

Bias Ideologis Tafsir Hizb al-Tahrir; Studi ayat Khilāfah dalam al-Taysir fi 'Ulūm al-Tafsir karya Abū Rashtah

Ahmad Fawaid

Universitas Nurul Jadid, Probolinggo
Email: ahmadfawaidfuady@gmail.com

Nafi'ah Mardlatillah

Universitas Nurul Jadid, Probolinggo
Email: mardlatillah13@gmail.com

Abstract

This article figures out ideological biases in Abū Rashtah Book's, *al-Taysir fi 'Ulūm al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah*. As a figure of hizb al-tahrir, Abū Rashtah's interpretation strengthens his organization's ideology and to oppose the ulama's interpretation. This article questions how the *al-Taysir* methodology was used by Abū Rashtah for interpreting al-Qur'an and how the biases of Abū Rashtah's interpretation in his book. By using thematic writing techniques on *khilāfah* verses and using descriptive analysis methods, This research concludes that the method of interpretation applied in his book prioritizes linguistic analysis and the use of reason. Through this method of language based on reason, it was found that there were ideological biases. One of them is the persuasion of the enforcement of the *khilāfah Islamiyyah* system when he interprets the QS. Al-Baqarah: 30. Abū Rashtah is of the view that this verse is the normative basis for the enforcement of the *khilāfah system*. Apart from the above verse, the invitation to enforce the *khilāfah* system can also be found in the QS interpretation of al-Baqarah: 105. Abū Rashtah believes that the *Khilāfah Islamiyyah* will soon be established on the face of the earth according to Allah's promise.

Keywords: Ideology, al-Taysir fi Ulum al-Tafsir, Abū Rashtah

Abstrak

Artikel ini mengkaji tentang bias ideologis dalam tafsir *al-Taysir fi 'Ulūm al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah* karya Abū Rashtah. Sebagai tokoh hizb al-tahrir, penafsiran Abū Rashtah lahir untuk menguatkan ideologi organisasinya dan menentang pada produk penafsiran ulama. Artikel ini menyoal tentang bagaimana metodologi yang digunakan oleh Abū Rashtah dalam menafsirkan al-Qur'an dan bagaimana bias-bias penafsiran Abū Rashtah dalam *al-Taysir fi 'ulūl al-tafsir*. Dengan menggunakan teknik penulisan tematik atas ayat-ayat *khilāfah* dan menggunakan metode analisis deskriptif, penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa metode penafsiran yang diaplikasikan dalam kitab *al-Taysir fi 'ulūl al-tafsir* lebih mengutamakan analisis kebahasaan dan penggunaan akal. Melalui metode

kebahasaan yang berpijak pada akal tersebut, ditemukan beberapa tempat terdapat kecenderungan ideologis yang disisipkan oleh Abū Rashtah. Salah satunya adalah persuasi penegakan sistem *khilāfah Islamiyyah* ketika ia menafsirkan QS. Al-Baqarah: 30. Abū Rashtah berpandangan bahwa ayat ini adalah landasan normatif atas penegakan sistem khilāfah. Selain pada ayat tersebut, ajakan menegakkan sistem *khilāfah* juga dapat ditemukan pada tafsir QS. Al-Baqarah: 105. Abū Rashtah berpandangan bahwa *Khilāfah Islamiyyah* akan segera tegak di muka bumi sesuai janji Allah.

Kata kunci: Ideologi, al-Taysir fi Ulum al-Tafsir: Abū Rashtah

A. PENDAHULUAN

Sejak beberapa waktu yang lalu, isu *Khilāfah* menjadi perbincangan yang hangat di berbagai kalangan. Tagar #kamirindu*Khilāfah* dan #*Khilāfah*solusinegeri menempati *trending topic* di twitter mengalahkan beberapa topik lain yang sebelumnya juga menjadi sorotan. Kekhawatiran akan wacana *Khilāfah* bahkan juga mempengaruhi beberapa tindakan pemerintah seperti perombakan 155 buku pelajaran agama jenjang MI sampai MA yang mengandung konten Jihad dan *Khilāfah* oleh Kementerian Agama. Secara khusus, Menteri Agama, Fachrul Razi, menyatakan bahwa kurikulum madrasah pada tahun ajaran mendatang akan disterilkan dari materi *Khilāfah* dan Jihad pada mata pelajaran Fikih. (CNN Indonesia 2019)

Wacana *Khilāfah* sebagai sistem dalam ketatanegaraan pada tahapannya kemudian dijadikan platform ideologi organisasi tertentu, misalnya Hizb al-Tahrīr. Meski bukan yang pertama kali menyuarakan wacana *Khilāfah*, namun organisasi ini mengklaim dirinya sebagai satu-satunya pejuang *Khilāfah* Islamiyyah. (Al-Amin 2015, 2) Organisasi yang didirikan di Palestina pada tahun 1953 M ini berusaha menegakkan kembali sistem *Khilāfah* yang telah runtuh sejak 1924 M. (Hosen 2019a, 37) Mereka menyatakan bahwa *Khilāfah* adalah sistem pemerintahan yang telah ditentukan oleh syariat Islam. Namun saat diteliti lebih lanjut, para ulama tidak pernah merumuskan sistem pemerintahan baku bahkan para sahabat yang menjadi pengganti Nabi sebagai kepala pemerintahan (*al-Khulafā' al-Rashidūn*) diangkat dan menjalankan pemerintahan dengan mekanisme yang berbeda-beda. (Shihab 2019, 68)

Dengan ideologi *Khilāfah* hizb al-Tahrīr yang berkiblat pada *al-Khulafā' al-Rashidūn* dan beberapa dinasti yang berkuasa di tanah Arab, timbul beberapa pertanyaan seperti bagaimana efektifitas penerapan sistem *Khilāfah* di daerah luar Arab yang memiliki kondisi sosio-kultural berbeda? Apakah seseorang yang diangkat menjadi *khalīfah* mampu menggiring seluruh dunia dalam satu pemerintahan sedangkan untuk memimpin satu negara seperti saat ini saja sudah didapati banyak kompleksitas dan pergesekan dengan negara lain? Apakah benar sistem *Khilāfah* dirumuskan oleh syariat Islam sedangkan sejarah merekam perbedaan sistem yang digunakan oleh setiap

pemimpin dinasti dari generasi ke generasi? Jika benar *Khilāfah* adalah satu-satunya sistem pemerintahan yang sesuai dengan syariat Islam, apa ada ayat al-Qur'an yang dapat dijadikan acuan dan seperti apa para ulama menafsirkannya?.

Dalam konteks di atas, salah seorang tokoh kenamaan *Ḥizb al-Taḥrīr*, Abū Rashtah, dengan gigih mendasarkan *khilāfah* sebagai sistem kenegaraan berdasar dari al-Qur'an. Sebagai gambaran awal, Abū Rashtah berpendapat ketika menafsirkan QS. Al-Māidah: 48-49, bahwa perintah untuk melaksanakan segala yang diperintahkan oleh Allah (*wa an uḥkum bainahum bimā anzal Allah*) tidak dapat dilakukan kecuali melalui sistem *khilāfah*. (Abu Rashtah 2005, 10). Selain dalam ayat tersebut, Abū Rashtah juga memosisikan QS. al-Baqarah: 30 sebagai dasar kewajiban menegakkan *khilāfah*. Atha' bin Khalil Abu Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah (Beirut: Dar al-Ummah, 2015).

Sebagai diskursus kajian, gagasan tafsir Abū Rashtah tidak banyak mendapat perhatian oleh sejumlah peneliti, terutama pada aspek ideologis yang menyelip dalam proses penafsirannya. Meski ada dua penelitian, sejauh yang peneliti dapatkan, yang membahas karya Abū Rashtah, akan tetapi tulisan tersebut tidak mengkaji aspek-aspek ideologi di dalam kitab tersebut. Dalam dua tulisan tersebut, Marjan Fadil dan Ainun Najib mendeskripsikan metodologi yang digunakan oleh Abū Rashtah. (Marjan Fadil and Muhammad Ainun Najib 2018, 23). dan Agus Muhtadi di dalam tulisannya justru hanya menukil secara singkat tentang tafsir *al-Taysir fi Uṣūl al-Tafsir*. (Bilhaq 2018)

Dari kekosongan kajian tafsir Abū Rashtah ini, artikel ini membahas bias-bias ideologis dalam kitab *al-taysir fi uṣūl a-tafsir* dengan menjadikan ayat-ayat *Khilāfah* sebagai sampel penelitian. Meskipun kitab ini hanya memuat tafsir surah al-Baqarah, namun penulis menemukan bias ideologis dalam penafsiran ayat *Khilāfah* yang ada di dalamnya. Kitab ini juga dipilih dengan pertimbangan bahwa pengarang kitab adalah *Amir* (pemimpin internasional tertinggi) *Ḥizbut Taḥrīr* sejak tahun 2003-sekarang. Selain itu, pada bagian awal kitab terdapat penjelasan metodologi yang dipakai pengarang untuk menafsirkan al-Qur'an.

B. DISKURSUS *KHILĀFAH* DALAM AL-QUR'AN

1. Khilāfah; dari Nomenklatur ke Sistem Pemerintahan

Secara etimologi, kata *khalīfah* berasal dari 3 huruf dasar yakni *kha'*, *lam* dan *fa'*. Sebagaimana dikutip oleh M. Quraish Shihab dalam bukunya, Ibnu Fāris memaparkan 3 makna yang dikandung oleh lafal *khalafa* dalam kitabnya, *maqāyis al-Lughah*. Makna pertama adalah pengganti yang datang setelah kedatangan yang lain, baik yang diganti tetap di tempat maupun sudah tidak ada. Makna kedua adalah berbeda, hal ini dapat

dipahami sebab pengganti biasanya memiliki perbedaan dengan yang diganti. Makna terakhir yang dikandung oleh lafal *khalafa* adalah berubah. Kata *khalīfah* juga dijelaskan oleh para pakar bahasa dapat berarti subjek atau objek, dengan makna yang menggantikan atau yang digantikan. (Shihab 2020, 38)

Seiring perkembangannya, kata *khalīfah* mengalami spesifikasi makna menjadi pemimpin dengan jabatan tertinggi yang menguasai suatu wilayah. (Shihab 2020) Dalam praktiknya, sebutan *khalīfah* disandingkan dengan sistem pemerintahan yang dikenal dengan sistem *khilāfah*. Salah satu pakar fikih kontemporer, Wahbah Zuhaili mendefinisikan *khilāfah* secara general sebagai kepemimpinan dengan derajat paling tinggi di suatu negara. (Zuhaili 2007, 6144) Sedikit berbeda dengan Wahbah, al-Maudūdī menjelaskan bahwa *khilāfah* adalah suatu mandat yang wajib dijalankan seorang pemimpin demi keselarasan pemerintahan dengan al-Qur'an. (Al-Maududi 1978, 19) Selain kedua definisi di atas, al-Mawardī memaparkan secara lebih khusus bahwa *khilāfah* adalah menggantikan dua peran utama Nabi Muhammad yakni sebagai kepala negara dan pemimpin dalam urusan agama. (Al-Mawardi, n.d., 22–23) Dalam hal ini, yang dimaksud dengan pemimpin dalam urusan agama bukanlah membawa ajaran kenabian baru, akan tetapi membimbing umat Islam mengamalkan ajaran Nabi Muhammad.

Al-Baidāwī, penulis kitab *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl*, memaparkan bahwa yang dimaksud dengan *khilāfah* adalah sebuah *statement* berkaitan dengan penerapan undang-undang syariat dan pelestarian ajaran-ajaran Islam dalam satu garis komando yang dilaksanakan oleh seseorang yang mengganti posisi Rasulullah. (Hakim 2011) Selain para ulama timur tengah, terdapat pula beberapa tokoh tanah air yang memberikan penjelasan tentang terminologi *Khilāfah*. Seperti Quraish Shihab yang mendefinisikan *khilāfah* sebagai sistem pemerintahan yang dipimpin oleh seorang *khalīfah* menggunakan nilai-nilai Islam berdasarkan al-Qur'an dan sunnah. (Shihab 2020) Lebih spesifik lagi, Idil Akbar dalam artikelnya memaparkan bahwa *khilāfah* adalah sistem pemerintahan yang berasal dari ideologi Islam berlandaskan konsep kenegaraan dengan kesetaraan etnis, jender dan kepercayaan serta kontra terhadap sikap represif kepada kelompok religious. (Akbar 2018, 97)

Secara historis, kata *khalīfah* muncul sejak wafatnya Rasulullah. Abū Bakar dijuluki sebagai *Khalīfat al-Rasūl* (pengganti rasul). Selanjutnya, Umar bin Khattab memiliki titel *Khalīfat Khalīfat al-Rasūl* (pengganti dari penggantinya Rasul). Panggilan *khalīfah* kemudian mulai tergeser oleh gelar *Amīr al-Mu'minīn* (pemimpin orang-orang mu'min) yang disematkan pada sayidina Uthmān dan 'Alī. Selanjutnya, Banī Umayyah menggunakan gelar *khalīfah* kembali hingga akhirnya *khalīfah* ketiga Bani Abbasiyah menggantinya dengan istilah baru, yakni gelar *Khalīfat Allah fī Ard*.

(Hosen 2019b, 353) Umumnya, dinasti-dinasti yang memerintah negara Islam menggunakan tiga sebutan bagi pemimpinnya, yakni *Khalīfah*, *Amīr* seperti Kuwait atau *Sulṭān* seperti di Brunei dan Oman. Sementara pemimpin yang menggunakan panggilan *Amīr al-Mu'minīn* terdapat di kerajaan Maroko. Namun secara bersamaan, penguasa mereka juga disebut sebagai raja. (Shihab 2020)

2. Perebutan makna *Khilāfah* dalam *al-Qur'an*

Secara umum, kata *khalīfah* dan derivasinya terulang sebanyak 127 kali dengan 12 macam *shighot* dalam *al-Qur'an*. (Muhammad Fu'ad Abdul Baqi 1994, 303–6) Di antara kata *khalīfah* dan turunan katanya dalam *al-Qur'an*, tidak ada satupun yang menggunakan lafal *Khilāfah*. Dalam *al-Qur'an*, kata *khalīfah* juga ditemukan dengan bentuk plural, yakni berupa lafal *khalāif* dan *khulafa'*. Kata *khalāif* berada pada QS. Al-An'ām: 165, QS. Yunus: 14 & 73 serta QS. Fāṭir: 39. Sedangkan lafal *khulafa'* ada dalam QS. Al-A'raf: 69 dan 74. (Muhammad Fu'ad Abdul Baqi 1994) kedua kata tersebut sama-sama digunakan dalam konteks masyarakat umum. Perbedaan antara keduanya terletak pada sifat pengganti dan yang diganti.

Lafal *khulafa'* digunakan untuk menunjukkan para pengganti yang saleh dan berusaha meniru jejak orang-orang saleh yang digantikan. Istilah *al-Khulafā' al-Rāshidūn* kemudian dipakai oleh keempat sahabat yang menggantikan Rasulullah memimpin umat Islam setelah wafatnya beliau. (Shihab 2020) Sementara itu, kata *khalāif* digunakan untuk menjelaskan pendurhaka dan orang-orang kafir. Selain itu, kata *khalāif* juga digunakan untuk menunjuk pengganti dengan sikap yang berbeda dengan generasi sebelumnya tanpa ada penjelasan apakah pengganti tersebut saleh atau durhaka. (Shihab 2020)

Dalam bentuk singular, kata *khalīfah* disebutkan sebanyak dua kali dengan konteks yang berbeda dalam *al-Qur'an*. Ayat pertama terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 30 dan yang kedua dapat ditemukan dalam QS. Ṣad: 26. Menurut Quraih Shihab, kedua ayat ini memiliki perbedaan redaksi, ayat pertama menunjuk kepada diri Allah dengan menggunakan kalimat *innī jā'ilun fī al-arḍ khalīfah*. hal ini mengindikasikan bahwa Allah sendiri yang mengangkat nabi Adam sebagai *khalīfah* tanpa ada campur tangan pihak lain. (Shihab 2020)

Ayat ini juga menjelaskan bahwa yang dimaksud *khalīfah* bukan hanya nabi Adam, namun juga anak cucunya. Hal ini dapat dipahami melalui pertanyaan malaikat yang secara tidak langsung menyiratkan bahwa nabi Adam dan keturunannya memiliki sifat-sifat manusia, keterbatasan, ambisi dan syahwat yang dapat mendorong mereka berbuat kerusakan. Makna *khalīfah* dalam ayat ini lebih mengerucut kepada *khalīfah*

secara personal. Manusia yang masing-masing mempunyai tugas untuk memakmurkan dan memelihara bumi.(Shihab 2020)

Ayat berikutnya yakni QS. Şad: 26 menunjukkan konteks *khalīfah* yang berbeda. Maknanya dapat dilihat melalui redaksi *innā ja'alnāka* yang Allah gunakan. Setiap kali Allah menggunakan bentuk jamak 'kami' untuk menunjuk diri-Nya, maka aktifitas tersebut mengandung intervensi dari makhluk lain. Seperti halnya dalam ayat ini, Nabi Daud dijadikan *khalīfah* oleh Allah menggantikan Thalut dengan kesepakatan masyarakat setempat. Maka konteks *khalīfah* dalam ayat ini adalah pemimpin politik dalam suatu daerah kekuasaan, bukan seperti ayat sebelumnya yang menunjuk nabi Adam dan anak cucunya sebagai *khalīfah* secara personal.(Shihab 2020)

Pendapat tersebut tidak jauh berbeda dengan yang dijelaskan oleh Ibnu Kathīr dalam tafsirnya. Dijelaskan bahwa *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah: 30 bermakna nabi Adam dan keturunannya sebagai *khalīfah* secara personal.(Ibnu Katsir 2017a, 67) Berbeda dengan makna *khalīfah* yang ada dalam QS. Şad: 26 yang lebih menitikberatkan kepada pesan Allah terhadap para penguasa. Perintah Allah yang mengiringi firman terhadap Nabi Daud mengindikasikan bahwa Allah berwasiat kepada seluruh pemimpin agar memutuskan suatu urusan dengan mengikuti petunjuk Allah. Perintah ini juga diiringi dengan ancaman bagi orang-orang yang sesat dan melupakan hari akhir.(Ibnu Katsir 2017b, 29)

Dalam menafsirkan ayat ini, al-Marāghī menjelaskan bahwa nabi Adam dan keturunannya dijadikan *khalīfah* oleh Allah setelah kebinasaan kaum sebelumnya. Maka dapat disimpulkan bahwa nabi Adam dan keturunannya bukanlah makhluk berakal pertama yang menghuni bumi. Dijelaskan pula bahwa yang dimaksud dengan *khalīfah* adalah *khalīfah* Allah di bumi yang mendapat amanah untuk melaksanakan perintah Allah di antara manusia.(Musthafa al-Maraghi 2010, 77)

Selanjutnya, pendapat yang berbeda tentang kedua ayat tersebut datang dari al-Qurthubi. Dalam tafsirnya dijelaskan bahwa makna dari al-Baqarah: 30 adalah kewajiban mengangkat *khalīfah* yang didengarkan dan ditaati oleh kaumnya. Hal ini demi persatuan umat dan terlaksananya hukum Allah. Al-Qurthubi kemudian mencantumkan beberapa ayat al-Qur'an lain yang digunakan untuk memperkuat pendapat ini, yakni QS. Şad: 26, QS. an-Nūr: 55.(al-Qurthubi 2006, 395)

Dari beberapa penafsiran di atas dapat dipahami bahwa al-Qur'an tidak menentukan jenis sistem pemerintahan seperti apa yang harus diterapkan di suatu daerah. Hal ini dapat dilihat dari lafal yang digunakan al-Qur'an, yakni lafal *khalīfah* yang berarti pemimpin, bukan lafal *Khilāfah* yang mengacu pada sebuah bentuk sistem pemerintahan. al-Qur'an hanya menjelaskan kewajiban mengangkat seorang pemimpin

dan memberikan bimbingan berupa nilai-nilai moral yang harus dipenuhi seorang pemimpin.

Namun demikian, dengan mengacu pada beberapa ayat al-Qur'an sebagai landasan normatif, tokoh-tokoh *ḥizbut taḥrīr* mendefinisikan *Khilāfah* sebagai salah satu pokok ajaran Islam. Pendiri *Ḥizbut Taḥrīr*, Taqiyuddin an-Nabhani menjelaskan bahwa *Khilāfah* adalah kepemimpinan umum bagi umat muslim seluruh dunia untuk menegakkan hukum berdasarkan syariat Islam. (Taqiyuddin an-Nabhani 2003, 12) Dengan sedikit perbedaan, Atha' bin Khalil Abū Rashtah berpendapat bahwa *Khilāfah* adalah kepemimpinan tertinggi yang umum sifatnya dan diperuntukkan bagi seluruh muslim di dunia untuk dua tujuan utama, yakni menerapkan syariah sebagai undang-undang utama dan mengemban kewajiban dakwah. (Rashtah, 2015) *Khilāfah* dipimpin oleh seorang *khalīfah*, yakni seseorang yang mewakili seluruh umat dalam hal hukum, pemerintahan, dan pelaksanaan syariat. (Rashtah 2015).

Kedua definisi di atas tidak jauh berbeda dengan pengertian *Khilāfah* yang dipaparkan oleh Rokhmat S. Labib (ketua DPP HTI), yakni wakil Allah yang menerapkan hukum-hukum syariat secara *kaffah* (total) untuk memimpin seluruh dunia. (Labib 2013) Sementara itu, salah seorang anggota DPD II HTI Cianjur bernama Irfan Abū Naveed mengutip pendapat Muhammad Rawwas Qal'ah dalam mendefinisikan *Khilāfah*. (Naveed 2018) *Khilāfah* adalah sistem pemerintahan yang dipimpin oleh seorang *khalīfah*. Sedangkan *khalīfah* adalah seseorang yang memegang tampuk kekuasaan umum bagi muslim, atau pemimpin tertinggi dalam *Daulah Islamiyyah*.

Dari definisi yang dipaparkan beberapa tokoh *Ḥizbut Taḥrīr* di atas, dapat dilihat bahwa mereka mendefinisikan *Khilāfah* sebagai satu-satunya sistem pemerintahan baku yang sesuai dengan syariat Islam. Mereka mengambil landasan dari beberapa ayat al-Qur'an yang sebenarnya tidak menetapkan *Khilāfah* sebagai sistem pemerintahan yang harus diterapkan. Mereka menolak pemahaman bahwa al-Qur'an hanya menetapkan nilai-nilai universal yang seharusnya dimiliki seorang *khalīfah* (pemimpin) dalam Islam.

Selain dalam bentuk singular dan plural, dalam Alquran sendiri terdapat sejumlah ayat yang menggunakan redaksi *khalafa* (verbal) dan derivasinya kendati tidak ada satupun ayat yang secara langsung memakai lafal *khilāfah*. Bentuk *fi'il māḍī* yang bermakna 'mengganti' (*khalafa*) digunakan dalam dua ayat, yakni QS. Al-A'raf: 169 dan QS. Maryam: 59. Sementara itu, bentuk *masdarnya* yakni *khalafa* dapat ditemui dalam 22 ayat Alquran dengan makna generasi yang akan datang atau belakang. (Rahim 2012, 4)

Bentuk *fi'il mudari* yakni *yakhlufūna* dengan makna 'berganti-ganti'/'turun-turun' ada dalam QS. Al-Zukhruf: 60. Selain itu, bentuk *fi'il amar* yakni *ukhlufnī*

bermakna ‘gantikanlah aku’ juga hanya ada dalam satu ayat, yaitu QS. Al-A’raf: 142. Bentuk selanjutnya yang masih memiliki keterkaitan makna adalah *istakhlafa* yang artinya ‘menjadikan berkuasa’, ‘menjadikan *khalīfah*’ atau ‘mengganti’. Lafal ini dengan beberapa macam pergantian *damirnya* ada dalam 5 ayat Alquran. Bentuk *isim maf’ul* dari lafal tersebut yakni *mustakhlafīn* juga dapat ditemukan dalam QS. Al-Ḥadīd: 7 dengan makna ‘menguasai’.(Rahim 2012) Selain lafal-lafal tersebut, beberapa derivasi *khalafa* yang ada dalam Alquran tidak memiliki makna yang mengacu pada konteks kepemimpinan.

Dalam bentuk *fi’il amar*, Thaba’thabai menjelaskan bahwa kata *ukhlufnī* diucapkan Nabi Musa saat akan berpisah dengan Nabi Harun. *Istikhlāf* dalam ayat ini hanya ada saat seorang pemimpin sementara pergi atau tidak bisa memimpin kaumnya. Konteks mengganti yang dimaksud adalah penggantian sementara. Namun meski hanya sementara, Nabi Musa berpesan agar Nabi Harun tetap berpegang pada tuntunan Allah dan tidak mengikuti orang-orang yang berbuat kerusakan. Ini adalah salah satu garis universal yang diajarkan Alquran kepada para pemimpin.(Husain Thabathabai 1997a, 241)

Pendapat ini senada dengan pemaparan Ibnu Kathīr dalam tafsirnya yang menyatakan bahwa konteks kepemimpinan dalam ayat ini adalah kepemimpinan sementara. Nabi Musa menunjuk Nabi Harun sebagai penggantinya dalam memimpin bani Israil sementara saat beliau harus memenuhi panggilan Allah ke bukit Thur. untuk menjalankan kepemimpinannya, Nabi Musa berpesan agar Nabi Harun melaksanakan kebaikan dan menjauhi kerusakan.(Ibnu Kathir 2017a, 222)

Sedangkan untuk bentuk *fi’il mādī* yakni *khalafa* dan *masdar* yakni *khalfun*, Ṭabaṭabā’ī menjelaskan bahwa konteks pengganti dalam ayat ini bukanlah berbentuk pemimpin, melainkan suatu kaum yang mengganti kaum sebelumnya. Lafal *khalfun* dalam ayat ini menunjukkan karakter kaum pengganti yang lebih buruk dari kaum sebelumnya. Ṭabaṭabā’ī kemudian secara luas menjelaskan kebaikan-kebaikan kaum yang diganti oleh kaum ini.(Husain Thabathabai 1997a)

Pendapat Ibnu Kathīr hampir sama dengan Ṭabaṭabā’ī. Ia menyatakan bahwa yang dimaksud *khalfun* dalam ayat ini bukanlah pemimpin, melainkan kaum pengganti. Dalam tafsirnya diceritakan bahwa kaum sebelumnya terdiri dari orang-orang saleh dan durhaka, sedangkan kaum yang mengganti sama sekali tidak ada kebaikan di dalamnya. Ia juga menyertakan pendapat Mujahid bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah kaum Nasrani.(Ibnu Kathir 2017a)

Begitu pula dengan lafal *khalfun* yang ada dalam QS. Maryam: 59, Ṭabaṭabā’ī secara gamblang menjelaskan bahwa yang dimaksud pengganti dalam ayat ini adalah pengganti yang buruk. Kaum yang mengganti dalam ayat ini telah meremehkan salat

dan berbuat kerusakan, berbeda dengan kaum yang sebelumnya. Konteks pengganti dalam ayat ini bukan bermakna pemimpin, melainkan kaum pengganti yang buruk perangnya. (Husain Thabathabai 1997b, 77) Sementara itu, Ibnu Taimiyah tidak menyinggung sama sekali lafal *khalifun* pada ayat ini dalam kitabnya. Ia hanya menjelaskan seperti apa kategori melalaikan salat yang ada dalam ayat ini. (Ibnu Taimiyah 1999, 186)

Pada ayat selanjutnya, redaksi *yakhlufūna* menggunakan *fi'il muḍāri'* dalam QS. Al-Zukhruf: 60. Ṭabaṭabā'ī memaparkan bahwa konteks pengganti dalam ayat ini juga bukan merupakan pemimpin, melainkan pengganti manusia di muka bumi dalam makna luas. Ayat ini ada setelah penegasan bahwa Nabi Isa hanyalah manusia. Berkaitan dengan ayat-ayat sebelumnya yang menjelaskan bahwa Nabi Isa seakan-akan menyerupai malaikat yang bisa menyembuhkan orang sakit dan menghidupkan orang mati. Maka Allah berfirman bahwa Allah bisa saja menjadikan malaikat sebagai pengganti manusia di muka bumi. (Husain Thabathabai 1997d, 118) Pendapat ini juga senada dengan penjelasan Ibnu Kathir bahwa yang dimaksud lafal adalah pengganti manusia dalam hal memelihara bumi. (Ibnu Kathir 2017b, 113)

Sedangkan makna dari *mustakhlafīn* dalam QS. Al-Ḥadīd: 7 menurut Ṭabaṭabā'ī adalah kemampuan mengelola bumi yang diberikan Allah kepada manusia sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah: 30. Namun dalam konteks ayat ini, pengelolaan yang dimaksud lebih spesifik pada *taṣarruf* harta setiap individu. Jika seorang manusia sadar bahwa harta yang dimilikinya adalah milik Allah dan ia hanya dititipi, maka ia akan mengelola dan menginfakkannya di jalan Allah, sesuai tuntunan ayat ini. Jadi, dapat dipahami bahwa kendati memiliki korelasi dengan QS. Al-Baqarah: 30, namun kepemimpinan dalam ayat ini lebih menjurus pada memimpin diri sendiri dalam pengelolaan harta yang telah dititipkan oleh Allah. (Husain Thabathabai 1997c, 186)

Tidak jauh berbeda dengan Ṭabaṭabā'ī, Ibnu Kathīr menjelaskan bahwa dalam ayat ini terdapat petunjuk dari Allah kepada manusia agar menggunakan harta yang telah Allah kuasakan dengan baik untuk ketaatan kepada Allah. Kepemimpinan atau kekuasaan dalam ayat ini ada dalam konteks manajemen keuangan pribadi, agar harta yang dimiliki digunakan tidak dalam kemaksiatan. (Ibnu Kathir 2017b)

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa dalam Alquran tidak ada satupun ayat dengan redaksi menggunakan derivasi kata *khalafa* yang maknanya secara spesifik menunjukkan pemerintahan politik atau kekuasaan menyangkut suatu wilayah tertentu.

3. Sketsa Pemikiran Abū Rashtah

Usaha memahami pemikiran seorang tokoh tidak dapat terlepas dari pengetahuan mengenai faktor internal dan eksternal yang melingkupi sejarah panjang

terbentuknya pemikiran. Latar belakang internal seseorang dapat diketahui dari keluarga, lingkungan masyarakatnya, dan didikan pertama yang ia peroleh. Sementara latar belakang eksternal yang juga turut mempengaruhi pemikirannya dapat ditelusuri melalui pengalaman masa lalu, setting sosio-histori, dan politik yang turut mewarnai pemikirannya. Dengan demikian, sketsa pemikiran Abū Rashtah ini dilakukan dengan cara menelusuri unsur-unsur di atas untuk mengungkap data tentang sejauh mana pendidikan, pengalaman masa lalu, dan konteks sosial politik itu mempengaruhi pandangan Abū Rashtah, khususnya tentang wacana *Khilāfah*. (Fawaid 2019)

Abū Rashtah adalah *kunyah* dari Aṭā' bin Khalīl bin Aḥmad bin Abd al-Qādir al-Khāṭib. Ia dikenal dengan gelar '*Alim al-Uṣūl* (Ahli Ushul Fikih) di kalangan Ḥizbut Taḥrīr. "Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini." Pada tahun 1943, Ia dilahirkan di desa Ra'na, kota al-Khalīl (Hebron), Palestina di tengah keluarga yang taat beragama. Sumber lain menyatakan bahwa ia lahir dalam keluarga dengan tingkat keberagaman seperti masyarakat umum di sekitarnya. "Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini." Pada tahun 1948, ia dan keluarganya pindah ke kamp pengungsian sebab Ra'na diserang oleh tentara Israel. ("Sheikh Ata Abu Rashta Ameer of Hizb Ut-Tahrir," n.d.)

Pendidikan tingkat dasar dan menengah ia selesaikan di kamp pengungsian. Pada tahun 1959, ia merampungkan pendidikan tingkat al-Thanawiyah al-Ulā di Madrasah al-Husain al-Khalīl. Setahun kemudian, ia mendapat ijazah al-Thanawiyah al-Āmah di Madrasah al-Ibrāhīmīyah, al-Quds al-Sharīf. Setelah mengikuti matrikulasi selama setahun, ia diterima di Universitas Kairo jurusan Teknik Sipil. Ia lulus lima tahun kemudian dan memperoleh ijazah insinyur. Setelah kelulusannya dari Kairo, ia menjadi insinyur di sejumlah negara Arab. Ia bahkan memiliki sebuah karangan bertema teknik sipil, yakni *al-Wasiṭ fī ḥisāb al-Kamiyāt wa Murāqabah al-Mabānī wa al-Ṭuruq* (Metode Penghitungan Kuantitatif dan Monitoring Bangunan dan Jalan). "Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini."

Pelacakan riwayat pendidikan Abū Rashtah mengantarkan kesimpulan bahwa ia tidak pernah belajar ilmu-ilmu keislaman khususnya ilmu tentang Tafsir secara intensif. Berbeda dengan mufassir pada umumnya yang telah terlebih dahulu mempelajari seluk beluk Ilmu Tafsir bahkan menghafal al-Qur'an sebelum menafsirkannya. Ia berada dalam rumpun pendidikan yang sama dengan Muhammad Shahrūr, yakni Teknik Sipil. Bedanya, Shahrūr melanjutkan Pendidikan di jurusan yang sama hingga program doctoral dan menjadi dosen di Damaskus. (Mustaqim 2012, 95)

Abū Rashtah menjadi anggota Ḥizbut Taḥrīr sejak pertengahan tahun 50-an. ("Profile of Ameer of Hizb Ut-Tahrir" 2016) Selama bergabung dengan Ḥizbut Taḥrīr, ia telah menduduki seluruh tingkatan organisasi. Ia pernah menjadi *Daris*,

anggota, *Mushrif*, *Naqīb Maḥaliyyah*, anggota wilayah, *Mu'tamad*, juru bicara resmi dan anggota *Maktab al-Amīr*.“Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini.” Ia memiliki hubungan yang erat dengan pendiri Ḥizbut Taḥrīr, Taqiy al-Dīn al-Nabhānī. Kerjasamanya dengan Taqiy al-Dīn al-Nabhānī nampak saat terjadi perang Teluk di Yordania.(Schleifer 2015, 128)

Pada masa pemerintahan Abd al-Qādim Zallūm, tepatnya di tahun 1980 ia diangkat menjadi juru bicara resmi pertama Ḥizbut Taḥrīr.(“Profile of Ameer of Hizb Ut-Tahrir” 2016) Ia kemudian memimpin oposisi terhadap rezim Yordania yang mendukung negara barat dalam perang Teluk. Ia menyampaikan aspirasinya di setiap kesempatan, baik itu berupa debat, seminar maupun acara di stasiun televisi. Hal ini menyebabkan ia dipenjara pada tahun 1991. Pada tahun-tahun berikutnya, ia melanjutkan dakwahnya di sejumlah negara meski dikejar oleh rezim Arab Saudi dan Irak. Hal ini juga terus berlanjut meski ia telah dipenjara di Libya dan Yordania.(“Profile of Ameer of Hizb Ut-Tahrir” 2016)

Setelah kematian Abd Qādim Zallūm, Abū Rashtah diangkat menjadi *Amir* (pemimpin tertinggi Ḥizbut Taḥrīr internasional) oleh *Diwān Maḥalim Ḥizbut Taḥrīr* pada tanggal 13 April 2003 atau 11 Shafar 1424 H.“Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini.” sejak diangkat menjadi *Amir* hingga saat ini, ia banyak menjadi pembicara di berbagai konferensi tentang penegakan kembali *Khilāfah*. Ia terus menyerukan untuk berpegang teguh terhadap al-Qur’an dan sunnah serta tetap berjuang melawan rezim.(“Profile of Ameer of Hizb Ut-Tahrir” 2016)

Selain di bidang Teknik Sipil, Abū Rashtah juga memiliki tiga karya lain yang berbentuk buku, yakni *Al-Taysīr fī Uṣūl al-Tafsīr: Tafsīr Surah al-Baqarah*. Kitab ini berisi penjelasan tentang metodologi penafsiran al-Qur’an yang disertai contoh penerapannya dalam Tafsir Surah al-Baqarah. Kitab ini adalah objek yang akan diteliti dalam artikel ini. Yang kedua yakni *Taysīr al-Wuṣūl ilā al-Uṣūl*. Kitab ini memuat tentang cara memahami Ushul Fikih yang dikemas dengan bahasa yang mudah untuk para pemula.“Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini.” Buku ketiga berjudul *Ajhizāt Daulat al-Khilāfah* (Struktur Negara *Khilāfah*)(Al-Amin 2015)

Karya-karyanya yang lain berbentuk buklet dengan mengangkat tema keislaman, politik, teknik sipil dan ekonomi. Di antaranya adalah;“Mengenal Syeikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Ḥizbut Taḥrīr Saat Ini.”*Al-Azmat al-Iqtisādiyyah: Waqī’uhā wa Mu’ālahajuhā min Wijhah Nazarī al-Islām* (Krisis Ekonomi: realita dan Solusinya Menurut Pandangan Islam), *Al-Ghazwah as-Ṣalibiyah al-Jadīdah fī al-Jazīrah wa al-Khalīj* (Perang Salib Baru di Jazirah Arab dan Teluk), *Siyāsah al-Tashnī’ wa Binā’ al-Daulah Ṣinā’iyyah* (Politik Industrialisasi dan Pembangunan Negara Industri), *Min*

Muqawwamāt al-Nafsiyyah al-Islāmiyyah (Unsur Penegak *Nafsiyyah* Islam),(Al-Amin 2015) *Qaḍāyā Siyāsiyyah fī Bilād al-Muslimīn al-Muhtallah* (problem Politik di Negeri Kaum Muslimin yang Terjajah), *Tanqīh wa Tawsī' Mafāhīm Siyāsiyyah* (Perbaikan dan Perluasan Kitab Mafahim Siyasiyah), *Usūs al-Ta'lim Manhaji fī Daulat al-Khilāfah* (Pondasi Pendidikan Metodologis di Dalam Negara *Khilāfah*).

C. EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-TAYSĪR FĪ 'ULŪM AL-TAFSĪR KARYA ABŪ RASHTAH

a) METODE PENAFSIRAN

Dalam hal menafsirkan al-Qur'an, Abū Rashtah merumuskan metode yang memiliki sejumlah perbedaan dibandingkan mufassir-mufassir pada umumnya. Meski ia berpendapat bahwa penafsiran al-Qur'an yang paling baik ada pada masa Rasulullah, namun ia tidak meletakkan riwayat sebagai penafsir utama bagi al-Qur'an. Ia cenderung lebih mendahulukan pendekatan linguistik dalam memahami makna al-Qur'an. Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah. Berikut adalah rincian metodologi yang digunakan Abū Rashtah untuk menafsirkan al-Qur'an: (Rashtah 2015, 87)

1. Menggunakan pendekatan linguistik (Bahasa Arab)

Abū Rashtah menjelaskan dalam kitabnya bahwa dalam al-Qur'an tidak ada satupun kata yang tidak menggunakan Bahasa Arab. Ia kemudian memaparkan empat kategori kalimat berbahasa Arab dalam al-Qur'an, yakni:

a. Bahasa Arab dengan makna asli (*haqīqah*). Dibagi menjadi tiga, yakni:

- 1) *haqīqah shar'īyyah*: makna yang berbeda dengan asalnya dengan perantara hukum syara'. Contohnya adalah kata salat yang maknanya secara bahasa berarti doa, namun hukum syara' memaknainya sebagai perbuatan yang diawali dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam disertai aturan-aturan tertentu.
- 2) *haqīqah lughawiyah*: makna asal dari setiap kata dalam bahasa Arab. Contohnya seperti kata kepala digunakan untuk menunjukkan bagian atas tubuh manusia atau hewan.
- 3) *haqīqah 'urfīyah*: makna yang berbeda dari makna asal dari setiap kata sebab adat yang berlaku di masyarakat. Contohnya adalah kata *dabbah* yang secara Bahasa berarti hewan yang melata, namun adat orang Arab biasa menggunakan kata *dabbah* untuk hewan yang berkaki empat.

b. Bahasa Arab dengan makna yang berbeda dengan lafalnya, yakni *majāz* dan *kināyah*

c. Kata dengan proses *ishtiqaq* yang biasa dipakai orang Arab

- d. Kata yang berasal dari Bahasa ‘*Ajam* (non-Arab) namun telah melalui proses *ta’rīb* (penyerapan)

Setelah itu, Abū Rashtah menjelaskan beberapa tahap penafsiran al-Qur’an menggunakan pendekatan linguistik:

- a. Menggunakan makna yang berupa *haqīqah shar’iyyah* untuk menafsirkan ayat al-Qur’an. Seperti saat menafsirkan kata *shalat* dalam QS. Al-Baqarah: 34, Abū Rashtah berpendapat bahwa kata *shalat* harus dimaknai dengan salat yang telah diajarkan Rasulullah meski maknanya secara bahasa adalah doa.
- b. Jika tidak didapati *haqīqah shar’iyyah* dalam ayat tersebut, maka harus ditafsirkan menggunakan *haqīqah ‘urfiyyah* atau *lughawiyah*, sesuai dengan keadaan dan bahasa yang digunakan al-Qur’an saat diturunkan. Contohnya dapat dilihat saat Abū Rashtah menafsirkan QS. Fāṭir: 28. Ia memaknai lafal *al-nas* sebagai Nabi Adam dan anak cucunya (*haqīqah lughawiyah*). Kata *al-An’ām* diartikan dengan unta, sapi dan kambing (*haqīqah lughawiyah*). Sedangkan kata *al-dawāb* ditafsirkan dengan makna setiap binatang yang berkaki empat (*haqīqah ‘urfiyyah*), bukan hewan yang melata di bumi sebagaimana makna yang sesuai dengan *haqīqah lughawiyah* lafal tersebut. Hal ini sebab *haqīqah ‘urfiyyah* harus didahulukan dari *haqīqah lughawiyah*.
- c. Jika ketiga makna di atas secara berurutan tidak didapati dalam ayat yang akan ditafsirkan, maka ayat tersebut harus dimaknai menggunakan makna *majāzī* atau *kināyah*. Contoh aplikasi langkah ini adalah dalam menafsirkan QS al-Baqarah: 19. Yang dimaksud dengan ‘memasukkan jari-jari mereka ke dalam telinga’ adalah memasukkan ujung-ujung jari, sebab seluruh jari manusia mustahil dapat dimasukkan secara bersamaan ke dalam telinga. Contoh lainnya adalah saat menafsirkan QS. Al-Baqarah: 187. Yang dimaksud dengan *mubasyarah* bukanlah menyentuh sesuai makna lughawi, akan tetapi lebih tepatnya menggauli. Lafal *bāshirūhunna* adalah *kināyah* dari *jimā’* pada malam-malam bulan Ramadhan.
- d. Langkah selanjutnya yang dapat dilakukan adalah menafsirkan menggunakan *ishtiqaq* (derivasi). Seperti halnya kata *al-Raḥmān*, kata ini berasal dari *fi’il māḍī rahima*. Meskipun kaum Arab tidak menggunakan kata *al-Raḥmān* untuk menunjukkan sifat, namun karena lafal ini adalah *ṣiḡhat mubālaghah* dari *rahima* (yang bermakna menyayangi), maka maknanya tidak jauh berbeda dengan bentuk *māḍī*, yakni yang banyak kasih sayangnya.
- e. Penafsiran ayat-ayat al-Qur’an juga dapat dilakukan dengan mengetahui proses *ta’rīb* (arabisasi). Seperti lafal *sundus* dan *istabraq* yang berasal dari bahasa Nabatiyah (Nabatean). Kedua kata yang ada dalam al-Qur’an tersebut memiliki

makna yang sama dengan bahasa asalnya, yakni sutra yang halus dan sutra yang kasar.

2. Menggunakan akal ^(Rashtah 2015, 91)

Penggunaan akal untuk menafsirkan makna ayat al-Qur'an hanya bisa dilakukan jika objek berupa sesuatu yang dapat diindera. Sebaliknya, hal-hal gaib yang tidak dapat ditangkap oleh indera manusia hanya bisa diketahui penjelasannya melalui riwayat (dinukil dari al-Qur'an dan hadis). Contohnya saat memaknai firman Allah QS. al-Taubah: 6. Yang dimaksud dengan kalam Allah adalah al-Qur'an, maka kita tidak perlu membahas bagaimana Allah berkalam, sebab hal bukan tidak berada dalam jangkauan akal manusia.

3. Menelaah ayat-ayat muhkam dan mutasyabih ^(Rashtah 2015, 93)

Dalam hal ini, ayat muhkam harus dijadikan hakim (*qāḍī*) bagi ayat yang mutasyabih. Jika ada dua nash tentang suatu masalah, atau dua qira'ah untuk satu ayat dengan salah satunya menggunakan redaksi muhkam dan yang lainnya dengan redaksi mutasyabih, maka yang digunakan adalah kalimat yang muhkam.

Contohnya dapat dilihat saat menafsirkan QS. Al-Mā'idah: 6, yakni pada lafal *wa arjulakum*. Dalam ayat ini terdapat dua riwayat *qirā'ah mutawātirah*, yakni *arjulakum* dengan dibaca *naṣab* dan *arjulikum* dengan dibaca *jar*. Qirā'ah pertama yaitu *arjulakum* mengandung makna muhkam sebab hanya ada satu makna yang dikandungnya, yakni perintah membasuh kaki. Hal ini didasarkan pada kedudukan lafal *arjulakum* yang diathafkan kepada wajah dan kedua tangan yang hukumnya juga *naṣab* dan diperintahkan untuk dibasuh.

Sementara itu, *qirā'ah* kedua yakni *arjulikum* mengandung dua makna sehingga statusnya menjadi makna yang *mutashābih*. Pertama, lafal *arjulikum* dibaca *jar* namun hukumnya *naṣab* dengan menggunakan *maḥal naṣab*. Hal ini sebab lafal *arjulikum* diathafkan kepada membasuh wajah dan kedua tangan. Kedua, lafal *arjulikum* dibaca *jar* sebab diathafkan kepada mengusap kepala. Dalam kasus ini, qirā'ah yang pertama dipilih sebab statusnya muhkam, lebih kuat daripada qira'ah kedua yang memiliki makna mutasyabih.

4. Memperhatikan korelasi antar ayat ^(Rashtah 2015, 93)

Penyusunan ayat dan surah dalam al-Qur'an bersifat *taufīqī*, yakni berdasarkan petunjuk dari Rasulullah. Oleh karena itu, untuk memahami makna al-Qur'an kita harus memperhatikan korelasi antar beberapa ayat dan surah untuk menggali maknanya secara lengkap dan sempurna. Contohnya terdapat dalam QS. Al-Baqarah: 2 yakni tentang *muttaqin* (orang-orang yang bertaqwa) yang kemudian dijelaskan ciri-cirinya oleh ayat setelahnya.

5. Meneliti beberapa riwayat atau *dalalah* tentang suatu ayat ^(Rashtah 2015, 102)

Dalam hal ini, Abū Rashtah menjelaskan bahwa ia tidak pernah membiarkan suatu ayat memiliki beberapa kemungkinan penafsiran yang berbeda. Ia selalu melakukan *tarjih* untuk memilih riwayat mana dari beberapa riwayat yang paling benar untuk menafsirkan suatu ayat.

b) SISTEMATIKA PENULISAN KITAB

Kitab ini disusun dengan metode *ijmāli* dan sistematika penyajian tematik. Sekalipun selama ini penyajian tematik lebih dikenal sebagai salah satu bentuk metode penafsiran, namun Islah Gusmian menyatakan pendapatnya bahwa istilah tematik lebih tepat menjadi salah satu teknis penulisan atau penyajian tafsir. (Islah Gusmian 2013, 131) Hal ini sebab ia mendefinisikan istilah tematik sebagai bentuk tafsir yang pemaparannya mengacu pada suatu ayat, surah, juz maupun tema tertentu yang ditentukan secara pribadi oleh *mufassir*. (Islah Gusmian 2013)

Selanjutnya, Islah Gusmian menjelaskan tentang dua jenis sistematika penyajian tematik, yakni tematik klasik dan tematik modern. Tematik klasik berarti tafsir disajikan sesuai satu surah tertentu sepaket dengan tema yang ada dalam surah tersebut. Sedangkan tematik modern disajikan dengan mengikuti suatu tema yang ditentukan oleh mufassir menggunakan beberapa ayat yang dihimpun dari berbagai surah. (Islah Gusmian 2013) Tafsir yang ditulis oleh Abū Rashtah termasuk dalam kategori tematik klasik, sebab ia hanya memfokuskan penafsirannya pada surah al-Baqarah. Dilihat dari latar belakang penulis, kitab *al-Taysīr fī ‘Ulūm al-Tafsīr: Tafsīr al-Baqarah* adalah kitab yang disusun secara individu oleh seseorang dengan disiplin pendidikan non-ilmu tafsir yakni Teknik Sipil. Asal-usul tafsir ini berasal dari ruang non-akademik sebab bukan merupakan tugas skripsi, tesis, disertasi atau yang semacamnya. (Islah Gusmian 2013)

Dalam menafsirkan al-Qur’an, Langkah pertama yang dilakukan Abū Rashtah adalah menjelaskan kandungan ayat secara global. Setelah itu, ia mulai memerinci penafsirannya dengan memaparkan makna dari setiap kata yang belum dijelaskan di ayat-ayat sebelumnya. Contohnya dapat dilihat saat Abū Rashtah menafsirkan QS. Al-Baqarah: 62. Ia menjelaskan bahwa secara umum ayat ini memberitahukan tentang janji Allah kepada seluruh manusia dari agama apapun. Jika ia beriman, Allah akan memberinya balasan di sisi-Nya. Ia juga menjelaskan bahwa kata *fa lahum* adalah *jawab* yang berhak didapat oleh orang yang telah melakukan *syarat* yakni beriman. Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah.

Setelah itu, Abū Rashtah menganalisis tema besar atau inti dari suatu ayat lalu menjelaskannya secara sangat rinci menggunakan eksplorasi pribadi dan beberapa dalil *naqli* yang menguatkan pendapatnya. Seperti saat menafsirkan QS. Al-Baqarah: 3-5, ia

menyimpulkan terlebih dahulu tiga poin penting dari ayat tersebut, menjelaskan perbedaan antara iman dan hukum syara'^{Rashtah}. kemudian mengambil satu tema besar yang ia jelaskan secara rinci, yakni tentang iman. Dalam penjelasannya, ia menyertakan dalil-dalil '*aqli* tentang iman serta dalil *naqli* yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an lainnya, hadis Nabi maupun riwayat sahabat dan ulama terdahulu.^{Rashtah}.

Ia juga merefleksikan kandungan ayat ini dengan keadaan umat Islam zaman sekarang. Ia menampilkan realita umat Islam saat ini yang mulai sering mengkafirkan sesama muslim yang berbeda aliran hanya sebab beberapa perbedaan yang bersifat *furū'iyah*. Ia lalu melanjutkan penjelasannya dengan membahas tentang kemunafikan. Jika diperhatikan, Abū Rashtah menggunakan metode *ijmaly* dalam menafsirkan ayat-ayat al-Baqarah namun ia memperpanjang uraiannya saat menyinggung tema inti dari suatu ayat, lebih-lebih jika itu tentang *Khilāfah*.

Tafsir ini ditulis menggunakan gaya bahasa reportase. Cirinya dapat dilihat dari pemakaian redaksi yang sederhana, komunikatif dan memikat serta mengajak pembaca untuk mendalami pembahasan yang diuraikan. Di bagian akhir, penulis kemudian memberikan kesimpulan yang berfungsi untuk menyajikan pesan moral dari al-Qur'an. (Islah Gusmian 2013)

c) SUMBER PENAFSIRAN

Dalam menafsirkan al-Qur'an, Abū Rashtah banyak merujuk kitab Hadis. Di antaranya ia menggunakan Shahih Bukhari, Shahih Muslim, Sunan Abū Dāud, Sunan Nasā'ī, Sunan Ibnu Mājah, Sunan Turmudhi, Musnad Aḥmad dan Mustadrak. Selain kitab-kitab tersebut, ia juga sering merujuk pada kitab tafsir al-Ṭabari, *al-Dur al-Manthūr* karangan Imam Suyūfī dan Tafsir Baiḍāwī. Ia sama sekali tidak menggunakan tafsir modern ataupun kontemporer dalam memperkaya penafsirannya. Ia juga tidak mengutip pendapat mufassir yang berasal dari barat. Di samping kitab-kitab tersebut, Abū Rashtah menggunakan kitab karangan Taqiyuddin al-Nabhānī, yakni *al-Shakḥṣiyyah al-Islāmiyyah juz 1 (Ilmu Tafsir)* dan juz 3 (*Uṣūl Fiqh*).

d) KECENDERUNGAN PENAFSIRAN

Tafsir karangan Abū Rashtah memiliki kecenderungan ideologis, namun pembaca hanya bisa mendapati doktrin ideologi Hizbut Taḥrīr jika menelaah kitab ini dengan seksama. Hal ini disebabkan Abū Rashtah menyisipkan ajakan menegakkan *Khilāfah* dengan Bahasa persuasive yang halus, berbeda dengan kitab-kitab tafsir karangan tokoh Hizbut Taḥrīr lainnya yang secara terang-terangan menunjukkan ideologi mereka dengan bahasa ajakan yang menggebu-gebu. Selain itu, ideologi Abū Rashtah tidak

begitu tampak sebab kitab ini hanya mencakup surah al-Baqarah yang ayat-ayatnya tidak banyak mengandung potensi tendensi ke arah ideologi *Khilāfah*.

Dalam tafsirnya, Abū Rashtah juga secara jelas menunjukkan penentangan terhadap paham Mu'tazilah yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Ia seperti pengikut sunni lainnya, berpendapat bahwa al-Qur'an secara mutlak adalah kalam Allah. Pendapat ini diulang beberapa kali dalam muqaddimah tafsirnya. Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah. Ia juga kembali menegaskan pendapatnya saat menafsirkan QS. Al-Baqarah: 24 yang intinya tentang I'jaz al-Qur'an, ia mengulang penjelasannya bahwa al-Qur'an merupakan kalam Allah. (Rashtah 2015).

D. BIAS-BIAS IDEOLOGIS PENAFSIRAN ABŪ RASYRAH

1. PERSUASI PENEGAKAN SISTEM *KHILĀFAH* ISLAMIYYAH

Sekalipun sangat halus, namun dapat ditemukan beberapa penafsiran Abū Rashtah yang sarat muatan ideologis berupa ajakan untuk menegakkan *Khilāfah* Islamiyyah. Contoh yang paling jelas terlihat yakni saat ia menafsirkan QS. Al-Baqarah: 30. Ayat ini biasa dijadikan landasan normatif ideologi *Khilāfah* Hizbut Tahrīr. Ia menyatakan bahwa ayat ini memberitahukan bahwa selain dikarunai banyak nikmat yang telah disebutkan pada ayat-ayat sebelumnya, Allah juga memberikan nikmat yang secara khusus hanya diberikan kepada nabi Adam dan keturunannya, yakni kapabilitas menegakkan sistem *Khilāfah*. Bahkan dalam hal menjelaskan posisi manusia sebagai penegak *Khilāfah* di muka bumi, Allah sendiri yang membantah prasangka para malaikat yang memperkirakan manusia akan berbuat kerusakan, tidak seperti malaikat yang pekerjaannya hanya mematuhi perintah Allah. (Rashtah 2015).

Nabi Adam diberikan kemampuan menjalankan *Khilāfah* melalui beberapa proses, hal ini dijelaskan oleh Abū Rashtah dalam tafsirnya. Pertama-tama, Allah mengajarkan nabi Adam nama seluruh makhluk, bahkan juga makhluk-makhluk yang khusus beserta ciri-cirinya. Pengetahuan ini adalah nikmat yang hanya Allah berikan kepada nabi Adam, tidak kepada malaikat. Pengetahuan ini kemudian menuntun nabi Adam menggunakan akal pikirannya untuk mengelola bumi sehingga beliau dan keturunannya memiliki kapabilitas menegakkan *Khilāfah*.

Dari ayat ini Abū Rashtah sampai pada pemahaman bahwa nabi Adam dan keturunannya diberi oleh Allah pengetahuan yang tidak diberikan kepada malaikat. Selain itu, Allah juga akan mempermudah hal apa saja yang memang sejak awal menjadi tujuan penciptaan suatu makhluk. Seperti halnya *Khilāfah*, Allah mempermudah dan memberikan kapabilitas bagi manusia untuk menegakkan *Khilāfah*

sebab *Khilāfah* adalah tujuan awal diciptakannya manusia. Sebaliknya, malaikat tidak mampu menegakkan *Khilāfah* sebab itu bukanlah tujuan awal penciptaan mereka.

Penafsiran Abū Rashtah tentang ayat ini kemudian dilanjutkan dengan pembahasan yang panjang dan mendalam tentang posisi akal pada manusia. Hal ini dianggap penting dibahas sebab dengan akal manusia mengetahui nama-nama makhluk yang diajarkan oleh Allah sehingga manusia memiliki kapabilitas menegakkan *Khilāfah* dan mengelola bumi.

Selain pada ayat tersebut, Abū Rashtah juga menyelipkan ideologi Hizbut Taḥrīr tentang janji tegaknya *Khilāfah* Islamiyyah dengan cara yang halus. Salah satunya saat menjelaskan tafsir QS. Al-Baqarah: 105.^{Rashtah} Dalam lanjutan penafsiran ayat ini, Abū Rashtah menjelaskan bahwa *Khilāfah* Islamiyyah yang telah dijanjikan oleh Allah akan segera tegak Kembali di muka bumi. Saat *Khilāfah* Islamiyyah tegak, kaum Yahudi yang biadab dan telah sangat lama menjajah Palestina akan segera mendapat balasan yang kejam dari Allah SWT. Abū Rashtah bahkan juga menggunakan redaksi reportase yang mengajak pembaca bersama-sama menyaksikan bagaimana nasib kaum Yahudi yang saat nanti mendapat azab dari Allah setelah tegaknya sistem *Khilāfah* Islamiyyah.

Contoh penafsiran lainnya yang secara halus mengajak pembaca ikut berjuang menegakkan *Khilāfah* Islamiyyah terdapat pada tafsir ayat ke-186 dari surah al-Baqarah.^{Rashtah} Setelah menjelaskan kandungan ayat secara global tentang seruan Allah kepada manusia untuk berdoa, Abū Rashtah menjelaskan sabab nuzul ayat tersebut berdasarkan kitab tafsir *mu'tabar*. Ia juga menyertakan beberapa ayat al-Qur'an yang kandungannya senada dengan ayat tersebut. Kemudian, ia mengambil tema inti ayat tersebut, yakni tentang doa dan membahas faidahnya secara luas dan dalam.

Pada penjelasan faidah doa yang ketiga, Abū Rashtah menyisipkan ajakan kepada para pembaca untuk ikut serta menegakkan *Khilāfah* Islamiyyah. Ia berkata bahwa siapapun yang menginginkan *Khilāfah* Islamiyyah kembali tegak di muka bumi, maka ia tidak cukup hanya berdoa, melainkan ia juga harus ikut berusaha bersama para pejuang lain yang berjuang menegakkan *Khilāfah*. Kemudian usaha tersebut harus selalu disertai doa agar Allah segera merealisasikan janji kembalinya *Khilāfah* Islamiyyah.

Dalam karyanya yang lain, yakni kitab *Ajhizat Dawlat al-Khilāfah*, Abū Rashtah menjelaskan interpretasi dari QS. Al-Māidah: 48 sebagai landasan normative dari ideologi *Khilāfah* yang diusung Hizbut Taḥrīr. Ia menyatakan bahwa lafal *fahkum* dalam ayat ini menggunakan bentuk *fi'il amar* yang mengisyaratkan bahwa perintah ini tidak boleh ditunda. Menurut Abū Rashtah, perintah untuk memutuskan perkara berdasarkan hukum Allah hanya bisa dilaksanakan seorang hakim, yakni *khalīfah* yang memimpin menggunakan sistem *Khilāfah*. Rashtah, *Ajhizat Dawlat al-Khilafah*.

2. PENGECAMAN TERHADAP UMAT AGAMA LAIN

Produk penafsiran seseorang tidak bisa terlepas dari beberapa komponen yang mewarnainya, salah satunya adalah kondisi realitas mufassir. (Masyhuri 2018, 473) Hal ini juga dapat dilihat dalam penafsiran Abū Rashtah yang berasal dari Hizb al-Tahrīr dan sejak kecil telah akrab dengan penjajahan Israel terhadap tanah kelahirannya, Palestina. Pada awalnya, Hizb al-Tahrīr (Partai Pembebasan) adalah partai yang didirikan dengan semangat nasionalisme Palestina. Para anggota Hizb al-Tahrīr ingin merebut kembali kemerdekaan Palestina dari Yahudi Israel. Demi merekrut massa dan meningkatkan kekuatan diplomatis, mereka kemudian memperluas tujuan pergerakan mereka yakni mendirikan negara Islam dengan system Khilafah dan menjadikan beberapa ayat Alquran sebagai landasan normatif. Tujuan awal dibentuknya Hizb al-Tahrīr ini dapat dilihat dari salah satu di antara sekian klaim mereka, bahwa Khilafah adalah satu-satunya jalan untuk membebaskan Palestina dari penjajahan zionis Israel. (Lufaefi 2019, 7)

Tujuan awal didirikannya Hizb al-Tahrīr di kemudian hari tetap meninggalkan bias yang mempengaruhi baik pemikiran maupun tulisan para tokohnya. Salah satu karya yang terbias tujuan awal Hizb al-Tahrīr ini adalah kitab karangan Abū Rashtah. Dalam beberapa tempat pada tafsirnya, dapat ditemukan aroma kebencian yang sangat jelas terhadap Yahudi yang telah menjajah Palestina. Ia kemudian menghadirkan Khilafah sebagai solusi penjajahan Yahudi Israel atas Palestina dalam penafsiran beberapa ayat. Hal ini juga didukung oleh kandungan surah al-Baqarah yang banyak menjelaskan tentang kaum nabi Musa, asal usul bangsa Yahudi. Setiap kali Abū Rashtah menyinggung atau membahas tentang Yahudi, ia menggunakan bahasa yang berbeda dengan para mufassir lain. Bahasa yang digunakannya lebih terlihat emosional daripada saat mufassir lain menjelaskan tentang kaum Yahudi.

Contohnya tampak jelas saat Abū Rashtah menafsirkan QS. Al-Baqarah: 104-105. Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah. Pada akhir penafsirannya, ia menjelaskan tentang tabiat kaum Yahudi secara luas dan disertai dengan ayat-ayat al-Qur'an lain yang juga membahas perilaku kaum Yahudi. Ia menjelaskan bahwa Allah telah memberitahu umat nabi Muhammad tentang sifat-sifat Yahudi agar timbul rasa waspada saat harus berinteraksi dengan mereka.

Dalam pemaparannya tentang tabiat-tabiati Yahudi, pertama-tama ia menjelaskan bahwa relasi kaum Yahudi dengan penciptanya adalah hubungan kekufuran. Ia menyertakan ayat-ayat lain yang mendukung pendapatnya tentang hal ini. Kedua, ia menjelaskan relasi kaum Yahudi terhadap agamanya. Ia menyatakan bahwa kaum yahudi telah menyelewengkan kitab suci mereka, yakni Taurat dan menjadi umat yang munafik. Selanjutnya, ia menjelaskan relasi kaum yahudi kepada nabi mereka.

Penjelasannya dilanjutkan dengan bagaimana sikap kaum yahudi terhadap perjanjian yang mereka buat. Kelima, Abū Rashtah menjelaskan bahwa kaum Yahudi tidak segan melanggar perintah Allah.

Ia kemudian melanjutkan dengan penjelasannya mengenai hubungan mereka dengan sesama manusia. Mereka saling mengganggu dan berbuat salah satu sama lain. Mereka juga tidak segan mengubah hukum Allah sesuai kemauan mereka jika itu berhubungan dengan kekuasaan atau tahta seperti yang dapat dilihat pada poin ketujuh penjelasan Abū Rashtah. Ia juga memaparkan bahwa kaum Yahudi selalu mengadu domba manusia dan menghasud mereka agar menjauhi hukum Allah. Seluruh penjelasannya tentang kaum Yahudi menggunakan bahasa kebencian yang sangat jelas dan dilengkapi dengan ayat-ayat al-Qur'an sebagai penguat dari pendapatnya.

Pada penjelasan tentang tabiat kaum Yahudi yang kesepuluh, ia menjelaskan bahwa kaum Yahudi tidak dapat berdiri sendiri. Mereka harus menjadi benalu dan mencari 'inang' berupa negara atau komunitas lain untuk tetap bertahan dan berkuasa. Ia memberi contoh Yahudi sebelum datangnya Islam yang menjadikan kekuasaan Persia atau Romawi sebagai 'inang' agar mereka dapat tetap hidup.

Setelah Islam datang, kaum Yahudi kemudian hidup dalam kehinaan, kemiskinan dan murka Allah. Hingga akhirnya mereka dapat kembali menjadi benalu bagi negara-negara kafir setelah runtuhnya kekuasaan Islam (*al-Daulah al-Khilāfah*). Pada akhir pemaparannya, Abū Rashtah tidak dapat menyembunyikan kebenciannya terhadap kaum Yahudi. Ia mencontohkan penjajahan Yahudi terhadap Palestina, tanah kelahirannya yang menurutnya akan segera dibalas dengan azab yang kejam oleh Allah dalam waktu yang dekat, sedekat janji Allah tentang tegaknya *Khilāfah* Islamiyyah kembali di muka bumi. ^(Rashtah 2015). Dari penjelasan ini, dapat dipahami bahwa menurut Abū Rashtah sistem *Khilāfah* dapat menghapuskan penjajahan dan mengantarkan Palestina menuju kedamaian dengan kaum Yahudi yang akan segera diberikan azab yang kejam oleh Allah.

3. AJAKAN BERPOLITIK MELALUI JALUR *KHILĀFAH*

Salah satu hal yang menjadikan tafsir karangan Abū Rashtah berbeda dari kitab-kitab tafsir lain adalah adanya pembahasan khusus tentang kesadaran berpolitik yang diletakkan setelah penafsiran ayat ke-105 dari surah al-Baqarah. ^(Rashtah 2015). Pembahasan ini menjadi unik sebab al-Qur'an tidak pernah secara spesifik menentukan sistem politik atau pemerintahan seperti apa yang harus dijalankan umat Islam. al-Qur'an hanya mengajarkan nilai-nilai universal yang harus diterapkan pemimpin untuk mewujudkan pemerintahan adil dan Makmur. Tujuan disisipkannya kesadaran

berpolitik dalam penafsiran Abū Rashtah adalah untuk menguatkan pondasi system Khilafah dengan mengajak para pembaca berhati-hati terhadap tipu daya nonmuslim.

Pada awal penjelasannya tentang kesadaran berpolitik, Abū Rashtah mengajak pembaca untuk mengingat kembali sifat-sifat buruk kaum Yahudi yang telah disebutkan Allah pada beberapa ayat di awal surah al-Baqarah. Hal ini bertujuan untuk merefleksikan tabiat mereka dengan keadaan lokal maupun internasional saat ini. Selanjutnya, Abū Rashtah juga mengingatkan pembaca untuk mengulas kembali bagaimana perjuangan Nabi dan para sahabat di Makkah. Ia mengajak untuk mengingat saat-saat Nabi berjuang menghadapi konflik politik, intelektual bahkan konflik fisik dengan para kafir Makkah secara umum, maupun para Yahudi Madinah setelah didirikannya negara Islam oleh Nabi.

Ia kemudian menunjukkan konflik politik yang terjadi pada periode Makkah dalam dua garis besar:

1. Ayat-ayat yang diturunkan di Makkah sebelum Nabi hijrah memiliki kandungan tentang akidah islamiyyah dengan tujuan menganggis kaum kafir dari kegelapan menuju agama Islam.^(Rashtah 2015) Selain itu, ayat-ayat makkiyah juga menjelaskan rusaknya akidah kaum kafir serta mengandung perjuangan politik dengan cara memaparkan tipu daya kaum kafir yang dengki terhadap orang Islam. Inti dari kesadaran berpolitik yang dijelaskan oleh Abū Rashtah ada pada beberapa ayat yang menyebutkan secara jelas dan gamblang sifat serta tipuan para pembesar kaum kafir. Berikut adalah ayat-ayat yang dimaksud:
 - a. QS. Al-Lahab: 1-5. Surah ini menjelaskan tentang Abū Lahab yang telah mendapat jaminan neraka dari Allah sebab merintangi dakwah Nabi.
 - b. QS. Al-Muddaththir: 11-25. Ayat ini menjelaskan pemuka kaum kafir Quraisy, Walid bin Mughiroh yang telah mengetahui kebenaran al-Qur'an, namun ia tetap memilih untuk mengingkarinya. Abū Rashtah menuliskan percakapan yang terjadi antara Abū Jahal sesaat sebelum Walid bin Mughiroh memutuskan untuk menolak kebenaran al-Qur'an. Saat itu Walid bin Mughiroh mendatangi Nabi, kemudian beliau membacakan ayat Al-Qur'an baginya. Walid bin Mughiroh lalu kagum akan keindahan al-Qur'an dan mulai lunak hatinya, namun sesaat kemudian, datanglah Abū Jahal merayunya untuk kembali meningkari al-Qur'an.
 - c. QS. Al-'Alaq: 15-18. Rangkaian ayat ini juga menceritakan tentang ancaman Allah atas kedurhakaan Abū jahal yang terus menghalangi dakwah Nabi dan QS. Al-Dukhan: 43-49 yang menceritakan tentang *al-Atsim*, yakni Abū Jahal yang menghina kalam Allah. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud *Zaqqum* dalam al-Qur'an adalah bubur dari kurma dan mentega.

- d. QS. Al-Qalam: 10-13. Menurut Abū Rashtah, ayat yang berisi demikian banyak sifat buruk ini menceritakan tentang al-Akhnas bin Syuraiq. Dalam kitab-kitab tafsir lain, para ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud al-Qur'an dalam ayat ini, sebab tidak pernah ada satupun orang yang disifati dengan sifat buruk begitu banyak seperti dalam ayat ini. Nama-nama yang ditengarai sebagai pembahasan dalam ayat ini oleh para ulama adalah al-Walid bin Mughiroh, al-Akhnas bin Syuraiq, Abū Jahl bin Hisyam, dan al-Aswad bin Abd Yaghuts.
 - e. QS. Al-Furqān: 27-29. Menurut Abū Rashtah, ayat ini bercerita tentang Uqbah bin Abi Mu'it yang menghadiri majelis Nabi namun kemudian dihina oleh Ubay bin Khalaf.
2. Menurut Abū Rashtah, ayat-ayat di atas mengandung makna betapa pentingnya kesadaran berpolitik dengan mengetahui tabiat serta tipu daya para pembesar kaum kafir yang memusuhi Islam untuk mengokohkan dakwah Islam.
 3. Saat Islam sudah berkuasa di Madinah, para kafir musuh Islam semakin memiliki kesadaran politik. Maka ayat-ayat yang turun berisi tentang aqidah Islam dan aqidah orang-orang kafir.^{Rashtah}. Dalam pembahasan tentang akidah ini, kaum kafir Quraisy disamakan dengan para ahli kitab yakni Yahudi dan Nasrani. Selain itu, ayat-ayat al-Qur'an yang turun juga meluas pada pembahasan konflik politik regional maupun internasional sehingga cakupannya juga meliputi kaum munafik, Yahudi, Nasrani, Romawi, Persia, serta konflik dan perjuangan fisik melalui jihad dan dakwah di jalan Allah untuk menyebarkan Islam.

E. KRITIK TERHADAP PENAFSIRAN ABŪ RASHTAH

Jika diperhatikan, Abū Rashtah cenderung memaksakan penafsiran beberapa ayat untuk menopang ideologi *Khilāfah*. Hal ini dapat dilihat saat ia menafsirkan QS. Al-Baqarah: 30 sebagai pertanda dari al-Qur'an bahwa Nabi Adam telah disiapkan oleh Allah untuk menjalankan sistem *Khilāfah* di bumi. Kebanyakan mufassir berpendapat bahwa ayat ini tidak berkaitan dengan politik maupun pemerintahan, melainkan berkenaan dengan tugas manusia sebagai pemelihara bumi. Ibnu Asyur memaknai *khalīfah* dalam ayat ini adalah pelaksana kehendak Allah di muka bumi sebagai pengelola, pemelihara dan pembimbing keluarganya dalam menjalankan syariat Allah. (Ibnu 'Asyur 1984, 399)

Mufassir lain seperti al-Qurṭūbi menafsirkan bahwa konteks pemimpin dalam ayat ini adalah pemimpin pemerintahan, namun ia tidak menyatakan bahwa al-Qur'an mengharuskan umat Islam menggunakan sistem *Khilāfah*. Menurutnya, ayat ini hanyalah dasar dari al-Qur'an mengenai kewajiban mengangkat seorang imam atau

pemimpin.(al-Qurthubi 2006) Pemaksaan yang dilakukan oleh Abū Rashtah juga dapat dilihat ketika dalam kitabnya yang lain ia menafsirkan QS. Al-Maidah: 48 sebagai dasar kewajiban menerapkan *Khilāfah*. Penafsiran ini termasuk kategori *jumping to conclusion* yang tidak ditemui dalam kitab-kitab tafsir lainnya.

Selain melakukan pemaksaan penafsiran, Abū Rashtah juga cenderung menafikan perbedaan pendapat dari para mufassir. Ia hanya mengambil satu pendapat yang menurutnya benar kendati menurut pendapat mufassir lain pendapat itu lemah. Contohnya dapat dilihat Ketika Abū Rashtah menjelaskan poin keempat Kesadaran Berpolitik. ia berpendapat bahwa sifat dan perbuatan al-Akhnas bin Syuraiq adalah sabab nuzul dari QS. Al-Qalam: 10-13 tanpa menjelaskan bagaimana kerusakan dan kehinaan yang diperbuatnya.Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah. Sementara itu, mufassir lain yang juga menggunakan metode Ijmaly seperti Ali al-ShAbūni menjelaskan secara rinci bagaimana riwayat lengkap yang lebih kuat bahwa yang dimaksud ayat tersebut adalah al-Walid bin Mughiroh.(Muhammad Ali al-Shabuni 2014, 1375)

Di samping itu, hal lain yang membedakan kitab karangan Abū Rashtah dengan mufassir lainnya adalah pada metode tafsir yang digunakan. Pada umumnya, para mufassir terlebih dahulu menafsirkan al-Qur'an dengan ayat-ayat al-Qur'an lain yang kandungannya sama. Metode ini adalah metode yang paling kuat keabsahannya menurut Khalid bin Utsman al-Sabt.(Khalid bin Utsman al-Sabt 2012, 109) Namun, Abū Rashtah dalam metodenya justru menjadikan analisis kebahasaan sebagai penafsir pertama bagi al-Qur'an.Rashtah, al-Taysir fi Ushul al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah. Ia bahkan juga memberikan porsi besar untuk pembahasan bahasa Arab dengan menuliskan satu bab khusus yang meliputi penjelasan *haqiqah, majāz, ishtiqāq, ta'rīb* dan pentingnya bahasa Arab sebelum penjelasan metodologi tafsirnya.(^{Rashtah 2015}).

Setelah analisis linguistik, ia berpendapat bahwa al-Qur'an seharusnya ditafsirkan menggunakan akal.(^{Rashtah 2015}). Hal ini adalah perbedaan yang sangat mencolok jika dibandingkan dengan rumusan metode tafsir yang digagas para ulama pada umumnya yang selalu mengedepankan al-Qur'an, sunnah Nabi, qaul sahabat, tabi'in dalam menafsirkan Al-Qur'an.(Khalid bin Utsman al-Sabt 2012)

F. KESIMPULAN

Dalam menafsirkan Alquran, Abū Rashtah meletakkan analisis linguistik pada posisi penafsir utama al-Qur'an. Selanjutnya, ia menggunakan akal sebagai penafsir kedua setelah analisis linguistic. Posisi ketiga ia isi dengan telaah terhadap ayat-ayat muhkam dan mutasyabih. Metode keempat yang dipakai adalah dengan memperhatikan munasabah ayat. Kemudian, telaah riwayat menjadi langkah terakhir menafsirkan al-

Qur'an dalam metode yang dirumuskannya. Metodologi yang dipakai oleh Abū Rashtah memiliki perbedaan yang mencolok dari para mufassir pada umumnya. Ia meletakkan analisis linguistik sebagai penafsir pertama dari al-Qur'an. Ia melewati al-Qur'an, sunnah Nabi, qaul sahabat dan tabi'in yang biasanya dijadikan penafsir utama oleh para mufassir. Ia juga menjadikan akal sebagai penafsir kedua al-Qur'an setelah analisis linguistik.

Dengan metodologi yang dirumuskan, Abū Rashtah kemudian menafsirkan surah al-Baqarah. Dalam kitabnya, terdapat beberapa pembahasan yang menonjol dan tidak mempunyai kesamaan dengan mayoritas kitab tafsir. Pertama, persuasi penegakan system Khilafah, pengecaman terhadap umat agama lain khususnya Yahudi dan ajakan berpolitik melalui system Khilafah. Berdasarkan tiga pembahasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa kitab *al-Taysir fi Ulum al-Tafsir: Tafsir al-Baqarah* adalah kitab tafsir yang terpengaruh ideologi *Khilāfah* Hizbut Tahrīr.

G. DAFTAR RUJUKAN

- Akbar, Idil. 2018. "Khilafah Islamiyah: Antara Konsep Dan Realitas Kenegaraan (Republik Islam Iran Dan Kerajaan Islam Arab Saudi)." *Journal of Government and Civil Society* 1 (1): 95–109.
- Al-Amin, Ainur Rofiq. 2015. *Proyek Khilafah HTI: Perspektif Kritis*. Yogyakarta: LKiS.
- Al-Maududi, Abu al-A'la. 1978. *Al-Khilafah Wa Al-Mulk*. Kuwait: Dar al-Qolam.
- Al-Mawardi. n.d. *Al-Ahkam as-Sulthaniyyah Wa Al-Wilayah Ad-Diniyyah*. Beirut: Dar al-Kotob al-Islami.
- al-Qurthubi. 2006. *Al-Jami' Li Ahkam Al-Qur'an Juz 1*. Beirut: ar-Risalah.
- Bilhaq, M. Agus Muhtadi. 2018. "Penafsiran Kontekstualis Perihal Kepemimpinan Non-Muslim Dalam Perspektif Alquran Dan Hadis." *NALAR: Jurnal Peradaban Dan Pemikiran Islam*. <https://doi.org/10.23971/njppi.v2i2.948>.
- CNN Indonesia. 2019. "Kemenag Rombak 155 Buku Agama, Termasuk Soal Khilafah." 2019.
- Fadil, Marjan, and Muhammad Ainun Najib. 2018. "DIMENSI KONTEKSTUAL DALAM TAFSIR HIZBUT TAHRIR INDONESIA." *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits*. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v12i1.2923>.

- Fawaid, Ahmad. 2019. “Kontra Narasi Ekstremisme Terhadap Tafsir Ayat-Ayat Qitāl Dalam Tafsīr Al Jalalayn Karya Jalal Al Din Al Maḥalli Dan Jalal Al Din Al Suyuṭi: Kajian Atas Pemahaman Kiai Pesantren Di Daerah Tapal Kuda Jawa Timur.” UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Hakim, Azrul. 2011. “KONSEP PEMERINTAHAN DALAM ISLAM (Studi Terhadap Pemerintahan Khilafah Menurut Ali Abdur Raziq).” Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau.
- Hosen, Nadirsyah. 2019a. *Islam Yes, Khilafah No! Jilid 1*. Yogyakarta: SUKA Press.
- . 2019b. *Islam Yes, Khilafah No! Jilid 2*. Yogyakarta: SUKA Press.
- Husain Thabathabai. 1997a. *Tafsir Al-Mizan Juz VIII*. Beirut: Muassasah al-Alami.
- . 1997b. *Tafsir Al-Mizan Juz XIV*. Beirut: Muassasah al-Alami.
- . 1997c. *Tafsir Al-Mizan Juz XIX*. Beirut: Muassasah al-Alami.
- . 1997d. *Tafsir Al-Mizan Juz XVIII*. Beirut: Muassasah al-Alami.
- Ibnu 'Asyur. 1984. *Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir Juz 1*. Tunisia: Dar al-Tunisia.
- Ibnu Kathir. 2017a. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim Juz II*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- . 2017b. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim Juz IV*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ibnu Katsir. 2017a. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim Juz 1*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- . 2017b. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adhim Juz 4*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Ibnu Taimiyah. 1999. *Tafsir Al-Kabir Juz V*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Islah Gusmian. 2013. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS.
- Khalid bin Utsman al-Sabt. 2012. *Qawaid Al-Tafsir Jam'an Wa Dirasatan*. Beirut: Dar Ibn 'Affan.
- Labib, Rokhmat S. 2013. *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie*. I. Bogor: Al-Azhar Publishing.
- Lufaefi. 2019. “Jumping Conclusion Tafsir: Penyimpangan Ayat-Ayat Khilafah HTI Dalam Kitab Daulah Islamiyyah.” *Sangkep: Jurnal Kajian Sosial Keagamaan* 2.
- Masyhuri, Ahmad Ari. 2018. “Tafsir Sosial Dalam Prespektif Al Qur'an.” *TAJIDID: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Kemanusiaan* 2 (2): 468–82.

- “Mengenal Syaikh Atha Abu Ar-Rasythah, Amir Hizbut Tahrir Saat Ini.” 2017. Tsaqofah ID. 2017.
- Muhammad Ali al-Shabuni. 2014. *Shofwah Al-Tafasir Juz 3*. Beirut: al-Maktab al-’Ashriyyah.
- Muhammad Fu’ad Abdul Baqi. 1994. *Al-Mu’jam Al-Mufahras Li Alfaz Al-Qur’an Al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Mustaqim, Abdul. 2012. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS.
- Musthafa al-Maraghi. 2010. *Tafsir Al-Maraghi Juz 1*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.
- Naveed, Irfan Abu. 2018. “Meluruskan Penyimpangan Pemaknaan Istilah Khalifah & Khilafah [Koreksi Atas Tuduhan].” 2018.
- “Profile of Ameer of Hizb Ut-Tahrir.” 2016. Hizb Ut-Tahrir Australia. 2016.
- Rahim, Abd. 2012. “Khalifah Dan Khilafah Menurut Alquran.” *HUNAFa: Jurnal Studi Islamika* 9.
- Rasytah, Atha’ bin Khalil Abu. 2005. *Ajhzat Dawlat Al-Khilafah*. Beirut: Dar al-Ummah.
- . 2015. *Al-Taysir Fi Ushul Al-Tafsir: Tafsir Al-Baqarah*. Beirut: Dar al-Ummah.
- Schleifer, Abdallah. 2015. “The Muslim 500: The World’s 500 Most Influential Muslims.” *Amman: The Royal Islamic Strategic Studies Centre*.
- “Sheikh Ata Abu Rashta Ameer of Hizb Ut-Tahrir.” n.d. Hizb Ut-Tahrir Britain.
- Shihab, Muhammad Quraish. 2019. *Wasathiyah: Wawasan Islam Tentang Moderasi Beragama*. Jakarta: Lentera Hati.
- . 2020. *Khilafah: Peran Manusia Di Bumi*. Jakarta: Lentera Hati.
- Taqiyuddin an-Nabhani. 2003. *Al-Syakhsiyyah Al-Islamiyyah Juz 2*. Beirut: Dar al-Ummah.
- Zuhaili, Wahbah. 2007. *Al-Fiqh Al-Islami Wa Adillatuh Juz VIII*. Syiria: Dar al-Fikr.