

# HUMANISME DALAM TAFSIR MARĀH LABĪD KARYA NAWAWI AL-BANTANI

Naufal Cholily

Universitas Trunojoyo Madura, Indonesia

E-mail: encholily@gmail.com

**Abstract:** The article attempts to scrutinize the concept of humanism in Nawawi al-Bantani al-Jāwī's masterpiece *Marāh Labīd li Kashf Ma'ānī al-Qur'ān al-Majīd*. When interpreting the Quranic verses on the issue of equal rights of human, Nawawi did not take such matters as the difference of lineage, groups and religions into accounts. He prudently emphasized that all people possess equal right and position before God. This can be clearly observed when he particularly interpreted the verses on justice in which he stressed that justice is enforced on the basis of truth. Although Nawawi did not explicitly mention the term of brotherhood out of in-religion brotherhood, he stated a number of terms such as *akh fi al-dīn*, *akh fi al-nasab*, and *akh fi al-suhbah*. He also implicitly acknowledged other kinds of brotherhood such as *ukhūmah waṭanīyah* and *ukhūmah insānīyah*. In the context of human's freedom, Nawawi put great emphasis on human's sovereignty to choose his/her belief and religion. He stressed at the same time that each person will, however, be responsible for his/her choice along with its consequences. Nawawi also promulgated harmonious interrelation between Muslims and other religious adherents as long as it has nothing to do with the very core of Islamic doctrine, i.e. *'aqīdah*.

**Keywords:** Humanism; *Marāh Labīd*; brotherhood; harmony.

## Pendahuluan

Humanisme sebagai sebuah aliran filsafat yang bertolak dari paham antropomorfisme,<sup>1</sup> sering dipandang bertentangan dengan ajaran Islam yang bertolak dari keimanan dan kepercayaan adanya Allah. Terminologi paling jelas tentang humanisme dikemukakan oleh Corliss Lamont yang

---

<sup>1</sup> Jean Paul Sartre, *Eksistensialisme dan Humanisme*, terj. Yudhi Murtanto (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 103.

menyatakan, “Humanisme merupakan pandangan yang memandang bahwa manusia memiliki satu kehidupan yang diisi dengan kreativitas dan kebahagiaan yang tidak membutuhkan persetujuan atau pun dukungan dari entitas supernatural manapun, di mana entitas ini sama sekali tidak ada. Sementara manusia, dengan kecerdasan dan saling bekerjasama dapat membangun sebuah kedamaian dan keindahan di muka bumi ini”.<sup>2</sup>

Di Eropa, sudut pandang ini pada hakikatnya telah melahirkan, bahkan memperkuat, pandangan materialistik yang berujung pada pencarian kenikmatan hidup (hedonisme) yang muara akhirnya adalah menciptakan absurdisme yang merasuki seluruh bidang ilmu seperti seni, sastra, dan filsafat. Gejala seperti ini tidak hanya ditemukan di Eropa atau Barat secara umum, tetapi banyak ditemukan juga dalam masyarakat Indonesia. Asas kebebasan dijadikan dasar untuk berekspresi tanpa memperhatikan batasan-batasan moral, agama, serta kearifan lokal.

Nilai-nilai humanisme dalam definisi di atas sangat bertolak belakang dengan nilai-nilai humanisme Islam. Menurut Muhammad Iqbal, nilai-nilai humanisme Islam meliputi prinsip kebebasan (*liberty*), persaudaraan (*fraternity*), dan persamaan (*equality*). Lebih jauh ia menjelaskan bahwa intisari ajaran tauhid adalah persamaan, solidaritas, dan kebebasan.<sup>3</sup> Ini artinya, konsep ajaran tauhid akan berimplikasi kepada upaya mewujudkan persamaan; adanya persamaan akan menumbuhkan solidaritas atau persaudaraan; selanjutnya solidaritas menuntut pemberian kebebasan kepada manusia dalam hidupnya. Dengan demikian, kebebasan, persaudaraan, dan persamaan inilah yang menjadi nilai-nilai humanisme Islam.

Al-Qur’ân sebagai *worldview* ajaran Islam merupakan dasar dari humanisme Islam itu sendiri. Penafsiran terhadap ayat-ayat yang berbicara tentang kebebasan, persaudaraan, dan persamaan dalam konteks keindonesiaan, sedikit banyak akan berpengaruh terhadap kehidupan masyarakat Indonesia yang plural, baik dalam segi agama, ras maupun budaya yang berbeda-beda. Oleh karena itu, pembahasan mengenai humanisme Islam dalam konteks keindonesiaan akan menemukan signifikansinya jika dibahas melalui perspektif mufasir

---

<sup>2</sup> Corliss Lamont, *The Philosophy of Humanism* (New York: Humanist Press, 1997), 15.

<sup>3</sup> Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Asyraf Publication, 1971), 154.

Indonesia, yaitu Nawawi al-Bantani dalam kitab tafsirnya *Marâh Labid li Kashf Ma'ânî al-Qur'ân al-Majîd*.

Pilihan ini didasarkan pada argumentasi bahwa Nawawi al-Bantani memiliki reputasi internasional dan menjadi jujukan bagi para pelajar Indonesia yang menuntut ilmu ke Mekkah, sehingga pengaruhnya dalam khazanah intelektual Islam di Indonesia, terutama di kalangan pesantren, baik dalam peran sebagai guru bagi ulama-ulama di Indonesia, ataupun melalui karya-karyanya yang masih banyak dikaji di Indonesia sangat besar sekali. Di sisi lain, dalam beberapa kitab karyanya, Nawawi al-Bantani menyebutkan alasan penulisan kitab, motif ataupun tujuannya. Terutama permintaan dari masyarakat Indonesia. Hal ini mencerminkan keadaan masyarakatnya yang menjadi latar belakang pemikirannya, baik dari segi ilmu pengetahuan dan keagamaan maupun dari segi politik yang dilakukan oleh penjajah. Menurut Snouck Hurgronje, Nawawi termasuk orang yang senang dengan kesulitan yang dialami pemerintah Belanda dalam perang Aceh, sehingga pemikiran Nawawi dalam keagamaan dan kebangsaan sangat tinggi.<sup>4</sup> Nawawi merupakan pemimpin koloni Jawa di Mekkah yang mendapat kehormatan paling besar.<sup>5</sup> Koloni inilah yang memiliki peran signifikan dalam arus perubahan dan merupakan jantung kehidupan Islam di Hindia Belanda.<sup>6</sup>

### **Sketsa Biografis Nawawi al-Bantani**

Nawawi al-Bantani memiliki nama lengkap Abû 'Abd Allâh al-Mu'î Muhammad Nawawi b. 'Umar b. 'Arabî b. Nawawi al-Jâwî al-Bantani al-Tanarî dan lebih populer dengan nama Shaykh Nawawi al-Bantani al-Jâwî.<sup>7</sup> Ia lahir pada tahun 1230 Hijriah yang bertepatan dengan tahun 1814 Masehi di Desa Tanara, Kecamatan Tirtayasa, Banten bagian Utara. Terdapat beberapa pendapat mengenai bulan kelahirannya, ada yang berpendapat ia lahir di bulan Muharam, ada juga yang berpendapat ia lahir setelah bulan Muharam.<sup>8</sup> Dari tempat kelahirannya ini nama al-Bantani dinisbatkan. Penisbatan tempat kelahiran ini juga ditujukan

---

<sup>4</sup> C. Snouck Hurgronje, *Mekka in Latter Part of The 19<sup>th</sup> Century* (Leiden: A.J. Brill, 1970), 276.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 268.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 291.

<sup>7</sup> Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), 10.

<sup>8</sup> Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 87.

untuk membedakannya dengan Imâm Nawawi, seorang ulama besar Shâfi'iyah yang juga seorang pengarang produktif.<sup>9</sup> Pada tanggal 25 Syawal 1314 Hijriah/1897 Masehi Nawawi meninggal dunia di usia 84 tahun. Ia dimakamkan di Ma'la dekat makam Khadijah, istri Nabi Muhammad.<sup>10</sup>

Nawawi tumbuh dengan latarbelakang keluarga yang religius. Ayahnya, 'Umar b. 'Arabî merupakan seorang ulama dan tokoh masyarakat di tanah kelahirannya. Ia juga menjadi pemimpin di masjid yang digunakan sebagai tempat pengajian dan pembelajaran agama bagi orang di desa tersebut. Tidak hanya pengajian dan pembelajaran, masjid juga kerap digunakan sebagai tempat pertemuan-pertemuan untuk membicarakan masalah agama. Ibunya, Zubaidah, adalah seorang wanita yang salihah. Ketika Nawawi masih berada dalam kandungan, ibunya tiada henti mendoakan anak pertamanya itu.

Kehidupan masyarakat Banten yang agamis juga mendukung terhadap perkembangan intelektual dan semangat religiositas dalam diri Nawawi, di mana orang-orang Banten dikenal akan fanatismenya dalam hal agama. Pengaruh agama lain, seperti Hindu juga tidak begitu kental seperti di daerah lain. Hal ini dapat dimaklumi karena meskipun pernah dikuasai oleh Kerajaan Padjajaran yang beragama Hindu, pada masa Kerajaan Islam, Banten mengalami kemajuan yang pesat baik dari segi ekonomi maupun politik.<sup>11</sup>

Nawawi menerima bimbingan dan pengajaran agama dari ayahnya sejak usia lima tahun. Pelajaran yang mula-mula ia terima adalah ilmu-ilmu dasar Islam dan bahasa Arab. Pengajaran oleh ayahnya berlangsung sekitar tiga tahun.<sup>12</sup> Setelah itu ia bersama kedua saudaranya, Tamim dan Ahmad berguru pada Haji Sahal, salah seorang ulama Banten yang

<sup>9</sup> Hurgronje, *Mekka*, 271.

<sup>10</sup> Chaidar, *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi al-Bantani Indonesia* (Jakarta: Sarana Utama, 1978), 5.

<sup>11</sup> Agama Islam pertama kali dibawa ke Banten oleh Sunan Gunung Jati yang kemudian mendirikan Kerajaan Banten pada tahun 1522 M. Putranya, Maulana Hasanuddin menjadi Sultan Banten yang pertama (1522-1570 M). Kemajuan di masa Kerajaan Islam inilah yang membuat masyarakat Banten memiliki semangat yang tinggi dalam beragama, di mana akhirnya hal itu sedikit-banyak turut berkontribusi dalam pembentukan karakter masyarakat Banten yang agamis. Karakter masyarakat yang tentunya sangat berpengaruh pada kehidupan Nawawi al-Bantani selanjutnya. Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: al-Maarif, 1983), 336.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 20.

terkenal. Selanjutnya, mereka melanjutkan belajar kepada Raden Haji Yusuf, di daerah Purwakarta dekat Karawang, seorang ulama terkenal yang menarik murid-murid dari seluruh daerah di Jawa, terutama dari Jawa Barat.<sup>13</sup> Sekitar enam tahun ia mengembara mencari ilmu, ia kembali lagi ke pesantren ayahnya di Tanara untuk ikut mengajar serta mengadakan diskusi serta perbincangan terbuka mengenai masalah agama. Pada usia 13 tahun, ayah Nawawi meninggal dunia. Ia kemudian menggantikan posisi ayahnya sebagai pemimpin pesantren selama sekitar dua tahun. Setelah itu ia berangkat ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji. Selama di Mekkah, ia tidak hanya bertujuan untuk beribadah haji, akan tetapi juga memanfaatkannya untuk menuntut ilmu. Di Mekkah, Nawawi pertama kali belajar kepada Shaykh Ahmad Khatib Sambas dan Shaykh Abdul Ghani Bima, ulama asal Indonesia yang bermukim di sana. Setelah itu ia belajar kepada Sayyid Ahmad Dimiyati dan Ahmad Zaini Dahlan yang keduanya berada di Mekkah. Sedang di Madinah, ia belajar pada Shaykh Muhammad al-Khaṭīb al-Shâmī al-Madanī al-Hanbalī.<sup>14</sup> Ia juga belajar pada ulama-ulama besar di Mesir dan Shâm (Suriah). Guru utamanya yang berasal dari Mesir seperti Yusuf Sumbulaweni dan Nahrawi. Dua orang yang disebut terakhir inilah yang dipandang sebagai guru yang sebenarnya dari Nawawi, di samping juga Abdul Hamid Daghestani.<sup>15</sup>

Pada tahun 1860, Nawawi mulai mengajar di lingkungan Masjid al-Haram.<sup>16</sup> Prestasi mengajarnya cukup memuaskan karena dengan kedalaman pengetahuan agamanya, ia tercatat sebagai ulama di tanah Hijaz. Pada tahun 1870 kesibukannya bertambah karena ia harus banyak menulis kitab. Inisiatif menulis banyak datang dari desakan sebagian

<sup>13</sup> Hurgronje, *Mekka*, 268.

<sup>14</sup> Muḥammad Nawawi b. ‘Umar al-Jâwî, *Naṣâih al-‘Ibâd* (Surabaya: Nurul Huda, t.th.), 2.

<sup>15</sup> Hurgronje, *Mekka*, 269.

<sup>16</sup> Pada masa awal karirnya sebagai pengajar di Masjid al-Haram mulailah terjadi pembaruan pemikiran dalam khazanah peradaban Islam. Ditandai dengan upaya Muhammad Ali Pasya (1765-1819) di Mesir dengan memperbaiki ilmu pengetahuan dan kemilteran dengan mendatangkan guru-guru dari Eropa sekaligus banyak mendelegasikan masyarakat Mesir untuk belajar ke Perancis. Usaha ini mendapat reaksi dari beberapa ulama al-Azhar yang ortodoks. Di antara ulama yang mengawal para delegasi ke Perancis adalah Rifâ‘ah Râfi‘ al-Tahtâwî (1801-1873) yang karangan-karangannya berpengaruh luas terhadap umat Islam di Mesir. Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 36-37; Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), 93.

koleganya. Kebanyakan permintaan itu datang dari sahabatnya yang berasal dari Jawa, karena dibutuhkan untuk dibacakan kembali di daerah asalnya. Desakan itu dapat terlihat dalam setiap karyanya yang sering ditulis atas permohonan sahabatnya.<sup>17</sup>

Dalam menyusun karyanya, Nawawi selalu berkonsultasi dengan ulama-ulama besar lainnya, bahkan sebelum naik cetak naskahnya terlebih dahulu dibaca oleh mereka. Karya tulis Nawawi tersebar luas sampai ke daerah Mesir dan Suriah, sebab ditulis dengan menggunakan bahasa yang mudah dipahami dan padat isinya. Oleh karena itu, nama Nawawi masuk dalam kategori salah satu ulama besar di abad ke 14 H/19 M dan mendapat gelar *Sayyid 'Ulamâ' al-Hijâz*.

Kesibukan Nawawi dalam menulis membuatnya kesulitan dalam mengorganisir waktu sehingga tidak jarang untuk mengajar para pelajar pemula ia sering mendelegasikan siswa-siswa seniornya untuk membantunya. Cara ini kelak ditiru sebagai metode pembelajaran di beberapa pesantren di pulau Jawa. Di antara murid-murid Nawawi yang kelak meneruskan dakwahnya di tanah air Indonesia ialah KH. Hasyim Asyari dari Tebuireng Jombang, Jawa Timur, Syaikhona Muhammad Kholil dari Bangkalan, Madura, KH. Asyari dari Bawean, yang menikah dengan putri Nawawi, Nyi Maryam, KH. Najihun dari Kampung Gunung, Mauk, Tangerang yang menikahi cucu perempuan Nawawi, Nyi Salmah bint Rukayah bint Nawawi, KH. Tubagus Muhammad Asnawi, dari Caringin Labuan, Pandeglang Banten, KH. Ilyas dari Kampung Teras, Tanjung Kragilan, Serang, Banten, KH. Abd Gaffar dari Kampung Lampung, Kec. Tirtayasa, Serang Banten, KH. Tubagus Bakri dari Sempur, Purwakarta<sup>18</sup>

Nawawi berafiliasi dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam pemikiran teologinya, bermazhab Shâfi'î dalam bidang fiqh, dan tarekat Qadirîyah dalam tasawuf.<sup>19</sup> Hal ini dapat dijumpai dalam mukadimah atau halaman judul kitab-kitab karangannya, yaitu pencantuman kata al-Shâfi'î di belakang namanya, seperti dalam kitab *Sullam al-Munâjab*,<sup>20</sup> *Nûr*

<sup>17</sup> Lihat Muḥammad b. 'Umar Nawawi al-Jâwî, *Marâb Labîd li Kashf Ma'ânî al-Qur'ân al-Majîd*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 2.

<sup>18</sup> Amin, *Sayyid Ulama Hijaz*, 13.

<sup>19</sup> Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Depag RI, 1993) 667.

<sup>20</sup> Muḥammad Nawawi b. 'Umar al-Jâwî, *Sullam al-Munâjab* (Semarang: al-Barakah, t.th.), 2.

*al-Zalâm*,<sup>21</sup> *Kâshifat al-Sajâ*,<sup>22</sup> dan *Bahjab al-Wasâil*.<sup>23</sup> Dalam hal tarekat, indikasinya terlihat dalam kitab *Bahjab al-Wasâil*.<sup>24</sup> Sementara informasi tentang afiliasi aliran teologisnya, secara eksplisit tidak dijumpai teks yang menjelaskan bahwa ia berafiliasi pada *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ab*. Meski demikian, dapat diprediksi bahwa ia berpaham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ab* mengingat ia adalah seorang ulama yang menjadi jujukan para pelajar Indonesia di Mekkah saat itu, sementara pelajaran tauhid yang diajarkan oleh murid-muridnya sekembalinya mereka ke Indonesia adalah tauhid menurut aliran Ash'ârîyah.<sup>25</sup> Terlebih, berdasarkan realitas sejarah pemikiran Islam bahwa paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ab* lebih bisa hidup berdampingan dengan tarekat.

Dalam beberapa kitab karyanya, Nawawi menyebutkan alasan penulisan kitab, motif ataupun tujuannya. Terutama permintaan dari masyarakat Indonesia. Hal ini mencerminkan keadaan masyarakatnya yang menjadi latar belakang pemikirannya, baik dari segi ilmu pengetahuan dan keagamaan maupun dari segi politik yang dilakukan oleh penjajah. Menurut Snouck Hurgronje, Nawawi termasuk orang yang senang dengan kesulitan yang dialami pemerintah Belanda dalam perang Aceh. Sehingga ia berkesimpulan bahwa pemikiran Nawawi dalam keagamaan dan kebangsaan sangat tinggi.<sup>26</sup> Nawawi merupakan pemimpin koloni Jawa di Mekkah yang mendapat kehormatan paling besar.<sup>27</sup> Koloni inilah yang memiliki peran signifikan dalam arus perubahan dan merupakan jantung kehidupan Islam di Hindia Belanda.<sup>28</sup>

Sebagai ulama yang produktif menulis, karya-karya besar Nawawi terbagi dalam tujuh kategorisasi bidang; yakni bidang tafsir, tauhid, fiqh, tasawuf, sejarah Nabi, bahasa, dan retorika. Hampir semua bidang ditulis dalam beberapa kitab kecuali bidang tafsir yang ditulisnya hanya satu

---

<sup>21</sup> Muḥammad Nawawi b. 'Umar al-Jâwî, *Nûr al-Zalâm* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.), 2.

<sup>22</sup> Muḥammad Nawawi b. 'Umar al-Jâwî, *Kâshifat al-Sajâ* (Surabaya: Nûr al-Huda, t.th.), 2.

<sup>23</sup> Muḥammad Nawawi b. 'Umar al-Jâwî, *Bahjat al-Wasâil* (Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.), 2.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Nasution, *Teologi Islam*, v.

<sup>26</sup> Hurgronje, *Mekka*, 276.

<sup>27</sup> Ibid., 268.

<sup>28</sup> Ibid., 291.

kitab, yaitu *Marâh Labîd li Kashf Ma'âni al-Qur'ân al-Majîd*.<sup>29</sup> Dalam bidang tasawuf dan akhlak, ia menulis kitab *Sullam al-Tawfiq*, *Marâqî al-'Ubûdîyah: Sharh Bidâyat al-Hidâyah*, *Naṣâih al-'Ibâd*, *Miṣbâḥ al-Dhulâm*, *Qamî' al-Tughyân*, *Al-Risâlah al-Jâmi'ah bayn al-Uṣûl al-Dîn wa al-Fiqh wa al-Taṣawwuf*, *Salâlim al-Fuḍalâ'*, *Dharîat al-Yaqîn 'alâ Umm al-Barâbîn*. Dalam bidang fiqh, ia menulis kitab *Sharh 'Uqûd al-Lujayn*, *Sharh Sullam al-Munâjah*, *Nibâyat al-Zayn fî Irshâd al-Mubtadi'în*, *Tasbrîḥ 'alâ Fath al-Qarîb*, *Qûṭ al-Habîb al-Gharîb Hâshîyah 'alâ Fath al-Qarîb al-Mujîb*, *Sulûk al-Jaddah*, *Targhîb al-Mushtâqîn*, *Tamshîḥ 'alâ Sharh Ibn Qâsim al-Ghâzî*, *Fath al-Mujîb*,<sup>30</sup> dan *Mirqât Ṣu'ûd al-Taṣdîq*. Dalam bidang teologi, ia menulis *Fath al-Majîd*, *Tijân al-Durârî: Sharh Risâlat al-Bâjûrî*, *Nûr al-Dalâm 'alâ Manẓûmat al-'Aqîdat al-'Awâm*, *al-Nahj al-Jayyid li Hall Naqâwah al-'Aqîdah*, *al-Futûhât al-Madanîyah*, *al-Thumâr al-Yâni'ah fî al-Riyâḍ al-Badî'ah*, *Bahjat al-Wasâil bi Sharh al-Wasâil*, *Kâshifat al-Sujâ'*, dan *Hîyat al-Ṣibyân 'alâ Fath al-Rahmân*.<sup>31</sup> Dalam bidang gramatikal Bahasa Arab Nawawi juga menulis *Fath al-Ghâfir al-Khaṭîyah*, *al-Fuṣûs al-Ghâṭîyah*, *Kashf al-Marûṭîyah 'an Sattâr al-Jurûmîyah*, *Lubâb al-Bayân*. Selain itu, Nawawi juga menulis kitab *Tanqîḥ al-Qawl al-Hadîth*, *Madârij al-Ṣu'ûd*, *Fath al-Ṣamad*, *al-'Aqd al-Samîn*, *Qaṭr al-Ghayth*, *al-Riyâḍ al-Fawlîyah*, *al-Nahj al-Jayyid li Halli Naqawât al-'Aqîdah*, *al-Ibrîz al-Dânî fî Mawlid Sayyidînâ Muḥammad al-Sayyid al-'Adnânî*, *Bughyât al-'Awâm fî Sharh Mawlid al-Anâm*, *al-Durar al-Bahîyah fî Sharh al-Khaṣâṣ al-Nabawîyah*, *Sharh al-'Allâmah al-Kabîr 'alâ Mandhûmat al-'Alîm al-'Âmil wa al-Khabîr al-Kâmil al-Shaykh Muḥammad al-Mashhûr bi al-Dim'yâtî al-latî Allafahâ fî al-Tawassul bi al-Asmâ' al-Husnâ wa bi Haḍarât al-Nabî Ṣallallâh 'Alayh wa Sallama wa bi Ghayrib min al-Aimmah Akhbâr wa fî Maḍî Abl Baytib al-Abrâr*, *Fath al-'Ârifîn*, dan *Sharh al-Burdah*.

### Latar Historis Penulisan Tafsir *Marâh Labîd*

Salah satu karya Nawawi yang menyebabkan ia mendapat posisi terhormat di kalangan ulama ialah karya tafsirnya *Marâh Labîd li Kashf Ma'âni al-Qur'ân al-Majîd*. Ia menulisnya dengan bahasa Arab dan menafsirkannya secara lengkap tiga puluh volume. *Marâh Labîd* ditulis

<sup>29</sup> Yûsuf Ilyân Sarkîs, *Mu'jam al-Maṭbû'ât al-'Arabîyah wa al-Mu'arrabah* (Kairo: al-Maktabah al-Thaqâfah al-Dîniyah, t.th.), 1881-1885.

<sup>30</sup> Amin, *Sayyid Ulama Hijaz*, 55, 57.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 63.

sesuai dengan *tartīb al-sūrah* dalam Muṣḥaf ‘Uthmânî. Tafsir ini terdiri atas dua volume dan dipublikasikan pertama kali oleh penerbit al-Razzâq pada tahun 1305 Hijriah di Kairo, dengan nama *al-Tafsîr al-Munîr li Ma‘âlim al-Tanzîl*. Kitab ini kemudian dicetak ulang oleh penerbit al-Bâb al-Halabî pada tahun 1355 Hijriah.

Kitab tafsir yang ditulis Nawawi ini memiliki dua nama, yakni *Marâb Labîd* dan *al-Tafsîr al-Munîr*. Belum diketahui dengan pasti mengapa ada dua nama yang disandang oleh kitab tafsir ini, akan tetapi yang pasti penulisnya sendiri yang menamai kitabnya dengan nama *Marâb Labîd li Kashf Ma‘âni al-Qur‘ân al-Majîd*. Sedangkan nama *al-Tafsîr al-Munîr* tidak disinggung sama sekali oleh Nawawi.<sup>32</sup> Kemungkinan besar, pihak penerbit yang menambahi nama *al-Tafsîr al-Munîr* tersebut.

Dalam mukadimahnyanya, Nawawi tidak memulainya dengan penjelasan mengenai *Ulûm al-Qur‘ân*, akan tetapi memulainya dengan menjelaskan tujuan dari ditulisnya kitab *Marâb Labîd* serta penyebutan tentang sumber-sumber rujukan dari penulisannya. Ketika menjelaskan tentang tujuan dari ditulisnya tafsir ini, Nawawi berkata:

Beberapa temanku mendorong agar aku menulis tafsir al-Qur‘ân, setelah berpikir dalam waktu yang lama, akhirnya aku kabulkan permintaan mereka dengan pertimbangan perlunya meneruskan tradisi para pendahulu, yang telah banyak menulis tafsir al-Qur‘ân dan keilmuan lainnya. Aku tidak membawa hal yang baru (dalam tafsirnya), akan tetapi setiap zaman membutuhkan pembaruan dalam ilmu.<sup>33</sup>

Kerendahan hati dan niat yang tulus menjadi landasan utama Nawawi dalam menulis kitab tafsir ini. Setelah itu, ia menyebutkan beberapa kitab yang menjadi rujukannya dalam menulis *Marâb Labîd*, antara lain *al-Futûbât al-Ilâhîyah* karya Sulaymân b. ‘Umar al-Jammâl (w. 120 H/1790 M), *Mafâtîḥ al-Ghayb* karya Abû ‘Abd Allâh Fakhr al-Dîn al-Râzî (w. 1209), *al-Sirâj al-Munîr* karya Muḥammad al-Sharbînî (w. 977 H/1570 M), *Tanwîr al-Miqbâs* karya al-Fairuzabadî (w. 1415), serta *Tafsîr Abî al-Su‘ûd*.<sup>34</sup> Karya utama Nawawi dalam kitab tafsirnya tersebut secara umum mendeskripsikan kemampuan yang dimilikinya dalam membahasakan hasil telaahnya terhadap beberapa referensi tafsir yang menjadi sumber referensinya. Sangat mungkin juga Nawawi merujuk kitab tafsir selain,

---

<sup>32</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâb Labîd*, Vol. 1, 2.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 3.

<sup>34</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâb Labîd*, Vol. 1, 3.

seperti *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân al-Karîm* karya al-Qurṭûbî (w. 671) yang dibuktikan dengan banyaknya kutipan karya al-Qurṭûbî yang redaksinya sama, seperti penafsirannya terhadap ayat 52 surah al-Shu'arâ'.<sup>35</sup>

Dalam mukadimah *Marâb Labîd*, Nawawi menyatakan bahwa ia tidak melakukan perubahan yang signifikan dalam metode penafsiran. Ia mengadopsi metode penafsiran ulama pendahulunya, yakni *tahlîlî*, dengan memberikan beberapa pengembangan.<sup>36</sup> Aplikasi dari metode *tahlîlî* dapat ditemukan di setiap penafsiran yang dilakukan Nawawi, seperti menafsirkan satu ayat dengan ayat lainnya,<sup>37</sup> menguraikan ayat atau bagian ayat menurut gramatika Arab,<sup>38</sup> pemaparan ragam bacaan al-Qur'ân,<sup>39</sup> mengutip riwayat baik dari ḥadîth,<sup>40</sup> pendapat sahabat,<sup>41</sup> atau pendapat ulama terhadap sebuah ayat,<sup>42</sup> mencantumkan *asbâb al-nuzûl*,<sup>43</sup> serta *munâsabab*.<sup>44</sup> Di samping itu, ia juga menambahkan beberapa hal sebagai penyempurna, di antaranya adalah memaparkan berbagai alternatif pemaknaan,<sup>45</sup> kesimpulan dari berbagai pemaknaan,<sup>46</sup> dan pencantuman *tanbîh* sebagai aksentuasi terhadap hal-hal penting.<sup>47</sup>

### Konsep Humanisme dalam al-Qur'ân

Sebelum memasuki pembahasan tentang konsep humanisme dalam penafsiran Nawawi, lebih dahulu perlu diketahui konsep manusia perspektif al-Qur'ân. Hal ini dilakukan untuk mengetahui bagaimana al-Qur'ân memosisikan manusia di muka bumi ini. Humanisme memiliki akar kata *human* yang berarti manusia. Dalam mendeskripsikan manusia, al-Qur'ân menggunakan beberapa term, antara lain *bashar*, *al-nâs*, dan *al-insân*.

#### 1. *Al-Bashar*

---

<sup>35</sup> Ibid. 108.

<sup>36</sup> Ibid., 3.

<sup>37</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâb Labîd*, Vol. 1, 65.

<sup>38</sup> Ibid., Vol. 2, 532.

<sup>39</sup> Ibid., Vol. 1, 32, 35, dan 37.

<sup>40</sup> Ibid., 512.

<sup>41</sup> Ibid., Vol. 1, 44.

<sup>42</sup> Ibid, 46.

<sup>43</sup> Ibid, 65

<sup>44</sup> Ibid, 95.

<sup>45</sup> Ibid., Vol. 1, 39.

<sup>46</sup> Ibid., 20.

<sup>47</sup> Ibid., 51.

Kata *bashar* yang tersusun dari huruf *bâ'*, *shîn*, dan *ra'* memiliki makna asal kulit, demikian pendapat mayoritas ahli bahasa.<sup>48</sup> Manusia digambarkan dengan kata *bashar*, karena dominannya penampakan bagian tubuh kulit daripada rambut dan bulu di badannya. Berbeda dengan hewan yang bulu dan rambutnya memenuhi badannya. Al-Qur'ân menyebutkan manusia dengan menggunakan kata *bashar* sebanyak 37 kali di berbagai surah.<sup>49</sup> Ayat-ayat al-Qur'ân menggunakan kata *bashar* dalam mendiskripsikan manusia sebagai isyarat bahwa proses kejadian manusia melalui tahap-tahap sehingga mencapai tingkat kedewasaan, seperti yang ditunjukkan oleh QS. al-Hijr [15]: 28, QS. al-Rûm [30]: 20. Oleh karena itu Maryam merasa heran karena bisa memperoleh anak padahal dia belum pernah disentuh oleh *bashar* (QS. Âl 'Imrân [3]: 47).

Penelitian terhadap kata manusia yang disebut al-Qur'ân dengan menggunakan kata *bashar* menyebutkan, bahwa yang dimaksud manusia *bashar* adalah anak turun Adam, makhluk fisik yang suka makan dan berjalan ke pasar. Aspek fisik itulah yang membuat pengertian *bashar* mencakup anak turun Adam secara keseluruhan.<sup>50</sup>

Berdasarkan konsep *bashar*, manusia tidak jauh berbeda dengan makhluk biologis lainnya.<sup>51</sup> Dengan demikian kehidupan manusia terikat

---

<sup>48</sup> al-Râghib al-Aṣfahânî, *Mu'jam Mufradât Alfâẓ al-Qur'ân* (Beirut: Dâr al-Qalam, 2008), 57.

<sup>49</sup> Dalam al-Qur'ân, kata ini muncul dalam berbagai bentuk: 1). Dengan bentuk *bashar*, terdapat dalam QS. Âl 'Imrân [3]: 47, 79. QS. al-Mâ'idah [5]: 18. QS. al-An'âm [6]: 91. QS. Ibrâhîm [14]: 10-11, QS. al-Hijr [15]: 33, QS. al-Naḥl [16]: 103, QS. al-Kahf [18]: 110, QS. Maryam [19]: 20 dan 26, QS. al-Anbiyâ' [21]: 3 dan 34, QS. al-Mu'minûn [23]: 24, 33, QS. al-Shu'arâ [26]: 154 dan 186, QS. al-Rûm [30]: 20, QS. Yâsîn [36]: 15, QS. Fuṣṣilat [41]: 6, QS. al-Shûrâ [42]: 51, QS. al-Taghâbun [64]: 6, QS. al-Muddaththir [74]: 25, 29, 31, dan 36: 2). Dengan bentuk *basharâ* ada dalam QS. Hûd [11]: 27, QS. Yûsuf [12]: 31, QS. al-Hijr [15]: 28, QS. al-Isrâ [17]: 93 dan 94, QS. Maryâm [19]: 17, QS. al-Mu'minûn [23]: 34, QS. al-Furqân [25]: 54, QS. Şâd [38]: 71, QS. al-Qamar [54]: 24: dan 3). Dengan bentuk *basharayn* terdapat dalam QS al-Mu'minûn [23]: 47. al-Aṣfahânî, *Mu'jam*, 57; Muḥammad Fuâd 'Abd al-Bâqî, *Mu'jam al-Mufabrus li Alfâẓ al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 147-148.

<sup>50</sup> 'Âishah 'Abd al-Raḥmân, *Manusia dalam Perspektif al-Qur'ân*, terj. Ali Zawawi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 2.

<sup>51</sup> Jalaluddin, *Teologi Pendidikan* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), 19.

kepada kaidah prinsip kehidupan biologis seperti berkembang biak, sebagaimana halnya dengan makhluk biologis lain, seperti binatang.<sup>52</sup>

Mengenai proses dan fase perkembangan manusia sebagai makhluk biologis ditegaskan oleh Allah dalam QS. al-Mu'minûn [23]: 12-14 dan QS. Ghâfir [40]: 67. Artinya, manusia dalam konsep *basbar* dapat berubah fisik, yaitu semakin tua fisiknya semakin lemah dan akhirnya meninggal dunia. Di samping itu, dengan penggunaan kata *basbar* dapat tergambar tentang bagaimana seharusnya peran manusia sebagai makhluk biologis. Bagaimana dia berupaya untuk memenuhi kebutuhannya secara benar sesuai tuntunan Penciptanya, yakni dalam memenuhi kebutuhan primer, sekunder, dan tersier.

## 2. *Al-Insân*

Al-Qur'ân menyebutkan manusia dengan menggunakan kata *al-insân* sebanyak 91 kali di berbagai surah.<sup>53</sup> Kata *insân* bila dilihat asal katanya *al-nas* berarti melihat, mengetahui, dan minta izin.<sup>54</sup> Atas dasar ini, kata tersebut mengandung petunjuk adanya relasi substansial antara manusia dengan kemampuan penalarannya. Manusia dapat mengambil pelajaran

<sup>52</sup> Mengenai proses dan fase perkembangan manusia sebagai makhluk biologis bisa dilihat dalam QS. al-Mu'minûn [23]: 12-14 dan QS. Ghâfir [40]: 67

<sup>53</sup> Kata *al-insân* dalam al-Qur'ân diungkapkan dalam berbagai bentuk: 1). Dengan bentuk *ins* sebanyak 18 kali, yakni pada QS. al-An'âm [6]: 112, 128, 128, dan 130, QS. al-A'râf [7]: 38, 179, QS. al-Isrâ [17]: 88, QS. al-Naml [27]: 17, QS. Fuşşilat [41]: 25 dan 29, QS. al-Ahqâf [46]: 18, QS. al-Dhâriyât [51]: 56, QS. al-Rahmân [55]: 33, 39, 56, dan 74, QS. al-Jinn [72]: 5, 6: 2). Dengan bentuk *al-insân* sebanyak 66 kali dalam QS. al-Nisâ [4]: 28, QS. Yûnus [10]: 12, QS. Hûd [11]: 9, QS. Yûsuf [12]: 5, QS. Ibrâhîm [14]: 34, QS. al-Hijr [15]: 26, QS. al-Nahl [16]: 4, QS. al-Isrâ [17]: 11, 13, 53, 67, 83, dan 100, QS. al-Kahf [18]: 54, QS. Maryam [19]: 66 dan 67, QS. al-Anbiyâ [21]: 37, QS. al-Hajj [22]: 66, QS. al-Mu'minûn [23]: 12, QS. al-Furqân [25]: 29, QS. al-Ankabût [29]: 8, QS. al-Luqmân [31]: 14, QS. al-Sajdah [32]: 7, QS. al-Ahzâb [33]: 72, QS. Yâsîn [36]: 77, QS. al-Zumar [39]: 8 dan 49, QS. Fuşşilat [41]: 49 dan 51, QS. al-Shûrâ [42]: 48, QS. al-Zukhruf [43]: 15, QS. al-Ahqâf [46]: 15, QS. Qâf [50]: 16, QS. al-Najm [53]: 24 dan 39, QS. al-Rahmân [55]: 3 dan 14, QS. al-Haşhr [59]: 16, QS. al-Ma'ârij [70]: 19, QS. al-Qiyâmah [75]: 3, 5, 10, 13, 14, dan 36, QS. al-Insân [76]: 1 dan 2, QS. al-Nâzi'ât [79]: 35, QS. al-'Abasa [80]: 17 dan 24, QS. al-Infiţâr [82]: 6, QS. al-Inshiqâq [84]: 6, QS. al-Târiq [86]: 5, QS. al-Fajr [89]: 15 dan 23, QS. al-Balad [90]: 4, QS. al-Tîn [95]: 4, QS. al-'Alaq [96]: 2, 5, dan 6, QS. al-Zalzalah [99]: 3, QS. al-'Âdiyât [100]: 6, QS. al-'Aşr [103]: 2: 3). Dengan bentuk *unâs* sebanyak 5 kali dalam QS. al-Baqarah [2]: 60, QS. al-A'râf [7]: 82 dan 160, QS. al-Isrâ [17]: 71, QS. al-Naml [27]: 56: dan 4). Sekali dalam bentuk *unâs* dalam QS. Furqân [25]: 49. al-Bâqî, *Mu'jam*, 115-116.

<sup>54</sup> Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), 29.

dari hal-hal yang dilihatnya serta dapat mengetahui apa yang benar dan apa yang salah. Berdasarkan pengertian ini, tampak bahwa manusia mempunyai potensi untuk dididik.

Potensi manusia menurut konsep *insân* diarahkan pada upaya mendorong manusia untuk berkreasi dan berinovasi.<sup>55</sup> Jelas sekali bahwa dari kreativitasnya, manusia dapat menghasilkan sejumlah kegiatan berupa pemikiran (ilmu pengetahuan), kesenian, ataupun benda-benda ciptaan. Kemudian melalui kemampuan berinovasi, manusia mampu merekayasa temuan-temuan baru dalam berbagai bidang. Dengan demikian manusia dapat menjadikan dirinya makhluk yang berbudaya dan berperadaban. Dalam konteks pengetahuan ini Allah menggunakan kata *al-insân* untuk mendeskripsikan manusia, sebagaimana dalam firman-Nya QS. al-‘Alaq [96]: 1-5.

### 3. *Al-Nâs*

Al-Qur’ân menyebutkan manusia dengan menggunakan kata *al-nâs* sebanyak 238 kali di berbagai surah.<sup>56</sup> Konsep *al-nâs* pada umumnya dihubungkan dengan fungsi manusia sebagai makhluk sosial.<sup>57</sup> Tentunya sebagai makhluk sosial manusia harus mengutamakan keharmonisan bermasyarakat, karena manusia tidak bisa hidup sendiri. Dalam QS. Âl ‘Imrân [3]: 112 dijelaskan bahwa kebahagiaan manusia hanya mungkin terwujud bila mereka mampu membina hubungan antar-sesama manusia.

Jika dikembalikan ke asal mula terjadinya manusia yang bermula dari pasangan laki-laki dan wanita, dan berkembang menjadi masyarakat.<sup>58</sup> Hal ini menunjukkan adanya pengakuan terhadap pluralitas di dunia ini, bahwasannya manusia harus hidup bersaudara dan tidak boleh saling menjatuhkan. Secara sederhana, inilah sebenarnya fungsi manusia dalam konsep *al-nâs*.

Beberapa term yang digunakan al-Qur’ân untuk mendeskripsikan manusia di atas, menunjukkan kompleksitas yang berada dalam diri manusia. Manusia merupakan makhluk multi dimensi. Dimensi fisik, mental, dan spiritual terdapat sekaligus dalam diri manusia. Hal ini

---

<sup>55</sup> Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, 23.

<sup>56</sup> Lihat al-Bâqî, *Mu‘jam*, 818-821.

<sup>57</sup> Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, 24.

<sup>58</sup> Q.S. al-Nisâ’ [4]: 1.

dianugerahkan Allah kepada manusia, karena manusia mengemban amanah sebagai *kehalifah Allāh fī al-Ard*.<sup>59</sup>

Dari term-term yang digunakan al-Qur'ān untuk mendeskripsikan manusia ini, muncul nilai-nilai kemanusiaan dalam diri manusia. Misalnya, manusia sebagai *basbar* dan *al-nās* memunculkan nilai persaudaraan, karena secara biologis mereka berasal dari satu keturunan. Manusia sebagai *insān* yang memiliki kreativitas, daya inovasi, serta daya-daya lainnya yang dihasilkan dari kekuatan akal, memunculkan nilai kebebasan.

### Nilai-nilai Humanisme dalam al-Qur'ān

Nilai-nilai kemanusiaan dalam humanisme Islam memiliki kesamaan dengan humanisme Barat karena sumbernya memang sama. Akan tetapi menurut Muhammad Youseef Moussa, humanisme Barat itu berutang budi terhadap prinsip kebebasan (*liberty*), persaudaraan (*fraternity*), dan persamaan (*equality*) dalam Islam.<sup>60</sup> Lebih dari itu, Muhammad Iqbal menyatakan ketiga prinsip tersebut merupakan inti ajaran Islam. Dalam bukunya, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dinyatakan bahwa intisari ajaran tauhid adalah persamaan, solidaritas, dan kebebasan.<sup>61</sup> Konsep tauhid berimplikasi kepada upaya mewujudkan persamaan; adanya persamaan itu akan menumbuhkan solidaritas atau persaudaraan; selanjutnya, solidaritas menuntut pemberian kebebasan kepada manusia dalam hidupnya. Persamaan, persaudaraan, dan kebebasan ini yang menjadi nilai humanisme Islam. Dalam al-Qur'ān banyak ditemukan ayat-ayat yang berkaitan dengan ketiga nilai humanisme tersebut.

#### 1. Ayat-ayat al-Qur'ān tentang Persamaan

Islam menegaskan bahwa kesamaan individu adalah dasar martabat manusia.<sup>62</sup> Kekuasaan mutlak dan transendensi Allah memberikan kemerdekaan kepada manusia dan membentuk konsep persamaan total kepada setiap orang. Persamaan ini menjadi sumbangan Islam bagi kebudayaan universal. Tak ada agama atau ideologi sebelum Islam yang

<sup>59</sup> Ibid., 2 (al-Baqarah): 30.

<sup>60</sup> Muhammad Youseef Moussa, *Islam and Humanity's Need of It* (Kairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, 1379), 55.

<sup>61</sup> Iqbal, *The Reconstruction*, 154.

<sup>62</sup> Machasin, "The Concept of Human Being in Islam", dalam *International Seminar on Islam and Humanism: Universal Crisis of Humanity and the Future of Religiosity* (IAIN Walisongo Semarang, 5-8 November 2000), 7.

menekankan dengan kuat tentang prinsip persamaan manusia sebagai dasar pola hubungan manusia. Ayat-ayat yang menekankan tentang prinsip persamaan ini antara lain QS. al-Nisâ' [4]: 58. Ayat ini menjelaskan persamaan manusia secara umum dalam ajaran Islam, yang tidak mengenal suku, ras, dan warna kulit. Nilai manusia hanya dibedakan oleh kualitas ketakwaannya kepada Allah.

Lebih spesifik lagi, dalam penegakan keadilan atau persamaan hak dalam hukum, Islam menjelaskannya di berbagai ayat, antara lain QS. al-Nisâ' [4]: 105, QS. al-Hujurât [49]: 13, dan QS. al-Ĥadîd [57]: 25. Ayat-ayat ini menggunakan kata *al-nâs* dalam perintah untuk menegakkan keadilan. Kata *al-nâs*, tidak hanya untuk orang Mukmin, Muslim atau untuk segolongan bangsa saja. Lebih dari itu, ia mencakup manusia seluruhnya yang berada di muka bumi ini. Bahkan, dalam al-Nisâ' [4]: 135 ditegaskan untuk tidak menjadi pembela bagi para pengkhianat, yakni orang-orang yang bersalah. Artinya, humanisme Islam membela manusia dalam seluruh sistem dan sejarahnya didasarkan pada prinsip keadilan, kehormatan, tanggung jawab, nilai moral, dan hakikat manusia guna membentuk ciri khusus budayanya. Karena petunjuk agama ini menyebabkan jiwa manusia tidak akan pernah damai kecuali dengan melaksanakan pola hidup sesuai petunjuk ajaran Islam.

Penilaian objektif diberikan seorang pemikir Barat non-Muslim, Marcel A Boisard, "Peradaban Arab Islam telah memberikan iuran yang sangat besar kepada sistem yang menjamin penghormatan terhadap pribadi manusia dan mengatur hubungan antar-bangsa. Peningkaran Barat akan peran Islam dalam memperjuangkan nilai-nilai humanisme disebabkan oleh kesombongan Barat yang sejak semula telah menyatukan bangsa-bangsa Eropa untuk melawan Islam".<sup>63</sup>

Pengakuan ini menunjukkan konsep humanisme Islam relevan dengan sisi kemanusiaan hakiki yang berlaku sepanjang zaman. Keharusan sifat universal itu menjadikan humanisme sering diasosiasikan dengan individualisme, liberalisme, egalitarianisme, dan kosmopolitanisme. Universalitas konsep ini merupakan konsekuensi Islam sebagai ajaran suci terakhir sangat memperhatikan kearifan kemanusiaan sepanjang zaman. Agama ini menekankan kepribadian, perkembangan,

---

<sup>63</sup> Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), 20.

dan kemerdekaan manusia dalam persamaan. Persamaan ini selanjutnya memunculkan persaudaraan.

## 2. Ayat-ayat tentang Persaudaraan

Nilai persaudaraan dalam humanisme Islam didasarkan pada kebaikan (*al-birr*) dan kasih sayang (*al-rahmah*). Rasulullah dan para pengikutnya sangat sayang kepada sesamanya, meskipun sangat keras terhadap orang kafir yang memusuhi Islam.<sup>64</sup> Semua Muslim adalah saudara (QS. al-Hujurat [49]: 10).

Ajaran Islam tentang persaudaraan ini sangat luas cakupannya. M. Quraish Shihab mengidentifikasi jenis persaudaraan dalam Islam menjadi tujuh macam, yaitu saudara seketurunan, saudara ikatan keluarga, saudara sebangsa, saudara semasyarakat, saudara seagama, saudara sekemanusiaan, dan saudara semakhluk.<sup>65</sup> Oleh karena itu, setiap Muslim harus berbuat baik kepada semua pihak.

Dalam Islam, kata yang sering digunakan untuk menyebut persaudaraan ialah kata *ukhummah* yang terambil dari kata *akhâ*. Dari sini kemudian melahirkan beberapa kata *al-akh*; *akh*, yang makna dasarnya memberi perhatian (*ihimm*), dan kemudian berkembang artinya menjadi sahabat; teman (*al-ṣâhib*; *al-ṣadîq*) yang secara leksikal menunjuk pada makna “dia bersama di setiap keadaan, saling bergabung antara selainnya pada suatu komunitas” (*yusta’âr li kull mashârik li ghayrib fi al-qiblah*).<sup>66</sup> Boleh jadi, perhatian itu pada mulanya lahir karena adanya persamaan di antara pihak-pihak yang bersaudara, sehingga makna tersebut kemudian berkembang, dan pada akhirnya *ukhummah* diartikan sebagai “setiap persamaan dan keserasian dengan pihak lain, baik persamaan keturunan, dari segi ibu, bapak, atau keduanya, maupun dari segi persusuan”.<sup>67</sup>

Dalam al-Qur’ân, kata *akh* (saudara) dalam bentuk tunggal ditemukan sebanyak 52 kali.<sup>68</sup> Kata ini dapat berarti “saudara kandung atau saudara seketurunan” (QS. al-Nisâ’ [4]: 23), saudara yang dijalin oleh ikatan keluarga (QS. Tâhâ [20]: 29-30), saudara dalam arti sebangsa walaupun tidak seagama (QS. al-A’râf [7]: 65), saudara semasyarakat walaupun

<sup>64</sup> Q.S. al-Fath [48]: 29.

<sup>65</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 487.

<sup>66</sup> Louis Ma’lûf, *al-Munjid fi al-Lughab* (Beirut: Dâr al-Mashriq, 1977), 5.

<sup>67</sup> Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, 490.

<sup>68</sup> Ibid.

berselisih paham (QS. Şâd [38]: 23),<sup>69</sup> dan persaudaraan seagama (QS. al-Hujurât [49]: 10).

Dalam konteks masyarakat Muslim, berkembang istilah *ukhuwwah islâmîyah* yang banyak diartikan sebagai “persaudaraan antarsesama Muslim, atau persaudaraan yang dijalin oleh sesama umat Islam”. Pemahaman seperti ini menurut Shihab kurang tepat. Baginya, kata *islâmîyah* yang dirangkaikan dengan kata *ukhuwwah* lebih tepat dipahami sebagai kata sifat, sehingga *ukhuwwah islâmîyah* berarti “persaudaraan yang bersifat Islami atau persaudaraan yang diajarkan oleh Islam”.<sup>70</sup>

Dari sini kemudian dipahami bahwa setidaknya terdapat tiga konsep tentang *ukhuwwah* yang diajarkan al-Qur’ân, yakni *ukhuwwah dînîyah* (keagamaan), *ukhuwwah waţanîyah* (kebangsaan), dan *ukhuwwah insânîyah* atau *basharîyah* (kemanusiaan).<sup>71</sup>

### 3. Ayat-ayat tentang Kebebasan Manusia

Kebebasan sebagai nilai humanisme Islam ditujukan untuk menjamin hak manusia. Nilai kebebasan ini bertolak dari asumsi bahwa manusia adalah makhluk mandiri yang mulia, berpikir, sadar akan dirinya sendiri, berkehendak bebas, bercita-cita, dan merindukan hal-hal ideal (bermoral). Artinya, kebebasan dalam Islam dibatasi oleh ketentuan moral.<sup>72</sup> Tanpa pengakuan moral dan spiritualitas, kebebasan akan menyebabkan kehancuran.

Ketentuan moral itu pada hakikatnya berperan sebagai pengikat kebebasan. Islam memandang nilai hidup seorang manusia tergantung pada adanya kebebasan. Kebebasan menurut Muşţafâ al-Sibâ’î tidak akan terwujud bila tidak didasarkan perasaan yang mendalam dalam pribadi seseorang, kebutuhan masyarakat, ketaatan kepada Allah, dan nilai

---

<sup>69</sup> Dalam konteks ini Nabi bersabda, “Bela saudaramu, baik ia berlaku aniaya, maupun teraniaya. Ketika beliau ditanya seseorang, bagaimana cara membantu orang yang menganiaya, beliau menjawab, Engkau halangi dia agar tidak berbuat aniaya. Yang demikian itulah pembelaan baginya”.

<sup>70</sup> Shihab, *Wawasan al-Qur’an*, 487.

<sup>71</sup> “Khutbah Iftitah Rais ‘Am PBNU KH. Ahmad Shiddiq”, dalam *Majalah Aula*, No. 10, Desember 1987, 10-11.

<sup>72</sup> Ali Shari’ati, *Humanisme antara Islam dan Mazhab Barat*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka Hidayah, 1996), 47-49.

kemanusiaan.<sup>73</sup> Ketaatan merupakan ketentuan moral yang harus diikuti oleh semua manusia.

Islam memberikan ketentuan moral dengan memberikan kewajiban kepada manusia berupa *taklîf* (kewajiban keagamaan). Pada dasarnya, *taklîf* adalah bimbingan Allah supaya manusia menuju jalan yang benar.<sup>74</sup> *Taklîf* atau ketentuan moral sebagai petunjuk bagi manusia tidak akan terlaksana bila manusia tidak memiliki kebebasan untuk mengikuti atau menolaknya. Petunjuk itu hanya akan berguna bila ada kemungkinan tersesat. Tanpa adanya kemungkinan tersesat, petunjuk akan kehilangan arti. Ini adalah letak kebebasan manusia yang dicita-citakan humanisme Islam untuk menjamin harkat dan martabat manusia, sehingga relevan untuk segala tempat dan waktu.

Islam memberikan legitimasi penuh tentang kebebasan. Pandangan tentang manusia sebagai makhluk yang memiliki kebebasan inilah yang membedakan dasar pemikiran humanisme di Barat dengan pemikiran humanisme dalam Islam. Ada perbedaan yang sangat mendasar antara kedua konsep humanisme tersebut.

Islam juga mengajarkan kebebasan berpikir dan bertindak atau berusaha.<sup>75</sup> Kebebasan berpikir dalam Islam dimaksudkan supaya manusia benar-benar mencapai kebebasan dan dapat menentukan pilihannya. Jalan yang benar untuk mendapatkan kebebasan bukan dengan meninggalkan agama, tetapi dengan menanamkan semangat membangun dan memperbaiki kondisi masyarakat yang membenci ketidakadilan. Semangat inilah yang menjadi kebebasan Muslim. Tidaklah logis apabila Islam menyerukan semangat berpikir, namun tidak memberikan kebebasan ilmiah agar akal dan ilmu pengetahuan menempati posisi yang seharusnya.

Kebebasan dalam humanisme Islam harus diikuti tanggung jawab sesuai hukum yang ditentukan oleh Allah. Dalam humanisme Islam tidak ada kebebasan tanpa tanggung jawab. Karena jaminan kebebasan itu juga Islam memberikan legalitas adanya pluralitas. Tanpa adanya sikap toleran, praktik atau kondisi plural akan selalu terjadi ketimpangan, kerusakan,

<sup>73</sup> Muṣṭafâ al-Sibâ'î, *Ishtirâkiyyat al-Islâm* (t.t.: al-Nâshirûn al-'Arab, 1977), 71.

<sup>74</sup> 'Alî Khalîl Abû al-'Aynayn, *Falsafat al-Tarbîyah al-Islâmîyah fî al-Qur'ân al-Karîm* (t.t.: Dâr al-Fîkr al-'Arabî, 1980), 96.

<sup>75</sup> Aisyah Bintu Syatî, *Manusia dalam Perspektif al-Qur'an*, terj. Ali Zawawi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), 58-59.

perpecahan, bahkan sampai peperangan. Pluralitas menjadi bagian dari kebebasan dalam humanisme Islam. Di sini manusia dituntut bertanggung jawab akan perbuatannya. Kebebasan dan tanggung jawab dalam Islam menjadi satu kesatuan karena dari tanggung jawab inilah muncul kebebasan.

Al-Qur'ân banyak berbicara mengenai kebebasan manusia dalam menentukan pilihan yang disertai dengan konsekuensi dan tanggung jawab dari pilihan-pilihan dalam hidupnya. Kebebasan dalam beragama misalnya, dijelaskan al-Qur'ân dalam QS. al-Baqarah [2]: 256 dan QS. Yûnus [10]: 99-100. Kedua ayat ini menyiratkan kebebasan manusia dalam beriman kepada Allah atau tidak, hal ini karena Allah telah menciptakan dan menyampaikan dalil-dalil dalam alam semesta, baik berupa ayat-ayat *kaawniyah* ataupun berupa ayat-ayat yang tertera dalam al-Qur'ân. Manusia juga telah dianugerahi kemampuan untuk membaca, memahami, dan memikirkan ayat-ayat yang tersedia di hadapan mereka, sehingga manusia tinggal memilih di antara keimanan dan kekufuran.

Dalam ayat-ayat lainnya, setelah Allah memberikan kebebasan itu, manusia juga diingatkan dengan tanggung jawab dan konsekuensi dari pilihan-pilihannya, seperti dalam QS. al-Kahf [18]: 29, QS. Âl 'Imrân [3]: 145, QS. Fuşşilat [41]: 40, QS. al-Shûrâ [42]: 20, dan QS. al-Isrâ' [17]: 18-19. Selain mengingatkan manusia akan konsekuensi dari pilihannya, Allah juga mengajarkan bahwa kaum beriman harus konsisten dengan keimanannya, dengan tidak terpengaruh dengan keyakinan-keyakinan lainnya (QS. al-Kâfirûn [109]: 1-6).

Di samping kebebasan dalam beragama, Islam juga memberikan kebebasan dalam aspek lainnya, terutama yang berkenaan dengan kelangsungan hidup manusia di dunia ini (QS. al-Najm [53]: 39).

### **Tafsir Ayat-ayat Humanistik Nawawi al-Bantani**

#### **1. Penafsiran terhadap Ayat-ayat tentang Persamaan**

Inti dari ajaran Islam dan ajaran-ajaran yang dibawa para Nabi sebelum Nabi Muhammad ialah ajaran tauhid, sebab esensi dari penciptaan manusia di dunia ini ialah untuk beribadah kepada Allah.<sup>76</sup> Keyakinan bahwa hanya Allah yang paling berhak disembah akan memunculkan kesadaran dalam diri masing-masing individu, bahwa hak serta kewajiban mereka di hadapan Allah adalah sama. Konsep tauhid

---

<sup>76</sup> Q.S. al-Dhâriyât [51]: 56.

akan memunculkan kesetaraan dan kesempatan yang sama bagi seluruh manusia di hadapan Allah. Dalam QS. al-Hujurât [49]: 13 dijelaskan secara gamblang persamaan hak antar-umat manusia.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan serta menjadika kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.<sup>77</sup>

Kata *al-nâs* oleh Nawawi ditafsirkan dengan Adam dan Hawa, dan juga dengan seorang ayah dan ibu. Seluruh manusia sama dalam hal itu (keturunan). Oleh karena itu, tidak ada alasan untuk membanggakan diri hanya karena nasab.<sup>78</sup> Sedangkan kata *shu'ûb* dan *qabâil* ditafsirkan dengan struktur kelompok di kalangan bangsa Arab, dimulai dengan kelompok yang paling besar, yakni *al-sha'b*, kemudian di dalamnya terdapat beberapa *qabîlah*. Dalam *qabîlah* ada *imârah*, yaitu beberapa kelompok keluarga. Selanjutnya di dalam *imârah* ada *batn*. Di bawah *batn* terdapat beberapa *al-fakhdz*, kemudian *al-faṣîlah* dan *al-'ashîrah*. Semua itu menurut Nawawi bukan untuk berbangga dan menyombongkan diri karena keturunan maupun kelompoknya, akan tetapi agar manusia saling mengetahui dan menyadari asal muasal dirinya (*li ta'arufih*).<sup>79</sup> Bahwa manusia berasal dari jenis yang sama, sehingga memiliki hak yang sama. Penafsiran ini, menunjukkan pemikiran egaliter dalam diri Nawawi.

Ayat ini juga menegaskan kesatuan asal-usul manusia dengan menunjukkan kesamaan derajat kemanusiaan manusia. Tidak wajar seseorang merasa bangga dan merasa diri lebih tinggi dari yang lain, bukan saja antar-satu bangsa, suku, atau warna kulit saja, akan tetapi juga antara jenis kelamin mereka. Bahkan sewaktu Haji Wadâ', Nabi Muhammad menegaskan pentingnya sifat egaliter dengan bersabda: "Wahai seluruh manusia, sesungguhnya Tuhan kamu Esa, ayah kamu satu, tiada kelebihan orang Arab atas non-Arab, tidak juga non-Arab atas

<sup>77</sup> Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya dengan Transliterasi* (Semarang: PT. Toha Putra, 2000), 1041.

<sup>78</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâb Labîd*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 440.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 441.

orang Arab, atau orang (berkulit) hitam atas yang (berkulit) merah (yakni putih) tidak juga sebaliknya kecuali dengan takwa, sesungguhnya semulia-mulia kamu disisi Allah adalah yang paling bertakwa”.<sup>80</sup>

Berpijak pada QS. al-Ḥujurât [49]: 13 dan ḥadīth di atas, sulit mengatakan bahwa Islam merupakan agama diskriminatif, tidak toleran ataupun rasis. Di dunia Barat saat ini, ketika slogan *Say No to Racism* gencar-gencarnya digaungkan, Islam melalui al-Qur’ân maupun Nabi Muhammad telah menggaungkannya sekitar lima belas abad yang lalu. Kalaupun saat ini banyak Muslim yang mengagungkan keturunan, kelompok atau warna kulitnya, itu tidak menunjukkan wajah Islam yang seharusnya. Karena sudah sangat jelas dalam Allah dan Rasul-Nya tidak mengajarkan hal itu.

Nawawi selanjutnya menegaskan bahwa ajaran Allah yang berupa perintah untuk menyampaikan amanah serta perintah untuk menegakkan keadilan di antara manusia merupakan ajaran yang sungguh mulai. Ia juga menggarisbawahi bahwa setiap tindakan dalam penyampaian amanah, ataupun penegakan hukum, semuanya diawasi oleh Allah, serta disediakan balasan bagi masing-masing tindakan, seperti yang terlihat dalam penggunaan kata *sami‘ basīr* diakhir QS. al-Ḥujurât [49]: 13.<sup>81</sup> Artinya, keadilan merupakan nilai universal dalam Islam yang penegakannya dibebankan kepada semua orang, sebagaimana yang terlihat dalam penggunaan kata *al-nās*, ketika Allah memerintahkan untuk bersikap adil (QS. al-Nisâ’ [4]: 58). Tanpa melihat warna kulit, golongan ataupun jenis kelamin.

Dalam ayat lain, mengenai keadilan ini, Allah juga berfirman dalam QS. al-Nisâ’ [4]: 105. Nawawi mengkaitkan ayat ini dengan peristiwa yang terjadi antara Ṭu‘mah b. Ubayriq dan Zayd b. Samīn. Ṭu‘mah yang notabene seorang Muslim mencuri perisai tetangganya yang bernama Qatâdah b. al-Nu‘mân dan menyembunyikan barang curiannya di rumah Zayd b. Samīn yang Yahudi. Rupanya kantong tempat perisai itu bocor. Ketika pemilik perisai mengetahui kalau perisainya hilang, ia pun bertanya kepada Ṭu‘mah. Pada saat Ṭu‘mah ditanya, ia bersumpah kalau tidak mengetahui hal itu. Namun, melalui tetesan tepung yang tercecer dari kantong tempat perisai, akhirnya perisai itu ditemukan di rumah

---

<sup>80</sup> HR. al-Bayḥâqī melalui Jâbir b. ‘Abd Allâh, dalam M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 13, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 261.

<sup>81</sup> Nawawi al-Jâwī, *Marâh Labîd*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997), 204.

Zayd b. Samîn. Tentu saja Zayd menolak tuduhan yang dialamatkan kepadanya, bahkan mengatakan kalau Tu'mah pencurinya. Beberapa orang Yahudi ikut menjadi saksi kebenaran Zayd. Namun keluarga Tu'mah mengadu kepada Rasulullah, serta membela Tu'mah. Rasulullah hampir terpengaruh oleh alasan-alasan yang dikemukakan mereka sehingga terlintas dalam pikirannya untuk menghukum Zayd. Kemudian Allah memperingatkan Rasulullah melalui ayat ini.<sup>82</sup>

Dari pengutipan riwayat ini, dapat ditarik sebuah kesimpulan bahwa penafsiran Nawawi dapat menjadi simbol untuk diambil pelajaran bahwa tidak peduli apapun latar belakang dari orang yang bersalah, yang harus tetap dijunjung ialah kebenaran, meskipun berbeda agama. Keadilan harus ditegakkan tanpa melihat status sosial, suku, dan agama sebagaimana Rasulullah menegakkan hukum di tengah-tengah masyarakat Madinah yang plural saat itu. Bahkan, dalam menegakkan keadilan yang melibatkan orang-orang terdekat di antara kita, Allah memberi penjelasan cara menyikapinya dalam firman-Nya QS. al-Nisâ' [4]: 135.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ  
وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ ۖ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّوا أَوْ  
تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا.

Hai orang-orang yang beriman! Jadilah kamu para penegak keadilan, menjadi para saksi karena Allah, biarpun terhadap dirimu sendiri atau ibu-bapak dan para kerabatmu. Jika dia kaya ataupun miskin, maka Allah lebih tahu kemaslahatannya. Maka janganlah kamu mengikuti hawa nafsu karena ingin menyimpang. Dan jika kamu memutar balikkan (kata-kata) atau berpaling, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui segala apa yang kamu kerjakan.<sup>83</sup>

Kata *qawwâmîna bi al-qisṭ* oleh Nawawi ditafsirkan dengan penyampai dan penegak keadilan serta menjauhi segala perlakuan tirani, tidak hanya kepada orang lain, akan tetapi juga orang-orang terdekat (keluarga).<sup>84</sup> Sementara ketika bersaksi, maka harus dilandasi dengan mencari rida Allah. Persaksian ini juga harus sama, baik terhadap orang kaya ataupun miskin; bukan untuk mencari rida si kaya, ataupun karena kasihan

<sup>82</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâh Labîd*, Vol. 1, 225.

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâh Labîd*, Vol. 1, 225.

terhadap yang miskin. Semua harus didasarkan atas kemaslahatan dan kebenaran fakta. Untuk dapat bersifat adil, seseorang harus meninggalkan hawa nafsunya. Dalam arti tidak memutarbalikkan kata atau fakta, atau berpaling dengan enggan menjadi saksi, sebab Allah Maha Mengetahui atas segala apa yang diperbuat oleh manusia. Dia akan mengganjar perlakuan baik, dengan hal baik, dan perlakuan buruk dengan yang buruk juga.<sup>85</sup>

## 2. Penafsiran terhadap Ayat-ayat tentang Persaudaraan

Konsep persaudaraan yang diajarkan Islam memiliki tiga bentuk, yakni *Ukhuwwah Dînîyah*, *Ukhuwwah Wathanîyah*, dan *Ukhuwwah Insânîyah*. Konsep ini menunjukkan tentang ajaran universalitas Islam, di mana hubungan persaudaraan tidak hanya ditentukan sebatas seagama atau sekeluarga saja, akan tetapi ada persaudaraan sebangsa dan pesaudaraan kemanusiaan.

### a. *Ukhuwwah Dînîyah* (Keagamaan).

Dengan merujuk pada QS. al-Hujurât [49]: 10, Nawawi menegaskan bahwa persaudaraan yang terbangun di antara orang-orang Mukmin ialah persaudaraan dalam agama.<sup>86</sup> Hal ini karena kesamaan mereka dalam persoalan akidah. Oleh karena itu, jika terjadi perselisihan harus bersegera berdamai untuk menghindari adanya fitnah, atau bahkan peperangan. Salah satu cara untuk mencegah terjadinya hal buruk itu dengan bertakwa kepada Allah, sebab ketakwaan dapat mendatangkan rahmat Allah. Dengan kata lain, jika seseorang selalu mengekspresikan ketakwaannya, maka tidak ada tempat bagi hal lain yang bisa menyibukkannya.<sup>87</sup>

Lebih jauh, Nawawi mengkorelasikan kualitas ketakwaan seseorang dalam agama dengan pola hubungannya dengan sesama manusia. Dengan kata lain, interaksi sosial yang dibangun oleh seseorang berbanding lurus dengan kualitas keimanan seseorang. Semakin baik hubungan seseorang dengan manusia, maka semakin baik pula kualitas takwanya. Hal ini tampak ketika Nawawi, mengutip sabda Nabi Muhammad sebagai upaya untuk menjelaskan QS. al-Hujurât [49]: 10, yaitu “Seseorang dikatakan Muslim jika orang lain selamat dari lisan

---

<sup>85</sup> Ibid.

<sup>86</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâh Labîd*, Vol. 2, 225.

<sup>87</sup> Ibid.

(ucapan) dan tangannya (tingkah laku)”. Sabda Nabi Muhammad ini jelas sekali menunjukkan bahwa kualitas ketakwaan atau *ḥabl min Allāh* seseorang harus selaras dengan kualitas kemanusiaannya (*ḥabl min al-nās*).<sup>88</sup>

Bagi Nawawi, persaudaraan seagama Islam, ditandai dengan tiga sifat utama, yaitu pengakuan terhadap ajaran-ajaran Islam, yang diawali dengan pengucapan dua kalimat syahadat, pelaksanaan salat dengan baik, dan penunaian zakat dengan sempurna. Ini terlihat ketika Nawawi menafsirkan QS. al-Tawbah [9]: 11. Menurut dia, ketika orang musyrik bertaubat, dengan mengakui ajaran-ajaran Islam dan melaksanakannya, yakni dengan mendirikan salat dan menunaikan zakat,<sup>89</sup> maka mereka secara otomatis menjadi saudara seagama. Implikasinya, mereka akan memperoleh hak sebagaimana hak kamu, dan perlakuan layaknya sesaudara.<sup>90</sup>

#### b. *Ukhuwwah Waṭanīyah*

Kata yang merujuk kepada makna “saudara” dalam al-Qur’ân tidak semuanya menunjukkan pada persaudaraan seagama. Kata *fa ikhwānukum fī al-dīn* dalam QS. al-Tawbah [11]: 11 secara implisit menunjukkan adanya persaudaraan selain yang didasari oleh faktor agama. Bahkan banyak ayat al-Qur’ân yang menyebutkan bahwa para Nabi diutus kepada saudara-saudara mereka yang tidak beriman, seperti dalam QS. al-A’râf [7]: 65 dan 73.

Dalam QS. al-A’râf [7]: 65 dijelaskan bahwa Nabi Hûd diutus Allah untuk menyampaikan ajaran tauhid kepada kaum ‘Âd yang notabene adalah saudara sesuku mereka sendiri,<sup>91</sup> “Dan kepada suku ‘Âd, (Kami utus) saudara (sesuku) mereka, Hûd. Dia berkata, “Hai kaumku! Sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada bagimu satu Tuhan pun selain-Nya. Maka, tidakkah kamu bertakwa?”<sup>92</sup> Sementara QS. al-A’râf [7]: 73

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâh Labîd*, Vol. 1, 438.

<sup>90</sup> Ibid., 439.

<sup>91</sup> ‘Âd adalah sekelompok masyarakat Arab yang terdiri dari sepuluh atau tiga belas suku, kesemuanya punah. Moyang mereka bernama ‘Âd, merupakan generasi kedua dari putra Nabi Nuh as., yang bernama Sam. Mereka bermukim di daerah yang bernama al-Shihr, tepatnya di Hadramaut, Yaman. M. Quraish Shihab, *Al-Qur’ân dan Maknanya* (Jakarta: Lentera Hati, 2010), 159.

<sup>92</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’ân dan Terjemahannya*, 302.

menjelaskan diutusnya Nabi Ṣâlih kepada kaum Thamûd, “Dan kepada (kaum) Thamûd, (Kami utus) saudara mereka, Ṣâlih”.<sup>93</sup>

Menurut Nawawi, kata saudara (*akbâbum*) pada QS. al-A‘râf [7]: 65 dan 73 adalah saudara senasab atau seketurunan, bukan saudara seakidah atau seagama. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa Thamûd merupakan sebuah suku Arab yang dinamai dengan nama moyangnya, yakni Thamûd b. Ghâbir b. Iram b. Sâm b. Nûh. Mereka bermukim di suatu wilayah yang bernama al-Hijr, suatu daerah antara Hijâz (Saudi Arabia) dan Shâm (Suriah).<sup>94</sup>

Penafsiran ini cukup untuk menjelaskan walaupun tidak secara tegas bahwa Nawawi mengenal adanya persaudaraan sesuku atau sebangsa. Hal senada juga ditunjukkan ketika ia menafsirkan QS. Ṣâd [38]: 23, “Sesungguhnya saudaraku ini mempunyai sembilan puluh sembilan ekor kambing betina, dan aku mempunyai seekor saja, maka dia berkata kepadaku, “Serahkan kambingmu itu kepadaku”; dan dia mengalahkan aku di dalam perdebatan.<sup>95</sup> Kata “saudara” (*akb*) dalam ayat tersebut ditafsirkan Nawawi dengan saudara *fi al-ṣubḥah*,<sup>96</sup> yang memiliki arti “pertemanan”, baik itu dalam lingkup kecil seperti masyarakat, ataupun yang lebih besar lagi.

Kata *akb* sendiri memang memiliki makna asal “serupa/sama”, karenanya seseorang yang serupa ayah dan ibunya dinamakan sesaudara. Akan tetapi keserupaan dan kesamaan tidak hanya terbatas pada ayah ibu, akan tetapi juga dalam hal lainnya. Oleh karena itu, Quraish Shihab menganggap bahwa QS. al-A‘râf [7]: 65 dan 73 serta sejenisnya merupakan dasar yang membuktikan bahwa al-Qur‘ân memperkenalkan persaudaraan sekaum atau sesuku dan sebangsa.<sup>97</sup>

### c. *Ukhuwwah Insânîyah*

Manusia mempunyai motivasi dalam menciptakan iklim persaudaraan hakiki yang berkembang atas dasar rasa kemanusiaan yang bersifat universal. Seluruh manusia di dunia adalah bersaudara. Ayat yang menjadi dasar dari *ukhuwwah* seperti ini antara lain dalam QS. al-Hujurât [49]: 13, “Hai manusia, sesungguhnya Kami

---

<sup>93</sup> Ibid., 304.

<sup>94</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâh Labid*, Vol. 1, 380.

<sup>95</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahannya*, 909.

<sup>96</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâh Labid*, Vol. 2, 314.

<sup>97</sup> Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 5, 140.

menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan serta menjadika kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Menegal”.<sup>98</sup>

Banyak juga ayat-ayat al-Qur’ân yang mendukung persaudaraan antara manusia harus dijalin dengan baik. Hal ini misalnya dapat dilihat tentang larangan melakukan transaksi yang bersifat batil di antara manusia<sup>99</sup> dan larangan bagi mereka mengurangi dan melebihi timbangan dalam usaha bisnis.<sup>100</sup> Dari sini kemudian dipahami bahwa tata hubungan dalam *ukhūmāh insānīyah* menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan martabat kemanusiaan untuk mencapai kehidupan yang sejahtera, adil, damai, dan pada intinya konsep tersebut dalam al-Qur’ân bertujuan untuk memantapkan solidaritas kemanusiaan tanpa melihat agama, bangsa, dan suku-suku yang ada.

Perilaku yang humanis itu saling mencintai manusia. Etika kemanusiaan menjadi pedoman dalam kehidupan manusia supaya tidak sewenang-wenang terhadap orang lain. Rasa perikemanusiaan diharapkan akan tumbuh dari pemahaman tentang nilai-nilai etik tersebut. Etika kemanusiaan berfungsi untuk menciptakan pola hubungan antar-individu, sosial, dan kenegaraan. Standar ini yang menentukan tanggung jawab, amanat, dan janji bagi yang berhak sehingga terjaga dari tindakan yang mengarah kepada lenyapnya nilai-nilai kemanusiaan. Islam mengajarkan kepedulian kepada masalah kemanusiaan sama pentingnya dengan ritual (ibadah) kepada Allah. Kepedulian dan kemauan membela sesama manusia menjadi tanda kesalehan seorang Muslim. Karenanya, keberadaan standar nilai-nilai kemanusiaan merupakan kepentingan bagi kehidupan manusia berdasarkan persamaan antar-manusia.

### 3. Penafsiran terhadap Ayat-ayat tentang Kebebasan Manusia

Allah berfirman dalam QS. al-Baqarah [2]: 256, “Tidak ada paksaan untuk (menganut) agama (Islam); sungguh telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu, barangsiapa ingkar kepada *ṭāghūt* dan beriman kepada Allah, maka sungguh dia telah berpegang teguh kepada

<sup>98</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, 1041.

<sup>99</sup> Q.S. al-Baqarah [2]: 188.

<sup>100</sup> Q.S. al-Fath [48]: 1-3.

gantungan tali yang sangat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar, lagi Maha Mengetahui”.<sup>101</sup>

Nawawi menafsirkan ayat ini dengan “tidak ada paksaan untuk masuk kedalam agama Allah (Islam). Karena sudah jelas perbedaan antara yang *ḥaq* dan *bāṭil*, antara keimanan dan kekafiran dan antara petunjuk dan kesesatan dengan dalil-dalil yang sangat banyak.<sup>102</sup> Artinya, manusia tidak boleh dipaksa memeluk agama Islam, sebab mereka telah dianugerahi akal untuk menimbang serta memilih kebenaran dan Allah telah memberikan kesempatan mereka untuk mempergunakan akalanya guna mencari kebenaran.

Lain lagi dengan Hamka, menurutnya “meskipun manusia sudah mempergunakan akalanya, tapi itu belumlah cukup. Ada satu syarat lagi yang harus dipenuhi, agar manusia benar-benar menemukan kebenaran (Islam) dan kemudian mengimaninya, yakni jika manusia berhasil melepaskan dirinya dari hawa nafsu”.<sup>103</sup> Dengan kata lain, ketika manusia sudah menemukan inti kebenaran, iman kepada Allah akan timbul, ketika iman sudah tumbuh, segala pengaruh eksternal akan hilang. Kondisi seperti ini tidak bisa didapatkan dalam keadaan terpaksa. Kondisi ini harus timbul dari inisiatif sendiri. Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian, sehingga ajaran-Nya dinamai Islam, yakni damai. Kedamaian tidak dapat diraih kalau jiwa tidak damai. Paksaan menyebabkan jiwa tidak damai, karena itu tidak ada paksaan dalam menganut keyakinan agama Islam.<sup>104</sup>

Bahkan, Nabi Muhammad sendiri tidak memiliki kuasa dan kemampuan untuk memaksakan semua orang yang belum dikehendaki oleh Allah untuk beriman. Jika Allah berkehendak, niscaya semuanya akan berada dalam satu keimanan, akan tetapi Dia tidak menginginkannya.<sup>105</sup> Ini berarti, jika seseorang telah memilih satu akidah, maka dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya, dia berkewajiban melaksanakan perintah-perintahnya. Menurut Nawawi, iman memiliki korelasi dengan hal-hal yang harus diimani yang terdiri dari enam perkara yang merupakan elemen pokok dalam konsep beragama, yaitu iman

---

<sup>101</sup> Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 79.

<sup>102</sup> Nawawi al-Jāwī, *Marāb Labīd*, Vol. 1, 94.

<sup>103</sup> Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, Vol. 3 (t.t.: Panji Masyarakat, 1965), 32.

<sup>104</sup> Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, 552.

<sup>105</sup> Nawawi al-Jāwī, *Marāb Labīd*, Vol. 1, 496-497.

kepada Allah, malaikat, kitab-kitab Rasul, hari akhir, dan takdir baik dan buruk.<sup>106</sup>

Nawawi ketika menafsirkan QS. Yûnus [10]: 99-100 juga mengatakan bahwa tidak ada seorang pun yang akan mendapati keimanan dalam hatinya jika hal itu tidak bersamaan dengan izin Allah. Izin Allah ini, berkaitan erat dengan bagaimana ia menggunakan akalnyanya dalam memahami keterangan atau dalil-dalil tentang keimanan tersebut. Bahkan Nawawi menafsirkan kata *al-rijs* yang secara harfiah bermakna kotoran sebagai kekafiran. Kekafiran itu terdapat pada orang-orang yang tidak mempergunakan akalnyanya.<sup>107</sup>

Dalam memberikan kebebasan kepada manusia untuk menentukan pilihan-pilihannya dalam hal keimanan dan kekafiran, Allah juga menegaskan bahwa setiap pilihan manusia tersebut mengandung konsekuensi, seperti yang dijelaskan dalam QS. al-Kahf [18]: 99. Dalam menafsirkan ayat ini, Nawawi menyatakan, “Katakanlah kepada orang-orang yang lalai tersebut, bahwa agama yang *haq* ini datangnya dari Allah. Jika kamu menerimanya, maka manfaatnya akan kembali bagi dirimu juga. Jika kamu menolaknya, maka mudaratnya akan kembali bagi dirimu juga”.<sup>108</sup>

Nawawi juga menambahkan bahwa kemanfaatan dan kemudaratannya ini tidak berkaitan dengan kefakiran dan kekayaan, atau kehinaan dan kemuliaan di dunia ini.<sup>109</sup> Manfaat dan mudarat itu kelak akan diperoleh di akhirat, sesuai dengan bagian lain dari ayat ini yang menjelaskan tentang siksaan bagi orang-orang yang zalim di neraka kelak. Selain itu menurut Nawawi, ayat ini tidak lagi berarti sebagai pilihan dalam beriman atau tidak, akan tetapi mengandung penegasan dan ancaman bagi manusia yang tidak beriman.<sup>110</sup>

Aspek terakhir dalam kebebasan beragama dalam Islam ialah konsistensi dalam mempertahankan keyakinannya, tanpa melecehkan keyakinan agama lain. Hal ini tergambar jelas dalam QS. al-Kâfirûn [109]. Nawawi tidak mempermasalahkan hubungan antara Islam dan non-Muslim selama hal itu tidak berkenaan dengan permasalahan akidah. Bila

<sup>106</sup> Muḥammad b. ‘Umar Nawawi al-Jâwî, *Qaṭr al-Ghayṭh* (Surabaya: al-Hidayah, t.th.), 2.

<sup>107</sup> Ibid., 497.

<sup>108</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâḥ Labîd*, Vol. 1, 648.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Ibid.

sudah mulai ada langkah kompromi dalam akidah, ia menolaknya dengan tegas.

Pada ayat kedua QS. al-Kâfirûn [109], Nawawi menafsirkan, “Saya (Nabi Muhammad), tidak akan pernah menyembah di masa yang akan datang, apa yang kamu sembah selain Allah, demikian juga kalian”.<sup>111</sup> Sementara pada ayat keempat, ia menafsirkan dengan penyembahan mereka di masa lalu, yang masih berlangsung hingga saat itu.<sup>112</sup> Menurutnya, penafsiran seperti ini karena saling menyembah Tuhan masing-masing di masa yang akan datang itulah yang diminta orang-orang musyrik, sehingga hal ini layak dan penting untuk dikemukakan terlebih dahulu.<sup>113</sup> Penafian atas ibadah mereka yang terdapat dalam ayat keempat, dikarenakan ibadah atau penyembahan mereka terhadap Allah, tidaklah dalam setiap hal, sedangkan dalam Islam disyaratkan totalitas dalam beribadah.<sup>114</sup>

Sedangkan ayat terakhir QS. al-Kâfirûn [109], ditafsirkan menjadi dua bagian, yang pertama kalimat *lakum dînukum* sebagai penegas dari ayat kedua dan keempat, sedangkan kalimat *waliy dîn* merupakan penegas dari ayat ketiga dan kelima, sehingga ayat ini bermakna, sesungguhnya agamamu yang menyekutukan Allah itu khusus untukmu, demikian juga agamaku ini khusus untukku.<sup>115</sup>

Surah al-Kâfirûn ini, khususnya ayat terakhir, merupakan pengakuan eksistensi secara timbal balik. Masing-masing pihak dapat melaksanakan apa yang dianggapnya benar dan baik, tanpa memutlakkan pendapat kepada orang lain tetapi sekaligus tanpa mengabaikan keyakinan masing-masing. Dengan demikian, terlihat bahwa absolutitas ajaran agama adalah sikap jiwa ke dalam, tidak menuntut pernyataan atau kenyataan di luar bagi yang tidak meyakinkannya.<sup>116</sup>

Di lain sisi, surah al-Kâfirûn merupakan petunjuk bagi orang Muslim untuk tidak berkompromi dan selalu konsisten dalam hal keyakinan atau keimanan. Di sini Nawawi membagi tingkatan iman kepada menjadi tiga tingkatan: 1) iman secara *taqlîd*, yaitu iman karena mengikuti perkataan para ulama tanpa mengetahui dalilnya. Iman seperti ini rentan terhadap

---

<sup>111</sup> Nawawi al-Jâwî, *Marâb Labîd*, Vol. 2, 672.

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Shihab, *Tafsir al-Misbbab*, Vol. 15, 582.

goncangan hati apabila ada orang yang mempengaruhi dan membuat ragu hatinya; 2) iman secara *taḥqīq*, yaitu iman sejati. Sekiranya terjadi perselisihan ahli ilmu untuk melepaskan ikatan yang kuat dalam hatinya, maka ia tidak akan terpengaruh; dan 3) Iman secara *isidlāl*, yaitu iman berdasarkan argumen atau dalil. Sebuah konsep keimanan yang dilandasi oleh dalil, bahwa segala ciptaan Allah menjadi bukti akan adanya Sang Pencipta.<sup>117</sup>

Dari beberapa ayat yang ditafsirkan Nawawi, terlihat jelas bahwa Islam memberikan kebebasan kepada manusia dalam hal memilih keyakinan. Islam telah menyediakan akal dan tanda-tanda baik berupa wahyu ataupun dalam ciptaan-ciptaan-Nya agar manusia dapat menemukan hakikat dirinya yang pada akhirnya akan berujung pada pertemuan dengan Tuhannya.

### Catatan Akhir

Humanisme dapat diklasifikasikan ke dalam dua bentuk, yakni humanisme religius dan humanisme sekuler. Humanisme religius mendasarkan pandangannya bahwa Tuhan menjadi pusat manusia dengan pemberian keistimewaan kepada manusia berupa akal untuk mendukung tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi. Sedangkan humanisme sekuler mendasarkan pandangannya bahwa manusia menjadi pusat segala sesuatu dan tidak meyakini kekuatan apapun selain dirinya.

Humanisme Islam identik dengan humanisme religius, karena intisari dari ajaran Islam, ialah tauhid. Implikasi ajara tauhid ini kemudian memunculkan nilai-nilai humanisme berupa persamaan, persaudaraan, dan kebebasan. Ketiga nilai humanisme ini memiliki dasar dalam al-Qur'an, seperti dalam QS. al-Nisâ' [4]: 58, QS. al-A'râf [7]: 65, dan QS. al-Baqarah [2]: 256.

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang tentang persamaan hak, Nawawi menegaskan perbedaan nasab, golongan ataupun agama. Semua manusia memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah. Hal ini terutama terlihat ketika ia menafsirkan ayat yang berbicara tentang keadilan, di mana asas yang digunakan menegakkan keadilan adalah asas kebenaran. Meskipun Nawawi tidak menyebutkan secara eksplisit persaudaraan di luar persaudaraan seagama, ia mengemukakan istilah *akb fî al-dîn*, *akb fî al-nasab* atau *akb fî al-ṣubḥab*. Secara tersirat ia juga mengakui adanya

---

<sup>117</sup> Nawawi al-Jâwî, *Qaṭr al-Ghayth*, 2.

persaudaraan yang lain, seperti *ukhūwwah waṭanīyah* ataupun *ukhūwwah insānīyah*. Dalam konteks kebebasan, ia memberikan perhatian yang lebih terhadap kebebasan manusia dalam memilih sesuatu termasuk di dalamnya agama. Dengan memberikan peringatan (*tanbīh*) bahwa ketika manusia memilih, saat itu juga ia memilih konsekuensi dari pilihannya. Ia juga tidak mempermasalahkan hubungan antara umat beragama selama hal itu tidak berkenaan dengan akidah.

### Daftar Rujukan

- “Khutbah Iftitah Rais ‘Am PBNU KH. Ahmad Shiddiq”, dalam *Majalah Aula*, No. 10, Desember 1987, 10-11.
- al-Raḥmân, ‘Āishah ‘Abd. *Manusia dalam Perspektif al-Qur’ân*, terj. Ali Zawawi. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Amin, Samsul Munir. *Sayyid Ulama Hijaḥ*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009.
- Amrullah, Haji Abdul Malik Karim. *Tafsir al-Aḥḍar*, Vol. 3. t.t.: Panji Masyarakat, 1965.
- Aṣḥahânî (al), al-Râghib. *Mu’jam Mufradât Alfâḥ al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Qalam, 2008.
- ‘Aynayn (al), ‘Alî Khalîl Abû. *Falsafat al-Tarbīyah al-Islâmīyah fî al-Qur’ân al-Karîm*. t.t.: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, 1980.
- Bâqî (al), Muḥammad Fuâd ‘Abd. *Mu’jam al-Mufabras li Alfâḥ al-Qur’ân*. Kairo: Dâr al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2001.
- Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam*, terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Chaidar. *Sejarah Pujangga Islam Syech Nawawi al-Bantani Indonesia*. Jakarta: Sarana Utama, 1978.
- Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya dengan Transliterasi*. Semarang: PT. Toha Putra, 2000.
- Departemen Agama RI, *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Depag RI, 1993.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1994.
- Hurgronje, C. Snouck. *Mekka in Latter Part of The 19<sup>th</sup> Century*. Leiden: A.J. Brill, 1970.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Asyraf Publication, 1971.
- Jalaluddin. *Teologi Pendidikan*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.

- Jâwî (al), Muḥammad b. ‘Umar Nawawi. *Bahjat al-Wasâil*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.
- . *Kâshifat al-Sajā*. Surabaya: Nûr al-Huda, t.th.
- . *Marâh Labîd li Kashf Ma‘ânî al-Qur‘ân al-Majîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1997.
- . *Naṣâih al-Tbâd*. Surabaya: Nurul Huda, t.th.
- . *Nûr al-Zalâm*. Surabaya: Maktabah al-Hidayah, t.th.
- . *Qatr al-Ghayth*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.
- . *Sullam al-Munâjab*. Semarang: al-Barakah, t.th.
- Lamont, Corliss. *The Philosophy of Humanism*. New York: Humanist Press, 1997.
- Ma’lûf, Louis. *al-Munjid fî al-Lughab*. Beirut: Dâr al-Mashriq, 1977.
- Machasin. “The Concept of Human Being in Islam”, dalam *International Seminar on Islam and Humanism: Universal Crisis of Humanity and the Future of Religiosity*. IAIN Walisongo Semarang, 5-8 November 2000), 7.
- Moussa, Muhammad Youseef. *Islam and Humanity’s Need of It*. Kairo: The Supreme Council for Islamic Affairs, 1379.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- . *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nata, Abuddin. *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Sarkîs, Yûsuf Ilyân. *Mu‘jam al-Maṭbû‘ât al-‘Arabîyah wa al-Mu‘arrabah*. Kairo: al-Maktabah al-Thaqâfah al-Dînîyah, t.th.
- Sartre, Jean Paul. *Eksistensialisme dan Humanisme*, terj. Yudhi Murtanto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Shari‘ati, Ali. *Humanisme antara Islam dan Mazḥab Barat*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka Hidayah, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Al-Qur‘an dan Maknanya*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.
- . *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- . *Wawasan al-Qur‘an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Sibâ‘î (al), Muṣṭafâ. *Ishtirâkiyat al-Islâm*. t.t.: al-Nâshirûn al-‘Arab, 1977.
- Syati, Aisyah Bintu. *Manusia dalam Perspektif al-Qur‘an*, terj. Ali Zawawi. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.
- Zuhri, Saifuddin. *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*. Bandung: al-Maarif, 1983.