

**UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR *TAFHĪM AL-QUR'ĀN* KARYA ABŪ
AL-A'LĀ AL-MAWDŪDĪ (ANALISIS HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN
HABERMAS)**

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S1)
Dalam Ilmu Ushuluddin & Humaniora
Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh :

NAZILA HASNA AULIA
NIM : 2104026039

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG**

2025

DEKLARASI KEASLIAN

DEKLARASI KEASLIAN

Bismillahirrahmanirrahim

Yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Nazila Hasna Aulia

Nim : 2104026039

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul Skripsi : **UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR TAFHĪM AL-QUR'ĀN
KARYA ABŪ AL-A'ĻĀ AL-MAWDŪDĪ (ANALISIS
HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS)**

Dengan ini saya menyatakan bahwa skripsi yang saya buat adalah karya asli yang saya susun sendiri dengan tanggung jawab, serta tidak ada karya lain yang memiliki kesamaan dalam penelitian saya. Semua kutipan yang digunakan untuk referensi dalam penyusunan skripsi ini telah saya cantumkan dengan tepat dan jelas.

Semarang, 12 Juni 2025

Penulis




Nazila Hasna Aulia

HALAMAN PERSETUJUAN

HALAMAN PERSETUJUAN

UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR *TAFHĪM AL-QUR'ĀN* KARYA ABŪ
AL-A'LĀ AL-MAWDŪDĪ (ANALISIS HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN
HABERMAS)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S1)
Dalam Ilmu Ushuluddin & Humaniora
Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh :

NAZILA HASNA AULIA
NIM : 2104026039

Semarang, 12 Juni 2025

Pembimbing

Mutma'inah, M.S.I
NIP. 198811142019032017

NOTA PEMBIMBING

NOTA PEMBIMBING

Lampiran : 1
Hal : Persetujuan Naskah Skripsi
Kepada Yth.
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, mengadakan koreksi dan perbaikan sebagaimana mestinya, maka saya menyatakan bahwa skripsi saudara :

Nama : Nazila Hasna Aulia

Nim : 2104026039

Judul Skripsi : **UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR *TAFHĪM AL-QUR'ĀN*
KARYA ABŪ AL-A'LĀ AL-MAWDŪDĪ (ANALISIS
HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS)**

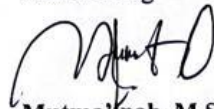
Dengan ini kami menyetujui dan memohon agar segera diujikan.

Demikian ini untuk dipergunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Semarang, 12 Juni 2025

Pembimbing



Mutmainah, M.S.I

NIP. 198811142019032017

HALAMAN PENGESAHAN

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi di bawah ini :

Nama : Nazila Hasna Aulia

NIM : 2104026039

Judul : Ujaran Kebencian Dalam Tafsir *Tafhīm Al-Qur'ān* Abū Al-A'lā Al-Mawdūdī
(Analisis Hermeneutika Kritis J urgen Habermas)

Telah dimunaqasyahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UTN Walisongo Semarang pada 24 Juni 2025 dan telah diterima sebagai salah satu syarat
guna memperoleh gelar Sarjana Agama dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora.

Semarang, 24 Juni 2025

Ketua Sidang



Muhtarom, M.Ag
NIP. 196906021997031002

Penguji I



Prof. Dr. H. Suparman, M.Ag
NIP. 196004111993031002

Sekretaris Sidang



Wawaysadhya, M.Phil
NIP. 198704272019032013

Penguji II



Dr. Muhammad Kudhori, M.Th.I
NIP. 198409232019031010

Pembimbing I



Mutma'inah, M.S.I
NIP. 198811142019032017

MOTO

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلّٰهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ
أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

“Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorongmu untuk berlaku tidak adil.

Berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa.”

(QS. Al-Māidah: 8)¹

¹ Qur'an Kemenag, diakses dari <https://quran.kemenag.go.id/quran/per-ayat/surah/5?from=1&to=120> pada tanggal 27 mei 2025 pada pukul 10.25 WIB.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Skripsi ini merujuk pada transliterasi yang telah disepakati sesuai dengan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Ẓal	ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)

ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
ه	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

2. Konsonan Rangkap Karena Syaddah Ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>Muta’addidah</i>
عدة	ditulis	<i>‘iddah</i>

3. Tā’ marbūṭah

Semua *tā’ marbūṭah* ditulis dengan *h*, baik berada pada akhir kata tunggal ataupun berada di tengah penggabungan kata (kata yang diikuti oleh kata sandang “al”). Ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap dalam bahasa Indonesia, seperti *shalat*, *zakat*, dan sebagainya kecuali dikehendaki kata aslinya.

حِكْمَة	ditulis	<i>ḥikmah</i>
عِلَّة	ditulis	<i>‘illah</i>
كِرَامَةُ الْأَوْلِيَاءِ	ditulis	<i>karāmah al-auliyyā’</i>

4. Vokal Pendek dan Penerapannya

-----َ	Fathah	ditulis	<i>A</i>
-----ِ	kasrah	ditulis	<i>i</i>
-----ُ	Ḍammah	ditulis	<i>u</i>

فَعَلَ	Fathah	ditulis	<i>fa’ala</i>
ذَكَرَ	kasrah	ditulis	<i>ẓukira</i>
يَذْهَبُ	Ḍammah	ditulis	<i>yazhabu</i>

5. Vokal Panjang

Fathah+alif جَاهِلِيَّة	ditulis	<i>ā</i> <i>jāhiliyyah</i>
Fathah+ya’mati تَنْسَى	ditulis	<i>ā</i> <i>tansā</i>
Kasrah+ya’mati كَارِم	ditulis	<i>ī</i> <i>karīm</i>
Ḍammah+wawu mati فُرُوض	ditulis	<i>ū</i> <i>furūd</i>

6. Vokal Rangkap

Fathah + ya'mati يُنْكَم	ditulis	ai bainakum
Fathah + wawu قَوْل	ditulis	au qaul

7. Vokal Pendek yang Berurutan dalam Satu Kata Dipisahkan dengan Apostrof

أَنْتُمْ	ditulis	A'antum
أُعِدَّتْ	ditulis	U'iddat
لَنُشْكِرَكُمْ	ditulis	La'in syakartum

8. Kata Sandang Alif + Lam

- a. Bila diikuti huruf *Qamariyah* maka ditulis dengan menggunakan huruf awal “al”

الْقُرْآن	ditulis	Al-Qur'ān
الْقِيَاس	ditulis	Al-Qiyās

- b. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis sesuai dengan huruf pertama *Syamsiyyah* tersebut.

السَّمَاءُ	ditulis	As-Samā'
الشَّمْسُ	ditulis	Asy-Syams
السَّيْفُ		

9. Penulisan Kata-Kata dalam Rangkaian Kalimat

Ditulis menurut penulisannya

ذَوِ الْفُرُوضِ	ditulis	Žawi al-furūd
أَهْلُ السُّنَّةِ	ditulis	Ahl as-sunnah

10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan ilmu tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi Arab Latin (Versi Internasional) ini perlu disertai dengan pedoman Tajwid.

UCAPAN TERIMA KASIH

Bismillahirrahmanirrahim

Segala Puji dan Syukur kehadiran Allah Swt atas berkat rahmat dan hidayah- Nya sehingga peneliti dapat menyelesaikan skripsi dengan judul, Ujaran Kebencian dalam Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* Karya Abū al-A'ālā al-Mawdūdī (Analisis Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas), Skripsi ini merupakan salah satu syarat dalam rangka menyelesaikan Pendidikan pada program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. Peneliti menyadari bahwa penyelesaian skripsi ini masih jauh dari kata sempurna, karena keterbatasan pengetahuan dan kemampuan penulis. Maka kritik dan saran yang membangun penulis butuhkan dari berbagai pihak, untuk bahan evaluasi dan masukan agar skripsi ini dapat menjadi lebih baik.

Peneliti sangat mensyukuri dukungan dari berbagai pihak sehingga skripsi ini dapat tersusun hingga selesai. Ucapan terima kasih dari hati yang terdalam penulis haturkan kepada :

1. Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag selaku Rektor UIN Walisongo Semarang.
2. Bapak Dr. Mokh Sya'roni, M.Ag, Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Bapak Muhtarom, M.Ag selaku Ketua Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah merestui pembahasan skripsi ini.
4. Bapak Ahmad Azis Abidin M.Ag selaku dosen wali yang senantiasa membimbing dari awal perkuliahan hingga menyelesaikan tugas akhir.
5. Ibu Mutma'inah M.S.I selaku dosen pembimbing, yang senantiasa membimbing saya untuk menyelesaikan penelitian ini.
6. Segenap Dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, yang selalu memfasilitasi kami mahasiswa Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir selama masa perkuliahan.
7. Bapak dan Ibu Pimpinan Perpustakaan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora dan Perpustakaan Pusat UIN Walisongo Semarang, yang

telah memberikan fasilitas kepustakaan yang digunakan dalam penulisan skripsi ini.

8. Kedua orang tua Bapak Mohammad Anas S.E., M.M. dan Ibu Istiadah S.T., yang telah memberikan dukungan berupa materi, kasih sayang, dan doa tiada putus, menjadi sumber kekuatan bagi saya dalam menyelesaikan pendidikan ini. Selain itu, saya juga berterima kasih kepada saudaraku Ferril Hildan Abdillah yang selalu memberikan dukungan dan semangat demi kesuksesan penelitian ini.
9. Pengasuh serta jajaran Pondok Pesantren Progresif Fathimah Al-Amin, sebagai orang tua kedua di Semarang, saya ucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya. Beliau-beliau telah memberikan semangat, nasehat, bimbingan, serta menjadi motivator yang sangat berarti dalam perjalanan saya.
10. Untuk teman-teman kampus terdekat saya Dita, Ulpa, Selvia terima kasih atas kehadiran dan dukungannya selama ini.
11. Untuk teman-teman saya di pesantren Junda, Meydina, Azky, Nuha, Firoh, Eka, serta angkatan 1, saya sangat bersyukur dan berterima kasih atas kehadiran serta kebersamaan kalian. Tak lupa, saya juga mengucapkan terima kasih kepada semua teman-teman yang tidak bisa saya sebutkan satu per satu, atas dorongan dan semangat yang kalian berikan sehingga saya dapat menyelesaikan tugas akhir ini.
12. Terima kasih kepada semua pihak yang secara tidak langsung telah membantu dan memberikan motivasi kepada penulis dalam menyelesaikan skripsi ini. Semoga segala kebaikan yang telah disumbangkan kepada penulis mendapatkan balasan yang berlimpah dari Allah SWT. Penulis berharap skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi semua pihak, khususnya bagi penulis sendiri dan para pembaca pada umumnya. Aamiin.

Semarang, 12 Juni 2025

Penulis,

Nazila Hasna Aulia

DAFTAR ISI

UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR <i>TAFHĪM AL-QUR'ĀN</i> KARYA ABŪ AL-A'ĀLĀ AL-MAWDŪDĪ (ANALISIS HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS)	i
DEKLARASI KEASLIAN	ii
HALAMAN PERSETUJUAN	iii
UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR <i>TAFHĪM AL-QUR'ĀN</i> KARYA ABŪ AL-A'ĀLĀ AL-MAWDŪDĪ (ANALISIS HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS)	Error! Bookmark not defined.
NOTA PEMBIMBING	iv
HALAMAN PENGESAHAN	v
MOTO	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	vii
UCAPAN TERIMA KASIH.....	xii
DAFTAR ISI	xiv
ABSTRAK.....	xvii
BAB I.....	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	4
C. Tujuan Penelitian	4
D. Manfaat Penelitian	5
E. Tinjauan Pustaka	5
F. Metode Penelitian.....	8
G. Sistematika Penulisan	11
BAB II	12
HERMENEUTIKA KRITIS DAN UJARAN KEBENCIAN	12
A. Hermeneutika	12

1. Pengertian dan Ruang Lingkup Hermeneutika	12
2. Sejarah Perkembangan Hermeneutika	15
3. Pemikiran Hermeneutika Jurgen Habermas	19
B. Ujaran Kebencian	30
1. Pengertian Ujaran Kebencian	30
2. Term Ujaran Kebencian Dalam Al-Qur'an	32
3. Dampak Ujaran Kebencian	38
BAB III	45
BIOGRAFI ABŪ AL-A‘LĀ AL-MAWDŪDĪ DAN TAFSIR <i>TAFHĪM AL-QUR’ĀN</i>	45
A. Biografi Abū al-A‘lā al-Mawdūdī	45
B. Karya Abū al-A‘lā al-Mawdūdī	52
C. Tafsir <i>Tafhīm al-Qur’ān</i>	54
1. Metode Tafsir <i>Tafhīm al-Qur’ān</i>	55
2. Corak dan Pendekatan Tafsir <i>Tafhīm al-Qur’ān</i>	59
3. Ayat-ayat Ujaran Kebencian dalam Tafsir <i>Tafhīm al-Qur’ān</i> Karya Abū al-A‘lā al-Mawdūdī	61
BAB IV	67
UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR <i>TAFHĪM AL-QUR’ĀN</i> ANALISIS HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS	67
A. Rekonstruksi Makna	67
1. Surah At-Taubah Ayat 29	67
2. Surah At-Taubah Ayat 73	72
B. Analisis Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas	76
1. Kepentingan Ideologis dalam Tafsir Mawdudi	76
2. Kritik Terhadap Tafsir <i>Tafhīm al-Qur’ān</i> Surah At-Taubah ayat 29 dan 73	79

3. Potensi Ujaran Kebencian dalam Tafsir <i>Tafhīm al-Qur'ān</i> Terhadap Surah At-Taubah Ayat 29 dan 73	89
BAB V.....	95
PENUTUP	95
A. Kesimpulan.....	95
B. Saran.....	96
DAFTAR PUSTAKA.....	97

ABSTRAK

Penafsiran teks keagamaan sangat memengaruhi cara pandang sosial umat. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis tafsir Abū al-A‘lā al-Maudūdī terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73, dengan menggunakan pendekatan Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas. Kedua ayat ini dipilih karena sering dijadikan rujukan dalam narasi keagamaan yang bersifat eksklusif bahkan diskriminatif terutama dalam wacana tentang relasi Muslim dan non-Muslim, serta penindasan terhadap kaum munafik. Jenis penelitian yang digunakan adalah kualitatif, dengan teknik pengumpulan data melalui studi pustaka (*library research*). Sumber data utama berasal dari tafsir karya Mawdudi, yang kemudian dianalisis dengan didukung oleh sumber data sekunder berupa buku, artikel ilmiah, dan karya akademik yang relevan dengan penelitian. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir tersebut tidak hanya bersifat spiritual, tetapi juga sarat dengan muatan ideologis yang memperkuat struktur sosial yang dominatif dan diskriminatif. Potensi ujaran kebencian muncul dalam bentuk diskriminasi, tindakan kekerasan, dan konflik sosial. Temuan ini menunjukkan bahwa tafsir semacam ini tidak hanya memengaruhi cara pandang keagamaan secara luas, tetapi juga dapat memperkuat sikap saling menyingkirkan dan memicu ketegangan antar kelompok di tengah masyarakat yang beragam. Oleh karena itu, pembacaan ulang yang kritis dan terbuka menjadi penting agar tafsir agama tidak digunakan untuk mendominasi, tetapi justru menjadi jalan menuju perdamaian dan kebersamaan.

Kata Kunci: *Tafhīm al-Qur’ān, Surah At-Taubah, Abū al-A‘lā al-Maudūdī, Ujaran Kebencian, Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas.*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Fenomena ujaran kebencian telah menjadi isu yang semakin relevan, baik dalam konteks sosial maupun keagamaan. Ujaran kebencian, sebagaimana diatur dalam Pasal 28 ayat (2) UU 1/ 2024, yang mengatur tentang ujaran kebencian yakni *Setiap Orang dengan sengaja dan tanpa hak mendistribusikan dan/atau mentransmisikan Informasi Elektronik dan/atau Dokumen Elektronik yang sifatnya menghasut, mengajak, atau memengaruhi orang lain sehingga menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan terhadap individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu berdasarkan ras, kebangsaan, etnis, warna kulit, agama, kepercayaan, jenis kelamin, disabilitas mental, atau disabilitas fisik*.¹

Sementara itu komunitas Uni Eropa misalnya menganggap ujaran kebencian sebagai ekspresi kebencian yang diwujudkan dalam bentuk penghasutan, penyebaran kebencian, atau pembenaran terhadap diskriminasi dan kekerasan. Ujaran kebencian tidak hanya terbatas pada makian verbal, tetapi juga dapat berbentuk kekerasan non-verbal seperti penganiayaan atau serangan fisik terhadap kelompok tertentu.² Perkembangan teknologi digital turut mempercepat penyebaran ujaran kebencian di ruang publik. Riset Aliansi Jurnalis Independen dan Monash Data & Democracy Research Hub menunjukkan bahwa dalam konteks Pilkada 2024, sekitar 18,15% dari total video di platform TikTok mengandung ujaran kebencian, dengan Jawa Barat menjadi provinsi dengan jumlah kasus tertinggi.³ Fenomena ini menunjukkan bahwa media sosial tidak

¹ Pasal-Pasal Ujaran Kebencian dalam Hukum Positif Indonesia (2024, Februari 21). Diakses pada tanggal 3 Desember 2024 dari artikel ilmiah : <https://www.hukumonline.com/klinik/a/pasal-pasal-ujaran-kebencian-dalam-hukum-positif-indonesia-lt5b70642384e40/>

² Najahan Musyafak dan Hasan Asy'ari Ulama'i, *Agama dan Ujaran Kebencian Potret komunikasi Politik Masyarakat*, ed. oleh Khoirul Anwar dan Usfiyatul Marfu'ah (Semarang: Lawwana, 2020).

³ Ujaran Kebencian di Pilkada Marak Bermunculan (2024, November 1). Diakses pada tanggal 3 Desember 2024 dari artikel ilmiah : <https://aji.or.id/informasi/ujaran-kebencian-di-pilkada-marak-bermunculan>.

hanya menjadi alat komunikasi, tetapi juga mempercepat penyebaran ujaran kebencian yang dapat berdampak pada stabilitas sosial dan politik.⁴

Namun, ujaran kebencian tidak hanya muncul dari ranah digital atau kontestasi politik, melainkan juga kerap berakar dari narasi-narasi keagamaan. Di Indonesia, fenomena ujaran kebencian sering kali dilatarbelakangi oleh narasi-narasi keagamaan yang memojokkan kelompok tertentu, baik itu berdasarkan agama, ras, atau keyakinan. Sebagai contoh, kasus pernyataan pendeta Saifuddin Ibrahim yang mengusulkan penghapusan 300 ayat Al-Qur'an karena dianggap mengandung ajaran kekerasan dan terorisme, serta tuduhannya bahwa pesantren menjadi tempat penyebaran paham radikal.⁵ Contoh lain adalah pernyataan Ustadz Hafzan El Hadi yang menstigma Muhammadiyah sebagai sekte sesat Rafidhah, yang menimbulkan keresahan antarumat Islam.⁶ Pernyataan-pernyataan seperti ini bisa memicu konflik sosial dan memperlihatkan bagaimana ajaran agama bisa digunakan untuk menyerang pihak lain. Oleh karena itu, tafsir terhadap teks agama menjadi hal yang sangat penting untuk dikaji secara hati-hati.

Penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tidak pernah hadir secara netral, melainkan selalu dipengaruhi oleh latar sosial, politik, serta kepentingan ideologis sang penafsir. Salah satu tokoh yang sangat berpengaruh dalam wacana keislaman abad ke-20 adalah Abū al-A'lā al-Mawdūdī. Melalui karya monumentalnya *Tafhīm al-Qur'ān*, Dalam tafsirnya, Mawdudi tidak hanya menjelaskan makna ayat, tetapi juga membawa gagasan politik Islam, yakni tentang pentingnya penerapan hukum Islam dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk dalam pemerintahan.⁷

Menafsirkan Q.S. At-Taubah: 29, misalnya, Mawdudi menegaskan bahwa kaum non-Muslim harus tunduk di bawah pemerintahan Islam dan membayar jizyah sebagai bentuk kepatuhan. Ia menyatakan: "*Orang-orang yang tidak menerima Islam harus tunduk pada pemerintahan Islam dan membayar jizyah*

⁴ Aditiawarman dan Mac, *Hoax dan Hate Speech di Dunia Maya*, Lemabaga Kajian Aset Budaya Indonesia Tonggak Tuo, 2019. Hlm 50.

⁵ Jejak Kasus Pendeta Saifuddin Ibrahim hingga Jadi Tersangka Penistaan Agama (2022, Maret 30). Diakses pada tanggal 03 Desember 2024 dari: <https://news.detik.com/berita/d-6007738/jejak-kasus-pendeta-saifuddin-ibrahim-hingga-jadi-tersangka-penistaan-agama>

⁶ Samakan Muhammadiyah dengan Syiah Ustadz Hafzan El Hadi Dipolisikan (2023, Mei 3). Diakses pada tanggal 03 Desember 2024 dari: <https://news.detik.com/berita/d-6701361/samakan-muhammadiyah-dengan-syiah-ustaz-hafzan-el-hadi-dipolisikan>

⁷ Imam Ghazali Said, *Tiga Ulama Idola Kaum Fundametalis*, ed. oleh Mukani dan Anita (Surabaya: Imtiyaz, 2019)., h. 118.

sebagai tanda kepatuhan mereka. Hal ini bertujuan untuk memastikan bahwa Islam tetap menjadi kekuatan utama dalam tatanan sosial.” Tafsir seperti ini bisa menimbulkan pemahaman yang sempit dan berisiko menjadi pembenaran atas perlakuan diskriminatif terhadap non-Muslim.⁸

Penafsiran Mawdudi terhadap ayat-ayat yang sensitif cenderung eksklusif dan sarat dengan unsur politik. Ini menjadi perhatian utama dalam penelitian ini. Tafsir Mawdudi bukan hanya cara memahami ajaran Islam, tapi juga bisa menjadi alat untuk mendukung dominasi kelompok tertentu dan menimbulkan ketidakadilan, khususnya terhadap minoritas.⁹ Pemikir seperti Yusuf Qaradawi mengkritik pendekatan Maududi karena dianggap mengandung unsur *takfir* (mengafirkan orang lain), yang bisa mempersempit ruang toleransi dalam kehidupan beragama. Kritik ini semakin menguat dalam konteks Pakistan, di mana tafsir Maududi banyak dijadikan acuan oleh kelompok Islamis untuk menerapkan hukum Islam secara ketat dan eksklusif.¹⁰

Untuk menganalisis potensi ujaran kebencian dalam tafsir Mawdudi, pendekatan yang relevan adalah Hermeneutika kritis yang dikembangkan oleh Jurgen Habermas. Hermeneutika kritis Habermas dipilih karena kemampuannya untuk mengungkapkan kepentingan tersembunyi dalam suatu teks, termasuk bagaimana ideologi tertentu dapat memengaruhi penafsiran teks tersebut. Habermas berargumen bahwa teks tidak hanya sebagai instrumen pemahaman, tetapi juga dapat berfungsi sebagai alat kekuasaan yang mendominasi. Dengan hermeneutika kritis Habermas, peneliti berusaha membongkar kepentingan ideologis yang tersembunyi dalam teks dan membuka ruang bagi interpretasi yang lebih komunikatif dan bebas dari dominasi. Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap bagaimana tafsir Maududi terhadap ayat-ayat seperti At-Taubah: 29 bisa menciptakan kerangka pikir yang berpotensi mengarah pada ujaran kebencian.¹¹ Pendekatan ini juga penting untuk mengidentifikasi distorsi komunikasi dalam tafsir Mawdudi, yang dapat memperburuk polarisasi sosial dan memperkuat ketegangan antara kelompok agama yang berbeda. Hermeneutika

⁸ Abu A’la Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar (Lahore: Islamic Publication (Pvt) Limited, 1994)., h. 649.

⁹ Khazami Zada, *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Garis Keras di Indonesia*, 1 ed. (Jakarta Selatan: Teraju, 2002)., h. 106.

¹⁰ Said, *Tiga Ulama Idola Kaum Fundametalis*., h. 119.

¹¹ Muhammad Afda Nahied, “Kontekstualisasi Hadis Tentang Hijrah Dalam Akun Instagram Hijrahfest; Pendekatan Hermeneutika Kritis Habermas” 15 (2024): 81–98.

Habermas mengedepankan komunikasi yang bebas dari dominasi, yang menciptakan ruang untuk pemahaman yang lebih terbuka dan inklusif. Penting untuk menilai apakah tafsir Mawdudi, yang sering kali mengedepankan interpretasi eksklusif, bisa dipahami dalam kerangka dialog antaragama yang lebih moderat.¹²

Sampai saat ini, belum banyak penelitian yang secara spesifik mengaitkan tafsir Mawdudi dengan fenomena ujaran kebencian. Beberapa studi sebelumnya, seperti yang dilakukan oleh Nurfadliyat dan Kusuma, lebih berfokus pada radikalisasi makna jihad dalam tafsir Mawdudi di era modern.¹³ Karena itu, penelitian ini berusaha mengisi kekosongan tersebut dengan menganalisis tafsir Mawdudi menggunakan pendekatan Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas. Menggunakan pendekatan ini, diharapkan dapat terungkap bagaimana penafsiran teks suci dapat memuat kepentingan ideologis tertentu yang berpotensi melahirkan ujaran kebencian, serta bagaimana tafsir dapat diarahkan untuk membangun ruang pemahaman yang lebih damai, setara, dan inklusif antarumat manusia.

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan di atas, penelitian ini penulis mengambil judul **“Ujaran Kebencian Dalam Tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* Karya Abū al-A’lā al-Maudūdī (Analisis Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas)”**.

B. Rumusan Masalah

1. Bagaimana Abū al-A’lā al-Maudūdī menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang di duga mengandung ujaran kebencian?
2. Apa makna penafsiran Maududi dalam *Tafhīm al-Qur’ān* terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73 yang mengandung ujaran kebencian dalam perspektif hermeneutika kritis Jurgen Habermas?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk Mengetahui Abū al-A’lā al-Maudūdī dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang di duga mengandung ujaran kebencian.

¹²Vira Rahmania Raihan dan Rifma Ghulam Dzaljad, “Perspektif Teori Kritis Jurgen Habermas Terhadap Perilaku Silent Reader Dalam Aplikasi Whatsapp Group,” *Jurnal The Source* 6, no. 2 (2024): 9–17., h. 15,

¹³ Nurfadliyat dan Kusmana, “Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A’la al-Maududi,” *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 10, no. 2 (2021): 223–44, <https://doi.org/10.15408/quhas.v10i2.19579>.

2. Untuk mengungkap makna penafsiran Abū al-A‘lā al-Maudūdī dalam *Tafhīm al-Qur’ān* terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73 yang mengandung ujaran kebencian dengan menggunakan pendekatan hermeneutika kritis Jurgen Habermas.

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat baik secara teoritis maupun praktis, antara lain:

1. Manfaat teoritis, penelitian ini akan memberikan kontribusi terhadap kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam memahami bagaimana teks-teks agama dapat dipahami dan ditafsirkan dari sudut pandang hermeneutika kritis. Penelitian ini juga dapat memperkaya kajian tentang ujaran kebencian dalam konteks agama Islam dan memberikan perspektif baru dalam studi tafsir dan hermeneutika.
2. Manfaat praktis, penelitian ini dapat memberikan wawasan kepada para ulama, akademisi, dan masyarakat umum tentang pentingnya pendekatan kritis dalam menafsirkan teks agama, terutama dalam konteks mencegah penyalahgunaan tafsir untuk membenarkan tindakan kebencian. Penelitian ini juga dapat membantu dalam membangun wacana keagamaan yang lebih inklusif dan toleran di tengah masyarakat yang semakin plural.

E. Tinjauan Pustaka

Untuk menetapkan fokus penelitian skripsi, penulis melakukan tinjauan pustaka yang menyeluruh. Tinjauan terhadap penelitian sebelumnya ini bertujuan untuk mengidentifikasi masalah yang relevan untuk diangkat dan diteliti lebih lanjut. Penelitian yang berkaitan dengan isu yang diangkat oleh penulis antara lain :

1. Artikel yang berjudul “*Peaceful Fiqh; Jurgen Habermas’s Hermeneutical Studies in the Verses of Jihad*” karya Kurnia Muhajarah dan Alifa Nur Fitri dalam *Journal of Pesantren and Fiqh Sosial*, UIN Walisongo Semarang tahun 2022. membahas mengenai penafsiran ayat-ayat jihad dengan pendekatan hermeneutika kritis Jurgen Habermas. Artikel ini menyoroti bagaimana tafsir literal dan instrumental terhadap ayat jihad dalam Al-Qur’an dapat melahirkan legitimasi kekerasan atas nama agama.

Untuk mengatasi hal ini, penulis mengusulkan pendekatan hermeneutika komunikatif Habermas yang mengajak pada dialog, saling pengertian, dan kesepakatan bersama dalam masyarakat. Hasil kajian menunjukkan bahwa ayat-ayat jihad perlu ditafsirkan secara kontekstual dengan mengedepankan nilai-nilai perdamaian dan komunikasi etis antarumat beragama, sehingga dapat menghindari potensi radikalisme makna jihad dalam konteks sosial dan keagamaan.¹⁴

2. Artikel yang berjudul “*Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran Surah Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A’la Al-Maududi*” karya Nurfadliyat dan Kusmana, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2021. Artikel ini mengkaji bagaimana dua tokoh penting, Sayyid Qutb dan Mawdudi, menafsirkan ayat jihad dalam QS. Al-Taubah ayat 73. Penelitian ini menyoroti bahwa pemaknaan jihad oleh keduanya sangat dipengaruhi oleh konteks sosial dan politik pada masa hidup mereka: Sayyid Qutb yang menghadapi konflik dan penindasan di Mesir, serta Abū al-A‘lā al-Mawdūdī yang berperan dalam pembentukan negara Pakistan dan pergerakan politik Islam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir jihad yang dikembangkan kedua tokoh ini mencerminkan situasi nyata dan kondisi kehidupan yang mereka alami, sehingga pemaknaan jihad menjadi radikal dan penuh semangat perjuangan sesuai dengan keadaan pada zaman mereka.¹⁵
3. Artikel yang berjudul “*Dimensi Sosio Politik Abu A’la Al-Maududi Dalam Tafhīm al-Qur’ān* ” karya Nur Anis Rochmawati, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2022. Artikel ini mengkaji dimensi sosio-politik yang mewarnai tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* karya Abū al-A‘lā al-Mawdūdī. Dalam kajiannya, penulis menegaskan bahwa hampir seluruh peneliti menempatkan Maududi sebagai peletak dasar politik Islam di Pakistan. Sebagaimana mufasir lainnya yang tidak lepas dari subjektivitas, pemaknaan Maududi terhadap ayat-ayat Al-Qur’an turut dipengaruhi oleh visi politik dan perjuangan ideologis. Tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* dilihat

¹⁴ Kurnia Muhajarah dan Alifa Nur Fitri, “Peaceful Fiqh; Jürgen Habermas’s Hermeneutical Studies in the Verses of Jihad,” *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 3, no. 2 (2022): 121–36, <https://doi.org/10.35878/santri.v3i2.529>.

¹⁵ Nurfadliyat, “Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A’la Al-Maududi dalam tafsir *Tafhimil Qur’an*,” *QOF: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* 6, no. 1 (2022): 121–36.

sebagai karya yang sarat dengan gagasan politik dan kerap digunakan sebagai legitimasi terhadap konsep negara Islam yang ia perjuangkan. Dengan menggunakan pendekatan sejarah pemikiran, artikel ini mengurai bagaimana Maududi membentuk gagasan tentang jihad dan negara Islam, serta bagaimana konsep-konsep tersebut berkembang sebagai bagian dari arus pembaruan Islam yang terus ia sampaikan dan perjuangkan kepada masyarakat. Selain itu, penulis juga menyajikan analisis kritis terhadap model penafsiran Maududi sebagai bentuk respons terhadap kecenderungan ideologis dalam tafsirnya.¹⁶

4. Artikel yang berjudul “*Tarjuman Al-Qur’an and Tafhīm al-Qur’ān A Comparative Analysis of Selected Qur’anic Chapters*” karya Muhammad Yaseen Gada tahun 2022. Artikel ini mengkaji perbandingan antara tafsir Tarjuman al-Qur’an karya Mawlana Azad dan Tafhīm al-Qur’ān karya Maulana Mawdudi. Penelitian ini menggunakan pendekatan komparatif dan historis dengan fokus pada Surah At-Taubah dan Al-Kahfi, serta menyoroti perbedaan visi politik keduanya yang memengaruhi pendekatan penafsiran mereka. Hasil kajian menunjukkan bahwa meskipun Tafhīm al-Qur’an banyak dipengaruhi oleh Tarjuman al-Qur’an, Maududi menampilkan kecenderungan penafsiran yang lebih politis dan ideologis. Selain itu, tafsirnya lebih sering merujuk pada hadits dan fikih klasik, serta ditulis dengan bahasa Urdu yang sederhana, menjadikannya populer dalam tradisi tafsir modern India-Pakistan.
5. Skripsi dengan judul “*Konsep Kebencian Dalam Al Qur’an (Studi Analisis Tafsir Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani)*” karya Muhammad Rijal Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta tahun 2020. Penelitian ini mengkaji konsep kebencian dalam Al-Qur’an melalui pendekatan kualitatif berbasis studi pustaka, dengan Tafsir Marah Labid karya Nawawi al-Bantani sebagai sumber utama. Fokus utama kajian ini adalah memahami bagaimana term “benci” diposisikan dalam wacana Al-Qur’an serta bagaimana ulama tafsir Nusantara merespons fenomena sosial terkait kebencian. Dengan menggunakan metode tahlili, Rijal

¹⁶ Nur Anis Rochmawati, “Dimensi Sosio Politik Abu A’la Al-Maududi Dalam Tafhim Al-Qur’an,” *Al-Munir: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 4, no. 1 (2022).

menelaah sejumlah ayat yang berhubungan dengan perbuatan manusia, baik yang berwatak determinis maupun indeterminatif, dan mengaitkannya dengan konteks sosial-budaya serta realitas kehidupan masyarakat. Nawawi al-Bantani menjelaskan ayat-ayat tersebut dengan menyesuaikannya pada kondisi masyarakat dan budaya sekitarnya. Ia tidak hanya menafsirkan secara bahasa, tapi juga memperhatikan sebab-sebab turunnya ayat (asbabun nuzul), hubungan antar ayat (munasabah), dan bagaimana ayat itu bisa diterapkan dalam kehidupan sekarang. Tafsir Nawawi ini dianggap lebih terbuka dan manusiawi, serta bisa menjadi jawaban atas cara berpikir sebagian kelompok yang menafsirkan agama secara kaku dan sempit.¹⁷

Berdasarkan tinjauan pustaka yang telah penulis cantumkan, tampak bahwa isu ujaran kebencian dalam konteks tafsir keagamaan merupakan lahan kajian yang masih relatif terbuka. Meskipun sejumlah penelitian telah membahas aspek ideologis dan politis dalam tafsir Mawdudi maupun radikalisme makna jihad, belum banyak yang secara eksplisit mengaitkannya dengan ujaran kebencian melalui analisis Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas. Maka dari itu, penelitian ini menempati posisi strategis tidak hanya menelaah teks keagamaan dalam konteks kekuasaan dan dominasi, tetapi juga berupaya membebaskannya, membuka ruang tafsir yang lebih inklusif.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan cara atau langkah-langkah yang digunakan dalam sebuah penelitian. Metode ini mencakup pencarian data, pengumpulan data, pengolahan data dan menganalisis data secara ilmiah dan hasilnya bisa dipertanggungjawabkan. Metode yang jelas sangat penting agar penelitian berjalan dengan rapi, terarah, dan menghasilkan data yang valid, akurat, dan dapat dipercaya.¹⁸

1. Jenis Penelitian

¹⁷ Muhammad Rijal, “Konsep Kebencian dalam Al-Qur’an (Studi Analisis Tafsir Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani)” (Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an, 2020).

¹⁸ Ifit Novita Sari et al., *Metode Penelitian Kualitatif*, ed. oleh M.Si Dr. Hayat, S.AP. (Malang: Unisma Press, 2022), h. 1.

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (Library Research) yang menggunakan analisis data kualitatif, yaitu penelitian yang berfokus pada kajian literatur, termasuk buku, jurnal, makalah, dan tulisan lainnya. Penelitian ini dimulai dengan pengumpulan data dan informasi dari berbagai sumber pustaka.¹⁹ Untuk mengumpulkan ujaran kebencian dalam tafsir tafhim alquran karya Abū al-A‘lā al-Maudūdī menggunakan pendekatan hermeneutika kritis jürgen habermas yang ada pada alquran.

2. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan dua sumber data yang terdiri dari sumber data primer dan sumber data sekunder, yakni :

a. Sumber data primer

Sumber data primer yang menjadi rujukan utama dalam penelitian ini yaitu kitab Tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* karya Mawdudi dan karya-karya tentang hermeneutika kritis yang ditulis oleh Jürgen Habermas.

b. Sumber data sekunder

Sumber data sekunder berupa literatur pendukung. Sumber-sumber tersebut meliputi berbagai buku referensi, kitab-kitab terkait, serta publikasi ilmiah seperti jurnal dan artikel akademik yang relevan dengan tema penelitian.

3. Teknik Pengumpulan Data

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), sehingga teknik pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran, pemilahan, dan pengkajian terhadap sumber-sumber tertulis yang relevan dengan fokus penelitian. Data yang dikumpulkan bersifat kualitatif, berupa teks-teks tafsir, literatur keislaman, dan referensi teoretis yang mendukung analisis. Langkah pertama adalah menentukan objek utama penelitian, yaitu penafsiran Mawdudi terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73 sebagaimana terdapat dalam karya *Tafhīm al-Qur’ān*. Kedua ayat ini dipilih karena memuat muatan teologis dan politis yang signifikan dalam diskursus jihad dan relasi antarumat beragama. Sumber primer berupa teks lengkap versi bahasa Arab dan/atau terjemahan bahasa

¹⁹ Nursapia Harahap, “Penelitian Kepustakaan,” *Jurnal Iqra’* 08, no. 01 (2014).

Inggris atau Indonesia yang dapat diakses melalui cetakan resmi maupun versi daring. Tafsir atas ayat 29 dan 73 dari Surah At-Taubah disalin secara cermat dan dijadikan data utama untuk dianalisis. Sumber sekunder meliputi: Literatur yang membahas pemikiran politik dan ideologi Maududi, Referensi tentang Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas dan Penelitian terdahulu yang relevan dengan tema tafsir, ujaran kebencian, dan relasi antaragama.²⁰

4. Teknik Analisis Data

Setelah data lapangan diperoleh maka langkah selanjutnya adalah analisis data. Penelitian kualitatif ada beberapa langkah yang harus dilakukan dalam menganalisis data ; Salah satu model analisis data menurut Miles dan Huberman. Menurut Miles dan Huberman ada beberapa langkah yang dilakukan untuk menganalisis data kualitatif yaitu:

a. Reduksi Data

Reduksi data dilakukan setelah pengumpulan data primer dan sekunder. Proses ini meliputi pemilahan, pembuatan tema, pengkategorian, dan pemfokusan data sesuai bidangnya, serta penghapusan data yang tidak relevan. Data kemudian disusun dan dirangkum dalam satuan analisis, diikuti dengan pemeriksaan ulang dan pengelompokan berdasarkan masalah yang diteliti. Setelah proses reduksi, data yang relevan dengan tujuan penelitian dideskripsikan dalam kalimat, sehingga menghasilkan gambaran yang komprehensif tentang masalah yang diteliti.

b. Display Data (penyajian data)

Data yang telah dirangkum kemudian dituliskan dalam bentuk teks deskriptif untuk memudahkan pemahaman mengenai pokok permasalahan. Data yang telah dideskripsikan disajikan dalam bentuk analisis sesuai dengan rumusan masalah yang ada.

c. Penarikan Kesimpulan

Meskipun pada reduksi data kesimpulan sudah digambarkan, itu sifatnya belum permanen, masih ada kemungkinan terjadi tambahan

²⁰ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017).

dan pengurangan. Maka pada tahap ini kesimpulan sudah ditemukan sesuai dengan bukti-bukti data yang diperoleh di lapangan secara akurat dan faktual. Dimulai dengan melakukan pengumpulan data, seleksi data, triangulasi data, pengkategorian data, deskripsi data dan penarikan kesimpulan.²¹

Penelitian ini akan membahas terkait ujaran kebencian dalam Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* karya Abū al-A'lā al-Maudūdī untuk dianalisis dengan Hermeneutika Kritis Jorgen Habermas.

G. Sistematika Penulisan

Struktur penulisan skripsi ini terdiri dari lima bab yang tersusun secara runtut dan saling berkaitan, agar pembaca bisa memahami isi pembahasan dengan jelas. Setiap bab membahas hal yang berbeda, mulai dari latar belakang masalah, kajian teori, metode yang digunakan, hasil penelitian, hingga pembahasan dan kesimpulan. Berikut ini disajikan gambaran umum dari isi skripsi ini.

Bab Pertama, yang membahas pendahuluan penelitian, dimulai dari latar belakang masalah yang menjadi dasar pentingnya kajian dilakukan. Selanjutnya disajikan rumusan masalah dalam bentuk pertanyaan penelitian, tujuan yang ingin dicapai, serta manfaat penelitian baik secara teoritis maupun praktis. Bab ini juga mencakup tinjauan pustaka yang memuat hasil-hasil penelitian sebelumnya, penjelasan metode yang digunakan, serta sistematika penulisan yang memberikan gambaran umum struktur skripsi ini.

Bab Kedua, bagian ini akan menjelaskan kajian teori yang berkaitan dengan pendekatan hermeneutika kritis dari Jorgen Habermas dan konsep ujaran kebencian. Teori hermeneutika Habermas menjadi landasan analisis dalam penelitian ini, termasuk prinsip-prinsip dasarnya yang digunakan untuk membaca teks. Sementara itu, pembahasan mengenai ujaran kebencian meliputi pengertian umum, bentuk-bentuk yang muncul, serta pandangan yang membahas dampaknya dalam kehidupan sosial.

Bab Ketiga, bagian ini akan menjelaskan mengenai biografi Abū al-A'lā al-Maudūdī sebagai tokoh sentral dalam penelitian ini, meliputi latar belakang kehidupan, pendidikan, kiprah intelektual, dan karya-karyanya. Di bagian ini juga

²¹ Nursapia Harahap, *Penelitian Kualitatif* (Medan: Wal ashri Publishing, 2020).

dibahas Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* sebagai sumber utama penelitian, serta identifikasi terhadap ayat-ayat yang diduga mengandung ujaran kebencian, khususnya Surah At-Taubah ayat 29 dan 73.

Bab Keempat, merupakan inti dari penelitian ini yang membahas secara mendalam tafsir Maududi terhadap ayat-ayat yang diteliti. Dalam analisis ini digunakan pendekatan Hermeneutika Kritis dari Jurgen Habermas untuk melihat adanya muatan ideologi, cara berpikir yang lebih mementingkan tujuan tertentu (rasionalitas instrumental). Pembahasan difokuskan pada bagaimana ayat-ayat tersebut ditafsirkan dalam konteks hubungan kekuasaan, khususnya terhadap non-Muslim dan orang-orang munafik, serta bagaimana tafsir tersebut bisa membentuk cara pandang keagamaan yang berpotensi menimbulkan ujaran kebencian.

Bab Kelima, merupakan penutup dari penelitian ini yang merangkum keseluruhan pembahasan. Bagian ini memuat kesimpulan yang menjawab pertanyaan-pertanyaan penelitian berdasarkan hasil analisis di bab sebelumnya. Bab ini juga berisi saran-saran yang bisa digunakan untuk penelitian selanjutnya, kemudian diakhiri dengan daftar pustaka yang digunakan selama proses penelitian.

BAB II

HERMENEUTIKA KRITIS DAN UJARAN KEBENCIAN

A. Hermeneutika

1. Pengertian dan Ruang Lingkup Hermeneutika

Hermeneutika merupakan cabang filsafat yang berkaitan dengan teori dan metode penafsiran, terutama dalam konteks teks, bahasa, dan makna. Secara etimologis, istilah “hermeneutik” berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein*, yang memiliki makna “menafsirkan.” Oleh karena itu, kata benda *hermeneia* secara harfiah dapat diartikan sebagai “penafsiran” atau “interpretasi”.¹

Card breaten mendefinisikan hermeneutika sebagai *the science of reflecting on how a word or an event in a past time and culture may understand and become existentially meaningful in our present situation* (ilmu yang merefleksikan bagaimana suatu kata atau peristiwa dari masa lalu dapat dipahami dan memiliki makna eksistensial dalam konteks masa kini). Definisi ini menekankan bahwa hermeneutika berusaha menafsirkan teks atau peristiwa yang masih bersifat abstrak agar dapat diungkapkan kedalam bentuk yang lebih dipahami oleh manusia.²

Aspek etimologis, hermeneutika berkembang menjadi suatu cabang filsafat yang berfokus pada teori interpretasi. Istilah hermeneutika juga dikaitkan dengan Hermes, tokoh dalam mitologi Yunani yang berperan sebagai utusan para dewa. Ia bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dari dewa di Gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dipahami manusia. Perannya sangat penting, karena kesalahan dalam penyampaian pesan dapat berakibat fatal bagi umat manusia. Hermes digambarkan sebagai sosok dengan kaki bersayap dan dikenal sebagai Mercurius dalam mitologi Romawi. Sebagai duta dengan misi tertentu, keberhasilan tugasnya bergantung pada cara pesan disampaikan.

¹ Eugenius Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah metode filsafat* (Penerbit Kanisius, 1995).

² Ilyas Supena, *Hermeneutika Alquran Dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Penerbit Ombak (Anggota IKAPI), 2014).

Dari konsep ini, hermeneutika berkembang sebagai proses mengubah ketidaktahuan menjadi pemahaman melalui penafsiran yang tepat.³

Seiring perkembangannya, hermeneutika tidak hanya dipahami secara etimologis, tetapi juga berkembang sebagai cabang filsafat dengan prinsip dan metode tersendiri dalam menafsirkan teks dan makna. Konsep ini berakar pada peran Hermes dalam mitologi Yunani, yang tidak hanya menerjemahkan pesan tetapi juga menjembatani makna agar dapat dipahami dengan benar oleh penerima. Hal ini tercermin dalam tiga makna dasar hermeneutika yang berasal dari kata *hermeneuein*, yaitu *to say* (mengatakan), *to explain* (menjelaskan), dan *to translate* (menerjemahkan). Ketiga makna ini menunjukkan bahwa hermeneutika tidak hanya berfungsi dalam memahami kata-kata, tetapi juga dalam menjelaskan dan menerjemahkan konsep ke dalam konteks yang lebih luas.⁴ Sehingga interpretasi dapat merujuk pada tiga aspek utama, yaitu pengucapan, penjelasan yang masuk akal, dan penerjemahan dari satu bahasa ke bahasa lain. Ketiga aspek ini kemudian menjadi elemen utama dalam hermeneutika, yang mencakup karakteristik teks, metode yang digunakan untuk memahaminya, serta bagaimana proses pemahaman dan penafsiran dipengaruhi oleh asumsi serta keyakinan para pembaca atau penafsir teks.⁵

Hermeneutika sebagai salah satu cabang filsafat terus mengalami perkembangan hingga menghasilkan berbagai definisi yang lebih sistematis dari para pemikir. Salah satunya, John Martin Caladinus menyatakan bahwa hermeneutika adalah seni dalam mencapai pemahaman yang sempurna terhadap ungkapan verbal maupun tulisan. Ia menekankan bahwa hermeneutika memiliki kaidah-kaidah tertentu yang menyerupai logika, sehingga dapat membantu penafsir dalam menjelaskan ambiguitas atau ketidakjelasan dalam teks. Sementara

³ Muthmainnah, Maliki, dan Wely Dozan, *Hermeneutika Sebagai Tawaran Baru Metodologi Tafsir (Studi Atas Pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi)* (Mataram: UIN Mataram Press, 2023), h. 11-12.

⁴ Hani Zahrani dan Rubini, "Pendekatan Hermeneutika dalam Pengkajian Islam," *Saliha: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 6, no. 2 (2023), <https://doi.org/10.54396/saliha.v6i2.662>, h. 194.

⁵ Rudy Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al-Qur'an* (Surabaya: PT. Revka Petra Media, 2014), h. 15.

Friedrich August Wolf mendefinisikan hermeneutika sebagai ilmu yang membahas kaidah-kaidah yang membantu dalam memahami makna suatu tanda. Tujuannya adalah untuk menguasai pemikiran yang tertuang dalam bentuk verbal maupun tulisan sesuai dengan maksud yang diinginkan oleh penulisnya.⁶

Pada pelaksanaannya hermeneutika tidak hanya terbatas pada teori, tetapi juga melibatkan bagaimana teks dipahami dalam berbagai konteks sosial dan historis. Makna teks tidaklah tetap melainkan dipengaruhi oleh faktor-faktor seperti penulis, konteks historis, lokasi, dan kondisi sosial pada saat teks ditulis. Pemaknaan suatu konsep dapat bervariasi tergantung pada latar belakang individu yang menafsirkannya. Sebagai contoh, seseorang yang tinggal di pedesaan terpencil akan memahami suatu objek dengan cara yang berbeda dibandingkan dengan seseorang yang tinggal di perkotaan, meskipun mereka menggunakan istilah yang sama. Begitu pula dengan konsep sosial, seperti *kekeluargaan*, yang memiliki makna berbeda bagi masyarakat pedesaan dan perkotaan.⁷

Secara umum, hermeneutika berfungsi dalam ranah pemahaman dengan menggunakan bahasa sebagai medianya. Hermeneutika berupaya menetapkan landasan filosofis dan metodologis yang menghubungkan teks, penulis atau pengarang, konteks sosial yang melatarbelakangi lahirnya teks, serta pembaca atau penafsir yang menginterpretasikan makna yang terkandung di dalamnya. Lebih dari sekadar metode untuk memahami teks tertulis, hermeneutika juga berperan sebagai pendekatan interpretatif yang memungkinkan kita dalam menjelaskan makna yang tersembunyi di balik berbagai fenomena sosial, budaya, dan historis yang ada dalam teks.⁸

⁶ Muthmainnah, Maliki, dan Dozan, *Hermeneutika Sebagai Tawaran Baru Metodologi Tafsir (Studi Atas Pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi)*., h. 15.

⁷ Anwar Mujahidin, *Hermeneutika Al-Qur'an (Rancang Bangun Hermeneutika Sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an Hadits dan Bidang Ilmu-ilmu Humaniora)* (Ponorogo: STAIN po PRESS, 2013)., h. 8-9.

⁸ Mujahidin., h. 9.

2. Sejarah Perkembangan Hermeneutika

Benih-benih pembahasan hermenutika dapat ditelusuri dalam karya Aristoteles yang berjudul *Peri Hermeneias*. Dalam karya tersebut, Aristoteles menjelaskan bahwa ujaran lisan merupakan representasi dari pengalaman mental seseorang, sedangkan tulisan berfungsi sebagai representasi dari ujaran lisan. Konsep ini menjadi landasan awal bagi perkembangan kajian hermeneutika pada era klasik.⁹ Hermeneutika pada awalnya memiliki keterkaitan erat dengan permasalahan bahasa. Hal ini disebabkan oleh peran bahasa sebagai sarana utama dalam proses berpikir, berbicara, dan menulis. Selain itu, penggunaan bahasa juga tercermin dalam berbagai aktivitas komunikasi, seperti orasi dalam kampanye, serta dalam pemahaman dan interpretasi terhadap suatu teks. Bahkan, dalam ranah seni, berbagai bentuk ekspresi juga memanfaatkan bahasa sebagai medium utama dalam menyampaikan makna.¹⁰

Aristoteles berpendapat bahwa setiap individu memiliki bahasa lisan maupun tulisan yang unik dan berbeda satu sama lain. Hal ini dibuktikan dengan adanya keragaman bahasa yang digunakan oleh berbagai suku, daerah, maupun bangsa. Kata-kata yang diucapkan oleh seseorang atau sekelompok orang merepresentasikan pengalaman mental mereka, sementara kata-kata tertulis adalah simbol dari kata-kata yang diucapkan itu. Pengalaman mental yang tercermin dalam simbol-simbol inilah yang dapat bersifat universal, sebagaimana pengalaman imajinasi kita dalam menggambarkan suatu konsep atau objek.¹¹

Hermeneutika dan bahasa memiliki keterkaitan yang erat dan tidak dapat dipisahkan karena keduanya berperan sebagai alat untuk memahami makna. Bahasa menjadi objek kajian utama dalam hermeneutika, sementara hermeneutika berperan sebagai metode untuk menafsirkan dan memahami bahasa. Keterhubungan ini menjadikan hermeneutika sebagai pendekatan dalam menggali dan mengungkap

⁹ Edi Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar* (Jakarta: Kencana, 2016)., h. 4-5.

¹⁰ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum: Sejarah, Filsafat, & Metode Tafsir* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2011)., h. 7-8.

¹¹ Hamidi., h. 8.

makna kebahasaan suatu teks, disinilah peran hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan dan memahami suatu teks.

Pada awalnya hermeneutika digunakan oleh kalangan agamawan. Seiring berkembangnya pemahaman bahwa hermeneutika mampu mengungkap makna dalam teks klasik, pada awal abad ke-17, gereja mulai menerapkan pendekatan hermeneutis dalam menafsirkan teks Injil. Ketika menghadapi kesulitan dalam memahami bahasa kitab suci, mereka menyimpulkan bahwa hermeneutika dapat membantu mengatasi kendala tersebut. dalam konteks ini, hermeneutika dipandang sebagai metode untuk memahami teks keagamaan. Fakta ini menandai awal pertumbuhan hermeneutika sebagai sebuah gerakan interpretasi (eksegesis) dalam tahap awal perkembangannya.¹²

Pada abad ke-20, kajian hermeneutika mengalami perkembangan yang pesat. F.D.E. Schleiermacher, yang kemudian dikenal sebagai Bapak Hermeneutika Modern, memperluas cakupan hermeneutika sehingga tidak lagi terbatas pada bidang sastra dan kitab suci. Ia berpendapat bahwa sebagai metode interpretasi, hermeneutika memiliki signifikansi besar dalam dunia keilmuan dan dapat diterapkan oleh berbagai kalangan. Saat ini berbagai disiplin ilmu telah mengakui pentingnya hermeneutika, yang kini telah merambah ke berbagai bidang, seperti agama (kitab suci), sastra, sejarah, hukum, dan filsafat.¹³

Hingga akhir abad ke-20, kajian hermeneutika dapat diklasifikasikan ke dalam tiga kategori utama, yaitu: (1) sebagai filsafat, (2) sebagai kritik, dan (3) sebagai teori. Pada ranah filsafat hermeneutika berkembang menjadi suatu aliran pemikiran yang memiliki peran strategis dalam diskursus filosofis, sebagaimana diperkenalkan oleh Martin Heidegger melalui konsep hermeneutika eksistensial ontologis. Sebagai kritik, hermeneutika memberikan respons terhadap berbagai asumsi idealis yang mengabaikan faktor ekstra-linguistik dalam menentukan konteks pemikiran dan tindakan, sebuah pendekatan yang dikembangkan oleh Jürgen Habermas. Sementara itu, dalam lingkup

¹² Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar.*, h. 5.

¹³ Susanto., h. 5-6.

teori, hermeneutika berfokus pada permasalahan seputar teori interpretasi, khususnya bagaimana suatu interpretasi dihasilkan dan distandardisasi. Asumsinya adalah bahwa pembaca tidak memiliki akses langsung kepada pengarang teks akibat perbedaan ruang dan waktu, sehingga hermeneutika diperlukan untuk menjembatani kesenjangan tersebut. Konsekuensinya, berbagai teori hermeneutika pun berkembang seiring waktu.¹⁴

Hermeneutika dalam perkembangannya mengalami perluasan makna sebagaimana diklasifikasikan oleh Richard E. Palmer ke dalam enam kategori utama:

Pertama, hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci berperan dalam membantu pemahaman teks keagamaan, terutama di kalangan agamawan. Konsep ini pertama kali diperkenalkan oleh J.C. Dannhauer. Seiring perkembangannya, hermeneutika dalam konteks ini memiliki berbagai bentuk dan aliran yang kerap kali berbeda, bahkan saling bertentangan. F.D.E. Schleiermacher kemudian mengembangkan hermeneutika modern dan berkontribusi dalam menetapkan hermeneutika sebagai metode interpretasi yang lebih sistematis dan metodologis.

Kedua, hermeneutika sebagai metode filologi berfungsi sebagai pendekatan dalam mengkaji teks dengan menempatkan semua teks, termasuk kitab suci, dalam kedudukan yang setara. Pendekatan ini muncul seiring dengan semangat rasionalisme pada era pencerahan dan dipelopori oleh Johan August Ernesti. Dalam perkembangannya, pandangan Ernesti dianggap bercorak sekuler oleh kalangan gereja karena ia menerapkan metode kritik sejarah dalam memahami persoalan teologi. Meskipun demikian, kajian terhadap Injil tetap tidak dapat dipisahkan dari metode penelitian filologi.¹⁵

Ketiga, hermeneutika sebagai ilmu pemahaman bahasa berkembang dari sekadar metode filologi menjadi disiplin ilmu dalam bidang linguistik. Dalam konteks ini, hermeneutika berfungsi sebagai pendekatan untuk memahami bahasa berdasarkan teori-teori linguistik.

¹⁴ Susanto., h. 6.

¹⁵ Susanto., h. 7.

Sebagai landasan dalam interpretasi teks, hermeneutika mengungkap berbagai aspek yang selalu hadir dalam setiap proses pemaknaan. Proses yang dilakukan dalam hermeneutika adalah menggali makna yang tersembunyi di balik suatu teks guna memperoleh pemahaman yang lebih mendalam.

Keempat, hermeneutika sebagai fondasi ilmu kemanusiaan berperan sebagai landasan metodologis dalam bidang humaniora. Wilhelm Dilthey, seorang filsuf sejarah, mengembangkan hermeneutika sebagai dasar epistemologi ilmu humaniora, bukan sekadar metode penafsiran teks. Pemahaman ini melibatkan tiga proses utama: memahami sudut pandang pelaku asli, menafsirkan makna tindakan mereka dalam konteks sejarah, serta menilai peristiwa berdasarkan gagasan yang berlaku pada zamannya.

Kelima, hermeneutika sebagai pemahaman eksistensial dan fenomenologi eksistensi berfungsi menafsirkan keberadaan manusia melalui bahasa. Martin Heidegger melihat hermeneutika sebagai bagian dari karakter manusia, di mana memahami dan menafsirkan adalah inti eksistensi. Sementara itu, Hans G. Gadamer menganggap hermeneutika sebagai proses ontologis yang menunjukkan bahwa pemahaman bersifat historis, dialektis, dan linguistik.¹⁶

Keenam, Hermeneutika sebagai sistem penafsiran berperan dalam menetapkan aturan dalam memahami teks dengan mengungkap makna yang tersembunyi di balik simbol. Paul Ricoeur mengembangkan konsep ini dengan menegaskan bahwa hermeneutika merupakan teori interpretasi tekstual yang bertujuan menjelaskan hubungan antara makna yang tampak dan makna tersembunyi dalam suatu teks. Dalam pendekatan ini, hermeneutika tidak hanya berfokus pada teks dalam arti sempit, tetapi juga mencakup simbol, mitos, mimpi, serta berbagai bentuk ekspresi budaya dan sosial. Ricoeur berusaha membongkar hambatan dalam interpretasi dengan menyoroti aspek-aspek tersembunyi dalam bahasa

¹⁶ Susanto., h. 8.

dan simbol, sehingga menghasilkan pemahaman yang lebih mendalam dan sistematis terhadap teks.¹⁷

Meskipun hermeneutika memiliki berbagai peran dan diterapkan dalam berbagai disiplin ilmu, fungsi utamanya tetap berpusat pada interpretasi teks. Secara historis, hermeneutika berkembang sebagai metode utama yang digunakan oleh para peneliti dalam menafsirkan kitab suci dan teks klasik.

3. Pemikiran Hermeneutika Jorgen Habermas

a. Biografi Jorgen Habermas

Jorgen Habermas merupakan seorang filsuf terkenal yang lahir pada tanggal 18 juni 1929 di Gummersbach, sebuah kota kecil dekat Dusseldorf, Jerman.¹⁸ Ia berasal dari keluarga kelas menengah Jerman, dimana ayahnya menjabat sebagai direktur Kamar Dagang dan Industri di wilayah Rheinland-Westfalen, Jerman Barat, sementara kakeknya merupakan seorang Pendeta Protestan.¹⁹ Pada masa kecilnya, Habermas tumbuh dalam lingkungan masyarakat yang berada di bawah pengaruh ideologi Nazi. Seperti kebanyakan anak seusianya pada saat itu, ia menjadi anggota organisasi pemuda *Hitler-Jugend*, yang keanggotaannya bersifat wajib bagi anak-anak Jerman. Pada usia 15 tahun, ia direkrut ke dalam dinas militer, namun setelah menyaksikan film dokumenter tentang Pengadilan Nuremberg dan kekejaman kamp konsentrasi, pandangannya terhadap Nazi berubah secara drastis. Pengalaman tersebut menjadi titik balik dalam pemikirannya, membuatnya mengambil sikap kritis terhadap ideologi yang pernah didukungnya secara pasif.²⁰

Setelah Perang Dunia II berakhir, Habermas melanjutkan pendidikannya di Gymnasium hingga tahun 1949, kemudian menempuh studi filsafat di tingkat perguruan tinggi. Ia meraih gelar

¹⁷ Susanto., h. 9.

¹⁸ F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015), h. 204.

¹⁹ Gusti A. B. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jorgen Habermas* (Yogyakarta: PT Kanisius, 2015).

²⁰ Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida.*, h. 205.

doktor dari Universitas Bonn pada tahun 1954 dengan disertasi mengenai filsafat Friedrich Schelling. Setelah menyelesaikan studinya, ia aktif menulis di majalah *Merkur* sebelum bergabung sebagai asisten Theodor W. Adorno di Institut für Sozialforschung, Frankfurt, pada tahun 1956.²¹ Pada awal perkembangannya sebagai filsuf, Habermas tertarik pada pemikiran Martin Heidegger, yang mendominasi filsafat Jerman pasca-perang. Namun, ia kemudian mengambil jarak dari Heidegger setelah mengetahui bahwa filsuf tersebut tidak pernah secara eksplisit menyesali keterlibatannya dengan Nazi. Kritiknya terhadap Heidegger pertama kali dituangkan dalam artikel *Mit Heidegger gegen Heidegger denken* yang diterbitkan di *Frankfurter Allgemeine Zeitung* pada 25 Juli 1953.²²

Pada tahun 1961, Habermas menyelesaikan tesis habilitasi yang berjudul *Strukturwandel der Öffentlichkeit (The Structural Transformation of the Public Sphere)*. Karya ini mengkaji perubahan historis ruang publik dan bagaimana komunikasi dalam masyarakat mengalami transformasi akibat perkembangan kapitalisme. Namun tesis ini menimbulkan perbedaan pandangan dengan Horkheimer, yang menyebabkan Habermas harus menyelesaikannya di bawah bimbingan Wolfgang Abendroth di Universitas Marburg.²³ Pada tahun yang sama, ia diundang untuk mengajar sebagai profesor filsafat di Universitas Heidelberg hingga tahun 1964. Setelah itu, ia kembali ke Frankfurt untuk menggantikan posisi Horkheimer sebagai professor filsafat dan sosiologi hingga tahun 1971.²⁴

Pada tahun 1971, Habermas diangkat sebagai direktur di *Max Planck Institute for the Study of the Scientific-Technical World* di Starnberg, di mana ia menyelesaikan karya monumentalnya, *The Theory of Communicative Action (Teori Tindakan Komunikatif, 1981)*. Setelah kembali ke Frankfurt pada tahun 1983, ia terus

²¹ Hardiman., h. 206.

²² Hardiman., h. 205.

²³ Hardiman., h. 206.

²⁴ Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jürgen Habermas.*, h. 47.

mengembangkan pemikirannya dan berkontribusi dalam berbagai diskusi politik serta filsafat kontemporer.²⁵

b. Karya-karya Jurgen Habermas

Biografi Jurgen Habermas menunjukkan bahwa karya dan pemikirannya memberikan kontribusi signifikan dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Sebagai seorang filsuf sekaligus ilmuwan sosial, ia menuangkan pemikirannya ke dalam berbagai buku dan esai penting, terutama dalam kajian teori kritik masyarakat, ilmu pengetahuan, modernisme, politik, dan postmodernisme. Produktivitas yang tinggi, Habermas telah menghasilkan banyak karya, baik berupa buku, esai, hasil penelitian, artikel, maupun tanggapan terhadap pemikiran tokoh lain. Hal ini mencerminkan peran pentingnya dalam dunia akademik dan intelektual. Ada beberapa karya pentingnya antara lain :

1. *Das Absolut und die Geschichte (Yang Absolut dan Sejarah)*, 1954. Karya ini merupakan disertasi doctoral Habermas dalam bidang filsafat yang di selesaikannya di Universitas Bonn.
2. *Student und Politik (Mahasiswa dan Politik)*, 1961. Buku ini ditulis bersama L. v. Friedeberg, Ch. Öhler, dan F. Wetzl, membahas keterlibatan mahasiswa dalam dinamika politik.
3. *Strukturwandel der Öffentlichkeit (Perubahan dalam Struktur Pendapat Umum)*, 1961. Merupakan karya habilitasi yang diajukan untuk Institut Penelitian Sosial Frankfurt am Main dan diselesaikan di Mainz pada tahun 1961, karya ini mengkaji perubahan historis ruang publik dan bagaimana komunikasi dalam masyarakat mengalami transformasi akibat perkembangan kapitalisme.
4. *Theorie und Praxis (Teori dan Praksis)*, 1962. Buku yang mengeksplorasi hubungan antara teori filsafat dan implementasi praktisnya dalam masyarakat.

²⁵ Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida.*, h. 207.

5. *Erkenntnis und Interesse (Pengetahuan dan Kepentingan)*, 1968. Awalnya disampaikan sebagai pidato pengukuhan Habermas di Universitas Frankfurt am Main pada 18 Juni 1965, yang kemudian dikembangkan menjadi karya akademik yang lebih mendalam.²⁶
6. *Zur Logik der Sozialwissenschaften (Untuk Logika Ilmu-ilmu Sosial)*, 1967.
7. *The Theory of Communicative Action (Teori Komunikasi dan Tindakan)* Vol. I dan Vol. II, yang diterbitkan pada tahun 1984 oleh Beacon Press di Boston.
8. *Faktizitat und Geltung (Fakta dan Keshahihan)*, 1992. .
9. *Zwischen Naturalismus und Religion (Antara Naturalisme dan Agama)*, 2005. Buku yang membahas hubungan antara agama dan sekularisme serta ketegangan antara pandangan naturalis dan keyakinan religius dalam masyarakat modern.²⁷

Habermas telah menghasilkan berbagai karya sepanjang karier intelektualnya. Secara umum, karya-karyanya pada periode 1950-an hingga 1970-an dapat dianggap sebagai tahap awal persiapan dalam mengembangkan pandangan epistemologisnya. Dari sekian banyak karyanya, *The Theory of Communicative Action (Teori Tindakan Komunikatif, 1981)* menjadi salah satu yang paling berpengaruh. Diterbitkan dalam dua jilid, buku ini memperkenalkan teori tindakan komunikatif sebagai dasar bagi demokrasi deliberatif. Dalam teori ini, Habermas menekankan pentingnya komunikasi yang rasional sebagai fondasi bagi kehidupan sosial yang demokratis. Buku tersebut adalah gambaran dari posisi epistemologisnya. Karya-karya selanjutnya kebanyakan berfungsi sebagai penjelasan lebih lanjut dari pemikiran epistemologisnya, dengan pengecualian pada buku “Between Facts and Norms” yang mengaplikasikan epistemologi tersebut dalam konteks politik. Memasuki tahun 2000-an, sejalan dengan

²⁶ Abd. Kholiq Moh. Khoirul Fatih, “Epistemologi Kritis: Telaah Pemikiran Hermeneutika Jurgen Habermas,” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 4, no. 2 (2021): 174–85, <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i2.802>, h. 178.

²⁷ Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida.*, h. 207-209.

meningkatnya minat para filsuf dan ilmuwan terhadap tema keagamaan, karya-karya Habermas mulai membahas hubungan antara agama dengan sains serta agama dengan politik.²⁸

c. Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas

Untuk memahami teori Jurgen Habermas, penting untuk menelusuri konteks sejarah serta teori yang memengaruhi pemikirannya. Habermas, yang dikenal sebagai salah satu pemikir terkemuka dalam tradisi teori kritis, habermas adalah murid Theodor Adorno dan bagian dari Mazhab Frankfurt. Pemikirannya banyak dipengaruhi oleh tokoh terkenal lainnya, termasuk Hegel, Kant, Karl Marx, Wilhelm Dilthey, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Walter Benjamin, serta Herbert Marcuse.²⁹

Mazhab Frankfurt sendiri adalah aliran pemikiran yang mengembangkan filsafat kritis sebagai alat analisis dalam memahami realitas sosial. Teori kritis yang dikembangkan dalam mazhab ini berakar pada pemikiran Karl Marx dan Georg Lukacs. Para pemikir Mazhab Frankfurt tidak hanya menganalisis berbagai bentuk rasionalitas dalam sejarah, tetapi juga berupaya menerapkannya dalam berbagai aspek kehidupan, seperti politik, ekonomi, sosial, budaya, dan ilmu pengetahuan. Mereka menilai bahwa teori sosial yang dominan saat itu, terutama positivisme dan kapitalisme, gagal memberikan jawaban atas berbagai tantangan masyarakat modern.³⁰

Salah satu tokoh utama dalam Mazhab Frankfurt, Jurgen Habermas mengembangkan pendekatan hermeneutika kritis dengan menunjukkan bahwa setiap bentuk pengetahuan selalu dipengaruhi oleh kepentingan tertentu. Habermas membagi kepentingan itu ke dalam tiga jenis: kepentingan teknis untuk menguasai alam melalui kerja yang melahirkan ilmu-ilmu empiris, kepentingan praktis untuk saling memahami melalui bahasa yang melahirkan ilmu-ilmu

²⁸ Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas.*, h. 47.

²⁹ Edi Mulyono et al., *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013)., h. 229.

³⁰ Ulumuddin, "Jurgen Habermas Dan Hermeneutika Kritis (Sebuah Gerakan Evolusi Sosial)," *Hunafa* 3, no. 1 (2006): 73–90., h. 77.

interpretatif seperti sejarah dan hermeneutika, dan kepentingan emansipatoris untuk membebaskan diri dari dominasi ideologis yang menjadi dasar ilmu sosial kritis.³¹

Habermas sebagai bagian dari Mazhab Frankfurt memiliki pendekatan yang lebih berorientasi pada kajian bahasa dibanding generasi sebelumnya. Jika para pendiri Mazhab Frankfurt generasi pertama, seperti Horkheimer dan Adorno, lebih menekankan kritik terhadap struktur sosial dan ekonomi, Habermas berusaha memahami bagaimana komunikasi berperan dalam membentuk kesadaran sosial. Dalam pemikirannya, ia mengembangkan konsep tindakan komunikatif, yang berusaha mengatasi dominasi rasio instrumental dalam masyarakat modern. Ia juga banyak dipengaruhi oleh dialektika Hegel, terutama pada konsep negasi, di mana kebenaran hanya dapat ditemukan melalui proses kontradiksi yang saling melengkapi. Konsep ini kemudian ia kembangkan menjadi filsafat kritis yang berfokus pada pembebasan individu dari distorsi komunikasi dan dominasi ideologis.³²

Habermas mengembangkan gagasan situasi komunikasi ideal (ideal speech situation), yakni suatu kondisi di mana setiap peserta diskursus memiliki kesempatan yang setara untuk berbicara, bebas dari dominasi, dan terbuka terhadap argumentasi rasional. Dalam kerangka ini, kebenaran tidak lahir dari otoritas atau kekuasaan tetapi dari konsensus sukarela dalam ruang komunikasi yang tidak terdistorsi.³³

Meskipun Mazhab Frankfurt merupakan kelanjutan dari filsafat Marx, Habermas menilai bahwa generasi pertama mazhab ini masih terjebak dalam reduksionisme Marxis. Marx memandang manusia sebagai makhluk material, di mana kerja dan produksi material dijadikan sebagai paradigma utama dalam menganalisis tindakan

³¹ Santosa 'Irfaan, "Jurgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 3, no. 1 (2009), <https://doi.org/10.24090/komunika.v3i1.117>, h.103.

³² Moh. Khoirul Fatih dan Abd Kholiq, "Epistemologi Kritis: Telaah Pemikiran Hermeneutika Jurgen Habermas," *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 4 (2021): 174–85., h. 180.

³³ 'Irfaan, "Jurgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial.", h. 104

manusia. Pendekatan ini menempatkan kerja sebagai aspek fundamental dalam kehidupan, tetapi mengabaikan peran manusia sebagai makhluk yang berkomunikasi. Habermas mengkritik kecenderungan ini, karena rasio instrumental yang digunakan generasi pertama Mahzab Frankfurt dalam memahami perubahan sosial justru mengabaikan satu aspek penting dalam praksis sosial, yaitu komunikasi. Menegaskan bahwa praksis sosial seharusnya tidak hanya berpusat pada produksi material, tetapi juga pada komunikasi intersubjektif yang memungkinkan adanya pemahaman dan kesepakatan bersama dalam masyarakat.³⁴

Upayanya merekonstruksi teori kritis, Habermas menaruh minat terhadap hermeneutika Gadamer, yang bagi Habermas memiliki relevansi besar dalam pengembangan teori kritisnya. Ia melihat bahwa hermeneutika Gadamer dapat memperkaya teori kritis dalam beberapa aspek penting. *Pertama*, Habermas menganggap teori kritis sebagai filsafat sejarah yang bersifat politis dan menekankan bahwa pemahaman sejarah dalam teori kritis harus berbeda dari pendekatan penjelasan sejarah dalam ilmu pengetahuan alam yang hanya melihat dari satu sudut pandang saja. Habermas berpendapat bahwa sejarah seharusnya dipahami sebagai praktik sosial yang menyangkut pengalaman hidup manusia, di mana pemahaman sejarah diperoleh melalui penafsiran pengalaman manusia dalam interaksi sosialnya. *Kedua*, teori kritis Habermas berusaha mengkritik dominasi rasio instrumental, yang dalam pandangannya cenderung mengabaikan dimensi sosial dan pengalaman pribadi manusia. Habermas melihat hermeneutika sebagai alat untuk memperluas kritik terhadap rasio instrumental dalam ilmu sosial. Hermeneutika memberi ruang untuk dialog terbuka dan pemahaman bersama, sehingga pemahaman sosial dapat dibangun dari pengalaman konkret dalam praktik sosial.³⁵

³⁴ Moh. Khoirul Fatih, "Epistemologi Kritis: Telaah Pemikiran Hermeneutika Jurgen Habermas.", h. 181.

³⁵ Mulyono et al., *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studes.*, h. 231.

Pandangan hermeneutika kritis, perkembangan masyarakat digerakkan oleh proses rasionalisasi, yaitu proses berpikir secara masuk akal dan terstruktur. Tujuan dari proses ini adalah membentuk masyarakat yang ideal, di mana aturan-aturan sosial dan nilai-nilai bersama disepakati melalui dialog yang rasional antarwarga. Namun, dialog semacam ini hanya bisa terjadi jika masyarakat bebas dari tekanan, dominasi, atau paksaan. Situasi yang ideal ini disebut komunikasi emansipatoris, yakni komunikasi yang mendorong kebebasan berpikir, kesadaran diri, dan kedewasaan.³⁶

Meskipun Habermas menghargai kontribusi hermeneutika Gadamer, ia juga memberikan kritik terhadap beberapa aspek utama dalam pemikirannya. Salah satunya adalah rehabilitasi tradisi dan otoritas, di mana Gadamer melihat tradisi sebagai bagian penting dalam pemahaman kita. Habermas sependapat dengan para kritikus konservatif yang menganggap tradisi dapat menjadi hambatan menuju kebenaran. Habermas berpendapat bahwa hermeneutika Gadamer harus dilengkapi dengan pendekatan teori kritis yang lebih berorientasi pada perubahan, sehingga dapat menanggapi pengaruh tradisi secara kritis dan lebih mendalam.³⁷

Meskipun gagasan habermas tidak berfokus sepenuhnya pada hermeneutika, namun gagasan-gagasannya mendukung dan berkaitan erat dengan literatur hermeneutika. Karya-karyanya tidak secara khusus membahas hermeneutika sebagai gagasan utama, namun konsep-konsep hermeneutik dapat ditemukan dalam beberapa tulisannya, salah satunya dalam buku *Knowledge and Human Interests* (Pengetahuan dan Minat Manusia). Meskipun mayoritas karyanya berfokus pada bidang sains, Habermas juga mengembangkan konsep tentang penjelasan dan pemahaman.³⁸

Menurut Habermas, penjelasan harus penerapan proposisi teoritis terhadap fakta yang diperoleh melalui pengamatan sistematis. Artinya

³⁶ Ulumuddin, "Jurgen Habermas Dan Hermeneutika Kritis (Sebuah Gerakan Evolusi Sosial).", h. 87.

³⁷ Mulyono et al., *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studes.*, h. 232.

³⁸ Mulyono et al., h. 234.

tidak semua fakta dapat dipahami atau ditafsirkan sepenuhnya. Ada fakta-fakta yang terlalu kompleks atau berada di luar jangkauan pemahaman manusia. Beberapa di antaranya tidak bisa dianalisis atau dijelaskan dengan kata-kata, bahkan mungkin berada di luar batas pemikiran kita. Meskipun demikian, fakta-fakta ini tetap ada dan terus mengalir dalam kehidupan sehari-hari. Sedangkan pemahaman adalah kegiatan yang menggabungkan pengalaman dengan pengertian teoritis. Pada pemikiran ilmiah, pemahaman bersifat pribadi karena melibatkan pengalaman individu, sedangkan penjelasan harus bersifat berdasarkan fakta dengan menerapkan hukum atau teori terhadap realitas. Keduanya memiliki peran yang berbeda, sehingga sulit menentukan mana yang lebih mendahului antara pemahaman dan penjelasan. Proses penjelasan, pemahaman harus didahulukan, karena pemahaman yang benar akan memengaruhi kemampuan kita dalam memberikan penjelasan.³⁹

Pemahaman hermeneutika menurut Habermas mencakup tiga dimensi ekspresi kehidupan yaitu linguistik, tindakan dan pengalaman. Linguistik ia berpendapat bahwa suatu ungkapan dapat kehilangan keterkaitannya dengan kehidupan jika tidak terhubung dengan konteks tertentu, linguistik cenderung dipahami secara sepihak tanpa mempertimbangkan sudut pandang lain. Kesenjangan antara apa yang dikatakan dan yang dimaksud hanya dapat dijembatani melalui interpretasi atau hermeneutika. Habermas juga melihat komunikasi sebagai bagian dari tindakan, yang perlu dijelaskan lebih lanjut untuk memahami maksud, tujuan, dan cakupannya. Aspek pengalaman, ekspresi nonverbal seperti respons tubuh juga menjadi bagian penting dalam proses pemahaman. Pemahaman hermeneutik menurut Habermas harus menggabungkan ketiga aspek ini yakni linguistik, tindakan, dan pengalaman, karena ketiganya saling berkaitan dan memberikan makna satu sama lain.⁴⁰

³⁹ Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar.*, h. 56.

⁴⁰ Alhana, *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al-Qur'an.*, h. 35.

Terkait hubungan antara bahasa, pengalaman dan tindakan. Habermas membagi tindakan menjadi empat jenis, yang memiliki peran penting dalam membangun pemahaman dalam interaksi sosial, antara lain :

1. *Tindakan Teleologis* menggambarkan tujuan, yaitu bahwa setiap tindakan manusia mempunyai tujuannya sendiri, baik yang bertujuan negatif maupun yang bersifat positif.
2. *Tindakan Normatif* pemahaman menandai hal-hal yang bersifat normatif, yaitu tindakan yang sesuai dengan hukum dan aturan yang berlaku, seperti semua pengendara menghentikan kendaraannya pada saat *traffic light* menunjukkan warna merah.
3. *Tindakan Dramatugik* pemahaman yang dapat ditunjukkan dengan berpura-pura, misalnya kita berpura-pura melakukan tindakan lain pada saat kita secara tiba-tiba berpapasan dengan orang yang tidak kita sukai.
4. *Tindakan komunikatif* merupakan proses interaksi bahasa yang berlangsung dalam konteks ruang dan waktu. Pemahaman dalam tindakan ini terjadi dalam *Lebenswelt*, yaitu lingkungan bersama di mana pembicara dan pendengar saling berinteraksi. Dengan kata lain, *Lebenswelt* dapat dipahami sebagai dunia pemahaman, tempat akal dan kesadaran individu bertemu serta berinteraksi secara timbal balik dalam konteks sosial.⁴¹

Hermeneutika Habermas dianggap sulit dipahami karena cakupan pemikirannya yang sangat luas. Sebagian ahli menggolongkan pendekatan hermeneutika Habermas ke dalam hermeneutika kritis, yang berfokus pada pengungkapan kepentingan tersembunyi di balik teks. Kepentingan ini terbagi menjadi tiga bentuk. Pertama, kepentingan teknis atau instrumental yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan empiris-analitis. Kedua, kepentingan praktis yang berada dalam ranah komunikasi intersubjektif dan menjadi bagian

⁴¹ Susanto, *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar.*, h. 57.

dari ilmu pengetahuan historis-hermeneutis. Ketiga, kepentingan emansipatif yang merupakan bidang kajian ilmu sosial kritis.⁴²

Meskipun Habermas memberikan apresiasi terhadap gagasan Gadamer yang mempertahankan dimensi historis dalam proses pemahaman teks, ia menyoroti aspek yang sebelumnya diabaikan oleh model hermeneutika lainnya, yaitu dimensi ideologis penafsir dan teks itu sendiri. Pandangan Habermas, teks bukan sekadar medium pemahaman, melainkan juga instrumen dominasi dan kekuasaan. Selain mempertimbangkan perspektif penafsir, teks harus dianalisis secara kritis dengan memperhatikan kepentingan yang tersembunyi di baliknya dan teks harus ditempatkan pada ranah yang harus dicurigai.⁴³

Pendekatan hermeneutika kritis Habermas tidak hanya relevan dalam analisis sosial, tetapi juga dapat digunakan dalam studi keagamaan, termasuk dalam memahami dan menafsirkan Al-Qur'an. Pengembangan pemikiran terhadap tafsir Al-Qur'an selama ini merupakan bagian dari budaya manusia, terutama di kalangan ulama tafsir. Pada prosesnya kemungkinan terdapat kekeliruan dalam memahami Al-Qur'an. Oleh karena itu, perlu dilakukan reorientasi pemahaman yang tidak hanya menekankan superioritas Al-Qur'an, tetapi juga mengarah pada konsep Al-Qur'an yang komunikatif. Sebagai "kalam Ilahi", Al-Qur'an memiliki kebenaran yang mutlak dan tidak mengandung kesalahan. Namun, berbagai penafsiran yang selama ini dianggap benar perlu dikaji ulang keabsahannya, terutama karena tidak semua tafsir relevan dengan kondisi masyarakat saat ini. Diperlukan cara berpikir yang tetap berlandaskan pada Al-Qur'an, tetapi juga memahami bahwa tafsirnya dipengaruhi oleh budaya manusia dalam memahami Tuhan. Konsep ini disebut *Al-Qur'an Komunikatif* menurut Jurgen Habermas, yang menekankan bahwa setiap individu memiliki kebebasan dalam menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan pemahamannya. Sebab, kebenaran dalam Al-Qur'an

⁴² Susanto., h. 58.

⁴³ Susanto., h. 59.

dapat dipahami melalui cara manusia memaknainya. Penting untuk memberikan ruang bagi manusia dalam menginterpretasikan Al-Qur'an sesuai dengan perkembangan sosial.⁴⁴

B. Ujaran Kebencian

1. Pengertian Ujaran Kebencian

Ujaran kebencian merujuk pada tindakan yang melibatkan ucapan atau tulisan yang mengandung makian, hinaan, atau ejekan terhadap individu atau kelompok, yang berkaitan dengan ras, etnis, gender, agama, atau aspek lainnya.⁴⁵ Ujaran kebencian merupakan komunikasi baik lisan maupun tulisan yang mengandung unsur diskriminasi dan berpotensi memprovokasi orang lain untuk melakukan tindakan tidak pantas terhadap individu atau kelompok tertentu.⁴⁶

Menurut Kent Greenawalt ujaran kebencian (hate speech) merujuk pada penghinaan serta penggunaan julukan kasar yang ditujukan kepada individu atau kelompok berdasarkan ras, agama, etnis, gender, atau orientasi seksual. Tindakan ini memiliki potensi menimbulkan permasalahan serius dalam teori dan praktik demokrasi. Ujaran kebencian (hate speech) sering dikaitkan dengan tindakan penghinaan, perilaku merendahkan, serta penggunaan julukan kasar yang ditujukan kepada individu atau kelompok tertentu. Umumnya ujaran kebencian disampaikan melalui kata-kata atau julukan yang bersifat merendahkan dengan tujuan menekan atau menindas pihak yang menjadi sasarannya.⁴⁷

Ujaran kebencian juga dikenal sebagai *hate propaganda*, yaitu pernyataan yang mendorong kebencian dan diskriminasi terhadap kelompok tertentu berdasarkan ras, etnis, orientasi seksual, atau

⁴⁴ Ahmad Atabik, "Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas," *Fikrah* I, no. 2 (2013): 449–64., h. 461.

⁴⁵ Muhammad Dzaky Reza, "Ujaran Kebencian Dalam Al-Quran Studi Tafsir Imam Al-Qurthubi [Skripsi]" (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021).

⁴⁶ Musriana et al., "Fenomena Ujaran Kebencian Warganet Dikolom Komentar Media Sosial Instagram Akun @Riaricis1795," *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Bahasa Indonesia* 13, no. 2 (2024): 119–29.

⁴⁷ M. Jalaludin Al-Mahaly, "Kontekstualisasi Hadis Berkata Baik Atau Diam Sebagai Larangan Hate Speech Di Media Sosial," *Jurnal Metode Kritik Hadis*, 2022.

keyakinan agama.⁴⁸ Menurut perspektif hukum, ujaran kebencian meliputi ucapan, tindakan, atau tulisan yang menghina atau memaki, yang dilarang karena dapat memicu kekerasan dan prasangka buruk, baik terhadap pihak pelaku maupun pihak yang menjadi sasaran.⁴⁹

Ujaran kebencian sering kali terkait dengan tindakan yang merugikan kelompok minoritas atau masyarakat tertentu, sementara pelakunya cenderung mengabaikan dampaknya. Berbeda dengan ujaran lainnya, ujaran kebencian mengandung kebencian yang mendalam dan menyerang, disampaikan dengan penuh emosi, dan sering kali dimaksudkan untuk menimbulkan dampak tertentu, baik langsung maupun tidak langsung.⁵⁰

Jika ujaran ini memicu orang lain untuk melakukan kekerasan atau menyakiti pihak lain, maka hal tersebut masuk dalam kategori ujaran kebencian. Dampaknya bisa berupa pelanggaran hak asasi manusia baik ringan maupun berat dan seringkali dimulai dari kata-kata yang tersebar melalui media sosial atau selebaran, yang kemudian memicu aksi massa, konflik, dan kekerasan. Sebab dari itu aparat penegak hukum, terutama kepolisian, harus melakukan pencegahan dan penindakan yang tegas terhadap kasus-kasus ujaran kebencian. Tanpa penanganan yang tepat, ujaran kebencian bisa menyebabkan konflik sosial yang meluas, diskriminasi, kekerasan, bahkan ancaman terhadap keselamatan jiwa.⁵¹

Berdasarkan surat edaran Kapolri Nomor SE/6/X/2015, ujaran kebencian dapat dikategorikan sebagai tindak pidana sesuai dengan ketentuan dalam KUHP dan peraturan hukum lainnya. Tindak pidana ini meliputi: penghinaan, pencemaran nama baik, penistaan, perbuatan tidak menyenangkan, memprovokasi, menghasut dan penyebaran berita

⁴⁸ Diah Imaningrum Susanti, “Kebebasan Berekspresi Dan Ujaran Kebencian: Kajian Filsafat Hukum Terapan,” *Jurnal Sapientia et Virtus* 7, no. 2 (2022): 17–42, <https://doi.org/10.1080/02604027.1963.9971472>.

⁴⁹ Muhammad Yahya, Kerwanto, dan Nurbaiti, “Ujaran Kebencian Dalam Al-Qur ’ an (Kajian Tafsir Tematik / Maudhui),” *IHSANIK A : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 3 (2023): 66–81, <https://doi.org/https://doi.org/10.59841/ihsanika.v1i3.501>. h. 71.

⁵⁰ Nasrul Fahmi, “Kebencian Dalam Al-Quran Surat Al Lahab (Kajian Tafsir Tematik) [Skripsi]” (Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga, 2024).

⁵¹ Ahmad Badrut Tamam, “Ujaran Kebencian Di Media Sosial Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif Di Indonesia,” *Alamtara: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam* 5, no. 1 (2021): 1–10, <https://doi.org/10.58518/alamtara.v5i1.678>.

bohong. Ujaran kebencian bertujuan untuk memprovokasi serta menimbulkan kebencian terhadap individu atau kelompok dalam masyarakat, yang dibedakan dari aspek: suku, agama, aliran keagamaan, keyakinan/kepercayaan, ras, antar golongan, warna kulit, etnis, gender, kaum difabel (cacat) dan orientasi seksual. surat edaran tersebut juga menegaskan bahwa ujaran kebencian berpotensi memicu pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) dalam berbagai bentuk, seperti diskriminasi, kekerasan, pembunuhan atau penghilangan nyawa, serta konflik sosial.⁵² Kejahatan ini bisa terjadi melalui berbagai media, seperti: orasi dalam kampanye, spanduk atau banner, platform media sosial, penyampaian pendapat diruang publik, ceramah keagamaan, serta melalui media massa baik cetak maupun elektronik.⁵³

2. Term Ujaran Kebencian Dalam Al-Qur'an

Istilah-istilah dalam Al-Qur'an yang berpotensi mengarah pada ujaran kebencian dapat dikenali dengan melihat nilai-nilai yang dikandung dan dampak yang ditimbulkannya, terutama jika dibandingkan dengan pemahaman tentang ujaran kebencian yang berkembang saat ini. Berdasarkan pemahaman tersebut, beberapa istilah dalam Al-Qur'an dapat dikategorikan sebagai term ujaran kebencian, di antaranya adalah:

a. *Istihza'*

Istilah *istihza'* berasal dari bentuk masdar dari akar kata *haza'a* – *yahza'u* – *hazan*, yang menurut para ahli bahasa seperti Ibnu Faris, Muhammad Ismail Ibrahim, dan Ibrahim Anis berarti 'berolok-olok' atau 'mengejek' (*sukhriyah*). Ar-Rāghib al-Aṣfahānī menjelaskan bahwa kata *huzuwan* bermakna gurauan tersembunyi (*mazhūn fī khufyah*), dan menegaskan bahwa memperolok Allah, sekalipun dalam bentuk senda gurau yang tidak terang-terangan, tetap tidak

⁵²“Surat Edaran KAPOLRI Nomor SE/6/X/2015 Tentang Penanganan Ujaran Kebencian (Hate Speech),” Pub. L. No. 6 (n.d.), <https://cdn.bidhuan.id/img/2015/11/download-287674212-Se-Hate-Speech-1.pdf>.

⁵³ Zulkarnain Zulkarnain, “Ujaran Kebencian (Hate Speech) Di Masyarakat Dalam Kajian Teologi,” *Studia Sosia Religia* 3, no. 1 (2020): 70–82, <https://doi.org/10.51900/ssr.v3i1.7672>.

dibenarkan dalam ajaran Islam, sebagaimana tidak diperbolehkan bermain-main terhadap Tuhan.

Kata *huzuwan* sendiri muncul sebanyak sebelas kali dalam Al-Qur'an dan tersebar dalam berbagai konteks. Salah satunya terdapat dalam Surah Al-Baqarah [2]: 67, yang memuat kisah perintah Allah kepada Nabi Musa a.s. untuk menyembelih sapi betina, namun perintah itu justru dijadikan bahan ejekan oleh sebagian kaumnya. Al-Qurṭubī menafsirkan bahwa ayat ini menjadi dasar larangan untuk memperolok agama, termasuk ajaran Islam dan tokoh-tokoh yang wajib dihormati. Ia membedakan antara *al-mizh* (senda gurau biasa) yang dibolehkan karena pernah dilakukan Nabi Muhammad saw. dan para pemimpin sesudahnya, dengan *al-huzw*, yaitu olok-olok yang bernada merendahkan dan dilarang keras.⁵⁴

Surah Al-Mā'idah [5]: 57–58, kata *huzuwan* digunakan dalam konteks larangan untuk mengangkat pemimpin dari kalangan yang memperolok-olok dan mempermainkan agama Allah. Menurut Muhammad Husain Ath-Ṭabāṭabā'ī dalam tafsirnya, mempermainkan dan mengejek agama berarti menerima sesuatu secara lahiriah, tetapi tidak dengan sepenuh hati dan tanpa landasan akal yang lurus. Sikap seperti ini mencerminkan penolakan batin yang diselimuti kedustaan intelektual.

Istilah *huzuwan* juga ditemukan dalam Surah Al-Kahfi [18]: 56 dan 106, Luqmān [31]: 6, serta Al-Gāsyiyah [88]: 9 dan 35, semuanya mengacu pada tindakan memperolok ayat-ayat Allah. Sementara dalam Surah Al-Anbiyā' [21]: 36 dan Al-Furqān [25]: 41, istilah ini berhubungan dengan perilaku mengejek Rasul. Dalam berbagai ayat tersebut, bentuk kata yang berasal dari akar yang sama dengan *huzuwan* kadang digunakan untuk menggambarkan sikap merendahkan terhadap Allah, wahyu-Nya, dan utusan-Nya. Dalam beberapa ayat, Al-Qur'an juga menjelaskan bahwa orang yang suka memperolok agama, ayat-ayat Allah, atau para Rasul, pada akhirnya

⁵⁴ Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 321

akan menerima akibat dari perbuatannya sendiri. Ejekan yang mereka lontarkan justru akan berbalik membawa keburukan bagi diri mereka sendiri.⁵⁵

b. *Tanābazu*

Kata *tanābazu* adalah fi'il mudhāri' yang menunjukkan perbuatan yang sedang atau akan dilakukan oleh orang kedua jamak. Kata ini berasal dari akar kata *nūn-bā'-zā'*, yang menurut Ibnu Manẓūr berarti memberikan julukan buruk. Istilah ini juga digunakan untuk menghina, baik dari segi keturunan maupun bentuk fisik, seperti memanggil seseorang dengan sebutan "pendek" atau panggilan lain yang tidak disukai.⁵⁶

Dalam Al-Qur'an, kata *tanābazu* (تَنَابَزُوا) hanya disebut satu kali, yaitu dalam Surah Al-Hujurat [49]: 11.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا
نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا
أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ
الْإِيمَانِ وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Ayat ini, pada kata *tanābazu* didahului oleh larangan dengan bentuk "*lā*" (*lā tanābazu bil-alqāb*), yang artinya: "janganlah kalian saling memanggil dengan julukan-julukan yang buruk." Larangan ini ditujukan kepada orang-orang beriman agar menjaga hubungan baik di antara sesama, dan mencegah munculnya rasa tidak suka, permusuhan, hingga perpecahan.

Menurut Ibnu 'Abbās, sebagaimana dikutip oleh al-Qurtubī, yang dimaksud dengan memanggil seseorang dengan julukan yang buruk adalah menyebutnya berdasarkan dosa yang sebenarnya sudah ditinggalkannya. Sementara al-Ḥasan dan Mujaḥid berpendapat, julukan buruk yang dimaksud adalah

⁵⁵ Shihab., h. 322.

⁵⁶ Amalia Isnaini, Amir Mahmud, dan Saifullah, "Warning Dan Konsekwensi Hate Speech Dalam Al-Qur'an (Tafsir Tematik Ayat-Ayat 'Hate Speech')," *Multicultural Islamic Education* 7, no. 1 (2023): 53–66, <https://doi.org/10.35891/ims.v7i1.4889>, h. 59.

menyebut sesama Muslim dengan sebutan seperti kafir, Yahudi, Nasrani, atau fasik. Berbeda lagi dengan Az-Zajjāj yang menafsirkan ayat ini secara umum: semua bentuk panggilan atau julukan yang tidak disukai oleh orang yang dipanggil termasuk dalam larangan ini. kata *tanābazu* dalam konteks penelitian ini dikaitkan dengan ujaran kebencian, yaitu saat seseorang diberi julukan (*laqab*) yang mengandung ejekan atau penghinaan, dan tentu saja tidak disukai oleh yang bersangkutan. Namun, apabila julukan tersebut secara nilai mungkin mengandung ejekan tetapi orang yang dipanggil tidak merasa tersinggung atau terganggu, maka hal itu tidak termasuk ke dalam kategori ujaran kebencian.⁵⁷

c. *Laghwu*

Laghwu merupakan istilah yang berasal dari kata kerja *lagha–yalghu–laghwan* atau *laghiyah*, yang secara umum mengandung arti sesuatu yang sia-sia, keliru, atau tidak bernilai. Menurut Ibnu Faris dan Ar-Raghib Al-Asfahani, kata ini memiliki dua pengertian utama: pertama, sesuatu yang diabaikan atau tidak diperhitungkan; kedua, ucapan yang tidak berguna dan buruk. Kata *laghwu* atau bentuk variatifnya dalam alquran disebutkan sebanyak sebelas kali. Menariknya, makna kata tersebut tidak bersifat tunggal, melainkan bergantung pada konteks ayat, termasuk latar belakang turunnya (*asbāb al-nuzūl*) dan kaitan antarayat (*munāsabah*).⁵⁸

Contoh kata *lagwu* yang muncul dalam Surah Al-Mu'minūn [23]: 3 memiliki keterkaitan makna dengan kata yang sama dalam Surah Al-Furqān [25]: 72. Dalam Surah Al-Mu'minūn, *lagwu* diartikan sebagai perkataan yang tidak benar, seperti kebohongan atau ucapan yang bernada caci maki. Ibnu Katsīr menafsirkan kata ini sebagai *al-bāṭil* (hal-hal yang batil), yang mencakup kesyirikan, kemaksiatan, dan segala bentuk perbuatan yang tidak bermanfaat. Ayat ini menekankan bahwa orang-orang beriman termasuk golongan yang

⁵⁷ Pahriadi, "Ujaran Kebencian Perspektif al-Qur'an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap QS. al-Zariyat/52:52-55)," *UIN Alauddin Makassar* (Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, 2018), h. 34-35.

⁵⁸ Amalia Isnaini, Amir Mahmud, dan Saifullah, "Warning Dan Konsekwensi Hate Speech Dalam Al-Qur'an (Tafsir Tematik Ayat-Ayat 'Hate Speech')." h. 60.

beruntung karena mereka menjauh dari perilaku buruk yang biasa dilakukan oleh orang-orang kafir.⁵⁹

d. *Lamzu*

Kata *lamzu* berasal dari bentuk *masdar* (kata benda dasar) dari akar kata *lamaza – yalmizu – lamzan*, yang berarti mencela atau mengejek. Al-Asfahānī menjelaskan bahwa *lamzun* mengandung arti perbuatan menggunjing atau terus-menerus membicarakan aib orang lain secara negatif. Kamus al-Munawwir, *lamzun* diartikan sebagai tindakan menghina atau mencela yang dilakukan dengan merendahkan orang lain.⁶⁰ kata yang berasal dari akar *lamaza* hanya disebutkan sebanyak empat kali dan tersebar dalam tiga surah. Tiga kali muncul dalam bentuk kata kerja (*fi‘il mudāri‘*) yang menunjukkan makna sedang atau akan terjadi, yaitu dalam Surah At-Taubah [9]: 58 dan 79, serta Surah Al-Ḥujurāt [49]: 11. Sementara satu kali muncul dalam bentuk *isim masdar* (kata benda dasar), yaitu dalam Surah Al-Humazah [104]: 1.⁶¹

Lamzu dipahami sebagai tindakan mengejek, menghina, atau mencela orang lain, sebagaimana disebutkan dalam Surah Al-Ḥujurāt ayat 11. Menurut tafsiran Ibnu Katsir, kata *talmizu* menunjukkan larangan untuk saling mencela, menghina, atau memfitnah sesama melalui ucapan. Ia menekankan bahwa perbuatan tersebut tidak hanya merugikan pihak yang dihina, tetapi juga mencemari diri si pelaku. Jika dibiarkan, sikap seperti ini dapat merusak kedamaian sosial dan menghancurkan kerukunan dalam kehidupan bermasyarakat.⁶²

e. *Sukhriyah*

Kata *sukhriyah* berasal dari akar kata *sakhira–yaskharu–sakhran* yang berarti mengejek, mengolok-olok, atau menyindir dengan maksud merendahkan. Kamus *al-Maurid* menerjemahkan istilah ini

⁵⁹ Pahriadi, “Ujaran Kebencian Perspektif al-Qur’an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap QS. al-Zariyat/52:52-55).”, h. 36.

⁶⁰ Amalia Isnaini, Amir Mahmud, dan Saifullah, “Warning Dan Konsekwensi Hate Speech Dalam Al-Qur’an (Tafsir Tematik Ayat-Ayat ‘Hate Speech’).”, h. 60.

⁶¹ Pahriadi, “Ujaran Kebencian Perspektif al-Qur’an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap QS. al-Zariyat/52:52-55).”, h. 38.

⁶² Nurfadzilla Putri dan Syafieh, “Al-Qur’an dan Diskursus Tentang Hate Speech,” *Basha’ir: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir* 4, no. 1 (2024): 67–76., h. 72.

sebagai sindiran tajam atau ejekan. *Tafsir al-Marāghī* kata *sukhriyah* dijelaskan sebagai tindakan menghina seseorang dengan cara menyebut-nyebut kekurangan atau aibnya, disampaikan sedemikian rupa hingga menimbulkan tawa.⁶³

Makna dari kata ini berkembang dalam beberapa bentuk: mengolok-olok karena tujuannya merendahkan orang lain, mengabaikan sebab pelaku merasa orang lain tidak pantas dihargai dan menghina karena menganggap derajat orang lain lebih rendah. Menariknya, akar kata yang sama juga melahirkan makna lain yang tampak berbeda, yaitu *sakhr* (سَخَّرَ), yang berarti menundukkan atau mengendalikan sesuatu agar tunduk pada kehendak pihak lain. Akar kata *sakhira* dalam Al-Qur'an memiliki dua arah makna utama yakni yang pertama, menunjuk pada tindakan merendahkan secara sosial (*sukhriyah*), dan yang kedua, pada tindakan menundukkan secara fungsional atau kosmis (*sakhr*).⁶⁴

Salah satu ayat yang secara tegas memuat larangan mengejek sesama manusia adalah Surah Al-Ḥujurāt ayat 11, yang menggunakan term *lā yaskhar* (لَا يَسَخَّرُ), artinya “janganlah seseorang mengolok-olok yang lain”. Menurut al-Marāghī, kata ini menunjukkan tindakan mencela atau menertawakan orang lain dengan merendahkan, termasuk menyebut-nyebut aib atau kekurangan mereka. *Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, istilah *sukhriyah* disebut memiliki berbagai bentuk yang semuanya mengarah pada makna penghinaan dan ejekan. Ar-Rāghib al-Aṣḥānī memperkuat makna ini melalui rujukan lain dalam Al-Qur'an, seperti Surah Hūd ayat 38, yang menggambarkan ejekan kaum Nabi Nuh: “*Jika kamu mengejek kami, maka sesungguhnya kami (pun) akan mengejekmu sebagaimana kamu sekalian mengejek kami.*” (Q.S. Hūd [11]: 38). Ayat ini menegaskan

⁶³ Pahriadi, “Ujaran Kebencian Perspektif al-Qur'an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap QS. al-Zariyat/52:52-55).”, h. 38.

⁶⁴ Amalia Isnaini, Amir Mahmud, dan Saifullah, “Warning Dan Konsekwensi Hate Speech Dalam Al-Qur'an (Tafsir Tematik Ayat-Ayat 'Hate Speech').”, h. 62.

kembali makna larangan dalam Surah Al-Hujurāt, yaitu bahwa setiap orang beriman dilarang menghina dan mengejek sesama.⁶⁵

Istilah *istihzā'* (اسْتِهْزَاء), ketika dikaitkan dengan berbagai bentuk ujaran kebencian yang dikenal saat ini, cenderung merujuk pada tindakan penghinaan. Sementara itu, istilah *tanābazu* (تَنَابَزُوا), *lamz* (لَمَز), dan *sukhrīyah* (السُّخْرِيَّة) lebih mengarah pada bentuk pencemaran nama baik atau upaya merendahkan orang lain. Adapun istilah *laghw* (لَغْو), menggambarkan ucapan yang secara umum mengandung unsur ujaran kebencian yakni ucapan yang sia-sia, tidak bermanfaat, dan bernada keburukan.⁶⁶

3. Dampak Ujaran Kebencian

Mengacu pada term ujaran kebencian yang sudah disebutkan sebelumnya, terdapat berbagai bentuk ujaran kebencian yang dapat berujung pada pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM). Dampak yang ditimbulkan oleh ujaran kebencian ini dapat mencakup diskriminasi, kekerasan, pembunuhan atau penghilangan nyawa, serta konflik sosial.⁶⁷ Adapun dampak tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Diskriminasi

Diskriminasi adalah perlakuan yang tidak adil terhadap individu atau kelompok karena latar belakang tertentu seperti agama, suku, ras, status sosial, jenis kelamin, atau kondisi fisik. Menurut Theodorson & Theodorson, diskriminasi umumnya dilakukan oleh kelompok mayoritas terhadap kelompok yang lebih kecil atau rentan, dan tindakan ini bertentangan dengan prinsip-prinsip keadilan dan kemanusiaan.⁶⁸

Definisi ini sejalan dengan pengertian dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia yang menyatakan bahwa diskriminasi adalah

⁶⁵ Putri dan Syafieh, "Al-Qur'an dan Diskursus Tentang Hate Speech.", h. 72.

⁶⁶ Pahriadi, "Ujaran Kebencian Perspektif al-Qur'an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap QS. al-Zariyat/52:52-55)." h. 43

⁶⁷ Surat Edaran KAPOLRI Nomor SE/6/X/2015 Tentang Penanganan Ujaran Kebencian (Hate Speech).

⁶⁸ Fulthoni et al., *Memahami Diskriminasi Buku Saku Untuk Kebebasan Beragam*, ed. oleh Muhammad Yasin (Jakarta: The Indonesian Legal Resource Center (ILRC), 2009), h. 3.

tindakan yang membedakan perlakuan terhadap sesama warga negara berdasarkan faktor-faktor seperti warna kulit, golongan, suku, status ekonomi, dan agama yang kerap menimbulkan ketimpangan dalam kehidupan sosial.⁶⁹ Terdapat berbagai bentuk diskriminasi yang sering ditemukan dalam masyarakat, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Diskriminasi yang didasarkan pada suku, etnis, ras, dan agama atau keyakinan tertentu.
2. Diskriminasi berdasarkan jenis kelamin dan peran gender, yang berhubungan dengan peran sosial yang dibentuk oleh jenis kelamin. Sebagai contoh, anak laki-laki lebih diprioritaskan untuk mendapatkan akses pendidikan dibandingkan dengan anak perempuan, perempuan dianggap sebagai milik suami setelah menikah, dan sebagainya.
3. Diskriminasi terhadap penyandang disabilitas. Misalnya, penyandang disabilitas sering dianggap sebagai orang yang sakit dan tidak diterima untuk bekerja di instansi pemerintah.
4. Diskriminasi terhadap penderita HIV/AIDS. Sebagai contoh, penderita HIV/AIDS seringkali dikucilkan oleh masyarakat dan dipandang sebagai bagian dari sampah sosial.
5. Diskriminasi berdasarkan kasta sosial. Contohnya, di India, kelompok dengan kasta rendah sering dianggap sebagai sampah masyarakat dan dimarginalkan atau diperlakukan secara tidak adil, sehingga mereka tidak dapat mengakses hak-hak dasar mereka.⁷⁰

Diskriminasi sering berawal dari prasangka, yaitu perbedaan antara kelompok “kita” dan “mereka”. Sebagai makhluk sosial, manusia cenderung merasa lebih nyaman dengan individu yang memiliki kesamaan dengan dirinya. Prasangka ini seringkali muncul karena ketidakpahaman, ketidakpedulian, atau ketakutan terhadap

⁶⁹ Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) daring, diakses dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id>, pada tanggal 05 Februari, pukul 15.20 WIB.

⁷⁰ Fulthoni et al., *Memahami Diskriminasi Buku Saku Untuk Kebebasan Beragam*., h. 4.

perbedaan. Hal ini mendorong munculnya generalisasi negatif terhadap kelompok tertentu. Stigma atau stereotip yang terbentuk sulit diubah, meskipun terdapat pola positif yang bertentangan dengan anggapan negatif tersebut. Diskriminasi terjadi ketika prasangka dan stigma ini diterjemahkan dalam bentuk tindakan yang tidak adil terhadap kelompok tertentu.⁷¹

Perspektif Islam perilaku semacam ini dapat dipahami melalui kata “zalim” berasal dari akar kata **ظلم - يظلم - ظلما** yang secara etimologis berarti menempatkan sesuatu tidak pada tempatnya, berlaku tidak adil, atau menyakiti. Secara bahasa istilah ini mencakup empat makna utama yakni: menjalankan ketidakadilan, menindas atau menyakiti pihak lain, meletakkan sesuatu tidak sesuai tempatnya dan mempercepat sesuatu tidak sesuai waktunya.⁷²

Menurut mufasir besar seperti *Ṭabāṭabā'ī*, zalim bukan sekadar bentuk kekerasan lahiriah, tetapi juga bentuk permusuhan terhadap sesuatu yang mestinya bisa diselesaikan dengan kasih sayang, kelembutan, atau pertemanan. Konteks sosial tindakan zalim meliputi semua bentuk perbuatan yang menyakiti individu atau kelompok lain, baik secara langsung maupun melalui sistem yang menindas. Diskriminasi dapat dipahami sebagai salah satu wujud kezaliman sosial karena ia melukai, merendahkan martabat, dan mengabaikan prinsip kesetaraan yang menjadi inti dari keadilan.⁷³

b. Tindak Kekerasan

Selain diskriminasi, ujaran kebencian juga dapat berujung pada tindak kekerasan yang memiliki dampak serius baik secara fisik maupun psikologis. Berdasarkan definisi dari World Health Organization (WHO), tindak kekerasan diartikan sebagai penggunaan kekuatan fisik atau kekuasaan secara sengaja, baik melalui tindakan langsung maupun ancaman, yang dilakukan oleh individu atau

⁷¹ Fulthoni et al., h. 5-6.

⁷² Lutfia Nur Addieni, Akhmad Sulthoni, dan Indri Astuti, “Konsep Zalim dalam Tafsir Al Munir (Studi Penafsiran Ayat-Ayat Zalim Perspektif Kitab Tafsir Al Munir)” 1, no. 2 (2024): 273–93., h. 278

⁷³ Addieni, Sulthoni, dan Astuti., h. 279

kelompok terhadap orang lain. Tindakan kekerasan ini dapat mengakibatkan cedera fisik, kematian, gangguan psikologis, serta berdampak negatif pada perkembangan individu.⁷⁴

Menurut Douglas dan Waksler menjelaskan bahwa istilah kekerasan digunakan untuk menggambarkan perilaku yang dapat bersifat terbuka (overt) maupun tertutup (covert), serta bisa bersifat menyerang (offensive) atau bertahan (defensive). Ujaran kebencian, kekerasan sering kali muncul sebagai akibat dari provokasi yang mengarah pada tindakan agresif terhadap individu atau kelompok tertentu. Berdasarkan hal tersebut, secara umum terdapat empat jenis kekerasan, yaitu:

1. Kekerasan terbuka, yaitu kekerasan yang terlihat secara langsung, seperti dalam perkelahian, pemukulan, atau serangan fisik lainnya.
2. Kekerasan tertutup, yaitu kekerasan yang tersembunyi atau tidak dilakukan secara langsung, seperti dalam bentuk ancaman, intimidasi, atau penyebaran ujaran kebencian yang dapat memicu ketakutan dan tekanan psikologis pada korban.
3. Kekerasan agresif, yaitu kekerasan yang dilakukan tidak untuk perlindungan diri, tetapi untuk memperoleh sesuatu, misalnya pemerasan.
4. Kekerasan defensif, yaitu tindakan kekerasan yang dilakukan untuk melindungi diri atau orang lain dari ancaman atau bahaya yang sedang dihadapi. Kekerasan ini terjadi sebagai respons terhadap situasi yang memaksa individu untuk bertindak demi keselamatan atau mempertahankan diri, baik fisik maupun mental, dari serangan atau intimidasi.⁷⁵

c. Pembunuhan atau Penghilangan Nyawa

Term pembunuhan yakni Kata *qitāl* merupakan bentuk *masdar* dari *qātala–yuqātilu*, sedangkan *qātala* adalah fi'il mādī yang secara

⁷⁴ Juandanilisyah et al., *Sekolah Gaul Anti Kekerasan, Sustainability (Switzerland)*, vol. 11 (Jakarta: Direktorat SMA, 2020)., h. 10.

⁷⁵ Fransisca Novita Eleanora dan Aliya Sandra Dewi, *Perlindungan Hukum Bagi Perempuan Korban Dalam Tindak Kekerasan Rumah Tangga*, vol. 9 (Bojonegoro: Madza Media, 2024)., h. 8-9.

etimologis berarti “berjuang” atau “saling menyerang.” Bentuk *qātala* mengandung makna *musyārahah* atau keterlibatan dua pihak dalam tindakan saling memerangi. Berbeda halnya dengan kata *qatala* tanpa tambahan huruf, yang berarti “membunuh” atau “menghilangkan nyawa secara sepihak.”

Menurut al-Rāghib al-Aṣḥānī dalam *Mufradāt Alfāz al-Qur’ān*, kata *qatlun* bermakna menghilangkan ruh dari jasad yakni, kematian. Sementara itu, Ibnu Manẓūr dalam *Lisān al-‘Arab* menjelaskan bahwa *qitāl* adalah *masdar* dari *qātala-yuqātilu*, yang bermakna tiga hal: perkelahian, permusuhan, dan peperangan melawan musuh. Kamus *al-Munjid* juga menegaskan bahwa *qitāl* merujuk pada tindakan melawan, sedangkan dalam *Lisān al-‘Arab*, *qatala* dijelaskan sebagai tindakan menghilangkan nyawa melalui cara apa pun, baik dengan alat, lemparan, atau kekerasan fisik. Sementara itu, bentuk *qattala* (dengan tasydid) mengandung arti lebih intens yakni tindakan pembunuhan yang dilakukan tanpa rasa bersalah.⁷⁶

Uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa meskipun berasal dari akar kata yang sama, *qatlun* dan *qitāl* memiliki makna yang berbeda. *Qatl* lebih merujuk pada tindakan membunuh secara langsung dan sepihak, sedangkan *qitāl* mengandung nuansa timbal balik pertempuran dua pihak yang sama-sama melakukan tindakan kekerasan.⁷⁷

Pembunuhan adalah tindakan yang menghilangkan nyawa seseorang, yang mengakibatkan hilangnya seluruh fungsi tubuh karena perpisahan antara ruh dan jasad korban.⁷⁸ Kejahatan ini, merupakan salah satu bentuk kejahatan paling mengerikan, dapat

⁷⁶ Ahnaf Gilang Ramadhan dan Alvian Bhakti Pamungkas, “Pergeseran Makna Qital dalam al-Qur’ān Perspektif Toshihiko Izutsu: Kajian Semantika Tafsir,” *Studia Quranika: Jurnal Studi Quran* 8 (2024), h. 311

⁷⁷ Ramadhan dan Pamungkas., h. 312

⁷⁸ M.H Dr. Fitri Wahyuni, S.H, *Hukum Pidana Islam (Aktualisasi Nilai-Nilai Hukum Pidana Islam Dalam Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia)*, PT Nusantara Persada Utama (Tangerang Selatan, 2018), h. 30.

terjadi baik secara sengaja maupun karena kelalaian.⁷⁹ Pembunuhan yang dilakukan dengan sengaja bertujuan mengakhiri hidup korban sesuai dengan kehendak pelaku, dan hal ini dapat digolongkan sebagai kejahatan kebencian (*hate crime*). Kejahatan kebencian tidak hanya terbatas pada perkataan atau pendapat yang mengandung kebencian, tetapi juga mencakup tindakan kriminal yang lebih serius, seperti penyerangan, perusakan, pembunuhan, dan kejahatan lainnya.⁸⁰

Kejahatan ini memiliki dampak yang jauh lebih besar dibandingkan dengan kejahatan biasa, karena efek traumatiknya tidak hanya dirasakan oleh korban secara langsung, tetapi juga oleh keluarga serta komunitas yang memiliki karakteristik yang sama dengan korban. Walaupun tidak semua ujaran kebencian berujung pada tindakan kejahatan, sebagian besar kekerasan yang terjadi sering kali dimulai dengan serangkaian ujaran kebencian. Sebagai contoh, kekerasan terhadap jemaat Ahmadiyah di Cikeusik dan Lombok, yang dimulai dengan serangkaian hasutan kebencian melalui berbagai media. Ujaran kebencian berperan sebagai pemicu yang memperburuk situasi sosial dan dapat memicu terjadinya kekerasan, bahkan hingga pembunuhan.⁸¹

d. Konflik Sosial

Konflik sosial merupakan fenomena yang muncul akibat perbedaan pandangan atau kepentingan antara individu maupun kelompok dalam masyarakat. Secara lebih spesifik, konflik sosial terjadi ketika dua pihak atau lebih, baik pada tingkat individu maupun kelompok, memiliki kepentingan yang saling bertentangan. Konflik ini dapat dipicu oleh berbagai faktor, seperti politik, ekonomi, sosial,

⁷⁹ Dewi Bunga dan Ni Putu Diana Sari, "Tindak Pidana Pembunuhan dalam Delik Kejahatan Terhadap Nyawa (Kajian terhadap Unsur Kesengajaan dengan Alasan Pembelaan Diri)," *Satya Dharma: Jurnal Ilmu Hukum* 7, no. 1 (2024), h. 317.

⁸⁰ Irsyad Rafsadie, *Melawan ujaran kebencian, Menjaga, Kebebasan, Dan Kesetaraan Panduan Ringkas Untuk Masyarakat Sipil* (Jakarta Pusat: Persekutuan Gereja-gereja Indonesia, 2023), h. 14.

⁸¹ Rafsadie., h.15.

budaya, dan agama, yang sering kali saling berkaitan dalam membentuk dinamika masyarakat.⁸²

Terkait ujaran kebencian, konflik sosial kerap berakar dari perasaan tidak senang, kebencian, dan dendam yang dipicu oleh ujaran-ujaran provokatif dari individu atau kelompok terhadap pihak lain. Penyebaran ujaran kebencian di berbagai platform komunikasi, baik secara langsung maupun melalui media sosial, dapat memperkeruh situasi, dan pada akhirnya memicu bentrokan fisik. Bentrokan ini dapat berujung pada kerugian besar yang menyebabkan korban jiwa serta kerugian material yang signifikan.⁸³

Soerjono Soekanto mengklasifikasikan konflik sosial ke dalam beberapa bentuk, salah satunya adalah konflik rasial yang muncul akibat perbedaan ras. Ujaran kebencian sering kali menjadi pemicu dalam konflik ini, terutama di masyarakat multikultural yang rentan terhadap perpecahan antar ras, seperti contoh yang terjadi pada konflik antara ras kulit putih dan kulit hitam di Amerika Serikat, di mana ujaran kebencian telah memperburuk diskriminasi dan memperdalam jurang pemisah antar kelompok. Selain konflik rasial, ujaran kebencian juga berperan dalam memicu konflik politik. Pernyataan provokatif dari individu atau kelompok yang berseberangan secara politik dapat memperburuk ketegangan dan berujung pada kekerasan. Ujaran kebencian dalam konteks politik sering kali digunakan untuk menyingkirkan lawan, membentuk opini publik yang bias, dan memicu aksi kekerasan terhadap kelompok tertentu.⁸⁴

⁸² Fajri M Kasdim dan Abidin Nurdin, *Sosiologi Konflik dan Rekonsiliasi: Sosiologi Masyarakat Aceh*, Unimal Press (Lhokseumawe: UNIMAL PRESS, 2015)., h. 18-19.

⁸³ Habib Alwi, *Pengantar Studi Konflik Sosial: Sebuah Tinjauan Teoretis*, ed. oleh Suprpto (Mataram: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram, 2016)., h.10.

⁸⁴ Alwi., h. 14-15.

BAB III

BIOGRAFI ABŪ AL-A‘LĀ AL-MAWDŪDĪ DAN TAFSIR *TAFHĪM AL-QUR’ĀN*

A. Biografi Abū al-A‘lā al-Mawdūdī

Abū al-A‘lā al-Mawdūdī merupakan salah satu pemikir dan reformis sosial terkemuka dalam dunia Islam. Ia lahir pada 25 September 1903 di Aurangabad, sebuah kota yang dahulu merupakan bagian dari Kesultanan Hyderabad (Deccan), yang kini termasuk dalam wilayah Andhra Pradesh, India.¹ Ayahnya bernama Sayyid Ahmad Hasan, merupakan seorang ahli hukum yang setelah mengundurkan diri dari profesinya sebagai pengacara, ia lebih banyak mencurahkan waktunya untuk mendidik Mawdudi secara langsung, terutama dalam hal pemurnian ajaran Islam.²

Mawdudi berasal dari keluarga terpandang yang memiliki garis keturunan langsung dari Nabi Muhammad Saw, sehingga ia menyandang gelar *Sayyid*. Keluarganya memiliki tradisi yang lama sebagai pemimpin agama, dengan banyak leluhurnya yang dikenal sebagai ulama serta syaikh tarekat sufi terkemuka. Salah satu tokoh yang paling dikenal dari garis keturunannya adalah Khalwajah Qudbuddin Maududi (wafat 527 H), seorang syekh terkemuka dari tarekat Chishtiyah yang berperan besar dalam penyebaran Islam di India pada akhir abad ke-9 H atau abad ke-15 M. Selain itu, salah satu leluhurnya yang pertama kali tiba di anak benua India adalah Abū al-A‘lā al-Maudūdī (wafat 935 H), yang memiliki nama yang sama dengan Mawdudi.³

Latar belakang keluarga yang kuat dalam tradisi Islam, Mawdudi dibesarkan dalam lingkungan yang menekankan pentingnya pendidikan agama. Ia memulai pendidikannya di Madrasah Furqoniyah, sebuah sekolah menengah yang menerapkan perpaduan antara pemikiran modern dan pendidikan Islam tradisional. Namun, orang tuanya kemudian memilih untuk mendidiknya secara langsung di rumah, dengan menggunakan bahasa Arab, Persia, Urdu, dan Inggris.

¹ Nurfadliyat dan Kusmana, “Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A’la al-Maududi.”, h. 227.

² Abu al-A‘la al-Maudūdī, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas* (Bandung: Karisma, 2007)., h. 7.

³ Nurfadliyat dan Kusmana, “Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A’la al-Maududi.”, h. 228.

Keputusan ini diambil karena mereka tidak ingin Mawdudi bersekolah di lembaga pendidikan berbasis sistem Barat. Latar belakang pendidikan ini yang kemudian membentuk pemikirannya sebagai seorang tradisionalis dengan sikap kritis terhadap pengaruh budaya dan pemikiran Barat.⁴ Kemampuannya dalam menguasai beberapa bahasa sejak kecil tercermin dalam keberhasilannya menerjemahkan buku *Al-Mar'ah Al-Jadidah* ke dalam bahasa Urdu. Buku tersebut merupakan karya Qasim, seorang penulis terkemuka asal Mesir yang dikenal sebagai pengikut aliran liberal. Keahliannya dalam menerjemahkan teks berbahasa Arab ini sebenarnya tidak mengherankan, mengingat sejak kecil ia telah menguasai tiga bahasa sekaligus.⁵

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Madrasah Fauqaniyah, Mawdudi melanjutkan studi di Perguruan Tinggi Darul Ulum, Hyderabad. Namun, pendidikannya terhenti akibat kondisi ayahnya yang sakit, hingga akhirnya meninggal dunia. Sejak saat itu Mawdudi tetap berupaya menimba ilmu secara mandiri melalui pembelajaran otodidak dan terus mendalami berbagai bidang di luar lembaga pendidikan formal. Pada awal tahun 1920-an, Mawdudi telah menguasai bahasa Arab, Persia, dan Inggris, selain bahasa Urdu yang merupakan bahasa ibunya. Sebagian besar ilmu yang ia peroleh merupakan hasil dari usahanya sendiri, dengan bimbingan para sarjana terkemuka pada masanya.⁶

Mawdudi memulai kariernya di bidang jurnalistik sejak tahun 1918, saat usianya baru menginjak 15 tahun. Pada tahun 1920, ia dipercaya menjadi editor surat kabar berbahasa Urdu, *Taj*, yang terbit di Jabalpure. Keahliannya dalam dunia jurnalistik semakin diakui, sehingga pada tahun-tahun berikutnya ia diangkat sebagai pemimpin redaksi di dua surat kabar, yakni *Muslim* (1921–1923) dan *Al-Jam'iyat-i 'Ulama-i Hind* (1921–1928). Surat kabar *Al-Jam'iyat-i 'Ulama-i Hind* mengalami perkembangan pesat menjadi media Islam yang berpengaruh di India pada 1920-an berkat arah kepemimpinan Mawdudi.⁷

⁴ Moh Faizal, “Studi Pemikiran Abu a’La Al-Maududi Tentang Ekonomi Islam,” *Islamic Banking* 2, no. 1 (2016): 83–98., h. 84.

⁵ Nurfadliyati, “Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A’la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimi Qur’an,” h. 123.

⁶ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h.7.

⁷ Bambang Saiful Ma’arif, “Demokrasi Dalam Islam Pandangan Al-Maududi,” *Jurnal Unisba* 19, no. 2 (n.d.): 169–78., h.171.

Keterlibatannya di *Jami'at* mendorongnya untuk mendalami pendidikan agama secara formal. Ia mulai mempelajari bahasa Arab dan mengikuti kurikulum *Dars-i-Nizami* di bawah bimbingan Abdussalam Niyazi, kemudian melanjutkan studinya di Madrasah Fatihpuri, Delhi. Pada tahun 1929, ia memperoleh ijazah pendidikan agama dan secara akademik diakui sebagai ulama dalam tradisi Deobandi. Namun, sepanjang hidupnya, Mawdudi tidak pernah mengklaim statusnya sebagai seorang ulama, dan latar belakang pendidikannya dalam tradisi Deobandi baru diketahui setelah ia wafat.⁸

Pada dekade 1920-an, Mawdudi mulai terlibat dalam aktivitas politik. Ia sempat bergabung dengan Gerakan Khilafah serta sebuah organisasi rahasia, namun tidak bertahan lama karena ketidaksepahaman dengan ideologi yang dianut kelompok tersebut. Selain itu, ia juga turut serta dalam Gerakan *Tārīkh al-Hijrat*, sebuah gerakan oposisi terhadap pemerintahan Inggris di India, yang menganjurkan hijrah massal umat Muslim ke Afghanistan. Namun, Mawdudi menilai bahwa tujuan dan strategi yang mereka gunakan kurang realistis dan tidak terencana dengan baik, sehingga ia memilih untuk lebih fokus pada kegiatan akademik dan jurnalistik.⁹

Oktober 1924, kekhalifahan Islam secara resmi dibubarkan oleh pemerintahan Turki. Peristiwa ini menjadi pengalaman menyakitkan bagi Maududi dan sangat memengaruhi pandangannya tentang hubungan antara agama dan politik. Ia menganggap runtuhnya kekhalifahan terjadi karena dua alasan utama: pertama, karena para pemimpin nasionalis Turki yang sudah banyak terpengaruh oleh budaya Barat, dan kedua, karena gerakan nasionalis Arab yang justru bekerja sama dengan negara-negara Eropa dan memberontak melawan pemerintahan Ottoman. Berdasarkan pengalaman ini, Mawdudi mulai tidak percaya pada ide nasionalisme dan proses modernisasi ala Barat (westernisasi). Menurutnya, nasionalisme yang sifatnya sekuler tidak akan mampu menjaga kepentingan Islam.¹⁰

Tahun 1925, ada peristiwa lain yang turut membentuk pandangannya, yaitu pembunuhan Swami Shraddhanand, seorang tokoh Hindu, oleh seorang

⁸ Nurfadliyati, "Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhīm al-Qur'an.", h. 125.

⁹ Nurfadliyati, h. 124.

¹⁰ Nurfadliyati dan Kusmana, "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi.", h. 239.

Muslim ekstremis yang menganggap membunuh orang non-Muslim adalah bagian dari ajaran agama. Kejadian ini membuat banyak orang menuduh Islam sebagai agama yang disebarkan dengan kekerasan. Pada masa itu, sebagian umat Islam berharap bisa mendirikan negara Islam berdasarkan nasionalisme Islam. Namun, Mawdudi tidak setuju baginya nasionalisme adalah konsep yang berasal dari Barat dan tidak cocok dijadikan dasar untuk membangun negara Islam.¹¹

Kekecewaan Mawdudi terlihat jelas dalam tulisan-tulisannya pada tahun 1924 dan 1925, di mana ia banyak mengkritik umat Islam yang mulai tertarik dengan ide-ide nasionalisme seperti yang berkembang di Turki, Mesir, dan Afganistan.¹² Karena itulah, Mawdudi mengembangkan gagasan-gagasannya dalam suasana politik yang penuh ketegangan. Ia menolak keras ide nasionalisme di berbagai negara Muslim karena dianggap tidak sesuai dengan prinsip Islam.¹³

Tahun 1933, Mawdudi semakin fokus pada penelitian dan penulisan terutama terkait perbedaan antara pandangan hidup Islam dan pemikiran sekuler barat. Ia juga mulai menerbitkan majalah bulanan *Tarjuman Al-Qur'an* sebagai media untuk menyebarkan gagasannya. Pendekatan yang digunakan Al-Mawdudi cukup inovatif, yakni dengan menelaah isu-isu kontemporer melalui pengalaman dunia Barat dan Islam serta menganalisisnya berdasarkan perspektif Al-Qur'an dan Sunnah. Penguasaannya yang mendalam terhadap ajaran Islam menjadikannya salah satu pemikir yang berpengaruh di kawasan Indo-Pakistan.¹⁴

Tahun 1930-an, tulisan-tulisan Mawdudi mulai mendapat perhatian luas dari publik karena membahas solusi atas berbagai permasalahan budaya dan politik yang dihadapi umat Muslim di India dari perspektif Islam. Ia mengkritisi berbagai ideologi modern yang mulai memengaruhi pemikiran umat Muslim, dengan menyoroti dampak negatif yang ditimbulkan. Menurut Mawdudi, nasionalisme bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam. Atas ajakan Muhammad Iqbal, ia kemudian pindah ke distrik Pathankot, Punjab, untuk

¹¹ Baco Sarluf dan Usman Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi," *Dialektika* 8, no. 1 (2014): 1–14., h. 7.

¹² Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi And The Making Of Islamic Revivalism*, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism (New York: Oxford University Press, 1996), <https://doi.org/10.1093/oso/9780195096958.001.0001>., h. 20.

¹³ Nurfadliyat dan Kusmana, "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Mawdudi.", h. 239.

¹⁴ Al-Mawdudi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h. 8

mendirikan pusat riset Dar Al-Islam. Pusat ini didirikan dengan tujuan membina sarjana Islam agar mampu berkontribusi dalam pengembangan dan rekonstruksi syariat Islam.¹⁵

Gerakan revivalis Islam setelah kemerdekaan tetap memainkan peran penting dalam politik Pakistan. Jama'at Islami, yang didirikan oleh Mawdudi pada tahun 1941, berkembang menjadi kekuatan politik yang memperjuangkan penerapan syariat Islam. Gerakan ini memperkuat identitas nasional Muslim, namun menimbulkan konflik internal antara kelompok Sunni-Syiah serta antara Islam moderat dan radikal. Menghadapi tekanan budaya Barat dan kondisi internal yang rapuh, gerakan revivalis ini menguatkan semangat nasionalisme Islam. Nasionalisme Pakistan pun dibentuk untuk mewujudkan cita-cita Islam, di mana gerakan revivalis memberikan fondasi ideologis yang kuat.¹⁶

Jama'at Islami didirikan oleh Mawdudi di Lahore pada Agustus 1941, sebagai wadah utama penyebaran ide-idenya Mawdudi. Organisasi ini terinspirasi oleh madrasah Darul Ulum Deoband serta pandangan Ikhwanul Muslimin, yang lebih menekankan pembinaan anggota daripada menjadi gerakan massa. Para pemimpin dan anggotanya dikenal berintegritas serta berdedikasi terhadap Islam.¹⁷ Ketika subkontinen India merdeka pada tahun 1947, wilayah tersebut terbagi menjadi dua negara, India dan Pakistan. Perpecahan ini juga berdampak pada Jama'at-i Islami, yang akhirnya terbagi menjadi dua cabang: Jama'at-i Islami Pakistan dan Jama'at-i Islami India.

Mawdudi awalnya menentang pemisahan India menjadi dua negara, karena dia meragukan kemampuan para pemimpin Liga Muslim untuk mewujudkan negara yang ia impikan. Namun, setelah menyaksikan kenyataan bahwa umat Muslim dan Hindu tidak dapat hidup bersama dalam satu negara India, ia akhirnya mendukung gerakan pembagian tersebut.¹⁸ Kondisi politik yang tidak stabil pasca-pemisahan, Jama'at Islami bergeser dari gerakan keagamaan menjadi organisasi yang lebih aktif secara politik. Mawdudi pun lebih banyak

¹⁵ Al-Maududi., h. 8.

¹⁶ Surya Adi Nugraha et al., "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional," *Jurnal Kajian Islam Dan Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (2024): 278–82., h. 281.

¹⁷ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h.9.

¹⁸ Ibrahim, "Reformasi Pendidikan Hukum Dalam Perspektif Abu Al-A'la Al-Maududi," *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam* 2, no. 2 (2016): 255–82., h. 264.

berperan sebagai tokoh politik, mengarahkan perjuangan Jama'at Islami menuju partai politik yang terlibat langsung dalam urusan pemerintahan.¹⁹

Mawdudi setelah kemerdekaannya pindah ke Pakistan dan fokus pada pembangunan negara dan masyarakat Islam. Secara konsisten ia menulis karya untuk menjelaskan berbagai aspek kehidupan Islam, terutama yang berkaitan dengan dimensi sosial dan politik. Keprihatinannya terhadap kegagalan pemerintah dalam menerapkan ajaran Islam membuatnya kerap mengkritik kebijakan negara sejak Pakistan berdiri, karena menurutnya negara itu belum sepenuhnya mewujudkan cita-cita Islam yang diidamkannya.²⁰ Sikap kritisnya ini kerap menempatkannya dalam posisi berseberangan dengan pemerintah, yang ia anggap menyimpang dari visi awal pembentukan negara.²¹

Pada tanggal 26 Agustus 1947, Jama'at Islami Pakistan resmi dibentuk di rumahnya di Lahore, dengan Mawdudi sebagai Amir. Konferensi itu menegaskan bahwa tujuan Jamaat adalah menegakkan kedaulatan Allah atas seluruh aspek kehidupan mulai dari pemikiran, agama, moralitas, pendidikan, budaya, hingga hukum dan politik.²² Salah satu momentum penting terjadi pada 2 Januari 1948, saat Mawdudi menyerukan kepada Majelis Konstituante agar menjadikan Islam sebagai dasar pemerintahan Pakistan. Ia menegaskan bahwa kedaulatan tertinggi adalah milik Allah semata, dan semua hukum negara harus sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Pidatonya ini mendapat perhatian luas, tetapi juga menimbulkan penentangan keras dari pemerintah. Pada Oktober 1948, Mawdudi dan sejumlah tokoh Jama'at Islami ditangkap karena dianggap mengancam stabilitas negara. Perjuangan mereka terus berlanjut, dan sebagian gagasan Mawdudi kemudian diadopsi secara resmi pada masa pemerintahan Jenderal Zia-ul-Haq.²³

Jama'at Islami memiliki ideologi dan struktur organisasi yang ketat, dengan tujuan utama menerapkan hukum syariah secara bertahap untuk

¹⁹ Nasr, *Mawdudi And The Making Of Islamic Revivalism.*, h. 41.

²⁰ Ibrahim, "Reformasi Pendidikan Hukum Dalam Perspektif Abu Al-A'la Al-Maududi.", h. 264.

²¹ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h. 9.

²² Hadia Ahsan, Dr. Muhammad Rizwan, dan Sadaf Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan," *International Research Journal of Islamic Culture & Communication*, 2023, 47–58., h. 51.

²³ Ahsan, Rizwan, dan Butt., h. 51-52.

mewujudkan Pakistan sebagai negara Islam. Organisasi ini menolak ideologi asing seperti kapitalisme, komunisme, liberalisme, sosialisme, dan sekularisme, yang dianggap bertentangan dengan prinsip Islam. Anggota Jamaat harus beriman, menerima visi-misi organisasi, mematuhi konstitusi, menjalankan kewajiban agama, dan menjauhi aktivitas yang bertentangan dengan syariat. Kesetiaan penuh pada Jamaat menjadi syarat utama, sehingga tidak diperbolehkan bergabung dengan organisasi lain yang bertentangan nilai-nilainya.²⁴

Mawdudi memandang dunia kontemporer sebagai arena yang penuh dengan tantangan dan masalah besar, yang menurutnya dipicu oleh tiga fenomena utama: demokrasi, nasionalisme, dan sekularisme. Ia menilai sekularisme sebagai penyebab utama kekacauan dunia, karena mendorong manusia mengikuti keinginan egois tanpa batas, yang tercermin dalam tatanan sosial yang mementingkan kepentingan pribadi dan kelompok. Nasionalisme menurutnya membangkitkan sikap egois pada tingkat negara, sehingga sebuah bangsa hanya mementingkan dirinya sendiri tanpa memperhatikan nilai moral universal. Demokrasi dianggap ideal secara teori, namun telah tercemar oleh pengaruh sekularisme dan nasionalisme sehingga kehilangan arah. Sebagai alternatif, Maududi menawarkan sistem pemerintahan Islam yang menempatkan kedaulatan tertinggi hanya pada Allah SWT. Hukum yang berlaku bukan buatan manusia, melainkan bersumber dari syariat Islam.²⁵ Bentuk negara ideal baginya adalah *Theo-demokrasi* yakni sistem pemerintahan di mana rakyat diberikan peran dalam menjalankan urusan pemerintahan, tetapi semua kekuasaan dan keputusan tetap harus mengikuti aturan dan hukum Allah SW.²⁶

Gagasan utama Mawdudi adalah revolusi Islam, yakni perubahan total masyarakat menuju sistem Islam tanpa kekerasan, melainkan melalui pendidikan dan pembentukan moral. Ia percaya, jika terbentuk kelompok yang hidup sesuai ajaran Islam, mereka bisa memimpin perubahan sosial. Islamisasi adalah proses memasukkan nilai Islam ke dalam kehidupan individu dan masyarakat, dimulai dari individu. Mawdudi memandang Islam sebagai sistem hidup lengkap yang mengatur semua aspek kehidupan dan membutuhkan otoritas yang menjaga keselarasan hukum dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Jama'at Islami lahir sebagai

²⁴ Ahsan, Rizwan, dan Butt., h. 52.

²⁵ Ahsan, Rizwan, dan Butt., h. 54.

²⁶ Sarluf dan Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi.", h. 2.

gerakan kebangkitan Islam di anak benua India, bertujuan menyatukan umat dan menerapkan hukum Tuhan secara damai dan rasional, sekaligus membawa kembali semangat asli ajaran Islam.²⁷

Pada tahun 1953, Mawdudi dijatuhi hukuman mati atas tuduhan subversi terkait dengan sekte Ahmadiyah Qadiani. Meskipun menghadapi ancaman eksekusi, ia dengan tegas menolak meminta pengampunan dan menyatakan kepada anak dan sahabatnya: *“Jika ajal bagi saya telah datang, tidak seorangpun dapat mengelakkannya. Akan tetapi, bila ajal itu memang belum datang, mereka tidak akan dapat menggantung saya walaupun mereka sampai menggantung diri mereka sendiri untuk dapat menggantung saya.”* Dengan keteguhan sikapnya justru mengguncang pemerintah Pakistan. Namun, akibat tekanan dari dalam maupun luar negeri, hukuman tersebut akhirnya dikurangi menjadi hukuman seumur hidup. Keteguhannya dalam memperjuangkan islam sebagai solusi bagi berbagai persoalan ideologi, filsafat dan sosial-politik tetap menjadi ciri khasnya.²⁸

Mawdudi menghabiskan hidupnya untuk membimbing umat islam dan menyebarkan gagasannya. Melalui ratusan buku, pamflet dan ribuan ceramahnya. Ia berupaya menghidupkan kembali ajaran islam yang telah lama terpinggirkan akibat dominasi ideologi asing selama masa penjajahan barat.²⁹ Maududi wafat di Buffalo New York, pada 22 September 1979 dan dimakamkan di kediamannya yang terletak di kawasan Ichrah, Lahore.³⁰

B. Karya Abū al-A‘lā al-Mawdūdī

Pemikiran Mawdudi memiliki pengaruh yang luas, tidak hanya di wilayah Indo-Pakistan, tetapi juga di berbagai belahan dunia Islam. Karya-karyanya telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, termasuk Arab, Inggris, Jerman, Prancis, Persia, Turki, Bengali, Tamil, dan Indonesia. Selain menulis, ia juga berkeliling dunia untuk memberikan kuliah di berbagai ibu kota negara Timur Tengah, serta di kota-kota besar seperti New York, London, dan Toronto. Maududi juga melakukan perjalanan studi ke Yerusalem, Mesir, Suriah, Yordania,

²⁷ Ahsan, Rizwan, dan Butt, “Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.”, h. 54-55.

²⁸ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h. 9.

²⁹ Al-Maududi., h. 10.

³⁰ Faizal, “Studi Pemikiran Abu a’La Al-Maududi Tentang Ekonomi Islam.”, h. 85.

dan Arab Saudi guna memperdalam pemahamannya mengenai aspek historis dan geografis dari tempat-tempat yang disebutkan dalam Al-Qur'an.³¹

Mawdudi merupakan seorang penulis dan pemikir yang sangat produktif. Selama 60 tahun, ia menghasilkan lebih dari 120 buku dan pamflet, serta ribuan artikel yang dimuat disurat kabar. Karya-karyanya mencakup berbagai bidang, seperti tafsir, hadis, hukum Islam, filsafat, sejarah, serta isu-isu politik, ekonomi, kebudayaan, sosial, dan teologi.³²

Pada tahun 1925, salah satu karya pertamanya yang paling berpengaruh adalah *Al-Jihad fi al-Islam*. Buku ini memberikan penjelasan sistematis tentang konsep jihad dalam islam dan menanggapi tuduhan bahwa islam adalah agama kekerasan.³³ Latar belakang penulisan buku ini tidak terlepas dari peristiwa pembunuhan Swami Shraddhanand, seorang pemimpin kebangkitan Hindu yang menentang islam dan mengajak muslim dari kasta rendah untuk kembali ke Hindu. Menanggapi narasi yang berkembang di media massa saat itu, Mawdudi berusaha meluruskan pemahaman tentang jihad serta menjelaskan secara sistematis hukum Islam terkait perang dan perdamaian.³⁴ karya ini menarik perhatian akademisi dan tokoh-tokoh penting seperti Sir Muhammad Iqbal dan Maulana Muhammad Ali Jauhar. Hingga kini, buku yang ditulisnya pada usia dua puluhan tahun tetap dianggap sebagai salah satu karyanya yang paling berharga.³⁵

Selain *Al-Jihad fi al-Islam*, Mawdudi juga menulis karya-karya lain yang berfokus pada pemahaman Islam secara lebih luas. yakni *Towards Understanding Islam* yang mendapat apresiasi luas dari kalangan intelektual dan telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa.³⁶ Salah satu karya terbesar Al-Maududi adalah tafsir Al-Qur'an berbahasa Urdu yang berjudul *Tafhīm al-Qur'ān*. Karya ini ditulis dalam kurun waktu 30 tahun, dimulai pada tahun 1942 dan diselesaikan

³¹ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h. 11.

³² Nurfadliyati, "Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimil Qur'an.", h. 125.

³³ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h. 7.

³⁴ Nurfadliyati, "Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimil Qur'an.", h. 126.

³⁵ Al-Maududi, *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas.*, h. 7.

³⁶ Ibrahim, "Reformasi Pendidikan Hukum Dalam Perspektif Abu Al-A'la Al-Maududi.", h. 260.

pada 1972. Tafsir ini tetap menjadi salah satu karya yang banyak dikaji dan akan terus menjadi rujukan utama bagi umat Muslim di seluruh dunia.³⁷

Selain karya-karya tersebut, Mawdudi juga menulis berbagai buku lain diantaranya:

- 1.) *Al-Jihad fi al-Islam.*
- 2.) *Towards Understanding Islam.*
- 3.) *Tafhīm al-Qur'ān.*
- 4.) *The Islamic Law and Constitution.*
- 5.) *Ar-Riba.*
- 6.) *al-Hadarah al-Islamiyah.*
- 7.) *al-Khilāfah wa al-Mulk.*
- 8.) *Al-Hijāb.*
- 9.) *Mujaz Tarīkh Tajdīd al-Dīn wa Ihyaiah.*
- 10.) *al-Islām wa al-Jāhiliyyah.*
- 11.) *al-Asās Al- Akhlāqiyyah li al-Ḥarakah al-Islāmiyyah.*
- 12.) *Islamic Way Of Life.*
- 13.) *First Principle Of Islamic State.*
- 14.) *A Short History The Revivalist Movements In Islam.*
- 15.) *The Process of Islamic Revolution, Islam: A Historical Perspective.*
- 16.) *Human Right In Islam.*
- 17.) *Islam Today.*
- 18.) *The Laws Of Marriage And Devorce In Islam.*³⁸

C. Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān*

Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* merupakan karya monumental Mawdudi. Tafsir ini ditulis dalam bahasa urdu, tetapi untuk memperluas jangkauan pemahamannya, tafsir ini diterjemahkan kedalam bahasa inggris. Salah satu versi terjemahannya berjudul *Meaning of The Qur'an*, yang diterjemahkan oleh Muhammad Akbar di bawah bimbingan langsung Mawdudi. Tafsir ini terdiri dari enam jilid. Selain itu,

³⁷Nurfadliiyati dan Kusmana, "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi." *Al Qudus et al.*, "Islam Moderat Berbasis Al-Quran di Pesantren Melawan Radikalisme" 2 (2022): 129–48., h. 228.

³⁸ Nurfadliiyati, "Metodologi Penafsiran Sayyed Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir *Tafhimil Qur'an*.", h. 125-126.

terdapat versi lain dengan judul *Toward Understanding The Qur'an*, yang diterjemahkan oleh Zafar Ishaq Anshari ke dalam 15 jilid, berasal dari versi aslinya dalam bahasa Urdu yang berjumlah 12 jilid. Penerjemahan tafsir ini ke dalam bahasa Inggris tidak terlepas dari meningkatnya semangat umat Islam dalam mempelajari dan memahami al-Qur'an.³⁹

Salah satu tafsir al-Qur'an yang paling banyak dibaca, Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* memiliki pengaruh penting dalam perkembangan pemikiran Islam modern. Tafsir ini mulai ditulis pada tahun 1942 dan selesai pada tahun 1972. Meskipun disusun dengan semangat kebangkitan Islam, karya ini tetap mendapat tempat dalam kajian akademik dan pemikiran Islam di anak benua India serta dunia Muslim secara lebih luas. Tidak hanya memberikan pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an, tafsir ini juga mengandung pemikiran yang berupaya membangkitkan kesadaran umat Islam terhadap aksi sosial dan politik. Salah satu aspek utamanya adalah muatan ideologis yang mengekspresikan gagasan kebangkitan Islam di berbagai negara Muslim. Selain itu, Mawdudi dalam tafsirnya turut mendefinisikan hubungan Islam dengan sosialisme dan kapitalisme serta memperkenalkan berbagai istilah yang berkaitan dengan kebangkitan Islam, seperti "revolusi Islam", "negara Islam", dan "ideologi Islam", yang kemudian menjadi bagian dari wacana politik Islam modern.⁴⁰

1. Metode Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān*

Pada pengantar tulisannya, Abū al-A'la al-Mawdūdī menegaskan bahwa memahami Al-Qur'an tidak bisa hanya dengan membaca terjemahannya. Ia menekankan bahwa pemahaman yang utuh memerlukan kajian terhadap teks dan konteksnya. Jika hanya berpegang pada makna harfiah, ada risiko pesan Al-Qur'an tidak tersampaikan dengan benar, karena beberapa kosakata Al-Qur'an bersifat ambigu karena dapat memiliki berbagai makna dan interpretasi.⁴¹

Selain menafsirkan ayat-ayat secara tekstual, Mawdudi juga mengaitkannya dengan ekonomi, sosiologi, sejarah, dan politik. Tafsir ini

³⁹Moh Azwar Hairul, "Antropomorfisme dalam Kitab Tafhim Al-Qur'an Karya Abu A'la Al-Maududi," *Juni* 3, no. 2 (2022): 674–96., h. 678-679.

⁴⁰ Nurfadliyati, "Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimil Qur'an.", h. 131.

⁴¹ Hairul, "Antropomorfisme dalam Kitab Tafhim Al-Qur'an Karya Abu A'la Al-Maududi.", h. 679.

disusun secara sistematis untuk memudahkan pembaca dalam memahami isi Al-Qur'an. Mawdudi menerapkan metode penerjemahan interpretatif, yaitu menerjemahkan ayat sekaligus memberikan penjelasan tambahan agar maknanya lebih jelas, terutama untuk kata-kata yang sulit dipahami. Selain itu, catatan dalam *Tafhim* membantu menjelaskan latar belakang ayat, menghubungkan maknanya dengan bagian lain dalam surat yang sama, serta mengkritisi pandangan tafsir klasik dan pemikiran para orientalis. Beberapa gagasan utama dalam tafsir ini meliputi Islam sebagai pedoman hidup yang mencakup seluruh aspek kehidupan, relevansi Islam dengan perkembangan zaman, serta Al-Qur'an sebagai pesan hidup yang harus diamalkan dalam keseharian. Mawdudi juga melihat Al-Qur'an sebagai dasar bagi gerakan revivalisme Islam, yang mengajak umat membangun masyarakat berdasarkan prinsip-prinsip Islam.⁴²

Langkah awal yang dilakukan oleh Mawdudi dalam tafsirnya, *Tafhīm al-Qur'ān*, adalah menguraikan makna di balik penamaan setiap surah. Maududi berpendapat bahwa nama surah memiliki keterkaitan erat dengan tema utama yang dikandungnya. Oleh karena itu, dalam penafsirannya Maududi kerap mengawali pembahasannya dengan menjelaskan makna penting dalam penamaan surah. Sebagai contoh, dalam tafsirnya terhadap Surah *Al-Fatihah*, ia menekankan bahwa penamaan surah ini merujuk pada fungsinya sebagai pembuka atau pengantar bagi keseluruhan isi Al-Qur'an.⁴³ Setelah menguraikan makna nama surah, Mawdudi melanjutkan penafsirannya dengan menafsirkan ayat-ayat secara berurutan sesuai dengan susunan dalam mushaf Utsmani. Pendekatan ini dikenal sebagai metode *Tahlili*, yaitu metode tafsir yang menjelaskan ayat secara berurutan.⁴⁴

Langkah berikutnya dalam tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* adalah memperhatikan konteks pewahyuan sebagai faktor penting dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an. Maududi menekankan bahwa

⁴² Md. Masum Saker, "Tafhim Al-Qur'an An Analytical Study of Abu Al-A'la Mawdudi's Approach to the Understanding of Ayat al-Ahkam," *IIUC STUDIES* 10-11 (2014): 231-62., h. 234-236.

⁴³ Saker., h. 237.

⁴⁴ Hairul, "Antropomorfisme dalam Kitab Tafhim Al-Qur'an Karya Abu A'la Al-Maududi.", h. 683.

memahami waktu dan tempat turunnya ayat dapat membantu menentukan apakah suatu surah tergolong Makkiyyah atau Madaniyyah. Dengan mengetahui latar belakang pewahyuan makna ayat-ayat Al-Qur'an dapat ditafsirkan dengan lebih tepat, sesuai dengan situasi saat ayat itu diturunkan.⁴⁵

Sebelum menafsirkan ayat-ayat dalam suatu surah, Mawdudi terlebih dahulu menguraikan latar belakang historisnya. Ia menekankan bahwa memahami kondisi sosial dan budaya saat wahyu diturunkan sangat penting agar ayat-ayat Al-Qur'an tidak ditafsirkan tanpa mempertimbangkan konteksnya. Misalnya, dalam tafsirnya terhadap Surah Al-Ahzab, ia menjelaskan bahwa ayat 1-8 diturunkan sebelum Perang Parit, sementara ayat 9-27 berisi evaluasi terhadap perang parit dan penyerbuan terhadap Bani Quraizah. Wacana yang terkandung dalam ayat 28-35 terdiri dari dua bagian. Pada bagian pertama, Allah telah memberikan peringatan kepada istri-istri Nabi. Pada bagian kedua, langkah awal reformasi sosial.⁴⁶

Selain itu, Mawdudi juga menekankan pentingnya asbab an-nuzul dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Menurutnya, suatu ayat tidak dapat dipahami secara utuh tanpa mengetahui latar belakang turunnya. Ia menerapkan dua pendekatan dalam tafsirnya, yaitu memahami ayat berdasarkan keumuman lafaz (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ*) serta berdasarkan sebab khusus pewahyuan (*bi khusūṣ as-sabab*). Pendekatan ini memungkinkan pembaca memahami konteks ayat secara lebih komprehensif dan sesuai dengan realitas sosial-historisnya.⁴⁷

Langkah berikutnya, Mawdudi menyajikan ringkasan inti surah sebelum memulai penafsiran secara mendetail. Ringkasan tersebut berisi opik utama dan poin-poin penting dalam surah secara singkat agar pembaca memperoleh pemahaman awal sebelum masuk ke analisis lebih dalam. Metode ini pembaca dapat lebih mudah menangkap kandungan hukum maupun pelajaran yang terdapat di dalamnya. Maududi juga

⁴⁵ Saker, "Tafhim Al-Qur'an An Analytical Study of Abu Al-A'la Mawdudi's Approach to the Understanding of Ayat al-Ahkam.", h. 237.

⁴⁶ Saker., h. 237-238.

⁴⁷ Nurfadliyati, "Metodologi Penafsiran Sayyed Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimil Qur'an.", h. 132.

menggunakan pendekatan tafsir *bil ma'thūr*, yaitu penafsiran berdasarkan ayat lain dalam Al-Qur'an atau riwayat sahabat. Pendekatan ini ia padukan dengan tafsir *bil ra'yi*, yang mengandalkan analisis akal dalam memahami makna ayat.⁴⁸

Selain membahas tema dan latar belakang historis, Mawdudi juga menelaah mengenai susunan struktural suatu surah. Ia menyoroti pelajaran yang dapat diambil dari kisah-kisah yang disampaikan dalam surah, memberikan pandangannya terhadap isu-isu kontroversial, serta menunjukkan hubungan antar surah dengan tema yang serupa. Secara keseluruhan, pendekatan ini memberikan panduan sistematis dalam memahami keterkaitan antara berbagai surah dalam Al-Qur'an.⁴⁹

Salah satu keunikan dalam *Tafhīm al-Qur'ān* adalah penggunaan peta dan ilustrasi untuk memperjelas lokasi geografis yang disebutkan dalam Al-Qur'an. Mawdudi tidak hanya menjelaskan posisi geografis tempat-tempat bersejarah, tetapi juga mengunjungi lokasi-lokasi tersebut secara langsung antara tahun 1959 hingga 1960. Tafsirnya terdapat 32 peta yang menggambarkan rute perjalanan bersejarah serta 12 foto hitam-putih yang mendokumentasikan bangunan dan situs penting yang berkaitan dengan sejarah Islam.⁵⁰ Mawdudi juga menjelaskan setiap lokasi yang disebutkan dalam Al-Qur'an dijelaskan dengan menyoroti aspek historis dan hubungannya dengan peristiwa yang dikisahkan. Penjelasan tersebut memberikan pemahaman lebih mendalam mengenai keterkaitan antara ayat dan latar belakang tempat kejadian. Pendekatan ini tidak hanya memudahkan pembaca dalam memahami posisi geografis suatu peristiwa, tetapi juga memperkuat keyakinan terhadap kebenaran sejarah dalam Al-Qur'an.⁵¹

Mawdudi juga memberikan perhatian khusus terhadap kisah-kisah dalam Al-Qur'an. Ia tidak hanya meneliti tujuan dari kisah-kisah tersebut, tetapi juga mengkaji hikmah di balik pengulangan cerita yang sama di

⁴⁸ Nurfadliyati., h. 132.

⁴⁹ Saker, "Tafhim Al-Qur'an An Analytical Study of Abu Al-A'la Mawdudi's Approach to the Understanding of Ayat al-Ahkam.", h. 238.

⁵⁰ Saker., h. 238.

⁵¹ Nurfadliyati, "Metodologi Penafsiran Sayyed Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimil Qur'an.", h. 133.

berbagai bagian Al-Qur'an. Lebih dari itu, ia berupaya menghubungkan kisah-kisah tersebut dengan tahapan dakwah Islam pada masanya serta memberikan panduan bagi para dai dalam menerapkan nilai-nilai yang terkandung dalam kisah-kisah tersebut dalam kehidupan nyata.⁵²

2. Corak dan Pendekatan Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān*

Secara umum, setiap kitab tafsir memiliki corak penafsirannya masing-masing. Al-Hayy Farmawi mengklasifikasikan corak tafsir ke dalam beberapa kategori, yaitu tafsir bi al-ma'tsur, tafsir bi al-ra'yi, tafsir al-shufi, tafsir al-fiqhi, tafsir al-'ilmi, serta tafsir al-adabi al-ijtima'i. Mawdudi dalam tafsirnya berupaya mengontekstualisasikan penafsirannya dengan tujuan utama untuk memudahkan pemahaman masyarakat terhadap pesan Al-Qur'an. Ia menyajikan Al-Qur'an seolah-olah sebagai dialog langsung antara Tuhan dan manusia. Ia juga menjelaskan latar belakang historis (asbab al-nuzul) serta kondisi sosial dan lingkungan ketika ayat-ayat tersebut diturunkan. Mawdudi turut memberikan catatan tambahan yang menggambarkan serta menguraikan secara garis besar skema kehidupan yang terdapat dalam Al-Qur'an, kemudian menghubungkannya dengan realitas masa kini.⁵³

Corak tafsir al-adabi al-ijtima'i tampak jelas dalam karya tafsir ini, terutama ketika Mawdudi berusaha menghubungkan teks-teks keagamaan dengan kondisi sosial yang sedang berlangsung. Salah satu contohnya terlihat dalam penafsirannya terhadap QS. An-Nisa': 34 yang membahas kedudukan laki-laki dan perempuan.⁵⁴

Mawdudi menafsirkan *qawwam* sebagai individu yang bertanggung jawab dalam menegakkan kebenaran, melindungi, dan mengelola suatu urusan. Konteks kepemimpinan, ia mengaitkannya dengan peran gubernur, direktur, atau pelindung yang bertugas mengatur serta menjaga urusan perempuan. Ia berpendapat bahwa laki-laki unggul dalam kekuatan alami dan sifat tertentu, meski hal ini tidak berkaitan dengan kehormatan atau

⁵² Saker, "Tafhim Al-Qur'an An Analytical Study of Abu Al-A'la Mawdudi's Approach to the Understanding of Ayat al-Ahkam.", h. 238.

⁵³ Nurfadliyat, "Metodologi Penafsiran Sayyid Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimil Qur'an.", h. 133-134.

⁵⁴ Nurfadliyat, h. 134.

derajat kemanusiaan, melainkan pada kepemimpinan dan tanggung jawab dalam keluarga. Menurutnya, laki-laki secara kodrati menjadi pemimpin dan bertanggung jawab atas perlindungan perempuan, yang dianggap lebih lemah. Penafsiran ini menunjukkan kecenderungan patriarkal yang dipengaruhi oleh budaya Pakistan, di mana perempuan lebih banyak berperan dalam ranah domestik. Masyarakat Pakistan terdapat keyakinan bahwa bekerja bersama perempuan dapat menimbulkan aib bagi keluarga, sementara perempuan yang tetap tinggal di rumah dan mengurus keluarga dianggap sebagai suatu kebanggaan.⁵⁵

Selain aspek sosial, Tafsir Mawdudi juga memiliki corak *haraki*, yang menekankan keterkaitan Islam dengan sistem politik dan hukum. Pandangannya, Islam bukan sekadar ajaran spiritual, tetapi juga mencakup aturan yang mengikat dalam pemerintahan dan tatanan sosial. Konsep *hakimiyyah* (kedaulatan hukum Allah) menjadi inti pemikirannya, di mana ia menegaskan bahwa satu-satunya hukum yang sah adalah hukum Allah, bukan hukum buatan manusia. Karena itu, ia mengkritik sekularisme dan menegaskan pentingnya penerapan syariat Islam dalam sistem pemerintahan.⁵⁶

Salah satu contoh konkret dari pendekatan *haraki* ini adalah penafsirannya terhadap QS. Yusuf: 40: “*Hak untuk menghakimi dan mengadili tidak dimiliki siapapun kecuali Allah.*” Mawdudi tidak hanya memahami ayat ini secara teologis, tetapi juga menggunakannya sebagai dasar bahwa sistem pemerintahan yang sah harus berlandaskan hukum Allah. Tafsirnya tidak hanya bersifat interpretatif, tetapi juga memiliki misi perubahan sosial dan politik, mengajak umat Islam untuk menegakkan sistem yang sesuai dengan prinsip Tauhid secara menyeluruh. Pendekatan ini menunjukkan bahwa *Tafhīm al-Qur’ān* tidak hanya menyoroti makna tekstual ayat, tetapi juga menekankan penerapan Islam

⁵⁵ Nurfadliyati., h. 134.

⁵⁶ Hery Purwosusanto, “Komunikasi Politik Dalam Tafsir (Kajian atas ‘Tafhīm al-Qur’ān’ karya Abū al-A‘lā Mawdūdī),” *Komunikasi Politik dan Tafsir* XV, no. 2 (2016): 55–70., h. 62.

dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam politik dan pemerintahan.⁵⁷

3. Ayat-ayat Ujaran Kebencian dalam Tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* Karya Abū al-A‘lā al-Maudūdī

a. Surah At-Taubah ayat 29

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ
وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا
الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ

Artinya : “Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.”

Surat at-Taubah ayat 29 merupakan ayat pertama yang diturunkan sebagai perintah untuk memerangi kaum Ahlul Kitab dari Kekaisaran Romawi. Al-Thabari, mengutip riwayat dari Muhammad bin ‘Urwah, menyebutkan bahwa ayat ini diturunkan ketika Nabi Muhammad SAW bersiap menuju Tabuk guna menghadapi pasukan Romawi.⁵⁸ Saat itu, kaum Muslim melihat adanya ancaman dari Kekaisaran Romawi dan Persia yang berambisi menaklukkan tanah Arab serta melemahkan Islam. Maka dengan turunnya ayat tersebut, Nabi Muhammad SAW menyerukan kepada para pengikutnya untuk bersiap menghadapi ancaman tersebut, sehingga terkumpullah sekitar 30.000 pasukan meskipun dalam kondisi yang sulit.⁵⁹

Pergerakan pasukan Muslim menuju Tabuk menimbulkan ketakutan di pihak Romawi, sehingga mereka memilih mundur ke

⁵⁷ Inong Satriadi dan Khairina, “Pemikiran Abu al-A‘lā al-Maudūdī Tentang Politik Islam,” *Jurnal IAIN BATUSANGKAR* 1, no. 2 (2018): 195–201., h. 197.

⁵⁸ Yuhasnibar, *Historisitas Jizyah: Pencarian Identitas Kewarganegaraan Islam*, ed. oleh Dedy Sumardi (Aceh: Turats, 2021), h. 24.

⁵⁹ Yuhasnibar., h. 25.

benteng-benteng pertahanan mereka. Menyadari hal ini, Nabi Muhammad SAW memutuskan untuk tidak melanjutkan pengejaran hingga ke wilayah mereka, tetapi tetap menetap di perbatasan. Beberapa pemimpin wilayah sekitar Tabuk, seperti Ailah, Jarba', dan Adruj, yang sebelumnya berada di bawah kekuasaan Romawi, datang untuk mengajukan perjanjian damai dan bersedia membayar jizyah. Kaum Muslim menetapkan bahwa perjanjian tersebut harus mencantumkan syarat bahwa mereka tidak akan lagi melakukan serangan serta mengakui kekuasaan Islam melalui pembayaran jizyah.⁶⁰

Pembayaran jizyah ini bukan sekadar bentuk penghormatan, tetapi juga merupakan pengakuan atas kekalahan mereka. Islam menawarkan perdamaian dengan syarat pembayaran jizyah, yang menunjukkan adanya pilihan bagi pihak yang dikalahkan tanpa harus melalui pertumpahan darah. Namun, apabila tawaran ini ditolak, maka perang menjadi opsi terakhir hingga lawan benar-benar tunduk. Akhirnya, perjanjian damai diterima oleh Nabi Muhammad SAW, dan wilayah-wilayah tersebut resmi berada di bawah kekuasaan Islam. Dalam sejarah Islam, kaum ahl dhimmi yang pertama kali dipungut jizyah adalah dari kaum Nasrani Bani Najran, dengan Abu Ubaydah ibn al-Jarrah dan Muaz ibn Jabal sebagai pemungutnya. Peristiwa ini juga tercatat dalam berbagai literatur sirah nabawiyah sebagai pembayaran jizyah pertama yang diterima oleh Nabi Muhammad SAW dari kelompok non-Muslim. Dari perjanjian ini dapat diketahui bahwa setelah Islam datang, upeti yang menjadi kebiasaan bagi golongan yang kalah tersebut tetap dipertahankan. Hanya saja, Islam membebaskan mereka dari kewajiban militer.⁶¹

Menurut Mawdudi, *jizyah* merupakan bentuk pajak yang dibayarkan oleh non-Muslim yang hidup sebagai *dhimmi* (warga yang dilindungi) dalam sebuah negara Islam. Pembayaran *jizyah* memberikan hak kepada mereka untuk mendapatkan perlindungan dan

⁶⁰ Yuhasnibar., h. 25-26.

⁶¹ Yuhasnibar., h. 26-27.

jaminan keamanan dari negara. Bagi Mawdudi, *jizyah* tidak hanya berfungsi sebagai sumber pendapatan, tetapi juga sebagai simbol penerimaan non-Muslim terhadap otoritas negara Islam dan kesediaan mereka untuk hidup di bawah sistem hukum Islam.⁶²

Hubungan antara *jizyah* dan *jihad*, Mawdudi menegaskan bahwa tujuan *jihad* terhadap Ahl al-Kitab, khususnya Yahudi dan Kristen, bukan untuk memaksa mereka memeluk Islam, melainkan untuk menundukkan mereka agar bersedia membayar *jizyah*. Menurutny, hal ini bertujuan untuk mengakhiri kemerdekaan dan dominasi politik mereka atas suatu wilayah. Ia menulis: “*Mereka harus dipaksa membayar jizyah untuk mengakhiri kemerdekaan dan supremasi mereka dan mereka tetap tidak boleh menjadi penguasa dan penguasa di negeri itu. Kekuasaan ini harus direbut dari mereka oleh para pengikut Iman sejati yang harus mengambil alih kedaulatan dan memimpin orang lain ke Jalan yang Benar, sementara mereka harus menjadi rakyat dan mereka membayar jizyah*”.⁶³

Mawdudi menjelaskan bahwa negara Islam akan memberikan perlindungan kepada non-Muslim sejauh mereka bersedia menerima status sebagai *dhimmi* dan membayar *jizyah*. Namun, ia menolak kemungkinan bagi non-Muslim untuk tetap memegang kekuasaan atau menetapkan prinsip-prinsip yang menurutnya bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Mawdudi dalam tafsirnya, ia menulis: “*Negara Islam menawarkan perlindungan kepada mereka, jika mereka setuju untuk hidup sebagai kaum Dhimmi dengan membayar jizyah. Namun Islam tidak dapat membiarkan mereka tetap menjadi penguasa tertinggi di tempat mana pun dan menetapkan jalan yang salah serta memaksakannya kepada orang lain. Karena keadaan ini pasti menghasilkan kekacauan dan ketidaktertiban, maka menjadi kewajiban kaum Muslim sejati untuk mengerahkan segala upaya untuk*

⁶² Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 48.

⁶³ Al-Maududi., h. 48.

mengakhiri kekuasaan mereka yang jahat dan menempatkan mereka di bawah tatanan yang benar.”⁶⁴

Penerapan jizyah memiliki implikasi sosial-politik yang signifikan. Membayar jizyah, non-Muslim mengakui otoritas negara Islam dan setuju untuk hidup di bawah hukum Islam. Sebagai imbalannya, mereka mendapatkan perlindungan dan kebebasan dalam menjalankan keyakinan mereka. Mawdudi menafsirkan frasa “mereka membayar jizyah dengan tangan mereka sendiri” sebagai bentuk persetujuan penuh dan sukarela untuk menjadi rakyat kaum beriman yang bertindak sebagai khalifah Allah di bumi.⁶⁵

Selain itu, Mawdudi menyatakan bahwa jizyah adalah harga yang harus dibayar sebagai bentuk kebebasan yang diberikan oleh Negara Islam kepada mereka dalam menjalankan keyakinan mereka. Ia juga menegaskan bahwa dana yang terkumpul dari jizyah digunakan untuk menjalankan pemerintahan yang adil, yang memberi mereka kebebasan dan melindungi hak-hak mereka. Selain itu, jizyah juga berfungsi sebagai pengingat tahunan bahwa mereka telah kehilangan kehormatan membayar zakat di Jalan Allah dan sebagai gantinya diwajibkan membayar jizyah sebagai harga dari keputusan mereka untuk mengikuti jalan yang sesat.⁶⁶

b. Surah At-Taubah Ayat 73

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

Artinya : “Wahai Nabi, berjihadlah (melawan) orang-orang kafir dan orang-orang munafik dan bersikap keraslah terhadap mereka. Tempat mereka adalah (neraka) Jahanam. (Itulah) seburuk-buruk tempat kembali.”

Mawdudi, dalam tafsirnya menjelaskan bahwa wacana ketiga ini muncul setelah ekspedisi ke Tabuk dan menandai perubahan kebijakan terhadap kelompok yang dikategorikan sebagai orang-orang munafik.

⁶⁴ Al-Maududi., h. 48.

⁶⁵ Al-Maududi., h. 49.

⁶⁶ Al-Maududi., h. 49.

Menurutnya, sebelumnya mereka diberikan keringanan dengan dua alasan utama. Pertama, kaum Muslim belum memiliki kekuatan yang cukup untuk menghadapi konflik internal di samping ancaman dari musuh eksternal. Kedua, kelonggaran tersebut bertujuan memberikan waktu bagi mereka yang masih berada dalam keraguan agar dapat mencapai keyakinan yang lebih kuat terhadap ajaran Islam. Namun, menurut Mawdudi, pada titik itu kebijakan tersebut harus mengalami perubahan. Ia berpendapat bahwa setelah seluruh wilayah Arabia berhasil ditundukkan dan pertempuran besar dengan musuh eksternal semakin dekat, diperlukan tindakan untuk menyingkirkan ancaman internal agar mereka tidak bersekongkol dengan pihak luar. Ia menulis: *“Allah memerintahkan Nabi untuk memerangi orang kafir dan munafik karena mereka tidak pantas diberi ruang dalam masyarakat Islam. Mereka menipu, menyebarkan keraguan, dan mengganggu stabilitas umat.”*⁶⁷

Selain itu, Mawdudi menyatakan bahwa kelompok yang dianggap munafik telah diberikan kesempatan selama sembilan tahun untuk memahami dan mengikuti jalan yang benar, sehingga tidak ada lagi alasan untuk bersikap lunak terhadap mereka. Pandangan Mawdudi, ayat ini tidak memerintahkan kaum Muslim untuk memerangi kaum munafik secara fisik, melainkan untuk mengakhiri kebijakan toleransi yang selama ini diterapkan terhadap mereka. Ayat tersebut, menurutnya, menginstruksikan agar mereka tidak lagi dianggap sebagai bagian dari masyarakat Muslim, tidak boleh lagi ikut serta dalam pengelolaan urusan-urusan masyarakat, dan tidak boleh diajak bermusyawarah tentang masalah apa pun, agar mereka tidak dapat menyebarkan “racun kemunafikan.” Mawdudi menulis secara eksplisit: *“Bahwa kaum munafik tidak lagi dianggap sebagai bagian dari masyarakat Muslim, tidak diperbolehkan ikut serta dalam pengelolaan urusan-urusan publik, serta dilarang terlibat dalam musyawarah mengenai persoalan apa pun, agar mereka tidak dapat menyebarkan racun kemunafikan. Setiap orang munafik harus dikritik dan ditegur*

⁶⁷ Al-Maududi., h. 62.

secara terbuka, sehingga tidak ada lagi tempat terhormat dan tidak ada lagi kepercayaan yang diberikan kepada mereka dalam masyarakat Muslim. Mereka harus diboikot secara sosial dan dijauhkan dari partisipasi komunitas: kesaksian mereka di pengadilan harus dianggap tidak sah, akses mereka ke jabatan dan posisi kepercayaan harus ditutup, dan mereka harus dipermalukan dalam pertemuan-pertemuan sosial.”⁶⁸

Mawdudi berpendapat bahwa tindakan tersebut diperlukan demi menjaga kesatuan umat Islam dan mencegah degradasi moral yang disebabkan oleh keberadaan mereka yang ia anggap sebagai munafik. Mawdudi dalam tafsirnya mengibaratkan kemunafikan sebagai wabah yang membawa ancaman serius terhadap stabilitas umat. Ia meyakini bahwa membiarkan mereka tetap eksis dalam komunitas akan menjadi risiko besar bagi keselamatan bersama. Bahkan, ia menyatakan bahwa memberi mereka tempat terhormat dapat mendorong orang lain untuk mengikuti jejak yang sama, yang dinilainya membahayakan nilai-nilai keimanan. MaWdudi menekankan perlunya menjaga kemurnian ajaran Islam dengan tidak memberikan penghormatan kepada mereka yang ia nilai memperkenalkan praktik-praktik yang bertentangan dengan prinsip-prinsip agama. Ia mengutip sebuah hadis yang menyatakan bahwa penghormatan terhadap inovasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam dapat merusak struktur Islam itu sendiri.⁶⁹

⁶⁸ Al-Maududi., h. 62.

⁶⁹ Al-Maududi., h. 63.

BAB IV

UJARAN KEBENCIAN DALAM TAFSIR *TAFHĪM AL-QUR'ĀN* ANALISIS HERMENEUTIKA KRITIS JURGEN HABERMAS

A. Rekonstruksi Makna

1. Surah At-Taubah Ayat 29

Latar historis turunnya Surah At-Taubah ayat 29 yakni ayat ini merupakan ayat pertama yang diturunkan sebagai perintah untuk memerangi Ahlul Kitab dari Kekaisaran Romawi. Menurut riwayat yang dikutip oleh al-Thabari dari Muhammad bin 'Urwah, ayat ini diturunkan ketika Nabi Muhammad SAW bersiap menuju Tabuk guna menghadapi pasukan Romawi. Saat itu, umat Islam melihat adanya ancaman nyata dari kekuatan Romawi dan Persia yang berambisi menaklukkan tanah Arab dan melemahkan Islam. Maka, Nabi Muhammad SAW menyerukan umat untuk menghadapi bahaya tersebut. Meskipun dalam kondisi sulit, terkumpullah sekitar 30.000 pasukan yang kemudian bergerak menuju Tabuk.¹

Kedatangan pasukan Muslim menimbulkan ketakutan di pihak Romawi, yang akhirnya memilih untuk mundur ke benteng-benteng pertahanan mereka. Nabi tidak melanjutkan pengejaran ke wilayah mereka, melainkan menetap di perbatasan. Beberapa wilayah di sekitar Tabuk seperti Ailah, Jarba', dan Adruj, yang sebelumnya berada di bawah kekuasaan Romawi, datang mengajukan perjanjian damai dan bersedia membayar jizyah. Kaum Muslim menetapkan bahwa perdamaian hanya dapat tercapai apabila mereka berhenti melakukan serangan dan mengakui otoritas Islam melalui pembayaran jizyah. Di sini, jizyah berperan bukan sekadar sebagai penghormatan, melainkan sebagai pengakuan atas kekalahan mereka.²

Islam menawarkan perdamaian dengan syarat pembayaran jizyah, memberi pilihan kepada pihak yang dikalahkan tanpa harus terjadi pertumpahan darah. Namun, bila tawaran ini ditolak, maka perang menjadi opsi terakhir hingga mereka tunduk. Perjanjian ini diterima oleh Nabi Muhammad SAW dan menandai wilayah-wilayah tersebut sebagai bagian dari kekuasaan Islam. Dalam literature sirah nabawiyah, kelompok Nasrani dari

¹ Yuhasnibar, *Historisitas Jizyah: Pencarian Identitas Kewarganegaraan Islam.*, h. 25.

² Yuhasnibar., h. 25-26.

Bani Najran menjadi komunitas *dhimmi* pertama yang dipungut jizyah, dengan Abu Ubaydah ibn al-Jarrah dan Muaz ibn Jabal sebagai pemungutnya. Peristiwa ini menjadi contoh awal dalam sejarah pemerintahan Islam, menunjukkan bahwa tradisi upeti yang umum dalam sistem kekuasaan saat itu dilanjutkan dalam bentuk jizyah, dengan pengecualian bahwa pihak yang membayar dibebaskan dari kewajiban militer dan dilindungi hak-hak dasarnya sebagai warga negara.³

Mawdudi dalam menafsirkan Surah At-Taubah ayat 29 memberikan perhatian khusus pada konsep jizyah sebagai bagian integral dari sistem politik Islam. Bagi Maududi, jizyah bukanlah sekadar pungutan pajak administratif, melainkan suatu simbol kesediaan non-Muslim untuk hidup di bawah otoritas negara Islam. Ia menegaskan bahwa pembayaran jizyah menjadikan mereka sebagai *dhimmi* berhak atas perlindungan, keamanan, serta kebebasan menjalankan keyakinan mereka dalam batas-batas tertentu. Namun, kebebasan ini bukan diberikan secara setara, melainkan sebagai bentuk pengakuan terbatas yang diberikan selama mereka tunduk pada supremasi hukum Islam.⁴

Mawdudi memaknai jizyah sebagai pernyataan politik yakni sebuah bentuk pengakuan atas otoritas Islam dan sekaligus isyarat sosial bahwa para pembayar jizyah memilih untuk tidak menjadi bagian dari komunitas beriman. Mawdudi dalam tafsirnya terhadap frasa "*hingga mereka membayar jizyah dengan tangan mereka sendiri*," ia menekankan bahwa tindakan ini mencerminkan penerimaan sukarela atas posisi subordinat mereka dalam masyarakat Islam. Jizyah dalam pandangannya adalah harga atas toleransi, dan menjadi pengganti zakat yang hanya diwajibkan bagi Muslim.⁵

Pandangan ini sangat berkaitan dengan tujuan jihad menurut Mawdudi. Baginya, jihad bukanlah upaya memaksa orang non-Muslim untuk masuk Islam, melainkan untuk menguasai kekuasaan mereka. Ia menolak pandangan yang hanya melihat jihad sebagai tindakan membela diri secara pasif, dan justru menegaskan bahwa jihad juga memiliki sisi menyerang, sebagai cara untuk mengakhiri dominasi kekuasaan non-Islam yang dianggap menyebarkan

³ Yuhasnibar., h. 26-27.

⁴ Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 48.

⁵ Al-Maududi., h. 49.

sistem yang bertentangan dengan syariat. Menurut Mawdudi, jihad berfungsi untuk mengubah sistem kekuasaan dari keadaan yang dianggap penuh kebodohan dan kesesatan (jahiliyah) menjadi tatanan yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Kekuasaan, dalam pandangannya, bukanlah sesuatu yang netral, melainkan alat yang harus dipegang oleh kaum beriman sebagai tanggung jawab besar untuk membimbing umat menuju “Jalan yang Benar” secara moral dan spiritual demi menegakkan kebenaran tersebut.⁶

Namun, tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* tidak dapat dilepaskan dari konteks ideologis dan sejarah zamannya. Runtuhnya Kekhalifahan Utsmani pada 1924 menjadi trauma yang membentuk pandangannya terhadap relasi agama dan negara. Bagi Mawdudi, kekhalifahan runtuh bukan semata karena tekanan eksternal, tetapi karena dua pengkhianatan internal: pertama, oleh kaum nasionalis Turki yang sudah larut dalam modernitas Barat, dan kedua, oleh gerakan nasionalis Arab yang bersekutu dengan kekuatan kolonial melawan Ottoman. Peristiwa ini tumbuh ketidakpercayaannya terhadap nasionalisme dan modernisasi ala Barat.⁷

Konteks ini, Mawdudi mulai menaruh curiga terhadap ideologi Barat, termasuk konsep demokrasi dan nasionalisme yang dianggapnya bersifat sekuler dan bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Ia menilai sekularisme sebagai penyebab utama kekacauan dunia, karena mendorong manusia mengikuti keinginan egois tanpa batas, yang tercermin dalam tatanan sosial yang mementingkan kepentingan pribadi dan kelompok. Nasionalisme menurutnya membangkitkan sikap egois pada tingkat negara, sehingga sebuah bangsa hanya mementingkan dirinya sendiri tanpa memperhatikan nilai moral universal. Demokrasi dianggap ideal secara teori, namun telah tercemar oleh pengaruh sekularisme dan nasionalisme sehingga kehilangan arah.⁸

Peristiwa politik di anak benua India, terutama ketegangan antara umat Islam dan Hindu, semakin memperkuat kritik Mawdudi terhadap model negara sekuler yang ia anggap gagal melindungi identitas Islam. Salah satu peristiwa yang membekas dalam ingatannya adalah pembunuhan tokoh Hindu

⁶ Al-Maududi., h. 48.

⁷ Nurfadliyat dan Kusmana, “Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A’la al-Maududi.”, h. 239.

⁸ Ahsan, Rizwan, dan Butt, “Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.”, h. 54.

Swami Shraddhanand pada tahun 1925, yang memicu tudingn terhadap Islam sebagai agama yang mendorong kekerasan. Mawdudi merespons lewat tulisan-tulisannya bukan hanya untuk membela citra Islam, tetapi juga untuk mempertegas garis pemisah antara Islam dan non-Islam.⁹

Pandangan politik Mawdudi menemukan bentuknya yang lebih konkret melalui pendirian Jama'at Islami pada tahun 1941. Organisasi ini lahir sebagai tanggapan terhadap kegagalan umat Islam membangun struktur sosial-politik berdasarkan syariat.¹⁰ Mawdudi dalam struktur ideologis Jama'at menegaskan bahwa seluruh aspek kehidupan harus tunduk kepada kedaulatan Allah. Mawdudi menyebut sistem ini *teo-demokrasi* yaitu pemerintahan rakyat yang didelegasikan kepada umat sebagai wakil Tuhan di bumi, namun tidak memegang kedaulatan mutlak karena kekuasaan tertinggi hanya milik Allah.¹¹

Setelah Pakistan merdeka pada tahun 1947, Jama'at Islami berubah dari gerakan keagamaan menjadi partai politik. Mawdudi menyerukan agar Pakistan menjadikan Islam sebagai dasar konstitusional negara. Pada Januari 1948, ia mendesak Majelis Konstituante agar menegaskan bahwa hukum negara harus bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Hal ini memicu reaksi keras dari pemerintah, hingga Mawdudi dan tokoh Jama'at ditangkap. Meskipun demikian, perjuangannya berhasil mempengaruhi kebijakan negara, terutama pada masa pemerintahan Jenderal Zia-ul-Haq, yang mulai menerapkan sebagian gagasan dan langkah-langkah Islamisasi yang diperjuangkan oleh Jama'at.¹²

Konstruksi pemikiran Mawdudi sangat terkait dengan dinamika politik pasca-kolonial di Pakistan, yang menimbulkan tantangan baru berupa konflik sektarian ketegangan Sunni-Syiah, serta tarik-menarik antara kelompok Islam moderat dan radikal.¹³ Pusaran ketegangan ini, Jama'at Islami muncul sebagai simbol gerakan revivalis yang menolak kapitalisme, sosialisme, liberalisme,

⁹ Sarluf dan Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi.", h. 7.

¹⁰ Nugraha et al., "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional.", h. 281.

¹¹ Sarluf dan Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi.", h. 7.

¹² Ahsan, Rizwan, dan Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.", h. 51-52.

¹³ Nugraha et al., "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional.", h. 281.

dan sekularisme, serta menawarkan Islam sebagai sistem nilai total yang mencakup politik, hukum, ekonomi, pendidikan, hingga budaya.¹⁴

Bagi Mawdudi pusat idenya adalah revolusi Islam yakni sebuah perubahan total masyarakat yang dilakukan secara damai melalui pendidikan dan pembentukan moral. Ia percaya bahwa Islamisasi harus dimulai dari individu sebagai inti masyarakat. Ketika sekelompok manusia telah hidup sesuai nilai-nilai Islam, mereka akan menginspirasi perubahan sosial yang lebih luas. Menurut pandangannya, Islam bukan hanya sebuah agama, tapi merupakan cara hidup yang menyeluruh yang membutuhkan adanya otoritas hukum agama agar semua aturan dan kebijakan sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Jama'at Islami memandang Islam sebagai sistem nilai yang mengatur semua aspek kehidupan, mulai dari hak asasi manusia hingga hubungan internasional. Organisasi ini berpegang pada prinsip bahwa kekuasaan sejati milik Allah, dan manusia bertugas menjalankan kehendak-Nya sesuai petunjuk-Nya. Melalui perjuangan mereka, Jama'at Islami berusaha menerapkan hukum Tuhan dalam masyarakat dan menghidupkan kembali semangat asli ajaran Islam.¹⁵

Pandangan Mawdudi dalam menafsirkan ayat tentang jizyah tidak bisa dilepaskan dari pengalaman hidup dan konteks sosial-politik yang melingkupinya. Kehilangan kekhalifahan, penjajahan Inggris di anak benua, serta ketegangan antara umat Islam dan Hindu, menjadi latar belakang yang kuat bagi cara pandangnya. Selain itu, keinginannya untuk mendirikan negara Islam di Pakistan mendorongnya menggunakan tafsir sebagai alat untuk membangkitkan kesadaran umat Islam agar kembali kepada syariat Islam. Tafsir yang ia tulis bukan sekadar teks agama, melainkan juga bentuk respons politik dan sosial pada zamannya, sekaligus mendukung tujuan Jama'at Islami.

Konteks tersebut, Mawdudi cenderung mengabaikan konteks historis spesifik turunnya ayat tentang jizyah yang terkait dengan situasi perang dan kondisi politik tertentu. Ia menggeneralisasi jizyah sebagai simbol penundukan permanen non-Muslim dan alat legitimasi dominasi politik

¹⁴ Ahsan, Rizwan, dan Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.", h. 52.

¹⁵ Ahsan, Rizwan, dan Butt., h. 54-55.

Muslim secara universal dan tetap. Pendekatan ini mengaburkan fakta bahwa jizyah pada awalnya merupakan pajak perlindungan yang bersifat sementara dan hasil kesepakatan politik, bukan instrumen penindasan mutlak. Sebagaimana tertulis dalam *Tafhīm al-Qur'ān*, Mawdudi menegaskan bahwa jizyah adalah pengakuan atas keunggulan Islam. Namun, interpretasi ini mendapat kritik karena kurang memperhatikan kompleksitas sejarah dan konteks sosial yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut.

2. Surah At-Taubah Ayat 73

Surah At-Taubah ayat 73 diturunkan setelah peristiwa ekspedisi militer ke Tabuk. Dalam Tafsir Ibnu Katsir, ayat ini dikategorikan sebagai salah satu dari empat ayat *saif* (ayat pedang) yang menjadi dasar legitimasi jihad terhadap berbagai kelompok: kaum musyrik (At-Taubah: 5), Ahli Kitab (At-Taubah: 29), kaum munafik (At-Taubah: 73), serta orang yang berbuat aniaya (Al-Hujurat: 9). Ibnu Katsir, mengutip pernyataan 'Ali bin Abi Thalib, menjelaskan bahwa ayat ini merupakan perintah Allah kepada Rasulullah untuk berjihad melawan orang-orang kafir dan munafik, dengan pendekatan yang berbeda-beda.¹⁶ Ibn 'Abbas menafsirkan jihad terhadap kaum kafir dilakukan dengan pedang, sedangkan terhadap kaum munafik dengan lisan. Sementara itu, ad-Dhahhak dan Muqatil menegaskan bahwa jihad terhadap kaum munafik dilakukan melalui sikap keras dan penegakan hukum.

Pendapat-pendapat ini menegaskan bahwa ayat 73 tidak merujuk pada satu peristiwa sejarah tertentu sebagai *asbāb al-nuzūl*, tetapi lebih merupakan perintah normatif dalam konteks sosial-politik tertentu, khususnya dalam situasi pasca-Perang Tabuk, ketika eksistensi kaum munafik menjadi ancaman serius terhadap kohesi internal umat. Ibn Jarir al-Thabari bahkan memilih pandangan bahwa jihad dalam ayat ini dapat mencakup penggunaan pedang jika kemunafikan tampak secara nyata, menandakan bahwa pemahaman terhadap ayat ini erat berkaitan dengan konteks kekuasaan dan stabilitas sosial umat Islam saat itu.¹⁷

¹⁶ DR. Abdullah Bin Muhammad Bin Abdurrahman Bin Ishaq Al-Sheikh, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4* (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003), h. 168.

¹⁷ Al-Sheikh., h. 169.

Menurut Mawdudi, ayat ini menandai perubahan penting dalam kebijakan terhadap kaum munafik. Sebelumnya, mereka masih diberi keringanan hukuman dengan dua alasan utama. Pertama, karena pada masa itu kekuatan umat Islam belum cukup kuat untuk menghadapi konflik internal, sementara perhatian utama masih tertuju pada ancaman eksternal. Kedua, kelonggaran diberikan untuk memberi kesempatan kepada mereka yang masih ragu atau curiga terhadap Islam, agar memiliki waktu untuk menimbang, mengamati, dan akhirnya meyakini kebenaran ajaran Islam. Namun, seiring berubahnya situasi di mana seluruh wilayah Arab telah berhasil ditaklukkan dan ancaman dari luar mulai menguat Mawdudi menilai bahwa kebijakan lunak terhadap kaum munafik tidak lagi relevan. Mereka telah diberi waktu yang cukup, yakni selama sembilan tahun, untuk menentukan sikap. Maka dari itu, menurutnya, kaum munafik tidak bisa lagi diberi toleransi, sebab mereka dapat menjadi ancaman dari dalam yang berpotensi bersekongkol dengan musuh-musuh dari luar. Untuk itu, diperlukan pendekatan yang lebih tegas demi menjaga stabilitas umat Islam.¹⁸

Mawdudi tidak menafsirkan ayat ini sebagai perintah untuk melakukan kekerasan fisik terhadap kaum munafik, melainkan sebagai seruan untuk mengakhiri segala bentuk toleransi sosial dan politik terhadap mereka. Pandangannya, mereka tidak lagi boleh dianggap bagian dari komunitas Muslim. Mereka harus dikeluarkan dari lingkaran kepemimpinan, tidak diikutsertakan dalam pengambilan keputusan, dan dijauhkan dari ruang-ruang musyawarah. Tujuannya adalah agar mereka tidak memiliki ruang untuk menyebarkan pengaruh buruk atau yang disebutnya sebagai “racun kemunafikan”.¹⁹

Kebijakan ini juga menuntut agar setiap Muslim menunjukkan sikap tegas terhadap kaum munafik. Mereka harus dikritik secara terbuka, tidak diberi jabatan kepercayaan, kesaksian mereka tidak dapat diterima di pengadilan, dan mereka tidak diberi tempat dalam kehidupan sosial. Pergaulan mereka diperlakukan dengan ketegasan dan tidak diberi penghormatan. Kata lain, masyarakat Muslim tidak boleh memberikan ruang bagi mereka dalam hal

¹⁸ Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 62.

¹⁹ Al-Maududi., h. 62.

kehormatan maupun kepercayaan. Jika di antara mereka terbukti melakukan pengkhianatan, maka mereka harus diadili secara terbuka dan dijatuhi hukuman sesuai hukum yang berlaku, tanpa perlindungan atau kompromi. Mawdudi menekankan bahwa semua langkah ini perlu dilakukan demi menjaga kemurnian ajaran Islam dan mencegah melemahnya persatuan umat.²⁰

Bagi Mawdudi, kemunafikan adalah wabah sosial yang mengancam stabilitas internal umat. Karena itu, ia meyakini bahwa membiarkan mereka tetap eksis dalam komunitas akan menjadi risiko besar bagi keselamatan bersama. Bahkan, ia menyatakan bahwa memberi mereka tempat terhormat dapat mendorong orang lain mengikuti jejak yang sama, yang dinilainya membahayakan nilai-nilai keimanan. Ia menekankan pentingnya menjaga kemurnian ajaran Islam dengan tidak memberikan penghormatan kepada mereka yang memperkenalkan praktik-praktik menyimpang dari prinsip-prinsip agama. Ia mengutip sebuah hadis yang menyatakan bahwa penghormatan terhadap inovasi yang tidak sesuai dengan ajaran Islam dapat merusak struktur Islam itu sendiri.²¹

Namun, tafsir Mawdudi tidak dapat dilepaskan dari konteks zamannya. Runtuhnya Kekhalifahan Utsmani pada 1924 menjadi trauma mendalam yang membentuk pandangannya terhadap relasi agama dan negara. Runtuhnya kekhalifahan bukan hanya karena tekanan luar, tapi juga pengkhianatan internal dari kaum nasionalis Turki yang terpengaruh Barat dan kaum nasionalis Arab yang bersekutu dengan kolonial. Hal ini menumbuhkan ketidakpercayaan Mawdudi terhadap nasionalisme dan modernisasi Barat, yang dianggapnya sekuler dan bertentangan dengan Islam.²² Sekularisme, menurutnya, penyebab utama kekacauan dunia karena mendorong egoisme tanpa batas, nasionalisme membangkitkan egoisme kolektif negara yang mengabaikan nilai moral universal, sementara demokrasi yang ideal secara

²⁰ Al-Maududi., h. 62.

²¹ Al-Maududi., h. 63.

²² Nurfadliyati dan Kusmana, "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi.", h. 239.

teori telah tercemar oleh pengaruh sekularisme dan nasionalisme sehingga kehilangan arah.²³

Peristiwa politik di India, terutama ketegangan antara umat Islam dan Hindu, semakin mengukuhkan kritik Mawdudi terhadap model negara sekuler yang gagal melindungi identitas Islam. Pembunuhan tokoh Hindu Swami Shraddhanand pada 1925, yang memicu tudingan terhadap Islam sebagai agama kekerasan, menjadi momentum penting bagi Mawdudi untuk membela citra Islam dan mempertegas garis pemisah antara Islam dan non-Islam.²⁴ Pandangan politik Mawdudi kemudian berwujud dalam pendirian Jama'at Islami pada 1941, yang lahir sebagai respons terhadap kegagalan umat Islam membangun struktur sosial-politik berdasarkan syariat.²⁵ Ideologi Jama'at, seluruh aspek kehidupan tunduk pada kedaulatan Allah. Mawdudi menyebut sistem ini teo-demokrasi: pemerintahan rakyat sebagai wakil Tuhan di bumi, namun kekuasaan tertinggi hanya milik Allah.²⁶

Setelah Pakistan merdeka pada 1947, Jama'at Islami berubah menjadi partai politik yang menyerukan Islam sebagai dasar konstitusional negara, dengan Mawdudi mendesak agar hukum negara bersumber dari Al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun mendapat perlawanan, perjuangannya mempengaruhi kebijakan negara, terutama pada masa pemerintahan Jenderal Zia-ul-Haq yang menerapkan langkah-langkah Islamisasi. Namun, pada tahun 1953, Mawdudi dijatuhi hukuman mati atas tuduhan subversi yang berkaitan dengan masalah sekte Ahmadiyah Qadiani, sebuah peristiwa yang mencerminkan ketegangan politik dan keagamaan dalam konteks pascakolonial tersebut.²⁷

Pemikiran Mawdudi sangat terkait dengan dinamika politik pasca-kolonial Pakistan, yang penuh konflik internal serta antara kelompok Islam moderat dan radikal.²⁸ Jama'at Islami muncul sebagai gerakan revivalis yang menolak kapitalisme, sosialisme, liberalisme, dan sekularisme, menawarkan Islam

²³ Ahsan, Rizwan, dan Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.", h. 54.

²⁴ Sarluf dan Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi.", h. 7.

²⁵ Nugraha et al., "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional.", h. 281.

²⁶ Sarluf dan Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi.", h. 7.

²⁷ Ahsan, Rizwan, dan Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.", h. 51-52.

²⁸ Nugraha et al., "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional.", h. 281.

sebagai sistem nilai total meliputi politik, hukum, ekonomi, pendidikan, dan budaya.²⁹ Bagi Mawdudi, revolusi Islam adalah perubahan total masyarakat yang dilakukan secara damai melalui pendidikan dan pembentukan moral, dimulai dari individu yang hidup sesuai nilai Islam dan menginspirasi perubahan sosial luas. Islam bagi Mawdudi bukan sekadar agama, melainkan cara hidup menyeluruh yang membutuhkan otoritas hukum agama agar aturan dan kebijakan sesuai ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Jama'at Islami menegaskan kekuasaan sejati milik Allah, dan manusia bertugas menjalankan kehendak-Nya demi mewujudkan kehidupan yang suci dan bermartabat.³⁰

Penafsiran Mawdudi terhadap Surah At-Taubah ayat 73 bukan hanya sekadar makna keagamaan, tetapi juga mencerminkan pandangan ideologis yang terkait dengan situasi politik dan masalah sosial pada masa pascakolonial. Mawdudi memperluas pengertian “munafik” bukan hanya mencakup individu yang menyimpang secara teologis, tetapi juga pihak-pihak yang menentang syariat sebagai dasar Negara. Tafsir semacam ini menunjukkan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an bisa ditafsirkan ulang sesuai dengan situasi zaman. Namun, tafsir tersebut juga bisa membuka ruang untuk membenarkan tindakan pengucilan sosial dan kekerasan simbolik terhadap kelompok yang berbeda pandangan. Terlihat dalam pernyataan Mawdudi bahwa “mereka yang menolak syariat adalah racun kemunafikan,” yang menunjukkan kecenderungan untuk menganggap semua bentuk perbedaan ideologi sebagai ancaman dari dalam umat.

B. Analisis Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas

1. Kepentingan Ideologis dalam Tafsir Mawdudi

Pemikiran dan tafsir Abū al-A'la al-Mawdūdī tidak muncul begitu saja. Ia lahir dari situasi sejarah yang penuh ketegangan, terutama di India dan dunia Islam saat itu. Salah satu peristiwa yang sangat memengaruhinya adalah runtuhnya Kekhalifahan Utsmani oleh pemerintah Turki pada tahun 1924. Peristiwa ini menjadi pengalaman yang menyakitkan bagi Mawdudi dan

²⁹ Ahsan, Rizwan, dan Butt, “Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.”, h. 52.

³⁰ Ahsan, Rizwan, dan Butt., h. 54-55.

membentuk cara pandangannya tentang hubungan antara agama dan politik.³¹ Dari pengalaman inilah muncul tekad kuat dalam dirinya untuk membebaskan umat Islam dari pengaruh sistem sekuler, Karena itu, tafsir Mawdudi bukan hanya bertujuan memahami isi Al-Qur'an, tetapi juga ingin membangkitkan semangat politik Islam dan mewujudkan negara yang berdasarkan hukum syariat.³²

Jika kita memahami hal ini melalui pendekatan Hermeneutika Kritis dari Jurgen Habermas, tafsir Mawdudi bukan hanya usaha memahami teks suci secara murni, tapi juga merupakan hasil dari kepentingan ideologis yang dipengaruhi oleh kondisi sosial tertentu. Habermas ingin menunjukkan bagaimana bahasa agama yang seharusnya menjadi alat komunikasi yang terbuka, justru bisa dipakai sebagai alat kekuasaan untuk mendominasi. Hal ini, tafsir Mawdudi berusaha membangun Islam sebagai sistem politik yang tidak hanya berisi nilai-nilai keagamaan, tapi juga sebagai alat penguasa.³³

Mawdudi menolak nasionalisme dan sekularisme karena dianggapnya memecah kesatuan umat Islam dan menghilangkan peran hukum agama di kehidupan publik. Baginya, nasionalisme hanya membuat umat terpecah-pecah berdasarkan negara, sementara sekularisme menyingkirkan aturan Tuhan dari urusan pemerintahan. Jadi, tafsirnya tidak hanya menjelaskan ayat-ayat suci, tapi juga menjadi panduan untuk membangun masyarakat yang berlandaskan hukum Islam. Di sini, seperti yang dikritik Habermas, penafsiran itu tidak dilakukan untuk mencari pemahaman bersama, tapi untuk mencapai tujuan tertentu.³⁴

Pada tahun 1941, Mawdudi mendirikan Jama'at Islami sebagai bentuk nyata dari ide-idenya. Organisasi ini memandang Islam sebagai cara hidup yang lengkap, yang mengatur segala hal mulai dari politik, hukum, ekonomi, sampai pendidikan.³⁵ Mawdudi lalu mengenalkan konsep teo-demokrasi, yaitu

³¹ Nurfadliyat dan Kusmana, "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi.", h. 239.

³² Nugraha et al., "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional.", h. 281.

³³ Widia Fithri, "Kekhasan Hermeneutik Paul Ricoeur," *Tajdid* 17, no. 2 (2014): 187–211., h. 192.

³⁴ Ahsan, Rizwan, dan Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.", h. 54.

³⁵ Ahsan, Rizwan, dan Butt., h. 52.

bentuk pemerintahan yang tidak mengandalkan kekuasaan penuh dari rakyat seperti dalam demokrasi liberal. Sebaliknya, kekuasaan tertinggi tetap ada di tangan Allah, dan manusia hanya menjalankan tugas sebagai wakil-Nya di bumi tanpa memiliki kedaulatan mutlak. Ide ini ia membangun dasar pemikiran dan gerakan sosial-politik Islam yang utuh.³⁶

Setelah Pakistan merdeka, keinginan Mawdudi untuk menerapkan ide-ide Islamnya semakin kuat. Ia tidak ingin Islam hanya dijadikan sebagai simbol, tapi sebagai dasar hukum negara. Jama'at Islami organisasi yang ia dirikan, aktif mendorong agar hukum Islam (syariat) dijalankan secara resmi oleh pemerintah. Beberapa ide Mawdudi bahkan diambil dan dijalankan secara resmi pada masa pemerintahan Jenderal Zia-ul-Haq, yang mulai menerapkan sebagian gagasan dan langkah-langkah Islamisasi yang diperjuangkan oleh Jama'at Islami. Tafsir Mawdudi pun berubah dari sekadar diskusi menjadi alat politik, dari kata-kata menjadi kebijakan yang mengikat. Tafsir tersebut tidak lagi membuka ruang untuk kritik atau perbedaan pendapat.³⁷

Menurut Hermeneutika Kritis Habermas, penafsiran agama seperti ini menunjukkan bahwa bahasa agama tidak lagi digunakan untuk membangun pemahaman bersama, melainkan dijadikan alat untuk mendukung kepentingan kekuasaan. Tafsir agama yang seharusnya menjadi ruang dialog justru berubah menjadi cara untuk mengontrol dan menyingkirkan keberagaman. Situasi seperti ini, komunikasi yang seharusnya bebas dari tekanan berubah menjadi tafsir yang sempit yang membatasi cara berpikir dan membenarkan kekuasaan tertentu. Akibatnya, tafsir kehilangan daya kritisnya dan lebih berfungsi untuk menjaga dominasi kekuasaan daripada membuka ruang refleksi dan perubahan.³⁸

Pandangan Hermeneutika Kritis, kondisi ini disebut sebagai distorsi komunikasi. bahasa agama yang seharusnya menjadi jembatan dialog justru digunakan sebagai alat kekuasaan untuk mengklaim bahwa hanya satu pandangan yang benar, menyingkirkan pendapat lain, dan memaksakan

³⁶ Sarluf dan Wally, "Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A'La Al-Maududi.", h. 7.

³⁷ Ahsan, Rizwan, dan Butt, "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.", h. 51-52.

³⁸ Rohmawati, "Kontekstualisasi Tafsir Waris Laki-laki Dan Perempuan (Analisis Pendekatan Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas)," *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 1 (2021)., h. 24-25.

keseragaman berpikir. Habermas ingin menunjukkan bahwa setiap makna yang dibentuk tidak pernah netral, melainkan selalu terhubung dengan relasi kuasa. Konteks ini, tafsir Mawdudi tidak bisa dianggap hanya sebagai teks keagamaan, melainkan juga sebagai respons atas situasi politik zamannya. Ia menggunakan tafsir itu sebagai alat perjuangan untuk mengajak umat kembali pada syariat, sekaligus mendukung agenda politik Jama'at Islami. Tafsir ini mencerminkan penolakannya terhadap pengaruh Barat dan semangatnya membangun tatanan Islam yang baru.³⁹

2. Kritik Terhadap Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* Surah At-Taubah ayat 29 dan 73

a. Kritik Terhadap Surah At-Taubah Ayat 29

Surah At-Taubah ayat 29, Ayat ini secara historis, memerintahkan umat Islam untuk memerangi Ahlul Kitab khususnya Romawi dan diturunkan menjelang ekspedisi Tabuk sebagai reaksi terhadap ancaman politik dan militer mereka. Meskipun pertempuran tidak terjadi karena pasukan Romawi mundur dan beberapa wilayah di bawah pengaruh mereka, seperti Ailah, Jarba'dan Adruj memilih untuk berdamai dengan membayar jizyah. Pembayaran jizyah ini menjadi simbol pengakuan atas otoritas Islam dan alternatif damai untuk menghindari konflik lebih lanjut. Sejak itu, jizyah diterapkan kepada non-Muslim yang berada di bawah kekuasaan Islam, dengan imbalan perlindungan dan pembebasan dari wajib militer.⁴⁰

Namun dalam tafsir *Tafhīm al-Qur'ān*, ayat ini sebagai legitimasi bagi umat Islam untuk menundukkan kelompok non-Muslim melalui mekanisme jizyah, yang ia anggap sebagai bentuk pengakuan mereka terhadap supremasi Islam. Mawdudi juga memahami jizyah bukan hanya sebagai aturan pajak, tapi juga sebagai cara untuk menunjukkan bahwa umat Islam punya kedudukan yang lebih tinggi daripada non-Muslim. Ia memandang jizyah sebagai bentuk penundukan terhadap non-Muslim yang tinggal dalam negara Islam.⁴¹ Mawdudi menulis "*Mereka harus dipaksa*

³⁹ Rohmawati., h. 25-26.

⁴⁰ Yuhasnibar, *Historisitas Jizyah: Pencarian Identitas Kewarganegaraan Islam.*, h. 25.

⁴¹ Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 48.

membayar jizyah untuk mengakhiri kemerdekaan dan supremasi mereka dan mereka tetap tidak boleh menjadi penguasa dan penguasa di negeri itu. Kekuasaan ini harus direbut dari mereka oleh para pengikut Iman sejati yang harus mengambil alih kedaulatan dan memimpin orang lain ke Jalan yang Benar, sementara mereka harus menjadi rakyat dan mereka membayar jizyah” Kutipan ini memperlihatkan bahwa dalam pandangan Mawdudi, relasi antara Muslim dan non-Muslim dalam negara Islam bukanlah relasi yang setara, melainkan relasi yang bersifat hierarkis. Penekanan atas *jizyah* bukan sekadar dalam ranah fiskal atau administratif, tetapi lebih jauh sebagai simbol penundukan politik dan religius.⁴²

Mawdudi menegaskan: *“Negara Islam menawarkan perlindungan kepada mereka, jika mereka setuju untuk hidup sebagai kaum Dhimmi dengan membayar jizyah. Namun Islam tidak dapat membiarkan mereka tetap menjadi penguasa tertinggi di tempat mana pun dan menetapkan jalan yang salah serta memaksakannya kepada orang lain. Karena keadaan ini pasti menghasilkan kekacauan dan ketidaktertiban, maka menjadi kewajiban kaum Muslim sejati untuk mengerahkan segala upaya untuk mengakhiri kekuasaan mereka yang jahat dan menempatkan mereka di bawah tatanan yang benar.”* Tampak bahwa *jizyah* tidak hanya memiliki fungsi praktis sebagai pungutan negara, tetapi mengandung makna ideologis dan politis yang dalam, sebagai mekanisme dominasi dan legitimasi kekuasaan Islam atas warga non-Muslim, serta sebagai instrumen pembentukan identitas negara berdasarkan nilai-nilai Islam versi Mawdudi.⁴³

Mawdudi mencerminkan kecenderungan menggunakan agama sebagai alat untuk mengendalikan tatanan sosial, apa yang oleh Habermas disebut sebagai rasionalitas instrumental yakni ketika struktur komunikasi antar kelompok dalam masyarakat tidak dibangun atas dasar kesetaraan dan diskursus rasional, tetapi dilandasi oleh keinginan menundukkan dan menguasai.⁴⁴ Kritik Habermas menemukan relevansinya ketika tafsir semacam ini tidak membuka ruang bagi komunikasi ideal, di mana setiap

⁴² Al-Maududi., h. 48.

⁴³ Al-Maududi., h. 48.

⁴⁴ Otto Gusti Madung, *Politik: Antara Legalitas Dan Moralitas* (Ledalero, 2009), h. 7.

subjek seharusnya memiliki hak yang setara untuk berbicara, mendengar, dan dipahami. Sebaliknya, Mawdudi membingkai relasi sosial dalam kerangka ideologis yang menolak kesetaraan dalam hal cara pandang dan pemaknaan kebenaran antara Muslim dan non-Muslim.⁴⁵ Pemikiran Mawdudi sangat dipengaruhi oleh kekhawatirannya terhadap sekularisasi. Ia melihat proses sekularisasi sebagai bentuk pengikisan peran agama dari ranah publik yang menyebabkan kemerosotan moral dan etika. Bagi Mawdudi, Islam adalah sistem total yang tak terpisahkan dari politik.

Mawdudi berpendapat bahwa Islam menghendaki reformasi yang bersifat membangun, menyeluruh, dan membawa kebaikan bagi masyarakat. Namun, perubahan semacam itu tidak cukup dicapai hanya melalui seruan moral atau khotbah belaka, diperlukan kekuatan politik sebagai sarana penting untuk merealisasikannya. Perjuangan untuk memperoleh kendali atas institusi-institusi negara, apabila dilandasi oleh niat untuk menegakkan ajaran Islam dan syariat-Nya, bukan hanya dibolehkan, tetapi juga sangat dianjurkan atau bahkan menjadi suatu kewajiban. Mereka yang melihat usaha ini sebagai sesuatu yang duniawi atau semata-mata ambisi kekuasaan keliru dalam memahaminya. Jika seseorang mengejar kekuasaan demi kepentingan pribadi atau demi kejayaan diri, maka hal itu tentu patut dikecam dan tidak mencerminkan nilai-nilai Islam. Akan tetapi, apabila kekuasaan itu diupayakan dalam rangka menegakkan agama Allah, maka perjuangan tersebut merupakan bentuk ibadah dan ketakwaan yang luhur, yang tidak boleh disamakan dengan kerakusan terhadap kekuasaan.⁴⁶

Mawdudi tidak sekadar menginginkan negara Islam sebagai ekspresi keimanan, melainkan sebagai bentuk perlawanan terhadap negara modern yang menurutnya berasal dari pemikiran sekuler Eropa. Karena itu, ia menggagas konsep negara ideologis, yaitu negara yang berdiri di atas prinsip bahwa kekuasaan tertinggi milik Tuhan, bukan rakyat atau negara bangsa. Ia menolak nasionalisme dan pembagian wilayah sebagai dasar utama identitas politik. Negara seperti ini, Mawdudi tetap mengakui hak

⁴⁵ 'Irfaan, "Jurgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial.", h. 104.

⁴⁶ Showkat Ahmad Wagay, "Analyzing Maududian Discourse on Minorities in an Islamic State," *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal* 13, no. 2 (2020): 12–21., h. 14.

non-Muslim untuk menjalankan agamanya, tetapi mereka tidak diberi peran penting dalam pengambilan keputusan politik. Ia menekankan bahwa: kaum minoritas boleh terlibat dalam kegiatan administratif jika mereka menginginkannya, tetapi tanggung jawab dalam hal pengambilan keputusan kebijakan harus dipegang oleh mereka yang benar-benar meyakini prinsip-prinsip ideologis negara. Bagi Mawdudi, dalam kenyataannya, komunitas mayoritaslah yang selalu memegang kendali atas urusan penting negara, dan kaum minoritas tidak memiliki pengaruh dalam keputusan-keputusan besar yang menyangkut kepentingan nasional.⁴⁷

Konsekuensi logis dari pandangan ini adalah penguatan sistem hierarkis dalam negara Islam, di mana hak politik non-Muslim dibatasi oleh kriteria ideologis, bukan kesetaraan sebagai warga. Hal ini terbukti dalam dukungan Mawdudi terhadap penghapusan Ahmadiyah dari struktur negara di Pakistan dan pengakuannya sebagai kelompok non-Muslim. Dalam pamflet kontroversial *Qadiani Mas'ala*, Mawdudi secara eksplisit menuntut agar kelompok ini dikeluarkan dari pelayanan publik, dan dengan itu memperlihatkan perwujudan konkret ide tentang negara eksklusif ideologis.⁴⁸

Jika kita melihat cara Mawdudi memahami negara Islam, tampak bahwa ia membagi warga negara non-Muslim ke dalam beberapa kelompok. Pembagian ini didasarkan pada bagaimana mereka menjadi bagian dari perlindungan negara Islam yakni dengan melalui perjanjian damai, melalui kekalahan militer, atau melalui proses lain. Namun, jika dianalisis menggunakan pendekatan hermeneutika kritis, tampak bahwa pembagian ini mencerminkan cara berpikir yang menekankan efisiensi dalam mengatur dan menguasai, bukan pada prinsip kesetaraan dan komunikasi yang adil.⁴⁹

Bagi Mawdudi, jizyah bukan sekadar pajak yang dibayarkan oleh non-Muslim kepada negara, tetapi juga menjadi simbol kepatuhan mereka terhadap dominasi ideologi Islam. Walaupun hak-hak sipil, ekonomi, pendidikan tetap diberikan, hak-hak tersebut dibatasi oleh aturan-aturan

⁴⁷ Wagay., h. 15.

⁴⁸ Wagay., h. 15

⁴⁹ Wagay., h. 16.

ideologis yang ketat. Bahkan, orang yang berpindah dari Islam dianggap bukan hanya meninggalkan keyakinan, tetapi juga melakukan pengkhianatan terhadap negara, sehingga layak dijatuhi hukuman mati. Bagi Mawdudi, meninggalkan Islam bukan sekadar urusan agama, tapi juga dianggap sebagai ancaman terhadap stabilitas negara.⁵⁰

Kritik Habermas tentang distorsi komunikasi menjadi sangat penting. Menurut Habermas, komunikasi yang sehat hanya bisa terjadi jika semua orang memiliki posisi yang setara dalam menyampaikan pendapat, mempertanyakan sesuatu, atau menyatakan kebenaran, tanpa tekanan atau dominasi. Sebaliknya, tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* menggambarkan negara sebagai lembaga ideologis yang membatasi kebebasan berpikir dan berbicara demi menjaga ajaran resmi. Sistem seperti ini, kesepakatan bersama tidak lahir dari komunikasi yang terbuka dan rasional, melainkan ditentukan oleh kekuasaan yang menentukan mana pendapat yang boleh dan tidak boleh disampaikan. Kritik Habermas terhadap distorsi komunikasi menemukan cerminnya dalam tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* yakni ketika dialog antar kelompok dikaburkan oleh relasi kuasa dan dominasi ideologis, maka komunikasi bukanlah jalan menuju pemahaman, melainkan instrumen pembenaran kekuasaan.⁵¹

Namun tafsir tidak selalu seperti itu. Tafsir klasik seperti Ibnu Katsīr memperkuat pendekatan ini dengan menekankan bahwa jizyah adalah kewajiban yang berlaku atas seluruh Ahl al-Kitāb dan bangsa-bangsa lain yang tidak memeluk Islam, sebagai konsekuensi dari ketundukan mereka terhadap pemerintahan Islam. Ibnu Katsīr menafsirkan ayat ini dalam kerangka supremasi syariat Islam yang harus ditegakkan, dan memperkuatnya dengan hadits-hadits Nabi yang menunjukkan bahwa jizyah adalah bentuk pembatasan terhadap kekuasaan orang-orang kafir di negeri-negeri Muslim. Ia menyebut bahwa para ulama sepakat atas diperbolehkannya memungut jizyah dari semua golongan non-Muslim, baik mereka dari kalangan Yahudi, Nasrani, Majusi, maupun kelompok lainnya. Namun berbeda dengan tafsir Mawdudi, tafsir Ibnu Katsīr tidak

⁵⁰ Wagay., h. 16.

⁵¹ Raihan dan Dzaljad, "Perspektif Teori Kritis Jürgen Habermas Terhadap Perilaku Silent Reader Dalam Aplikasi Whatsapp Group.", h. 14.

secara eksplisit menghubungkan jizyah dengan proyek politik ideologis yang menuntut perubahan total atas struktur kekuasaan masyarakat. Meskipun tetap menempatkan Islam sebagai pusat kebenaran, tafsir ini tidak mengembangkan gagasan negara ideologis secara sistematis. Kata lain, meskipun memiliki semangat normatif yang serupa, tafsir klasik ini tidak memperluasnya ke dalam bentuk program ideologis yang mengontrol seluruh aspek kehidupan politik seperti yang dilakukan Mawdudi.⁵²

At-Ṭabarī menafsirkan ayat ini dengan menggunakan pendekatan historis-kontekstual, mengaitkannya dengan peristiwa ekspedisi Tabuk. Ia menekankan bahwa seruan untuk memerangi Ahl al-Kitāb dilakukan sebagai bentuk perlawanan terhadap pengkhianatan dan ancaman dari pihak Romawi terhadap komunitas Muslim. Al-Ṭabarī menjelaskan bahwa jizyah adalah bentuk kesepakatan damai yang memungkinkan kelompok non-Muslim tetap tinggal di bawah perlindungan pemerintahan Islam, asalkan mereka tunduk pada otoritas Muslim dan tidak melakukan tindakan yang mengancam kestabilan umat Islam. Hal ini, jizyah dimaknai secara administratif dan politis, tanpa penekanan kuat pada penaklukan ideologis sebagaimana yang dirumuskan oleh Mawdudi.⁵³

Sementara itu, Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah mencoba membawa makna ayat ini ke dalam pembacaan kontekstual yang lebih inklusif. Ia menekankan bahwa ayat ini diturunkan dalam situasi perang dan tidak bisa dilepaskan dari kondisi historis dan politik pada masa Nabi Muhammad. Menurutnya, jizyah bukanlah bentuk penghinaan atau penindasan terhadap non-Muslim, melainkan suatu bentuk kontribusi finansial sebagai imbalan atas perlindungan dan pembebasan dari kewajiban militer. Quraish Shihab menggarisbawahi bahwa semangat Islam bukanlah untuk mendominasi, melainkan untuk menegakkan keadilan dan hidup berdampingan dalam damai. Sebab dari itu, tafsir

⁵² Al-Sheikh, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4.*, h. 116-117.

⁵³ Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, *Tafsir Ath-Thabari Jami' Al-Bayan an Ta'wil Ayi Al-Qur'an Jilid 13*, ed. oleh Ahmad Abdurrazzaq Al-Bāqī et al. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2007)., h. 693-694.

terhadap ayat ini harus memperhatikan konteks sosial dan tujuan universal Islam yang mengedepankan rahmat bagi seluruh alam.⁵⁴

Tafsir Quraish Shihab menghadirkan pergeseran paradigma dari tafsir-tafsir klasik maupun ideologis menuju tafsir yang menekankan nilai-nilai kemanusiaan, pluralisme, dan kontekstualisasi ajaran agama. Ia menolak pendekatan tekstual-legalistik yang kaku, dan mengusulkan pandangan yang responsif terhadap dinamika zaman. Kerangka ini, jizyah bukan simbol penaklukan, melainkan kontrak sosial yang adil dalam kerangka negara yang menjunjung kebebasan beragama dan kesetaraan hak sebagai warga negara.

b. Kritik Terhadap Surah At-Taubah Ayat 73

At-Taubah Ayat 73 Ayat ini secara historis, diturunkan dalam konteks penguatan otoritas Islam pasca-ekspedisi Tabuk, suatu periode di mana kekuatan umat Islam telah mencapai puncaknya di Jazirah Arab. Sebelumnya, kaum munafik diberi kelonggaran karena dua alasan utama: pertama, kelemahan internal umat Islam dalam menghadapi konflik sipil dan kedua, adanya kemungkinan kaum munafik akan menerima kebenaran melalui proses waktu dan dakwah. Namun, menurut Mawdudi, kondisi tersebut berubah secara drastis setelah ekspedisi Tabuk. Ia menafsirkan bahwa ayat ini menjadi penanda berakhirnya toleransi sosial dan politik terhadap kelompok yang dianggap munafik.⁵⁵

Mawdudi dalam tafsirnya menegaskan bahwa meskipun ayat ini tidak secara eksplisit memerintahkan peperangan terhadap kaum munafik, ia menuntut penghentian kebijakan keringanan hukuman yang sebelumnya diberikan. Menurutnya kaum munafik tidak lagi berhak dihormati atau diberikan ruang dalam urusan umat. Mereka harus diekspos, dikritik secara terbuka, dijauhkan dari kehormatan sosial, serta diadili dan diberi hukuman tegas jika terbukti melakukan pengkhianatan terhadap umat Islam. Mereka tidak diperbolehkan memberikan kesaksian, tidak

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 574-575.

⁵⁵ Nurfadliyat dan Kusmana, "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi.", h. 235.

diikutsertakan dalam musyawarah, dan dilucuti hak politik serta partisipasi sosialnya.⁵⁶

Mawdudi dalam tafsirnya bahkan menyebut kaum munafik sebagai “racun kemunafikan”, suatu pelabelan yang menegaskan citra mereka sebagai ancaman internal yang harus disingkirkan dari tubuh umat. Tafsirnya bukan hanya membahas ajaran agama, tetapi juga membentuk cara pandang sosial yang memisahkan dan mengucilkan mereka. Kaum munafik dalam tafsir ini digambarkan bukan sekadar sebagai pelaku kesalahan moral, tapi juga sebagai sumber kerusakan spiritual dan sosial.⁵⁷

Namun kita tidak bisa melepaskan tafsir ini dari situasi sosial-politik tempat Mawdudi menulisnya. Tafsir ditulis pada masa penuh gejolak, ketika India dan Pakistan baru merdeka, dan ketegangan antara kelompok Islamis dan sekularis sangat tinggi. Situasi ini, tafsir bukan hanya alat pemahaman agama, tapi juga senjata ideologis untuk mempertahankan posisi politik tertentu. Di sinilah pentingnya sikap kritis. Bila pesan ilahi dipersempit hanya untuk mendukung satu kepentingan politik, tafsir bisa kehilangan nilai dialogisnya, dan malah menjadi alat untuk membungkam dan menyingkirkan pihak lain.⁵⁸

Mawdudi menulis *“Allah memerintahkan Nabi untuk memerangi orang kafir dan munafik karena mereka tidak pantas diberi ruang dalam masyarakat Islam. Mereka menipu, menyebarkan keraguan, dan mengganggu stabilitas umat.”* Ia juga menambahkan *“bahwa kaum munafik tidak lagi dianggap sebagai bagian dari masyarakat Muslim, tidak diperbolehkan ikut serta dalam pengelolaan urusan-urusan publik, serta dilarang terlibat dalam musyawarah mengenai persoalan apa pun, agar mereka tidak dapat menyebarkan ‘racun kemunafikan.’ Setiap orang munafik harus dikritik dan ditegur secara terbuka, sehingga tidak ada lagi tempat terhormat dan tidak ada lagi kepercayaan yang diberikan kepada mereka dalam masyarakat Muslim. Mereka harus diboikot secara sosial dan dijauhkan dari partisipasi komunitas: kesaksian mereka di pengadilan*

⁵⁶ Nurfadliyat dan Kusmana., h. 236.

⁵⁷ Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 62.

⁵⁸ Ahsan, Rizwan, dan Butt, “Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan.”, h. 54.

harus dianggap tidak sah, akses mereka ke jabatan dan posisi kepercayaan harus ditutup, dan mereka harus dipermalukan dalam pertemuan-pertemuan sosial.”⁵⁹

Tafsir semacam ini tidak hanya berbicara soal ajaran, tapi juga membentuk tindakan politik yang keras. Bagi Mawdudi, kemunafikan adalah bahaya yang harus ditangani secara tegas. Ia bahkan menyamakan mereka dengan tikus pembawa wabah, yang berarti mereka harus disingkirkan total, baik secara spiritual maupun sosial.⁶⁰

Jika kita melihat dari sudut pandang Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas, tafsir ini mencerminkan perubahan dari komunikasi yang seharusnya terbuka dan rasional, menjadi alat dominasi dan pengucilan. Habermas menyebut komunikasi ideal sebagai proses yang bebas dari tekanan kekuasaan.⁶¹ Tapi dalam tafsir Mawdudi, kaum munafik tidak lagi diajak berdialog, melainkan langsung dicap dan dijauhkan. Ini merupakan rasionalitas instrumental, yaitu pola pikir yang hanya fokus pada pencapaian tujuan, bukan pada pemahaman bersama. Konteks ini, tafsir agama digunakan untuk menentukan siapa yang dianggap pantas menjadi bagian dari umat, dan siapa yang harus disingkirkan.⁶²

Namun tafsir tidak selalu seperti itu. Tafsir klasik seperti milik At-Ṭabarī dalam *Jāmi‘ al-Bayān* menafsirkan ayat ini dengan menyajikan banyak pendapat dari para tabi‘īn dan sahabat. Sebagian mengatakan jihad terhadap orang kafir dan munafik dilakukan sesuai kemampuan yakni dengan tangan, lisan, atau hati. At-Ṭabarī sendiri condong pada pendapat Ibn Mas‘ūd yakni bahwa Allah memerintahkan Rasulullah memerangi kaum munafik sebagaimana ia memerangi orang musyrik. Meski begitu, jihad di sini tidak selalu berarti perang secara fisik, melainkan bisa juga berbentuk kritik sosial atau sikap yang tegas.⁶³ Tafsir Ibnu Katsīr mencatat bahwa jihad terhadap mereka bisa dilakukan lewat pendekatan yang berbeda-beda, termasuk lewat kritik sosial. Bahkan Ibn ‘Abbās menjelaskan bahwa jihad terhadap kaum kafir dilakukan dengan pedang,

⁵⁹ Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 62.

⁶⁰ Al-Maududi., h. 63.

⁶¹ ‘Irfaan, “Jürgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial.”, h. 104.

⁶² Madung, *Politik: Antara Legalitas Dan Moralitas.*, h. 7.

⁶³ Jarir, *Tafsir Ath-Thabari Jami‘ Al- Bayan an Ta’wil Ayi Al-Qur’an Jilid 13.*, h. 28-29.

sedangkan terhadap kaum munafik cukup dengan lisan. Ulama lain seperti ad-Dhahhak dan Muqatil menekankan pentingnya bersikap keras dan menegakkan hukum dalam menghadapi kaum munafik.⁶⁴

Tafsir kontemporer seperti *Tafsir al-Misbah* karya Quraish Shihab menjelaskan bahwa perintah berjihad melawan orang kafir dan munafik dalam ayat ini tidak harus selalu diartikan sebagai kekerasan fisik. Menurut beliau, jihad bisa dilakukan dengan berbagai cara yang sesuai dengan keadaan, seperti lewat pendidikan, nasihat yang baik, pendekatan sosial, atau penegakan hukum yang adil. Quraish Shihab juga menegaskan bahwa Nabi Muhammad pada masa awal Islam sering kali bersikap sabar dan menahan diri terhadap kaum munafik agar tidak merusak citra Islam yang damai. Ayat ini sebaiknya dipahami sebagai ajakan untuk membela kebenaran dan nilai-nilai Islam secara bijaksana, bukan sebagai alasan untuk bersikap keras atau menyingkirkan orang lain secara sembarangan.⁶⁵

Perbandingan ini menunjukkan bahwa satu ayat bisa dimaknai dengan cara yang sangat berbeda, tergantung pada siapa yang menafsirkan dan dalam konteks apa. Tafsir bukan sekadar penjelasan teks, tetapi juga cerminan dari konteks sosial dan kepentingan ideologis. Tafsir Mawdudi memperlihatkan bagaimana teks bisa dijadikan alat untuk mengeksklusi. Sebaliknya, tafsir dari At-Ṭabarī, Ibnu Katsir, dan Quraish Shihab justru membuka peluang bagi pendekatan yang lebih terbuka dan dialogis. Masyarakat yang plural seperti sekarang, pilihan terhadap jenis tafsir bukan hanya berkaitan dengan keyakinan keagamaan, melainkan juga mencerminkan pandangan kita terhadap prinsip-prinsip keadilan, toleransi, dan kehidupan bersama. Tafsir yang eksklusif berpotensi memperkuat sekat-sekat sosial dan sikap diskriminatif, sedangkan tafsir yang terbuka justru mendorong terbangunnya dialog dan pemahaman antarkelompok.

⁶⁴ Al-Sheikh, *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4.*, h. 169.

⁶⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.*, h. 654-655

3. Potensi Ujaran Kebencian dalam Tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* Terhadap Surah At-Taubah Ayat 29 dan 73

Untuk menelaah potensi ujaran kebencian dalam penafsiran Mawdudi terhadap ayat 29 dan 73 Surah At-Taubah, terdapat tiga elemen utama yang dapat diidentifikasi, yaitu:

a. Diskriminasi

Diskriminasi adalah perlakuan yang memisahkan dan menempatkan seseorang atau kelompok pada posisi yang tidak adil, hanya karena atribut identitas seperti agama, asal-usul, atau pandangan politiknya. Ini bukan sekadar ketidakadilan biasa, tapi juga pengucilan yang menghilangkan hak dasar manusia. Diskriminasi menjadi ancaman bagi demokrasi dan nilai kesetaraan. Dalam kehidupan sehari-hari, diskriminasi biasanya dilakukan oleh kelompok yang berkuasa untuk menjaga posisinya dengan menekan suara-suara yang berbeda atau dianggap lemah.⁶⁶

Hal ini tampak jelas dalam tafsir *Tafhīm al-Qur'ān*, khususnya saat menafsirkan Ahli Kitab dan kaum munafik. Kedua kelompok ini diposisikan sebagai golongan yang lebih rendah, baik dalam struktur hukum maupun dalam tatanan sosial masyarakat Islam. Misalnya, Ahli Kitab diwajibkan membayar *jizyah* dan hidup sebagai *dhimmi*, yaitu status yang membuat mereka harus tunduk dan memiliki hak-hak yang terbatas. Ketentuan ini merujuk pada Surah At-Taubah ayat 29, yang dalam tafsir Maududi dipahami sebagai bentuk ketundukan Ahli Kitab terhadap otoritas Islam.⁶⁷

Konsep *jizyah* pada dasarnya tidak serta-merta dapat dikategorikan sebagai ujaran kebencian. Ia merupakan bagian dari struktur sosial dalam sistem pemerintahan Islam klasik. Namun dalam karya Mawdudi, *jizyah* dimaknai sebagai instrumen dominasi simbolik yang tidak hanya membedakan antara Muslim dan non-Muslim secara administratif, tetapi juga secara moral dan eksistensial. Penafsirannya menyiratkan bahwa non-Muslim harus diposisikan dalam status lebih

⁶⁶Fulthoni et al., *Memahami Diskriminasi Buku Saku Untuk Kebebasan Beragam.*, h. 3.

⁶⁷Al-Maududi, *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar., h. 48.

rendah dan tunduk kepada supremasi Islam. Bukan hukum jizyah itu sendiri yang mengandung ujaran kebencian, melainkan cara penafsirannya yang bersifat diskriminatif dan menutup ruang komunikasi setara.

Sementara itu, kaum munafik diposisikan sebagai kelompok yang tidak hanya menyimpang secara teologis, tetapi juga membahayakan secara sosial-politik. Penafsiran Mawdudi terhadap Surah At-Taubah ayat 73, kaum munafik digambarkan sebagai “racun” yang harus disingkirkan sepenuhnya dari tubuh umat. Ini menunjukkan bahwa mereka tidak lagi dianggap sebagai warga yang setara, melainkan sebagai pihak yang harus diasingkan, bahkan dihapus dari kehidupan masyarakat dan negara. Perlakuan ini bukan lagi sekadar kritik terhadap keyakinan mereka, tetapi sudah menjadi bentuk pengucilan struktural yang menafikan hak-hak dasar mereka sebagai bagian dari kehidupan sosial.⁶⁸

Menurut perspektif Jorgen Habermas, pendekatan seperti ini tidak sesuai dengan prinsip komunikasi ideal, yang menegaskan bahwa setiap orang berhak didengar dan memiliki kesempatan yang sama untuk berpartisipasi dalam diskusi publik. Jika suatu kelompok dibungkam dan tidak diberi ruang untuk menyampaikan pendapatnya, maka komunikasi tersebut berubah menjadi alat untuk memperkuat kekuasaan kelompok tertentu, bukan sebagai cara untuk mencapai pemahaman bersama.⁶⁹

Pengabaian terhadap kelompok tertentu ini merupakan bentuk diskriminasi struktural yang bekerja secara halus namun sistematis. Realitas ini, kelompok-kelompok yang terpinggirkan memang tetap diakui secara formal, namun secara substansial mereka hanya hadir sebagai pelengkap tanpa suara, tanpa pengaruh, dan tanpa ruang untuk benar-benar ikut menentukan arah bersama.⁷⁰

⁶⁸ Al-Maududi., h. 62.

⁶⁹ 'Irfaan, “Jorgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial.”, h. 104.

⁷⁰ Adelaide Irma Ningrum, “Bullying dan Kekerasan (Studi Kualitatif Ospek Fakultas di Universitas Airlangga),” *Jurnal Sosiologi Universitas Airlangga*, 2018, 37., h. 16.

Penafsiran Mawdudi terhadap ayat-ayat Surah At-Taubah, terutama ayat 29 dan 73, mencerminkan pola pengucilan berdasarkan kesetiaan pada satu ideologi tertentu. Kelompok Ahli Kitab digambarkan harus tunduk, sedangkan kaum munafik diposisikan sebagai musuh dalam yang tidak layak hidup berdampingan. Pada konteks saat ini, pandangan seperti ini tidak hanya membatasi kebebasan individu, tetapi juga merusak dasar moral masyarakat yang seharusnya dibangun atas prinsip kesetaraan, penghargaan terhadap keberagaman, dan keterbukaan untuk berdialog.

b. Tindakan Kekerasan

Selain diskriminasi, ujaran kebencian sering kali berujung pada kekerasan, yang membawa dampak serius secara fisik dan psikologis. Kekerasan adalah penggunaan kekuatan sengaja oleh individu atau kelompok, baik lewat tindakan langsung maupun ancaman. Dampaknya bisa berupa luka, kematian, gangguan mental, dan hambatan perkembangan. Pada kasus ujaran kebencian, kekerasan muncul sebagai reaksi yang dipicu oleh provokasi terhadap kelompok atau individu tertentu.⁷¹

Menurut teori diskursus publik Jurgen Habermas, kekuasaan yang sah lahir dari komunikasi rasional, terbuka, setara, dan bebas tekanan. Ruang publik ideal memberi hak sama bagi semua orang untuk menyampaikan pendapat demi keputusan yang adil dan bertanggung jawab secara etis. Namun, ketika teks keagamaan ditafsirkan secara tertutup dan sarat kepentingan ideologis, tafsir itu dapat menjadi pintu masuk kekerasan simbolik, struktural, maupun nyata. Hal ini tampak dalam penafsiran Mawdudi terhadap Surah At-Taubah ayat 29, yang menekankan konteks perang terhadap Ahli Kitab dan penafsiran terhadap jizyah bisa dibaca sebagai simbol dominasi, daripada koeksistensi damai.⁷²

⁷¹ Eleanora dan Dewi, *Perlindungan Hukum Bagi Perempuan Korban Dalam Tindak Kekerasan Rumah Tangga.*, h. 8-9.

⁷² Zakiyah et al., "Diskursus Publik dan Relevansi Dengan Legitimasi Kekuasaan Dari Teori Habermas," *Publik Sphere: Jurnal Sosial Politik, Pemerintah dan Hukum* 3, no. 2 (2024), <https://doi.org/10.59818/jps.v3i2.807>, h. 16.

Penekanan kekerasan makin jelas dalam ayat 73, di mana Mawdudi menyatakan kelompok tertentu harus “dihukum dengan tegas dan terbuka.” Pernyataan ini seolah memberi alasan keagamaan untuk penindasan atas nama menjaga iman. Yang menjadi berbahaya adalah ketika tafsir seperti ini dijadikan dasar untuk membenarkan kekerasan dalam kehidupan sosial, bukan berdasar hukum yang menjunjung tinggi keberagaman. Agama pun bisa disalahgunakan menjadi alat untuk membenarkan kekerasan karena pemahaman yang sempit dan tertutup terhadap ajaran suci, sebagaimana dikritik oleh Khaled Abou El Fadl. Tafsir yang memasukkan kekerasan sebagai bagian dari iman justru akan melahirkan kebencian dan memunculkan anggapan keliru bahwa menindas “musuh agama” adalah jalan menuju surga.⁷³

Fenomena tersebut erat kaitannya dengan konsep kekerasan simbolik dari Pierre Bourdieu, yakni kekuasaan halus yang memaksa makna dan nilai kelompok dominan agar diterima secara pasif sebagai kebenaran alami oleh masyarakat. Bentuk kekerasan ini sering tidak dikenali karena tersembunyi dalam pola pikir dan perilaku sehari-hari. Karena sifatnya yang tak terlihat, kekerasan simbolik berjalan tanpa disadari, tanpa perlawanan, dan sering dianggap hal yang wajar.⁷⁴

Konteks tafsir agama yang hanya mengakui satu versi kebenaran, kekerasan simbolik muncul ketika makna-makna keagamaan dipaksakan sebagai satu-satunya pandangan yang sah, sehingga menutup kemungkinan munculnya pemahaman yang berbeda. Tafsir tidak lagi menjadi jembatan menuju dialog yang mencerahkan, tetapi menjadi alat untuk mengarahkan cara berpikir publik secara sepihak. Akibatnya, ruang publik yang semestinya menjadi tempat pertukaran gagasan yang sehat berubah menjadi arena penguatan dominasi satu suara, dimana keberagaman dianggap sebagai ancaman. Padahal secara ideal, ruang publik adalah tempat di mana asosiasi-asosiasi sukarela terbentuk melalui perdebatan yang rasional dan kritis, serta menjadi

⁷³ Musdalifah Dachrud dan Rahman Mantu, “Legitimasi Kekerasan Dalam Ideologi Keagamaan Varian Dan Tipologi,” *JURNAL AQLAM-Journal of Islam and Pluarality* 4, no. 2 (2019): 233–46., h. 244.

⁷⁴ Ningrum, “Bullying dan Kekerasan (Studi Kualitatif Ospek Fakultas di Universitas Airlangga).”, h. 16.

fondasi bagi terbentuknya integrasi sosial yang bersifat saling memahami, bukan saling meniadakan. Karena itu, ujaran kebencian dalam tafsir bukan hanya masalah teks semata, tapi juga fenomena sosial yang berpotensi memicu kekerasan.⁷⁵

c. **Konflik Sosial**

Konflik sosial muncul ketika individu atau kelompok memiliki pandangan dan kepentingan yang berbeda, terutama saat perbedaan itu menjadi sumber ketegangan. Faktor penyebabnya sangat beragam, mulai dari politik, ekonomi, sosial, budaya, hingga agama, yang sering saling terkait dan membentuk dinamika kehidupan bersama.⁷⁶ Kaitannya dengan ujaran kebencian, konflik ini sering berakar dari perasaan tidak puas, kebencian, dan dendam yang dipicu oleh pernyataan provokatif dari individu atau kelompok terhadap pihak lain. Penyebaran ujaran kebencian, baik secara langsung maupun digital dapat memperburuk situasi, hingga akhirnya memicu benturan fisik yang menimbulkan kerugian nyawa dan material.⁷⁷

Konflik tidak hanya terjadi karena perbedaan, tetapi juga sering disebabkan oleh ketidakadilan yang terstruktur. Ketika satu kelompok menguasai kekuasaan dan ruang sosial, sementara kelompok lain terpinggirkan atau dianggap ancaman, potensi konflik menjadi semakin besar. Diskriminasi yang dianggap wajar dalam sistem sosial justru memperdalam ketidakpercayaan dan memperkuat rasa dendam. Bentuk konflik ini tak selalu tampak secara nyata, melainkan bisa berupa ketegangan tersembunyi, penolakan pasif, atau perpecahan sosial yang makin melebar. Penafsiran keagamaan yang membenarkan pengucilan kelompok lain malah memperparah perpecahan dan menghalangi terciptanya kehidupan bersama yang adil.⁷⁸

⁷⁵ Zakiyah et al., "Diskursus Publik dan Relevansi Dengan Legitimasi Kekuasaan Dari Teori Habermas.", h. 13.

⁷⁶ Kasdim dan Nurdin, *Sosiologi Konflik dan Rekonsiliasi: Sosiologi Masyarakat Aceh*., h. 18-19.

⁷⁷ Alwi, *Pengantar Studi Konflik Sosial: Sebuah Tinjauan Teoretis*., h.10.

⁷⁸ M. Fadhil Nurdin, "Eksklusi Sosial Dan Pembangunan: Makna, Fokus Dan Dimensi Untuk Kajian Sosiologis," in *Kongres II Asosiasi Program Studi Sosiologi Indonesia*, vol. 53 (Manado: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Padjadjaran Bandung, 2015)., h. 4.

Hal ini tampak dalam penafsiran Mawdudi dalam *Tafhīm al-Qur'ān* terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73. Pada ayat 29, Maududi memosisikan Ahli Kitab sebagai kelompok yang harus tunduk kepada otoritas Islam dengan membayar jizyah. Penafsiran ini memberi batasan terhadap hak-hak sosial dan politik mereka, yang secara tidak langsung menempatkan mereka sebagai warga kelas dua. Sementara itu, dalam tafsir ayat 73, kelompok munafik digambarkan tidak memiliki hak untuk terlibat dalam proses politik dan pengambilan keputusan, sehingga mereka dikucilkan tidak hanya dari sisi agama, tetapi juga dari kehidupan sosial secara menyeluruh. Penafsiran seperti ini memperparah ketidakadilan sosial dan memperbesar ketegangan antar kelompok.

Tafsir keagamaan tidak hanya berdampak pada wilayah spiritual, tetapi juga bisa memengaruhi struktur sosial secara nyata. Jika tafsir digunakan untuk membenarkan diskriminasi dan pengucilan, konflik sosial akan sulit dihindari dan bisa berlangsung dalam waktu yang lama. Penting untuk mengkritik dan menafsirkan ulang tafsir tersebut dengan landasan nilai keadilan. Sebab, konflik sosial sesungguhnya bukan hanya tentang perbedaan semata, melainkan seringkali berakar pada ketidakadilan yang telah melekat dan terorganisir dalam masyarakat.⁷⁹

Setelah menguraikan potensi ujaran kebencian dalam tafsir *Tafhīm al-Qur'ān* karya Mawdudi, ketiga elemen tersebut mempertegas bahwa tafsir ini berpotensi menjadi dasar pembenaran ujaran kebencian jika tidak dikritisi secara hermeneutik dan kontekstual. Berdasarkan pendekatan Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas, tafsir Maududi mengandung unsur ujaran kebencian, terutama ketika dijadikan dasar pembenaran tindakan diskriminasi atau kekerasan terhadap kelompok tertentu. Tafsir ini tidak sekadar menggambarkan kelompok tersebut secara negatif, melainkan juga mengusulkan penghukuman dan eksklusi yang bertentangan dengan prinsip keadilan sosial dan hak asasi manusia.

⁷⁹ Nurdin., h. 14.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Penafsiran Abū al-A‘lā al-Maudūdī terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73 menunjukkan bahwa ia tidak hanya memahami ayat-ayat tersebut dalam konteks sejarah turunnya, tetapi juga menjadikannya sebagai dasar untuk mendukung ideologi politik Islam yang ingin menegakkan negara Islam. Menurut pandangannya, ayat-ayat itu digunakan untuk menegaskan kekuasaan Islam atas kelompok lain, seperti misalnya melalui penerapan jizyah kepada non-Muslim sebagai bentuk kepatuhan, serta memperluas makna “munafik” agar bisa mencakup pihak-pihak yang tidak sepaham secara politik. Tafsir seperti ini berpotensi menimbulkan ujaran kebencian karena mengandung unsur diskriminasi, memberi label negatif pada kelompok tertentu, dan bisa digunakan untuk membenarkan perlakuan tidak adil baik secara simbolik maupun dalam tindakan nyata. Daripada mendorong hidup berdampingan dan saling memahami, penafsiran ini justru menciptakan garis tegas antara siapa yang dianggap benar dan siapa yang dianggap sesat atau musuh. Penafsiran Mawdudi atas Surah At-Taubah ayat 29 dan 73 tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga sarat dengan muatan politis. Tafsir tersebut merepresentasikan sebuah cara pandang terhadap Islam yang eksklusif dan berorientasi pada dominasi.
2. Jika dilihat dari teori Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas, tafsir Mawdudi terhadap Surah At-Taubah ayat 29 dan 73 cenderung tidak memberi ruang untuk dialog atau pemahaman bersama. Ayat-ayat tersebut ditafsirkan sebagai alat untuk memperkuat kekuasaan, bukan untuk membangun komunikasi yang terbuka dan setara. Ini mencerminkan bentuk komunikasi yang sudah terdistorsi, karena bahasa agama digunakan bukan untuk saling mengerti, melainkan untuk mendominasi. Tafsir ini juga memperlihatkan potensi ujaran kebencian, karena membagi umat manusia berdasarkan kesetiaan ideologi tertentu. Non-Muslim dianggap harus tunduk melalui pembayaran jizyah, dan kelompok yang dianggap “munafik” dimasukkan juga orang-orang sekuler atau liberal yang tidak sepaham. Tafsir ini berisiko mendorong munculnya

diskriminasi, pemisahan sosial, dan bahkan kekerasan simbolik terhadap kelompok yang berbeda pandangan. Perspektif Habermas, tafsir seperti ini bertentangan dengan semangat komunikasi ideal yakni komunikasi yang terbuka, jujur, dan setara. Sebaliknya, tafsir Maududi digunakan untuk membenarkan satu kebenaran tunggal yang menyingkirkan perbedaan. Hal ini bisa melahirkan narasi kebencian terhadap kelompok yang dianggap lain dan membuka jalan bagi eksklusivisme dalam kehidupan sosial dan keagamaan.

B. Saran

Penelitian ini berfokus pada dua ayat dalam Surah At-Taubah, sehingga ruang lingkupnya masih terbatas. Penelitian selanjutnya sangat dianjurkan untuk memperluas kajian terhadap ayat-ayat lain dalam Al-Qur'an yang sering dijadikan dasar pembenaran terhadap tindakan kekerasan, guna memperoleh pemahaman yang lebih menyeluruh dan komprehensif mengenai tema ini. Selain itu, penelitian mendatang disarankan untuk melakukan perbandingan antara tafsir Tafhīm al-Qur'an karya Abul A'la Maududi dengan tafsir-tafsir kontemporer yang lebih moderat dan terbuka. Pendekatan komparatif ini penting agar dapat memperlihatkan perbedaan cara pandang dalam memahami ayat-ayat yang sama, serta membuka ruang dialog yang lebih luas dalam diskursus tafsir Al-Qur'an.

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi pijakan awal bagi kajian yang lebih dalam mengenai tafsir ayat-ayat yang sensitif terhadap isu kekerasan dan ujaran kebencian. Penulis menyadari bahwa penelitian ini masih memiliki keterbatasan baik dari segi kedalaman analisis maupun cakupan objek kajian. Oleh karena itu, kritik, masukan, dan koreksi dari para pembaca sangat diharapkan guna menyempurnakan kajian ini serta mendorong penelitian lanjutan yang lebih matang dan bermanfaat, baik bagi kalangan akademisi maupun masyarakat luas.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Irfaan, Santosa. "Jurgen Habermas: Problem Dialektika Ilmu Sosial." *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah dan Komunikasi* 3, no. 1 (2009). <https://doi.org/10.24090/komunika.v3i1.117>.
- Addieni, Lutfia Nur, Akhmad Sulthoni, dan Indri Astuti. "Konsep Zalim dalam Tafsir Al Munir (Studi Penafsiran Ayat-Ayat Zalim Perspektif Kitab Tafsir Al Munir)" 1, no. 2 (2024): 273–93.
- Aditiawarman, dan Mac. *Hoax dan Hate Speech di Dunia Maya. Lemabaga Kajian Aset Budaya Indonesia Tonggak Tuo*, 2019.
- Ahsan, Hadia, Dr. Muhammad Rizwan, dan Sadaf Butt. "Jamaat-E-Islami Under Maududi: A Journey Of Ideology , Politics , And Islamization In Pakistan." *International Research Journal of Islamic Culture & Communication*, 2023, 47–58.
- Al-Mahaly, M. Jalaludin. "Kontekstualisasi Hadis Berkata Baik Atau Diam Sebagai Larangan Hate Speech Di Media Sosial." *Jurnal Metode Kritik Hadis*, 2022.
- Al-Maududi, Abu A'la. *The Meaning Of The Quran*, Penj. Muhammad Akbar. Lahore: Islamic Publication (Pvt) Limited, 1994.
- Al-Maududi, Abul A'la. *Khilafah dan Kerajaan : Konsep Pemerintahan Islam serta Studi Kritis Terhadap Kerajaan Bani Umayyah dan Bani Abbas*. Bandung: Karisma, 2007.
- Al-Sheikh, DR. Abdullah Bin Muhammad Bin Abdurrahman Bin Ishaq. *Tafsir Ibnu Katsir Jilid 4*. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003.
- Alhana, Rudy. *Menimbang Paradigma Hermeneutika Dalam Menafsirkan Al-Qur'an*. Surabaya: PT. Revka Petra Media, 2014.
- Alwi, Habib. *Pengantar Studi Konflik Sosial: Sebuah Tinjauan Teoretis*. Diedit oleh Suprpto. Mataram: Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Mataram, 2016.
- Amalia Isnaini, Amir Mahmud, dan Saifullah. "Warning Dan Konsekwensi Hate Speech Dalam Al-Qur'an (Tafsir Tematik Ayat-Ayat 'Hate Speech')." *Multicultural Islamic Education* 7, no. 1 (2023): 53–66. <https://doi.org/10.35891/ims.v7i1.4889>.
- Atabik, Ahmad. "Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas." *Fikrah I*, no. 2 (2013): 449–64.
- Badrut Tamam, Ahmad. "Ujaran Kebencian Di Media Sosial Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif Di Indonesia." *Alamtara: Jurnal Komunikasi dan Penyiaran Islam* 5, no. 1 (2021): 1–10. <https://doi.org/10.58518/alamtara.v5i1.678>.
- Bunga, Dewi, dan Ni Putu Diana Sari. "Tindak Pidana Pembunuhan dalam Delik Kejahatan Terhadap Nyawa (Kajian terhadap Unsur Kesengajaan dengan

- Alasan Pembelaan Diri).” *Satya Dharma: Jurnal Ilmu Hukum* 7, no. 1 (2024).
- Dachrud, Musdalifah, dan Rahman Mantu. “Legitimasi Kekerasan Dalam Ideologi Keagamaan Varian Dan Tipologi.” *JURNAL AQLAM-Journal of Islam and Pluarality* 4, no. 2 (2019): 233–46.
- Dr. Fitri Wahyuni, S.H, M.H. *Hukum Pidana Islam (Aktualisasi Nilai-Nilai Hukum Pidana Islam Dalam Pembaharuan Hukum Pidana Indonesia)*. PT Nusantara Persada Utama. Tangerang Selatan, 2018.
- Eleanora, Fransisca Novita, dan Aliya Sandra Dewi. *Perlindungan Hukum Bagi Perempuan Korban Dalam Tindak Kekerasan Rumah Tangga*. Vol. 9. Bojonegoro: Madza Media, 2024.
- Fahmi, Nasrul. “Kebencian Dalam Al-Quran Surat Al Lahab (Kajian Tafsir Tematik) [Skripsi].” Universitas Islam Negeri (UIN) Salatiga, 2024.
- Faizal, Moh. “Studi Pemikiran Abu a’La Al-Maududi Tentang Ekonomi Islam.” *Islamic Banking* 2, no. 1 (2016): 83–98.
- Fatih, Moh. Khoirul, dan Abd Kholiq. “Epistemologi Kritis : Telaah Pemikiran Hermeneutika Jurgen Habermas.” *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 4 (2021): 174–85.
- Fithri, Widia. “Kekhasan Hermeneutik Paul Ricoeur.” *Tajdid* 17, no. 2 (2014): 187–211.
- Fulthoni, Renata Arianingtyas, Siti Aminah, dan Uli Parulian Sihombing. *Memahami Diskriminasi Buku Saku Untuk Kebebasan Beragam*. Diedit oleh Muhammad Yasin. Jakarta: The Indonesian Legal Resource Center (ILRC), 2009.
- Hairul, Moh Azwar. “Antropomorfisme dalam Kitab Tafhim Al-Qur’an Karya Abu A’la Al-Maududi.” *Juni* 3, no. 2 (2022): 674–96.
- Hamidi, Jazim. *Hermeneutika Hukum: Sejarah, Filsafat, & Metode Tafsir*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2011.
- Harahap, Nursapia. “Penelitian Kepustakaan.” *Jurnal Iqra’* 08, no. 01 (2014).
- . *Penelitian Kualitatif*. Medan: Wal ashri Publishing, 2020.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Ibrahim. “Reformasi Pendidikan Hukum Dalam Perspektif Abu Al-A’la Al-Maududi.” *POTENSIA: Jurnal Kependidikan Islam* 2, no. 2 (2016): 255–82.
- Jarir, Abu Ja’far Muhammad bin. *Tafsir Ath-Thabari Jami’ Al- Bayan an Ta’wil Ayi Al-Qur’an Jilid 13*. Diedit oleh Ahmad Abdurrazzaq Al-Bāqī, Muhammad Adil Muhammad, Muhammad Abdul Lathif Khalaf, dan Mahmud Mursi Abdul Hamid. Jakarta: Pustaka Azzam, 2007.

- Juandanilisyah, Alex Firngadi, Erman Anom, Heri Fitriono, Nurul Faizah Rozy, Rahmat Hidayat, dan Dessy Elva Firdhany. *Sekolah Gaul Anti Kekerasan. Sustainability (Switzerland)*. Vol. 11. Jakarta: Direktorat SMA, 2020.
- Kasdim, Fajri M, dan Abidin Nurdin. *Sosiologi Konflik dan Rekonsiliasi: Sosiologi Masyarakat Aceh*. Unimal Press. Lhokseumawe: UNIMAL PRESS, 2015.
- Ma'arif, Bambang Saiful. "Demokrasi Dalam Islam Pandangan Al-Maududi." *Jurnal Unisba* 19, no. 2 (n.d.): 169–78.
- Madung, Otto Gusti. *Politik: Antara Legalitas Dan Moralitas*. Ledalero, 2009.
- Menoh, Gusti A. B. *Agama Dalam Ruang Publik Hubungan Antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jürgen Habermas*. Yogyakarta: PT Kanisius, 2015.
- Moh. Khoirul Fatih, Abd. Kholiq. "Epistemologi Kritis: Telaah Pemikiran Hermeneutika Jürgen Habermas." *Al Furqan: Jurnal Ilmu Al Quran dan Tafsir* 4, no. 2 (2021): 174–85. <https://doi.org/10.58518/alfurqon.v4i2.802>.
- Muhajarah, Kurnia, dan Alifa Nur Fitri. "Peaceful Fiqh; Jürgen Habermas's Hermeneutical Studies in the Verses of Jihad." *Santri: Journal of Pesantren and Fiqh Sosial* 3, no. 2 (2022): 121–36. <https://doi.org/10.35878/santri.v3i2.529>.
- Mujahidin, Anwar. *Hermeneutika Al-Qur'an (Rancang Bangun Hermeneutika Sebagai Metode Penelitian Kontemporer Bidang Ilmu Al-Qur'an Hadits dan Bidang Ilmu-ilmu Humaniora)*. Ponorogo: STAIN po PRESS, 2013.
- Mulyono, Edi, Ahmala Arifin, Damanhuri, Nafisul Atho' Mahsun, Sugeng Ristiyanto, M. Danial Balya, Ilyas Supena, et al. *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Musriana, Firdaus, Istiqamah, dan F.Hanum. "Fenomena Ujaran Kebencian Warganet Dikolom Komentar Media Sosial Instagram Akun @Riaricis1795." *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Bahasa Indonesia* 13, no. 2 (2024): 119–29.
- Musyafak, Najahan, dan Hasan Asy'ari Ulama'i. *Agama dan Ujaran Kebencian Potret komunikasi Politik Masyarakat*. Diedit oleh Khoirul Anwar dan Usfityatul Marfu'ah. Semarang: Lawwana, 2020.
- Muthmainnah, Maliki, dan Wely Dozan. *Hermeneutika Sebagai Tawaran Baru Metodologi Tafsir (Studi Atas Pemikiran Farid Esack & Hasan Hanafi)*. Mataram: UIN Mataram Press, 2023.
- Nahied, Muhammad Afda. "Kontekstualisasi Hadis Tentang Hijrah Dalam Akun Instagram Hijrahfest; Pendekatan Hermeneutika Kritis Habermas" 15 (2024): 81–98.
- Nasr, Seyyed Vali Reza. *Mawdudi And The Making Of Islamic Revivalism*.

Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism. New York: Oxford University Press, 1996.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780195096958.001.0001>.

- Ningrum, Adelaide Irma. "Bullying dan Kekerasan (Studi Kualitatif Ospek Fakultas di Universitas Airlangga)." *Jurnal Sosiologi Universitas Airlangga*, 2018, 37.
- Nugraha, Surya Adi, Winda Zahirotus Sa'diah, Dafa Rizqi Ramadhani, Muhammad Ichsanul Irsyad, dan Umar Al Faruq. "Gerakan Revivalis Islam Dan Pembentukan Negara Pakistan Prespektif Ideologi dan Identitas Nasional." *Jurnal Kajian Islam Dan Sosial Keagamaan* 2, no. 2 (2024): 278–82.
- Nurdin, M. Fadhil. "Eksklusi Sosial Dan Pembangunan: Makna, Fokus Dan Dimensi Untuk Kajian Sosiologis." In *Kongres II Asosiasi Program Studi Sosiologi Indonesia*, Vol. 53. Manado: Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Padjadjaran Bandung, 2015.
- Nurfadliyati. "Metodologi Penafsiran Sayyed Abu A'la Al-Maududi dalam tafsir Tafhimi Qur'an." *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir* 6, no. 1 (2022): 121–36.
- Nurfadliyati, dan Kusmana. "Radikalisasi Makna Jihad di Era Modern: Studi Kasus Penafsiran QS. Al-Taubah: 73 Menurut Sayyid Qutb dan Abu A'la al-Maududi." *Journal of Qur'an and Hadith Studies* 10, no. 2 (2021): 223–44.
<https://doi.org/10.15408/quhas.v10i2.19579>.
- Pahriadi. "Ujaran Kebencian Perspektif al-Qur'an (Suatu Kajian Tahlili Terhadap QS. al-Zariyat/52:52-55)." *UIN Alauddin Makassar*. Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, 2018.
- Purwosusanto, Hery. "Komunikasi Politik Dalam Tafsir (Kajian atas 'Tafhīm al-Qur'ān' karya Abū al-A'lā Mawdūdī)." *Komunikasi Politik dan Tafsir* XV, no. 2 (2016): 55–70.
- Putri, Nurfadzilla, dan Syafieh. "Al-Qur'an dan Diskursus Tentang Hate Speech." *Basha'ir: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir* 4, no. 1 (2024): 67–76.
- Qudus, Al, Nofiandri Eko, Sucipto Dwijo, Muhammad Fahmi B, Saefullah Azhari C, dan Senata Adi Prasetia D. "Islam Moderat Berbasis Al-Quran di Pesantren Melawan Radikalisme" 2 (2022): 129–48.
- Rafsadie, Irsyad. *Melawan ujaran kebencian , Menjaga, Kebebasan, Dan Kesetaraan Panduan Ringkas Untuk Masyarakat Sipil*. Jakarta Pusat: Persekutuan Gereja-gereja Indonesia, 2023.
- Raihan, Vira Rahmania, dan Rifma Ghulam Dzaljad. "Perspektif Teori Kritis Jurgen Habermas Terhadap Perilaku Silent Reader Dalam Aplikasi Whatsapp Group." *Jurnal The Source* 6, no. 2 (2024): 9–17.
- Ramadhan, Ahnaf Gilang, dan Alvian Bhakti Pamungkas. "Pergeseran Makna Qital dalam al-Qur ' an Prespektif Toshihiko Izutsu : Kajian Semantika

Tafsir.” *Studia Quranika: Jurnal Studi Quran* 8 (2024).

Reza, Muhammad Dzaky. “Ujaran Kebencian Dalam Al-Quran Studi Tafsir Imam Al-Qurthubi [Skripsi].” Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2021.

Rijal, Muhammad. “Konsep Kebencian dalam Al-Qur’an (Studi Analisis Tafsir Marah Labid Karya Nawawi Al-Bantani).” Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an, 2020.

Rochmawati, Nur Anis. “Dimensi Sosio Politik Abu A’la Al-Maududi Dalam Tafhim Al-Qur’an.” *Al-Munir: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 4, no. 1 (2022).

Rohmawati. “Kontekstualisasi Tafsir Waris Laki-laki Dan Perempuan (Analisis Pendekatan Hermenutika Kritis Jürgen Habermas).” *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 1 (2021).

Said, Imam Ghazali. *Tiga Ulama Idola Kaum Fundamentalis*. Diedit oleh Mukani dan Anita. Surabaya: Imtiyaz, 2019.

Saker, Md. Masum. “Tafhim Al-Qur’an An Analytical Study of Abu Al-A’la Mawdudi’s Approach to the Understanding of Ayat al-Ahkam.” *IIUC STUDIES* 10–11 (2014): 231–62.

Sari, Ifit Novita, Lilla Puji Lestari, Dedy Wijaya Kusuma, Siti Mafulah, Diah Puji Nalibrata, Karwanto, Supriyono, et al. *Metode Penelitian Kualitatif*. Diedit oleh M.Si Dr. Hayat, S.AP. Malang: Unisma Press, 2022.

Sarluf, Baco, dan Usman Wally. “Theo-Demokrasi Dalam Pandangan Abu A’La Al-Maududi.” *Dialektika* 8, no. 1 (2014): 1–14.

Satriadi, Inong, dan Khairina. “Pemikiran Abu al-A’la al-Maudūdī Tentang Politik Islam.” *Jurnal IAIN BATUSANGKAR* 1, no. 2 (2018): 195–201.

Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*. Jilid 5. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Shihab, Quraish. *Ensiklopedia Al-Qur’an Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Sumaryono, Eugenius. *Hermeneutik: Sebuah metode filsafat*. Penerbit Kanisius, 1995.

Supena, Ilyas. *Hermeneutika Alquran Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Penerbit Ombak (Anggota IKAPI), 2014.

Surat Edaran KAPOLRI Nomor SE/6/X/2015 Tentang Penanganan Ujaran Kebencian (Hate Speech), Pub. L. No. 6 (n.d.). <https://cdn.bidhuan.id/img/2015/11/download-287674212-Se-Hate-Speech-1.pdf>.

Susanti, Diah Imaningrum. “Kebebasan Bereksprei Dan Ujaran Kebencian:

- Kajian Filsafat Hukum Terapan.” *Jurnal Sapientia et Virtus* 7, no. 2 (2022): 17–42. <https://doi.org/10.1080/02604027.1963.9971472>.
- Susanto, Edi. *Studi Hermeneutika Kajian Pengantar*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Ulumuddin. “Jurgen Habermas Dan Hermeneutika Kritis (Sebuah Gerakan Evolusi Sosial).” *Hunafa* 3, no. 1 (2006): 73–90.
- Wagay, Showkat Ahmad. “Analyzing Maududian Discourse on Minorities in an Islamic State.” *Islam and Muslim Societies: A Social Science Journal* 13, no. 2 (2020): 12–21.
- Yahya, Muhammad, Kerwanto, dan Nurbaiti. “Ujaran Kebencian Dalam Al-Qur ’ an (Kajian Tafsir Tematik / Maudhui).” *IHSANIK A : Jurnal Pendidikan Agama Islam* 1, no. 3 (2023): 66–81. <https://doi.org/https://doi.org/10.59841/ihsanika.v1i3.501>.
- Yuharnibar. *Historisitas Jizyah: Pencarian Identitas Kewarganegaraan Islam*. Diedit oleh Dedy Sumardi. Aceh: Turats, 2021.
- Zada, Khazami. *Islam Radikal Pergulatan Ormas-Ormas Garis Keras di Indonesia*. 1 ed. Jakarta Selatan: Teraju, 2002.
- Zahrani, Hani, dan Rubini. “Pendekatan Hermeneutika dalam Pengkajian Islam.” *Saliha: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 6, no. 2 (2023). <https://doi.org/10.54396/saliha.v6i2.662>.
- Zakiyah, Raisa Agnia, Hani Sri Handayani, Zahra Davika, Ahmad Ramdani, dan M.Z Syafiq. “Diskursus Publik dan Relevansi Dengan Legitimasi Kekuasaan Dari Teori Habermas.” *Publik Sphare: Jurnal Sosial Politik, Pemerintah dan Hukum* 3, no. 2 (2024). <https://doi.org/10.59818/jps.v3i2.807>.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2017.
- Zulkarnain, Zulkarnain. “Ujaran Kebencian (Hate Speech) Di Masyarakat Dalam Kajian Teologi.” *Studia Sosia Religia* 3, no. 1 (2020): 70–82. <https://doi.org/10.51900/ssr.v3i1.7672>.

RIWAYAT HIDUP

Nama : Nazila Hasna Aulia

Nim : 2104026039

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Tempat, Tanggal Lahir: Kendal, 30 Desember 2003

Alamat : Desa Brangsong, Kec. Brangsong, Kabupaten Kendal

No. Handphone : 082135325174

Email : nazilahasnaaulia08@gmail.com

Nama Orang Tua : Mohammad Anas dan Istiadah

Riwayat Pendidikan :

1. Pendidikan Formal :

- a. TK Tunas Bakti Brangsong Kendal
- b. MI NU 08 Brangsong Kendal
- c. MTS Sunan Pandanaran Yogyakarta
- d. MA Al-Qur'an La Raiba Hanifida Jombang
- e. UIN Walisongo Semarang

2. Pendidikan Non Formal :

- a. Pondok Pesantren Progresif Fathimah Al-Amin Semarang

