

**AYAT-AYAT KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR'AN: STUDI
KOMPARATIF-SEMANTIK TAFSIR NUSANTARA**

TESIS



Oleh:
Rizky Nurmansyah
NIM. 230204220010

PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2025

AYAT-AYAT KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR'AN: STUDI KOMPARATIF-SEMANTIK TAFSIR NUSANTARA

TESIS

Diajukan kepada
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang
untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan
Program Magister Studi Islam



Oleh:
Rizky Nurmansyah
NIM. 230204220010

Dosen Pembimbing I : Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag
NIP. 197003191998031001

Dosen Pembimbing II : Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag
NIP. 19731002200003

PROGRAM MAGISTER STUDI ISLAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM
MALANG
2025

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan Judul "AYAT-AYAT KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR'AN: STUDI KOMPARATIF-SEMANTIK TAFSIR NUSANTARA" yang ditulis oleh Rizky Nurmansyah ini telah disetujui pada tanggal 24 November 2025

Dosen Pembimbing I

Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag
NIP. 197003191998031001

Dosen Pembimbing II

Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag
NIP. 19731002200003

Mengetahui:
Ketua Program Studi

H. Mohammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016

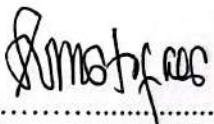
LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan Judul "AYAT-AYAT KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR'AN: STUDI KOMPARATIF-SEMANTIK TAFSIR NUSANTARA" yang ditulis oleh Rizky Nurmansyah ini telah diuji dalam ujian tesis di depan sidang dewan penguji pada tanggal 8 Desember 2025.

Dewan Penguji,

Penguji Utama

1. Dr. H. M. Lutfi Mustofa, M.Ag
NIP. 197307102000031002



Ketua Penguji

2. Dr. Jamilah, MA
NIP. 197901242009012007



Pembimbing I / Penguji

3. Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag
NIP. 197003191998031001



Pembimbing II / Penguji

4. Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag
NIP. 19731002200003



Mengetahui,



LEMBAR PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Rizky Nurmansyah

NIM : 230204220010

Program Studi : Magister (S-2) Studi Islam

Judul Penelitian : AYAT-AYAT KEPEMIMPINAN DALAM

AL-QUR'AN: STUDI KOMPARATIF-SEMANTIK

TAFSIR NUSANTARA

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Malang, 24 November 2025

Hormat saya,



Rizky Nurmansyah

NIM. 230204220010

MOTTO

*“Menyelami Samudera Makna Kepemimpinan Ilahi melalui Firman Tuhan,
Merajut Benang Kearifan Nusantara untuk Indonesia yang Bermartabat.”*

Rizky Nurmansyah

ABSTRAK

Nurmansyah, Rizky. 2025. *Ayat-Ayat Kepemimpinan dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif-Semantik Tafsīr Nusantara*. Tesis, Program Magister Studi Islam, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, Pembimbing (1) Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag., Pembimbing (2) Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag.

Kata Kunci: Kepemimpinan Islam, Tafsīr Nusantara, Hamka, Quraish Shihab, Semantik Al-Qur'an, Toshihiko Izutsu.

Kepemimpinan merupakan tema sentral dalam Al-Qur'an yang terus menerus relevan untuk dikaji, khususnya dalam konteks sosio-politik Indonesia yang dinamis. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh kebutuhan untuk memahami konsep kepemimpinan Islam secara komprehensif melalui pendekatan Tafsīr yang kontekstual, dengan memanfaatkan khazanah keilmuan Tafsīr Nusantara. Penelitian ini menjawab dua rumusan masalah: (1) Bagaimana karakteristik dan perbedaan substantif penafsiran Buya Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap empat ayat kunci kepemimpinan (*Khalīfah, Imām, Ulī al-Amr*, dan *Wali*)? (2) Bagaimana struktur semantik dan logika konseptual yang mendasari perbedaan penafsiran tersebut?

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi kepustakaan (*library research*). Metode yang diterapkan adalah integrasi antara metode Tafsīr tematik (*mawdū'i*), Tafsīr komparatif (*muqārin*), dan analisis semantik berdasarkan teori Toshihiko Izutsu. Sumber data primer adalah *Tafsīr al-Azhar* (Hamka) dan *Tafsīr al-Miṣbāh* (Quraish Shihab), dengan fokus pada QS. *Sād* [38]: 26, QS. *Al-Sajdah* [32]: 24, QS. *Al-Nisā'* [4]: 59, dan QS. *Al-Mā'idah* [5]: 51.

Hasil penelitian menunjukkan perbedaan substantif dan struktural yang signifikan antara kedua *Mufassir*. Analisis komparatif mengungkap polarisasi corak penafsiran: "Etika Perlawanan" pada Hamka yang menekankan keadilan, amanah ilahi, dan pertanggungjawaban akhirat, serta "Teologi Tata Kelola" pada Shihab yang menekankan sistem, wewenang sah, musyawarah, dan harmoni sosial. Analisis semantik Izutsu lebih lanjut merekonstruksi struktur *weltanschauung* (pandangan dunia) yang mendasari perbedaan tersebut, yang terpola dalam *semantic field* dan *relational meaning* yang khas bagi masing-masing *Mufassir*.

Implikasi teoretik penelitian ini adalah pengayaan metodologis dalam studi perbandingan Tafsīr melalui model analisis tiga tingkat (*what-how-why*) yang mengintegrasikan pendekatan semantik Izutsu, yang mampu mengungkap struktur pemikiran di balik sebuah penafsiran. Temuan polarisasi dan sintesis "*Model Kepemimpinan Integratif*" ini juga memperkuat identitas Tafsīr Nusantara sebagai entitas yang kaya, kontekstual, dan responsif terhadap dinamika zamannya, sekaligus memberikan landasan teoretis bagi pengembangan model kepemimpinan Islam yang relevan dengan konteks Indonesia.

ABSTRACT

Nurmansyah, Rizky. 2025. *Verses of Leadership in the Qur'an: A Comparative-Semantic Study of Nusantara Tafsīr*. Thesis, Master of Islamic Studies Program, State Islamic University of Maulana Malik Ibrahim Malang, Supervisor (1) Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag., Supervisor (2) Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag.

Keywords: Islamic Leadership, Nusantara Tafsīr, Hamka, Quraish Shihab, Qur'anic Semantics, Toshihiko Izutsu.

Leadership is a central theme in the Qur'an that remains perpetually relevant for study, particularly within the dynamic socio-political context of Indonesia. This research is motivated by the need to comprehensively understand the concept of Islamic leadership through a contextual interpretation approach, utilizing the scholarly treasures of Nusantara Tafsīr (Indonesian Qur'anic Exegesis). This study addresses two research problems: (1) *What* are the characteristics and substantive differences in the interpretations of Buya Hamka and M. Quraish Shihab regarding four key leadership verses (*Khalīfah, Imām, Ulī al-Amr*, and *Walī/Auliyyā'*)? (2) *How* do the semantic structures and conceptual logics underlying these differing interpretations manifest?

This research employs a qualitative approach with a library research design. The methods applied integrate thematic Tafsīr (*Tafsīr mawdū'i*), comparative Tafsīr (*Tafsīr muqārin*), and semantic analysis based on Toshihiko Izutsu's theory. Primary data sources are *Tafsīr al-Azhar* (Hamka) and *Tafsīr al-Miṣbāḥ* (Quraish Shihab), focusing on QS. *Ṣād* [38]: 26, QS. *Al-Sajdah* [32]: 24, QS. *Al-Nisā'* [4]: 59, and QS. *Al-Mā'idah* [5]: 51.

The results reveal significant substantive and structural differences between the two interpreters. Comparative analysis uncovered a polarization of interpretive styles: an "*Ethic of Resistance*" in Hamka, emphasizing justice, divine trust, and otherworldly accountability, and a "*Theology of Governance*" in Shihab, emphasizing system, legitimate authority, deliberation, and social harmony. Further semantic analysis using Izutsu's framework reconstructed the underlying *weltanschauung* (*Worldview*) structures, which are patterned in the distinctive *semantic fields* and *relational meanings* unique to each interpreter.

The theoretical implication of this research is a methodological enrichment in comparative Tafsīr studies through a three-level analytical model (*what-how-why*) that integrates Izutsu's semantic approach, enabling the revelation of the thought structures behind an interpretation. The findings of this polarization and the resulting synthesis of an "*Integrative Leadership Model*" also strengthen the identity of Nusantara Tafsīr as a rich, contextual entity responsive to its time's dynamics, while simultaneously providing a theoretical foundation for developing models of Islamic leadership relevant to the Indonesian context.

مستخلص البحث

نورمنشاه، رزقي. ٢٠٢٥. آيات القيادة في القرآن: دراسة تقاصدية مقارنة للتفسير النوسانتاري. أطروحة ماجستير، برنامج الدراسات الإسلامية، الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج، المشرف (١) الأستاذ الدكتور ولدانو ورجادينات، الماجستير. المشرف (٢) الدكتور مفتاح المد، الماجستير.

الكلمات الرئيسية: القيادة الإسلامية، التفسير النوسانتاري، حمكة، قريش شهاب، الدلالities القرآنية، توسيعهيكو إيزوتسو.

تعد القيادة محوراً أساسياً في القرآن الكريم، تظل ذات صلة دائمة بالبحث والدراسة، لا سيما في السياق الاجتماعي السياسي الديناميكي لإندونيسيا. يُبَرِّزُ هذا البحث الحاجة إلى الفهم الشامل لمفهوم القيادة في الإسلام من خلال منهج التفسير السياقي، مستفيداً من كنوز علم التفسير في التراث النوسانتاري. يحثيب هذا البحث عن مشكلتين رئيسيتين: (١) ما الخصائص والاختلافات الجوهرية في تفسيري الشيخ حمكة والأستاذ الدكتور قريش شهاب لآيات الأربع الرئيسية في القيادة (الخليفة، الإمام، أولي الأمر، أولي؟)؟ (٢) كيف يبدو البناء الدلالي والمنطق المفاهيمي الكامن وراء هذين التفسيرين المختلفين؟

يستخدم هذا البحث المنهج النوعي مع نمط دراسة المكتبة. والطرق المطبقة تدمج بين التفسير الموضوعي، والتفسير المقارن، والتحليل الدلالي القائم على نظرية توسيعهيكو إيزوتسو. والمصادر الأولية للبيانات هي تفسير "الأزهار" لحمكة وتفسير "المصباح" لقرיש شهاب، مع التركيز على الآيات: ص: ٢٦، والسجدة: ٤٣، والنساء: ٥٩، والمائد: ٥١.

تكشف النتائج عن اختلافات جوهرية وبنائية كبيرة بين المفسرين. حيث كشف التحليل المقارن عن استقطاب في أنماط التفسير: "أخلاقيات المقاومة" عند حمكة التي تركز على العدالة والأمانة الإلهية والمساءلة الأخروية، و"الاهوت الحكومية" عند شهاب الذي يؤكد على النظام والسلطة الشرعية والمشورة والانسجام الاجتماعي. وكشف التحليل الدلالي الإضافي باستخدام نظرية إيزوتسو عن هيأكل "النظرة إلى العالم" الكامنة، والتي تعكس في حقول دلالية وعلاقات معنوية مميزة لكل مفسر.

يتمثل الأثر النظري لهذا البحث في إثراء منهجي لدراسات التفسير المقارن من خلال نموذج تحليلي ثلاثي المستويات (ما-كيف-لماذا) يدمج المنهج الدلالي لإيزوتسو، مما يمكن من الكشف عن الهياكل الفكرية الكامنة وراء التفسير. كما تعزز نتائج الاستقطاب والتوليف الناتج "لنماذج القيادة التكاملي" هوية التفسير النوسانتاري ككيان غني وسياقي يستجيب لديناميكيات عصره، وتتوفر في الوقت نفسه أساساً نظرياً لتطوير نماذج القيادة الإسلامية ذات الصلة بالسياق الإندونيسي.

KATA PENGANTAR

الْحَمْدُ لِلّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى أَشْرَفِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ، وَعَلَى أَهْلِ
وَأَصْحَابِهِ وَمَنْ تَبَعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ، أَمَّا بَعْدُ

Dengan kerendahan hati dan rasa syukur yang tak terhingga ke hadirat Allah Subhanahu wa Ta'ala, penulis mempersembahkan tesis ini. Perjalanan panjang penyusunannya tidak akan mungkin terwujud tanpa dukungan, bimbingan, dan keberkahan dari banyak pihak. Ucapan terima kasih yang tulus dan penghargaan setinggi-tingginya penulis haturkan, khususnya kepada:

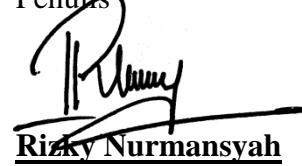
1. Prof. Dr. Hj. Ilfi Nur Diana, M.Si., CAHRM., CRMP., selaku Rektor UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, atas kebijakan dan atmosfer akademik yang mendukung.
2. Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd., selaku Direktur Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, atas kepemimpinan dan fasilitas yang diberikan.
3. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D., selaku Ketua Program Studi Magister Studi Islam Pascasarjana, atas arahan dan pengelolaan program yang optimal.
4. Dr. M. Aunul Hakim, S.Ag., M.H., selaku Sekretaris Program Studi Magister Studi Islam Pascasarjana, atas bantuan administratif dan koordinasi yang efektif.
5. Dosen Pembimbing I, Prof. Dr. H. Wildana Wargadinata, Lc., M.Ag. Ungkapan terima kasih yang paling mendalam penulis sampaikan atas kesabaran, ketulusan, kebijaksanaan, serta bimbingan akademik yang penuh makna. Setiap kritik, koreksi, dan masukan yang beliau berikan telah menjadi lentera yang menerangi jalan penelitian ini.
6. Dosen Pembimbing II, Dr. H. Miftahul Huda, M.Ag. Penulis juga menyampaikan apresiasi yang tak terhingga atas dedikasi, dukungan moral, dan insight akademis yang sangat berharga. Sinergi bimbingan dari kedua guru besar ini telah membentuk fondasi kokoh bagi karya ini.

7. Seluruh Dosen Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, yang telah memperkaya khazanah keilmuan dan memperluas cakrawala berpikir penulis selama menempuh studi.
8. Ibunda Tercinta, Hj. Robiatin. Tiada kata yang cukup membalas setiap tetes keringat, pengorbanan, doa, serta kasih sayang tanpa syarat yang menjadi sumber kekuatan dan inspirasi tertinggi bagi penulis. Inilah persembahan yang sederhana untukmu.
9. Saudara-saudara seperjuangan di Program Magister Studi Islam. Terima kasih atas kebersamaan, diskusi yang mencerahkan, dan semangat kolaboratif yang telah mewarnai setiap langkah perjalanan akademik ini.

Akhirnya, penulis menyadari sepenuhnya bahwa kesempurnaan mutlak hanyalah milik Allah SWT. Di balik segala upaya, pasti masih terdapat celah kekurangan dalam tesis ini, yang merupakan cermin dari keterbatasan ilmu yang penulis miliki. Namun, dengan segala kerendahan hati, penulis berharap agar setiap gagasan yang tertuang dalam karya yang jauh dari sempurna ini dapat memberikan setitik manfaat, baik untuk pengembangan ilmu pengetahuan maupun bagi para pembaca sekalian. Semoga amal ibadah dan kebaikan semua pihak yang terlibat diterima di sisi-Nya.

Malang, 27 November 2025

Penulis



Rizky Nurmansyah

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang adalah menggunakan model Library of Congress (LC) Amerika sebagai berikut:

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	a	ط	ṭ
ب	b	ظ	ẓ
ت	t	ع	‘
ث	th	غ	Gh
ج	j	ف	F
ح	ḥ	ق	Q
خ	kh	ك	K
د	d	ل	L
ذ	dh	م	M
ر	r	ن	N
ز	z	و	W
س	s	ه	H
ش	sh	ء	,
ص	ṣ	ى	Y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (madd), maka caranya dengan menuliskan coretan horisontal di atas huruf, seperti ā, ī dan ū. (ا، ئ، و). Bunyi hidup dobel Arab ditransliterasikan dengan menggabung dua huruf “ay” dan “aw”

seperti *layyinah*, *lawwāmah*. Kata yang berakhiran *tā' marbūṭah* dan berfungsi sebagai sifat atau *mudāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, sedangkan yang berfungsi sebagai *mudāf* ditransliterasikan dengan “at”.

Dalam penulisan tesis ini, penulis telah menerapkan pedoman transliterasi di atas secara konsisten. Seluruh istilah berbahasa Arab telah ditulis sesuai kaidah, seperti yang terlihat pada penggunaan kata-kata berikut dalam tubuh tesis: *Khalīfah*, *Imām*, *Ulī al-Amr*, *Wali/Auliyā'*, *al-Qur'ān*, *walīyu 'llāh*, *Ahl al-Bayt*, *wasaṭiyah*, *raḥmatan li'l-'ālamīn*, *Ulī al-Amr*, *akhlāq*, *taṣawwuf*, *ukhrawī*, *tafsīr*, *tahlīlī*, *ādāb ijtīmā'i*, *mawdū'i*, *al-'adl*, *al-ṣabr*, *al-amānah*, *al-żulm*, *al-hudā*, *al-yaqīn*, *al-wilāyah*, *al-sultah*, *al-muwāzanaḥ*, *al-wāqi'iyyah*, *al-nizām*, *al-talāzum*, *al-ummah*, serta dalam rujukan ayat seperti QS. *Ṣād* [38]: 26 dan QS. *Āli 'Imrān*: 28, serta judul kitab *Tafsīr al-Miṣbāḥ*, *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr al-Jalālayn*. Penerapan ini dilakukan untuk menjamin keakuratan akademis, memudahkan pelacakan referensi, dan menjaga orisinalitas istilah ilmiah dalam bahasa sumbernya.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN	ii
LEMBAR PENGESAHAN	iii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
MOTTO	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	vii
مستخلص البحث.....	viii
KATA PENGANTAR.....	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI	xi
DAFTAR ISI.....	xiii
DAFTAR BAGAN.....	xvii
DAFTAR TABEL	xviii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah.....	8
C. Tujuan Penelitian.....	8
D. Manfaat Penelitian	9
1. Manfaat Teoretis	9
2. Manfaat Praktis	10
E. Penelitian Terdahulu	11
F. Batasan Penelitian.....	18
G. Definisi Operasional.....	19
1. Ayat Kepemimpinan dalam Al-Qur'an	19
2. Dasar Pemilihan Ayat Dan Terminologi.....	20
3. Studi Komparatif	28
4. Pendekatan Semantik	28
5. Tafsīr Nusantara	28
H. Metode Penelitian.....	28

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	28
2. Sumber Data.....	30
3. Teknik Pengumpulan Data.....	32
4. Teknik Analisis Data.....	33
5. Keabsahan Data.....	35
BAB II LANDASAN TEORI	36
A. Konsep Kepemimpinan dalam Al-Qur'an.....	36
1. <i>Khalīfah</i>	36
2. <i>Imām</i>	37
3. <i>Ulī al-Amr</i>	37
4. <i>Wali/Auliyā'</i>	38
B. Biografi, Corak, dan Konteks Sosio-Historis Penafsiran HAMKA dan Quraish Shihab.....	40
1. Buya HAMKA: Sang Otodidak, Sastrawan, dan Pejuang	40
2. M. Quraish Shihab: Sang Akademisi, Birokrat, dan Pendamai	42
3. Sintesis Perbandingan: Dua Paradigma Tafsīr Nusantara.....	43
C. Teori Semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu: Konsep Semantic Field dan Relational Meaning.....	44
1. Pengantar tentang Toshihiko Izutsu dan Relevansinya.....	44
2. Konsep-Konsep Kunci Teori Izutsu	45
D. Kerangka Teoretik dan Alur Pikir Penelitian.....	47
E. Integrasi Tiga Pilar Konseptual.....	47
F. Alur Pikir Penelitian	48
G. Diagram Alur Pikir Penelitian	51
BAB III TEMUAN DATA DAN PAPARAN TEKS TAFSIR	52
A. Paparan Teks Tafsīr QS. <i>Shād</i> [38]: 26 tentang <i>Khalīfah</i>	52
1. Teks <i>Tafsīr al-Azhar</i> Karya Hamka	52
2. Teks <i>Tafsīr Al-Mishbāh</i> Karya Quraish Shihab	54
3. Asbāb al-Nuzūl QS. <i>Şād</i> [38]: 26 (Ayat Khalīfah)	57
B. Paparan Teks Tafsīr QS. <i>Al-Sajdah</i> [32]: 24 tentang <i>Imām</i>.....	59
1. Teks <i>Tafsīr al-Azhar</i> Karya Hamka	59

2. Teks <i>Tafsīr Al-Mishbāh</i> Karya Quraish Shihab	61
3. Asbāb al-Nuzūl QS. Al-Sajdah [32]: 24 (Ayat Imām).....	63
C. Paparan Teks Tafsīr QS. <i>An-Nisā'</i> [4]: 59 tentang <i>Ulī al-Amr</i>	66
1. Teks <i>Tafsīr al-Azhar</i> Karya Hamka	66
2. Teks <i>Tafsīr Al-Mishbāh</i> Karya Quraish Shihab	69
3. Asbāb al-Nuzūl QS. Al-Nisā' [4]: 59 (Ayat Ulī al-Amr)	72
D. Paparan Teks Tafsīr QS. <i>Al-Mā'idah</i> [5]: 51 tentang <i>Walī/Auliyyā'</i>.....	74
1. Teks <i>Tafsīr al-Azhar</i> Karya Hamka	74
2. Teks <i>Tafsīr Al-Mishbāh</i> Karya Quraish Shihab	78
3. Asbāb al-Nuzūl QS. Al-Mā'idah [5]: 51 (Ayat Walī/Auliyyā')	80
BAB IV ANALISIS DAN PEMBAHASAN	85
A. Analisis Komparatif-Substantif Penafsiran Hamka dan Quraish Shihab.....	85
1. Peta Perbandingan 4 Terma Kepemimpinan.....	85
2. Polaritas Corak Penafsiran	88
B. Analisis Struktur Semantik dengan Teori Izutsu	95
1. <i>Semantic Field</i> dan <i>Relational Meaning</i> Hamka	95
2. <i>Semantic Field</i> dan <i>Relational Meaning</i> Quraish Shihab	99
3. Kontras <i>Weltanschauung</i>	104
C. Analisis Kontekstual: <i>Weltanschauung Mufassir</i>	108
1. Hamka: Konteks Otoritarianisme Orde Lama/Baru.....	108
2. Shihab: Konteks Reformasi & Masyarakat Multikultural	111
D. Sintesis: Relevansi bagi Kepemimpinan Islam di Indonesia.....	113
1. Analisis Kontekstual: dari Asbāb Al-Nuzūl Ke Konteks Indonesia	113
2. Model Kepemimpinan Integratif.....	114
3. Visualisasi Model Integratif dalam Tata Kelola Kepemimpinan.....	116
4. Implikasi bagi Diskursus Kepemimpinan Nasional	117
BAB V PENUTUP	120
A. Kesimpulan	120
B. Implikasi Teoritik	122
C. Keterbatasan Studi	124

D. Rekomendasi.....	126
DAFTAR PUSTAKA	129
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	136

DAFTAR BAGAN

Bagan 2.1 Kerangka Berfikir.....	51
---	-----------

DAFTAR TABEL

Tabel 1.1 Orisinalitas Penelitian	11
Tabel 1.2 Dasar Pemilihan Ayat <i>Khalīfah</i> dan Turunannya.....	21
Tabel 1.3 Dasar Pemilihan Ayat <i>Imām</i> dan Jamaknya.....	22
Tabel 1.4 Dasar Pemilihan Ayat <i>Ulī al-Amr</i>	24
Tabel 1.5 Dasar Pemilihan Ayat <i>Wali/Auliya'</i>	25
Tabel 1.6 Peta Konseptual 4 Terma Kepemimpinan.....	27
Tabel 2.1 Cakupan Term Kepemimpinan	39
Tabel 2.2 Dua Paradigma Tafsīr Nusantara	44
Tabel 4.1 Peta Perbandingan Penafsiran Hamka dan Quraish Shihab	85
Tabel 4.2 Kontras <i>Weltanschauung</i> Hamka dan Quraish Shihab.....	104
Tabel 4.3 Model Kepemimpinan Integratif: Sintesis "Etika Perlawanan" dan "Teologi Tata Kelola"	116

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Kepemimpinan merupakan dimensi fundamental dalam kehidupan bernegara yang terus mengalami tantangan transformasi seiring dinamika sosio-politik global dan lokal. Dalam konteks Indonesia sebagai nation-state yang multikultural, demokratis, dan sedang membangun tata kelola pemerintahan yang baik (*good governance*), persoalan kepemimpinan tidak hanya berkaitan dengan aspek administratif, tetapi juga menyentuh ranah etika, spiritualitas, dan identitas kolektif.¹ Indonesia pasca-Reformasi 1998 menghadapi dilema ganda: di satu sisi, euphoria demokratisasi membuka ruang partisipasi politik yang luas; di sisi lain, muncul tantangan baru berupa fragmentasi sosial, politisasi identitas, dan krisis legitimasi kepemimpinan. Dalam konteks ini, wacana kepemimpinan Islam menjadi signifikan mengingat mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam. Namun, diskursus kepemimpinan Islam di Indonesia seringkali terjebak dalam polarisasi simplistik antara pendekatan textual-formalistik yang cenderung rigid dengan pendekatan liberal-sekuler yang mengabaikan dimensi transendental.²

Tradisi penafsiran Al-Qur'an di Nusantara memiliki akar sejarah yang panjang, dimulai sejak masa pra-kemerdekaan. Pada era kolonial, muncul beberapa karya tafsir monumental yang ditulis dalam bahasa daerah sebagai respons terhadap politik bahasa dan pendidikan kolonial Belanda. KH. Sholeh Darat (1820-1903) dari Semarang menulis *Faidh al-Rahman fi Tarjamah Tafsir*

¹ Inu Kencana Syafi'ie, *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an* (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), 171.

² Mohamad Amin, "Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an (Pandangan Sa'id Hawwa dalam *Al-Asas fi al-Tafsir* dan Triloginya)" (Tesis Magister, Institut PTIQ Jakarta, 2015), 145.

Kalam Malik al-Dayyan (1889), yang merupakan tafsir lengkap 30 juz pertama dalam bahasa Jawa dengan aksara Pegan.³ Karya ini lahir sebagai strategi kultural menghadapi kebijakan Belanda yang melarang pengajaran Islam dalam bahasa Arab dan Melayu. Di wilayah Sunda, KH. Ahmad Sanusi (1888-1950) menyusun *Tafsir Raudhat al-Irfan fi Ma'rifah al-Qur'an* (1930-an) yang tidak hanya berfungsi sebagai penjelasan teks suci tetapi juga sebagai alat perjuangan anti-kolonial melalui penguatan identitas keislaman.⁴ Sementara itu, Syekh Nawawi al-Bantani (1813-1897), meskipun menulis di Makkah, karyanya seperti *Tafsir al-Munir* dan *Marah Labid* sangat berpengaruh di tanah air dan merepresentasikan jaringan intelektual ulama Nusantara di Timur Tengah.⁵

Meskipun tafsir-tafsir pada era kolonial tersebut memiliki signifikansi historis yang besar, corak dan fokus pembahasannya berbeda dengan tantangan kepemimpinan Indonesia kontemporer. Tafsir era kolonial lebih banyak berorientasi pada: (1) pemurnian akidah dan ibadah dalam menghadapi pengaruh kolonial, (2) pembentukan identitas keislaman lokal melalui bahasa daerah, dan (3) perlawanan kultural terhadap hegemoni Barat. Isu-isu seperti sistem pemerintahan modern, demokrasi, hak asasi manusia, tata kelola pemerintahan yang baik, dan kepemimpinan dalam negara-bangsa yang multikultural belum

³ Howard M. Federspiel, *Popular Indonesian Literature of the Qur'an* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1994), 45–48.

⁴ Martin van Bruinessen, “Pesantren and Kitab Kuning in the Indonesian Revolution,” dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 112–115.

⁵ Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004), 89–92.

menjadi fokus utama mengingat konteks politik saat itu masih dalam kerangka perjuangan melawan kolonialisme.⁶

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam dapat ditemukan banyak ayat yang berkaitan dengan masalah pemimpin, di antaranya adalah: QS. *Sād* [38]: 26 (*Khalīfah*), QS. *al-Sajdah* [32]: 24 (*Imām*), QS. *al-Nisā'* [4]: 59 (*Ulī al-Amr*), dan QS. *al-Mā'idah* [5]: 51 (*Wāli/Auliya'*).⁷ Keempat terma yang dipilih ini membentuk bangunan konseptual yang holistik, mencakup dimensi filosofis (*Khalīfah*), keteladanan (*Imām*), struktural (*Ulī al-Amr*), dan relasional (*Wāli*). Namun, pemaknaan terhadap terma-terma ini tidak bersifat monolitik. Sebagaimana dinyatakan oleh Sahiron Syamsuddin, pemahaman terhadap teks Al-Qur'an senantiasa berkembang sesuai dengan lingkungan dan ruang manusia yang berubah.⁸ Setiap penafsir (mufassir) membawa pra-pemahaman (Vorurteil) dan horizon sejarahnya sendiri dalam membaca teks. Oleh karena itu, memahami Tafsir bukan hanya soal apa yang dikatakan tentang ayat, tetapi juga mengapa mereka menafsirkannya dengan cara demikian.

Telaah terhadap penelitian terdahulu mengungkapkan keterbatasan utama dalam studi kepemimpinan Qur'ani di Indonesia. Studi yang ada cenderung terfragmentasi pada satu terma atau isu spesifik. Burhan Ahmad Fauzan (2021) hanya fokus pada terma *Auliya'* tanpa menghubungkannya dengan konsep

⁶ Peter G. Riddell, *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001), 156–160.

⁷ Saifuddin Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an: Kajian Hermeneutika* (Malang: UIN Maliki Press, 2020), 13–15.

⁸ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadits* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2010), 59.

kepemimpinan yang holistik.⁹ Muhammad Wahyudi (2018) membatasi analisis pada isu kepemimpinan non-Muslim dalam QS. *al-Mā'idah*: 51.¹⁰ Sementara itu, studi komparatif yang ada seperti karya Diana Sa'adatul Hidayah (2021) yang membandingkan tiga mufassir belum mencapai kedalaman analitis yang memadai untuk mengungkap struktur logika konseptual di balik perbedaan penafsiran.¹¹ Pendekatan yang digunakan umumnya masih berhenti pada level deskriptif (*what*) tanpa menelusuri level eksplanatori (*how* dan *why*). Cela penelitian ini terletak pada tidak adanya studi komprehensif yang mengintegrasikan keempat pilar konseptual kepemimpinan Qur'ani, melakukan analisis mendalam terhadap struktur pemikiran di balik penafsiran, dan menghubungkan perbedaan penafsiran dengan konteks sosio-historis yang melatarbelakanginya.

Dari panorama Tafsir Nusantara yang kaya dan beragam, penelitian ini secara strategis memfokuskan pada Tafsir al-Azhar karya Buya Hamka dan Tafsir al-Mishbāh karya M. Quraish Shihab. Pemilihan ini didasarkan pada pertimbangan epistemologis, historis, dan sosiologis yang mendalam. Berbeda dengan mufassir era kolonial yang menulis dalam konteks perjuangan melawan penjajahan, Hamka dan Shihab menulis dalam konteks Indonesia yang sudah merdeka dengan tantangan yang berbeda. Hamka merepresentasikan otoritas intelektual otodidak yang dibentuk dalam kancah pergerakan nasional, sementara

⁹ Burhan Ahmad Fauzan, "Makna Kata *Awliyā'* dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Mishbāh)" (Tesis Magister, Institut PTIQ Jakarta, 2021), 58.

¹⁰ Muhammad Wahyudi, "Kepemimpinan Non-Muslim: Penafsiran Surat Al-Maidah Ayat 51 dalam Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Mishbah," *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2018): 99.

¹¹ Diana Sa'adatul Hidayah, "Kepemimpinan dalam Pandangan Mufassir Nusantara (Analisis Penafsiran Syeikh Nawawi Banten, Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap Ayat Ulil Amri)" (Skripsi, IAIN Jember, 2021), 75.

Shihab merepresentasikan otoritas akademik-formal yang dibentuk dalam institusi pendidikan bergengsi.¹² Perbedaan formasi intelektual ini tercermin dalam konteks sosio-politik yang melatarbelakangi karya mereka masing-masing.

Tafsir al-Azhar (ditulis 1962-1981) lahir dalam konteks nation-building dan tekanan politik Orde Lama/Baru, ditulis sebagian besar ketika Hamka menjadi tahanan politik.¹³ Sebagai generasi pertama pasca-kemerdekaan, Hamka menghadapi tantangan membangun etika kepemimpinan dalam negara baru yang sedang mencari identitas. Sebaliknya, Tafsir al-Mishbāh (ditulis 1999-2003) lahir dalam konteks euphoria dan tantangan demokratisasi Era Reformasi, periode yang membutuhkan panduan etis dalam kebebasan baru.¹⁴ Shihab sebagai intelektual yang terbentuk dalam sistem pendidikan modern menghadapi kompleksitas kepemimpinan dalam masyarakat multikultural yang demokratis.

Kedua mufassir mengembangkan corak penafsiran yang berbeda namun saling melengkapi. Hamka dikenal dengan gaya sastra-kemasyarakatan (*al-adab al-ijtimā'ī*) yang populis, puitis, dan sarat pesan akhlāq.¹⁵ Pendekatannya lebih menekankan dimensi moral-spiritual dan pembentukan karakter, suatu warisan dari tradisi tafsir pesantren yang diadaptasi untuk konteks modern. Sebaliknya, Shihab menonjolkan gaya akademis-komprehensif yang sistematis, kaya referensi, dan mengedepankan moderasi (*wasatiyyah*).¹⁶ Pendekatannya lebih berorientasi

¹² Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buuya Hamka* (Bandung: PT Mizan Publik, 2016), 2.

¹³ Bukhori A. Shomad, “Tafsir Al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik: Studi Terhadap Tafsir Al-Azhār Karya HAMKA,” *Jurnal TAPIS* 9, no. 2 (2013): 94.

¹⁴ Atik Wartini, “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah,” *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 11, no. 1 (Juni 2014): 120.

¹⁵ Malkan, “Tafsir Al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis,” *Jurnal Hunafa* 6, no. 3 (2009): 375.

¹⁶ Wartini, “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah,” 120.

pada sistem, struktur, dan harmoni sosial, merefleksikan pendidikan formalnya di Al-Azhar Kairo dan pengalaman birokratiknya. Kedua karya merupakan magnum opus yang paling banyak dirujuk dalam diskursus Islam Indonesia kontemporer, masing-masing memiliki pengaruh dan legitimasi yang kokoh. Pilihan terhadap kedua tafsir ini memastikan bahwa analisis yang dilakukan memiliki landasan empiris yang kuat dan relevansi sosial yang luas.

Untuk mengungkap perbedaan mendasar di balik penafsiran kedua mufassir, penelitian ini membutuhkan pendekatan yang mampu menembus level deskriptif menuju analisis struktur konseptual. Pendekatan konvensional dalam studi Tafsir komparatif (*muqārin*) umumnya hanya mampu mengidentifikasi apa perbedaan penafsiran, tanpa mampu menjelaskan bagaimana perbedaan itu terstruktur dan mengapa perbedaan tersebut muncul. Teori Semantik Toshihiko Izutsu menawarkan pisau analisis yang tepat untuk menjawab tantangan ini. Konsep *Semantic Field* (medan makna) memungkinkan pemetaan jejaring kata kunci yang konsisten digunakan oleh masing-masing mufassir, sementara *Relational Meaning* (relasi makna) memungkinkan analisis hubungan logis antar konsep dalam jejaring tersebut.¹⁷ Melalui analisis ini, dapat direkonstruksi weltanschauung (pandangan dunia) masing-masing mufassir—struktur pemikiran paling mendasar yang membentuk cara mereka memaknai realitas.

Integrasi antara metode Tafsir tematik (*mawdū'ī*), Tafsir komparatif (*muqārin*), dan analisis semantik Izutsu menghasilkan model analisis tiga level yang komprehensif: level *what* (deskripsi perbedaan substantif), level *how*

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, diterjemahkan oleh Amiruddin dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyka, 2003), 18.

(analisis struktur semantik), dan level *why* (kontekstualisasi historis-sosiologis).

Penelitian ini diharapkan memberikan kontribusi tiga dimensi: kontribusi metodologis melalui pengembangan model analisis integratif, kontribusi akademis melalui pemetaan sistematis corak pemikiran dua mufassir Nusantara dalam dialektika dengan konteks historis mereka, dan kontribusi praktis melalui sintesis model kepemimpinan integratif yang relevan dengan konteks Indonesia kontemporer.

Oleh karena itu, penulis tertarik untuk mengangkat judul Tesis ini: “AYAT-AYAT KEPEMIMPINAN DALAM AL-QUR’AN: STUDI KOMPARATIF-SEMANTIK TAFSIR NUSANTARA” agar mendapat pandangan yang komprehensif mengenai arah dari ayat-ayat kepemimpinan dalam Al-Qur’ān menurut dua *Mufassir* Nusantara yang memiliki latar belakang politik dan sosial yang kuat, yaitu Hamka dan M. Quraish Shihab. Penelitian ini diharapkan dapat menjembatani pemahaman textual dengan kebutuhan kontekstual kepemimpinan di Indonesia melalui pendekatan semantik yang terstruktur.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, rumusan masalah dalam tesis ini adalah:

1. Bagaimana karakteristik dan perbedaan substantif penafsiran Buya HAMKA dan M. Quraish Shihab terhadap empat ayat kunci kepemimpinan (*Khalīfah, Imām, Ulī al-Amr*, dan *Wali/Auliya'*) dalam Al-Qur'an?
2. Bagaimana struktur semantik dan logika konseptual yang mendasari cara berpikir masing-masing *Mufassir* sehingga melahirkan penafsiran yang berbeda tersebut, sebagaimana terungkap melalui analisis *Semantic Field*-nya?

C. Tujuan Penelitian

Secara umum, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an melalui studi komparatif terhadap *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr Al-Mishbāh*. Secara khusus, tujuan penelitian ini adalah:

1. Memetakan persamaan dan perbedaan substantif dalam penafsiran Buya HAMKA dan M. Quraish Shihab terhadap empat ayat kunci kepemimpinan (QS. *Sād* [38]: 26, QS. *al-Sajdah* [32]: 24, QS. *al-Nisā'* [4]: 59, dan QS. *al-Mā'idah* [5]: 51).
2. Mengungkap dan Menganalisis struktur semantik serta logika konseptual yang membentuk "dunia pemikiran" (*Worldview*) masing-masing *Mufassir*, dengan menelaah jejaring kata kunci (*Semantic Field*) dan relasi makna dalam penafsiran mereka.

D. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara teoretis maupun praktis, sebagai berikut:

1. Manfaat Teoretis:

- a. Bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsīr: Penelitian ini memberikan model analisis baru dalam studi perbandingan Tafsīr dengan mengintegrasikan Teori Semantik Toshihiko Izutsu. Pendekatan ini tidak hanya berhenti pada deskripsi perbedaan penafsiran, tetapi mampu mengungkap struktur logika dan *Worldview* yang mendasari penafsiran seorang *Mufassir*, sehingga memperkaya khazanah metodologi Tafsīr tematik (*mawdū'i*).
- b. Kajian Tafsīr Nusantara: Penelitian ini berkontribusi dalam memetakan corak pemikiran dua *Mufassir* Indonesia terkemuka dari generasi yang berbeda. Hasilnya dapat memperjelas posisi intelektual HAMKA dan Quraish Shihab dalam peta perkembangan Tafsīr di Indonesia, sekaligus menguatkan identitas "Tafsīr Nusantara" sebagai entitas yang kaya dan kontekstual.
- c. Studi Kepemimpinan Islam: Penelitian ini memperkaya wacana kepemimpinan Islam dengan menyajikan analisis mendalam tentang konsep-konsep kunci (*Khalīfah, Imām, Ulī al-Amr, Walī/Auliya'*) yang telah diTafsīrkan sesuai dengan konteks sosio-politik Indonesia. Temuan penelitian dapat menjadi landasan teoretis untuk pengembangan model kepemimpinan yang selaras dengan nilai-nilai Islam dan realitas Indonesia.

2. Manfaat Praktis:

- a. Bagi Pengambil Kebijakan dan Aktor Politik: Penelitian ini dapat menjadi bahan pertimbangan dalam merumuskan etika dan model kepemimpinan nasional yang akuntabel, berkeadilan, dan inklusif, dengan inspirasi dari nilai-nilai Qur'ani yang telah dikontekstualisasikan oleh para *Mufassir* Indonesia.
- b. Bagi Pendidikan dan Keilmuan: Hasil penelitian dapat dijadikan sebagai materi pengayaan dalam perkuliahan Studi Al-Qur'an, Tafsīr, dan Filsafat Politik Islam, baik di tingkat sarjana maupun pascasarjana. Selain itu, dapat menjadi rujukan bagi peneliti lain yang ingin mengkaji Tafsīr Nusantara atau kepemimpinan Islam dengan pendekatan yang serupa.
- c. Bagi Masyarakat Umum: Penelitian ini dapat meningkatkan kesadaran masyarakat tentang pentingnya kepemimpinan yang berlandaskan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan, serta membuka wawasan tentang fleksibilitas dan kedinamisan penafsiran Al-Qur'an dalam menjawab tantangan zaman.
- d. Bagi Dunia Keislaman Kontemporer: Penelitian ini menawarkan perspektif Islam *wasatiyyah* (moderat) yang kontekstual dalam memaknai kepemimpinan, sebagai alternatif dari penafsiran-penafsiran yang literal dan tertutup. Hal ini relevan untuk memperkuat narasi Islam yang *rahmatan li'l-‘ālamīn*, khususnya dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara.

E. Penelitian Terdahulu

Berikut adalah penelitian sebelumnya yang memiliki beberapa kesamaan bahasan dengan penelitian ini. Penulis juga menyampaikan sisi kesamaan dan perbedaannya secara rinci. Hal ini bertujuan untuk menghindari duplikasi atau kesamaan dengan penelitian yang sudah ada, serta untuk memastikan keaslian dari penelitian yang dilakukan.

Tabel 1.1
Orisinalitas Penelitian

No	Judul Penelitian, Nama Peneliti, Tahun	Metode Penelitian	Persamaan	Perbedaan
1	"Makna Kata <i>Auliyā'</i> dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara <i>Tafsīr al-Azhar</i> dan <i>Tafsīr al-Miṣbāḥ</i>)" Burhan Ahmad Fauzan (2021)	Jenis: Kualitatif (Library Research) Metode: <i>Tafsīr Muqārin</i> & <i>Mawdū‘ī</i> Analisis Data: Model Miles & Huberman	Objek material sama: <i>Tafsīr al-Azhar</i> & <i>Al-Miṣbāḥ</i> . Pendekatan komparatif (muqārin). Fokus pada analisis terma kunci Al-Qur'an.	Cakupan Terma: Hanya fokus pada satu terma (<i>Auliyā'</i>). Fokus Kajian: Spesifik pada larangan kepemimpinan non-Muslim. Analisis Kontekstual: Implikasi bagi konsep kepemimpinan utuh belum dieksplorasi.
2	"Kepemimpinan dalam Pandangan <i>Mufassir Nusantara</i> (Analisis Penafsiran Syeikh	Jenis: Kualitatif (Library Research) Pendekatan:	Tema sama: Konsep Kepemimpinan dalam Al-Qur'an.	Cakupan Terma: Hanya fokus pada satu terma (<i>Ulī al-Amr</i>).

	Nawawi Banten, Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap Ayat <i>Ulī al-Amr</i> " Diana Sa'adatul Hidayah (2021)	Analisis penafsiran tiga <i>Mufassir</i> .	Membahas penafsiran Hamka & Quraish Shihab.	Jumlah <i>Mufassir</i> : Menganalisis tiga <i>Mufassir</i> , sehingga analisis komparatif kurang mendalam untuk tiap pasangan. Metodologi: Kerangka Tafsīr muqārin yang ketat belum sepenuhnya tampak.
3	"Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an (Pandangan Sa'id Hawwa dalam Al-Asas fi al-Tafsīr dan Triloginya)" Mohamad Amin (2015)	Jenis: Kualitatif (Library Research) Metode: Deskriptif-Analitis Analisis Data: Induksi & Deduksi	Tema sama: Konsep Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an.	Sumber / Obyek: Berfokus pada pemikiran satu tokoh ideologis (Sa'id Hawwa), bukan studi komparatif Corak Penafsiran: Mengkaji penafsiran yang ideologis-revitalis, bukan kontekstual-moderat khas Nusantara. Relevansi Konteks: Tidak menyentuh

				kontekstualisasi untuk realitas Indonesia..
4	"Kepemimpinan Non-Muslim: Penafsiran Surat <i>Al-Mā'idah</i> Ayat 51 dalam <i>Tafsīr al-Azhar</i> dan <i>Tafsīr Al-Miṣbāḥ</i> " Muhammad Wahyudi (2018)	Jenis: Kualitatif (Library Research) Pendekatan: Analisis Komparatif	Objek material sama: <i>Tafsīr al-Azhar & Al-Miṣbāḥ</i> . Pendekatan komparatif.	Cakupan: Hanya menganalisis satu ayat spesifik (QS. <i>Al-Mā'idah</i> : 51). Keterbatasan Topik: Fokus pada isu kepemimpinan non-Muslim saja, bukan keseluruhan konsep kepemimpinan .

Penelitian Burhan Ahmad Fauzan (2021) dalam tesis "Makna Kata *Auliya'* dalam Al-Qur'an" menjadi rujukan utama yang memiliki persinggungan signifikan dengan penelitian ini. Fauzan melakukan studi komparatif terhadap *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr al-Miṣbāḥ* dengan fokus pada satu terma kunci, yaitu *Auliya'*. Secara metodologis, penelitiannya menggunakan pendekatan kualitatif kepustakaan dengan metode *Tafsīr mawdū'ī* dan *muqārin*, serta teknik analisis data model Miles dan Huberman. Temuan utama Fauzan mengungkap keragaman makna *Auliya'* dalam Al-Qur'an yang mencakup pemimpin, penolong, pelindung, hingga teman setia, dengan penafsiran yang sangat bergantung pada konteks ayat. Perbedaan mendasar antara Hamka dan Shihab terletak pada penerapan makna tersebut. Hamka cenderung melarang secara umum pengangkatan non-Muslim

sebagai *Auliyyā'*, sementara Shihab membatasinya hanya pada non-Muslim yang memusuhi Islam. Fauzan juga mengaitkan perbedaan penafsiran ini dengan latar belakang hubungan personal masing-masing *Mufassir* dengan rezim penguasa pada masanya. Meskipun penelitian Fauzan memberikan landasan kuat untuk studi komparatif penafsiran Nusantara, terdapat beberapa keterbatasan yang membuka ruang bagi penelitian ini. Pertama, fokus pada satu terma (*Auliyyā'*) belum mampu menyajikan konsep kepemimpinan yang utuh dan holistik. Kedua, analisis kontekstual terhadap implikasi penafsiran bagi diskursus kepemimpinan modern di Indonesia masih terbatas. Ketiga, meskipun telah menyentuh latar belakang *Mufassir*, analisis terhadap pengaruh epistemologi dan ideologi mereka terhadap penafsiran masih dapat diperdalam. Berdasarkan analisis tersebut, penelitian tesis ini hadir untuk mengisi celah-celah tersebut melalui beberapa langkah strategis. Penelitian ini memperluas cakupan analisis tidak hanya pada satu terma, tetapi mencakup empat pilar konseptual kepemimpinan dalam Al-Qur'an (*Khalīfah*, *Imām*, *Ulī al-Amr*, dan *Wālī/Auliyyā'*) secara integratif. Selain itu, penelitian ini memperdalam analisis dengan menekankan faktor-faktor epistemologis, sosiologis, dan historis yang membedakan penafsiran Hamka dan Shihab, serta mendiskusikan relevansinya dengan tantangan kepemimpinan Islam kontemporer di Indonesia. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya melengkapi tetapi menyempurnakan peta penelitian sebelumnya dengan menawarkan konstruk konseptual yang lebih utuh dan kontekstual.¹⁸

¹⁸ Burhan Ahmad Fauzan, “Makna Kata *Awliyyā'* dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara Tafsir *Al-Azhar* dan Tafsir *Al-Mishbâh*)” (Tesis Magister, Institut PTIQ Jakarta, 2021).

Salah satu penelitian terdahulu yang secara langsung relevan dengan topik tesis ini adalah skripsi berjudul “Kepemimpinan dalam Pandangan *Mufassir Nusantara* (Analisis Penafsiran Syeikh Nawawi Banten, Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap Ayat *Ulī al-Amr*)” yang ditulis oleh Diana Sa’adatul Hidayah (2021). Penelitian ini mengkaji konsep kepemimpinan Islam melalui analisis penafsiran ketiga *Mufassir Nusantara* terhadap ayat-ayat tentang *Ulī al-Amr* (QS. *al-Nisā’*: 59 dan 83). Dengan pendekatan kualitatif dan metode penelitian kepustakaan (library research), penelitian ini berhasil memetakan keragaman interpretasi mengenai siapa *Ulī al-Amr* itu dan bagaimana konsep ketaatan kepadanya. Diana menemukan bahwa Syeikh Nawawi Banten memaknainya secara lebih terbatas pada pemimpin perang dan ulama, Hamka mengidentikkannya dengan pemerintah negara, sementara Quraish Shihab mendefinisikannya secara lebih inklusif kepada siapa pun yang memimpin sebuah kelompok. Penelitian ini menjadi penting karena menunjukkan bagaimana konteks historis dan intelektual seorang *Mufassir* mempengaruhi penafsirannya. Namun, penelitian ini memiliki keterbatasan karena hanya berfokus pada satu terma kepemimpinan (*Ulī al-Amr*) dan analisis komparatifnya belum disajikan dengan kerangka metodologis *Tafsīr muqārin* yang ketat. Oleh karena itu, penelitian tesis ini hadir untuk melanjutkan dan menyempurnakan dengan cara memperluas cakupan analisis kepada seluruh terma kunci kepemimpinan dalam Al-Qur'an (*Khalīfah*, *Imām*, *Walī/Auliyā’*, dan *Ulī al-Amr*) serta menerapkan metode

komparatif yang lebih sistematis untuk menjawab kegagapan diskursus kepemimpinan Islam kontemporer di Indonesia.¹⁹

Studi Mohamad Amin (2015) dalam tesis "Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an" menawarkan eksplorasi mendalam tentang konsep kepemimpinan Islam melalui pendekatan monografis terhadap pemikiran Sa'id Hawwa, seorang tokoh gerakan Islam kontemporer. Penelitian ini berfokus pada analisis konsep *Khilafah* sebagai format kepemimpinan ideal yang *non-negotiable* dalam pandangan Hawwa, dengan menggunakan sumber primer trilogi karya Hawwa dan *Tafsīr Al-Asas fi al-Tafsīr*. Secara metodologis, Amin menerapkan pendekatan deskriptif-analitis melalui teknik induksi dan deduksi, yang berlandaskan pada pemikiran politik Islam klasik dan kontemporer seperti Al-Mawardi, Ibnu Taimiyah, serta tokoh Ikhwanul Muslimin. Meskipun penelitian ini memberikan kedalaman analisis yang komprehensif terhadap pemikiran Hawwa—mulai dari definisi, syarat, hingga mekanisme pengangkatan *Khalīfah*—namun terdapat beberapa keterbatasan mendasar yang membuka ruang bagi penelitian tesis ini. Pertama, pendekatan monografis yang digunakan membuat analisis kurang kritis dalam membandingkan perspektif Hawwa dengan pemikir lain. Kedua, penelitian ini tidak banyak menyentuh relevansi praktis dan tantangan implementasi konsep khilafah dalam realitas masyarakat plural, serta ketiga, absennya perspektif kontekstual Nusantara dalam analisis menjadikan penelitian ini kurang relevan dengan realitas sosio-kultural Indonesia. Berdasarkan celah-celah tersebut, penelitian tesis ini hadir untuk menawarkan

¹⁹ Diana Sa'adatul Hidayah, "Kepemimpinan dalam Pandangan Mufassir Nusantara (Analisis Penafsiran Syeikh Nawawi Banten, Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap Ayat *Ulil Amri*)" (Skripsi, IAIN Jember, 2021).

alternatif dengan pendekatan komparatif terhadap dua *Mufassir* Nusantara (Hamka dan Quraish Shihab) yang dikenal dengan corak penafsiran kontekstual dan moderat, serta memperluas cakupan analisis pada empat terma kunci kepemimpinan (*Khalīfah, Imām, Ulī al-Amr*, dan *Wali/Auliya'*) guna membangun diskursus kepemimpinan Islam yang inklusif dan adaptif dengan sistem nation-state Indonesia.²⁰

Sebagai penelitian terdahulu yang secara langsung relevan, artikel jurnal berjudul “Kepemimpinan Non-Muslim: Penafsiran Surat *Al-Mā'idah* Ayat 51 dalam *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr Al-Mishbāh*” karya Muhammad Wahyudi (2018) menawarkan analisis komparatif yang tajam mengenai penafsiran Buya Hamka dan M. Quraish Shihab tentang satu aspek paling sensitif dalam wacana kepemimpinan Islam, yaitu kepemimpinan non-Muslim. Melalui pendekatan kualitatif dan metode penelitian kepustakaan, Wahyudi menemukan perbedaan fundamental di antara kedua *Mufassir*. Hamka menafsirkan QS. *Al-Mā'idah*: 51 sebagai larangan mutlak dengan argumentasi historis dan sosiologis tentang kecenderungan permusuhan non-Muslim terhadap Islam. Sebaliknya, Quraish Shihab, melalui analisis semantik yang mendalam terhadap kata *Auliya'*, menolak penafsiran yang mutlak dan membuka kemungkinan bagi non-Muslim yang hidup damai untuk memegang kepemimpinan. Wahyudi menyimpulkan bahwa perbedaan ini dilatarbelakangi oleh faktor pendidikan dan kondisi sosio-politik yang melingkupi masing-masing *Mufassir* saat menulis *Tafsīrnya*. Namun, penelitian ini terbatas pada analisis satu ayat spesifik sehingga belum memberikan

²⁰ Mohamad Amin, “Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an (Pandangan Sa'id Hawwa dalam *Al-Asas fi al-Tafsir* dan Triloginya)” (Tesis Magister, Institut PTIQ Jakarta, 2015).

gambaran utuh tentang konsep kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, penelitian tesis ini hadir untuk melanjutkan dan menyempurnakan dengan cara memperluas cakupan analisis kepada seluruh terma kunci kepemimpinan (*Khalīfah*, *Imām*, *Wali/Auliyā'*, dan *Ulī al-Amr*) serta menerapkan metode komparatif-tematik yang lebih sistematis untuk membangun sebuah konseptualisasi kepemimpinan Islam yang komprehensif dan relevan dengan konteks Indonesia.²¹

F. Batasan Penelitian

Agar penelitian ini tetap fokus, terarah, dan mencapai kedalaman analisis yang memadai, maka batasan penelitian ditetapkan sebagai berikut:

1. Batasan Substansi Materi, Penelitian ini dibatasi pada analisis empat ayat kunci kepemimpinan: QS. *Şād* [38]: 26 (*Khalīfah*), QS. *al-Sajdah* [32]: 24 (*Imām*), QS. *al-Nisā'* [4]: 59 (*Ulī al-Amr*), dan QS. *al-Mā'idah* [5]: 51 (*Wali/Auliyā'*).
2. Batasan Sumber, sumber data primer penelitian ini secara ketat terbatas pada: *Tafsīr al-Azhar* karya Buya Hamka dan *Tafsīr Al-Mishbāh* karya M. Quraish Shihab.
3. Batasan Pendekatan, Penafsiran Penelitian ini berfokus pada analisis komparatif teks penafsiran (metode *Tafsīr muqārin*) dengan pendekatan tematik (metode *Tafsīr mawdū'ī*).
4. Batasan Kontekstual, Analisis kontekstual dibatasi pada kaitan antara penafsiran dengan latar belakang intelektual dan kondisi sosio-politik

²¹ Muhammad Wahyudi, "Kepemimpinan Non-Muslim: Penafsiran Surat Al-Maidah Ayat 51 dalam *Tafsir Al-Azhar* dan *Tafsir Al-Mishbah*," *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2018), 12

Indonesia yang mempengaruhi masing-masing *Mufassir* (Era Orde Baru bagi Hamka dan Era Reformasi bagi Quraish Shihab), tanpa memasuki analisis ideologis yang terlalu luas.

G. Definisi Operasional

1. Ayat Kepemimpinan dalam Al-Qur'an:

Term kepemimpinan merupakan ayat-ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit memuat term-term kunci tentang kepemimpinan. Dalam penelitian ini, dibatasi pada empat ayat: QS. *Ṣād*: 26 (*Khalīfah*), QS. *al-Sajdah*: 24 (*Imām*), QS. *al-Nisā'*: 59 (*Uлī al-Amr*), dan QS. *al-Mā'idah*: 51 (*Wali*).

Berdasarkan pengamatan konteks bahasa, kata “*Khalīfah*” yang secara jelas mengarah pada makna kepemimpinan dalam arti orang yang mengatur dan menegakkan hukum hanya terdapat dalam QS. *Ṣād* ayat 26. Sementara itu, setelah dilakukan penelusuran, penulis menemukan bahwa kata *Imām* dalam al-Qur'an yang bermakna serupa hanya terdapat dalam dua tempat dan berbentuk plural, yaitu QS. *al-Sajdah*: 24 dan QS. *al-Qaṣāṣ*: 5. Pada ayat tersebut “*Imām*” / “*Aimmah*” diartikan pemimpin serupa dengan kata “*Khalīfah*” yang terdapat pada QS. *Ṣād*: 26 yang disebutkan sebelumnya.²²

Tiga surat al-Qur'an di atas sengaja penulis kutip untuk menunjukkan penekanan bahwa penyebutan arti pemimpin - secara konteks - yang lebih berdekatan maknanya di dalam al-Qur'an memiliki perbedaan dengan istilah yang populer di telinga masyarakat Indonesia. Pergulatan term pemimpin di kalangan masyarakat umum selalu melibatkan kata “*Wali*”. Sebagaimana sering disebut dan dikaitkan dengan QS. *Al-Mā'idah*: 51 tentang

²² Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an*, 13.

kepemimpinan non-Muslim. Kata *Walī* beserta jamaknya sendiri secara konteks bahasa tidak menunjukkan secara jelas pada makna kepemimpinan. Hanya saja, dalam sebagian terjemahan dan penafsiran, kata *Walī* dalam beberapa tempat kerap dimaknai sebagai pemimpin, di antaranya terdapat dalam QS. *al-Mā'idah*: 51, *Āli- 'Imrān*: 28, *al-Nisā'*: 144, kesemuanya berbentuk jama' (plural) yakni "Auliyā'".²³

Yang keempat yaitu: "*Ulī al-Amr*" dalam bahasa Arab merupakan frasa yang terdiri dari dua kata, yaitu ulu dan al-amri jika disatukan dibaca ulu al-amri atau *Ulī al-Amri*. Kata ulu merupakan bentuk jamak anomali dari kata *dzu* dan *ahl* yang berarti "memiliki". Sementara itu, kata al-amri mengandung arti dasar "perintah". Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa frasa ulul amri berarti "orang yang memiliki perintah atau orang yang berwenang memerintah". Karena itu, ulul amri juga dimaknai dengan "para pemimpin dan orang yang berilmu". Adapun frasa ulul amri dalam al-Qur'an hanya terdapat dalam dua tempat, yaitu QS. *al-Nisā'*: 59 dan QS. *al-Nisā'*: 83.²⁴

2. Dasar Pemilihan Ayat dan Terminologi

A. *Khalīfah* - خلیفہ (Khalifah) dan Turunannya

Kata "*Khalīfah*" dalam bentuk tunggal dan jamak disebutkan **total 9 kali** dalam Al-Qur'an.

²³ Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an*, 14.

²⁴ Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an*, 15.

Tabel 1.2
Dasar Pemilihan Ayat *Khalifah* dan Turunannya

Kata	Bentuk	Surah & Ayat	Konteks
<i>Khalifah</i> (خليفة)	Tunggal	Al-Baqarah (2): 30	Manusia sebagai <i>Khalifah</i> Allah di bumi.
		Sād (38): 26	Nabi Daud sebagai <i>Khalifah</i> yang diperintahkan menegakkan keadilan.
<i>Khala'if</i> (خلف)	Jamak	Al-A'raf (7): 69	Kaum 'Ad sebagai pengganti kaum Nuh.
		Al-A'raf (7): 74	Kaum Tsamud sebagai pengganti kaum 'Ad.
		Yunus (10): 14	Generasi-generasi setelah kaum Nuh dijadikan <i>Khalifah</i> di bumi.
		Yunus (10): 73	Kisah Nuh, kaumnya dijadikan <i>Khalifah</i> dan dianugerahi kekuatan.
		An-Naml (27): 62	(Dalam doa) "Yang menjadikan kamu <i>Khalifah-Khalifah</i> di bumi?"
<i>Kakhala'if</i> (خاليف)	Jamak	Al-An'am	"Dan Dia yang

Kata	Bentuk	Surah & Ayat	Konteks
كَلِيفٌ	(dengan "kaaf")	(6): 165	menjadikan kamu <i>Khalifah-Khalifah</i> di bumi."
		Fathir (35): 39	"Dia-lah yang menjadikan kamu <i>Khalifah-Khalifah</i> di bumi."

Kesimpulan: Meski disebut 9 kali, makna "kepemimpinan politik" yang spesifik dan kuat terutama ada di QS. *Sād* (38): 26. Ayat-ayat lain lebih menekankan pada konsep manusia secara umum sebagai "penerus" atau "pengelola" di muka bumi.

B. *Imām* (إمام) dan Jamaknya (أئمّة)

Kata "*Imām*" dalam bentuk tunggal dan jamak disebutkan **total 12 kali** dalam Al-Qur'an.

Tabel 1.3
Dasar Pemilihan Ayat *Imām* dan Turunannya

Kata	Bentuk	Surah & Ayat	Konteks
<i>Imām</i> (إمام)	Tunggal	al-Baqarah (2): 124	Nabi Ibrahim dijadikan " <i>Imām</i> bagi manusia".
		Hūd (11): 17	"Kitab yang datang dari Allah sebagai <i>Imām</i> yang lurus."
		al-Hijr (15): 79	(Kisah penduduk Aikah)

Kata	Bentuk	Surah & Ayat	Konteks
			"Sesungguhnya kedua (negeri) itu benar-benar di jalan <i>Imām</i> yang terang."
		Yāsīn (36): 12	"Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam <i>Imām</i> yang nyata (Lauh Mahfuz)."
		al-Āḥqāf (46): 12	"Dan sebelum Al-Qur'an itu telah ada kitab Musa sebagai <i>Imām</i> dan rahmat."
		al-Najm (53): 23	(Tentang berhala) "Kamu dan nenek moyangmu tidak memiliki <i>Imām</i> untuknya."
A'immah (أئمّةٌ)	Jamak	al- Anbiyā' (21): 73	"Kami jadikan mereka (Ibrahim, Ishaq, Ya'qub) sebagai <i>Imām-Imām</i> yang memberi petunjuk dengan perintah Kami."
		al-Sajdah (32): 24	"Dan Kami jadikan di antara mereka itu <i>Imām-Imām</i> yang memberi petunjuk dengan perintah Kami."
		al-Qaṣaṣ (28): 5	"Dan Kami hendak memberi karunia kepada orang yang tertindas di bumi itu

Kata	Bentuk	Surah & Ayat	Konteks
			dan menjadikan mereka <i>Imām-Imām</i> ."
		al-Qaṣāṣ (28): 41	"Kami jadikan mereka (Fir'aun dan pengikutnya) <i>Imām-Imām</i> yang menyeru ke neraka."

Kesimpulan: Maknanya sangat luas. Bisa bermakna pemimpin manusia (QS. *al-Baqarah*: 124, *al-Sajdah*: 24), kitab pedoman (QS. *Hūd*: 17, *al-Aḥqāf*: 12), jalan yang jelas (QS. *al-Hijr*: 79), atau bahkan pemimpin yang menyesatkan (QS. *al-Qaṣāṣ*: 41). Untuk konteks kepemimpinan manusia yang sejajar dengan "*Khalīfah*", QS. *al-Sajdah* (32): 24 adalah yang paling relevan.

C. *Ulī al-Amr* (أُولَئِي الْأَمْرِ)

Frasa "*Ulī al-Amr*" disebutkan hanya **2 kali** dalam Al-Qur'an, dan itu pun dalam surat yang sama.

Tabel 1.4
Dasar Pemilihan Ayat *Ulī al-Amr* dan Turunannya

Frasa	Surah & Ayat	Konteks
<i>Ulī al-Amr</i> (أُولَئِي الْأَمْرِ)	<i>Al-Nisā'</i> (4): 59	Perintah untuk taat kepada Allah, Rasul, dan <i>Ulī al-Amr</i> .
	<i>al-Nisā'</i> (4): 83	(Tentang kabar bohong) "Jika mereka menyerahkannya kepada Rasul dan <i>Ulī al-Amr</i> di antara mereka..."

Kesimpulan: Kelangkaan ini justru membuatnya sangat spesial dan menjadi pusat perdebatan otoritas dalam Islam. Frasa ini secara langsung mengaitkan ketaatan kepada pemimpin dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya.

D. *Wali* (وليٰ) dan Jamaknya (أولياءٰ)

Kata "*Wali*" dan bentuk jamaknya "*Auliyā'*" adalah yang paling banyak disebut, yaitu sekitar **42 kali** dalam berbagai konteks. Karena sangat banyak, berikut adalah ayat-ayat kunci yang paling relevan dengan konsep kepemimpinan dan loyalitas politik/sosial:

Tabel 1.5
Dasar Pemilihan Ayat *Walī/Auliyā'* dan Turunannya

Kata	Surah & Ayat	Konteks Kunci
<i>Auliyā'</i> (أولياءٰ)	<i>Āli 'Imrān</i> (3): 28	Larangan mengambil orang kafir sebagai <i>Auliyā'</i> .
	<i>al-Nisā'</i> (4): 139	"Mereka mengambil orang-orang kafir sebagai <i>Auliyā'</i> ."
	<i>al-Nisā'</i> (4): 144	"Janganlah kamu mengambil orang-orang kafir sebagai <i>Auliyā'</i> ."
	<i>al-Mā'idah</i> (5): 51	"Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai <i>Auliyā'</i> ."
	<i>Al-Mā'idah</i> (5): 57	Larangan mengambil orang yang menjadikan agamamu sebagai ejekan sebagai <i>Auliyā'</i> .
	<i>al-Taubah</i> (9): 23	Larangan mengambil

Kata	Surah & Ayat	Konteks Kunci
		orang kafir sebagai <i>Auliyā</i> " meskipun mereka keluarga.
<i>Wali</i> (ولی)	al-Shūrā (42): 9	"Dialah <i>Wali</i> (Pelindung/Penolong) yang Maha Terpuji." (Untuk Allah)

Kesimpulan: Meski sering berarti "pelindung", "penolong", atau "teman setia", dalam konteks ayat-ayat di atas (terutama QS. *Al-Mā'idah*: 51), maknanya sangat kuat mengarah pada loyalitas politik dan hubungan patronase yang dilarang antara Muslim dan non-Muslim yang memusuhi. Inilah yang menjadi dasar perdebatan sengit tentang kepemimpinan non-Muslim.

Metodologi Pemilihan 4 Terma Ini:

- 1) Kriteria Ke-Qur'an-an (Textual Grounding): Keempatnya adalah istilah-istilah yang secara eksplisit disebutkan dalam Al-Qur'an sebagai subjek atau objek yang terkait dengan otoritas, kepemimpinan, dan relasi sosial-politik. Mereka adalah "*vocabulary of leadership*" yang disediakan oleh teks suci itu sendiri, bukan istilah yang diimpor dari luar (seperti "Amir" atau "Sulthan" yang lebih dominan dalam literatur sejarah politik pasca-Qur'an).
- 2) Kriteria Konseptual (Conceptual Spectrum): Keempat terma ini, ketika dipetakan, membentuk sebuah lingkup konseptual yang holistik dan saling melengkapi tentang kepemimpinan dalam Islam. Mereka mewakili aspek dan level kepemimpinan yang berbeda.

Tabel 1.6
Peta Konseptual 4 Terma Kepemimpinan

Terma	Level / Fokus	Sumber Otoritas	Fungsi Utama	Posisi dalam "Peta Kepemimpinan"
<i>Khalīfah</i>	Makro-Kosmik & Politik	Wakil Ilahi di Bumi	Menegakkan Keadilan & Mengelola Bumi	Fondasi Filosofis: Memberikan legitimasi transendental dan tanggung jawab moral yang sangat besar.
<i>Imām</i>	Spiritual & Keteladanan	Panutan yang Diikuti	Memberi Petunjuk & Kepeloporan	Fungsi Pemandu: Menekankan aspek petunjuk, keteladanan, dan bisa bermakna positif atau negatif.
<i>Ulī al-Amr</i>	Struktural & Institusional	Pemegang Otoritas Struktural	Memerintah & Mengurus Urusan Publik	Struktur Kekuasaan: Merujuk pada otoritas yang riil dan memerlukan ketaatan bersyarat dalam bernegara.
<i>Wali</i>	Relasional & Loyalitas	Pelindung & Penolong	Membangun Aliansi & Keamanan	Jaringan Sosial-Politik: Mengatur hubungan loyalitas dan perlindungan, yang merupakan dasar dari ikatan politik.

3. Studi Komparatif:

Dalam penelitian ini didefinisikan sebagai proses membandingkan penafsiran Hamka dan Quraish Shihab untuk memetakan persamaan, perbedaan, dan menganalisis faktor kontekstual yang melatarbelakanginya.

4. Pendekatan Semantik:

Merupakan pendekatan yang berfokus pada analisis medan makna (*Semantic Field*) dan jejaring konseptual dalam bahasa. Dalam penelitian ini, pendekatan semantik yang digunakan merujuk secara spesifik pada Teori Semantik Toshihiko Izutsu.

5. Tafsīr Nusantara:

Nama untuk sebuah karangan Tafsīr yang di tulis oleh *Mufassir* yang terlahir di Nusantara, dalam penelitian ini Tafsīr Nusantara didefinisikan sebagai kitab Tafsīr Al-Qur'an yang ditulis oleh intelektual Muslim Indonesia, yang mempertimbangkan konteks sosial-budaya Indonesia dalam penafsirannya, yang diwakili oleh *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr Al-Mishbāh*.

H. Metode Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan jenis studi kepustakaan (*library research*). Sebagai studi kepustakaan, penelitian ini berfokus pada analisis data-data tekstual dari kitab Tafsīr dan sumber-sumber kepustakaan lainnya, bukan pada data numerik atau lapangan. Pendekatan utama yang digunakan adalah pendekatan tematik (*mawdū'i*)

terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tentang kepemimpinan, yang diintegrasikan dengan pendekatan semantik.

Sifat penelitian ini adalah deskriptif-analitis. Sifat deskriptif diwujudkan dengan cara mendeskripsikan secara sistematis dan mendalam penafsiran Buya HAMKA dan M. Quraish Shihab terhadap empat tema kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Sifat analitis diwujudkan dengan melakukan pembedahan terhadap struktur pemikiran kedua *Mufassir* tersebut menggunakan Teori Semantik Toshihiko Izutsu sebagai pisau analisis utama, serta menganalisis akar kontekstual dari perbedaan yang ditemukan.

Secara operasional, kerangka metodologis penelitian ini dijalankan melalui integrasi tiga metode analisis yang berjenjang: *Pertama*, Metode Tafsīr *Mawdū'ī* (Tematic):²⁵ Digunakan pada tahap awal untuk mengidentifikasi, mengumpulkan, dan mengklasifikasikan ayat-ayat kunci tentang kepemimpinan (*Khalifah*, *Imām*, *Ulī al-Amr*, dan *Walī*) beserta penafsirannya dalam kedua kitab Tafsīr. *Kedua*, Metode Tafsīr Muqārin (Komparatif):²⁶ Digunakan untuk membandingkan penafsiran HAMKA dan Quraish Shihab guna memetakan persamaan dan perbedaan substantif di tingkat permukaan. *Ketiga*, Metode Analisis Semantik (Berdasarkan

²⁵ Menurut M. Quraish Shihab, ada dua macam bentuk penafsiran dengan metode tematik (*maudhū'i*)... Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 156. Sedangkan mengenai tahapan-tahapannya... lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 2013), 385.

²⁶ Ada tiga bentuk hidangan pada metode ini... Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 382.

Teori Izutsu):²⁷ Digunakan sebagai inti analisis untuk membedah lebih dalam *Semantic Field* (medan makna), *Relational Meaning* (relasi makna), dan *weltanschauung* (pandangan dunia) yang mendasari penafsiran masing-masing *Mufassir*.

Dengan integrasi ketiga metode tersebut, penelitian ini tidak hanya berhenti pada deskripsi perbedaan (*what*), tetapi mampu melakukan diagnosa terhadap cara berpikir (*how*) dan akar kontekstual (*why*) dari perbedaan penafsiran antara HAMKA dan Quraish Shihab.

2. Sumber Data

Penelitian ini akan menggunakan data primer, yaitu buku-buku yang berkaitan langsung dengan pembahasan dan juga data sekunder, yaitu buku-buku yang memiliki kaitan dengan pembahasan.

a. Sumber Data Primer:

- 1) *Tafsîr Al-Azhar* karya Prof. Dr. Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, yang lebih dikenal dengan sebutan Buya HAMKA. Penulis merujuk pada terbitan Gema Insani, Depok, tahun 2020. Penulis memilih *Tafsîr* ini karena dua alasan, yaitu (1) personal Buya HAMKA merupakan ulama yang multi dimensi, hampir semua bidang ditekuninya, di antaranya masalah agama, politik, pendidikan, sastra, dakwah, hukum, dan sebagainya. Bisa dipastikan bahwa yang demikian itu berpengaruh terhadap karyakarya beliau.²⁸ (2) *Tafsîr Al-Azhar* karya Buya HAMKA ini

²⁷ Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 102–105.

²⁸ Shomad, “Tafsir Al-Qur’ân & Dinamika Sosial Politik,” 94.

memiliki metode Tafsīr taḥlīlī dan corak sosial kemasyarakatan (*ādāb ijtimā‘ī*).²⁹

- 2) Tafsīr *Al-Miṣbāh*: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān, karya Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab, M.A. Penulis merujuk pada terbitan Lentera Hati Ciputat Tangerang Selatan, tahun 2012. Penulis memilih Tafsīr ini karena ditulis dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami oleh semua kalangan. Pendekatan yang digunakan juga menarik, yaitu multi disiplin keilmuan. Dengan metode taḥlīlī-nya, Tafsīr ini tampak kaya dan dapat dijadikan sebagai salah satu rujukan utama dalam menyelesaikan persoalan umat. Adapun corak dari Tafsīr ini adalah sosial kemasyarakatan (*ādāb ijtimā‘ī*).³⁰

b. Sumber Data Sekunder:

- 1) Buku, artikel jurnal, dan karya ilmiah yang membahas biografi, pemikiran, dan corak penafsiran HAMKA dan Quraish Shihab.
- 2) Literatur yang membahas sejarah politik dan sosial Indonesia (era Orde Lama, Orde Baru, dan Reformasi) sebagai konteks penafsiran.
- 3) Buku dan artikel yang mengkaji Teori Semantik Toshihiko Izutsu serta konsep kepemimpinan dalam Islam.

²⁹ Malkan, “Tafsir Al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis,” 375.

³⁰ Wartini, “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah,” 120.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, teknik pengumpulan data yang akan digunakan penulis adalah studi pustaka (literature). Media cetak, khususnya buku buku dan artikel-artikel yang menunjang dan relevan dengan permasalahan yang akan ditelaah dalam penelitian ini, baik yang terkait dengan teori-teori, pokok-pokok pikiran ataupun pendapat-pendapat.³¹

Teknik ini dilakukan dengan langkah-langkah operasional sebagai berikut: (1) *Pembacaan Awal (Initial Reading)*: Membaca secara menyeluruh kitab *Tafsīr al-Azhar* dan *Al-Miṣbāḥ* pada empat ayat yang menjadi fokus penelitian. Tahap ini bertujuan untuk mendapatkan pemahaman umum terhadap penafsiran masing-masing *Mufassir*. (2) *Pembacaan Mendalam (Close Reading) dan Pengkodingan*: Membaca ulang dengan fokus dan cermat untuk mengidentifikasi dan mengkoding semua penjelasan, argumentasi, dan—yang terpenting—kata kunci konseptual yang digunakan oleh masing-masing *Mufassir* terkait konsep kepemimpinan. Data yang telah diidentifikasi kemudian dicatat dan dikelompokkan berdasarkan *Mufassir* dan konsep (*Khalīfah*, *Imām*, dll.) untuk memudahkan analisis semantik. (3) *Eksplorasi Sumber Pendukung*: Mengumpulkan dan mempelajari sumber-sumber sekunder untuk memperkuat analisis biografis, historis, dan kontekstual.

³¹ Jonathan Sarwono, *Pintar Menulis Karangan Ilmiah: Kunci Sukses dalam Menulis Ilmiah* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2010), 34.

4. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini dilakukan secara integratif dan berjenjang melalui tiga tahap berikut:

1) *Analisis Tematik & Komparatif (Mencari "APA" yang Berbeda)*

Aktivitas: Menganalisis dan membandingkan penafsiran HAMKA dan Quraish Shihab untuk setiap ayat kunci, lalu membuat tabel perbandingan yang merangkum persamaan dan perbedaan penafsiran mereka pada tingkat makna substantif. Tujuan: Mendapatkan peta deskriptif awal tentang "apa" yang membedakan penafsiran kedua *Mufassir*.

2) *Analisis Semantik dengan Teori Izutsu (Mencari "BAGAIMANA" Perbedaan Itu Terstruktur)*

Aktivitas: Menerapkan Teori Semantik Toshihiko Izutsu pada data yang telah terkoding dari Tahap 1 dengan cara:

a) Pemetaan Semantic Field: Mengidentifikasi dan memetakan jejaring kata kunci yang konsisten digunakan oleh masing-masing *Mufassir* saat menafsirkan suatu konsep (misal, semua kata yang mengelilingi "*Khalīfah*").

b) Analisis Relational Meaning: Menganalisis bagaimana kata-kata kunci dalam *Semantic Field* tersebut saling berhubungan (sebab-akibat, fondasional, hierarkis) untuk membentuk struktur logika yang koheren.

- c) Perbandingan Struktur Semantik: Membandingkan *Semantic Field* dan struktur logika kedua *Mufassir* untuk mendiagnosis perbedaan cara berpikir (*weltanschauung*) yang mendasar.

Ini akan mengungkap "bagaimana" perbedaan penafsiran itu dibangun dan terstruktur dalam bahasa dan logika internal masing-masing *Mufassir*.

- 3) *Analisis Historis-Kritis-Kontekstual (Mencari "MENGAPA" Mereka Berbeda)*

Aktivitas: Menganalisis temuan dari Tahap 1 dan 2 dengan menggunakan lensa:

- a) Analisis Historis-Biografis: Menghubungkan struktur pemikiran yang terungkap di Tahap 2 dengan latar belakang kehidupan, pendidikan, dan pengalaman politik masing-masing *Mufassir*.
- b) Analisis Kontekstual: Membaca penafsiran sebagai produk zamannya (*Tafsīr al-Azhar* dalam konteks nation-building dan pergolakan politik, *Tafsīr al-Mishbāh* dalam konteks masyarakat Indonesia multikultural era Reformasi).

Ini akan memberikan penjelasan yang mendalam tentang "mengapa" struktur pemikiran mereka berbeda, dengan menghubungkan temuan analisis semantik dengan konteks sosio-historis.

Selain itu, untuk keperluan analisis yang lebih mendalam, penelitian ini juga akan dilakukan melalui tiga tahapan utama. Pertama, reduksi data akan dilakukan dengan cara merangkum, memilih hal-hal yang pokok,

memfokuskan pada informasi penting, serta mengidentifikasi tema dan pola yang muncul. Kedua, tahap paparan data akan menyajikan informasi yang telah tersusun secara sistematis, sehingga memungkinkan dilakukannya penarikan kesimpulan awal. Ketiga, tahap penarikan kesimpulan dan verifikasi akan dilakukan untuk merumuskan jawaban atas fokus penelitian berdasarkan seluruh analisis data yang telah direduksi dan dipaparkan sebelumnya.³²

5. Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data dapat peneliti lakukan selain dengan mencoba meminta pendapat pakar yang kompatibel dalam urusan *Tafsīr* sebagai upaya menguji data yang ada agar tidak terjadi subjektivitas dalam diri peneliti ketika berhadapan dengan data yang ada. Secara teknis upaya yang bisa dilakukan adalah pertama menghimpun ayat-ayat yang digunakan dalam objek studi tanpa melihat pada kesamaan redaksinya, kemudian melacak berbagai pendapat ulama *Tafsīr* tentang penafsiran ayat-ayat tersebut, pun di luar kedua penafsir utama yang menjadi objek kajian, sekali lagi untuk mengurangi efek bias subjektivitas penelitian. Terakhir, membandingkan seluruh data yang ada baik dari sumber utama, pendapat ulama *Tafsīr* lain dan pendapat pakar untuk kemudian mendapatkan informasi titik tengah berkenaan dengan dua konsep yang sedang didialogkan ke arah objektivitas yang paling tinggi dan memungkinkan.³³

³² Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*, ed. 1. (Jakarta: Bumi Aksara, 2022), 209.

³³ Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 65.

BAB II

LANDASAN TEORI

A. Konsep Kepemimpinan dalam Al-Qur'an

Sebagai landasan material penelitian, pemahaman mendalam terhadap terminologi kunci kepemimpinan dalam Al-Qur'an merupakan hal yang esensial. Penelitian ini berfokus pada empat terma sentral: *Khalīfah*, *Imām*, *Ulī al-Amr*, dan *Wali/Auliya'*,³⁴ yang secara bersama-sama membentuk bangunan konseptual kepemimpinan dalam Islam.

1. *Khalīfah*

Definisi Linguistik (Etimologis): Terma *Khalīfah* berakar dari kata khalafa (خلف) yang bermakna “datang setelah” atau “menggantikan”. Secara harfiah, ia berarti “pengganti” atau “yang datang belakangan”. Dalam konteks kepemimpinan, makna ini berkembang menjadi “wakil Allah di muka bumi” (QS. *Sād*: 26).

Definisi Terminologis (Konseptual): Al-Qur'an menyebut terma *Khalīfah* dalam beberapa konteks, antara lain sebagai representasi manusia secara umum yang memikul amanah ketuhanan di bumi (QS. *al-Baqarah*: 30) dan sebagai kepemimpinan khusus yang diemban oleh para nabi, seperti Nabi Daud, dengan tugas menegakkan keadilan (QS. *Sād*: 26). Secara historis, makna terminologisnya mengalami perkembangan dari sekadar “pengganti Rasulullah” (*Khalīfah* Rasulullah) menjadi gelar untuk “pemimpin tertinggi” dalam struktur pemerintahan Islam sekitar abad ke-4

H. Penting untuk dicatat bahwa esensi *Khalīfah* lebih menekankan pada

³⁴ Herlambang, *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an*, 15.

tanggung jawab moral dan kepemimpinan yang berkeadilan, dan tidak selalu identik dengan sebuah sistem politik khilafah yang formal.

2. *Imām*

Definisi Linguistik (Etimologis): Kata *Imām* berasal dari akar kata amma (أَمَّا) yang berarti “menuju”, “memimpin”, atau “berada di depan”. Secara linguistik, *Imām* berarti “sosok, teks, atau jalan yang diikuti”, yang dapat bernuansa positif maupun negatif.

Definisi Terminologis (Konseptual): Terma *Imām* dalam Al-Qur'an memiliki spektrum makna yang luas, mencakup: (1) pemimpin yang memberikan petunjuk (QS. *al-Anbiya'*: 73; QS. *al-Sajdah*: 24), (2) pemimpin yang menyesatkan (QS. *al-Qaṣaṣ*: 41), (3) kitab suci sebagai pedoman (QS. *Hūd*: 17; QS. *al-Aḥqāf*: 12), dan (4) jalan atau teladan (QS. *al-Hijr*: 79). Dalam wacana kepemimpinan politik, istilah *Imām* semula bersinonim dengan *Khalīfah* (seperti dalam pemikiran Ibn Khaldun), namun kemudian mengalami diferensiasi makna, khususnya dalam perdebatan teologis antara Sunni dan Syiah mengenai otoritas dan suksesi kepemimpinan.

3. *Ulī al-Amr*

Definisi Linguistik (Etimologis): Terma ini terdiri dari dua kata: Ulu (أُولُو) yang berarti “pemilik” atau “pemegang”, dan al-amr (الْأَمْرُ) yang berarti “urusan”, “perintah”, atau “otoritas”. Secara harfiah, *Ulī al-Amr* berarti “pemilik/pemegang urusan (otoritas)”.

Definisi Terminologis (Konseptual): Terma ini hanya disebutkan dalam dua ayat Al-Qur'an (QS. *al-Nisā'*: 59 dan 83), namun menjadi fondasi penting bagi konsep ketaatan dalam bernegara. Para ulama memberikan beberapa penafsiran mengenai siapa yang dimaksud *Ulī al-Amr*, antara lain: penguasa atau pemimpin politik (umara'), ulama dan ahli fiqh, serta pemimpin militer. Konsep ketaatan kepada *Ulī al-Amr* dalam Islam tidak bersifat mutlak, tetapi bersyarat, yaitu selama sejalan dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Ayat QS. *al-Nisā'*: 59 dengan tegas menegaskan bahwa dalam hal perselisihan, rujukan akhir adalah Al-Qur'an dan Sunnah.

4. *Wali/Auliya'*

Definisi Linguistik (Etimologis): Kata *Wali* (jamak: *Auliya'*) berasal dari akar kata *Waliya* (ولی) yang mengandung makna “dekat”, “menguasai”, “melindungi”, dan “menjadi penolong”. Spektrum makna linguistiknya mencakup: pelindung, penolong, teman setia, dan penguasa.

Definisi Terminologis (Konseptual): Sebagai terma yang paling banyak disebut dalam Al-Qur'an terkait relasi sosial, penekanan utamanya adalah pada larangan mengambil orang kafir sebagai *Wali* (QS. *al-Mā'idah*: 51; QS. *Āli 'Imrān*: 28). Para *Mufassir* klasik seperti Al-Tabari umumnya menafsirkan *Wali* dalam konteks ini sebagai “penolong” atau “teman setia” yang implikasinya dapat masuk ke ranah loyalitas politik. Penafsiran ini menimbulkan diskusi yang kontroversial, khususnya mengenai apakah makna *Wali* dalam ayat-ayat tersebut terbatas pada

makna “penolong” atau juga mencakup “memimpin politik”. Dalam konteks modern, sebagian ulama melakukan kontekstualisasi dengan membedakan antara non-Muslim yang memusuhi dan yang hidup berdampingan secara damai dengan umat Islam.

Keempat terma ini dipilih karena saling melengkapi dalam membentuk konsep kepemimpinan Islam yang holistik. Persamaan: Secara umum, keempatnya merujuk pada otoritas, kepemimpinan, dan menekankan tanggung jawab serta amanah yang harus dijalankan dalam koridor syariat. Perbedaan: Masing-masing terma memiliki penekanan dan cakupan yang khas, yang dapat dipetakan sebagai berikut:

Tabel 2.1
Cakupan Term Kepemimpinan

TERMA	CAKUPAN	SUMBER OTORITAS	KONTEKS UTAMA
<i>Khalīfah</i>	Umum & Khusus	Wakil Ilahi	Keadilan & Pemerintahan
<i>Imām</i>	Spiritual & Politik	Panutan & Petunjuk	Kepeloporan & Keteladanan
<i>Ulī al-Amr</i>	Politik & Keilmuan	Pemegang Otoritas Struktural	Ketaatan Bersyarat
<i>Wali</i>	Relasional & Politik	Pelindung/Penolong	Loyalitas & Keamanan

Dengan memahami keempat pilar terminologis ini—*Khalīfah* (legitimasi ilahi dan tanggung jawab moral), *Imām* (kepemimpinan teladan), *Ulī al-Amr* (otoritas struktural), dan *Wali* (relasi sosial-politik)— sebuah konsep kepemimpinan Islam yang ideal, yaitu kepemimpinan yang adil, amanah, berdasarkan syariat, ditaati dalam koridor kebaikan, serta

relevan dengan konteks zaman, dapat dibangun dengan lebih utuh dan seimbang.

B. Biografi, Corak, dan Konteks Sosio-Historis Penafsiran HAMKA dan Quraish Shihab

Pemahaman atas biografi intelektual dan konteks sosio-historis di mana sebuah *Tafsīr* lahir adalah kunci untuk menganalisis "mengapa" sebuah penafsiran memiliki corak tertentu. HAMKA dan Quraish Shihab dipilih karena keduanya merepresentasikan dua episode dan paradigma keulamaan yang berbeda dalam khazanah *Tafsīr* Nusantara.

1. Buya HAMKA: Sang Otodidak, Sastrawan, dan Pejuang

a. Biografi Intelektual: Otoritas dari Bawah

Latar Belakang Pendidikan: HAMKA adalah produk otoritas intelektual otodidak. Pendidikan formalnya terbatas, namun keluasannya dalam bidang agama, sastra, sejarah, dan sosiologi diperoleh melalui pembelajaran langsung dari ayahnya (Dr. H. Abdul Karim Amrullah/Haji Rasul), para ulama tradisional, serta pembacaan yang ekstensif dan eklektik. Perantauannya ke Jawa dan Makkah membentuk wawasannya yang luas dan dinamis.

Afiliasi dan Jejaring: Sebagai kader dan tokoh sentral Muhammadiyah, corak pemikirannya diwarnai semangat pembaruan (tajdid) dan pemurnian akidah. Keterlibatannya dalam pergerakan nasional, seperti Masyumi dan melawan kolonialisme, menegaskan

posisinya sebagai ulama yang aktif dalam kancah nation-building Indonesia.

Pengalaman Hidup Formatif: Pengalaman ditahan sebagai tahanan politik selama 2 tahun (1964-1966) pada masa Orde Lama merupakan titik balik yang mengkristalkan sikap teologisnya. Masa tahanan ini justru menjadi ruang kreatif di mana ia menyelesaikan masterpiece-nya, *Tafsīr al-Azhar*.³⁵

b. Corak dan Karakteristik *Tafsīr al-Azhar*

Gaya Sastra-Kemasyarakatan (*al-Ādāb al-Ijtimā'ī*): Sebagai sastrawan ulung, HAMKA menafsirkan Al-Qur'an dengan bahasa yang puitis, mudah dicerna, dan kuat dalam menyentuh hati. Penafsirannya selalu dikaitkan dengan realitas sosial-budaya masyarakat Indonesia, menjadikan *Tafsīr al-Azhar* sangat populer di kalangan awam dan intelektual.

Penekanan pada Dimensi *Akhlāq* dan *Taṣawwuf*: Tafsīrnnya sarat dengan pesan-pesan pembinaan karakter (*akhlāq*) dan pendekatan spiritual (*taṣawwuf*), yang bertujuan membentuk kepribadian muslim yang tangguh dan berintegritas.

Konteks Penafsiran: Nation-Building dan Perlawanan: *Tafsīr al-Azhar*, yang mulanya adalah ceramah subuh di Masjid Al-Azhar Jakarta, tidak dapat dipisahkan dari konteks Indonesia pasca-kolonial yang sedang membangun jati diri bangsa dan menghadapi ancaman

³⁵ Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka*, 2.

otoritarianisme serta paham komunis. Tafsīr ini berfungsi sebagai alat dakwah publik untuk memperkuat moral bangsa dan semangat perlawanan terhadap ketidakadilan.³⁶

2. M. Quraish Shihab: Sang Akademisi, Birokrat, dan Pendamai

a. Biografi Intelektual: Otoritas dari Kampus

Latar Belakang Pendidikan: Quraish Shihab adalah representasi otoritas keilmuan formal dan sistematis. Ia menyelesaikan pendidikan S1 (Lc.), S2 (M.A.), dan S3 (Dr.) di Universitas Al-Azhar, Kairo, dengan spesialisasi Ilmu Tafsīr. Pendidikan bergengsi ini membekalinya dengan metodologi keilmuan yang rigor dan mendalam.

Afiliasi dan Karir: Karirnya lebih banyak dijalani di jalur birokrasi negara dan akademisi, sebagai Rektor IAIN Jakarta (kini UIN Jakarta), Menteri Agama, dan Duta Besar. Pengalaman ini membentuk pendekatannya yang institusional, hati-hati, dan mengutamakan harmoni sosial.

Posisi Kultural: Kehidupannya yang terbagi antara Mesir (sebagai "pusat" keilmuan Islam) dan Indonesia (sebagai "pinggiran") menjadikannya seorang juru bicara yang mampu menjembatani tradisi keilmuan Timur Tengah dengan realitas sosio-kultural Nusantara.³⁷

b. Corak dan Karakteristik *Tafsīr al-Mishbāh*

Gaya Akademis-Komprehensif: Berbeda dengan gaya sastra HAMKA, *Tafsīr al-Mishbāh* ditulis dengan metodologi yang sistematis,

³⁶ Saiful Amin Ghafur, *Profil para Penafsir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), 210.

³⁷ Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab* (Sukoharjo: Angkasa Solo, 2011), 25.

komparatif, dan kaya referensi. Sistematika penulisannya yang terstruktur (mulai dari penjelasan surat, kosakata, hingga kesimpulan) mencerminkan coraknya yang kuat di ranah akademis.

Penekanan pada Moderasi dan Kontekstualisasi: Corak penafsirannya sangat menonjolkan moderasi (*wasaṭiyah*), inklusivitas, dan relevansi kontekstual. Ia kerap menghindari pendapat ekstrem dan berusaha menawarkan penafsiran yang mendamaikan dan aplikatif bagi kehidupan modern, seperti menafsirkan ayat tentang etika sosial dalam konteks kemacetan ibu kota.

Konteks Penafsiran: Reformasi dan Pencerahan: *Tafsīr Al-Mishbāh* ditulis dan diterbitkan pada masa transisi Reformasi (1999-2003). Dalam konteks euforia kebebasan berpendapat dan menguatnya identitas keagamaan, *Tafsīr* ini hadir sebagai "obor" (*al-Miṣbāh*) yang bertujuan menawarkan pencerahan intelektual, stabilitas pemikiran, dan panduan moral yang menyegarkan, sekaligus menjawab kebutuhan masyarakat akan *Tafsīr* yang mendalam namun tetap relevan.³⁸

3. Sintesis Perbandingan: Dua Paradigma *Tafsīr* Nusantara

Perbandingan kedua *Mufassir* ini pada hakikatnya adalah perbandingan antara dua paradigma keulamaan dan konteks sejarah Indonesia yang berbeda, yang dapat diringkas sebagai berikut:

³⁸ Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah*," 120.

Tabel 2.2
Dua Paradigma Tafsir Nusantara

ASPEK	BUYA HAMKA (<i>TAFSIR AL-AZHAR</i>)	M. QURAISH SHIHAB (<i>TAFSIR AL-MISHBĀH</i>)
Formasi Keilmuan	Otodidak & Populis	Akademis-Formal & Elitis
Jalur Otoritas	Organisasi (Muhammadiyah), Perjuangan, & Kepenulisan	Institusi Negara (Depag), Akademisi (Rektor), & Diplomasi
Corak Penafsiran	Sastra, Akhlāqi, Perlawanann	Akademis, Moderat, Harmonis
Konteks Sosio-Politik	Orde Lama (Nation-Building & Otoritarianisme)	Era Reformasi (Demokratisasi & Kebangkitan Identitas)
Posisi Mufassir	Ulama-Jurnalis-Pejuang	Cendekiawan-Birokrat-Akademisi

Dengan memahami kontras biografis dan kontekstual ini, analisis perbedaan penafsiran mereka terhadap ayat-ayat kepemimpinan akan menjadi lebih bermakna, karena tidak hanya berhenti pada deskripsi perbedaan (*what*), tetapi mampu menelusuri akar historis dan sosiologisnya (*why*).

C. Teori Semantik Al-Qur'an Toshihiko Izutsu: Konsep Semantic Field dan Relational Meaning

1. Pengantar tentang Toshihiko Izutsu dan Relevansinya

Toshihiko Izutsu (1914-1993) adalah seorang filsuf dan ahli linguistik Jepang yang dikenal sebagai pionir dalam penerapan analisis semantik untuk kajian Al-Qur'an. Meskipun bukan muslim, kedalaman dan penghargaannya terhadap teks suci Islam menghasilkan karya-karya

monumentalnya, seperti God and Man in The Koran: Semantics of the Koranic *Weltanschauung* (1964) dan Ethico-Religious Concepts in the Quran (1966). Izutsu membawa pendekatan yang unik dengan memandang Al-Qur'an sebagai sebuah sistem makna yang koheren dan dinamis, bukan sekadar kumpulan kata-kata lepas.³⁹

Relevansi teori Izutsu dalam penelitian ini terletak pada kemampuannya untuk menjawab research gap yang tidak terjawab oleh pendekatan komparatif konvensional. Jika metode *Tafsīr muqārin* (komparatif) hanya mampu mengidentifikasi apa perbedaan penafsiran antara Hamka dan Quraish Shihab, teori Izutsu memberikan pisau analisis untuk membedah bagaimana perbedaan itu terstruktur dalam bahasa dan logika konseptual masing-masing *Mufassir*, serta mengapa *Worldview* mereka bisa berbeda. Dengan kata lain, teori ini mengangkat perbandingan dari level deskripsi menuju level diagnosa struktural.

2. Konsep-Konsep Kunci Teori Izutsu

Teori Semantik Izutsu dibangun di atas tiga pilar konseptual utama:⁴⁰

a. Semantic Field (Medan Makna)

Konsep ini adalah jantung dari metode Izutsu. *Semantic Field* atau Medan Makna bukanlah makna leksikal sebuah kata secara terpisah, melainkan jejaring kata-kata kunci yang saling berhubungan dan secara kolektif membentuk sebuah konsep yang utuh. Setiap kata kunci (seperti "*Khalīfah*") tidak berdiri sendiri, tetapi memperoleh

³⁹ Nailur Rahman, "Konsep Salam dalam al-Qur'an Dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu" (Skripsi, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014).

⁴⁰ Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia*, 18.

kekayaan maknanya dari kata-kata lain yang konsisten mengelilinginya dalam wacana seorang penulis. Misalnya, untuk memahami konsep "*Khalīfah*" dalam pikiran seorang *Mufassir*, kita harus memetakan seluruh kosakata seperti "amanah", "keadilan", "beban", "pertanggungjawaban", dan "stabilitas" yang ia gunakan secara repetitif ketika menjelaskannya. Kumpulan kata inilah yang membentuk *Semantic Field*-nya.

b. Relational Meaning (Relasi Makna)

Setelah *Semantic Field* terpetakan, langkah selanjutnya adalah menganalisis *Relational Meaning*. Konsep ini menegaskan bahwa makna sesungguhnya dari sebuah kata ditentukan oleh hubungannya dengan kata-kata lain dalam jejaring *Semantic Field*-nya. Analisis ini menjawab pertanyaan: Bagaimana kata-kata kunci tersebut saling berhubungan? Apakah hubungannya bersifat sebab-akibat, fondasional, atau hierarkis?

Contoh: Dalam *Semantic Field* "*Khalīfah*" milik Hamka, kita dapat menganalisis relasi antara "keadilan" dan "melawan kedzaliman". Apakah "keadilan" diposisikan sebagai akibat dari "melawan kedzaliman"? Ataukah "amanah" merupakan fondasi yang harus ada sebelum "keadilan" dapat ditegakkan? Analisis relasional inilah yang akan mengungkap struktur logika internal seorang *Mufassir*.

c. Weltanschauung (Pandangan Dunia)

Ini adalah tujuan akhir dari analisis semantik Izutsu.

Weltanschauung atau pandangan dunia adalah struktur pemikiran yang paling mendasar yang mendasari seluruh wacana seseorang. Dengan memetakan *Semantic Field* dan menganalisis *Relational Meaning*-nya, kita dapat merekonstruksi *Worldview* seorang *Mufassir*. Kita tidak hanya tahu apa yang mereka pikirkan, tetapi bagaimana cara mereka berpikir dan melalui lensa dunia pemikiran seperti apa mereka menafsirkan teks. Dalam konteks penelitian ini, kita akan mengungkap *weltanschauung* Hamka dan Quraish Shihab dalam memaknai kepemimpinan Islam.

D. Kerangka Teoretik dan Alur Pikir Penelitian

Kerangka teoretik dalam penelitian ini dibangun melalui integrasi tiga pilar konseptual utama yang saling melengkapi, membentuk sebuah bangunan analitis yang koheren dan operasional, serta disusun dalam sebuah alur sistematis yang bertujuan untuk menjawab pertanyaan penelitian secara komprehensif, mulai dari level deskripsi hingga level eksplanasi. Alur ini tidak hanya berhenti pada apa perbedaan penafsiran antara Hamka dan Quraish Shihab, tetapi juga menelusuri bagaimana dan mengapa perbedaan tersebut terbentuk.

E. Integrasi Tiga Pilar Konseptual

Pertama, Konsep Kepemimpinan dalam Al-Qur'an berfungsi sebagai OBJEK MATERIAL penelitian. Empat terminologi kunci—*Khalīfah*, *Imām*, *Ulī al-Amr*, dan *Wali/Auliyā'*—menjadi materi substantif yang menjadi fokus

kajian. Mereka adalah "apa" (*what*) yang akan diteliti, membentuk landasan konseptual tentang kepemimpinan Islam yang akan dijelajahi.

Kedua, Teori Semantik Toshihiko Izutsu berperan sebagai PISAU ANALISIS utama. Teori inilah yang akan "membedah" objek material tersebut. Dengan konsep *Semantic Field* (Medan Makna) dan *Relational Meaning* (Relasi Makna), teori Izutsu memungkinkan penelitian untuk beralih dari sekadar mendeskripsikan apa perbedaan penafsiran Hamka dan Quraish Shihab, menuju menganalisis bagaimana (*how*) struktur bahasa dan logika konseptual masing-masing *Mufassir* membentuk perbedaan tersebut, serta merekonstruksi *Weltanschauung* (pandangan dunia) yang mendasarinya.

Ketiga, Biografi dan Konteks Sosio-Historis bertindak sebagai LENSA KONTEKSTUAL yang memberikan kedalaman sosio-historis. Setelah pisau analisis Izutsu berhasil mengungkap bagaimana perbedaan struktur pemikiran itu bekerja, lensa inilah yang menjawab pertanyaan "mengapa" (*why*). Latar belakang keilmuan, afiliasi organisasi, dan pengalaman hidup masing-masing *Mufassir* yang terbentuk dalam konteks zamannya (Era Orde Lama/Baru bagi Hamka dan Era Reformasi bagi Quraish Shihab) menjadi kunci penjelas yang menghubungkan temuan analisis semantik dengan realitas di luar teks.

F. Alur Pikir Penelitian

Penelitian ini diawali dengan identifikasi objek material, yaitu empat konsep kunci kepemimpinan dalam Al-Qur'an (*Khalīfah*, *Imām*, *Ulī al-Amr*, dan *Walī/Auliyyā'*) sebagaimana diTafsīrkan dalam dua karya monumental Tafsīr Nusantara: *Tafsīr al-Azhar* (Hamka) dan *Tafsīr al-Mishbāh* (M.

Quraish Shihab). Pemilihan kedua *Mufassir* ini didasarkan pada signifikansi intelektual dan perbedaan konteks sosio-historis mereka, yang dihipotesiskan melahirkan corak penafsiran yang berbeda.

Tahap pertama penelitian adalah Analisis Tematik dan Komparatif (Level *WHAT*). Pada tahap ini, peneliti melakukan pembacaan mendalam terhadap kedua kitab *Tafsīr* untuk keempat ayat kunci. Tujuannya adalah untuk memetakan secara deskriptif persamaan dan perbedaan substantif dari setiap penafsiran. Hasil dari tahap ini adalah sebuah peta permukaan yang jelas mengenai apa saja perbedaan dan kesamaan penafsiran kedua *Mufassir*, yang secara langsung menjawab Rumusan Masalah pertama.

Temuan deskriptif dari tahap pertama kemudian menjadi bahan baku untuk tahap kedua, yaitu Analisis Struktur Semantik (Level *HOW*). Dengan menggunakan Teori Semantik Toshihiko Izutsu sebagai pisau analisis, penelitian ini membedah lebih dalam bahasa yang digunakan masing-masing *Mufassir*. Melalui pemetaan *Semantic Field* (jejaring kata kunci) dan analisis *Relational Meaning* (hubungan logis antar konsep), tahap ini mengungkap bagaimana cara berpikir dan logika internal masing-masing *Mufassir* bekerja. Pada level inilah *Weltanschauung* atau pandangan dunia mereka direkonstruksi, sehingga menjawab Rumusan Masalah kedua. Misalnya, apakah penafsiran mereka dibangun di atas struktur "etika-perlawanan" atau "tata-kelola-sistemik"?

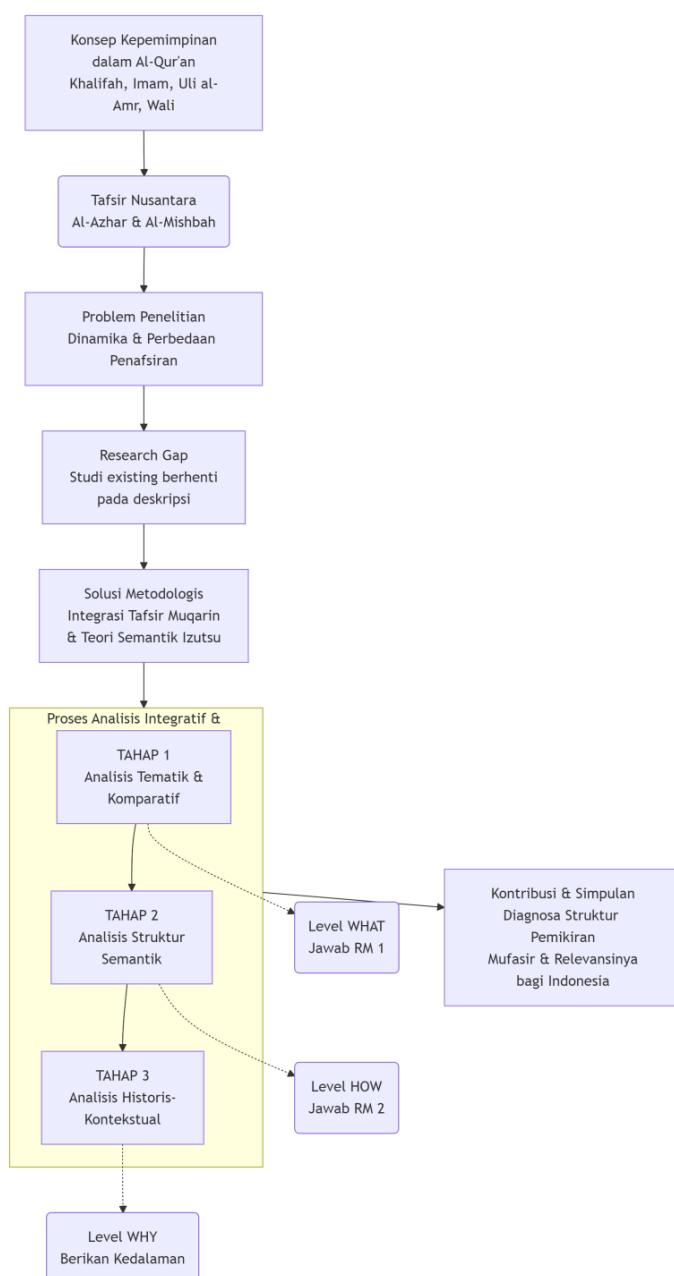
Tahap ketiga dan terakhir adalah Analisis Historis-Kritis-Kontekstual (Level *WHY*). Setelah struktur pemikiran kedua *Mufassir* terdiagnosa, tahap

ini menghubungkan temuan tersebut dengan realitas di luar teks. Dengan menelusuri biografi intelektual, latar belakang pendidikan, afiliasi kelembagaan, dan konteks sosio-politik Indonesia (Era Orde Lama/Baru bagi Hamka dan Era Reformasi bagi Shihab), penelitian ini menjawab pertanyaan mengapa *weltanschauung* mereka bisa berbeda secara fundamental. Tahap ini memberikan kedalaman historis dan sosiologis yang melengkapi analisis textual-semantik.

Ketiga tahapan analisis yang saling terhubung ini akhirnya bermuara pada sebuah sintesis yang tidak hanya mendiagnosa perbedaan pemikiran kedua *Mufassir*, tetapi juga merefleksikan implikasinya bagi wacana kepemimpinan Islam kontemporer di Indonesia.

G. Bagan Alur Pikir Penelitian

Bagan 2.1
Kerangka Berfikir



BAB III

TEMUAN DATA DAN PAPARAN TEKS TAFSIR

A. Paparan Teks Tafsir QS. *Shād* [38]: 26 tentang Khalīfah

1. Teks *Tafsir al-Azhar* Karya Hamka

Hamka memulai penafsiran QS. *Shād* [38]: 26 dengan mengutip ayat secara lengkap kemudian menjelaskan makna ke*Khalīfahan* dalam perspektif historis-teologis. Ia menyatakan:

"Hai Daud! Sesungguhnya Kami telah menjadikan engkau *Khalīfah* di muka bumi." (pangkal ayat 26). Tentang arti dan makna *Khalīfah* sudah banyak kita temui di dalam kitab-kitab Tafsir, dan telah kita uraikan pula pada Tafsir Juzu' pertama, seketika Allah menyatakan kepada malaikat-malaikat bahwa Dia hendak mengadakan *Khalīfah* di muka bumi. Makna yang dekat dengan *Khalīfah* ialah pengganti atau pelaksana.⁴¹

Menurut Hamka, konsep ke-*Khalīfah*-an memiliki dimensi universal melalui Nabi Adam dan dimensi partikular melalui Nabi Daud. Ia menguraikan:

Adam sebagai Bapak pertama dari manusia dapatlah dianggap sebagai *Khalīfah* Allah di muka bumi, untuk dengan akal budi yang dianugerahkan Allah kepadanya, atau kepada manusia memperlihatkan bagaimana kekuasaan Ilahi melalui wahyuNya kepada Nabi-nabi dan ilhamNya kepada manusia yang berfikir, sehingga muka bumi ini menjadi makmur karena perbuatan manusia. Adapun Daud sekarang ini, bolehlah dia diartikan menyambut tugas Adam jadi *Khalīfah* dari Allah, atau *Khalīfah* dari generasi yang terdahulu dari dia. Sebab Daud adalah keturunan dari Ibrahim, dari Ishak dan Ya'kub melalui Bani Israil. Menilik kepada kedudukannya sebagai raja dari Bani Israil, kedudukannya jadi *Khalīfah* itu sudah bukan semata-mata menjadi Rasul dan Nabi saja lagi, bahkan juga jadi pemegang kekuasaan.⁴²

⁴¹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8 (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 6171.

⁴² HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6171.

Hamka kemudian menjelaskan dua pesan utama Tuhan bagi seorang *Khalīfah*. Mengenai kewajiban menegakkan keadilan, ia memberikan penjelasan filosofis:

Maka supaya jabatan jadi *Khalīfah* itu berjalan dengan baik, mengisi fungsinya diberilah beberapa pesan oleh Tuhan. Pertama: "Maka hukumlah di antara manusia dengan benar." Hukum yang benar ialah hukum yang adil. Di antara Kebenaran dengan Keadilan adalah satu hal yang memakai nama dua. Yang benar itu juga dan yang adil itu juga. kalau sudah benar pastilah dia adil. Kalau sudah adil pastilah dia benar.⁴³

Pesan kedua tentang larangan mengikuti hawa nafsu dijelaskannya dengan analisis psikologis yang mendalam:

"Dan janganlah engkau perturutkan hawa." Hawa ialah kehendak hati sendiri yang terpengaruh oleh rasa marah atau kasihan, hiba atau sedih, dendam atau benci. Dalam bahasa asing yang telah dipakai rata dalam bahasa kita bahwa hawa itu jalah emosi atau sentimen. Lalu dilanjutkan bahaya yang akan mengancam jika seorang penguasa menjatuhkan suatu hukum dipengaruhi oleh hawanya; "Niscaya dia akan menyesatkan engkau dari jalan Allah." Artinya, kalau seorang penguasa, atau dia bergelar raja, atau sultan, atau *Khalīfah*, atau presiden atau yang lain tidaklah lagi menghukum dengan benar dan adil, malahan sudah hawa yang jadi hakim, putuslah harapan orang banyak akan mendapat perlindungan hukum dari yang berkuasa dan hilanglah keamanan jiwa dalam negara. "Sesungguhnya orang-orang yang tersesat dari jalan Allah, untuk mereka azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan." (ujung ayat 26).⁴⁴

Bagian penutup penafsiran Hamka mengandung refleksi eksistensial tentang hakikat kekuasaan sebagai ujian berat yang memerlukan pertanggungjawaban akhirat:

Sungguh-sungguh kekuasaan itu suatu ujian yang berat. Kekuasaan bisa saja menyebabkan orang lupa dari mana dia menerima kekuasaan itu, lalu dia berbuat sewenang-wenang berkehendak hati. Sebab itu

⁴³ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

⁴⁴ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

disalahgunakannya kekuasaan. Dalam hukum masyarakat di dunia ini batinnya akan disiksa oleh kekuasaan itu sendiri. Diktator-diktator yang besar-besar ada yang jadi gila karena kekuasaan. Di akhirat mereka akan diazab. Sebab seseorang penguasa tidaklah datang meningkat naik saja. Dia naik ialah karena menerima jabatan dari yang digantikannya. Sebelum dia menggantikan, dia belum ada apa-apa. Setelah itu dia akan mati! Sehari putus nyawa, kekuasaan tidak ada lagi. Yang ditunggu ialah perhitungan di akhirat. Seorang raja, seorang menteri, seorang budak belian, seorang hambasahaya, sama saja martabatnya di muka Tuhan kelak. Di sana martabat manusia hanya ditentukan oleh ketakwaannya.⁴⁵

Refleksi terakhir Hamka menekankan pentingnya kesadaran eskatologis dalam kepemimpinan:

Dikatakan bahwa orang yang telah menempuh jalan Tuhan itu lalu menurunkan jalan hawa ialah karena mereka lupa hari perhitungan, hari kiamat. Kalau dia ingat itu tentu dia sediakan bekal untuk nanti, untuk keselamatan di hari itu. Tidak ada artinya kemegahan dunia maya ini jika dibandingkan dengan hisab di akhirat.⁴⁶

2. Teks *Tafsīr al-Mishbāh* Karya Quraish Shihab

Shihab memulai penafsiran dengan menjelaskan makna *Khalīfah* dalam konteks historis-spesifik Nabi Daud, sekaligus menekankan prinsip keadilan dan bahaya hawa nafsu dalam kepemimpinan:

"Hai Dāūd, sesungguhnya Kami telah menjadikanmu *Khalīfah* yakni penguasa di muka bumi, yaitu di Bait al-Maqdis, maka putuskanlah semua persoalan yang engkau hadapi di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu antara lain dengan tergesa-gesa menjatuhkan putusan sebelum mendengar semua pihak... karena jika engkau mengikuti nafsu, apapun dan yang bersumber dari siapa pun, baik dirimu maupun mengikuti nafsu orang lain maka ia yakni nafsu itu akan menyesatkanmu dari jalan Allah."⁴⁷

⁴⁵ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

⁴⁶ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 132-133.

Shihab kemudian melakukan analisis linguistik terhadap term *Khalīfah* dan menempatkannya dalam konteks suksesi kepemimpinan:

"Kata (خليفة) *Khalīfah* pada mulanya berarti yang menggantikan atau yang datang sesudah siapa yang datang sebelumnya... Allah mengangkatnya sebagai *Khalīfah* menggantikan Thālūt."⁴⁸

Yang menarik, Shihab melakukan pembacaan komparatif antara ke-*Khalīfah*-an Adam dan Daud, mengungkap persamaan dan perbedaan mendasar:

"Terdapat persamaan antara ayat yang berbicara tentang Nabi Dāūd as. di atas dengan ayat yang berbicara tentang pengangkatan Adam as. sebagai *Khalīfah*. Kedua tokoh itu diangkat Allah menjadi *Khalīfah* di bumi dan keduanya dianugerahi pengetahuan. Keduanya pernah tergelincir dan keduanya memohon ampun lalu diterima permohonannya oleh Allah. Sampai di sini kita dapat memperoleh dua kesimpulan. Pertama, kata *Khalīfah* digunakan al-Qur'an untuk siapa yang diberi kekuasaan mengelola wilayah, baik luas maupun terbatas. Nabi Dāūd as. (947-1000 SM) mengelola wilayah Palestina dan sekitarnya, sedang Adam as., secara potensial atau aktual mengelola bumi keseluruhannya pada awal masa sejarah kemanusiaan. Kedua, seorang *Khalīfah* berpotensi bahkan secara aktual dapat melakukan kekeliruan akibat mengikuti hawa nafsu."⁴⁹

Analisis struktural Shihab terhadap konsep ke-*Khalīfahan* menghasilkan identifikasi tiga unsur pokok yang membentuk sistem kepemimpinan:

"Dari ayat-ayat di atas dipahami juga bahwa ke-*Khalīfah*-an mengandung tiga unsur pokok yaitu: Pertama, manusia yakni sang *Khalīfah*; kedua, wilayah yaitu yang ditunjuk oleh ayat di atas dengan al-ardh; dan ketiga adalah hubungan antara kedua unsur tersebut."⁵⁰

⁴⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 12, 133.

⁴⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 12, 133.

⁵⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 12, 133.

Puncak analisis Shihab terletak pada pembedaan teologis-politis yang sangat subtil melalui pembacaan filologis terhadap perbedaan redaksional pengangkatan Adam dan Daud:

"Di atas terbaca bahwa pengangkatan Adam as. sebagai *Khalifah* dijelaskan dengan kalimat: inni ja'ilun fi al-ardhi *Khalifah* sesungguhnya Aku akan menjadikan di bumi seorang *Khalifah* yakni dengan menunjuk Allah dalam bentuk tunggal (Aku) dan dengan kata ja'il yang berarti akan menjadikan, sedang pengangkatan Dâûd as. dijelaskan dengan: inna ja'alnaka khalifatan fi al-ardhi sesungguhnya Kami telah menjadikanmu *Khalifah* di bumi. Yakni Allah menunjuk diri-Nya dengan bentuk jamak (Kami) serta dengan kata kerja masa lampau telah menjadikanmu."⁵¹

Dari perbedaan redaksional ini, Shihab menyimpulkan adanya dimensi sosial-politis dalam mekanisme pengangkatan pemimpin:

"Kalau Anda dapat menerima kaidah... bahwa penggunaan bentuk jamak untuk menunjuk Allah swt. mengandung isyarat tentang adanya keterlibatan pihak lain bersama Allah dalam pekerjaan yang dibicarakan... maka ini berarti bahwa dalam pengangkatan Dâûd as. sebagai *Khalifah*, terdapat keterlibatan selain Allah swt., yakni masyarakat Bani Isra'il ketika itu. Ini berbeda dengan Adam as. yang pengangkatannya sebagai *Khalifah* ditunjuk dengan kata berbentuk tunggal yaitu Aku (Allah swt.) Ini berarti dalam pengangkatan itu tidak ada keterlibatan satu pihak pun selain Allah swt."⁵²

Kesimpulan Shihab menegaskan pentingnya akuntabilitas ganda bagi seorang pemimpin, baik secara vertikal kepada Allah maupun horizontal kepada masyarakat:

"Dari penjelasan di atas kita dapat berkata bahwa Dâûd as. demikian juga semua *Khalifah*, hendaknya memperhatikan petunjuk dan aspirasi siapa yang mengangkatnya dalam hal ini adalah Allah swt. dan masyarakatnya."⁵³

⁵¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 12, 134.

⁵² Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 12, 134.

⁵³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 12, 134.

3. Asbāb al-Nuzūl QS. Ṣād [38]: 26 (Ayat Khalīfah)

Menurut kajian mendalam dari sumber-sumber otoritatif dalam ilmu Tafsir, QS. Ṣād ayat 26 yang memerintahkan Nabi Daud AS sebagai Khalīfah turun dalam konteks kisah yang mengandung pelajaran mendalam tentang etika kepemimpinan dan keadilan. Imam al-Thabari dalam *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* meriwayatkan dari jalur Ibn 'Abbas dengan sanad yang bersambung bahwa ayat ini turun berkenaan dengan sebuah peristiwa yang dialami Nabi Daud AS. Dikisahkan bahwa dua orang datang menghadap Nabi Daud mengadukan perselisihan mereka. Salah seorang berkata: "Wahai Nabi Allah, sesungguhnya saudaraku ini memiliki sembilan puluh sembilan ekor kambing betina, sedangkan aku hanya memiliki seekor kambing betina. Dia meminta kambingku itu untuk melengkapi kambingnya menjadi seratus ekor." Nabi Daud langsung bertanya kepada pemilik sembilan puluh sembilan kambing: "Apakah benar demikian?" Ia menjawab: "Benar." Tanpa bertanya lebih lanjut dan tanpa meminta penjelasan dari pemilik satu kambing, Nabi Daud memutuskan: "Berikanlah kambingmu kepadanya." Maka Allah SWT menurunkan ayat ini sebagai teguran kepada Nabi Daud agar tidak tergesa-gesa dalam memutuskan perkara tanpa mendengarkan penjelasan kedua belah pihak secara adil dan menyeluruh. Ayat ini mengajarkan prinsip fundamental dalam kepemimpinan bahwa seorang pemimpin harus menghakimi dengan kebenaran dan tidak boleh mengikuti hawa nafsu, sekalipun hawa nafsu itu berupa rasa iba atau simpati yang

berlebihan terhadap salah satu pihak tanpa mendengarkan pihak lainnya terlebih dahulu.⁵⁴

Al-Qurthubi dalam *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* menambahkan dimensi lain dari konteks turunnya ayat ini. Beliau menjelaskan bahwa peristiwa ini terjadi ketika Nabi Daud sedang berada di mihrabnya dalam keadaan beribadah. Dua orang tersebut masuk dengan cara memanjat tembok mihrab, yang menimbulkan ketakutan pada Nabi Daud. Setelah mendengar pengaduan mereka, Nabi Daud langsung memutuskan tanpa proses pemeriksaan yang memadai. Menurut al-Qurthubi, meskipun kisah ini termasuk dalam kategori Israiliyat, namun ia diterima oleh para ulama karena mengandung pelajaran moral yang sangat penting tentang kehatihan dalam memutuskan perkara, terutama bagi seorang pemimpin yang memiliki wewenang dan kekuasaan.⁵⁵

Ibn Kathir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* menekankan bahwa hikmah dari turunnya ayat ini adalah untuk menegaskan bahwa seorang pemimpin (*khalīfah*) tidak boleh memutuskan perkara berdasarkan emosi atau simpati sepihak, melainkan harus berdasarkan kebenaran objektif setelah mendengarkan semua pihak secara adil.⁵⁶

Al-Zamakhshari dalam *al-Kashshāf* memberikan analisis linguistik yang mendalam tentang kata "*khalīfah*" dalam konteks ini. Beliau menjelaskan bahwa penggunaan kata "*khalīfah*" untuk Nabi Daud

⁵⁴ Ibn Jarīr al-Tabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl al-Qur'ān*, jilid 20 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), 45–46.

⁵⁵ Muḥammad al-Qurtubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, jilid 14 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 56.

⁵⁶ Ismā'īl ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, jilid 7 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1999), 89.

mengandung makna ganda: pertama sebagai penerus kepemimpinan sebelumnya, dan kedua sebagai wakil Allah dalam menegakkan keadilan di muka bumi. Konteks turunnya ayat ini menunjukkan bahwa legitimasi sebagai khalifah harus diikuti dengan pertanggungjawaban moral dalam menjalankan kekuasaan.⁵⁷

Al-Razi dalam *Mafātīh al-Ghayb* menambahkan bahwa teguran Allah kepada Nabi Daud dalam ayat ini bukan berarti Nabi Daud telah berbuat zalim, melainkan sebagai pendidikan ilahi tentang standar tertinggi keadilan yang harus dicapai oleh seorang pemimpin. Peristiwa ini menjadi pelajaran abadi bahwa seorang pemimpin harus selalu menjaga objektivitas dan tidak boleh terpengaruh oleh keadaan emosional apapun saat mengambil keputusan.⁵⁸

B. Paparan Teks *Tafsīr QS. Al-Sajdah [32]: 24 tentang Imām*

1. Teks *Tafsīr al-Azhar Karya Hamka*

Hamka memulai penafsiran dengan menjelaskan konteks historis munculnya *Imām-Imām* dalam Bani Israel pasca era Nabi Musa, menekankan hubungan antara kitab suci dan kepemimpinan:

"Dan telah Kami jadikan di antara mereka itu." Yaitu di antara Bani Israel yang kepada mereka Nabi Musa membawa Kitab Taurat itu, "Beberapa *Imām* yang dapat memberikan petunjuk dengan perintah Kami." Artinya oleh karena berpedoman dan memegang teguh isi kitab yang diturunkan kepada Nabi Musa itu, maka dalam kalangan Bani Israel muncullah *Imām-*

⁵⁷ Mahmūd al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl*, jilid 4 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987), 123.

⁵⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*, jilid 25 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999), 78.

Imām, yaitu orang-orang yang dapat memimpin Bani Israil, walaupun setelah Nabi Musa dan Nabi Harun wafat.⁵⁹

Aspek kesabaran sebagai syarat fundamental kepemimpinan mendapat penekanan khusus dalam penafsiran Hamka:

"Tatkala mereka bersabar." Dalam ayat ini dijelaskan bahwa mereka dapat mencapai derajat yang tinggi, menjadi *Imām-Imām* dari kaum mereka, ialah karena mereka bersabar. Dalam susunan kata yang sedikit ini saja diberi pedoman untuk barangsiapa yang hendak jadi pemimpin dari kaumnya. Maksudnya yang mulia itu tidaklah akan tercapai, kalau mereka tidak mempunyai kesabaran, kalau mereka lekas berputus asa. Karena untuk naik ke tempat pimpinan tidaklah mudah. Mestilah melalui berbagai macam rintangan dan hambatan. Kalau lekas naik pitam, naik darah atau putus asa, tidaklah akan sampai ke tempat yang dituju, jadi *Imām* dari kaum.⁶⁰

Hamka memperluas konsep kesabaran ini dengan menghubungkannya kepada Nabi Ibrahim sebagai prototipe kepemimpinan universal:

Bukan saja kepada pemuka-pemuka dari kalangan Bani Israil diperintahkan melalui kesabaran untuk mencapai martabat jadi *Imām-Imām*, bahkan kepada nenek dari berpuluhan Nabi Bani Israil dan Bani Ismail, yaitu Nabi Ibrahim ditemui pula yang demikian. Dalam ayat 124 dari Surat 2 al-Baqarah, Tuhan menceriterakan bahwa Dia telah menguji Ibrahim dengan berbagai kalimat, yaitu perintah dan larangan; semuanya telah disempurnakannya. Selepas lepas dari segala ujian itu barulah Tuhan berkata kepadanya: "Aku menjadikan engkau menjadi *Imām* untuk manusia."⁶¹

Dimensi keyakinan yang kokoh dipaparkan Hamka sebagai pilar penyangga kepemimpinan yang berkelanjutan:

"Dan mereka itu adalah terhadap ayat-ayat Kami amat yakin." Maka sekalian orang yang telah mencapai derajat jadi *Imām-Imām* itu oleh karena kesabaran, tetap jugalah martabat itu, tumbuh sinar pimpinan oleh

⁵⁹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7 (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 5617.

⁶⁰ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, 5617.

⁶¹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, 5618.

karena mereka terus-menerus pula memupuk keyakinan kepada Tuhan, keyakinan akan adaNya, keyakinan akan kebenaran janjiNya, keyakinan akan benarnya apa yang mereka perjuangkan.⁶²

Hamka menguatkan argumentasinya dengan mengutip otoritas *Tafsīr* klasik dan tradisi ulama:

Ibnu Katsir memberikan komentar dalam *Tafsīrnya* tentang *Imām-Imām* Bani Israil itu: "Artinya tatkala mereka bersabar menerima perintah-perintah Allah dan meninggalkan apa yang dilarang, lagi menerima baik dan membenarkan apa yang dibawa oleh Rasul-rasul Allah serta bersedia jadi pengikut mereka, maka timbullah di kalangan mereka *Imām-Imām* yang memimpin kaumnya kepada kebenaran dengan perintah Allah, menyeru manusia kepada kebajikan, menyuruh orang berbuat ma'ruf, mencegah berbuat munkar."⁶³

Penutup penafsiran Hamka diperkaya dengan hikmah spiritual dari tokoh-tokoh terkemuka dalam Islam:

Sufyan Tsauri mengatakan: "Hendaklah seorang yang ingin jadi *Imām* dari kaumnya jangan terikat hatinya kepada kemegahan dunia." *Imām* Ali bin Abu Thalib berkata: "Sabar adalah kepala dari Iman, sebagaimana kepala manusia adalah hakikat sejati dari hidup manusia. Kalau kepala hilang badan tubuh tidak ada artinya lagi."⁶⁴

2. Teks *Tafsīr al-Mishbāh* Karya Quraish Shihab

Shihab membuka penafsiran dengan memperluas makna *Imām* melampaui kepemimpinan formal kepada konsep keteladanan yang inklusif:

"Dan Kami jadikan di antara mereka yakni Bani Isra'il itu teladan-teladan, baik sebagai nabi-nabi maupun ulama-ulama yang memberi petunjuk kepada masyarakatnya serta mengantar mereka menuju kebahagiaan dan kesejahteraan hidup dengan berdasar perintah Kami. Kami menjadikan mereka demikian ketika yakni disebabkan karena mereka bersabar dan tabah menghadapi tantangan dan melaksanakan tugas-tugas mereka dan

⁶² HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, 5618.

⁶³ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, 5618.

⁶⁴ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, 5619.

adalah mereka sejak dahulu terhadap ayat-ayat Kami secara khusus selalu yakin."⁶⁵

Analisis linguistik yang khas Shihab terlihat dalam penelusuran akar kata dan perkembangan semantik term *Imām*:

"Kata (أئمّة) a'immah adalah bentuk jamak dari kata (إمام) *Imām* dan sekar dengan kata (أمّام) amam yang berarti di depan dan (أم) umm yang berarti ibu. Siapa yang di depan biasanya diikuti atau dirujuk. Dari sini (إِمَامٌ) umm/ibu menjadi tempat rujukan/kembali anak. *Imām* demikian juga, ia diteladani dalam sikap dan perbuatannya. Nabi saw. bersabda: "Tidak lain tujuan dari adanya *Imām*, kecuali agar ia diteladani."⁶⁶

Pembacaan yang sangat detail terhadap struktur gramatikal mengungkap nuansa makna yang dalam tentang fungsi kepemimpinan:

"Kata (بَعْدُونَ) yahdūna pada ayat di atas tidak dirangkaikan dengan kata (إِلَى). Ini mengandung makna tersendiri karena seperti yang penulis kemukakan ketika menafsirkan firman-Nya: Ihdina ash-Shirath al-Mustaqim dalam surah al-Fatiyah, bahwa sementara ulama berpendapat bahwa bila kata itu disertai dengan kata ilā (menuju kepada) maka ia mengisyaratkan bahwa yang diberi petunjuk belum berada dalam jalan yang benar, sedang bila tidak menggunakan kata ila, maka pada umumnya ini mengisyaratkan bahwa yang diberi petunjuk telah berada dalam jalan yang benar - kendati belum sampai pada tujuan dan karena itu ia masih diberi petunjuk yang lebih jelas guna menjamin sampainya ke tujuan. Jika pendapat ini diterima, maka ayat di atas mengisyaratkan bahwa yang memberi petunjuk tersebut memiliki kemampuan yang melebih rata-rata anggota masyarakatnya, sehingga dia membimbing mereka ke arah yang lebih baik dan sempurna."⁶⁷

Shihab melanjutkan dengan membandingkan interpretasi alternatif untuk memperkaya pemahaman tentang fungsi *Imām*:

"Ada juga yang berpendapat bahwa kata (بَعْدُونَ) yahdūna yang menggunakan kata ila, hanya mengandung makna pemberitahuan, tetapi

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 11 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 205.

⁶⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 205.

⁶⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 205.

bila tanpa ila maka ketika itu pemberi hidayat tidak hanya menunjuk jalan yang seharusnya ditempuh, tetapi juga mengantar ke jalan tersebut."⁶⁸

Sintesis dari berbagai pendapat linguistik ini menghasilkan konsep kepemimpinan yang multidimensional:

"Dengan menggabung kedua pendapat di atas, kita dapat berkata bahwa seorang yang menjadi *Imām* haruslah memiliki keistimewaan melebihi para pengikutnya; dia tidak hanya memiliki kemampuan menjelaskan petunjuk tetapi juga kemampuan mengantar para pengikutnya menuju arah yang baik."⁶⁹

Pembacaan kontekstual Shihab menghubungkan pesan historis ayat dengan relevansi kontemporer:

"Kalau yang dibicarakan ayat di atas adalah anugerah Allah kepada sementara umat Nabi Mūsā as. atas keteguhan mereka melaksanakan Taurat, maka hal serupa telah terjadi pula atas umat Nabi Muhammad saw. yang mengamalkan al-Qur'ān. Masa kini pun, masih dapat tampil orang-orang yang dapat menjadi teladan dan rujukan kebaikan bagi umat manusia."⁷⁰

Aspek retoris penyusunan ayat dianalisis untuk mengungkap penekanan teologis:

"Didahulukannya kata (آياتنا) *āyātinā*/ ayat-ayat Kami atas (يُوقنون) *yūqinān*/ selalu yakin untuk menekankan pentingnya ayat-ayat itu bagi mereka. Ayat-ayat dimaksud dapat berarti tuntunan-tuntunan Taurat, dapat juga dalam arti bukti-bukti kebenaran yang disampaikan Nabi Musa as."⁷¹

3. Asbāb al-Nuzūl QS. Al-Sajdah [32]: 24 (Ayat Imām)

QS. Al-Sajdah ayat 24 yang berbicara tentang diangkatnya para imam dari kalangan Bani Israil turun dalam konteks sejarah spiritual umat-umat terdahulu sebagai pelajaran bagi umat Muhammad SAW. Berbeda

⁶⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 205-206.

⁶⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 206.

⁷⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 206.

⁷¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 206.

dengan ayat-ayat lain yang memiliki riwayat spesifik tentang sebab turunnya, ayat ini menurut para ulama tidak memiliki asbāb al-nuzūl yang partikular dalam arti peristiwa spesifik yang menyebabkan turunnya. Al-Wahidi dalam *Aṣbāb al-Nuzūl* menjelaskan bahwa ayat ini termasuk dalam kategori ayat-ayat yang turun sebagai penjelasan tentang sejarah umat-umat terdahulu tanpa dikaitkan dengan peristiwa spesifik pada masa Nabi Muhammad SAW. Namun demikian, para mufassir klasik sepakat bahwa konteks turunnya ayat ini adalah sebagai bagian dari rangkaian penjelasan Al-Qur'an tentang perjalanan spiritual Bani Israil pasca wafatnya Nabi Musa AS.⁷²

Al-Thabari dalam tafsirnya meriwayatkan dari Mujahid (seorang tabi'in ahli tafsir) bahwa ayat ini turun sebagai gambaran tentang generasi Bani Israil yang tetap konsisten menjalankan syariat Taurat setelah ditinggalkan oleh Nabi Musa dan Nabi Harun. Mereka adalah orang-orang yang bersabar dalam menghadapi berbagai ujian dan cobaan, serta memiliki keyakinan yang kokoh terhadap ayat-ayat Allah. Karena kesabaran dan keyakinan mereka inilah, Allah mengangkat di antara mereka para pemimpin (*a'immah*) yang memberikan petunjuk dengan perintah-Nya. Al-Qurthubi menambahkan bahwa kata "*a'immah*" dalam ayat ini tidak terbatas pada pemimpin politik atau agama formal, tetapi mencakup semua jenis pemimpin yang memberikan petunjuk kepada

⁷² Al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, jilid 25, 204.

kebaikan, termasuk para ulama, ahli ibadah, dan orang-orang shaleh yang dijadikan teladan oleh masyarakatnya.⁷³

Ibn 'Abbas sebagaimana diriwayatkan oleh al-Tha'labi dalam tafsirnya memberikan penjelasan bahwa ayat ini turun sebagai respons terhadap pertanyaan sebagian sahabat tentang bagaimana suatu kaum bisa bertahan dan berkembang setelah ditinggalkan oleh nabinya. Ayat ini memberikan jawaban bahwa keberlangsungan suatu umat tergantung pada munculnya para pemimpin yang teguh memegang prinsip kebenaran. Al-Zamakhshari menekankan aspek universal dari ayat ini dengan menyatakan bahwa meskipun konteks historisnya spesifik tentang Bani Israil, prinsip yang diajarkan berlaku universal: bahwa kepemimpinan sejati (imāmah) hanya akan diberikan kepada mereka yang memiliki dua sifat utama, yaitu kesabaran (ṣabr) dalam menghadapi ujian dan keyakinan (yaqīn) yang kokoh terhadap petunjuk Allah.⁷⁴

Fakhr al-Din al-Razi dalam *Mafatīh al-Ghayb* memberikan analisis filosofis yang mendalam tentang hubungan sebab-akibat dalam ayat ini. Beliau menjelaskan bahwa struktur ayat yang menyebutkan kesabaran terlebih dahulu baru kemudian keyakinan menunjukkan suatu proses dialektis dalam pembentukan kepemimpinan. Pertama, seseorang harus memiliki kesabaran dalam menghadapi ujian dan menjalankan ketaatan. Kedua, dari kesabaran itu akan tumbuh keyakinan yang kokoh. Ketiga, dari kombinasi kesabaran dan keyakinan itulah akan lahir kapasitas

⁷³ Al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, jilid 20, 145.

⁷⁴ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, jilid 4, 189.

kepemimpinan yang sejati. Ayat ini turun sebagai pelajaran bagi umat Islam bahwa kepemimpinan bukanlah soal pencapaian kekuasaan semata, melainkan buah dari proses pembentukan karakter spiritual melalui kesabaran dan penguatan keyakinan.⁷⁵

C. Paparan Teks *Tafsīr QS. An-Nisā'* [4]: 59 tentang **Ulī al-Amr**

1. Teks *Tafsīr al-Azhar* Karya Hamka

Hamka membuka penafsiran dengan menegaskan hierarki ketaatan dalam Islam, dimulai dari ketaatan kepada Allah dan Rasul sebagai fondasi mutlak:

"Wahai orang-orang yang beriman! Taatlah kamu kepada Allah dan taatlah kamu kepada Rasul dan kepada orang-orang yang berkuasa di antara kamu." (pangkal ayat 59). Diperintahkan sembahyang lima waktu oleh Tuhan. Bagaimana mengerjakan sembahyang itu kalau tidak melihat contoh Rasulullah? Diperintahkan mengerjakan Haji dan ibadat yang lain. Bagaimana caranya kalau tidak diikuti cara-cara Rasulullah mengerjakan Haji dan lain-lain itu? Bahkan segala sikap hidup, tingkah-laku, sopan-santun Rasulullah menjadi contohlah semuanya. Barulah sah beragama."⁷⁶

Makna "*minkum*" dianalisis secara mendalam untuk menegaskan asal-usul legitimasi kekuasaan:

"Kemudian diikuti oleh taat kepada *Ulil-Amri-minkum*, orang-orang yang menguasai pekerjaan, tegasnya orang-orang berkuasa di antara kamu, atas daripada kamu. Minkum mempunyai dua arti. Pertama di antara kamu, kedua daripada kamu. Maksudnya, yaitu mereka yang berkuasa itu adalah daripada kamu juga, naik atau terpilih atau kamu akui kekuasaannya, sebagai satu kenyataan."⁷⁷

Konsep syura sebagai fondasi pemerintahan Islam mendapat penekanan khusus dengan dukungan ayat-ayat Al-Qur'an:

⁷⁵ Al-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, jilid 25, 106.

⁷⁶ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2 (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 1277.

⁷⁷ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1277.

"Tetapi urusan umum seumpama perang dan damai, membangunkan tempat beribadat dan bercucuk tanam dan memelihara ternak dan lain-lain umpamanya, diserahkan kepada kamu sendiri. Tetapi dasar utamanya ialah Syura. Yaitu permusyawaratan. Kadang-kadang anjuran permusyawaratan datang dari pimpinan sendiri. "Dan musyawarahlah mereka pada urusan itu." (*Āli 'Imrān*: 159). Dan pergaulan hidup mereka pun berdasar kepada musyawarat di antara mereka. "Dan urusan-urusan mereka, mereka musyawarakan di antara mereka." (*asy-Syura*: 38). Dan hasil dari musyawarat ini menjadi keputusan yang wajib ditaati oleh seluruh orang beriman. Yang menjaga berjalannya hasil *Syura* ialah *Ulil-Amri*."⁷⁸

Mekanisme praktis kepatuhan dalam masyarakat modern dijelaskan dengan prinsip delegasi kepada ahlinya:

"Dalam masyarakat itu sudah terang tidak semua orang yang terkemuka, tidak semua orang hadir dalam musyawarat dan tidak semua orang sanggup duduk dalam mempertimbangkan. Mereka menyerahkan urusan kepada yang ahli. Lalu taat kepada apa yang diputuskan oleh yang ahli itu. Ketaatan dalam saat yang demikian, kepada keputusan *Ulil-Amri* atau pihak yang berkuasa, sudahlah menjadi kewajiban yang ketiga dalam agama, yang sama kuat-kuasanya dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul itu."⁷⁹

Struktur dasar kekuasaan dalam Islam dirumuskan secara sistematis:

"Di sini kita mendapat beberapa pokok pembangunan kekuasaan dalam Islam itu: 1. Taat kepada Allah. 2. Taat kepada Rasul. 3. Taat kepada *Ulil-Amri* daripada kamu (di antara kamu). Supaya ketaatan kepada *Ulil-Amri* itu dapat dipertanggungjawabkan, urusan-urusan dunia hendaklah dimusyawarakan. Bahkan perintah-perintah Allah sendiripun, mana yang kelancarannya berkehendak kepada dunia, hendaklah dimusyawarakan."⁸⁰

Fleksibilitas sistem politik Islam ditegaskan dengan merujuk kepada prinsip otoritas domain dunia:

⁷⁸ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1278.

⁷⁹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1278.

⁸⁰ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1279.

"Setelah pokok-pokok itu diketahui, maka bentuk susunan *Ulil-Amri* itu sendiri tidaklah dicampuri sampai kepada yang berkecil-kecil oleh agama. Kata Rasulullah s.a.w. tadi sudah memberi keluasan: "Kamu lebih tahu tentang urusan dunia kamu." Musyawaratlah bagaimana yang baik."⁸¹

Cakupan *Ulī al-Amr* diperluas melampaui otoritas politik tradisional kepada berbagai bidang keahlian:

"Tentang *Ulil-Amri* setengah Ulama berpendapat bukan Ulama agama saja, bahkan termasuk juga Panglima-panglima perang dan Penguasa penguasa besar, Petani-petani dalam Negara. Mohammad 'Abduh berpendapat, di zaman moden kita ini Direktur-direktur pengusaha besar, Professor-professor, Sarjana-sarjana di berbagai bidang, Wartawan dan lain-lain yang terkemuka di masyarakat adalah *Ahlul-Halli wal 'Aqdi*, berhak diajak bermusyawarat."⁸²

Kesimpulan praktis tentang implementasi ketaatan dalam konteks modern:

"Oleh sebab itu maka jelaslah bahwa Islam memberikan lapangan luas sekali tentang siapa yang patut dianggap "*Ulil-Amri*" itu, yang patut diajak musyawarat pemungutan suara, atau Kepala Pemerintahan saja menunjuk siapa yang patut, yaitu lalu diakui dan ditaati oleh orang banyak. "Kamu lebih tahu urusan dunia kamu." Dengan ini semua dapat disimpulkan: 1. Tentang taat kepada Allah, menjadi kewajiban bagi semua, tidak ada tawar menawar. 2. Tentang taat kepada Rasul, menjadi kewajiban semua, tidak ada tawar-menawar. 3. Tentang taat kepada *Ulil-Amri* menjadi kewajiban bagi semua. Bagaimana menyusun *Ulil-Amri*, apakah dipilih atau ditunjuk, terserahlah kepada kebijaksanaan kamu, menurut ruang dan waktu, asal: "Tunaikanlah amanat kepada ahlinya"."⁸³

Mekanisme resolusi konflik dan batasan ketaatan ditegaskan dengan merujuk otoritas klasik:

"Maka jika bertikaian kamu dalam suatu hal, hendaklah kamu kembalikan dianya kepada Allah dan Rasul." Syukur kalau hasil musyawarat adalah kebulatan bersama yang memberi maslahat bagi bersama, sehingga mudah dijalankan. Tetapi sewaktu-waktu tentu timbul perselisihan pendapat di

⁸¹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1279-1280.

⁸² HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1281.

⁸³ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1282.

antara *Ulil-Amri* itu, atau *Ahlul-Halli wal 'Aqdi* itu. Maka kalau terjadi selisih di antara yang bermusyawarat atau diajak bermusyawarat, perbandingkanlah perselisihan itu kepada ketentuan Allah dan Rasul. Az-Zamakhsyari di dalam al-Kasysyafnya menulis: "*Ulil-Amri-Minkum* ialah Amir-amir yang menjalankan kebenaran. Adapun Amir-amir yang berlaku zalim, maka Allah dan RasulNya tidak ada sangkut-paut dengan orang semacam itu. Maka tidaklah Allah dan RasulNya mewajibkan taat kepada mereka. *Ulil-Amri* yang diwajibkan mentaatinya di samping mentaati Allah dan Rasul, ialah yang perbuatannya sesuai dengan kehendak Allah dan Rasul, yang mementingkan keadilan dan kebenaran."⁸⁴

2. Teks *Tafsīr al-Mishbāh* Karya Quraish Shihab

Shihab memulai penafsiran dengan menjelaskan hierarki ketaatan yang bersyarat, menekankan batasan-batasan ketaatan kepada *Ulī al-Amr*:

"Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dalam perintah-perintah-Nya yang tercantum dalam al-Qur'an dan taatilah Rasul-Nya, yakni Muhammad saw. dalam segala macam perintahnya, baik perintah melakukan sesuatu, maupun perintah untuk tidak melakukannya, sebagaimana tercantum dalam sunnahnya yang sahih, dan perkenankan juga perintah *Ulī al-Amr*, yakni yang berwenang menangani urusan-urusan kamu, selama mereka merupakan bagian di antara kamu, wahai orang-orang mukmin, dan selama perintahnya tidak bertentangan dengan perintah Allah atau perintah rasul-Nya."⁸⁵

Perbedaan redaksional yang signifikan dalam ayat dianalisis untuk mengungkap makna teologis yang dalam:

"Perintah taat kepada *Ulī al-Amr* tidak disertai dengan kata taatilah karena mereka tidak memiliki hak untuk ditaati bila ketaatan kepada mereka bertentangan dengan ketaatan kepada Allah swt. atau Rasul saw."⁸⁶

Analisis linguistik yang mendalam terhadap term ulil amr mengungkap spektrum makna yang luas:

⁸⁴ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1286.

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 459.

⁸⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 460.

"Pendapat ulama berbeda-beda tentang makna kata (أولى الأمر) *ulil amr*. Dari segi bahasa, (أولى) *uli* adalah bentuk jamak dari *Waliy* yang berarti pemilik atau yang mengurus dan menguasai. Bentuk jamak dari kata tersebut menunjukkan bahwa mereka itu banyak, sedang kata (الأمر) *al-amr* adalah perintah atau urusan. Dengan demikian, *ulil amr* adalah orang-orang yang berwewenang mengurus urusan kaum muslim. Mereka adalah orang-orang yang diandalkan dalam menangani persoalan-persoalan kemasyarakatan. Siapakah mereka? Ada yang berpendapat bahwa mereka adalah para penguasa/pemerintah. Ada juga yang menyatakan bahwa mereka adalah ulama, dan pendapat ketiga menyatakan bahwa mereka adalah yang mewakili masyarakat dalam berbagai kelompok dan profesinya."⁸⁷

Bentuk definitif kata "*al-amr*" membawa implikasi penting dalam membatasi domain otoritas:

"Kata *al-amr* berbentuk ma'rifah atau definite. Ini menjadikan banyak ulama membatasi wewenang pemilik kekuasaan itu hanya pada persoalan-persoalan kemasyarakatan, bukan persoalan akidah atau keagamaan murni."⁸⁸

Interpretasi tentang bentuk jamak "*uli*" mengarah pada konsep kelembagaan yang kolektif:

"Bentuk jamak pada kata *uli* dipahami oleh sementara ulama dalam arti mereka adalah kelompok tertentu, yakni satu badan atau lembaga yang berwewenang menetapkan dan membatalkan sesuatu katakanlah misalnya dalam hal pengangkatan kepala negara, pembentukan undang-undang dan hukum, atau yang dinamai (أهل الحل والعقد) *ahlul halli wal 'aqd*. Mereka terdiri dari pemuka-pemuka masyarakat, para ulama, petani, buruh, wartawan, dan kalangan profesi lainnya serta angkatan bersenjata."⁸⁹

Namun, Shihab menawarkan pembacaan yang lebih fleksibel dan kontekstual:

"Hemat penulis, bentuk jamak itu tidak mutlak dipahami dalam arti badan atau lembaga yang beranggotakan sekian banyak orang, tetapi bisa saja mereka terdiri dari orang perorang, yang masing-masing memiliki

⁸⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 460-461.

⁸⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 461.

⁸⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 461.

wewenang yang sah untuk memerintah dalam bidang masing-masing. Katakanlah seorang polisi lalu lintas (polantas) yang mendapat tugas dan pelimpahan wewenang dari atasannya untuk mengatur lalu lintas. Ketika menjalankan tugas tersebut, ia berfungsi sebagai salah seorang ulil amr. Wewenang yang diperoleh, baik sebagai badan maupun perorangan, bisa bersumber dari masyarakat yang akan diatur urusan mereka - katakanlah melalui pemilihan umum dan bisa juga melalui pemerintah yang sah, yang menunjuk kelompok orang atau orang tertentu untuk menangani satu urusan."⁹⁰

Konsep otoritas natural berdasarkan keahlian dan integritas juga diakui:

"Bahkan bisa juga, - menurut Thahir ibn Asyur karena adanya pada orang-orang tertentu sifat-sifat dan kriteria terpuji, sehingga mereka menjadi teladan dan rujukan masyarakat dalam bidangnya. Ulama dan cendekiawan yang jujur adalah orang-orang yang memiliki otoritas di bidangnya. Bagi mereka, tidak perlu ada penunjukan dari siapapun, karena ilmu dan kejujuran tidak memerlukannya. Masyarakat sendiri dengan meneladani dan merujuk kepada mereka dan berdasarkan pengalaman masyarakat selama ini yang langsung memberi wewenang tersebut secara faktual, walau tidak tertulis."⁹¹

Prinsip ketaatan bersyarat ditegaskan dengan merujuk hadis Nabi yang jelas:

"Tetapi, bila ketaatan kepada *ulil amr* tidak mengandung atau mengakibatkan kedurhakaan, maka mereka wajib ditaati, walaupun perintah tersebut tidak berkenan di hati yang diperintah. Dalam konteks ini, Nabi saw bersabda: "Seorang muslim wajib memperkenankan dan taat menyangkut apa saja (yang diperintahkan oleh *ulil amr*) suka atau tidak suka. Tetapi bila ia diperintahkan berbuat maksiat, maka ketika itu tidak boleh memperkenankan, tidak juga taat" (HR. Bukhari dan Muslim melalui Ibnu Umar)."⁹²

Makna hakiki ketaatan dalam perspektif Al-Qur'an diperluas melampaui sekadar kepatuhan formal:

⁹⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 461.

⁹¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 461.

⁹² Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 462.

"Taat dalam bahasa al-Qur'an berarti tunduk, menerima secara tulus dan atau menemani. Ini berarti ketaatan dimaksud bukan sekedar melaksanakan apa yang diperintahkan, tetapi juga ikut berpartisipasi dalam upaya yang dilakukan oleh penguasa untuk mendukung usaha-usaha pengabdian kepada masyarakat."⁹³

3. Asbāb al-Nuzūl QS. Al-Nisā' [4]: 59 (Ayat Ulī al-Amr)

QS. Al-Nisā' ayat 59 yang memerintahkan ketaatan kepada Ulī al-Amr turun dalam konteks sosial-politik masyarakat Madinah yang sedang membangun tatanan masyarakat baru. Menurut riwayat yang paling kuat dari Ibn 'Abbas sebagaimana tercatat dalam Ṣahīh al-Bukhārī, ayat ini turun berkenaan dengan sebuah peristiwa konflik antara seorang sahabat Anshar dan Zubair bin al-'Awwam, seorang sahabat Muḥajirin yang juga merupakan sepupu Rasulullah SAW dari pihak ibu. Dikisahkan bahwa terjadi perselisihan antara keduanya mengenai suatu perkara, lalu mereka membawa persoalan tersebut kepada Rasulullah SAW untuk dimintakan keputusannya. Setelah mendengarkan penjelasan dari kedua belah pihak, Rasulullah memutuskan perkara tersebut untuk Zubair. Mendengar keputusan itu, sahabat Anshar tersebut berkata dengan nada kecewa: "Engkau memutuskan demikian karena dia adalah anak bibimu (sepupumu)?" Maka Rasulullah SAW pun marah mendengar ucapan tersebut, dan turunlah ayat ini yang menegaskan kewajiban taat kepada Allah, Rasul, dan Ulī al-Amr.⁹⁴

⁹³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 462.

⁹⁴ Muḥammad al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001), Kitāb al-Tafsīr, Bāb Tafsīr Sūrat al-Nisā'.

Al-Thabari dalam *Jāmi' al-Bayān* meriwayatkan versi lain dari jalur al-Suddi bahwa ayat ini turun terkait dengan peristiwa pengangkatan 'Amr bin al-'Ash sebagai pemimpin dalam suatu ekspedisi militer. Sebagian sahabat merasa keberatan dengan pengangkatan tersebut karena 'Amr adalah seorang yang baru masuk Islam. Maka Allah menurunkan ayat ini untuk menegaskan prinsip ketaatan kepada pemimpin yang telah ditetapkan. Al-Qurthubi menambahkan riwayat dari Abu Hurairah bahwa ayat ini turun dalam konteks lebih umum, yaitu sebagai landasan prinsip tentang sistem ketaatan dalam Islam. Beliau menjelaskan bahwa masyarakat Arab pra-Islam tidak mengenal sistem ketaatan terstruktur kecuali ketaatan kepada kepala suku berdasarkan ikatan kesukuan. Ayat ini turun untuk menetapkan prinsip baru bahwa ketaatan dalam Islam harus berdasarkan pada hierarki nilai: pertama kepada Allah, kedua kepada Rasul, dan ketiga kepada pemegang otoritas (*Ulī al-Amr*) yang berada di antara kaum muslimin.⁹⁵

Ibn Kathir dalam tafsirnya mengutip riwayat dari 'Ali bin Abi Thalib bahwa ayat ini turun sebagai respon terhadap pertanyaan sebagian sahabat tentang bagaimana bersikap jika terjadi perbedaan pendapat antara mereka dengan pemimpin. Ayat ini memberikan prinsip penyelesaian konflik dengan mengembalikan persoalan kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (Sunnah). Al-Wahidi dalam *Aṣbāb al-Nuzūl* mencatat riwayat dari al-Dahhak bahwa ayat ini turun setelah Perang Uhud ketika muncul

⁹⁵ Al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān*, jilid 20, 234.

perdebatan di kalangan sahabat tentang strategi perang yang harus diambil.

Sebagian ingin bertahan di Madinah, sebagian lain ingin menghadapi musuh di luar kota. Ayat ini turun untuk menegaskan bahwa dalam situasi perbedaan pendapat seperti itu, keputusan akhir berada pada pemimpin (*Ulī al-Amr*) yang telah ditetapkan.⁹⁶

Al-Suyuthi dalam *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* memberikan analisis komprehensif tentang berbagai riwayat asbabun nuzul ayat ini. Beliau menyimpulkan bahwa meskipun ada beberapa riwayat dengan konteks spesifik yang berbeda, namun semuanya bermuara pada satu prinsip utama: bahwa Islam mengajarkan sistem ketaatan berjenjang yang bertujuan menciptakan keteraturan sosial. Ayat ini turun untuk menjawab kebutuhan masyarakat yang sedang bertransformasi dari masyarakat kesukuan menuju masyarakat bernegara yang membutuhkan prinsip-prinsip kepemimpinan dan ketaatan yang jelas.⁹⁷

D. Paparan Teks Tafsīr QS. *Al-Mā'idah* [5]: 51 tentang Wali/Auliya'

1. Teks *Tafsīr al-Azhar* Karya Hamka

Hamka membuka penafsiran dengan menegaskan larangan tegas mengambil pemimpin dari kalangan Yahudi dan Nasrani, serta konsekuensi iman yang melekat padanya:

"Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu mengambil orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin." (pangkal ayat 51). Di sini jelas dalam kata seruan pertama, bahwa bagi orang yang beriman sudah ada satu konsekwensi sendiri karena imannya. Kalau dia mengaku

⁹⁶ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, jilid 7, 89.

⁹⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyūtī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, jilid 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 89–92.

beriman pemimpin atau menyerahkan pimpinannya kepada Yahudi atau Nasrani. Atau menyerahkan kepada mereka rahasia yang tidak patut mereka ketahui, sebab dengan demikian bukanlah penyelesaian yang akan didapat, melainkan bertambah kusut."⁹⁸

Pemilihan dixi "Yahudi dan Nasrani" ketimbang "Ahlul Kitab" dianalisis sebagai penekanan pada aspek negatif identitas kelompok:

"Maka hal yang penting menjadi perhatian kita di sini, ialah bahwa disebutkan nama golongan mereka, yaitu Yahudi dan Nasrani. Tidak disebutkan nama kehormatan lain yang kita pakai untuk mereka, yaitu Ahlul-Kitab. Ahli-ahli *Tafsīr* yang mendalami Balaghah kata al-Quran mengatakan bahwa di sini memang tidak pantas disebut "Janganlah kamu ambil Ahlul-Kitab jadi pemimpin," sebab di dalam kitab-kitab yang mereka terima itu pada pokoknya tidak ada ajaran yang memusuhi Tauhid yang dibawa oleh Nabi Muhammad s.a.w. Tetapi setelah mereka itu menonjolkan golongan, dengan menamai diri Yahudi dan Nasrani, maka Islam (Penyerahan diri kepada Allah Yang Maha Esa) sudah ditinggalkan, dan dipertahankan golongan, dan pendirian yang mereka pilih telah salah."⁹⁹

Jaringan solidaritas internal di antara non-Muslim dan potensi pengkhianatan mereka terhadap kepentingan Islam dijelaskan secara rinci:

"Sebagian mereka adalah pemimpin-pemimpin dari yang sebagian." Maksud ayat ini dalam dan jauh. Artinya jika pun orang Yahudi dan Nasrani itu yang kamu hubungi atau kamu angkat menjadi pemimpinmu, meskipun beberapa orang saja, ingatlah kamu bahwa sebagian yang berdekat dengan kamu itu akan menghubungi kawannya yang lain, yang tidak kelihatan menonjol ke muka. Sehingga yang mereka kerjakan di atas itu pada hakikatnya ialah tidak turut dengan kamu. Tetapi apabila mereka hendak menghadapi Islam, yang keduanya sangat membencinya, maka yang setengah mereka akan memimpin setengah yang lain. Artinya di dalam menghadapi Islam, mereka tidak keberatan bekerjasama."¹⁰⁰

Konsekuensi identitas dan loyalitas bagi yang melanggar larangan ini ditekankan secara tegas:

⁹⁸ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3 (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 1761.

⁹⁹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1761.

¹⁰⁰ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1761-1762.

"Sambungan ayat: "Dan barangsiapa yang menjadikan mereka itu pemimpin di antara kamu, maka sesungguhnya dia itu telah termasuk golongan dari mereka." Suku ayat ini amat penting diperhatikan. Yaitu barangsiapa yang mengambil Yahudi atau Nasrani menjadi pemimpinnya, tandanya dia telah termasuk golongan mereka, artinya telah bersimpati kepada mereka. Tidak mungkin seseorang yang mengemukakan orang lain jadi pemimpinnya kalau dia tidak menyukai orang itu."¹⁰¹

Hikmah historis dari sahabat Nabi dan analisis sosiologis Ibnu Khaldun dikemukakan untuk memperkuat argumentasi:

"Menurut riwayat dari Abd Humaid, bahwa sahabat Rasulullah s.a.w. yang terkenal Hudzaifah bin al-Yaman pernah berkata: "Hati-hati tiap-tiap seorang daripada kamu, bahwa dia telah menjadi Yahudi atau Nasrani, sedang dia tidak merasa." Lalu dibacanya ayat yang sedang kita Tafsīrkan ini, yaitu kalau orang telah menjadikan mereka itu jadi pemimpin, maka dia telah termasuk golongan orang yang diangkatnya jadi pemimpin itu. Perhatikanlah bagaimana bangsa-bangsa penjajah Kristen yang telah menaklukkan negeri-negeri Islam, yang mula-mula mereka kerjakan dengan sungguh-sungguh ialah mengajarkan bahasa mereka, supaya rakyat Islam yang terjajah itu berfikir dalam bahasa bangsa yang menjajah, lalu mereka lemah dalam bahasa sendiri dan terpengaruh dengan peradaban dan kebudayaan bangsa Kristen yang menjajahnya itu. Kian lama kian hilanglah keperibadian ummat yang terjajah tadi, hilang pokok asalnya berfikir dan hilang perkembangan bahasanya sendiri. Lalu yang dipandangnya tinggi ialah bangsa yang menjajahnya itu. Orang semacam inilah yang disebutkan oleh Ibnu Khaldun di dalam Muqaddimah tarikhnya: "Orang yang kalah selalu meniru orang yang menang, baik dalam lambangnya, atau dalam cara berpakaian, atau kebiasaannya dan sekalian gerak-gerik dan adat-istiadatnya. Sebabnya ialah karena jiwa itu selalu percaya bahwa kesempurnaan hanya ada pada orang yang telah mengalahkannya itu, lalu dia menjadi penurut peniru; Baik oleh karena telah sangat tertanam rasa pemujaan, atau karena kesalahan berfikir, bahwa keputusan bukanlah karena kekalahan yang wajar, melainkan karena tekanan rasa rendah diri dan yang menang selalu benar!"¹⁰²

Hakikat Islam yang sejati dibedakan dari formalitas ritual, dan konsep kezaliman dijelaskan secara semantik:

¹⁰¹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1763.

¹⁰² HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1763-1764.

"Barangsiapa yang mengangkat pemeluk agama lain itu jadi pemimpin tidaklah berarti bahwa mereka mengalih agama. Agama Islam kadang-kadang masih mereka kerjakan, tetapi hakikat Islam telah hilang dari jiwa mereka. "Sesungguhnya Allah tidaklah akan memberi petunjuk kepada kaum yang zalim." (ujung ayat 51). Maka orang yang telah mengambil Yahudi atau Nasrani menjadi pemimpinnya itu nyatalah sudah zalim. Sudah aniaya. Sebagaimana kita maklum kata-kata zalim itu berasal dari zhulm, artinya gelap. Mereka telah memilih jalan hidup yang gelap, sehingga terang dicabut Tuhan dari dalam jiwa mereka. Mereka telah memilih musuh kepercayaan, meskipun bukan musuh peribadi."¹⁰³

Namun, Hamka memberikan penjelasan yang seimbang dengan membedakan antara kepemimpinan politik dan hubungan sosial-ekonomi:

"Di ayat ini ditegaskan bahwa yang dilarang ialah mengambil mereka jadi pemimpin. Tetapi pergaulan manusia di antara manusia, yang sadar akan diri tidaklah terlarang. Seumpama sekarang ini, negeri-negeri ummat Islam telah merdeka. Kita akan berhubungan dalam soal-soal Ekonomi, kita tidak akan mengisolasi diri. Demikian juga tidak ada larangan berbaik-baik dengan tetangga yang memeluk agama lain. Rasulullah s.a.w. memberikan contoh pula dalam hal ini. Beliau pernah menggadaikan perisainya kepada tetangganya yang Yahudi buat pembeli gandum. Beliau pernah menyembelih kambing untuk makanan sendiri, lalu khadamnya disuruhnya segera menghantarkan sebagian daging kambing itu ke rumah tetangganya Yahudi itu."¹⁰⁴

Penutup penafsiran memberikan nuansa dengan menegaskan syarat kepemimpinan tertinggi yang tetap di tangan Muslim:

"Di dalam pemerintahan Islam, Penguasa Islam dibolehkan memberikan kepercayaan kepada pemeluk agama lain itu memegang satu jabatan, sebab pimpinan tertinggi adalah di tangan Islam. Sebab itu tidaklah ada kekhawatiran. Tetapi kalau timbul khuatir tidaklah boleh."¹⁰⁵

¹⁰³ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1764.

¹⁰⁴ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1765.

¹⁰⁵ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1765-1766.

2. Teks *Tafsīr al-Mishbāh* Karya Quraish Shihab

Shihab memulai penafsiran dengan memperluas cakupan larangan melampaui Yahudi dan Nasrani kepada siapa pun yang memiliki karakter serupa:

"Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu menjadikan orang-orang Yahudi dan Nasrun serta siapa pun yang bersifat seperti sifat mereka yang dikecam ini, jangan mengambil mereka sebagai *Auliyā'*, yakni orang-orang dekat."¹⁰⁶

Analisis linguistik yang mendalam terhadap akar kata "*Waliy*" mengungkap spektrum makna yang luas:

"Kata (ولیاء) *Auliyā'* adalah bentuk jamak dari kata (ولی) *Waliy*. Kata ini terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf-huruf waw, lam dan ya' yang makna dasarnya adalah dekat. Dari sini kemudian berkembang makna-makna baru, seperti pendukung, pembela, pelindung, yang mencintai, lebih utama, dan lain-lain, yang kesemuanya diikat oleh benang merah kedekatan."¹⁰⁷

Shihab mengutip secara panjang lebar analisis Thabathaba'i tentang makna filosofis kedekatan yang melampaui batas:

"Thabathaba'i, *Mufassir Syi'ah* kenamaan itu, ketika menafsirkan ayat ini berbicara panjang lebar tentang makna *Auliyā'*". Antara lain dikemukakannya bahwa kata tersebut merupakan satu bentuk kedekatan kepada sesuatu yang menjadikan terangkat dan hilangnya batas antara yang mendekat dan yang didekati dalam tujuan kedekatan itu. Kalau tujuan dalam konteks ketakwaan dan pertolongan, maka *Auliyā'* adalah penolong-penolong; apabila dalam konteks pergaulan dan kasih sayang, maka ia adalah ketertarikan jiwa sehingga *Waliy/Auliyā'* adalah yang dicintai atau yang menjadikan seseorang tidak dapat tidak, kecuali tertarik kepadanya, memenuhi kehendaknya dan mengikuti perintahnya."¹⁰⁸

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 3 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 121-122.

¹⁰⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 123.

¹⁰⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 123.

Kesimpulan Thabathaba'i tentang hakikat larangan sebagai peleburan identitas dikutip secara lengkap:

"Dari sini Thabathaba'i pada akhirnya berkesimpulan, bahwa kata *Auliyā'* yang dimaksud oleh ayat ini adalah cinta kasih yang mengantar kepada meleburnya perbedaan-perbedaan dalam satu wadah, menyatunya jiwa yang tadinya berselisih, saling terkaitnya akhlāq dan miripnya tingkah laku, sehingga Anda akan melihat dua orang yang saling mencintai bagaikan seorang yang memiliki satu jiwa, satu kehendak, dan satu perbuatan."¹⁰⁹

Namun, Shihab menegaskan bahwa larangan ini tidak bersifat mutlak melainkan kontekstual:

"Kendati demikian, larangan tersebut tidaklah mutlak, sehingga mencakup seluruh makna yang dikandung oleh kata *Auliyā'*".¹¹⁰

Kategorisasi non-Muslim yang sophisticated dari Thanthawi memberikan kerangka operasional yang jelas:

"Muhammad Sayyid Thanthawi dalam Tafsīrnya mengemukakan bahwa non-Muslim dapat dibagi menjadi tiga kelompok. Pertama, adalah mereka yang tinggal bersama kaum muslimin, dan hidup damai bersama mereka, tidak melakukan kegiatan untuk kepentingan lawan Islam serta tidak juga nampak dari mereka tanda-tanda yang mengantar kepada prasangka buruk terhadap mereka. Kelompok ini mempunyai hak dan kewajiban sosial yang sama dengan kaum muslimin. Tidak ada larangan untuk bersahabat dan berbuat baik kepada mereka."¹¹¹

Kelompok kedua dan ketiga didefinisikan dengan parameter yang jelas tentang permusuhan dan ketidaksimpatian:

"Kedua, kelompok yang memerangi atau merugikan kaum muslimin dengan berbagai cara. Terhadap mereka tidak boleh dijalin hubungan harmonis, tidak boleh juga didekati. Merekalah yang dimaksud oleh ayat ini. Ketiga, kelompok yang tidak secara terang-terangan memusuhi kaum muslimin, tetapi ditemukan pada mereka sekian indikator yang

¹⁰⁹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 124.

¹¹⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 125.

¹¹¹ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 125.

menunjukkan bahwa mereka tidak bersimpati kepada kaum muslimin tetapi mereka bersimpati kepada musuh-musuh Islam. Terhadap mereka Allah memerintahkan kaum beriman agar bersikap hati-hati tanpa memusuhi mereka."¹¹²

Konsekuensi menjadi bagian dari non-Muslim dianalisis dalam perspektif psikologis-spiritual:

"Firman-Nya: Barang siapa di antara kamu menjadikan mereka *Auliya'*", maka sesungguhnya dia termasuk sebagian mereka, mengisyaratkan bahwa keimanan bertenagat-tingkat. Ada di antara orang-orang yang hidup bersama Rasul ketika itu yang keimanannya masih belum mantap, masih diselubungi oleh kekeruhan atau semacam keraguan. Keraguan itulah yang menjadikan mereka khawatir mendapat bencana, mereka adalah sebagian dari yang dimaksud oleh ayat di atas dengan orang-orang yang ada penyakit dalam batinnya."¹¹³

Makna "tidak diberi petunjuk" dijelaskan dalam perspektif yang lebih nuanced:

"Firman-Nya: Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim, bukan berarti tidak menyampaikan kepada mereka tuntunan agama, tetapi dalam arti mereka tidak diantar menuju jalan kebahagiaan."¹¹⁴

3. Asbāb al-Nuzūl QS. Al-Mā'idah [5]: 51 (Ayat Wali/Auliya')

QS. Al-Mā'idah ayat 51 yang melarang mengambil orang Yahudi dan Nasrani sebagai pemimpin (*auliyā'*) turun dalam konteks politik-keamanan yang sangat kritis dalam sejarah awal Islam. Menurut riwayat yang mutawatir dari Ibn 'Abbas sebagaimana tercatat dalam *Şahīh al-Bukhari* dan *Şahīh Muslim*, ayat ini turun berkenaan dengan sekelompok orang munafik di Madinah yang setelah kekalahan kaum muslimin dalam

¹¹² Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 125-126.

¹¹³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 126.

¹¹⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 126.

Perang Uhud mulai meragukan kekuatan Islam dan berpikir untuk mencari perlindungan politik dengan bergabung dengan kaum Yahudi. Dikisahkan bahwa setelah Perang Uhud, ketika kaum muslimin sedang dalam kondisi lemah dan banyak yang terluka, muncul suara-suara dari kalangan orang yang lemah imannya: "Lihatlah apa yang telah menimpa sahabat-sahabat kalian! Seandainya kita bergabung dengan kaum Yahudi yang memiliki kitab dan ilmu, tentu kita akan lebih selamat." Maka Allah menurunkan ayat ini sebagai teguran keras sekaligus peringatan tentang bahaya mencari perlindungan kepada musuh-musuh Islam.

Al-Thabari dalam tafsirnya meriwayatkan dari jalur Qatadah (seorang tabi'in ahli tafsir) dengan detail yang lebih lengkap. Setelah Perang Uhud, kondisi psikologis sebagian kaum muslimin sangat terpukul. Tiga puluh lima sahabat gugur sebagai syahid, Rasulullah SAW sendiri mengalami luka-luka, dan isu-isu tentang kelemahan Islam mulai merebak. Dalam situasi seperti itu, sekelompok orang yang imannya masih lemah berkata: "Marilah kita mencari perlindungan dengan bergabung kepada kaum Yahudi sebelum kita binasa seluruhnya. Mereka adalah ahli kitab yang memiliki ilmu, sedangkan kita dalam keadaan lemah." Maka turunlah ayat ini yang secara tegas melarang orang-orang beriman mengambil orang Yahudi dan Nasrani sebagai auliya' (pelindung/pemimpin). Kata "auliya'" dalam konteks ini mengandung makna ganda: perlindungan politik, aliansi militer, dan loyalitas spiritual.¹¹⁵

¹¹⁵ Al-Tabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, jilid 20, 45–46.

Al-Qurthubi menambahkan dimensi sosial dari asbabun nuzul ayat ini. Beliau menjelaskan bahwa sebelum turunnya ayat ini, masih ada sebagian kaum muslimin yang mempertahankan hubungan tradisional kesukuan dengan kaum Yahudi. Misalnya, 'Ubadah bin al-Shamit yang berasal dari kabilah Aus masih memiliki perjanjian perlindungan (hilf) dengan kaum Yahudi Bani Qainuqa'. Ketika turun perintah untuk memutuskan hubungan dengan kaum Yahudi yang memusuhi Islam, 'Ubadah dengan tegas menyatakan: "Aku berlepas diri dari segala perjanjian dan perlindungan kepada orang-orang Yahudi, dan aku hanya mengambil Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang beriman sebagai pelindung." Peristiwa ini menjadi konteks spesifik turunnya bagian akhir ayat: "Dan barangsiapa di antara kamu mengambil mereka sebagai pemimpin, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka."¹¹⁶

Ibn Kathir dalam tafsirnya mengutip riwayat dari Mujahid bahwa ayat ini turun dalam dua fase. Fase pertama terkait dengan sikap orang-orang munafik setelah Perang Uhud seperti telah dijelaskan. Fase kedua terkait dengan adanya sebagian sahabat yang masih mempertahankan hubungan bisnis dan sosial dengan kaum Yahudi setelah turunnya perintah untuk memutuskan hubungan politik. Ayat ini turun untuk menegaskan bahwa larangan mengambil auliyyā' dari kalangan Yahudi dan Nasrani mencakup semua bentuk hubungan yang mengarah pada loyalitas dan

¹¹⁶ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, jilid 14, 56.

ketergantungan politik, tidak hanya sekadar hubungan sosial atau bisnis biasa.¹¹⁷

Al-Wahidi dalam *Aṣbāb al-Nuzūl* memberikan analisis kronologis yang penting. Beliau menjelaskan bahwa ayat ini turun setelah Perang Uhud (tahun 3 H) tetapi sebelum pengusiran Bani Nadir (tahun 4 H). Konteks waktu ini sangat signifikan karena menunjukkan bahwa ayat ini turun dalam periode transisi ketika hubungan Muslim-Yahudi di Madinah sedang mengalami perubahan fundamental dari koeksistensi menuju konfrontasi. Ayat ini menjadi landasan prinsipil untuk perubahan politik itu dengan menegaskan bahwa loyalitas utama orang beriman harus kepada sesama muslim, bukan kepada kelompok lain yang secara ideologis bertentangan dengan Islam.¹¹⁸

Al-Zamakhshari dalam *al-Kashshāf* memberikan analisis linguistik yang mendalam tentang kata "auliyā'" dalam konteks ayat ini. Beliau menjelaskan bahwa kata ini berasal dari akar kata w-l-y yang mengandung makna kedekatan, penguasaan, dan perlindungan. Dalam konteks turunnya ayat, makna ini mencakup tiga dimensi: pertama, kedekatan emosional dan simpati; kedua, penguasaan politik dan kepemimpinan; ketiga, perlindungan militer dan keamanan. Ayat ini turun untuk melarang ketiga bentuk hubungan ini dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang memusuhi Islam. Namun demikian, al-Zamakhshari juga mencatat bahwa larangan ini tidak bersifat mutlak untuk semua orang Yahudi dan Nasrani,

¹¹⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, jilid 7, 89.

¹¹⁸ Alī al-Wāhidī, *Aṣbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 112.

melainkan khusus untuk mereka yang memusuhi Islam, sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat lain dan perkembangan penafsiran selanjutnya.¹¹⁹

¹¹⁹ Al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf*, jilid 4, 123.

BAB IV

ANALISIS DAN PEMBAHASAN

A. Analisis Komparatif-Substantif Penafsiran Hamka dan Quraish Shihab

1. Peta Perbandingan 4 Terma Kepemimpinan

Berdasarkan paparan teks *Tafsīr* pada Bab III, temuan komparatif terhadap penafsiran Buya Hamka dan M. Quraish Shihab mengenai empat terma kunci kepemimpinan dalam Al-Qur'an dapat dipetakan secara substantif sebagai berikut:

Tabel 4.1
Peta Perbandingan Penafsiran Hamka dan Quraish Shihab

Terma & Ayat	Buya HAMKA (<i>Tafsīr al-Azhar</i>)	M. Quraish Shihab (<i>Tafsīr al-Mishbāh</i>)
<i>Khalīfah</i> (QS. <i>Ṣād</i> [38]: 26)	<p>Penekanan pada Amanah Ilahi & Pertanggungjawaban Akhirat. Ke<i>Khalīfahan</i> dipahami sebagai amanah berat dari Allah yang penekanannya terletak pada penegakan keadilan dan resistensi terhadap hawa nafsu, dengan kesadaran eskatologis yang kuat bahwa segala kekuasaan akan dipertanggungjawabkan di akhirat.</p> <p>→ Corak: Etiko-Spiritual¹²⁰</p>	<p>Penekanan pada Aspek Sosio-Struktural & Legitimasi Masyarakat. Ke<i>Khalīfahan</i> dianalisis secara linguistik-historis, dengan penekanan pada perbedaan redaksional "Aku" (untuk Adam) dan "Kami" (untuk Daud) yang diisyaratkan melibatkan keterlibatan masyarakat dalam proses kepemimpinan.</p> <p>→ Corak: Struktural-Kontekstual¹²¹</p>

¹²⁰ Pembahasan mengenai konsekuensi akhirat bagi penguasa yang zalim, lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8 (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 6171–72.

Terma & Ayat	Buya HAMKA (<i>Tafsīr al-Azhar</i>)	M. Quraish Shihab (<i>Tafsīr al-Mishbāh</i>)
<i>Imām</i> (QS. <i>Al-Sajdah</i> [32]: 24)	<p>Kepemimpinan Berbasis Kesabaran dan Keyakinan Kokoh. <i>Imām</i> adalah pemimpin yang lahir dari kesabaran dalam menghadapi ujian dan memiliki keyakinan (yakin) yang tak tergoyahkan pada ayat-ayat Allah.</p> <p>Kepemimpinan bersifat keteladanan moral-spiritual.</p> <p>→ Corak: Akhlāqi-Perjuangan¹²²</p>	<p>Kepemimpinan sebagai Teladan Fungsional dan Pemberi Petunjuk. <i>Imām</i> didefinisikan secara luas sebagai "teladan" yang tidak hanya menunjukkan jalan (yahdūna) tetapi juga mengantar ke tujuan, dianalisis melalui pendekatan linguistik yang mendalam.</p> <p>→ Corak: Fungsional-Linguistik¹²³</p>
<i>Ulī al-Amr</i> (QS. <i>Al-Nisā'</i> [4]: 59)	<p>Otoritas Struktural yang Dibatasi Syura dan Keadilan. <i>Ulī al-Amr</i> adalah pemegang otoritas politik ("orang-orang berkuasa di antara kamu") yang ketaatan kepadanya bersyarat dan berjalan paralel dengan prinsip musyawarah (syura) serta keadilan.</p> <p>→ Corak: Politis-Syar'i¹²⁴</p>	<p>Otoritas Kontekstual dalam Berbagai Level dan Bidang. Makna <i>Ulī al-Amr</i> diperluas mencakup siapa saja yang memiliki wewenang sah dalam bidangnya, mulai dari kepala negara hingga polisi lalu lintas, selama perintohnya tidak maksiat.</p> <p>→ Corak: Administratif-Kontekstual¹²⁵</p>

¹²¹ Analisis perbedaan redaksional pengangkatan Adam (*inni jā'ilun*) dan Daud (*innā ja'alnāka*) sebagai khalifah, lihat M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jilid 12 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 133–34.

¹²² Penekanan pada kesabaran sebagai syarat kepemimpinan dan kutipan perkataan Imam Ali, lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 7, 5617–19.

¹²³ Pembahasan mengenai makna *yahdūna* tanpa huruf *ilā* yang menunjukkan imam tidak hanya menunjuki tetapi juga mengantar, lihat Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 11, 205–206.

¹²⁴ Keterkaitan antara *Ulī Amri* sebagai penjaga hasil syura dan batasan ketaatan hanya untuk pemimpin yang menjalankan kebenaran, lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2, 1277–79.

¹²⁵ Contoh perluasan makna *ulī amri* hingga mencakup petugas lapangan seperti polisi lalu lintas, lihat Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 460–61.

Terma & Ayat	Buya HAMKA (<i>Tafsīr al-Azhar</i>)	M. Quraish Shihab (<i>Tafsīr al-Mishbāh</i>)
<i>Walī/Auliyā'</i> (QS. <i>al-Mā'idah</i> [5]: 51)	Larangan Tegas dan Konsekuensi Identitas. Larangan mengambil pemimpin dari Yahudi dan Nasrani bersifat umum dan tegas, dengan konsekuensi identitas bahwa pelakunya menjadi "bagian dari mereka". Argumen didukung oleh analisis historis-sosiologis. → Corak: Eksklusif-Peringatan ¹²⁶	Larangan Kontekstual Berdasarkan Sifat Permusuhan. Larangan tidak mutlak, tetapi terbatas pada non-Muslim yang memusuhi Islam. Pendekatan semantik terhadap kata <i>Auliyā'</i> dan klasifikasi non-Muslim modern digunakan untuk kontekstualisasi. → Corak: Inklusif-Kondisional ¹²⁷

Pengelompokan corak penafsiran di atas tidak bersifat arbitrer, melainkan didasarkan pada analisis pola linguistik-konseptual yang konsisten dalam setiap penafsiran, dengan merujuk pada kerangka tipologi penafsiran yang telah berkembang dalam studi Tafsir. Sebagaimana dijelaskan oleh Manna' al-Qattan dalam *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān*, corak penafsiran dapat dikategorisasi berdasarkan fokus dominan yang muncul secara repetitif dalam sebuah karya.¹²⁸ Abdul Mustaqim dalam *Epistemologi Tafsir Kontemporer* menambahkan bahwa identifikasi corak harus didasarkan pada konsistensi leksikal, tematik,

¹²⁶ Tafsir tentang konsekuensi loyalitas ("termasuk golongan mereka") dan kaitannya dengan teori peniruan budaya Ibnu Khaldun, lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1761–64.

¹²⁷ Klasifikasi tiga kelompok non-Muslim dan penegasan bahwa larangan *waliy* hanya berlaku untuk kelompok yang memerangi, lihat Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 125–26.

¹²⁸ Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).

dan metodologis yang membentuk suatu "kesan dominan" (*al-wahm al-ghālib*) dalam karya tafsir.¹²⁹

2. Polarisasi Corak Penafsiran

Berdasarkan peta perbandingan di atas, analisis komparatif ini mengungkap polarisasi corak penafsiran yang fundamental antara Hamka dan Quraish Shihab. Polaritas ini bukan sekadar perbedaan teknis penafsiran, melainkan perbedaan *weltanschauung* (pandangan dunia) yang membentuk cara mereka memaknai kepemimpinan dalam Al-Qur'an. Polaritas ini dapat dirumuskan sebagai "Etika Perlawanan" (Hamka) versus "Teologi Tata Kelola" (Shihab).

- a. Konsep "Etika Perlawanan" untuk mendeskripsikan corak penafsiran Hamka merujuk pada tiga kerangka akademis yang saling melengkapi: Pertama, tradisi intelektual Islam tentang "amar ma'ruf nahi munkar" yang dalam konteks politik berkembang menjadi etika protes dan resistensi terhadap ketidakadilan. Sebagaimana dijelaskan oleh Mohammed Arkoun dalam Rethinking Islam, tradisi kritis dalam Islam sering mengambil bentuk etika perlawanan (ethics of resistance) yang berakar pada konsep keadilan ilahi.¹³⁰ Kedua, konteks sosio-historis Indonesia di mana Hamka hidup dan menulis. M. Dawam Rahardjo dalam Ensiklopedi Al-Qur'an mencatat bahwa Tafsir al-Azhar ditulis dalam periode yang sarat dengan politik perlawanan terhadap

¹²⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 175.

¹³⁰ Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, diterjemahkan oleh Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994), 98.

otoritarianisme Orde Lama dan Orde Baru.¹³¹ Pengalaman Hamka sebagai tahanan politik (1964-1966) menjadikan penafsirannya sarat dengan semangat pembebasan (liberation theology dalam konteks Islam), sebagaimana dianalisis oleh Fazlur Rahman tentang hubungan antara pengalaman represi dan pembentukan etika profetik dalam penafsiran.¹³² Ketiga, analisis linguistik terhadap semantic field Hamka yang didominasi oleh kosakata: keadilan vs. kedzaliman, sabar dalam perjuangan, amanah sebagai tanggung jawab moral, dan pertanggungjawaban akhirat. Pola leksikal ini sesuai dengan apa yang oleh Toshihiko Izutsu disebut sebagai "semantic field of prophetic ethics"—jejaring makna yang berpusat pada konsep keadilan ilahi dan resistensi terhadap ketidakadilan.¹³³ Karakteristik "Etika Perlawanan" dalam penafsiran Hamka mencakup:

- 1) Penekanan pada Dimensi Moral-Spiritual dan Eskatologis: Setiap konsep kepemimpinan selalu dikembalikan pada pertanggungjawaban di hadapan Allah. Kekuasaan bagi Hamka adalah ujian berat yang puncaknya adalah hisab di akhirat.¹³⁴ Ini membentuk kerangka etika yang transcendental bagi seorang

¹³¹ M. Dawam Rahardjo, ed., *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 2002), 67.

¹³² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, 2nd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2009), 87.

¹³³ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, 188.

¹³⁴ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8.

pemimpin, sesuai dengan konsep "ukhrawi-centered ethics" yang dikembangkan oleh M. Quraish Shihab dalam Wawasan Al-Qur'an.¹³⁵

- 2) Semangat Perlawanan terhadap Ketidakadilan dan Kezaliman: Narasi "perlawanan" menjadi benang merah, mulai dari perintah menegakkan keadilan yang berlawanan dengan kezaliman bagi seorang Khalifah, hingga kesabaran seorang Imām yang menghadapi rintangan, dan ketaatan bersyarat kepada Uli al-Amr yang hanya berlaku selama mereka adil.¹³⁶ Kepemimpinan bukanlah soal mengelola status quo, tetapi tentang memperjuangkan dan membela kebenaran. Pendekatan ini sesuai dengan "teologi pembebasan" (liberation theology) dalam tradisi Islam sebagaimana dianalisis oleh Asghar Ali Engineer.¹³⁷
- 3) Pembentukan Identitas Komunal yang Kuat dan Berbatas Tegas: Penafsiran Hamka tentang Wali yang tegas dan eksklusif mencerminkan upaya untuk membentengi identitas komunitas Muslim dari infiltrasi politik dan budaya pihak luar yang dianggap memusuhi, sebuah kekhawatiran yang lahir dari konteks kolonial dan pasca-

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996).

¹³⁶ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 2; Jilid 7; Jilid 8.

¹³⁷ Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990), 47.

kolonial.¹³⁸ Azyumardi Azra dalam Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara menunjukkan bagaimana pada periode awal kemerdekaan, banyak ulama mengembangkan "tafsir perlindungan identitas" sebagai respons terhadap trauma kolonial.¹³⁹

Corak ini merepresentasikan kepemimpinan sebagai tugas profetik (kenabian) yang misi utamanya adalah membebaskan dari kezaliman dan menegakkan nilai-nilai ilahi, dengan kesadaran penuh akan konsekuensi ukhrawi.

- b. Istilah "Teologi Tata Kelola" untuk mendeskripsikan corak penafsiran Shihab dikembangkan berdasarkan empat referensi akademis: Pertama, perkembangan wacana "Islamic governance" dan "good governance" dalam pemikiran Islam kontemporer. Abdullahi Ahmed An-Na'im dalam *Islam and the Secular State* mengembangkan konsep "theology of governance" yang menekankan pada bagaimana nilai-nilai Islam dapat diinstitusionalkan dalam tata kelola negara modern.¹⁴⁰ Kedua, tradisi "fiqh al-siyāsah" (yurisprudensi politik) yang dalam perkembangan kontemporer mengalami transformasi menjadi "fiqh al-dawlah" (yurisprudensi negara) dengan penekanan pada aspek administrasi dan sistem. Wael B. Hallaq dalam *The Impossible*

¹³⁸ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3.

¹³⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2004), 313.

¹⁴⁰ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), 213.

State menunjukkan pergeseran dari konsep kekuasaan personal menuju konsep tata kelola institusional dalam pemikiran politik Islam modern.¹⁴¹ Ketiga, konteks Indonesia Era Reformasi yang menuntut penguatan institusi dan sistem setelah kejatuhan Orde Baru. Franz Magnis-Suseno dalam Etika Politik mencatat bahwa tantangan utama Indonesia pasca-1998 adalah membangun "tata kelola yang legitimate dan efektif" dalam kerangka negara hukum dan demokrasi.¹⁴² Keempat, analisis semantic field Shihab yang didominasi oleh kosakata: sistem (nizām), wewenang (sulthah), musyawarah (shūrā), harmoni (talā'um), dan kontekstualisasi. Pola leksikal ini sesuai dengan apa yang oleh Mohammad Hashim Kamali disebut sebagai "semantic field of governance ethics" dalam Principles of Islamic Jurisprudence.¹⁴³ Karakteristik "Teologi Tata Kelola" dalam penafsiran Shihab mencakup:

- 1) Penekanan pada Aspek Sistem, Struktur, dan Kelembagaan: Shihab cenderung menganalisis kepemimpinan sebagai sebuah fungsi dalam sistem sosial yang memerlukan kejelasan wewenang, mekanisme, dan partisipasi. Hal ini terlihat dari analisisnya tentang keterlibatan masyarakat dalam pengangkatan Khalīfah,

¹⁴¹ Wael B. Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), 211–12.

¹⁴² Franz Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), 591.

¹⁴³ Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3rd ed. (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 345.

perluasan makna Uli al-Amr hingga ke level administratif, dan definisi Imām yang fungsional.¹⁴⁴ Pendekatan ini sejalan dengan konsep "institutional theology" yang dikembangkan oleh Robert N. Bellah dalam konteks agama dan modernitas.¹⁴⁵

- 2) Gaya Linguistik-Analitis dan Kontekstualisasi: Berbeda dengan gaya sastra Hamka yang retoris, Shihab lebih mengedepankan pembedahan linguistik yang mendalam (seperti analisis perbedaan yahdūna dengan dan tanpa ilā, atau perbedaan innī dan innā) untuk membuka kemungkinan makna yang kontekstual dan aplikatif dalam kehidupan modern.¹⁴⁶ Metode ini sesuai dengan pendekatan "linguistic-contextual exegesis" yang dikembangkan oleh Nasr Hamid Abu Zayd dalam *Mafhūm al-Nass*.¹⁴⁷
- 3) Orientasi pada Harmoni Sosial dan Inklusivitas yang Kondisional: Shihab selalu mencari jalan tengah yang mendamaikan dan inklusif, selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar. Penafsirannya tentang Wali yang tidak mutlak, tetapi bergantung pada sifat permusuhan,

¹⁴⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 2, 221; Jilid 11; Jilid 12.

¹⁴⁵ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), 222.

¹⁴⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 11.

¹⁴⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Al-Hay’ah al-Miṣriyyah al-‘Āmmah li al-Kitāb, 1990), 871.

serta perluasan otoritas Uli al-Amr, menunjukkan keinginan untuk merumuskan kepemimpinan yang dapat mengakomodasi realitas masyarakat majemuk dan kompleks.¹⁴⁸ Pendekatan ini mencerminkan "teologi inklusif" (inclusive theology) sebagaimana dikembangkan dalam wacana Islam Indonesia kontemporer oleh Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid.

Corak ini merepresentasikan kepemimpinan sebagai tugas administratif-teologis yang bertujuan menciptakan tata kelola yang baik (good governance), stabil, dan harmonis, dengan berpedoman pada nilai-nilai ilahi yang dipahami secara kontekstual.

Polaritas "Etika Perlawanan" vs. "Teologi Tata Kelola" bukanlah dikotomi yang kaku, melainkan kontinum konseptual yang merepresentasikan dua respons berbeda terhadap tantangan zaman masing-masing. Justifikasi akademis untuk konstruksi polaritas ini dapat dirujuk pada:

Pertama, teori "sosiologi pengetahuan" Karl Mannheim yang menjelaskan bagaimana pemikiran seseorang dibentuk oleh "positionality" dan "generation context"-nya.¹⁴⁹ Hamka sebagai generasi perjuangan kemerdekaan dan awal nation-building mengembangkan

¹⁴⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 3.

¹⁴⁹ Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, diterjemahkan oleh Louis Wirth dan Edward Shils (New York: Harcourt, Brace & World, 1936).

etika perlawanan, sementara Shihab sebagai generasi konsolidasi demokrasi mengembangkan teologi tata kelola.

Kedua, konsep "hermeneutical situation" Hans-Georg Gadamer yang menekankan bahwa setiap penafsir berada dalam "situasi hermeneutis" tertentu yang membentuk horizon pemahamannya.¹⁵⁰ Situasi hermeneutis Hamka adalah Indonesia dalam tekanan otoritarianisme, sementara situasi hermeneutis Shihab adalah Indonesia dalam proses demokratisasi.

Ketiga, studi komparatif penafsiran kontemporer oleh Fauzan Saleh dalam *Modern Trends in Islamic Theological Discourse* yang menunjukkan bagaimana mufasir dari generasi dan konteks berbeda mengembangkan "theological emphasis" yang berbeda pula dalam menafsirkan konsep yang sama.¹⁵¹

B. Analisis Struktur Semantik dengan Teori Izutsu

1. Semantic Field dan Relational Meaning Hamka

Penerapan teori semantik Toshihiko Izutsu terhadap kumpulan penafsiran Hamka mengungkap sebuah *Semantic Field* (medan makna) yang koheren dan konsisten. Jejaring kata kunci yang membentuk medan makna kepemimpinan Hamka didominasi oleh konsep-konsep bernuansa etika, spiritualitas, dan perjuangan.

¹⁵⁰ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd rev. ed., diterjemahkan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989), 67.

¹⁵¹ Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study* (Leiden: Brill, 2001), 531.

a. Pemetaan *Semantic Field* Hamka: *Semantic Field* kepemimpinan dalam penafsiran Hamka dapat dipetakan melalui kata-kata kunci berikut:

- 1) Keadilan (*al-'adl*) - menjadi konsep sentral
- 2) Sabar (*al-sabr*) - sebagai syarat epistemologis
- 3) Amanah (*al-amānah*) - sebagai sumber legitimasi
- 4) Akhirat (*al-ākhirah*) - sebagai kerangka temporal
- 5) Perlawanan (*muqāwamah*) - tersirat dalam frasa "melawan kedzaliman"
- 6) Zalim (*al-zulm*) - sebagai antitesis konseptual
- 7) Hawa Nafsu (*al-hawā*) - sebagai ancaman internal
- 8) Petunjuk (*al-hudā*) - sebagai fungsi kepemimpinan
- 9) Yakin (*al-yaqīn*) - sebagai dasar epistemologis

Referensi metodologis pemetaan ini menggunakan metode "lexical field analysis" yang dikembangkan oleh Jost Trier dan diadaptasi oleh Izutsu untuk studi teks religius.¹⁵²

b. Analisis *Relational Meaning*:

Relasi makna antar kata kunci dalam *Semantic Field* Hamka membentuk struktur logika konseptual yang dapat divisualisasikan sebagai berikut:

¹⁵² Jost Trier, *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes* (Heidelberg: Winter, 1931), 290.

Struktur: *Amanah Ilahi* → *Perlawanhan terhadap Kedzaliman & Hawa Nafsu* → *melalui Kesabaran & Keyakinan* → *untuk Pertanggungjawaban di Akhirat*

Penjelasan relasi maknanya adalah sebagai berikut:

- 1) Keadilan sebagai Fondasi Sekaligus Tujuan: Konsep keadilan menempati posisi sentral dan menjadi tujuan akhir dari seluruh bangunan kepemimpinan. Menurut Izutsu, dalam sistem etika Qur'ani, keadilan ('adl) berfungsi sebagai "axial concept" yang menjadi poros seluruh sistem nilai.¹⁵³
- 2) Keadilan vs. Kedzaliman & Hawa Nafsu sebagai Relasi Oposisi Biner: Keadilan memperoleh maknanya yang kuat justru melalui relasi oposisinya dengan kedzaliman dan hawa nafsu. Dalam teori semantik struktural, relasi oposisi biner (binary opposition) merupakan cara fundamental bahasa membangun makna.¹⁵⁴
- 3) Sabar dan Yakin sebagai Syarat Pencapaian: Keadilan tidak dapat ditegakkan tanpa kesabaran dalam menghadapi rintangan dan keyakinan yang kokoh pada ayat-ayat Allah. Dalam tradisi tasawuf akhlāqi yang mempengaruhi Hamka,

¹⁵³ Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Bab 3, 45.

¹⁵⁴ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, diedit oleh Charles Bally dan Albert Sechehaye, diterjemahkan oleh Wade Baskin (New York: Philosophical Library, 1959), 301.

sabar dan yakin merupakan "maqāmāt rūhiyyah" (stasiun-stasiun spiritual) yang harus dilalui.¹⁵⁵

- 4) Amanah sebagai Sumber Legitimasi dan Akhirat sebagai Kerangka Pertanggungjawaban: Seluruh bangunan kepemimpinan ini bersumber dari amanah ilahi (ke-Khalīfah-an) dan berada dalam kerangka pertanggungjawaban di akhirat. Konsep ini sesuai dengan teori "transcendental accountability" dalam etika Islam yang dikembangkan oleh Tariq Ramadan.¹⁵⁶

c. *Weltanschauung* (Pandangan Dunia) yang Terungkap:

Dari pemetaan *Semantic Field* dan analisis *Relational Meaning* di atas, terkonstruksi *weltanschauung* Hamka tentang kepemimpinan: Dunia adalah medan ujian dan perlawanan antara kebenaran/keadilan melawan kebatilan/kedzaliman. Seorang pemimpin adalah agen moral-spiritual yang tugas utamanya adalah memikul amanah ilahi untuk menegakkan keadilan dengan penuh kesabaran dan keyakinan, sambil senantiasa menyadari bahwa puncak dari segala aktivitas kepemimpinannya adalah pertanggungjawaban di hadapan Allah di akhirat. Dunia kepemimpinan, dengan demikian, adalah dunia yang sarat dengan nilai-nilai etika dan muatan spiritual yang transendental.

¹⁵⁵ Al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid 1-4 (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.).

¹⁵⁶ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 60.

2. *Semantic Field* dan *Relational Meaning* Quraish Shihab

Penerapan teori Izutsu pada corpus penafsiran Quraish Shihab mengungkapkan *Semantic Field* yang secara kualitatif berbeda dengan Hamka. Medan makna Shihab dicirikan oleh kosakata yang berorientasi pada sistem, fungsi, dan harmoni sosial.

a. Pemetaan *Semantic Field* Shihab:

Semantic Field kepemimpinan dalam *Tafsīr Al-Mishbāh* dapat dipetakan melalui kata kunci berikut:

- 1) Musyawarah (*al-Shūrā*) - sebagai mekanisme pengambilan keputusan
- 2) Wewenang (*al-wilāyah/al-sulthah*) - sebagai legitimasi struktural
- 3) Kontekstual (*al-muwāzanaḥ al-wāqi'iyyah*) - sebagai prinsip penafsiran
- 4) Sistem (*al-nizhām*) - sebagai kerangka organisasi
- 5) Harmoni (*al-talāum*) - sebagai tujuan sosial
- 6) Masyarakat (*al-ummah*) - sebagai subjek kolektif
- 7) Teladan (*al-uswah*) - sebagai fungsi kepemimpinan
- 8) Petunjuk (*al-hudā*) - sebagai fungsi epistemik
- 9) Bidang (*al-majāl*) - merujuk pada spesialisasi dan diferensiasi fungsi

Referensi metodologis pemetaan ini mengikuti model "thematic lexical analysis" yang dikembangkan oleh John

Lyons dalam Semantics, di mana kata-kata dikelompokkan berdasarkan "semantic domains" yang merefleksikan prioritas konseptual penutur.¹⁵⁷

- b. Analisis *Relational Meaning*: Relasi makna antar konsep kunci dalam pemikiran Shihab membentuk struktur logika yang lebih bersifat fungsional dan sistemik.

Struktur: *Kepemimpinan (dalam berbagai Bidang) → berdasarkan Wewenang yang sah & Musyawarah → untuk menciptakan Harmoni Sosial melalui Teladan dan Petunjuk yang Kontekstual*

Penjelasan relasi maknanya adalah sebagai berikut:

- 1) Wewenang yang Sah sebagai Fondasi Ketaatan: Konsep wewenang (sulthah) menjadi masyarakat utama bagi ketaatan. Wewenang ini bisa bersumber dari penunjukan pemerintah, pemilihan masyarakat, atau bahkan otoritas natural karena keahlian dan integritas.¹⁵⁸ Dalam teori politik Islam kontemporer, konsep ini sesuai dengan "legitimate authority" yang dikembangkan oleh Muhammad Asad dalam Principles of State and

¹⁵⁷ John Lyons, *Semantics*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 230–245.

¹⁵⁸ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 2, 461.

Government in Islam.¹⁵⁹ Relasinya bersifat legitimasi: wewenang yang sah melegitimasi perintah dan ketaatan.

- 2) Musyawarah sebagai Mekanisme dan Masyarakat sebagai Partisipan Aktif: Musyawarah bukan hanya anjuran, tetapi mekanisme struktural yang melibatkan masyarakat. Analisis redaksional "Kami" dalam pengangkatan Daud sebagai Khalifah diisyaratkan melibatkan partisipasi masyarakat.¹⁶⁰ Dalam teori demokrasi deliberatif, mekanisme ini sesuai dengan konsep "participatory governance" yang dikemukakan oleh Jürgen Habermas dalam teori tindakan komunikatif.¹⁶¹ Relasinya bersifat simbiotik: kepemimpinan yang legitimate harus melibatkan masyarakat melalui musyawarah.
- 3) Kontekstual sebagai Prinsip Penafsiran dan Aplikasi: Kata kunci kontekstual menjadi prinsip yang menghubungkan teks dengan realitas. Ini terlihat dari perluasan makna Uli al-Amr hingga level fungsional seperti polisi lalu lintas, dan penafsiran Wali yang membedakan non-Muslim berdasarkan konteks hubungannya.¹⁶² Dalam hermeneutika kontemporer, pendekatan ini sesuai dengan "contextual

¹⁵⁹ Muhammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), 45–48.

¹⁶⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 12, 134.

¹⁶¹ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, diterjemahkan oleh Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1984), 285–90.

¹⁶² Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 3, 125–126; Jilid 2, 461.

hermeneutics" yang dikembangkan oleh Paul Ricoeur yang menekankan pentingnya konteks dalam produksi makna.¹⁶³ Relasinya bersifat adaptif: prinsip kontekstual memungkinkan nilai Islam beradaptasi dengan realitas yang berubah.

- 4) Teladan dan Petunjuk sebagai Fungsi Utama Pemimpin:
Seorang Imam atau pemimpin berfungsi sebagai teladan (uswah) yang tidak hanya memberi petunjuk (yahdūna) tetapi juga mengantar kepada tujuan.¹⁶⁴ Dalam teori kepemimpinan transformasional, fungsi ini sesuai dengan konsep "transformational leadership" yang dikembangkan oleh James MacGregor Burns yang menekankan peran pemimpin sebagai agen perubahan melalui keteladanan.¹⁶⁵ Relasinya bersifat fungsional: teladan dan petunjuk adalah fungsi operasional dari seorang pemimpin.
- 5) Harmoni Sosial sebagai Tujuan Akhir: Seluruh struktur kepemimpinan ini diarahkan untuk menciptakan harmoni sosial (talā'um). Penafsiran yang moderat dan inklusif terhadap ayat-ayat yang potensial konflik (seperti kepemimpinan non-Muslim) mencerminkan orientasi pada

¹⁶³ Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976), 78–82.

¹⁶⁴ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 11, 206.

¹⁶⁵ James MacGregor Burns, *Leadership* (New York: Harper & Row, 1978), 19–26.

terciptanya tatanan sosial yang stabil dan harmonis.¹⁶⁶

Dalam teori sosial Islam, tujuan ini sesuai dengan konsep "maslahah 'āmmah" (kemaslahatan umum) yang dalam perkembangan kontemporer meliputi harmoni sosial, sebagaimana dikembangkan oleh Mohammad Hashim Kamali dalam *Maqāsid al-Sharī'ah*.¹⁶⁷ Relasinya bersifat teleologis: harmoni sosial adalah tujuan akhir dari seluruh sistem kepemimpinan..

c. *Weltanschauung* (Pandangan Dunia) yang Terungkap:

Dari analisis *Semantic Field* dan *Relational Meaning* ini, terkonstruksi *weltanschauung* Shihab tentang kepemimpinan: Dunia adalah sebuah sistem kompleks yang memerlukan tata kelola yang baik berdasarkan wewenang yang legitimate, partisipasi masyarakat, dan nilai-nilai ilahi yang dikontekstualisasikan. Seorang pemimpin adalah manajer-sekaligus-teladan yang tugas utamanya adalah mengelola urusan kolektif dengan bijaksana melalui mekanisme yang sah dan partisipatif, dengan tujuan akhir menciptakan masyarakat yang harmonis dan sejahtera. Dunia kepemimpinan, dengan demikian, adalah dunia yang rasional, terstruktur, dan berorientasi pada pemecahan masalah sosial secara damai.

¹⁶⁶ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 3, 125.

¹⁶⁷ Kamali, *Maqāsid al-Sharī'ah: The Objectives of Islamic Law*, 112–15.

3. Kontras Weltanschauung

Analisis semantik yang dilakukan terhadap *Semantic Field* dan *Relational Meaning* kedua *Mufassir* telah berhasil merekonstruksi dua *weltanschauung* (pandangan dunia) yang secara fundamental berbeda. Kontras kedua *weltanschauung* ini tidak hanya menjelaskan perbedaan penafsiran teks, tetapi lebih jauh mengungkap cara berpikir dan kerangka filosofis yang mendasari seluruh bangunan pemikiran kepemimpinan mereka.

Tabel 4.2
Kontras Weltanschauung Hamka dan Quraish Shihab

Aspek	Buya HAMKA	M. Quraish Shihab
Dimensi Waktu	Berorientasi Akhirat (Eschatological). Kerangka pikirnya transcendental, di mana kehidupan dunia, termasuk kekuasaan, adalah persiapan dan ujian untuk pertanggungjawaban final di akhirat. Kekuasaan bersifat sementara dan fana. ¹⁶⁸ Referensi teoritis: Konsep ini sesuai dengan "eschatological ethics" dalam tradisi Islam yang dikembangkan oleh al-	Berorientasi Duniawi yang Teratur (Worldly-Order). Kerangka pikirnya imanen, di mana kehidupan dunia harus ditata sebaik-baiknya berdasarkan petunjuk Ilahi untuk menciptakan harmoni dan kesejahteraan sosial. Kekuasaan adalah alat untuk mengatur kehidupan kolektif. Referensi teoritis: Pendekatan ini sesuai dengan "worldly asceticism" Max Weber yang diadaptasi dalam konteks Islam oleh Bassam

¹⁶⁸ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8 (Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990), 6172.

	Ghazali dalam <i>Kimiyyā al-Sa'ādah</i> . ¹⁶⁹	Tibi dalam Islam's Predicament with Modernity. ¹⁷⁰
Model Kepemimpinan	Pemimpin sebagai "Pembebas" (The Liberator). Figur pemimpin adalah seorang pejuang moral yang misi utamanya adalah membebaskan masyarakat dari kezaliman, ketidakadilan, dan penindasan. Model ini heroik dan profetik. ¹⁷¹ Referensi teoritis: Model ini paralel dengan "prophetic leadership model" dalam tradisi Abrahamik yang dianalisis oleh Walter Brueggemann dalam <i>The Prophetic Imagination</i> . ¹⁷²	Pemimpin sebagai "Pengelola" (The Manager). Figur pemimpin adalah seorang administrator yang bijaksana dan teladan yang tugasnya mengelola sistem dan sumber daya untuk kebaikan bersama. Model ini fungsional dan institusional. ¹⁷³ Referensi teoritis: Model ini sesuai dengan "servant leadership" Robert K. Greenleaf yang dikembangkan dalam konteks organisasi modern. ¹⁷⁴
Sumber Ancaman	Ancaman Internal (Hawa Nafsu) dan Eksternal (Kedzaliman & Infiltrasi). Ancaman terbesar bagi kepemimpinan berasal dari dalam diri (hawa nafsu sang pemimpin) dan dari luar (kekuatan zalim serta pengaruh	Ancaman Sistemik (Kekacauan & Disfungsi). Ancaman terbesar adalah ketiadaan sistem yang baik, wewenang yang tidak jelas, dan kegagalan menciptakan harmoni sosial. Konflik muncul dari disfungsi tata kelola,

¹⁶⁹ Al-Ghazali, *Kimiyyā al-Sa'ādah* (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1964), Bab 3.

¹⁷⁰ Bassam Tibi, *Islam's Predicament with Modernity* (London: Routledge, 2009), 89–95.

¹⁷¹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

¹⁷² Walter Brueggemann, *The Prophetic Imagination*, 2nd ed. (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 45–50.

¹⁷³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 2, 461.

¹⁷⁴ Robert K. Greenleaf, *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness* (New York: Paulist Press, 1977), 7–15.

	asing yang merusak identitas). ¹⁷⁵ Referensi teoritis: Konsep ini sesuai dengan "double threat theory" dalam psikologi politik yang dikembangkan oleh Erich Fromm dalam <i>Escape from Freedom</i> . ¹⁷⁶	bukan semata-mata dari kekuatan jahat. ¹⁷⁷ Referensi teoritis: Pendekatan ini sesuai dengan "systems theory" dalam sosiologi yang dikembangkan oleh Niklas Luhmann dalam <i>Social Systems</i> . ¹⁷⁸
Pendekatan terhadap Teks	Moral-Spiritual. Teks Al-Qur'an dibaca sebagai sumber nilai etika dan spiritual untuk membentuk karakter pemimpin yang tangguh dan berintegritas. Penekanannya pada pembentukan jiwa (<i>tazkiyatun nafs</i>). Referensi teoritis: Pendekatan ini sesuai dengan "ethical hermeneutics" Paul Ricoeur yang menekankan pembentukan karakter melalui interpretasi teks. ¹⁷⁹	Linguistik-Sistemik. Teks Al-Qur'an didekati dengan analisis kebahasaan yang ketat untuk menurunkan prinsip-prinsip sistemik dan operasional yang dapat diterapkan dalam konteks kekinian. Penekanannya pada pembangunan sistem (<i>tanzīm al-mujtama'</i>). Referensi teoritis: Pendekatan ini sesuai dengan "structural hermeneutics" yang dikembangkan oleh Claude Lévi-Strauss dalam analisis mitos. ¹⁸⁰
Relasi dengan Realitas	Kritis-Transformative. Realitas sosial-politik yang tidak adil harus dikritisi dan ditransformasikan berdasarkan nilai-nilai	Adaptif-Harmonis. Realitas sosial yang kompleks dan majemuk harus dipahami dan diakomodasi dalam kerangka nilai Islam yang

¹⁷⁵ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1763-1764.

¹⁷⁶ Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York: Farrar & Rinehart, 1941), 120–25.

¹⁷⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 2, 459

¹⁷⁸ Niklas Luhmann, *Social Systems*, diterjemahkan oleh John Bednarz Jr. (Stanford: Stanford University Press, 1995), 12–18.

¹⁷⁹ Ricoeur, *Oneself as Another*, 170–75.

¹⁸⁰ Claude Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, diterjemahkan oleh Claire Jacobson (New York: Basic Books, 1963), 206–12.

	<p>ilahi. Kepemimpinan melibatkan konfrontasi dengan realitas yang buruk.¹⁸¹ Referensi teoritis: Pendekatan ini sesuai dengan "critical theory" Mazhab Frankfurt yang menekankan transformasi sosial melalui kritik.¹⁸²</p>	<p>fleksibel. Kepemimpinan bertugas mengelola realitas untuk menciptakan koeksistensi yang damai.¹⁸³ Referensi teoritis: Pendekatan ini sesuai dengan "adaptive leadership theory" Ronald Heifetz yang menekankan adaptasi terhadap kompleksitas.¹⁸⁴</p>
--	---	--

Kontras ini menunjukkan bahwa perbedaan penafsiran antara Hamka dan Shihab bukanlah perbedaan kebenaran dan kesalahan, melainkan perbedaan prioritas nilai dan sudut pandang epistemologis. Hamka, dengan weltanschauung etika-perlawanan, melihat kepemimpinan sebagai tugas profetik yang berpusat pada pembebasan dan pertanggungjawaban moral. Sementara Shihab, dengan weltanschauung teologi-tata kelola, melihat kepemimpinan sebagai tugas sipil-keagamaan yang berpusat pada pengelolaan dan penciptaan harmoni. Menurut teori "sociology of knowledge" Karl Mannheim, kedua perspektif ini merupakan "thought styles" yang berkembang dalam "generation units" yang berbeda dengan pengalaman historis yang berbeda pula.¹⁸⁵

¹⁸¹ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 3, 1765.

¹⁸² Max Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays* (New York: Continuum, 1972), 188–95.

¹⁸³ Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Jilid 3, 125.

¹⁸⁴ Ronald Heifetz, *Leadership Without Easy Answers* (Cambridge: Belknap Press, 1994), 68–75.

¹⁸⁵ Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, 276–80.

Dua weltanschauung ini merepresentasikan dua respons yang berbeda namun sama-sama valid terhadap tantangan zamannya masing-masing. Rekonstruksi ini merupakan temuan kunci dari penelitian ini, yang menjawab Rumusan Masalah kedua tentang "bagaimana" struktur logika konseptual masing-masing Mufassir membentuk penafsiran mereka..

C. Analisis Kontekstual: *Weltanschauung Mufassir*

1. Hamka: Konteks Otoritarianisme Orde Lama/Baru

Rekonstruksi *weltanschauung* "etika-perlawanan" pada diri Hamka bukanlah sebuah konstruksi teoretis yang muncul dari ruang hampa, melainkan produk dialektika yang intens antara diri seorang intelektual-ulama dengan realitas sosio-politik Indonesia yang represif pada masanya. Konteks historis ini memberikan penjelasan kausal yang mendalam mengapa *Semantic Field*-nya didominasi oleh konsep keadilan, perlawanan terhadap kedzaliman, dan pertanggungjawaban akhirat.

a. Pengalaman Langsung dengan Otoritarianisme:

- 1) Tahanan Politik Orde Lama: Pengalaman Hamka dipenjarakan tanpa pengadilan selama dua tahun (1964-1966) pada masa Demokrasi Terpimpin Soekarno merupakan momentum formatif yang mengkristalkan sikap teologis-politisnya. Dalam penjara inilah ia justru menulis masterpiece-nya, *Tafsīr al-Azhar*. Pengalaman ini

menjadikan "kedzaliman penguasa" bukan sekadar konsep abstrak, melainkan realitas pahit yang dijalannya.¹⁸⁶ Ini menjelaskan mengapa relasi keadilan vs kedzaliman menjadi oposisi biner yang sangat kuat dalam peta semantiknya.

- 2) Benturan dengan Orde Baru: Meski sempat berdamai di awal kekuasaannya, rezim Orde Baru Soeharto pada perkembangannya juga menunjukkan watak otoriter yang membatasi ruang gerak organisasi Islam seperti Muhammadiyah. Pengawasan ketat terhadap kehidupan beragama dan berpolitik menciptakan atmosfer di mana suara kritis harus disampaikan dengan bahasa yang tersirat (*Tafsīr* sebagai medium perlawanan).¹⁸⁷

b. Formasi Intelektual Otodidak dan Semangat Pembebasan Nasional:

- 1) Akarnya dalam Gerakan Pembaruan Islam: Sebagai kader Muhammadiyah, Hamka mewarisi semangat tajdid (pembaruan) yang tidak hanya dalam akidah tetapi juga semangat membebaskan umat dari keterbelakangan dan penjajahan. Pikiran-pikirannya dibentuk dalam kancan pergerakan nasional dan perlawanan terhadap

¹⁸⁶ Konteks penulisan *Tafsir Al-Azhar* selama masa tahanan, lihat Rusydi Hamka, *Pribadi dan Martabat Buya Hamka* (Bandung: PT Mizan Publik, 2016), 2.

¹⁸⁷ Analisis hubungan *Tafsir Al-Azhar* dengan dinamika sosial-politik zamannya, lihat Shomad, "Tafsir Al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik," 94.

kolonialisme. Latar ini membentuk kerangka pikirnya yang melihat kepemimpinan sebagai sebuah tugas pembebasan (*liberation*), yang tercermin dalam model pemimpin sebagai "Pembebas".

- 2) Otoritas dari Bawah (*Grassroot*): Berbeda dengan Shihab yang dibentuk oleh institusi negara dan kampus, otoritas keulamaan Hamka dibangun dari bawah: melalui ceramah, tulisan di media massa, dan keterlibatan langsung dengan denyut nadi masyarakat. Posisi ini membuatnya lebih sensitif terhadap ketidakadilan yang dialami rakyat kecil dan lebih berani menyuarakan kritik, yang terwujud dalam penekannya pada amanah dan akhir sebagai kontrol tertinggi terhadap penguasa.

Dengan demikian, *weltanschauung* "etika-perlawanan" Hamka adalah respons teologis yang otentik terhadap pengalamannya di bawah bayang-bayang otoritarianisme. Tafsīrnya menjadi semacam "senjata kaum lemah" yang menggunakan bahasa agama untuk mengkritik kekuasaan, membangun ketahanan moral komunitas, dan senantiasa mengingatkan para penguasa akan pertanggungjawaban akhirat yang tidak dapat mereka elakkan. Konteks inilah yang membentuk *Semantic Field*-nya yang sarat dengan muatan moral-perlawanan.

2. Shihab: Konteks Reformasi & Masyarakat Multikultural

Sebaliknya, rekonstruksi *weltanschauung* "teologi-tata kelola" pada diri Quraish Shihab merupakan respons yang cermat dan terpelajar terhadap tantangan Indonesia pasca-otoritarian, yaitu membangun tata kelola yang legitimate dan memelihara harmoni dalam masyarakat yang majemuk. Konteks Era Reformasi dan kompleksitas masyarakat Indonesia modern ini menjelaskan mengapa *Semantic Field*-nya didominasi oleh konsep sistem, wewenang, musyawarah, dan harmoni.

a. Lokasi Intelektual di Era Transisi dan Demokratisasi:

- 1) Lahirnya *Tafsīr Al-Mishbāh* di Awal Reformasi: *Tafsīr al-Mishbāh* ditulis dan diterbitkan tepat pada masa transisi politik yang krusial (1999-2003). Pada era ini, euforia kebebasan berhadapan dengan risiko disintegrasi dan kekacauan akibat lemahnya institusi negara.¹⁸⁸ Shihab, dengan latar belakangnya sebagai birokrat dan akademisi puncak (mantan Rektor IAIN Jakarta dan Menteri Agama), menyadari betul kebutuhan mendesak akan penguatan sistem dan tata kelola yang baik (good governance). Ini menjelaskan mengapa sistem dan wewenang yang sah menjadi fondasi dalam peta semantiknya.
- 2) Jawaban terhadap Kebangkitan Identitas dan Konflik Horizontal: Era Reformasi ditandai oleh menguatnya

¹⁸⁸ Konteks kemunculan *Tafsir Al-Mishbah* dalam euforia kebebasan pasca-Reformasi, lihat Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab," 120.

sentimen identitas, termasuk sentimen keagamaan yang terkadang eksklusif. Sebagai seorang yang pernah menjabat sebagai Duta Besar, Shihab memahami pentingnya merawat koeksistensi dalam keberagaman. Penafsirannya tentang *Walī* yang kondisional dan inklusif, serta perluasan makna *Ulī al-Amr*, dapat dibaca sebagai upaya preventif untuk mencegah konflik sosial dan menawarkan pandangan Islam yang moderat.¹⁸⁹ Ini menjadi basis bagi kata kunci harmoni dan kontekstual dalam *weltanschauung*-nya.

b. Formasi Keilmuan Formal dan Akses kepada Kekuasaan:

- 1) Pendidikan Al-Azhar yang Rigor: Berbeda dengan Hamka yang otodidak, Shihab adalah produk pendidikan formal bergengsi di Universitas Al-Azhar, Kairo. Pendidikan ini membekalinya dengan metodologi keilmuan yang sistematis, analitis, dan komparatif.¹⁹⁰ Pendekatan linguistik-sistemik-nya terhadap teks, yang menghasilkan *Semantic Field* yang terstruktur, adalah cerminan langsung dari formasi akademisnya yang rigor.
- 2) Posisi sebagai "Cendekiawan Negara": Karir Shihab banyak dijalani di jalur birokrasi negara (Menteri Agama,

¹⁸⁹ Keprihatinan Shihab terhadap relasi antar-agama dan upaya merumuskan etika sosial yang damai, lihat Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 3, 125–26.

¹⁹⁰ Pengaruh pendidikan Al-Azhar terhadap kerangka metodologis Shihab, lihat Mahbub Junaidi, *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab* (Sukoharjo: Angkasa Solo, 2011), 25.

Rektor) dan diplomasi. Posisi ini menempatkannya pada posisi untuk mengelola keragaman dan kompleksitas, bukan melawannya. Pengalaman ini membentuk pendekatannya yang institusional, hati-hati, dan mengutamakan solusi yang mendamaikan. Konsep kepemimpinan sebagai "Pengelola" (The Manager) yang bertugas menciptakan harmoni sosial adalah refleksi dari lokasi sosialnya ini.

Dengan demikian, *weltanschauung* "teologi-tata kelola" Shihab adalah sebuah proyek intelektual untuk merumuskan etika kepemimpinan Islam yang fungsional dan aplikatif dalam konteks Indonesia yang demokratis dan multikultural. Tafsīrnya berfungsi sebagai "obor" (*al-Miṣbāh*) yang menerangi jalan menuju tata kelola masyarakat yang beradab, berdasarkan nilai-nilai Islam yang dikontekstualisasikan dengan realitas kekinian. Konteks Reformasi dan formasi keilmuannya sebagai cendekiawan-negara inilah yang membentuk *Semantic Field*-nya yang berorientasi pada sistem, wewenang, dan harmoni.

D. Sintesis: Relevansi bagi Kepemimpinan Islam di Indonesia

1. Analisis Kontekstual: dari Asbāb Al-Nuzūl Ke Konteks Indonesia

Asbāb al-nuzūl keempat ayat kepemimpinan yang telah diuraikan di Bab III menunjukkan bahwa setiap ayat turun dalam konteks historis spesifik yang memerlukan respons teologis tertentu. Transformasi penafsiran dari konteks historis asal menuju konteks Indonesia

kontemporer oleh Hamka dan Shihab merepresentasikan dialektika hermeneutis yang menarik. Hamka, dalam konteks Indonesia pasca-kolonial yang sedang membangun nation-state, membaca *asbāb al-nuzūl* tersebut melalui lensa perlawanan terhadap ketidakadilan. Sementara Shihab, dalam konteks Indonesia demokratis multikultural, membaca *asbāb al-nuzūl* tersebut melalui lensa tata kelola dan harmoni sosial.

2. Model Kepemimpinan Integratif

Temuan polarisasi *weltanschauung* antara "Etika Perlawanan" (Hamka) dan "Teologi Tata Kelola" (Shihab) tidak perlu dilihat sebagai pertentangan yang irreconcilable (tidak dapat didamaikan). Justru, dialektika keduanya melahirkan sebuah sintesis yang sangat berharga bagi wacana kepemimpinan Islam kontemporer di Indonesia, yaitu sebuah Model Kepemimpinan Integratif. Model ini bukanlah penjumlahan sederhana, melainkan integrasi dinamis yang memadukan kekuatan dari kedua perspektif tersebut.

Model integratif ini dapat divisualisasikan sebagai berikut:

"Jiwa" dari Hamka + "Raga" dari Shihab = Kepemimpinan yang Utuh

Penjelasannya adalah sebagai berikut:

- a. Mengadopsi "Jiwa" atau Ruh Etika-Perlawanan Hamka: Seorang pemimpin harus memiliki komitmen moral yang tak tergoyahkan, keberanian untuk melawan ketidakadilan, keteguhan spiritual yang dilandasi kesabaran dan keyakinan, serta kesadaran eskatologis bahwa segala tindakannya akan dipertanggungjawabkan di

hadapan Allah. Ini adalah fondasi karakter dan integritas yang mencegah pemimpin terjebak dalam pragmatisme buta dan korupsi kekuasaan.¹⁹¹ Tanpa "jiwa" ini, kepemimpinan akan kehilangan kompas moralnya.

- b. Mengadopsi "Raga" atau Kerangka Teologi-Tata Kelola Shihab: Seorang pemimpin juga harus memiliki kapasitas untuk membangun dan mengelola sistem yang transparan, akuntabel, dan partisipatif. Ia harus memahami pentingnya wewenang yang legitimate, musyawarah yang inklusif, kebijakan yang kontekstual, dan tujuan akhir untuk menciptakan harmoni serta kesejahteraan sosial. Ini adalah alat dan metode operasional untuk mewujudkan nilai-nilai etika tersebut dalam tataran praksis yang nyata dan berkelanjutan.¹⁹² Tanpa "raga" ini, semangat perlawanan dan idealism bisa menjadi destruktif atau tidak efektif.

Dengan demikian, Model Kepemimpinan Integratif ini menghasilkan sosok pemimpin yang berintegritas tinggi sekaligus kapabel dalam mengelola sistem. Seorang pemimpin yang tidak hanya "al-*Imām* al-'ādil" (pemimpin yang adil) dalam makna moral-spiritual Hamka, tetapi juga "al-*Imām* al-mudabbir" (pemimpin yang pandai mengatur) dalam makna administratif-sistemik Shihab. Model ini menjawab kebutuhan Indonesia akan pemimpin yang tidak hanya bersih secara moral, tetapi juga

¹⁹¹ Landasan konseptual "Jiwa" kepemimpinan (keadilan, amanah, sabar, akhirat), lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

¹⁹² Landasan konseptual "Raga" kepemimpinan (sistem, wewenang, musyawarah, harmoni), lihat Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2, 461 dan Jilid 12, 134.

memiliki visi kenegaraan yang jelas dan kemampuan manajerial yang kuat untuk mewujudkannya.

3. Visualisasi Model Integratif dalam Tata Kelola Kepemimpinan

Untuk memperjelas implementasi model integratif ini, berikut adalah tabel yang memetakan kontribusi spesifik dari masing-masing *weltanschauung* dalam aspek-aspek praktis kepemimpinan:

Tabel 4.3
Model Kepemimpinan Integratif: Sintesis "Etika Perlawanan" dan "Teologi Tata Kelola"

Aspek Tata Kelola Kepemimpinan	Kontribusi Weltanschauung Hamka ("Etika Perlawanan")	Kontribusi Weltanschauung Shihab ("Teologi Tata Kelola")	Sintesis dalam Model Integratif
Legitimasi & Motivasi	Kesadaran amanah ilahi & pertanggungjawaban akhir (Landasan transendental)	Wewenang sah dari rakyat melalui musyawarah (Landasan demokratis)	Pemimpin yang motivasinya bersumber dari takwa, tetapi legitimasinya diperoleh dari rakyat secara konstitusional.
Pengambilan Keputusan	Berpegang pada keadilan dan melawan kedzaliman (Kompas moral mutlak)	Melalui musyawarah yang inklusif dan kontekstual (Mekanisme partisipatif)	Keputusan diambil secara partisipatif dan kontekstual, tetapi selalu diuji dengan prinsip keadilan dan anti-kezaliman.
Hubungan dengan Rakyat	Semangat membela dan melindungi dari kezaliman (Model pembebas)	Membangun harmoni dan tata kelola yang baik (Model pengelola)	Pemimpin adalah pelindung rakyat yang sekaligus merupakan administrator publik yang efisien dan adil.
Pengendalian Diri & Kekuasaan	Kontrol melalui kesabaran, melawan hawa nafsu, & takut	Kontrol melalui sistem checks and balances,	Pemimpin yang terkendali oleh integritas

	akan hisab di akhirat (Kontrol internal-transendental)	akuntabilitas publik (Kontrol eksternal-struktural)	pribadinya yang tinggi dan sekaligus oleh sistem akuntabilitas yang transparan.
Visi Kepemimpinan	Mewujudkan keadilan dan membasi kedzaliman (Visi transformatif)	Mewujudkan harmoni sosial dan kesejahteraan sistemik (Visi harmoni-stabilisasi)	Mewujudkan masyarakat yang tidak hanya adil, tetapi juga tertib, damai, dan sejahtera melalui tata kelola yang baik.

Tabel ini memperjelas bahwa sintesis yang diusulkan bukanlah gagasan abstrak, melainkan sebuah kerangka operasional yang dapat dijadikan pedoman penilaian dan pembinaan kepemimpinan.

4. Implikasi bagi Diskursus Kepemimpinan Nasional

Sintesis Model Kepemimpinan Integratif yang dihasilkan dari dialektika pemikiran Hamka dan Shihab ini bukan hanya sumbangan teoretis, melainkan juga memiliki implikasi praktis yang signifikan bagi diskursus kepemimpinan nasional Indonesia. Model ini menawarkan jalan keluar dari polarisasi wacana yang seringkali terjebak dalam dikotomi yang simplistik.

- a. Alternatif dari Pendekatan Tekstual-Kaku: Selama ini, wacana kepemimpinan Islam sering dihadapkan pada pendekatan literal yang menawarkan model formalistik (seperti khilafah) yang cenderung kaku dan kurang adaptif dengan realitas nation-state Indonesia. Model Integratif ini, dengan mengadopsi prinsip

kontekstualisasi Shihab, menunjukkan bahwa nilai-nilai Qur'ani tentang kepemimpinan dapat dan harus diwujudkan dalam berbagai bentuk kelembagaan modern (seperti republik, presidensial, dll.) selama jiwa dan etikanya dijalankan. Kepemimpinan tidak lagi dibatasi oleh bentuk formal, tetapi oleh integritas dan efektivitasnya dalam menegakkan keadilan dan kemaslahatan.

- b. Alternatif dari Pendekatan Sekuler-Liberal: Di sisi lain, diskursus kepemimpinan sekuler seringkali meminggirkan dimensi spiritual dan moral-transcendental, yang berpotensi melahirkan pemimpin yang pragmatis namun tanpa kompas etika yang kuat.¹⁹³ Model Integratif ini, dengan merangkul *weltanschauung* etika-perlawanan Hamka, menegaskan bahwa kepemimpinan yang baik haruslah dilandasi oleh kesadaran ilahiah dan pertanggungjawaban ukhrawi. Hal ini memberikan landasan moral yang dalam dan otoritatif bagi pemberantasan korupsi, kolusi, nepotisme (KKN), dan segala bentuk penyalahgunaan kekuasaan, yang tidak hanya karena melanggar hukum positif, tetapi karena merupakan pengkhianatan terhadap amanah ilahi.

Dengan demikian, Model Kepemimpinan Integratif ini menawarkan narrasi tengah (wasaṭiyah) yang khas Indonesia: sebuah model kepemimpinan yang berakar kuat pada nilai-nilai ketuhanan

¹⁹³ Landasan transcendental untuk etika kepemimpinan sebagai kontra-narasi sekuler, lihat HAMKA, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 8, 6172.

namun sekaligus inklusif, kontekstual, dan berorientasi pada tata kelola yang baik. Narasi ini memperkaya khazanah kepemimpinan nasional dengan menunjukkan bahwa kepemimpinan yang religius tidak harus anti-negara-bangsa (nation-state), dan sebaliknya, kepemimpinan yang modern-tata-kelola tidak harus sekuler. Warisan pemikiran dua *Mufassir* nusantara ini membuktikan bahwa Islam dan keindonesiaan dapat bersinergi secara produktif untuk melahirkan model kepemimpinan yang unggul, bermartabat, dan relevan dengan tantangan zaman.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan seluruh analisis yang telah dilakukan, penelitian ini menyimpulkan dua temuan utama yang secara komprehensif menjawab rumusan masalah:

- 1) Jawaban atas Rumusan Masalah Pertama: Karakteristik dan Perbedaan Substantif Penafsiran, Analisis komparatif terhadap *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr al-Mishbāh* mengungkap perbedaan substantif yang sistematis dan konsisten dalam menafsirkan empat tema kepemimpinan. Perbedaan ini bukan sekadar perbedaan teknis, melainkan perbedaan corak dasar penafsiran yang dapat dipolarisasikan sebagai "Etika Perlawanan" (Hamka) dan "Teologi Tata Kelola" (Shihab).
 - a. Corak Etika Perlawanan Hamka bercirikan penekanan pada dimensi moral-spiritual dan eskatologis. Baginya, kepemimpinan adalah amanah ilahi yang puncaknya adalah pertanggungjawaban di akhirat. Seorang pemimpin adalah "pembebas" yang tugas utamanya menegakkan keadilan dengan melawan kedzaliman dan hawa nafsu, serta membentuk identitas komunal yang kuat. Penafsiran *Wali*-nya yang tegas dan eksklusif merupakan bagian dari corak ini.

b. Corak Teologi Tata Kelola Shihab

bercirikan penekanan pada aspek sistem, struktur, dan harmoni sosial. Baginya, kepemimpinan adalah fungsi dalam sistem sosial yang memerlukan wewenang yang sah, mekanisme musyawarah, dan kontekstualisasi. Seorang pemimpin adalah "pengelola" yang bertugas menciptakan tata kelola yang baik dan kehidupan masyarakat yang harmonis. Penafsiran *Walī*-nya yang kondisional dan inklusif, serta perluasan makna *Ulī al-Amr*, mencerminkan corak ini.

- 2) Jawaban atas Rumusan Masalah Kedua: Struktur Semantik dan Logika Konseptual yang Mendasari Perbedaan, Melalui penerapan Teori Semantik Toshihiko Izutsu, penelitian ini berhasil membedah struktur logika konseptual (*weltanschauung*) yang membentuk perbedaan penafsiran tersebut.

a. *Semantic Field* Hamka

didominasi kata kunci: keadilan, sabar, amanah, akhirat, perlawanahan (terhadap kedzaliman & hawa nafsu). Relasi maknanya membentuk logika: Amanah Ilahi → Perlawanahan terhadap Kedzaliman & Hawa Nafsu → melalui Kesabaran & Keyakinan → untuk Pertanggungjawaban di Akhirat. Ini merekonstruksi *weltanschauung* "Dunia sebagai Medan Ujian dan Perlawanahan".

b. *Semantic Field* Shihab

didominasi kata kunci: musyawarah, wewenang, sistem, harmoni, kontekstual, masyarakatat. Relasi maknanya membentuk logika: Kepemimpinan (dalam berbagai Bidang) → berdasarkan Wewenang yang sah & Musyawarah → untuk menciptakan Harmoni Sosial melalui Teladan dan Petunjuk yang Kontekstual. Ini merekonstruksi *weltanschauung* "Dunia sebagai Sistem yang Perlu Dikelola".

Akar perbedaan *weltanschauung* ini, yang dijelaskan melalui analisis kontekstual, terletak pada formasi intelektual dan pengalaman sosio-historis yang berbeda. Hamka dibentuk oleh konteks otoritarianisme dan perjuangan pembebasan nasional, sedangkan Shihab dibentuk oleh konteks reformasi, masyarakat multikultural, dan jalur birokrasi-akademik.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berhenti pada deskripsi perbedaan penafsiran (*what*), tetapi telah berhasil melakukan diagnosa terhadap struktur cara berpikir (*how*) dan akar kontekstual (*why*) yang melatarbelakanginya, sekaligus menawarkan sintesis model kepemimpinan integratif yang relevan dengan konteks Indonesia.

B. Implikasi Teoritik

Penelitian ini memberikan beberapa kontribusi teoretis yang signifikan dalam tiga bidang keilmuan:

1. Dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsīr, penelitian ini berhasil mendemonstrasikan efektivitas model analisis integratif yang

memadukan pendekatan tematik-komparatif (*Tafsīr muqārin*), analisis semantik-struktural (teori Izutsu), dan pendekatan historis-kontekstual.

Model tiga level analisis (*what-how-why*) ini tidak hanya mampu mendeskripsikan perbedaan substantif penafsiran, tetapi juga melakukan diagnosa terhadap struktur logika konseptual dan *weltanschauung* yang mendasari penafsiran seorang *Mufassir*. Temuan ini memperkaya khazanah metodologi Tafsīr tematik (*mawdū'i*) dengan menawarkan pendekatan yang lebih holistik dan mendalam.

2. Dalam kajian Tafsīr Nusantara, penelitian ini berhasil memetakan secara jelas dan sistematis corak pemikiran dua *Mufassir* Indonesia terkemuka dari generasi yang berbeda. Hasil penelitian memperjelas posisi intelektual Hamka dan Quraish Shihab dalam peta perkembangan Tafsīr di Indonesia, dimana Hamka merepresentasikan tradisi otodidak yang sarat dengan semangat perlawanan dan pembebasan, sementara Shihab merepresentasikan tradisi akademis-formal yang menekankan sistem dan harmoni. Pemetaan ini tidak hanya menguatkan identitas "Tafsīr Nusantara" sebagai entitas yang kaya dan kontekstual, tetapi juga membuktikan bahwa Tafsīr Nusantara memiliki karakter epistemologis khas yang lahir dari dialektika dengan realitas sosio-politik Indonesia.
3. Dalam studi Kepemimpinan Islam, penelitian ini memperkaya wacana dengan menyajikan analisis mendalam tentang konsep-konsep kunci (*Khalīfah, Imām, Uлī al-Amr, Wali*) yang telah diTafsīrkan sesuai

dengan konteks sosio-politik Indonesia. Temuan tentang polarisasi antara "etika perlawanan" dan "teologi tata kelola" menawarkan kerangka konseptual yang relevan untuk pengembangan model kepemimpinan Islam kontemporer yang memadukan dimensi moral-spiritual dengan dimensi teknis-manajerial. Sintesis antara kedua perspektif ini dapat menjadi landasan teoretis untuk membangun model kepemimpinan yang selaras dengan nilai-nilai Islam sekaligus responsif terhadap realitas Indonesia yang kompleks.

C. Keterbatasan Studi

Sebagaimana lazim dalam sebuah penelitian akademik, tesis ini memiliki beberapa keterbatasan yang perlu diakui secara jujur dan kritis. Pengakuan ini justru menunjukkan objektivitas dan sikap ilmiah peneliti, serta memberikan ruang bagi pengembangan penelitian serupa di masa depan.

1. Keterbatasan Ruang Lingkup (Scope) Penelitian

Penelitian ini secara ketat membatasi analisis hanya pada empat teman kunci kepemimpinan (*Khalīfah, Imām, Ulī al-Amr, Wali*) dan dua *Mufassir* Nusantara (Hamka dan Quraish Shihab). Meskipun fokus ini memungkinkan analisis yang mendalam, ia tidak mengakomodir: Istilah kepemimpinan lain dalam Al-Qur'an (seperti Malik, Rā'in, Amir). *Mufassir* Nusantara lain yang juga berpengaruh (seperti Hasbi ash-Shiddieqy, M. Hasbi, atau *Tafsīr* Kementerian Agama). Perkembangan wacana kepemimpinan

dalam kitab-kitab *Tafsīr* klasik (*Tafsīr al-ma'tsur*) yang menjadi rujukan tidak langsung kedua *Mufassir*.

2. Keterbatasan Sumber Data Primer

Analisis berpusat pada *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr al-Mishbāh* sebagai sumber primer utama. Meskipun kedua kitab *Tafsīr* ini sangat representatif, karya-karya lain dari kedua *Mufassir* (seperti buku, artikel, atau ceramah) yang mungkin memperkaya analisis kontekstual tidak dijadikan sumber data utama. Penelitian ini tidak melakukan wawancara dengan murid, keluarga, atau ahli pemikiran kedua *Mufassir* untuk mendapatkan data biografis dan kontekstual secara langsung.

3. Keterbatasan Metode Analisis yang Digunakan

Pendekatan semantik Toshihiko Izutsu yang digunakan, meskipun ampuh untuk mengungkap struktur konseptual, lebih berfokus pada analisis teks dan bahasa, sehingga dimensi sosiologis dan politik yang mempengaruhi penafsiran mungkin tidak terungkap sepenuhnya dibandingkan jika menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan atau analisis wacana kritis. Kerangka *weltanschauung* yang direkonstruksi merupakan hasil interpretasi peneliti terhadap teks *Tafsīr*. Meskipun didukung oleh data yang kuat, tetapi terdapat unsur subjektivitas dalam proses rekonstruksi ini.

4. Keterbatasan Analisis Kontekstual

Analisis kontekstual yang menghubungkan penafsiran dengan latar belakang sosio-historis lebih bersifat korelasional daripada kausal. Penelitian ini menunjukkan keterkaitan yang kuat antara konteks dan penafsiran, namun sulit untuk membuktikan hubungan sebab-akibat yang absolut di antara keduanya. Konteks sosio-historis yang dianalisis masih dalam level makro (Orde Lama/Baru, Era Reformasi). Analisis yang lebih mikro, seperti dinamika internal Muhammadiyah atau birokrasi Kementerian Agama yang mempengaruhi pemikiran masing-masing *Mufassir*, tidak menjadi fokus.

5. Hambatan Lainnya

Keterbatasan waktu dan ruang menyebabkan analisis terhadap setiap ayat tidak dapat dilakukan secara lebih mendalam lagi, misalnya dengan menelusuri seluruh aspek asbāb al-nuzūl (sebab turunnya ayat) dan perdebatan ulama klasik mengenai ayat-ayat tersebut secara lebih detail.

Pengakuan terhadap keterbatasan-keterbatasan ini justru membuka peluang bagi penelitian lanjutan untuk menyempurnakan, memperluas, dan mendalami temuan-temuan yang telah dihasilkan dalam tesis ini.

D. Rekomendasi

Berdasarkan temuan dan keterbatasan penelitian, dapat diajukan beberapa saran untuk pengembangan lebih lanjut:

1. Untuk penelitian lanjutan, diperlukan ekspansi cakupan yang lebih luas dengan melibatkan lebih banyak *Mufassir* Nusantara dari berbagai periode dan latar belakang untuk mendapatkan pemetaan yang lebih komprehensif tentang spektrum pemikiran kepemimpinan dalam *Tafsīr* Nusantara. Penelitian komparatif lintas kawasan antara *Tafsīr* Nusantara dengan tradisi *Tafsīr* dari kawasan lain juga diperlukan untuk memahami posisi dan kontribusi khas *Tafsīr* Nusantara dalam wacana kepemimpinan Islam global.
2. Untuk pengembangan keilmuan, pendekatan semantik Toshihiko Izutsu yang telah terbukti efektif dalam mengungkap struktur konseptual seorang *Mufassir* dapat diadopsi untuk kajian *Tafsīr* tematik lainnya. Diperlukan pula pengintegrasian pendekatan ini dengan pendekatan lain seperti sosiologi pengetahuan atau analisis wacana kritis untuk mendapatkan pemahaman yang lebih holistik tentang dinamika penafsiran.
3. Untuk aplikasi praktis, diperlukan penelitian terapan yang mengembangkan model kepemimpinan Islam Indonesia berdasarkan sintesis antara "etika perlawanan" Hamka dan "teologi tata kelola" Shihab. Model kepemimpinan integratif yang memadukan keteguhan moral dengan kapasitas teknis ini dapat diujicobakan dalam berbagai setting empiris, mulai dari level komunitas hingga level nasional.
4. Untuk dunia pendidikan, hasil penelitian ini dapat diintegrasikan ke dalam kurikulum pendidikan kepemimpinan Islam di berbagai level,

mulai dari pesantren hingga perguruan tinggi, untuk memperkaya wawasan tentang pluralitas model kepemimpinan dalam tradisi Islam Indonesia. Pengembangan modul pendidikan yang memadukan kedua perspektif ini dapat berkontribusi pada pembentukan pemimpin yang memiliki sekaligus integritas moral dan kapasitas manajerial.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berhasil menjawab rumusan masalah secara komprehensif melalui analisis tiga level yang rigor, tetapi juga membuka berbagai kemungkinan untuk pengembangan keilmuan, aplikasi praktis, dan kontribusi bagi diskursus keislaman di Indonesia. Warisan pemikiran Hamka dan Shihab tentang kepemimpinan Islam tetap relevan dan dapat menjadi inspirasi untuk menjawab tantangan kepemimpinan kontemporer di Indonesia

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

- Aizid, Rizem. *Para Panglima Perang Islam*. Yogyakarta: Saufa, 2015.
- Alwi, Hasan, ed. Kamus Besar Bahasa Indonesia: Edisi ke-3. Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University Press, 2008.
- Arkoun, Mohammed. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Diterjemahkan oleh Robert D. Lee. Boulder: Westview Press, 1994.
- Asad, Muhammad. *The Principles of State and Government in Islam*. Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2004.
- _____. *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2004.
- Baidan, Nasruddin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis Terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. New York: Harper & Row, 1970.
- Brueggemann, Walter. *The Prophetic Imagination*. Edisi ke-2. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Bukhārī (al), Muḥammad ibn Ismā‘īl. *al-Jāmi‘ al-Sahīh*. Beirut: Dār Ṭawq al-Najāh, 2001.
- Burns, James MacGregor. *Leadership*. New York: Harper & Row, 1978.
- de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. Diedit oleh Charles Bally dan Albert Sechehaye. Diterjemahkan oleh Wade Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberative Elements in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 1990.

- Federspiel, Howard M. *Popular Indonesian Literature of the Qur'an*. Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1994.
- Fromm, Erich. *Escape from Freedom*. New York: Farrar & Rinehart, 1941.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Edisi revisi ke-2. Diterjemahkan oleh Joel Weinsheimer dan Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
- Ghafur, Saiful Amin. *Profil para Penafsir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Ghazalī (al), Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Jilid 1-4. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.
- _____. *Kimiyyā al-Sa‘ādah*. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1964.
- Greenleaf, Robert K. *Servant Leadership: A Journey into the Nature of Legitimate Power and Greatness*. New York: Paulist Press, 1977.
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*. Edisi 1. Jakarta: Bumi Aksara, 2022.
- Habermas, Jürgen. *The Theory of Communicative Action*. Jilid 1. Diterjemahkan oleh Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.
- Hallaq, Wael B. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hamka, Rusydi. *Pribadi Dan Martabat Buya Hamka*. Bandung: PT Mizan Publiko, 2016.
- HAMKA. *Tafsīr al-Azhar*. Jilid 2. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990.
- _____. *Tafsīr al-Azhar*. Jilid 3. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990.
- _____. *Tafsīr al-Azhar*. Jilid 7. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990.
- _____. *Tafsīr al-Azhar*. Jilid 8. Singapore: Pustaka Nasional Pte Ltd, 1990.
- Heifetz, Ronald A. *Leadership Without Easy Answers*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Herlambang, Saifuddin. *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Al-Qur'an: Kajian Hermeneutika*. Malang: UIN Maliki Press, 2020.
- Horkheimer, Max. *Critical Theory: Selected Essays*. Diterjemahkan oleh Matthew J. O'Connell dkk. New York: Seabury Press, 1972.

- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Jilid 7. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1999.
- Iqbal. *Negara Ideal Menurut Islam*. Jakarta: Ladang Pustaka & Intimedia, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Quran*. Montreal: McGill University Press, 1966.
- _____. *God and Man in the Koran: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.
- _____. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Diterjemahkan oleh Amiruddin dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogyakarta, 2003.
- _____. *The Concept of Belief in Islamic Theology*. Tokyo: Keio University, 1965.
- Junaidi, Mahbub. *Rasionalitas Kalam M. Quraish Shihab*. Sukoharjo: Angkasa Solo, 2011.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Maqāsid al-Shari‘ah: The Objectives of Islamic Law*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1999.
- _____. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Edisi ke-3. Cambridge: Islamic Texts Society, 2003.
- Lévi-Strauss, Claude. *Structural Anthropology*. Diterjemahkan oleh Claire Jacobson dan Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic Books, 1963.
- Luhmann, Niklas. *Social Systems*. Diterjemahkan oleh John Bednarz Jr. dengan Dirk Baecker. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Lyons, John. *Semantics*. Jilid 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Magnis-Suseno, Franz. *Etika Politik: Prinsip-Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Mannheim, Karl. *Essays on the Sociology of Knowledge*. Disunting oleh Paul Kecskemeti. London: Routledge & Kegan Paul, 1952.

- _____. *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*. Diterjemahkan oleh Louis Wirth dan Edward Shils. New York: Harcourt, Brace & World, 1936.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Nata, Abudin. *Kajian Tematik Al-Qur'an Tentang Kemasyarakatan*. Bandung: Angkasa, 2008.
- Qaṭṭān (al), Manna' Khalīl. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Qurṭubī (al), Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Jilid 14. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.
- Qusyairī (al), Abu al-Qasim. *Risalah Qusyairiyah*. Diterjemahkan oleh Umar Faruq. Jakarta: Pustaka Amani, 1998.
- Rahardjo, M. Dawam, ed. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Edisi ke-2. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- Rahtikawati, Yayan dan Dadan Rusmana. *Metodologi Tafsir Alquran; Structural, Semantik, Semiotic, Dan Hermeneutic*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2013.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātīḥ al-Ghayb (al-Tafsīr al-Kabīr)*. Jilid 25. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976.
- _____. *Oneself as Another*. Diterjemahkan oleh Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Riddell, Peter G. *Islam and the Malay-Indonesian World: Transmission and Responses*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.
- Saleh, Fauzan. *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Study*. Leiden: Brill, 2001.

- Sarwono, Jonathan. *Pintar Menulis Karangan Ilmiah: Kunci Sukses dalam Menulis Ilmiah*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2010.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsīr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- _____. *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid ke-2 dari 15 jilid. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid ke-3 dari 15 jilid. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid ke-11 dari 15 jilid. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jilid ke-12 dari 15 jilid. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- Shihab, Umar. *Kontekstualisasi Al-Qur'an: Kajian Tematik atas Ayat-Ayat Hukum dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Penamadani, 2003.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jilid 1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Syafi'ie, Inu Kencana. *Ilmu Pemerintahan dan Al-Qur'an*. Jakarta: Bumi Aksara, 2004.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadits*. Yogyakarta: elSAQ Press, 2010.
- Ṭabarī (al), Ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl al-Qur’ān*. Jilid 20. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.
- Tibi, Bassam. *Islam's Predicament with Modernity*. London: Routledge, 2009.
- Trier, Jost. *Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes: Die Geschichte eines sprachlichen Feldes*. Heidelberg: Winter, 1931.

- van Bruinessen, Martin. "Pesantren and Kitab Kuning in the Indonesian Revolution." Dalam *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, 112–115. Bandung: Mizan, 1995.
- Wāḥidī (al), ‘Alī ibn Aḥmad. *Asbāb al-Nuzūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991.
- Watt, Montgomery. *Pengantar Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Zamakhsharī (al), Maḥmūd ibn ‘Umar. *al-Kashshāf ‘an Haqā’iq al-Tanzīl*. Jilid 4. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1987.

B. Jurnal

- Malkan. "Tafsīr al-Azhar: Suatu Tinjauan Biografis dan Metodologis." *Jurnal Hunafa* 6, no. 3 (2009).
- Shomad, Bukhori A. "Tafsīr Al-Qur'an & Dinamika Sosial Politik: Studi terhadap Tafsīr Al-Azhār Karya HAMKA." *Jurnal TAPIS* 9, no. 2 (2013).
- Wahyudi, Muhammad. "Kepemimpinan Non-Muslim: Penafsiran Surat *Al-Mā'idah* Ayat 51 dalam *Tafsīr al-Azhar* dan *Tafsīr Al-Mishbāh*." *Progresiva: Jurnal Pemikiran dan Pendidikan Islam* 7, no. 2 (2018): 155-70.
- Wartini, Atik. "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsīr Al-Misbāh." *Jurnal Hunafa* 11, no. 1 (2014): 117-32.

C. Karya Ilmiah (Tesis dan Skripsi)

- Amin, Mohamad. "Kepemimpinan dalam Perspektif Al-Qur'an (Pandangan Sa'id Hawwa dalam *Al-Asas fi al-Tafsīr* dan Triloginya)." Tesis Magister, Institut PTIQ Jakarta, 2015.
- Fauzan, Burhan Ahmad. "Makna Kata Awliya' dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Antara *Tafsīr al-Azhar* dan Tafsīr al-Miṣbāh)." Tesis Magister, Institut PTIQ Jakarta, 2021.

Hidayah, Diana Sa'adatul. "Kepemimpinan dalam Pandangan *Mufassir Nusantara* (Analisis Penafsiran Syeikh Nawawi Banten, Hamka dan M. Quraish Shihab terhadap Ayat *Ulī al-Amr*)." *Skripsi*, IAIN Jember, 2021.

Rahman, Nailur. "Konsep Salam dalam Al-Qur'an Dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu." *Skripsi*, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



IDENTITAS DIRI

Nama : Rizky Nurmansyah
Tempat, Tanggal Lahir : Tulungagung, 11 November 1998
Alamat : Dusun Kedungjalin, RT 013/RW 005,
Desa Junjung, Kec. Sumbergempol,
Kab. Tulungagung
Nama Ayah : (Alm.) H. Suwadji
Nama Ibu : Hj. Robiatin
Email (Pribadi) : riz.khy77.rn@gmail.com
Email (Intansi/Kampus) : 230240220010@student.uin-malang.ac.id
No. HP : 0856-5565-6049

RIWAYAT PENDIDIKAN

- 2003-2005 : TK Al Ikhlas Boyolangu – Tulungagung
- 2005-2011 : SDI Al Mubaarak Kalidawir – Tulungagung
- 2011-2014 : MTsN 1 Tulungagung
- 2014-2017 : MAN Tulungagung 1
- 2017-2021 : S-1 UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung
- 2023-2025 : S-2 UIN Maulana Malik Ibrahim Malang