di atas tidak dapat digunakan untuk melakukan dominasi laki-laki—terlebih diskriminasi—terhadap perempuan.

Oleh sebab itu, dalam melakukan langkah-langkah operasional penggunaan metode tematik (*maudū’i*), Nasaruddin Umar di dalam karyakaryanya merumuskan kaidah-kaidah umum. Berdasarkan sumbernya, beberapa kaidah yang dirumuskan tadi berasal dari para ulama *salaf* yang nantinya dibuat sekian rumusan untuk memberikan batasan-batasan kepada seorang mufasir dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur’ān.

Sedangkan sebagian yang lain merupakan rumusan yang ditawarkan oleh Nasaruddin Umar dengan memperhatikan bahwa terdapat hubungan yang bersinggungan antara disiplin ilmu tafsir dan ilmu sosial²⁰⁵ sehingga perpaduan antara metode tafsir *salaf* dan kontemporer yakni berupa pendekatan ilmu-ilmu sosial menjadi hal yang relevan²⁰⁶. Di antara yang menjadi rumusan Nasaruddin Umar dalam mengaplikasikan metode tematik (*maudū’i*) adalah sebagai berikut;

²⁰⁴ Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan Dengan Kualitas Feminin* (Jakarta: PT Elex Media Computindo, 2014), 145–46, https://books.google.co.id/books/about/Mendekati_Tuhan_dengan_Kualitas_Feminin.html?id=7tbVrQEACAAJ&redir_esc=y.

²⁰⁵ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, 30.

²⁰⁶ Umar, xxxviii.

Pertama, berbagai fenomena yang menjadi latar belakang turunnya al-Qur'ān tidak dapat dikatakan sebagai tujuan utama penurunan al-Qur'ān, melainkan hanya mengindikasikan adanya hubungan runtut antara peristiwa dan penurunan ayat. Pemaknaan '*asbāb*' demikian, bertujuan untuk menyatakan pentingnya analisis realitas historis pada masa penurunan al-Qur'ān.

Kedua, ayat-ayat al-Qur'ān yang tidak mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl* secara tegas, analisis sejarahnya dapat dilakukan melalui pendekatan ilmu sosial, yakni; historis, sosiologis, dan antropologis.

Ketiga, setiap kali dihadapkan pada teks al-Qur'ān, khususnya yang mempunyai riwayat *asbāb an-nuzūl*, tidak boleh serta merta memaknainya dengan menggunakan kaidah *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabab*. Melainkan harus diperhatikan kecenderungan masing-masing pembahasan, untuk selanjutnya dapat menggunakan trikotomi pemaknaan ayat: *al- 'ibratu bi 'umūm al-lafzi lā bi khuṣūs al-sabab*, *al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz*, *al- 'ibratu bi maqāṣid al-syarī'ah*. Khusus untuk ayat yang mempunyai kecenderungan adanya konteks penurunan (*siyāq*), seperti ayat-ayat tentang gender, *qital*, dll. harus menggunakan kaidah *al- 'ibratu bi khuṣūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafz*.

Keempat, posisi riwayat *asbāb an-nuzūl* pada setiap ayat harus dianalisis dengan menggunakan tiga indikator; pelaku, tempat, dan waktu. Proses ini dianggap penting, khususnya ketika akan melakukan fungsionalisasi pemaknaan al-Qur'ān dalam ranah praksis.

Kelima, hadis-hadis yang dapat menempati posisi sebagai riwayat *asbāb an-nuzūl* harus mempunyai kualifikasi derajat *shāhiḥ* (valid) atau minimal *ahad*, dan diambil dari sumber-sumber primer. Proses kualifikasi itu dapat ditempuh melalui metode *tarjih* ataupun berdasarkan analisis atas *sighat asbāb an-nuzūl* (redaksi yang memformulasikan kata).

Kesimpulannya, bahwa Nasaruddin Umar di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an menggunakan metode tematik (*maudū'i*) di mana tafsirnya tidak disusun secara sistematis berdasarkan urutan ayat di dalam Al-Qur'ān.

Namun penafsiran yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar menggunakan topik tertentu sebagai objek analisis, baik topik-topik tersebut tersusun menjadi beberapa sub-topik lain di dalam tema yang sama ataupun dalam satu tulisan menghimpun beberapa tema yang beragam. Meskipun pada beberapa keadaan metode *tahlili* tetap digunakan dalam rangka memahami konteks ayat, namun cenderung tidak sedominan metode tematik (*mauḍū'i*)²⁰⁷.

2. Bentuk Penafsiran Nasaruddin Umar

Adapun dari sisi bentuk penafsiran, dilihat dari sumbernya, maka Nasaruddin Umar menggunakan bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* (*bi ad-dirāyah, bi al-ma'qūl, bi al-ijtihād*). Menurut Suma, *tafsīr bi al-ra'yi* adalah sebuah bentuk penafsiran yang didasarkan pada ijtihad seorang mufasir dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'ān melalui penggalian terhadap aspek kebahasaan dengan berbagai perangkatnya, disertai dengan pertimbangan argumentasi berupa kaidah-kaidah tafsir yang utama seperti *asbāb an-nuzūl, munāsabah al-ayāt*, dan lain-lain. Singkatnya, *tafsīr bi al-ra'yi* menggunakan perpaduan antara dalil-dalil 'aqli (nalar kritis, penalaran ilmiah, atau rasional) melalui pendekatan kebahasaan dan dalil-dalil naqli yang bersumber dari *hadis-hadis, qaul al-ṣaḥābat*, dan lain-lain²⁰⁸.

Dalam sejarahnya, sebagaimana dijelaskan oleh Shihab bahwa bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* lahir dari adanya problematika umat yang semakin kompleks dan banyak bermunculan, sehingga membutuhkan jawaban. Namun ketika hendak mengkonfirmasi di dalam Al-Qur'ān dan Hadits tidak ditemukan penjelasannya secara eskplisit²⁰⁹. Oleh sebab itu, bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* sejalan dengan metode tafsir tematik (*mauḍū'i*) di mana tujuannya adalah untuk menjawab tantangan zaman dan berorientasi pada penalaran yang bersifat 'aqli (rasional)²¹⁰.

²⁰⁷ Umar, 30.

²⁰⁸ Suma, *Ulumul Quran*, 350–51.

²⁰⁹ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, 362.

²¹⁰ Suma, *Ulumul Quran*, 351.

Bahkan secara subsansional tidak keliru jika menyebut bahwa penafsiran para sahabat dalam beberapa sisi termasuk bentuk *tafsir bil' ra'yi*. Penggunaan nalar dan rasio dalam penafsiran dibuktikan dengan adanya perbedaan hasil tafsir di antara para sahabat. Namun demikian, tafsir yang dilakukan oleh para *ṣaḥābat* secara keilmuan tidak digolongkan ke dalam bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* karena terdapat keistimewaan yang melekat, yakni karena mereka mendapatkan bimbingan, arahan, mendengar, dan menyaksikan langsung Nabi Muhammad Saw²¹¹.

Pemilihan bentuk penafsiran yang demikian tentu bukan tanpa alasan, karena bagaimanapun analisis semantik dalam prosedur leksikal-gramatika bahasa Arab menjadi hal yang penting. Sebagaimana diketahui, bahwasanya bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* akan mengandalkan kekuatan pembahasan pada analisis bahasa²¹². Hal ini disebabkan karena seringkali Al-Qur'an menggunakan simbol-simbol atau istilah tertentu secara konsisten dalam mengungkap sebuah makna (fenomena)²¹³.

Oleh sebab itu, perlu untuk diketahui berbagai identitas di dalam sebuah fenomena tertentu melalui simbol-simbol yang pada tahap berikutnya menjadi kecenderungan pemaknaan Al-Qur'an, termasuk dalam menggali makna akidah²¹⁴. Satu-satunya jalan untuk mengetahui makna ini adalah dengan mengumpulkan ayat-ayat dengan setema atau kata kunci yang sama, untuk kemudian dapat diambil kesimpulan pemaknaan yang digunakan al-Qur'an, berdasarkan kaidah-kaidah tafsir yang telah berlaku²¹⁵.

Penggunaan bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* Nasaruddin Umar, khususnya pada analisis bahasa dapat dilihat bukan pada detail tentang kedudukan kata, *sigat mudzakar-muannas* yang terkandung di dalam masing-masing *lafāz*, ataupun

²¹¹ Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*, 362–63.

²¹² Suma, *Ulumul Quran*, 426.

²¹³ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, 14.

²¹⁴ Umar, 143.

²¹⁵ Rahman, "Konsep Asbab An-Nuzul Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Penafsiran Ayat-Ayat Gender," 88.

kata-kata yang telah mendapatkan afiksasi²¹⁶ (gramatikal). Analisis semantik yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar cenderung berkaitan dengan kajian atas istilah-istilah yang sering digunakan oleh Al-Qur'an dalam mengungkapkan fenomena tertentu, khususnya dari sisi leksikal.

Kesimpulannya, bahwa Nasaruddin Umar di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dilihat dari sisi bentuk penafsiran, menggunakan bentuk *tafsir bi al-ra'yi*, meskipun tidak sepenuhnya meninggalkan bentuk *tafsir bil'ma'tsur* yakni dengan menjelaskan satu ayat berdasarkan keterangan ayat lain, hadits Nabi Muhammad Saw, dan kalam sahabat/tabi'in. Meminjam istilah dari Muhammad Ali Ash-Shabuni maka Nasaruddin Umar dalam mengaplikasikan bentuk *tafsir bi al-ra'yi* termasuk ke dalam kategori *al-tafsir al-mahmud* atau *al-tafsir al-masyur*' (tafsir terpuji) dengan dua pertimbangan; (a) Bangunan tafsir Nasaruddin Umar didasarkan pada kaidah-kaidah kebahasaan yang tepat dengan memperhatikan *uslub* bahasa Arab dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, (b) Nasaruddin Umar tidak mengabaikan kaidah-kaidah tafsir yang sudah masyhur dikenal dan penting, seperti *asbab an-nuzul*, *musabah al-ayat*, dan lain-lain²¹⁷.

3. Corak Penafsiran Nasaruddin Umar

Adapun corak penafsiran Nasaruddin Umar jika dilihat dari sekian karyanya dapat dilihat dari beberapa sisi sebagai berikut;

Pertama, apabila dilihat dari sisi latar balakang pemikiran, Nasaruddin Umar dikenal mempunyai pemahaman aqidah *Ahlussunah Waljamā'ah*. Hal ini tergambarkan sebagaimana ucapannya dengan mengutip pendapat 4 mazhab bahwa Al-Qur'an (bentuk *lafaz* yang berada di dalam mushaf sebagai simbol akan keberadaan sifat *Kalāmullah*) adalah *qadim*²¹⁸. Selain itu, Nasaruddin Umar juga banyak mengutip *kalām saḥābat* sekaligus cenderung

²¹⁶ Afiksasi adalah proses penambahan prefiks (huruf) atau gabungan kata yang akan membentuk makna-makna tertentu, dan merupakan bagian daripada proses yang akan membentuk makna gramatikal. Baca; Rahmat, "Lexical Meaning And Grammatical Meaning: Ruwatan, Sukerta, And Murwakala," *Jurnal Literasi* 5 (2015): 152.

²¹⁷ Suma, *Ulumul Quran*, 351–52.

²¹⁸ Umar, *Ulumul Quran: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al Quran*, 67.

memandang bahwa mereka adalah orang-orang pilihan yang langsung mendapatkan bimbingan dan pengajaran dari Nabi Muhammad Saw.

Dalam hal periwayatan hadis, Nasaruddin Umar banyak mengutip riwayat-riwayat dari *kutūb as-sittah* (kumpulan dari enam kitab hadits yang dihimpun oleh para ulama pada masa Daulah Bani Abbasiyah yang menjadi rujukan ulama *Ahlussunah Waljamā'ah*) dan *kutūb al-tis'ah* dengan melihat langsung ke dalam sumber aslinya²¹⁹. Oleh sebab itu, latar belakang aqidah yang demikian mengantarkan Nasaruddin Umar di dalam sebagian besar karyanya mencerminkan watak *waṣāṭiyyah* di mana tujuan utamanya adalah hendak menjadikan agama sebagai kekuatan daya penyatu (sentripetal) dengan cara melakukan pembacaan ulang terhadap kitab suci (Al-Qur'an) secara positif²²⁰.

Berangkat dari paradigma tersebut, Nasaruddin Umar menawarkan sekian pemikiran “jalan tengah” dalam beragama, khususnya pada masalah-masalah kontemporer yang cenderung kurang mendapatkan keseimbangan. Di antara yang menjadi fokus kajian Nasaruddin Umar adalah berkaitan dengan keadilan atau keseimbangan gender, keseimbangan dalam syariat (*fiqih*), keseimbangan dalam pendidikan, keseimbangan dalam tasawuf, keseimbangan dalam aqidah, keseimbangan dalam kehidupan, dan lain-lain. Oleh sebab itu, corak dan warna yang terlihat dalam penafsiran Nasaruddin Umar dilihat dari latar belakang pemikiran adalah corak *aqidah Ahlussunah Waljamā'ah*.

Kedua, apabila dilihat dari sisi penjelasan tafsirnya maka penafsiran Nasaruddin Umar cenderung menggunakan corak *sufi* (taṣawuf). Hal ini berasal dari pandangan Nasaruddin Umar bahwa tasawuf merupakan salah satu dimensi penting di dalam Islam yang dapat menembus aspek-aspek vital kehidupan umat manusia dalam segala keterkaitannya. Dengan catatan bahwa praktik taṣawuf yang dimaksud bukan konsep yang memisahkan diri dengan

²¹⁹ Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, 28.

²²⁰ Umar, *Islam Fungsional Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, 3.

kehidupan dunia, melainkan berdamai dan menemukan titik temu antara tasawuf dengan seluruh aspek kehidupan²²¹.

Nasaruddin Umar melihat bahwa inti tasawuf adalah sebuah tuntunan bagi umat muslim untuk senantiasa ber-*akhlak al-karīmah* melalui pembersihan jiwa dengan jalan menata hati dan batin untuk mendapatkan kebahagiaan yang hakiki²²². Oleh sebab itu, menonjolkan dimensi-dimensi tasawuf akan menampilkan wajah Islam lebih akomodatif dan inklusif, sehingga nantinya akan bisa diharapkan lahir penerimaan dan perkembangan Islam khususnya di tingkat global²²³.

Ketiga, apabila dilihat dari sisi pendalaman tafsirnya maka penafsiran Nasaruddin Umar cenderung menggunakan corak pendidikan (*tarbawi*). Sebagaimana diketahui, corak pendidikan (*tarbawi*) di dalam penafsiran Al-Qur'ān dapat mengasumsikan dua hal; menggunakan teori-teori pendidikan dalam membaca ayat-ayat Al-Qur'ān, atau menemukan perspektif pendidikan melalui analisis terhadap ayat-ayat di dalam Al-Qur'ān²²⁴. Bagimanapun corak tafsir ini lahir sebagai bagian dari upaya para mufasir dan akademisi untuk mencoba mendekati Al-Qur'ān dari sudut pandang pendidikan, baik dari segi praktik ataupun teoritik²²⁵.

Menurut Suma, dibandingkan dengan corak tafsir yang lain, corak tafsir pendidikan (*tarbawi*) jumlahnya lebih sedikit. Terdapat sekian alasan yang dapat diajukan untuk menggambarkan fenomena yang demikian, di antaranya adalah ide-ide yang berlaku di dalam tafsir pendidikan (*tarbawi*) belum mencapai tahap transformasi sosial (pengembangan) sehingga komunikasi akademik kurang mendapatkan perhatian di sana²²⁶.

²²¹ Didin Komarudin, "Konsep Tasawuf Modern Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar," *Syifa Al-Qulub* 3 (2019): 109, <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/saq.v3i2.3535>.

²²² Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT* (Jakarta: Replubika, 2014), 2.

²²³ Umar, *Islam Fungsional Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, 240.

²²⁴ Suma, *Ulumul Quran*, 398–99.

²²⁵ Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Qur'an Tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Teras, 2008), 1.

²²⁶ Suma, *Ulumul Quran*, 399.

Menurut Nasaruddin Umar, warna atau corak pendidikan (*tarbawi*) di dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi suatu kebutuhan pada masa sekarang, yakni dalam rangka untuk melakukan pembinaan keagamaan yang perlu untuk menggunakan bahasa agama²²⁷. Di antara corak pendidikan (*tarbawi*) sekaligus corak sufi (taṣawuf) Nasaruddin Umar yang dapat ditampilkan yakni ketika menjelaskan tentang konsep kemanusiaan dalam fungsinya sebagai *khalīfah fī al-ard* di dalam Q.S. *Al-Hujurat* [49] ayat 13 sebagai berikut;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتُمْ إِذَا لَقِيتُمْ إِيَّاهُ فَخَبِّرُوا
أَنْتُمْ إِذَا لَقِيتُمْ إِيَّاهُ فَخَبِّرُوا

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti”.

Nasaruddin Umar di dalam ayat tersebut memandang bahwa kualitas ketakwaan seorang hamba di hadapan Allah Swt adalah di saat seseorang tersebut mampu mengaktifkan sisi maskulinitas dan feminin di dalam dirinya. Berangkat dari hal tersebut akan tumbuh sikap kesejukan, kedamaian, dan ketenangan dalam konteks kehidupan mikro (individu) ataupun makro (masyarakat). Sisi maskulinitas dan feminin di dalam diri setiap orang merupakan gambaran dari 99 *al-asmā al-ḥusnā* Allah Swt yang dalam perspektif tasawuf bukan saja menjadi jalan untuk mengenal Tuhan. Lebih dari itu, gambaran *al-asmā al-ḥusnā* (99 nama-nama Allah Swt yang Baik) akan menjadi *entry point* (titik masuk) setiap hamba dalam mendekati diri kepada Allah Swt melalui asbtraksi sifat maskulinitas dan feminin yang tersimpan di dalam diri seseorang²²⁸.

²²⁷ Umar, *Islam Fungsional Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*, 4.

²²⁸ Umar, *Mendekati Tuhan Dengan Kualitas Feminin*, 7–8.

Konsep tersebut juga sekaligus menegaskan bahwa di dalam diri setiap manusia tersimpan dua karakter otak; otak kanan yang mempunyai fungsi kreatif merupakan gambaran sifat maskulinitas dan otak kiri yang mempunyai fungsi analisis merupakan gambaran sifat feminin. Meskipun terpisah, lanjut Umar, keduanya akan saling berkaitan secara fungsional. Terdapat gangguan pada hubungan fungsional tersebut tentu akan terjadi ketidakseimbangan atau kelainan²²⁹.

Lebih luas lagi, Nasaruddin Umar mengutip perspektif pendidikan bahwa pada dasarnya inteletualitas seseorang hanya menjadi bagian kecil di antara beragam kecerdasan yang dimiliki (*multiple intellegences*). Di antara kecerdasan yang dimiliki setiap orang adalah kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan emosional (EQ), dan kecerdasan spiritual (SQ). Sebagaimana sebelumnya, perpaduan yang serasi antar ketiga kecerdasan tersebut akan menciptakan prinsip keseimbangan yang mewujud dalam pribadi-pribadi manusia unggul dalam rangka untuk menjalankan fungsinya sebagai *khalīfah fi al-ard*²³⁰.

C. Perkembangan Pemikiran Nasaruddin Umar

Apabila diperhatikan lebih jauh, karya-karya Nasaruddin Umar dalam berbagai judul dan bentuknya mempunyai nuansa keagamaan (keislaman). Namun demikian, fokus kajian yang digeluti oleh Nasaruddin Umar cenderung beragam dan mengalami adanya pergeseran tema. Berangkat dari kajian tentang jender (hubungan kemitraan antara laki-laki dan perempuan), beralih ke tema-tema tentang akidah (teologi, deradikalisasi, islam nusantara), dan terakhir sedang menekuni tema tasawuf (sufistik). Dan keseluruhan dari tema-tema yang diangkat oleh Nasaruddin Umar, semuanya menggunakan model tafsir Al-Qur'ān.

Namun yang penting untuk diperhatikan bahwa Nasaruddin Umar dalam setiap kajian dan analisisnya tidak pernah lepas dari nuansa feminin. Meminjam istilah yang digunakan oleh Gadamer, bahwa setiap manusia ketika sedang dalam

²²⁹ Umar, 9.

²³⁰ Umar, 10.

proses memahami pada hakikatnya bukanlah menciptakan konsep dari tidak tahu menjadi tahu. Melainkan, proses memahami merupakan peralihan dari pemahaman lama menjadi pemahaman baru, karena setiap manusia mempunyai pra-pemahaman yang akan menjadi penglihatan pertama dalam memahami sebuah fenomena²³¹. Berangkat dari pemahaman tersebut, maka dapat dikatakan bahwa titik temu kajian Nasaruddin Umar dalam seluruh karyanya berasal dari pra-pemahaman tentang konsep feminin yang menjadi pintu masuk. Baik tema yang berkaitan dengan gender, akidah, ataupun tasawuf seluruhnya memiliki keterikatan dengan nuansa feminin.

Bagaimanapun, tema-tema yang berkaitan dengan perempuan menjadi satu domain yang menjadi karakter utama Nasaruddin Umar. Karyanya tentang gender menjadi *masterpiece* dan rujukan akademis—khususnya penelitian Disertasi yang kemudian dibukukan dengan judul “*Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-Qur’ān*”—yang pertama-tama meletakkan Nasaruddin Umar menjadi seorang intelektual muslim dan mufasir Indonesia. Terlebih saat itu (1990-an) tema-tema tentang gender masih belum terlalu diminati di Indonesia pada satu sisi, dan di sisi lain budaya patriarkhi masih sangat kental. Meskipun dalam sejarahnya, kesadaran akan kesetaraan gender pada masa modern sudah diperjuangkan oleh sebagian kecil dari masyarakat sejak masa kemerdekaan²³².

Kemudian apabila dicermati dari perjalanan intelektualnya, Nasaruddin Umar kemudian “beralih” kepada kajian-kajian tentang akidah hingga pada akhirnya saat ini menekuni kajian tentang tasawuf. Bahkan belakangan Nasaruddin Umar lebih dikenal sebagai pegiat tasawuf dan mengisi kajian-kajian neo-sufisme di berbagai media. Meski demikian, Nawawi menyebut bahwa kesan “beralih” yang ditampilkan, cenderung kurang tepat mengingat bahwa Nasaruddin Umar sebelum dikenal membahas dan mengkaji tentang gender juga telah banyak menggeluti bidang akidah atau tasawuf. Adanya kesan tersebut lahir dari adanya pergeseran

²³¹ Najamuddin, “Pre Understanding, Effective Histori, Fusion Of Horizons Komisi Penyiaran Indonesia Daerah (Kpid Ntb) Terhadap Undang-Undang Penyiaran No 32 Tahun 2002 Dan P3SPS,” *Jurnal Schemata* 7 (2018): 93.

²³² Triana Wahyuni, “Historisisme Perempuan Dalam Sejarah: Formula Kesetaraan Gender Di Indonesia Untuk Menyongsong Sustainable Development Goals,” *Journal of Indonesian History* 9 (2020): 41, <https://doi.org/https://doi.org/10.15294/jih.v9i1.40305>.

tema kajian yang menjadi fokus karya-karya Nasaruddin Umar sejak merintis karir sebagai akademis hingga saat ini, selain juga karena secara kuantitas kajiannya tentang tasawuf lebih banyak.

Namun apakah dapat dikatakan bahwa Nasaruddin Umar sama sekali meninggalkan tema-tema keperempuanan? Jawabannya adalah tidak. Hal ini disebabkan karena meskipun Nasaruddin Umar terkesan melakukan peralihan kajian ke dalam tema akidah dan tasawuf, tetapi nuansa feminin masih begitu kental mewarnai pemikirannya baik secara redaksional ataupun makna. Meski tidak lagi menjadi fokus utama kajian, namun istilah-istilah keperempuanan cenderung masih sering ditemui dalam beberapa karyanya yang berkaitan dengan akidah dan tasawuf. Menurut Nawawi, alasannya cukup logis karena bidang kajian lain di dalam Islam seperti fikih telah banyak dikenal oleh umat muslim. Sehingga Nasaruddin Umar hendak melakukan *re-reading* (membumikan) konsep akidah dan tasawuf yang seringkali keliru dipahami dengan jalan menampilkan sisi-sisi feminitas daripada maskulinitas²³³.

Pemuatan narasi tentang feminin secara eksplisit (melalui istilah-istilah tertentu) dan implisit bahkan menjadi kekuatan tersendiri bagi Nasaruddin Umar untuk terus menyebarkan konsep kesetaraan (keserasian) jender antara laki-laki dan perempuan. Ide-ide besar Nasaruddin Umar yang tertuang di dalam berbagai karyanya mengisyaratkan adanya banyak persoalan tentang relasi jender di Indonesia, khususnya perempuan yang pada banyak faktor masih dianggap sebagai *second creation* (makhluk kedua).

Salah satunya adalah tentang kesan bahwa perempuan “kurang akal” yang disebabkan karena faktor biologis (haid). Tentu saja anggapan yang demikian kemudian tertolak, terlebih apabila mengajukan berbagai penelitian ilmiah modern bahwa antara laki-laki dan perempuan masing-masing mempunyai tingkat kecerdasan yang unggul dengan karakter yang berbeda. Narasi-narasi negatif terhadap perempuan demikian-lah yang oleh Nasaruddin Umar ditolak karena menyudutkan dan merugikan salah satu kelompok. Sebab bagaimana pun, pada

²³³ Abdul Muid Nawawi, *Melangitkan Manusia Apresiasi Pemikiran Nasruddin Umar: Perempuan Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar* (Jakarta: PTIQ Press, 2019), 46.

dasarnya pengetahuan dan daya nalar merupakan *crystallized abilities* yang kualitasnya ditentukan oleh tingkat pendidikan (usaha), tidak berdasarkan jenis kelamin (*sex*).

Selain itu, persoalan berikutnya yang tidak kalah penting adalah tentang adanya anggapan bahwa laki-laki lebih kuat dibandingkan perempuan. Kesan bahwa laki-laki kuat, akalnya lebih stabil, dan cerdas sudah muncul sejak dirinya dilahirkan. Sedangkan perempuan sejak dilahirkan sudah mendapatkan kesan sebagai makhluk yang lemah, kurang akal, dan emosinya tidak stabil (*gender stereotype*)²³⁴.

Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa fokus kajian gender Nasaruddin Umar keseluruhan berkaitan dengan tema-tema tentang kesetaraan dan perempuan. Begitu juga narasi-narasi kesetaraan dan perempuan begitu kental terlihat dalam perkembangan pemikiran Nasaruddin Umar, baik dalam aspek akidah ataupun tasawuf. Dalam aspek akidah, nuansa perempuan terlihat secara redaksional (eskplisit) yakni ketika Nasaruddin Umar menyebut sifat-sifat ketuhanan menggunakan istilah maskulin dan feminin. Misalnya sifat-sifat ketuhanan yang mempunyai kualitas maskulin seperti *Al-Jabbār* (Maha Memiliki Kegagahan Mutlak), *Al-Qahhār* (Maha Memaksa), *Al-Qawīy* (Maha Kuat), dan lain-lain. Sedangkan sifat-sifat ketuhanan yang mempunyai kualitas feminin seperti *Ar-Rahīm* (Maha Penyayang), *Al-Lathīf* (Maha Lembut), *Al-Hakīm* (Maha Bijaksana), dan lain-lain²³⁵.

Nasaruddin Umar menyebut sifat-sifat ketuhanan yang mempunyai kualitas maskulin dengan term *Jalāliyyah*, sedangkan menyebut sifat-sifat ketuhanan yang mempunyai kualitas feminin dengan term *Jamāliyyah*. Melalui konsep ini Nasaruddin Umar hendak melakukan revitalisasi dan reaktualisasi nilai-nilai keislaman yang saat ini hanya berhenti pada tahap teoritik. Konsep tentang akidah, khususnya berkaitan dengan sifat-sifat ketuhanan nantinya bukan saja menjadi jalan

²³⁴ Nasaruddin Umar, *Ketika Fiqih Membela Perempuan* (Jakarta: PT Elex Media Computindo, 2014), 53.

²³⁵ Umar, *Mendekati Tuhan Dengan Kualitas Feminin*, 8.

untuk seorang hamba mengenal Allah Swt, namun lebih dari itu merupakan titik masuk (*entry point*) untuk mendekati Allah Swt melalui kedua aspek di atas²³⁶.

Sedangkan dalam aspek taṣawuf, nuansa feminin terlihat secara makna (implisit). Sebagaimana kita ketahui, bahwa di dalam taṣawuf terdapat sekian sifat-sifat yang menjadi pedoman utama seorang hamba dalam melakukan *tazkiyah an-nufūs* dan *riyāḍah* untuk mencapai maqamat yang lebih tinggi, di antaranya adalah *sabar*, *syukur*, *khauf* (takut), jujur, menjaga diri dari hal-hal yang terlarang (*wara'*), dan lain-lain. Maka dalam hal ini, Nasaruddin Umar juga turut melakukan de-maskulinisasi nilai-nilai taṣawuf sebagai jalan untuk membangun imunitas jiwa dalam rangka mendekati diri kepada Allah Swt. Di antara konsep feminin dan maskulinitas di dalam aspek taṣawuf dalam perspektif Nasaruddin Umar akan dijelaskan dalam bagan berikut²³⁷;

No.	Sifat Maskulinitas	Sifat Feminin
1	<i>Ṣābir</i> (bersabar dengan tetap melihat ujian sebagai beban)	<i>Maṣābir</i> (bersabar dengan jalan berdamai dengan ujian)
2	<i>Tahmīd</i> (ungkapan spontanitas seseorang setelah mendapatkan kenikmatan)	<i>Syukūr</i> (berterima kasih atas karunia Allah Swt dengan jalan bertahmid sekaligus menyempurnakan dengan mengeluakan hak orang lain di dalam nikmat yang diperoleh)
3	<i>Khauf</i> (rasa takut yang menyebabkan kita semakin menjauh)	<i>Khasyya'</i> (rasa takut yang menyebabkan kita semakin mendekat)
4	<i>Ṣādiq</i> (membenarkan dikarenakan adanya sebab tertentu, seperti harus masuk akal dan bisa dibuktikan)	<i>Ṣiddīq</i> (membenarkan tanpa harus melalui proses penjelasan, dan keyakinannya tidak bergantung dengan apapun)
5	<i>Tafakkur</i> (mengingat Allah Swt dengan menjadikan alam mikro-kosmos dan makro-kosmos sebagai objek)	<i>Tadzakkur</i> (mengingat Allah Swt tanpa membutuhkan objek, seolah-olah Tuhan sangat dekat dan tidak berjarak dengan hamba-Nya)

Dari keterangan tersebut, dapat diketahui bahwa pada dasarnya kajian akidah dan taṣawuf Nasaruddin Umar mempunyai nuansa yang khas. Dapat dilihat

²³⁶ Umar, 13.

²³⁷ Nasaruddin Umar, *Teologi Korupsi*, ed. Jaja Zakarsyi (Jakarta: PT Elex Media Computindo, 2019), 193–230.

bahwa dirinya masih sering untuk menyelipkan term-term feminitas dan maskulitas pada banyak analisisnya, termasuk tema-tema tentang kesetaraan, keseimbangan, dan kesalingan²³⁸. Bahkan relevan jika dikatakan bahwa kajian akidah dan tasawuf tersebut merupakan kelanjutan dari ide-ide besar Nasaruddin Umar tentang jender yang menjadi titik berangkatnya. Hal tersebut dapat dilihat dari maksud Nasaruddin Umar dalam menampilkan term-term feminitas di dalam kajiannya, yakni menjadi titik masuk (*entry point*) dalam mendekati diri kepada Allah Swt melalui revitalisasi dan reaktualisasi nilai-nilai keislaman.

Misalkan Nasaruddin Umar mencontohkan bahwa ibu merupakan miniatur makrokosmos yang dalam hal ini berbicara tentang rahim seorang ibu yang merupakan manifestasi dari sifat-sifat *jamāliyyah* Allah Swt sebagai “pencipta kecil” yang mempunyai sifat kasih sayang. Di dalam perut seorang ibu terdapat unsur makrokosmos berupa rahim yang menjadi awal kehidupan manusia di dunia. Seperti halnya alam kubur, menjadi awal dari kehidupan manusia di akhirat. Oleh sebab itu, sifat *jamāliyyah* Allah Swt (berupa kasih sayang) dapat diakses melalui pintu tasawuf. Menggunakan pendekatan hati (*qalbu*) seseorang dapat memasuki wilayah ketuhanan dengan jalan menghayati sifat ke-Maha Kasih-an Allah Swt.

Sedangkan sifat *jalāliyyah* Allah Swt umumnya dapat diakses melalui pintu akidah menggunakan pendekatan rasional. Hasilnya adalah bahwa manusia merasa menjadi objek dari sekian sifat-sifat Allah Swt sehingga membayangkan dirinya begitu jauh dari Allah Swt. Sebab bagaimana pun eksistensi kehambaan tidak dapat disandingkan dengan eksistensi (*wujūd*) ketuhanan. Oleh karena itu, ketika masa kanak-kanak seringkali seseorang menggambarkan Allah Swt sebagai Tuhan yang Maha Hebat, Maha Menghukum, Maha Kuat, dan Maha Segalanya sehingga tidak ada kesempatan bagi seorang hamba untuk melakukan identifikasi diri terhadap Allah Swt²³⁹.

Paradigma ini memunculkan rasa takut, dan berdampak pada dorongan dalam beribadah menjadi sebuah beban yang hanya harus dilakukan sebagai

²³⁸ Umar, *Tasawuf Modern Jalan Menenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*, 157.

²³⁹ Umar, *Mendekati Tuhan Dengan Kualitas Feminin*, 13.

rutinitas. Meskipun pada beberapa aspek kehidupan, pendekatan akidah tetap dibutuhkan untuk menimbulkan kesan bahwa Allah Swt selalu mengawasi sehingga tidak akan timbul rasa untuk melakukan kerusakan dan kemasiatan. Kesimpulannya adalah bahwa pergeseran fokus kajian Nasaruddin Umar merupakan bagian dari ide besarnya. Mengingat bahwa diri Nasaruddin Umar masih sering menggunakan term-term feminin di dalam kajiannya, baik secara redaksional ataupun makna.

Oleh sebab itu, kiprah Nasaruddin Umar sebagai pegiat jender masih terus dibawakan. Kesan “beralih” di dalam perjalanan intelektual Nasaruddin Umar menjadi kurang relevan karena di dalam analisisnya masih banyak terlihat nuansa feminin yang muncul. Namun lebih tepat dikatakan bahwa Nasaruddin Umar mengemas isu-isu tentang kesetaraan dan keperempuanan dalam membaca konsep akidah dan tasawuf. Hal ini disebabkan karena banyak nilai-nilai universal di dalam kajian jender yang dapat mengakomodasi perspektif akidah dan tasawuf menjadi lebih aktual. Sebab bagaimana pun, subjek utama dari perilaku akidah dan tasawuf adalah seorang hamba yang bertakwa, baik itu berasal dari kelompok laki-laki atau perempuan.

Bedanya hanya lokus pada tema akidah adalah keimanan dan keyakinan sedangkan pada tema tasawuf adalah kepasrahan. Meskipun saat ini kajian-kajian dan tema tasawuf mendominasi kajiannya, namun pemikiran Nasaruddin Umar tentang jender dan akidah masih tetap relevan untuk dikaji. Bahkan *trademark* Nasaruddin Umar sebagai seorang pegiat tasawuf tidak menghilangkan kesan bahwa dirinya juga seorang pegiat jender dan akidah.

1. Nasaruddin Umar sebagai Pegiat Jender

Nasaruddin Umar mulai dikenal sebagai seorang intelektual muslim Indonesia yang secara khusus mengkaji tafsir Al-Qur'an pada sekitar tahun 1990-an. Nama Nasaruddin Umar mulai dibicarakan karena dirinya mempunyai distingsi (perbedaan) yang mencolok di antara nama-nama mufasir lain Indonesia, dengan tema jender yang dibawa. Perspektif jender Nasaruddin Umar cukup banyak mewarnai perjalanan intelektual masyarakat Indonesia yang pada saat itu sedang berjuang untuk melawan budaya patriarki.

Sebagaimana diketahui, perjuangan perempuan melawan *stereotype* dalam segala bidang kehidupan di Indonesia menjadi sebuah kesadaran. Muncul berbagai pihak dengan beragam latar belakang keilmuan yang mencoba mengkritik terkait relasi antara laki-laki dan perempuan di Indonesia yang timpang. Di antara yang paling berpengaruh saat itu yakni berasal dari bidang sastra keagamaan, lahir tokoh-tokoh nasional seperti Buya Hamka, WS. Rendra, Taufiq Ismail, dan lain-lain²⁴⁰. Sedangkan dari bidang keagamaan murni (tafsir), Nasaruddin Umar muncul dengan disertasinya yang cukup fenomenal dengan judul “*Perspektif Jender dalam Al-Qur’ān*”²⁴¹.

Disertasi tersebut kemudian di bukukan oleh Penerbit Paramadina pada tahun 1999 dengan judul “*Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’ān*”. Tentu saja, muncul di tangan masyarakat yang masih lekat dengan budaya patriarki karya tersebut cukup banyak mendapatkan pertentangan. Namun melalui buku tersebut, terlihat jelas keseriusan Nasaruddin Umar dalam memperjuangkan hak-hak perempuan dan keserasian di antara relasi laki-laki & perempuan. Hal ini dibuktikan dengan dibutuhkannya waktu 6 tahun untuk penelusuran sumber-sumber dan referensi yang terkait dalam berbagai bahasa dalam rangka menemukan hasil yang komprehensif²⁴².

Penulisan dan penelitian disertasi Nasaruddin Umar dilakukan dibawah bimbingan M. Quraish Shihab dan Johan Hendrik Meulemen. Melalui buku tersebut, Nasaruddin Umar hendak melakukan visi pembebasan sebagaimana menjadi salah satu prinsip universal Al-Qur’ān. Pembebasan dalam hal ini berarti merdeka dari segala bentuk diskriminasi dan penindasan, termasuk di dalamnya adalah diskriminasi seksual, warna kulit, atau ikatan primordial-etnis. Sementara itu, fakta menunjukkan bahwa perbedaan antara laki-laki dan

²⁴⁰ Moh. Muzakka, “Perjuangan Perempuan Melawan Hegemoni Patriarki: Kajian Terhadap Novel Perempuan Berkalung Sorban Karya Abidah El-Khalieqy,” *Kajian Sastra* 34 (2010): 128, <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/kajiansastra/article/view/2687>.

²⁴¹ Nenny Muthiatul Awwaliyah, “Nasaruddin Umar Dan Kontribusinya Terhadap Kajian Tafsir Gender,” *Rahma.ID*, 2021, <https://rahma.id/nasaruddin-umar-dan-kontribusinya-terhadap-kajian-tafsir-gender/>.

²⁴² Nella Lucky, “Penafsiran Emansipatoris Dalam Al-Qur’an (Perspektif Pemikiran Nasaruddin Umar),” *Jurnal Marwah* 12 (2013): 158.

perempuan terus melahirkan berbagai permasalahan, baik itu dari sisi substansi kejadian (*second creation*; perempuan) maupun peran-peran yang diambil dalam konteks kehidupan sosial (*double burden*)²⁴³.

Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa buku “*Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’ān*” merupakan *masterpiece* Nasaruddin Umar dalam bidang kajian jender dan menunjukkan peran & kiprahnya sebagai pegiat jender. Bahkan menurut Gusman, apa yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar di dalam analisisnya pada buku tersebut tentang studi jender dengan jalan mengkombinasikan antara kajian Al-Qur’ān dan ilmu sosial menjadi keunikan tersendiri untuk mendapatkan pesan terdalam dari sebuah ayat²⁴⁴.

Menurut hemat penulis, apa yang disampaikan oleh Gusman di atas terkait dengan model penyajian konsep ‘kesetaraan’ yang ditawarkan oleh Nasaruddin Umar. Dalam banyak karyanya, Nasaruddin Umar terlihat berangkat dari lokalitas problematika domestik, berupa fenomena sosial. Kemudian dirinya melakukan konfirmasi dalam konteks agama, khususnya melalui ayat-ayat Al-Qur’ān. Selanjutnya Nasaruddin Umar menyebut tentang tipologi peran antara laki-laki dan perempuan dalam ruang publik atau domestik. Terakhir, studinya tentang jender juga menyentuh aspek-aspek mitologi yang hampir seluruhnya dialamatkan kepada perempuan.

Apa yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar tidak lain adalah untuk menyebarkan *rahmah* (kasih sayang) untuk seluruh umat. Berangkat dari karya-karyanya, Nasaruddin Umar hendak menampilkan bahwa Islam merupakan agama pemersatu (sentripetal) dan fungsional. Maka segala hal yang melahirkan kesan diskriminasi dan penindasan, bertentangan dengan Islam, atau paling tidak memerlukan pembacaan ulang (*re-reading*). Hal ini sejalan dengan prinsip universal Islam, yakni untuk menebarkan

²⁴³ Nafilah Sulfa, “THE INTERPRETATION OF DOUBLE BURDEN OF WOMEN: A Comparison Between Al-Misbah And Al-Lu’lu’ Wa Al-Marjān Fī Tafsīr Al-Qur’an,” *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 7 (2020): 90, <https://doi.org/https://doi.org/10.19105/islamuna.v%vi%i.3848>.

²⁴⁴ Islah Gusman, *Tafsir Al-Qur’an & Kekuasaan Di Indonesia Peneguhan, Kontestasi, Dan Pertarungan Wacana* (Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019), 133.

keseimbangan, kesetaraan, dan keadilan²⁴⁵. Namun demikian, Nasaruddin Umar menyadari bahwa diperlukan sosialisasi yang optimal oleh seluruh komponen masyarakat untuk membumisasikan keseimbangan, kesetaraan, dan keadilan yang menjadi obsesi Islam ini²⁴⁶.

Selain itu, pijakan lain yang dijadikan sebagai dasar argumen Nasaruddin Umar dalam studi kesetaraan gender terdapat di dalam *Q.S. Al-Mukm̄n* [40] ayat 40 yang mengisyaratkan adanya konsep ‘prestasi individu’, sebagai berikut;

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ
الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ

“Siapa yang mengerjakan keburukan tidak dibalas, kecuali sebanding dengan keburukan itu. Siapa yang mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan sedangkan dia dalam keadaan beriman, akan masuk surga. Mereka dianugerahi rezeki di dalamnya tanpa perhitungan”.

2. Nasaruddin Umar sebagai Pegiat Akidah

Pada dasarnya pergeseran fokus kajian dan perjalanan intelektual Nasaruddin Umar merupakan kelanjutan yang masing-masing di antaranya merupakan bagian dari yang lain. Sebagaimana dalam studi gender, Nasaruddin Umar juga dikenal serius dalam menekuni bidang-bidang akidah. Terbukti dari terbit dan lahirnya sekian karya Nasaruddin Umar—baik yang secara khusus maupun menjadi satu bab tersendiri—yang membincang tentang studi akidah.

Di antara yang dapat diidentifikasi adalah beberapa judul buku dan makalah yang terbit dalam rentan waktu tahun 2014 – 2020, seperti misalnya *Islam Fungsional: Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman, Islam Nusantara Jalan Panjang Moderasi Beragama di Indonesia, Geliat Islam di Negeri Non Muslim Sebuah Catatan Perjalanan, Geliat Islam di Amerika*

²⁴⁵ Nasir Sultan, “Islamic Education Principles: Universal, Balance, Simple, Individual Differences, And Dynamic,” *Istiqla: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 7 (2020): 146.

²⁴⁶ Umar, *Ketika Fiqih Membela Perempuan*, 18.

Serikat, dan lain-lain. Sebagaimana dapat diketahui, bahwa studi akidah Nasaruddin Umar berfokus pada eksistensi Islam dengan beberapa sistem yang lain, baik itu agama, budaya, ataupun sosial masyarakat.

Hal ini tidaklah mengherankan, mengutip pendapat Muhammad bahwa sebenarnya di dalam diskursus kesetaraan yang menjadi garis koordinat dan titik berangkat adalah akidah (tauhid). Bahkan lebih luas lagi, konsep-konsep tentang dimensi ketuhanan merupakan inti dari seluruh konsep keberagamaan. Jika merujuk pada sejarah, maka dapat diketahui bahwa agama-agama samawi yang menyuarakan konsep *monoteisme* (tauhid) hadir sebagai prinsip moralitas. Di mana tentu nilai-nilai diskriminasi dan penindasan, termasuk ketidakadilan jender, bukan menjadi bagian dari agama. Oleh sebab itu, konsep yang berkemajuan tentang *gender equality* di dalam Islam adalah suatu konsep fundamental yang akan menjadi landasan utama konstruksi sosial dan peradaban manusia²⁴⁷.

3. Nasaruddin Umar sebagai Pegiat Tasawuf (Neo-Sufistik)

Dalam sejarahnya, masyarakat Nusantara—khususnya Indonesia—pada awal kedatangan Islam dibawa melalui banyak strategi, antara lain; ekonomi, politik, perdagangan, dan tasawuf (sufistik). Di antara beberapa strategi tersebut, jalur tasawuf menjadi satu hal yang menarik dan relevan untuk dikaji terkait dengan perkembangan kebudayaan Islām di Indonesia²⁴⁸. Para ulama datang menyebarkan agama Islām dengan menampilkan nilai-nilai tasawuf di dalam dakwah mereka. Shihab menjelaskna bahwa kelompok ulama yang membawa nilai-nilai tasawuf berupa hikmah dan keteladanan, cenderung lebih mempunyai karakter yang terbuka, dinamis, bersikap kompromis, dan lebih berorientasi kosmopolitan dalam menempuh jalan dakwah Islam kepada masyarakat²⁴⁹.

²⁴⁷ Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2004), 12.

²⁴⁸ Masyhudi, "Peranan Tasawwuf Dalam Sosialisasi Islam Di Indonesia," *Berkala Arkeologi* 21 (2001): 68, <https://doi.org/10.30883/jba.v21i1.834>.

²⁴⁹ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf Di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi* (Depok: Pustaka Ilman, 2009), 21.

Maka tidak heran, apabila dikatakan bahwa taṣawuf menjadi bagian yang tidak dapat lagi dipisahkan dengan kajian Islām di wilayah Nusantara. Hal ini jelas bahwa dimensi-dimensi taṣawuf telah masuk dan turut serta di dalam mewarnai kehidupan beragama umat Islam di Indonesia sejak awal kedatangannya. Hingga saat ini, dimensi taṣawuf masih kental dan terlihat apresiatif menjadi satu kultur dari Islam di Indonesia. Bahkan tidak berlebihan apabila dikatakan bahwa dimensi taṣawuf menjadi berkembang seiring dengan maraknya kajian-kajian sufistik dan transformasi gerakan-gerakan *tarekat muhtabarrah* yang turut ambil bagian di dalam perjalanan tasawuf²⁵⁰.

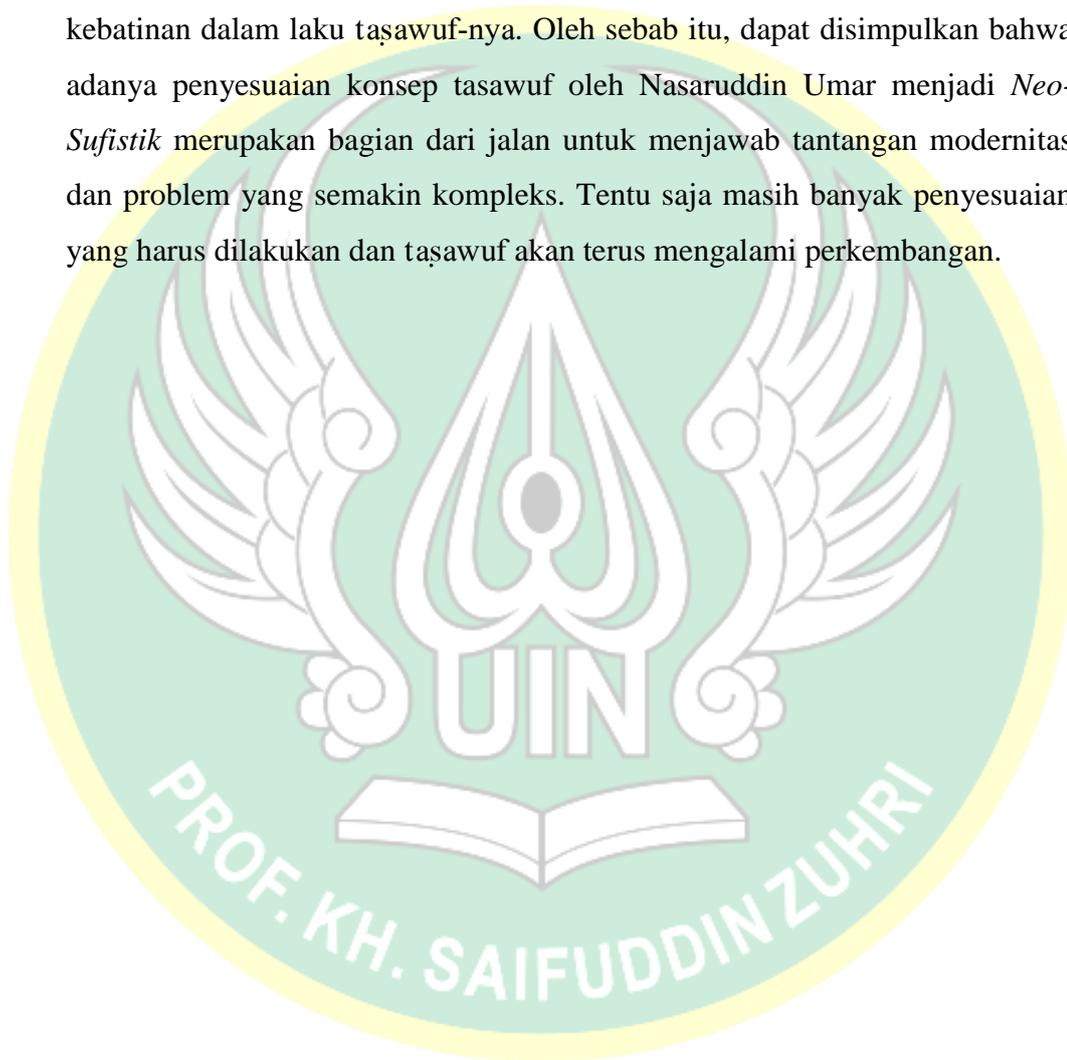
Nasaruddin Umar merupakan salah satu ulama yang kemudian mengadopsi konsep penyebaran agama Islām pada masa lampau di Indonesia melalui jalur tasawuf. Bedanya, konsep taṣawuf Nasaruddin Umar mempunyai sedikit racikan khusus yang dibuat dalam rangka memperbaharui konsep-konsep tasawuf yang lama. Namun demikian, konsep taṣawuf Nasaruddin Umar bukanlah sebuah ajaran, tarekat, atau mazhab baru di dalam taṣawuf. Hanya saja, konsep taṣawuf saat ini dikenal sebagai sebuah ajaran—yang menjadi bagian dari Islām—yang terkesan bersifat kolot, kaku, dan kuno. Disinilah Nasaruddin Umar hadir memberikan warna tersendiri, dan menyebutnya sebagai *Neo-Sufistik*.

Unsur kebaruan yang paling terlihat antara *Neo-Sufistik* Nasaruddin Umar dan konsep tasawuf yang terdahulu adalah adanya upaya untuk melakukan perpaduan antara kesalehan individu dan kesalehan sosial. Namun unsur kesamaan yang terlihat dapat ditandai dengan keterpengaruhannya Nasaruddin Umar dalam membangun pemikirannya dengan konsep-konsep tasawuf lama yang dibawa oleh Imām al-Gazālī, Ibnu al-‘Arābi, Husain bin Maṣṣūr al-Hallaj, dan lain-lain dengan sedikit sentuhan. Hal ini merupakan sebuah kebutuhan, mengingat konteks zaman dan tantangan yang dihadapi begitu berbeda maka dibutuhkan rumusan baru dengan tidak meninggalkan

²⁵⁰ Sri Mulyani, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Prenada Media Group, 2006), 1.

sama sekali konsep-konsep taṣawuf yang telah diletakan oleh para ulama masa lalu.

Tantangan dan problematika yang ada pada era modern ini menuntut adanya pengembangan taṣawuf dengan jalan melakukan harmonisasi dengan dimensi logika rasional, sehingga ini menjadi karakter tersendiri konsep *Neo-Sufistik*. Meski demikian, Nasaruddin Umar tetap menyajikan unsur-unsur kebatinan dalam laku taṣawuf-nya. Oleh sebab itu, dapat disimpulkan bahwa adanya penyesuaian konsep tasawuf oleh Nasaruddin Umar menjadi *Neo-Sufistik* merupakan bagian dari jalan untuk menjawab tantangan modernitas dan problem yang semakin kompleks. Tentu saja masih banyak penyesuaian yang harus dilakukan dan taṣawuf akan terus mengalami perkembangan.



BAB IV

DIMENSI INKLUSIVISME DALAM PENAFSIRAN NASARUDDIN UMAR DAN KONSTRUKSI PARADIGMA PENDIDIKAN INKLUSIF

A. Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar

Kebutuhan atas tafsir yang terbuka dan mengandung nilai-nilai inklusif merupakan sebuah keniscayaan, khususnya dalam konteks keberagaman di Indonesia²⁵¹. Fakta sosial yang menunjukkan tentang masifnya gerakan radikalisme yang dimotori oleh berkembangnya paradigma eksklusif di tengah masyarakat sekiranya cukup untuk memberikan kepastian kebutuhan tersebut. Nasaruddin Umar merupakan salah satu cendekiawan muslim kontemporer dan mufasir Indonesia yang mencoba untuk menjawab tantangan ini dengan berangkat pada dua agenda besar; penanaman nilai-nilai inklusif melalui pembacaan atas ayat-ayat akidah dan deradikalisasi pemahaman Al-Qur'an melalui pembacaan ulang (*re-reading*) atas tafsir-tafsir yang mempunyai paradigma eksklusif dan intoleran. Dalam rangka mewujudkan agenda yang pertama, Nasaruddin Umar menawarkan empat tema utama dalam mengkonstruksi paradigma inklusif pada Al-Qur'an, di mana keseluruhan tema tersebut merupakan bagian dari ragam bentuk kelompok ayat-ayat akidah. Keempat tema yang dimaksud tersebut, antara lain; Islām *Rahmān* *lī al-'Ālamīn*, Islām Toleran, Islām menghormati Hak Asasi Manusia (HAM), dan Islām Emansipatoris.

Berkaitan dengan penelitian ini, dalam rangka untuk menemukan dimensi inklusivisme pada tafsir ayat-ayat akidah persepektif Nasaruddin Umar, analisis dilakukan melalui dua bentuk, yakni analisis tekstual (*mā fī Al-Qur'ān*) dan analisis kontekstual (*mā haula Al-Qur'ān*). Analisis tekstual dalam operasionalisasinya difokuskan pada problematika teks dalam ayat-ayat akidah melalui kajian linguistika, sehingga didapatkan gambaran yang utuh berkaitan dengan

²⁵¹ Muhammad War'i, "Dialog Inklusif: Dari Kebenaran Subjektif Menuju Kebenaran Objektif (Tinjauan Semiotik-Hermeneutik Al-Quran Surat Al-Baqarah Ayat 30-33)," *Jurnal Dialog* 42 (2019): 21, [https://doi.org/https://doi.org/10.47655/dialog.v42i1.318](https://doi.org/10.47655/dialog.v42i1.318).

kecenderungan pemaknaan Al-Qur'ān dalam membangun sebuah makna khusus melalui simbol-simbol (teks) tertentu. Sedangkan analisis kontekstual dalam operasionalisasinya difokuskan pada problematika di luar teks, yakni berkaitan dengan kritik historitas ayat, realitas sosial, generalisasi, dan praksis.

1. Islam Rahmatan li al-'Alamin dan Penafsirannya

Islām dipahami secara luas bukan saja sebagai agama yang menuntut pengikutnya untuk melakukan ritual tertentu, namun lebih dari itu Islām merupakan sebuah sistem nilai yang bersifat transenden. Melalui sistem tersebut, Islām membawa pengikutnya untuk merumuskan pandangan dunianya yang khas, termasuk di dalamnya membentuk prana-pranata sosial yang turut serta mempengaruhi laju perkembangan dunia. Dalam konteks ini, Islām mempunyai peran sebagai subjek yang membentuk sebuah kondisi tertentu dalam perjalanan sejarah.

Namun demikian, Islām di sisi lain juga berperan sebagai objek jika disandingkan dengan realita sosial. Hal ini disebabkan karena adanya keterkaitan yang saling mempengaruhi antara Islām yang berposisi sebagai pembentuk pandangan dunia umat muslim dan fenomena sosial yang selalu berkembang²⁵². Dengan melihat pada kenyataan tersebut, maka konteks dakwah di dalam Islām—dalam perannya sebagai subjek sekaligus objek—seharusnya ditujukan sebagai manifestasi keimanan umat muslim yang teraktualisasikan dalam bidang kemasyarakatan sehingga akan terwujud cerminan Islam dalam seluruh konteks kehidupan manusia.

Secara singkat, keislaman seharusnya membawa perubahan yang menuntun seseorang dari belum beriman menuju beriman, belum baik menuju baik, dan dari baik menuju lebih baik. Atas dasar itu, nilai-nilai universal Islām diharapkan dapat menjadi penggerak dalam rangka pengembangan masyarakat yang berkultur dan berkarakter Islami. Di antara nilai-nilai universal yang

²⁵² Amrullah Ahmad, *Dakwah Islam Dan Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Prima Duta, 1983), 2.

dapat menjadi dasar pengembangan tersebut adalah keadilan, persatuan, perdamaian, kebaikan, keindahan, dan lain-lain²⁵³.

Pada faktanya, tidak jarang umat muslim justru terjebak di dalam kaca mata normal doktrinal dalam membaca Islām sehingga akan memunculkan sikap apologetik (*intellectual obstinacy*; pembelaan) yang berlebihan. Fenomena ini tentu saja bukanlah sebuah hal yang positif, karena pada akhirnya sikap tersebut akan menuntut pada kecenderungan klaim kebenaran (*truth claim*) yang tidak berdasar. Sehingga pada tahap tertentu akan melahirkan fenomena *takfiri*, yakni dengan menuding kelompok lain kafir dan sesat sebagai akibat dari adanya perspektif sepihak (*one side*). Paradigma yang demikian pada gilirannya akan menimbulkan reduksi dan distorsi makna Islam dan *rahmatan li al-'ālamīn*.

a. Analisis Tekstual 'Islām' dalam Al-Qur'ān Perspektif Nasaruddin Umar

Secara leksikal, kata Islām berasal dari bahasa Arab, *as-salm*, yang berarti damai. Bisa juga berakar dari kata *salam* yang bermakna sejahtera. Sedangkan Arkoun memandang bahwa kata Islam berasal dari kata *istislam* yang jika diartikan ke dalam bahasa Perancis berarti tunduk dan patuh. Meskipun secara pemaknaan sebetulnya Arkoun kurang sepakat, karena pada dasarnya keislaman seseorang tidak menuntutnya untuk patuh dan tunduk di hadapan Allah Swt, melainkan melahirkan rasa cinta dan keinginan untuk senantiasa menyandarkan diri kepada-Nya melalui wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw²⁵⁴.

Senada dengan Arkoun, sekali lagi meskipun dirinya tidak setuju dengan pemaknaan tersebut, Izutsu mengemukakan melalui pendekatan sejarah bahwa pada masa pra-Islam penggunaan kata *Islām* adalah merujuk kepada makna ketundukan, penyerahan, dan kepasrahan atas sesuatu yang sangat mulia. Kemudian makna tersebut diadopsi oleh Al-Qur'ān untuk

²⁵³ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 340.

²⁵⁴ Suadi Putro, *Muhammad Arkoun Tentang Islam Modernitas* (Jakarta: Paramadina, 1998), 39.

merujuk pada sebuah tindakan yang ditujukan dalam rangka menyerahkan dirinya demi kepentingan manusia itu sendiri.

Oleh sebab itu, dalam konteks Islam sebagai agama, maka pemeluknya disebut *muslim*, yakni seorang yang melakukan penyerahan diri dan komitmen di dalam keyakinannya atas wujud Tuhan dan Nabi-Nya secara sukarela²⁵⁵. Maka secara umum, Nasaruddin Umar menyimpulkan bahwa setiap kata yang terdiri dari س-ل-م- mempunyai konteks makna tindakan yang dilakukan dengan kerelaan, yang juga berarti aman, terjaga, dan utuh. Dari pemaknaan tersebut dapat disimpulkan bahwa seharusnya keislaman seseorang dilakukan bukan atas dasar orang lain, dan di saat yang sama adanya pemaksaan di dalam keyakinan tidak dibenarkan²⁵⁶. Di antara ayat yang menyajikan tentang makna Islam di dalam Al-Qur'an adalah;

﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾

“(Akan tetapi,) jika mereka condong pada perdamaian, condonglah engkau (Nabi Muhammad) padanya dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya hanya Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”. (Q.S. Al-Anfal [8] ayat 61)

وَسَيَقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ

خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ

“Orang-orang yang bertakwa kepada Tuhannya diantar ke dalam surga secara berombongan sehingga apabila mereka telah sampai di sana dan pintu-pintunya telah dibuka, para penjaganya berkata kepada mereka, “Salāmun ‘alaikum (semoga keselamatan tercurah kepadamu), berbahagialah kamu. Maka, masuklah ke dalamnya (untuk tinggal) selama-lamanya!” (Q.S. Az-Zumar [39] ayat 73)

b. Analisis Tekstual ‘*Rahmah*’ dalam Al-Qur'an Perspektif Nasaruddin Umar

²⁵⁵ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung* (Tokyo: KICLS, 1984), 13.

²⁵⁶ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 347.

Dalam pemaknaan gramatikal, setiap kalimat mempunyai sentral dan kata utama yang menjadi pembahasan. Sebagaimana pada kalimat atau term *rahmatan lī al-’ālamīn*, maka yang menjadi sandaran adalah *lafāz rahmah* yang merujuk pada makna Islam sebagai agama pembawa kedamaian dan dibawa oleh Nabi Muhammad Saw sebagai pembawa rahmat²⁵⁷. Kata tersebut pada dasarnya merupakan masdar dari bentuk kata kerja lampau (*fil maḍī*) *rahima*. Disebutkan oleh Abdul Baqi, bahwa kata *rahmah* diulang di dalam Al-Qur’an sebanyak 79 kali dan keseluruhan maknanya mengandung arti kasih sayang²⁵⁸.

Shihab menjelaskan, bahwa secara susunan kata, *lafāz rahmah* cenderung terlihat sederhana. Namun apabila digali secara makna maka *lafāz* tersebut sangat luas artinya. Misalnya saja, Shihab menyebut bahwa paling tidak kata tersebut dilihat dari mencakup 4 hal pokok; (1) Utusan Allah Swt yang membawa agama Islam; Nabi Muhammad Saw. (2) Tuhan yang mengutus beliau; Allah Swt. (3) Audiens yang diutus kepada mereka (umat manusia). (4) Risalah, yang membawa nilai-nilai kasih sayang secara sempurna. Hal ini disebabkan karena penggunaan bentuk kata *indifinitif* (*nakirah*) di dalam kata *rahmatan* yang menggambarkan tentang universalitas fokus (waktu, tempat, pelaku) dan lokus (sifat-sifat kebaikan)²⁵⁹.

Nasaruddin Umar menyebut sekian ayat tentang makna *rahmah* yang dikandung oleh Al-Qur’an dan hadis, seperti;

قَالَ سَأُوِيَّ إِلَىٰ جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ

بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ

“Dia (anaknya) menjawab, “Aku akan berlindung ke gunung yang dapat menyelamatkanmu dari air (bah).” (Nuh) berkata, “Tidak ada penyelamat pada hari ini dari ketetapan Allah kecuali siapa yang dirahmati oleh-Nya.” Gelombang menjadi penghalang antara

²⁵⁷ Umar, 342.

²⁵⁸ Baqi, *Al-Mu’jam Al-Mufahros Li Alfadz Al-Qur’an Al-Kariim*, 387.

²⁵⁹ Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur’an*, 519 (Vol. 8).

keduanya, maka jadilah dia (anak itu) termasuk orang-orang yang ditenggelamkan.” (Q.S. Hud [11] ayat 43)

إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ

“kecuali orang yang dirahmati oleh Tuhanmu. Menurut (kehendak-Nya) itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat (keputusan) Tuhanmu telah tetap, “Aku pasti akan memenuhi (neraka) Jahanam (dengan pendurhaka) dari kalangan jin dan manusia semuanya.” (Q.S. Hud [11] ayat 119)

وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan) karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.” (Q.S. Yusuf [12] ayat 54)

إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ

“kecuali orang yang diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Dialah Yang Mahaperkasa lagi Maha Penyayang.” (Q.S Ad-Dukhon [44] ayat 42)

انا الرحمن وخلقتم الرحمة وشققت لها من اسمي فمن يصلها اصله, ومن يقطعها اقطعها
(حديث القدسي, رواه احمد)

"Aku adalah Tuhan yang Maha Pengasih, dan Aku ciptakan rahim. Aku berikan nama kepadanya, nama yang berasal dari nama-Ku, siapa yang menyambungnya maka Aku menyatukan diri-Ku dengannya, dan siapa yang memutusnya (silaturrahim) niscaya Aku memustuskan Rahmat-Ku darinya" (H.R. Ahmad)²⁶⁰

c. Analisis Kontekstual ‘Islām Raḥmatan lī al-‘Alamīn’ dalam Al-Qur’ān
Perspektif Nasaruddin Umar

Menurut Nasaruddin Umar, terdapat dua kemungkinan ketika menghadapi antara Islam sebagai agama dengan realitas historis-kultural, yakni; *Pertama*, Islām berperan sebagai subjek, dalam arti bahwa nilai-nilai

²⁶⁰ Umar, *Menelisik Hakikat Silaturrahim*, 5.

yang terkandung mampu membawa dampak (*output*) terhadap konteks sosial masyarakat berupa dasar filosofis, arah, dorongan, dan pedoman di dalam kehidupan umat manusia sampai membentuka adanya realitas sosial yang baru. *Kedua*, Islām berperan sebagai objek, dalam arti bahwa keislaman yang teraktualisasi dipengaruhi dan ditentukan oleh eksistensi (corak) sistem sosiokultural. Pada kemungkinan kedua inilah kemudian Islām menunjukkan kesan statis dan terjadi dinamika meskipun kurang dapat terlihat dalam proses perubahan sosial-kultural.

Dalam kerangka yang demikian, Islām hadir sebagai sebuah konsepsi nilai yang sempurna dan komprehensif. Hal ini disebabkan karena Islam baik dalam perannya sebagai subjek ataupun objek melingkupi seluruh aspek kehidupan umat manusia. Sekali lagi, meskipun yang demikian hanya mencangkup garis besarnya saja baik dalam konteks kehidupan dunia ataupun akhirat. Jika dilihat dari aspek teologis, maka Islam hadir sebagai tata nilai yang bersifat *Illāhiyah* dan transenden. Sedangkan apabila dilihat dari aspek sosiologis, maka Islam adalah sebuah fenomena peradaban, kultural, dan realitas sosial dalam kehidupan manusia.

Islam dalam menuju perspektif ini memberikan pengajaran tentang nilai-nilai normatif untuk meletakkan dasar-dasar keadilan, kejujuran, persamaan, kebebasan, persaudaraan, dan musyawarah yang terbentuk dalam rangka mewujudkan tata kelola masyarakat yang berkesinambungan. Nasaruddin Umar memandang bahwa nilai-nilai universal Islām tersebut pada dasarnya di dalamnya memuat tentang hubungan antar individu dan sosial yang mana pengejawantahannya secara substansial direfleksikan di dalam konsep egalitarianisme (kesetaraan sosial dan persamaan hak) & kosmopolitanisme (kewarganegaraan global; setiap manusia adalah anggota dari suatu komunitas) dalam kelompok umat Islam²⁶¹.

Inilah konsep yang kemudian digunakan oleh Rasulullah Saw dalam membangun kota Madinah, yakni melalui Piagam Madinah yang

²⁶¹ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 352.

merupakan hasil kontrak dari pengakuan seluruh anggota masyarakat tanpa melihat latarbelakang mereka. Bahkan menurut Watt, konsep yang demikian pada gilirannya telah menjadi model politik baru yang dipraktekkan oleh Nabi Muhammad Saw di masa kepemimpinannya di Madinah²⁶². Maka semangat egalitarianisme Islam seharusnya di titik tertentu dapat menuntut pengikutnya untuk menyikapi setiap perbedaan secara alamiah, sekaligus meletakkannya pada sebuah kerangka kerja sama dan pengembangan antar manusia.

Konsep Islām *rahmatan lī al-‘ālamīn* secara singkat hendak menyimpulkan bahwa pada dasarnya Islam mempunyai semangat untuk menyebarkan egalitarianisme dan melihat pluralisme sebagai sebuah *sunnatullah*. Dan di saat yang sama tentu paradigma ini akan menolak pemahaman eksklusivisme yang menjadikan homogenitas sosial sebagai dasar pijakan²⁶³. Hal ini disebabkan karena cara pandang eksklusivisme, khususnya dari sisi teologis, tidak akan mau menerima kebenaran agama lain secara keseluruhan, karena dianggap menyalahi akidah Islām. Penyebab utamanya masih sama, yakni adanya penafsiran terhadap teks keislaman secara literal, skriptual, dan *one side*.

Di antara satu ayat yang sering disalahpahami berkaitan dengan konsep ini adalah *Q.S. Al-Baqarah* [2] ayat 256 sebagai berikut;

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui”.

²⁶² W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), 94.

²⁶³ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 353.

Memahami ayat tersebut, Sayyid Quthub di dalam kitab *Tafsīr fī Zilāl Al-Qur’ān* mengatakan bahwa ayat tersebut mengungkapkan bentuk kalimat *nafyu lijinsi* yang merupakan bentuk peniadaan secara mutlak. Artinya, Al-Qur’an tidak merestui adanya pemaksaan di dalam realitas kehidupan manusia pada aspek apapun di dunia ini, khususnya dalam keimanan. Hal ini ditegaskan pada kalimat berikutnya (قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ), yakni “*surely, the straight path has become clear from the crooked path*” bahwa Islam adalah agama yang benar dan lurus sehingga menjadi tujuan dan keinginan manusia²⁶⁴. Sedangkan kekafiran merupakan jalan tidak dibenarkan karenanya setiap umat Islām harus menjauh darinya, tidak menginginkan keimanan kepadanya, dan memelihara darinya. Oleh sebab itu pada dasarnya persoalan tentang keimanan yang demikian begitu praktis.

Maka menurut Nasaruddin Umar di dalam ayat tersebut Allah Swt hendak menegaskan kembali tentang kenikmatan iman yang didapatkan oleh umat Islam yang seharusnya dapat disikapi dengan pikiran yang jernih, hati yang damai, dan jiwa yang penuh dengan ketenangan. Selain itu, paradigma yang demikian tentu saja akan melahirkan konsekuensi logis dari perbuatan umat Islām yang akan menyikapi keimanan secara bijak dalam konteks sosial kemasyarakatan, yakni dengan mendorong tata kelola kehidupan kemanusiaan yang tertib, bagus, lurus, seKaligus melakukan pembangunan dalam rangka peningkatan kualitas hidup.

Nasaruddin Umar kemudian menyimpulkan bahwa ayat tersebut merupakan simpul Al-Qur’ān dalam menegaskan Islām sebagai agama *rahmatan lī al-’ālamīn* yang mengakui adanya entitas lain di luar Islām, dan menerimanya sebagai sebuah *sunatullah*. Selain itu, seharusnya umat Islām memandang adanya perbedaan sebagai fakta sosial yang merupakan bagian dari jalan Allah Swt merekayasa sosial dalam rangka memajukan umat manusia saling mengenal (*at-ta’āraf*) dan fungsi pengujian bagi mereka.

²⁶⁴ Sayyid Quthub, *Tafsir Fii Zhilal Al-Qur’an* (Beirut: Daar al-Syuruq, 1980), 221 (Juz 3).

Tentu saja dengan kesadaran yang demikian, akan tercipta pandangan yang inklusif, yakni tumbuhnya sikap toleransi tanpa kehilangan *sibgah*²⁶⁵.

Dalam lintasan sejarah, fakta menunjukkan bahwa Islam telah menjunjung tinggi makna pluralitas dan kerukunan beragama. Islam begitu kekeh menyerukan tentang hak-hak yang setara, baik hak untuk hidup ataupun beragama bagi kelompok yang tidak sepaham. Bahkan paradigma tersebut telah mengakar di saat umat Kristiani Eropa gencar menyerukan pembunuhan kepada kaum “*Heresy*” karena berbeda keyakinan.

Amstrong di dalam bukunya tidak segan memuji sikap Umar bin al-Khattab di saat dirinya memberikan hak-hak penuh kepada umat Kristiani di Jerussalem, baik hak kebebasan beragama ataupun hak hidup, di mana hal tersebut belum pernah dilakukan oleh pemimpin manapun ketika menaklukkan Jerussalem. Dan tindakan tersebut menjadi fakta sejarah bahwa Islam telah menjunjung hak-hak kebebasan bagi setiap orang dengan mengusung semangat kosmopolitanisme dan egalitarianisme. Oleh sebab itu, konsep Islām *Rahmatan lī al-’Alamīn* seharusnya dapat melahirkan sikap keberagamaan yang didasari kesadaran akan adanya perbedaan, pengakuan terhadap hak-hak orang lain secara penuh, termasuk di dalamnya adalah hak beragama yang tidak boleh terdapat unsur pemaksaan (keberagamaan karena orang lain), sikap toleransi tanpa kehilangan *sibgah* sebagai landasan dalam bersosial²⁶⁶.

2. Islam Toleran dan Penafsirannya

Islam sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dilihat dari sisi leksikal bermakna ketundukan, kepatuhan, dan kepasrahan. Dan di saat yang sama, makna yang demikian akan menghadirkan makna yang lain seperti keselamatan, keamanan, dan kedamaian. Maka jika merujuk pada arti leksikalnya, seharusnya setiap umat muslim—baik dalam konteks individu,

²⁶⁵ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 357.

²⁶⁶ Umar, 358.

terlebih sosial kemasyarakatan—selalu menghadirkan rasa aman, damai, rukun, dan keselamatan bagi orang lain. Dan faktanya, Islām yang telah menjadi salah satu agama dengan tidak kurang dari satu milyar pemeluk yang tersebar di seluruh dunia dalam kurun waktu kurang dari 15 abad merupakan sebuah pencapaian yang luar biasa.

Madjid menyebut bahwa keberhasilan ini tidak lepas dari semangat umat muslim untuk menyebarkan nilai-nilai kedamaian dan toleransi, di mana nilai tersebut menjadi bagian utama dari Islām dilihat dari pemilihan nama agama yang menjadi penyempurna bagi seluruh agama *samawi*²⁶⁷. Senada dengan Madjid, Arnold di dalam bukunya, *Preaching of Islām*, mengatakan bahwa pencapaian Islām menjadi salah satu agama yang terbesar di dunia (dilihat dari aspek sosial dan penyebarannya) dikarenakan oleh kekuatan dan kekuasaan yang sejak awal dimiliki oleh Islam tidak digunakan secara fanatik untuk memaksa keyakinan dan kepercayaan bagi orang lain untuk memeluk Islām²⁶⁸.

Al-Wakīl menyebut bahwa fakta sejarah yang demikian begitu menunjukkan tentang sikap umat Islām yang persuasif, tidak melakukan pemaksaan secara radikal, dan lebih memilih menggunakan model menarik simpati, memberikan kebebasan kepada orang lain untuk melakukan kehendaknya, termasuk dalam masalah keyakinan²⁶⁹. Dan paradigma inilah yang menjadi konsep utama toleransi di dalam Islām. Di antara ayat dan hadis yang menyajikan tentang makna toleransi di dalam Al-Qur’ān adalah;

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْتَضَوْا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ

“Maka, berkat rahmat Allah engkau (Nabi Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Seandainya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka akan menjauh dari sekitarmu. Oleh karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan

²⁶⁷ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1994), 195.

²⁶⁸ Thomas W. Arnold, *Preaching of Islam* (Jakarta: Widjaya Press, 1981), 2.

²⁶⁹ M. Sayyid Al-Wakil, *Wajah Dunia Islam* (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2000), 19.

bermusyawarahlah dengan mereka dalam segala urusan (penting). Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang bertawakal”. (Q.S. Ali Imran [3] ayat 159)

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ الْمَنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

“Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?” (Q.S. Yunus [10] ayat 99)

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti”. (Q.S. Al-Hujurat [49] ayat 13)

الناس بنوا آدم، وادم من تراب (رواه الترمذي)

“Manusia itu adalah anak keturunan Adam As, sedangkan Adam As berasal dari tanah” (H.R. al-Tirmidzi)²⁷⁰

a. Analisis Tekstual ‘Toleransi’ dalam Al-Qur’an Perspektif Nasaruddin Umar

Di dalam bahasa Arab, kata toleran disebut dengan term (*lafaz*) *tasāmuḥ* atau *ikhtimāl*. Keduanya secara bahasa mempunyai makna yang serupa, yakni lemah lembut, tidak memaksa, saling memaafkan, berlaku baik, dan bersikap untuk membiarkan perbedaan sebagai sebuah *sunnatullāh* (kesadaran pengakuan atas perbedaan)²⁷¹. Syadzili menyebut

²⁷⁰ Umar, *Menelisik Hakikat Silaturrahim*, 31.

²⁷¹ M. Tholhah Hasan, *Islam Dalam Perspektif Sosial Kultural* (Jakarta: Lantabore Press, 2000), 159.

bahwa makna toleransi dalam makna secara etimologi juga dapat diartikan sebagai sebuah sikap penerimaan, lapang dada, dan sabar²⁷².

Jika dilihat dari persepektif sosial masyarakat, maka kata toleran, yang dalam bahasa Arab disebut *tasāmuḥ*, merupakan sikap untuk saling tolong-menolong, saling menghagai, saling menyayangi dan tidak menaruh rasa curgia, serta menghargai hak masing-masing individu sebagai bagian dari sebuah komunitas tertentu²⁷³. Sedangkan jika dilihat dari perspektif kehidupan beragama, maka toleransi (*tasāmuḥ*) khususnya dalam konteks keberagaman umat muslim dapat diartikan sebagai sebuah jalan untuk mengaplikasikan keislaman di tengah kehidupan dengan mengedepankan sikap saling menghargai dengan tujuan kemaslahatan, kedamaian, keselamatan, dan keamanan sosial. Sehingga di saat yang sama sikap tersebut akan menegasikan kemungkinan-kemungkinan—atau minimal meminimalisir—terjadinya kemudharatan, kerusakan, dan kebencian sosial²⁷⁴.

Perspektif tentang toleransi di dalam Islām diwujudkan dalam banyak perspektif, termasuk di dalamnya adalah dalam konteks sosial kemasyarakatan dan keberagaman umat muslim, dikarenakan sikap tersebut dibutuhkan dalam lingkup sosial yang mencangkupi kedua perspektif tersebut. Sebab, keberagaman (kesalehan individual) dan kemasyarakatan (kesalehan sosial) merupakan aspek utama di dalam kehidupan umat manusia. Oleh sebab itu, sikap toleransi menjadi penting bukan saja untuk menghindarkan dari adanya ketersinggungan dalam konteks sosial, lahirnya pemaksaan dalam aspek keyakinan, dan egosime dalam pergaulan, namun juga sebagai bentuk komitmen keberagaman umat muslim²⁷⁵.

Namun demikian, term *tasāmuḥ* atau *ikhtimāl* tidak disebutkan di dalam Al-Qur’ān secara redaksional. Akan tetapi makna dan kandungan

²⁷² Syadzili, *Kamus Inggris-Indonesia*, 596.

²⁷³ Hasan, *Islam Dalam Perspektif Sosial Kultural*, 159.

²⁷⁴ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 359.

²⁷⁵ Umar, 360.

yang terdapat di dalam konteks tersebut banyak disinggung di dalam Al-Qur'ān, dan menjadi sebuah konsep tersendiri dalam menjawab tentang perspektif toleransi dalam Al-Qur'ān. Ayat yang dapat ditunjukkan untuk menampilkan konsep toleransi di dalam Al-Qur'ān adalah sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Meski demikian, toleransi sebagai sebuah konsep di dalam Islām menjadi satu hal yang penting, bahkan menjadi sebuah nilai universal yang menjadi tujuan keberagamaan umat muslim. Banyaknya nilai-nilai universal yang terdapat di dalam Al-Qur'ān yang menampung makna toleransi di dalam Islam menjadi bukti bahwa Islam serius tentang pengakuan terhadap hak-hak kemanusiaan masing-masing individu tanpa memperhatikan latar belakang; hak memperoleh persamaan, kebebasan, hak hidup, hak mendapatkan perlindungan, keadilan, rasa nyaman, aman, dan hak memperoleh pendidikan yang setara²⁷⁶.

b. Analisis Kontekstual 'Islam Toleran' dalam Al-Qur'ān Perspektif Nasaruddin Umar

Pentingnya sikap toleransi di dalam Islam dapat dilihat dari banyak sisi, salah satunya adalah konsistensi Al-Qur'ān dalam memberikan hak-hak kemanusiaan, di antaranya adalah hak dalam memilih agama dan keyakinan. Hal ini sebagaimana tersebut di dalam *Q.S. Yunūs* [10] ayat 99 yang menyebutkan bahwa Islam tidak menghendaki pemaksaan dalam urusan keimanan. Makna keberagamaan yang sesungguhnya dikehendaki oleh Islam adalah tumbuhnya sikap saling menghormati dan menghargai perbedaan, bukan dalam rangka memaksa orang lain untuk memilih keyakinan yang sama.

Di dalam ayat tersebut, secara jelas Al-Qur'ān begitu menjunjung tinggi prinsip kebebasan beragama dan memilih keyakinan. Keberagamaan di dalam Islam seharusnya ditunjukkan dengan cara

²⁷⁶ Umar, 359.

memuliakan, menghargai, dan memberikan hak-hak orang lain, termasuk dalam soal pemilihan kehendak, pemikiran, dan perasaan. Bahkan Abdullah secara tegas menyebut bahwa asasi Islam justru mengutamakan adanya kebebasan dalam berkehendak dan memilih sesuai dengan keinginannya dalam segala aspek kehidupan, khususnya dalam masalah keyakinan, sekaligus melindungi haknya²⁷⁷.

Prinsip yang merupakan bagian dari konsep toleransi yang ditawarkan oleh Al-Qur'an secara konsisten adalah sikap egalitarianisme. Dalam bahasa Arab, sikap tersebut sering diungkapkan dalam bentuk term *al-musāwāh* yang secara umum diartikan dengan persamaan. Artinya, Islam secara tegas tidak merestui pemeluknya untuk membeda-bedakan manusia berdasarkan latar belakang sosialnya, termasuk di dalamnya adalah warna kulit, ras, bahasa, ekonomi, budaya, bahkan agama sekalipun²⁷⁸. Bahkan shihab dengan lantang mengatakan bahwa pada dasarnya sikap egalitarianisme merupakan wujud dari komitmen tauhid umat muslim dalam konteks kehidupan bermasyarakat melalui bingkai *ukhuwāh* yang didasari dengan rasa tanggung jawab dalam menjalankan kehidupan secara sosial²⁷⁹.

Sikap egalitarianisme yang dijunjung oleh Islam tersebut dapat dilihat misalnya di dalam *Q.S. Al-Hujurat* [49] ayat 13 yang memuat pesan bahwasanya perbedaan yang direstui oleh Allah Swt adalah perbedaan dalam ketakwaan dan kualitas keimanan kepada Allah Swt. Di saat yang sama, kesadaran tersebut ketika muncul akan melahirkan sebuah sikap untuk menghargai perbedaan atas orang lain dalam segala aspek kehidupan. Madjid menyebutkan bahwa ayat tersebut juga mengandung makna bahwa penghargaan atas seseorang seharusnya didasarkan pada prestasi, bukan prestise yang berdasarkan atas faktor keturunan atau kesukuan²⁸⁰.

²⁷⁷ M. Hasan Abdullah, *Metodologi Dakwah Dalam Islam* (Jakarta: Lentera Bristana, 1997), 150.

²⁷⁸ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 367.

²⁷⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 129.

²⁸⁰ Nurcholis Madjid, *Cita-Cita Masyarakat Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), 108.

Oleh sebab itu, kemudian Nasaruddin Umar memandang bahwa sikap persamaan (*al-musāwāh*) jika ditumbuh suburkan akan menjadi jalan terbuka untuk menciptakan tatanan masyarakat yang saling menghargai, menerima, dan menghargai hak-hak kemanusiaan dengan tidak memaksakan kehendak. Dalam konteks kehidupan beragama, bagi Nasaruddin Umar, toleransi menjadi satu hal yang mutlak. Namun di sini Nasaruddin Umar hendak membatasi konsep toleransi hanya dalam makna penghormatan dan pengharagaan. Konsep toleransi yang ditawarkan di dalam Al-Qur'an sama sekali tidak menyentuh aspek kompromi dalam persoalan akidah dan keyakinan. Singkatnya, dalam prinsip toleransi tidak ada upaya untuk mencampuradukan dengan keyakinan (keimanan), namun paradigma tersebut bagian dari keyakinan umat Islam²⁸¹.

Namun demikian, menurut Nasaruddin Umar sikap penghormatan dan pengharagaan atas hak-hak orang lain dapat ditumbuhkan salah satunya dengan cara melapangkan dada masing-masing individu, di mana hal tersebut merupakan buah dari sikap batin berupa kesabaran. Oleh sebab itu, Islam berupaya untuk menjangkau hati dan akal manusia dalam membentuk sikap tertentu. Bahkan Nasaruddin Umar menyebut bahwa seharusnya kesabaran yang lahir dan menghasilkan sikap toleransi bukan saja dalam rangka tuntutan yang didasari atas keterpaksaan diri (*sābir*), melainkan sebuah kesadaran bahwasanya perbadaan merupakan *sunnatullah* sehingga dasarnya adalah kasih sayang (*maṣābir*)²⁸².

Hal ini sebagaimana dicontohkan oleh Rasulullah Saw ketika membangun konstitusi Madinah, meskipun nantinya fakta sejarah menyebutkan bahwa itu tidak berlangsung lama karena pengkhianatan umat Yahudi, namun paling tidak sikap toleransi dengan pemenuhan atas hak-hak kemanusiaan, sekaligus penghormatan dan pengharagaan atas mereka telah ditanamkan oleh Rasulullah Saw. Ini dibuktikan dengan kerelaan para sahabat, baik Muhajirin dan Anshor untuk saling hidup harmonis, damai,

²⁸¹ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 368.

²⁸² Umar, *Teologi Korupsi*, 195.

sejahtera, dan penuh pengertian bukan saja karena aturan yang telah disepakati dalam Piagam Madinah, namun menjadi sebuah kesadaran sosial yang menyebabkan terciptanya suasana damai dan sejahtera²⁸³.

3. Islam Menghormati Hak Asasi Manusia (HAM) dan Penafsirannya

Saat ini Hak Asasi Manusia (HAM) menjadi salah satu persoalan yang paling krusial dihadapi pada era modern ini. Bagaimana tidak, persoalan HAM dalam penerapannya bukan saja berlaku secara individu masing-masing wilayah, namun menjadi pra-syarat untuk melakukan kontak sosial dengan negara-negara dunia. Singkatnya, negara yang mengabadikan persoalan HAM dapat dipastikan akan tersingkir dari panggung internasional, bahkan menjadi sasaran kritik dan terasing oleh negara-negara dunia. Dilihat dari posisi Indonesia yang merupakan salah satu anggota Perserikatan Bangsa-bangsa (PBB) tentu saja persoalan HAM menjadi salah satu kebijakan yang utama.

Maksud dari HAM yang diserukan oleh negara-negara dunia adalah serangkaian konsep yang mengatur tentang hak-hak yang melekat pada diri setiap manusia tanpa terbatas waktu dan tempat, termasuk di dalamnya adalah tentang identitas kebangsaan, agama, jenis kelamin, budaya, dan berbagai karakter sosial seluruh warga negara dunia²⁸⁴. Sementara HAM dalam pandangan Jan Matersong, sebagaimana dikutip oleh Lopa, merupakan hak-hak yang terdapat pada diri setiap manusia semenjak dilahirkan yang dengannya dirinya akan hidup sebagaimana manusia²⁸⁵. Maka pada dasarnya HAM merupakan hak-hak yang sebetulnya pemberian dari Tuhan yang Maha Esa atas setiap manusia, sehingga dengan paradigma yang demikian tidak ada yang berhak untuk merampas hak tersebut dalam segala kondisi.

Dengan demikian, bahwa HAM tidak lain adalah hak-hak yang melekat karena dirinya sebagai manusia, yakni makhluk Tuhan yang mempunyai derajat yang tinggi dan mulia. Oleh karena itu, dapat dikatakan juga bahwa

²⁸³ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 361.

²⁸⁴ A. J.M. Mile, *Human Right and Human Diversity* (London: T.P., 1986), 1.

²⁸⁵ Baharuddin Lopa, *Al-Qur'an Dan Hak Asasi Manusia* (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Rasa, 1996), 15.

HAM berlaku secara universal kepada setiap manusia tanpa terkecuali, tidak terikat oleh waktu dan tempat tertentu sehingga dapat dipaksa atau dirampas dengan alasan apapun²⁸⁶. Dengan demikian fungsi dan peranan HAM dalam konteks sosial salah satunya sebagai bantalan hukum, moral, dan bergaul seorang manusia dengan manusia yang lain untuk menjaga martabat kemanusiaannya²⁸⁷.

Namun kemudian, bagaimana Islam merespon HAM sebagai sebuah nilai yang diterapkan dalam kehidupan sehari-hari? Nasaruddin Umar menyebutkan bahwa sebetulnya penerimaan Islām atas nilai-nilai yang terkandung di dalam HAM telah selesai. Di dalam perkumpulan negara-negara Islam (*The Organization of The Islamic Conference; OKI*) pada tanggal 5 Agustus 1990 telah disepakati bahwa Islām menerima HAM sebagai sebuah landasan. Meski demikian, terdapat sekian perbedaan yang signifikan antara konsep HAM yang diserukan oleh negara-negara Barat dengan mengambil asas liberal dan konsep HAM yang ditawarkan oleh OKI dengan berlandaskan pada nilai-nilai kandungan Al-Qur'an.

Pada dasarnya penerimaan negara-negara Islam atas konsep HAM—sekali lagi bahwa meskipun nantinya terdapat sekian perbedaan—didasari pada fakta yang menyebut bahwa esensi dari HAM sesungguhnya telah diperjuangkan oleh Islam jauh sebelum negara-negara Barat merumuskan konsep tersebut. Hanya saja, rumusan yang dilahirkan oleh Barat diwujudkan dalam bentuk hak asasi sedangkan rumusan yang dilahirkan oleh Islam diwujudkan sebagai sebuah keniscayaan (*darūriyyat*). Hal ini sebagaimana tersebut di dalam sebuah kaidah fikih yang menyatakan bahwa tujuan umum dari pelaksanaan legislasi syarī'ah Islām adalah untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dengan cara melindungi dan mewujudkan hal-hal yang menjadi keniscayaan (*darūriyyat*) mereka, sekaligus memenuhi kebutuhan (*haājiyyat*) dan hiasan (*tahṣiniyyat*) mereka²⁸⁸.

²⁸⁶ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 372.

²⁸⁷ Abdul Muqshit Ghazali, "HAM Dan Islam," *Sarasehan Da'i, Khatib, Untuk Islam Dan Demokrasi* (Jakarta, 2002).

²⁸⁸ Abdul Wahhab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqih* (Hawaili: Daar al-Kuwait, 1976), 6.

Perbedaan yang demikian menurut Nasaruddin Umar tidak membuat serta merta menjadi legalitas untuk menolak setiap konsep yang ditawarkan oleh Barat. Karena pada dasarnya, tidak ada pertentangan antara Islām dan Barat selama tidak dalam rangka berselisih dengan prinsip-prinsip tauhid. Namun justru keduanya terdapat relevansi seandainya yang dihadirkan adalah dalam kerangka semangat persatuan, bukan perseteruan. Melihat pada kenyataan yang demikian sebetulnya penggunaan konsep HAM dalam Islām menjadi diperkenankan, karena justru nilai-nilai yang terkandung di dalamnya telah diserukan jauh oleh Islām, seperti *al-'adl* yang berarti keseimbangan, keadilan, harmonisasi, dan keserasian²⁸⁹. Hal ini misalnya dapat ditemukan dalam sekian ayat Al-Qur'an dan hadis yang dengan itu para ulama merumuskan perspektif Al-Qur'an tentang HAM, yakni;

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat”. (Q.S. An-Nahl [16] ayat 90)

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah kepada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”. (Q.S. An-Nisa [3] ayat 58)

²⁸⁹ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 377.

يا ايها الناس الا ان ربكم واحد وان ابا نكم واحد, الا لافضل لعربي على عجمي
ولا لعجمي على عربي, ولا احمر على اسود ولا اسود على احمر, الا ب التقوى
"Wahai sekalian manusia, sesungguhnya Tuhan kalian satu, dan bapak
kalian satu. Tidak ada keutamaan di antara orang Arab terhadap orang
'ajam (non-Arab), juga di antara orang 'ajam atas orang Arab. Tidak
pula orang (berkulit) putih atas orang hitam, dan orang hitam atas
orang putih, kecuali ketakwaan" (H.R. Ahmad)²⁹⁰

a. Analisis Tekstual 'Hak Asasi Manusia (HAM)' dalam Al-Qur'an
Perspektif Nasaruddin Umar

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, pada dasarnya konsep HAM yang saat ini santer diserukan oleh negara-negara dunia adalah terlahir dari rahim Barat, tepatnya oleh PBB. Oleh sebab itu, kemudian para 'ulama memberikan sikap atas keharusan penggunaan konsep HAM dalam bernegara, khususnya dalam rangka menjalin hubungan bilateral di dalam dunia internasional. Maka negara-negara Islam yang terkumpul dalam OKI kemudian menyusun sebuah konsep tersendiri tentang keniscayaan atas hak-hak kemanusiaan dalam kerangka *ad-darūriyyat* yang lebih dikenal dengan istilah deklarasi kairo (*Cairo Declaration*)²⁹¹. Hal ini disebabkan karena pada konsep HAM yang ditawarkan oleh Barat didasari atas konsep liberalisme, sedangkan deklarasi kairo merujuk pada nilai-nilai universal yang tersebut di dalam ayat Al-Qur'an.

Meski demikian, Nasaruddin Umar menyebut bahwa sepantasnya tidak perlu dipertentangkan antara produk Barat ataupun Islam, selagi dalam penerapannya tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ketauhidan. Oleh sebab itu, penggunaan konsep HAM dalam konteks kehidupan bermasyarakat bukanlah sebuah kekeliruan. Bahkan, terdapat sekian relevansi antara konsep HAM dan deklarasi kairo yang justru hal tersebut telah menjadi bagian utuh dari Islam jauh sebelum negara-negara Barat

²⁹⁰ Umar, *Menelisik Hakikat Silaturrahim*, 29.

²⁹¹ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 376.

mulai merumuskan HAM. Menurut Nasaruddin Umar, salah satu nilai yang relevan antara HAM dan deklarasi kairo adalah konsep '*al-'adl*'. Hal ini sebagaimana konsep demokrasi yang dikenal pada era modern, secara redaksional tidak dikenal di dalam Islām. Namun secara fungsional dan makna, Islam telah memperkenalkan prinsip musyawarah jauh sebelum konsep demokrasi tercipta²⁹². Singkatnya, HAM dalam perspektif Islam dikenal dengan sebutan adil (*al-'adl*)²⁹³.

Di dalam Al-Qur'an, kata yang biasa diartikan dengan makna adil diungkapkan pada 4 term; *al-'adl*, *al-qist*, *al-mizān*, dan *al-wasāf*. Namun di antara ke-empat term tersebut, kata *al-'adl*, *al-qist* menjadi yang paling dominan diulang dalam Al-Qur'an. Kata *al-'adl* dengan berbagai *sighat* (pembentukan kata) dimuat sebanyak 28 kali, sedangkan kata *al-qist*, termuat sebanyak 28 kali. Yang menarik, bahwa baik pada kata *al-'adl* atau *al-qist*, keduanya secara seimbang tersebut di dalam kelompok ayat Makiyyah dan Madaniyah.

Bila diperhatikan lebih lanjut, kedua kata tersebut dalam penggunaannya mempunyai sekian persamaan makna yang saling berkaitan, disamping terdapat sekian perbedaan yang dapat diajukan. Di antara pesamaannya bahwa baik kata *al-'adl* atau *al-qist*, keduanya secara esensial mempunyai makna seimbang, harmoni, dan selaras²⁹⁴. Selain itu, pengulangan kata *al-'adl* dan *al-qist*, baik dalam konteks ayat Makiyyah ataupun Madaniyah mengindikasikan bahwa keadilan dalam berbagai bentuknya harus diwujudkan tanpa terbatas pada realitas waktu dan tempat.

Sedangkan perbedaan yang dapat ditemukan dari kandungan kata *al-'adl* dan *al-qist*, di antaranya adalah konsistensi Al-Qur'an ketika menyebut *al-qist*, dalam konteks keadilan Allah Swt dan keselarasan dalam hal-hal yang bersifat konkrit. Sedangkan Al-Qur'an ketika menggunakan kata *al-*

²⁹² Akhmad Roja Badrus Zaman, "Syura Dan Demokrasi Dalam Perspektif Al-Qur'an (Telaah Qs. Asy-Syura: 38 Dan Al-Imran: 159)," *Raushan Fikr* 8 (2019): 160, <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/jimrf.v8i2.3064>.

²⁹³ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 377.

²⁹⁴ Umar, 377.

'*adl* umumnya menunjuk pada dua makna umum, yakni keadilan dalam hal-hal yang konkrit (jual beli, memutuskan perkara, dan lain-lain) sekaligus hal-hal yang bersifat abstrak (cinta, kasih sayang).

Dalam hal ini, Nasaruddin Umar memandang bahwa pemenuhan hak-hak kemanusiaan di dalam konsep HAM terwujud di dalam Islam melalui term *al-'adl*. Artinya, Islam menganjurkan untuk bersikap adil dalam segala aspek kehidupan yang konkrit, dan sekaligus berlaku adil menyangkut diri seseorang (abstrak). Bahkan di dalam Q.S. An-Nisā [4] ayat 58 di atas, yang menjadi dasar pelaksanaan keadilan di dalam Al-Qur'an, secara tegas Allah Swt menyebut keadilan dalam makna yang sesungguhnya seharusnya diletakkan di atas kepentingan-kepentingan individu dan kelompok.

Oleh sebab itu, dalam rangka mencapai tujuan yang demikian—sebagaimana sambungan ayat tersebut—bahwa strata sosial dalam bidang apapun, latarbelakang budaya, kepentingan diri dan hawa nafsu tidak boleh menegaskan prinsip-prinsip keadilan. menurut Nasaruddin Umar, inilah spirit Islam yang bisa dibaca dari teologi monoteisme yang dibawa oleh Rasulullah Saw di dalam *lafaz lā illāha illāllāhu muhammad rasūlullāh* yang merupakan konsep teologi pembebasan, yang membebaskan manusia dari belenggu ketertundukan atas sesuatu selain Allah Swt di satu sisi, dan di sisi lain merupakan larangan untuk melakukan dominasi atas nama apapun yang mengandung unsur penindasan, ketidakadilan, diskriminasi, dan lain-lain²⁹⁵. Siradj bahkan menyebut dalam doktrin tersebut juga memberikan kesadaran yang terbangun bahwa segala sikap absolutisme dalam berbagai bentuknya adalah praktik yang melanggar, sekaligus merampas hak-hak kemanusiaan²⁹⁶.

²⁹⁵ Umar, 359.

²⁹⁶ Said Aqil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Jakarta: Yayasan KHAS, 2006), 347.

b. Analisis Kontekstual ‘Islam dan Hak Asasi Manusia (HAM)’ dalam Al-Qur’ān Perspektif Nasaruddin Umar

Telah disinggung sebelumnya, bahwa konsep HAM yang ditawarkan oleh PBB sebagai asas hubungan internasional merupakan sebuah konsep yang dimaksudkan untuk melindungi hak-hak individu dan kelompok secara internasional dari berbagai pelanggaran yang dilakukan oleh pemerintah setempat, termasuk juga dalam rangka menyerukan hak-hak kemanusiaan²⁹⁷. Dalam Islam, konsep HAM dikenal dan dirumuskan dalam perintah untuk berlaku adil dalam segala aspek kehidupan, sebagaimana tersebut dalam banyak ayat di dalam Al-Qur’ān.

Sebab bagaimanapun, disadari atau tidak dalam praktiknya term adil itulah yang menduduki bagian paling penting, di dalam keseluruhan term dan konsep yang berkembang di dalam Islam. Kemudian term tersebut berkembang sesuai dengan lintasan waktu dan wilayah, sehingga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari kehidupan umat manusia. Bahkan di dalam wilayah yang paling kecil, keadilan menjadi sebuah kebutuhan yang meliputi seluruh aspek, mulai dari individu, keluarga, dan masyarakat²⁹⁸.

Hal ini tidaklah mengherankan, mengingat Islam merupakan agama terakhir dari serangkaian agama samawi yang dibawa oleh para Nabi. Oleh sebab itu, sejak awal Islam menyerukan prinsip *rahmatan li al-‘ālamīn* di dalam pengamalan dan pergerakannya. Secara tidak langsung, prinsip *rahmatan li al-‘ālamīn* menuntut sebuah konsekuensi bahwa Islam harus menjadi yang terdepan di dalam menegakkan hak-hak kemanusiaan. Salah satunya dengan merumuskan hak-hak tersebut sebagai sebuah keniscayaan (*darūriyyat*), dan konsep inilah yang menjadi salah satu perbedaan perwujudan HAM yang ditawarkan oleh Islam dan PBB.

²⁹⁷ LLM Rudi . M Rizki, SH, “POKOK-POKOK HUKUM HAK ASASI MANUSIA INTERNASIONAL,” in *Seri Bahan Bacaan Kursus HAM Untuk Pengacara XI* (Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, 2007), 1.

²⁹⁸ Muhammad Suryadinata, “Al-A’dl Dalam Perspektif Al-Qur’an,” *Jurnal Refleksi* 2 (2000): 39.

Di antara yang terbaik di dalam merumuskan nilai-nilai kemanusiaan (*huqūq al-insāniyyah*) dan prinsip dasar adalah Imam al-Syathibi. Konsepsi tersebut kemudian dikenal dengan istilah *al-khomsah ad-darūriyyat*, atau biasa disebut dengan *maqashid al-syari'ah* yakni; perlindungan agama (*al-hifdzhu ad-diin*), perlindungan diri (*al-hifdzhu an-nafs*), perlindungan akal (*al-hifdzhu al-'aql*), perlindungan keluarga (*al-hifdzhu an-nashl*), dan perlindungan harta (*al-hifdzhu al-maal*)²⁹⁹.

Menurut Nasaruddin Umar, konsep *al-khomsah ad-darūriyyat* yang ditawarkan oleh Islam senada dengan fitrah kemanusiaan yang ditemukan baru-baru ini di dunia Barat. Para ilmuwan mengemukakan bahwa pada dasarnya manusia mempunyai kecerdasan yang luas, bukan saja kecerdasan intelektual sebagaimana dahulu manusia disebut sebagai *homo sapiens* (*al-hayawān an-nātiq*). Paling tidak, sampai saat ini setiap manusia dibekali oleh Allah Swt tiga kecerdasan yang melekat sejak dirinya lahir, yakni kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan emosional (EQ), dan kecerdasan spiritual (SQ).

Kecerdasan intelektual (IQ) yang dimiliki manusia merupakan hasil dari kreativitas akal yang berpusat di otak, kecerdasan emosional (EQ) diperoleh dari adanya aktivitas emosional yang berpusat pada jiwa, sedangkan kecerdasan spiritual (SQ) merupakan hasil dari kreativitas ruhani yang berpusat di wilayah roh³⁰⁰. Untuk menguatkan pendapatnya, Nasaruddin Umar juga mengutip pendapat Sigmund Freud (1856-1939) seorang ilmuwan psikologis, sekaligus menjadi pendiri aliran psikoanalisis yang menyatakan bahwa di dalam diri manusia terdapat struktur kepribadian berupa; *id*, *ego*, dan *superego*³⁰¹. Maka menurut Nasaruddin Umar, untuk menjadi seorang manusia yang utuh seharusnya masing-masing orang harus menempatkan fitrah kediriannya secara seimbang, harmoni, dan selaras.

²⁹⁹ Imam Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat, Jilid I* (Beirut: Mu'asah al-Risalah, n.d.), 43.

³⁰⁰ Umar, *Ulumul Quran: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al Quran*, 379.

³⁰¹ Hilary M. Lips, *Sex and Gender an; Introduction* (London: Mayfieldn Publishing Company, 1993), 40.

Dan sesungguhnya sikap itulah yang menjadi nilai utama di dalam konsep *al-‘adl* yang merupakan tawaran HAM dalam perspektif Islam³⁰².

Berkaitan dengan konsep ini, Saleh mengatakan bahwa teori-teori pembelajaran akan sangat bergantung dari pandangan dan sudut mana seseorang melihat fitrah kemanusiaan³⁰³. Pandangan seseorang atas fitrah manusia, akan menjadi titik berangkat dari teori dan pelaksanaan pendidikan. Umumnya, terdapat tiga teori yang banyak digunakan untuk menjelaskan tentang hakikat pendidikan; teori nativisme, teori empirisme, dan teori konvergensi. Melihat pada perspektif Nasaruddin Umar tentang manusia, maka dirinya mendukung teori konvergensi bahwa manusia dipengaruhi oleh faktor bawaan dan lingkungan sekitar. Oleh sebab itu, pengembangan potensi yang dimiliki oleh setiap manusia, sekaligus penjagaannya dalam perspektif HAM sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, dapat dilakukan melalui jalan pendidikan³⁰⁴.

4. Islam Emansipatoris dan Penafsirannya

Islām sejak awal mendudukan agamanya sebagai sebuah ajaran yang humanis dan universal, yang memberikan pelajaran dalam segala aspek kehidupan. Namun demikian, dalam perkembangannya tidak dapat dipungkiri bahwa terjadi dinamika yang berkembang di tengah masyarakat dalam merespon tentang teks-teks keislaman, baik dari ayat Al-Qurʾān ataupun Hadis. Lahirnya sikap ekstrem, eksklusif, dan radikal merupakan buah dari pemahaman terhadap Islām yang terkesan rigid dan tekstualis. Sedangkan pemahaman yang moderat, dan kontekstual akan membuahkan sikap yang toleran, inklusif, dan fleksibel³⁰⁵. Maka paradigma Islām emansipatoris menjadi satu kebutuhan dalam merespon perkembangan Islam sehingga nilai-

³⁰² Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 377.

³⁰³ Abdul Rahman Saleh, *Educational Theory; A Quranic Outlook* (Makkah al-Mukarramah: Faculty of Education, Umm al-Qura University, 1982), 60.

³⁰⁴ Abdul Basyi, "Memahami Fitrah Manusia Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam," *Raushan Fikr* 13 (2017): 1349.

³⁰⁵ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*, 381.

nilai humanisme dan universalisme Islām yang sejak dahulu diperjuangkan tetap dapat diwujudkan.

Kemudian, prinsip yang paling penting di dalam isu Islam emansipatoris yakni tentang kebebasan berpikir, berkehendak, memilih, dan persamaan hak dalam segala aspek kehidupan. Tentu saja berbagai prinsip tersebut di dalam konstruksi Islām emansipatoris menjadi sebuah keniscayaan. Namun bukan berarti hal tersebut menjadi sebuah tawaran baru, karena pada dasarnya Islam telah mengajarkan prinsip-prinsip universal yang berlaku tanpa batasan ruang dan waktu. Termasuk di dalam pemilihan keyakinan sekalipun, Islām memberikan kebebasan bagi setiap orang, di mana tentu kebebasan yang ditolerir di dalam Islām bukan kebebasan yang bebas rem dan etika.

Logika Islām emansipatoris merupakan sebuah gagasan yang berangkat dari pemahaman bahwa pada dasarnya baik Al-Qur'ān ataupun hadits dalam penurunannya tidak mungkin terlepas dari konteks latar belakang historis. Hal ini sebagaimana diungkap oleh Rahman, bahwa seharusnya pemaknaan terhadap Al-Qur'ān tidak lepas dari sebab-sebab penurunannya sehingga akan menghasilkan pemahaman teks yang utuh, komprehensif, dan realistis³⁰⁶. Demikian disebut karena melalui aspek kesejarahan akan didapatkan tahapan-tahapan perjuangan Nabi Muhammad Saw disamping juga sekaligus akan memberikan arahan moral pada kekuatan sejarah tersebut.

Tentu saja, model penafsiran yang demikian tidak akan mengurangi otentikasi Al-Qur'ān, bahkan justru akan lebih membumikan nilai-nilai Al-Qur'ān sesuai dengan perjalanannya. Maarif menegaskan, bahwa Al-Qur'ān itu bukan kitab suci yang hampa budaya, mengawang-awang konsep dan realitas, melainkan sangat lekat dengan perkembangan sejarah kemanusiaan³⁰⁷. Dengan mempertimbangkan hal tersebut, maka dapat dikatakan bahwa terdapat sekian nilai-nilai yang menjadi prinsip dasar konstruksi Islam emansipatoris, di antaranya yang saat ini penting untuk diungkapkan adalah bahwasanya Islām

³⁰⁶ Fatlur Rahman, *Islam Dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Penerbit Pustaka, 2005), 120, <https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=839294>.

³⁰⁷ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Membumikan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 45.

menganjurkan nilai-nilai pluralisme, kesetaraan, dan keadilan³⁰⁸. Nasaruddin Umar mengajukan sekian ayat untung mengungkap perspektif Al-Qur'an tentang prinsip-prinsip tersebut, di antaranya;

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

“Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?” (Q.S. Yunus [10] ayat 99)

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ

بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Tidak ada paksaan dalam (menganut) agama (Islam). Sungguh, telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Siapa yang ingkar kepada tagut dan beriman kepada Allah sungguh telah berpegang teguh pada tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui” (Q.S. Al-Baqarah [2] ayat 256)

نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرَ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدِ

“Kami lebih mengetahui apa yang mereka katakan dan engkau (Nabi Muhammad) bukanlah seorang pemaksa terhadap mereka. Maka, berilah peringatan dengan Al-Qur'an kepada siapa pun yang takut pada ancaman-Ku”. (Q.S. Qaf [50] ayat 45)

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

“Sesungguhnya engkau (Nabi Muhammad) tidak (akan dapat) memberi petunjuk kepada orang yang engkau kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk). Dia paling tahu tentang orang-orang yang (mau) menerima petunjuk” (Q.S. Qashash [28] ayat 56)

³⁰⁸ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, 384.

a. Analisis Tekstual ‘Islām Emansipatoris’ dalam Al-Qur’ān Perspektif Nasaruddin Umar

Islām emansipatoris dalam sejarahnya dimunculkan dalam kerangka ketidakpuasan atas model tafsir yang bersifat “teosentris”, sehingga dibutuhkan serangkaian konstruksi penafsiran yang berusaha menghadapi antara teks ayat dengan realitas kekinian³⁰⁹. Masdar menyebut model penafsiran yang demikian sebagai bentuk tafsir pembebasan, yakni penafsiran yang berorientasi pada pemberian pembebasan terhadap hak-hak kemanusiaan, khususnya terkait hak asasinya³¹⁰.

Menurut Nasaruddin Umar, perspektif Islām emansipatoris bukanlah hal yang baru di dalam model penafsiran Al-Qur’ān, namun akar ide dan motivasinya berasal dari tafsir yang berangkat dari historistas yang kental saat diturunkannya ayat Al-Qur’ān sehingga membentuk masyarakat yang berperadaban. Namun karena jarak yang terlalu lama, tafsir menjadi menjauh dengan kehidupan riil kemanusiaan. Oleh sebab itu, penafsiran yang dihasilkan dari adanya fakta tersebut bahwa ayat Al-Qur’ān menjadi terkesan mengambil jarak dari problematika kehidupan umat manusia. Maka pada dasarnya, Islam emansipatoris yang dimaksud dalam hal ini merupakan sebuah komitmen dan kesadaran akan pentingnya peran Al-Qur’ān dalam menyikapi problematika, tantangan, dan pertanyaan mendasar kemanusiaan³¹¹.

Singkatnya, perspektif Islām emansipatoris hendak merubah strategi penafsiran yang awalnya *up-down* menjadi *bottom-up* sehingga tafsir bukan lagi berangkat dari teks yang hampa akan konteks, namun realitas historis dan kemanusiaan menjadi titik berangkat penafsiran Al-Qur’ān. Hal ini disebabkan karena sebetulnya Al-Qur’ān dalam penurunannya merupakan

³⁰⁹ Umar, 383.

³¹⁰ Masdar F. Mas’udi, *Eksplorasi Paradigma Dan Metodologi Islam Emansipatoris* (Jakarta: P3M and The Ford Foundation, 1992), 2.

³¹¹ Nasaruddin Umar, *Memahami Al-Qur’an Di Masa Post-Truth* (Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2021), x.

respon atas kejadian riil kemanusiaan, sehingga dapat dikatakan bahwa agama—dilihat dari tataran sosio-antropologis—pada dasarnya merupakan proses akulturasi dengan budaya yang melingkupinya³¹².

Dengan paradigma tersebut, Nasaruddin Umar mengajukan sekian prinsip di dalam bangunan Islam emansipatoris, yakni prinsip pluralisme, keadilan, dan kesetaraan. Di mana tentu berbagai nilai-nilai di atas menjadi bagian penting di dalam Islām, dibuktikan dengan banyaknya ayat Al-Qur’ān yang menjelaskan hal tersebut³¹³. Prinsip pluralisme di dalam Al-Qur’ān ditegaskan dengan ayat-ayat yang menerangkan tentang kebebasan dalam berkehendak, termasuk dalam beragama, Islam tidak merestui adanya pemaksaan. Prinsip keadilan tersebut di dalam Al-Qur’ān secara redaksional menggunakan term *al-‘adlu*, sedangkan prinsip kesetaraan tersebut menggunakan term *al-musāwāh* di mana seluruhnya telah dijelaskan secara pemaknaan kata.

b. Analisis Kontekstual ‘Islām Emansipatoris’ dalam Al-Qur’ān Perspektif Nasaruddin Umar

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pada dasarnya inti dari semangat Islam emansipatoris adalah ketidakpuasan atas penafsiran yang terkesan “teosentris” dengan menggunakan strategi *up-down* sehingga tidak menjangkau wilayah-wilayah kemanusiaan. Maka perspektif Islām emansipatoris diarahkan untuk menjadikan kondisi faktual dan problematika riil kehidupan manusia sebagai titik berangkat. Melalui perspektif ini, Nasaruddin Umar berharap nantinya agama Islam dapat turut andil di dalam perkembangan zaman. Di mana Islām sebagai agama yang humanis dan universal, tentu saja tantangan seperti ini harus direspon dengan serius, salah satunya dengan menjadikan Islam sebagai pemandu moral dan etika perkembangan yang compatible dengan zaman³¹⁴.

³¹² Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an Dan Hadits*, 348.

³¹³ Umar, 385.

³¹⁴ Umar, 383.

Prinsip pluralis di dalam perspektif Islām emansipatoris berangkat dari kenyataan bahwa perbedaan di dalam kehidupan umat manusia menjadi sebuah keniscayaan. Khusus di dalam aspek keyakinan, mengutip pendapat Husaini bahwa pluralisme agama merupakan sebuah konsepsi dari adanya hubungan antar agama-agama dengan berbagai perbedaan dan klaim kebenaran mereka masing-masing. Paradigma tersebut akan membangun pemahaman bahwa pada dasarnya setiap agama membawa jalan untuk menemukan kebenaran dan pembebasannya³¹⁵. Bedanya dengan toleransi, bahwa cangkupan dari prinsip pluralisme lebih luas³¹⁶.

Apabila toleransi merupakan sebuah sikap dan kesadaran tentang pentingnya menghargai orang lain yang berbeda, maka pluralisme mencoba melampaui dengan melakukan upaya-upaya konstruktif dalam memahami komunitas lain. Maka secara singkat bahwa pluralisme, dilihat dari berbagai aspeknya menuntut adanya sebuah proses pendekatan yang serius di dalam upayanya memahami kelompok lain, sekaligus melakukan kerja sama dalam bidang-bidang yang mengandung kebaikan untuk semua³¹⁷.

Nasaruddin Umar mencontohkan bagaimana Rasulullah Saw dalam membangun peradaban kota Madinah yang terdiri dari keanekaragaman suku dan agama. Nabi Saw dalam kepemimpinannya tidak pernah sekalipun berusaha untuk merekayasa kelompok lain supaya lenyap dan meninggalkan Madinah yang saat itu menjadi basis kekuatan Islām. Namun sebaliknya, Nabi Muhammad Saw justru menyatukan mereka dalam satu bingkai kesepakatan di dalam Piagam Madinah (*miṣāq al-Madīnah*) untuk bersama-sama mempertahankan kota Madinah dari serangan musuh sekaligus secara serempak menjaga ketertiban sosial. Sukadja bahkan menegaskan bahwa kekuatan Islām yang semakin besar tidak menjadikan

³¹⁵ Adian Husaini, "Pluralisme Dan Problema Teologi Kristen," *Jurnal Islamia* 1 (2005): 27.

³¹⁶ Muhammad Kamil, "Cultural Tolerance, Diversity and Pluralism: The Recognition of Yogyakarta as the City of Tolerance," *Logos Journal* 1 (2008): 91, <https://doi.org/http://10.22219/LOGOS.Vol1.No1.86-106>.

³¹⁷ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, 385.

mereka menggunakan cara-cara politik di dalam melakukan hegemoni di Madinah³¹⁸.

Nasaruddin Umar menyebut bahwa kesuksesan Nabi Saw dalam membangun Madinah secara sosial salah satunya disebabkan karena penerapan prinsip-prinsip Islām emansipatoris, seperti tumbuhnya keterbukaan, keadilan, egaliter, dan demokratis. Bahkan Robert N. Bellah menyebut prinsip ini (pada masa itu) menjadi sebuah model modernitas yang sangat luar biasa³¹⁹. Namun demikian, di dalam praktiknya Nasaruddin Umar membedakan prinsip pluralisme ke dalam dua bagian; pluralisme positif dan negatif. Batasannya adalah bahwa penglihatan terhadap perbedaan selagi tidak menimbulkan situasi sosial yang destruktif maka termasuk ke dalam model pluralisme positif³²⁰.

Singkatnya, pluralisme positif hendak menunjukkan bahwa selain agama sendiri, terdapat agama lain yang mempunyai hak untuk dihormati. Sehingga eksistensi agama yang beragam tidak lagi dipahami sebagai kesesatan yang terkutuk, melainkan bagian dari penjelmaan historis dari esensi agama yang bersifat esoterik (tidak dapat dipahami dengan pendekatan lahiriyah sederhana, melainkan mempunyai logikanya tersendiri yang tidak dapat dijangkau oleh metodologi ataupun epistem eksoterik)³²¹.

Menurut Nasaruddin Umar, pada dasarnya nilai-nilai keberanaran yang universal bisa saja terdapat di agama-agama dunia manapun, khususnya agama samawi, hanya saja masing-masing agama mempunyai bungkus dan bahasanya tersendiri³²². Maka dalam menilai kemajemukan Indonesia, Nasaruddin Umar lebih condong untuk memaknainya sebagai

³¹⁸ Ahmad Sukadja, *Piagam Madinah Dan Undang-Undang Dasar 1945* (Jakarta: UI Press, 1995), 47.

³¹⁹ Nurcholis Madjid, "Menuju Masyarakat Madani," *Jurnal Kebudayaan Dan Peradaban Ulumuul Quran* 7 (1996): 52.

³²⁰ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, 388.

³²¹ Nasaruddin Umar, "Menimbang Makna Eksoterik Dan Esoterik Al-Qur'an," news.detik.com, 2021.

³²² Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, 387.

nilai-nilai pluralisme bukan nilai heterogeni³²³. Nilai pluralisme Indonesia terdiri dari kesatuan berbagai unsur keberagaman, di dalam kesatuan tersebut kemudian diikat karena adanya kesamaan sejarah dan kondisi obyektif negara Indonesia yang begitu menjunjung tinggi asas kebersamaan.

B. Relevansi Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dengan Pendidikan Inklusif

Pada sub-bab ini akan dibahas tentang relevansi tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar yang telah dibahas pada sub-bab sebelumnya, dengan konteks pendidikan inklusif yang menjadi kebutuhan pendidikan kebangsaan saat ini. Dalam sub-bab ini penulis akan menghadirkan kembali secara singkat perspektif ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar melalui 4 tema utama dalam bangunan inklusivisme yang ditawarkannya. Selain itu, penulis juga hendak melakukan kontekstualisasi dari beberapa nilai yang terkandung di dalam bangunan inklusivisme Nasaruddin Umar sehingga nantinya akan didapatkan relevansi antara tafsir ayat-ayat akidah dan pendidikan inklusif.

Namun demikian, nantinya penulis tidak akan melakukan perbandingan antar keduanya baik dalam konteks ontologi, epistemologi, ataupun aksiologi yang nantinya akan menghasilkan *out put* berupa analisis atas kekurangan dan kelebihan. Sebagai gantinya, penulis akan menguraikan titik temu antara tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dan pendidikan inklusif dalam satu kerangka relevansi. Kerangka relevansi tersebut kemudian akan dibuktikan melalui efektivitas dan koherensi di dalam menemukan strategi pembelajaran berbasis religius-inklusif pada sub-bab kedua.

Sebelum melangkah kepada pembahasan, terdapat satu fakta menarik yang dapat menjadi pengantar dalam menemukan relevansi tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dan pendidikan inklusif, yakni bahwa keduanya

³²³ Nasaruddin Umar, "Jiwa Yang Pluralis (Manajemen Qalbu 76)," news.detik.com, 2022.

mempunyai proyeksi, obesis, pandangan, dan cita-cita sebuah praktik kehidupan berbangsa dan beragama yang ideal. Hal tersebut dapat dilihat paling tidak pada tujuan umum pendidikan inklusif sebagai sebuah wadah sekaligus alternatif di dalam membangun kemajemukan di satu sisi, dan pada saat yang sama menghindari dis-integrasi persatuan, menjaga kesatuan, mewujudkan persatuan³²⁴. Sedangkan dalam konteks tafsir ayat-ayat akidah, menurut Nasaruddin Umar bahwasanya Islam dalam sistemnya mempunyai fungsi dan tugas untuk mengubah lingkungan sosial dengan jalan meletakkan dasar-dasar nilai-nilai keislaman secara substansial sebagai bentuk implementasi dari keimanan, seperti keadilan, persamaan, persatuan, perdamaian, kebaikan, dan lain-lain³²⁵.

1. Titik Temu Tafsir Ayat-ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dengan Pelaksanaan Pendidikan Inklusif

Secara umum, interpretasi dan pemahaman atas ayat-ayat Al-Qur'an sedikit banyak akan menghasilkan sebuah pengaruh dan dampak yang kuat bagi subjek pembacanya. Pembacaan yang keliru, parsial, dan tekstual dari dalil-dalil agama akan melahirkan pemahaman yang eksklusif sebagai dasar utama dari gerakan radikalisme. Misalnya saja, kompleksitas para ulama fikih—yang sebagian besar diikuti oleh para mufassir dalam lingkup mazhab—tentang identitas sebuah negara, baik dalam bentuk *dār al-harb* ataupun *dār al-salm*, tidak saja akan berdampak pada pembentukan identitas negara, namun lebih jauh juga akan mempunyai pengaruh di dalam pemaknaan dalil-dalil agama khususnya dalam masalah akidah, salah satunya cara pandang terhadap kelompok di luar Islam. Pada titik tertentu nantinya dalil-dalil agama yang dibaca secara dangkal dan skeptis akan memberikan provokasi kepada umat Islam untuk bersikap eksklusif.

Sebaliknya, ketika pembacaan terhadap ayat Al-Qur'an bersifat menyeluruh, melibatkan aspek *asbāb an-nuzūl*—baik mikro ataupun makro—dengan mempertimbangkan konteks turunnya ayat, maka dapat diharapkan

³²⁴ Sapirin, *Pendidikan Agama Islam Inklusif*, 2.

³²⁵ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, vii.

akan lahir pemahaman yang inklusif, moderat, dan toleran. Oleh sebab itu, Nasaruddin Umar kemudian menawarkan seperangkat metodologi panafsiran sekaligus 4 tema utama ayat-ayat akidah dalam mengkonstruksi perspektif inklusif dalam Al-Qur'ān. Sedangkan di saat yang sama, kebutuhan akan pendidikan inklusif dalam konteks berbangsa dan bernegara saat ini menjadi sebuah keniscayaan.

Di dalam pelaksanaannya, pendidikan inklusif berdiri di atas beberapa pendekatan yang dengannya pendidikan mempunyai ruang gerak yang luas dalam rangka aktualisasi nilai-nilai inklusivisme dalam fakta sosial kehidupan masyarakat yang seringkali mengalami perbedaan antara pemahaman teoritis dan praktis. Di antara pendekatan di dalam pelaksanaan pendidikan inklusif adalah; pendekatan humanistik religius, rasional kritis, fungsional, dan kultural. Lebih lanjut, hubungan antara tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dan pendidikan inklusif akan dijelaskan sebagai berikut;

a. Pendekatan Humanistik Religius sebagai Basis Islām *Rahmatan lī al-'Alamīn*

Pada dasarnya, pendekatan humanistik religius merupakan anti-tesis dari lahirnya kenyataan adanya dehumanistik religius. Umumnya, pendidikan agama diajarkan secara doktriner dan taklid yang merupakan konsekuensi dari pandangan terhadap subyek didik sebagai *murīd bī a-irādah*, yakni manusia yang tidak mempunyai kemampuan dan kekuatan. Inilah yang disebut sebagai dehumanisasi, selain juga bahwa pendidikan agama hanya didasarkan pada kepentingan agama (meskipun ini dibenarkan) atau bahkan organisasi tertentu sehingga tidak ditemukan orientasi pada kepentingan pemenuhan kebutuhan beragama peserta didik. Disebut dehumanisasi, karena praktik-praktik pendidikan yang demikian tidak memberikan sedikitpun kebebasan untuk realisasi diri dan aktualisasi diri peserta didik.

Secara umum, esensi dari pendekatan humanistik religius adalah mencoba mengajarkan keimanan yang tidak semata-mata merujuk pada teks kitab suci. Lebih dari itu, proses pendidikan dilakukan melalui pengalaman

hidup dengan jalan menghadirkan Tuhan dalam mengatasi persoalan-persoalan individu maupun sosial. Singkatnya, pendekatan ini mengusahakan upaya mendayagunakan seluruh potensi kemanusiaan (intelektual dan spiritual) untuk memahami dan menghayati kehadiran Allah Swt dalam seluruh aspek kehidupan. Paradigma yang demikian akan mengantarkan pelakunya untuk menghayati nilai-nilai ketuhanan dengan cara menumbuhkan kesadaran sosial (berangkat dari realitas kemanusiaan, dipahami menggunakan potensi kemanusiaan) dengan perspektif kemanusiaan; memandang perbedaan sebagai sebuah keniscayaan, adaptif terhadap tatanan masyarakat plural sebagai *sunnatullāh*, dan lain-lain.

Tentu saja hal ini sesuai dengan konsep Islām *Raḥmatan lī al-'Alamīn* sebagaimana dipahami oleh Nasaruddin Umar, bahwa agama dan keimanan dimaksudkan untuk menampung kepentingan kemanusiaan. Agama diturunkan untuk memanusiakan manusia, sehingga harus memberikan nilai-nilai kebaikan dan kemanfaatan, salah satunya menyebarkan ketenangan. Pendidikan yang di dalamnya cenderung tertutup untuk menerima perbedaan, mengambil klaim kebenaran secara sepihak (*truth claim*) dan mengkafirkan pihak lain yang berseberangan adalah bagian dari dehumanisasi.

Konsep Islām *Raḥmatan lī al-'Alamīn* melalui pendekatan humanistik religius dapat diajarkan misalkan dengan mengenalkan *Asmā Al-Ḥusnā* Allah Swt. Contohnya *asmā al-Khāliq*, Allah Swt sebagai Maha Pencipta, dikaitkan dengan pengalaman hidup pribadi bahwa apapun dan siapapun yang mempunyai wujud, bahkan yang bersifat metafisik adalah ciptaan Allah Swt, termasuk di dalamnya adalah orang-orang yang non-muslim. Bagaimana mungkin kita dapat menunjukkan sikap intoleran, radikal, dan eksklusif (tertutup) sementara yang kita lihat adalah *asmā al-Khāliq*.

Selain itu, dapat dicontohkan pula makna Islam yang merupakan sikap suka rela, ketundukan, dan kepatuhan, sedangkan pada sisi lain kata tersebut juga bermakna aman, terjaga, dan utuh. Dihubungkan dengan konteks kehidupan, maka bagaimana mungkin sebagai seorang *muslim* (orang yang

bersuka-rela, penjaga keamanan) ia akan memaksakan kehendak kepada orang lain (termasuk dalam persoalan keimanan) dan menghadirkan ketakutan melalui pengkafiran, klaim sesat, ataupun *truth claim* ketika dihadapkan dengan kelompok di luar dirinya. Berdasarkan pertimbangan di atas, dapat disimpulkan terdapat relevansi antara pendekatan humanistik religius dengan konsep Islām *Rahmatan li al-'Alamīn* bahwa keduanya hendak menampilkan wajah Islam yang humanis sekaligus menginternalisasinya ke dalam kesadaran diri. Secara singkat, relevansi di antara keduanya terwujud dalam bentuk, paradigma, dan sikap *at-ta'aruf* (penerimaan dan pengenalan).

b. Pendekatan Rasional Kritis sebagai Basis Islām Toleran

Sebagaimana namanya, pendekatan rasional kritis berupaya untuk melihat rasionalitas keberagamaan seseorang, yakni berdasarkan seberapa besar penggunaan akal dalam memahami dan mengamalkan ajaran agama. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa di dalam agama terdapat unsur-unsur doktrin yang menuntut dikerjakan secara dogmatis. Dogmatisme tersebut tidak jarang dianggap mengharuskan adanya proses pengajaran yang bersifat taklid, terlebih ketika peserta didik dianggap sebagai subjek yang awam dan tidak mempunyai kuasa (*murīd bi a-irādah*). Namun demikian, pendidikan agama secara keseluruhan yang diterima secara taklid akan melahirkan *split personality* (perasaan frustrasi apabila dihadapkan pada realitas kehidupan yang berbeda, atau fakta sosial yang di luar pemahaman dan keyakinannya).

Di antara bentuk perwujudan dari adanya *split personality* ditandai salah satunya dengan adanya perbedaan antara ritual dan perilakunya. Artinya, seseorang yang mempunyai pengalaman ritual bagus, namun di sisi lain perilakunya dalam menghadapi problematika kehidupan cenderung jauh dari nilai-nilai agama. Sikap yang demikian pada akhirnya akan menjadikan seseorang melepaskan diri dari kehidupan dunia, ataupun melepaskan kehidupan agama sama sekali. Apabila seseorang yang mempunyai semangat beragama tinggi, bentuk frustrasi yang dapat terlihat umumnya

akan melahirkan perilaku kekerasan, radikal, dan sikap eksklusif sebagai bentuk ponalakan atas realitas kehidupan yang berada di luar keyakinan dan pemahamannya. Hal ini menjadi indikasi bahwa keberagamaan seseorang tidak dibangun di atas rasionalitas, melainkan fanatisme.

Keberagamaan yang dibangun di atas rasionalitas akan melahirkan keyakinan bahwa perbedaan adalah realitas yang tidak dapat ditolak sekaligus pilihan, sehingga pemaksaan dalam berbagai bentuknya merupakan pelanggaran terhadap prinsip-prinsip rasionalitas. Selain itu, rasionalisme beragama akan menuntut lahirnya penghormatan atas hak-hak orang lain dengan berbagai latar belakang sosialnya sebagai wujud dari pemenuhan realitas kemanusiaan.

Tentu saja, dalam hal ini pendekatan rasional kritis sesuai dengan konsep Islam Toleran dalam perspektif Nasaruddin Umar, bahwa rasionalisme beragama dapat melahirkan sikap saling menghargai dan tidak arogan³²⁶. Karena bagaimanapun, rasionalisme terbuka dengan berbagai “bukti” baru yang akan menghalangi seseorang untuk bersikap literalis, fanatis, dan konservatif yang hal itu akan dapat membuahkn stagnasi, bahkan anarkisme beragama³²⁷. Menurut Nasaruddin Umar, pada dasarnya ajaran agama bersifat penalaran. Seorang yang beragama akan tertuntut dirinya untuk selalu terbuka terhadap segala perbedaan, menerima setiap bentuk baru, akomodatif, dan menghindari sikap otoriter³²⁸.

Konsep Islām Toleran melalui pendekatan rasional kritis dapat diajarkan melalui internalisasi, sekaligus aktualisasi ajaran agama ke dalam perilaku sehari-hari. Dapat dicontohkan misalnya dalam konteks pemahaman terhadap pahala dan dosa bukan dengan logika matematis, melainkan berdasarkan hati nurani. Pengamalan terhadap ajaran agama secara kalkulasi matematis dengan jalan menghitung-hitung pahala dan dosa akan berdampak pada tumbuhnya sikap radikal dan sekuler sekaligus. Misalnya

³²⁶ Umar, 365.

³²⁷ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan Pustaka, 1999), 140.

³²⁸ Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur'an Dan Hadits*, 365.

pahala melakukan *nahī munkār* sekian, dan dosa melakukan pembunuhan sekian. Maka seseorang seringkali rela untuk melakukan bom bunuh diri atas nama *nahī munkār* tanpa memperdulikan objek yang menjadi sasaran, bisa jadi mereka berasal dari kalangan muslim ataupun non-muslim (meskipun non-muslim pun tetap dilarang).

Contoh lain yang dapat diajukan untuk menjelaskan hal ini adalah tentang niat *ikhlas*. Dalam konteks ibadah *mahdah*, yakni bentuk ibadah yang langsung berhubungan secara vertikal dengan Allah Swt, maka ibadah dengan niat *ikhlas* berarti segala sesuatu semata-mata karena-Nya, tidak mencampurkan kepentingan lain, terutama duniawi di dalam beribadah kepada Allah Swt. Sedangkan seseorang seringkali tidak menggunakan rasionalitas dalam beragama dengan menganggap bahwa seluruh aspek kehidupan di dunia sebagai bentuk ibadah *mahdah*, sehingga tidak jarang mereduksi dan mengubah makna ikhlas itu sendiri.

Misalnya seseorang enggan untuk melakukan kerjasama dengan non-muslim dalam bidang-bidang keduniawian dengan alasan perbedaan keyakinan. Begitu pula ketika memberikan pertolongan, berpolitik, dan lain-lain. Berdasarkan pertimbangan di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat relevansi antara pendekatan rasional kritis dengan konsep Islam Toleran bahwa keduanya akan membuat umat tetap berada di dalam sikap intelektual sehingga melahirkan keterbukaan dan penerimaan terhadap entitas lain, sekaligus terhindar dari tumbuhnya sikap fanatisme, konservatisme, radikalisme, dan inklusivisme. Secara singkat, relevansi di antara keduanya terwujud dalam bentuk, paradigma, dan sikap *tasāmuḥ* (toleransi; pluralisme terbatas).

c. Pendekatan Fungsional sebagai Basis Islām Emansipatoris

Keberagaman yang fungsional merupakan salah satu jalan Islam dalam merespon perkembangan dan kompleksitas zaman. Menurut Peursen, bahwa salah satu karakteristik masyarakat modern adalah menakar kebaikan berdasarkan kacamata fungsi dan guna secara riil bagi keberlangsungan

kehidupan umat manusia³²⁹. Maka konsekuensinya adalah bahwa segala sesuatu yang tidak mempunyai nilai fungsi dianggap bukan sebuah kebaikan sehingga laik untuk ditinggalkan.

Dengan mengedepankan prinsip fungsional, maka seseorang akan tertuntut untuk menghindari sikap kompromistik (serba boleh), sinkretisme (mencampuradukan semua unsur), ataupun radikalisme (penolakan terhadap semua unsur yang datang) sehingga yang menjadi pedoman adalah fungsi dari segala sesuatu, misalnya dalam rangka membanugn keseimbangan, rasa adil, dan kemaslahatan³³⁰. Kaitannya dengan pendidikan, bahwa pengajaran yang hanya mengandalkan aspek doktriner dan dogmatisme kaidah-kaidah keagamaan, tanpa menggali aspek hikmah dibaliknya akan menyebabkan agama bersifat tidak fungsional. Paradigma fungsional di dalam pendidikan membuat peserta didik tetap proporsional sebagaimana fungsinya; tidak bermudah-mudahan ataupun terlalu kaku³³¹.

Padahal kita tahu, seluruh dari ajaran agama Islām mempunyai nilai fungsionalnya masing-masing dan hikmah dibaliknya, baik dalam kerangka kebermanfaatn kehidupan individu maupun sosial. Di dalam kajian fikih dikenal sebuah pembahasan yang cukup penting dan menjadi bagian utama di dalam Islām, yakni *maqāṣid al-syarī'ah*. Namun demikian, Nasaruddin Umar mengatakan bahwa tidak seharusnya konsep *maqāṣid al-syarī'ah* mempunyai otonom dibawah satu keilmuan tertentu, karena bagaimanapun paradigma tersebut akan mereduksi hakikat dari *maqāṣid al-syarī'ah*.

Tentu saja hal ini sesuai dengan konsep Islām Emansipatoris sebagaimana dipahami oleh Nasaruddin Umar, bahwa pada dasarnya kebebasan berfikir, persamaan hak dalam segala aspek kehidupan,

³²⁹ Van Peursen, *Strategi Kebudayaan, Terj. Dick Hartoko* (Yogyakarta: Kanisius, 1988), 85.

³³⁰ M. Muchlis, "Pembelajaran Materi Pendidikan Agama Islam (PAI) Berwawasan Moderat," *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam* 21 (2021): 63, <https://doi.org/https://doi.org/10.23917/profetika.v21i1.11053>.

³³¹ Purnomo, "Konsep Dasar Pendidikan Islam Inklusif: Studi Tentang Inklusivitas Islam Sebagai Pijakan Pengembangan Pendidikan Islam Inklusif," *J-PAI; Jurnal Pendidikan Agama Islam* 7 (2021): 120.

kesetaraan, dan keadilan merupakan esensi utama dari Islam sekaligus fungsi dari keberagaman. Bahkan menurut Nasaruddin Umar, dalam memeluk agama-pun manusia diberikan hak kebebasan yang seluas-luasnya, meskipun dalam sekian keadaan terdapat “*frame*” yang membatasinya sehingga tidak terkesan bebas etika³³².

Konsep Islam Emansipatoris muncul karena masifnya paradigma “teosentris” (serba Tuhan) sehingga menegaskan nilai fungsional di dalam kehidupan kemanusiaan. Maka muncullah konsep yang demikian dalam rangka menghadapi realitas kehidupan yang semakin kompleks dengan teks, sehingga diperlukan kerangka keberagaman yang membebaskan, yakni agenda penafsiran yang secara fungsional memberikan kebebasan kepada manusia untuk memenuhi hak-hak kemanusiaan. Singkatnya, tafsir emansipatoris dalam perspektif Nasaruddin Umar merupakan komitmen Islām pada problematika kemanusiaan yang mendasar, di mana hal tersebut akan berkaitan erat dengan konsep *maqāṣid al-syarī’ah*³³³.

Konsep Islām Emansipatoris melalui pendekatan fungsional dapat diajarkan misalkan melalui ibadah sholat yang dalam pelaksanaannya tidak melahirkan perbedaan bagi siapapun yang mengerjakan. Sholat adalah bagian daripada ibadah sekaligus merupakan kewajiban yang harus ditunaikan oleh setiap umat muslim dengan latar belakang dan kedudukan bagaimanapun tanpa terkecuali. Maka fungsi sholat di antaranya yakni untuk menumbuhkan kesadaran tentang kesetaraan manusia di hadapan Allah Swt dalam konteks ibadah (akhirat), dan kesetaraan manusia di hadapan manusia lain dalam konteks hukum (duniawi), selain juga berfungsi untuk mententramkan hati. Selain itu, ibadah sholat juga berfungsi untuk melahirkan sifat adil, yang mana merupakan salah satu sifat utama di dalam Islam. Hal ini disebabkan karena dalam sholat tidak diperkenankan untuk mengurangi rakaat shalat ataupun menambahnya. Dengan demikian,

³³² Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an Dan Hadits*, 382.

³³³ Umar, 383.

esensi dari sifat adil harus tercermin pada diri setiap orang yang melaksanakan sholat, dalam segala aspek kehidupan.

Contoh lain yang dapat diajukan berkaitan dengan pendekatan fungsional yakni dalam ibadah haji, di mana ibadah tersebut mempunyai fungsi untuk melahirkan pluralisme beragama. Hal ini disebabkan, ketika melaksanakan ibadah haji seseorang dituntut untuk melibatkan banyak pihak, termasuk di dalamnya adalah berbagai alat transportasi dan sarana pra-sarana lain untuk memperlancar selama ibadah tersebut dilakukan. Misalnya saja di dalam pembuatan pesawat terbang yang mengangkut jama'ah haji, bus yang digunakan selama perjalanan, bahkan hal-hal lain sekecil apapun yang akan melibatkan banyak orang, termasuk non-muslim.

Berdasarkan pertimbangan di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat relevansi antara pendekatan fungsional dengan konsep Islām Emansipatoris bahwa keduanya melibatkan nilai-nilai universalisme Islām dan prinsip *maqashid al-syari'ah* dalam fungsinya untuk melakukan pembebasan kepada manusia memenuhi hak-hak asasinya secara adil, seimbang, dan proporsional. Secara singkat, relevansi di antara keduanya terwujud dalam bentuk, paradigma, dan sikap *tawasūt* (moderat).

d. Pendekatan Kultural sebagai Basis HAM dalam Islām

Pendekatan kultural di dalam konteks pendidikan berarti bahwa proses pendidikan dilakukan tanpa menggunakan labelisasi agama. Sebagai gantinya, pendidikan ini menekankan akan pentingnya pengamalan terhadap nilai-nilai universal yang menjadi dasar kebutuhan seluruh manusia sekaligus membudaya di masyarakat. Secara mudah dapat dikatakan bahwa pendekatan ini mengesankan model internalisasi nilai-nilai universal sehingga bentuk pelaksanaannya dapat dilakukan secara fleksibel.

Pertama, bisa saja pendidikan diarahkan untuk memanfaatkan tradisi yang telah mengakar di masyarakat yang sudah berkembang, namun secara substansial harus sesuai dengan nilai-nilai universal di dalam Islām. Maka tugas pendidik dalam kaitannya dengan ini adalah berusaha untuk

melakukan penguatan nilai, dan mendorong berlakunya nilai tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Kedua, memanfaatkan institusi-institusi keislaman untuk melakukan internalisasi nilai-nilai universal kemanusiaan. Bedanya dengan model sebelumnya yang memanfaatkan kegiatan (fokus), maka model kedua ini memanfaatkan karakter di sebuah tempat (lokus); masjid, mejelis ta'lim, keluarga muslim, pendidikan Islām, dan lingkungan Islām (kantor, perusahaan, toko, ataupun lainnya yang dimiliki umat muslim). Keduanya dapat sekaligus menjadi institusi pendidikan inklusif yang efektif, ketika sebuah kegiatan atau budaya yang mengakar (fokus) dan wilayah atau tempat (lokus) menerapkan nilai-nilai universal tersebut secara aktif. Namun seandainya keduanya menjadi paradoks dan antitesis dari nilai-nilai universal kemanusiaan, secara otomatis pendidikan tidak akan terlaksana dengan baik.

Tentu saja hal ini sesuai dengan konsep HAM dalam perspektif Islam sebagaimana dipahami oleh Nasaruddin Umar, bahwa pada dasarnya Islam mengakui adanya hak-hak tertentu yang dimiliki oleh manusia—entah diakui atau tidak—kemudian melekat tanpa terbatas waktu dan tempat, sekaligus tanpa membedakan latar belakang agama, ras, budaya, dan karakter sosial yang secara khusus melingkupi unsur kemanusiaan sebagai bagian integral di dalam pengembangan nilai-nilai universal. Sebagaimana diketahui, bahwa konsep HAM yang dipahami bersama bahwa bukan saja penciptaan hak-hak yang melekat pada diri setiap manusia, melainkan menjaga hak-hak tersebut untuk dapat terus dirasakan sepanjang hidup. Artinya, menciptakan dan menjaga nilai-nilai universal kemanusiaan merupakan bagian dari HAM. Meskipun pada beberapa sisi perspektif HAM yang dirumuskan oleh PBB dan Islam (OKI/OIC), namun secara umum keduanya dapat disandingkan dan diselaraskan³³⁴. Bahkan menurut Lopa, bahwa hampir seluruh pasal-pasal yang diturunkan dari perspektif

³³⁴ Umar, 379.

HAM oleh PBB mempunyai landasan dalil dalam Islam³³⁵, meskipun dalam pelaksanaannya tetap terbatas oleh aturan syari'at yang mengikat.

Konsep konsep HAM dalam perspektif Islam melalui pendekatan kultural dapat dicontohkan dalam sebuah analisis bahwa Islam mengajarkan nilai-nilai persatuan. Namun apabila masyarakat melihat perbedaan sebagai sebuah perlawanan dan memandang orang yang berbeda sebagai musuh maka akan sulit menerapkan persatuan. Contoh lain bahwa Islam begitu menekankan aspek kesetaraan, namun apabila di dalam institusi pendidikan masih terdapat perbedaan status sosial, agama, dan jenis kelamin maka nilai kesetaraan akan sulit diterapkan. Begitu pula Islam memandang nilai perdamaian dan kemaslahatan menjadi sebuah kebaikan, namun selama tradisi saling mengkafirkan, menyalahkan, dan *truth claim* masih membudaya rasanya akan sulit untuk menerapkan nilai tersebut.

Berdasarkan pertimbangan di atas, dapat disimpulkan bahwa terdapat relevansi antara pendekatan kultural dengan konsep HAM dalam perspektif Islam bahwa keduanya hendak mengantarkan nilai-nilai universal ke dalam kehidupan masyarakat sehari-hari dengan jalan menguatkan nilai tersebut baik dalam konteks budaya ataupun institusi keislaman lainnya. Dan hal tersebut tidak akan mungkin tercapai jika dalam pelaksanaannya hanya dilakukan oleh sebagian pihak, sementara pihak yang lain mengabaikannya. Secara singkat, relevansi di antara keduanya terwujud dalam bentuk, paradigma, dan sikap *ta'awun* (tolong menolong).

2. Implikasi Penafsiran Ayat-ayat Akidah Perspektif Nasaruddin Umar dalam Pendidikan Inklusif; Pengembangan Strategi Pembelajaran

Melihat fakta sosial dan realitas berupa kemajemukan yang menjadi keunikan masyarakat Indonesia maka perubahan paradigma pendidikan—khususnya pendidikan agama Islam—dari eksklusif menuju pendidikan inklusif merupakan sebuah kebutuhan. Pendidikan diharapkan menjadi media

³³⁵ Lopa, *Al-Qur'an Dan Hak Asasi Manusia*, 33.

pembelajaran untuk membangun kesadaran masyarakat, khususnya ketika dihadapkan pada berbagai problematika sosial, yakni kesadaran untuk mengimani nilai-nilai pluralis dan multikultural.

Hingga pada akhirnya nilai tersebut diharapkan dapat mendominasi tata kehidupan umat manusia dan membangun peradaban umat yang inklusif, toleran, dan berwawasan multikultural. Di mana tentu paradigma yang demikian selaras dengan visi keagamaan yang hendak pola keberagamaan yang *hanif*³³⁶. Namun dalam rangka menuju perubahan tersebut dalam pelaksanaannya membutuhkan peran serta seluruh komponen pendidik. Menurut Muqoyyidin, paling tidak untuk saat ini terdapat tiga komponen yang menjadi prioritas, yakni; perbaikan kurikulum, kualitas pendidik, dan strategi pembelajaran³³⁷.

Sementara Sapirin dalam teorinya melihat bahwa internalisasi nilai-nilai inklusif pada konteks pendidikan dalam pelaksanaannya dihadapkan pada dua tantangan; strategi pembelajaran yang masih bersifat doktriner, dan model penafsiran yang tertutup, eksklusif, monoperspektif, & menutup ruang dialog. Maka berangkat dari metodologi dan tawaran penafsiran ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar, pengembangan strategi pembelajaran yang efektif untuk pelaksanaan pendidikan inklusif adalah sebagai berikut;

- a. Strategi Pembelajaran Kontekstual (CTL) sebagai Implikasi Nilai-nilai *At-Ta'aruf*

Contextual Teaching and Learning (CTL) dalam pengertiannya merupakan sebuah strategi pembelajaran yang dalam menuntut peserta didik untuk mendominasi pembelajaran dan terlibat secara penuh untuk dapat menemukan materi yang dipelajari sekaligus mampu untuk mengkaitkannya dengan kehidupan sehari-hari sehingga dapat secara

³³⁶ Edi Susanto, "Pendidikan Agama Berbasis Multikultural (Upaya Strategis Menghindari Radikalisme," *Jurnal KARSA* 9 (2006): 785.

³³⁷ Andik Wahyun Muqoyyidi, "Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural Untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam," *Jurnal Pendidikan Islam* 2 (2013): 140, <https://doi.org/0.14421/jpi.2013.21.131-151>.

aplikatif diterapkan dalam situasi kehidupan riil mereka³³⁸. Dari definisi tersebut, dapat dipahami bahwa pada hakikatnya pada strategi pembelajaran CTL mengasumsikan tiga komponen utama;

Pertama, CTL mencoba untuk mengambil peran besar pada peserta didik untuk terlibat aktif menemukan materi, sehingga proses pembelajaran berorientasi pada proses (pengalaman) secara langsung. *Kedua*, setelah menemukan materi dari proses pengalaman langsung, peserta didik diharapkan dapat menemukan relasi antara materi yang sedang dipelajari dengan situasi pada kehidupan nyata yang mereka ketahui, bahkan alami. Proses ini dalam pembelajaran begitu penting, karena bukan saja supaya peserta didik dapat dengan kreatif menerapkan materi pembelajaran dalam konteks kehidupan mereka, namun akan lebih menanamkan daya ingat sehingga kedepan materi tersebut dapat menginternal ke dalam dirinya. *Ketiga*, mendorong peserta didik untuk menerapkan nilai-nilai dari materi yang dipelajari ke dalam kehidupan sosialnya; bukan hanya memahami, namun lebih dari itu bahwa materi yang dipelajarinya akan mewarnai perilaku dan sikapnya dalam kehidupan nyata.

Berkaitan dengan nilai *at-ta'aruf* sebagai titik temu antara konsep penafsiran ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar—khususnya dalam kerangka Islām *Rahmatan li al-'Alamīn*—dengan pelaksanaan pendidikan inklusif yang berbasis pendekatan Humanistik-Religius, maka implikasi kontekstualnya dapat dilihat salah satunya dari penerapan strategi pembelajaran CTL yang relevan dalam rangka membangun paradigma inklusif sebagai tujuan pendidikan. Seluruhnya mempunyai kerangka yang sama dalam membangun kesadaran dan menanamkan nilai-nilai harus melalui pengalaman kemanusiaan, memanusiakan manusia (humanisasi), dan berangkat dari realitas sosial.

Pola Pembelajaran CTL dapat dilakukan dalam dua langkah; pendahuluan dan inti. Di dalam langkah pendahuluan, seorang pendidik

³³⁸ Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan* (Jakarta: Kencana, 2020), 255.

dituntut untuk membuat kompetensi yang harus dicapai beserta nilai manfaat dari proses pembelajaran. Di dalam membuat kompetensi tentu nantinya dibutuhkan rumusan indikator hasil belajar, misalnya dalam mengajarkan *Asmā Al-Husnā, al-Khāliq* (Allah Swt Maha Pencipta) indikatornya dapat berupa; pengertian, jenis atau macam makhluk Allah Swt, perbedaan & karakteristik masing-masing ciptaan-Nya, fungsi Allah Swt menciptakan makhluk, dan membuat karangan tentang pengalamannya mengenal asma *al-Khāliq*. Tahap berikutnya adalah membagi kelas menjadi beberapa kelompok dan melakukan observasi dengan lokus yang berbeda; pasar, swalayan, sawah, sungai, alam sekitar, dan lain-lain.

Langkah kedua, inti yang terbagi ke dalam 3 tahap; di lapangan, dalam kelas, dan penutup. Pada tahap pertama di lapangan, peserta didik melakukan observasi dan mencatat temuan mereka masing-masing dengan alat yang telah disiapkan sebelumnya. Tahap kedua di dalam kelas, peserta didik bertugas mendiskusikan hasil temuan dengan teman kelompok sekaligus mempresentasikannya di depan kelompok lain, kemudian menjawab jika muncul pertanyaan setelah selesai presentasi. Terakhir, tahap penutup yakni melakukan kesimpulan hasil observasi dengan dibantu oleh guru berdasarkan indikator hasil belajar, bahwa perbedaan adalah sebuah keniscayaan sebagai wujud dari *Asmā al-Khāliq* sehingga menghargai keberadaan entitas lain di luar kelompoknya adalah bagian dari keimanan. Setelah itu, peserta didik diajak untuk membuat karangan bebas tentang pengalaman yang didapatkannya.

b. Strategi Pembelajaran Inkuiri sebagai Implikasi Nilai-nilai *Tasāmuh*

Dalam pengertiannya, strategi pembelajaran inkuiri adalah rangkaian kegiatan pembelajaran yang menekankan pada proses berfikir kritis analitis untuk menemukan jawaban dengan mandiri berbagai permasalahan. Umumnya, penemuan yang diharapkan dari strategi ini berupa tanya jawab antara pendidik dan peserta didik, namun dalam pelaksanaannya peserta didik akan memiliki dominasi yang lebih besar dengan paradigma bahwa pada hakikatnya manusia sejak dilahirkan mempunyai kecenderungan

untuk menemukan sendiri jawaban dari segala permasalahan yang ada di sekelilingnya³³⁹.

Berdasarkan pengertian tersebut, dapat dipahami bahwa strategi pembelajaran inkuiri mempunyai sekian karakteristik yang dapat dikenali, di antaranya; *Pertama*, dalam pelaksanaannya strategi ini begitu menekankan atas peran serta peserta didik sebagai subjek pembelajaran untuk mencari dan menemukan. *Kedua*, hasil dari penemuan tersebut akan menumbuhkan mental yang positif berupa kepercayaan diri, penghargaan terhadap orang lain, dan proses peserta didik dalam pencarian (kesabaran). Maka peran pendidik dalam hal ini lebih sebagai fasilitator dan motivator belajar peserta didik. *Ketiga*, tujuan utama dari strategi pembelajaran inkuiri dengan menggunakan paradigma yang demikian adalah berupa mengembangkan kemampuan berpikir peserta didik secara sistematis, kritis, dan komprehensif, sekaligus untuk membangun mental peserta didik untuk menghindari adanya *split personality*.

Berkaitan dengan nilai *tasāmuḥ* sebagai titik temu antara konsep penafsiran ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar—khususnya dalam kerangka Islam Toleran—dengan pelaksanaan pendidikan inklusif yang berbasis pendekatan Rasional Kritis, maka implikasi kontekstualnya dapat dilihat salah satunya dari penerapan strategi pembelajaran inkuiri yang relevan dalam rangka membangun paradigma inklusif sebagai tujuan pendidikan. Seluruhnya mempunyai kerangka yang sama bahwa rasionalitas merupakan aspek yang terpenting di dalam pendidikan, sekaligus dalam beragama, karena dengannya akan membangun nalar yang kuat sehingga menghindarkan dari sikap fanatisme, sekaligus membangun mental peserta didik untuk menghargai proses (termasuk di dalamnya menghargai perbedaan).

Pola Pembelajaran Inkuiri dapat dilakukan dalam 6 langkah utama; orientasi, merumuskan masalah, merumuskan hipotesis, merumuskan data,

³³⁹ Wina Sanjaya, 196.

menguji hipotesis, merumuskan kesimpulan. Langkah orientasi dimaksudkan untuk menguraikan topik, tujuan, urgensi, dan hasil belajar yang hendak dicapai oleh siswa. Sebagai contoh ketika hendak mengajarkan tentang sejarah perkembangan kota Madinah pada masa Nabi Muhammad Saw, maka di tahap pertama ini pendidik bertugas untuk memberikan motivasi kepada peserta didik. Langkah kedua adalah inti di tahap strategi pembelajaran, yakni merumuskan masalah. Rumusan masalah yang paling utama adalah berasal dari peserta didik, sehingga ketika mereka dilibatkan dalam merumuskan pertanyaan akan menumbuhkan semangat belajar. Misalnya dengan pertanyaan, mengapa sebelum datang Nabi Saw banyak suku yang saling berperang, sedangkan saat Nabi Saw memimpin menjadi aman? Mengapa Nabi Saw tidak mengusir dan memaksa orang-orang Yahudi untuk masuk Islam Islām sedangkan saat itu mereka tidak akan dapat melawan?

Langkah berikutnya adalah merumuskan hipotesis, yakni jawaban sementara dengan cara menebak dan mengira-ngira jawaban dari permasalahan. Kemampuan untuk menebak ini dapat didukung dengan pertanyaan yang mendorong peserta didik merumuskan jawaban sementara. Misalkan dengan bertanya, Nabi Saw dalam sejarahnya apakah pernah mengajak kaum Yahudi untuk berdiskusi masalah keagamaan, ataukah hanya masalah duniawi? Apakah dengan keberadaan kaum Yahudi akan membahayakan keimanan para sahabat? Dan pertanyaan lain. langkah berikutnya akan mengikuti konsekuensi dari permasalahan yang telah dibuat. Namun yang paling penting, di dalam pelaksanaan keenam langkah di atas dibangun atas dasar prinsip interaksi, bertanya, keterbukaan, dan berpikir³⁴⁰.

c. Strategi Pembelajaran Afektif sebagai Implikasi Nilai-nilai *Tawaṣūt*

Secara singkat bahwa strategi pembelajaran afektif adalah strategi yang sangat berkaitan dengan nilai (afeksi). Secara istilah, strategi pembelajaran

³⁴⁰ Wina Sanjaya, 200.

afektif adalah sebuah strategi pembelajaran yang bertujuan untuk membangun sikap dan nilai-nilai positif peserta didik. Umumnya penggunaan strategi ini dihadapkan pada permasalahan yang menuntut terciptanya keadaan yang lebih baik³⁴¹. Secara singkat, strategi pembelajaran afektif menghendaki peserta didik menumbuhkan sikap dan nilai positif saat berada di dalam sebuah permasalahan.

Namun demikian, sebagaimana yang diketahui bahwa pada dasarnya nilai itu sendiri merupakan suatu konsep yang terletak jauh di dalam kesadaran setiap manusia³⁴². Oleh sebab itu, strategi pembelajaran afektif (sikap) pada umumnya berupa menghadapkan peserta didik pada situasi yang mengandung konflik atau situasi yang problemis. Dengan adanya situasi yang demikian, tentunya akan menuntut peserta didik untuk mengambil keputusan yang dianggapnya baik pada situasi yang demikian. Maka terdapat beberapa model di dalam pelaksanaan dan penerapan strategi pembelajaran afektif, yakni;

Pertama, model konsiderasi yang menekan pada pembentukan kepribadian. Tujuan dari penerapan model ini yakni untuk menumbuhkan kesadaran peserta didik untuk mempunyai kepedulian terhadap orang lain. Hal ini mengingat bahwa kebutuhan dasar umat manusia di dalam kehidupan sosialnya adalah adanya keharmonisan yang tercipta, saling menghargai, dan menerima dengan penuh cinta.

Kedua, model pengembangan kognitif yang dalam pemikirannya terinspirasi dari tawaran John Dawey dan Piaget yang menyatakan bahwa perkembangan manusia adalah proses dari restrukturisasi kognitif yang berlangsung secara berangsur-angsur. *Ketiga*, model teknik mengklarifikasi nilai yang berfungsi untuk membantu peserta didik dalam menentukan sebuah nilai dan sikap yang baik atau buruk dalam

³⁴¹ Wahyudin Nur Nasution, *Strategi Pembelajaran* (Medan: Perdana Publishing, 2017), 110.

³⁴² Wina Sanjaya, *Pembelajaran Dalam Implementasi Kurikulum Berbasis Kompetensi* (Jakarta: Kencana, 2006), 287.

menghadapi sebuah masalah tertentu melalui proses analisis nilai yang sudah terbentuk di dalam diri peserta didik tersebut³⁴³.

Berkaitan dengan nilai *tawāsūt* sebagai titik temu antara konsep penafsiran ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar—khususnya dalam kerangka Islam Emansipatoris—dengan pelaksanaan pendidikan inklusif yang berbasis Pendekatan Afektif, maka implikasi kontekstualnya dapat dilihat salah satunya dari penggunaan aspek nilai, manfaat, fungsi, dan tujuan sebagai pedoman, di mana tentu berbagai sikap dan nilai tersebut saat teraplikasi dalam lingkup sosial yang melibatkan orang lain tertuntut untuk menagaskan kepentingan individu atau kelompok. Paradigma yang demikian juga berfungsi untuk mengukur kebaikan dalam pelaksanaan pembelajaran, khususnya ketika peserta didik dihadapkan pada problematika sosial maka yang menjadi panduan adalah nilai fungsi; tidak berat sebelah, memihak, dan bertendensi tertentu. Karena strategi ini dalam penggunaannya bukan saja ditujukan untuk mengembangkan aspek kognitif melainkan dimensi lain yakni sikap dan tindakan³⁴⁴.

Menurut Sanjaya, pola pembentukan nilai terdapat dua teknik; pembiasaan dan *modeling*. Sebagai contoh ketika hendak mengajarkan tentang pelaksanaan ibadah sholat, bisa dilakukan dengan dua teknik. Teknik yang pertama berfungsi untuk meneguhkan respon peserta didik, yakni ketika mereka menunjukkan sebuah peningkatan dan prestasi maka diberikan penguatan berupa penghargaan. Sehingga diharapkan pada pelaksanaan sholat berikutnya akan meningkat, khususnya untuk menerapkan fungsi dan tujuan dari sholat yakni menumbuhkan kesadaran tentang kesetaraan manusia di hadapan Allah Swt dalam konteks ibadah (akhirat), dan kesetaraan manusia di hadapan manusia lain dalam konteks hukum (duniawi), selain juga berfungsi untuk mententramkan hati.

³⁴³ Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, 283.

³⁴⁴ Akbar Al Masjid, "Penerapan Strategi Pembelajaran Afektif Dalam Pembelajaran Unggah-Ungguh Bahasa Jawa Di Sekolah Dasar," *Trihayu: Jurnal Pendidikan Ke-SD-An*, 2016, 15.

Selain itu, ibadah sholat juga berfungsi untuk melahirkan sifat adil, yang mana merupakan salah satu sifat utama di dalam Islam. Hal ini disebabkan karena dalam sholat tidak diperkenankan untuk mengurangi rakaat shalat ataupun menambahnya. Dengan demikian, esensi dari sifat adil harus tercermin pada diri setiap orang yang melaksanakan sholat dalam segala aspek kehidupan, khususnya di dalam kehidupan riil sehari-hari supaya berlaku sesuai dengan dasar pelaksanaan dan fungsinya. Kemudian menuju kepada tahap kedua yakni pelaksanaan sholat dilakukan melalui proses *asimilasi* (mencontoh) di mana tentu dibutuhkan sosok “tokoh” yang menjadi panutan dan idola yang akan mempengaruhi dirinya. Maka di sinilah tugas pendidik menjadi tokoh idola bagi peserta didik, selain dalam pelaksanaan juga dalam rangka menjaga fungsi, nilai, & tujuan dari pelaksanaan sholat dalam kehidupan nyata, bukan berdasarkan kepentingan tertentu.

d. Strategi Pembelajaran Aktif sebagai Implikasi Nilai-nilai *Ta'āwun*

Dalam pengertiannya, strategi pembelajar aktif dimaknai sebagai sebuah strategi yang mengarahkan segala bentuk pembelajaran yang akan memungkinkan bagi peserta didik berperan aktif dalam proses pembelajaran; baik dalam proses interaksi antar sesama peserta didik ataupun antara peserta didik dengan pendidik³⁴⁵. Maka secara substansial bahwa strategi pembelajaran ini menuntut kepada peserta didik untuk aktif dalam proses pembelajaran sehingga timbul adanya timbal balik antara dua kelompok; peserta didik dan pendidik. Strategi ini dimunculkan dalam rangka penguatan prinsip interaktif dalam pembelajaran yang saat ini seringkali diabaikan sehingga cenderung berjalan satu arah.

Berdasarkan pada definisi tersebut, terdapat sekian karakteristik yang menjadi model strategi pembelajaran aktif dan harus tampak dalam pelaksanaannya, yakni:

³⁴⁵ Fatkhu Rohman, *Strategi Pembelajaran PAI* (Sleman: Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, UNISNU Jepara, 2021), 87.

Pertama, pendidik mampu untuk melakukan pengendalian situasi meskipun di dalam praktiknya peserta didik terlibat secara aktif. Sedangkan dalam kerangka materi, dapat ditentukan dengan bebas menggunakan pertimbangan kebutuhan dan karakter peserta didik, ataupun hasil kesepakatan.

Kedua, pendidik berfungsi untuk memberikan stimulus kepada peserta didik untuk senantiasa melakukan olah pikir dalam memecahkan sebuah problematika yang sedang menjadi objek diskusi.

Ketiga, kegiatan pembelajaran dituntut untuk dilakukan secara fleksibel dan variatif, hal ini disebabkan karena pembelajaran yang sama dan monoton pada strategi ini akan menciptakan suasana yang membosankan bagi peserta didik.

Keempat, guru memberikan dorongan kepada peserta didik untuk berani dalam melempar pertanyaan atau pernyataan melalui berbagai stimulus (rangsangan) sehingga mental peserta didik akan terbangun dengan kuat.

Berdasarkan bentuknya, pada dasarnya tidak ada urutan dan sistematisasi langkah-langkah khusus dalam mengaplikasikan strategi pembelajaran aktif. Meskipun tidak ada langkah khusus namun pembelajaran harus mencapai esensi dari strategi ini, yakni memberikan kesempatan yang besar kepada peserta didik untuk aktif dalam melakukan interaksi dalam pembelajaran. Bagaimanapun penerapannya, esensi dari strategi pembelajaran aktif tidak boleh diabaikan, baik dilakukan secara individual ataupun kelompok. Namun demikian, L. Dee Fink memberikan pengembangan atas model pembelajaran aktif yang didasarkan pada dua komponen; *experiences* dan *reflection*. Komponen *experiences* dimaksudkan untuk memberikan pembelajaran berupa pengalaman langsung kepada peserta didik yang meliputi dua kegiatan, yakni mengamati (*observing*) dan melakukan (*doing*). Sedangkan komponen *reflection* dimaksudkan untuk mengajak peserta didik dalam rangka

memperoleh makna dari pengalaman yang telah didapatkan dari kegiatan sebelumnya³⁴⁶.

Berkaitan dengan nilai *ta'awun* sebagai titik temu antara konsep penafsiran ayat-ayat akidah Nasaruddin Umar—khususnya dalam kerangka HAM dalam perspektif Islam—dengan pelaksanaan pendidikan inklusif yang berbasis Pendekatan Aktif, maka implikasi kontekstualnya dapat dilihat salah satunya dari pola pembelajaran yang mengandalkan pengalaman, baik langsung (institusi) ataupun tidak langsung (budaya, fenomena, pesan), dan melakukan sesuatu (*doing*) sehingga harus terdapat kesesuaian antara konsep dan realitas. Selain itu, kesesuaian tadi harus diwujudkan dalam bentuk pengamalan sebagai bagian dari komponen *reflection* sekaligus mengajarkan tentang nilai-nilai keadilan, penerimaan ('kelompok lain' sebagai bagian dari satu institusi yang sama menjadi sebuah keniscayaan), dan keseimbangan.

Misalkan ketika hendak mengajarkan tentang keadilan, maka peserta didik melakukan pengamatan secara langsung (dengan melihat perlakuan guru, pemerataan sarana dan pra-sarana) ataupun tidak langsung (melihat film, gambar, ataupun mendengarkan pesan verbal), kemudian di tahap kedua mereka akan mempraktikkan ke dalam kehidupan nyata mereka sesuai dengan hasil observasinya baik secara langsung maupun tidak. Komponen kedua dari strategi pembelajaran aktif adalah *reflection* yang dapat dilakukan dengan banyak cara, baik dengan berdiskusi dengan melibatkan seluruh komponen pembelajaran, ataupun dialog dan menuliskan paper tentang nilai-nilai keadilan yang didapatkan di dalam kehidupan sehari-hari.

Sekali lagi, bahwa bentuk-bentuk di dalam strategi pembelajaran aktif sangat beragam, bagaimanapun pengaplikasiannya harus tetap memperhatikan esensi utama dari strategi ini yakni membuat anak untuk aktif dalam melakukan interaksi di dalam kelas sehingga prinsip-prinsip

³⁴⁶ Rohman, 93.

pemenuhan hak-hak kemanusiaan masing-masing individu bukan saja menjadi sebuah bayangan melainkan sebagai wujud nyata yang sudah menginternal ke dalam diri peserta didik masing-masing. Malvin L. Siberman bahkan telah menyusun 101 bentuk model pembelajaran aktif untuk dapat diterapkan di berbagai institusi pendidikan³⁴⁷.

Beberapa strategi pembelajaran di atas merupakan implikasi kontekstual dari konsep relevansi yang telah ditemukan antara penafsiran ayat-ayat akidah dalam persepektif Nasaruddin Umar dengan pelaksanaan Pendidikan Inklusif sehingga bukan saja temuan berupa kerangka yang abstrak melainkan sebagai sebuah konsep yang aplikatif untuk diterapkan di dalam pengembangan paradigma pendidikan inklusif di Indonesia. Namun demikian, di dalam pelaksanaannya harus tetap memperhatikan tujuan utama dari pembelajaran. Sebab bagaimanapun, strategi disusun dalam rangka untuk mencapai tujuan pembelajaran tertentu, selain juga sebagai rangkaian rencana kegiatan pembelajaran³⁴⁸.

Sebagai contoh, materi pembelajaran Akidah Akhlak yang bertujuan untuk melakukan penguasaan atas nilai-nilai esoterik ajaran agama Islam dan sekaligus memotivasi peserta didik untuk menerapkannya ke dalam kehidupan rill sehari-hari, ketika hendak diintegrasikan dengan paradigma pendidikan inklusif maka yang paling dominan adalah materi tentang Islām Emansipatoris dan Penafsirannya dengan menggunakan pendekatan Fungsional. Relevansi di antara keduanya tercermin di dalam term *tawāsūt* (moderat pertengahan), dan strategi pembelajaran yang menjadi implikasi kontekstual adalah Afektif.

Adapun materi pembelajaran Al-Qur'an Hadist bertujuan untuk membangun pengalaman konkrit dan aplikatif dalam kaitannya dengan pluralisme dan kemajemukan, ketika hendak diintegrasikan dengan paradigma pendidikan inklusif maka yang paling dominan adalah materi tentang HAM dalam perspektif Islām dan Penafsirannya dengan menggunakan pendekatan Kultural. Relevansi di antara keduanya tercermin di dalam term *ta'āwun*

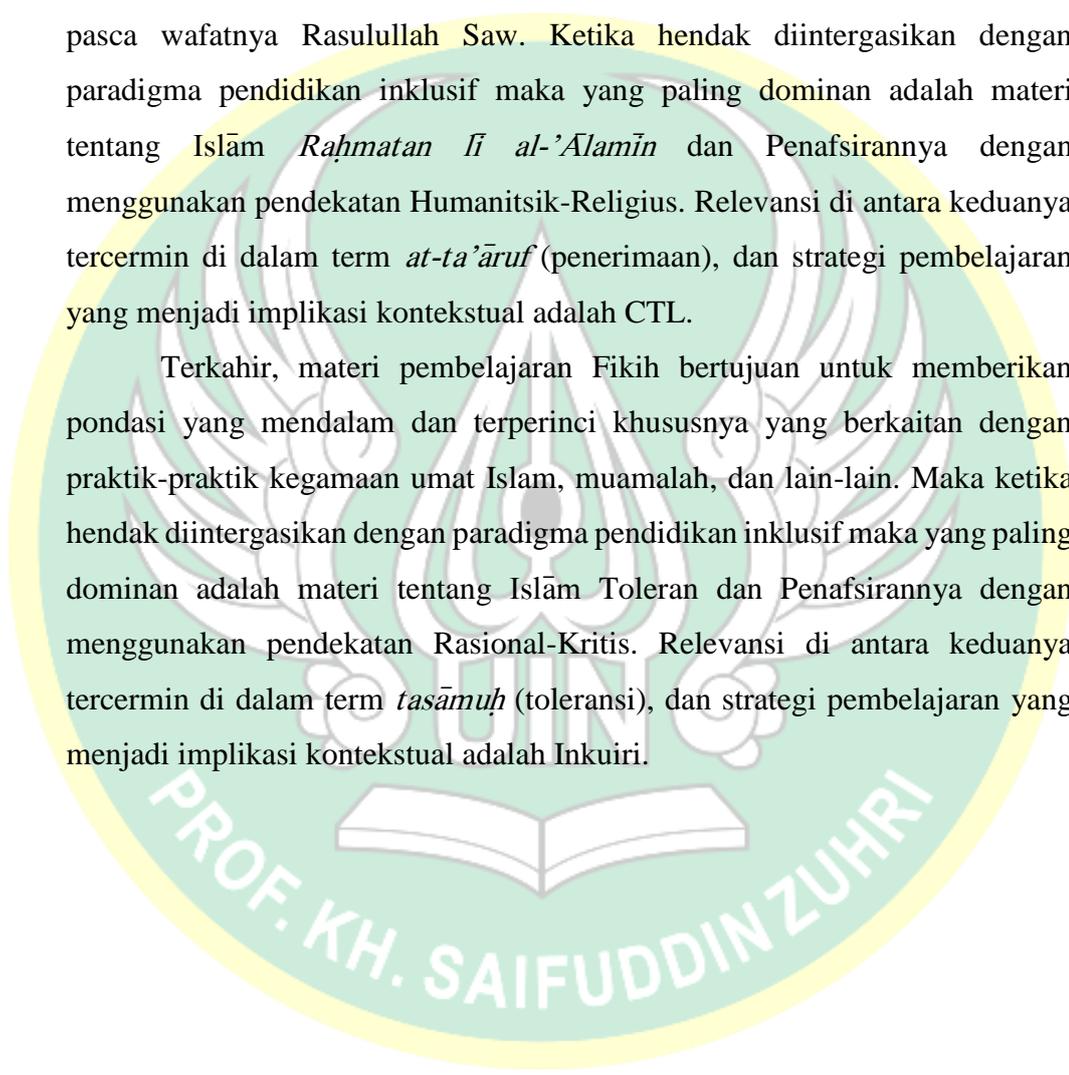
³⁴⁷ Rohman, 95.

³⁴⁸ Wina Sanjaya, *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, 126.

(tolong menolong), dan strategi pembelajaran yang menjadi implikasi kontekstual adalah Aktif.

Sedangkan materi pembelajaran Sejarah (SKI) bertujuan untuk menyajikan secara detail tentang fakta sejarah harmonisasi antara umat muslim dan pemeluk agama lain pada masa lalu, dan sekaligus menjelaskan banyaknya bahaya dengan adanya konflik internal di kalangan umat Islam khususnya pasca wafatnya Rasulullah Saw. Ketika hendak diintegrasikan dengan paradigma pendidikan inklusif maka yang paling dominan adalah materi tentang Islām *Rahmātan li al-'Alāmīn* dan Penafsirannya dengan menggunakan pendekatan Humanistik-Religius. Relevansi di antara keduanya tercermin di dalam term *at-ta'āruf* (penerimaan), dan strategi pembelajaran yang menjadi implikasi kontekstual adalah CTL.

Terkahir, materi pembelajaran Fiqih bertujuan untuk memberikan pondasi yang mendalam dan terperinci khususnya yang berkaitan dengan praktik-praktik keagamaan umat Islam, muamalah, dan lain-lain. Maka ketika hendak diintegrasikan dengan paradigma pendidikan inklusif maka yang paling dominan adalah materi tentang Islām Toleran dan Penafsirannya dengan menggunakan pendekatan Rasional-Kritis. Relevansi di antara keduanya tercermin di dalam term *tasāmuh* (toleransi), dan strategi pembelajaran yang menjadi implikasi kontekstual adalah Inkuiri.



BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan penelitian yang telah dilakukan tentang “Tafsir Ayat-ayat Akidah Dalam Perspektif Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Pendidikan Inklusif” yang telah dilakukan, dengan mengkajinya melalui berbagai literatur, referensi, dan sumber rujukan, sekaligus menganalisisnya menggunakan perangkat teori yang telah penulis pilih, maka sesuai rumusan masalah dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Tafsir ayat-ayat akidah yang dikonstruksikan oleh Nasaruddin Umar mempunyai dimensi inklusivisme, di mana hal tersebut dibangun dengan dua komponen utama; Metodologi penafsiran yang komprehensif dan tawaran 4 tema utama dalam membangun paradigma inklusif. (1) Berkaitan dengan metodologi, penafsiran Nasaruddin Umar dapat dikelompokkan menjadi 3 kerangka; *Pertama*, metode penafsiran Nasaruddin Umar menggunakan metode tafsir *maudū'i* (meskipun dalam analisisnya tidak jarang Nasaruddin Umar melakukan integrasi dengan menggunakan metode tafsir *tahlili* saat dibutuhkan) dengan karakteristik; (1) Penggunaan kaidah tafsir *al-ibratu bi khusūsi sabab la bi 'umumi al-lafzi* pada kelompok ayat yang mempunyai *riwāyat asbāb an-nuzūl* yang tegas. (2) Pada ayat-ayat yang tidak mempunyai kerangka riwayat *asbāb an-nuzūl* secara tegas maka penafsiran menggunakan kerangka *asbāb an-nuzūl* makro, yakni dengan menggunakan pendekatan trilogi ilmu sosial; historis, antropologis, dan sosiologis. (3) Dalam menyebutkan ayat untuk membangun konsep *maudū'i*, Nasaruddin Umar menggunakan kerangka *tartīb nuzūli* (urutan ayat berdasarkan analisis turunnya, bukan berdasarkan urutan dalam mushaf). (4) Penggunaan hadits-hadits *ṣaḥīḥ* dalam penyebutan riwayat *asbaab an-nuzul*, jika tidak ditemukan maka minimal hanya boleh menyebut riwayat yang mempunyai kriteria hadits *aḥād*. (5) Analisis

pentahapan dan periodisasi ayat-ayat Makkiyyah dan Madaniyah. **Kedua**, bentuk penafsiran Nasaruddin Umar mengambil bentuk *tafsīr bi al-ra'yi* (*bi ad-dirāyah*, *bi al-ma'qūl*, *bi al-ijtihād*), meskipun dalam beberapa keadaan Nasaruddin Umar membangun tafsirnya melalui bentuk *tafsīr bi al-ma'sur* (*bi al-riwāyah*), dengan karakteristik bahwa Nasaruddin Umar mendahulukan penafsiran dengan analisis tekstual (kata) berdasarkan kajian istilah-istilah yang secara konsisten digunakan oleh Al-Qur'an, bukan berdasarkan kedudukan kata atau kata-kata yang telah mendapatkan afiksasi. **Ketiga**, corak penafsiran Nasaruddin Umar yang paling menonjol adalah menggunakan corak *tafsir akidah*, *tafsir sufistik* (tasawuf), dan *tafsir tarbawi* (pendidikan). (2) Berkaitan dengan tafsir ayat-ayat akidah, Nasaruddin Umar menawarkan 4 tema utama dalam membangun paradigma inklusif, yakni; Islām *Rahmatan lī al-'Alamīn*, Islām Toleran, Islām Emansipatoris, dan Islām Menghormati Hak Asasi Manusia (HAM). Dalam menafsirkan ayat-ayat akidah melalui empat tema utama, Nasaruddin Umar konsisten di dalam penggunaan metodologi yang telah ditawarkannya, sekaligus ditemukan dimensi inklusivisme pada masing-masing tema tersebut yang nantinya akan digunakan untuk mengkonstruksi paradigma pendidikan inklusif.

2. Relevansi hubungan antara tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dengan pendidikan inklusif terletak di dalam tata pelaksanaan. Pendidikan inklusif di dalam pelaksanaannya menggunakan 4 pendekatan; Humanistik-Religius, Rasional Kritis, Fungsional, dan Kultural. Di mana masing-masing dari pendekatan tersebut mempunyai simpul (relevansi) dengan nilai-nilai inklusivisme di dalam penafsiran ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar, di antaranya adalah; *at-ta'aruf* (penerimaan), *tasāmuḥ* (toleransi), *tawaṣūt* (moderat, pertengahan), *ta'āwun* (tolong-menolong). Implikasi kontekstual dari relevansi tersebut dapat dibuktikan di dalam pengembangan strategi pembelajaran inklusif, yakni; Strategi Pembelajaran CTL, Strategi Pembelajaran Inkuiri,

Strategi Pembelajaran Afektif, dan Strategi Pembelajaran Aktif. Secara singkat konstruksi paradigma pendidikan inklusif menggunakan pendekatan tafsir ayat-ayat akidah dalam perspektif Nasaruddin Umar dapat dirumuskan dalam tabel sebagai berikut;

No	4 Tema Utama Paradigma Inklusif (Materi)	Pendekatan dalam Pendidikan Inklusif	Nilai-nilai Inklusivisme (Relevansi)	Strategi Pembelajaran (Implikasi Kontekstual)
1	Islām <i>Raḥmatan lī al-'Alamīn</i>	Humanistik Religius	<i>At-Ta'aruf</i> ; Penerimaan	CTL (<i>Contextual Teaching and Learning</i>)
2	Islām Toleran	Rasional Kritis	<i>Tasāmuḥ</i> ; Toleransi	Inkuiri
3	Islām Menghormati Hak Asasi Manusia (HAM)	Kultural	<i>Ta'āwun</i> ; Tolong Menolong	Aktif
4	Islām Emansipatoris	Fungsional	<i>Tawasūt</i> ; Moderat dan Pertengahan	Afektif

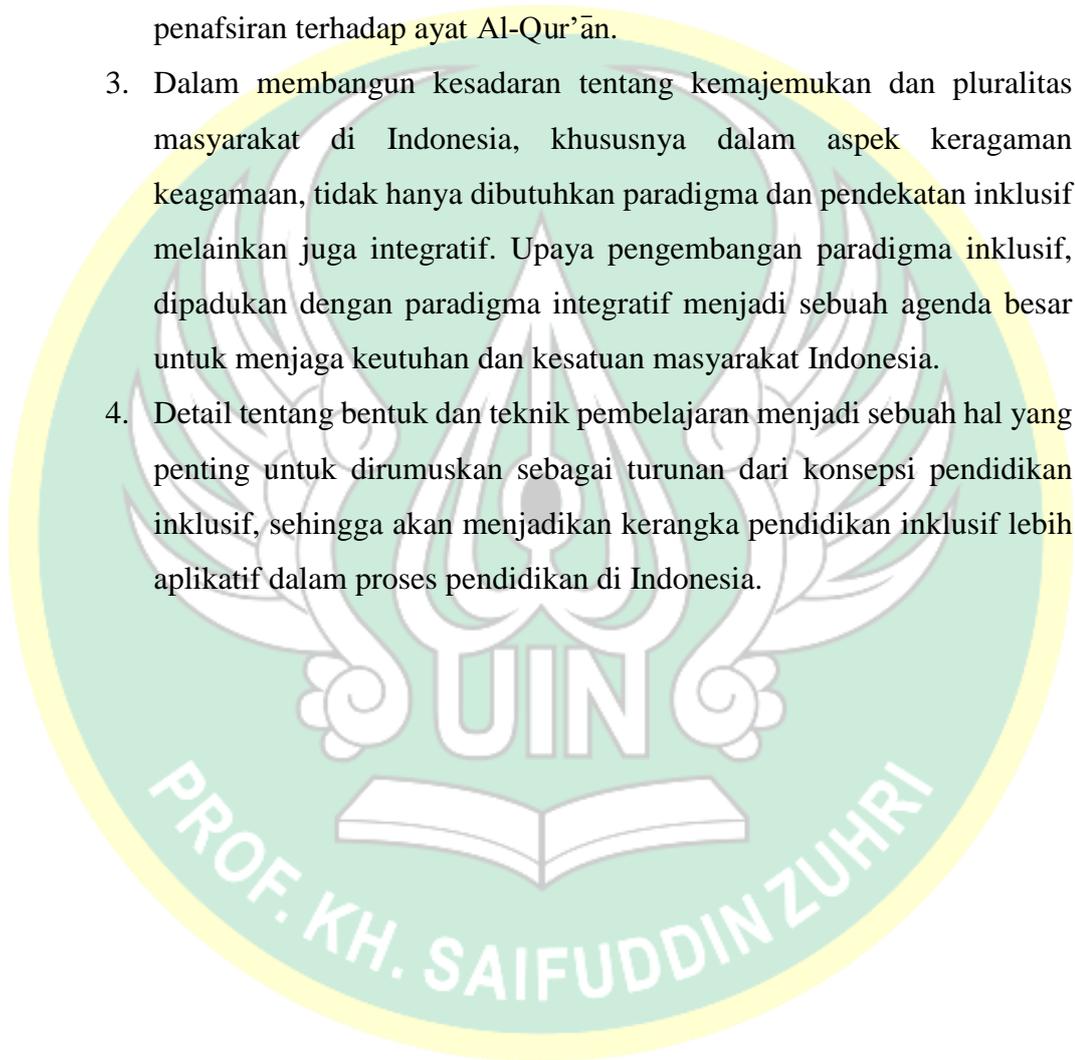
B. Saran

Setelah selesainya penelitian tesis ini, penulis hendak memberi beberapa saran dan rekomendasi, di mana diharapkan dapat membantu para peneliti berikutnya yang melakukan penelitian serupa supaya mendapatkan hasil yang lebih komprehensif. Diantara rekomendasi-rekomendasi itu adalah;

1. Diperlukan adanya kajian lebih mendalam terkait berbagai pemikiran Nasaruddin Umar dalam ruang lingkup kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam kerangka pengembangan tafsir yang terbuka, inklusif, dan moderat. Berbagai pendekatan harus diupayakan dalam rangka untuk membumikan nilai-nilai universal Islam, bukan saja aspek pendidikan, melainkan aspek lain yang tidak kalah penting dalam

kehidupan berbangsa dan beragama, seperti; ekonomi, politik, dan lain-lain.

2. Diperlukan pembaharuan atas pemikiran Nasaruddin Umar di mana kajiannya akan terus berkembang, sehingga hasil dari penelitian tesis ini bukan final yang menggambarkan luasnya pespektif Nasaruddin Umar dalam melihat dimensi inklusivisme yang dibangun atas dasar penafsiran terhadap ayat Al-Qur'an.
3. Dalam membangun kesadaran tentang kemajemukan dan pluralitas masyarakat di Indonesia, khususnya dalam aspek keragaman keagamaan, tidak hanya dibutuhkan paradigma dan pendekatan inklusif melainkan juga integratif. Upaya pengembangan paradigma inklusif, dipadukan dengan paradigma integratif menjadi sebuah agenda besar untuk menjaga keutuhan dan kesatuan masyarakat Indonesia.
4. Detail tentang bentuk dan teknik pembelajaran menjadi sebuah hal yang penting untuk dirumuskan sebagai turunan dari konsepsi pendidikan inklusif, sehingga akan menjadikan kerangka pendidikan inklusif lebih aplikatif dalam proses pendidikan di Indonesia.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Basyi. "Memahami Fitrah Manusia Dan Implikasinya Dalam Pendidikan Islam." *Raushan Fikr* 13 (2017).
- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas Atau Historitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Abdullah, Muhammad Amin. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Abdullah, M. Hasan. *Metodologi Dakwah Dalam Islam*. Jakarta: Lentera Bristana, 1997.
- Abdurrahmansyah. *Wacana Pendidikan Islam Khazanah Filosofis Dan Implementasi Kurikulum, Metodologi, Dan Tantangan Pendidikan*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2005.
- Abidin, Zain. "Islam Inklusif: Telaah Atas Doktrin Dan Sejarah." *Jurnal Humaniora* 4 (2013).
- Abubakar, Irfan. *Pesantren Community Resilience Against Radicalism (Social Bonding, Social Bridging, Social Linking)*. Tangerang Selatan: Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, 2020.
- Achmadi. *Ideologi Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Ahmad, Amrullah. *Dakwah Islam Dan Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Prima Duta, 1983.
- Ahmadiy. "Islam Kâffah (Tinjauan Tafsir Q.S. Al-Baqarah: 208)." *Jurnal Syariat* 2 (2016).
- Al-Asmawi, Muhammad Sai'id. *Al-Islam Al-Siyasi*. Cairo: Arabiyah Li al-Tiba'ah wa an-Nasyr, 1992.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy. *Al Bidayah Fii Tafsir Al-Maudhu'i*. Al Qahirah: Al Hai'ah al Arabiyyah, 1977.
- . *Metodhe Tafsir Maudhu'i*. Terj. Rosihon Anwar. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Al-Fawaid*. Beirut: Darul Kutub Arabi, n.d.
- Al-Muhtasib, Abdul Majid Abdussalam. *Ittijahaat Al-Tafsir Fii Al-'Ashr Al-Hadits*. Beirut: Daar al Fikr, 1973.
- Al-Qatthan, Manna Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*. Jakarta: Litera Antar Nusa, 2012.
- Al-Syathibi, Imam. *Al-Muwafaqat, Jilid I*. Beirut: Mu'asah al-Risalah, n.d.

- Al-Wakil, M. Sayyid. *Wajah Dunia Islam*. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2000.
- Alwi Shihab. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1997.
- Amal, Khusna. *Membendung Arus Radikalisme Agama*. Jember: STAIN Jember Press, 2018.
- Andrios, Benny. “Nasional Kemenag Pastikan Kependidikan Agama Berbasis Inklusif Kemenag Pastikan Kependidikan Agama Berbasis Inklusif.” <https://www.kemenag.go.id/read/kemenag-pastikan-kependidikan-agama-berbasis-inklusif>, 2021.
- Anekasari, Rahmi. “Paradigma Pendidikan Islam Multidimensional: Konsep Dan Implikasinya Dalam PAI Di Sekolah/Madrasah.” *Jurnal Hikmatuna* 1 (2015).
- Arif, Mahmud. “Pendidikan Agama Islam Inklusif Multikultural.” *Jurnal Pendidikan Islam* 1 (2012).
- Arnold, Thomas W. *Preaching of Islam*. Jakarta: Widjaya Press, 1981.
- Ash-Shiddiqy, M. Hasby. *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Al-Quran*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Asril, Sabrina. “Mengenal Lebih Dekat Pembaca Doa Favorit SBY.” Kompas.com, 2014.
- Awwaliyah, Nenny Muthiatul. “Nasaruddin Umar Dan Kontribusinya Terhadap Kajian Tafsir Gender.” Rahma.ID, 2021. <https://rahma.id/nasaruddin-umar-dan-kontribusinya-terhadap-kajian-tafsir-gender/>.
- Azra, Azyumardi. “Akar Radikalisme Keagamaan: Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama, Dan Guru Untuk Kerukunan Umat Beragama.” In *The Habibie Center Workshop Bogor*, 2021.
- . “Islam Indonesia Inklusif vs Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin.” *Kampus Universitas Muhammadiyah Jakarta*. Jakarta, 2017.
- Baqi, Muhammad Fu’ad Abdul. *Al-Mu’jam Al-Mufahros Li Alfadz Al-Qur’an Al-Kariim*. Mesir: Daar al-Hadits, 1987.
- Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion*. San Fransisco: Harper San Fransisco, 2000.
- Daimah. “Pendidikan Inklusif Perspektif QS. Al-Hujurat Ayat 10-13 Sebagai Solusi Eksklusifisme Ajaran Di Sekolah.” *Jurnal Al-Thariqah* 3 (2018).
- Darajat, Zakiyah. *Ilmu Pendidikan Islam*. 1st ed. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2000.
- Efendi, Muhammad Nurr. “Konsep Pendidikan Akidah Dan Akhlak Menurut Gusti Haji Abdul Muis.” UIN Antasari Banjarmasin, 2018.
- Effendi, Bahtiar. *Masyarakat Agama Dan Pluralisme Keagamaan*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.

- Esposito, John L. *The Islamic Threat Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Fatkhurrohman. "Pendidikan Akidah Anak Dalam Perspektif Al-Qur'an Surat Al-Baqarah 133." Pascasarjana UIN Raden Intan Lampung, 2017.
- Fuadi, Ahmad. "Studi Islam (Islam Eksklusif Dan Inklusif)." *Wahana Inovasi* 7 (2018). <https://doi.org/2089-8592>.
- Ghafur, Saiful Amin. *Mozaik Mufassir Al-Qur'an: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba, 2013.
- Ghazali, Abdul Muqshit. "HAM Dan Islam." *Sarasehan Da'i, Khatib, Untuk Islam Dan Demokrasi*. Jakarta, 2002.
- Gusman, Islah. *Tafsir Al-Qur'an & Kekuasaan Di Indonesia Peneguhan, Kontestasi, Dan Pertarungan Wacana*. Yogyakarta: Yayasan Salwa, 2019.
- Hakim, Bashori A. *Pandangan Masyarakat Terhadap Tindak Kekerasan Atas Nama Agama*. Jakarta: Kementerian Agama, Badan Litbang dan Diklat, 2017.
- Hamalik, Oemar. *Proses Belajar Mengajar*. Jakarta: Bumi Aksara, 2017.
- Hamzah, Amir. *Metode Penelitian Kepustakaan: Kajian Filosofis, Teoritis, Dan Aplikatif*. Malang: Literasi Nusantara, 2019.
- Hasan, M. Tholhah. *Islam Dalam Perspektif Sosial Kultural*. Jakarta: Lantabore Press, 2000.
- Hasibuan, Ummi Kalsum. "Tipologi Kajian Tafsir: Metode, Pendekatan Dan Corak Dalam Mitra Penafsiran Al-Qur'an." *Ishlah: Jurnal Ilmu Ushuluddin, Adab Dan Dakwah* 2 (2020).
- Hidayat, Dedy N. *Paradigma Dan Metodologi Penelitian Sosial Empirik Klasik*. Jakarta: Departemen Ilmu Komunikasi FISIP Universitas Indonesia, 2003.
- Husain al-Dhahabi, Muhammad. *Al-Tafsir Wal Mufasssirun*. Cairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- . *Tafsir Wal Mufasssirun, Jilid 1*. Cairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- Husaini, Adian. "Pluralisme Dan Problema Teologi Kristen." *Jurnal Islamia* 1 (2005).
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Aqidah Islam*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 1993.
- Indiyanto. *Implementasi Pendidikan Inklusif*. Surakarta: FKIP UNS, 2013.
- Ismail, Faisal. *Pijar-Pijar Islam Pergumulan Kultur Dan Struktur*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Keagamaan, Kementerian Agama RI, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of The Koranic Weltanschauung*. Tokyo: KICLS, 1984.

- Kahfi, Muhamad Al-Muizul. "Deradikalisasi Quranik Sebuah Perspektif Nasaruddin Umar." Institut PTIQ Jakarta, 2021.
- Kamil, Muhammad. "Cultural Tolerance, Diversity and Pluralism: The Recognition of Yogyakarta as the City of Tolerance." *Logos Journal* 1 (2008). <https://doi.org/http://10.22219/LOGOS.Vol1.No1.86-106>.
- Kartodirjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Kepel, Gilles. *The Revange of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaisme*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Khaeruman, Badri. *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Khalaf, Abdul Wahhab. *'Ilmu Ushul Fiqih*. Hawaili: Daar al-Kuwait, 1976.
- Komarudin, Didin. "Konsep Tasawuf Modern Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar." *Syifa Al-Qulub* 3 (2019). <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/saq.v3i2.3535>.
- Kotimah, Siti Kusnul. *Gender Perspektif Pendidikan Islam: Studi Komparasi Pemikiran Asghar Ali Dan Nasaruddin Umar*. Edited by Sutyono. Tulungagung: Akademia Pustaka, 2017.
- Kurnialoh, Nasri. "Pendidikan Islam Berbasis Inklusifisme Dalam Kehidupan Multikultur." *Jurnal Penelitian* 10 (2016).
- Kustawan, Dedy. *Pendidikan Inklusif Dan Upaya Implementasinya*. Jakarta: Luxima, 2012.
- Lestari, Eko Puji. "Kebijakan Penyelenggaraan Pendidikan Inklusif Di Indonesia." UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018.
- Lips, Hilary M. *Sex and Gender an; Introduction*. London: Mayfieldn Publishing Company, 1993.
- Lopa, Baharuddin. *Al-Qur'an Dan Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Rasa, 1996.
- Lucky, Nella. "Penafsiran Emansipatoris Dalam Al-Qur'an (Perspektif Pemikiran Nasaruddin Umar)." *Jurnal Marwah* 12 (2013).
- Lukman. "Al Muystarok Al Lafdzi: Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual." *Al Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3 (2018).
- M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat, Cet. Ke III*. Bandung: Penerbit Mizan, 2009. <https://books.google.co.id/books?id=ahUaAAAAIAAJ&q=membumikan+al+quran+quraish+shihab&dq=membumikan+al+quran+quraish+shihab&hl=id&sa=X&ved=2ahUKEwiI2aHHjcTqAhVZfisKHYYI1CggQ6AEwAHoECAEQAg>.

- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Madjid, Nurcholis. *Cita-Cita Masyarakat Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- . *Islam Doktrin Dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1994.
- . “Menuju Masyarakat Madani.” *Jurnal Kebudayaan Dan Peradaban Ulumuul Quran* 7 (1996).
- Maghfuri, Wahid Irfan. “Konsep Islam Inklusif Menurut Alwi Shihab Dan Implikasinya Terhadap Pendidikan Agama Islam.” UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.
- Mahmud. *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2011.
- Mailasari, Dwi Ulya. “Pengaruh Ideologi Dalam Penafsiran.” *Hermeneutika* 7 (2013).
- Majelis Dikdasmen PP Muhammadiyah. “Jumlah Sekolah Muhammadiyah.” <https://dikdasmenppmuhammadiyah.org/dapodikmu-jumlah-sekolah/>, 2023.
- Mandzur, Ibnu. *Lisan Al-'Arab, Vol. 13*. Beirut: Daar al-Shaadr, 1992.
- . *Lisan Al-Arab*. Beirut: Daar al-Shaadr, 1992.
- Margono, S. *Metode Penelitian Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2010.
- Marzuki, Ismail. *Filsafat Ilmu Di Era Milenial*. Edited by Muhammad Asdar. Maakassar: Fakultas Teknik Universitas Fajar, 2021.
- Mas'udi, Masdar F. *Eksplorasi Paradigma Dan Metodologi Islam Emansipatoris*. Jakarta: P3M and The Ford Foundation, 1992.
- Masjid, Akbar Al. “Penerapan Strategi Pembelajaran Afektif Dalam Pembelajaran Unggah-Ungguh Bahasa Jawa Di Sekolah Dasar.” *Trihayu: Jurnal Pendidikan Ke-SD-An*, 2016.
- Masyhudi. “Peranan Tasawwuf Dalam Sosialisasi Islam Di Indonesia.” *Berkala Arkeologi* 21 (2001). <https://doi.org/10.30883/jba.v21i1.834>.
- Maulana, Luthfi. “Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam.” *Jurnal Muwazah* 9 (2017).
- . “Pembacaan Tafsir Feminis Nasarudin Umar Sebagai Tranformasi Sosial Islam.” *Jurnal Muwazah* 9 (2017).
- Mile, A. J.M. *Human Right and Human Diversity*. London: T.P., 1986.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2006.
- . *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- MS, Abu Bakar. “Argumen Al Qur'an Tentang Eksklusivisme, Inklusivisme, Dan

- Pluralisme.” *Toleransi* 8 (2016).
- Muchlis, M. “Pembelajaran Materi Pendidikan Agama Islam (PAI) Berwawasan Moderat.” *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam* 21 (2021). <https://doi.org/https://doi.org/10.23917/profetika.v21i1.11053>.
- Muhaimin. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Muhammad, Husein. *Islam Agama Ramah Perempuan Pembelaan Kiai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Mulyani, Sri. *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Prenada Media Group, 2006.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Al Munawwir*. Yogyakarta: PP Al Munawwir, 1989.
- Munir, Ahmad. *Tafsir Tarbawi: Mengungkap Pesan Al-Qur’an Tentang Pendidikan*. Yogyakarta: Teras, 2008.
- Muqoyyidi, Andik Wahyun. “Membangun Kesadaran Inklusif-Multikultural Untuk Deradikalisasi Pendidikan Islam.” *Jurnal Pendidikan Islam* 2 (2013). <https://doi.org/0.14421/jpi.2013.21.131-151>.
- Mustaqim, Abdul. “De-Radikalisasi in Qur’anic Exegesis (Reinterpretation of Violence Verses Toward Peaceful Islam.” *ICQHS* 137 (2017).
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Muvid, Muhammad Basyrul. “The Tasawuf Wasathiyah Concept in Central Flow of Industrial Revolution 4.0: Study on the Thinking of Modern Sufism Hamka and Nasaruddin Umar.” *Tribakti* 31 (2020). <https://doi.org/https://doi.org/10.33367/tribakti.v31i1.1008>.
- Muzakka, Moh. “Perjuangan Perempuan Melawan Hegemoni Patriarki : Kajian Terhadap Novel Perempuan Berkalung Sorban Karya Abidah El-Khalieqy.” *Kajian Sastra* 34 (2010). <https://ejournal.undip.ac.id/index.php/kajiansastra/article/view/2687>.
- Naim, Ngainun. *Islam And Religious Pluralism: The Dynamics Of Meaning Seize*. Edited by Ngainun Naim. Tulungagung: SATU Press, 2020.
- Najamuddin. “Pre Understanding, Effective Histori, Fusion Of Horizons Komisi Penyiaran Indonesia Daerah (Kpid Ntb) Terhadap Undang-Undang Penyiaran No 32 Tahun 2002 Dan P3SPS.” *Jurnal Schemata* 7 (2018).
- Najib, Muhammad. *Suara Amien Rais Suara Rakyat*. Jakarta: Gema Insani Press, 1999.
- Nashrullah, Nashih. “Nasaruddin: Perlu Rasa Keindonesiaan Untuk Agama-Agama.” <https://www.republika.co.id/berita/pzkev320/nasaruddin-perlu->

rasa-keindonesiaan-untuk-agamaagama, 2019.

Nasir Sultan. "Islamic Education Principles: Universal, Balance, Simple, Individual Differences, And Dynamic." *Istiqlah: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 7 (2020).

Nasrullah, Muhammad. "Implementasi Pendekatan Integratif Inklusif Dalam Pembelajaran Fikih." *Eduprof* 2 (2020).
<https://doi.org/https://doi.org/10.47453/eduprof.v2i2.37>.

Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Bandung: Mizan Pustaka, 1999.

Nasution, Wahyudin Nur. *Strategi Pembelajaran*. Medan: Perdana Publishing, 2017.

Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000.

Naufal, Murtadho. "Konsep Pendidikan Akidah Perspektif Syaikh Muhammad Bin Abdul Wahhab Di Dalam Kitab Tauhid." UIN Raden Intan Lampung, 2018.

Nawawi, Abdul Muid. "Hermeneutika Tafsir Maudhû'i." *Jurnal Suhuf* 9 (2016).

———. *Melangitkan Manusia Apresiasi Pemikiran Nasruddin Umar: Perempuan Dalam Pemikiran Nasaruddin Umar*. Jakarta: PTIQ Press, 2019.

Nidawati. "Penerapan Peran Dan Fungsi Guru Dalam Kegiatan Pembelajaran." *Pionir* 8 (2020).

Nurkhasanah. "Penafsiran Hamka Dan Nasaruddin Umar Tentang Peran Perempuan Dalam Kesetaraan Gender." UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, 2020.

Owa, Yusuf Olawale. "The Evolution of Qur'anic Interpretation in the First Three Centuries of Islam." *IJISH (International Journal of Islamic Studies and Humanities)* 4 (2021). <http://journal2.uad.ac.id/index.php/ijish/index>.

Peursen, Van. *Strategi Kebudayaan, Terj. Dick Hartoko*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.

Pradana, Bayu. "Perbedaan Ilmu Tafsir Dan Ulumul Quran." *majalahnabawi.com*, 2022. <https://majalahnabawi.com/perbedaan-ilmu-tafsir-dan-ulumul-quran/>.

PTIQ, Tim Penulis Buku 40 Tahun. *PTIQ Dan Tokohnya*. Jakarta: Institut PTIQ, 2011.

Purnomo. "Konsep Dasar Pendidikan Islam Inklusif: Studi Tentang Inklusivitas Islam Sebagai Pijakan Pengembangan Pendidikan Islam Inklusif." *J-PAI; Jurnal Pendidikan Agama Islam* 7 (2021).

Putri, Vanya Karunia Mulia. "Pemberontakan Kahar Muzakkar Di Sulawesi Selatan." *Kompas.com*, 2021.
<https://www.kompas.com/skola/read/2021/01/27/161321769/pemberontakan-kahar-muzakkar-di-sulawesi-selatan?page=all#:~:text=Kahar Muzakkar>

melakukan pemberontakan sebanyak, menggunakan Pancasila sebagai ideologi gerakannya.

Putro, Suadi. *Muhammad Arkoun Tentang Islam Modernitas*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Qadir, Zuly. *Gerakan Social Islam: Manifesto Kaum Beriman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

Quthub, Muhammad. *Dirasat Qur'aniyah*. Beirut: Daar al Syuruq, 1980.

Quthub, Sayyid. *Tafsir Fii Zhilal Al-Qur'an*. Beirut: Daar al-Syuruq, 1980.

Rahman, Fatlur. *Islam Dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual*. Bandung: Penerbit Pustaka, 2005.
<https://opac.perpusnas.go.id/DetailOpac.aspx?id=839294>.

Rahman, Mochammad Sidqi Awaliya. "Konsep Asbab An-Nuzul Nasaruddin Umar Dan Relevansinya Dengan Penafsiran Ayat-Ayat Gender." UIN Prof KH. Saifuddin Zuhri, 2021.

Rahmat. "Lexical Meaning And Grammatical Meaning: Ruwatan, Sukerta, And Murwakala." *Jurnal Literasi* 5 (2015).

Rahmat, Munawwar. "Corak Berpikir Keagamaan Mahasiswa: Eksklusif, Inklusif, Dan Liberal." *Ta'lim: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 10 (2012).

Ramayulis. *Ilmu Pendidikan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 2012.

———. *Sejarah Pendidikan Islam: Napak Tilas Perubahan Konsep, Filsafat, Dan Metodologi Pendidikan Islam Dari Era Nabi Muhammad Saw Sampai Ulama Nusantara*. Jakarta: Kalam Mulia, 2012.

Raqib, Muhammad. *Ilmu Pendidikan Islam; Pengembangan Pendidikan Integratif Di Sekolah, Keluarga Dan Masyarakat*. Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2009.

Riadi, Marwan. "Nilai-Nilai Pendidikan Akidah Dalam Surat Al-Kahfi." UIN Sumatera Utara, 2018.

Ritonga, A. Rahman. "Memahami Islam Secara Kaffah: Integrasi Ilmu Keagamaan Dan Ilmu Umum." *Islam Realitas* 2 (2016).
https://doi.org/http://dx.doi.org/10.30983/islam_realitas.v2i2.183.

Rohman, Fatkhu. *Strategi Pembelajaran PAI*. Sleman: Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan, UNISNU Jepara, 2021.

Rubaidi. "Variasi Gerakan Radikal Islam Di Indonesia." *Analisis* 11 (2011).

Rudi . M Rizki, SH, LLM. "POKOK-POKOK HUKUM HAK ASASI MANUSIA INTERNASIONAL." In *Seri Bahan Bacaan Kursus HAM Untuk Pengacara XI*. Jakarta: Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat, 2007.

- Saepudin, Dindin Mohammad. "Iman Dan Amal Saleh Dalam Al-Qur'an (Studi Kajian Semantik)." *Al-Bayan* 1 (2017).
- Sahasrad, Herdi. *Islamism & Fundamentalism*. Edited by Cherry Augusta. Aceh: University of Malikussaleh Press, 2012.
- Saifullah. *Nuansa Inklusif Dalam Tafsir Al-Manar*. Jakarta: Litbang Kemenag RI, 2012.
- Saleh, Abdul Rahman. *Educational Theory; A Quranic Outlook*. Makkah al-Mukarramah: Faculty of Education, Umm al-Qura University, 1982.
- Salim, Abdul Muin. *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhu'i*. Yogyakarta: Pustaka al Dzikra, 2011.
- Sanjaya, Wina. *Pembelajaran Dalam Implementasi Kurikulum Berbasis Kompetensi*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Sapirin. *Pendidikan Agama Islam Inklusif*. Mandailing Natal: Madina Publisher, 2021.
- Saripuddin, Asep. "Ayat-Ayat Akidah Dalam Perspektif at-Tharbasi (Studi Kritis Atas Dasar Keyakinan Syiah Imamiyyah)." Institut Ilmu al-Qur'an (IIQ), 2021.
- Saubani, Andri. "Nasaruddin Umar Rilis 20 Buku, Islam Nusantara Salah satunya." *Republika.co.id*, 2019. <https://republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/19/06/24/ptkt71409-nasaruddin-umar-rilis-20-buku-islam-nusantara-salah-satunya>.
- Schward, Adam. *A Nation in Waiting: Indonesian Search for Stability*. Edited by Allen & Unwin. Washington, 1999.
- Setiawan, Benni. "Al-Qur'an Sebagai Teks Terbuka (Meneguhkan Nilai Kemanusiaan Dalam Al-Qur'an)." *Jurnal Humantika* 13 (2013). <https://doi.org/10.21831/hum.v13i1.3321>.
- Shihab, Alwi. *Akar Tasawuf Di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi*. Depok: Pustaka Iman, 2009.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Islam Yang Saya Anut: Dasar-Dasar Ajaran Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2017.
- . *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Edited by Abdul Syakur. Tangerang: Lentera Hati, 2013. https://books.google.co.id/books/about/Kaidah_Tafsir.html?id=E0vZDwAAQBAJ&redir_esc=y.
- . "Kesetaraan Gender Dalam Islam." In *Argumen Kesetaraan Gender Dalam Al-Qur'an*. Jakarta Selatan: Paramadina, 1999.

- . *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Singarimbun, Masri. *Metodologi Penelitian Survei*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Siradj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*. Jakarta: Yayasan KHAS, 2006.
- Siregar, Lis Yulianti Syafrida. "Pendidikan Dalam Konsep Islam." *Fitrah* 8 (2014).
- Siti Khusnul Khatimah. *Gender Perspektif Pendidikan Islam Studi Komparasi Pemikiran Asghar Ali Engineer Dan Nasaruddin Umar*. Tulungagung: Akademia Pustaka, 2017.
- Smith, J. David. *Sekolah Inklusif: Konsep Dan Penarapan Pembelajaran, Terj. Enrica Denys*. Bandung: Nuansa, 2002.
- Sofwan, Mohammad. "Pendidikan Inklusif Dalam Al-Qur'an (Telaah Surat 'Abasa Ayat 1-16 Dalam Tafsir Al-Azhar Dan Al-Misbah)." Institut Agama Islam Negeri Madura, 2020.
- Suarni. "Ahruf Sab'ah Dan Qiraah Sab'ah." *Al-Mu'ashirah* 15 (2019).
- Sudarr. "Ibnu Thaimiyah's Theological Influence of Indonesian Muslim Revivalist." International Islamic University Malaysia, 2014.
- Sugiono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV Alfabeta, 2016.
- Sukadja, Ahmad. *Piagam Madinah Dan Undang-Undang Dasar 1945*. Jakarta: UI Press, 1995.
- Sulfa, Nafilah. "THE INTERPRETATION OF DOUBLE BURDEN OF WOMEN: A Comparison Between Al-Misbah And Al-Lu'lu' Wa Al-Marjân Fî Tafsîr Al-Qur'an." *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 7 (2020). <https://doi.org/https://doi.org/10.19105/islamuna.v%vi%i.3848>.
- Suma, Muhammad Amin. *Ulumul Quran*. Depok: Rajawali Pres, 2019.
- Supriadi, Endang. "Intoleransi Dan Radikalisme Agama: Konstruksi LSM Tentang Program Deradikalisasi." *JSW (Jurnal Sosiologi Walisongo)* 4 (2020).
- Suredah. "Kesalehan Ritual, Sosial, Dan Spiritual." *Jurnal Istiqra* 7 (2020).
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2005.
- Suryadinata, Muhammad. "Al-A'dl Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Jurnal Refleksi* 2 (2000).
- Susanto, Edi. "Spiritualisasi Pendidikan Agama Islam: Menuju Keberagaman Inklusif Pluralistik." *Nuansa: Jurnal Penelitian Ilmu Sosial Dan Kegamaan Islam* 11 (2014).
- . "Pendidikan Agama Berbasis Multikultural (Upaya Strategis Menghindari

- Radikalisme.” *Jurnal KARSA* 9 (2006).
- Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman Al. *Al-Itqan Fii Uluumil Qur’an, Jilid 2*. Cairo: Daar al-Hadits, 2004.
- Syadzili, Hasan. *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Taqiyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyyah. *Majmu’ah Al Fatawa Ibnu Taimiyah*. Daar al-Wafa, n.d.
- Tasman. “Islam Inklusif: Konstruksi Pemikiran Untuk Dialog Umat Beragama Di Indonesia.” *Jurnal Dakwah: Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatakn* 21 (2017). <https://doi.org/https://doi.org/10.15408/dakwah.v21i1.11814>.
- Umar, Nasaruddin. *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*. Jakarta Selatan: Paramadina, 2001.
- . *Deradikalisasi Pemahaman Al-Qur’an Dan Hadits*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- . *Deradikalisasi Pemahaman Al Quran Dan Hadis*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- . *Islam Fungsional Revitalisasi & Reaktualisasi Nilai-Nilai Keislaman*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- . “Jiwa Yang Pluralis (Manajemen Qalbu 76).” *news.detik.com*, 2022.
- . *Ketika Fiqih Membela Perempuan*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014.
- . *Memahami Al-Qur’an Di Masa Post-Truth*. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2021.
- . *Memahami Al-Qur’an Di Masa Post-Truth*. Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2021.
- . *Mendekati Tuhan Dengan Kualitas Feminin*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014. https://books.google.co.id/books/about/Mendekati_Tuhan_dengan_Kualitas_Feminin.html?id=7tbVrQEACAAJ&redir_esc=y.
- . *Menelisik Hakikat Silaturahmi*. Edited by Trian Lesmana. Jakarta: Gramedia Widiasarana Indonesia, 2021.
- . “Menimbang Makna Eksoterik Dan Esoterik Al-Qur’an.” *news.detik.com*, 2021.
- . “Perbedaan Salam, Islam, Dan Istislam.” <https://panrita.id/2018/11/10/perbedaan-salam-islam-dan-istislam/>, 2018.
- . *Tasawuf Modern Jalan Mengenal Dan Mendekatkan Diri Kepada Allah SWT*. Jakarta: Replubika, 2014.

- . *Teologi Korupsi*. Edited by Jaja Zakarsyi. Jakarta: PT Elex Media Computindo, 2019.
- . *Ulumul Quran: Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi Al Quran*. Edited by Muhammad Nasir. Jakarta Selatan: Al-Ghazali Center, 2008.
- Wahyuni, Triana. “Historisisme Perempuan Dalam Sejarah: Formula Kesetaraan Gender Di Indonesia Untuk Menyongsong Sustainable Development Goals.” *Journal of Indonesian History* 9 (2020). <https://doi.org/https://doi.org/10.15294/jih.v9i1.40305>.
- War’i, Muhammad. “Dialog Inklusif: Dari Kebenaran Subjektif Menuju Kebenaran Objektif (Tinjauan Semiotik-Hermeneutik Al-Quran Surat Al-Baqarah Ayat 30-33).” *Jurnal Dialog* 42 (2019). <https://doi.org/https://doi.org/10.47655/dialog.v42i1.318>.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.
- Widodo, Joko. “Rencana Aksi Nasional Pencegahan Dan Penanggulangan Esktrimisme Berbasis Kekerasan Yang Mengarah Pada Terorisme (RAN PE).” In *Perpres RI No. 7 Tahun 2021*. Jakarta: Kementerian Sekretariat Negara RI, 2021.
- Wina Sanjaya. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Wulandari, Elizabeth Kristi. *Pendekatan Kualitatif Untuk Penelitian Perilaku Manusia*. Depok: LPSP3, 2007.
- Yanti, Betria Zarpina. “Islamic Moderation As A Resolution Of Different Conflicts Of Religion.” *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan Dan Keagamaan* 8 (2020). <https://doi.org/2623-1190>.
- Yunus, Badruzzaman M. “An Analysis Of Al-Sya’râwî Tafsir Method: Islamic Educational Values In Al Sya’râwî Tafsir.” *Jurnal Madania* 23 (2019).
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam Di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1962.
- Zakarya, Abu Husain Ahmad Ibnu Faris Ibnu. *Mu’jam Maqayis Al-Lughah*. Beirut: Daar al-Jaail, 1991.
- Zaman, Akhmad Roja Badrus. “Syura Dan Demokrasi Dalam Perspektif Al-Qur’an (Telaah Qs. Asy-Syura: 38 Dan Al-Imran: 159).” *Raushan Fikr* 8 (2019). <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/jimrf.v8i2.3064>.
- Zarqani, Muhammad Abdul Adzim al. *Manahil Al-Irfan Fii Uluumil Quran, Jilid 2*. Cairo: Daar al-Hadits, 2001.
- Zarqani, Syaikh Muhammad bin Abdul ’Adzim al. *Manaahi Al Quran Fii Uluum Al Quran*. Edited by Fawwaz Ahmad Zamroly. Beirut: Daar al Kitab al-Arobi,

1995.

Zed, Mustika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2018.

Zulfikar, Eko. "Ikhtilaf Al-Mufassirin: Memahami Sebab-Sebab Perbedaan Ulama Dalam Penafsiran Alquran." *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alqur'an Dan Tafsir* 4 (2019).



Lampiran 1

PEDOMAN WAWANCARA TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH DALAM PERSPEKTIF NASARUDDIN UMAR DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDIDIKAN INKLUSIF

A. Keterpengaruhannya Pemikiran Nasaruddin Umar

1. Anda dikenal sebagai ulama dan cendekiawan muslim Indonesia yang pertama-tama memperjuangkan hak-hak perempuan. Dari mana anda menemukan bahwa situasi ini menjadi penting? Adakah kaitannya dengan latar belakang anda yang tinggal dan tumbuh besar di wilayah Sulawesi?
2. Kondisi sosial politik pada saat anda dilahirkan adalah sedang dalam suasana genting, yakni adanya pemberontakan dari kelompok NII yang dipimpin Abdul Kahar Muzakir. Dengan kondisi lingkungan yang demikian, bagaimana anda menemukan perspektif inklusivisme dalam Islam?
3. Jika saya perhatikan, khususnya dilihat dari perjalanan intelektual anda dalam berkarya, paling tidak saya menemukan tiga periodisasi yang berbeda terkait tema besar yang menjadi bahasan utama anda; kajian gender, akidah, dan tasawuf. Namun hampir di keseluruhan tema tersebut, anda selalu memberikan warna dan perspektif gender (baik dalam bentuk redaksional ataupun makna) di dalamnya. Apakah itu berarti bahwa terjadi pergeseran pemikiran, atau fokus kajian bagi seorang Nasaruddin Umar?

B. Metodologi Penafsiran Nasaruddin Umar

1. Kalau boleh ditanya, dalam bidang tafsir, pemikiran atau kitab tafsir apa yang paling mempunyai peran besar membentuk karakter pemikiran seorang Nasaruddin Umar?
2. Di dalam salah satu analisis anda, bahwasanya salah satu penyebab lahirnya tafsir yang bias gender adalah kesalahan penempatan kaidah *al-'ibratu bi*

umumil lafdzi pada seluruh ayat. Apakah termasuk di dalamnya, perspektif ayat-ayat akidah kemudian melahirkan pemahaman yang eksklusif karena menghiraukan konteks?

3. Dalam banyak hal, secara metodologis anda dikenal banyak melakukan integrasi di dalam penafsiran Al-Qur'an; metode tahlili-maudhui, bil ra'yi dan bil ma'tsur, corak, dan pendekatan trilogi ilmu sosial. Bahkan anda tidak pernah ketinggalan untuk melakukan analisis kata, bukan berdasarkan afiksasi kata. Apakah ini menjadi landasan dan dasar penafsiran seorang Nasaruddin Umar dalam setiap pemahaman ayat?

C. Perspektif Nasaruddin Umar tentang Inklusivisme

1. Apa yang mengilhami anda kemudian menebarkan prinsip toleransi dan kesetaraan di dalam Islam?
2. Dalam pandangan anda, apa yang menjadi penyebab masyarakat Indonesia masih banyak yang mengagumi tafsir-tafsir yang eksklusif di tengah kemajemukan sosial?
3. Dalam sebuah wawancara anda menyampaikan bahwa salah satu yang mempunyai peran dalam melanggengkan akar radikalisme adalah pendidikan, bagaimana hal itu bisa terjadi?

SAIFUDDIN
PROF. KH. SAIFUDDIN ZUHRI

Lampiran 2

HASIL WAWANCARA (DIREDUKSI) TAFSIR AYAT-AYAT AKIDAH DALAM PERSPEKTIF NASARUDDIN UMAR DAN RELEVANSINYA DENGAN PENDIDIKAN INKLUSIF

Hari/Tanggal : Rabu, 22 Februari 2023

Pukul : 15.00 WIB – 16.30 WIB

Narasumber : Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A.

Tempat : Masjid Istiqlal Jakarta Pusat

Hasil Wawancara :

Peneliti : Anda dikenal sebagai ulama dan cendekiawan muslim Indonesia yang pertama-tama memperjuangkan hak-hak perempuan. Dari mana anda menemukan bahwa situasi ini menjadi penting? Padahal di saat itu budaya patriarkhi sangat menjamur sebagai bagian dari kehidupan masyarakat Indonesia.

Narasumber : Ada dua faktor yang mempengaruhi mengapa saya memilih untuk mengkaji tema tersebut. Faktor pertama karena keilmuan, bahwasanya ketika saya sedang melakukan studi S3 di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta keinginan untuk membuat karya ilmiah yang dapat berguna, bermanfaat, dan tidak biasa begitu besar. Di saat yang sama, muncul kegelisahan adanya fakta pada saat itu menunjukkan bahwa perempuan adalah bagian dari muslim yang paling banyak mengisi pos-pos kegamaan seperti kajian-kajian di majelis ta'lim, jamaah di masjid, dan lain-lain pada satu sisi. Dan di sisi yang lain, agama justru seolah-olah tidak memihak kepada kepentingan perempuan, maka setiap penafsiran yang menghasilkan pemahaman bias gender dan radikal harus dilakukan pembacaan ulang (*re-reading*).

Peneliti : Kondisi sosial politik pada saat anda dilahirkan adalah sedang dalam suasana genting, yakni adanya pemberontakan dari kelompok NII yang dipimpin Abdul Kahar Muzakkir. Dengan kondisi lingkungan yang demikian, bagaimana anda menemukan perspektif inklusivisme dalam Islam?

Narasumber : Seharusnya inklusivisme itu sudah menjadi bagian daripada Islam, begitu juga dengan toleransi. Maka tidak tepat, jika ada yang mengatakan Islam Toleran, Islam Inklusif, karena pada hakikatnya nilai-nilai toleransi dan inklusivisme sudah menjadi bagian dari makna Islam itu sendiri. Jika dikatakan demikian, maka terjadi pemubadziran kata.

Peneliti : Jika saya perhatikan, khususnya dilihat dari perjalanan intelektual anda dalam berkarya, paling tidak saya menemukan tiga periodisasi yang berbeda terkait tema besar yang menjadi bahasan utama anda; kajian gender, akidah, dan tasawuf. Namun hampir di keseluruhan tema tersebut, anda selalu memberikan warna dan perspektif gender (baik dalam bentuk redaksional ataupun makna) di dalamnya. Apakah itu berarti bahwa terjadi pergeseran pemikiran, atau fokus kajian bagi seorang Nasaruddin Umar?

Narasumber : Saya melakukan kajian berdasarkan kebutuhan zaman atau masyarakat pada masanya. Saya sebetulnya bukan orang yang pintar sebagaimana banyak dipersepsikan oleh orang banyak, namun kalau soal baca buku saya bisa seharian tidak tidur. Meskipun pada saat kemampuan bahasa Inggris saya terbatas, tapi saya paksakan untuk baca dan harus sering lihat kamus karena belum ada *google translate* seperti sekarang. Saya sedikit banyak membaca pemikiran-pemikiran Barat yang kritis, mereka kaya akan metodologi dan saya terapkan itu. Meskipun terkadang materi dan kontennya hanya sedikit namun saya kupas dengan banyak metode. Berbeda halnya dengan pola pendidikan kita yang kaya akan materi namun tidak mempunyai metodologi sehingga belum mampu menjawab tantangan zaman yang semakin kompleks.

Peneliti : Kalau boleh ditanya, dalam bidang tafsir, pemikiran atau kitab tafsir apa yang paling mempunyai peran besar membentuk karakter pemikiran

seorang Nasaruddin Umar?

Narasumber : Saya banyak terpengaruh oleh pemikiran Cak Nur saat itu, kemudian KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) saat belum masuk ke dalam dunia politik, dan justru nalar saya terbentuk itu dari kajian-kajian yang intens dilakukan ketika di Paramadina, bukan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada saat itu banyak sekali mengundang tamu-tamu Cak Nur dari Barat, tamu pak Quraish dari Timur, sehingga menumbuhkan nalar kritis yang terbuka. Sedangkan dari Barat saya banyak membaca pemikiran Clifford Geertz khususnya pada kedalaman analisis sejarahnya.

Peneliti : Di dalam salah satu analisis anda, bahwasanya salah satu penyebab lahirnya tafsir yang bias gender adalah kesalahan penempatan kaidah *al-ibratu bi umumil lafdzi* pada seluruh ayat. Apakah termasuk di dalamnya, perspektif ayat-ayat akidah kemudian melahirkan pemahaman yang eksklusif karena menghiraukan konteks?

Narasumber : Ya, benar. Itu bisa saja terjadi. Namun sebetulnya bukan eksklusif jika dalam konteks yang demikian (bukan kasus terorisme atau radikalisme), tapi merupakan bagian atau konsekuensi dari pemikiran yang tradisionalisme.

Peneliti : Dalam banyak hal, secara metodologis anda dikenal banyak melakukan integrasi di dalam penafsiran Al-Qur'an; metode tahlili-maudhui, bil ra'yi dan bil ma'tsur, corak, dan pendekatan trilogi ilmu sosial. Bahkan anda tidak pernah ketinggalan untuk melakukan analisis kata, bukan berdasarkan afiksasi kata. Apakah ini menjadi landasan dan dasar penafsiran seorang Nasaruddin Umar dalam setiap pemahaman ayat?

Narasumber : Kajian atau analisis sejarah di dalam penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dipisahkan lagi. Seringkali banyak terjadi kekeliruan pemahaman dalam agama dan terlanjur sudah menjadi paradigma umum karena melepaskan aspek kesejarahan di dalam kajian tafsir. Khususnya perspektif gender, isu-isu yang marak dibincangkan adalah soal *second creation* (perempuan sebagai makhluk

kedua), perempuan terlahir dari tulang rusuk laki-laki, dan lain-lain. Saya banyak membaca kajian-kajian dan analisis sejarah karena penafsiran Al-Qur'an tidak boleh lepas dari akar sejarah.

Peneliti : Apa yang mengilhami anda kemudian menebarkan prinsip toleransi dan kesetaraan di dalam Islam?

Narasumber : Karena itulah yang seharusnya dipraktikkan dalam berislam, bahwa Islam itu toleran dan mengedepankan nilai-nilai inklusif. Maka di dalam penafsiran ada prinsip nilai-nilai universal (*mutlaq*) dan ada prinsip nilai-nilai muqoyyad (terbatas), sehingga pelaksanaannya harus dibedakan antara berislam dan berbudaya. Misalkan dalam hukum potong tangan, apakah itu bagian dari Islam atau budaya? Ternyata dalam sejarahnya bangsa Arab telah mengenal hukuman potong tangan sebelum datangnya Islam, sehingga pada konteks saat ini pemaknaan atas potong tangan bisa dialihkan dalam makna memotong kekuasaan. Maka penafsiran yang menghasilkan pemahaman radikal dan eksklusif perlu dilakukan pembacaan ulang (*re-reading*), bahkan penulisan ulang.

Peneliti : Dalam pandangan anda, apa yang menjadi penyebab masyarakat Indonesia masih banyak yang mengagumi tafsir-tafsir yang eksklusif di tengah kemajemukan sosial?

Narasumber : Ketika hendak mendekati Al-Qur'an maka dekatilah juga dengan *qalbu* (hati, nurani). Jadi jangan akal dibiarkan membawa pemahamannya sendiri sehingga sarat akan kepentingan hawa nafsu. Saya sekarang sedang menulis tafsir Al-Qur'an dan sudah memasuki juz ke-3; ketika mendapati ayat-ayat yang berhubungan dengan peperangan (*qital*) saya tidak berani untuk menginterpretasikan secara tekstual, karena akan sangat berbahaya. Misalkan dalam kacamata *fiqih* masih ada pembagian wilayah *daar al-harb*, *daar al-Islam*, *daar al-shulh*, dll ketika dibaca secara tekstual maka akan terjadi permusuhan, padahal apakah dalam konteks saat ini masih ada *daar al-harb*? Jawabannya tidak.

Peneliti : Dalam sebuah wawancara anda menyampaikan bahwa salah satu yang mempunyai peran dalam melanggengkan akar radikalisme adalah

pendidikan, bagaimana hal itu bisa terjadi?

Narasumber : Benar sekali, bahwa pendidikan dapat juga berperan dalam mengembangkan akar radikalisme. Oleh sebab itu menurut saya diperlukan beberapa pembehanahan, khususnya kaitannya dengan kurikulum, strategi pembelajaran, dan pendidik. Kita harus memahami pendidikan dalam jangka panjang, *lifelong education* sebagai upaya untuk menangkal radikalisme yang tumbuh di dalam ruang pendidikan.

Purwokerto, 14 Maret 2023

Penulis,



Mochammad Sidqi A.R., S.Ag.



Lampiran 3

DOKUMENTASI HASIL WAWANCARA DAN OBSERVASI



Wawancara dengan Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar M.A
Menteng, Jakarta Selatan



Masjid Istiqlal Jakarta Pusat

Lampiran 4



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA**

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsu.ac.id Email : pps@uinsu.ac.id

Nomor : 292/ Un.19/ D.PS/ PP.05.3/ 6/ 2023 Purwokerto, 13 Februari 2023
Lamp. : -
Hal : Permohonan Ijin Penelitian

Kepada Yth:
Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, M.A
(Imam Besar Masjid Istiqlal Jakarta)
Di – Tempat

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Diberitahukan dengan hormat bahwa dalam rangka pengumpulan data dan informasi guna keperluan penyusunan tesis sebagai tugas akhir pada Pascasarjana UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, maka kami mohon Saudara berkenan memberikan ijin penelitian kepada mahasiswa kami berikut:

Nama : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
NIM : 214120600020
Semester : 4
Program Studi : Pendidikan Agama Islam
Tahun Akademik : 2021/2022

Adapun penelitian tersebut akan dilaksanakan dengan ketentuan sebagai berikut:

Waktu Penelitian : 13 Februari 2023 s.d 14 April 2023
Judul Penelitian : Tafsir Ayat-Ayat Akidah dalam Perspektif Nasaruddin Umar dan Relevansinya dengan Pendidikan Inklusif
Lokasi Penelitian : Masjid Istiqlal Jakarta

Demikian permohonan ini kami sampaikan, atas ijin dan perkenaan Saudara disampaikan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb.



Direktur,

Prof. Dr. H. Sunhaji, M.Ag.
NIP. 19681008 199403 1 001



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA**

Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 626250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinpsu.ac.id Email : pps@uinpsu.ac.id

**SURAT KEPUTUSAN DIREKTUR PASCASARJANA
NOMOR 1354 TAHUN 2022
Tentang
PENETAPAN DOSEN PEMBIMBING TESIS**

**DIREKTUR PASCASARJANA UNIVERSTAS ISLAM NEGERI PROFESOR KIAI HAJI
SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO**

- Menimbang** : a. Bahwa dalam rangka pelaksanaan penelitian dan penulisan tesis, perlu ditetapkan dosen pembimbing.
b. Bahwa untuk penetapan dosen pembimbing tesis tersebut perlu diterbitkan surat keputusan.
- Mengingat** : 1. Undang-Undang Nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional.
2. Undang-Undang Nomor 12 tahun 2012 tentang Perguruan Tinggi.
3. Peraturan Pemerintah Nomor 19 tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan.
4. Permenristekdikti Nomor 44 tahun 2015 tentang Standar Nasional Pendidikan Tinggi.
5. Peraturan Presiden RI Nomor 41 tahun 2021 tentang Perubahan Institut Agama Islam Negeri Purwokerto menjadi Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto.

MEMUTUSKAN:

- Menetapkan** :
- Pertama** : Menunjuk dan mengangkat Saudara **Dr. M. Misbah, M.Ag.** sebagai Pembimbing Tesis untuk mahasiswa **Mochammad Sidqi Awaliya Rahman NIM 214120600020** Program Studi **Pendidikan Agama Islam**.
- Kedua** : Kepada mereka agar bekerja dengan penuh tanggungjawab sesuai bidang tugasnya masing-masing dan melaporkan hasil tertulis kepada pimpinan.
- Ketiga** : Proses Pelaksanaan Bimbingan dilaksanakan selama 3 (tiga) semester dan berakhir sampai **29 Maret 2024**.
- Keempat** : Semua biaya yang timbul sebagai akibat keputusan ini, dibebankan pada dana anggaran yang berlaku.
- Kelima** : Keputusan ini akan ditinjau kembali apabila dikemudian hari terdapat kekeliruan dalam penetapannya, dan berlaku sejak tanggal ditetapkan.



Ditetapkan di : Purwokerto
Pada tanggal : 29 September 2022
Direktur,

Saifuddin Zuhri
Saifuddin Zuhri

TEMBUSAN:

1. Wakil Rektor I
2. Kabiro AUIPK

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. DATA PRIBADI

1. Nama : Mochammad Sidqi Awaliya Rahman
2. Tempat/Tgl Lahir : Purbalingga, 27 Mei 2000
3. Agama : Islam
4. Jenis Kelamin : Laki-laki
5. Warga Negara : Indonesia
6. Pekerjaan : Pelajar/Mahasiswa
7. Alamat : Desa Blater RT 02/05, Kecamatan Kalimanah,
Purbalingga
8. Email : mochammadsidqi2@gmail.com
9. No. HP : 0896-6697-3801

B. PENDIDIKAN FORMAL

1. MI Ma'arif NU Rabak, Purbalingga [tahun 2011]
2. MTs al-Hikmah Kalikabong, Purbalingga [tahun 2014]
3. MA Negeri 1 Purwokerto, Banyumas [tahun 2017]
4. S1 Institus Agama Islam Negeri [IAIN] Purwokerto, Prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir [tahun 2021]
5. S2 Universitas Islam Negeri [UIN] Prof. KH. Saifuddin Zuhri Purwokerto, Prodi Magister Pendidikan Agama Islam [tahun 2023]

Demikian biodata penulis semoga dapat menjadi perhatian dan dipergunakan sebagaimana mestinya.

Hormat saya,



Mochammad Sidqi A.R., S.Ag.