KOMUNIKASI POLITIK DALAM TAFSIR (KAJIAN ATAS “TAFHĪM AL-QUR’ĀN” KARYA ABŪ AL-A‘Lā MAWDŪDĪ)

Hery Purwosusanto

Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Indraprasta PGRI Jakarta

Email: terussmart@gmail.com

Abstract

This study discusses the thinking of Abū al-A'la Mawdudi in Tafhīm interpretation of the Koran that is focused on the style of political communication. Priority of al-Quran verses that discussed in this study are related to the principles of political communication with the historical method in a communications perspective. The results showed that the contextuality interpretation in Tafhīm al-Qur’ān by Mawdudi very clear. The political communication verses are interpreted idealistically, moderate and realistic. "Islamic State" according to him is the embodiment of Islamic values in life.

Abstrak

Studi ini membahas pemikiran Abū al-A‘lā Mawdūdī dalam tafsir Tafhīm al-Qur’ān yang difokuskan pada corak komunikasi politiknya. Ayat-ayat al-Quran yang menjadi prioritas bahasan adalah yang terkait dengan prinsip-prinsip komunikasi politik dengan metode historis dalam perspektif komunikasi. Hasil kajian menunjukkan bahwa kontekstualitas tafsir dalam Tafhīm al-Qur’ān karya Mawdūdī sangat jelas. Ayat-ayat yang terkait dengan komunikasi ditafsirkan secara idealis, moderat dan realistik. “Negara Islam” menurutnya adalah perwujudan nilai-nilai Islami dalam kehidupan.

Kata Kunci: Tafhīm al-Qur’ān, Abū al-A‘lā Mawdūdī, Islam Moderat, Komunikasi Politik, Prinsip-prinsip Komunikasi

Pendahuluan

Tidak banyak tafsir Al-Quran yang ditulis dalam bahasa Inggris di saat dunia Islam kesulitan berkomunikasi¹ menghadapi pengaruh kebangkitan barat di Abad 20. Tafhīm al-Qur’ān adalah salah satu tafsir Al-Quran yang ditulis dalam bahasa Inggris oleh Abū al-A’lā Mawdūdī², seorang pemikir Islam abad ke-20. Mawdūdī menulis Tafhīm al-Qur’ān sebagai sebuah upaya untuk membendung perkembangan peradaban barat yang dianggap semakin jauh dari tuntunan Islam. Mawdūdī memaknai agama sebagai suatu pandangan hidup yang cukup memberikan arahan dalam setiap sisi kehidupan manusia. Tidak layak memisahkan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat, keduanya saling terkait dan saling mempengaruhi. Sekularisme dan berbagai konsep lainnya yang dianggap embrio pemikiran Dunia Barat ditentangnya. Ia menawarkan solusi yang direfleksikan dari ayat-ayat al-Qur'an yang kemudian dibuatlah tafsir ini.

Mawdūdī berpendapat bahwa tujuan akhir Islam adalah membentuk negara dunia. Saat itu ikatan-ikatan rasial dan nasional melebur menjadi satu dan semua orang bersatu padu dalam kesatuan sistem budaya dan politik. Setiap orang mendapatkan hak dan kesempatan yang sama, persaingan yang bernada permusuhan akan musnah dan sebagai gantinya akan terbentuk kerjasama yang penuh kasih sayang. Antar negara dapat saling membantu satu sama lain dalam berbagai hal kehidupan baik moral maupun material. Berbeda dengan semuanya itu, nasionalisme membagi-bagi manusia atas dasar perbedaan kebangsaannya. Secara sederhana nasionalisme bisa diartikan bahwa penganutnya (yaitu nasionalis) harus mendahulukan kebangsaannya sendiri sebelum kebangsaan-kebangsaan lainnya.

Hilangnya idealisme Islam adalah suatu kenyataan sejarah yang membuahkan gerakan pembaharuan (tajdid) yang dipelopori oleh para tokoh pembaharu (mujadid). Dari sisi doktrinal pembaharuan adalah

¹ Hafied Cangara, *Komunikasi Politik: Konsep Teori dan Strategi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), 18.

² Asyraf Hj. A.B. Rahman dan Nooraihan Ali, “The Influence of Al-Mawdudi and The Jama’at Al Islami Movement On Sayyid Qutb Writings,” *World Journal of Islamic History and Civilization* 2 (4) (2012), 232-236, <http://www.10.5829/idosi.wjihc.2012.2.4.2405> (diakses 10 Juni 2013). Lihat Kurshid Ahmed dan Zafar Ishaq Ansari, *Mawdūdī Sayyid Abul A’ala Mawdūdī: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic* (Leicester: The Islamic Foundation, 1979), 360-65.

kebutuhan. Tetapi Mawdūdī menyatakan gerakan pembaruan tidak mesti direpresentasikan dalam wujud satu orang, tetapi bisa dalam satu kelompok orang. Tokoh awal yang sering didaulat sebagai pembaharu dalam sejarah Islam adalah Umar bin Abdul Aziz.³ Kejatuhan sistem khalifah Islam di Turki pada tahun 1924 merupakan agenda barat bagi menularkan gerakan nasionalisme menggantikan gerakan berbentuk agama. Di India, sejak abad ke 17, Islam menjadi agama yang kukuh dalam sejarahnya. Tidak sedikit negara-negara Islam mengalami revolusi sekitar tahun 1940-an. Eropa khususnya Inggris mengalami ancaman dari Jepang dan Komunis. Negara seperti Mesir, Turki, Algeria termasuk Indonesia dan Tanah Melayu mula melancarkan strategi revolusi berbentuk gerakan rakyat yang mempengaruhi semangat untuk mengobarkan perubahan.⁴

Pengaruh pemikiran Mawdūdī tidak hanya di India sebagai tanah kelahirannya dan Pakistan namun juga di seluruh dunia seperti Jamiat Islami di Bangladesh, Sri Lanka, Afghanistan, India dan Singapura. Bahkan tidak jarang ia menjadi salah satu referensi bagi sekelompok umat Islam untuk mengobarkan jihad.⁵ Di negara-negara muslim yang lain seperti Malaysia dan Indonesia. Corak pemikirannya menjadi inspirasi yang menggerakkan setiap organisasi yang berjuang menegakkan sistem politik Islam di kedua negara tersebut. Perjalanan Mawdūdī dalam dunia pemikiran dan perpolitikan Islam menarik untuk dikaji secara komprehensif. Tulisan ini mengkaji pemikiran Abū al-A‘lā Mawdūdī dalam tafsir *Tafhīm al-Qur’ān* yang difokuskan pada corak komunikasi politiknya.

Mengenal Abū al-A‘lā Mawdūdī

Mawdūdī dilahirkan di Aurangabad, sebuah wilayah di Hyderabad, India pada 3 Rajab 1321 H bertepatan dengan 25 September 1903. Silsilah keluarganya terhubung sampai Rasulullah SAW melalui Sayyid Ali AS dan Sayyid Hussien AS. Ayahnya adalah

³ Masudul Hassan, “Sayyid Abul A‘la Maududi and His Thought,” *Lahore: Islamic Publications Ltd.* 1st edition, vol. 2 (1984), 486-487.

⁴ Ushama T dan N.M. Osmani, “Sayyid Mawdudi’s Contribution Towards Islamic Revivalism,” *IIUC Studies* 3 (2006), 93-104.

⁵ Khalil Hamidi, “*Al-Imam Abul A‘la al Mawdudi: Hayatuhu, Da‘watuhu wa Jihaduhu* [*Abul A‘la Mawdudi: his life, mission and movement*] (Lahore: Dar al-‘Arubah, 1410AH/1989AC), 25-26. Lihat Slomp, “The ‘Political Equation’ in Al-Jihad fi al-Islam of Abu a‘laMawdudi” Jan (2003), 1903–79” in Thomas and Amos, *A Faithful Presence*, 237–55.

seorang yang sangat ketat dalam memberikan pendidikan agama dan bahasa Arab bagi anak-anaknya.⁶

Proses kehidupannya yang sejak kecil bergumul dengan ilmu terutama ilmu agama serta kematangannya menghasilkan kritikan dan wacana ilmiah sejak muda sehingga ia disebut sebagai salah satu reformis Islam.⁷ Pergaulannya dengan dengan gelombang peradaban dunia yang beredar di sekelilingnya seperti Hindu, fundamental Islam, Kristen dan sekularisme menjadikan keilmuan Islamnya semakin universal. Mawdūdī mendapat pendidikan di Madrasah Furqaniyah, sebuah sekolah tinggi terkenal di Hyderabad yang disebut “Madrassah”, bukan sekolah Islam tradisional. Kemudian melanjutkan pelajaran di Darul Uloom di Hyderabad sebentar saja karena bapaknya sakit. Ia mahir berbahasa Arab, bahasa Farsi, bahasa Inggris, dan bahasa ibunda Urdu.⁸

Pada waktu usia sembilan tahun, Mawdūdī mempelajari ilmu agama di rumahnya oleh seorang guru yang diminta khusus oleh keluarganya. Ketika berusia 13 tahun, ia sudah menerjemahkan buku ‘al-Islam wal Islah’ karya Syekh Abdul Aziz Jawisy ke bahasa Urdu’. Pada usia 11 tahun, ia dimasukkan ke sekolah umum di Aurangabad. Di sekolah ini, Mawdūdī mempelajari ilmu-ilmu modern seperti sains, matematika dan lain-lain. Ia juga seorang pelajar yang genius serta aktif dalam penulisan dan pidato.

Syed Ahmad Hasan ayahnya, meninggal ketika ia berusia 16 tahun. Tahun 1918 dalam usia 15 tahun, ia mulai bekerja sebagai wartawan dalam surat khabar berbahasa Urdu. Tahun 1920, sebagai editor surat khabar *Taj*, yang diterbitkan di bandar Jabalpure sekarang

⁶ Ushama T dan N.M. Osmani, “Sayyid Mawdudi’s Contribution Towards Islamic

Revivalism,” *IIUC Studies* 3 (2006), 93-104. Lihat Fathi Osman, “MawdĒdĒ’s Contribution: to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World,” *The Muslim World*, Volume 93 (Los Angeles, California July-October 2003): 465; Lihat Wilfrid Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (London: The New English Library, 1957), 236.

⁷ Vali Reza Nasr, “Sayyid Abu al-A’la MawdĒdĒ,” dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, vol. 3 (New York and Oxford: Oxford University Press, 1955), 71.

⁸ Tidak banyak ulama muslim yang karyanya diterjemahkan ke dalam banyak bahasa, salah satu dari mereka adalah Mawdūdī, lihat MawdĒdĒ’s short *DĒnyĒt “Towards Understanding Islam”* (Leicester: The Islamic Foundation, 1980).

negeri Madhya Pradesh, India. Tahun 1921, Mawdūdī pindah ke Delhi bekerja sebagai editor surat khabar *Muslim* (1921-1923),⁹ dan kemudian editor *al-Jam'iyat* (1925-1928), yang diterbitkan oleh Jam'iyat-i 'Ulama-i Hind, sebuah lembaga politik Deoband. Hasil kepimpinannya sebagai editor, *al-Jam'iyat* menjadi surat khabar utama untuk orang Islam di Asia Selatan (India, Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka dan Maldive). Ia melibatkan diri dalam membentuk pergerakan Khilafah dan 'Tahrik-e Hijrat yaitu suatu pergerakan di Asia Selatan yang menentang penjajahan kolonial Inggris kemudian ia menerbitkan buku *al-Jihad fi al-Islam* pada tahun 1928.¹⁰

Mawdūdī mendorong umat Islam India untuk berhijrah ke Afghanistan sebagai penentangan terhadap pemerintahan Inggris. Zaman itu Mawdūdī mulai menerjemahkan buku berbahasa Arab dan bahasa Inggris ke bahasa Urdu. Ia juga telah menulis bertemakan *al-Jihad fi al-Islam* diterbitkan secara berseri dengan nama *al-Jam'iyat* tahun 1927 dan dijilid sebagai buku tahun 1930. *Al-Jihad fi al-Islam* merupakan karyanya yang termasyhur. Tahun 1933, ia menjadi editor majalah bulanan Tarjuman al-Qur'an (Penafsiran al-Quran). Ia banyak menyoroti konflik antara Islam dengan Imperialisme dan modenisasi. Menurutnya Islam dapat menjadi solusi atas penyelesaian berbagai konflik dalam kehidupan masyarakat manapun khususnya masyarakat yang terjajah.¹¹

Bersama Muhammad Iqbal, Mawdūdī mendirikan pusat pendidikan Darul-Islam di bandar Pathankot di wilayah Punjab. Tujuannya ialah melahirkan pelajar yang mempunyai falsafah politik Islam. Mawdūdī mengkritik konsep-konsep Barat seperti nasionalisme, pluralisme and feminisme yang dianggap sebagai alat untuk menjajah umat Islam. Menurutnya dunia Islam dapat berdiri sendiri dengan jihad serta menegakkan negara Islam agar dapat meraih kejayaannya. Ia telah menerjemahkan dan menafsirkan al-

⁹ Troll Christian W, "Two Conceptions of Da'wah in India: Jamā'at-Ē Islāmī and Tablīgī Jamā'at." *Archives des sciences sociales des religions*. N. 87 (1994), 126.

¹⁰ Lihat Mawdūdī, *Islām-i Niẓām-i Zindagī Aur Uske Bunyādī Ta'āwwrat* [Islamic Way of Life and its Basic Concepts] (Lahore: IPL. Islamic Publications Ltd. 1996).

¹¹ Thameem Ushama dan Noor Mohammad Osmani, "Sayyid Mawdūdī's Contribution towards Islamic Revivalism," *IIUC Studies*, Vol.3 (Chittagong: December 2006) : 93.

Qur'an ke bahasa Urdu dan menulis banyak artikel berkenaan dengan undang-undang Islam dan kebudayaan masyarakat Islam.

Mawdūdī memimpin Jamaat Islami selama 30 tahun. Dalam rentang waktu itu ia dipenjarakan sebanyak empat kali dalam waktu yang berlainan. Dakwahnya selalu dilakukan secara individu maupun berjamaah. Lebih dari 138 buah karya tulisnya yang berbentuk buku, jurnal, rencana maupun risalah. Karya tafsirnya yang paling fenomenal adalah Umumnya, usaha dakwah Mawdūdī sama ada secara jemaah mahupun individu, beliau telah berjaya menularkan pemikirannya ke seluruh negara-negara Islam yang bangkit dari penjajahan. Mawdūdī juga telah menghasilkan 138 buah karya berbentuk buku, jurnal, rencana dan risalah serta karya tafsirnya yang terkenal “Tafhīm al-Qur’ān”. Menurut Mawdūdī Islam bukanlah urusan pribadi seorang muslim, bahkan ia berkeyakinan bahwa segala jenis aturan yang berkaitan dengan individu maupun kelompok harus berdasarkan hukum wahyu.

Sumber dan Metode Penafsiran

Dalam Tafhīm al-Qur’ān Mawdūdī tidak terlalu terikat dengan nash baik yang diambil dari al-Qur'an maupun hadist dalam menafsirkan ayat demi ayat. Ia terlihat dominan menggunakan akal (*ra'yi*) dan berusaha mengkontekstualisasi setiap ayat dengan kehidupan manusia modern.¹² Terhadap tafsir bil *ra'yi* para ulama berlaianan pendapat ada yang membolehkan ada pula yang mengharamkan. Menurut mereka berlaku menafsirkan ayat al-Qur'an dengan *Ra'yu* itu tidak terdapat dasar sama sekali atau jika dilaksanakan tanpa pengetahuan kaidah bahasa arab, pokok-pokok hukum syariah dan lain sebagainya, atau penafsiran tersebut hanya untuk menguatkan hawa nafsu belaka. Namun yang dilakukan Mawdūdī terlihat jauh dari

¹² Berdasarkan pengertian etimologi *ra'yi* berarti keyakinan (*I'tikad*), analogi (*qiyas*), dan *ijtihad*. Dan *ra'yi* dalam terminologi tafsir adalah *ijtihad*. Sebagaimana didefinisikan Husen Adz-Zhabi adalah tafsir yang penjelasannya diambil berdasarkan *ijtihad* dan pemikiran mufassir setelah terlebih dahulu mengetahui bahasa arab dan metodenya. Dan adapun Al-Farmawi mendefinisikannya bahwa menafsirkan Al-Qur'an dengan *ijtihad* setelah terlebih dahulu si mufassir bersangkutan mengetahui metode digunakan orang arab ketika berbicara dan menggunakan kosa kata bahasa arab serta artinya. Dan si mufassir pun dibantu oleh Asbabul Nuzul, Nasikh Mansukh dan lainnya yang dibutuhkan oleh mufassir sebagaimana diutarakan syarat-syarat menjadi mufassir.

hawa nafsu dan masih menggunakan ayat lain yang mendukung maupun hadis nabi yang dapat menguatkan meskipun jumlahnya sangat sedikit. Bagi Mawdūdī al-Qur'an harus bisa dipahami oleh siapapun dengan konteks yang berbeda-beda.

Mawdūdī menggunakan Metode Ijmali karena ia berusaha menafsirkan al-Qur'an secara global. Dengan metode ini Mawdūdī berupaya menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan mudah sehingga dapat dipahami oleh semua orang dari orang yang berpengetahuan sekedarnya sampai kepada orang yang berpengetahuan luas.¹³

Corak Tafsirnya

Mawdūdī mengembangkan corak tafsir¹⁴ yang unik. Ia berusaha menggabungkan antara corak sufi, haraki dan sedikit falsafi. Hal ini sangat terlihat dalam berbagai penjelasan tafsirnya. Misalnya saja ia menganggap perilaku individu dan masyarakat dikonstruksi dari pemikirannya tentang problem-problem mendasar dalam kehidupan. Pertanyaan tentang alam, hidup, pencipta, juga tujuan hidupnya. Perbedaan utama antara Islam dan jahiliyah adalah pada metodologi

¹³ Secara lughawi, kata *al-ijmali* berarti ringkasan, ikhtisar. Global dan penjumlahan. Maka dengan demikian yang dimaksud dengan *tafsir al-ijmali* ialah penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mengemukakan isi kandungan Al-Qur'an melalui pembahasan yang bersifat umum, tanpa uraian apalagi pembahasan yang panjang dan luas, juga tidak dilakukan secara rinci.

¹⁴ Tafsir shufi sebut juga dengan tafsir Isyari yaitu penafsiran orang-orang sufi terhadap al-Qur'an yang bermula dari anggapan bahwa riyadhah (latihan) rohani yang dilakukan seorang sufi bagi dirinya akan menyampaikan ke suatu tingkatan di mana ia dapat menyingkapkan isyarat-isyarat kudus yang terdapat di balik ungkapan-ungkapan al-Qur'an dan akan tercurah pula ke dalam hatinya dari limpahan ghaib. tafsir falsafi atau pendekatan filosofis adalah upaya-upaya penafsiran dan pemaknaan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan filosofis. Dalam faktanya, penafsiran ini dilakukan setelah buku-buku filsafat Yunani kuno banyak yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Selain itu juga dikarenakan banyak tokoh Islam yang berhasil mempelajari dan mengembangkan teori filsafat Yunani kuno yang dirasakan serasi dan sesuai dengan tuntunan agama, atau usaha-usaha penafsiran ayat tertentu dalam Al-Qur'an dengan menggunakan analisis disiplin Ilmu-Ilmu Filsafat. Adapun upaya yang ditempuh untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan filosofis adalah : Pertama, dengan mentakwilkan teks-teks keagamaan (Al-Qur'an) dengan menggunakan berbagai pandangan dan teori filsafat. Sedangkan corak haraki dikenal sejak gerakan kebangkitan Islam pasca tumbangannya kekhalifahan Ottoman dikumandangkan oleh tokoh-tokoh reformis Islam.

yang digunakan dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan metafisis ini. Mawdūdī mengidentifikasi tiga metodologi dasar yang digunakan manusia untuk menjawab problem-problem ini. *Pertama*, dengan menggunakan persepsi inderawi semata-mata. *Kedua*, menggunakan persepsi inderawi yang dibimbing nalar spekulatif. *Ketiga*, jalan kenabian. Dua yang pertama merupakan latar pemikiran jahiliyah. Jalan kenabian adalah latar pemikiran Islam. Jalan jahiliyah terbentang dalam beberapa paham. Ateisme, politeisme, dan monastisisme. Ateisme, yang menyatakan tidak ada pencipta semesta ini, tidak ada kenyataan yang sesungguhnya kecuali kehidupan dunia, hanya kebetulan yang melemparkan manusia ke panggung kehidupan. Ateisme ini terbentuk dari jalan inderawi semata untuk memahami dunia. Politeisme, paham banyak tuhan; sebuah hasil imajinasi manusia. Monastisisme adalah cabang politeisme dengan titik tekan pada pengingkaran terhadap kehidupan dunia, raga adalah penghalang jiwa untuk meraih kebahagiaan.

Islam, melalui metodologi kenabian, dibangun di atas dasar-dasar berikut. Allah adalah pencipta alam semesta. Allah adalah penguasa, pemilik dan pengurus makhluk-makhluknya. Manusia adalah subjek bagi perintah Allah. Manusia diberikan kebebasan untuk mengikuti atau menolak petunjuk-Nya. Petunjuk-Nya dibawa oleh para nabi. Dengan demikian hidup manusia di dunia adalah dalam rangka ujian. Dan pada akhirnya manusia harus mempertanggungjawabkan kehidupannya pada hari akhirat. Kekuasaan yurisdiksi dan kedaulatan hukum tertinggi (hakimiyah) hanya bagi Allah. Misi utama nabi adalah menegakkan kedaulatan Allah dalam kehidupan ini.

Dari keterangan di atas bisa dipahami perbedaan mendasar antara jahiliyah dan Islam adalah pada jawaban dan metode terhadap pertanyaan-pertanyaan metafisis yang ada dalam kehidupan manusia. Hal yang selalu ditekankan oleh Mawdūdī terkait dengan konsepsi Islam adalah pandangan tentang kekuasaan yurisdiksi dan kedaulatan hukum (al hakimiyah) bagi Allah semata. Pandangan ini menjadi titik sentral elaborasi Mawdūdī terhadap Islam. Ketika menjelaskan pengertian terminologi-terminologi utama dalam al-Qur'an (al ilah, ar rabb, al ibadah, dan ad dien) konsep al hakimiyah ini merupakan poros utama. Demikian pula ketika ia menjelaskan tentang teori politik dan pergerakan Islam. Rekonstruksi sejarah kenabian bagi Mawdūdī adalah rekonstruksi penegakan kedaulatan Allah di muka bumi sebagai misi utama kenabian.

Kekhasan Kandungannya

Kekhasan Mawdūdī dalam tafsir Tafhīm al-Qurʾān terlihat dari hampir seluruh penjelasannya. Ia berusaha menyampaikan pesan-pesan al-Qurʾān mulai dari hal mendasar berkaitan dengan kekinian pada masanya. Al-Qurʾān diposisikan sebagai tempat mengambil inspirasi dalam penyelesaian masalah kehidupan dari segi ideologi, politik, sosial, budaya, ekonomi, pendidikan, dan budaya. Kesan bahwa Islam adalah “way of life” sangat terlihat dalam setiap paparan tulisannya.

Berkaitan dengan tema yang dikaji dalam makalah ini maka dipilih beberapa ayat terkait dengan prinsip komunikasi¹⁵ dalam Islam. Dalam berbagai literatur, komunikasi Islam khususnya komunikasi verbal dapat ditemukan setidaknya pada beberapa ayat al-Qurʾān. Diantaranya adalah (1) Qaulan Sadida, (2) Qaulan Baligha, (3) Qulan Maʾrufa, (4) Qaulan Karima, (5) Qaulan Layinan, dan (6) Qaulan Maysura. Ayat-ayat tersebut dikategorikan sebagai prinsip dalam komunikasi Islam. Implikasi cara berkomunikasi Mawdūdī terhadap dunia politik pada saat itu menjadi acuan penting dalam makalah ini. Berikut ini diuraikan corak komunikasi politik¹⁶ yang terekam dalam setiap ayat tersebut di atas.

¹⁵ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005), 5-6. Aristoteles yang hidup empat abad sebelum Masehi (385-322) SM dalam bukunya *Rethoric* membuat definisi komunikasi dengan menekankan “siapa mengatakan apa kepada siapa.” Definisi yang dibuat Aristoteles ini sangat sederhana, tetapi ia telah mengilhami seorang ahli ilmu politik bernama Harold D. Lasswell pada 1948, dengan mencoba membuat definisi komunikasi yang lebih sempurna dengan menanyakan SIAPA mengatakan APA, MELALUI apa, KEPADA siapa, dan apa AKIBATNYA. Harold Lasswell, *The Structure and Function of Communication in Society*, dalam *The Communication of Ideas* ed. Harper and Row (New York: Lyman Bryson, 1948), 37. Lihat G. Gerbner, *On Defining Communication Still Another View* (Journal of Communication, 16. 1996), 99-103. Lihat Katherine Miller, *Communication Theories: Perspective, Processes, and Contexts, International Edition* (Singapura: McGraw-Hill, 2005), 3-6. Lihat juga penjelasan serupa, Michael Burgoon, *Approaching Speech/Communication* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1974), 4-5.

¹⁶ Selaras dengan pendapat Meadow yang memberi tekanan bahwa simbol-simbol atau pesan yang disampaikan itu secara signifikan dibentuk atau memiliki konsekuensi terhadap sistem politik. Dalam bukunya Meadow menyatakan; “political communication refers to any exchange of symbols or messages that to a significant extent have been shaped by or have consequences for political system.” Lihat R. B. Meadow,

Pertama, Qaulan Sadidan berarti pembicaraan, ucapan, atau perkataan yang benar, baik dari segi substansi (materi, isi, pesan) maupun redaksi (tata bahasa). secara substansi, komunikasi Islam harus menginformasikan atau menyampaikan kebenaran, faktual, hal yang benar saja, jujur, tidak berbohong, juga tidak merekayasa atau memanipulasi fakta. Mawdūdī menganggap ayat ini penuh dengan pesan moral yang penting agar umat Islam meningkatkan kecerdasan dalam berbagai.

Sikap wara` terhadap dunia dan bersungguh-sungguh dalam memperjuangkan idealisme adalah bagian dari ketakwaan yang harus diperjuangkan. Kejujuran harus disampaikan secara verbal. Usaha penegakan syariah menurutnya harus tegas dan jauh dari kemunafikan. Karakter seperti itulah yang perlu diwariskan kepada generasi Islam sehingga mereka betul-betul menjadi generasi pemberani dalam memperjuangkan penegakkan syariah dalam kehidupan sehari-hari.

Implikasi politiknya, Mawdūdī sangat disegani oleh penguasa pada masanya. Para akademisi juga sangat hormat terhadap Mawdūdī karena karya-karyanya yang cukup diminati pada masa itu bahkan hingga kini dapat menjadi seperti virus positif yang cepat menyebar khususnya dalam hal pergerakan Islam. Tulisannya yang lebih dari 138 buah dan diterjemahkan kedalam berbagai macam bahasa menjadikan mwdudi sebagai tokoh reformis kebangkitan Islam pasca jatuhnya penguasa Ottoman.¹⁷ Karena keberaniannya untuk berkata jujur meskipun berbeda pendapat dengan penguasa menjadi sebab baginya empat kali keluar masuk jeruji penjara. Komunikasi politik yang dikembangkannya adalah komunikasi berbasis realita yang bersumber dari penghayatan akan makna-makna ayat yang diformulasikan pemahamannya dengan nilai-nilai semangat haraki yang kental.¹⁸

Politics as Communication (Norwodd: ABLIX Publishing, 1980). Lihat Dan Nimmo, *Political Communication and Public opinion in America* (Baverly Hills: Sage Publication, 1981). Lihat Darren G. Lilliker, *Key Concept in Political Communication* (London ECIY ISP: SAGE Publication Ltd, 2006), 1-3.

¹⁷ Khalil Hamidi, “*Al-Imam Abul A`la al Mawdudi: Hayatubu, Da`watuhu wa Jihaduhu* [*Abul A`la Mawdudi: his life, mission and movement*] (Lahore: Dar al-‘Arubah, 1410AH/1989AC), 25-26.

¹⁸ Mawdudi, *Tafhim al-Qur’an* [Meaning of the Qur'an], vol. 3 (Lahore: Tarjuman al-Qur'an, 12th edition, 1991), 309.

Kedua, Qaulan Baligha. Kata baligh dapat berarti tepat, lugas, fasih, dan jelas maknanya. Qaulan Baligha artinya menggunakan kata-kata yang efektif, tepat sasaran, komunikatif, mudah dimengerti, langsung ke pokok masalah, dan tidak berbelit-belit atau bertele-tele. Agar komunikasi tepat sasaran, gaya bicara dan pesan yang disampaikan hendaklah disesuaikan dengan kadar intelektualitas komunikan dan menggunakan bahasa yang dimengerti oleh mereka.

Menjelaskan ayat ini Mawdūdī menganggap bahwa orang-orang yang tidak mau berkontribusi untuk perbaikan umat adalah orang-orang yang tidak berterimakasih kepada Allah. Kekayaan yang banyak bukan hanya untuk memenuhi keperluan diri maupun keluarga namun harus juga digunakan untuk keperluan kebaikan yang lain. Mawdūdī mengingatkan bahwa ajaran para nabi adalah memanfaatkan setiap karunia yang Allah berikan untuk kemaslahatan umat. Bentuknya bisa perbaikan berbagai keperluan hidup manusia dari sandang, pangan dan papan.

Model komunikasi politik yang dapat dikembangkan dalam pemahaman Mawdūdī ini adalah kepedulian terhadap lingkungan kehidupan sekitar. Pesan yang disampaikan tidak akan membekas dalam jiwa seseorang sebelum orang tersebut peduli terhadap kehidupan komunikan. Pengembangan model seperti ini membuat komunikasi politik Mawdūdī berkesan dikalangan umat Islam dunia. Perhatiannya akan hal tersebut menjadikannya berkeliling ke berbagai negara untuk mengembangkan kepeduliannya dalam menegakkan Islam sebagai ajaran yang meliputi seluruh aspek hidup manusia termasuk dalam berbangsa dan bernegara.¹⁹

Ketiga, Qaulan Ma'rufa, dapat berarti perkataan yang baik, ungkapan yang pantas, santun, menggunakan sindiran (tidak kasar), dan tidak menyakitkan atau menyinggung perasaan. Qaulan Ma'rufa juga bermakna pembicaraan yang bermanfaat dan menimbulkan kebaikan (maslahat). Kata Qaulan Ma'rufa disebutkan Allah dalam Surat An-Nissa :5 dan 8, Surat Al-Baqarah:235 dan 263, serta Al-Ahzab: 32. Dalam studi ini dipilih surat an-Nisa` karena ayat tersebut lebih dimaknai secara komprehensif oleh mawdudi sehingga bersentuhan dengan nilai-nilai yang terkait dengan kegiatan komunikasi politik.

¹⁹ Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* [Meaning of the Qur'an], vol. 3, 337.

Mawdūdī menganggap bahwa kata-kata yang baik yang dapat dipahami oleh orang yang belum baligh adalah suatu keharusan. Dalam konteks ini mawdudi menerapkan dalam berkomunikasi dengan lawan-lawan politiknya maupun setiap orang yang berbeda pendapat dengannya. Dengan logika-logika yang mudah dipahami adalah langkah yang selalu dilakukannya dalam meyakinkan siapapun akan pentingnya kebangkitan Islam dalam satu kesatuan dan tidak berpecah belah dalam banyak negara. Meskipun demikian ia tidak mengharuskan peleburan negara dalam artian administratif namun kesatuan dalam penegakkan syariah dalam satu komando.²⁰

Keempat, Qaulan Karima, adalah perkataan yang mulia, dibarengi dengan rasa hormat dan mengagungkan, enak didengar, lemah-lembut, dan bertatakrama. Dalam ayat tersebut perkataan yang mulia wajib dilakukan saat berbicara dengan kedua orangtua. Kita dilarang membentak mereka atau mengucapkan kata-kata yang sekiranya menyakiti hati mereka. Qaulan Karima harus digunakan khususnya saat berkomunikasi dengan kedua orangtua atau orang yang harus kita hormati. Dalam konteks jurnalistik dan penyiaran, Qaulan Karima bermakna menggunakan kata-kata yang santun, tidak kasar, tidak vulgar, dan menghindari “bad taste”, seperti jijik, muak, ngeri, dan sadis.

Mawdūdī menafsirkan ayat ini dengan penjelasan yang cukup luas tidak sebatas pada hubungan antara komunikator dan komunikan dalam hal ini adalah anak dan keduaorangtuanya. Perkataan yang mulia itu juga perlu dipakai dalam komunikasi antara orang beriman dengan orang-orang kafir, orang kaya dengan orang miskin bahkan antara tirani dan rakyatnya. Sungguh tidak mudah mengatakan perkataan yang mulia bagi orang kaya maupun para penguasa kecuali ia adalah orang beriman yang sangat mencintai akhirat dan meyakini bahwa apa yang dilakukannya di dunia ini pasti akan mendapatkan balasan di akhirat.

Menurutnya kebahagiaan tidak bisa diraih dengan bergelimangnya harta, status sosial yang tinggi, dan kekuasaan yang di dimiliki. Kebahagiaan dalam hidup menurutnya adalah ketika seseorang tidak bergantung kepada makhluk hidup beserta lingkungannya. Perkataan yang mulia tersebut perlu selalu dikembangkan dan disebarkan meskipun tidak semua orang

²⁰ Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* [Meaning of the Qur'an], vol. 3, 305-306.

mengapresiasi perkataan tersebut bahkan tidak jarang dijadikan komoditi politik untuk membuat citra negatif. Tidak berarti yang lemah harus mengalah karena melawan hegemoni kekuasaan itu adalah suatu keharusan.²¹

Kelima, Qaulan Layina, berarti pembicaraan yang lemah-lembut, dengan suara yang enak didengar, dan penuh keramahan, sehingga dapat menyentuh hati. Dalam Tafsir Ibnu Katsir disebutkan, yang dimaksud layina ialah kata kata sindiran, bukan dengan kata kata terus terang atau lugas, apalagi kasar. Ayat di atas adalah perintah Allah SWT kepada Nabi Musa dan Harun agar berbicara lemah-lembut, tidak kasar, kepada Fir'aun. Dengan Qaulan Layina, hati komunikan (orang yang diajak berkomunikasi) akan merasa tersentuh dan jiwanya tergerak untuk menerima pesan komunikasi kita. Dengan demikian, dalam komunikasi Islam, semaksimal mungkin dihindari kata-kata kasar dan suara (intonasi) yang bernada keras dan tinggi.

Memaknai ayat ini lebih jauh bahwa kata-kata yang lemah lembut adalah suatu keharusan dalam mensukseskan komunikasi apapun jenisnya. Dalam konteks komunikasi dengan penguasa ini adalah suatu keharusan. Maududi menggambarkan kisah antara Musa dengan Firaun. Kata-kata yang lemah lembut akan menjadi sebuah kekuatan dalam menyampaikan pesan.²²

Keenam, Qaulan Maysura, bermakna ucapan yang mudah, yakni mudah dicerna, mudah dimengerti, dan dipahami oleh komunikan. Makna lainnya adalah kata-kata yang menyenangkan atau berisi hal-hal yang menggembirakan. Menurut Mawdūdī ayat ini mengharuskan seseorang berkomunikasi yang mudah dipahami audien sehingga dapat menyampaikan pesan yang diemban. Hal yang sulit dipahami oleh komunikan karena latar belakang yang beragam perlu disesuaikan formatnya. Prinsip yang harus dijaga adalah moderasi dan berpihak kepada kebenaran dan keadilan. Mawdūdī menyebutnya sebagai sikap yang dapat menimbulkan spirit kerja sama di dalam suatu komunitas masyarakat.

Komunikasi yang memudahkan bagi komunikan inilah yang perlu dikembangkan dan diperluas sektornya di dalam hidup berkeluarga dan bermasyarakat. Dengan demikian individu satu terhadap individu lainnya akan dapat saling membantu dalam berbagai

²¹ Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* [Meaning of the Qur'an], vol. 4, 607.

²² Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* [Meaning of the Qur'an], vol. 1, 102.

hal disebabkan karena tidak adanya kendala komunikasi. Setiap masalah yang terjadi dapat segera terselesaikan dengan semangat kebersamaan untuk mendapatkan karunia dari Allah. Bantuan moral maupun material akan mudah didapatkan karena ada semangat dan sinergi dalam kebersamaan. Tidak sebatas simpati yang akan didapatkan seseorang yang mengembangkan prinsip ini namun juga empati. Yang dilakukan seakan mengalir begitu saja akibat rahmat Allah yang telah dijanjikan.

Ayat ini mewariskan suatu ajaran penting dalam Islam bahwa pengamalan agama itu bukan hanya masalah moralitas namun juga kepedulian. Kekayaan tidak layak untuk dimiliki oleh sekelompok orang namun perlu dibagikan. Kesetiakawanan sosial dapat berkembang sejalan dengan semangat menyantuni anak yatim. Pemberian bantuan secara gratis tanpa tendensi duniawi adalah hal terpenting dalam kehidupan yang perlu disuburkan di kalangan umat. Pengembangan semangat untuk saling berbagi dengan pihak-pihak yang lemah adalah merupakan tanggung jawab seluruh masyarakat muslim dan harus dikuatkan oleh pemerintah sebagai penguasa. Komunikasi politik yang diajarkan oleh Islam menurut Mawdūdī adalah komunikasi politik yang berbasis realitas bukan hanya pencitraan.²³

Penutup

Mawdūdī menafsirkan al-Qur`an sangat kontekstual. Realitas kehidupan pada zamannya sangat berpengaruh dalam corak tafsirnya. Masa hidup Mawdūdī yang tidak terlalu jauh dari sekarang dan kondisi sosial politik yang belum mengalami perubahan yang signifikan secara global sangat memungkinkan tafsir tafheemul quran menjadi rujukan untuk umat Islam khususnya para politisi sehingga dapat selamat dari pragmatisme dalam berpolitik. Nilai komunikasi politik yang dilakukan Mawdūdī terbukti sampai sekarang masih berbekas dan menjadi rujukan bagi para ilmuwan maupun para politisi yang masih idealis memperjuangkan penegakan syariat Islam dalam berbagai aspek kehidupan.

Daftar Pustaka

Asyraf, Nooraihan Ali, dkk. "The Influence of Al-Mawdudi and The Jama'at Al Islami Movement On Sayyid Qutb Writings," *World*

²³ Mawdudi, *Tafhim al-Qur'an* [Meaning of the Qur'an], vol. 4, 611.

- Journal of Islamic History and Civilization* 2 (4) (2012), 232-236, <http://www.10.5829/idosi.wjihc.2012.2.4.2405> (diakses 10 Juni 2013).
- Ushama dan N.M. Osmani. "Sayyid Mawdudi's Contribution Towards Islamic Revivalism," *IIUC Studies* 3 (2006): 93-104.
- Osman, Fathi. "Mawdūdī's Contribution: to the Development of Modern Islamic Thinking in the Arabic-Speaking World," *The Muslim World*, Volume 93 (Los Angeles, California July-October 2003): 465.
- Christian W, Troll. "Two Conceptions of Da'wah in India: Jamā'at-Ē Islāmī and Tablīgī Jamā'at." *Archives des sciences sociales des religions*. N. 87 (1994): 126.
- G. Gerbner. "On Defining Communication Still Another View" *Journal of Communication*. 16 (1996): 99-103.
- Hassan, Masudul. "Sayyid Abul A'ala Maududi and His Thought," *Labore: Islamic Publications Ltd*. 1st edition, vol. 2 (1984): 486-487.
- Nasr, Vali Reza. "Sayyid Abu al-A'la Mawdūdī," dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, ed. John L. Esposito, vol. 3 (New York and Oxford: Oxford University Press, 1955): 71.
- Slomp, "The 'Political Equation' in Al-Jihad fi al-Islam of Abu al-Mawdudi." dalam Thomas and Amos, Jan, (2003): 1903-79', *A Faithful Presence*, 237-55.
- Ushama, Thameem dan Noor Mohammad Osmani. "Sayyid Mawdūdī's Contribution towards Islamic Revivalism," *IIUC Studies*, Vol.3 (Chittagong: December 2006): 93.
- Ahmed, Kurshid dan Zafar Ishaq Ansari. *Mawdūdī Sayyid Abul A'ala Mawdūdī: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic*. Leicester: The Islamic Foundation, 1979. 360-65.
- Burgoon, Michael. *Approaching Speech/Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1974. 4-5.
- Cangara, Hafied. *Komunikasi Politik*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2009.
- Hamidi, Khalil. Al-Imam Abul A'la al Mawdudi: Hayatuhu, Da'watuhu wa Jihaduhu [Abul A'la Mawdudi: his life, mission

- and movement]. Lahore: Dar al-‘Arubah, 1410AH/1989AC. 25-26.
- Lilliker, Darren G. *Key Concept in Political Communication*. London ECiy ISP: SAGE Publication Ltd, 2006. 1-3.
- MawdĒdĒ, *IslĒmĒ NiĎĒm-i-ZindagĒ Awr Uske BunyĒdĒ Taġamwrat* [Islamic Way of Life and its Basic Concepts]. Lahore: IPL. Islamic Publications Ltd. 1996.
- Mawdudi, *Tafhġm al-Qur’ān* [Meaning of the Qur'an], vol. 3 (Lahore: Tarjuman al-Qur'an, 12th edition, 1991), 309.
- Mawdudi, *Tafhġm al-Qur’ān* [Meaning of the Qur'an], vol. 3, 337.
- Mawdudi, *Tafhġm al-Qur’ān* [Meaning of the Qur'an], vol. 3, 305-306.
- Mawdudi, *Tafhġm al-Qur’ān* [Meaning of the Qur'an], vol. 4, 607.
- Mawdudi, *Tafhġm al-Qur’ān* [Meaning of the Qur'an], vol. 1, 102.
- MawdĒdĒ's, *Towards Understanding Islam*. Leicester: The Islamic Foundation, 1980.
- Miller, Katherine. *Communication Theories: Perspektif, Processes, and Contexts, International Eddition*. Singapura: McGraw-Hill, 2005. 3-6.
- Mulyana, Deddy. *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005. 5-6.
- Nimmo, Dan. *Political Communication and Public opinion in America*. Baverly Hills: Sage Publication, 1981.
- R. B. Meadow, *Politics as Communication*. Norwodd: ABLEX Publishing, 1980.
- Smith, Wilfrid Cantwell. *Islam in Modern History*. London: The New English Library, 1957. 236.