

Argumentasi Penolakan Rasisme dalam Al-Qur'an

(Analisis Tafsir Maqashidi)

Mabrur

Universitas Azzahra Jakarta
mabrur21mandar@gmail.com

Abstract

This article examines and analyzes the arguments for the rejection of the Al-Qur'an against acts or views of racism. To understand this, there are three very substantial and logical reasons for rejecting the action. First, the affirmation of the Al-Qur'an about the dignity of human dignity which is legitimized by God based on QS. Al-Isrā' [17]: 70. Second, the arguments of the Al-Qur'an in QS. al-Hujurāt [49]: 13 concerning plurality as a necessity that demands mutual respect and respect for others. Third, the firm ultimatum of Al-Qur'an in QS. al-Hujurāt [49]: 11 on the prohibition of insulting and insulting one particular group. To elaborate the arguments of the Qur'an, the researcher tries to analyze, understand and conclude with the maqashidi interpretive approach to explain the spirit, spirit and ideal-moral of the Qur'an as formulated by Abdul Mustaqim. Therefore, the assumption that is built is that the presence of the Al-Qur'an within the scope of human life is to create harm and prevent damage (mafsadat). With this step, leading to a concrete conclusion that the actions, attitudes or views of racism are a form of "arrogance" against plurality, on the other hand it is considered to be injurious to the principles of humanity that have been laid down by God.

Keywords: *Racism, Al-Qur'an, Tafsir Maqashidi*

Abstrak

Artikel ini mengkaji dan menganalisis argumentasi penolakan Al-Qur'an terhadap tindakan atau pandangan rasisme. Untuk memahaminya, ada tiga alasan yang sangat substansial dan logis untuk menolak tindakan tersebut. Pertama, penegasan Al-Qur'an tentang kemuliaan harkat manusia yang dilegitimasi oleh Tuhan berdasarkan QS. al-Isrā [17]: 70. Kedua, argumentasi Al-Qur'an pada QS. al-Hujurāt [49]: 13 tentang pluralitas sebagai keniscayaan yang menuntut untuk saling menghargai dan menghormati sesama. Ketiga, ultimatum tegas Al-Qur'an pada QS al-Hujurāt [49]: 11 atas larangan mencaci maki dan menghina pada satu kelompok tertentu. Untuk mengelaborasi argumentasi Al-Qur'an tersebut, peneliti berupaya menganalisis, memahami dan menyimpulkannya dengan pendekatan tafsir maqashidi untuk menjelaskan spirit, ruh dan ideal-moral Al-Qur'an sebagaimana yang dirumuskan Abdul Mustaqim. Sebab itu, asumsi yang dibangun adalah kehadiran Al-Qur'an dalam lingkup kehidupan manusia adalah menciptakan kemashalahatan dan mencegah kerusakan (mafsadat). Dengan langkah tersebut, mengantar pada konklusi konkrit bahwa tindakan, sikap atau pandangan rasisme adalah bentuk "kepongahan" terhadap pluralitas, di sisi yang lain dianggap menciderai prinsip kemanusiaan yang sudah diletakkan oleh Tuhan.

Kata Kunci: *Rasisme, Al-Qur'an, Tafsir Maqashidi*

PENDAHULUAN

Kenyataan hidup yang tidak bisa ditolak khususnya dalam kehidupan sosial di Indonesia adanya keragaman dari segi kelompok, etnis, budaya, agama dan lain lain. Realitas ini yang kerap disebut sebagai masyarakat multikultural.¹ Menurut Zubaedi sebuah masyarakat yang beragam, maka mesti megikhtiarkan nilai multikulturalisme sebagai pandangan ideologis yang ingin memperjuangkan keterbukaan di antara perbedaan dengan penghargaan penuh tanpa ada dominasi pada satu kelompok tertentu. Karena itu, pandangan ini menuntut adanya penghargaan sekecil apapun terhadap suatu kelompok, pada tradisi masyarakat tanpa ada dominasi dan agitasi.²

Sedangkan menurut H.A.R Tilaar multikulturalisme dimaknai pada dua ciri utama; *Pertama*, kebutuhan terhadap pengakuan (*the need of recognition*). *Kedua*, legitimasi terhadap keragaman budaya, maka multikulturalisme sebuah sikap yang mencoba menghargai dan menerima kelompok yang berbeda dengannya.³ Kesadaran multikultural ini sebagai gagasan normatif mengenai kerukunan, toleransi, saling menghargai perbedaan dan hak-hak masing-masing kebudayaan penyusun suatu bangsa.⁴

Kerangka berpikir tersebut, menegaskan bahwa multikulturalisme adalah kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa mempedulikan perbedaan budaya, etnik, jender, bahasa, ataupun agama. Padahal, di Nusantara realitas Islam multikultural sangat kental, baik secara sosio-historis maupun global (global-lokal). Masyarakat yang multikulturalis memiliki hak dan kewajiban yang sama baik dalam bidang sosial maupun politik. Namun akibat dari perbedaan-perbedaan tersebut, tidak menutup kemungkinan atau bahkan sering menimbulkan pro dan kontra di antara sesama mereka, yang pada dapat menimbulkan terjadinya konflik baik antar etnis maupun antar agama.⁵

Bentuk penghormatan dan penghargaan terhadap keberadaan manusia, bukan hanya dalam wacana sosiologis dan antropologis, melainkan kehadiran agama memberi penghormatan kepada manusia. Kehadiran Al-Qur'an dalam ruang lingkup manusia menjadi argumentasi kuat tentang penghormatan pada kemanusiaan. Dasar itulah kemudian Islam melekat dengan *rahmatan li al-alamin* (rahmat bagi alam semesta). Menurut Husein Muhammad, Islam adalah agama yang diturunkan Tuhan untuk menjadi rahmat bagi alam semesta, pesan kerahmatan Islam benar-benar tersebar dalam teks-teks Islam yang direpresentasikan dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi saw.⁶

Alasan logis tersebut, menjadi bukti bahwa syariat atau penetapan hukum dalam Islam adalah ikhtiarnya untuk memberi pengayoman dan perlindungan menyangkut nyawa,

¹ Heru Suparman, *Pendidikan Multikultural dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jurnal Mumtaz, Vol. 7, No. 2, Tahun 2017, h. 87.

² Zubaedi, *Islam dan Benturan Antar Peradaban*, (Jogyakarta: Arruz Media, 2007), h. 55.

³ H.A.R. Tilaar, *Multikulturalisme; Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Pendidikan Nasional*, Jakarta: Grassindo, 2000, h.117

⁴ Achmad Fedyani Syaifuddin, *Membumikan Multikulturalisme di Indonesia*, Jurnal *Antropologi Sosial Budaya* Etnovisi, Vol 2, 2016, h. 2006.

⁵ Mujiburrahman, *Islam Multikultural : Hikmah, Tujuan, dan Keanekaragaman dalam Islam*, Jurnal ADDIN, Vol. 7, No. 1, Februari 2013

⁶ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, (Bandung: Mizan, 2011), h. 51.

potensi akal dan kehormatan manusia yang berorientasi pada prinsip kemaslahatan umat manusia yang diistilahkan *maqāṣid ash-sharī'ah* (tujuan syariat).⁷ Misalnya Al-Qur'an secara tegas melarang untuk mengolok-olok suatu kelompok tertentu.⁸ Menurut Ibn Ajibah, Islam melarang untuk menghina, mengolok atau mencaci satu kelompok tertentu, sebab bisa jadi orang lain lebih mulia ketimbang yang melakukan penghinaan.⁹ Dengan prinsip Islam menghormati dan menjunjung kemanusiaan, maka logis kiranya Islam tidak membenarkan sikap diskriminasi yang menasar pada persoalan etnis maupun suku. Sebab ia menciderai eksistensi kemanusiaan, pada sisi yang lain sebagai bentuk pengingkaran pada konsep pluralitas.

Problemnya, Al-Qur'an sudah memberi konsep yang menyeluruh untuk visi kemanusiaan. Sebab itu, teks Al-Qur'an mengharuskan hidup dalam kehidupan sosial dengan membawa prinsipnya. Menurut Quraish Shihab berinteraksi dengan Al-Qur'an karena ia hadir dalam ruang lingkup masyarakat, pada dasarnya mengajak manusia menuju kebahagiaan dunia dan akhirat.¹⁰ Untuk mendapatkan prinsip kebahagiaan tersebut kiranya membutuhkan cara penafsiran Al-Qur'an yang mengantar pada kebahagiaan sebagai spirit Al-Qur'an. Sebab Al-Qur'an, merupakan sumber utama ajaran Islam. Lebih penting dari itu, syariat, dan juga Al-Qur'an, harus dipahami agar bisa ditransformasikan ke masyarakat. Proses penafsiran diperlukan untuk kepentingan tersebut.¹¹ Tentu tak lain upaya tersebut dimaknai sebagai tafsir berbasis maqashidi. Menurut Abdul Mustaqim perlu melakukan upaya tafsir maqashidi sebagai falsafah tafsir itu sendiri yang memiliki dua fungsi yaitu sebagai spirit untuk menjadikan penafsiran al-Qur'an lebih dinamis dan moderat dan upaya mengkritik penafsiran yang mengabaikan dimensi maqashidi.¹²

RASISME DAN KEPONGAHAN TERHADAP PLURALITAS

Rasisme adalah gagasan atau teori yang menilai kaitan kausal antara ciri-ciri fisik yang diturunkan dan ciri-ciri yang melekat pada diri seseorang menyangkut kepribadian, intelek, budaya atau yang menimbulkan superioritas dari ras tertentu terhadap yang lain.¹³ Maka tindakan rasis pada kelompok tertentu adalah penegasan superioritas sebab suku, etnis atau budaya sebagai bentuk kepongahan terhadap individu atau komunitas yang berbeda dengannya. Menurut William Chang bahwa munculnya sikap atau pandangan rasisme dilatar belakangi rasa superioritas dan kesombongan dalam diri ras tertentu.¹⁴

⁷ Ash-Shāṭibi, *Al-Muwāfaqat fī Usūl ash-Sharīah*, (Beirut: Dār al Kutub al-Ilmiyah, 2003), h. 6-9.

⁸ Lihat QS. al-Hujurat [49]: 11

⁹ Ibn Ajibah, *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'an al-Majīd*, (Beirut; Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 2001), h. 278.

¹⁰ Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), h. 21.

¹¹ Mufti Hasan, *Tafsir Maqashidi: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqashid Syariah*, dalam jurnal *Maghza* Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2017, h. 21.

¹² Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, Artikel pengukuhan Professor UIN Sunan Kalijaga, 2019.

¹³ Daldjoeni, *Ras-ras Umat Manusia; Biogeografis, Kulturhistoris, Sosiopolitis* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993), h. 81.

¹⁴ William Chang, *Kerikil Kerikil di Jalan Reformasi*, (Jakarta: Kompas, 2002), h. 132.

Argumentasi Penolakan Rasisme dalam Al-Qur'an

(Analisis Tafsir Maqashidi)

Pandangan lain menyebutkan bahwa rasisme juga dimaknai sebagai sebuah ideologi atau sistem kepercayaan yang muncul untuk membenarkan dan merasionalisasi ketidaksetaraan rasial dan etnis, sehingga pemaknaan kategori tidak hanya menyoar pada aspek fisik semata tetapi menyangkut dengan perilaku sosial, kepribadian dan kepintaran.¹⁵ Oleh karena itu, rasisme secara substansial adalah ketidakadilan dalam bersikap menyangkut perlakuan biologis, etnis atau budaya yang menciderai eksistensinya. Bahkan, perlakuan rasisme tidak hanya menyangkut aspek menciderai etnis atau kesukuan, tapi persoalan seksisme dengan dalih adanya perbedaan secara psikologis dan biologis yang fundamental antara laki-laki dan perempuan. Hierarki sosial tersebut berkembang luas dalam masyarakat sehingga merugikan pihak perempuan.¹⁶

Selayang pandang rasisme tersebut menandakan sikap kepongahan terhadap pluralitas sebab tanda kearifan berpikir dan penghayatan terhadap hukum alam adalah penghormatan terhadap kemanusiaan sekalipun berbeda. Pada sisi yang lain, keragaman adalah bukti kesetaraan manusia dihadapan Tuhan. Salah satu argumentasi logis bahwa manusia punya peranan dan posisi yang sama dalam kehidupannya adalah pengukuhan tauhid dalam diri pada setiap manusia (khususnya umat Islam) tentang keimanan kepada Tuhan. Bentuk pengakuan tersebut adalah kesadaran abstrak bahwa manusia punya posisi yang sama dan menempatkan dirinya sebagai manusia dengan yang lainnya. Menurut Musdah Mulia tauhid bukan sekedar doktrin keagamaan yang statis, sebab itu penjiwaan terhadap makna tauhid tidak saja membawa kemashlahatan dan keselamatan individual, melainkan juga melahirkan tatanan masyarakat yang bermoral, santun, manusiawi, bebas dari ketidakadilan dan kezaliman. Dengan penghayatan dan pengamalan terhadap tauhid akan terdorong menegakkan nilai-nilai kemanusiaan universal yaitu keadilan, kesetaraan dan kebebasan yang bertanggung jawab.¹⁷

Karena itu, Islam sangat menghargai nilai-nilai kemanusiaan dan menghormati kehidupan. Ada perintah menjaga jiwa, menjaga akal, menjaga agama dan menjaga harta. Bila disimak perintah tersebut, maka pesannya sangat jelas betapa ajaran Islam menghargai dan memuliakan nilai-nilai kemanusiaan.¹⁸ Atas dasar penghargaan terhadap kemanusiaan, maka dalam konteks Indonesia modern khususnya adalah tindakan yang sangat kamufalatif dan tercelah jika sentimen primordial, kesukuan dan ras tertentu dikucilkan dan dilecehkan. Sebab, Islam dan prinsip keindonesiaan menjunjung prinsip kesamaan. Menurut Ali Masykur dalam konteks kehidupan bermasyarakat, persamaan merupakan prinsip untuk bersikap tidak diskriminatif terhadap sesama manusia apapun latarbelakangnya. Prinsip kemanusiaan adalah melebihi batas-batas primordial dan kepentingan. Prinsip seperti inilah yang dianut Negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila dengan sesanti Bhineka Tunggal Ika.¹⁹

Kerangka berpikir demikian mendorong logika sehat untuk memahami pluralitas

¹⁵ Tito Edy Priandono, *Komunikasi dalam Keberagaman*, (Bandung: Departemen Ilmu Komunikasi UPI, 2014), h. 205.

¹⁶ Atiqah Nur Alami, *Kekerasan Ala Kapitalisme: Sebuah Telaah atas Buku Violence Democratic Society*, *Jurnal Peneliti Politik*, Vol 3, No 1, Tahun 2006, h. 183.

¹⁷ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi dan Aksi*, (Ciputat: Baca, 2020), h. 37.

¹⁸ Abdullah Thalib, *Konsep Persamaan dalam Islam: Perspektif Teologi Sosial*, *Jurnal Sulesana* vol. 13, No. 2 Tahun 2019, h. 236-239.

¹⁹ [Islam dan Prinsip Persamaan \(detik.com\)](https://www.detik.com). diakses 08 Februari 2021

dengan pendekatan humanis dan narasi kebudayaan. Hal ini penting, sebagai cara memahami dan menyikapi ragam perbedaan yang mengedepankan sikap terbuka dan permisif tidak dengan sikap emosional. Sebab, setiap manusia punya hak hidup dan hak inilah yang paling utama dalam Islam yakni menghormati kehidupan sesama.²⁰ Pada konteks ini pula, penulis sejalan dengan pandangan Quraish Shihab bahwa manusia semua sama derajat kemanusiaannya di sisi Allah. Maka tidak ada perbedaan antara seorang manusia atau satu suku dengan yang lain, tidak ada pula yang menjadi pembeda pada nilai kemanusiaan dari segi biologis laki-laki dengan perempuan.²¹

Dalam konteks Indonesia modern, menghilangkan segala keangkuhan dan kepongahan terhadap pluralitas menjadi hal yang mutlak. Tidak saja sebagai penghormatan terhadap kemanusiaan melainkan ikhtiar yang preventif terjadinya disharmonis dikalangan anak bangsa. Sebab itulah jalan menghormati dan menghargai ragam suku, etnis dan kebudayaan adalah paling tepat. Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur) konsep pluralitas dalam konteks demokrasi penuh cobaan. Ia menilai perlunya merawat keragaman dalam hidup bernegara guna memperkuat ikatan nasionalisme Indonesia yang sangat plural.²²

DARI MAQAŞID ASH-SHARĪ'AH KE TAFSIR MAQASHIDI **Konseptualisasi Maqashid Syariah**

Maqāşid ash-sharī'ah yang biasa didefinisikan sebagai tujuan syariat merupakan ilmu yang lahir dari kajian ushul fiqh dalam melakukan istinbath (penetapan) hukum. Ia merupakan disiplin keilmuan Islam yang erat berhubungan dengan kajian ushul fiqh dan fiqh Islam dimana pada awalnya *maqāşid ash-sharī'ah* hanya merupakan bagian kecil dalam kajian ushul fiqh. Substansinya membahas seputar tujuan dan hikmah dari hukum-hukum syari'ah yang mencakup tiga bidang; Pertama, ibadah (ritual). Kedua, muamalah (interaksi sosial), dan Ketiga, jinayah (kriminal). Kajian maqashid syari'ah bisa diklasifikasikan juga sebagai bagian dari filsafat hukum Islam.²³

Pandangan lain menyebutkan bahwa *maqāşid ash-sharī'ah* merupakan spirit, ruh dan hakikat dari larangan dan perintah Islam, penggunaannya sebagai spirit hukum Islam telah dilakukan pada masa Nabi saw. Sebab itu, *maqāşid ash-sharī'ah* bukan sebatas objek kajian ilmiah maupun spirit dalam hukum, tapi lebih jauh menjadi rumusan dalam penetapan hukum itu sendiri. Atas dasar itu, Ibn Asyur sebagai ulama yang melakukan pengembangan dalam kajian *maqāşid ash-sharī'ah* menilai perlunya menawarkan gagasan baru dalam penetapan hukum Islam. Menurutnya, dikalangan sangat membutuhkan peranan *maqāşid ash-sharī'ah* dalam upaya menetapkan hukum dan syariat.²⁴

²⁰ Musdah Mulia, *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok-pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi dan Aksi*, h. 263.

²¹ Quraish Shihab, *Islam dan Kebangsaan: Tauhid, Kemanusiaan dan Kewarganegaraan* (Ciputat: Lentera Hati, 2020), h. 37.

²² Abdurrahman Wahid, *Prisma Pemikiran Gus Dur* (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 145.

²³ Gilman Nurshidin, *Konstruksi Pemikiran Maqashid Syariah Iman Haramain al-Juwaini: Kajian Sosio-Historis*, Tesis, UIN Walisongo Semarang, 2012, h. 2-5

²⁴ Sholikhah, *Pengembangan Maqashid Syariah Perspektif Ibn Asyur*, dalam jurnal *International Journal Ihya Ulumuddin* vo 21, No1 2019, 97-98

Bagi Imam ar-Raisuni, *maqāṣid ash-sharī'ah* dipetakan dalam tiga pokok mendasar yaitu *Maqāṣid umum*, *Maqāṣid khusus*, dan *Maqāṣid parsial*. *Maqāṣid* yang sifatnya umum dapat dimaknai pengambilan prinsip dasar syariat untuk menentukan secara umum atau sebagian besar hukum syariat. Diantara konsep paling sederhana adalah mengambil kemaslahatan dan menolak segala sesuatu yang mendatangkan kerusakan. Sedangkan yang bersifat khusus adalah bentuk subtansi (*maqāṣid*) untuk menentukan sebuah persoalan dalam menentukan sesuatu pada sebagian hukum tertentu. Misalnya menyangkut urusan aspek ibadah, jinayah atau muamalah. Adapun yang sifatnya parsial menyangkut subtansi hukum berdasarkan teks syariat menyangkut kewajiban, kesunnahan, keharaman dan lain-lain.²⁵

Dalam perkembangan kajian *maqāṣid ash-sharī'ah* terlihat mengalami progresifitas pemaknaan pada tataran konsep yang saling melengkapi. Misalnya, secara teoritisnya dimulai pada tiga tokoh besar. Al-Juwaini pun secara faktualnya telah mengembangkan bangunan *maqāṣid ash-sharī'ah* dengan pemetaan pada dua hal yaitu aspek *kulliyah* (universal) dan *juz'iyah* (parsial). Konsep kajian inipun mengalami progresifitas di tangan Imam al-Ghazali (w. 505 H) yang mengeleborasinya menjadi *daruriyyah* (kebutuhan primer), *hajjiyah* (kebutuhan sekunder), dan *tahsiniyah* (kebutuhan tersier). Pada tiga konsep inilah kerangka itu dibagi dalam pokok utama syariat (*maqāṣid ash-sharī'ah*) yaitu: *hifz ad-dīn* (aspek agama), *hifz an-nafs* (aspek jiwa), *hifz al-aql* (aspek akal), *hifz an-nasl* (menyangkut keturunan) dan *hifz al-māl* (harta benda).

Tafsir Maqashidi Berbasis Mashlahat

Dalam perkembangan kajian tafsir, setidaknya mendengar istilah tafsir maqshidi adalah istilah belakangan (jika dikategorikan agak baru) yang muncul dalam upaya mendekati dan menafsirkan Al-Qur'an. Tentu selama ini tafsir hanya diidentikkan pada bentuk corak yaitu tafsir *falasafi*, *tafsir ijtima'i*, *tafsir tarbawī* dan lain lainnya yang pada dasarnya tafsir dimaknai sebagai upaya untuk memahami dan menyingkap setiap makna yang ada pada teks Al-Qur'an.²⁶ Namun kehadirannya, bukan tanpa ruang epistemologi. Menurut Abdul Mustaqim, tafsir maqashidi punya sandaran filosofis sejarah yang kuat di dalam Islam dengan menggunakan historis-filosofis, kita akan menemukan bahwa tafsir maqashidi adalah anak dari rahim peradaban Islam.²⁷ Menurut el-Atrash tafsir maqashidi adalah salah satu bentuk penafsiran yang dilakukan dengan cara menggali makna yang tersirat dalam lafaz-lafaz Al-Qur'an dengan mempertimbangkan tujuan yang terkandung di dalamnya.²⁸ Artinya, benang sejarah menyangkut tafsir maqashidi bukanlah hal yang "baru" jika praktek dan realitas pada masa Nabi saw. Kenyataan ini adalah logika yang tidak bisa dibantah oleh akal sehat. Sebab, kehadiran Al-Qur'an sendiri bukan hanya ruang teks belaka yang dijadikan kitab suci dan sakral, tapi Al-Qur'an sebagai *hudan* (petunjuk) bagi lentera kehidupan manusia sejak kenabian Muhammad. Maka Al-Qur'an dalam bentuk tersebut, perlu didekati dengan pembaruan penafsiran untuk membawa misinya pada manusia.

²⁵ Ahmad ar-Raisuni, *Nadzariyat al-Maqashid ind al-Imam al-Syatibi*, (Virginia: Ma'had 'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995), hal 15.

²⁶ Jalaluddin Suyuthi, *Al-Itqan* (Kairo: Dar At-Turath, ttp), hal, 925.

²⁷ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi*, hal, 5.

²⁸ Mufti Hasan, *Tafsir Maqashidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqashid Syariah*, hal, 19.

Dalam diskursus tafsir maqashidi, tidaklah hanya dipahami sebagai proses penafsiran untuk memahami, menjelaskan dan mengeluarkan pesan-pesan Al-Qur'an sebagaimana umumnya prinsip makna tafsir itu sendiri.²⁹ mungkin akan berbeda cara memahami dengan perspektif yang dilakukan oleh pemikir Islam. Misalnya Syahrur pada konteks tertentu, melontarkan kritikan bahwa tafsir idealnya merupakan basisnya adalah kajian ilmiah yang objektif atas teks suci keagamaan. Sebab itu, teks Al-Qur'an tidak boleh dilandasi pada kepentingan yang menjebak pada subjektivitas.³⁰ Tapi dalam pijakan tafsir maqashidi bagi Abdul Mustaqim dimaknai dengan kehadirannya sebagai alternatif untuk menjawab kebuntuan epistemologi penafsiran di satu sisi tekstualis, sisi yang lain liberal.³¹

Kegelisahan epistemologi memberi kesan bahwa tafsiran berbasis maqashidi tidak ingin terjebak dalam ruang masa lalu teks saja, tapi tidak juga ingin "angkuh" pada makna utama teks itu sendiri sehingga maknanya kerap "liar" dari esensi Al-Qur'an. Oleh sebab itu, tafsir maqshidi adalah upaya untuk menggali maqshid atau tujuan, hikmah dan dimensi makna yang terdalam dan signifikansinya.³² Senada dengan Nisywan Abduh bahwa tafsir maqashidi adalah upaya atau cara menyingkap hikmah, pesan dan tujuan teks Al-Qur'an yang mengedepankan menolak kerusakan dan memprioritaskan kemashlahatan.³³

Dengan konteks zaman yang berkembang dan peradaban manusia juga sangat dinamis tentu Al-Qur'an tidak akan hanya dijadikan teks "baku" hanya sebatas kitab suci, tetapi dogma bahwa ia *ṣaliḥ li kulli zamān wa makān* (sejalan dengan konteks zaman dan tempat) akan teraktualisasi jika penafsiran dan pendekatan terhadap teks juga dinamis. Sebab itu, tugas utama penafsir tidak lagi hanya menggali makna teksnya (harfiah) tetapi mampu melampau "maksud" dari teks itu sendiri. Dengan cara menggali *maqāsid* Al-Qur'an, maka akan selalu dinamis, produktif dan berbaur dengan ruang peradaban.³⁴ Pada akhirnya, menekankan tafsir maqashid adalah upaya mengembalikan tujuan syariat (*maqāsid ash-sharī'ah*) karena prinsip hukum dan moral dalam tujuan syariah adalah keteraturan umat dan kemashlahatannya, tentu dengan menyingkap hikmah, makna, maslahat dan manfaatnya pada setiap teks ajaran Al-Qur'an.³⁵

Menjadikan tafsir maqshidi sebagai basis penafsiran yang menekankan aspek maslahat, maka tafsir maqashidi dilihat sebagai falsafah tafsir. Artinya dalam upaya menemukan maqashid Al-Qur'an ia menafsirkannya dengan mencari dan memahami

²⁹ Husein al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun* (Mesir: Dar al Maktub al Haditsah, 1976), hal, 12.

³⁰ Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; Qiraah Mu'ashiroh* (Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-awzi 1993), hal 30-31.

³¹ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, hal, 8.

³² Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, hal, 5.

³³ M. Ainur Rifqi, *Tafsir Maqasidi; Building Interpretation Paradigm Based on Mashlahah*. Dalam Jurnal *Millah* Vol. 18, No. 2, Februari 2019, hal, 340.

³⁴ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, hal, 8.

³⁵ Zaprul Khan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Syariah: Kajian Kritis dan Komprehensif* (Jogyakarta: IRCiSod, 2020), hal, 63

nilai-nilai ruh dan spirit dari teks Al-Qur'an. Abdul Mustaqim menyebutnya sebagai nilai-nilai moral universal (*maqāsid al-'ammah*) yang menjadi cita-cita Al-Qur'an dengan memprioritaskan kemashalahatan dan menolak kerusakan (*mafsadat*) seperti aspek prinsip kemanusiaan (*al-insāniyah*), kesetaraan (*al-musāwā*), keadilan (*al-'adalah*) dan sebagainya.³⁶

TAFSIR MAQSHIDI ARGUMENTASI PENOLAKAN RASISME

Untuk menegaskan argumentasi Al-Qur'an terhadap kecaman tindakan rasisme menyangkut kelompok, etnis atau suku tertentu, maka penulis memetakan pada tiga asumsi dasar, *Pertama*, manusia adalah makhluk yang mendapatkan kemuliaan dari Tuhan. *Kedua*, keberagaman adalah keniscayaan yang menuntut arif dan bijak menghadapinya. *Ketiga*, dalam konteks apapun Islam tidak menghendaki adanya bentuk rasisme sebab bertentangan dengan risalah Islam *rahmatan li al-alamīn* yang dibawa Nabi Muhammad saw. Dengan asumsi tersebut, ayat-ayat yang mempertegas demikian akan menekankan prinsip *maqāsid Al-Qur'an* bahwa teks ajaran Al-Qur'an menghendaki *al-musawa* (kesetaraan atau kesamaan). Mengutip Muhammad al Gazali bahwa manusia hakikatnya suci, tidak seorang pun yang diberi ruang untuk memusuhi satu sama lain dan manusia itu setara adalah fitrahnya sejak ia dilahirkan.³⁷

Kehormatan dan Kemuliaan Manusia

Kemuliaan atas eksistensi manusia Tuhan telah menegaskan pada QS. al-Isrā' [17]: 70

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Dan sungguh telah Kami muliakan anak cucu Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna". (QS. al-Isrā' [17]: 70)

Ayat ini adalah argumentasi kuat yang menegaskan eksistensi manusia sebagai makhluk yang telah dimuliakan oleh Tuhan. Artinya sejak keberadaan awal Nabi Adam sebagai makhluk (manusia) pertama, kemuliaan itu sudah dilekatkan pada dirinya, bahkan kemuliaan manusia membuatnya ia melampaui kemuliaan semua makhluk termasuk malaikat.³⁸ Kemuliaan manusia itu Allah tegaskan dengan redaksi *karramna* (sungguh Kami telah muliakan) beda halnya jika menyangkut rezeki dengan redaksi *fadhhalna* (Kami lebihkan). Quraish Shihab mengomentarkannya bahwa *karramna* disandarkan kepada manusia berarti menyangkut kemuliaan, anugerah atau berupa keistimewaan yang sifatnya internal dan tidak diberikan kepada makhluk selainnya yang membuatnya mulia serta harus dihormati dalam konteks ia sebagai manusia.³⁹

³⁶ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, hal, 33.

³⁷ Muhammad al Gazali, *Huquq al Insan Baina Ta'alimi al Islam wa I'lani al Umami al Muttahidah* (Mesir: Nahdatun Misr, 2003), hal, 212.

³⁸ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa ash-Sharī'ah wa al-Manhaj* (Beirut: Dar al Fikr, 2009), h. 125.

³⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Ciputat: Lentera Hati, 20) vol, 7, h. 514.

Tentu ada alasan logis mengapa manusia mendapatkan kemuliaan tersebut dibandingkan makhluk lain. Menurut Imam ar-Razi, Tuhan telah memberi kemuliaan begitu besar kepada manusia ketimbang makhluk yang lain. Adanya kemuliaan itu disebabkan pada manusia diberi kemampuan dan kekuatan berpikir⁴⁰ yang bisa menyingkap berbagai hakikat sesuatu.⁴¹ Sedangkan menurut al-Qurthubi kemuliaan manusia tidak pada sifatnya menyangkut materi, melainkan aspek fisik dibandingkan dengan makhluk lain dan manusia punya kemampuan untuk berusaha mengatur diri semisal memakai pakaian, memasak makana untuk dirinya dan sebagainya.⁴²

Oleh karena itu, memuliakan dan menghormati manusia adalah misi yang sangat Quranik, sebab kehadiran Al-Qur'an adalah memberi jaminan perlindungan kepada manusia dengan prinsip hukum dan syariat yang tersirat. Menurut Muhammad Syaltut kehadiran Nabi Muhammad saw. dengan ajaran Al-Qur'an konsep dasarnya tidak terlepas pada dua hal yaitu menyangkut akidah dan syariah. Aspek akidah berkaitan soal tauhid dan keyakinan, sedangkan syariah menjadi pijakan legitimasi hukum yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, atau kepada sesama hingga alam semesta sekalipun.⁴³

Pandangan Syaltut demikian, membawa narasi berpikir kita pada prinsip *maqāṣid* Al-Qur'an (prinsip utama Al-Qur'an) bahwa penegasan Tuhan telah memuliakan manusia bukti bahwa Islam tidak membenarkan bentuk penghinaan, sikap yang merendahkan dan mengklaim internal atau individu lebih mulia, terlebih menyangkut aspek etnis dan suku. Hal ini dengan redaksi *Bani Adam* (anak Adam) yang digunakan oleh Al-Qur'an yang secara gramatikal bahasa menunjukkan semua manusia telah dimuliakan Tuhan karena kemanusiaannya.⁴⁴

Keragaman Meniscayakan Penghormatan

Ayat yang sangat representatif membincangkan kenyataan keragaman adalah QS. al-Ḥujurāt ayat 13 sebagai berikut:

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

"Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti".⁴⁵ (QS. al-Ḥujurāt [49]: 13)

⁴⁰ Salah satu penegasan manusia itu mulia, sebab manusia adalah makhluk yang diciptakan sempurna. QS at-Tīn ayat 4

⁴¹ Fakhruddin ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 2002), juz 21, h. 372.

⁴² Al-Qurthubi, *Jāmi li Ahkām Al-Qur'an* (Kairo: Dar al Hadits, 2000), Juz 10, h. 293.

⁴³ Mahmud Syaltut, *al-Islām Aqīdatun wa Syarīatun* (Beirut: Dār al-Qalam, 1996), h. 11-12

⁴⁴ Al-Qur'an menyebutkan kata *Bani Adam* setidaknya enam kali diberbagai surat dengan konteks yang berbeda. Diantaranya QS al-A'rāf ayat 26, 27, 31, 35 dan 172. QS al Isra 70. Muhammad Fu'ad Abd al-Bāqī, *Mu'jam Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm* (Kairo: Dar al Hadits, 1364 H), h. 30.

⁴⁵ Mundhofir Sanusi, dkk, *Al-Qur'an Tajwid Warna: Terjemah dan Transliterasi* (Jakarta: Beras Alfath, tt), h. 517.

Tuhan dalam konteks ayat ini memberikan kesadaran bahwa keragaman yang terjadi dalam lingkup sosial adalah kehendak-Nya. Akan tetapi, keragaman tidak lantas membuat satu kelompok dengan lainnya memiliki kualitas hidup yang baik. Menurut Imam al-Khāzin di antara sesama manusia hakikatnya sama dan setara menyangkut nasabnya, warna kulitnya ataupun secara fisiknya. Karena itu tidak dibenarkan untuk bersikap angkuh dan merendahkan dengan merasa diri lebih mulia.⁴⁶ Narasi demikian, hakikatnya meyakinkan bahwa Islam landasan utamanya adalah memperlakukan manusia sama dan setara, karena tidak ada perbedaan, maka tujuannya adalah *lita'arafū* (saling mengenal). Menurut Wahbah dituntutnya untuk saling mengenal agar tidak terjadi keangkuhan dan kesombongan disebabkan suku atau status sosial. Artinya Islam substansi utama ajarannya adalah konsep persamaan dalam ragam kehidupan yang berbeda.⁴⁷

Jika demikian, tindakan rasis adalah bentuk “kepongahan” terhadap keragaman, sebab rasisme adalah sikap merasa superior dengan kelompok atau etnis lain, yang secara tidak langsung merendahkan dan menolak keragaman. Padahal keragaman itu bukanlah kehendak manusia, melainkan qodrati alam (*sunnatullah*). Artinya keragaman itu mestinya diletakkan prinsip kemanusiaan sebagai pintu masuk pertama agar terciptanya rasa penghormatan pada kemanusiaan.

Argumentasi Al-Qur'an tersebut meletakkan prinsip utama adanya syariat, salah satunya bentuk perlindungan terhadap kehormatan dan nama baik manusia (*hifz al-'irdh*). Maka Al-Qur'an mengajak untuk saling mengenal, memahami dan mengarifi perbedaan adalah *keyword* (kata kunci) spirit dan ruh keragaman tersebut. Itu sebabnya, esensi saling mengenal, memahami dan menyikapi secara bijak menjadi penentu kualitas kemanusiaan. Dalam konteks ini Al-Qur'an membahasakannya *atqakum* (paling bertakwa). Artinya, Islam mendorong pada manusia untuk memperbaiki kualitas hidup, interaksi keberagaman dan pengabdian hidup bukan pada identitas dan status sosialnya. Hal ini diperkuat dengan penegasan Nabi saw.

”....Wahai seru sekalian manusia, ingatlah sesungguhnya Tuhan kalian satu, dan nenek moyangmu juga sama. Maka tidak keunggulan atau kelebihan antara orang Arab dengan non Arab atau sebaliknya, ia berkulit warna merah dan hitam atau sebaliknya. Dari perbedaan tersebut yang menjadi pembeda adalah takwa seseorang. (HR. Ahmad)⁴⁸

Oleh karena itu, Al-Qur'an menuntut untuk menghargai keragaman, konsekuensinya sikap dan tindakan yang mengarah kepada rasisme adalah perlawanan pada spirit Al-Qur'an. Sehingga dua prinsip utama bagi Islam untuk menolak rasisme berdasarkan *maqāsid* Al-Qur'an (ideal atau moral Al-Qur'an) yaitu aspek eksternal yaitu dorongan Al-Qur'an untuk saling menghargai dan mengenal antar sesama (*lita'arrafu*) dan aspek internal-person yaitu kualitas hidup dengan tingkat ketakwaan (*atqakum*).

Larangan Tegas Melakukan Penghinaan

Ayat yang secara tegas melarang makian, cacian atau menyasar pada rasisme berupa verbal atau sikap adalah QS. al-Hujurāt [49: 11

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ

⁴⁶ Imam al Khazin, *Tafsir al-Khāzin*, juz 4, h. 183.

⁴⁷ Wahbah Zuhaili, *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa ash-Sharī'ah wa al-Manhaj*, h. 247

⁴⁸ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001), h. 474.

وَلَا نِسَاءً مِنْ نِسَاءِ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا
تَتَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ
هُمُ الظَّالِمُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah suatu kaum mengolok-olok kaum yang lain karena boleh jadi yang diperolok-olok lebih baik dari mereka yang mengolok-olok, dan jangan pula perempuan-perempuan mengolok-olok perempuan yang lain, karena boleh jadi yang diperolok-olok lebih baik dari perempuan yang mengolok-olok. Janganlah kamu saling mencela satu sama lain, dan janganlah saling memanggil dengan gelar-gelar yang buruk. Seburuk-buruk panggilan adalah panggilan yang buruk (fasik) setelah beriman. Dan barang siapa yang tidak bertobat mereka itulah orang yang dzalim” (QS al-Hujurat [49] 11).⁴⁹

Artinya tidak dibenarkan diantara sesama umat manusia untuk menghina, memaki atau mengolok-olok satu kelompok tertentu apakah secara verbal, dalam bentuk sikap atau gerakan hingga isyarat yang berujung pada penghinaan.⁵⁰ Al-Qur’an dalam konteks ini, menekankan prinsip etika atau moral dalam interaksi sosial. Di mana interaksi sosial tersebut Tuhan memberi batasan dan perlindungan kepada siapapun agar tidak menghina atau memaki seseorang. Itulah sebabnya secara teks Al-Qur’an menyatakan *lā yaskhar* (jangan mengolok-olok) yang berarti ada bentuk larangan. Dalam kaidah ushul dirumuskan *al-aṣlu fī an-naḥyi at-tahrim* (asal dari bentuk larangan adalah adanya keharaman). Artinya larangan menghina dan mengolok-olok satu kelompok tertentu tidak bisa dibenarkan dan berlaku secara universal, pada siapapun dan dalam konteks apapun.⁵¹

Pelarangan makian dan hinaan berarti rasisme adalah sikap yang hendak ingin dicegah oleh Islam. Dasar itu dipahami sebab Islam telah mengagungkan eksistensi manusia. Menurut al-Buthi, di sisi Tuhan manusia telah dimuliakan tanpa memandang jenisnya sebagai tanda cinta-Nya Tuhan kepada manusia.⁵² Salah satu penegasan larangan makian dan hinaan tersebut ‘*asa an yakūnu khairun minhum* (bisa jadi mereka lebih baik ketimbang yang menghina). Menurut al-Maraghi pelarangan tersebut mempertegas Islam bahwa kemuliaan Islam untuk melindungi manusia sebab antara yang dihina boleh jadi lebih mulia dari pada yang melakukan penghinaan.⁵³

Ayat ini pun lebih spesifik larangan terhadap perempuan untuk menghina atau mengolok-olok perempuan yang lain. Alasan Al-Qur’an bentuk hinaan tersebut jangan sampai membuat diri sendiri lebih hina dari orang lain. Dalam konteks sosial, rasisme yang menyasar fisik atau warna kulit misalnya, juga menjadi sorotan Al-Qur’an untuk melindungi perempuan. Diantara mereka, bahkan menurut Nadirsyah Hosen konteks ayat ini berdasarkan kronologis turunnya adalah larangan untuk menghina atau

⁴⁹ Mundhofir Sanusi, dkk, *Al-Qur’an Tajwid Warna: Terjemah dan Transliterasi*, hal, 516.

⁵⁰ Wahbah Zuhaili, *Tafsīr al Munīr*, juz 26, h. 246.

⁵¹ Abdul Karim Zaidan, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1998), h. 302.

⁵² M. Said Ramadhan Al Buthi, *Kitab Cinta Menyelami Menyelami Bahasa Kasih Sang Pencipta*, (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), h. 16.

⁵³ Imam al Maraghi *Tafsir al Maraghi*, juz 26, h.133.

Argumentasi Penolakan Rasisme dalam Al-Qur'an

(Analisis Tafsir Maqashidi)

melecehkan orang lain disebabkan kemiskinannya, atau karena status agamanya atau kalangan keluarga yang memiliki rekam jejak buruk pada masa lalunya.⁵⁴

Maka maqashid dari ayat tersebut sejalan dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia yaitu adanya bentuk perlindungan hak kemanusiaan dan hak sosialnya agar tidak mendapatkan perlakuan diskriminatif terlebih dalam kehidupan konteks Indonesia modern yang pluralitas kian subur dan tumbuh. Sebab itu, Al-Qur'an secara eksplisit memberi dorongan besar kepada manusia untuk menjunjung nilai-nilai kesetaraan atau persamaan dalam konteks sosialnya.⁵⁵ Tentu tidak akan tercipta konsep kesetaraan atau kesamaan tersebut jika tindakan diskriminatif dan rasisme berkembang dalam kehidupan masyarakat. Sehingga Al-Qur'an menyadari demikian dengan mengecam bentuk rasisme untuk mewujudkan kemashlahatan umum (*mashalahat amm*) dan mencegah perbuatan yang melanggar (*al mafsadat*).

PENUTUP

Dengan analisis terhadap argumentasi yang digunakan oleh Al-Qur'an untuk menolak tindakan rasisme, maka ada dua aspek yang menjadi poin penting. *Pertama*, pendekatan tafsir maqashidi menjadi satu spirit dan ikhtiar untuk menggali moral Al-Qur'an menyangkut aspek sosial dalam konteks perlindungan kemanusiaan dan menjunjung aspek kemanusiaan atau upaya menemukan kemashlahatan Qur'anik dan mencegah sesuatu yang membawa keburukan (*mafsadat*). *Kedua*, dengan pendekatan tersebut, ada tiga poin mendasar penolakan Al-Qur'an terhadap tindakan rasisme yaitu (a), Al-Qur'an sedari awal eksistensi manusia telah memuliakan dan meninggikan eksistensi kemanusiaannya. Logika sederhananya, Al-Qur'an mencegah bentuk rasisme atas dasar kemuliaan manusia. (b) penolakan rasisme disebabkan konsep pluralitas adalah keniscayaan yang tidak bisa dicerai. Maka Al-Qur'an menuntut *lita'arafuu* (saling menghargai dan menghormati). Langkah preventif itu adalah spirit al-Qur'an memanusiaikan manusia. (c) Al-Qur'an memberi ultimatum bahwa bentuk hinaan dan cacian adalah bentuk kepongahan diri, sehingga Al-Qur'an tidak menginginkan manusia merasa superior dengan kelompok lain dengan cara hinaan dan makian.

DAFTAR PUSTAKA

- Ainur, M Rifqi. *Tafsir Maqasidi; Building Interpretation Paradigm Based on Mashlahah*. Dalam Jurnal *Millah* Vol. 18, No. 2, (2019).
- Al-Baqi, Muhammad Fuad. *Mu'jam Mufahras li Alfadz al-Qur'an al Karim*. Kairo: Dar al Hadits, 1364 H.
- Hanbal, Ahmad bin. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, Beirut: Muassasah al Risalah, 2001.
- Chang, William. *Kerikil Kerikil di Jalan Reformasi*. Jakarta: Kompas. 2002.
- Daldjoen. *Ras-ras Umat Manusia; Biogeografis, Kulturhistoris, Sosiopolitis*. Bandung: Citra Aditya Bakti, 1993.

⁵⁴ Nadirsyah Hosen, *Tafsir Al-Qur'an di Medsos: Mengkaji Makna dan Rahasia Al-Qur'an Pada Era Media sosial* (Jogyakarta: Bentang, 2017), h. 519.

⁵⁵ Mabruur, *Dimensi Toleransi dalam Al-Qur'an: Analisis Pemikiran Wahbah Zuhaili dalam Tafsir al Munir*, (Ciputat: Young Progressive Muslim, 2016), h. 167.

- Adz-Dzahabi Husein. *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Dar al Maktub al-Haditsah, 1996.
- Edy, Tito Priandono. *Komunikasi dalam Keberagaman*. Bandung: Departemen Ilmu Komunikasi UPI, 2014.
- Fedyani, Achmad Syaifuddin. *Membumikan Multikulturalisme di Indonesia*. Jurnal *Antropologi Sosial Budaya Etnovisi*, vol 2, 2016.
- Al-Ghazali, Muhammad, *Huquq al Insan Baina Ta'alimi al Islam wa I'lani al Umami al Muttahidah*. Mesir: Nahdatun Misr, 2003.
- Hasan, Mufti. *Tafsir Maqashidi: Penafsiran al-Qur'an Berbasis Maqashid Syariah*, dalam jurnal *Maghza* Vol. 2 No. 2, (2017).
- Ibn Ajjabah, Muhammad, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr Al-Qur'an al-Majid*. Beirut: Dār al-Kutub 'Ilmiyyah, 2015.
- [Islam dan Prinsip Persamaan \(detik.com\)](http://detik.com). diakses 08 Februari 2021
- Karim, Abdul Zaidan. *Al-Wajiz fī Ushul al Fiqh*. Beirut: Muassasah al- Risalah, 1998.
- Maabrur, *Dimensi Toleransi dalam Al-Qur'an: Analisis Pemikiran Wahbah Zuhaili dalam Tafsir al Munir* Ciputat: Young Progressive Muslim, 2016.
- Muhammad, Husein. *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*. Bandung: Mizan, 2011
- Mujiburrahman, *Islam Multikultural : Hikmah, Tujuan, dan Keanekaragaman dalam Islam* ADDIN, Vol. 7, No. 1, (2013).
- Mulia, Musdah. *Ensiklopedia Muslimah Reformis: Pokok pokok Pemikiran Untuk Reinterpretasi dan Aksi*. Ciputat: Baca, 2020.
- Mustaqim, Abdul. *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*, artikel pengukuhan Professor UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Nur, Atiqah Alami. *Kekerasan Ala Kapitalisme: Sebuah Telaah atas Buku Violence Demoacratic Society*, dalam jurnal peneliti *Politik*, vol 3, No 1, (2006).
- Nurshidin, Gilman. *Konstruksi Pemikiran Maqashid Syariah Iman Haramain al Juwaini: Kajian Sosio-Historis*. Tesis UIN Walisongo Semarang, 2012.
- Al-Razi, Fakhruddin. *Mafātīh al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyyah, 2002.
- Ar-Raisuni, Ahmad. *Nazariyāt al-Maqāshid 'ind al-Imām ash-Shāṭibi*, Virginia: Ma'had 'Alami li al-Fikr al-Islami, 1995.
- Al Buthi, Said M. Ramadhan. *Kitab Cinta Menyelami Menyelami Bahasa Kasih Sang Pencipta*. Yogyakarta: Suluh Press, 2005.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Ciputat: Lentera Hati, 2002.
- _____. *Kaidah Tafsir* . Ciputat: Lentera Hati, 2013
- _____. *Islam dan Kebangsaan: Tauhid, Kemanusiaan dan Kewarganegaraan*. Ciputat: Lentera Hati, 2020.
- Sholikhah, *Pengembangan Maqsashid Syariah Perspektif Ibn Asyur*, dalam jurnal *International Journal Ihya Ulumuddin* vo 21, No1, (2019).
- Suparman, Heru. *Pendidikan Multikultural dalam Perspektif al-Qur'an*, jurnal *Mumtaz*, Vol 7, No 2, (2017).

Argumentasi Penolakan Rasisme dalam Al-Qur'an

(Analisis Tafsir Maqashidi)

- Suyuthi, Jalaluddin. *Al-Itqān*. Kairo: Dar At-Turath, t.th.
- Syahrur, Muhammad. *al-Kitāb wa Al-Qur'an; Qira'ah Mu'ashiroh*, Damaskus: Ahali li al-Nasyr wa al-Awzi, 1993.
- Syaltut, Mahmud. *al-Islām Aqīdatun wa Syarīatun*. Beirut: Dār al-Qalam, 1996.
- Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat Fi Usul as-Syariah*, Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyah, 2003
- Thalib, Abdullah. *Konsep Persamaan dalam Islam: Perspektif Teologi Sosial*. Dalam *Jurnal Sulesana* Vol. 13 No. 2, (2019).
- Tilaar, H.A.R. *Multikulturalisme; Tantangan-tantangan Global Masa Depan dalam Pendidikan Nasional*, Jakarta: Grassindo, t.th.
- Wahid, Abdurrahman. *Prisma Pemikiran Gus Dur*. Yogyakarta: LkiS, 1999.
- Zaprulkhan, *Rekonstruksi Paradigma Maqashid Syariah: Kajian Kritis dan Komprehensif*. Yogyakarta: IRCiSod, 2020
- Zuabedi, *Islam dan Benturan Antar Peradaban*. Yogyakarta: Arruz Media, 2007.
- Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munīr fī al-'Aqīdah wa ash-Shari'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dār al- Fikr, 2009.