



*Article History*

*Submitted:*

29-06-2018

*Reviewed:*

02-08-2018

*Aproved:*

29-08-2017



## Peneguhan Identitas dan Ideologi Majelis Mujahidin Melalui Terjemah Al-Qur'an

Mohamad Yahya

yahya\_jgpr@yahoo.com

STAI Sunan Pandanaran Yogyakarta

### Abstract

This study focuses on *Koreksi Tarjamah Harfiyah al-Qur'an Kemenag RI (QTK)* by Muhammad Thalib, *Amir* (Leader) Majelis Mujahidin. Significance of this focus is due only Thalib who is bold and sincere against the authority of *Al-Qur'an dan Terjemahnya* by The Ministry of Religious Affairs of the RI. This study uses social identity theory and critical discourse analysis. The conclusion of this study says that Thalib's interpretation or translation, *Koreksi QTK* and *QTT*, represent the social identity of Thalib and MM, as his context. *Koreksi QTK* (and *QTT*) is not merely a normative religious ritual; it is also the result of Thalib's dialectic in MM context with the socio-political context of Indonesia. *Koreksi QTK* (and *QTT*) is a self-affirming social media of Thalib and MM that attempt to illustrate illusively with a more peaceful, harmonious, anti-extremist-jihadist face. Both of these books are also a tool of the ideological campaign and political orientation of MM. The effort of delegitimizing *QTK* and the inauguration of *QTT* authority became a vital medium in the effort to sow the ideology and political orientation of MM in Nusantara context.

**Keywords:** *Thalib, Majelis Mujahidin, Tafsir, Ideology.*

Fokus dari kajian ini berupa *Koreksi Tarjamah Harfiyah al-Qur'an Kemenag RI* (Koreksi QTK) karya Muhammad Thalib, Amir (pimpinan) Majelis Mujahidin. Pemilihan fokus ini dianggap penting sebab hanya Thalib yang berani dan bersungguh-sungguh melawan otoritas *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (QTK) karya Kementerian Agama RI. Pendekatan yang digunakan dalam kajian ini berupa teori identitas sosial dan analisis wacana kritis. Sumber data utama artikel ini diperoleh melalui buku *Koreksi QTK* dan *Al-Qur'an al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah* (QTT). Temuan kajian ini mengatakan bahwa tafsir atau terjemah Thalib, *Koreksi QTK* maupun *QTT*, merepresentasikan identitas sosial diri Thalib sekaligus MM, sebagai meliunya. Buku *Koreksi QTK* (maupun *QTT*) bukan semata sebagai ritual keagamaan normatif, juga merupakan hasil dialektika Thalib dalam meli MM dengan alam sosial-politik Indonesia. Buku *Koreksi QTK* (maupun *QTT*) merupakan media peneguhan identitas sosial diri Thalib dan MM sekarang yang berupaya dilukiskan secara ilusif dengan wajah lebih damai, harmonis, antiektremis-jihadis. Kedua buku ini juga sebagai alat kampanye ideologi dan orientasi politik MM. Upaya delegitimasi *QTK* dan pengukuhan otoritas *QTT* menjadi media vital dalam upaya menyemai ideologi dan orientasi politik MM di bumi Nusantara.

**Kata kunci:** *Thalib, Majelis Mujahidin, Tafsir, Ideologi.*

URL: <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/Religia/article/view/1510>

DOI: <https://doi.org/10.28918/religia.v21i2.1510>

## PENDAHULUAN

*Koreksi Tarjamah Harfiah al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtisadiyyah* (kemudian disebut Koreksi QTK) resmi diluncurkan pertama kali ke publik bersamaan dengan *Al-Qur'an al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah* (kemudian disingkat QTT) pada 31 Oktober 2011 di Jakarta. Satu tahun sebelumnya, rencana peluncuran ini sudah diisukan melalui beragam ruang (Yahya 2012b: 3-12). Wacana peluncuran ini memuncak pada paruh kedua bulan April 2011, tepatnya pasca ledakan bom bunuh diri di Masjid Al-Zikra, Mapolresta Cirebon, Jawa Barat. Praktis, panasnya perbincangan aksi terorisme M. Syarif ini dijadikan momentum oleh Majelis Mujahidin (MM), melalui buku Koreksi QTK, sebagai upaya untuk mendeligitimasi *Al-Qur'an dan Terjemahnya* Kementerian Agama Republik Indonesia (kemudian disingkat QTK) serta melegitimasi QTT sebagai produk yang layak diperhitungkan. Bersamaan dengan panasnya isu ini, MM dapat menganulir segala stigma yang melekat pada mereka sebagai organisasi masyarakat ekstremis-jihadis-teroris. Hal ini dapat kita lihat dalam klaim Thalib yang justru menuding terjemah Kemenag dapat mendorong munculnya paham radikalisme di Indonesia (Thalib 2011a: v).

Kajian dalam artikel ini memiliki objek material berupa Koreksi QTK karya Muhammad Thalib, Amir MM, dengan pendekatan identitas sosial (Peter J. Burke dan Jan E. Stets 2009: 61-88) dan analisis wacana kritis (Haryatmoko 2016: 35-52) sebagai objek formalnya. Data utama artikel diperoleh melalui Koreksi QTK dan QTT. Pendekatan pertama digunakan untuk mendefinisikan diri Muhammad Thalib dan MM terkait dengan Koreksi QTK sebagai produk dari realitas sosial. Pendekatan kedua digunakan untuk mengungkap bagaimana Koreksi QTK (termasuk QTT) digunakan sebagai media untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu, termasuk membangun kohesi sosial-politik. Artikel ini tidak memiliki tujuan untuk mendeligitimasi Koreksi QTK (termasuk QTT) maupun sebaliknya, tetapi untuk melihat sejauh mana bentuk dialektika produk tafsir, yang merepresentasikan kelompok tertentu, dengan realitas yang dihadapi dalam nuansa demokrasi Indonesia kontemporer.

Pilihan pendekatan tersebut setidaknya bertujuan untuk menegaskan distingsi dari kajian yang penulis lakukan. Hal ini mengingat kajian-kajian terhadap terjemah tafsiriyah karya Thalib ini sudah banyak dihasilkan oleh beberapa peneliti sebelumnya, akan tetapi hasil kajian yang dimunculkan lebih banyak membicarakan persoalan metode penerjemahan Al-Qur'an sebagaimana dalam tulisan Istianah (2015); Ahmadi (2015); dan Chirzin (2016). Tulisan-tulisan tersebut lebih banyak berkulat dalam masalah perbandingan metode yang digunakan oleh Kemenag RI maupun Muhammad Thalib. Ketiganya sama-sama menyimpulkan adanya kelebihan dan kekurangan dari masing-masing metode yang digunakan. Bahkan dengan model tafsiriyah, Muhammad Thalib justru terkadang terjebak dalam kesalahan-kesalahan pemaknaan suatu ayat (Istianah 2015: 228; Chirzin 2016: 22-23).

Sebagai sebuah karya tafsir, Koreksi QTK (termasuk QTT) merupakan produk sejarah yang tidak dapat dilepaskan dari kepentingan-kepentingan penulisnya. Koreksi QTK (termasuk QTT) merupakan hasil dari dialektika Muhammad Thalib, secara pribadi, dan MM, secara umum, dengan beragam realitas yang dihadapi Thalib ketika menyusun karya tersebut dan pasca penyusunan telah selesai. Di tengah terbukanya kontestasi beragam ideologi sebagai konsekuensi logis dari era reformasi, Koreksi QTK (termasuk QTT) hadir tidak hanya melulu persoalan ritual aktivitas pemahaman terhadap al-Qur'an, tetapi juga sebagai peneguhan identitas sosial, baik diri penulisnya maupun MM, dan pengejawantahan dari ideologi dan orientasi politis MM.

## **PEMBAHASAN**

### **A. Muhammad Thalib dan Majelis Mujahidin**

Muhammad adalah nama kecil Thalib yang lahir di Desa Banjaran Kabupaten Gresik Jawa Timur pada tanggal 30 Nopember 1948 (Majelis Mujahidin 2008e: 50). Ayahnya bernama Abdullah bin Thalib al-Hamdani al-Yamani, namun kini ia lebih dikenal Muhammad Thalib. Pada tahun 1962, Thalib mengenyam pendidikan pesantren di Bangil, Pasuruan (Noer 1988: 102). Pesantren ini berbasis pada corak keislaman Ormas Persatuan Islam (Persis). Pada tahun 1967, ia dapat menyelesaikan semua tingkatan kelas di pesantren tersebut dan tidak langsung bergegas kembali ke kampung halaman. Ia diberi tugas mengajar di almamaternya. Selama mengajar di Pesantren Persis Bangil, Thalib dikenal sebagai guru muda yang kritis, keras dalam berkemauan, dan sulit diatur, namun di sisi lain ia merupakan murid istimewa Pengasuh Pesantren, Abdul Qadir Hassan (Thalib 2007: 247).

Aktivitas keseharian Thalib di tengah masyarakat saat ini adalah sebagai tokoh agama yang kharismatik. Ia tinggal di sebelah utara Masjid An-Nur, Perumahan Banteng, Desa Sinduharjo, Kecamatan Ngaglik, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta. Selain itu, kegiatan menulis dan menerjemah tetap ia jalankan di sela-sela aktivitasnya sebagai tokoh agama. Buah karya terjemahan terakhirnya yang sangat fenomenal dalam balantika penerjemahan kitab suci di Indonesia adalah QTT. Produktivitas, latar belakang Persis, serta pergulatannya di Yogyakarta mengantarkan Thalib memegang peranan penting dalam organisasi masyarakat (ormas) Islam berlabel Majelis Mujahidin (MM).

MM dideklarasikan melalui Kongres I yang digelar di Gedung Mandala Bhakti Wanitatama, Yogyakarta, pada tanggal 5-7 Agustus 2000 (Thalib & dkk 2010: xiii). Dalam kongres ini tema yang diangkat adalah *Tatbiq al-Syari'ah* (Penegakan Syariah Islam). Hadir dalam perhelatan tersebut sebanyak 1.800 peserta dengan beragam latar belakang dari 24 Provinsi di Indonesia (Thalib & dkk 2010: xl). Hadir dari kalangan intelektual diantaranya adalah Deliar Noer (Sejarawan), Fuad Amsyari (Universitas Negeri Airlangga, Surabaya),

dan Tidjani Jauhari (Kyai NU Madura). Persis, Laskar Santri, Laskar Jundullah, Kompi Badr, Brigade Taliban, dan Komando Mujahidin adalah ormas-ormas yang hadir dalam kongres tersebut. Adapun kalangan partai politik yang hadir dalam acara tersebut diantaranya delegasi dari Partai Keadilan (sekarang Partai Keadilan Sejahtera [PKS]), Partai Persatuan Pembangunan (PPP), dan Partai Umat Islam (PUI) (Fuadi 2009: 21; Turumudzi & Sihbudi 2005: 248-249).

Dalam Kongres I, dibicarakan tiga topik penting yang mencirikan perjuangan MM, yaitu kekhilafahan, *imamah*, dan jihad. Kongres perdana ini memutuskan bahwa Abu Bakar Ba'asyir sebagai Amir merangkap Pimpinan Ahlul Halli wal Aqdi (AHWA) dengan anggotanya yang terdiri dari Deliar Noer, Muchtar Naim, Mawardi Noor, Ali Yafie, Alawi Muhammad, Ahmad Syahirul Alim, dan A.M. Syaifuddin. Sedangkan untuk posisi Pimpinan Lajnah Tanfidziyah-nya, Irfan S. Awwas ditunjuk untuk mendudukinya (Turumudzi & Sihbudi 2005: 249, bandingkan dengan Fuadi 2009: 25). Dalam jajaran kepengurusan saat itu, Thalib ditunjuk sebagai Wakil Amir (Majelis Mujahidin 2008e: 47). Tidak hanya jajaran kepengurusan yang dihasilkan dalam Kongres tersebut, komitmen-komitmen arah gerak dan pandangan organisasi juga telah disepakati. Salah satu hasil kongres yang sangat fenomenal adalah Piagam Yogyakarta (*Ṣahīfah* Yogyakarta).

Di tangan Abu Bakar Ba'asyir, ormas Islam yang dikenal puritan ini menjadi familiar di tengah masyarakat. Pada bulan Agustus 2006, Lembaga Survei Indonesia (LSI) merilis hasil surveinya—dimana salah satu poinnya berisikan tentang dukungan masyarakat terhadap ormas-ormas Islam di Indonesia—bahwa MM menempati posisi ke-4 setelah NU, Muhammadiyah, dan FPI, yang mendapatkan dukungan dari masyarakat akan keberadaan dan peranannya (Rubaidi 2011: 42). Hasil survei itu paling tidak menunjukkan adanya simpati masyarakat atas peranan MM dalam melakukan aksi-aksi frontal yang mengatasnamakan jihad dan *amar ma'ruf nabi munkar*. Selama dua periode di bawah kepemimpinan Ba'asyir, MM selalu tampil sebagai organisasi yang mengutamakan *amar ma'ruf nabi munkar*. Mereka selalu berada di garda depan untuk mengawal pencegahan antikemaksiatan, minuman keras, aliran sesat, dan dukungan moral atas trio bomber, Amrozi, Imam Samudra, dan Muchlas (Majelis Mujahidin 2008f: 65-67; 2008g: 13-20). Simpati-simpati Ba'asyir terhadap beberapa aksi terorisme di Indonesia kerap membuat MM dituding menjadi aktor di balik layar. Akibatnya, Ba'asyir pun rajin keluar-masuk jeruji besi, baik untuk kepentingan penyelidikan maupun hanya sebatas dimintai keterangan.

Beberapa waktu sebelum masa jabatan Ba'asyir periode kedua berakhir, terjadi friksi antara dia dan wakilnya, Thalib. Ba'asyir menuding MM sudah tidak syariah lagi, MM sudah sekuler, utamanya terletak pada sistem kepemimpinan yang ada. Bagi Ba'asyir, model kepemimpinan periodik dan kolektif kolegial yang ada di MM mengikuti gaya Yahudi (Thalib & dkk 2010: iii). Ba'asyir menginginkan MM untuk menggunakan konsep *Imamah*

dan model kepemimpinan tunggal. Tudingan itu dibalas dengan keras oleh Thalib. Menurutnya, konsep *Imamah* dan model kepemimpinan tunggal yang diusulkan oleh Ba'asyir adalah model kepemimpinan Syiah dan Ahmadiyah. Friksi dan kontradiksi pandangan ini membuat Ba'asyir hengkang dari MM pada tanggal 19 Juli 2008 (Majelis Mujahidin 2008f: 14). Dua bulan kemudian, tepatnya pada 17 September 2008, Ba'asyir mendeklarasikan ormas Islam baru bernama Jamaah Ansharut Tauhid (JAT) (Majelis Mujahidin 2008f: 17-21). Kemunduran Ba'asyir dan dideklarasikannya JAT sangat mempengaruhi konsolidasi MM. Banyak cabang MM di daerah-daerah kebingungan harus memilih yang mana, ada yang resmi mengelurakan diri dari MM dan bergabung dengan JAT, ada pula yang tetap bertahan di MM.

Pada tanggal 9-10 Agustus 2008 Kongres III sukses digelar oleh MM. Kongres ini sebelumnya terancam sepi peminat akibat tudingan dan keluarnya Ba'asyir dari barisan Laskar Mujahidin. Kongres kali ketiga ini menunjuk Thalib sebagai pemimpin baru sekaligus harapan baru bagi MM. Ia diputuskan untuk memimpin AHWA dan sekaligus menjadi Amir, sementara pengurus hariannya tetap dipegang oleh Irfan S. Awwas.<sup>1</sup> Di bawah komando Thalib, MM tampaknya tidak lagi sepopuler saat dibawah kendali Ba'asyir, meskipun tetap kerap terlihat melakukan aksi-aksi anarkis dan mendapat sorotan media. Semenjak baru menerima mandat tersebut, Thalib sudah berkomitmen untuk menegakkan syariah melalui penguatan MM di bidang pengetahuan dan fisik (Majelis Mujahidin 2008e: 49). Dapat dikatakan, langkah Thalib untuk memperkuat MM di bidang pengetahuan dapat melampaui prestasi Ba'asyir, namun di bidang aksi-aksi fisik belum dapat melampaui prestasi Ba'asyir. Puncak dari capaian Thalib di MM adalah diterbitkannya Koreksi QTK dan QTT yang menjadi kebanggaan para pengikutnya.

Masa bulan madu Koreksi QTK dan QTT tampaknya tidak terlalu lama. *Gatra* memberitakan bahwa pada tanggal 14 Juni 2012 Thalib mengirimkan surat pengunduran dirinya kepada Anggota AHWA MM (Mohammad & Hernawan 2012: 90-91). Isu pengunduran diri Thalib tampaknya bukan karena situasi di internal MM, melainkan polemik antara penulis dan penerbit Koreksi QTK dan QTT (Mohammad & Hernawan 2012: 91). Kegaduhan ini segera diatasi oleh internal MM. Pada Kongres MM IV di Sentul City, Bogor pada 25 Agustus 2013, Thalib terpilih untuk kedua kalinya menjadi Amirul Mujahidin.

## **B. Koreksi QTK: Identitas, Ideologi, dan Politik**

Buku *Koreksi Tarjamah Harfiyah al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyyah* pada penerbitan pertama dijilid secara terpisah, meskipun dalam

---

<sup>1</sup>Lihat Surat Keputusan No. 50a/Pan-KM3/MM/VIII/2008 Tentang Anggota AHWA MM Periode 2008-2013 dan Surat Keputusan No. 50b/Pan-KM3/MM/VIII/2008 Tentang Komposisi AHWA dan Lajnah Tanfidziyah MM Periode 2008-2013.

pemasarannya dijual menyatu dengan QTT. Pada edisi selanjutnya, pasca polemik internal antara Thalib dan MM yang menaungi penerbit, buku Koreksi QTK dan QTT disajikan dalam dua bentuk; terpisah dan satu jilid. Baik dalam sajian satu jilid maupun terpisah, keduanya menggunakan sama-sama menggunakan iluminasi dan warna kertas yang sama, yakni kuning. Perbedaannya hanya pada pewarnaan halaman sampul. Perbedaan ini pun disesuaikan dengan selera pembaca. Dengan kata lain, baik yang terbit satu jilid maupun terpisah, sama-sama memiliki varian warna halaman sampul yang beragam. Tata letak dan desain ini, bagi penulis, bukan kebetulan, tetapi berorientasi agar pembaca memiliki imajinasi yang sama dengan QTK terbitan Arab Saudi yang umumnya diperoleh sebagai buah tangan para jamaah haji Indonesia.

Buku Koreksi QTK terbit dengan ketebalan (edisi terpisah) 200 halaman dan terbagi dalam tiga bagian; pengantar, isi, dan lampiran. Pada bagian pengantar, buku ini memuat kolofon, daftar isi, pengantar dari Thalib, kisah perjalanan disusunnya Koreksi QTK dan QTT serta polemiknya dengan Kemenag RI yang ditulis oleh Irfan S. Awwas, dan prolog yang berisi tentang parameter koreksi atau metodologi penerjemahan yang dilakukan Thalib. Pada bagian isi, buku ini memuat ulasan 170 ayat, yang bagi Thalib merupakan bentuk kesalahan paling prinsip dan harus segera diketahui umat Muslim Indonesia (Thalib 2011a: 6). Sejumlah ayat tersebut dibagi dalam lima bab, yakni akidah, syariah, muamalah, *iqtiṣbadiyyah* (ekonomi), dan satu bab lagi berupa hasil revisi Kemenag yang tetap dianggap salah oleh Thalib. Pada bab terakhir ini terhitung tahun revisi 1990 hingga 2010. Setelah bab ini, terdapat satu bab lagi berupa cerita lanjutan polemik antara MM dan Kemenag RI yang terekam dalam beragam media massa nasional. Selanjutnya, buku Koreksi QTK memuat lampiran berupa indeks ayat yang dianggap salah terjemah (namun tidak bersifat prinsipil) dengan capaian jumlah 3059. Dengan demikian, jumlah keseluruhan ayat yang dianggap salah terjemah dalam QTK oleh Thalib adalah 3229 ayat. Jumlah ini, menurut Thalib, meningkat menjadi 3400 saat pembaca menghadapi QTK edisi koreksi tahun 2010 (Thalib 2011a: 5).

Banyaknya kuantitas kesalahan penerjemahan ayat dalam QTK yang disuguhkan Thalib sengaja diupayakan sebagai bentuk deligitimasi Thalib terhadap QTK. Dengan menunjukkan kuantitas “kesalahan” ini, upaya untuk melegitimasi kualitas QTT menjadi sangat mungkin. Hal ini diperkuat dengan menyuguhkan berbagai retorika yang ditujukan untuk melemahkan dan mendelegitimasi terjemah Kemenag dari persepsi masyarakat. Beberapa retorika tersebut diantaranya (Thalib 2011a):

*Pertama*, “koreksi”. Koreksi adalah pemeriksaan atau proses verifikasi dan falsifikasi untuk menghasilkan bentuk yang benar. Proses ini dilakukan untuk menguji subjek bacaan agar dapat diverifikasi kebenarannya dan terlepas dari berbagai kesalahan. Istilah koreksi yang digunakan dalam buku Koreksi QTK seakan-akan menginformasikan kepada

pembaca bahwa dalam terjemah Kemenag terdapat berbagai kesalahan yang harus diperbaiki, sehingga mengasumsikan terjemah tawaran Thalib ini adalah terjemah yang benar.

*Kedua*, “tarjamah harfiah”. Istilah tarjamah harfiah secara mendasar merupakan oposisi biner dari tarjamah tafsiriah. Istilah ini pada akhirnya memiliki sifat stigmatis saat berhubungan dengan al-Qur’an. Persoalannya, dalam literatur ulumul Qur’an, tarjamah harfiah adalah metode haram yang digunakan dalam berinteraksi dengan al-Qur’an. Penggunaan istilah ini dalam judul buku Koreksi QTK dimaksudkan untuk mengatakan bahwa prinsip dan metode yang digunakan dalam QTK adalah haram yang memiliki konsekuensi logis haram pula menggunakannya.

*Ketiga*, “menyentak kesadaran iman kita”. Kalimat itu digaungkan oleh Thalib sejak karyanya pertama kali diluncurkan. Menurutnya, QTK sejak pertama kali diluncurkan pada 17 Agustus 1965 telah memanipulasi masyarakat Muslim Indonesia dengan adanya fakta kesalahan terjemah yang dilakukan. Selama 40 tahun lebih masyarakat Indonesia percaya bahwa QTK adalah produk yang benar sehingga ia memiliki otoritas penting dalam hal pemahaman terhadap al-Qur’an. Faktanya, kepercayaan terhadap QTK adalah kesadaran palsu. Penggunaan istilah “menyentak” berarti masyarakat Muslim Indonesia dibuat terkejut dengan fatalnya kesalahan terjemah yang ada di QTK, baik dari sisi kuantitas maupun kualitas.

*Keempat*, “ajaran kitab suci al-Qur’an ternodai”. Penggunaan metode harfiah yang dianggap haram oleh banyak Ulama’ secara tidak langsung berakibat fatal dan telah mendesakralisasikan al-Qur’an itu sendiri. Thalib, dalam konteks ini, memilih istilah “ajaran kitab suci al-Qur’an ternodai” untuk menegaskan implikasi-implikasi yang ditimbulkan. Lebih jauh, penggunaan istilah “ternodai” berarti mengasumsikan pemahaman “terhinakan”.

*Kelima*, “salah terjemah”, yakni menyalahi akidah Islam yang benar, menyalahi hukum yang telah ditetapkan al-Qur’an dan sunnah, dan menyimpang dari maksud sebenarnya. Implikasi-implikasi praktis dari penggunaan metode yang haram dalam menerjemahkan al-Qur’an dalam kesimpulan sederhana adalah “salah terjemah”. Akibat yang muncul dari salah terjemah ini adalah menyentuh pada wilayah keyakinan (akidah), hukum, dan logika-logika keagamaan. Ketiga wilayah ini jelas menyentuh seluruh aspek kehidupan umat Islam. Wajar jika Thalib dengan tegas mengatakan problem keagamaan masyarakat hari ini tidak lain merupakan implikasi dari problem yang ada di QTK, termasuk di dalamnya tindakan terorisme.

*Keenam*, “menjaga otentisitas ajaran al-Qur’an”. Sebagai solusi dari permasalahan yang menggelanyut dalam QTK, maka penerjemahan yang jelas dan tegas melalui metode

tafsiriah menjadi keniscayaan. Hal ini dilakukan, menurutnya, sebagai upaya menjaga otentisitas ajaran al-Qur'an. Problem-problem yang ada di QTK dapat diselesaikan melalui Koreksi QTK dan QTT. Dengan demikian, otoritas QTK tergantikan oleh QTT.

Sarana retorika lain yang digunakan dalam mendeligitasi QTK adalah pemunculan aktor Presiden Soekarno dan para tokoh yang terlibat dalam penyusunan dan revisi QTK. Jika Soekarno diposisikan sebagai sosok yang melegitimasi betapa pentingnya peran terjemahan al-Qur'an di Indonesia berkaitan dengan pembangunan karakter Bangsa Indonesia, sedangkan para tokoh yang terlibat diletakkan sebagai korban dari permainan anggaran dari proyek revisi QTK. Nama-nama tersebut seakan dimasukkan sebagai hiasan kolofon saja tanpa terlibat secara aktif dalam proses revisi (Awwas 2011: 7-8).

Untuk meyakinkan pembaca, Thalib menyajikan teknik dan metodologi, beragam sumber, serta penalaran-penalaran logis yang dianggapnya sebagai jalan yang benar untuk menerjemahkan al-Qur'an. Penggunaan perangkat-perangkat ini dianggap sebagai perspektif baru dan sekaligus solusi dari problem yang menggurita dalam QTK. Konsekuensinya, otoritas QTK harus diberikan kepada QTT.

Basis metodologis Thalib, bagi penulis, ada pada pandangan al-Žahabī (Thalib 2011b: iv-v; Yahya 2012b: 154-155 & 2014: 154-161). Hal demikian dibangun atas pernyataan Thalib tentang ketentuan yang sama dengan al-Žahabī dalam hal menerjemahkan al-Qur'an. Empat ketentuan tersebut mencakup kaidah tafsir dan teknis restrukturasi al-Qur'an ke dalam QTT (Thalib 2011b: 23-24).

Ketentuan pertama adalah memperhatikan semua kaidah penafsiran al-Qur'an, dan memerhatikan perbedaan pola kalimat bahasa Arab dan bahasa terjemahannya. Menurut Thalib, yang dimaksud dengan kaidah penafsiran al-Qur'an adalah sebagaimana yang dimaksud oleh Abī Ḥayyān dalam tafsir *al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Contoh aplikasi dari kaidah tersebut saat Thalib menerjemahkan Q.S. al-Kāfirūn (109): 4-5 sebagai berikut:

ولا أنا عابد ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد

QTK (1418: 1112): "...aku tidak pernah menjadi penyembah... kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah ...."

Menurut Thalib (2011b: 92), pokok pembicaraan kalimat "*wa lā ana `ābid..*" dan "*wa lā antum `ābidūna*" berkaitan dengan cara melakukan penyembahan. Namun demikian, di dalam QTK diterjemahkan dengan kalimat, sebagaimana bergaris bawah, yang menunjukkan maksud objek sesembahan. Argumentasi Thalib tersebut didasarkan atas tafsir Ulama al-Azhar dalam *al-Muntakhab*. Sehingga, bagi Thalib, dua ayat tersebut harus diterjemahkan dengan, "Aku tidak mau menyembah dengan cara-cara kalian menyembah tuhan

*kalian, kalian pun tidak menyembah tuhan kalian dengan cara-cara aku menyembah Tuhanku*". Sedangkan perbedaan pola kalimat bahasa Arab dan bahasa terjemahanannya menurut Thalib adalah perbedaan logika bahasa. Contoh perbedaan yang dimaksud adalah saat menerjemahkan kalimat "*yajlis ahmad `ala al-kursiy*". Kalimat tersebut tidak boleh diterjemahkan dengan, "Duduk Ahmad di atas kursi", tetapi yang benar adalah "Ahmad duduk di atas kursi" (Thalib 2011b: vii; 2011a: 92).

Ketentuan kedua adalah jika ada kata ganti (*damir*) yang maknanya tidak jelas diterjemahkan dengan kata nama sesuai dengan makna yang dimaksud dalam ayat. Contoh ketidakjelasan yang dimaksud adalah seperti kata ganti plural bentuk ketiga pada Q.S. al-Fātiḥah (1): 7 sebagai berikut:

صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين

QTK (1418: 6): "... kepada mereka: .... mereka ... mereka...."

Kata ganti *hum* dalam dua frasa *`alaibim* dan yang tersimpan dalam kata *al-dallin* bagi Thalib harus diterjemahkan secara jelas, dalam arti siapa yang dimaksud dengan mereka, sebagaimana gaya QTK. Karena itu, dalam Koreksi QTK dan QTT Thalib memunculkannya secara jelas dengan bentuk terjemahan "*yaitu agama yang diakui oleh orang-orang yang telah engkau karuniai hidayah Islam sampai mati bukan agama kaum yahudi yang dihinakan oleh Allah dan bukan pula agama kaum nasrani yang mengingkari kenabian Muhammad*" (Thalib 2011b: 2; 2011a: 33).

Ketentuan ketiga adalah apabila terdapat kata perintah dalam suatu ayat, maka siapa yang menjadi sasaran perintah (*mukhaṭṭab*) disebutkan dengan jelas dalam terjemahan. Kata perintah yang dimaksud oleh Thalib seperti yang tertera pada Q.S. al-Ikhlāṣ (112): 1, dan sejenisnya. Di dalam QTK, ayat ini diterjemahkan dengan, "*Katakanlah: 'Dia-lah Allah yang Maha Esa'*" (1418: 1118). Bagi Thalib (2011b: 605), *mukhaṭṭab* untuk kata perintah tersebut harus dimunculkan. Sehingga, semestinya ayat tersebut diterjemahkan dengan, "*Wahai Muhammad, katakanlah: 'Allah adalah Tuhan yang Esa'*". Sedangkan ketentuan terakhir adalah terjemahan disusun sesuai dengan pola dan logika bahasa terjemahan. Ketentuan ini sama halnya dengan ketentuan yang pertama pada poin kedua.

Sebagai konsekuensi dari penggunaan empat ketentuan di atas, terutama pada poin pertama, ada dua belas karya tafsir yang digunakan oleh Thalib (2011b: ix) sebagai rujukan utama dalam proses penerjemahan. Dua belas karya tafsir tersebut adalah: (1) *Jāmi` al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān* karya Muḥammad bin Jarīr al-Ṭabarī, (2) *Baḥr al-`Ulūm* karya Abū al-Laiṣ al-Samarqandī, (3) *Al-Durr al-Manṣūr* karya Jalāl al-Dīn al-Suyutī, (4) *Tafsīr al-Jalālain* karya karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn al-Suyutī, (5) *Tafsīr al-Qur`ān al-`Azīm* karya

Ismā'il bin `Umar ibn Kašīr, (6) *Ma`ālim al-Tanzīl* karya Abū Muḥammad al-Ḥusain al-Bagawī, (7) *Al-Muḥarrar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-`Azīz* karya Abū Muḥammad `Abd al-Ḥaq ibn `Atīyah, (8) *Al-Jawābir al-Ḥissān fī Tafsīr al-Qur`ān* karya `Abd al-Raḥmān bin Muḥammad al-Ša`labī, (9) *Al-Muntakhab* karya Tim al-Azhar, (10) *Al-Miṣbāḥ al-Munīr* karya Tim Ulama India, (11) *Al-Tafsīr al-Wajīz* karya Wahbah Zuḥailī, dan (12) *Al-Muyassar* karya Rabīṭah A`lam Islamī. Selain itu, Thalib juga menggunakan dua rujukan utama lain, yakni *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim*. Sementara untuk kerangka metodologis dan alat bantu, Thalib menggunakan beberapa referensi sebagai berikut: (1) *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karya M. Ḥusain al-Ḥababī, (2) *Al-Tibyān fī `Ulūm al-Qur`ān* karya M. Alī al-Ṣabūnī, (3) *Tarjamah al-Qur`ān: Dawābiṭ wa Ahkām* karya Sulṭān bin `Abdillāh al-Hamdānī, (4) *Al-Mu`jam al-Wasīṭ* karya Ibrāhīm Unais (dkk.), (5) *Qāmūs al-Qur`ān: Iṣlāḥ al-Wujūb wa al-Naẓā'ir* karya al-Ḥusainī ibn Muḥammad al-Damaganī, (6), *Kamus Besar Bahasa Indonesia* karya Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Edisi 1990, dan (7) *Kamus Bahasa Indonesia* karya Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Edisi 2008.

### C. Penguatan Identitas dan Ideologi Majelis Mujahidin

Pandangan-pandangan Thalib, menurut penulis, sejalan dengan pandangan MM, sebagai sebuah lembaga dan kelompok keagamaan. Kesimpulan ini dibangun atas dua realitas. *Pertama*, banyak pernyataan dan pegangan resmi bagi laskar MM ditulis oleh Thalib atau didasarkan atas gagasan Thalib dalam beragam karyanya. *Ketiga*, meskipun terdapat struktur yang jelas dalam kepengurusan MM, tetapi sikap fanatis terhadap pandangan tokoh di MM masih cukup kental, sehingga apa yang menjadi pandangan pemimpin kerap, untuk menghindari kemungkinan ada yang tidak, diamini oleh para laskarnya.

Filosofi perjuangan MM sendiri, sebagaimana disinggung sebelumnya, tertuang secara gamblang dalam Piagam Yogyakarta (*Ṣaḥīfab* Yogyakarta). Isi dari piagam tersebut adalah sebagai berikut (Thalib & dkk 2010: lv): (1) wajib hukumnya melaksanakan syariah Islam bagi umat Islam di Indonesia dan dunia pada umumnya; (2) menolak segala ideologi yang bertentangan dengan Islam yang berakibat *syirik* dan *nifāq* serta melanggar hak asasi manusia; (3) membangun satu kesatuan *ṣaf mujāhidīn* yang kokoh dan kuat, baik di dalam negeri, regional, maupun internasional (antarbangsa); (4) mujahidin Indonesia membentuk Majelis Mujahidin menuju terwujudnya *imāmah* (*kehalifab/kepemimpinan*) umat, baik di dalam negeri maupun dalam kesatuan umat Islam sedunia; (5) menyeru kepada kaum *Muslimīn* untuk menggerakkan dakwah dan jihad di seluruh penjuru dunia demi tegaknya Islam sebagai *rahmat li al-`ālamīn*.

Inti dari isi piagam tersebut adalah bagaimana syariah Islam di Indonesia dapat ditegakkan seutuhnya, baik secara moral maupun formal. Bagi MM, sebagai penduduk mayoritas di negara Indonesia, umat Muslim memiliki hak dan kewajiban untuk mengamalkan syariah Islam, sebagai konsekuensi dari komitmen teologis yang mereka pegang dan yakini. Untuk melegitimasi pandangan tersebut, MM melansirkan Q.S. Āli `Imrān (3): 102-103 sebagai pembuka dari isi piagam tersebut.

Menjalankan syariah Islam secara utuh, baik di sektor sosial maupun politik-kenegaraan, bagi MM merupakan hakikat tauhid para Nabi Allah yang membuat manusia beruntung dalam kehidupannya. Dalam memahami tauhid, bagi MM, manusia tidak cukup hanya berpedoman pada tauhid *rubūbiyyah* dan *asma' wa ṣifāt*. Tauhid *rubūbiyyah* adalah sebuah keyakinan bahwa Allah sebagai Penguasa dan Pengatur Alam Semesta serta Penentu Hidup dan Mati Manusia. Sedangkan tauhid *asma' wa ṣifāt* adalah keyakinan bahwa Allah Maha Kuasa, Mahamengetahui, dan lain-lain. Kedua jenis tauhid tersebut harus disempurnakan dengan tauhid *ulūhiyyah*. Tauhid jenis terakhir ini adalah ketaatan akan semua perintah Allah SWT., agar manusia selamat hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat (Thalib & dkk 2010: xlii). Pertanyaannya, mengapa harus syariah Islam? MM menjawab bahwa pelaksanaan syariah Islam adalah ibadat sekaligus kewajiban kolektif umat Islam. Pelaksanaan syariah Islam secara *kaāffah* hanya dapat dilaksanakan melalui kekuasaan negara, dalam arti tidak cukup hanya dalam lingkup pribadi dan keluarga saja (Thalib & dkk 2010: xliii).

Thalib sendiri mengakui bahwa Islam tidak secara konkret menjelaskan formalisasi syariah Islam dalam konteks kenegaraan. Karena, baginya, Islam adalah agama universal bagi seluruh manusia dan dunia. Namun demikian, secara konseptual, Thalib menyebut sistem kenegaraan Islam dengan *kbilāfah*, yang berarti pengelola dunia sebagai amanah dari Allah untuk mengatur dunia ini dengan syariah yang Allah tetapkan bagi kehidupan manusia (Mejelis Mujahidin 2007a: 40). Argumentasi tersebut ia legitimasi dengan firman Allah dalam Q.S. al-Syūrā (42): 13 sebagai berikut:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا  
 الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ

Artinya (QTK): “Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah divasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa, dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).

Sebagai penerima mandat Tuhan, manusia wajib menjalankan apa yang dimandatkan, syariah Islam. Bagi Thalib, Islam menyeru kepada manusia untuk menegakkan keadilan (Q.S. al-Nahl [16]: 90 dan al-Mā'idah, [5]: 42), penyelesaian perselisihan (Q.S. al-Hujurat [49]: 9), penerapan hukum-hukum agama dalam bidang pidana (Q.S. al-Mā'idah [5]: 33), dan lain-lain. Sementara, kewajiban-kewajiban tersebut bagi Thalib tidak dapat dilakukan secara perorangan atau kelompok masyarakat tertentu (Mejelis Mujahidin 2007a: 40-41). Artinya, dibutuhkan keberadaan lembaga yang kuat dan besar kekuasaannya terhadap individu dan masyarakat sehingga dapat mengawal formalisasi ketentuan-ketentuan tersebut. Lembaga semacam itu berupa negara.

Menurut Thalib, Indonesia sesungguhnya sudah berproses menjadi negara yang tengah melakukan formalisasi syariah Islam. Hal tersebut dibuktikan dengan adanya beberapa peraturan daerah (perda) syariah (Rohidin 2012: 395-398), undang-undang zakat, dan beberapa undang-undang lain yang bernuansa syariah Islam (Yahya 2012a: 123). Jika umat Muslim Indonesia secara berkelanjutan memperjuangkan formalisasi syariah Islam, maka menurutnya hal itu sejalan dengan prinsip hak asasi manusia (Thalib 2007a: 41). Pada saat ditanya tentang kemajemukan pandangan dalam Islam dan pandangan mana yang sebaiknya digunakan dalam formalisasi syariah Islam, Thalib hanya menjawab yang sesuai dengan al-Qur'an dan hadis (Yahya 2012a: 124).

Menurut Thalib, Salah satu kendala paling kuat yang dihadapi oleh Indonesia untuk menegakkan syariah Islam secara utuh adalah hasutan kaum munafik. Sifat kemunafikan ini oleh Thalib dijelaskan melekat pada tiga jenis, yaitu komunis, komunis berjubah Islam, dan zionis bertopeng nasionalis. Untuk memperkuat pandangannya, Thalib mengutip Q.S. al-Taubah (9): 101-102. Meski tidak secara gamblang dalam menyajikan data-data akurat, Thalib banyak mengklaim dalam beragam tulisannya bahwa kegagalan bangsa Indonesia dalam menegakkan syariah Islam dikarenakan oleh tiga tipologi orang tersebut (Mejelis Mujahidin 2007b: 10-11; 2007c: 12-13; 2008a: 12-15, 2008e: 12-13; 2008f: 12-13; 2008g: 8-9; Thalib & Awwas 1999). Baginya, realitas tersebut merupakan hasutan kaum Nasrani dan Yahudi yang hingga saat ini masih bercokol di pikiran kaum nasionalis yang menghambat Indonesia menjadi negara Islam berdasarkan syariah.

Kebencian-kebencian Thalib terhadap kaum Nasrani dan Yahudi sangat tampak dalam beragam karyanya. Baginya, mereka memang telah digariskan oleh Allah untuk selalu menjadi musuh Islam dan durhaka terhadap pemerintah-Nya. Saat menafsirkan Q.S. al-Isrā' (17), Thalib dengan gamblang menggambarkan bentuk-bentuk pendustaan kaum Yahudi dan Nasrani saat berkonfrontasi dengan Nabi Muhammad saw (Mejelis Mujahidin 2009a: 88-93; 2009b: 96-101). Dalam pandangannya, hal itu tetap berjalan hingga sekarang. Karena itu, apapun produk pemikiran yang datang dari Barat, sebagai pusat komunitas Yahudi-Nasrani, selalu ia tentang, termasuk ideologi Pancasila dengan demokrasinya.

Selain anti Yahudi-Nasrani, Thalib juga sangat anti terhadap kelompok keagamaan Islam Syiah dan Ahmadiyah. Untuk mengkampanyekan anti Syiah-nya, ia menulis sebuah buku khusus yang berjudul, *Syi'ah: Menguak Tabir Kesesatan dan Penghinaannya terhadap Islam*. Dalam karya tersebut, Thalib (2007: 48-54) memosisikan kelompok Islam Syiah di luar Islam. Menurutnya, konsep *imāmah* yang menjadi ciri khusus Syiah bertentangan dengan konsep *imāmah* dalam Islam. Selain itu, ia (Thalib 2007: 168-174) juga menganalisis dan menduga bahwa apa yang dilakukan oleh kelompok Syiah selama ini memiliki *hidden contract* dengan Israel, melalui Iran.

Pandangan kebencian yang sama juga ditujukan kepada Ahmadiyah dan beberapa kelompok keagamaan minoritas yang dianggap sesat oleh MUI. Fatwa-fatwa tentang kesesatan suatu kelompok keagamaan yang dikeluarkan oleh MUI selalu diamini dan dikawal oleh MM, dan termasuk Thalib (Mejelis Mujahidin 2007d: 10-53). Menurut Thalib (Mejelis Mujahidin 2007d: 68-70), batasan kelompok keagamaan Islam yang dianggap sesat adalah sederhana, yakni jika melenceng dari rukun iman dan Islam. Thalib menjelaskan bahwa ada tiga hal yang menyebabkan aliran sesat menjadi sebuah fenomena tersendiri di Indonesia. Tiga hal tersebut adalah: (a) permainan penguasa untuk mengalihkan isu; (b) kebodohan masyarakat ulama dan kefasikan masyarakat; dan (c) adanya kebodohan umat Muslim itu sendiri yang beragama dengan angan-angan warisan nenek moyang. Baginya, ajaran keagamaan itu mengikuti penilaian mayoritas. Jika ada keganjalan dalam aliran minoritas maka itu bisa dianggap sesat. Dalam konteks kenegaraan kaitannya dengan HAM, problem aliran sesat harus dipandang dari konstitusi, Pasal 29 Undang Undang Dasar (UUD) 1945, dimana di dalamnya jelas disebut berdasarkan Ketuhanan yang Maha Esa. Tafsir atas Ketuhanan yang Maha Esa dalam konteks Islam adalah mayoritas, sehingga jika ada aliran yang menyebut dirinya Islam sementara terdapat tafsir yang melenceng dari mayoritas maka berarti ia sesat.

Konservatisme Thalib juga tampak kental dalam pandangan-pandangannya mengenai peranan perempuan yang cenderung patriarkhis. Menurutnya (Thalib 2008: 42-43), Islam memang tidak menghalangi kaum perempuan untuk bekerja, tetapi pekerjaan yang dilakukan harus sesuai dengan kodratnya. Dalam pandangan Thalib, pekerjaan utama bagi perempuan menurut Islam adalah di wilayah domestik, yakni mendidik generasi penerus yang kelak akan bertanggungjawab membangun masyarakatnya. Baginya, Islam hanya mentolerir perempuan bekerja di luar rumah bila: (a) mengalami keadaan tidak mempunyai suami, ayah, saudara laki-laki yang menanggung kebutuhannya sehari-hari; dan (b) dibutuhkan masyarakat untuk menangani pekerjaan-pekerjaan yang sesuai dengan tabiatnya, seperti menjadi perawat sesama kaum perempuan, membantu kelahiran bayi, menjadi guru sekolah perempuan, dan lain-lain, di mana hanya perempuan yang memiliki keterampilannya.

Jika dalam beragam pandangan lain Thalib sejalan beriringan dengan MM, dalam konteks peranan perempuan ini berbeda. Dalam struktur kepengurusan MM, terdapat sebuah divisi khusus perempuan, yakni An-Nisa. Menurut temuan Inayah Rohmaniyah (2011), para perempuan yang terlibat dalam MM ini mencoba menyeimbangkan antara status mereka, tanggung jawab mereka dalam keluarga, dan tempat mereka di masyarakat. Menurut mereka, ajaran Islam mengakui kesetaraan laki-laki dan perempuan. Bagi mereka, sebagai sesama *khalifah* Tuhan perempuan harus bekerja bahu-membahu dengan laki-laki, dan bahwa membangun masyarakat Muslim membutuhkan partisipasi yang setara.

Keselarasan pandangan Thalib dan MM tampak dalam isu formalisasi syariah Islam di Indonesia. Berkaitan dengan itu, saat menghadapi ayat-ayat yang berpotensi untuk dimaknai sesuai dengan kepentingannya dalam melegitimasi agenda formalisasi syariah Islam, Thalib pun menentukan makna ayat-ayat tersebut sesuai dengan kepentingannya. Hal itu dapat dicontohkan saat Thalib menerjemahkan Q.S. al-Baqarah (2): 208 dan Q.S. Āli Imrān (3): 103.

1. Al-Baqarah, (2): 208.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

QTK (1418: 50) : “... masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, ....”

QTT (Thalib 2011b: 33): “Wahai kaum mukmin, ikutilah syari’at Islam itu seluruhnya. Janganlah kalian mengikuti bujukan-bujukan setan. Setan itu adalah musuh kalian yang nyata-nyata merugikan kalian.”

Ayat tersebut tidak dikategorikan oleh Thalib sebagai bagian dari 170 ayat yang memiliki kesalahan fatal dalam QTK, karena inti dari ayat ini adalah *udkbulū fī al-silmi kāffah*. Sebagaimana telah tampak pada kalimat bergaris bawah, meski penggunaan kalimat “masuklah kamu ke dalam Islam”, dan “ikutilah syari’at Islam itu seluruhnya” berimplikasi pada perbedaan-perbedaan signifikan, namun keduanya juga banyak kesamaan. Persoalannya kemudian, mengapa Thalib menerjemahkan *udkbulū fī al-silmi kāffah* dengan kalimat “ikutilah syari’at Islam itu seluruhnya”?

Dalam menerjemahkan kalimat tersebut tampaknya Thalib mengikuti tafsir Rabiṭah A`lam Islamī (tt: 208), *Al-Muyassar*, dan Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-`Azīm*. Dengan tanpa menjelaskan konteks penurunan ayat dan persoalan cara baca kata *al-slm*, tim penafsir langsung menjelaskan bahwa maksud kalimat tersebut adalah perintah menjalankan semua hukum (syariah) Islam dan jangan meninggalkan sedikit pun darinya. Demikian halnya dengan Ibn Kaṣīr (1999 I: 565), yang menafsirkan kalimat itu sebagaimana Rabiṭah A`lam

Islamī, meskipun setelah itu ia banyak mengutip beragam tafsir lain yang membicarakan persoalan-persoalan konteks penurunan dan cara baca *al-silm*.

Beberapa ulama, yang menjadi rujukan Thalib dalam menerjemahkan ayat tersebut, banyak mendiskusikan konteks penurunan dan cara baca kata *al-silm*. Al-Suyūṭī (1993 I:579) melansir cerita dan penafsiran Ibn `Abbās, bahwa saat itu golongan Ahli Kitab yang telah beriman kepada Allah, namun mereka tetap mempertahankan apa yang diperintahkan di dalam Taurat dan ketentuan-ketentuan yang diturunkan kepada mereka. Ibn `Abbās menafsirkan bahwa maksud ayat tersebut adalah ikutilah ketentuan-ketentuan agama Muhammad dan jangan tinggalkan satu ketentuan pun darinya (Ṭabarī, 2000 IV: 254-255). Persoalan kedua adalah cara baca *al-silm*, yang dapat dibaca dengan *al-silm* dan *al-salm*. Cara kedua dilakukan oleh penduduk Hijāz, Nāfi`, Ibn Kašīr, dan al-Kisā`ī, sementara yang lain menggunakan cara pertama (al-Ša`labī 1997 I: 240 dan al-Samarqandī tt I: 164). Implikasinya, jika cara pertama bermakna agama Islam, sementara cara kedua bermakna perdamaian (Samarqandī, tt, I: 164; Ṭabarī 2000 IV: 251-255).

Apa yang tampak pada QTK dan QTT sama-sama memiliki landasan pemaknaan dalam pengalihan tersebut. Akan tetapi, koreksi Thalib dalam QTT atas QTK atau “ikutilah syariah Islam itu seluruhnya” atas “masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan” tentu tidak berangkat dari ruang kosong. Hal demikian itu dilakukan oleh Thalib dalam rangka menyesuaikan dengan ideologi yang ada di MM, yakni perjuangan formalisasi syariah Islam secara menyeluruh di berbagai lini kehidupan. Dalam buku pegangan Laskar Mujahidin, ayat tersebut juga dijadikan sebagai salah satu legitimasi perjuangan MM dalam menegakkan syariah Islam di Indonesia (Thalib & dkk 2010: 237).

2. Q.S. Āli Īmrān (3): 103.

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

QTK (1418: 93): “... berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai. ...”

QTT (Thalib 2011b: 64): “Wahai kaum mukmin, teguhkanlah diri kalian dalam melaksanakan Islam secara utuh. Janganlah kalian mengambil sebagian syari’at, tetapi meninggalkan sebagian lainnya. ....”

Berbeda dengan ayat pertama, ayat kedua ini dianggap oleh Thalib termasuk dalam kategori 170 ayat yang salah diterjemahkan secara fatal oleh Kemenag di dalam QTK. Menurut Thalib, kalimat bergaris bawah pada QTK tidak memiliki maksud yang jelas.

Karena, bagi Thalib, kata “kamu semuanya” berarti “kamu”, sebagai pelaku yang secara bersama-sama memegang agama Allah. Sehingga, lanjut Thalib, dapat terbentuk kekuatan dan kesatuan dengan tanpa mempersoalkan apakah agama itu diikuti secara utuh atau sebagian saja. Padahal, bagi Thalib, yang dimaksud oleh ayat tersebut adalah “kamu” sebagai kaum Muslim yang melaksanakan Islam secara utuh, sehingga dapat membentuk kekuatan dan kesatuan umat Islam. Walaupun yang melaksanakan Islam secara utuh hanyalah sebagian umat Islam, lanjut Thalib, akan tetapi Allah memberi kemampuan kepada mereka untuk membangun kekuatan dan kesatuan umat yang ada jaminan kemenangan dari Allah. Sebaliknya, menurut Thalib, walaupun seluruh umat Islam bersatu, tetapi mereka hanya melaksanakan sebagian saja dari syaria Islam dan menolak sebagian lainnya, maka Allah tidak akan memberi mereka kekuatan untuk membentuk persatuan umat (Thalib 2011a: 43).

Thalib (2011a: 43) melegitimasi kritiknya dengan sebagian penafsiran al-Samarqandī dalam karyanya, *Bahr al-`Ulum*. Kutipan tersebut adalah sebagai berikut:

“(*i`taṣimū bi ḥablillāh jamī`ā*”, seseorang menafsirkannya [dengan]; “berpegang teguhlah pada agama Allah, al-Qur’an. [Kalimat tersebut juga] ditafsirkan [dengan]; “berpegang teguhlah pada sunnah dan petunjuk”. *Wa lā tafarraqu*, seseorang menafsirkannya [dengan]; “janganlah berselisih dalam hal agama sebagaimana perselisihan antara kaum Yahudi dan Nasrani.”).

Dalam kelanjutannya, al-Samarqandī (tt, I: 259) mengungkapkan:

([Kalimat tersebut juga] ditafsirkan [dengan]; “di antara kalian jangan berselisih dengan [disertai rasa] permusuhan dan kebencian”. [Kalimat tersebut juga] ditafsirkan [dengan]; “mintalah pertolongan kepada Allah bukan kepada suku dan klan. [Kalimat tersebut juga] ditafsirkan [dengan] suatu ungkapan yang serupa dengan kembalikanlah kepada Allah sebagaimana firman Allah; “Jika kalian berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah”. Sebagian orang-orang bijak mengatakan; “Seseorang yang hidup di dunia itu bagaikan seseorang yang terjerembab di dalam sumur, yang di dalamnya penuh dengan kesulitan, maka tidak ada cara sama sekali untuk dapat selamat kecuali dengan berpegang pada tali yang kuat, yaitu kitab Allah SWT.”).

Dalam karyanya, *Ma`ālim al-Tanzīl*, Baghawī (1997 II: 78) mengungkapkan bahwa *al-ḥabl* adalah suatu sebab yang mengantarkan pada tujuan. Dalam konteks ayat di atas, *al-ḥabl* tersebut dinamakan iman, karena ia merupakan sebab yang dapat menghilangkan rasa takut. Menurut Ibn `Abbās, sebagaimana dikutip al-Bagawī, makna *i`taṣimū bi ḥablillāh* adalah berpegang teguhlah pada agama Allah. Sementara Ibn Mas`ūd menafsirkan *ḥabl* dengan kebersamaan atau terorganisir (*al-jamā`ah*). Lebih detail M. Quraish Shihab (2008 II: 169-170) menafsirkan bahwa *i`taṣimū bi ḥablillāh* adalah mengupayakan sekuat tenaga untuk mengaitkan diri satu dengan yang lain dengan tuntunan Allah sembari menegakkan disiplin

semua Muslim, tanpa terkecuali. Sehingga, lanjut Qurasih, jika ada yang lupa maka harus segera diingatkan, atau jika ada yang tergelincir supaya dibantu agar semua dapat bangkit dan dapat bergantung kepada tali agama Allah.

Sebagaimana tampak di atas, tidak ada satu *mufassir* pun yang menafsirkan *ḥablillāh* dengan menyinggung secara eksplisit persoalan pelaksanaan syariah Islam secara utuh. Lebih-lebih untuk kalimat *wa lā tafarraqu*, yang diarahkan pada makna pelaksanaan sebagian syariah, tidak utuh/total. Meskipun, jika ditelaah secara mendalam, model penerjemahan Thalib dapat dibenarkan, namun keberadaan model penerjemahan lain, sebagaimana dalam QTK, tidak dapat dikatakan salah. Bahkan, jika dilihat dari pendapat-pendapat para *mufassir*, justru lebih tepat model penerjemahan Kemenag.

Pemilihan Thalib untuk menerjemahkan dengan model di atas bukan tanpa alasan. Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, ayat tersebut merupakan pondasi dasar pendirian MM. Ayat tersebut ditempatkan paling atas dalam naskah Piagam Yogyakarta (2010: iv). Ayat itu juga yang menjadi filosofi dasar dari visi dan misi perjuangan MM. Sehingga, jika Thalib memaksakan kehendak kepada QTK untuk mengikuti model penerjemahannya yang sesuai dengan muatan ideologis MM merupakan suatu kewajaran.

Selain dua ayat di atas, terdapat beberapa ayat lain yang memang berpotensi untuk diterjemahkan sesuai dengan garis-garis perjuangan formalisasi syariah Islam MM. Dalam menghadapi ayat-ayat tersebut, Thalib (2011b: 116-117, 396-397, 484-485; 2011a: 76-77; dibandingkan dengan Kemenag 1418: 167-168, 624, 784) telah melakukannya sebagaimana model-model penerjemahan di atas. Beberapa ayat yang dimaksud, di antaranya adalah: al-Mā'idah, (5): 44, 45, 47, 49, 50, al-Qaṣaṣ (28): 85, dan al-Syūrā, (42): 10.

Sepanjang penelusuran penulis, hampir (untuk menghindari kemungkinan ada penafsiran lain) para *mufassir* memaknai dua ayat tersebut sejalan dengan pandangan Thalib. Spesifikasi pemaknaan dari frasa *gair al-magḍūb `alaihim* adalah Yahudi, sementara *wa lā al-ḍāllin* adalah Nasrani (al-Jāwī tt I: 3; al-Bagawī 1997 I: 55; al-Jābirī 2008 I: 91). Namun demikian, pemunculan klausa “Yang dibinakan oleh Allah” dari penerjemahan frasa *al-magḍūb `alaihim*, bagi penulis sangat berlebihan. Ibn Manzūr (tt I: 648) dalam karyanya, *Lisān al-`Arab*, mendefinisikan bahwa *ghaḍabullāh* adalah kecaman Allah atas seseorang yang mengingkari-Nya untuk kemudian dihukum karena pengingkarannya. Demikian halnya dengan para *mufassir* lain, sejauh penelusuran penulis menunjukkan bahwa tidak ada penjelasan yang mengatakan bahwa kecaman atau kemurkaan Allah itu dalam bentuk penghinaan.

Berkaitan dengan itu, sebagaimana telah disinggung dalam ulasan corak keagamaan di atas, Thalib selalu memandang negatif atas apapun yang ia anggap datang dari kaum Yahudi dan Nasrani. Tidak hanya itu, ia juga selalu berusaha untuk meyakinkan khalayak reseptor

bahwa Yahudi dan Nasrani adalah golongan yang selalu merusak atau menghambat perkembangan umat Islam (Majelis Mujahidin 2009a: 88-93; 2009b: 96-101, 2007d: 8-9; 2008b: 14-15). Kebencian-kebencian Thalib atas dua bangsa tersebut tampak sangat mempengaruhinya saat ia menerjemahkan ayat-ayat yang memang berkaitan dengan mereka, baik secara eksplisit maupun implisit, sebagaimana tampak jelas dalam beberapa ayat lain, seperti: Q.S. al-Baqarah (2): 90, Āli `Imrān (3): 69-74, Q.S. al-Mumtahanah (60): 1-9, dan al-Taubah (9): 29.

## **SIMPULAN**

Tafsir atau terjemah Thalib, baik yang termaktub dalam buku Koreksi QTK (maupun QTT), merupakan representasi dari identitas sosial dirinya sekaligus Majelis Mujahidin yang menjadi melu alam bawah sadarnya. Buku Koreksi QTK (maupun QTT) tidak hanya menempatkan diri sebagai ritual keagamaan berupa upaya memahami al-Qur'an secara normatif, melainkan juga merupakan hasil dialektika kegelisahan Thalib dalam garis perjuangan Majelis Mujahidin dengan alam demokrasi Indonesia belakangan. Upaya delegitimasi QTK dengan retorika dan polemik yang terus dihembuskan sebagai bentuk dari perwujudan eksistensi Thalib, secara pribadi, dan Majelis Mujahidin, secara umum, dalam kontekstasi ideologi dan politik yang berkecamuk di alam Indonesia belakangan.

Praktis, buku Koreksi QTK maupun QTT dijadikan alat untuk mengukuhkan identitas sosial diri Thalib dan Majelis Mujahidin yang dipimpinya berbeda dengan Majelis Mujahidin yang dipimpin oleh Amir sebelumnya, Abu Bakar Ba'asyir. Majelis Mujahidin dalam genggamannya Thalib dikampanyekan melalui buku Koreksi QTK maupun QTT dalam lukisan ilusi yang lebih damai, harmonis, antiekstrimis-jihadis dengan tetap terdapat dalam upaya penegakan syariah Islam. Selain itu, buku Koreksi QTK maupun QTT juga dijadikan sebagai media kampanye ideologi dan orientasi politik Majelis Mujahidin. Pendelegitimasi QTK dan melegitimasi otoritas QTT secara tidak langsung akan mengubah cara pandang masyarakat terhadap otoritas tafsir. Dari jantung akar keislaman ini, al-Qur'an, kepentingan-kepentingan ideologi dan orientasi politik Majelis Mujahidin dapat disemaikan dan memasyarakat di bumi Nusantara.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, R. (2015). Model Terjemahan Al-Qur'an Tafsiriyah Ustadz Muhammad Thalib. *Centre Of Middle Eastern Studies (CMES)*, 8 (1), 57-69.
- Al-Bagawī, A. M.-H. (1997). *Ma`ālim al-Tanzīl*. T.Tp: Dār Ṭayyibah.
- Al-Jābirī, M. ' . (2008). *Fahm al-Qurān al-Hakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-`Arabiyyah.
- Al-Jāwī, M. N. (T.t). *Marāḥ Labīd*. Surabaya: Maktabah Aḥmad bin Sa`d bin Nabahān.
- Al-Ša`labī, ` . a.-R. (1997). *Al-Jawābir al-Hissān fī Tafsīr al-Qur`ān*. T.Tp: Dār Ṭayyibah.
- Al-Samarqandī, A. a.-L. (T.t). *Baḥr al-`Ulūm*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Suyūṭī, J. a.-D. (1993). *Al-Durr al-Manšūr*. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ṭabarī, M. b. (2000). *Jāmi` al-Bayān fī Tafsīr al-Qur`ān*. T.Tp: Mu`assasah al-Risālah.
- Burke, P. J., & Stets, J. E. (2009). *Identity Theory*. New York : Oxford University Press.
- Chirzin, M. (2018). Dinamika Terjemah Al-Qur'an (Studi Perbandingan Terjemah Al-Qur'an Kemenerian Agama RI dan Muhammad Thalib). *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, 17 (1), 1-24.
- Fuadi, A. (2009). *A Pybosocial Profil at Majelis Mujahidin: A Studi on it's Members and Followers*. Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM.
- Haryatmoko. (2006). *Critical Discourse Analysis (Analisis Waca Kritis): Landasan Teori, Metodologi, dan Penerapan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Kašīr, I. b. (1999). *Tafsīr al-Qur`ān al-`Aẓīm*. T.Tp: Dār Ṭayyibah.
- Majelis Mujahidin. (2007a, 01). *Pelembagaan Syari'at Islam dalam Pemerintahan Negara*. Risalah Mujahidin, 4.
- Majelis Mujahidin. (2007b, 07). *Indonesia Bersyari'at*. Risalah Mujahidin, 10.
- Majelis Mujahidin. (2007C, 09). *Kemerdekaan Berbuah Kemelaratan*. Risalah Mujahidin, 12.
- Majelis Mujahidin. (2007d, 11). *Di Bawah Bayang-bayang Golongan Kafir*. Risalah Mujahidin, 14.
- Majelis Mujahidin. (2008a, 03-04). *Transaksi Bisnis Bangkai*. Risalah Mujahidin, 18.
- Majelis Mujahidin. (2008b, 04-05). *Syari'at Islam Diperlukan, Mengapa Dimusubi*. Risalah Mujahidin, 19.
- Majelis Mujahidin. (2008c, 05-06). *Kejahatan Kaum Nasionalis*. Risalah Mujahidin, 20.
- Majelis Mujahidin. (2008d, 07-08). *Indonesia Bersyari'ah*. Risalah Mujahidin, 21.

- Majelis Mujahidin. (2008e, 08-09). *Pemimpin Durbaka, Rakyat Sengsara*. Risalah Mujahidin, 22.
- Majelis Mujahidin. (2008f, 10-11). *Bekal Dusta Mengusung Agama (1)*. Risalah Mujahidin, 23.
- Majelis Mujahidin. (2008g, 10-11). *Bekal Dusta Mengusung Agama (2)*. Risalah Mujahidin, 24.
- Majelis Mujahidin. (2009a, 02-03). *Yabudi: Bangsa Pendurbaka Abadi (1)*. Risalah Mujahidin, 27.
- Majelis Mujahidin. (2009b, 06-07). *Yabudi: Bangsa Pendurbaka Abadi (3)*. Risalah Mujahidin, 29.
- Majelis Mujahidin. (n.d.). Mengenal Majelis Mujahidin. Retrieved 10 12, 11, from Majelis Mujahidin: <https://www.majelismujahidin.com/about/mengenal-majelis-mujahidin>
- Majelis Mujahidin. (n.d.). Strategi Perjuangan Majelis Mujahidin. Retrieved 10 14, 2011, from Majelis Mujahidin: <https://www.majelismujahidin.com/about/strategi-perjuangan-majelis-mujahidin>
- Mohammad, H., & Hernawan, A. K. (2012, 07 11). Mundur Bukan Karena Uzur. *Gatra*, 35, pp. 90-91.
- Noer, D. (1988). *Gerakan Moderen Islam di Indonesia: 1900-1942*. Jakarta: LP3ES.
- Rabiṭah A`lam Islami. (T.t). *Al-Tafsir al-Muyassar*. Makkah: Rabiṭah A`lam Islami.
- Rohidin. (2012). *Rekonstruksi Konsep Kebebasan Beragama di Indonesia Berbasis Nilai Kemanusiaan yang Adil dan Beradab: Studi Kasus Persepsi Intelektual Muslim Terhadap Majelis Ulama Indonesia Tentang Aliran Sesat Keagamaan*. Semarang: Universitas Diponegoro.
- Rohmaniyah, I. (2011, 08 14). Women and Religious Radicalism in Indonesia. Retrieved 02 23, 2018, from worldpress: <https://www.worldpress.org/Asia/3795.cfm#down>
- Rubaidi. (2011). Variasi Gerakan Radikal Islam di Indonesia. *ANALISIS: Jurnal Studi Keislaman*, 11 (1), 33-52.
- Rum, I. M. (2015). Fenomena Alih Bahasa Al-Qur'an: Kritik atas Koreksi Muhammad Thalib Terhadap Terjemah Kemenag RI. *SUHUF Jurnal Pengkajian Al-Qur'an dan Budaya*, 8 (2), 203-232.
- Shihab, M. Q. (2008). *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hat.
- Suaedy, A. (2009). *Perpektif Pesantren: Islam Indonesia Gerakan Sosial Baru Islam Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Thalib, M. (2007). *Syi'ah: Menguak Tabir Kesesatan dan Penghinaannya terhadap Islam*. Yogyakarta: Pusat Studi Islam An-Nabawy; Penerbit El-Qossam.
- Thalib, M. (2008). *Manajemen Keluarga Sakinah*. Yogyakarta: Pro-U Media.

- Thalib, M. (2011a). *Koreksi Tarjamah Harfiah al-Qur'an Kemenag RI: Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah*. Yogyakarta: Yayasan Ahlu Shuffah & Pusat Studi Islam An-Nabawi.
- Thalib, M. (2011b). *Al-Qur'an al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah, Memahami Makna al-Qur'an Lebih Mudah dan Cepat*. Yogyakarta: Yayasan Ahlu Shuffah & Pusat Studi Islam An-Nabawi.
- Thalib, M., & Awwas, I. S. (1999). *Doktrin Zionisme dan Ideologi Pancasila: Mengungkap Tabir Pemikiran Politik Founding Father Republik Indonesia*. (M. Thalib, & I. S. Awwas, Eds.) Yogyakarta: Wihdah Press.
- Thalib, M., & dkk. (2010). *Panduan Daurah Syari'ah: Untuk Penegakan Syari'ah Islam*. Yogyakarta: Markas Majelis Mujahidin Pusat.
- Turumudzi, E., & Sihbudi, R. (2005). *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.
- Yahya, M. (2012a). Analisis Genetik-Objektif atas Al-Qur'an al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah Karya Muhammad Thalib. *Tesis*, UIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, Yogyakarta.
- Yahya, M. (2012b). Kementerian Agama versus Majelis Mujahidin dalam Ilusi Deradikalisasi via Terjemahan al-Qur'an. Artikel "Lomba Call for Papers Tingkat Nasional". Jakarta: Lazuardi Birru.
- Yahya, M. (2014). Analisis Genetik-Objektif atas Al-Qur'an al-Karim: Tarjamah Tafsiriyah Karya Muhammad Thalib. *Tesis Edisi Revisi Pascasomasi MM*, UIN Sunan Kalijaga, Program Pascasarjana, Yogyakarta.