

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

2.1. Komunikasi dalam Tinjauan Teoritis

2.1.1. Konsep Dasar Komunikasi

Komunikasi dapat diasosiasikan dalam bentuk komunitas (Holland, 2016, hal. 2–6) yang di dalamnya terdapat dialog antar individu sebagai bentuk komunikasi yakni seperti diskusi, dialog kehidupan sehari-hari, karya sosial bersama, maupun dialog pengalaman beragama (Hakis, 2015, hal. 111). Bentuk komunikasi seperti ini tidak hanya digunakan untuk mengurangi ketegangan, tetapi juga membantu untuk melibatkan masyarakat agar saling menghormati, toleransi, dan memahami satu sama lain (Ramli & Awang, 2015, hal. 30).

Hal tersebut sejalan dengan teori komunikasi, menurut Gode yang dikutip Santoso & Setiansah, (2010, hal. 5), bahwa komunikasi merupakan “proses untuk membuat sama” dua atau beberapa orang dari monopoli satu atau beberapa orang. atau dapat disebut pula sebagai proses sosial karena selalu melibatkan manusia untuk berinteraksi (Rohim, 2009, hal. 12). Interaksi tersebut terjadi antar individu dengan menggunakan sistem lambang-lambang linguistik, baik berupa lambang bahasa verbal maupun non verbal (Wahyuni, 2017, hal. 95). Frank Dance mengartikan bahwa proses komunikasi tersebut menghubungkan semua bagian-bagian yang terputus (Ridlwani, 2011, hal. 34). Sehingga menjadi suatu sistem interaksi dan hendak meraih tujuan tertentu (Suranto, 2010, hal. 11–12).

Komunikasi pada dasarnya merupakan suatu proses penyampaian informasi (2017, hal. 67), yaitu proses transaksi pesan (Suranto, 2010). Norman, (2018, hal. 6) dalam presentasinya menampilkan bahwa komunikasi digunakan untuk menyampaikan pesan atau informasi yang dilakukan manusia untuk saling berbagi hingga terjadi pengertian bahkan dapat mengubah tingkah laku orang lain. Keadaan saling pengertian tersebut, dipengaruhi akan adanya gagasan atau ide yang disampaikan. Pemahaman ini menempatkan setidaknya tiga unsur komunikasi yaitu pengirim, pesan, dan penerima pesan pada posisi yang seimbang (Normina, 2017, hal. 68)

Dikemukakan dalam Suranto, (2010, hal. 5–8), bahwa unsur komunikasi terdiri dari pembawa pesan atau komunikator yaitu sumber informasi (*source*), pesan (*message*), komunikan atau penerima informasi (*receiver*), saluran atau media (*channel*), umpan balik (*feedback/respons*), dan gangguan/hambatan (*barrier*). Norman, (2018, hal. 7) kemudian mengumpulkan unsur-unsur komunikasi ini sebagai aspek dari komunikasi yang efektif. Ia dan Normina, (2017, hal. 63) berpendapat sama bahwa dalam proses komunikasi terdapat adanya tujuan yang hendak dicapai. Disisi lain, Mulyana & Rakhmat, (2010, hal. 14–15) mengemukakan bahwa komunikasi terdiri dari depalan unsur. Dua lainnya yaitu adanya penyandian (*encoding*) oleh pembawa informasi, dan penyandian balik (*decoding*) oleh penerima pesan sehingga informasi dapat bermakna.

Terkait pengetahuan mengenai unsur komunikasi ini, Muchith, (2015, hal. 167) berpendapat bahwa,

Unsur komunikasi terkadang hanya dipahami sebagai sarana berhubungan satu dengan lainnya. Pemahaman seperti ini hanya membawa konsekuensi bahwa komunikasi itu hanya sebatas keterampilan berbicara dengan orang lain padahal ia memiliki ruang lingkup yang luas.

Dari unsur komunikasi tersebut, Rohim (2009, hal. 14–16) mengelompokkan tiga model komunikasi yaitu, (1) Model komunikasi linier atau searah terdiri atas sumber, pesan, dan penerima; (2) Model komunikasi interaksional yang menekankan pada komunikasi dua arah dari pengirim kepada penerima. Elemen penting dalam model ini ialah adanya umpan balik; dan (3) Model transaksional berupa proses pengiriman dan penerimaan pesan yang berlangsung secara terus menerus.

Model komunikasi sebagaimana diketahui dalam terminologi ilmu komunikasi, paling tidak ada 4 macam, yaitu : (1) Komunikasi interpersonal atau antarpribadi yaitu komunikasi yang memungkinkan setiap peserta menangkap reaksi peserta lainnya secara langsung; (2) Komunikasi intrapersonal seperti proses berpikir untuk memecahkan masalah pribadi; (3) Komunikasi kelompok seperti diskusi, seminar, dsb; dan (4) Komunikasi massa yaitu yang melibatkan media massa seperti buku, televisi, koran dsb (Slamet, 1986, hal. 8; Suranto,

2010, hal. 13). Rohim, (2009) menambahkan dua model komunikasi lainnya yaitu komunikasi publik, yaitu dengan khalayak banyak; dan komunikasi organisasi, yaitu komunikasi antarmanusia dalam bingkai organisasi.

Cara komunikasi tersebut dapat berupa tatap muka, verbal, dan non-verbal, dan atau menggunakan media (Suranto, 2010, hal. 13). Berjalannya komunikasi dapat bersifat: (1) dinamik, terus berlangsung dan berubah-ubah; (2) interaktif, terjadi situasi timbal balik antara sumber dan penerima; (3) tak dapat dibalik (*irreversible*), yakni tidak dapat menarik kembali pesan yang terlanjur disampaikan; dan (4) berlangsung dalam konteks fisik dan konteks sosial (Mulyana & Rakhmat, 2010, hal. 16–17).

2.1.2. Komunikasi Dalam Islam

Alquran menyebut komunikasi sebagai salah satu fitrah manusia (Rakhmat, n.d.) dan merupakan kebutuhan dasar hidup manusia. Komunikasi bertujuan agar manusia saling mengenal dan mengamalkan takwa, serta menebarkan semangat kedamaian dan kenyamanan yang berefek dunia akhirat (Hefni, 2015, hal. 60–75). Ubaidillah mengemukakan bahwa komunikasi yang dimaksud yakni komunikasi yang islami, yaitu komunikasi yang berlandaskan *akhlaq al-karīmah* (Ubaidillah, 2016, hal. 32). Komunikasi islami merupakan suatu proses penyampaian pesan atau informasi dari komunikator kepada komunikan dengan menggunakan prinsip dan kaidah komunikasi yang terdapat dalam Alquran dan Hadis (Aghniatunnisa, Purnama, & Putra, 2015, hal. 4209).

Tujuan komunikasi yaitu untuk menyelesaikan tugas-tugas yang penting bagi kebutuhan kita dan berhubungan berhubungan dengan orang lain. (Ubaidillah, 2016, hal. 53). Kebutuhan-kebutuhan tersebut tidak akan terselesaikan bila tidak dihubungkan atau dikomunikasikan. Dalam perspektif Islam, komunikasi dapat terwujud antara Allah dengan Nabi saw. atau manusia melalui perantara malaikat. Komunikasi secara vertikal (hubungan manusia dengan Allah) dapat terwujud melalui perantara do'a, sholat dan ibadah lainnya. Komunikasi secara horizontal terhadap sesama manusia dapat terwujud melalui penekanan hubungan sosial yang disebut muamalah, yang tercermin dalam semua aspek kehidupan manusia, seperti sosial, budaya, politik, ekonomi, seni, dsb. (Islami, 2013, hal. 65).

Di antara ayat terkait komunikasi berbunyi, “*Yang Maha Kasih. Mengajarkan Alquran. Mencipta insan. Mengajarkannya Al-Bayān*” (Q.S. *al-Rahmān*, 1-4). Al-Syaukani dalam *Tafsīr Fath al-Qadīr* mengartikan *al-bayān* sebagai kemampuan berkomunikasi. Ayat-ayat terkait komunikasi dalam Alquran selain tentang *bayān* yaitu tentang *hiwār dan jidāl, tablīg, tazkīr, busyrā, inzār, ta’āruf, dan tawāṣi* (Hefni, 2015, hal. 42). Uslub-uslub etika komunikasi mencakup etika komunikasi secara vertikal dan horizontal yang pada dasarnya bercorak *targīb, tarhīb, mau’izah*, dan *bi al-ḥikmah* (Ikrar, 2012, hal. 147).

Istilah-istilah komunikasi dalam Alquran di antaranya lafaz *qawl, kalām, nuṭq, nabā, khabar, hiwār, jidāl, bayān, tazkīr, tabsyīr, inzār, tahriḍ, wa’d, da’wah, ta’āruf, tawāṣi, tablīg, dan irsyād* (Hefni, 2015, hal. 78). Kata “*da’wah*” dikatakan sebagai bentuk komunikasi, yang memiliki cara dan tujuan yang bersifat khas (Islami, 2013, hal. 65) yaitu mengajak manusia kepada kesaksian bahwa tidak ada Tuhan kecuali Allah yang Esa, dan tidak ada serikat bagi-Nya (Farizi, 2018, hal. 224). Metode *da’wah* atau operasionalisasinya yaitu, *da’wah bi al-yad* (dengan tangan/kekuasaan/kemampuan); *da’wah bi al-lisān*, yaitu untuk menyampaikan risalah Islam baik dengan metode ceramah, khutbah, diskusi, *mujādalah* (dialog interaktif), nasihat, dsb; dan, *da’wah bi al-qalb* dapat berbentuk perilaku (keadaan), yaitu dengan memberikan teladan yang baik (Ikawati, 2012, hal. 122–125).

Kata “*al-qawl*” dalam konteks perintah (*amr*), dapat disimpulkan sebagai enam prinsip komunikasi: *qawlan sadidan* (Q.S. 4:9 dan Q.S. 33:70), *qawlan balīgan* (Q.S. 4:63), *qawlan maysūran* (Q.S. 17:28) *qawlan layyinan* (Q.S. 20:44) *qawlan karīman* (Q.S. 17:23), dan *qawlan ma’rūfan* (Q.S. 4:5) (Jufri, 2015, hal. 157). Keenam kata *qawlan* ini dipahami Ubaidillah, sebagai jenis gaya bicara atau pembicaraan. Dalam konteks lainnya, kata *qawlan* dikategorikan sebagai kaidah, prinsip, atau etika komunikasi (Ubaidillah, 2016, hal. 53). Prinsip atau kaidah komunikasi ini dapat digunakan sebagai pedoman bagi komunikator selain untuk mencapai tujuan, juga menjadikan komunikasi tidak hanya bersifat informatif melainkan juga bersifat persuasif (Muttaqien, 2014). Sebagaimana yang dilakukan Agnia ketika merawat dan melayani

pasiennya (Aghniatunnisa et al., 2015, hal. 4214) maupun Khatibah sebagai pustakawan (Khatibah, 2016).

Komunikasi efektif memerlukan kemahiran berkata-kata agar dapat menyampaikan pesan dengan jelas kepada penerima. Hal itu dapat terpenuhi jika terjadi dua hal yakni apabila komunikator menyesuaikan pembicaraannya dengan sifat-sifat khalayak yang dihadapinya dan menyentuh pada hati dan pikirannya sekaligus (Ikawati, 2012, hal. 120). Jenis pesan yang disampaikan berupa pesan verbal dengan istilah yang mewakili yaitu *lafz*, *qawl*, dan *kalimat*. Disamping itu, istilah *nabā* dan *khobar* menunjukkan kekuatan pesan. Metode menyampaikan pesan terkandung dalam istilah *hiwār*, *jidāl*, *bayān*, *tazkīr*, *tabsyīr*, *inzār*, *tabsyīr*, *tahriḍ*, *wa'ad*, *da'wah*, *ta'aruf*, *tawāsi*, *tablīg*, dan *irsyād* (Hefni, 2015, hal. 79–110). Istilah *jidāl* dalam Q.S. *al-Ankabūt* [29]: 46 secara khusus berisi Anjuran Alquran untuk menciptakan perdebatan atau diskusi yang dilakukan dengan cara yang bagus, lembut, dan mengedepankan wacana yang baik (Farizi, 2018, hal. 221).

Terdapat empat macam fungsi komunikasi yakni komunikasi sosial, komunikasi ekspresif, komunikasi ritual, serta komunikasi instrumental (Ubaidillah, 2016, hal. 53). Fungsi-fungsi komunikasi Islam dalam (Hefni, 2015, hal. 155) meliputi fungsi informasi di ambil dari istilah *nabā* dan *khobar*; Fungsi meyakinkan di ambil dari metode *hiwār* dan *jidāl*; Fungsi mengingatkan di ambil dari metode *tazkīr* dan *inzār*; Fungsi memotivasi di peroleh dari metode *tablīg* dan *tabsyīr*; Fungsi sosial diperoleh dari metode *ta'aruf*; Fungsi bimbingan dari metode *irsyād* dan wasiat; Fungsi kepuasan dan spiritual dari *mau'izah* dan nasihat; dan fungsi hiburan dari istilah *idkhāl as-surūr*.

Ditemukan dari dokumentasi Kusnadi, model komunikasi interpersonal dapat ditemukan pada kisah-kisah Nabi Ibrahim a.s. Di antaranya dalam bentuk dialog antara nabi Ibrahim dengan Namrud. Komunikasi intrapersonal dapat dilihat dari ayat yang memerintahkan manusia untuk memperhatikan diri (Q.S. *al-Rūm* [30]:8), memikirkan apa saja yang terdapat di bumi (Q.S. *al-Ra'd*[13]: 3), dsb (Kusnadi, 2014, hal. 282). Menurut Islami, (2013) pola komunikasi Islam terdapat lima macam yaitu,

Tabel Error! No text of specified style in document.2Error! No text of specified style in document..1
Pola Komunikasi Islam

No	Komunikator	Komunikan	Pesan	Media	Efek/Target
1	Allah	Nabi, Rasul dan seluruh umat manusia	syariah Islam	malaikat Jibril	keselamatan manusia
2	Manusia	Allah	permintaan manusia dan pengakuan atas perbuatannya	sholat dan doa/ibadah	terkabulnya doa
3	Nabi dan rasul	seluruh manusia	syariah Islam	masjid, <i>halāqah</i> , Alquran, hadis	pengenalan dan pengamalan syariah
4	Ulama atau pemuka agama	Umum: seluruh umat manusia, Khusus: umat muslim	Alquran, sunah dan ijmak ulama	sekolah, masjid, dsb.	pengenalan dan pengalaman syariah
5	Seluruh anggota masyarakat/ individu muslim	Seluruh anggota masyarakat/ individu muslim	Alquran, sunah dan interpretasi ulama	bahasa lisan, tulisan, buku, media massa, dsb.	nasihat, kritik dan persaudaraan

Sumber: (Islami, 2013, hal. 65)

2.1.3. Pelaksanaan Komunikasi Lintas Agama

Praktik dialog antaragama di antara komunitas multi ras sangat penting terutama dalam memiliki perdamaian dan pemahaman di antara mereka. Dialog antar agama sebagai bentuk komunikasi bukan hanya terbatas kepada diskusi rasional tentang agama termasuk diskusi tentang etika atau teologi agama-agama, namun juga bisa mengambil berbagai macam bentuk, seperti dialog kehidupan sehari-hari, karya sosial bersama, maupun dialog pengalaman beragama (Hakis, 2015, hal. 111). Dialog tidak hanya digunakan untuk mengurangi ketegangan, tetapi juga membantu untuk melibatkan masyarakat agar saling menghormati, toleransi, dan memahami satu sama lain (Ramli & Awang, 2015, hal. 30). Seperti pengalaman Eidsvag, Lindholm, & Sveen, mereka mendeskripsikan bahwa Norwegia (negaranya) pada dasarnya ialah kota yang berbudaya kristen homogen dan menganut kepercayaan monolitik. Namun, semakin banyak imigran yang datang ke kotanya, disitulah multikulturalisme dirasakan dan ia menganggap bahwa dialog antaragama merupakan hal penting yang harus segera dilaksanakan (Eidsvag, Lindholm, & Sveen, 2004).

Ditemukan dari dokumentasi Askari tentang penelitian negara paling Islami, hasilnya menunjukkan bahwa negara-negara Islam tidak se-Islami dalam praktik mereka seperti yang diharapkan; alih-alih nampaknya negara-negara maju cenderung menempati posisi lebih tinggi. Dari 208 negara yang diteliti, Selandia Baru menempati posisi pertama dalam indeks ranking negara paling Islami. Indonesia di posisi ke-140 sedangkan negara dengan sistem Islami paling

atas diduduki Malaysia pada peringkat ke-38. Indeks keislaman ini ditinjau dari banyak aspek seperti indeks keislaman dalam bidang ekonomi, hukum dan pemerintahan, hak asasi manusia dan politik, serta hubungan internasional (Rehman & Askari, 2010, hal. 13–37).

Selandia Baru sebagai negara paling toleran salah satunya dapat ditinjau dari sistem regulasi pemerintah yang diterapkan. Keragaman agama di Selandia Baru berlandaskan hak asasi manusia Internasional dan Undang-Undang Hak Selandia Baru. Selandia Baru tidak meresmikan agama sebagai identitas negara melainkan negara menjunjung tinggi hak untuk beragama, dan anggotanya memiliki hak atas keamanan, kebebasan untuk berekspresi, hak untuk diakui dan diberikan akomodasi, serta pendidikan. Pemerintah dan komunitas agama memiliki tanggung jawab untuk membangun dan memelihara hubungan positif satu sama lain, dan untuk meningkatkan rasa saling menghormati dan saling pengertian (Morris, 2009, hal. 3–6). Di Australia, bentuk komunikasi antar agama diasosiasi dalam bentuk komunitas seperti Asosiasi Muslim Kristen Yahudi (JCMA) dan James Cook University (JCU) *Multifaith Chaplaincy* yang difasilitasi oleh universitas guna memperkenalkan dialog antaragama pada pendidikan tinggi (Holland, 2016, hal. 2–6).

Di Eropa, tepatnya di Leicester, Inggris, praktik dialog antaragama dapat diklasifikasikan ke dalam tiga fase yakni, 1) Pembentukan masyarakat multikultural, yaitu sejak Perang Dunia II yang telah membawa sejumlah besar orang Asia menetap di sana. Larangan dislokasi migran membuat masyarakatnya mulai belajar mengenal satu sama lain untuk mempertahankan harmoni. Pada 1980-an; 2) Awal dialog antaragama melalui pembentukan Kelompok Dialog Kristen-Muslim pada tahun 1986 oleh Yayasan Islam; dan 3) Fase ini muncul setelah peristiwa 9/11 dan 7/7. Pada fase ini, kelompok dialog dan badan antaragama dipisahkan di antara berbagai tingkat masyarakat untuk mengurangi ketegangan akibat konflik agama internal dan eksternal (Ramli & Awang, 2015, hal. 29–30).

Di Afrika, negara sekuler seperti Nigeria nampaknya memiliki keseriusan konflik antaragama dan komunal. Agama dianggap memainkan peran utama, sebagai pihak dalam konflik kekerasan, sebagai pengamat pasif, dan

sebagai pembuat dan pembangun perdamaian aktif. Alih-alih terus memicu konflik atas nama agama, masyarakatnya perlu memahami faktor-faktor mana yang meningkatkan atau menghambat usaha perdamaian. Dialog bersama antara Muslim dan Kristen adalah tantangan penelitian yang mendesak (Omosho, 2015, hal. 147–148). Senada dengan hal tersebut, Kenya memiliki kasus yang sama sehingga ditemukan bahwa konflik agama sebagian besar dimotivasi oleh faktor-faktor seperti tren historis, sosial, ekonomi, budaya, lingkungan, agama dan global (Moywaywa, 2018, hal. 12).

Konflik agama juga terjadi di negara Malaysia, yaitu telah dimulai sejak kemerdekaannya pada tahun 1957. Keharmonisan multi agama di Perak di satu sisi memunculkan bahwa masalah agama yang selalu dibahas yakni konversi agama, penggunaan kalimah Allah, dan pembangunan tempat ibadah. Tantangan dalam memastikan kerukunan beragama seperti kurangnya rasa saling menghormati, penyalahgunaan hak dan kebebasan kelompok minoritas. Ketegangan ini tidak seserius negara-negara lain. Buktinya, dalam kehidupan sehari-hari, masyarakatnya berpegang teguh pada perkataan, "orang Malaysia berasal dari ras yang berbeda dan mempraktikkan agama dan budaya yang berbeda, maka membangun harmoni di negara ini adalah tanggung jawab bersama." (Zulkefli, Endut, Abdullah, & Baharuddin, 2018, hal. 1–7). Keadaan tersebut termasuk dalam Dialog kehidupan, yaitu hidup dalam komunitas yang mirip dan berdekatan. Dialog semacam itu dapat terjadi dalam konteks lingkungan, belajar di universitas, sekolah, dan tempat kerja (Zain, Awang, & Zakaria, 2014, hal. 8).

Sementara itu, tak jauh dari Malaysia, Indonesia memiliki peran positif dalam menyediakan model dialog antaragama untuk mempromosikan praktik Islam moderat melalui delegasi, kursus universitas, dan kolaborasi dengan masyarakat sipil (Singh, 2017, hal. 2). Hal tersebut tentu bukanlah suatu pencapaian yang mudah didapat. Misalnya proses merajut perdamaian antar umat beragama di kota Ambon, Maluku memerlukan komunikasi yang intensif dan efektif mengingat kota ini pernah mengalami betapa tragisnya konflik komunal atas nama agama, padahal sesungguhnya mereka bersaudara. Program

dialogis telah gencar dilakukan, di antaranya pembentukan LAIM (Lembaga Antar Iman Maluku) (Hakis, 2015, hal. 102–104).

Di kota Palopo, komunikasi antar umat beragama berbentuk seminar atau dialog, di dalamnya terdapat diskusi mengenai hal-hal tertentu, seperti bagaimana merajut tali kasih antar sesama, urgensi menyambung tali persaudaraan antar pemeluk agama, dsb. Selain itu, terdapat pula bentuk kerja sama dalam pengamanan, terutama pada hari-hari tertentu khususnya hari raya masing-masing umat beragama (Masmuddin, 2017, hal. 46). Di Jawa Barat, potensi konflik antarumat berbeda agama di Kecamatan Cigugur, Kuningan diidentifikasi cukup kuat. Prasangka sosial yang berkembang terjadi karena adanya persaingan dalam bidang pendidikan, pembangunan sarana peribadatan, berbagai bentuk kegiatan keagamaan, sektor perekonomian, dan dalam bidang pemerintahan tingkat desa. Hal tersebut tidak menimbulkan adanya konflik melainkan menunjukkan adanya kepentingan pribadi. Dalam memahami perbedaan agama, masyarakat Cigugur lebih mengembangkan suatu prinsip perlu adanya sikap *'sepengertian meskipun tidak harus sepemahaman'*. Hal tersebut diwujudkan dengan meningkatkan komunikasi antar kelompok (keagamaan) sehingga penerimaan mereka terhadap nilai dan norma yang disepakati bersama menjadi lebih kokoh dan kerukunan hidup antarumat berbeda agama terwujud (Hernawan, 2010, hal. 71).

Dari uraian di atas, kerukunan beragama dapat dilihat dari komunikasi sehari-hari maupun dialog. Dalam konteks hubungan Muslim-Kristen, ada beberapa masalah dialog antaragama yang dinyatakan dalam Alquran juga Alkitab. Dibutuhkan banyak toleransi bagi mereka yang ingin berdialog serta beberapa persyaratan lain ketika melakukan dialog yaitu, 1) prinsip saling menghargai; 2) Dialog harus melayani kedua belah pihak sebagai forum di mana masing-masing akan dapat belajar dari yang lain; 3) Dialog harus bebas dari kepentingan pribadi agama seperti dakwah atau kristenisasi yang diharapkan meningkatkan kebebasan untuk mengekspresikan pandangan seseorang tanpa rasa takut atau bantuan, serta juga menjamin rasa hormat dan martabat orang yang telah memasuki dialog; 4) Kedua belah pihak harus bekerja bersama dengan menenggelamkan perbedaan yang bisa membawa permusuhan dan

ketidakpercayaan; dan 5) Ketulusan hati, yaitu untuk saling memahami, kerja sama, dan hidup berdampingan secara damai (Ibrahim et al., 2012, hal. 2923).

2.2. Wacana Term *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran

2.2.1. Istilah-istilah yang Sepadan dengan *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran

Islam mempunyai sikap yang unik seperti toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan, dan kejujuran (Munawar-Rachman, 2011, hal. 77). Seluruh sikap itu termuat dalam Alquran (Shihab, 2007a, hal. 347). Secara garis besar, Al-Maududi membagi orang non Muslim dibagi menjadi dua. *Pertama*, golongan yang sangat berjauhan dengan Islam, baik dari sisi peradaban maupun akidahnya, seperti orang-orang penyembah berhala dan orang-orang ateis. *Kedua*, orang-orang yang dekat dengan Islam, seperti *Ahl al-Kitāb*, yang beriman kepada Allah dan hari akhir (Hidayat, 2014, hal. 32).

Selain penggunaan istilah *Ahl al-Kitāb*, Galib, (2017) membagi istilah lain yang menunjuk kepada non Muslim dan berkaitan terhadap *Ahl al-Kitāb* terbagi kepada tiga golongan yaitu (1) istilah-istilah yang sepadan dengan istilah *Ahl al-Kitāb*, (2) term-term yang tidak langsung menunjuk *Ahl al-Kitāb*, dan (3) sifat-sifat keagamaan yang melekat pada mereka seperti *kāfir* dan *musyrik*. Untuk mengenal lebih dalam, agaknya perlu diuraikan setidaknya makna dari penyebutan istilah tersebut di dalam Alquran.

Pertama, Istilah yang senada dengan *Ahl al-Kitāb* di antaranya *al-lazīna ātaynāhum al-kitāb* yang berarti “orang-orang yang kami beri al-Kitab” disebutkan sebanyak 9 kali dipahami bahwa istilah ini menunjukkan penerimaan terhadap kitab Allah, yaitu yang diberikan sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw. Sedang kata *al-lazīna ūtū al-kitāb*, (orang-orang yang diberi kitab), yang ditemukan 18 kali (Shihab, 2007a, hal. 348) menunjukkan makna yang bervariasi seperti sikap mereka yang berpecah belah setelah datangnya Nabi Muhammad saw. (Q.S.Āli Imrān [3]: 19 dan Q.S *al-Bayyinah* [98]:4), mengetahui berita akan datangnya Nabi setelah Isa a.s. namun menyembunyikan hal itu setelah diutusnya Nabi Muhammad karena kedengkian mereka. Hal itu kemudian dikeluarkan agar menjadi peringatan bagi umat Islam supaya tidak termakan tipu daya mereka, bahkan pada tingkat tertentu, dituntut untuk melakukan kontak bersenjata (Galib, 2017, hal. 74–78). Namun, dalam interaksi

sosial tetap dianjurkan untuk harmonis yaitu dengan pemberian izin memakan sembelihan dan mengawini perempuan dari golongan mereka. Dalam hal ini, Q.S. *Al-Māidah* [5]:5 selalu dijadikan rujukan (Husni, 2015).

Istilah lainnya ialah *al-lazīna ūtū naṣībān min al-kitāb* (orang-orang yang diberi bagian dari kitab) ditemukan 3 kali (Shihab, 2007a, hal. 348), Pengungkapannya menunjuk kepada komunitas Yahudi karena kata “*naṣībān min al-kitāb*” dipahami menunjuk kepada Taurat. Istilah ini semuanya menunjukkan kecaman atas perilaku mereka (Galib, 2017, hal. 78–80). Terakhir, yaitu istilah *yatlūna al-kitāb* yang disebutkan satu kali pada Q.S. *al-Baqarah* [2]:113 yang mana menunjukkan kepada Yahudi dan Nasrani yang saling bertentangan terhadap satu sama lain (Sugema, 2004)

Kedua, untuk memperoleh gambaran mengenai term *Ahl al-Kitāb*, berikut ini istilah yang tidak langsung menunjuk *Ahl al-Kitāb* seperti *Banī isrāīl* yang diungkap Alquran sebanyak 41 kali, secara umum memiliki definisi “bangsa yang dikasihi Tuhan” tetapi disisi lain bangsa ini memperlihatkan tabiat paling nakal, sukar diatur, bersifat eksklusif, dan gemar berbuat kerusakan (Galib, 2017, hal. 86).

Adapun istilah *al-Lazīna Hadu, Hūdan*, dan *al-yahūd*, berasal dari akar kata yang sama yaitu “*hawada*”. Istilah tersebut masing-masing disebut 10, 3, dan 9 kali. Kesan umum diperoleh bila Alquran menggunakan kata *al-Yahud* maka ayat-ayat yang berkaitan berupa kecaman atas sikap-sikap buruk mereka (Nata, 2009, hal. 219). Istilah *Hūdan* yang merujuk kepada kata Yahudi semuanya bernada sumbang yaitu menunjukkan klaim-klaim mereka yang menyimpang dalam hal akidah. Kecaman juga ditemukan dalam penyebutan istilah *al-Lazīna Hadu*, namun Alquran mengakui bahwa di antara mereka ada yang tetap konsisten terhadap ajaran agama mereka (Galib, 2017, hal. 94–96).

Sebagai suatu komunitas agama yang diturunkan Allah kepada Banī isrāīl melalui Nabi Isa a.s. Istilah *al-naṣārā* disebutkan sebanyak 15 kali. Pada umumnya kata *al-naṣārā* ini disebutkan bersama-sama dengan term-term yang mengacu kepada orang Yahudi dan tentunya lebih banyak bernada sumbang (Galib, 2017, hal. 100). Meskipun demikian, tidak semua *al-naṣārā* dilabeli negatif. Setidaknya ada tiga tempat di mana istilah *al-naṣārā* disebutkan

bersamaan dengan Yahudi bahkan Šābiīn, yang dalam konteksnya memberi kesan seperti tergolong ke dalam *Ahl al-Kitāb*, dan tidak termasuk muysrikin karena mereka telah berpegang teguh kepada ajaran yang disampaikan nabi mereka, pada zamannya, bahkan Allah memberi keselamatan bagi mereka (Arifinsyah, 2015, hal. 233). Bahkan, dalam Q.S. *al-Māidah* [5]:82 diterangkan bahwa mereka yang paling akrab persahabatannya dengan orang-orang Islam adalah mereka yang menamakan diri Nasrani (Nata, 2009, hal. 220).

Pengungkapan istilah *ahl al-Injīl* yang menunjuk kepada orang-orang Nasrani hanya ditemukan satu kali di dalam Alquran (Q.S. *Al-Māidah* [5]:47) yaitu berbicara mengenai kewajiban orang-orang Nasrani agar menegakkan aturan yang tercantum dalam kitab suci mereka, dan jika mereka melanggarnya, maka mereka termasuk orang-orang yang *fasik* (Galib, 2017, hal. 104).

Uraian mengenai *kāfir* dan *musyrik* disamping *Ahl al-Kitāb* diperlukan untuk memperoleh pandangan yang jelas terkait kedudukan mereka dalam interaksi sosial. Berdasarkan informasi Alquran, predikat kafir terlihat secara eksplisit terhadap *Ahl al-Kitāb* seperti terlihat pada Q.S. *al-Bayyinah* [98]:1, “*Orang-orang kafir yakni ahli Kitab dan orang-orang musyrik...*” Sementara julukan musyrik menjadi sama-samar karena tidak dicantumkan dengan jelas (Galib, 2017, hal. 105–110). Dalam pandangan Quraish, *Ahl al-Kitāb* tidaklah termasuk dalam cakupan musyrik, karena *Ahl al-Kitāb* mencakup dua golongan saja; Yahudi dan Nasrani, kapanpun, di manapun dan dari keturunan siapapun (Hidayat, 2014, hal. 30).

Mengenai istilah kafir yang berkaitan dengan *Ahl al-Kitāb*, Galib, (2017, hal. 116–117) menyimpulkan bahwa, secara umum, kekafiran *Ahl al-Kitāb* terletak pada keingkaran mereka terhadap ayat-ayat Allah (Q.S. *al-Baqarah* [2]:70, 98-99), perubahan terhadap ajaran dasar yang telah dibawa para nabi dan Rasul kepada mereka (Q.S. *al-Māidah* [5]:73), pelanggaran terhadap janji kepada Allah (Q.S. *an-Nisā’* [4]:255), dan pengingkaran terhadap ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw. (Q.S. *al-Baqarah* [2]:89).

Para ulama sepakat, kekafiran *Ahl al-Kitāb* dilihat dari segi akidah Islam. Namun, titel musyrik bagi *Ahl al-Kitāb* tidak secara jelas ditegaskan dalam Alquran sebagaimana kekafiran mereka. Dari keterangan para ulama, Galib,

kemudian menyimpulkan bahwa penyimpangan yang dilakukan *Ahl al-Kitāb* dengan melakukan hal-hal yang berbentuk syirik jelas menodai ajaran tauhid dan inti agama yang dibawa para nabi dan Rasul, sama halnya dengan perbuatan sebagian umat Islam yang melakukan penyimpangan serupa. Akan tetapi, perbuatan syirik mereka itu tidaklah menyebabkan mereka diberi titel musyrik. Sebab, predikat musyrik itu sendiri hanya diberikan kepada mereka yang ajaran dasarnya adalah politeisme (Galib, 2017, hal. 138).

2.2.2. Istilah *Ahl al-Kitāb* Dalam Alquran

Ahl al-Kitāb terdiri dari dua kata yaitu “ahl” dan “al-*Kitāb*” (Galib, 2017, hal. 39). Kata “ahl” Setidaknya disebutkan dalam Alquran sebanyak 125 kali (Zulyadain, 2012, hal. 295), sedangkan kata “al-*Kitāb*” akar kata nya terdiri dari huruf *kaf*, *ta*, dan *ba*. Kalimat tersebut, dengan segala bentuk turunannya ditemukan sebanyak 319 kali (Al-Baqi, 1996, hal. 696–698). Ketika kedua kalimat tersebut digabung menjadi “*Ahl al-Kitāb*” pengungkapannya di dalam Alquran yaitu sebanyak 31 kali (Sugema, 2004)

Term yang secara langsung menyebut istilah *Ahl al-Kitāb* itu terdapat dalam 9 surah (Sahil, 2007, hal. 7–9). Dari kesembilan surah tersebut, hanya satu ayat yang terdapat pada surah tergolong kategori *makiyah* atau ayat-ayat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. sebelum hijrah ke Madinah. Ayat itu tidak lain ialah Q.S. *al-Ankabūt* [29]:46 (Galib, 2017, hal. 43). Adapun 8 surah lainnya bisa dipastikan termasuk ke dalam kategori surah *madaniyyah* (Zulyadain, 2012, hal. 296). Ayat-ayat yang termasuk kedalam surah itu antara lain duabelas kali pada Q.S. *Ālī Imrān* [3] ayat 64, 65, 69, 70, 71, 72, 75, 98, 99, 110, 112, dan 199; empat kali di Q.S. *an-Nisā'* [4]: 123, 153, 159, dan 171; Enam kali dalam Q.S. *al-Mā'idah* [5]: 15, 19, 59, 65, 68, dan 77; masing-masing dua kali dalam Q.S. *al-Ḥasyr* [59]: 2, 14; Q.S. *al-Baqarah* [2]: 105, 109; dan Q.S. *al-Bayyinah* [98]: 1 dan 6, serta satu ayat pada masing-masing tempat di Q.S. *al-Ahzāb* [33]: 26 dan Q.S. *al-Ḥadīd* [57]: 29 (Hoffman, 2018, hal. 968). Sehingga genaplah tigapuluh ayat yang termasuk kedalam kategori surah *madaniyyah*.

Jika ditinjau dari sebab turunnya ayat, kita dapat melihat kepada golongan mana maksud istilah *Ahl al-Kitāb* tersebut ditujukan (Dahlan &

Shaleh, 2017). Di antara ayat-ayat tersebut, ada yang ditujukan secara khusus untuk masing-masing penganut Yahudi maupun Nasrani, namun pada ayat lain, penyebutan istilah tersebut menunjuk kepada Yahudi dan Nasrani secara bersamaan.

Dikemukakan oleh Galib, (2017, hal. 46–47) dalam bukunya, term *Ahl al-Kitāb* yang menunjuk kepada komunitas Yahudi dan Nasrani secara bersamaan antara lain ditemukan dalam Q.S. Āli Imrān [3] ayat 64 tentang tuntutan untuk menjalin hubungan harmonis dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani dan mengajak mereka kembali kepada ajaran Nabi sebelumnya yang telah diselewengkan (Q.S. *al-Māidah* [5]: 15) sekaligus membawa berita gembira dan peringatan kepada mereka (Q.S. *Al-Māidah* [5]: 19). Akan tetapi, ajakan tersebut disambut dengan bantahan bahwa umat Islam-lah yang telah menyimpang (Q.S. *Al-Māidah* [5]: 59). Karena itu, Alquran mengingatkan mereka bahwa keutamaan hanya mungkin mereka raih jika ahli kitab menegakkan ajaran Taurat, Injil dan kitab-kitab yang diturunkan Allah (Q.S. *Al-Māidah* [5]: 68 dan Q.S. *al-Hadīd* [33]: 26).

Alquran mengecam perilaku keduanya yang memperdebatkan Ibrahim sebagai kelompok mereka (Q.S. Āli Imrān [3]: 65), penyimpangan mereka terhadap kitab suci (Q.S. Āli Imrān [3]: 70, 71, 75, 98, dan 110) juga menghalang-halangi orang yang telah beriman (Q.S. Āli Imrān [3]: 99). Kecaman terhadap *Ahl al-Kitāb* disebabkan karena sejak semula ada perbedaan sikap di antara kedua kelompok *Ahl al-Kitāb* itu terhadap kaum Muslim (Shihab, 2007a, hal. 349).

Namun, mereka itu tidak semuanya sama (Shihab, 2007a, hal. 354). Diuraikan kembali oleh Galib, (2017, hal. 47) di antara penganut Yahudi dan Nasrani itu ada sebagian kecil yang konsisten terhadap ajaran agamanya dan secara tekun membaca ayat-ayat Allah (Q.S. Āli Imrān [3]: 113), percaya dan mengikuti ajaran Nabi Muhammad saw. (Q.S. Āli Imrān [3]: 110), dan ada yang jika diberi titipan, dapat dipercaya (Q.S. Āli Imrān [3]: 75).

Penggunaan term *Ahl al-Kitāb* berikutnya yaitu merujuk kepada kaum Yahudi saja. Menurut Shihab, (2007a, hal. 348) kesan umum diperoleh bahwa bila Alquran menggunakan kata “al-Yahūd”, maka isinya berupa gambaran

negatif tentang mereka. Senada dengan hal itu, Galib (2017, hal. 48) mengemukakan bahwa istilah *Ahl al-Kitāb* yang khusus ditujukan pada orang yahudi, pada umumnya diungkapkan dengan nada sumbang. Seperti difirmankan dalam Q.S. *al-Baqarah* [2]: 105, mereka (*Ahl al-Kitāb* dari golongan Yahudi) itu tidak senang jika umat Islam memperoleh kebaikan, dan membuat tipu daya agar umat Islam kembali kepada kekafiran (Q.S. *al-Baqarah* [2]: 109) yaitu berpura-pura masuk Islam, kemudian mengingkari kembali (Q.S. *Āli Imrān* [3]: 72), menguji Nabi Muhammad saw. sebagaimana perilaku orang-orang Yahudi terdahulu terhadap Nabi Musa a.s. dengan meminta pembuktian tapi untuk menyudutkan bukan membenarkan (Q.S. *An-Nisā'* [4]: 253).

Disamping itu, istilah *Ahl al-Kitāb* yang menunjuk kaum Yahudi ada yang secara langsung oleh Allah disebut nama kaumnya untuk dijadikan contoh. yaitu ayat yang diturunkan berkaitan dengan pengusiran kaum Yahudi *Banī Naẓir* dari Madinah (Q.S. *al-Ḥasyr* [59]: 2 dan 11) serta hukuman bagi *Banī Qurayẓah* yang mengkhianati umat Islam (Q.S. *al-Ahzāb* [33]: 26), berperilaku munafik dan mengikuti jejak *Banī Naẓir* (Q.S. *al-Ḥasyr* [59]: 13).

Keterangan-keterangan tersebut mengisyaratkan bahwa penggunaan term *Ahl al-Kitāb* yang menunjuk secara khusus kepada kaum Yahudi selalu bernada kecaman disebabkan permusuhan mereka terhadap umat Islam (Galib, 2017, hal. 49). Sebab pokok dari perbedaan tersebut adalah adanya kedengkian orang Yahudi terhadap kehadiran seorang nabi yang tidak berasal dari golongan mereka yang mengakibatkan pengaruh orang Yahudi di kalangan masyarakat Madinah menciut (Shihab, 2007a, hal. 361–361). Perilaku dengki tersebut dapat dilihat dari sebab turunnya Q.S. *al-Baqarah* [2]: 109 yaitu, “Huyay bin Khattab dan abu Jatsir bin Akhtab termasuk kaum Yahudi yang paling hasud terhadap orang Arab. Dengan alasan Allah telah mengistimewakan orang Arab dengan mengutus Rasul dari kalangan mereka. Kedua orang itu sungguh-sungguh mencegah orang lain masuk Islam. Maka Allah menurunkan Q.S. *al-Baqarah* ayat 109 sehubungan dengan perbuatan kedua orang itu” (Dahlan & Shaleh, 2017, hal. 31).

Disisi lain, istilah *Ahl al-Kitāb* juga ditujukan kepada orang-orang Nasrani. Tidak berbeda dengan hal di atas, penggunaan term yang bernada

negatif terhadap kaum ini di antaranya menyangkut sikap dan perbuatan mereka yang sangat berlebihan dalam menghormati Nabi Isa a.s. hingga mensejajarkan beliau dengan atau sebagai Tuhan. Hal itu dapat dilihat dalam Q.S. *an-Nisā'* [4]: 171 dan Q.S. *al-Mā'idah* [5]: 77. Tetapi di antara mereka masih ada yang tetap konsisten mengamalkan ajaran agamanya dan beriman kepada apa yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. (Q.S. *Āli Imrān* [3]: 199). Ayat ini turun berkaitan dengan meninggalnya Najasyi, raja Ethiopia yang sebelumnya menolong Muslim ketika hijrah pertama kali, dan telah menerima ajakan Nabi saw. untuk menerima Islam. Hal ini dapat dilihat dari redaksi sebagai berikut, "Ketika datang berita kematian an-Najasyi (Raja Habasyah) Bersabda Rasul saw., "Mari kita shalatkan!" Para sahabat bertanya, "Apakah kita menyalatkan seorang hamba Habasyi?" Maka turunlah Q.S. *Āli-Imran* ayat 199 sebagai penegasan bahwa yang meninggal tersebut adalah seorang mukmin." (Diriwayatkan dari an-Nasai yang bersumber dari Anas. Diriwayatkan pula oleh Ibnu Jarir yang bersumber dari Jabir) (Dahlan & Shaleh, 2017, hal. 126).

Dari uraian tersebut dapat dilihat bahwa penggunaan Istilah *Ahl al-Kitāb* umumnya selalu merujuk kepada dua komunitas agama terbesar sebelum Islam yang diidentifikasi memiliki kitab (wahyu) yaitu Yahudi dan Nasrani (Galib, 2017, hal. 51). Bentuk dan maksud dari penyebutannya pun tidak semuanya sama. Ada yang bernada ajakan seperti Q.S. *Āli Imrān* [3]: 64, memberikan peringatan dan kecaman, namun ada pula yang menerangkan sifat positif yang dimiliki sebagian *Ahl al-Kitāb* tersebut.

2.2.3. Makna *Ahl al-Kitāb*

Untuk menguraikan makna *Ahl al-Kitāb*, diperlukan pembahasan dari segi asal kata itu sendiri. Sebagaimana yang dapat dilihat, term *Ahl al-Kitāb* berasal dari bahasa arab yang terdiri dari dua kata yaitu "*ahl*" dan "*al-kitāb*". Kata *ahl* secara literal mengandung pengertian ramah, senang, suka. Kata *ahl* disebutkan dalam Alquran di antaranya untuk merujuk kepada penduduk, keluarga, penganut, ajaran tertentu, juga digunakan untuk menunjuk masyarakat yang mempunyai otoritas yang bisa dipertanggungjawabkan dalam bidang keagamaan (Galib, 2017, hal. 41). Kata *ahli* dalam Kamus Bahasa Indonesia, mengandung dua pengertian yaitu: 1) orang yang mahir, paham sekali dalam

suatu ilmu (kepandaian). 2) kaum, anggota, orang-orang yang termasuk dalam suatu golongan, penganut.

Sedang kata *al-kitāb* ditemukan di dalam Alquran sangat bervariasi meliputi pengertian tulisan, kitab, ketentuan, dan kewajiban. Term *al-kitāb* yang menunjuk pada pengertian kitab suci yang diturunkan Allah kepada Rasul-Nya, penggunaannya bersifat umum meliputi semua kitab suci yang telah diturunkan (Galib, 2017, hal. 42–43). Dalam KBBI, kitab berarti buku/bacaan atau dapat diartikan sebagai wahyu tuhan yang dibukukan (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016).

Sehingga Istilah *Ahl al-Kitāb* bila dibahasakan dan disatukan menjadi istilah “Ahli Kitab” yang memiliki arti sebagai “orang-orang yang berpegang kepada ajaran kitab suci selain Islam.” (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016). Menurut Cak Nur, salah satu segi ajaran Islam yang sangat khas ialah konsep tentang para pengikut Kitab Suci (*Ahl Al-Kitāb*). Yaitu konsep yang memberi pengakuan tertentu kepada para penganut agama lain, yang memiliki kitab suci dengan memberi kebebasan menjalankan ajaran agamanya masing-masing (Munawar-Rachman, 2011, hal. 221). Mereka merupakan orang-orang yang tetap berpegang teguh kepada ajaran-ajaran yang terdapat dalam kitab Zabur, Taurat, dan Injil sesudah Alquran diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.

Ahl al-Kitāb, dalam bahasa Inggris diterjemahkan sebagai “*people of the book*.” Kata itu didefinisikan dalam (Encyclopaedia Britannica, 2016) sebagai Yahudi, Kristen, dan sebagai kelompok Zoroaster, serta kelompok yang disebut juga sebagai *Sabian* -yang memiliki buku-buku suci (yaitu Taurat, Injil, dan Avesta), Senada dengan hal itu, *ensiklopedi Islam and the Muslim word*, (2003) mengemukakan bahwa istilah *Ahl al-Kitāb* digunakan untuk menunjuk dua komunitas pemeluk agama samawi sebelum Islam, yang memiliki kitab suci yang ada sebelum Alquran, yaitu Yahudi dan Nasrani.

Sebutan *Ahl al-Kitāb* dengan sendirinya tertuju kepada golongan bukan Muslim, dan tidak ditujukan kepada Muslim sendiri, meskipun mereka ini juga menganut kitab suci yaitu Alquran. *Ahl al-Kitāb* tidak tergolong kaum Muslimin, karena mereka tidak mengakui atau bahkan menentang, kenabian

dan kerasulan Muhammad serta ajaran yang beliau sampaikan (Muhdina, 2015, hal. 108). Itu sebabnya, dalam Alquran kaum Yahudi dan Kristiani mempunyai kedudukan yang khusus dalam pandangan kaum Muslim. Selain mereka yang dalam Alquran secara tegas disebut kaum Ahli Kitab, juga agama mereka merupakan pendahulu agama kaum Muslim (Islam) (Munawar-Rachman, 2011, hal. 221–222).

2.2.4. Penggolongan Ahl Ahl al-Kitāb

Muhdina (2015, hal. 111) mengemukakan pendapat Abdul Hamid Hakim, seorang ulama dari Padang Panjang, yang menyatakan bahwa, kelompok *Ahl al-Kitāb* atau orang-orang menolak Nabi dan ajarannya dapat dikenal menjadi tiga golongan, (a) mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, (b) mereka yang memiliki semacam kitab suci, (c) mereka yang memiliki kitab suci jelas. Golongan yang ketiga ini ialah kaum Yahudi dan Nasrani, mereka inilah yang tegas dan langsung disebut kaum *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran.

Pada dasarnya perbedaan pendapat ulama bermula ketika mereka mengartikan siapa saja yang termasuk *Ahl al-Kitāb*. Mengenai kategori *Ahl al-Kitāb*, pendapat ulama terkelompok menjadi tiga pendapat (Hidayat, 2014, hal. 32) (Al-Hafidz, 2006, hal. 9).

Pertama, sebagaimana pendapat Imam Syafi‘i, beliau memahami istilah *Ahl al-Kitāb*, sebagai orang-orang yahudi dan Nasrani keturunan orang-orang Israel, tidak termasuk orang yang menganut agama Yahudi dan nasrani karena Nabi Musa dan Isa hanya diutus kepada mereka bukan kepada bangsa-bangsa lain (Al-Hafidz, 2006, hal. 9). Selain itu, juga karena adanya redaksi *min qablikum* (sebelum kamu) setelah lafaz *ūtū al-Kitāb* (yang diberi al-kitab) pada ayat yang membolehkan pernikahan itu, yaitu Q.S. *Al-Māidah* [5]:5 (Shihab, 2007a, hal. 366).

Kedua, pendapat Imam Abu Hanifah dan mayoritas pakar hukum menyatakan bahwa siapapun yang mempercayai salah seorang nabi, atau kitab yang pernah diturunkan Allah maka ia termasuk *Ahl al-Kitāb*, tidak terbatas pada kelompok penganut agama Yahudi dan Nasrani (Al-Hafidz, 2006, hal. 9). Dengan demikian, Jika ada satu kelompok yang hanya percaya pada suhuf

Ibrahim atau Zabur yang diberikan kepada Nabi Dāwūd saja, maka ia pun termasuk dalam jangkauan pengertian *Ahl al-Kitāb* (Shihab, 2007a, hal. 367).

Ketiga, sekelompok kecil ulama salaf berpendapat bahwa setiap umat yang memiliki kitab yang dapat diduga sebagai kitab suci (samawi) maka mereka dicakup dalam pengertian *Ahl al-Kitāb* seperti halnya orang-orang Majusi (Al-Hafidz, 2006, hal. 9) tetapi Ibnu Taimiyah menguatkan pendapat bahwa kaum agama Majusi itu tidak termasuk dalam kelompok *Ahl al-Kitāb* (Muhdina, 2015, hal. 113). Pendapat terakhir ini menurut al-Maududi diperluas lagi oleh para mujtahid (pakar-pakar hukum) kontemporer, sehingga mencakup pula para penganut agama Buddha dan Hindu, dan dengan demikian, wanita-wanita mereka pun boleh dikawini oleh pria Muslim karena mereka juga telah diberi kitab suci (samawi) (Shihab, 2007a, hal. 367). Sependapat dengan hal tersebut, Rasyid Ridha mengungkapkan pandangannya bahwa tidak ada satu umatpun tidak didatangi oleh seorang utusan Tuhan. Mereka pada awalnya memiliki kitab suci dan menganut akidah tauhid tetapi seiring berjalan waktu hal tersebut rusak (Muhdina, 2015, hal. 112).

Dari perbedaan pandangan tersebut, Shihab (2007a, hal. 368–369) cenderung memahami pengertian *Ahl al-Kitāb* pada semua penganut agama Yahudi dan nasrani, kapanpun, dimanapun, dan dari keturunan siapapun mereka. Hal ini berdasarkan penggunaan istilah Alquran terhadap istilah tersebut yang hanya terbatas pada dua golongan itu. Namun demikian, kita dapat memahami pandangan yang menyatakan bahwa selain orang Yahudi dan Nasrani seperti penyembah berhala non-Arab, dsb. walaupun tidak termasuk dalam kategori *Ahl al-Kitāb*, tetap dapat diperlakukan sama dengan perlakuan kepada *Ahl al-Kitāb*. Nurcholis memaparkan bahwa terdapat sebuah hadis Nabi yang memerintahkan untuk memperlakukan kaum Majusi seperti perlakuan kepada kaum Ahli Kitab, seperti dikemukakan oleh Ibn Taimiyah: Karena itulah Nabi Saw. bersabda tentang kaum Majusi, “Jalankan lah sunnah kepada mereka seperti sunnah kepada ahli kitab,” (Munawar-Rachman, 2011, hal. 226).

2.3. Alquran dan Tafsir Sebagai Sumber Referensi

2.3.1. Alquran Sebagai Sumber Utama Ajaran Islam

Di kalangan ulama terdapat kesepakatan bahwa sumber ajaran Islam yang utama adalah Alquran dan sunah dan alat untuk memahaminya yaitu menggunakan penalaran atau akal pikiran (Alim, 2011, hal. 169). Ketentuan Ini sesuai dengan firman Allah, “*Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul dan ulil amri di antara kamu...*”(Q.S. an-Nisā’ [4]: 59). ayat tersebut dinilai oleh para ulama sebagai prinsip-prinsip pokok yang menghimpun ajaran Islam tentang kekuasaan atau pemerintahan. Bahkan Rasyid Ridha, seorang pakar tafsir, berpendapat bahwa, "Seandainya tidak ada ayat lain yang berbicara tentang hal pemerintahan, maka ayat itu telah amat memadai (Shihab, 2007b, hal. 219).

Alquran berarti kitab suci yang harus dijadikan pedoman oleh seluruh umat Islam (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, 2016). Secara leksikal kata *qurān* mengandung arti bacaan (Haleem, 2012, hal. 14), dan setelah perkembangannya barulah dikatakan sebagai “teks yang dibaca”. Arti bacaan dilihat dari asal kata Alquran yaitu “*qara*”. Menurut Abdul Wahhab Khallaf sebagaimana ditulis Alim, (2011, hal. 172) menyatakan bahwa Alquran merupakan firman Allah yang diturunkan kepada hati Rasul Allah, Muhammad bin Abdullah, melalui malaikat Jibril dengan menggunakan lafal bahasa Arab dan maknanya yang benar, agar Alquran menjadi dalil bagi Rasul, bahwa ia benar-benar utusan Allah. Alquran terhimpun dalam satu mushaf dimulai dari surah al-Fātiḥah dan diakhiri surah an-Nas, disampaikan secara *mutawātir*, dari generasi ke generasi serta terjaga dari perubahan dan pergantian.

Sebagaimana disebutkan, Alquran terhimpun dalam satu mushaf. Yang dimaksud dengan mushaf Alquran menurut Peraturan Menteri Agama nomor 44, (Menteri Agama Republik Indonesia, 2016) bab 1 pasal 1 ayat 1 dan 2 yaitu berupa lembaran atau media yang berisikan ayat-ayat Alquran lengkap 30 juz dan/atau bagian dari surah atau ayat-ayatnya, baik cetak maupun digital. Mushaf ini disebut Mushaf Standar, yakni Mushaf Alquran yang dibakukan cara penulisan (*rasm*), harakat, tanda baca, dan tanda-tanda waqafnya sesuai dengan hasil kesepakatan musyawarah kerja ulama Alquran Indonesia yang

ditetapkan Pemerintah dan dijadikan pedoman dalam penerbitan Mushaf Alquran di Indonesia.

Alquran berisi *kalāmullah* atau firman Allah. Alquran disampaikan melalui Malaikat Jibril yang terpercaya (*al-Ruh al-Amīn*) kepada Nabi Muhammad saw., seorang Rasul yang dikenal bergelar *al-Amīn* (terpercaya). Ini berarti bahwa wahyu Tuhan yang disampaikan kepada Nabi lainnya tidak dapat disebut Alquran (Alim, 2011, hal. 174). Allah-lah zat yang berfirman dalam Alquran sedangkan Muhammad hanyalah objek yang dituju, “Wahai Nabi”, “Wahai Rasul”, “Kerjakanlah”, “Jangan Kerjakan”, “katakanlah”, dsb (Haleem, 2012, hal. 15).

Wahyu ini berfungsi sebagai dalil atau bukti atas kerasulan Muhammad saw., pedoman dan sumber petunjuk bagi umat manusia dalam menjalani kehidupan, serta menjadi ibadah bagi yang membacanya (Alim, 2011, hal. 174). Alquran tersusun dalam satu mushaf yang terdiri dari 114 surah yang disusun sesuai dengan petunjuk Nabi saw. dan ditentukan oleh Allah karena itu susunan Alquran bersifat *tawfiqiy*. Yaitu tidak menggunakan metode sebagaimana penyusunan buku-buku ilmiah (Shihab, 1996, hal. 34). Ayat-ayatnya ditempatkan pada surah yang berbeda, tidak dalam susunan yang bersifat kronologis. Tidak juga bersifat historis, biografis, atau mirip dengan pola susunan buku yang ditulis oleh kaum sarjana (Haleem, 2012, hal. 17).

Urutan surah dimulai dengan surah al-Fatihah dan diakhiri surah an-Nas disusun atas ijtihad, usaha dan kerja keras para sahabat pada masa khalifah Abu Bakar dan Usman bin Affan. Alquran disampaikan secara *mutawātir*. Dalam arti disampaikan berdasarkan kesepakatan bersama, bahwa Alquran benar-benar wahyu Allah yang terpelihara dari perubahan maupun pergantian. Alquran memiliki 55 nama, bahkan ada yang menyebutkan hingga 90 nama (Alim, 2011, hal. 174). Di antara nama yang paling dikenal yaitu Alquran, al-Kitāb, al-Furqān, dan al-ẓikr.

Alquran diturunkan secara berangsur-angsur dalam waktu kurang lebih 23 tahun. Beliau diangkat sebagai nabi ketika berumur 40 tahun dan wafat dalam usia 63 tahun. Ayat yang turun di Makkah dinamai dengan ayat-ayat makkiyah yaitu memakan waktu 12 tahun 5 bulan dan 13 hari. Sedangkan ayat yang turun

di Madinah (madaniyyah) sepanjang 9 tahun 9 bulan dan 9 hari (Alim, 2011, hal. 175). Ayat-ayat makiyah digolongkan para ulama kepada periode sebelum hijrah sedangkan ayat *madaniyyah* termasuk periode sesudah hijrah. Jika dijumlahkan lama periode tersebut yaitu 22 tahun 2 bulan dan 22 hari (Shihab, 1996, hal. 35, 23). Keseluruhan teksnya diturunkan secara bertahap, sepenggal demi sepenggal, dengan panjang yang berbeda-beda. Mushaf Alquran yang dicetak pada masa sekarang berisi kurang dari 500 halaman kecil yang berarti dari sekian tahun masa turunnya wahyu, rata-rata kurang dari 25 halaman per tahun atau sekitar dua halaman perbulan (Haleem, 2012, hal. 14–16).

Di Makkah, Alquran menata prinsip-prinsip dasar sistem kepercayaan Islam, yang sebagiannya sangat sulit diterima oleh bangsa Arab yaitu terkait kepercayaan terhadap eksistensi satu Tuhan karena mereka berasal dari kultur politeis-paganis. Sedangkan dalam ayat-ayat *madaniyyah* barulah terkemuka penjelasan tentang hari akhir, dan hal-hal pelik lainnya yang dirasakan pada periode makkah (Haleem, 2012, hal. 19). Perbedaan ayat makiyah dan madaniyah menurut alim, (Alim, 2011, hal. 176) dirangkum penulis dalam tabel berikut.

Tabel Error! No text of specified style in document.2.2 Perbedaan ayat-ayat makiyah dan madaniyyah

Perbedaan	Makkiyah	Madaniyyah
Redaksi ayat	Pendek-pendek	Panjang-panjang
Jumlah ayat	4780	1456
surat	86 surat (19/30 isi Alquran)	28 surat (11/30 isi Alquran)
Biasanya diawali	<i>Ya ayyuha an-Nās</i> (Wahai Manusia)	<i>Ya ayyuha al-lazina amanu</i> (Wahai orang-orang yang beriman)
Kandungan ayat	Tauhid, iman, takwa, ancaman, pahala, dan sejarah bangsa-bangsa terdahulu	Hukum-hukum, kemasyarakatan, kenegaraan, perang, Hukum internasional, aturan muamalah, hukum antaragama, dll.

sumber : (Alim, 2011, hal. 176)

- Shihab, (1996) membagi masa turunnya Alquran kedalam tiga periode,
1. Masa ketika Muhammad saw belum dilantik sebagai Nabi, yaitu sekitar 4-5 tahun. Wahyu Ilahi yang turun meliputi pendidikan bagi Rasul dalam membentuk kepribadiannya, pengetahuan dasar mengenai sifat dan *af' al* Allah, dan keterangan mengenai dasar-dasar akhlak islamiah serta bantahan secara umum mengenai pandangan hidup masyarakat jahiliah.

2. Berlangsung selama 8-9 tahun di mana terjadi pertarungan hebat antara gerakan Islam dan jahiliah. Ayat-ayat yang turun pada periode ini menerangkan kewajiban prinsipil penganutnya, argumentasi terkait keesaan Tuhan, serta ancaman dan ancaman kepada mereka yang berpaling dari kebenaran.
3. Setelah hijrah yaitu selama 10 tahun. Secara silih berganti ayat Alquran turun memberikan bimbingan kepada umat Muslim untuk menuju jalan yang diridai Allah, tentang akhlak dan *suluk*, ajakan berdialog dengan orang-orang beriman hingga ditunjukkan kepada orang-orang munafik, Ahli Kitab, dan orang-orang musyrik (Shihab, 1996, hal. 35–39).

Alquran memberi informasi bahwa kitab suci ini diturunkan dari *Lauh Mahfuz* (tempat yang terpelihara) ke dunia melalui Malaikat jibril, sebagai mediator, utusan yang terpercaya, diterima oleh Nabi Muhammad saw., yang akhlaknya sangat mulia. Alquran secara kategorik bukan ucapan Nabi sendiri. Dalam gaya bahasanya, ayat-ayat Alquran yang dibacakan Nabi segera setelah turunnya wahyu sangatlah berbeda dengan perkataan Nabi sendiri (hadis) (Haleem, 2012, hal. 15). Alquran sendiri menegaskan bahwa ia dijamin keasliannya oleh Allah dan ia adalah kitab yang selalu dipelihara. Firman-Nya tertulis, “*Innā nahūnu nazzalnā az-ẓikra wa innā lahu lahāfīzūn*” yang berarti, “Kami-lah yang menurunkan Alquran dan kami-lah yang memeliharanya.” (Q.S. 15:9) (2009)

Wahyu yang pertama diturunkan ialah Q.S. al-‘Alaq ayat 1-5 ketika beliau sedang berkhalwat di gua Hira. Ayat yang terakhir diturunkan ketika beliau sedang berwukuf di Arafah yaitu Q.S. *al-Māidah* ayat 3. (Alim, 2011, hal. 175). Ayat Alquran bisa saja turun ketika Nabi saw. tengah berjalan, duduk, berkendara, atau menyampaikan khutbah. Ada pula saat menegangkan ketika beliau cemas menanti selama lebih dari satu bulan untuk menjawab sebuah pertanyaan atau persoalan yang diajukan (Haleem, 2012, hal. 15).

Setiap kali turun ayat baru, Nabi saw. memanggil sahabat-sahabat beliau yang pandai menulis, “tempatkan ayat ini pada surah yang berbicara tentang ini dan itu.” (Haleem, 2012, hal. 16–17) . Ayat-ayat tersebut mereka tulis dalam pelepah kurma, batu, kulit-kulit, atau tulang-tulang binatang. Kepingan naskah

tulisan yang diperintahkan oleh Rasul itu baru dihimpun dalam bentuk kitab pada masa pemerintahan Khalifah Abu Bakar dalam pimpinan Zaid bin Šabit. Terdapat dua syarat diterimanya naskah Alquran yaitu harus sesuai dengan hafalan para sahabat-sahabat lain, dan tulisan tersebut benar-benar yang ditulis atas perintah dan di hadapan Nabi saw. (Shihab, 1996, hal. 24–25).

Alquran diturunkan untuk menjadi pegangan bagi manusia yang ingin mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Isi kitab suci Alquran mengandung berbagai persoalan. Pada garis besarnya, isi kandungan Alquran mengandung pokok-pokok ajaran yaitu prinsip-prinsip akidah (keimanan), prinsip-prinsip syariat, janji dan ancaman, ilmu pengetahuan, dan sejarah atau kisah-kisah masa lalu (Alim, 2011, hal. 179). Secara kuantitatif, persoalan keimanan menempati bagian terbesar Alquran. Persoalan moral datang berikutnya disusul ritual dan aturan-aturan hukum. Dari kurang lebih 6200 ayat, hanya 100 ayat yang membahas persoalan peribadatan, urusan-urusan pribadi mengambil 70 ayat, hukum perdata 70, hukum pidana 30, persoalan peradilan dan kesaksian 20 ayat (Haleem, 2012, hal. 19).

Terdapat tiga kerangka besar keseluruhan isi kitab suci Alquran yaitu; *pertama*, soal Akidah; *Kedua* soal Syariat, meliputi ibadah yaitu hubungan manusia dengan Tuhannya dan muamalah yakni hubungan dengan sesama manusia; *Ketiga*, soal akhlak, yaitu etika, moralitas, budi pekerti dan segala sesuatu yang termasuk di dalamnya (Alim, 2011, hal. 180). oleh karena itu, kita harus memiliki komitmen terhadap Alquran, sebagaimana menurut Quraish shihab, yaitu dengan mengimani Alquran, mempelajari Alquran, dan mengamalkan Alquran.

Fungsi Alquran dalam kehidupan manusia yang utama dan esensial ialah sebagai petunjuk untuk seluruh umat manusia menuju jalan yang baik dan benar agar manusia memperoleh kebahagiaan dalam menjalani hidupnya (Alim, 2011, hal. 181). Alquran mempunyai tiga tujuan pokok yaitu sebagai petunjuk tentang 1) akidah dan kepercayaan yang harus dianut, 2) akhlak yang harus diikuti dan dijalankan baik secara individual maupun kolektif, dan 3) mengenal syariat serta hukum yang harus diikuti oleh manusia dalam hubungannya dengan Tuhan atau sesamanya (Shihab, 1996, hal. 40).

Terdapat setidaknya tiga aspek dalam Alquran yang dapat menjadi bukti kebenaran Nabi saw. yaitu, aspek keindahan dan redaksi-redaksinya, tentang pemberitaan-pemberitaan gaibnya, dan isyarat-isyarat ilmiahnya (Shihab, 1996, hal. 29–32). Alim menambahkan di antara peran Alquran lainnya yaitu untuk memberikan keterangan, dalil, penjelasan secara terperinci tentang batas-batas yang ditentukan Allah; Sebagai kabar gembira dengan memberikan harapan-harapan masa depan bagi orang beriman yang tunduk, patuh kepada aturan Allah; menjadi garis pemisah antara yang benar dan sesat; pengajaran langsung dari Allah yaitu untuk mencari kebenaran penawar bagi hati yang gundah; dan karunia untuk umat manusia yang akan memberikan kenikmatan hidup jasmani dan rohani (Alim, 2011, hal. 182).

Perbedaan Alquran dengan kitab-kitab lain yaitu; Kitab suci selain Alquran, ajaran-ajarannya hanya ditujukan kepada suatu golongan manusia tertentu, pada masa tertentu, sesuai kondisi dan keadaannya, dan tidak berlaku untuk masa selanjutnya, teksnya telah hilang sama sekali, bahasanya telah mati sejak beberapa abad silam, telah terjadi pencampuradukkan antara wahyu Allah dan perkataan manusia dalam kitab suci selain Alquran, dan sejarah turunnya telah kabur, sulit untuk ditelusuri. Sedangkan Alquran, semua pengajaran dan perundang-undangannya berlaku dan bersifat universal, teks asli yang diturunkan tidak berubah sejak diturunkan 14 abad yang lalu, bahasa Alquran terpelihara dan menjadi bahasa resmi kelima internasional, Alquran terjaga dari pencampuradukkan, tetap orisinal, dan setiap ayat Alquran dapat diketahui dengan jelas sejarah turunnya, meliputi pengetahuan dimana, kapan dan sebab turunnya (Alim, 2011, hal. 180).

Dalam keteguhan perhatiannya, Nabi saw. bermaksud memastikan bahwa ucapannya sekalipun tidak akan bercampur dengan Alquran, dan memerintahkan, “Barangsiapa yang telah mencatat sesuatu dariku selain Alquran, hendaklah ia menghapusnya.” Konsekuensi dari ucapan itu adalah bahwa periwayatan mengenai ucapan dan perbuatan Nabi saw. sendiri akhirnya banyak dipalsukan (Haleem, 2012, hal. 16).

Dalam pandangan islam, terdapat dua jalan untuk memperoleh ilmu pengetahuan, yaitu melalui jalan wahyu dalam arti komunikasi antara Tuhan

(pemilik wahyu) dengan manusia, dan melalui akal yang dianugerahkan Tuhan kepada manusia dengan kesan yang diperoleh panca-indra untuk mengambil kesimpulan-kesimpulan (Alim, 2011, hal. 186). Bentuk dari dua jalan tersebut dapat kita lihat dan temukan salah satunya dengan metode penafsiran.

2.3.2. Tafsir Sebagai Rujukan Memahami Alquran

2.3.2.1. Pengertian Tafsir

Tafsir menurut bahasa berarti penjelasan atau keterangan (Ash-Shabuny, 1998, hal. 246) atau balasan (Iqbal, 2009, hal. 87). Sedangkan Abu Anwar, sebagaimana dikutip Iqbal, berpendapat bahwa definisi tafsir yaitu sebagai jalan mengeluarkan makna yang tersimpan dalam kandungan ayat Alquran (Iqbal, 2009, hal. 97). Secara istilah, tafsir memiliki makna “menerangkan maksud lafaz yang sulit dipahami, dengan uraiannya lebih diperdalam ilmunya, baik menggunakan sinonimnya, dsb.” (Ash-Shabuny, 1998, hal. 247). mengemukakan definisi tafsir sebagai pengertian lahiriah dari ayat Alquran yang secara tegas menyatakan maksud yang dikendaki Allah Swt.

Dalam menafsirkan Alquran, terdapat beberapa sumber yakni Alquran, Sunah Nabi saw (Hadis), perkataan sahabat Nabi saw. (Al-Utsaimin, 2008, hal. 65) yang mengamati dan menyaksikan turunnya ayat (Syafe’i, 2006, hal. 27), ucapan para pemuka tabiin yang konsisten dalam penafsiran mereka atas ayat-ayat Alquran dan selalu merujuk kepada para sahabat, serta ijtihad mufasir yang didasarkan atas ilmu-ilmu bahasa (*lugāwi*) (Yusuf, 2012, hal. 136).

2.3.2.2. Corak Penafsiran

Dari aspek sejarah perkembangannya, corak penafsiran dapat dilihat dalam tiga periode yaitu; 1) masa Rasul saw, sahabat dan permulaan masa tabiin di mana tafsir belum ditulis; 2) bermula dengan kodifikasi hadis secara resmi sekitar 99-101 H. Penulisan tafsir pada masa ini umumnya bergabung dengan penulisan hadis; dan 3) periode terakhir dimulai dengan penyusunan kitab-kitab tafsir secara khusus dan berdiri sendiri (Shihab, 1996, hal. 73).

Perkembangan tafsir dari segi corak penafsiran dapat kita ketahui dari tipe penafsiran yang dikenal selama ini yaitu corak sastra dan bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fiqh atau hukum, corak tasawuf, dan corak sastra budaya kemasyarakatan (Shihab, 1996, hal. 72–73).

Syurbasyi (Syurbasyi, 1999, hal. 233–235) mengklasifikasikan aliran/corak tafsir menjadi dua bagian yaitu tafsir klasik dan tafsir modern/kontemporer.

2.3.2.3. Pendekatan Penafsiran

Penafsiran dari segi pola pendekatan memahami Alquran dibagi dalam tiga bagian yakni,

- 1) tafsir *bi al-ma'sur* (riwayat) yang berarti tafsir berdasar nas-nas (Syurbasyi, 1999, hal. 232) yaitu baik yang sudah terdapat di dalam Alquran atau dalam hadits Rasulullah atau dalam perkataan sahabat (Nawawi & Syauqi, 1992, hal. 150). Keistimewaannya yaitu menekankan pentingnya bahasa dalam memahami Alquran, memaparkan ketelitian redaksi ayat, dan mengikat mufasir dalam bingkai teks ayat-ayat. kelemahannya yaitu para mufasir rentan terjerumus dalam uraian kebahasaan dan kesusasteraan yang bertele-tele sehingga pesan pokok Alquran menjadi kabur, dan seringkali konteks turunnya ayat hampir dapat dikatakan terabaikan sama sekali (Shihab, 1996, hal. 84)
- 2) Tafsir *bi al-ra'y* (penalaran) dikenal juga dengan istilah *Tafsir bi al-Dirāyah* atau *tafsir bi al-Ijtihād*, yaitu tafsir ayat-ayat Alquran yang berdasarkan ijtihad para mufasir (Syurbasyi, 1999, hal. 232) yang pola pemahaman terhadap ayat-ayat Alquran dilakukan melalui ijtihad dengan menggunakan akal pikiran (*ra'yu*) (Nawawi & Syauqi, 1992, hal. 155). kemudian dicari argumen berupa ayat Alquran, sunah nabi, dan sebagainya untuk mendukung penafsiran tersebut (Baidan, 2002, hal. 44).
- 3) Tafsir *bi al-Isyārah* yaitu tafsir yang pola pemahamannya dalam *ta'wil*-kan Alquran tidak berpijak pada makna *zahirnya*, melainkan pada makna-makna yang tersirat (*isyarat*) yang nampak bagi mereka yang menekuni dunia *sulūk* dan tasawuf (Nawawi & Syauqi, 1992, hal. 156). pendekatan ini disebut pula dengan tafsir sufi yang didasarkan pada tasawuf *amaliy* (praktis), yang pada umumnya tafsir ini dipertemukan dengan lahir ayat dan tidak menyalahi ketentuan-ketentuan bahasa (Syurbasyi, 1999, hal. 232).

2.3.2.4. Metode Penafsiran Dan Kitab Tafsir Alquran

Metode tahlily dinamai pula oleh Baqir al-Şadr sebagai metode *tajzī'iy* yaitu salah satu metode penafsiran di mana mufasirnya berusaha menjelaskan kandungan ayat Alquran dari berbagai segi dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat Alquran sebagaimana tercantum di dalam Alquran. Sebagai upaya meletakkan dasar-dasar rasional bagi pemahaman akan kemukjizatan Alquran (Shihab, 1996, hal. 86). Di antara buku tafsir yang menggunakan metode ini yaitu *Tafsir Al-Qurṭubi*, *Tafsir Ibnu Kaşir*, *Tafsir Ibnu Jarīr*, dsb. (Yusuf, 2012, hal. 137).

Metode tafsir *ijmaly* (global), yaitu yang penafsirannya berdasar urutan-urutan secara ayat-per ayat dengan suatu uraian yang ringkas tetapi jelas dan dengan bahasa yang sederhana (Syurbasyi, 1999, hal. 232). Dengan metode ini, mufasir menjelaskan makna ayat secara garis besar (Shihab, 2008, hal. 185). Di antara buku tafsir yang menggunakan metode *Ijmaly* yakni *Tafsir Jalalayn* karya Jalaludin as-Suyuthi dan Jalaluddin Al-Mahalli, *Şafwah al-Bayān li ma'āni Alquran* karya Husnain bin Muhammad Makhlut, dll. (Yusuf, 2012, hal. 139).

Metode tafsir *muqarran* berarti metode yang menggunakan cara perbandingan (komparasi) (Shihab, 2008, hal. 186). Ia dapat berupa memperbandingkan antara ayat dengan ayat, ayat dengan hadist, ataupun suatu tafsir dengan tafsir lainnya mengenai sebuah ayat (Yusuf, 2012, hal. 137). Di antara kitab yang menggunakan metode ini yaitu *Durrah At-tanzil wa Gurrah At-Ta'wīl* (Mutiar Alquran dan wajah ta'wil) karya Al-Iskafi yang terbatas pada perbandingan antara ayat dengan ayat, dan *Al-jāmi' li Ahkām Alquran* (himpunan hukum Alquran) karya Al-Qurthubi yang membandingkan penafsiran para mufasir (Shihab, 2008, hal. 191–192).

Dinamai metode tafsir *mawdū'ī* yaitu karena menggunakan teknik penafsiran sesuai dengan tema kajian (tematik). (Yusuf, 2012, hal. 136) yaitu di mana mufasirnya berupaya menghimpun ayat-ayat Alquran dari berbagai surah dan yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya (Shihab, 1996, hal. 87). metode ini biasanya dipakai mufasir dalam menentukan permasalahan yang akan dicari jawabannya dalam Alquran. secara utuh dan mendalam (Samsurrohman, 2014, hal. 138). Terdapat dua bentuk penafsiran

menggunakan metode *mawdū'ī* ini, yaitu; (1) tafsir yang membahas satu surah Alquran secara menyeluruh; dan (2) tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat Alquran yang memiliki kesamaan arah dan tema, kemudian memberikaan penjelasan dan mengambil kesimpulan di bawah satu bahasan atau tema tertentu (Shihab, 2008, hal. 192–193).

Beberapa contoh penerapan metode tafsir *mawdū'ī* antara lain karya Ibnul Qayyim berupa kitab *At-Tibyān fī aqsām Alquran*. Abu Ubaidah menulis kitab tentang *Majāz Alquran*, Ar-Ragib Al-Asfahani menyusun *Mufradāt Alquran*, Abu Ja'far An-Nahas menulis *An-nasakh wa al-mansukh* (Al-Qattan, 2001, hal. 479). Ditemukan pula *Al-Mar'ah fī Alquran Al-Karīm* (wanita dalam perspektif Alquran) dan *Al-Insān fī Alquran Al-Karīm* (manusia dalam perspektif Alquran) karya 'Abbas Mahmud Al-'Aqqad, *Ar-Ribā' fī Alquran Al-Karīm* (Riba dalam perspektif Alquran) karya Abu Al-A'la Al-maududi, *Tema-tema pokok Alquran* karya Fazlur Rahman, dan *Wawasan Alquran: Tafsir Mawdū'ī atas pelbagai persoalan ummat* karangan M. Quraish Shihab (Shihab, 2008, hal. 194).

2.4. Pembelajaran PAI di Sekolah

2.4.1. Pengertian Pendidikan Agama Islam di Sekolah

Memulai pembahasan tentang Pendidikan Agama Islam (PAI) di sekolah, kiranya perlu dipahami terlebih dahulu memahami konsep pendidikan secara utuh (Syahidin, 2019, hal. 1). Pendidikan yang dimaksud dalam undang-undang sistem pendidikan nasional, (2003) yaitu:

“usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.”

Syahidin, (2019, hal. 1–4) kemudian merumuskan tiga istilah yang sering digunakan ketika membahas pendidikan dalam Islam; (1) Pendidikan Islam, berarti sebuah konsep pendidikan yang berangkat dari ajaran Islam (Alquran dan sunah) secara utuh; (2) Pendidikan Islami, yakni konsep pendidikan yang mengambil bagian-bagian tertentu dari sumber-sumber islam, yang dianggap sesuai dengan visi/misi yang dituju; dan (3) Pendidikan Agama

Islam, yaitu program pendidikan yang memberi pengajaran tentang agama Islam kepada peserta didik sesuai dengan pesan kurikulum yang ditentukan. Lebih khusus, istilah terakhir ini dapat dilihat eksistensinya di sekolah.

Dasar pendidikan agama menurut Majid, (2006, hal. 132–133) ditinjau dari segi religius yaitu bersumber dari ajaran Islam menyatakan bahwa, pendidikan agama adalah perintah Tuhan dan sebagai perwujudan beribadah kepada-Nya. Hal tersebut seperti terkandung dalam banyak ayat, yaitu Q.S. al-Nahl: 125, “Serulah manusia kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik...”; Q.S. Ali Imran : 104, “dan hendaklah diantara kamu ada segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang *ma'ruf* dan mencegah dari yang mungkar...”; dan hadis Nabi saw, “Sampaikanlah dariku walaupun hanya sedikit.”

Selain itu, dasar pelaksanaan pendidikan agama berasal dari perundang-undangan. Dasar yuridis formal tersebut terdiri dari tiga macam, yaitu: (1) Dasar ideal, yakni sila pertama pancasila, “Ketuhanan Yang Maha Esa”; (2) Dasar konstitusional, yakni UUD 1955 Bab XI pasal 29 ayat 1 dan 2; serta (3) Dasar operasional yang terdapat dalam ketetapan MPR tentang Garis Besar Haluan Negara yang pada pokoknya menyatakan bahwa pelaksanaan pendidikan agama secara langsung dimaksudkan dalam kurikulum sekolah formal. Hal tersebut dijabarkan dalam peraturan pemerintah republik indonesia nomor 55 tahun 2007 tentang pendidikan agama dan pendidikan keagamaan bab 1 pasal 1 yang berbunyi,

“Pendidikan agama adalah pendidikan yang memberikan pengetahuan dan membentuk sikap, kepribadian, dan keterampilan peserta didik dalam mengamalkan ajaran agamanya, yang dilaksanakan sekurang-kurangnya melalui mata pelajaran/kuliah pada semua jalur, jenjang, dan jenis pendidikan.”

Yang dimaksud dengan “semua jalur, jenjang dan jenis pendidikan” dijabarkan dalam Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 16 Tahun 2010 Tentang Pengelolaan Pendidikan Agama Pada Sekolah, yaitu,

“Sekolah adalah satuan pendidikan formal pada jenjang pendidikan dasar dan menengah yang mencakup TK, SD, SDLB, SMP, SMPLB, SMA, SMALB, dan SMK.”

Pendidikan Agama Islam di sekolah dapat dipahami sebagai suatu program pendidikan yang menanamkan nilai-nilai Islam melalui proses pembelajaran, baik di kelas maupun diluar kelas, yang dikemas dalam bentuk mata pelajaran PAI (Syahidin, 2009, hal. 1). untuk merubah sikap dan tingkah laku siswa supaya dapat membentuk akhlak yang mulia (Munir, 2017, hal. 35). Dari sudut pandang pendidik, Majid (2006, hal. 132) mengartikan PAI sebagai usaha sadar yang dilakukan pendidik dalam rangka mempersiapkan peserta didik untuk meyakini, memahami, dan mengamalkan ajaran Islam melalui kegiatan bimbingan, pengajaran, atau pelatihan yang telah ditentukan untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan.

Menggarisbawahi kata “pembelajaran”, Abdul majid dalam (Nisa, 2018, hal. 50) mengartikannya sebagai suatu proses yang dilakukan individu untuk memperoleh perubahan perilaku secara holistik, sebagai hasil dari pengalaman pribadi dengan lingkungannya. Maula mengutip Oemar dan Hamalik, mereka menguraikan pembelajaran sebagai suatu kombinasi yang tersusun meliputi unsur-unsur manusiawi, material, fasilitas, perlengkapan, prosedur yang saling memengaruhi dalam mencapai tujuan pembelajaran (Maula, 2017). Disamping itu, Abdussalam merumuskan definisi pembelajaran (*ta'lim*) yakni, “Suatu proses bantuan/bimbingan yang telaten dengan memberdayakan sumber belajar agar terjadi aktivitas belajar secara mandiri untuk menemukan fakta dan makna dan mengaktualisasikannya dalam kehidupan *mu'allam* sebagai khalifah Allah (Abdussalam, 2017, hal. 164).

Unsur-unsur dalam pembelajaran yaitu pendidik, peserta didik, dan materi pembelajaran serta sumber belajar yang melibatkan sarana dan prasarana seperti media, metode, dan penataan lingkungan belajar. Pembelajaran dilakukan oleh guru secara terprogram dalam desain instruksional untuk mengondisikan peserta didik belajar secara baik (Chusna, 2015, hal. 33). Namun definisi pembelajaran sendiri mengalami perubahan dalam paradigma kegiatan belajar mengajar yang bergantung kepada tenaga pengajar sebagai tokoh sentral yang dominan berperan aktif dalam pembelajaran berubah menjadi lebih memperhatikan peserta didik walaupun sampai saat ini paradigma tersebut masih berubah-ubah (Munir, 2017, hal. 51).

Nurcholis Madjid sebagaimana dikutip syahidin, (2009, hal. 6) membedakan penyelenggaraan pendidikan agama kepada dua bagian; *pertama*, program pendidikan yang bertujuan untuk mencetak ahli-ahli agama. *kedua*, program pendidikan agama yang bertujuan untuk memenuhi kewajiban setiap pemeluk agama untuk mengetahui dan mengamalkan dasar-dasar agamanya. Dalam PP no.55, (2007) pasal satu, penyelenggaraan pertama dapat disebut juga dengan istilah pendidikan keagamaan (ayat dua) sedangkan penyelenggaraan kedua dimaksud dengan pendidikan agama (ayat satu). syahidin, (2019, hal. 7) menegaskan bahwa PAI di sekolah umum termasuk pada penyelenggaraan kedua yaitu program pendidikan agama yang bertujuan untuk membina siswa dan mahasiswa serta menjadikannya sebagai orang yang taat menjalankan perintah agamanya, bukan menjadikan mereka sebagai ahli dalam bidang agama Islam .

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa PAI di sekolah memiliki definisi sebagai suatu mata pelajaran/mata kuliah dengan tujuan untuk membentuk para siswa dan mahasiswa yang memiliki jiwa agama dan taat menjalankan perintah agamanya, yaitu mengarahkan siswa agar menjadi orang-orang yang beriman dan melaksanakan amal saleh sesuai dengan kemampuannya masing-masing. Maka, dapat dipahami bahwa penamaan PAI merujuk pada pemberian pengetahuan agama Islam yang diberikan di sekolah umum (Syahidin, 2019, hal. 7).

Implikasi dari pemaknaan pendidikan agama Islam yaitu reposisi pendidikan agama Islam dalam sistem pendidikan nasional. Mengenai hal ini, terdapat tiga alasan, 1) nilai-nilai yang terkandung dalam Pancasila sebagai dasar pendidikan tidak bertentangan dengan nilai-nilai Islam (Tauhid); 2) pandangan terhadap manusia berpotensi menjadi manusia bermartabat (mulia); dan 3) pendidikan bertujuan untuk mengembangkan potensi (fitrah) menjadi manusia beriman dan bertaqwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berbudi pekerti luhur dan memiliki kemampuan untuk memikul tanggung jawab sebagai individu dan anggota Masyarakat (Samrin, 2015, hal. 112–113).

2.4.2. Komponen-komponen PAI di Sekolah

Untuk mencapai tujuan pendidikan, PAI diintegrasikan pada kurikulum sekolah pada setiap jenjang maupun jenis pendidikan. Sehingga, pelaksanaan pengajaran pada semua tingkatan pendidikan berpedoman pada hal tersebut (Subhi, 2016, hal. 119). Mengacu pada peraturan menteri agama no 16 tahun 2010, Pengelolaan Pendidikan Agama Pada Sekolah, khususnya dalam proses pembelajaran meliputi kegiatan intrakurikuler dan ekstrakurikuler (Menteri Agama Republik Indonesia, 2010, hal. 7–8). Proses pembelajaran memiliki beberapa komponen utama yaitu pendidik dan peserta didik.

Ditinjau dari segi kurikulum, komponen PAI terdiri dari tujuan, evaluasi, isi/materi/bahan ajar, serta metode/strategi mengajar yang mengarahkan pada tujuan pendidikan Islam berupa penerapan nilai-nilai Islami yang dipengaruhi oleh kondisi masyarakat, kondisi peserta didik, dan perkembangan ilmu pengetahuan (Subhi, 2016, hal. 123). Secara garis besar, Syahidin, mengklasifikasikan komponen pendidikan kepada dua bagian, yaitu 1) komponen utama, terdiri dari tujuan pendidikan, guru, murid, dan materi pendidikan; serta 2) komponen penunjang, komponen ini tidak terbatas, artinya segala sesuatu yang dapat memberikan daya tarik dalam pembelajaran bisa dikategorikan sebagai komponen penunjang. Diantaranya yaitu sarana dan prasarana, metode, media, evaluasi, lingkungan belajar, dsb. (Syahidin, 2009, hal. 136). Disamping itu, Tafsir, memfokuskan perhatian terhadap komponen pendidikan Islam yaitu mencakup tujuan, pendidik, anak didik, bahan, metode, alat, dan evaluasi (Tafsir, 2011, hal. 33).

Untuk lebih jelasnya, berikut ini akan diuraikan komponen-komponen pendidikan mencakup tujuan, pendidik, peserta didik, materi, media/alat, metode, dan evaluasi pembelajaran.

2.4.2.1. Tujuan Pelaksanaan PAI di Sekolah

Pendidikan Agama Islam (PAI) pada dasarnya memiliki tujuan yang selaras dengan tujuan hidup seorang Muslim, yaitu untuk menciptakan pribadi-pribadi sebagai hamba Allah yang bertakwa dan dapat mencapai kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat (Hidayat, n.d., hal. 157). Merujuk pada peraturan pemerintah no.55, (2007) Pasal 2 ayat 1 tentang fungsi pendidikan agama yakni,

Pendidikan agama berfungsi membentuk manusia Indonesia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia dan mampu menjaga kedamaian dan kerukunan hubungan inter dan antarumat beragama.

Ayat 2 tentang tujuan pendidikan agama yaitu,

Pendidikan agama bertujuan untuk berkembangnya kemampuan peserta didik dalam memahami, menghayati, dan mengamalkan nilai-nilai agama yang menyerasikan penguasaannya dalam ilmu pengetahuan, teknologi dan seni.

Pendidikan agama dimuat pada setiap jenjang yaitu SD/MI,SDLB, SMP/MTs,SMPLB, dan SMA/MA,SMALB masing-masing ditegaskan pada peraturan pemerintah no.32, (2013) Pasal 77 I, J, dan K ayat (1). Ditemukan kemudian dalam penjelasan, pada setiap pasal, huruf a yang berbunyi,

“Pendidikan agama dimaksudkan untuk membentuk Peserta Didik menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa serta berakhlak mulia termasuk budi pekerti.

Menggarisbawahi kalimat “beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa” dalam kedua peraturan tersebut, Dahlan, (1993) sebagaimana dikutip syahidin (Syahidin, 2009, hal. 14) berpendapat bahwa pendidikan Islam bertujuan untuk mencapai derajat iman dan takwa.

Syahidin, (2009, hal. 14) mengacu pada perkataan Harun Nasution, (1995) yang menegaskan bahwa “pendidikan agama Islam di sekolah bertujuan untuk membentuk manusia takwa, yaitu manusia yang patuh kepada perintah Allah.” Dengan menekankan pembinaan kepribadian, yaitu pembinaan akhlak mulia meski mata pelajaran agama tidak diganti dengan mata pelajaran akhlak atau etika. Sehingga, baik makna maupun tujuan pendidikan agama Islam haruslah mengacu pada penanaman nilai-nilai Islam dan tidak dibenarkan melupakan etika sosial atau moralitas sosial (Majid, 2006, hal. 136).

Tujuan PAI secara substansial adalah mengasuh, membimbing, mendorong, mengusahakan, menumbuh-kembangkan manusia menuju derajat takwa (Putra & Lisnawati, 2012, hal. 1). Tujuan ideal pendidikan Islam seyogyanya mencapai derajat *insān kāmil*. al-Syaibani mengklasifikasikan tujuan pendidikan ke dalam tiga tujuan asasi yaitu tujuan individual, tujuan sosial, dan tujuan profesional (Syahidin, 2009, hal. 14). Selanjutnya, Ramayulis

memberi penjelasan tiga indikator utama menjadi manusia sempurna tersebut yaitu: *Pertama*, menjadi hamba Allah, *Kedua*, menjadi khalifah Allah, dan *Ketiga*, memperoleh kebahagiaan hidup di dunia sampai akhirat, baik individu maupun masyarakat (Ramayulis, 2008).

Dari rumusan-rumusan tentang konsep tujuan pendidikan Islam, Abdussalam, (2017) merumuskan tujuan pembelajaran yang diistilahkan sebagai *ta'lim* yaitu: “Membina manusia yang mampu memberdayakan potensi diri (*jasadiyah-ruhiyyah-aqliyyah*) –nya secara integratif dan memberdayakan lingkungan (masyarakat dan alam)nya secara proporsional dalam rangka mengaktualisasikan dirinya sebagai khalifah Allah (Abdussalam, 2017, hal. 200). Secara umum, Syahidin merumuskan tujuan pendidikan dalam Alquran yakni beribadah kepada Allah. Secara khusus, tujuan tersebut dirincikan menjadi: 1) menyadarkan manusia sebagai individu dalam bermasyarakat dan tanggungjawabnya sebagai pribadi, 2) Menyadarkan manusia akan hubungan dan tanggung jawabnya sebagai makhluk sosial, 3) Menyadarkan manusia akan keberadaan alam agar dijaga dan dimanfaatkan bagi kesejahteraan manusia, dan 4) menyadarkan manusia akan keberadaan pencipta alam untuk disembah.. Tujuan pertama sampai ketiga disebut sebagai tujuan perantara untuk mencapai tujuan terakhir, yakni mengenal Tuhan dan bertakwa (Syahidin, 2019, hal. 137–140).

Oleh karena itu, tujuan pendidikan Islam bersifat final, ideal, dan tidak akan pernah berubah, intinya adalah kesempurnaan insani (*insān kāmil*). Pendidikan Islam memiliki ruh berupa akhlak yang mesti memadukan fisik, akal dan jiwa menuju kesempurnaan ruh tersebut. Maka, untuk memastikan ketercapaian tujuan akhir yang ideal, diperlukan upaya bersama antara lembaga sekolah, keluarga dan masyarakat secara terintegrasi (Syahidin, 2019, hal. 22). Sebagaimana tercantum dalam GBHN, (1978), pendidikan adalah tanggung jawab bersama antara keluarga, masyarakat, dan pemerintah. Upaya yang dapat dilakukan yaitu pemberian bimbingan yang dilakukan oleh orang tua di dalam lingkungan rumah tangga, para guru di dalam lingkungan sekolah, serta kondisi lingkungan masyarakat yang mendukung (Daradjat, 2009, hal. 35).

2.4.2.2. Pendidik

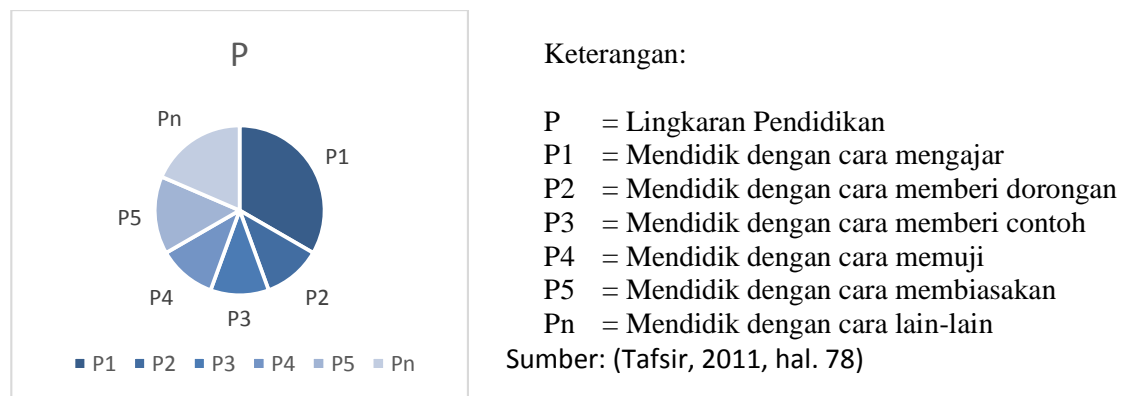
Pendidik dalam Islam artinya siapa saja yang bertanggung jawab terhadap perkembangan anak didik (Tafsir, 2011, hal. 74). Anak didik mengalami pendidikannya dalam tiga lingkungan yaitu lingkungan keluarga, lingkungan sekolah, dan lingkungan masyarakat (Sadulloh, Muharram, & Robandi, 2011, hal. 128).

Ditinjau dari tanggungjawab tersebut, terdapat dua macam pendidik. *Pertama*, karena kodrat, yaitu karena orangtua ditakdirkan menjadi orangtua anaknya. *Kedua*, karena kepentingan kedua orang tua, sehingga pendidikan anaknya diserahkan kepada guru. Guru yang dimaksud disini yaitu pendidik yang memberikan pelajaran kepada murid (Tafsir, 2011, hal. 74–75). Ditinjau dari segi lingkungan, orangtua menjadi pendidik dalam lingkungan keluarga, di lingkungan sekolah adalah guru, di lingkungan masyarakat adalah orang-orang yang terlibat di sekitar anak didik (Sadulloh et al., 2011, hal. 128). hal tersebut sebagaimana dikatakan Langeveld bahwa tiap-tiap pergaulan antara orang dewasa (orang tua, guru, dsb.) dengan anak merupakan suatu tempat dimana pendidikan berlangsung.

Syarat guru dalam pendidikan Islam diungkapkan soejono dalam Tafsir, 1) tentang umur, harus sudah dewasa, 2) tentang kesehatan, harus sehat jasmani dan rohani, 3) tentang kemampuan mengajar, ia harus ahli, dan 4) harus berkesuksesan dan berdedikasi tinggi. Munir mursi menambahkan bahwa guru harus berkepribadian Muslim (Tafsir, 2011, hal. 80–81). Selain dewasa, menjadikan diri sebagai teladan, dan berkepribadian, seorang pendidik harus mengetahui tujuan pendidikan, mengenal anak didiknya (menghayati kehidupan anak, mengikuti keadaan kejiwaan dan perkembangannya, serta mengenal masing-masing anak sebagai pribadi), mengetahui prinsip dan penggunaan alat pendidikan, bersikap bersedia membantu dan menyatupadukan dengan anak didiknya (Sadulloh et al., 2011, hal. 133–134).

Tugas guru sebagaimana disepakati ahli-ahli pendidikan Islam dan pendidikan barat, tugas guru yaitu mendidik. Mendidik itu, menurut Tafsir, sebagian dilakukan dalam bentuk mengajar, sebagian dilakukan dalam bentuk

memberikan dorongan, memuji, menghukum, memberi contoh, membiasakan, dll. sehingga dapat digambarkan sebagai berikut.



Gambar 1 Tugas guru dalam lingkaran pendidikan

Dari grafik tersebut dapat dipahami bahwa dalam pendidikan di sekolah, tugas guru sebagian besar adalah mendidik dengan cara mengajar. Tugas pendidik di dalam rumah tangga sebagian besar, bahkan mungkin seluruhnya, berupa membiasakan, memberikan contoh yang baik, memuji, memotivasi, dan lain-lain yang diperkirakan menghasilkan pengaruh positif bagi anak. Jadi, secara umum, mengajar hanyalah sebagian tugas mendidik (Tafsir, 2011, hal. 78–79). Dalam mengajar, guru harus menumbuhkan dan mengembangkan sikap kreatifnya dengan memilih berbagai pendekatan, metode, media yang relevan dengan kondisi siswa untuk mencapai tujuan pembelajaran (Majid, 2006, hal. 106).

Rasulullah merupakan pendidik ulung yang mampu menghasilkan generasi pilihan sepanjang sejarah. *Prototype* hasil pendidikan Rasul ini yakni para sahabat yang dididik langsung oleh beliau. Proses pendidikannya dimulai dari penyucian jiwa, pikir, dan fisik baru kemudian proses *ta'lim*, yaitu menyampaikan sejumlah pengetahuan dan syariat Islam. Sikap dan perilaku yang dimiliki Rasul secara utuh sebagai pendidik diantaranya yaitu sikap ikhlas, adil, sabar, tawakal, dan *qana'ah* (Syahidin, 2019, hal. 146–150). Terkait sifat guru, Tafsir, (2011, hal. 84) menyederhakan sifat-sifat guru yang dikemukakan oleh para ahli, yang telah ia himpun, bahwa guru hendaknya bersifat kasih sayang kepada anak didik, lemah lembut, rendah hati, menghormati yang bukan pegangannya, adil, menyenangkan ijtihad, konsekuen (perkataan sesuai perbuatan), dan sederhana.

Menurut Muhammad Abduh -dalam buku karya Rasyid Ridha yang dikutip Syahidin- Kriteria seorang guru yang baik yaitu harus, 1) melaksanakan ajaran agama dengan baik, berakhlak mulia dan mempunyai kemampuan mendidik, 2)mengetahui kemampuan yang dimiliki oleh muridnya, dan 3) mempunyai kepedulian terhadap perkembangan murid. Syahidin mengemukakan bahwa yang paling penting dari kriteria seorang guru yaitu dalam hal pengalaman keagamaan dan keteladanan guru terutama dalam perilaku sehari-hari di depan mata muridnya, seperti cara berpakaian kedisiplinan, sopan santun, dan tutur katanya (Syahidin, 2019, hal. 44–46).

2.4.2.3. Peserta Didik

Konsep peserta didik bila ditinjau dari isyarat Alquran ialah segenap makhluk jika pendidikannya ialah Allah. Dalam konteks pendidikan, yang dimaksud sebagai peserta didik yaitu segenap manusia yang memerlukan bimbingan, arahan, serta pengembangan segenap potensi baiknya berupa fisik maupun potensi kemanusiaannya yaitu akal, qalbu dan ruh (Syahidin, 2019, hal. 140). peserta didik menjadi tumpuan harapan agar menjadi manusia yang utuh, bersusila dan bermoral, bertanggungjawab dalam kehidupan bagi dirinya sebagai individu maupun dalam masyarakat. Anak didik menunjukkan seorang manusia yang belum dewasa dan dibimbing oleh pendidik menuju kedewasaannya (Sadulloh et al., 2011, hal. 133–134). Sedangkan, peserta didik sebagaimana diterangkan dalam UU No.20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional,

Peserta didik adalah anggota masyarakat yang berusaha mengembangkan potensi diri melalui proses pembelajaran yang tersedia pada jalur, jenjang dan jenis pendidikan tertentu (Presiden Republik Indonesia, 2003).

Dalam menguraikan keterangan terkait peserta didik, para ahli membahas terlebih dahulu terkait konsep manusia itu sendiri. Diantaranya, syahidin mengemukakan bahwa Alquran mengurai manusia menjadi empat unsur. *Pertama*, unsur jasmani, kesempurnaan fisik yang diberikan Allah tidak akan cukup berarti bila tidak diikuti kesalehan hati dan ilmu yang luas. *Kedua*, unsur akal, orang-orang beriman mesti memfungsikan akalnya secara optimal. *Ketiga*, unsur kalbu, yang merupakan tempat takwa. dan *Keempat*, unsur ruh, yaitu unsur penting yang ada pada diri manusia yang tidak akan hancur atau

hilang. Masing-masing unsur memiliki peran dan fungsi yang berbeda namun tidak dapat dipisahkan sebagai suatu kesatuan (Syahidin, 2009, hal. 140–146).

Terdapat empat karakteristik anak didik dalam ilmu pedagogik sebagaimana dikemukakan Tirtarahardja dalam Sadulloh, (2011) yaitu Individu yang unik yang memiliki potensi fisik dan psikis yang khas, individu yang sedang berkembang, individu yang membutuhkan bimbingan individual dan perlakuan manusiawi, dan individu yang memiliki kemampuan untuk mandiri (Sadulloh et al., 2011, hal. 135–136).

Perkembangan anak didik dikelompokkan sesuai usianya yaitu, masa bayi (0-2 tahun), kanak-kanak (3-7 tahun), anak-anak (7-12 tahun), dan ouber (12-14 tahun), serta masa remaja (14-17 tahun) (Majid, 2006, hal. 167; Sadulloh et al., 2011, hal. 139–141). Sedangkan, usia remaja menurut Darajat yaitu antara 13-21 tahun ditandai dengan pertumbuhan jasmani yang capt, pertumbuhan emosi, mental, pribadi dan sosial. Perasaan remaja terhadap agama tidak tetap. kadang-kadang sangat cinta terhadap Tuhan, tetapi kadang-kadang berubah menjadi acuh tak acuh atau menentang apabila mereka merasa kecewa, emnyesal, dan putus asa (Majid & Andayani, 2006, hal. 167).

2.4.2.4. Metode Pembelajaran PAI

Metode pembelajaran merupakan komponen yang berperan penting sebab berhubungan langsung dengan implementasi PAI di kelas (Subhi, 2016, hal. 128). Terdapat tiga alasan pokok pentingnya metodologi dalam pembelajaran yaitu, *Pertama*, karena pembelajaran tidak saja terfokus kepada pendidik dan peserta didik, tetapi pendidik harus merancang pembelajaran yang akan dilaksanakan dari sudut pandang peserta didik; *kedua*, pembelajaran mencakup pendidikan dan pengajaran serta dampak pengasuhan; dan *ketiga*, pembelajaran PAI di sekolah diharapkan mampu beradaptasi dengan era informasi dan globalisasi (Syahidin, 2019, hal. 32).

Metode dan perangkat kegiatan direncanakan dalam bentuk Strategi pembelajaran. Saat ini, pembelajaran cenderung bersifat kontekstual yaitu metode dan teknik yang digunakan tidak lagi dalam bentuk penyajian dari guru tetapi lebih bersifat individual, langsung, dan memanfaatkan proses dinamika kelompok (kooperatif), seperti; pembelajaran moduler, observasi, simulasi atau

role playing, diskusi, dan sejenisnya (Subhi, 2016, hal. 128–129). Metode pembelajaran ini termasuk kepada kategori metode pembelajaran konvensional (Syahidin, 2019, hal. 105).

An-Nahlawi mengemukakan dalam bukunya, *Ushul at-Tarbiyah al-Islamiyyah*, menyebutkan beberapa metode yang sangat baik untuk diterapkan dalam dunia pendidikan yaitu, Metode dialog/tanya jawab, Metode Penuturan Kisah, Metode perumpamaan. Metode keteladanan, Metode Mengambil Pelajaran dan Nasihat, serta metode Memberikan Motivasi dan Peringatan (Bafadhol, 2016, hal. 1384–1387). Sementara itu, Syahidin mengemukakan metode tersebut sebagai metode pendidikan qurani, yaitu metode *amsāl* (perumpamaan), metode *qiṣṣah*, metode *ibrah mauizah*, metode *targīb wa tarhīb*, metode *tajrībiy*, metode *uswah ḥasanah*, dan metode *hiwār* (Syahidin, 2019, hal. 114).

2.4.2.5. Materi Pembelajaran PAI

Materi pokok pendidikan Agama Islam memuat semua masalah hidup dan kehidupan manusia menurut ajaran agama Islam yang bersumber kepada Alquran dan sunah. Materi yang disampaikan itu harus sesuai dengan kemampuan atau kecerdasan serta pertumbuhan peserta didik. Secara garis besar materi pokok PAI meliputi Akidah, Syariah, dan akhlak (Bafadhol, 2016, hal. 1381–1384) Syariah dinamai pula ibadah. Dalam bahasan pendidikan Islam, ketiga term tersebut dijabarkan dengan istilah pengenalan kepada Allah swt., potensi dan fungsi manusia, dan akhlak. Kemudian diterapkan dalam tataran aplikasi berupa cerdas pengetahuan, cerdas sikap dan nilai, serta cerdas dalam tindakan yang diambil dalam kehidupan sehari-hari (berakhlak mulia) (Rahman, 2012, hal. 2057–2058).

Terdapat tiga unsur yang perlu menjadi perhatian dalam penyusunan materi PAI yaitu, adanya *needs* atau kebutuhan siswa, penggunaan standar mutu akademik dalam pengajaran sesuai tingkat pendidikan, dan kesinambungan isi dan proses pembelajaran. Mengacu kepada ketiga unsur tersebut, syahidin menyarankan agar materi PAI di sekolah diarahkan kepada empat aspek yaitu pemahaman tentang, 1) nilai-nilai dasar Islam, 2) hakikat hidup dan kehidupan manusia dalam kaitannya dengan fungsi manusia sebagai hamba, 3) prinsip-

prinsip dasar Islam (Rukun Iman dan Rukun Islam) serta aktualisasinya dalam kehidupan modern, dan 4) prinsip-prinsip dasar pengembangan ilmu pengetahuan dalam ajaran Islam (Syahidin, 2019, hal. 28–31). Beliau melanjutkan, setidaknya ada empat hal pokok yang perlu dijadikan materi pendidikan yaitu iman, ilmu, amal, dan akhlak.

2.4.2.6. Evaluasi Pembelajaran PAI

Evaluasi dapat diartikan sebagai suatu kegiatan terencana untuk mengetahui keadaan suatu objek dengan menggunakan instrumen dan hasilnya dibandingkan dengan sebuah tolak ukur untuk memperoleh suatu kesimpulan (Bafadhol, 2016, hal. 1388). Evaluasi pembelajaran dimaksudkan untuk memeriksa tingkat ketercapaian tujuan-tujuan pendidikan yang ingin diwujudkan melalui kurikulum yang bersangkutan (Subhi, 2016, hal. 129). Selain itu, evaluasi dinamai pula sebagai penilaian hasil belajar.

Penilaian hasil belajar pendidikan agama meliputi penilaian hasil belajar oleh pendidik, yaitu dalam bentuk ulangan, penugasan, pengamatan perilaku dan praktik; oleh satuan pendidikan berupa ujian tulis dan ujian praktik; dan oleh pemerintah yang dilakukan dalam bentuk ujian, yang dilaksanakan secara nasional (Menteri Agama Republik Indonesia, 2010, hal. 17).

Muhaimin mengemukakan terdapat empat jenis evaluasi yang dapat dikembangkan untuk PAI di sekolah yakni, 1) evaluasi penempatan (*placement test*); 2) evaluasi diagnosis, yaitu penganalisisan terhadap keadaan belajar peserta didik; 3) evaluasi normatif, yang digunakan untuk mengetahui hasil belajar peserta didik setelah menyelesaikan suatu program dalam waktu yang ditentukan; dan 4) evaluasi sumatif, dilakukan terhadap hasil belajar siswa setelah mengikuti pelajaran dalam satu catur wulan/semester/tahun (Syahidin, 2019, hal. 37).

2.5. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terkait studi lintas agama telah banyak dilakukan dengan fokus yang beragam. Di antaranya ada yang membahas tentang dialog, *Ahl al-Kitāb*, dan ayat Alquran bahkan hadits tentang dialog lintas agama. Dari kata kunci tersebut, penulis menemukan beberapa penelitian terkait yaitu sebagai berikut.

- a. Jurnal dengan judul “O People of the Book”: An Exegetical Analysis of the Ahl al-Kitāb in Qur’ānic Discourse karya Jonathan Alexander Hoffman, (2018). Jurnal ini mengemukakan bahwa keterkaitan Ahli Kitab dalam Alquran sebagai bentuk kontinuitas tradisi agama yang monoteis yang terhubung kepada Ibrahim. Ia menganalisis tujuan dari polemik Alquran terkait istilah *Ahl al-Kitāb* menurut beberapa sumber (Hoffman, 2018).
- b. Jurnal yang berjudul “Inter-Faith Dialogue; A Solution For Global Peace” karya Muhammad Khan & Arshmah Jamil, (2017). Tulisan ini memusatkan bahasan tentang dialog lintas iman. Di antara ayat yang dijadikan rujukan tentang dialog ini yaitu Q.S. Āli Imrān 3:64 yaitu sebagai dorongan untuk dialog antaragama, dan jika ditolak maka umat Islam harus mengadopsi sikap yang tercantum dalam Q.S. Al-Kafirun 109:1-6 (Khan & Jamil, 2017).
- c. Penelitian tesis berjudul “The People of The Book, ahl al-kitāb: A Comparative Theological Exploration” Karya Richard Lawrence Kimball, (2017) mengkomparasi pemahaman tentang makna Ahli Kitab dalam Alquran menurut mufasir klasik modern serta pendapat para cendekiawan Muslim dan kristen pada masa sekarang (Kimball, 2017).
- d. Jurnal bertitel “Metode Memahami Naş-naş Teologis: Studi tentang Wacana Inklusif Ahl al-Kitāb” karya Jazilus Sakhok, (2016) menemukan bahwa tidak terdapat pertentangan mengenai naş- naş yang membahas tentang *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran (Sakhok, 2016).
- e. Artikel berjudul “An Islamic Perspective in Managing Religious Diversity” karya Hilal Wani, Raihanah Abdullah dan Lee Wei Chang, (2015) membahas keragaman beragama dan potensi konflik. Penulis berpendapat bahwa salah satu solusi mengatasi konflik dalam keragaman tersebut ialah melalui dialog peradaban. Penelitian ini memunculkan ayat terkait dialog yaitu Q.S. Āli Imrān [3]:64 dan Q.S. al-Ankabut [29]:46 (Wani et al., 2015).

- f. Buku Karya Muhammad Galib berjudul “*Ahl al-Kitāb*: Makna dan Cakupannya dalam Alquran” (2017). Buku ini secara lengkap mengulas istilah *Ahl al-Kitāb* dalam Alquran meliputi makna dan cakupannya (Galib, 2017).
- g. Penelitian jurnal Arifinsyah (2015) dengan judul “Dialog Nabi Muhammad Dengan Non Muslim Membangun Kesejahteraan Umat” mengemukakan penemuan tentang dialog Nabi saw dengan non Muslim dalam sejarah Nabi saw., sebagian ayat Alquran dan hadits nabi saw (Arifinsyah, 2015).

Dari ketujuh hasil penelitian yang telah dipaparkan di atas, terdapat persamaan dan perbedaan dengan penelitian yang akan dilakukan. Poin a, c, d, dan f sama-sama membahas tentang istilah *Ahl al-Kitāb*. Poin a, c dan f masing-masing pembahasan terbatas pada makna dan cakupan secara umum. Poin c membahas istilah *Ahl al-Kitāb* dengan membandingkan pendapat mufasir klasik dan modern hingga pendapat ulama Islam maupun kristen. Penelitian yang akan dilakukan sama-sama terfokus kepada istilah *Ahl al-Kitāb*, perbedaannya yaitu bahasan yang hendak dikaji lebih diarahkan terkait ayat-ayat yang memuat term *Ahl al-Kitāb* yang mengandung anjuran komunikasi lintas agama dalam Alquran.

Fokus penelitian terhadap dialog ditemukan pada poin b, e, dan g. Baik poin a maupun b mengemukakan ayat terkait dialog yaitu Q.S. Āli Imrān [3]:64 namun pada poin a ditambahkan dengan Q.S. Al-Kāfirūn 109:1-6 sedangkan poin b mencantumkan Q.S. al-Ankabūt [29]:46 sebagai ayat pendukung. Adapun poin g membahas dialog dari tinjauan sunah atau hadis nabi. Persamaan penelitian ini dengan ketiga poin tersebut yaitu hendak memunculkan ayat-ayat yang mengandung ialah istilah *Ahl al-Kitāb* terkait anjuran komunikasi atau dalam konteks ini dialog lintas agama sedangkan perbedaannya terletak pada penggunaan rujukan utama yaitu ayat Alquran serta redaksi para mufasir.