

FORMALISASI HUKUM ISLAM DALAM AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Antara Tafsir *al-Ibrîz* dan *Fî Zhilâl al-Qurân*
pada Surah al-Mâidah Ayat 48-50)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
Untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Oleh:
SYIHAB AZZUHRI
NIM: 182510068

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSETRASI ILMU TAFSIR NUSANTARA
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2022 M./1444 H.

ABSTRAK

Kiai Bisri Mustofa sadar dengan kedudukannya baik sebagai ulama dan politisi. Bukan malah menambah perpecahan dan membuka jurang perbedaan di tengah masyarakat, melainkan dengan karya tulisnya, ia bertugas menambah wawasan dan keilmuan kalangan santri maupun orang awam. *Al-Ibrîz* hadir di tengah masyarakat yang butuh persatuan dan kesatuan visi-misi.

Secara hermeneutis, pemilihan-pemilihan diksi yang cenderung lembut dan tidak “keras” seperti Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* bisa ditinjau dari figur Kiai Bisri yang seorang tokoh Partai Nahdhatul Ulama (NU), dalam pentas politik nasional. Kiai Bisri bisa dideskripsikan sependapat dengan para ahli tafsir terdahulu yakni dalam ranah keimanan dan aqidah, harus diperjelas keyakinan dengan hukum Allah SWT. Keyakinan normatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, konteks tafsir *al-Ibrîz* tidak menyentuh ranah-ranah demikian. Apabila berkaca dengan perjalanan NU, umumnya yang diperjuangkan ialah esensi dari hukum Allah SWT atau syaria Islam, asalkan nilai-nilai agama, keadilan, persatuan, musyawarah mufakat, persamaan, baik hak dan kedudukan, serta menjalankan nilai adab dan akhlak yang baik dapat ditegakan dan menjadi legitimasi bahwa Indonesia adalah negara yang Islami. Bisa juga *al-Ibrîz* dimaknai menggerakkan formalisasi, bukan hukumnya saja melainkan nilai normatifnya yang juga memiliki nilai yang filosofis.

Hal itu tentu berbeda dengan pemikir berlatar belakang gerakan *haraki* seperti Sayyid Quthb dari kalangan Ikhwanul Muslimin (IM). Menurut hemat penulis, Sayyid Quthb beranggapan bahwa, formalisasi hukum Islam pada sistem hukum-hukum politik, ekonomi, sosial dan budaya mesti secara totalitas. Pemahaman seperti ini akan bertubrukan dengan nilai-nilai keberagaman dan kebhinekaan bangsa Indonesia, akan tetapi, gelora perjuangannya tidak bisa disisihkan begitu saja. Mengingat banyak juga elemen-elemen bangsa Indonesia yang sedikit banyak berkemiripan atau sama tafsirannya dipengaruhi dengan apa yang diusung Sayyid Quthb. Bagi Sayyid Quthb, Allah SWT tidak mengambil sekutu apa pun dalam pembuatan hukum, *tahkim*, masalah hukum-hukum Allah SWT yang dijadikan asas, sandaran dan keputusan hukum adalah bagian tauhid yang telah lama dilalaikan atau bahkan dilupakan. Kelompok negara-negara Barat biasa menyebut kaum Muslimin yang berpemahaman dan terpengaruh pemikiran Sayyid Quthb model seperti ini dengan sebutan negatif dan cenderung tidak ilmiah, bahkan mengandalkan stigmaisasi. Yakni sebutan-sebutan sebagai kelompok radikal atau “Islam radikal”, teroris, atau ekstrimis.

Dalam tesis ini, ditemukan adanya relevansi dari penafsiran Bisri Mustofa dalam kitab Tafsir *al-Ibrîz* dan Sayyid Quthub dalam kitab Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* Surah al-Mâidah Ayat 48 – 50 tentang formalisasi hukum Islam memiliki relevansinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, khususnya dalam upaya menggerakkan *ghiroh* umat Islam agar lebih produktif dan berkontribusi lebih baik lagi bagi kejayaan peradaban agama Islam di masa ini dengan segala atributnya, dan diharapkan tidak terjadi “blokadesasi” pemahaman. Karena dari satu geneologi pemikiran yang sama dan seiring berjalannya waktu ada budaya-budaya bangsa yang berbeda dan dunia Islam ini sangat luas, maka wajar bila terjadi perbedaan pemahaman atas suatu gagasan pemikiran demi perkembangan ilmu dan wawasan ke-Islaman.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah: metode tafsir metode *maudhu’i* dan *muqâran* berdasarkan pendekatan kualitatif. Kemudian metode historis-kritis-kontekstual berdasarkan pisau analisis hermeneutika.

Kata Kunci: Al-Qur’an, Formalisasi, Hukum Islam.

ABSTRACT

Syekh Bisri knows well for his position as *Ulama* and Politician, by his discourses he added more knowledge and science among students and common people as well, rather than adding more clashes and differences in the middle of society. *Al-Ibrîz* comes for those who want unity in its vision and mission.

Hermeneutically, choices of gentle and non-harsh dictions in his discourse similar with the interpretation (*tafsîr*) of *Fî Zhilâl al-Qurân* can be reviewed from the role of Syekh Bisri as the figure of Nahdhatul Ulama in the stage of national politics. Syekh Bisri also can be described as one who agree with the earlier of experts of interpretation (*tafsîr*) in realm of faith and *aqidah*, and must be cleared regarding the faith of Allah SWT's law. *Al-Ibrîz* doesn't frame up the normative faith in the life of state and nation. Reflecting to Nahdhatul Ulama journey, in general what it thought is the essence of God's law and Syari'ah of Islam. As long as there is religious values, justification, unity, deliberation, equality, good right and position, as well as they take care of *adab* and *akhlaq* and it legitimated that Indonesia is Islamic nation. Also can be interpreted that *al-Ibrîz* moving the formalization, not just only the law but also the normative that has philosophical values.

There's a difference between the movement thinker or *haraki* like Sayyid Qutub from Islamic brotherhood. According to the author, Sayyid Qutub thinks that formalization Islamic law on politics, economy, social and culture must be in a manner of totality. This kind of thinking collide with diversity of Indonesian nation. While however there's a lot of elements in Indonesia who in line with the thinking of Sayyid Qutub. For Sayyid Qutub Allah SWT is not take ally in order to make law, *tahkim* and the base is God's law. termination law is part of tauhid which has long been neglected or even forgotten. A group of western named the Muslimin who has the same idea with Sayyid Qutub models like this with designation negative and tend no scientific, even depend on stigmatization. Namely mentions as group radical or "radical Islam", terrorists, or extremist.

In this thesis, there's a relevance between *al-Ibrîz* by Bisri and *Fî Zhilâl al-Qurân* by Sayyid Qutub. Surah al-Mâidah Verses 48 – 50 about formalization Islamic law has its relevance in life nation and statehood in Indonesia, in particular in effort move persistent Muslims so that more productive and contribute more better again for success Islamic civilization at this time with all attributes, and expected there's no "blockadesation" of understanding. And there's no problem to have differences between the culture of nations for the development of Islamic knowledge and science.

The method that used in this thesis is the interpretation of “*maudhu’i*” and “*Muqorannah*” based on qualitative approach. Then method has also historical-critical-contextual based on analysis hermeneutics.

Keywords: Al-Qur’an, Formalization, Islamic Law.

الملخص

أدرك كياي بسري بمنصبه كعالم وسياسي. بدلاً من زيادة الانقسامات وفتح الفجوات في المجتمع، ولكن مع أطروحته، تم تكليفه لنشر البصيرة والمعرفة بين الطلاب والعاديين. فظهر "الإبريز" وسط المجتمع الذين يحتاجون إلى الوحدة والاتحاد الرؤية والرسالة.

من الناحية التأويلية، الاختيارات الإملائية التي تجنح إلى اللينة وغير "متينة" نحو تفسير في ظلال القرآن من شخصية كياي بسري، وهو أحد رموز حزب نهضة العلماء، في المرحلة السياسية الوطنية. فتناغم كياي بسري بموافقته مع المعلقين السابقين في مجال الإيمان والعقيدة، و يجب توضيح المعتقدات بشرية الله. أما المعتقدات المعيارية في حياة الأمة والدولة، كان سياق تفسير الإبريز لا يمس هذه المجالات. ونظر إلى سيرة نهضة العلماء، ما يحاربه عموماً فهي جوهر من قانون الله أو الشريعة الإسلامية، طالما أن القيمة الدينية والعدالة والوحدة والتشاور للوصول إلى الإجماع والمساواة والحقوق والموقف، وكذلك تنفيذ التمسك بقيمة الأدب والأخلاق الحميدة وتصبح شرعية أن إندونيسيا بلد إسلامي. ويمكن أيضاً أن تفسير الإبريز على أنه يقود إلى إضفاء الطابع الرسمي، وليس فقط على القانون ولكن أيضاً قيمته المعيارية التي لها قيمة فلسفية.

وبالتأكيد يختلف هذه الفكرة ضد خلفية الفكرة "الحركي" نحو سيد قطب من جماعة إخوان المسلمين. وخلص الكاتب، فإن سيد قطب يرى أن إضفاء الطابع الرسمي على الشريعة الإسلامية في منظومة القوانين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية يجب أن يكون شاملاً. فسيتعارض هذه الفكرة مع قيمة التنوع والتعدد في الأمة الإندونيسية، ومع ذلك، فإن الجهد لا يمكن أن يفرزها. معتبراً أن هناك أيضاً عناصر كثيرة من الأمة الإندونيسية متشابهة أو نفس التفسير متأثرة بما دعا إليه سيد قطب.

وعند سيد قطب، فإن الله عز وجل لا يأخذ أي شريك في تعيين القوانين، أو التحكيم. وإن استخدام قوانين الله تعالى كأساس، واعتماد، وفسخ للشرائع هي أجزاء من التوحيد التي تم إهمالها لفترة طويلة أو حتى نسيانها. وهؤلاء المسلمون الذين يفهمون ومتأثرون بأفكار سيد قطب، وصف الغربيون بأنهم نموذجاً من سلبيون وغير علميين، وحتى أنهم يعتمدون على وصمة العار. وذكر من التصنيفات على أنهم جماعات متطرفة أو "إسلام راديكالي" أو إرهابيون أو متطرفون.

في هذا البحث، نجد العلاقة بين تفسير الإبريز لبسري مصطفى والتفسير في ظلال القرآن لسيد قطب في سورة المائدة الآيات ٤٨-٥٠ المتعلقة بإضفاء الصفة الرسمية على الشريعة الإسلامية في حياة الأمة والدولة في إندونيسيا، خاصة في محاولة روح المسلمين ليكونوا أكثر إنتاجية ويساهمون في إنشاء مجد الحضارة الدينية الإسلامية في هذا العصر بكل سماتها، وأن لا يكون "حواجز" للتفاهم. لأنه من نفس

سلسلة الفكرة، وبمرور الزمان تظهرت تنوع الثقافات الوطنية المختلفة وأنّ العالم الإسلامي فهو واسع. فمن الطبيعي وجدت الاختلافات في فكرة ما، من أجل تطوير المعرفة والبصيرة الإسلامية.

والطريقة المستخدمة في هذا البحث هي طريقة تفسير الموضوعي والمقارن على أساس المنهج النوعي. بالإضافة إلى الطريقة التاريخية-النقدية-السياقية على أساس التحليل التأويلي.

الكلمات المفتاحية: القرآن، إضفاء الطابع الرسمي، الشريعة الإسلامية.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Syihab Azzuhri
Nomor Induk Mahasiswa : 182510068
Program Studi : Ilmu Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara
Judul Tesis : Formalisasi Hukum Islam Dalam Al-Qur'an
(Studi Komparatif Antara Tafsir *al-Ibriz* dan
Fi Zhilâl al-Qurân pada Surah al-Mâidah
Ayat 48 – 50).

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 22 Desember 2022

Yang membuat pernyataan,



The image shows a handwritten signature in black ink over a rectangular official stamp. The stamp is from PTIQ (Pusat Studi Islam dan Masyarakat) and contains the text 'PTIQ', 'PUSAT STUDI ISLAM DAN MASYARAKAT', and a unique identification number 'G534F00K754R43973'. The signature is written in a cursive style.

(Syihab Azzuhri)

FORMALISASI HUKUM ISLAM DALAM AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Antara Tafsir *al-Ibriz* dan *Fî Zhilâl al-Qurân* pada Surah
al-Mâidah Ayat 48 – 50)

Tesis

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
untuk memenuhi syara-syarat memperoleh gelar Magister Agama

Disusun oleh:
Syihab Azzuhri
NIM: 182510068

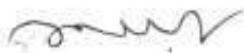
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan.

Jakarta, 22 Desember 2022

Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.



Dr. Nurbaiti, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi



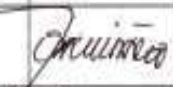
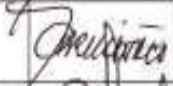
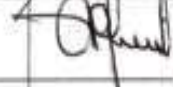
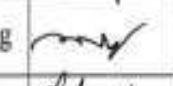
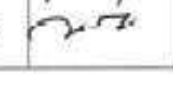
Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.

FORMALISASI HUKUM ISLAM DALAM AL-QUR'AN
(Studi Komparatif Antara Tafsir *al-Ibriz* dan *Fi Zhilâl al-Qurân* pada Surah
al-Mâidah Ayat 48 – 50)

Disusun oleh:

Nama : Syihab Azzuhri
Nomor Induk Mahasiswa : 182510068
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
28 Desember 2022

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Anggota/Penguji	
3.	Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A.	Anggota/Penguji	
4.	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.	Anggota/Pembimbing	
5.	Dr. Nurbaiti, M.A.	Anggota/Pembimbing	
6.	Dr. Abd. Muid Nawawi, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 28 Februari 2023
Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi huruf Arab yang digunakan dalam penyusunan tulisan ini berpedoman dalam surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia Nomor: 158/1987 dan 0543b/U/1987 yang diterbitkan oleh Institut PTIQ Jakarta pada Tahun 2008.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak Dilambangkan	Tidak Dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Tsa	Ts	te dan es
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	<u>H</u>	ha (dengan garis di bawahnya)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Dz	Dza
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Shad	Sh	es dan ha

ض	Dhad	Dh	de dan ha
ط	Tha	Th	te dan ha
ظ	Zha	Zh	Zet dan ha
ع	‘Ain	‘	Koma terbail (di atas)
غ	Ghain	Gh	ge dan ha
ف	Fa	F	ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	ka
ل	Lam	L	el
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
هـ	Ha	H	ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya	Y	ye

VOKAL

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
-------	------	-------------	------

— َ —	Fathah	A	A
— ِ —	Kasrah	I	I
— ُ —	Dhammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
— َـ يَ —	fathah dan ya	Ai	a dan i
— َـ وَ —	fathah dan wau	Au	a dan u

MADDAH

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
— َـ آ —	fathah dan alif	â	a dan garis di atas
— َـ يَ —	kasrah dan ya	î	i dan garis di atas
— َـ وَ —	dhammah dan wau	û	u dan garis di atas

Ta *Marbuthah*

Transliterasi untuk huruf ta *marbuthah* adalah sebagai berikut:

- Jika ta *marbuthah* itu hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah, atau dhammah, maka transliterasinya adalah “t”.

- b. Jika ta *marbuthah* itu mati atau mendapat harakat sukun, maka transliterasinya adalah “h”.
- c. Jika pada kata yang terakhir dengan ta *marbuthah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang “al” dan bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta *marbuthah* itu ditransliterasikan dengan “h”.

Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, maka dalam transliterasi latin (Indonesia) dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu (dobel huruf).

Kata Sandang

Kata sandang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan huruf yaitu “ﺀ” (Alif dan Lam), baik kata sandang tersebut diikuti oleh huruf *syamsiah* maupun diikuti oleh huruf *qamariah*, seperti kata “*al-syamsu*” atau “*al-qamaru*”.

Hamzah

Huruf hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kalimat dilambangkan dengan apostrof (’). Namun, jika huruf hamzah terletak di awal kalimat (kata), maka ia dilambangkan dengan huruf alif.

Penulisan Kata

Pada dasarnya, setiap kata, baik fi’il maupun isim, ditulis secara terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain, karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan, seperti kalimat “*Bismillâh al-Rahmân al-Rahîm*”.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur penulis persembahkan kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan hidayah-Nya serta kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* Muhammad, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta para umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin.

Selanjutnya penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Tesis ini tidak sedikit hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Tesis ini.

Oleh karena itu, penulis sampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasarudin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Abdul Muid Nawawi, M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis Dr. Abd. Muid N., M.A. dan Dr. Nurbaiti, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Dosen Penguji Tesis Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. dan Dr. Abdur Rokhim Hasan, M.A. yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk menguji dan mengevaluasi penulis, serta memberi pengarahan dan koreksi kepada penulis dalam rangka penyempurnaan karya tulis ini.
6. Allahyarham Alm. Dr. Umar Ibrahim dan Alm. Dr. Abdul Rouf yang telah menginspirasi penulis dalam proses belajar hingga lahirnya karya tulis ini, serta sebagai upaya penulis melanjutkan amanah dan semangat mereka dalam mengembangkan wawasan tafsir Nusantara. Semoga Allah SWT ampuni segala khilafnya, menerima amal ibadahnya, dan husnul khotimah.
7. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta.
8. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
9. Seluruh teman-teman seperjuangan kelas pascasarjana yang telah kebersamai selama proses belajar, khususnya angkatan 2018 semester genap.
10. Orangtua penulis Abi Suaib Zainal, Lc, MA. & Ummi Dra. Suzy Mardiani, saudara-saudara penulis mulai dari Urwatul Wutsqo, Fuaidah Salimah, Uqbah Ghulam Halim, dan Muhammad Ulinnuha, yang telah banyak memberikan doa restu kepada penulis.
11. Keluarga besar Blue House Farm.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan Tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharapkan keridhaan, semoga Tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin.

Jakarta, 22 Desember 2022
Penulis,

Syihab Azzuhri

DAFTAR ISI

JUDUL	i
ABSTRAK.....	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ix
TANDA PERSETUJUAN TESIS	xi
TANDA PENGESAHAN	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xv
KATA PENGANTAR.....	xix
DAFTAR ISI	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah	8
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	8
D. Tujuan Penelitian	9
E. Manfaat Penelitian.....	9
F. Kerangka Teori	10
G. Tinjauan Pustaka.....	15
H. Metode Penelitian	17
I. Jadwal Penelitian	19
J. Sistematika Penulisan	19
BAB II FORMALISASI HUKUM ISLAM	21
A. Formalisasi Hukum	21
1. Definisi Hukum	22
2. Hukum Tata Negara tentang Formalisasi Hukum Islam	28
3. Sekilas Perjuangan Formalisasi Hukum Islam di Indonesia.....	32
B. Sumber Hukum Dalam Islam	38
1. Al-Qur'an.....	38
2. Al-Hadits	50

3. Ijma' 'Ulama.....	51
4. Qiyas.....	53
C. Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Perintah Menegakan Hukum Islam.....	55
1. Surah al-Mâidah Ayat 48 – 50.....	55
2. Surah an-Nisâ' Ayat 60 dan Ayat 65	57
3. Surah al-Ahzâb Ayat 36.....	58
BAB III TAFSIR <i>AL-IBRÎZ</i> DAN TAFSIR <i>FÎ ZHILÂL AL-QURÂN</i>	59
A. Biografi Mufasir	59
1. Kiai Bisri Mustofa	59
2. Sayyid Quthb	64
B. Profil Tafsir <i>al-Ibrîz</i>	68
1. Sejarah Penulisan	68
2. Metode Penafsiran	70
3. Corak Penafsiran.....	72
4. Sumber Penafsiran.....	78
C. Profil Tafsir <i>Fî Zhilâl al-Qurân</i>	81
1. Sejarah Penulisan	81
2. Metode Penafsiran	83
3. Corak Penafsiran.....	84
4. Sumber Penafsiran.....	85
D. Hermeneutika dalam Memahami Tafsir Al-Qur'an.....	88
BAB IV FORMALISASI HUKUM ISLAM DALAM TAFSIR	
<i>AL-IBRÎZ</i> DAN <i>FÎ ZHILÂL AL-QURÂN</i>	93
A. Formalisasi Hukum Islam menurut Tafsir <i>al-Ibrîz</i> Surah	
al-Mâidah Ayat 48 – 50.....	93
B. Formalisasi Hukum Islam menurut Tafsir <i>Fî Zhilâl al-Qurân</i>	
Surah al-Mâidah Ayat 48 – 50.....	102
C. Perbandingan Tafsir <i>al-Ibrîz</i> dan Tafsir <i>Fî Zhilâl al-Qurân</i>	
dalam Kontekstualisasi Penerapan Formalisasi Hukum Islam.....	107
D. Dinamika Gerakan Formalisasi Hukum Islam Pasca	
Reformasi Indonesia.....	117
E. Relevansi Penafsiran <i>al-Ibrîz</i> dalam Kehidupan Bernegara di	
Republik Indonesia	136
F. Relevansi Penafsiran <i>Fî Zhilâl al-Qurân</i> dalam Kehidupan	
Bernegara di Republik Indonesia	137
BAB V PENUTUP.....	147
A. Kesimpulan	147
B. Saran	149
DAFTAR PUSTAKA.....	151
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tafsir Al-Qur'an selalu menarik untuk dikaji, lantaran ialah *kalâmmullâh* yang tiada habis meski diselami maknanya sepanjang masa. Tafsir itu pun akan selalu terikat dengan konteks kehidupan sosial-historis, kultural bahkan politis dari umat manusia. Maka lahirlah karya tulis tafsir sepanjang sejarah perjalanan sejarah Islam. Misalnya, beberapa kitab yang kiranya paling dikenal ialah Tafsir *Ibnu Katsîr*, Tafsir *al-Jalâlayn*, Tafsir *ath-Thabari*, Tafsir *al-Qurthubî* atau Tafsir *al-Kasyâf Zamakhsyarî* yang mewakili turats klasik. Ada pula Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*, Tafsir *al-Jawâhir fî Tafsîr al-Qurân*, Tafsir *al-Manâr* dan juga Tafsir *al-Munîr* yang mewakili karya tafsir Al-Qur'an modern.¹

Kandungan Al-Qur'an pada awalnya diusahakan melalui serangkaian kegiatan ijtihad secara intelektual. Oleh karena Al-Qur'an bukanlah sebuah produk jadi, maka diperlukan sebuah penafsiran yang sesuai dengan disiplin ilmu tafsir.² Al-Qur'an menjadi solusi mutakhir sebagai pedoman pemecahan masalah dalam kehidupan umat manusia. Dalam upaya pemecahan masalah tersebut akhirnya melahirkan banyak karya kitab-kitab tafsir, yang kemudian dijadikan literatur pokok pembelajaran bagi umat manusia dalam menghadapi situasi.

¹Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qurân*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2008, hal. 449 dan 461.

²Izul Fahmi, "Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibriz Karya KH. Bisri Mustofa," dalam *Jurnal ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, Surabaya: Tahun 2017, Vol. 03 No. 1, hal. 97.

Al-Qur'an tidak lekang ditelan zaman, tidak memandang tempat dan selalu *update* sebagai pedoman hidup umat Muslim. Manusia Muslim, termasuk di Nusantara, selalu berkebutuhan dengan kitab sucinya. Pemaknaan tentang Al-Qur'an pun selalu menemui urgensinya untuk dikaji, baik karena tuntutan zaman dengan segenap

problematisasinya atau pun kebutuhan aktual umat terhadap kitab sucinya. Maka urgensi kajian tafsir Nusantara, khususnya tafsir Al-Qur'an di Indonesia, sangat penting sekali untuk digali dan dipelajari lebih mendalam. Hal itu tidak terlepas dari sejarah perkembangan Islam di Indonesia beserta dengan karakteristik keadaan lingkungan yang terjadi pada masa seorang mufasir membuat sebuah karya penafsiran Al-Qur'an tersebut.

Pada dasarnya masyarakat Indonesia adalah orang '*ajam*. Perkembangan penafsiran Al-Qur'an di Indonesia agak berbeda dengan perkembangan yang terjadi di dunia Arab yang merupakan tempat diturunkannya Al-Qur'an dan sekaligus tempat 'kelahiran' tafsir Al-Qur'an. Perbedaan tersebut terutama disebabkan oleh perbedaan latar belakang budaya dan bahasa. Bahasa ibu bangsa Indonesia bukanlah bahasa Arab, sehingga membutuhkan waktu dan proses untuk memahami isi kandungan dari Al-Qur'an. Hal itu menjadi salah satu penyebab terbatasnya wawasan pengetahuan para ahli Islam di Indonesia. Akan tetapi, di balik keterbatasan tersebut, bangsa Indonesia masih memiliki ulama-ulama tafsir hebat yang tidak kalah hebatnya dengan para pendahulunya dengan melahirkan berbagai karya tafsir yang fenomenal.

Apabila dilacak secara historis, ternyata tidak sedikit ulama Indonesia yang berusaha berdakwah melalui tulisan serta menghasilkan karya tulis, termasuk di bidang tafsir Al-Qur'an. Adanya usaha untuk berijtihad yang dilakukan oleh para ulama Indonesia, khususnya yang berkecimpung di bidang tafsir Al-Qur'an menghasilkan dan menuangkan setiap gagasannya dalam bentuk karya-karya. Pada umumnya, karya-karya penafsiran ulama di Indonesia menggunakan bahasa Arab. Hal itu dikarenakan bahasa Arab merupakan bahasa yang sangat dominan dalam agama Islam. Selain itu, masih banyak pula ulama Indonesia yang menggunakan bahasa nasional atau bahkan bahasa lokal kedaerahan dalam menyampaikan gagasan-gagasan keagamaan dalam karya-karyanya.³

Salah satu di antara banyaknya ulama yang menggunakan bahasa lokal adalah Kiai Bisri Mustofa (selanjutnya Kiai Bisri), yang telah melahirkan sebuah karya utuh tafsir Al-Qur'an dengan nuansa kental bahasa Jawa lengkap 30 Juz yang terbagi dalam 3 jilid. Tafsir karya Kiai Bisri diberi

³Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir al-Ibriz," dalam *Jurnal Rasai: UIN Sunan Kalijaga*, Sleman: Tahun 2014, Vol. 01 No. 1, hal. 24.

nama “*al-Ibrîz Lima’rifati Tafsîr Al-Qurân al-‘Azîz*”, atau biasa dikenal dengan sebutan kitab Tafsir *al-Ibrîz*.

Kitab Tafsir *al-Ibrîz li Ma’rifati Tafsîr Al-Qurân al-‘Azîz (al-Ibrîz)* merupakan karya tafsir yang dalam proses penulisannya selesai menjelang subuh pada Kamis 29 Rajab 1376 H / 28 Januari 1960 M. Tafsir tersebut ditulis dengan bahasa yang sederhana agar mudah dipahami oleh masyarakat secara luas, khususnya dipahami oleh para santri yang memulai belajar ilmu di bidang tafsir. Kiai Bisri dengan segala kerendahan hatinya mengatakan, bahwa apa yang dilakukannya hanyalah membahasajawakan dan menukil dari kitab-kitab tafsir pendahulunya yang sudah sangat populer pada masanya bahkan sampai sekarang yaitu Tafsir *al-Baydhâwî*, Tafsir *al-Khâzin*, dan Tafsir *al-Jalâlayn*.

Kiai Bisri merupakan seorang ulama kharismatik yang berasal dari Dusun Sawahan Rembang Jawa Tengah. Karya Tafsir *al-Ibrîz* memuat penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an secara lengkap 30 juz, yang dikemas seperti Al-Qur’an pada umumnya yaitu dimulai dari pembukaan Surah al-Fâtihah hingga Surah an-Nâs sebagai penutup. Kiai Bisri lahir di Rembang Jawa Tengah dan wafat pada 16 Februari 1977. Ketika itu, warga Indonesia sedang menyongsong pemilu 1977 pada masa Orde Baru.

Dalam kultur kehidupan pesantren, terutama pesantren yang berdomisili di Jawa Tengah dan Jawa Timur, karya Tafsir *al-Ibrîz* ini sudah tidak asing lagi dijumpai maupun dikaji oleh para santri dari sejak awal kemunculannya hingga saat ini. Seperti yang telah dijelaskan oleh penulisnya, bahwa tafsir tersebut memang ditujukan untuk para santri pesantren.⁴ Keberadaan tafsir tersebut menjadi semakin akrab dengan suasana lingkungan pesantren di Jawa, dikarenakan bahasa yang dipakai oleh penulisnya pun sangat kental dengan kehidupan di wilayah tersebut. Kitab tafsir *al-Ibrîz li Ma’rifati Tafsîr Al-Qurân al-‘Azîz* merupakan karya tafsir yang dalam proses penulisannya selesai menjelang subuh pada Kamis 29 Rajab 1376 H/ 28 Januari 1960 M.⁵

Al-Ibrîz memiliki makna jelas atau memperjelas, sehingga bisa dikatakan bahwa Tafsir *al-Ibrîz* dikatakan sebagai *al-Tarjamah wa al-Tafsîr*, hal tersebut dikarenakan apabila kita mengkaji tafsir tersebut akan mendapatkan terjemah ayat Al-Qur’an dipadukan dengan konteks kekinian pada masa itu, khususnya di Indonesia. Dalam proses penulisan Tafsir *al-Ibrîz*, Kiai Bisri banyak mengambil rujukan literatur dari sumber-sumber tafsir klasik. Seperti yang dijelaskan dalam pengantarnya, “*dene bahan-bahanipun tarjamah tafsir ingkang kaula segahaken punika, amboten sanes*

⁴Mafri Amir, *Literatur Tafsir Indonesia*, Tangerang: Mazhab Ciputat, 2013, hal. 6.

⁵Islah Gusmian, “Tafsir al-Qurân di Indonesia: Sejarah dan Dinamika,” dalam *Jurnal Nun*, Surakarta: Tahun 2015, Vol. 01 No. 1, hal. 9.

inggi namung metik saking kitab-kitab tafsir (tafsir mu'tabarah) kados Tafsir Jalalain, Tafsir Baedhowi, Tafsir Khozin lan sapanunggalipun."⁶

Metode penulisan *al-Ibrîz* menggunakan metode *tahlîli*, dengan cara penyampaian menggunakan metode *ijmâli* seperti halnya Tafsir *al-Jalâlayn*. Kemudian, kecenderungan Tafsir *al-Ibrîz* ini sumber penafsirannya memiliki kecenderungan pada penafsiran *bi al-ra'yi*. Selain tafsir tersebut, Kiai Bisri sebelumnya telah membaca dan membedah banyak karya tafsir yang seringkali juga didiskusikan dengan murid-muridnya. Tafsir tersebut merupakan kitab tafsir modern seperti Tafsir *al-Manâr* (Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha), *Fî Zhilâl al-Qurân* (Sayyid Qutub), Tafsir *al-Jawâhir* (Jauhar Thantawi), *Mahâsin at-Ta'wîl* (al-Qasimi), *Mazaya Al-Qurân* (Abu Su'ud).

Iing Misbahuddin menelaah penafsiran Bisri Mustofa memperhatikan kaidah sebagai berikut:⁷

- a. Penekanan terhadap pendekatan tata bahasa yang sangat kuat, hal tersebut terlihat dari penjelasan pada uraian makna setiap ayat yang diiringi dengan menjelaskan kedudukan dari setiap *lafadz*.
- b. Dalam Tafsir *al-Ibrîz*, Kiai Bisri secara teliti selalu menyebutkan riwayat sebab turunnya ayat *asbâb an-nuzûl* dari Al-Qur'an, namun tidak menyebutkan sanad dan perawinya.
- c. Terdapat perhatian terhadap kisah tentang umat terdahulu atau seorang tokoh yang dikemukakan dalam Al-Qur'an. Untuk ayat yang berkaitan dengan suatu kisah, Bisri Mustofa menjelaskan kisah tersebut secara terperinci dan jelas. Ada kemungkinan terpengaruh oleh kitab Tafsir *al-Khâzin*. Demikian pula ketika menjelaskan kisah tidak menjelaskan asal usul, sanad dan perawi dari kisah tersebut, dan tidak ada penjelasan apakah kisah itu merupakan *israiliyat* atau bukan.
- d. Ketika menafsirkan ayat-ayat kauniyah, Kiai Bisri sangat memperhatikan hubungan kehidupan nyata dengan ilmu pengetahuan. Gaya bahasa yang disampaikan pun menggunakan bahasa Jawa. Hal itu sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada saat itu yang memerlukan kemudahan dalam memahami Al-Qur'an.
- e. Sangat memperhatikan *Qirâ'ah*.
- f. Dalam menafsirkan ayat-ayat teologi dan kauniyah Kiai Bisri lebih mengedepankan penalaran daripada periwayatan.

⁶Iing Misbahuddin, *al-Ibrîz Lima'rifati Tafsi'r al-Qurân al-Azîz Karya: K.H. Bisri Mustofa Rembang: Studi Metodologi dan Pemikiran*, Sleman: Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989, hal. 97-98.

⁷Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir al-Ibrîz," dalam *Jurnal Rasai*, ..., hal. 30.

Dalam disiplin ilmu tafsir pasti memiliki ciri khas pemikiran dan sebuah corak di dalamnya. Begitupun dengan Tafsir *al-Ibrîz*, pada saat menafsirkan Al-Qur'an Kiai Bisri sangat mempertimbangkan pilihan intonasi dan diksi-diksi khusus guna menyampaikan emosi kedalam tulisan tafsir agar tidak melenceng dari teks awalnya. Ada sesuatu yang ditampilkan di dalam Tafsir *al-Ibrîz* oleh Kiai Bisri, yaitu menyampaikan ekspresi yang meninggalkan kesan khusus. Kemudian, pada tingkat lanjutan Kiai Bisri juga memberikan catatan khusus atau '*wejangan*' ketika menafsirkan ayat yang *letterlijk* memancing ketidakjelasan yang bisa menyebabkan kesalahpahaman.⁸ Tafsir *al-Ibrîz* tidak memiliki kecenderungan dominan pada satu corak tertentu. *Al-Ibrîz* cenderung bercorak kombinasi antara *fiqih*, sosial kemasyarakatan, dan sufi yang secara khusus penafsir akan memberikan tekanan khusus pada ayat-ayat tertentu yang bernuansa hukum, tasawuf, atau sosial kemasyarakatan.

Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, wacana penerapan hukum Islam atau formalisasi hukum Islam selalu menarik dibahas. Tidak jarang juga wacana itu baik di media massa maupun ranah akademis, dengan cepat mengundang polemik. Menarik dikaji kiranya untuk membahas ranah berbangsa dan bernegara ini, melalui sudut pandang hermeneutis analitis dari Tafsir *al-Ibrîz*. Bukan hanya sebagai tafsir karya asli anak bangsa saja, melainkan juga corak kombinasi antara sosial-kemasyarakatan Jawa dan tasawuf yang kental, serta dapat diasumsikan memiliki kecendrungan dan cocok dengan kultur sosial Indonesia.

Pasca reformasi, formalisasi penerapan hukum Islam demikian menggema, bukan hanya dari ormas-ormas Islam melainkan juga dari figur-figur tertentu yang belakangan dianggap sebagai figur radikalisme. Sebut saja Habib Riziq Syihab dan Abu Bakar Ba'asyir, mereka menemui momentumnya pada pasca kejatuhan rezim Orde Baru, zaman yang disebut masa Reformasi Indonesia. Akan tetapi, diskursus *haraki* (pergerakan) terhadap formalisasi hukum Islam bukanlah sesuatu yang tiba-tiba ada, melainkan sudah lama mengendap, utamanya dari gerakan-gerakan multinasional seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir atau *Jami'at al-Islami*, meskipun gerakan-gerakan semacam itu sangat banyak di Timur Tengah, akan tetapi ada beberapa gerakan tertentu yang mungkin selalu jadi sorotan sepanjang sejarahnya, utamanya adalah Ikhwanul Muslimin, yang didirikan oleh Hasan al-Banna dari Mesir tahun 1928.

Pada dekade 1970-an, di Indonesia melalui penerjemahan kitab-kitab kontemporer ke dalam bahasa Indonesia, buku-buku pemikir Timur Tengah

⁸Maslukhin, "Jurnal Mutawatir: Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir *al-Ibrîz*," dalam *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Tahun 2015, Vol. 5, hal. 86.

meramaikan corak pemikiran Islam Indonesia modern.⁹ Oleh karena itu, pemikiran ke-Islaman di Indonesia pun ada yang bercorak militan bahkan radikal. Akan tetapi pembahasan gerakan formalisasi hukum Islam selalu punya keunikan tersendiri, terutama jika dikaitkan dari penafsiran normatif dari tafsir Al-Qur'an. Kiranya menarik di sini, menyimak siapa yang paling bertanggung jawab terhadap timbulnya gerakan formalisasi hukum Islam pasca reformasi di Indonesia, terutama jika ditelaah dari segi kajian tafsir Al-Qur'an.

Tafsir Al-Qur'an punya sakralitas tersendiri bagi umat Islam, di mana pun berada. Sejauh ini, diskursus yang paling menyeruak ke permukaan adalah tafsir dari ideologi tokoh pergerakan Ikhwanul Muslimin Sayyid Quthb. Ia adalah generasi kedua Ikhwanul Muslimin, tidak sempat bertemu dengan Hasan al-Banna sang pendiri organisasi tersebut. Sayyid sendiri mengaku baru taubat dari pandangan kehidupan modernitas sekuler pada tahun 1952. Di mana Ia sendiri sangat terinspirasi pada sosok Hasan al-Banna dan kemudian memutuskan untuk menjadi anggota Ikhwanul Muslimin. Ia menulis Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* rentang tahun 1955 – 1964, di mana Ia juga sempat ditangkap oleh pihak berwenang di Mesir dan melanjutkan serial *Fî Zhilâl al-Qurân*-nya dengan menulis kembali di penjara.¹⁰

Kisah hidup Sayyid Quthb yang ditutup dengan hukuman gantung (hukuman mati), membuat sosoknya menjadi inspirasi kaum radikal, dan sebagian perbuatan teror konon terinspirasi oleh gagasan-gagasannya, meski inipun akan mengundang pro dan kontra mengingat Ia adalah sosok intelektual besar Muslim yang pemikirannya sendiri mengundang multi tafsir. Jelas di sini, Sayyid Quthb adalah sosok inspiratif, terlepas dari siapa pun yang terpengaruh olehnya. Jelas pula bahwa ide-ide dan gagasannya terutama dari pemahaman Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* sangat subur di Indonesia. Sejak masa penerjemahan besar-besaran buku pemikir Muslim Timur Tengah ke dalam bahasa Indonesia pada dekade 1970-an. Pasca Reformasi, gerakan-gerakan Islam militansi yang ada di Indonesia, baru menemui momentumnya. Maka tidak heran pasca reformasi, pemikiran Sayyid Quthb justru jauh lebih berpengaruh di Indonesia ketimbang masa-masa sebelumnya. Akhirnya Ia pun menjadi poros pengaruh dalam kehidupan berbangsa yang bersinggungan dengan kehidupan beragama di Republik Indonesia ini.

Metode yang digunakan penulis dalam tesis ini adalah gabungan antara metode *maudhû'i* dan *muqâran* yang lebih fokus pada tema tertentu pada

⁹Solahudin, *NII Sampai Ji: Salafy Jihadisme di Indonesia*, Depok: Komunitas Bambu, 2011, hal. 140-141.

¹⁰Shalah al-Khalidiy, *Biografi Sayyid Quthub*, Yogyakarta: Pro-U Media, 2016, hal. 250-252.

analisis persamaan dan perbedaan dari penafsiran Al-Qur'an berdasarkan pendekatan kualitatif. Kemudian metode historis-kritis-kontekstual berdasarkan pisau analisis hermeneutika dalam sudut pandang adanya suatu wacana yang memiliki dua fungsi, yakni *pertama* sebagai suatu fungsi predikatif yang dikolaborasikan oleh suatu identifikasi. *Kedua* sebagai sesuatu yang abstrak, yang bergantung pada kesimpulan yang merupakan kesatuan dialektis antara peristiwa dan makna dalam kalimat.

Menarik juga jika disajikan analisa tentang kajian hermeneutis studi banding antara Tafsir *al-Ibrîz* dan *Fî Zhilâl al-Qurân*, yang masing-masing mewakili corak tafsir lokal maupun corak militansi Timur Tengah. Kajian analisa hermeneutika ini bermaksud menemukan relevansi kedua tafsir tersebut dalam kehidupan berbangsa, khususnya dalam formalisasi hukum Islam di Indonesia. Maka dalam penulisan ini, kajian penelitiannya akan fokus terhadap ayat-ayat penerapan hukum pada surah al-Mâidah ayat 48 – 50 agar kajiannya tidak terlalu luas. Maka dipilihlah tema “Analisis Hermeneutika dalam Tafsir *al-Ibrîz* dan *Fî Zhilâl al-Qurân* pada surah al-Mâidah ayat 48 – 50 dengan Dinamika Gerakan Formalisasi Hukum Islam pasca Reformasi Indonesia.”

B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang di atas, bisa disimpulkan identifikasi masalahnya ialah sebagai berikut:

1. Persoalan penafsiran Kiai Bisri dalam kitab *al-Ibrîz* terhadap surah al-Mâidah ayat 48-50 kontekstualisasinya dalam kehidupan berbangsa di Indonesia.
2. Diskursus pemberlakuan formalisasi hukum Islam dalam kehidupan berbangsa Indonesia yang diwakili oleh ideologi radikal, yang mengakar pada pemikiran Sayyid Quthb.
3. Benturan wacana tafsir ulama Tanah Air Kiai Bisri dan ulama di kalangan radikal yang diwakili tafsiran Sayyid Quthb dalam memaknai penerapan hukum Islam.
4. Relevansi pada tafsiran Kiai Bisri dan Sayyid Quthb dalam kontekstualisasi kehidupan berbangsa Indonesia.
5. Dinamika pergerakan gerakan formalisasi hukum Islam pasca reformasi.
6. Formalisasi hukum Islam dalam dua sudut pandang penafsiran Kiai Bisri dan Sayyid Quthb.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Pembahasan pandangan penafsiran Al-Qur'an merupakan cakupan yang sangat luas serta kompleks, betapa pun itu dari hanya seorang tokoh saja. Maka itu berarti membaca seluruh karya-karya tokoh tersebut, tentunya ini kerja intelektual yang sangat berat. Oleh karena itu, pandangan tafsiran

baik dari Kiai Bisri maupun Sayyid Quthb ini dibatasi ruang lingkupnya, hanya penafsirannya terhadap surah al-Mâidah ayat 48-50. Setelah itu dikaitkan dengan diskursus pemberlakuan formalisasi hukum Islam dalam kehidupan berbangsa Indonesia yang diwakili oleh ideologi radikal, yang mengakar pada pemikiran Sayyid Quthb. Benturan wacana tafsir ulama Tanah Air, Kiai Bisri dan ulama kalangan radikal yang diwakili tafsiran Sayyid Quthb, dalam memaknai penerapan hukum Islam dalam konteks kehidupan berbangsa Indonesia. Pembatasan tersebut dimaksudkan agar pembahasan terfokus pada pokok-pokok sifat maupun tujuan penelitian.¹¹

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, identifikasi dan pembatasan masalah yang telah lebih dahulu dikemukakan, maka dapat dirumuskan permasalahan sebagai berikut, yaitu:

1. Bagaimana penafsiran Kiai Bisri Mustofa dalam Tafsir *al-Ibrîz* terhadap surah al-Mâidah ayat 48-50 memiliki relevansinya dalam kehidupan berbangsa Indonesia?
2. Bagaimana penafsiran Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* terhadap surah al-Mâidah ayat 48-50 memiliki relevansinya dalam kehidupan berbangsa Indonesia?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan yang diharapkan dari penelitian ini ialah:

1. Untuk menemukan dan menganalisis bagaimana penafsiran Kiai Bisri Mustofa dalam kitab Tafsir *al-Ibrîz* dan Sayyid Quthb dalam kitab Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* memiliki relevansinya dalam kehidupan berbangsa Indonesia.
2. Memahami proses diskursus penerapan formalisasi hukum Islam terinspirasi oleh gagasan Sayyid Quthb dengan tafsirannya mengenai surah al-Mâidah ayat 48-50.
3. Menganalisis tinjauan kritis dari penafsiran kitab *al-Ibrîz* terhadap surah al-Mâidah ayat 48-50 dengan kontekstualisasi kehidupan berbangsa terhadap diskursus penerapan formalisasi hukum Islam?

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan memberikan manfaat secara teoritis maupun praktis, sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis:
 - a. Menambah pemahaman kajian tematik ayat-ayat ber hukum dengan Al-Qur'an (hukum Allah SWT) dalam Al-Qur'an dengan harapan pembaca bisa mengetahui makna hukum dan ber hukum dengan apa

¹¹Nasaruddin Umar, *et.al.*, *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ, 2017, hal. 4.

yang diturunkan Allah SWT, baik dari ulama Tanah Air maupun ulama Timur Tengah.

- b. Menambah khazanah pengetahuan keislaman terutama di bidang yang berhubungan dengan kajian ayat-ayat Al-Qur'an mengenai ber hukum dengan Al-Qur'an beserta ragam penafsirannya.
 - c. Menambah pemahaman terhadap diskursus penerapan hukum Islam dan tinjauan kritis terhadapnya, yang mana justru memperkaya keragaman tafsir Al-Qur'an.
2. Manfaat Praktis
- a. Untuk sumber bacaan bagi mahasiswa Pascasarjana dan segenap civitas akademik di kampus Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta serta di perguruan tinggi lainnya, khususnya untuk penelitian yang akan datang.
 - b. Sebagai salah satu persyaratan mendapatkan gelar Strata Dua (S.2) pada Program Pascasarjana PTIQ Jakarta.
 - c. Bagi peserta akademik, diharapkan penelitian ini mampu memberikan kontribusi bagi pemikiran tafsir Al-Qur'an serta pemahaman diskursus pro dan kontra formalisasi hukum Islam, khususnya di Indonesia.

F. Kerangka Teori

Hermeneutika, sebagaimana ilmu yang lain, ia mengalami sejarah yang panjang dalam perjalanannya. Sebelumnya diposisikan sebagai ilmu tafsir, lalu kemudian merambah jadi ilmu bantu (metodologi), hingga akhirnya banyak dimanfaatkan sebagai bagian dari pendekatan analisis dalam berbagai disiplin keilmuan, baik kaitannya dengan ilmu hukum, sosial, teologi, tafsir, politik dan lain-lain. Meski demikian, proses sejarah diskursus hermeneutika yang khas dengan orientasi kritis yang ditawarkan kaitannya dengan pemaknaan sesuatu, telah melahirkan beragam reaksi dari para pemikir. Terdapat segelintir orang yang secara apriori menganggapnya sebagai hal yang tabu untuk difungsikan, khususnya yang memiliki anggapan normatif-teologis bahwa doktrin ilahiah merupakan bahasa final yang tak perlu lagi diotak-atik secara rasional (kelompok tekstual). Selain dari pada itu, terdapat pula segelintir pemikir yang menganggap hermeneutika sebagai bagian terpenting dalam menyingkap makna sesuatu, khususnya bagi kelompok yang beranggapan bahwa alam ini ibarat sebuah sandi dan tugas para ilmuwan ialah menyingkap makna yang dikandungnya (kelompok rasional).

Istilah Hermeneutika secara historis muncul pertama kali dalam karya Johan Konrad Dannhauer, seorang teolog Jerman yang dalam elaborasi kewacanaannya masih terbatas pada pembahasan metode penafsiran teks-teks Bibel. Baru setelah itu, menurut Schleiermacher, hermeneutika mengambil corak yang baru, yakni pada saat ia tampil sebagai disiplin ilmu yang membahas prinsip-prinsip penafsiran secara umum. Dan gagasan

hermeneutis ini mencapai kematangan dalam pemikiran Diltthey yang menjadikannya sebagai fondasi metodologis bagi ilmu-ilmu humaniora yang bernilai kemanusiaan atau sosial.¹²

Friederich Schleiermacher, Wilhelm Diltthey, Gadamer adalah segelintir tokoh pemikir yang banyak mengembangkan dan mengelaborasi hermeneutika dalam kerangka sosiologis. Di tangan mereka, hermeneutika mendapat perluasan objek, yaitu ‘teks’ kehidupan sosial. Hal ini mereka maksudkan untuk melakukan terobosan metodologi baru dalam ilmu-ilmu sosial atas hegemoni paradigma positivisme. Hermeneutika yang semula berkuat pada refleksi epistemologis sejak abad ke-17 sejak periode Patristik dan filsafat Stoik, kemudian mengalami perubahan kecenderungan ke arah pembahasan yang lebih filosofis (ontologis) ditangan pemikir Heidegger dan Gadamer.

Pada tahap praksis ilmiah, atau dalam bahasa Gadamer *einethorie der wirklichen erfahrung*, yaitu usaha filosofis untuk mempertanggung jawabkan pemahaman sebagai proses ontologis pada manusia. Adapun metode teknis yang ditawarkan olehnya ialah melalui *consciousness of the effects of history* (mediasi kesadaran akan efek historis). Ide dasarnya adalah menentukan pemahaman awal (*pre-understandings*) dari para *interpreter* sebelumnya, dengan demikian penafsir berada pada suatu jaringan interpretasi (*interpretational lineage*). Melalui kesadaran akan efek historis ini maka dua titik yang semula terpisah (subjek dan objek) kemudian menjadi tersatukan.¹³

Schleiermacher dengan menggunakan teori empati untuk menjelaskan bahwa objek dapat diketahui secara reproduktif oleh ilmuan sosial. Menurutny bahwa, pembaca atau pengamat dalam memahami konteks sesuatu, dirinya harus mampu berempati secara psikologis ke dalam teks dan pengarangnya, ia harus mampu ‘mengalami kembali’ pengalaman-pengalaman yang dialami pengarang. Pada posisi inilah Schleiermacher mempertegas adanya masalah lingkaran hermeneutik, bahwa untuk memahami sebagian dari teks maka pembaca memerlukan pemahaman atas konteks keseluruhan teks, dan untuk memahami keseluruhan teks pembaca memerlukan interpretasi atas bagian-bagian dari teks tersebut.¹⁴ Dengan demikian, memahami suatu teks pembaca memerlukan pemahaman akan sumber-sumber lain untuk membantu pemahamannya, termasuk pemahaman

¹²Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika, antara Internasionalisme dan Gadamerian*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2008, hal. 54-55.

¹³Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on language, Action an Interpretation*, diterjemahkan Muhammad Syukri, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, Bantul: Kreasi Wacana, 2009, hal. 58.

¹⁴William J Grassie, “*Hermeneutics in Science and Religion*”, dalam *Jurnal Contribution to Encyclopedia of Religion and Science*, Vol.1, Macmillan Reference, Tahun 2003, hal. 31.

akan kehidupan dan minat penulis. Hal ini juga memerlukan pemahaman akan konteks budaya di mana karya penulis tersebut muncul. Ini mempertegas kemestian melibatkan variabel lingkungan dalam penelitian, termasuk dalam hal ini penelitian sosial itu sendiri.

Gagasan ini kemudian menjadi ambigu jika dikaitkan dengan penafsiran yang objektif, dan dari sinilah Dilthey sebagai salah satu tokoh romantis tampil untuk merekonstruksi pandangan sebelumnya dengan mengatakan bahwa yang direproduksi bukanlah keadaan-keadaan psikis tokoh atau pelaku, melainkan bagaimana proses karya itu diciptakan, bukan empati terhadap sumber teks, melainkan melakukan reonstruksi atas objektivasi mental (produk budaya).¹⁵ Skemanya ialah melakukan tiga langkah pengoperasian hermeneutika, yaitu : memahami sudut pandang atau gagasan pelaku sosial, memahami makna kegiatan-kegiatan sosial pada hal-hal yang bertalian dengan peristiwa sejarah, menilai peristiwa sosial berdasarkan gagasan yang berlaku pada saat peneliti masih hidup.¹⁶

Proses memahami dan menginterpretasi ala Dilthey tersebut memerlukan persyaratan-persyaratan yang apabila persyaratan ini tidak terpenuhi maka menjadi sulit bagi proses pemahaman dan interpretasi itu terjadi. Persyaratan pertama, peneliti harus membiasakan diri dengan proses-proses psikis yang memungkinkan suatu makna. Untuk mengerti tentang kecemasan, cinta, harapan dibutuhkan kemampuan pengalaman akan hal tersebut. Bagi Dilthey, hermeneutika perlu juga dilengkapi dengan studi psikologi deskriptif. Syarat kedua, pengetahuan tentang konteks. Pengharapan akan pengetahuan suatu bagian senantiasa memerlukan pengetahuan tentang keseluruhan. Suatu kata hanya bisa dimengerti dalam konteks yang lebih luas, demikian juga tindakan manusia hanya bisa dipahami melalui konteks yang lebih luas. Syarat ketiga, pengetahuan tentang sistem sosial dan kultural yang menentukan gejala yang dipelajari. Untuk mengerti suatu kalimat harus mengetahui konteks aturan main dalam bahasa yang bersangkutan. Syarat ini berkaitan erat dengan syarat kedua. Studi tentang satu pemikiran menghendaki konteks karya-karya yang lain, dan studi tentang karya menghendaki konteks sosial-historis yang lebih luas.¹⁷

Fakta di atas menjelaskan bahwa, hal tersebut mempertegas arti hermeneutika yang kaitannya dengan realitas sosial senantiasa memberi peran kepada subjek yang menafsirkan dengan sangat jelas, yang karenanya

¹⁵F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas; Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2007, hal. 64.

¹⁶Sumaryono, *Hermeneutika; Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kansius, 1996, hal. 57.

¹⁷K Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1981, hal. 90.

kehidupan sosial dipahami bukan hanya sebagai wujud yang dihayati oleh individu-individu dalam masyarakat, melainkan juga merupakan objek penafsiran itu sendiri.

Peristiwa atau proposisi menjadi sebuah sudut pandang sendiri dikarenakan adanya suatu wacana yang memiliki dua fungsi, yakni *pertama* sebagai suatu fungsi predikatif yang dikolaborasikan oleh suatu identifikasi. *Kedua* sebagai sesuatu yang abstrak, yang bergantung pada kesimpulan yang merupakan kesatuan dialektis antara peristiwa dan makna dalam kalimat¹⁸. Menurut Paul Ricour, bila kesemua wacana diaktualisasikan sebagai sebuah peristiwa, maka kesemua wacana dapat dipahami sebagai makna.¹⁹

Ricoeur beranggapan bahwa sebuah teks memiliki kemandirian dan totalitas yang dicirikan dalam empat hal. *Pertama*, dalam sebuah teks makna yang terdapat pada “apa yang dikatakan (*what is said*)”²⁰ terlepas dari proses pengungkapannya (*the act of saying*), sedangkan secara verbal kedua proses itu tidak terpisahkan. Dalam berdialog, pembicara bukan hanya menyampaikan ungkapannya, tetapi juga dapat dinilai dari intonasi, mimik dan sikap tubuhnya. *Kedua*, dengan demikian makna sebuah teks tidak lagi melekat kepada pembicara, sebagaimana Bahasa lisan. Apa yang dimaksud teks tidak lagi terkait dengan apa yang dimaksud pada awal penulisan. Meskipun Ricoeur sempat mengatakan tentang “kematian penulis”, bukan berarti penulis tidak diperlukan lagi, akan tetapi maksud penulis terbatas oleh teks yang sudah baku. Ricoeur beranggapan bahwa penulis merupakan “pembaca pertama”.

Ketiga, karena tidak lagi terikat pada sebuah sistem dialog, maka sebuah teks tidak lagi terikat kepada konteks semula (*ontensive referensi*), dan tidak terikat pada konteks asli dari isi pembicaraan. Pada akhirnya, dunia imajiner berhasil dibangun oleh teks itu sendiri, baik bagi dirinya sendiri maupun berhubungan dengan teks-teks lainnya. *Keempat*, dengan demikian teks tidak lagi terikat pada audiens awal, sebagaimana bahasa lisan terikat kepada pendengarnya. Sebuah teks ditujukan bukan hanya untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapa pun yang bisa membaca teks tersebut, dan tidak terbatas pada ruang dan waktu.²¹ Oleh karena itu, sebuah teks pada akhirnya membangun dirinya dan memainkan perannya sendiri.

Sebagai pisau analisis dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori hermenutika dari Paul Ricour, bahwa memang benar, dengan bahasa Jawa dan huruf Arab pegon, Tafsir *al- Ibrîz* karya Kiai Bisri ini menjadi eksklusif, dibaca dan hanya dipahami oleh orang-orang yang familiar dengan bahasa Jawa dan huruf Arab (santri). Itu berarti, tidak setiap orang mampu

¹⁴Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, hal. 36.

¹⁵Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi*, ..., hal. 37.

²⁰Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi*, ..., hal. 228.

²¹Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi*, ..., hal. 229.

mengakses tulisan dan bahasa dengan karakter tersebut. Tetapi dari sudut pandang hermeneutik, orang tidak dapat meragukan otentisitas dan validitas gagasan yang dituangkan penulisnya. Karena bahasa yang digunakan adalah bahasa yang sangat dikuasainya dan dipahami oleh masyarakat sekitarnya.

Dari sisi sosial, tafsir ini cukup bermanfaat dan memudahkan bagi masyarakat pesantren yang notabene adalah warga desa yang lebih akrab dengan bahasa Jawa dibanding bahasa lainnya. Dari sisi politik, penggunaan bahasa Jawa dapat mengurangi ketersinggungan pihak lain jika ditemukan kata-kata bahasa Indonesia misalnya, yang sulit dicari padanannya yang lebih halus. Bahasa Jawa memiliki tingkatan bahasa dari *kromo inggil* sampai *ngoko kasar*, yang dapat menyampaikan pesan kasar dengan ragam bahasa yang halus. Gaya Bahasa Tafsir *al-Ibrîz* sangat sederhana dan mudah dipahami. Bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa *ngoko* halus dengan struktur sederhana. Tutur bahasanya populer dan tidak '*njlimet*'. Kemudian, kenyataan tersebut harus diakui jika dibaca oleh generasi sekarang, maka akan mengalami kesulitan karena kendala bahasa dan kebiasaan yang dianut.

Di sisi lainnya, Sayyid Quthb menawarkan tafsirnya pada dunia peradaban Islam, yaitu Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* yang memiliki latar belakang pergerakan atau *haraki* yang digunakan untuk menstimulasi para pembacanya. Pola perjuangan ke-Islaman yang ditawarkan oleh Sayyid Quthb sedemikian seriusnya, karena mufasir mempunyai cita-cita tinggi untuk membumikan isi pemikirannya ke dalam ruang yang disebut sebagai negara. Sudut pandang Sayyid Quthb terhadap Islam, dirasa memiliki totalitasnya sendiri dengan mengedepankan substansi dan nilai perjuangan yang terkandung di dalam Al-Qur'an demi kejayaan agama Islam di muka bumi ini.

G. Tinjauan Pustaka

Di antara yang menjadi acuan penulis selain buku ilmiah juga ada banyak penelitian berupa tesis maupun jurnal yang sudah dipublikasikan dan dipertanggung jawabkan secara ilmiah. Di antaranya:

- a. Heri Hamdani, "*Pengaruh Kondisi Sosial Politik Terhadap Penafsiran Al-Qurân (Studi Komparatif Penafsiran Sayyid Quthb dan Ibnu Katsir Tentang Jihad)*," Tesis 2019 di Institut PTIQ Jakarta. Dalam Tesis ini mengulas bagaimana penafsiran jihad menurut Sayyid Quthb dalam Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* yang dikomparasikan dengan penafsiran Ibnu Katsîr terhadap jihad dalam Tafsir *Al-Qurân al-Azhîm*. Ibnu Katsir cenderung lebih inklusif dan lebih moderat dalam memaknai jihad dalam Al-Qur'an. Menurutnya jihad adalah mencurahkan seluruh kemampuan fisik dalam amal, yang dimulai dengan jihad melawan setan, kemudian berjihad melawan kezholiman dan kerusakan yang ada pada masyarakat barulah setelah itu berjihad melawan kaum kafir dan orang munafik. Berbeda

dengan Sayyid Quthb yang cenderung eksklusif dalam memaknai jihad dalam Al-Qur'an. Menurutnya, jihad bersifat agresif, ofensif bukan defensif. Hal ini karena watak ajaran Islam adalah ofensif menyebarkan rahmat melalui dakwah Islam kepada seluruh manusia. Oleh karena itu, jika terdapat berbagai macam kepentingan yang menghalangi dakwah Islam, apapun wujudnya; penguasa, pemerintahan, bahkan agama akan dihilangkan terlebih dahulu melalui syariat jihad. Perbedaan penafsiran dapat dipahami apabila melihat kondisi Sosial Politik yang berbeda antara kedua mufasir dalam menafsirkan jihad.

- b. Arsit Sidik, "*Implementasi al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu'an al-Munkar Dalam Al-Qurân*," Tesis 2019 di Institut PTIQ Jakarta. Kesimpulan dari tesis ini adalah bahwa amar makruf nahi mungkar menurut Al-Qur'an dan as-sunnah adalah menyuruh manusia untuk melakukan kebaikan yang dicintai oleh Allah SWT dan mencegah dari perbuatan yang dibenci oleh Allah SWT. Bahkan agama Islam tidak akan berjalan dengan betul bila tidak ada yang mengemban amar makruf nahi mungkar. Akan tetapi dalam implementasi amar makruf nahi mungkar oleh organisasi Islam, dalam hal ini penulis fokus ke organisasi NU dan FPI. NU dalam amar makruf nahi mungkar lebih megedepankan toleransi dan moderat, sedangkan FPI kadangkala menggunakan kekuatan. Dengan implementasi oleh dua organisasi tersebut terjadi gejolak di masyarakat, ada yang setuju apa yang dilakukan oleh FPI dan ada juga tidak, dan begitu juga dengan implementasi NU. Melalui tesis ini juga, Penulis menemukan konsep amar makruf nahi mungkar Nahdhatul Ulama (NU) dan Front Pembela Islam (FPI). Nahdhatul Ulama dalam amar makruf nahi mungkar lebih mengedepankan langkah-langkah persuasif. Tidak berkenankan melakukan kekerasan dengan main hakim sendiri.
- c. Muhammad Taqiyuddin, "*Pidana Mati Dalam Perspektif Al-Qurân*," Tesis 2021 di Institut PTIQ Jakarta. Penelitian dengan tema tersebut membuktikan bahwa penerapan hukuman mati di era modern dalam perspektif Al-Qur'an sangatlah relevan. Hal ini bisa dilihat dari hubungannya dengan hak asasi manusia dan hukum yang berlaku. Dari sisi hak asasi manusia, Al-Qur'an menilai bahwa penerapan hukuman ini tidaklah bertentangan dengan hak asasi manusia, justru menjunjung tinggi nilai-nilai hak asasi manusia. Sedangkan dari sisi hukum, penerapan hukuman ini telah diatur oleh hukum negara baik hukum internasional maupun nasional.
- d. Muhammad, "*Hukuman Mati Bagi Pelaku Murtad Dalam Perspektif Tafsir al-Mishbâh*," Tesis 2020 di Institut PTIQ Jakarta. Penelitian tersebut menelaah kebijakan konversi agama dalam hukum Islam dan hukum positif di Indonesia yang memiliki kesamaan dalam menghormati agama dengan mendudukannya di posisi yang amat penting. Di samping

itu, beberapa perbedaan tampak pada pendefinisian konversi agama sebagai bagian dari kebebasan beragama dimana hukum Islam telah menetapkan ancaman hukuman bunuh bagi si pelaku. Di sisi lain, hukum positif menjunjung tinggi hak kebebasan beragama yang merupakan bagian dari hak asasi manusia.

- e. Nurkholis, “*Politik Kekuasaan Dalam Perspektif Al-Qurân (Kritik Terhadap Pemikiran Khilâfah di Indonesia Melalui Pendekatan Affirmative Action)*,” Disertasi 2021 di Institut PTIQ Jakarta. Hasil dari disertasi di atas menemukan bahwa adanya persamaan sistem Khilâfah dengan sistem pemerintahan Republik Indonesia, yang secara substansi memiliki peran dalam prinsip-prinsip kekuasaan. Khilâfah tidak sekedar konsepsi politik yang dapat diterima begitu saja oleh semua kalangan, tetapi merupakan institusi peradaban dalam bingkai kedaulatan Negara. Disertasi ini menemukan adanya perbedaan pemahaman dengan nasionalis sekuler dan gerakan Islam transnasional anti demokrasi. Perspektif Al-Qur’an tentang politik kekuasaan, ditemukan dalam empat term kekuasaan, yaitu; 1) *al-Hukm* (kebijakan politik hukum dan moralitas), 2) *as-Sulthân* (kewenangan), 3) *al-Mulk* (kerajaan dan dinasti), dan 4) *al-Quwwah* (otoritas dan kewenangan).

Dari sejumlah riset yang sudah dipaparkan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa penelitian yang dilakukan oleh penulis berbeda dengan penelitian-penelitian yang sudah ada sebelumnya. Hal ini dikarenakan penelitian-penelitian yang sebelumnya memiliki tema yang berbeda. Adapun yang membahas tentang hukum Islam fokus pada penerapan salah satu hukum saja. Ada pula hasil penelitian yang menemukan adanya relevansi hukum Islam pada era modern. Sedangkan, penelitian yang disajikan oleh peneliti lebih fokus kepada bagaimana formalisasi hukum Islam dalam Al-Qur’an dapat menemukan titik temunya dan menganalisis bagaimana penafsiran Kiai Bisri dalam kitab Tafsir *al-Ibrîz* dan Sayyid Quthb dalam kitab Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* memiliki relevansinya dalam kehidupan berbangsa Indonesia.

H. Metode Penelitian

Teori hermeneutika sebagai landasan teori tulisan ini, menunjukkan bahwa teks akan benar-benar dipahami jika dianggap sebagai fenomena. Gagasan mendasar untuk mempermudah penelitian ini ialah bahwa teks-teks yang akan diteliti harus ditulis dengan latar belakang penulisan yang diproduksi dalam bentuk tulisan. Termasuk konteks kondisi penulis, atau sosial-politik, serta budaya yang melatar belakangnya. Kemudian, dilanjutkan dengan menganalisis dan memahami latar belakang tokoh pemikiran itu sendiri, dalam hal ini adalah Kiai Bisri dan Sayyid Quthb.

Metode yang digunakan selanjutnya, adalah dengan memahami untuk siapa tulisan tersebut dituliskan, seperti untuk kalangan akademisi kah, atau kalangan masyarakat awam, kalangan santri, pejabat dan lain-lainnya. Metode penelitian ini mempermudah hermeneutika untuk dapat dipahami, gunanya agar tidak terlalu filosofis dan berdaya guna praktis. Kemudian membandingkan kedua pemikiran dari karya tafsirnya untuk dikomparasi, lalu menemukan relevansinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia.

Metode penelitian yang digunakan penulis akan dijabarkan secara ringkas sebagai berikut:

1. Pemilihan Obyek Penelitian

Obyek penelitian yang penulis hendak lakukan adalah fokus pada konten Tafsir *al-Ibrîz* dan *Fî Zhilâl al-Qur'ân* pada surah al-Mâidah ayat 48-50. Kemudian melakukan studi lanjutan dengan komparasi dua pemikiran mufasir Bisri Mustofa dan Sayyid Quthb tentang formalisasi hukum Islam.

2. Data dan Sumber Data

Penelitian ini termasuk pada jenis penelitian kualitatif dengan pengumpulan data berdasarkan bahan-bahan kepustakaan atau *library research*.²² Sesuai dengan judul penelitian penulis, yaitu sifat penelitian ini adalah deskriptif kualitatif karena penelitian ini berupa pengungkapan fakta yang ada yakni sesuatu penelitian berfokus pada usaha pengungkapan suatu masalah dan keadaan sebagaimana adanya yang diteliti dan dipelajari sebagai sesuatu yang utuh.

Adapun pengertian dari metode deskriptif analitis menurut Sugiono menyatakan bahwa metode deskriptif yakni suatu metode yang berfungsi untuk mendeskripsikan atau memberi gambaran tentang objek yang diteliti melalui data atau sampel yang telah dikumpulkan apa adanya tanpa melakukan proses analisis dan membuat sebuah kesimpulan yang berlaku untuk umum.²³

Dengan kata lain, penelitian deskriptif analitis mengambil masalah atau memusatkan perhatian kepada masalah-masalah sebagaimana adanya saat penelitian dilaksanakan, hasil penelitian yang kemudian diolah dan dianalisis untuk diambil kesimpulannya.

3. Teknik Input dan Analisis Data

²²Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013, hal. 4.

²³Sugiono, "Adapun Pengertian Dari Metode Deskriptif Analitis," dalam <https://www.scribd.com/mobile/doc/306349047/Adapun-Pengertian-Dari-Metode-Deskriptif-Analitis-Menurut-Sugiono>. Diakses pada 15 Desember, 2022.

Sumber data dalam penelitian ini adalah dokumen Tafsir *al-Ibrîz* dan *Fî Zhilâl al-Qur'ân* dan data sekunder di dapat juga dari buku-buku, *website*, yang terkait dengan materi ini. Teknik penelitian dalam meneliti berdasarkan buku Pedoman Penulisan yang diterbitkan oleh Pascasarjana PTIQ Jakarta. Jenis data yang digunakan adalah data primer dan data sekunder yaitu data-data yang memberikan penjelasan mengenai data primer yang mencakup buku bacaan, artikel, jurnal, literatur yang berhubungan dengan kajian formalisasi hukum Islam, khususnya di Indonesia. Kemudian, pengumpulan data dalam penelitian ini dimaksudkan untuk memperoleh bahan-bahan, keterangan, atau informasi yang benar dan dapat dipercaya. Pengumpulan teknik dan alat pengumpul yang tepat memungkinkan data yang lebih akurat.²⁴ Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini dengan menggunakan metode studi dokumentasi. Mengganalisa dan mengkaji data-data yang berkaitan.²⁵

4. Pengecekan Keabsahan Data

Agar data terjaga akurasi, maka penulis melakukan pengujian dan pengecekan atas keabsahan data meliputi uji validitas internal, eksternal, dan obyektifitas. Hal ini bisa dilakukan baik oleh penulis sendiri ataupun oleh pihak kampus.

I. Jadwal Penelitian

Jadwal penelitian, dilakukan sebagai upaya mengoptimalkan batas waktu penelitian demi efisiensi biaya dan efektifitas waktu. Sehingga dalam melakukan penelitian ini, penulis mengalokasikan waktu selama kurang lebih enam bulan. Terhitung sejak proposal ini disahkan.

J. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan tesis ini, penulis menyajikan sistematikanya dibagi menjadi lima bab. Dan secara terperinci dapat dijelaskan sebagai berikut:

Bab pertama berisi pendahuluan yang akan menguraikan latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, metode penelitian, jadwal penelitian dan sistematika penelitian.

Bab kedua, mengkaji pengertian umum tentang hukum secara umum dan hukum Islam secara khusus, serta hukum dalam konteks ketatanegaraan. Kemudian dijelaskan pula sejarah formalisasi hukum dan sekilas perjuangan formalisasi hukum Islam di Indonesia. Selanjutnya, dijabarkan pula sumber

²⁴Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cita, 1998, hal.142.

²⁵Maman Rahman, *Strategi dan Langkah-Langkah Penelitian*, Semarang: IKIP Press, 1993, hal. 31.

hukum dalam Islam yang meliputi Al-Qur'an, Sunnah, dan Ijma' 'Ulama, serta disebutkan pula ayat-ayat Al-Qur'an tentang perintah menegakan hukum Islam khususnya pada surah al-Mâidah ayat 48-50.

Pada bab ketiga, penulis menyajikan profil mufasir Kiai Bisri dengan Tafsir *al-Ibrîz*-nya dan Sayyid Quthb dengan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*-nya, yang di dalamnya terkandung isi sejarah penulisan, metode, corak, dan sumber penafsiran. Kemudian, untuk memahami penafsiran di atas, akan menggunakan pisau analisis hermeneutika dari masing-masing tafsir.

Bab keempat merupakan hasil pengolahan data yang memberi paparan mengenai formalisasi hukum Islam menurut surah al-Mâidah ayat 48-50, kemudian dijelaskan berdasarkan Tafsir *al-Ibrîz* dan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Selanjutnya, dari kedua penafsiran tersebut akan diperbandingkan secara kontekstual bagaimana penerapan formalisasi hukum Islam itu diterapkan. Dinamika gerakan formalisasi hukum Islam pasca reformasi turut menjadi perhatian penulis untuk dibahas dalam kajian ini sebagai bentuk studi kasus untuk memperkuat adanya upaya formalisasi hukum, sehingga bisa dilihat apakah terdapat relevansi yang mempengaruhi kehidupan bernegara di Republik Indonesia.

Terakhir, pada bab lima, penulis menyajikan kesimpulan dari penelitian ini secara menyeluruh mengenai formalisasi hukum Islam di Indonesia berdasarkan surah al-Mâidah ayat 48-50 pada Tafsir *al-Ibrîz* dan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qur'ân*. Selanjutnya, penulis melengkapi dengan saran dan daftar pustaka sebagai rujukan.

BAB II

FORMALISASI HUKUM ISLAM

A. Formalisasi Hukum

Membahas Formalisasi hukum, ada baiknya kita menelaah dari pengertian formalisasi secara etimologi terlebih dahulu. Merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), formalisasi berasal dari kata formal, yang memiliki pengertian sesuai dengan peraturan yang sah menurut adat dan kebiasaan yang berlaku. Dalam implementasinya, kata formal merupakan kalimat yang bersifat resmi.¹

Secara umum, formalisasi merupakan suatu kondisi dimana aturan-aturan, prosedur, instruksi dan komunikasi dibakukan, atau dengan kata lain sampai sejauh mana pekerjaan dalam organisasi itu distandardisasikan. Menurut PERMENPANRB No.8 Tahun 2007 tentang Pedoman Evaluasi Kelembagaan Pemerintah, formalisasi pada umumnya ditunjukkan melalui berbagai standarisasi dan prosedurisasi. Formalisasi yang tinggi akan meningkatkan kompleksitas yang memungkinkan suatu organisasi dapat berjalan lancar.² Formalisasi

¹Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Republik Indonesia, “Kamus Besar Bahasa Indonesia,” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/formal>. Diakses pada 27 Februari 2023.

²Peraturan Menteri Negara Pendayagunaan Aparatur Negara Republik Indonesia, *Pedoman Evaluasi Kelembagaan Pemerintah*, No. PER/ 08/ M.PAN/ 5/ 2007, hal. 6.

adalah derajat dimana organisasi memiliki aturan tertulis, bagan organisasi yang formal dan terumus dengan baik, deskripsi jabatan, standar operasi prosedur, aturan, kebijakan, dan komunikasi tertulis yang sifatnya formal ataupun informal.³

1. Definisi Hukum

Hukum merupakan salah satu bidang yang keberadaannya sangat essensial sifatnya untuk menjamin kehidupan bermasyarakat dan bernegara, apalagi negara Indonesia adalah negara hukum, yang berarti bahwa setiap perbuatan aparat negara harus berdasar pada hukum yang berlaku, serta setiap warga harus mentaati hukum. Perkembangan dunia yang semakin kompleks dewasa ini, maka tidak jarang pula menimbulkan berbagai permasalahan serius yang perlu mendapatkan perhatian sedini mungkin. Permasalahan yang timbul itu, baik berupa pelanggaran terhadap norma-norma yang ada dalam kehidupan bermasyarakat ataupun aturan-aturan yang bertendensi untuk menciptakan suatu fenomena yang bertentangan dengan kaidah moral dan kaidah susila serta aturan-aturan hukum. Pelanggaran yang terjadi merupakan realitas dari keberadaan manusia yang tidak bisa menerima aturan-aturan itu secara keseluruhan, dan pasti ada pro kontra dari setiap peraturan yang diimplementasikan oleh suatu sistem kebijakan.

“Makna asal kata *hakama* atau *hukmu* adalah mencegah atau menghentikan, dengan tujuan memperbaiki.”⁴ Dari makna akar katanya kata *hakama* atau *hukmu*, yang dalam bahasa Indonesia berarti hukum telah menyiratkan kalau hukum itu ialah untuk perbaikan dan kebaikan. Ini mengandung tujuan dari hukum itu sendiri, hukum ialah bukan semata-mata untuk judgment kepada sesama manusia. Tujuan dari semuanya ialah perbaikan ke arah yang lebih baik dan keadilan. Maka hukum itu sendiri merupakan ruang kosong yang mesti ada muatan antara hukum yang baik dan yang benar, atau akan terisi dengan muatan hukum yang batil dan keliru.

Maka, salah seorang ulama pakar tata bahasa Arab, Raghīb al-Asfahani menyatakan kata hukum biasanya diucapkan saat

³“Formalisasi Hukum Islam: Pelaksanaan Syariat oleh Negara,” dalam <https://uinsgd.ac.id/formalisasi-hukum-islam-pelaksanaan-syariat-oleh-negara/>. Diakses pada 18 Desember 2022.

⁴Raghīb al-Asfahani, *Mufradat fī Gharīb al-Qurʾān*, diterjemahkan oleh Ahamad Zaini Dahlan, *Kamus al-Qurʾān*, Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017, hal. 547.

memutuskan bahwa sesuatu “harus seperti itu dan bukan seperti itu, baik disertai dengan memaksakan keputusan kepada orang lain maupun tidak.”⁵ Jadi ada keharusan untuk memutuskan. Dari sinilah keputusan seorang yang memutuskan perkara, yang biasa disebut hakim, bisa benar tapi bisa juga salah.

Kata hakim sendiri menurut Raghîb al-Asfahani “diucapkan untuk orang yang memberi keputusan di antara manusia.” Keputusan-keputusan hakim ini akan bermuatan satu dari dua hal, antara yang hak dan yang batil. Oleh karenanya apabila dikatakan *ḥakama bi al-bâthil*, maka maksudnya adalah dia menjadikan hal yang batil sebagai sebuah keputusan. Ini yang tadi dimaksudkan bahwa hukum itu masih berupa muatan kosong, sedangkan antara benar dan salahnya tergantung keputusan hakumnya.⁶

Itu mengapa seorang pakar hukum dan hakim harus juga seorang *ahli al-hikmah* atau ahli hikmah yang ber-*ijtihad* mencapai kebenaran dengan menggunakan ilmu dan akal yang dimiliki. Maka yang dinamakan hikmah dari Allah SWT adalah mengetahui sesuatu serta mewujudkannya dengan tepat. Sedangkan yang dinamakan hikmah dari manusia adalah mengetahui sesuatu yang ada dan melakukan kebaikan.”⁷ Maka wacana-wacana keputusan sebuah hukum pun mengemuka di sini dari mulai mengetahui sesuatu, mewujudkan atau melaksanakan, dan melakukan kebaikan.

Manusia dan hukum adalah dua entitas yang tidak bisa dipisahkan. Bahkan dalam ilmu hukum, terdapat adagium yang berbunyi: “*Ubi societas ibi ius*” (di mana ada masyarakat di situ ada hukumnya). Artinya bahwa, dalam setiap pembentukan suatu bangunan struktur sosial yang bernama masyarakat, maka selalu akan dibutuhkan bahan yang bersifat sebagai ‘perekat’ atas berbagai komponen pembentuk dari masyarakat itu, dan yang berfungsi sebagai perekat tersebut adalah hukum. Secara etimologis, istilah ‘hukum’ (Indonesia) disebut *law* (Inggris) dan *recht* (Belanda dan Jerman) atau *droit* (Prancis). Istilah *recht* berasal dari bahasa latin *rectum* berarti tuntunan atau bimbingan, perintah atau pemerintahan. *Rectum* dalam bahasa Romawi adalah *rex* yang berarti raja atau perintah raja. Istilah-istilah tersebut (*recht, rectum, rex*) dalam bahasa Inggris menjadi *right* (hak atau adil) yang juga berarti hukum. Istilah hukum dalam bahasa

⁵Raghîb al-Asfahani, *Mufradat fî Gharîb al-Qurân*, ..., hal. 547.

⁶Raghîb al-Asfahani, *Mufradat fî Gharîb al-Qurân*, ..., hal. 548.

⁷Raghîb al-Asfahani, *Mufradat fî Gharîb al-Qurân*, ..., hal. 550.

latin juga disebut *ius* dari kata *iubere*, artinya mengatur atau memerintah atau hukum. Perkataan mengatur dan memerintah bersumber pada kekuasaan negara atau pemerintah. Istilah *ius* (hukum) sangat erat dengan tujuan hukum, yaitu keadilan atau *iustitia*. *Iustitia* atau *justitia* adalah ‘dewi keadilan’ bangsa Yunani dan Romawi Kuno. *Iuris* atau *juris* (Belanda) berarti ‘hukum’ atau ‘kewenangan’ (hak), dan *jurist* (Inggris dan Belanda) adalah ‘ahli hukum’ atau ‘hakim’. Istilah *jurisprudence* (Inggris) berasal dari kata *iuris* merupakan bentuk jamak dari *ius* yang berarti ‘hukum’ yang dibuat oleh masyarakat atau sebagai hukum kebiasaan, ataupun yang berarti ‘hak’ dan ‘prudensi’ berarti melihat ke depan atau mempunyai keahlian. Dengan demikian, *jurisprudence* mempunyai arti ilmu pengetahuan hukum, ilmu hukum, atau ilmu yang mempelajari hukum.⁸

Hukum adalah himpunan peraturan-peraturan yang mengatur kehidupan bermasyarakat, dibuat oleh lembaga yang berwenang dan bersifat memaksa serta berisi perintah dan larangan yang apabila dilanggar akan mendapat sanksi. Hukum sangat dibutuhkan dalam pergaulan hidup, di mana fungsinya adalah memperoleh ketertiban dalam hubungan antar manusia, menjaga jangan sampai seseorang dapat dipaksa oleh orang lain untuk melakukan sesuatu yang tidak kehendaknya, dan lain-lain. Tetapi ada faktor lain selain tata tertib yang terdapat pada hukum yaitu keadilan, suatu sifat khas pada hukum yang tidak terdapat pada ketentuan-ketentuan lainnya yang bertujuan untuk mencapai tata tertib.

Dalam hubungan hukum dan negara, baik hukum maupun negara muncul dari kehidupan manusia karena keinginan batinnya untuk memperoleh tata tertib. Dalam mencapai tata tertib demi keadilan maka aturan-aturan hukum mengalami perkembangan sejalan dengan perkembangan pergaulan hidup manusia. Perkembangan aturan-aturan hukum dalam pelaksanaannya menunjukkan adanya penggantian aturan hukum yang sedang berlaku atau hukum positif. Hal ini disebabkan karena tidak sesuainya lagi aturan hukum yang ada dengan kebutuhan masyarakat sehingga diperlukan aturan-aturan hukum baru yang sejenis. Aturan-aturan hukum yang akan menggantikan hukum positif selama belum diberlakukan maka dinamakan sebagai hukum yang direncanakan atau dengan kata lain disebut *ius constituendum*.⁹

⁸Ratna Artha Windari, *Pengantar Hukum Indonesia*, Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2017, hal. 1-2.

⁹Ratna Artha Windari, *Pengantar Hukum Indonesia*, ..., hal. 2.

Aturan hukum baru sebagai hukum positif dan aturan hukum lama yang sudah tidak berlaku lagi dalam ilmu pengetahuan hukum dinamakan sebagai ‘tata hukum’.

Tata hukum akan selalu ada serta bertambah sepanjang zaman selama ada kehidupan dan perkembangan pergaulan hidup masyarakat. Hal inilah yang selanjutnya dikenal sebagai sejarah tata hukum. Dalam konteks yang demikian, Indonesia termasuk salah satu Negara yang memiliki sejarah panjang dalam melaksanakan hukum. Perkembangan hukumnya pun bersifat sangat dinamis menyesuaikan perkembangan bangsa dan negara. Indonesia dalam hal ini menganut sistem hukum tertentu untuk memelihara tata tertib demi keadilan bernegara. Dengan demikian, sangat penting mempelajari hukum Indonesia dan hubungannya dengan hukum sebagai ilmu baik secara normatif maupun empiris dalam tataran tata hukum Indonesia.

Pengertian Hukum Menurut Para Ahli Pengertian hukum secara umum adalah himpunan peraturan-peraturan yang mengatur kehidupan bermasyarakat, dibuat oleh lembaga yang berwenang dan bersifat memaksa serta berisi perintah dan larangan yang apabila dilanggar akan mendapat sanksi. Pengertian hukum berdasarkan pendapat para ahli dapat dikemukakan sebagai berikut:¹⁰

1. **Hugo de Grotius (1583-1645):** Hukum adalah perbuatan tentang moral yang menjamin keadilan.
2. **Van Vollenhoven (1874-1933):** Hukum adalah suatu gejala dalam pergaulan hidup yang bergolak terus-menerus dalam keadaan berbenturan tanpa henti dari gejala-gejala lain.
3. **Prof. Soedikno Mertokusumo (1924-2011):** Hukum adalah keseluruhan kumpulan peraturan-peraturan atau kaidah-kaidah dalam suatu kehidupan bersama, keseluruhan peraturan tingkah laku yang berlaku dalam suatu kehidupan bersama, yang dapat dipaksakan pelaksanaannya dengan sanksi.
4. **Mochtar Kusumaatmadja (1929):** Hukum adalah keseluruhan asas dan kaidah yang mengatur pergaulan hidup manusia dalam masyarakat, juga meliputi Lembaga atau institusi, dan proses yang mewujudkan kaidah tersebut dalam masyarakat.
5. **Aristoteles (384-322 SM):** Hukum adalah sesuatu yang berbeda dari sekadar mengatur dan mengekspresikan bentuk dari konstitusi dan hukum berfungsi untuk mengatur tingkah laku para hakim dan

¹⁰Ratna Artha Windari, *Pengantar Hukum Indonesia*, ..., hal. 3-5.

putusannya di pengadilan untuk menjatuhkan hukuman terhadap pelanggar.

6. **Leon Duguit (1859-1928):** Hukum adalah semua aturan tingkah laku para anggota masyarakat, aturan yang daya penggunaannya pada saat tertentu diindahkan oleh anggota masyarakat sebagai jaminan dari kepentingan bersama dan jika yang dilanggar menimbulkan reaksi bersama terhadap orang yang melakukan pelanggaran itu.
7. **Immanuel Kant (1724-1804):** Hukum adalah keseluruhan syaratsyarat yang dengan ini kehendak bebas dari orang yang satu dapat menyesuaikan diri dengan kehendak bebas dari orang yang lain, menuruti peraturan hukum tentang kemerdekaan.
8. **E. Utrecht (1922-1987):** Hukum merupakan himpunan petunjukpetunjuk hidup tata tertib suatu masyarakat dan seharusnya ditaati oleh anggota masyarakat yang bersangkutan. Apabila dilanggar akan menimbulkan tindakan tertentu dari pihak pemerintah. Hukum berfungsi sebagai alat penguasa yang memiliki kemampuan memberi atau memaksakan sanksi terhadap pelaku pelanggar hukum karena tindakan penegakan hukum saat terjadi pelanggaran merupakan monopoli penguasa.
9. **Eugen Ehrlich (1862-1922):** Hukum adalah sesuatu yang berkaitan dengan fungsi kemasyarakatan dan memandang sumber hukum hanya dari *legal story and jurisprudence* dan *living law*.
10. **Roscoe Pound (1870-1964):** Hukum sebagai tata hukum mempunyai pokok bahasan hubungan antara manusia dengan individu lainnya, dan hukum merupakan tingkah laku para individu yang memengaruhi individu lainnya. Adapun hukum sebagai kumpulan dasar-dasar kewenangan dari putusan-putusan pengadilan dan tindakan administratif *law as a tool of social engineering*.
11. **Hans Kelsen (1881-1973):** Hukum adalah suatu perintah terhadap tingkah laku manusia. Hukum adalah kaidah primer yang menetapkan sanksi-sanksi.
12. **John Austin (1790-1859):** Hukum adalah seperangkat perintah, baik langsung maupun tidak langsung dari pihak yang berkuasa kepada warga rakyatnya yang merupakan masyarakat politik yang independen di mana pihak yang berkuasa memiliki otoritas yang tertinggi.
13. **Karl Von Savigny (1779-1861):** Hukum merupakan aturan yang terbentuk melalui kebiasaan dan perasaan kerakyatan, yaitu

melalui pengoperasian kekuasaan secara diam-diam. Hukum berakar pada sejarah manusia, di mana akarnya dihidupkan oleh kesadaran, keyakinan, dan kebiasaan warga masyarakat.

14. **Karl Marx (1818-1883)**: Hukum adalah suatu pencerminan dari hubungan hukum ekonomis dalam masyarakat pada suatu tahap perkembangan tertentu.
15. **Paul Scholten (1875-1946)**: Hukum adalah suatu petunjuk tentang apa yang layak dilakukan dan apa yang tidak layak dilakukan, yang bersifat perintah.
16. **Thomas Hobbes (1588-1679)**: Hukum adalah perintah-perintah dari orang yang memiliki kekuasaan untuk memerintah dan memaksakan perintahnya kepada orang lain.
17. **Thomas Aquinas (1225-1274)**: Hukum berasal dari Tuhan, maka dari itu hukum tidak boleh dilanggar.
18. **Tullius Cicero (Romawi)** dalam **De Legibus (106 SM 43 SM)**: Hukum adalah akal tertinggi yang ditanamkan oleh alam dalam diri manusia untuk menetapkan apa yang boleh dan apa yang tidak diperbolehkan.

Secara umum hukum merupakan seluruh aturan tingkah laku berupa norma atau kaidah baik tertulis maupun tidak tertulis yang dapat mengatur tata tertib dalam masyarakat yang harus ditaati oleh setiap anggota masyarakatnya berdasarkan keyakinan dan kekuasaan hukum itu. Pengertian tersebut didasarkan pada penglihatan hukum dalam arti materiil, sedangkan dalam arti formal, hukum adalah kehendak ciptaan manusia berupa norma-norma yang berisikan petunjuk-petunjuk tingkah laku tentang apa yang boleh dilakukan dan apa yang tidak boleh dilakukan, yang dilarang dan dianjurkan untuk dilakukan. Oleh karena itu, hukum mengandung nilai-nilai keadilan, kegunaan, dan kepastian dalam masyarakat tempat hukum diciptakan.

Dari beberapa definisi tentang hukum tersebut, tampaklah bahwa hukum meliputi kehidupan manusia dalam pergaulan masyarakat yang menyangkut hidup dan kehidupan manusia agar hidup teratur, serta merupakan pedoman sikap tindakan atau perilaku yang pantas dalam pergaulan hidup antarmanusia. Bertitik-tolak dari beberapa definisi hukum tersebut, dapat disimpulkan bahwa hukum terdiri atas beberapa unsur sebagai berikut:

1. Peraturan atau kaidah-kaidah tingkah laku manusia dalam pergaulan antar manusia (masyarakat);
2. Peraturan yang diadakan oleh badan-badan resmi atau pejabat berwenang;

3. Peraturan merupakan jalinan-jalinan nilai, merupakan konsepsi abstrak tentang adil dan tidak adil serta apa yang dianggap baik dan buruk;
4. Peraturan bersifat memaksa;
5. Peraturan mempunyai sanksi yang tegas dan nyata. Di samping itu, kita juga dapat melihat bahwa hukum ditandai oleh adanya perintah dan/atau larangan serta perintah dan/atau larangan itu harus dapat ditaati oleh setiap orang.

2. Hukum Tata Negara tentang Formalisasi Hukum Islam

Hukum Islam seringkali dipahami sebagai terjemahan dari term fiqih (*al-fiqh*), *al-syâri`at*, *al-hukm al-Islâmî*, *Syâri`at Law*, dan *Islamic Law*. Padahal, masing-masing istilah tersebut memiliki kerangka pemikiran tersendiri. Oleh karena itu, ulama dalam berbagai tulisan dan forum telah berusaha ikut serta menjelaskan terminologi-terminologi tersebut sehingga antara yang satu dengan yang lainnya dapat dibedakan dan ditempatkan secara proporsional.

Hukum ini tidak bisa bebas nilai, tetapi pasti ada muatan nilai dan ideologi yang terkandung padanya. Maka dari itu antara keputusan-keputusan hukum itu mencerminkan nilai, norma, budaya dan ideologi suatu bangsa. Tentunya tidak akan menemukan hukum rajam di negara seperti Amerika Serikat, Kanada, Inggris, Jerman, Prancis atau negara-negara Barat lainnya. Akan tetapi, ajaran Islam menyatakan sumber hukum dan rujukannya ialah harus berasal dari Allah SWT, dari apa yang Allah SWT turunkan.

Salah satu ulama yang ikut menjelaskan peta hukum Islam adalah Ibrahim Hosen (mantan Guru Besar Hukum Islam IAIN yang sekarang menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta) dan mantan ketua Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). Menurutny, hukum Islam itu ada dua: pertama, hukum Islam yang secara langsung dan tegas ditetapkan oleh Allah SWT melalui dalil *qath`î*; dan kedua, hukum Islam yang ditetapkan pokok-pokoknya saja dan ditetapkan oleh Allah SWT melalui dalil *zhannî*. Hukum Islam yang pertama disebut syariah (*al-syâri`at*). Syariah diyakini bersifat konstan, sempurna, dan tetap berlaku universal sepanjang zaman, tidak mengenal perubahan dan tidak dapat disesuaikan dengan situasi dan kondisi. Sedangkan hukum Islam yang kedua disebut fiqih.

Fiqih bersifat dinamis atau fleksibel, tidak bersifat universal, dan dapat mengalami perubahan.¹¹

Gagasan Ibrahim Hosen mengenai syariah dan fiqih merupakan penyederhanaan dari kerancuan pemahaman mengenai hubungan antara ajaran dasar agama Islam yaitu Al-Qur'an dan as-Sunnah dengan pemahaman ulama terhadap ajaran dasar agama. Dalam berbagai literatur, fiqih itu sendiri dipahami secara berbeda, terutama antara pandangan ulama Hanafi dengan ulama lainnya seperti Maliki dan Syafi'i. Oleh karena itu, penjelasan mengenai fiqih dan syariah lebih merupakan upaya untuk mendapatkan kejelasan, bukan untuk menyelesaikan.

Meskipun penduduknya mayoritas menganut agama Islam, Indonesia masih dipandang belum memiliki pemikir besar sekelas al-Ghazali, Ibn Rusydi, dan bahkan Fazlurrahman. Akan tetapi, tidak berarti bahwa ulama Indonesia tidak memiliki pandangan yang dinamis mengenai tema-tema fiqih tertentu yang terus hidup dan berkembang di masyarakat. Oleh karena itu, penguraian mengenai dinamika ijtihad ulama Indonesia memiliki arti penting tersendiri bagi pengembangan formalisasi hukum Islam ke dalam hukum tata negara Indonesia.

Formalisasi hukum Islam dalam negara modern masih menjadi isu hukum yang relatif dibicarakan dan mendapat respon cukup beragam dari masyarakat, terutama oleh pemikir-pemikir Islam. Yusuf al-Qaradhawi berpendapat tentang tanggung jawab pemimpin muslim dalam memformalisasikan hukum Islam pada negara modern. Menurut Yusuf al-Qaradhawi, pemimpin atau kepala negara mempunyai tugas dan tanggung jawab dalam menformaliasikan atau menegakkan hukum-hukum Islam berdasarkan ketentuan Al-Qur'an dan Sunnah. Hukum Islam hanya mampu tegak salah satunya bila didukung dengan pemimpin yang bersedia menegakan hukum Islam, dan menyadari bahwa penerapan formalisasi hukum Islam tersebut adalah salah satu di antara tugasnya.

Yusuf al-Qaradhawi berpendapat bahwa jabatan kepemimpinan tidak diserahkan kecuali kepada orang beragama Islam, serta mengetahui ketentuan hukum Islam, sehingga formalisasi hukum Islam dapat dilakukan secara baik dan maksimal. Mekanisme

¹¹“Formalisasi Hukum Islam: Pelaksanaan Syariat oleh Negara,” dalam <https://uinsgd.ac.id/formalisasi-hukum-islam-pelaksanaan-syariat-oleh-negara/>. Diakses pada 18 Desember 2022.

formalisasi hukum Islam pada negara modern menurut Yusuf al-Qaradhawi dapat dilakukan dengan minimal tiga langkah, yaitu melalui cara mengubah sistem pemerintahan negara, lembaga legislatif dan melalui seorang pemimpin. Mengubah sistem pemerintahan apabila sistem yang ada terbukti menzalimi masyarakat, dan tidak ada sedikitpun peluang hukum-hukum Islam bisa diserap dalam peraturan perundang-undangan. Jika sistem pemerintahan masih mengakui aturan Islam dapat diserap ke dalam peraturan perundangan, maka mekanisme selanjutnya ialah melalui lembaga dewan perwakilan rakyat atau lembaga kekuasaan legislatif. Mekanisme yang ketiga adalah dari kekuasaan penuh yang dimiliki oleh Pemimpin atau kepala negara.

Cara yang paling ideal untuk mengubahnya menurut Yusuf al-Qaradhawi adalah tanpa kekerasan, melalui langkah-langkah damai, memberikan pengajaran mengenai keimanan dan fikiran kepada generasi penerus untuk memengaruhi pemerintahan yang ada. Namun demikian, untuk sebagian golongan, organisasi kemasyarakatan atau lembaga dan individual tertentu, justru beranggapan bahwa keinginan untuk bisa menegakan hukum Islam tersebut harus dilakukan dengan cara kekuatan dan kekerasan, sebab tidak mungkin dilakukan dengan cara kelembutan seperti yang ditawarkan oleh Yusuf al-Qaradhawi sebelumnya. Maknanya bahwa, tawaran dan pendapat Yusuf al-Qaradhawi ini berhubungan langsung dengan konteks negara modern, di mana hukum Islam juga bisa diterapkan melalui tangan pemimpin.

Menurut M. Atho Mudzhar, setidaknya terdapat empat jenis produk pemikiran hukum Islam yang dikenal dalam perjalanan sejarah hukum Islam, yaitu kitab-kitab fiqh, keputusan-keputusan pengadilan agama, peraturan perundang-undangan di negara muslim, dan fatwa-fatwa ulama.¹² Masing-masing produk pemikiran hukum Islam itu mempunyai ciri khasnya sendiri.

Kitab-kitab fiqh sebagai jenis produk pemikiran hukum Islam bersifat menyeluruh dan meliputi semua aspek hukum Islam, sehingga di antara cirinya cenderung kebal pada perubahan karena revisi atas sebagiannya dianggap mengganggu keutuhan isi keseluruhannya. Dalam sejarah terbukti bahwa beberapa buku fikih telah diperlakukan sebagai kitab undang-undang, meskipun ketika kitab-kitab fikih itu

¹²Formalisasi Hukum Islam: Pelaksanaan Syariat oleh Negara,” dalam <https://uinsgd.ac.id/formalisasi-hukum-islam-pelaksanaan-syariat-oleh-negara/>. Diakses pada 18 Desember 2022.

ditulis tidak dimaksudkan untuk diberlakukan secara umum di suatu negara. Kitab-kitab fikih ketika ditulis oleh pengarangnya tidak secara eksplisit disebut masa berlakunya, sehingga cenderung dianggap berlaku untuk sepanjang masa.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa keputusan-keputusan pengadilan agama, cenderung dinamis karena merupakan respon terhadap perkara-perkara nyata yang dihadapi masyarakat. Ciri keputusan pengadilan agama adalah tidak meliputi semua aspek pemikiran hukum Islam seperti halnya fiqih. Tetapi dari segi kekuatan hukumnya, ia lebih mengikat terutama bagi pihak-pihak yang bersangkutan.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa peraturan perundang-undangan di negara-negara Islam bersifat mengikat; bahkan daya ikatnya lebih luas dalam masyarakat. Orang yang terlibat dalam perumusannya juga tidak terbatas pada kalangan ulama atau *fuqaha*, tetapi juga para politisi dan cendekiawan lainnya. Masa berlaku peraturan perundang-undangan biasanya dibatasi, baik dibatasi secara eksplisit maupun secara implisit.

Produk pemikiran hukum Islam yang berupa fatwa-fatwa ulama, termasuk di dalamnya fatwa MUI, bersifat kasuistik karena merupakan respon atau jawaban terhadap pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa. Fatwa tidak mempunyai daya ikat, dalam arti bahwa peminta fatwa tidak harus mengikuti fatwa yang diberikan kepadanya. Demikian pula masyarakat luas tidak harus terikat dengan fatwa itu, karena fatwa seorang ulama di suatu tempat bisa saja berbeda dari fatwa ulama lain di tempat yang sama. Fatwa cenderung bersifat dinamis karena merupakan respon terhadap perkembangan baru yang sedang dihadapi masyarakat peminta fatwa, meskipun isi fatwa itu sendiri belum tentu dinamis.

Jika telah jelas sumber rujukan hukumnya. Maka kata ‘formalisasi’ itu tinggal diperjelas bahwa itu berarti sumber ajaran Islam ini diupayakan untuk menjadi hukum positif yang akan berlaku bagi segenap umat manusia di suatu bangsa dan wilayahnya. Hanya baik Bisri Mustofa dan Sayyid Quthb berbeda dalam sudut pandang keharusan penerapan hukum Islam, apabila Bisri Mustofa ialah makna esensialnya dan cukup nilai-nilai umum yang terkandung di dalam Islam tercerminkan dalam hukum positif di Indonesia. Di sisi lain Sayyid Quthb berpandangan totalitas, dalam ungkapan yang agak negatif sering juga disebut ‘radikal’.

Radikal atau totalitas di sini tidak berarti Sayyid Quthb adalah buruk, jahat atau negatif sedangkan Bisri Mustofa dengan Tafsir *al-Ibrîz*-nya ialah benar, baik atau dinilai positif, namun merujuk kepada tipe pandangannya saja. Sayyid Quthb sebagai penulis *Fî Zhilâl al-Qurân* mengharuskan upaya penegakan hukum Islam menjadi hukum positif, dari Undang-Undang hingga rujukan dasar negaranya.

Lebih dari itu rujukan satu-satunya bagi Sayyid Quthb adalah hukum Islam. Menurut Sayyid Quthb hukum rujukan kedua dalam Islam pun hanya berarti penjelasan dari hukum-hukum Al-Qur'an. Dengan begitu, berarti hukum selain hukum Islam tidak dianggap kecuali yang sebatas perkara-perkara yang sifatnya teknis dan tidak relevan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

3. Sekilas Perjuangan Formalisasi Hukum Islam di Indonesia

Menurut Muhammad Nur Islami, aktivis kemanusiaan dan pakar hukum, pertentangan di antara kelompok Islam yang gencar upaya formalisasi hukum Islam dengan kelompok tradisional yang menyetujui esensi nilai-nilai Islam saja, sudah dimulai lama. Pada mulanya mereka yang dianggap kaum 'radikal Islam' di masa ini ialah kelompok pendukung Piagam Jakarta dalam genealogi pemikirannya. Ini adalah kelompok yang "menginginkan dasar harus didasarkan atas Syariah Islam persoalan dasar negara bukanlah persoalan sepele."¹³

Menganggap yang menginginkan Islam sebagai dasar negara, mungkin bisa-bisa saja dikatakan kaum radikal, akan tetapi lebih banyak lagi ialah golongan-golongan yang menginginkan hukum Islam sebagai hukum positif yang termaktub di Undang-Undang itu lebih banyak lagi. Seperti Partai Keadilan Sejahtera (PKS) misalnya, sempat di masa pemilu 1999, partai yang saat itu masih bernama PK (Partai Keadilan) punya slogan "partai anak muda menghormati orang tua" dan mengusung gagasan syariat Islam. Sampai saat ini, mengingat di masa pemilu 1999 PK memang menjadi satu partai yang 'getol' memperjuangkan hukum Islam ke dalam tatanan hukum Indonesia. Hal ini dimaklumi mengingat mayoritas penganut agama di Tanah Air ialah kaum Muslim.

Jika yang menginginkan Islam sebagai hukum tertinggi atau dasar negara saja boleh dikatakan banyak pihak, lantaran kelompoknya berbeda-beda, maka yang mengusung aspirasi formalisasi hukum Islam ke dalam hukum positif maka itu lebih banyak lagi. Ini menjadi

¹³Muhammad Nur Islami, *Terorisme: Sebuah Upaya Perlawanan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 86.

sebuah dilema kehidupan berbangsa, bagaimana ada upaya-upaya cap radikalisasi atau bahkan terorisasi bagi penganut agama Islam yang ingin hukum-hukum agamanya menjadi hukum positif.

Pasca reformasi dan tumbangnya rezim Orde Baru, geliat penegakan hukum Islam ke ranah hukum positif diaspirasikan oleh Partai Keadilan (PK), Partai Bulan Bintang (PBB), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), nama-nama golongan ini baru sebagiannya saja, yang cukup meramaikan wacana formalisasi hukum Islam menjadi hukum positif di Republik Indonesia ini. Akan tetapi, kiranya yang menyulut semakin radikalnya sebagian gerakan-gerakan tersebut, tidak lain ialah momentum tragedi kemanusiaan Ambon dan Poso (1999-2001), khususnya di masa kekuasaan Presiden Abdurrahman Wahid atau Gusdur.

Lambannya gerak pemerintah terhadap kaum Muslimin yang dizalimi di daerah itu menyulut solidaritas keIslaman berbagai elemen bangsa. Kaum Muslimin dari berbagai daerah turut datang ke Ambon dan Poso menyerukan jihad. Penyebabnya diduga adalah kaum ekstrimis Kristen di Maluku maupun Poso, organisasi Kelelawar Hitam, sampai Republik Maluku Selatan. Di masa itu ormas semacam FPI dan MMI mengirimkan relawan mujahidannya untuk membantu konflik horizontal yang ada. Bahkan ada laskar khusus yang menjadi komunitas di tragedi Ambon dan Poso, yang kemudian dikenal sebagai Laskar Jihad.

Wacana-wacana ‘penegakan Syariah Islam’, menjadikan ‘Indonesia sebagai negara Islam’, dan ‘jihad’, serta konsep-konsep yang mengarah kepada militansi Islam pun terumuskan di masa Reformasi ini. Bukan selalu karena kebebasan dan alam demokrasi pasca tumbangnya Presiden Soeharto, melainkan juga sedikit banyak dipicu lambatnya respon pemerintah jika ada konflik kemanusiaan yang mayoritas korbannya adalah umat Islam. Saksi mata dari pihak umat Islam banyak melaporkan bahwa umat Islam di sekitar Ambon banyak yang menjadi korban serangan biadab laskar-laskar yang diduga dari umat Kristen, maka wacana konflik Islam dan Kristen pun kembali mengemuka. Tadinya hanya upaya formalisasi hukum Islam, malah menjadi konflik horizontal. Sudah tentu di masa-masa ini merupakan masa suburnya ekstrimisme, tentu tidak kalah menarik di sini, ekstrimisme dari sebagian umat Islam yang menjadi relawan di Ambon dan Poso, sebenarnya distimulusasi akibat lambatnya

pemerintah dalam menangani konflik dan menertibkan kembali keadaan seperti semula.

Ketika MMI didirikan, pimpinan Abu Bakar Ba'asyir, bukan hanya upaya formalisasi hukum Islam yang diperjuangkan, akan tetapi relawan jihad pun digelorakan saat itu. Kesimpulan awal penelitian ini mungkin mengarah kepada, upaya aspirasi dan formalisasi hukum Islam sebenarnya bisa berjalan damai dan tanpa kekerasan apabila tidak ada konflik-konflik kemanusiaan semacam tadi, yang menstimulus menggeloranya serangan balasan. Tadinya sangat minimalis suara-suara wacana kekerasan dari mereka yang berupaya formalisasi hukum Islam, akibat tragedi Ambon dan Poso, wacana serangan balasan pun yang berujung kepada konflik horizontal dan kekerasan antara umat Islam dengan Kristen.

Ormas semacam FPI, juga lahir dari masa Reformasi, bahkan dua tahun lebih dahulu ketimbang MMI. Bangkitnya kekuatan Islam jenis ini juga didorong oleh suatu keinginan untuk menjaga dan mempertahankan martabat Islam dan sekaligus umat Islam pada umumnya yang mendukung aksi ini. Umat Islam tampaknya selalu bernasib kurang baik, dianggap selalu menjadi korban dari tatanan sosial yang ada. Untuk menjaga martabat dan wibawa Islam, kelompok ini memandang perlu melakukan konsolidasi kekuatan Islam guna membela umat Islam yang diserang oleh kelompok lain. Atas dasar ini, maka lahirlah laskar-laskar Islam. Laskar-laskar ini banyak melakukan pelatihan kemiliteran untuk memberi perlindungan kepada umat Islam di daerah-daerah konflik dan untuk memberantas kemaksiatan. Akhirnya, Pada 17 Agustus 1998, bertepatan dengan hari kemerdekaan Indonesia yang ke-53, sejumlah Habaib, Ustadz, Kyai, dan ulama yang sebagian besar dari berasal dari Jabotabek berkumpul di pesantren al-Umm Ciputat, Tangerang. Pertemuan ini di maksudkan untuk memperingati dan mensyukuri kemerdekaan sekaligus membicarakan berbagai persoalan yang terjadi di masyarakat, mulai dari ketidakadilan sampai dengan hak asasi manusia, dimana sebagian besar yang menjadi korban adalah umat Islam. Di antara mereka yang hadir adalah Kiai Cecep Bustomi, Habib Idrus Jamalullail, Kiai Damanhuri, Habib Muhammad Riziq Syihab (Habib Riziq), dan Kiai Misbahul Anam, yang menjadi tuan rumah. Pada saat pertemuan ini, para ulama tersebut sepakat untuk membentuk sebuah wadah yang bertujuan menampung aspirasi umat sekaligus mencari solusi terbaik atas persoalan-persoalan di atas, kemudian dari sinilah dicetuskan FPI.

Pemilihan nama ‘Front Pembela Islam’ untuk organisasi yang baru dibentuk ini memiliki makna tersendiri. Kata ‘Front’ menunjukkan bahwa organisasi ini selalu berusaha untuk berada digaris depan dan memiliki sikap tegas dalam setiap langkah perjuangan. Kata ‘Pembela’ mengisyaratkan bahwa organisasi ini akan berperan aktif dalam membela dan memperjuangkan Islam dan umat Islam. Sementara kata ‘Islam’ menandakan bahwa perjuangan organisasi tidak terlepas dari ikatan ajaran Islam, organisasi ini membela ‘nilai’ dan ‘ajaran’, bukan orang atau kelompok tertentu. Artinya, sebagaimana dikatakan Habib Riziq, pendiri sekaligus ketua FPI, sangat mungkin organisasi ini membela kelompok non-Muslim, karena menolong mereka adalah sebagian dari ajaran Islam. Situasi sosial politik yang melatarbelakangi berdirinya FPI dirumuskan oleh para aktivis sebagai berikut:

1. Adanya penderitaan panjang yang dialami umat Islam Indonesia sebagai akibat adanya pelanggaran Hak Asasi Manusia (HAM) yang dilakukan oleh oknum penguasa.
2. Adanya kewajiban bagi setiap muslim untuk menjaga dan mempertahankan harkat dan martabat Islam serta umat Islam.
3. Adanya kewajiban bagi setiap muslim untuk mengamalkan dan menegakan *amar ma'ruf nahi munkar*.

Seperti termaktub di dokumen risalah historis dan garis perjuangan FPI, tujuan berdirinya FPI adalah untuk melakukan *amar ma'rûf nahî munkar*. Dalam mencapai *amar ma'rûf*, FPI mengutamakan dengan metode bijaksana dan lemah lembut melalui langkah-langkah; mengajak dengan *hikmah* (kebijaksanaan, lemah lembut) memberi *mau'idzah hasanah* (nasihat yang baik) dan berdiskusi dengan cara yang terbaik. Sedangkan dalam melakukan *nahî munkar*, FPI mengutamakan sikap yang tegas melalui langkah-langkah hukum sesuai konstitusi Negara yaitu dengan melaporkan terlebih dahulu kepada pihak yang berwenang sebelum mengambil tindakan. Namun jika sudah melaporkan beberapa kali dan tidak ditindak dan diproses sampai berlarut-larut barulah FPI akan turun tangan langsung. Tujuan lain terbentuknya FPI adalah untuk membantu pemerintah dalam menumpas problem sosial kemasyarakatan, seperti prostitusi, perjudian, serta transaksi miras dan narkoba yang semakin lumrah dan bebas. Selain itu berdirinya FPI sering bergabung dengan ormas-ormas Islam lainnya menyuarakan formalisasi syariat Islam.

Umat Islam sebagai bagian terbesar dari bangsa ini merasa bahwa reformasi adalah momentum yang sangat tepat untuk merebut

posisi penting dalam kekuasaan. Ketika proses reformasi terjadi, sebagian umat Islam menggalang kekuatan untuk mengambil peran politik yang lebih strategis. Dengan hilangnya kekuatan dan aparturnya, umat Islam memiliki kesempatan untuk menawarkan nilai-nilai Islam sebagai alternatif untuk menjawab problem bangsa tanpa harus khawatir dicurigai sebagai kelompok ekstrim kanan, atau apalagi sebagai kelompok separatis, di antaranya yang paling terpengaruh Sayyid Quthb, justru tokoh semacam Abu Bakar Ba'asyir.

Pada 5-7 Agustus 2000, di Gedung mandala Bhakti Wanitatama Yogyakarta diadakan kongres Mujahidin I. Ustadz Abu Bakar Ba'asyir diundang menjadi peserta kongres dan penyampai makalah berjudul "Sistem Kaderisasi Mujahidin dalam Mewujudkan Masyarakat Islam". Kongres dihadiri kurang lebih 1800 peserta dari segala elemen ormas dan parpol Islam. Mereka datang dari 24 perwakilan di seluruh Indonesia dan utusan luar negeri. Akhirnya melahirkan Piagam Jogjakarta dan menetapkan berdirinya Majelis Mujahidin, sebuah institusi aliansi (*tansiq* umat Islam bagi penegakan Syariah Islam di Indonesia), sebagai langkah awal penegakan syariah Islam di seluruh dunia. Oleh karena itu, perlu disusun program dan perencanaan yang syumul (komprehensif) sebagai rujukan bagi ummat Islam dalam melaksanakan puncak pengabdianya, yaitu perjuangan menegakkan Hukum Allah SWT, yang dengannya Islam akan benar-benar berfungsi sebagai *Rahmatan li al-‘Ālamîn*.

Menurut situs resmi Majelis Mujahidin, sehubungan dengan adanya ancaman disintegrasi bangsa dan pengingkaran terhadap Syari'ah Islam, maka pada tanggal 15 Jumadil Ula 1421/15 Agustus 2000 M, saat-saat berlangsungnya sidang paripurna DPR RI, delegasi Majelis Mujahidin telah membacakan Shahifah (piagam) Jogjakarta dan pokok-pokok rekomendasi keputusan Konggres Mujahidin di hadapan fraksi Golkar, PPP dan Partai Bulan Bintang, yang intinya antara lain:

1. Sesungguhnya persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia yang utuh dan berdaulat merupakan dambaan kita semua.
2. Berkembangnya potensi disintegrasi di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia yang akhir-akhir ini semakin akut menunjukkan bahwa tesis yang mengatakan bahwa, "Bila Syari'ah Islam diterapkan bagi pemeluk-pemeluknya maka akan terjadi disintegrasi," adalah salah dan tidak berdasar.
3. Justru, karena Syari'ah Islam yang merupakan fitrah bagi ummat manusia pada umumnya tidak diterapkan, maka potensi disintegrasi

bangsa pun berkembang, bersamaan dengan bermunculannya berbagai bencana di bidang politik, keuangan dan moneter, HAM dan demokrasi, dan sebagainya.

4. Oleh karena itu, membelakukan Syari'ah Islam bagi ummat Islam dan memberlakukan ketentuan agama lain (Kristen, Katholik, Hindu, Budha) kepada para pemeluknya merupakan kebijakan yang tepat dalam rangka mencegah disintegrasi bangsa.
5. Merupakan hak asasi setiap pemeluk agama untuk menerapkan ajaran (syari'ah) agamanya masing-masing di dalam kehidupan sehari-hari, dan hal ini harus dipenuhi oleh negara karena dijamin oleh UUD 1945 pasal 29.
6. Syari'ah Islam mengandung nilai-nilai universal yang juga dikenal penganut agama lain, sehingga bila diterapkan di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, Syari'ah Islam mampu melindungi seluruh warga negara apapun agamanya.
7. Siapa saja di antara ummat Islam yang menolak Syari'ah Islam, maka sesungguhnya mereka tergolong munafiq dan melanggar hak asasi manusia (HAM) serta condong kepada kehidupan yang penuh konflik sebagaimana selama ini telah terjadi di Ambon, Maluku, Aceh, Poso dan lain sebagainya.

Ada pun di antara upaya-upaya dari Majelis Mujahidin ialah:

1. Melakukan penggalian, penelitian, perumusan dan sosialisasi khazanah pemikiran hukum Islam yang berkembang.
2. Melakukan pemantauan dan respons kritis anti sipatif atas dinamika sosial politik yang berkembang di Indonesia dan di dunia internasional.
3. Mendorong kesiapan ummat agar dapat menjalankan Syari'ah Islam secara efektif.
4. Menciptakan kondisi yang kondusif bagi penerapan Syari'ah Islam secara damai yakni: Segenap komponen bangsa yang berlainan agama dapat memahami dan merespons secara proporsional maksud dan tujuan ummat Islam.
5. Memobilisasi dukungan moral maupun meterial dari segenap elemen dunia Islam baik di tingkat nasional, regional maupun internasional demi kepentingan penegakan Syari'ah Islam.

Lahirnya Majelis Mujahidin dengan seruan "*Tathbiqus Syari'ah*" di era reformasi dan pada saat negara Indonesia ditimpa musibah tiada henti seperti sekarang ini, adalah semata-mata dalam

rangka melaksanakan perintah Allah SWT dan Rasul. Hal itu seperti halnya dilakukan Majelis Mujahidin, sewaktu lahirnya Piagam Yogyakarta.

B. Sumber Hukum Dalam Islam

Islam merupakan agama wahyu yang dalam penerapannya dapat dipertanggungjawabkan keasliannya, terutama dengan mendasarkan sumber-sumber ajarannya pada Al-Qur'an dan Sunnah. Kedua sumber ini masih tetap terjaga keautentikannya meskipun untuk Sunnah terbagi menjadi bermacam macam jenis. Kedua sumber ini memberikan konsep ajaran yang mendasar, khususnya masalah teologis, sehingga tidak menimbulkan perbedaan di kalangan umat Islam. Dua agama wahyu lainnya, yakni Yahudi dan Nasrani (Kristen), sudah tidak lagi memenuhi kriteria agama wahyu yang asli. Kitab suci yang dipegangi oleh kedua agama ini sudah tidak asli sebagaimana yang dibawa oleh para Nabi pembawanya. Tidak ada yang berani menjamin bahwa kitab suci dari kedua agama wahyu ini tetap autentik. Sebagai akibatnya, ajaran kedua agama wahyu itu juga banyak yang menyimpang dari konsep aslinya.

Sebagai wahyu terakhir, Al-Qur'an memberikan penjelasan mengenai keberadaan wahyu-wahyu sebelumnya, termasuk Taurat dan Injil, yang sekarang ini banyak mengalami perubahan. Kajian tentang agama Islam ini diharapkan akan dapat memberi wawasan yang cukup kepada mahasiswa, sehingga dapat memiliki kompetensi untuk menganalisis konsep dasar tentang agama Islam. Secara rinci diharapkan mahasiswa dapat menjelaskan arti kata Islam baik secara etimologis maupun terminologis, mendeskripsikan dasar-dasarnya dalam Al-Qur'an, dan dapat menganalisis karakteristik Islam.

Maka pada bagian ini, penulis akan menjabarkan sekilas sumber-sumber yang dapat dijadikan rujukan dalam memahami dan kontekstualisasi hukum Islam, yaitu;

1. Al-Qur'an

Sumber hukum Islam yang pertama adalah Al-Qur'an, sebuah kitab suci umat Muslim yang diturunkan kepada nabi terakhir, yaitu Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril. Al-Qur'an memuat kandungan-kandungan yang berisi perintah, larangan, anjuran, kisah Islam, ketentuan, hikmah dan sebagainya. Al-Qur'an menjelaskan secara rinci bagaimana seharusnya manusia menjalani kehidupannya agar tercipta masyarakat yang berakhlak mulia. Maka dari itulah, ayat-

ayat Al-Qur'an menjadi landasan utama untuk menetapkan suatu syariah.

Kitâbullâh atau *al-Qurân al-Karîm* merupakan wahyu yang berisi pengetahuan yang disampaikan oleh Allah SWT serta petunjuk bagi orang yang beriman dan berbuat benar untuk seluruh masa yang akan datang. Ia merupakan *bayân* atau penjelasan atas suatu kebenaran yang dijadikan pedoman bagi seluruh umat manusia. Merupakan jalur penghubung kepada Allah SWT yang dengan berpegang teguh padanya maka semua orang dan masyarakat akan mencapai keselamatan hidup. Ia merupakan obat bagi semua penyakit rohani manusia. Ia pun merupakan pengingat yang mantap hingga akhir zaman. Al-Qur'an berfungsi sebagai pembeda untuk membedakan dan memilih antara yang benar dan salah, antara yang hak dan bathil.

Sebagai wahyu yang terakhir diturunkan Allah SWT merupakan penjelmaan dari Wahyu Ilahi yang paling indah dan Firman Tuhan yang mengandung kebijaksanaan atau hikmah. Al-Qur'an berisi tata perilaku bagi setiap orang yang beriman perintah dan peringatan. Ajaran-ajarannya jelas dan penuh keberkahan. Kitab-kitab keagamaan yang terdahulu ada yang sangat pendek (seperti kitabnya orang Budha) atau sangat panjang (seperti Bibel), sedangkan Al-Qur'an tidak sangat panjang dan tidak pula terlalu singkat. Al-Qur'an diturunkan di daerah padang pasir Saudi Arabia, merupakan sebuah Maha Karya, karena sesungguhnya hanya sedikit tulisan yang pernah didapat sebelum diwahyukannya Al-Qur'an ini.

Para Sahabat Nabi Muhammad melihat dan meyakini bahwa Al-Qur'an sebagai sumber kebijaksanaan dari Allah SWT yang sangat luas, dan mereka menghabiskan waktunya dengan menggali kandungan yang terdapat di dalam sumber tersebut. Usaha mereka itu menghasilkan untaian mutiara kebijaksanaan yang sangat berharga dan menerangi pola serta cakrawala pemikiran kita hingga saat ini. Oleh karenanya, maka hasil pertama dari aktivitas pernikiran Umat adalah Tafsir yang menjelaskan isi kandungan Al-Qur'an dalam suatu cara, dan membantu menerangkan norma-norma Syariah yang terkandung di dalamnya. Berdasarkan Al-Qur'an itu sendiri; ada dua macam pengertian yang dikandung di dalamnya; pengertian yang pasti (*muḥkam*) dan yang tak pasti (*mutasyâbih*).

Secara garis besarnya Al-Qur'an dapat dibagi ke dalam dua bagian, bukan secara terpisah melainkan tetap dalam satu kesatuan yang utuh, yaitu, pertama bagian yang merupakan inti kandungan Kitabullah yang dijelaskan secara tegas dan pasti secara harfiah

induknya kitab, dan bagian yang diterangkan berupa kiasan, perumpamaan atau pun lambang-lambang.

Orang-orang sangat perlu memperhatikan bagian yang kedua seraya menguji kemampuan untuk memahami kedalaman makna yang dikandungnya; namun ayat semacam itu pun merujuk pada kedalaman jiwa yang tak terjangkau dan tak mampu diungkapkan dengan bahasa manusia, dan tak seorang pun dapat mengetahui artinya dengan pasti kecuali Allah SWT semata. Sebaliknya, ayat-ayat yang telah pasti (muhkam) menunjukkan perintah Syaria (Hukum) dengan tegas, dan cukup mudah dipahami oleh manusia. Dengan kata lain ayat-ayat dari "Induk Kitab" meliputi hal-hal pokok yang sangat penting, mengandung inti ajaran dari Allah SWT sehingga, *tamzîl*, dan perlambang yang terdapat dalam jenis ayat yang patut dicatat pula bahwa secara keseluruhan Al-Qur'an sekaligus memiliki tersurat dan tersirat.

Bagi seorang muslim, Al-Qur'an merupakan sebuah kitab rujukan atau pedoman hidup yang difirmankan oleh Allah SWT melalui perantara Malaikat Jibril dan diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW. Kitab ini sudah menjadi pedoman hidup bagi umat Islam dari sejak zaman Nabi Muhammad SAW yang dikenal dengan zaman kejahiliyahan hingga zaman modern seperti sekarang ini. Satu sifat yang selalu melekat pada Al-Qur'an yaitu senantiasa selalu kontekstual dalam setiap zaman dan tempatnya (*shâlih li kulli zaman wa makân*).¹⁴

Pada awal mulanya, keseluruhan isi Al-Qur'an perlu diperjuangkan melalui serangkaian kegiatan *ijtihad* secara intelektual, dikarenakan Al-Qur'an bukanlah sebuah produk jadi, maka diperlukan sebuah penafsiran yang sesuai dengan disiplin ilmu tafsir. Al-Qur'an menjadi solusi mutakhir sebagai pedoman pemecahan masalah dalam kehidupan umat manusia. Dalam upaya pemecahan masalah tersebut pada praktiknya melahirkan banyak kitab-kitab tafsir yang dapat dijadikan sebagai literatur pokok pembelajaran bagi umat manusia dalam menghadapi situasi kontemporer.

Pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW, sudah dipastikan Al-Qur'an tidak akan turun lagi dan telah selesai dibukukan, serta memiliki kandungan makna yang berlaku sampai akhir zaman. Sebagai konsekwensinya, maka pada hakikatnya ada kesenjangan ruang jarak waktu dan fakta sejarah yang berbeda dari keberadaan Al-Qur'an.

¹⁴Farid Esack, *Samudera al-Qurân*, Yogyakarta: Diva Press, 2007, hal. 35-59.

Ruang tersebut kini sudah disatukan kembali dengan lahirnya disiplin ilmu tafsir Al-Qur'an. Penyatuan atau proses peleburan tersebut harus didasarkan pada tata aturan, penguasaan ilmu dan alat, metode-metode, serta perangkat atau instrumen lain yang berguna dan diperlukan dalam kegiatan menafsirkan.¹⁵

Kajian pembahasan surah al-Mâidah ayat ke 48-49 ini memiliki narasi bahwa hamba-hamba Allah SWT mestilah berhukum dengan apa yang diturunkan oleh Allah SWT. Bukan merujuk kepada hukum-hukum kepada selain-Nya. Ada pun sunnah mengajarkan kepada pemeluk Islam, banyak keputusan hukum itu dijelaskan dalam sunnah sebagai penjelas Al-Qur'an. *Sunnah* yang dimaksud ialah yang termaktub dalam *hadits-hadits*, perihal kehidupan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* dan para sahabatnya.

Ini yang membedakan antara umat Islam dengan umat agama lain, dalam hal muamalah dan hubungan sesama manusia, umat Islam diserukan untuk berhukum dengan kitab sucinya. Berhukum dengan Al-Qur'an yang Allah SWT turunkan kepada Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam shallallâhu 'alaihi wasallam*. Berbeda dengan umat-umat lainnya yang mungkin kitab sucinya hanya menjadi rujukan ritual beribadah spiritual kepada Tuhannya. Islam dengan tegas menyerukan agar yang merasa hamba Allah SWT dan beriman selalu menyeru dan memutuskan hukum dengan apa yang Allah SWT turunkan.

Menurut al-Hakim dalam *al-Mustadrak*-nya (hadits no, 3004) *Jam'u Al- Qurân* (pemeliharaan dan pengumpulan Al-Qur'an) terjadi tiga kali tahapan. Pertama di masa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*, kedua di masa Abu Bakar Ash-Shiddiq dan ketiga di masa Utsman bin Affan.¹⁶ Makna pertama *Jam'ul Qurân* bermakna "pengumpulan dalam arti *hifzhuhu*. *Jumma'ul Qurân* artinya *huffazhuhu*."¹⁷ Bermakna menghafalkan Al-Qur'an di dalam hati. Makna keduanya adalah pengumpulan dalam arti "kitâbuhu kullîhi atau menuliskan Al-Qur'an semuanya, dengan memisah-misahkan ayat-ayatnya, surat-suratnya atau menertibkan ayat-ayat dan surat-surat dalam suatu lembaran terpisah, atau menertibkan ayat-ayat dan surat-

¹⁵M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 2004, hal. 71-121.

¹⁶Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, Kairo: Darul Hadits, 1437 H, hal. 171.

¹⁷Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, Ebook, Maktabah Wahbah, t.th., hal. 178.

suratnya dalam lembaran-lembaran yang terkumpul yang menghimpun semua surat.”¹⁸

Di masa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, sebagai pembawa risalah kitab Allah SWT beliau amat mencintai wahyu, beliau selalu menunggu penurunan wahyu dengan rasa rindu, lalu menghafal dan memahaminya. Sebagaimana yang Allah SWT janjikan, “*Sesungguhnya atas tanggungan Kami lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya*” (al-Qiyâmah/75:17). Oleh karenanya beliau adalah *hâfîzh* Al-Qur’an pertama dan merupakan contoh terbaik bagi para sahabat dalam menghafalkan Al-Qur’an, sebagai wujud kecintaan mereka kepada pokok agama dan sumber risalah. Di samping itu antusiasme para sahabat Nabi untuk mempelajari dan menghafal Al-Qur’an, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* mendorong mereka ke arah itu serta memilihkan orang-orang tertentu untuk mengajarkan Al-Qur’an. Diriwayatkan dari ‘Ubadah bin Shamit yang berkata, “Apabila ada seseorang yang berhijrah, Nabi menyerahkannya kepada salah seorang di antara kami untuk mengajarnya Al-Qur’an, dan di Masjid Nabawi, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* sering terdengar suara gemuruh orang-orang yang membaca Al-Qur’an, hingga Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* memerintahkan mereka agar merendahkan suara mereka agar tidak saling mengganggu.”¹⁹ Maka, di zaman Nabi memang kegiatan saling membaca Al-Qur’an sudah umum, lalu pencatatannya (dokumentasinya) sendiri dari sahabat Nabi yang memang ditugaskan mencatat wahyu.

“Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* telah mengangkat para penulis wahyu Al-Qur’an dari sahabat-sahabat terkemuka, seperti Ali, Mu’awiyah, ‘Ubay bin Ka’ab dan Zaid bin Tsabit.”²⁰ Al-Qur’an dalam bentuk catatan sudah lengkap sepeninggal Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, namun terserak. Tidak ada satu pun sahabat yang menyimpan catatan Al-Qur’an lengkap 114 surat, catatannya terserak satu sama lain di masing-masing sahabat Nabi. Apa yang dilakukan dalam kebijakan pemerintah Khalifah Abu Bakar ialah menghimpun dokumentasi yang sudah ada. Al-Qur’an (114 surat, 30 juz) sudah ditulis sejak zaman Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*. Bahkan

¹⁸Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 179.

¹⁹Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 179 dan 183.

²⁰Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 185-186.

setiap turunnya wahyu, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* selalu memerintahkan para sahabat yang berada di sekitarnya untuk mencatatnya. Setelah mencatat, dokumentasi wahyu tersebut menjadi catatan pribadi para sahabat yang mencatat. Tidak ada seorang pun yang pernah mencatat seluruh Al-Qur’an kendati mereka menghafalnya. Kadang juga ada sebagian sahabat pun menuliskan Al-Qur’an yang turun atas kemauan mereka sendiri, tanpa diperintah oleh Nabi. Selain itu, dalam *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân* mereka menuliskannya pada pelepah kurma, lempengan batu, daun lontar, kulit kering atau daun kayu, pelana, potongan-potongan tulang hewan.²¹ Zaid bin Tsabit bersaksi, “Kami menulis Al-Qur’an di kulit hewan di hadapan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*.”²² Bahkan terkadang pula di catatannya tercampur dengan tafsirnya (kandungan dari ayat), maka tidak mengherankan Zaid bin Tsabit dalam suatu riwayat yang masyhur menganggap tugas ini sebagai tugas maha berat, lebih dari memindahkan gunung.

Fakta dari kabar hadits bahwa setiap bulan Ramadhan Jibril selalu turun untuk mendengar mengajarkan Al-Qur’an pada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, “Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* selalui ditemui Jibril pada setiap malam bulan Ramadhan, Jibril membacakan Al-Qur’an,” (Hadits Mutafaqun ‘alaihi).²³ Di akhir hidup Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* bahkan beliau membacakan sebanyak dua kali khatam kepada Jibril. Ini bukti bahwa urutan tilawah sudah ada sejak masa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, sehingga urutan tilawah bukanlah *ijma’* atau pendapat sahabat. Ketika ada wahyu turun, Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* biasa langsung mengajarkannya ke para sahabat, khususnya mereka yang hadir saat turunnya wahyu. Lalu yang hadir membacakan dan mengajarkan ke sahabat lainnya yang tidak hadir, hanya secara tilawah dan hafalan saja. Bukan berupa tulisan. Ada pun dokumentasi secara tulisan ada sahabat-sahabat tertentu yang ditugaskan menulis. Al-Qur’an sebagai wahyu Ilahi terakhir untuk seluruh manusia hingga akhir zaman, dijaga oleh Allah SWT melalui dua media: hafalan dan kemudian tulisan (dokumentasi).

Di masa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, Al-Qur’an lebih dominan dijaga secara hafalan, mengingat kuatnya daya hafal

²¹Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 174-175.

²²Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 186.

²³Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhith fî ‘Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 186.

para sahabat. Jelaslah yang terjadi kemudian pada masa Khalifah Abu Bakar, murni hanya masalah pengumpulan tulisan menjadi satu mushaf. Sebelumnya ada beberapa hal yang menjadi sebab-sebab penghimpunan Al-Qur'an dalam satu mushaf di antaranya adalah: Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* wafat, wahyu yang turun dari Allah SWT berakhir, serta banyak penghafal dan pencatat Al-Qur'an yang gugur di medan jihad, utamanya pada perang Yamamah, perang melawan kelompok nabi palsu Musailimah Al-Kadzdzab. Para sahabat penghafal Al-Qur'an banyak yang syahid. Sebutan mereka adalah *qurra* (penghafal dan pengajar Al-Qur'an). Dalam hal ini dalam kitab *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qurân*, Syaikh Manna Khalil al-Qattan mencatat, bahwa:

Peperangan Yamamah yang terjadi pada tahun 12 hijriyah melibatkan sejumlah sahabat yang penghafal Al-Qur'an. Dalam peperangan ini 70 qari kalangan sahabat gugur. Umar bin al-Khaththab khawatir melihat kenyataan tersebut, kemudian ia menghadap Abu Bakar Ash-Shiddiq serta mengajukan usul untuk mengumpulkan dan membukukan Al-Qur'an karena khawatir akan musnah, sebab peperangan Yamamah membunuh banyak qari. Di sisi lain Umar merasa khawatir kalau peperangan di tempat lain pun membunuh banyak qari juga sehingga Al-Qur'an akan hilang dan musnah.²⁴

Lalu catatan dokumentasi Al-Qur'an tersebar menjadi dokumen pribadi para sahabat. Catatan pribadi para sahabat tersebut banyak yang tercampur dengan tafsir dan komentar. al-Bukhari dalam kitabnya *Shahih al-Bukhari*, meriwayatkan dalam Bab Pengumpulan Al-Qur'an (*Jam'ul Qurân*) sanadnya sampai Ibnu Syihab az-Zuhri dari Ubaid bin as-Sabbaq, bahwa Zaid bin Tsabit pernah berkata, "Abu Bakar ash-Shiddiq mengirim kepadaku surat tentang orang-orang yang terbunuh diperang Yamamah, ketika aku mendatangnya, kudapati Umar bin al-Khaththab berada di sampingnya, maka Abu Bakar berkata, "Umar mendatangkiku dan berkata, "Sesungguhnya banyak para Qurra' penghafal Al-Qur'an yang telah gugur dalam peperangan Yamamah. Aku takut jika para Qari' yang masih hidup kelak terbunuh dalam peperangan, akan mengakibatkan hilangnya sebagian besar dari ayat Al-Qur'an, menurut pendapatku, engkau harus menginstruksikan agar segera mengumpulkan dan membukukan Al-Qur'an."²⁵

²⁴Manna Khalil Al-Qaththan, *al-Mabâhith fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 188.

²⁵Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 172.

Ide ini tadinya dari Umar bin Khathtab yang sangat visioner. Umar sangat menyadari ke depannya akan berdampak yang tidak baik jika Al-Qur'an tidak dibukukan. Oleh karena itulah sahabat berjuluk al-faruq ini memberikan ide kepada Khalifah Abu Bakar untuk melakukan pembukuan Al-Qur'an. Awalnya sang khalifah pertama dalam sejarah Islam itu sempat ragu namun akhirnya Allah SWT melapangkan dadanya, akhirnya menerima ide dari Umar tersebut serta menginstruksikannya kepada Zaid bin Tsabit.

Tulisan Al-Qur'an juga wahyu, oleh karena itu Khalifah Abu Bakar dan Umar bin Khathtab mengamanahkan Zaid bin Tsabit sebagai ketua panitia pembukuan mushaf Al-Qur'an untuk menghadirkan orang-orang yang pernah mendokumentasi wahyu Al-Qur'an. Itu sebabnya mengapa kebijakan ini 'harus repot-repot' mengumpulkan orang yang menuliskan wahyu ditambah lagi harus membawa dua orang saksi. Padahal bisa saja para sahababat saat itu yang masih banyak penghafal Al-Qur'an mencatat ulang saja dari hafalan mereka, Zaid bin Tsabit sendiri pun mampu melakukannya, tetapi itu tidak dilakukan karena tulisan itu sendiri dianggap wahyu. Pencatatan wahyu Al-Qur'an selalu diawasi oleh Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Urutan tilawah Al-Qur'an pun sudah tersusun di zaman Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* masih hidup, di mana urutan tilawah tersebut tidak mengikuti urutan *nuzul* (turunnya) Al-Qur'an dari awal wahyu hingga wafatnya Nabi SAW. Jika mengikuti urutan turunnya, seharusnya Al-Alaq ayat 1 sampai 5 menjadi *al-fatihah* (pembuka) kitabullah, namun tartib (urutan) Al-Qur'an memang sudah distandarkan di masa Nabi Muhammad. Dengan begitu Al-Qur'an turun memang sesuai urutan *nuzul*-nya, akan tetapi urutan tilawah sudah tersusun sejak Nabi Muhammad masih hidup.

Khalifah Abu Bakar membentuk panitia pembukuan Al-Qur'an dengan mengangkat sahabat muda yang hebat Zaid bin Tsabit sebagai pengawas. "Kemudian Abu Bakar memerintahkanku, lalu aku menulisnya di atas potongan-potongan kulit kering dan di atas pelepah kurma (sebagai media mushafnya)."²⁶ Penunjukkan Zaid bin Tsabit oleh Abu Bakar membuktikan bahwa Zaid merupakan 'ketua panitia' pelaksana penghimpun Al-Qur'an. Hal itu juga menegaskan keunggulan Zaid sebagai sahabat muda yang sangat hebat. Zaid memiliki banyak keunggulan, ia merupakan syabab (pemuda) berusia

²⁶Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 175.

21 tahun ketika menjabat ketua panitia pembukuan Al-Qur'an, seorang yang aqil: daya hapalan kuat dan cerdas. Secara kepribadian, keshalihan dan integritas diri pun laksana tanpa cacat. Selain itu pemuda kaum Anshar ini punya pengalaman sebagai sekretaris Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*.

Zaid menerima catatan tersebut setelah melakukan validasi yang ketat, yaitu menghadirkan minimal dua orang saksi yang menyaksikan langsung catatan ayat tersebut ditulis di hadapan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Tidak cukup dengan itu, yang memiliki catatan dan dua saksinya itu pun diminta untuk bersumpah atas nama Allah SWT. Oleh karena itu, peristiwa pembukuan Al-Qur'an sesungguhnya memiliki bobot ilmiah yang sangat tinggi. Catatan terakhir menurut suatu riwayat, diterima dari sahabat Abu Khuzaimah âshari, catatan miliknya adalah akhir surat At-Taubah dari ayat 128 hingga akhir surat.²⁷ Zaid bin tsabit menghimpun Al-Qur'an dengan menggabungkan catatan pada media di atas dengan hafalan para sahabat (*shudur ar-rijal*). Zaid Mencocokkan dengan seluruh sahabat yang ada di sana, dicocokkan semua. Hasilnya hafalan (tilawah) dan tulisan pun sama. Dalam maghazi Musa bin Uqbah, ada riwayat dari Ibnu Syihab az-Zuhri, bahwa "Al-Qur'an dibukukan pada masa Abu Bakar dengan kertas, oleh karenanya, Abu Bakar orang yang pertama kali menghimpun Al-Qur'an dalam satu mushaf."²⁸

Akhirnya, mushaf perdana tersebut disimpan oleh Khalifah Abu Bakar selama hidupnya, lalu dijaga oleh Umar hingga wafat. Kemudian disimpan oleh Ummul Mukminin Hafshah binti Umar bin Khaththab, hingga dipinjam oleh Utsman saat menjabat khalifah. Utsman meminjamnya ketika hendak menstandarkan rasm (tulisan) Al-Qur'an.²⁹

Penyebaran Islam yang semakin meluas dan para *qurra* yang tersebar ke segala penjuru, menjadikan penduduk tiap wilayah itu mempelajari Al-Qur'an dengan beragam cara. Sesuai dengan para *qurra* yang dikirim kepada mereka. Cara membaca Al-Qur'an kepada mereka berbeda-beda "sejalan dengan perbedaan tujuh "huruf" yang dengannya Al-Qur'an diturunkan." Bagi mereka yang bertemu dengan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* dan mengetahui ragam qiroat, maka itu tidak menjadi masalah, namun keraguan muncul di kala

²⁷Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 188-190.

²⁸Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 175.

²⁹Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 190.

semakin banyak generasi tabi'in, orang-orang yang masuk Islam tersebut dengan beragam pemahaman, bertanya-tanya tentang bacaan mana yang baku dan mana juga yang lebih baku. Belum lagi penguasaan bacaan mereka masih minim, sehingga tidak membaca dengan qiroat yang seharusnya. Misalnya penduduk Syam membaca dengan qira'at Ubay bin Ka'ab, yang lain memakai dengan qira'at Abdullah bin Mas'ud, terutama mereka yang di wilayah Kufah. Akhirnya membawa mereka ke dalam perpecahan, perselisihan dan sudah ada yang mengkafirkan satu sama lain.

Dalam hal ini as-Suyuthi mencatat riwayat tentang permulaan Utsman yang hendak menstandarkan rasm Al-Qur'an, yakni Hudzaifah dikejutkan dengan perbedaan qiraat (cara membaca Al-Qur'an), maka Hudzaifah berkata (melalui surat) kepada Utsman, "Selamatkanlah umat sebelum mereka berselisih seperti perselisihan kaum Yahudi dan Nasrani (dalam kitab suci mereka)." Utsman kemudian mengutus seseorang menemui Hafshah, agar Hafshah berkenan mengirimkan mushaf yang ada padanya untuk kemudian disalin kembali. Setelah pekerjaan selesai nanti akan dikembalikan lagi pada Hafshah. Maka, Hafshah mengirimkan naskah asli mushaf pada Utsman. Kemudian Utsman memerintahkan Zaid bin Tsabit, Abdullah bin Zubair, Sa'id bin al-Ash, dan Abdurrahman bin Harits bin Hisyam, lalu mereka menulis (menyalin) mushaf yang asli ini dalam bentuk beberapa mushaf.³⁰

Lalu ada catatan dalam *al-Mabâhith fi 'Ulûm al-Qurân*: "Utsman bin Affan lalu mengirim mushaf al-Qur'an ke setiap wilayah masing-masing satu mushaf, serta ditinggalkan satu mushaf di Madinah sebagai Mushaf Imam." Penamaan Mushaf Imam ini sesuai dengan apa yang terdapat dalam riwayat-riwayat terdahulu di mana ia mengatakan: "Bersatulah wahai sahabat-sahabat Muhammad, dan tulislah untuk semua orang satu Imam (mushaf Al-Qur'an pedoman) Kemudian Ia memerintahkan membakar semua bentuk lembaran atau mushaf selain itu." Umat pun menerima perintah itu dengan patuh.

Ibnu Jarir mengatakan berkenaan dengan apa yang telah dilakukan Usman Bin Affan: Ia telah menyatukan umat islam dalam satu mushaf, sedang mushaf yang lain disobek. Ia memerintahkan dengan tegas agar setiap orang yang mempunyai mushaf yang berlainan dengan mushaf yang disepakati ia membakar mushaf tersebut. Umat pun mendukungnya dengan taat, dan mereka melihat

³⁰Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 176.

dengan begitu Usman telah bertindak sesuai dengan petunjuk dan sangat bijaksana.³¹

Dalam hal ini apa yang dilakukan Utsman menjadi ijma' sahabat, dan itulah bentuk penjagaan Allah SWT terhadap Al-Qur'an di masa Khulafaurasyidin ketiga tersebut. Perbedaan antara pengumpulan mushaf Abu Bakar dan Usman adalah, masa Abu Bakar ialah memindahkan semua tulisan atau catatan Al-Qur'an yang semula bertebaran di kulit-kulit hewan, tulang, dan pelepah kurma kemudian dikumpulkan dalam satu mushaf, dengan ayat-ayat dan surat-suratnya yang tersusun secara terbatas pada bacaan yang tidak mansukh dan mencakup ketujuh huruf sebagaimana ketika Al-Qur'an diturunkan.³² Sedangkan di masa Utsman, seperti kesaksian Ibnu at-Tin bahwa, pengumpulan di masa Utsman disebabkan banyaknya perbedaan dalam hal qira'at, sehingga mereka membacanya menurut logat mereka masing-masing dengan bebas dan ini menyebabkan timbulnya sikap saling menyalahkan, karena khawatir akan timbul bencana seperti itu, Utsman segera memerintahkan menyalin atau menyusun surat-suratnya dan membatasinya hanya pada bahasa Quraisy saja dengan alasan bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Quraisy.³³

Terkait dengan kebijakan pemerintah Utsman menstandarkan kitabullah dengan bahasa Quraisy, as-Suyuthi menyebutkan riwayat dari Utsman bin Affan, "Apabila kalian bertiga berselisih dengan Zaid bin Tsabit dalam masalah penulisan Al-Qur'an, tulislah ia dengan bahasa Quraisy, karena sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan Allah SWT dengan bahasa mereka (kaum Quraisy)."³⁴ Dari riwayat ini terlihat keutamaan Zaid bin Tsabit sebagai penghulu penulis wahyu, serta kecerdasan Khalifah Utsman dan para sahabat lainnya mengembalikan standar penulisan pada bahasa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*.

Menurut as-Suyuthi bahwa sebagian jumhur berpendapat bahwa Abul Aswad ad-Duali membuat tanda baca berupa titik tersebut atas instruksi dari khalifat Abdul Malik bin Marwan. Sehingga menurut sebagian ulama, penulisan Al-Qur'an di kemudian hari dengan huruf-huruf yang ada tanda baca semisal titik, adalah pengembangan dari yang pernah dilakukan Abul Aswad ad-Duali. Hal itu karena di Iraq

³¹Manna Khalil Al-Qaththan, *al-Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 196.

³²Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 198.

³³Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhits fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 198.

³⁴Jalaluddin as-Suyuthi, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 176.

merajalela kesalahan membaca Al-Qur'an, maka para penguasa setelah itu memikirkan tanda baca, titik dan syakal.³⁵

Selain penjelasan di atas, ada beberapa riwayat yang menisbahkan kepada tokoh-tokoh seperti Hasan al-Basri, Yahya bin Ma'mar dan Nasr bin 'Ashim al-Laisi, tetapi Abul Aswad yang paling terkenal dalam hal ini. Nampaknya yang lainnya itu memiliki upaya-upaya lain untuk mempermudah rasm. Namun yang jelas perbaikan rasm ini terjadi secara bertaha. Semisal, pada mulanya syakal berupa titik, fathah berupa satu titik di atas awal huruf, dhammah berupa satu titik di atas akhir huruf dan kasrah berupa satu titik di bawah awal huruf. Kemudian terjadi perubahan penentan harakat yang berasal dari huruf, dan itu adalah upaya dari al-Khalil.³⁶

Perkataan Ibnu Mas'ud yang terkenal, yang diungkapkan dalam berbagai kitab klasik ulumul qur'an, bahwasannya Imam al-Bukhari meriwayatkan "menceritakan kepada kami umru bin hafsh, menceritakan kepada kami ayahku, menceritakan kepada kami al-A'masy, menceritakan kepada kami Muslim, dari Masyruq, ia berkata: "telah berkata Abdullah (bin Mas'ud):

وَاللَّهِ الَّذِي لَا إِلَهَ غَيْرُهُ مَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ أَيْنَ أُنْزِلَتْ وَلَا أُنْزِلَتْ
آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا أَنَا أَعْلَمُ فِيمَ أُنْزِلَتْ ، وَلَوْ أَعْلَمَ أَحَدًا أَعْلَمَ مِنِّي بِكِتَابِ اللَّهِ تُبْلِغُهُ
الْإِبِلُ لَرَكِبْتُ إِلَيْهِ

*Demi Allah SWT yang tiada Tuhan selainNya, setiap surah Al-Qur'an kuketahui di mana surat itu diturunkan, dan tiada satu ayat pun dari Kitabullah kecuali pasti kuketahui mengenai apa ayat itu diturunkan. Sekiranya aku tahu ada seseorang yang lebih tahu daripada aku mengenai Kitabullah, dan dapat kujangkau orang itu dengan untaku, pasti aku pacu untaku kepadanya.*³⁷

Hal demikian cukup untuk menunjukan kemampuan Ibnu Mas'ud sebagai ahli Al-Qur'an dan tafsir di kalangan sahabat, serta menunjukkan kepada kita bahwa sudah seharusnya-lah orang berbicara *Kitâbullâh* dengan terlebih dahulu mengetahui ilmu-ilmunya secara mendalam.

³⁵Manna Khalil Al-Qaththan, *al-Mabâhith fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 219.

³⁶Manna Khalil Al-Qaththan, *al-Mabâhith fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 219.

³⁷Manna Khalil al-Qaththan, *al-Mabâhith fî 'Ulûm al-Qurân*, ..., hal. 70.

2. Al-Hadits

Sumber hukum Islam yang kedua adalah *al-Hadîst*, yakni segala sesuatu yang berlandaskan pada Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam shallallâhu ‘alaihi wasallam*. Baik berupa perkataan, perilaku, diamnya beliau. Di dalam *al-Hadîst* terkandung aturan-aturan yang merinci segala aturan yang masih global dalam Al-Qur’an. Kata *al-Hadîts* yang mengalami perluasan makna sehingga disinonimkan dengan kata *as-Sunnah*, maka dapat berarti segala perkataan (sabda), perbuatan, ketetapan maupun persetujuan dari Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam shallallâhu ‘alaihi wasallam* yang dijadikan ketetapan ataupun hukum Islam. Pengertian Sunah dan Hadis “Jika dalam kitabullah tidak ditemukan, saya akan menyelesaikan perkara dengan Sunah”. Demikianlah jawaban Muaz bin Jabbal ketika ditanya oleh Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, pada waktu Muaz akan berangkat ke Yaman untuk berdakwah. Artinya, Sunah menduduki peringkat kedua setelah Al-Qur’an sebagai sumber hukum.

Secara bahasa, arti Sunah adalah ‘jalan’, tabi’at dan perikehidupan. Sedangkan Sunah menurut istilah segala yang dinukilkan dari Nabi Muhammad SAW., baik berupa perkataan, perbuatan, maupun taqirir, pengajaran, sifat kelakuan, perjalanan hidup, baik yang demikian itu sebelum nabi Muhammad SAW. diangkat sebagai rasul maupun sesudahnya. Definisi tersebut mencakup beberapa unsur pokok, yaitu: 1) Perkataan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* Saw; 2) Perbuatan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*; 3) Taqirir Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*; 4) Pengajaran Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* kepada para shahabat; 5) Sifat-sifat Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*; 6) Akhlak Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*; 7) Perjalanan hidup Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*.

Hal-hal yang termasuk dalam sunah tidak semua dapat dijadikan sumber hukum. Yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah sunah yang dijadikan dasar pengambilan hukum. Oleh karena itu, dalam ushul lebih sering dipakai istilah hadis daripada sunnah. Secara bahasa arti hadis adalah berita atau sesuatu yang baru. Secara istilah hadis adalah segala perkataan, perbuatan, maupun *taqrîr* yang dilakukan Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam*.

Selanjutnya, fungsi hadis yang paling utama yaitu untuk menjelaskan makna atau kandungan dari Al-Qur’an. Apabila ditelaah dari fungsinya, Al-Qur’an dan hadis memiliki keterkaitan yang sangat erat, dan hukum-hukum dalam Al-Qur’an pun dalam segala bentuknya

dapat dijelaskan. Dalam hal ini, penetapan hukum Allah SWT di dalam Al-Qur'an adalah untuk diamalkan untuk mencapai tujuan yang telah digariskan dalam Islam.

Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* memiliki tugas dan fungsi untuk menjelaskan maksud atau makna dari firman-firman Allah SWT yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, apa yang disampaikan oleh Nabi harus diikuti dan diteladani khususnya oleh kaum muslim. Selain itu, fungsi hadis terhadap Al-Qur'an yakni sebagai bayan dan muhaqiq yang dapat menjadi penjelas sekaligus penguat bagi Al-Qur'an, sebagaimana tercantum di dalam Al-Qur'an surah an-Nahl ayat 44 sebagai berikut:

بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۖ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

(mereka kami utus) dengan membawa keterangan-keterangan (mukjizat) dan kitab-kitab. Dan Kami turunkan Adz-Dzikr (Al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka memikirkan. (QS. An-Nahl/ 16:44)

3. Ijma' 'Ulama'

Peristiwa wafatnya Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*, berarti berakhir pula prosesnya turunnya wahyu, dan Al-Qur'an dan hadis tidak akan pernah berubah dan mengalami penambahan. Sementara itu, perkembangan zaman yang membawa pada perkembangan peradaban membawa permasalahan tersendiri dikarenakan adanya problematika kehidupan yang muncul pada masa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* hidup tidak ada. Oleh karena itu, sebagai bentuk ikhtiar yang berlandaskan Al-Qur'an dan hadis, para fuqaha melakukan ijtihad untuk menjawab berbagai problem kehidupan tersebut. Maka dari itu, ijtihad dapat dikatakan sumber hukum Islam yang ketiga.

Pengertian Ijtihad Menurut bahasa, ijtihad memiliki akar kata yang sama dengan kata jihad, yaitu juhd yang berarti 'bersungguh-sungguh' dan jahd yang berarti 'sulit'. Jihad dan ijtihad sama-sama memerlukan kesungguhan dan mengalami kesulitan sehingga makna utama ijtihad adalah kesungguhan karena yang dihadapi adalah sesuatu yang sulit. Secara istilah, ijtihad berarti berusaha dengan sungguh-sungguh untuk memecahkan sesuatu masalah yang tidak ada ketetapan hukumnya, baik dalam Al-Qur'an dan hadis. Ijtihad merupakan

persoalan olah pikiran dalam rangka memahami teks Al-Qur'an dan hadis, atau mencari jalan keluar dari permasalahan hukum bagi suatu masalah yang tidak ditemukan jawabannya dalam Al-Qur'an dan hadis.

Selanjutnya, Mujtahid merupakan seseorang yang melakukan ijtihad dan untuk melakukan ijtihad tidak dapat dilakukan oleh sembarang orang karena ijtihad merupakan suatu kegiatan dalam pengambilan hukum. Sebagian ulama menetapkan persyaratan untuk menjadi mujtahid, di antaranya; memahami kandungan Al-Qur'an dan hadis, memahami bahasa Arab dengan seluk beluk ilmunya dan segala kelengkapannya, memahami ilmu usul fiqh dan kaidah-kaidah fiqh secara mendalam, memahami persoalan ijma', dan memiliki kecerdasan dan akhlakul karimah.

Kesepakatan seluruh ulama mujtahid pada satu masa setelah zaman Nabi Muhammad atas sebuah perkara dalam agama, dan ijma' dapat dipertanggungjawabkan adalah yang terjadi di zaman sahabat, *tabi'in* (setelah sahabat), dan *tabi'ut tabi'in* (setelah tabi'in). Karena setelah zaman mereka para ulama telah banyak tersebar luas dan jumlahnya banyak, dan perselisihan semakin banyak, sehingga tidak dapat dipastikan bahwa semua ulama itu bersepakat.

Bukan menyeru kepada selain hukum Allah SWT. Dalam kehidupan sehari-hari, berarti rujukan hukum haruslah yang berdasarkan hukum Islam, di mana Al-Qur'an menjadi dasar hukum segala sesuatu sekaligus hukum tertinggi. Sunnah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* dan peri kehidupannya sebagai penjelas Al-Qur'an, lalu sumber rujukan lainnya ialah ijma atau kesepakatan para sahabat Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Biasa pula dalam konteks perkembangan zamannya, ijma atau kesepakatan yang dimaksud adalah kesepakatan para ulama di masing-masing generasinya. Sesuai dengan situasi, kondisi dan tantangan pada zamannya.

Harus diperjelas di sini bahwa hukum ketiga ini, meskipun ada ijma para ulama di masing-masing generasi, mestilah merujuk dahulu generasi terbaik Islam dalam surah Ali Imrân ayat 110. Di mana para sahabat itu yang bergaul dengan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam shallallâhu 'alaihi wasallam*, paling memahami kandungan ajaran Islam dan makna-makna di balik ayat-ayat Al-Qur'an serta sunnah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam shallallâhu 'alaihi wasallam*. Dalam hal ini mengikuti rujukan peri kehidupan dan pendapat para sahabat Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*

shallallâhu ‘alaihi wasallam dimaksudkan agar perbedaan tidak meruncing. Tidak terjadi perselisihan antara ulama satu dengan ulama lainnya.

4. Qiyas

Sumber hukum Islam yang keempat setelah Al-Qur'an, Hadis, dan Ijma' 'Ulama adalah Qiyas. Qiyas menjadi suatu metodologi yang dapat dijadikan sumber hukum rujukan ketika tidak dihasilkan ijma' 'ulama pada suatu permasalahan dalam hukum Islam. Qiyas menjelaskan sesuatu yang tidak ada dalil nashnya dalam Al-Qur'an ataupun hadis dengan cara membandingkan sesuatu yang serupa dengan sesuatu yang hendak diketahui hukumnya tersebut. Artinya jika suatu nash telah menunjukkan hukum mengenai suatu kasus dalam agama Islam dan telah diketahui melalui salah satu metode untuk mengetahui permasalahan hukum tersebut, kemudian ada kasus lainnya yang sama dengan kasus yang ada nashnya itu dalam suatu hal itu juga, maka hukum kasus tersebut disamakan dengan hukum kasus yang ada nashnya.

Qiyas menurut bahasa, artinya 'mengukur, membandingkan, menimbang, sedangkan menurut istilah, qiyas adalah menetapkan hukum atas suatu kejadian yang tidak ada dasar nash dengan cara membandingkan kepada suatu kejadian lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash karena ada persamaan illat antara kedua kejadian tersebut. Contohnya: a) mempersamakan hukum minuman keras yang tidak ada dalilnya dalam al-Qur'an atau hadis seperti *'tuak, sake, bir bintang, vodka, atau whisky'* dan lainnya dengan *khamr*, sebab semua itu samasama memabukkan; b) mempersamakan padi dengan gandum, karena sama-sama makanan pokok; dan c) mempersamakan kerbau dengan sapi (sebab di Arab tidak ada kerbau); dan lain sebagainya.

Qiyas dapat dijadikan dasar hukum dalam semua bidang, kecuali bidang akidah dan ibadah. Rukun qiyas ada tiga yaitu: *ashl*, yaitu dasar yang menjadi ukuran persamaan atau menyerupakan (Al-Qur'an dan hadis). Yang kedua yaitu *far'u*, yakni perkara yang diserupakan atau dipersamakan; dan yang terakhir adalah illat atau sebab, sifat yang menjadi dasar persamaan antara hukum pokok Al-Qur'an dan hadis dengan hukum cabang atau hukum yang sebagai hasil dari qiyas.

Dapat diambil kesimpulan bahwa, sumber hukum Islam adalah rujukan untuk mengambil keputusan dalam menghukumi suatu perbuatan dengan cara yang dibenarkan syariat Islam. Sumber hukum

yang disepakati sebagian ulama ada empat yaitu Al-Qur'an, hadis, ijma' dan qiyas. Al-Qur'an secara bahasa berasal dari kata qara'a berarti bacaan atau dibaca. Secara istilah, Al-Qur'an merupakan firman Allah SWT yang merupakan mukjizat yang diwahyukan kepada baginda Nabi Muhammad, melalui perantaraan malaikat Jibril yang diriwayatkan dengan cara mutawatir. Al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam pertama dan utama dalam menghukumi persoalan dalam kehidupan.

Keistimewaan Al-Qur'an adalah Al-Qur'an merupakan wahyu Allah SWT yang tertulis dalam bahasa Arab, sebagai hujjah bagi Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* sebagai mukjizat dan Al-Qur'an merupakan undang-undang bagi umat Islam. Isi kandungan Al-Qur'an meliputi permasalahan tauhid, ibadah, janji dan ancaman, jalan untuk memperoleh kebahagiaan serta kisah-kisah masa lalu. Sementara itu azas Al-Qur'an dalam menetapkan hukum pada prinsipnya menghilangkan kesempitan dan kesulitan, sedikit pembebanan pada umat dan ketika menetapkan hukum sikapnya bertahap dan berangsur-angsur.

Macam-macam hukum yang dibahas dalam Al-Qur'an meliputi *ahkam i'tiqadiyah* (akidah), yaitu hukum terkait dengan masalah keimanan, *ahkam khuluqiyah*, yaitu hukum terkait dengan masalah perilaku dan *syar'iyah*, yaitu hukum terkait dengan masalah amal seorang muslim ketika berhubungan dengan Allah SWT Swt, sesama dan alam sekitar.

As-sunnah secara bahasa artinya jalan, tabi'at dan peri kehidupan, sedangkan menurut istilah segala yang dinukilkan dari Nabi Muhammad baik berupa perkataan, perbuatan, maupun taqir, pengajaran, sifat kelakuan, perjalanan hidup; baik yang demikian itu sebelum nabi Muhammad diangkat sebagai rasul maupun sesudahnya. Hadis secara bahasa artinya berita atau sesuatu yang baru, sedangkan menurut istilah, hadis adalah segala perkataan, perbuatan, maupun taqir yang dilakukan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam*. Oleh karena itu, hadis terbagi tiga yaitu hadis *qauliyah*, *'iliyah* dan *taqiriyah*, sementara itu ada yang berpendapat hadis *hammiyah* termasuk kategori hadis.

Kemudian, *ijtihad* secara bahasa berarti bersungguh-sungguh. Sementara itu secara istilah, *ijtihad* berarti berusaha dengan sungguh-sungguh untuk memecahkan sesuatu masalah yang tidak ada ketetapan hukumnya, baik dalam Al-Qur'an dan hadis. Orang yang melakukan *ijtihad* dinamakan *mujtahid* dan untuk menjadi *mujtahid* harus

memiliki persyaratan di antaranya memahami isi kandungan Al-Qur'an dan hadis, mengetahui bahasa Arab, ilmu ushul dan kaidah-kaidah fiqh, cerdas dan memiliki akhlakulkarimah. Sandaran ijtihad adalah Al-Qur'an dan hadis. Fungsi ijtihad itu sendiri adalah sebagai jawaban atas permasalahan yang tidak ada dasar hukumnya dalam Al-Qur'an dan hadis dan sebagai penghargaan kepada akal yang dianugerahkan Allah SWT untuk hamba-Nya.

Bentuk-bentuk ijtihad yang disepakati para ulama ada dua, yaitu Ijma yakni kesepakatan para mujtahid dalam memutuskan suatu masalah sesudah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* Saw. wafat pada suatu peristiwa, dan yang kedua Qiyas yakni menetapkan hukum atas suatu kejadian yang tidak ada dasar nash dengan cara membandingkan kepada suatu kejadian lain yang telah ditetapkan hukumnya berdasarkan nash karena ada persamaan 'illat antara kedua kejadian tersebut.

Manfaat mengimplementasikan Al-Qur'an, hadis, ijtihad sebagai sumber hukum Islam adalah mengantarkan umat Islam agar tidak tersesat dalam berperilaku sesuai dengan tuntunan agama Islam.

C. Ayat-Ayat Al-Qur'an tentang Perintah Menegakan Hukum Islam

1. Surah al-Mâidah Ayat 48 – 50

Hal yang menarik untuk dikaji pada penulisan ini dibatasi pada pengaruh pemikiran para mufasir terhadap wacana atau praktik penerapan formalisasi hukum Islam menjadi hukum positif yang diwakili oleh surah al-Mâidah Ayat 48 – 50, yang berbunyi:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۖ فَآخُذْهُم بِبَيْنِهِمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qur'an dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah SWT turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang

kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah SWT menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah SWT hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah SWT-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu," (al-Mâidah/5:48)

Dalam Tafsir *al-Qurân al-'Adzîm*, Ibnu Katsir menjelaskan, bahwa maksud dari (فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنْ) (الْحَقِّ) adalah perintah Allah SWT kepada Nabi Muhammad SAW untuk memutuskan suatu perkara kepada seluruh manusia, baik orang Arab, orang asing, orang *ummi* maupun para ahli kitab dengan Al-Qur'an dan juga larangan melakukan suatu keputusan perkara yang tidak sesuai dengan kebenaran. Ibnu Katsir juga menjelaskan, bahwa perintah tersebut juga disampaikan Rasulullah SAW kepada umatnya.

Penulis memahami, bahwa sebuah hukum yang diberlakukan pada saat Nabi Muhammad SAW menjadi nabi dan rasul adalah hukum yang berlaku. Dalam artian, hukum-hukum yang dijelaskan pada kitab-kitab sebelumnya dan dijelaskan telah *dinaskh* oleh Al-Qur'an maka tidak berlaku. Hal ini dikuatkan, pada kelanjutan ayat, (لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا) yaitu setiap umat memiliki syariat masing-masing yang ditentukan oleh Allah SWT sesuai kebutuhan dan kondisi mereka.

Selain itu, Allah SWT lanjutkan dengan (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً) (وَحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ) yang penulis pahami, bahwa hikmah adanya perbedaan bentuk hukum syariat pada masing-masing umat merupakan bentuk ujian yang Allah SWT berikan kepada mereka agar menjadi umat yang shaleh selain itu menjadi sebuah bentuk kasih sayang Allah SWT kepada tiap-tiap umat.

وَأِنْ أَحْكَم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنْ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah SWT, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah SWT kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah SWT), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah SWT menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. (QS. al-Mâidah/5:49)

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

“Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah SWT bagi orang-orang yang yakin?”

(al-Mâidah/5:50)

2. Surah an-Nisâ’ Ayat 60 dan Ayat 65

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang mengaku dirinya telah beriman kepada apa yang diturunkan kepadamu dan kepada apa yang diturunkan sebelum kamu? Mereka hendak berhakim kepada thaghut, padahal mereka telah diperintah mengingkari thaghut itu. Dan syaitan bermaksud menyesatkan mereka (dengan) penyesatan yang sejauh-jauhnya. (QS. an-Nisâ/4:60)

Ibnu Katsir menjelaskan dalam tafsirnuya, *Tafsîr al-Qurân al-Adzîm*, bahwa ayat tersebut merupakan bentuk pengingkaran Allah SWT kepada seseorang yang mengaku beriman kepada apa yang Allah SWT turunkan juga mengaku mengimani Nabi Muhammad SAW serta nabi-nabi sebelumnya, namun ia mengambil suatu keputusan hukum yang tidak berdasarkan dari kitab Allah, yaitu Al-Qur'an dan sunnah-sunnah Rasulullah SAW.

Penulis memahami, bahwa bentuk keimanan diantaranya dengan ketundukan akan pelaksanaan syari'at termasuk dalam menjalankan

hukum-hukum Allah SWT. Namun, dalam hal ini tentu perlu dilihat dengan sistem hukum yang berlaku di tempat.

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

Maka demi Tuhanmu, mereka (pada hakekatnya) tidak beriman hingga mereka menjadikan kamu hakim terhadap perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa dalam hati mereka sesuatu keberatan terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya. (QS. an-Nisâ/4:65)

3. Surah al-Ahzâb Ayat 36

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَالًّا مُبِينًا

“Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mukmin dan tidak (pula) bagi perempuan yang mukmin, apabila Allah SWT dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barangsiapa mendurhakai Allah SWT dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata.” (QS. al-Ahzâb/33:36)

BAB III TAFSIR *AL-IBRÎZ* DAN TAFSIR *FÎ ZHILÂL AL-QURÂN*

A. Biografi Mufasir

1. Kiai Bisri Mustofa

Kiai Bisri Mustofa atau lebih dikenal dengan Bisri Mustofa lahir di kampung Sawahan, Rembang, Jawa Tengah pada tahun 1915¹ atau 1334 H jika melihat dari kalender agama Islam. Pada awal mulanya, nama asli beliau adalah Mashadi, tetapi kemudian diganti menjadi Bisri mustofa setelah ia menunaikan haji pada tahun 1923. Beliau merupakan putra dari H. Zainal Mustofa dan Hj. Khodijah. Mashadi adalah anak pertama dari empat bersaudara di antaranya, Salamah (Aminah), Misbah, dan Ma'sum.²

Ayah dari Bisri, H. Zaenal Mustofa merupakan anak dari Padjojo atau Yahya, sebelum naik haji, Zaenal Mustofa bernama Djaja Ratiban, yang kemudian terkenal dengan sebutan Djojo Mustopo. Beliau ini adalah seorang pedagang kaya dan bukan seorang kiai ataupun alim 'ulama. Akan tetapi beliau merupakan orang yang mencintai para kiai dan alim 'ulama. Beliau memiliki kepribadian

¹Saifulloh Ma'sum, *Karisma Ulama: Kehidupan Ringkas 26 Tokoh NU*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 319.

²Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia*, Jakarta Selatan: Teraju, 2003, Cet. I, hal. 244.

yang dangat dermawan. Dari keluarga ibunya, Bisri masih mempunyai darah Makassar, karena Khodijah merupakan anak dari pasangan Aminah dan E. Zajjadi. Ayah dari Khodijah memiliki riwayat kelahiran asli Makassar dari ayah bernama E. Sjamsuddin dan Ibu Datuk Djajah.³

Sejak kecil, Bisri Mustofa dibimbing oleh kedua orang tuanya mengenai dasar-dasar pendidikan agama Islam. Ia dianggap mempunyai tingkat kecerdasan yang luar biasa.⁴ Setelah ayahnya meninggal dunia, Bisri Mustofa kemudian berkelana menuntut ilmu dari pesantren satu ke pesantren yang lain. Sebelum mengenal dunia pesantren, pasca sepeninggal ayahnya, tanggung jawab keluarga Bisri Mustofa, berganti alih kepada kakak tirinya yaitu H. Zuhdi.

Pada saat itu, di Rembang terdapat beberapa sekolah. *Pertama, Eropese School, kedua, Hollands Inlands School (HIS), ketiga, Sekolah Ongko Loro.* Mulanya, Bisri Mustofa hendak di daftarkan H. Zuhdi di *Hollands Inlands School*.⁵ Namun, karena di datangi Kiai Kholil Kasingan, kemudian Bisri Mustofa tidak jadi sokolah di *HIS* dengan alasan sekolah tersebut adalah milik Belanda. Akhirnya, beliau menempuh sekolahnya di *Sekolah Ongko 2* kurang lebih selama tiga tahun.⁶

Pada tahun 1925, Bisri Mustofa diminta untuk mengaji di pesantren milik Kiai Chasbullah di Kajen dan diantar oleh H. Zuhdi pada saat bulan puasa Ramadhan. Namun, beberapa hari kemudian Ia kembali lantaran tidak betah mengaji di sana. Sekitar tahun 1930-an, Bisri Mustofa diperintahkan untuk kembali mondok di Kasingan Rembang, tempat Kiai Kholil. Pada rentang waktu kurang lebih empat tahun, Bisri Mustofa banyak menghabiskan waktu bermain bersama teman sejawatnya di kampung.

Pada awal mula Bisri Mustofa akan belajar di Kasingan, kemauan beliau untuk belajar dapat dikatakan hampir tidak ada. Ia menganggap teman sepondoknya kurang menanggapi dan sosok

³Ahmad Zaenal Hadi, *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2019, hal. 9.

⁴Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufassir al-Qurân dari Klasik hingga Kontemporer*, Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013, hal. 168.

⁵Achmad Zaenal Huda, *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003, hal. 11.

⁶Achmad Zaenal Huda, *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa, ...*, hal.12.

Kiai Kholil dikenal sebagai individu yang galak dan tegas. Selain itu, Bisri Mustofa juga memiliki keinginan yang kuat untuk bekerja.⁷

Sesampainya di Pondok Kasingan Rembang, Bisri Mustofa tidak langsung diajar oleh Kiai Kholil, namun diserahkan kepada iparnya, yaitu Suja'i. Ketika dengan Suja'i, Bisri Mustofa hanya diajari *Alfiyyah Ibnu Mâlik*, hari-harinya hanya dihabiskan untuk mengaji kitab tersebut. Kira-kira sekitar dua tahun Bisri Mustofa mempelajari kitab itu. Setelah mengaji dengan tekun selama hampir tiga tahun di pesantrennya Kiai Kholil, Bisri Mustofa menjadi tempat rujukan utama teman-temannya ketika mendapatkan sebuah kesulitan dalam proses belajar.

Setelah Kiai Dimiyati *wafat*, santri-santri yang ada di pondok Tremas Pacitan Jawa Timur, banyak yang pindah ke Pondok Kasingan Rembang. Tidak jarang Bisri Mustofa diminta untuk mengajikan suatu kitab, bahkan kitab yang belum pernah beliau ketahui. Dalam mensiasati hal tersebut, kemudian beliau menggunakan prinsip belajar *candak kulak* (belajar sambil mengajar) dan dilakukan bersama dengan Kiai Kamil dan Kiai Fadholi. Awalnya Kiai Kamil tidak mau untuk mengajikan kepada Bisri Mustofa, karena dianggap sudah mampu dan bisa. Kemudian di tengah oleh Kiai Fadholi dan akhirnya pembelajaran dengan cara musyawarah dilakukan oleh ketiga ulama tersebut.

Merasa masih haus akan ilmu, Bisri Mustofa bersikeras untuk keluar dari Rembang untuk belajar lagi. Sebelumnya, pada bulan Ramadhan Bisri Mustofa pernah menjadi santri di Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang di bawah asuhan Kiai Hasyim Asyari.⁸ Karena rasa ingin tahu yang sangat besar terhadap ilmu pengetahuan keagamaan, pada usia 18 tahun ini, kemudian Bisri Mustofa berangkat ke Makkah bersama dua temannya Zuhdi dan Suyuti Kholil dari Tuban selama lima tahun, yaitu pada tahun 1933 sampai 1938. Selanjutnya, Bisri Mustofa berguru kepada Kiai Bakir, Syekh Umah Hamdan al-Magribi, Syekh al-Maliki, Sayyid Amin, Syekh Hasan Masysyath, Sayyid 'Alawi, dan Kiai Abdul Muhaimin.⁹ Pasca satu tahun belajar di

⁷Achmad Zaenal Huda, *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa, ...*, hal.13.

⁸Syaiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008, hal. 214.

⁹Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, Depok: Sahifa Publishing, 2020, hal. 284.

sana, kemudian Bisri Mustofa kembali ke Rembang karena mendapat surat panggilan dari Kiai Kholil.

Sepulangnya ke Rembang, Kiai Bisri diajak Kiai Kholil pergi ke Tuban Jawa Timur. Tujuannya adalah hendak menikahkan Bisri Mustofa dengan putri dari Kiai Murtadho Makam Agung Tuban. Setelah mendapat kabar tersebut, Bisri Mustofa hendak menolak perjodohan tersebut. Akan tetapi, karena tidak dapat kesempatan sampailah Kiai Kholil dan Bisri Mustofa di rumah Kiai Murtadho. Sesampainya disana, Kiai Kholil dan Kiai Murtadho bermusyawarah untuk mencari tanggal pernikahan Bisri Mustofa dan putri Kiai Murtadho.

Menanggapi hal itu, Bisri Mustofa tidak bisa apa-apa, karena tanggal telah disepakati pada 7 bulan Syawal tahun 1934 M dan Kiai Murtadho hendak berkunjung balik ke Rembang. Namun karena Bisri Mustofa masih menolak perjodohan tersebut, akhirnya pada tanggal 3 Syawal, Bisri Mustofa kabur dari Rembang tanpa ada siapapun yang tahu. Selanjutnya, Ia merantau ke Demak, Sayung, Semarang, Kaliwungu, dan Kendal. Setelah pergi kira-kira satu bulan, Bisri Mustofa pulang dan menghadap ke Kiai Kholil untuk meminta maaf atas perbuatannya tersebut. Namun Kiai Kholil diam tanpa kata hingga kira-kira satu tahun Bisri Mustofa didiamkan olehnya.¹⁰

Setelah melawati masa-masa itu, Bisri Mustofa pulang ke rumah Ibunya, dirumah ia diberi kabar bahwa Kiai Kholil ingin menikahkan Bisri Mustofa dengan putrinya Ma'rufah. Awalnya Bisri Mustofa mengalami kebingungan, namun karena Ibu dan Saudaranya setuju, akhirnya Bisri Mustofa yakin dan menikah dengan Ma'rufah pada 17 Rajab 1354 Hijriyah. Pada waktu itu Bisri Mustofa berusia 20 tahun dan Ma'rufah berusia 10 tahun.¹¹ Karena sekarang menjadi menantu daripada Kiai Kholil, maka Bisri Mustofa secara otomatis ikut dalam mengasuh pondok pesantren milik mertuanya tersebut. Namun, beberapa tahun kemudian Bisri Mustofa mendapat kabar duka, bahwa guru serta mertuanya Kiai Kholil meninggal dunia.

Seusai Kiai Kholil *wafat*, pesantren milik *almarhum*, di kelola oleh Bisri Mustofa. Namun pasca-pendudukan Jepang, pesantren milik Kiai Kholil bubar. Kemudian, untuk meneruskan tongkat perjuangan

¹⁰Achmad Zaenal Huda, *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa, ...*, hal.17-19.

¹¹Achmad Zaenal Huda, *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa, ...*, hal. 20.

Kiai Kholil, Bisri Mustofa mendirikan pesantren di Leteh Rembang, kemudian diberi nama Raudhatut Thalibin.¹²

Dalam perjalanan hidupnya, Bisri Mustofa dikaruniai delapan orang anak: pertama, Cholil (lahir tahun 1941 M); kedua, Mustofa (lahir tahun 1943 M); ketiga, Adieb (lahir tahun 1950 M); keempat, Faridah (lahir tahun 1952 M); kelima, Najichah (lahir tahun 1955); keenam, Labib (lahir tahun 1956); ketujuh, Nihayah (lahir tahun 1958); dan yang paling kecil, Atikah (lahir tahun 1964).¹³ Disamping itu, dalam perjalanan Bisri Mustofa, ia sempat menikah lagi dengan perempuan asal Tegal bernama Umi Atiyah, tanpa sepengetahuan Ma'rufah dan keluarganya. Dari pernikahan tersebut, Bisri Mustofa dan Umi Atiyah dikaruniai seorang anak bernama Maimun.¹⁴

Kiai Bisri merupakan sosok yang dikenal disiplin, orator ulung, politikus, kiai pesantren, sekaligus pengarang yang cukup produktif menghasilkan karya dalam bentuk tulisan. Selain itu, ia juga dikenal sebagai mubalig yang mampu berbicara tentang berbagai persoalan agama, sosial, politik, dan sebagainya. Pada Pemilu (pemilihan umum) pertama tahun 1955, Kiai Bisri telah memperlihatkan keistimewaannya dalam merangkai kata dan menata vocal saat kampanye untuk Partai Nahdhatul Ulama (PNU), hasilnya PNU saat itu mampu bersaing di papan atas bersama dengan Partai Nasional Indonesia (PNI) dan Partai Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi). Kemampuannya tersebut diakui Menteri Agama Republik Indonesia kabinet Ir. Soekarno, Kiai Saifuddin Zuhri.

Dalam bidang politik kebangsaan, Kiai Bisri dikenal sebagai tokoh tiga zaman yang memiliki peranannya sendiri. *Pertama*, pada masa penjajahan, Kiai Bisri menjabat sebagai salah satu Ketua NU dan Ketua Hisbullah cabang Rembang. Pasca Majelis Islam A'la Indonesia (MIAI) dibubarkan Jepang, beliau didaulat menjadi Ketua Masyumi cabang Rembang yang ketua pusatnya pada saat itu Syekh KH. Hasyim Asy'ari dan wakilnya Ki Bagus Hadikusumo. Selain itu, Kiai Bisri juga pernah mendapat amanah sebagai Kepala Kantor Agama dan

¹²Syaiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, ..., hal. 215.

¹³Syaiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*, ..., hal. 215.

¹⁴Achmad Zaenal Huda, *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*, ..., hal. 22.

Ketua Pengadilan Rembang, dan mulai aktif di PNU menjelang kampanye Pemilu tahun 1955.¹⁵

Kedua, pada era Orde Lama atau zaman pemerintahan Ir. Soekarno, Kiai Bisri duduk sebagai anggota konstituante, anggota Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS) dan Pembantu Menteri Penghubung Ulama. Sebagai anggota MPRS, Kiai Bisri ikut terlibat dalam pengangkatan Letjen Soeharto sebagai presiden menggantikan Ir. Soekarno. Bahkan, Kiai Bisri bertugas memimpin doa saat prosesi pelantikan Soeharto sebagai presiden.¹⁶

Ketiga, pada masa Orde Baru atau zaman pemerintahan Soeharto, Kiai Bisri pernah menjadi anggota DPRD I Jawa Tengah hasil Pemilu 1971 dari Fraksi NU dan anggota MPR dari Utusan Daerah Golongan Ulama. Pada tahun 1977 ketika partai Islam bergabung ke Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Kiai Bisri menjadi Ketua Majelis Syura PPP pusat sekaligus sebagai anggota Syuriah NU wilayah Jawa Tengah. Pada saat Pemilu 1977, Kiai Bisri terdaftar sebagai calon nomor urut 1 anggota Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) pusat dari PPP untuk Dapil (daerah pemilihan) Jawa Tengah.¹⁷ Seminggu sebelum masa kampanye berlangsung, Kiai Bisri meninggal dunia pada 16 Februari 1977 waktu ashar di Rumah Sakit Dr. Kariadi Semarang, akibat serangan jantung, tekanan darah tinggi, dan gangguan paru-paru.¹⁸

2. Sayyid Quthb

Berawal dari kegelisahan umat Islam pada saat itu, yaitu banyaknya muncul penyelewengan-penyelewengan ajaran Islam, baik di kalangan masyarakat biasa, maupun dalam tingkatan politik dan pendidikan. Maka diperlukan adanya proses modernisasi maupun pembaharuan baik di bidang politik, pendidikan dan akidah.

¹⁵Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab, ...*, hal. 284.

¹⁶Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab, ...*, hal. 285.

¹⁷Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab, ...*, hal. 285.

¹⁸Risalah NU, *In Memoriam: KH. Bisri Mustofa*, Semarang: PWNU Jateng, Edisi No. 02, Tahun II 1399/ 1979 M, hal. 7.

Selain itu, salah satu sebab perlunya perkembangan modern dalam Islam adalah karena dalam agama terdapat ajaran-ajaran absolute mutlak benar, kekal tidak berubah dan tidak bisa diubah. Ajaran-ajaran itu diyakini sebagai dogma dan sebagai akibatnya timbullah sikap dogmatis agama. Sikap dogmatis membuat orang tertutup dan tak bisa menerima pendapat yang bertentangan dengan dogma-dogma yang dianutnya. Dogmatisme membuat orang bersikap tradisional, emosional dan tidak rasional.

Pembaharuan dalam hal apapun, termasuk dalam konteks keagamaan (pemahaman terhadap ajaran agama) akan terus dan selalu terjadi sebab cara dan pola berpikir manusia serta kondisi social masyarakat selalu berubah seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan di segala bidang yang akhirnya membuahkan teknologi yang semakin canggih. Lain dari pada itu kemunduran dan stagnasi berpikir umat sebagai buah dari fanatisme serta adanya "pihak luar" yang ingin merekomendasi dan menguasai, mendorong sebagian pemikir untuk mengadakan pembaharuan. Upaya pembaharuan dalam Islam mempunyai alur yang panjang khususnya sejak bersentuhan dengan dunia Barat, untuk memahami makna dan hakekat pembaharuan. Dan yang masih menjadi pertanyaan besar adalah mengapa umat Islam masih tertinggal dari dunia Barat (setelah dahulu mengalami masa keemasan).

Penjajahan oleh bangsa Barat terhadap bangsa-bangsa Islam semakin memperjelas ketinggalan dunia Islam akan segala hal. Bangsa yang pertama kali merasakan ketertinggalan itu adalah Turki Usmani. Disebabkan karena bangsa ini yang pertama dan yang utama menghadapi kekuatan Barat. Pembaharuan yang dilakukan Turki Usmani diutamakan dalam pranata social, politik, dan militer. Kerja keras para penguasa dalam upaya memodernisasi kerajaan Turki Usmani membawa dampak yang baik bagi gerakan modern di Negara-negara Islam lainnya seperti Mesir.

Pada dasarnya kelemahan dunia Islam itu terletak pada bidang akidah yang sudah tercemari oleh berbagai *khurafat* dan *bid'ah*, juga kelemahan dan ketertinggalan dalam bidang sains dan teknologi. Kemudian kehadiran para tokoh modernis (pembaharu) itu pada umumnya untuk membangkitkan kesadaran umat Islam.

Pada abad modern, muncullah seorang Sayyid Quthb sebagai salah satu tokoh pembaharu dalam dunia Islam, Sayyid Quthb dalam sejarah pendidikan, termasuk salah satu pembaharu yang harum namanya dan memiliki pengaruh besar di dunia Islam karena reformasi

pendidikan yang dilakukannya. Bukan saja melahirkan ide-ide cemerlang dalam dunia pendidikan, Sayyid Quthb juga dikenal sebagai tokoh pembaharu agama yang menyerukan umat Islam untuk kembali kepada Al-Qur'an dan *as-Sunnah*, dan pembaharu pergerakan, bersama Jamaludin al-Afgani menerbitkan majalah *al-'Urwatul Wutsqa* di Paris yang makalah-makalahnya menghembuskan semangat nasionalisme pada rakyat Mesir dan dunia Islam pada umumnya.

Sayyid Quthb mempunyai nama lengkap Sayyid Quthb Ibrahim Husain Syadzili. Ia adalah seorang ilmuwan, sastrawan, novelis, pemikir Islam, aktivis Islam, dan ahli tafsir dari Mesir. Beliau lahir pada tanggal 9 Oktober 1906 di daerah Asyut, Mesir. Ayahnya bernama al-Hajj Quthb Ibrahim, merupakan anggota *al-Hizb al-Wathâni* (Partai Nasional). Saat genap 10 tahun, Quthb kecil sudah hafal Al-Qur'an. Pendidikan formalnya dimulai pada tahun 1918, Quthb berhasil menyelesaikan pendidikan dasarnya. Pada tahun 1921, beliau berangkat ke Kairo untuk melanjutkan pendidikan di Madrasah Tsanawiyah. Pada tahun 1925 Quthb masuk ke Institut Diklat Keguruan, dan lulus tiga tahun kemudian, tepatnya pada tahun 1928.¹⁹ Di tahun 1930, beliau melanjutkan pendidikannya di perguruan tinggi *Tajhiziyah Dâr al-'Ulum* (sekarang Universitas Kairo) dan lulus pada tahun 1933 dengan gelar sarjana (Lc) dan sarjana muda dalam bidang pendidikan.

Berbekal persediaan dan harta yang sangat terbatas, karena memang ia terlahir dalam keluarga sederhana, Quthb di kirim ke Halwan. Sebuah daerah pinggiran ibukota Mesir, Kairo. Kesempatan yang diperolehnya untuk lebih berkembang di luar kota asal tak disia-siakan oleh Quthb. Semangat dan kemampuan belajar yang tinggi ia tunjukkan pada kedua orang tuanya. Sebagai buktinya, ia berhasil masuk pada perguruan tinggi *Tajhiziyah Dâr al-'Ulum*, sekarang Universitas Kairo. Kala itu, tak sembarang orang bisa meraih pendidikan tinggi di tanah Mesir, dan Quthb beruntung menjadi salah satunya. Tentunya dengan kerja keras dan belajar. Tahun 1933 Quthb dapat menyabet gelar sarjana pendidikan.

Tak lama setelah itu, Ia diterima bekerja sebagai pengawas pendidikan di Departemen Pendidikan Mesir. Selama bekerja, Sayyid menunjukkan kualitas dan hasil yang luar biasa, sehingga ia dikirim ke

¹⁹ Pojok, *Toleransi Antar Umat Beragama Menurut al-Qurân: Studi Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân: karya Sayyid Quthb*, Banten: UIN Sultan Muhammad Hasanudin, 2018, hal. 20.

Amerika untuk menuntut ilmu lebih tinggi dari sebelumnya. Sayyid memanfaatkan betul waktunya ketika berada di Amerika, tak tanggung-tanggung ia menuntut ilmu di tiga perguruan tinggi di negeri Paman Sam itu. Kemudian di masa selanjutnya, Sayyid ditunjuk menjadi dosen di *Dâr al-'Ulum*, dan juga bekerja di Kementerian Pendidikan sebagai pengawas pendidikan. Setelah itu beliau dikirim ke Amerika Serikat untuk mempelajari metode pendidikan barat. Selama berada di Amerika Serikat, Sayyid Quthb menuntut ilmu di tiga perguruan tinggi yaitu *Wilson's Teacher's College* (Universitas Wasingthon) yang berada di Kolombia, *Universitas Nothern Colorado*, dan *University of Stanford* dengan memperoleh gelar M.A. dalam bidang pendidikan.²⁰ Tidak hanya di Amerika, beliau juga berkelana mengelilingi negara yang ada di Eropa seperti Italia, Inggris, dan Swiss.

Setelah pulang ke Mesir antara tahun 1951-1965, Quthb mulai terjun ke kancah percaturan politik praktis yang ditandai dengan bergabungnya ke dalam gerakan yang disebut “Ikhwân al-Muslimîn” yang dipimpin oleh Hasan al-Banna’, dan Quthb sendiri adalah salah seorang ujung tombak yang paling diperhitungkan di antara para pemikir gerakan tersebut.²¹ Sayyid Qutub dijatuhi hukuman mati pada 29 Agustus 1966 sebab kritiknya yang keras kepada Presiden Mesir Kolonel Gamal Abdul Nasser mengenai perjanjian yang disepakati antara pemerintah Mesir dengan Negara Inggris. Sebelum Quthb menghadapi eksekusi mati, dengan gagah berani ia sempat menulis mengenai pertanyaan dan pembelaannya. Kini hasil tulisannya itu menjadi sebuah buku yang berjudul “mengapa saya dihukum mati?”, sebuah pertanyaan yang dianggap tidak pernah terjawab oleh pemerintahan Mesir kala itu.

Selama masa hidupnya Sayyid Quthub mempunyai banyak karya. Adapun karya-karyanya adalah: *Muhimmat al-Syâir fî al-hayah* (yang di tulis pada tahun 1932), *al-Tashwîr al-Fanni fî al-Qurân* (Keindahan Al-Qur’an yang di tulis pada tahun 1945), *Masyâhid al-qiyâmah fî Al-Qurân* (Hari Kebangkitan dalam Al-Qur’an), *al-Naqd al-Adâbi Ashuluhu wa Manâhijuhu* (Kritik Sastra, Prinsip Dasar, dan Metode-Metode), *Naqdu Kitâbi Mustaqbali al-tsaqâfah fî mishrâ,*

²⁰Pojok, *Toleransi Antar Umat Beragama Menurut al-Qurân: Studi Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân: karya Sayyid Quthb, ...*, hal. 21.

²¹Muhsin Mahfudz, “Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân: Tafsir Gerakan Sayyid Quthub,” dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2013, hal. 120.

Thiflun min al-Qaryah tahun 1945, *al-Athyafu al-Arba'ah*, *Asywâk*, *al-Madînah al-Masyhurah*, *al-Qashâshu al-Dîni*, *al-Jadîd fî al-Lughah al-'Arabiyyah*, *al-Jadîd fî al-Makhfûzat*, *al-'Adalah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm* (Keadilan Sosial Dalam Islam, 1949), *Ma'rakatu al-Islâm wa Ra'sumaliyyah* (Perbenturan Islam dan Kapitalisme, 1961), *al-Salâmu al-'Alâmil wa al-Islâm* (Perdamaian Internasional Dalam Islam, 1951), *Nahwa al-Mujtama'în al-Islâmi* (Perwujudan Masyarakat Islam, 1952), *Fî Zhilâl al-Qurân* (*Di Bawah Naungan Al-Qurân*, 1952-1964), *Khashaish al-Tashwîr al-Islâm*, *al-Islâm wa musykiltuhu al-Hadharah* (Islam dan Problema-problema Kebudayaan, 1960), *al-Dirâsah al-Islâmiyyah*, *Hâdza al-Dîn* (Inilah Agama, 1955), *Al-Musytaqbal Lihdza al-Dîn* (Masa Depan Berada di Tangan Agama), *Ma'âlim fî al-Thâriq* (Petunjuk Jalan), inilah karya terakhir yang di tulis oleh sayyid Quthb pada tahun 1965.²²

B. Profil Tafsir *al-Ibrîz*

1. Sejarah Penulisan

Pada awal mulanya keberadaan dari Tafsir *al-Ibrîz* tidak dapat dipisahkan kaitannya dari kegiatan pengajian tafsir yang diselenggarakan pada setiap hari Selasa dan Jum'at. Berdasarkan cerita dari Kiai Kholil Bisri (putra pertama Kiai Bisri Mustofa) bahwa:

“kegiatan menulis Ayahnya diawali dengan kegiatan memberikan makna pada kitab kuning yang digunakan oleh pesantren. Adanya dorongan dari teman-teman Kiai Bisri menjadikan kegiatan pemaknaan itu ketingkat yang lebih serius lagi, yaitu menjadikan sebuah buku dan disebarluaskan ke pesantren-pesantren. Secara khusus ketika Tafsir *al-Ibrîz* ditulis Kiai Bisri, dianggap sebagai hasil karya paling besar beliau. Saat proses penulisannya, ia selalu dalam keadaan bersuci dan disertai ibadah puasa sunnah hari Senin dan Kamis. Tafsir *al-Ibrîz* ini ditulis Kiai Bisri selama kurang lebih 4 tahun, kira-kira sekitar tahun 1957-1960. Setiap menyelesaikan satu juz Al-Qur'an, Kiai Bisri sering mengajak murid-murid yang dekat untuk pergi ziarah ke kuburan Wali Sembilan.”²³

Sebelum Tafsir *al-Ibrîz* disebarluaskan di kalangan masyarakat, tafsir ini terlebih dahulu diteliti dan di *tashih*. Pentashih Tafsir *al-Ibrîz*

²²Pojok, *Toleransi Antar Umat Beragama Menurut al-Qurân: Studi Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân: karya Sayyid Quthb*, ..., hal. 25-26.

²³Iing Misbahuddin, *al-Ibrîz Lima'rifati Tafsîr al-Qurân al-Azîz Karya: K.H. Bisri Mustofa Rembang: Studi Metodologi dan Pemikiran*, ..., hal. 97-98.

yaitu Kiai Arwani Amin Kudus, Kiai Abu Umar, Kiai Hisyam, dan Kiai Sya'rani Ahmad. Kitab tafsir ini selesai dan disebarluaskan ke masyarakat dalam bentuk tiga jilid besar yang mencakup: jilid pertama berisi juz 1-10, jilid kedua berisi juz 11-20, jilid ketiga juz 21-30. Secara keseluruhan Tafsir *al-Ibrîz* ini mencapai 2270 lembar, yang dikemas seperti Al-Qur'an pada umumnya yaitu dimulai dari pembukaan Surah al-Fâtihah hingga Surah an-Nâs sebagai penutup.²⁴

Landasan penafsiran bagi Kiai Bisri Mustofa saat menuangkan gagasannya dalam bentuk tulisan ke dalam Tafsir *al-Ibrîz* ialah karena dalam beribadah semata-mata mencari adalah mencari *ridhâ* Allah SWT, sehingga membuat hati penafsir tergerak untuk menjabarkan pemaknaan dari Al-Qur'an yang tidak semua kalangan dapat memahaminya dengan seksama. Di sisi lain, berkah dari Al-Qur'an yang telah dipublikasikan tersebut juga memberikan bonus-bonus baik secara materiil maupun non materiil, baik dalam aspek ekonomi, sosial, politik, dan lain sebagainya.

Apabila kita menelaah lebih dalam pada Tafsir *al-Ibrîz* hampir tidak ditemukan rujukan penafsirannya. Hal itu menggambarkan bahwa Kiai Bisri adalah 'ulama yang memiliki pola pikir 'ulama klasik. Ciri-ciri pada penjelasan di atas juga menunjukkan bahwa ia merupakan ulama yang jarang keluar dari pondok dan kegiatannya tersentralisasi di dalam pondok pesantren. Hal tersebut dikarenakan orientasi ulama zaman dahulu itu belajar terus-menerus dan mengajarkan apa saja yang telah dipelajarinya.

Kitab Tafsir *al-Ibrîz* menjadi salah satu karangan seorang ulama muslim yang menjunjung dan mengutamakan aspek kultural dalam dialek penafsirannya. Dialek tersebut terkesan tampak sangat Jawa-sentris, dimana bahasa yang dipakai dalam penafsiran adalah bahasa Jawa yang dikemas dalam tulisan Arab gundul. Hal itu dilakukan dalam upaya memasuki pikiran masyarakat melalui bahasa kedaerahannya.

Adapun bahan-bahan terjemahan tafsir yang Kiai Bisri suguhkan, tidak lain hanya memetic dari kitab-kitab tafsir yang *mu'tabar* seperti Tafsir *al-Baydhâwî*, Tafsir *al-Khâzin*, dan Tafsir *al-Jalâlayn*, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, karya tersebut dikatakan sebagai *tarjamah tafsîriyah*. Namun demikian, bukan berarti pemikiran Kiai Bisri tenggelam pada pemikiran ulama-ulama

²⁴Iing Misbahuddin, *al-Ibrîz Lima'rifati Tafsîr al-Qurân al-Azîz Karya: K.H. Bisri Mustofa Rembang: Studi Metodologi dan Pemikiran*, ..., hal. 97-98.

sebelumnya. Bisa dikatakan tafsirannya terhadap Al-Qur'an lebih banyak menukil pendapat ulama-ulama sebelumnya daripada pendapat pribadinya. Selain itu, ada sedikit kelemahan dalam sistematika proses penulisannya, yaitu Kiai Bisri jarang sekali menyebut sumber-sumber rujukan yang memberi kesan bahwa Tafsir *al-Ibrîz* benar-benar murni hasil pemikiran penulis dan bukan hasil kutipan dari kitab-kitab tafsir sebelumnya.

2. Metode Penafsiran

Metode penulisan *al-Ibrîz* menggunakan metode tahlili, dengan cara penyampaian menggunakan metode *ijmali* seperti halnya Tafsir *al-Jalâlayn*. Kemudian, kecenderungan Tafsir *al-Ibrîz* ini sumber penafsirannya memiliki kecenderungan pada penafsiran *bi al-ra'yi*. Selain tafsir tersebut, Bisri Mustofa sebelumnya telah membaca dan membedah banyak karya tafsir yang seringkali juga didiskusikan dengan murid-muridnya. Tafsir tersebut merupakan kitab tafsir modern *Tafsir al-Manâr* (Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha), *Fî Zhilâl al-Qurân* (Sayyid Qutub), *Tafsir al-Jawâhir* (Jauhar Thantawi), *Mahâsin at-Ta'wîl* (al-Qasimi), *Mazaya al-Qurân* (Abu Su'ud).

Al-Farmawi dalam karyanya *al-Bidâyah fî at-Tafsir al-Mawdhû'i: Dirasah Manhajiyah Muwdu'iyah* menjelaskan dan menetapkan metode yang terdiri dari 4 bagian, yaitu *ijmâli*, *tahlîli*, *muqârin*, dan *mawdhû'i*.²⁵ Dari keempat bagian tersebut, Tafsir *al-Ibrîz* dapat digolongkan dan diklasifikasikan pada bagian *ijmâli*. Hal itu dapat dilihat pada penafsiran *al-Ibrîz* yang menjabarkan pemaknaan Al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah dimengerti oleh semua kalangan masyarakat.²⁶ Di sisi lain, Dr. Umar Ibrahim menyampaikan pada sesi pelajaran mata kuliah Sejarah dan Pemikiran Tafsir di Indonesia, bahwa *al-Ibrîz* ini dikategorikan dalam tafsir *ijtima'i*. Pendapat tersebut didukung dengan penafsiran KH. Bisri Mustofa yang menunjukkan pemikiran beliau yang 'melek' politik dan 'melek' sosial, serta bahasa yang disampaikannya sangat populis pada beberapa ayat-ayat tertentu.²⁷

²⁵Maslukhin, "Jurnal Mutawatir: Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz," dalam *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, ..., hal. 84.

²⁶Maslukhin, "Jurnal Mutawatir: Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz," dalam *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, ..., hal. 85.

²⁷Umar Ibrahim, "Sejarah Pemikiran Tafsir di Indonesia," dalam *Sesi Mata Kuliah Sejarah Pemikiran Tafsir di Indonesia*. Jakarta, Kamis, 20 Juni 2019, pukul 14.30 wib.

Penafsiran *al-Ibrîz* juga keluar dari zona nyaman dan kebiasaan *mainstream* tafsir yang berbahasa Arab, di mana adanya ketergantungan terhadap teks akhirnya menjadi melonggar. Namun di sisi lain, Martin van Bruinessen merasa kurang '*legowo*', bahkan merasa pesimis untuk menggolongkan kitab ini dalam jajaran kitab-kitab tafsir. Secara tersirat ia menilai *al-Ibrîz* ini lebih pada merupakan terjemahan daripada penafsiran atas Al-Qur'an.²⁸

Metode penulisan Tafsir *al-Ibrîz* yang digunakan oleh Kiai Bisri yakni sebagai berikut:²⁹

1. Ayat Al-Qur'an ditulis di bagian tengah dengan diberikan makna *gandul* atau *jebres* khas pesantren-pesantren di wilayah Jawa.
2. Terjemahan dari ayat yang ditafsirkan ditulis letaknya berada di bagian pinggir.
3. Keterangkinterangan lain yang terkait dengan penafsiran ayat dimasukan dalam sub kategori *tanbih*, *faidah*, *muhimmah*, dan lain sebagainya.

Penggunaan bahasa dalam Tafsir *al-Ibrîz* adalah bahasa lokal Jawa *ngoko* dan *kromo halus* dengan struktur yang sederhana dan ditulis dengan huruf Arab 'pegon'. Pemilihan huruf dan bahasa pasti sudah melewati fase pertimbangan yang matang oleh Kiai Bisri. *Pertama*, bahasa Jawa adalah bahasa ibu penafsir yang digunakan sehari-hari dan populer di lingkungannya, meskipun ia memiliki kemampuan menulis bahasa Indonesia dan bahasa Arab. *Kedua*, *al-Ibrîz* tampaknya ditujukan kepada warga pedesaan dan komunitas pesantren di lingkungan Jawa. Terlihat dari pola penafsirannya, Kiai Bisri hendak menyapa para pembelajar dan pembaca yang dimaksud di atas. Proses penafsiran Kiai Bisri bisa dikatakan sebagai salah satu upaya membumikan Al-Qur'an agar mudah dipahami oleh orang awam, khususnya masyarakat Jawa tempat ia berdakwah. Namun harus diakui jika tafsir tersebut dibaca oleh generasi sekarang kemungkinan akan mengalami kesulitan karena faktor kendala bahasa dan kebiasaan yang dianut oleh orang Jawa yang sudah mulai luntur dengan perkembangan zaman.

²⁸Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1999, hal.144.

²⁹Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab, ...*, hal. 292.

Secara global dan tidak mendetail, apabila metode yang ditempuh oleh Kiai Bisri dalam menyusun karya tafsirnya ditelaah, maka dari segi sistematika penulisannya menggunakan metode *tahlîli*. Yaitu metode yang menjelaskan makna-makna yang terkandung pada ayat Al-Qur'an yang urutannya disesuaikan dengan tertib ayat dalam penulisan mushaf Al-Qur'an. Dari segi penyampaian, Kiai Bisri cenderung menggunakan metode *ijmâli* (global) seperti halnya Tafsir *al-Jalâlayn*.³⁰

3. Corak Penafsiran

Dalam disiplin ilmu tafsir pasti memiliki ciri khas pemikiran dan sebuah corak di dalamnya. Begitupun dengan Tafsir *al-Ibrîz*, pada saat menafsirkan Al-Qur'an Kiai Bisri sangat mempertimbangkan pilihan intonasi dan diksi-diksi khusus guna menyampaikan emosi kedalam tulisan tafsir agar tidak melenceng dari teks awalnya. Ada sesuatu yang ditampilkan di dalam Tafsir *al-Ibrîz*, yaitu menyampaikan ekspresi yang meninggalkan kesan khusus. Pada tingkatan selanjutnya, ia juga memberikan catatan khusus atau '*wejangan*' ketika menafsirkan ayat yang berpotensi memancing ketidakjelasan yang bisa menyebabkan salah paham bagi pembacanya.³¹

Untuk memahami tafsir yang berasal dari daerah Jawa bisa ditinjau juga dari sisi kosmologinya. Istilah Kosmos pertama kali dikenal dalam beberapa tulisan karya filsuf dari Yunani, seperti Pythagoras dan Plato. Akan tetapi, penggunaan istilah ini tidak merujuk pada definisi khusus yang dipahami sebagai kajian mengenai alam.³² Justru, istilah yang digunakan untuk menunjukkan ilmu tentang alam dikenal pada masa skolastik Yunani dengan istilah *philosophia nature* atau dalam karya-karya Aristoteles disebut dengan *fusika*.³³ Kosmologi sebagai disiplin ilmu mandiri baru diperkenalkan oleh Christian Wolff sebagai bagian dari cabang ilmu metafisika.

³⁰Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab, ...*, hal. 293.

³¹Maslukhin, "Jurnal Mutawatir: Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz," *dalam Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis, ...*, hal. 86.

³²Anton Bekker, *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 27.

³³Anton Bekker, *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia, ...*, hal. 40.

Wolff meletakkan dasar pembahasan kosmologi pada segala sesuatu tentang ada.³⁴

Kosmologi sebagai bagian dari ilmu metafisika, menjadikan keilmuan ini mengacu pada eksistensi diluar dunia materi. Hal ini terjadi karena potensi akal yang dimiliki manusia ketika menghadapi realitas, selalu berkembang hingga mencapai keraguan atas eksistensi dirinya, kehidupan dan masa depannya. Pada titik ini, seseorang akan mulai mempertanyakan konsep-konsep dasar mengenai kehidupnya, hingga ia dapat merasakan kehadiran alam semesta dalam dirinya.³⁵ Untuk mencapai tingkatan ini, maka diperlukan penyatuan seluruh konsep keilmuan dalam satu perspektif, sehingga banyak kalangan menganggap kosmologi sebagai bagian keilmuan yang rumit dalam filsafat.

Dalam konteks ini, Anton Bekker membagi kajian dalam kosmologi menjadi dua, kosmologi filsafat dan kosmologi empirik. Dalam pembahasan kosmologi filsafat, konsep dasar mengenai kosmologi diberikan penjabaran lebih mendetail untuk memberikan pemahaman yang mendalam mengenai relasi-relasi kosmos, serta konsep-konsep penting didalamnya. Sedangkan kosmologi empirik mencakup langkah kongkrit mengenai pemahaman kosmologi yang masih umum, sehingga pemahaman fundamental dalam kosmologi filsafat memberikan perspektif bagi pengetahuan empiris yang lebih khusus.³⁶ Secara lebih praksis, Bekker menjelaskan mengenai hubungan antara manusia dan alam dalam konsep kosmologi, dengan penjelesan bahwa manusia menyadari eksistensi dirinya di dunia dengan kesadaran khusus. Kesadaran ini memungkinkan bagi manusia merasakan relasinya dengan manusia yang lain di dalam dunia yang lebih luas, sehingga kesadaran manusia terhadap dunia tercapai ketika ia merasakan hubungan dengan manusia yang lain. Pemahaman semacam ini disebut Bekker sebagai kesatuan objektif. Kesadaran manusia terhadap dunia menurut Bekker juga dapat dicapai dengan cara yang formal. Manusia mencari eksistensi dunia, dengan jalan

³⁴Maria R. Antognazza, "Arguments for The Existence of God: The Continental European Debate," in *The Cambridge History of Eighteenth-Century*, ed. Knud Haakonssen, New York: Cambridge University Press, 2006, Vol. 1, hal. 741.

³⁵Archie J. Bahm, *Metaphysics: An Introduction*, New Mexico: Harper & Row, 1986, hal. 6.

³⁶Anton Bekker, *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*, ..., hal. 29.

mempertanyakan dunianya. Dengan kemampuan untuk menemukan jawaban-jawaban atas pertanyaan tersebut, keberadaan manusia dapat dibedakan dengan makhluk lainnya yang hanya memperlakukan dunia sebagai tempat mereka hidup.²¹

Kesadaran formal mengenai dunia, tidak berlangsung seketika. Ia membutuhkan proses yang panjang, sehingga manusia benar-benar menyadari eksistensi dunianya. Dalam hal ini Cornelis A. van Peursen membagi proses tersebut ke dalam tiga tahap. *Pertama*, tahap mitologis, yakni kesadaran mengenai eksistensi alam yang diperoleh dengan asosiasi-asosiasi kekuatan supranatural yang dimiliki oleh alam. *Kedua*, tahap ontologis, yakni manusia mulai sadar bahwa gerak alam tidak didasarkan pada kekuatan-kekuatan mistis, akan tetapi terdapat alasan yang logis mengenai hal tersebut. *Ketiga*, tahap fungsional, yakni kondisi kesadaran yang dimiliki oleh manusia mengenai potensi alam yang dapat digunakan untuk kepentingan mereka.³⁷

Dalam konteks masyarakat Jawa, kesadaran mereka tentang dunia terimplementasikan dalam setiap tindakannya. Mereka menyadari atas eksistensi dunia dengan menciptakan relasi dengan manusia lainnya. Oleh sebab itu, mayoritas orang Jawa berusaha mempertahankan hubungan dengan sikap yang *tepo seliro*, ramah dan etika-etika lainnya. Bahkan, dalam pandangan masyarakat Jawa kuno, kesadaran tentang eksistensi alam berada pada dimensi mistis yang selalu menganggap alam mengatur segala bentuk aktivitas manusia dengan petanda-petanda khusus. Sikap ini yang menjadikan masyarakat Jawa sebagai komunitas yang penuh dengan mistifikasi, mitologisasi dan sakralisasi.

Mistifikasi alam dalam persepsi masyarakat Jawa dapat dilihat dari keyakinannya mengenai kehidupan dan penghidupan dari alam. Dalam *Piwulang Kawruh Kejawen*, terdapat beberapa ajaran yang dipengang teguh oleh mayoritas orang Jawa. Ajaran ini menyangkut keyakinan terhadap Tuhan, keyakinan atas eksistensi alam, dan keyakinan untuk tetap menjaga hubungan sesama manusia.³⁸ Tiga keyakinan ini merupakan konsep kosmologis dalam pandangan Jawa. Makrokosmos diwakili dengan pandangan atas kekuatan-kekuatan

³⁷Cornelis A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1988, hal. 18.

³⁸Janmo Dumadi, *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa*, Yogyakarta: Shaída, 2011, hal. 30–31.

magis yang dimiliki oleh alam. Alam dalam pandangan Jawa tersusun dari beberapa tingkatan yang sifatnya hirarkis. Alam juga tersusun dari lima unsur yang terdiri dari empat arah dan satu pusat. Pusat tersebut sebagai unsur yang paling penting karena bertugas menjaga keseimbangan dan mempersatukan.³⁹

Sedangkan mikrokosmos dipahami sebagai bentuk praksis atas kesadaran mengenai dunia nyata. Mikrokosmos terdiri atas segala struktur sosial yang ada dalam masyarakat yang mencakup segala eksisten yang dapat di indera. Dalam tatanan mikrokosmos, kraton diletakkan sebagai pusat segalanya yang bertugas menjaga keseimbangan di dunia nyata. Sementara itu, Raja yang merupakan penguasa kraton berfungsi sebagai penyeimbang dan menjaga keserasian antara makrokosmos dengan mikrokosmos. Raja dipandang memiliki kekuatan-kekuatan kosmos yang dapat mengalirkannya ke daerah, sehingga dapat membawa kemakmuran, ketentraman dan kesuburan.²⁵

Cara pandang terhadap dunia yang demikian terjaga dari generasi ke generasi. Hal ini disebabkan karena pandangan orang Jawa terhadap dunia, terintegrasi kedalam keyakinan mereka dalam beragama. Hal yang paling sederhana untuk menjelaskan ini adalah kebiasaan mereka untuk mempersembahkan makanan kepada sesuatu yang dianggap memiliki kekuatan mistis. Kebiasaan ini pada dasarnya meruapan konsep-konsep pemahaman atas kosmos yang diidentikkan dalam ritual agama. Praktik lainnya adalah kebiasaan Jawa yang melakukan aktivitas sehari-hari yang masih dikaitkan dengan keadaan alam atau bahkan waktu kelahiran seseorang (*weton*).⁴⁰ Bahkan, dalam pandangan Woodward, konsep ini merupakan konsep utama dalam kehidupan politik, hubungan sosial hirarkis, dan kesatuan mistik masyarakat Jawa.⁴¹

Kesatuan mistik dalam konsep ini sangat jelas tergambar dalam konsep-konsep relasi hubungan manusia dengan Tuhan yang disebut dengan *manunggaling kawula-Gusti*. Hubungan kesatuan ini disebutkan dengan banyak istilah lain, diantaranya *sabawa rasa manunggaling kawula Lan Gusti*, *pamoring kawula-Gusti*, *jumbuhing*

³⁹Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, trans. Winarsih Partaningrat Arifin and Rahayu S. Hidayat, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005, hal. 100.

⁴⁰Janmo Dumadi, *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa*, ..., hal. 34–35.

⁴¹Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 2004, cet. 2, hal. 111–112.

kawula-Gusti, curiga manjing warangka, dan warangka manjing curiga. Istilah tersebut menunjukkan pada makna yang sama, yakni kesatuan antara dua unsur yang berlawanan. Akan tetapi, konsep ini pada dasarnya bukan untuk menunjukkan satu ajaran tertentu yang dilekatkan pada Syekh Siti Jennar, akan tetapi istilah ini menunjukkan satu pengalaman khusus yang dirasakan oleh seseorang dalam proses pencariannya terhadap dunia.⁴² Pengalaman semacam ini hanya bisa dirasakan oleh beberapa orang tertentu, tanpa bisa di diskripsikan secara konkret. Kesadaran manusia dengan Tuhan memiliki sifat yang berbeda dengan kesadarannya tentang alam. Tuhan dalam pandangan Jawa dipahami sebagai perkara yang tidak dapat dilihat, akan tetapi dapat ditemukan dan keberadaannya meliputi seluruh alam (*mung dumunung mring kang awas, mung sasmita aneng ing jagad ngebeki*).⁴³

Konsep kosmologi menurut Kiai Bisri dalam Tafsir *al-Ibrîz* tidak memiliki perbedaan yang signifikan dengan pandangan kosmologi Jawa pada umamnya. Kosmologi yang dipandangan sebagai kesatuan antara mikrokosmos dan makrokosmos, juga diyakini oleh Bisri. Bisri menganggap bahwa dunia nyata adalah arena yang digunakan manusia untuk mencapai dunia yang sesungguhnya, yakni akhirat. Dunia nyata tersebut, dianggap berpusat pada manusia dalam hal pengelolaan dan pemanfaatannya. Akan tetapi, manusia sebagai pusat dari dunia nyata, memiliki kewajiban kepada Tuhan untuk tidak menyekutukannya. Meskipun demikian, konsep-konsep ke-Islaman dalam pandangan ini masih relitif mendominasi. Hal ini disebabkan karena disamping budaya Jawa yang melingkupi pemikiran Kiai Bisri, ia juga dipengaruhi tradisi pesantren yang lebih menonjolkan nuansa ke-Islaman.

Kecenderungan Kiai Bisri terhadap konsep-konsep pesantren, memberikan warna baru dalam pembahasan kosmologi Jawa. Mistisisme dan kekuatan adikodrati yang dijelaskan dalam konsep ini, teridentifikasi secara teologis, sehingga kerancuan atas pemahaman kosmologi dalam diarahkan pada pemahaman yang lebih religius. Meskipun demikian, konsep-konsep yang ditawarkan dalam penelitian ini membutuhkan banyak kajian lanjutan. Hal ini didasarkan

⁴²Sujamto, *Sabda Pandita Ratu*, Semarang: Dahara Press, 1993, hal. 17.

⁴³Suwardi Endraswara, *Agama Jawa: Ajaran, Amalan Dan Asal Usul Kejawen*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2018, hal. 270.

pada ketumpang-tindahan kosmologi Jawa dengan konsep-konsep tasawuf dalam Islam.

Secara tekstual Tafsir *al-Ibrîz* memiliki coraknya sendiri, corak tersebut sudah melekat dan tidak terlepas dari identitas mufasirnya. Dalam keseharian, Kiai Bisri seringkali bergaul dengan masyarakat dan ikut berpartisipasi dalam perubahan-perubahan sosial yang terjadi pada masa itu. Dampak dari pergaulan tersebut kemudian menciptakan sebuah ruang diskusi yang saling mempengaruhi dan dipengaruhi. Oleh sebab itu, latar belakang keilmuan dari Kiai Bisri menjadi unsur utama yang pembuat penafsirannya menjadi terlihat hidup dan sesuai dengan konteks masyarakat lokal daerah Jawa pada masa itu.

Keunikan yang tersaji dalam corak Tafsir *al-Ibrîz* penting untuk dilakukan pengkajian secara mendalam. Jika ditelaah lebih mendalam, pada dasarnya corak penafsiran telah mengalami perkembangan yang cukup pesat. Corak bisa diartikan sebagai identitas yang melekat dan menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam sebuah tafsir. Tafsir sendiri akan memunculkan karakternya ketika menghadapi perkembangan zaman. Dari berbagai sumber dan penjelasan, corak Tafsir *al-Ibrîz* tidak memiliki kecenderungan yang mendominasi pada satu corak tertentu. *Al-Ibrîz* cenderung bercorak kombinasi antara fiqih, *al-'adâb al-ijtimâ'i* (sosial-kemasyarakatan), dan sufi, yang di mana penafsir memberi penekanan khusus pada ayat-ayat tertentu yang bernuansa hukum, tasawuf, atau sosial kemasyarakatan.⁴⁴

Bentuk penyajian Tafsir *al-Ibrîz* disajikan dalam bentuknya yang sederhana. Ayat-ayat yang terdapat di dalam Al-Qur'an pemaknaan setiap ayat dengan makna *gandhul* (makna yang ditulis dibawah kata perkata ayat Al-Qur'an, dilengkapi dengan kedudukan dan fungsi kalimatnya baik sebagai subjek, predikat, maupun objeknya).⁴⁵ Bagi setiap pembaca tafsir yang mempunyai latar belakang santri maupun non-santri, pemaknaan dalam Tafsir *al-Ibrîz* yang mempunyai kekhasan pesantren yang unik ini sangat membantu seorang pembaca sangat mengenali dan memahami makna dan fungsi kata perkata.

Setelah ayat Al-Qur'an diterjemahkan dengan makna *gandhul* di sisi luarnya dibatasi dengan kandungan tafsir dari Al-Qur'an. Namun terkadang penafsir mengulas ayat per-ayat atau gabungan dari

⁴⁴Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab, ...*, hal. 293.

⁴⁵Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibrîz," dalam *Jurnal "Analisa"*, Semarang, Tahun, 2011, Vol. XVIII, hal. 33.

beberapa ayat. Penafsiran tersebut tergantung dari hubungan antar ayat baik sesudah ataupun sebelumnya. Di satu sisi penafsir juga terkadang tidak memberikan keterangan tambahan apapun saat menafsirkan ayat tertentu, hal tersebut kemungkinan disebabkan karena ayat tersebut mudah untuk dipahami oleh para kalangan pembaca tafsir.

Kondisi berbeda tersaji apabila kandungan makna ayat Al-Qur'an sulit dipahami, maka pada Tafsir *al-Ibrîz* akan disajikan dengan penjelasan yang cukup panjang. Secara umum panjang tafsir pada kitab *al-Ibrîz* terlihat paralel sesuai dengan panjang ayat. Hal itu dimaksudkan oleh penafsir untuk menghindari keterangan yang panjang lebar apabila ayatnya pendek. Sehingga tafsir sebuah ayat pada halaman sebelumnya tidak akan dimuat secara panjang lebar di halaman selanjutnya.

Pemberian catatan tambahan berupa '*tanbih*' (*warning*) terdapat pada ayat-ayat tertentu. Bentuk pertama mengindikasikan suatu dorongan atau hal positif yang perlu dilakukan. Sedangkan yang kedua berupa peringatan atau hal-hal yang seharusnya tidak disalahpahami atau dilakukan oleh manusia. *Tanbih* terkadang juga berisi keterangan bahwa ayat tertentu telah dihapus (*mansukh*) dan tergantikan dengan ayat lainnya.⁴⁶

4. Sumber Penafsiran

Sementara jika dilihat dari segi sumber penulisannya, metode yang digunakan dalam Tafsir *al-Ibrîz* adalah tafsir yang sumbernya berasal dari Al-Qur'an itu sendiri. Oleh karena karakter Tafsir *al-Ibrîz* yang sangat sederhana, maka ayat yang ditafsirkannya pun seperti terjemahan pada umumnya apabila ayat-ayat tersebut sudah jelas maksudnya. Sedangkan, ayat-ayat yang memerlukan penjelasan lebih dalam, diberikan keterangan secukupnya. Terkadang dijumpai pula tafsir berdasarkan ayat Al-Qur'an yang lain, hadits, ataupun *ra'y*, tetapi hal itu tidaklah dominan dan bermakna sederhana. Sehingga bisa dikatakan bahwa, sumber penafsiran dari Tafsir *al-Ibrîz* memiliki kecenderungan penafsiran *bi al-ra'y*.⁴⁷

Adapun sumber-sumber yang digunakan Kiai Bisri dalam tafsirnya menafsirkan Al-Qur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan

⁴⁶Abu Rokhmad, "Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibrîz," dalam *Jurnal "Analisa"*, ..., hal. 33-34.

⁴⁷Abdul Rouf, *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Nusantara Dari Abdur Rauf As-Singkili Hingga Muhammad Quraish Shihab*, ..., hal. 293.

hadis Nabi, dan Al-Qur'an dengan *qaul* sahabat, pendapat ulama, dan kisah-kisah *Isrâiliyat*.

Adapun contoh kasus penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Kiai Bisri terdapat dalam tafsir surah An-Nisâ ayat 127 sebagai berikut;

وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ ۚ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَن تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ ۚ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا

“Dan mereka minta fatwa kepadamu tentang para wanita. Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang mereka, dan apa yang dibacakan kepadamu dalam Al-Qur'an (juga memfatwakan) tentang para wanita yatim yang kamu tidak memberikan kepada mereka apa yang ditetapkan untuk mereka, sedang kamu ingin mengawini mereka dan tentang anak-anak yang masih dipandang lemah. Dan (Allah menyuruh kamu) supaya kamu mengurus anak-anak yatim secara adil. Dan kebajikan apa saja yang kamu kerjakan, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahuinya.” (QS. an-Nisâ/4:127)

Kiai Bisri menafsirkan ayat tersebut dengan mengutip ayat lain sebagai penafsirannya. Yakni dengan menafsirkan ayat 11 pada surah an-Nisâ yakni,

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ ۚ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۚ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

“Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bahagian seorang anak lelaki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya

perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. Dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.” (an-Nisâ/4:11)

Bahasa Jawa; “Paro sohabat podo nyuwun fatwa marang kanjeng Nabi ing bab perkorone wong-wong wadon lan warisane. Kanjeng rasul kedawuhan ngendiko: Allah ta’ ala paring dawuh. La ayat kang woco, yo iku ayate, (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) ugo paring dawuh perkorone yatimah-yatimah (yatim wadon) kang ora siro paringi bagian warisane, lan siro kabeh podo ora demen nikah, mergo ora ayu nanging ora kawin, siro nyegah mergo siro kuwatir warisane. Fatwa sangkeng Allah ta’ ala koyo mengkono iku ora pareng. Ojo lakuni semono ugo bocah-bocah kang iseh cilik cilik. Allah merintahake supoyo siro kabeh podo ngadil marang bocah-bocah yatim, opo siro lakoni, iku Allah ta’ ala pirso.”

Bahasa Indonesia; Para sahabat meminta fatwa kepada Nabi mengenai masalah wanita dan persoalan warisan. Nabi bersabda dan membaca ayat di atas juga mengatakan perkara-perkara yatim dan yatimah (yatim perempuan) yang tidak kamu beri warisan, dan jika kalian tidak suka menikah, karena tidak cantik maka tidak kawin, kalian mencegah karena kalian khawatir warisannya. Firman Allah SWT itu merupakan larangan. Jangan kalian lakukan hal tersebut kepada anak-anak yang masih kecil. Allah memerintahkan kepada kalian berlaku adil kepada anak-anak yatim, apa yang kalian lakukan Allah mengetahui.

C. Profil Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*

1. Sejarah Penulisan

Mengutip dari Nuim Hidayat, pengamat politik dan harokah Islam, yang sempat menjadi ketua Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), Depok, kehidupan Islami Sayyid Quthb dibagi menjadi empat fase.⁴⁸ *Pertama*, fase keislaman yang bernuansa seni. Fase ini bermula dari pertengahan tahun empat puluhan, kurang lebih ketika Sayyid Quthb mengkaji Al-Qur'an dengan maksud merenunginya dari aspek seni serta meresapi keindahannya. Pada fase ini Sayyid Quthb menulis dua buah buku yaitu *al-Tashwir al-Fannî fî Al-Qurân* dan *Marsyahid al-Qiyâmah Al-Qurân*.

Kedua, Fase keislaman umum, fase ini dimulai dari seperempat dari tahun empat puluhan, kurang lebih ketika Sayyid Quthb mengkaji Al-Qur'an dengan tujuan studi-studi pemikiran serta pandangan reformasi yang mendalam. Di sini Sayyid Quthb hendak memahami dasar-dasar reformasi sosial dan prinsip-prinsip solidaritas sosial dalam Islam. *Ketiga*, Fase amal islami yang terorganisasi, yaitu fase ketika Sayyid Quthb berkenalan dengan Jamaah Ikhwanul Muslimin dan bergabung kedalam barisannya, serta memahami Islam secara menyeluruh, baik pemikiran dan amalan akidah dan perilaku maupun wawasan dan jihad.

Keempat, Fase jihad dan gerakan, yaitu fase dimana Sayyid Quthb tenggelam dalam konflik pemikiran, dan dimulailah praktik jihad yang nyata. Melalui hal ini tersingkaplah metode gerakan (al-Manhaj al-Haraki), bagi agama ini dan realitasnya yang signifikan dan bergerak melawan kejahiliahan, fase ini bermula sejak ia masuk penjara 1954 hingga penghujung tahun 1950-an, lalu menjadi matang memasuki tahun 1960-an. Bukunya yang paling pokok pada fase ini adalah *Fî Zhilâl al-Qurân* edisi revisi. Ada pun puncak kematangan karyanya selain Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*, yang paling matang adalah *Ma'âlim Fî ath-Thâriq*.

Pada awalnya penulisan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* ini dituangkan dalam sebuah bentuk majalah *al-Muslimin* edisi ke-3, yang terbit pada tahun 1952.⁴⁹ Untuk pertama kalinya, salah satu tafsir Al-Qur'an paling terkemuka di abad 20 tersebut diterbitkan. Awalnya hanyalah

⁴⁸Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, Jakarta: Gema Insani, 2005, hal. 20.

⁴⁹Nuim Hidayat, *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikirannya*, ..., hal. 25.

bagian dari kolom majalah saja. Kemudian, Sayyid Quthb menulis Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* disela-sela kesibukannya sebagai aktivis Ikhwanul Muslimin (IM). Dia adalah figur yang gemar membaca, mengkaji, dan menulis buku. Dalam sehari Ia meluangkan waktu untuk membaca, menulis kaya ilmiah selama delapan sampai sepuluh jam.

Karya ilmiahnya yang pertama kali Sayyid Quthb susun adalah berbentuk buku yang berjudul *al-'Adâlah al-Ijtimâ'iyah fî al-Islâm*, tidak lama kemudian Sayyid Quthb mulai menyusun sebuah kitab tafsir Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* yang terkenal mempunyai keistimewaan tersendiri dibanding dengan kitab-kitab tafsir lainnya, baik dari segi penyajian, gaya bahasa, maupun dari segi kandungan isinya.⁵⁰ Sayyid Quthb memulai tulisan tafsir secara serial di majalah tersebut dimulai dari surat al-Fatihah, kemudian beberapa ayat surat al-Bâqarah dan seterusnya.

Said Ramadhan sebagai pemimpin redaksi meminta khusus Sayyid Quthb agar menulis di majalah *al-Muslimûn* ini. Kemungkinan karena kepakaran dan juga kedekatan, selain menjadi penulis, Sayyid Quthb juga menjabat sebagai redaktur majalah di rubrik majalah tersebut. Tidak lama berselang, Sayyid Quthb hendak menerbitkan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* secara khusus, bukan lagi di rubrik majalah. Ia akan menerbitkan setiap juznya.⁵¹ Dari tahun 1952, Penulisan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* selesai pada tahun 1964 ketika Sayyid Quthb mendekam di dalam penjara.⁵²

Besar kemungkinan pada awalnya penulisan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* ini dimaksudkan untuk pemuda-pemuda Ikhwanul Muslimin (IM). Mengingat Sayyid Quthb punya fokus lebih kepada pembinaan para pemuda. Oleh karena banyak yang mengadopsi corak pemikiran dan manhaj dari IM ini, maka otomatis pemikiran Sayyid Quthb juga turut tersebar ke seluruh dunia Islam. Tidak terkecuali Indonesia dan Asia Tenggara. Terkadang, narasinya pun sampai pada Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* adalah tafsir khusus para aktivis Islam dan para pejuang *harakah* (pergerakan Islam), dimana notabenenya mengarah pada formalisasi hukum Islam, dan bertujuan menjadikan hukum Islam sebagai hukum positif.

⁵⁰M. Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, Surabaya: CV. Indra Media, 2003, hal. 49-50.

⁵¹Asmuni Sholihan Zamakhsyari, *Tafsir Metodologi Pergerakan di Bawah Naungan Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bunga Karang, 1995, hal. 18.

⁵²M. Ridlwan Nasir, *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqarin*, ..., hal. 46.

2. Metode Penafsiran

Sayyid Quthb menempuh metode *tahlîli* atau analitis dalam penafsiran Al-Qur’annya. Metode atau cara yang ditempuh mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an, merupakan sesuatu yang mutlak dibutuhkan oleh seorang mufasir. Tidak mungkin ada pemahaman, apalagi kesimpulan, jika tidak ada metode yang dianutnya. Pertama, dalam metode tafsirnya Sayyid biasa menuliskan *muqaddimah* pada setiap surat untuk menjelaskan secara umum, mengaitkannya atau mempertemukan antara bagian-bagiannya dan untuk menjelaskan maksud maupun tujuan surat tersebut. Barulah ia mengemukakan tafsiran ayatnya dengan mencantumkan *atsar-atsar shahih*, lalu mencantumkan kajian-kajian kebahasaan secara ringkas, lalu ia beralih kepada membangkitkan kesadaran, meluruskan pemahaman dan mengaitkan Islam dengan kehidupan.⁵³ Sayyid Quthb hendak memperlihatkan bahwa Al-Qur’an itu merupakan satu kesatuan atau totalitas dari firman Allah SWT, makai ia pun kerap menggunakan *munasabah* ayat, atau korelasi antara suatu ayat dengan ayat lainnya, baik di surat yang sama atau pun di lain surat.⁵⁴

Secara garis besar, metode *tahlîli* pada Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* ini adalah bagian dari tafsir *ra’y*, namun tidak juga melupakan penafsiran dengan *atsar-atsar shahih*, tafsir *bi al-ma’tsur*. Kendati ada, jarang sekali ulama-ulama besar lainnya yang menilai Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* sebagai tafsir yang menyimpang. Ada pun yang biasa dikritisi dari figur Sayyid Quthb biasanya adalah model pemikirannya, yang bernuansa harâki jihadi bahkan kerap kali dianggap cenderung radikal.

Sayyid Quthb seperti halnya diungkap oleh Sri Aliyah pengamat kajian tafsir, pakar ushuluddin dan pemikiran Islam dari IAIN Rembang, memiliki beberapa ciri metodologi seperti berikut:⁵⁵

- a. Melakukan pembaharuan dalam bidang penafsiran dan mengembangkan tafsir yang berangkat dari pembahasaan.

⁵³Manna al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur’an*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015, hal. 465-466.

⁵⁴Mutia Lestari dan Susanti Vera, “Metodologi Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* Sayyid Quthb,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol.01 No. 1 Tahun 2021, hal. 51.

⁵⁵Sri Aliyah, “Kaedah-Kaedah Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*,” dalam *Jurnal JIA*, edisi Desember 2013, Th. XIV No. 2, hal. 49-51.

- b. Salah satu yang menonjol dari corak penafsiran beliau adalah segi sastra dan istilah-istilah sastrawan yang bersifat sajak, nazhom, untuk melakukan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an.
- c. Sejak pada barisan pertama dalam kitab tafsirnya, Sayyid Quthb telah menampakkan karakteristik seni yang dipakai dalam uraian penafsiran Al-Qur'an dengan gaya yang khas dan singkat. Bertebaran pula di dalam karyanya ini adalah *quote* atau kutipan yang bisa menambah semangat para pembacanya untuk berislam model orang-orang *haraki*.
- d. Dilihat dari corak penafsiran yang terdapat pada Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* dapat digolongkan ke dalam jenis tafsir *tahlîli*. Di mana seorang penafsir menjelaskan kandungan ayat dari berbagai aspek yang ada dan menjelaskan ayat per ayat dalam setiap surat sesuai dengan urutan yang terdapat dalam mushaf.⁵⁶
- e. Pendekatan yang dipakai oleh Sayyid Quthb dalam memahami Al-Qur'an adalah pendekatan *tashwîr* (deskriptif) yaitu suatu gaya penghampiran yang berusaha menampilkan pesan Al-Qur'an sebagai gambaran pesan yang hadir, yang hidup dan konkrit sehingga dapat menimbulkan pemahaman "aktual" bagi pembacanya dan memberi dorongan yang kuat untuk berbuat. Ini terurai pula dalam muqaddimah tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*.
- f. Mengacu dari metode *tashwîr* yang dilakukan oleh Sayyid Quthb, bisa dikatakan bahwa tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* dapat digolongkan ke dalam tafsir *al-'Adâbi al-Ijtimâ'i*, (sastra-budaya dan kemasyarakatan). Harus diingat selalu bahwa Sayyid Quthb merupakan seorang sastrawan hingga beliau bisa merasakan keindahan bahasa serta nilai-nilai yang dibawa oleh Al-Qur'an yang memang kaya dengan gaya bahasa yang sangat tinggi.

3. Corak Penafsiran

Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* yang ditulis oleh Sayyid Quthb ini memiliki terobosan baru dalam penafsiran Al-Qur'an. Tafsirnya berorientasi pada kejayaan Islam dan juga makna *haraki* yang bernuansa pergerakan dan perjuangan Islam. Di mana berupaya keras untuk membangkitkan umat Islam lewat bidang dakwah, ceramah dan tulisan-tulisannya. Semua ditujukan agar setiap Muslim sadar akan kewajibannya memperjuangkan kejayaan Islam. Itu semua dibalut

⁵⁶Lukman Nul Hakim, *Buku Daras Metodologi dan Kaidah-Kaidah Tafsir*, Rembang: IAIN Rembang, 2007, hal. 73.

dengan gaya bahasa sastraawi yang mumpuni dari mufasir bernama lengkap Sayyid Quthb.⁵⁷

Salah satu yang menonjol dari corak penafsirannya ialah dari segi sastra dan istilah-istilah sastrawan yang ada sajak dan *nazhom*, semua dilakukannya untuk melakukan pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Sisi sastra beliau terlihat jelas ketika membaca tafsirnya. Bahkan apabila pembaca membaca terjemahan dari karya tafsirnya saja. Semua pemahaman *ushlûb Al-Qurân* dalam tafsir ini, karakteristik ungkapan yang diusung semuanya bermuara untuk menunjukkan sisi hidayah Al-Qur'an dan pokok-pokok ajarannya, yang ditujukan untuk memberikan pendekatan pada jiwa para pembacanya.⁵⁸ Yakni agar para pembacanya tergugah untuk berjuang dalam penegakan hukum Islam.

Ini senada dengan yang disampaikan oleh Quraish Shihab, pakar tafsir dan 'ulum Al-Qur'an di Tanah Air. *Fî Zhilâl al-Qurân*, menurut Quraish Shihab bisa diklasifikan ke dalam tafsir bercorak *al-Adâbi al-Ijtima'i*. Corak tafsir ini memakai gaya bahasa dan pendekatan sastra-budaya namun juga berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta upaya-upaya menanggulangnya. Di mana tujuannya adalah kejayaan masyarakat Islam, serta keharusannya memperjuangkan hal itu bagi tiap-tiap Muslim. Harus diingat selalu bahwa Sayyid Quthb merupakan seorang sastrawan hingga beliau bisa merasakan keindahan bahasa serta nilai-nilai yang dibawa Al-Qur'an yang memang kaya dengan gaya bahasa yang sangat tinggi.⁵⁹

4. Sumber Penafsiran

Kitab Tafsir *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân* sumber penafsirannya diambil langsung dari Al-Qur'an dan as-Sunnah. Hal itu dimungkinkan lantaran Sayyid Quthb sudah terbiasa meneliti dan mengkaji isu-isu keIslaman dari mulai pendidikan, sosial, politik, budaya, bahasa hingga aqidah. Ia banyak mengutip kitab-kitab tafsir yang *mu'tabâr*, terkadang mengutip dari Tafsir Ibnu Katsîr, namun terkadang pula mengutip kitab sirah nabawiyah seperti *Zâdul Ma'âd*, juga Tafsir

⁵⁷Shalah Abdul Fattah al-Khalidi, *Pengantar Memahami Tafsir fî Zhilâl al-Qurân Sayyid Quthb*, Terjemahan Salafuddin Abu Sayid, Solo: Era Intermedia, 2001, Cet. 1, hal. 389-390.

⁵⁸Sri Aliyah, "Kaedah-Kaedah Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân," dalam *Jurnal JIA*, ..., hal. 49.

⁵⁹Quraish Shihab, *Membumikan al-Qurân*, Bandung: Mizan, Cet. 3, 1993, hal.73.

Thabâri. Dari sisi tafsir *bi al-ma'tsur-nya*, jelas Sayyid Quthb mengutip pendahulunya para mufasir klasik, yang disesuaikan dengan konteks zamannya.

Mengutip penelitian Metodologi Tafsir, Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* Sayyid Quthb, dari Mutia Lestari dan Susanti Vera:

“Dalam menulis tafsir ini beliau telah menghabiskan lebih dari separuh usianya dalam pembacaan dan penelaahan yang mendalam terhadap hasil-hasil intelektual dalam berbagai bidang pengajian dan teori-teori, berbagai aliran pemikiran serta kajian mengenai agama-agama lain. Selain itu, beliau juga memperkaya pengetahuannya dengan melakukan kajian-kajian di bidang penulisan, keguruan, pendidikan serta pengamatannya yang luas dan tajam dalam perkembangan-perkembangan sosial politik.”⁶⁰

Seperti yang umum diketahui, Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* ini ditulis di tengah cobaan dan ujian perjuangannya di dalam mengumandangkan dakwah Islam. Terlepas dari ia dinilai sebagai penggerak Islam radikal atau *haraki*, penindasan yang dialaminya dari rezim Gamal Abdul Nasser begitu keras. Sayyid dipenjara dan disiksa. Opini umum Dunia Islam di masa itu memihak Sayyid Quthb, ia memang dikenal sebagai sarjana, ilmuwan dan sastrawan. Sebelumnya, dunia mengenalnya sebagai sosok akademis dan sastrawan ketimbang aktivis pergerakan Islam, apalagi jika sampai diembel-embeli radikal dan teroris.

Pernah suatu kali, karena popularitas Sayyid, terpaksa Presiden Gamal Abdul Nasser mencoba berbohong kepada publik dalam dan luar negeri Mesir bahwa sesungguhnya Sayyid Quthb telah bebas, Ia ada di rumah, tidak dipenjara, meski menurut rezim saat itu Sayyid berpikiran radikal dan ‘dianggap teroris.’⁶¹ Saat Sayyid berada di penjara Thurrah, Presiden Gamal kebetulan mengunjungi Pakistan. Tidak aneh lagi, kedatangannya didemonstrasi para ulama Pakistan, disebabkan perlakuannya yang dinilai tidak adil kepada aktivis IM semacam Sayyid Quthb.⁶²

⁶⁰Mutia Lestari dan Susanti Vera, “Metodologi Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* Sayyid Quthb,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 01 No.1 Tahun 2021, hal. 50.

⁶¹Shalah al-Khalidiy, *Biografi Sayyid Quthb: Sang Syahid yang Melegenda*, ..., hal. 251.

⁶²Shalah al-Khalidiy, *Biografi Sayyid Quthb: Sang Syahid yang Melegenda*, ..., hal. 251.

Pada kenyataannya, Sayyid Quthb tetap mendekam di penjara, bebas sebentar kemudian masuk kembali. Begitulah apa yang terjadi dengan Sayyid Quthb. Tidak mengherankan jika di kemudian hari di Tanah Air, ulama yang dinilai dekat dengan gerakan radikal seperti Abu Bakar Ba'asyir kerap dianggap sebagai Sayyid Quthb Indonesia, lantaran sama-sama memperjuangkan formalisasi syariah dan hukum Islam sebagai hukum positif. Tentunya, ada kemiripan dalam jalan hidup yang keluar masuk penjaranya. Sayyid mendapatkan penyiksaan dan kezaliman dari pemerintah Presiden Gamal kala itu, di sanalah saat mendapat kesengsaraan itu membuat Sayyid hanya bertumpu kepada Allah SWT semata, hari demi hari disibukan dengan penghayatan terhadap isi kandungan Al-Qur'an. Itu mengapa tepat sekali jika judulnya *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân*, karena Sayyid benar-benar merasakan "hidup dibawah naungan Al-Qur'an".

Bayangkan dengan referensi seadanya, Sayyid berhasil menjadikan kitab tafsirnya menjadi tafsir terkemuka Dunia Islam. *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân* ini sumber utamanya adalah tafsir *Qurân bi al- Qurân*, oleh karena ia memang dituntut piawai dalam *munâsabah*. Ketika Sayyid Quthb menafsirkan *basmallâh* atau *bismillâh ar-rahmân ar-rahîm* dalam surat al-Fâtihah, beliau mengutip surah al-Hijr ayat 87. Selain itu, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân* juga menggunakan tafsir yang bersumber dari hadits-hadits Nabi, meskipun dengan menghilangkan sanad-sanad pada haditsnya dalam hadits-hadits yang dicantulkannya. Contoh ketika Sayyid Quthb menafsirkan ayat kelima surat an-Nâs, ia menafsirkan dengan hadits riwayat Ibnu Abbas, bahwa Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* bersabda: "Setan itu tetap berada di hati anak Adam. Apabila dia mengingat Allah SWT , setan itu bersembunyi, dan apabila dia lalai, setan itu membisikinya. Hadits ini riwayat al-Bukhari secara *mu'allaq* atau tanpa menyebutkan sanadnya.⁶³

Sayyid Quthb juga menggunakan perkataan para sahabat, tabi'in dan para mufasir klasik seperti Ibnu Katsir. Hanya saja ia memiliki corak yang jauh berbeda dalam penafsiran dengan tafsir-tafsir bi al-ma'tsur yang jadi referensinya. Dengan demikian, bukan berarti Sayyid Quthb hanya mengandalkan ingatannya saja terhadap ayat dan perenungan (tadabbur) belaka dalam menyusun tafsirnya, referensi ada

⁶³Mutia Lestari dan Susanti Vera, "Metodologi Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân Sayyid Quthb," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, ..., hal. 50.

khususnya dari tafsir bi al-ma'stur, akan tetapi tidak terlalu banyak sebagaimana lazimnya orang yang mendekap di penjara.

D. Hermeneutika dalam Memahami Tafsir Al-Qur'an

Perdebatan mengenai sah atau tidaknya hermeneutika menjadi alat untuk penafsiran Al-Qur'an sebenarnya berdasarkan dari kekurangan fahaman antara hermeneutika dan metodologi dalam penafsiran Al-Qur'an. Sebenarnya, dalam wacana intelektual hermeneutika sebagai pendekatan tafsir Al-Qur'an ada yang sejalan dengan metode penafsiran Al-Qur'an klasik dan ada juga yang tidak.

'*Hermeneutic*' dalam pendapat yang lain diambil dari kata Hermes. Hermes merupakan utusan dewa-dewa dalam mitologi Yunani. Akan tetapi, dia juga adalah Tuhan yang berubah dari Tuhan orang-orang Mesir kuno *Theht*. Dengan itu hermeneutic itu ialah membangun sebuah teori penafsiran tentang alam dan wujud, awal mulanya dan kembalinya.⁶⁴ Hermeneutika adalah cara atau alat yang digunakan terhadap teks untuk menganalisis dan memahami maksudnya serta menampakkan nilai yang dikandungnya. Secara singkatnya, bagi siapapun yang hendak memahami suatu teks dengan baik, baik teks yang nyata terlihatnya, maupun teks yang tersembunyi akibat perjalanan sejarah atau pengaruh ideologi dan kepercayaan.⁶⁵

Dalam tradisi ilmu tafsir ada perdebatan dalam menafsirkan teks Al-Qur'an tentang makna zahir dan batin. Perbedaan makna zahir dan makna batin dari Al-Qur'an menimbulkan perbedaan istilah dalam penafsiran Al-Qur'an. Jika interpretasi teks suci hanya sebatas makna zahir saja, maka disebut tafsir. Tetapi jika interpretasinya mengungkapkan yang tersembunyi di balik makna zahir, maka disebut takwil. Sehingga penafsiran terhadap ayat-ayat yang samar (ambigu) sebagian penafsir menyebut dengan takwil.⁶⁶

Keberatan-keberatan yang terjadi tatkala jika teks Al-Qur'an (*nâsh*), bisa ditafsirkan demikian rupa oleh siapa pun yang telah mumpuni memiliki ilmu hermeneutika tanpa peduli dia Muslim atau tidak. Asalkan punya modal akademis memadai, pengetahuan sejarah Islam dan bahasa Arab, maka siapa pun dianggap bisa menafsirkan.

⁶⁴Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi al- Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, 2010, hal. 52.

⁶⁵M. Quraish Shihab. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera hati, 2012, hal. 401.

⁶⁶Syafa'atun Almirzanah dan Sahiron Syamduddin, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi Buku 1 Tradisi Islam*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2012, hal. 10.

Tidak pandang ia seorang orientalis, liberalis, komunis atau bahkan atheis.

Sebenarnya jika tradisi hermeneutika apa pun jenis ragam metodenya, selalu mengaitkan dengan maksud pemberi teks. Maka itu bisa dijadikan jembatan kemungkinan menafsirkan teks-teks sakral Islam dengan hermeneutika. Konsekuensinya berat, Al-Qur'an harus dipandang sebagai firman Allah SWT. Sedangkan penafsirnya sendiri sebagai hamba, atau paling tidak memandang Al-Qur'an sebagai firman dari Tuhan yang diibadahi oleh umat Islam. Ini adalah konsekuensinya. Agar tidak ada lontaran hujatan bahwa hermeneutika untuk menafsirkan Al-Qur'an dan hadits adalah 'cara penafsiran yang sesat'.

Lalu tradisi ilmu hermeneutika sendiri mengakui, bahwa pengalaman historis dari yang membuat teks, juga harus difahami. Maka dalam hal ini, hermeneutika juga harus memahami asbâb an-nuzûl dengan baik, serta asbâb al-wurud sebuah hadits. Tidak bisa seperti hermeneutika empiris-positivis, yang memandang bahwa teks bisa terpisah dari penggagas teks. Jika itu teks karya manusia biasa, mungkin sah-sah saja, akan tetapi akan bermasalah jika yang ditafsirkannya itu ialah Al-Qur'an dan hadits yang pasti disakralkan oleh umat Islam. Maka yang ada hanya membawa polemik ketimbang karya akademis. Oleh karena itu ada tiga pertimbangan, yang tentunya dengan sangat hati-hati bahwa hermeneutika bisa dipakai dalam penafsiran Al-Qur'an.

Setidaknya ada tiga hal, menurut Fahrudin Faiz yang menjadi asumsi dasar dalam penafsiran Al-Qur'an melalui pendekatan hermeneutik, yakni:⁶⁷ *Pertama*, Para penafsir adalah manusia. Siapapun yang menafsirkan teks kitab suci adalah manusia biasa yang terikat oleh ruang dan waktu tertentu, dimana hal ini akan berpengaruh terhadap corak penafsirannya. Dengan asumsi ini maka vonis mutlak akan benar dan salahnya penafsiran diharapkan tidak akan terjadi, sehingga lebih mengarah pada pemahaman dan analisa yang kritis terhadap penafsiran. *Kedua*, Penafsiran tidak lepas dari bahasa, sejarah dan tradisi. Sehingga pergulatan umat muslim dengan Al-Qur'an juga berada dalam "ruang" ini. *Ketiga*, Tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri. Teori hermeneutika sebagai landasan teori tulisan ini, berarti bertumpu pada tiga hal. *Pertama*, bahwa teks

⁶⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2002, hal. 48-49.

akan benar-benar dipahami jika dianggap sebagai fenomena yang tidak terlepas dari peran orang yang produksi teks. Itu bisa dipakai dalam memahami tafsir Al-Qur'an seperti *al-Ibriz* dan *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân*. Oleh karena metode hermeneutika memiliki konsekuensi jika teks-teks yang akan diteliti, apalagi seperti teks tafsir harus ditinjau dengan latar belakang penulisannya. Konteks sosial, budaya dan bahkan politik sewaktu disusun atau ditulisnya teks tersebut. Ini agar dipahami bahwa teks itu tidak terlepas dari semangat zaman masing-masing tokoh dan sejarahnya.

Sebagai contoh, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân* oleh Sayyid Quthb dan *al-Ibrîz* oleh Bisri Mustofa, keduanya hidup di masa yang hampir sama, serta penulisan tafsirnya pun hampir bersamaan. Sayyid Quthb beberapa tahun lebih dahulu memulai, yakni di tahun 1952 dari majalah al-Muslimûn di Mesir, sedangkan *Tafsir al-Ibriz* digarap serius tahun 1957, setelah sebelumnya Bisri Mustofa memaknai Al-Qur'an secara biasa hanya sebagai bahan ajarnya di pondok pesantren. Hanya saja *al-Ibrîz* ternyata rampung lebih dahulu tahun 1960, sedangkan *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân* baru rampung tahun 1964. Bisa karena kesulitan merampungkannya karena kondisi di penjara, bisa pula karena Sayyid Quthb menuliskannya jauh lebih tebal daripada *al-Ibriz* Bisri Mustofa. Hermeneutika harus menganalisis dan menjelaskan apa konteks tahun 1957-1960 bagi Bisri Mustofa, sedangkan apa konteks rentang tahun 1952-1964 bagi Sayyid Quthb. Semisal Bisri Mustofa ialah tokoh ulama dan politik NU, sedangkan Sayyid Quthb ialah ideologi IM. Bisri tidak terlalu berseberangan dengan penguasa di masa itu, Presiden Soekarno, setidaknya tidak sampai sesengit Sayyid Quthb dengan penguasa Mesir, Presiden Gamal Abdul Nasser.

Di sini, mesti dijelaskan pula konteks kondisi penulis, atau sosial-politik atau budaya yang melatar belakanginya. Bukan penulisannya, melainkan secara figuritas tokohnya. Dengan begitu mesti dipahami latar belakang pendidikan dan sosial-budaya Bisri Mustofa serta Sayyid Quthb. Bukan sekedar karyanya saja, melainkan ketokohan mereka.

Metode selanjutnya adalah dengan memahami untuk siapa tulisan tersebut dituliskan. Yakni, seperti untuk kalangan akademisi atau kalangan masyarakat awam, kalangan santri, pejabat dan lain-lainnya. Hermeneutika yang utuh harus memahami teks tersebut dengan cara, untuk siapa teks tersebut diproduksi. Semisal sebelum digali lebih jauh pada bagian berikutnya, *al-Ibriz* dituliskan untuk masyarakat awam dan kalangan santri di masa itu, bukan hanya

ditandai secara kebahasaan tapi juga dari segi bobot keilmuannya. Sedangkan, Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* itu harus dipahami jika Sayyid Quthb, meski secara umum hendak berupaya menyadari masyarakat Mesir agar mengarah kepada kehidupan Islam beserta hukum Islam yang dijadikan hukum positif dan satu-satunya di negara Mesir. Khususnya pun ada, tulisan tersebut ditujukan kepada kader-kader IM serta simpatisannya, agar semakin menyadari jika Mesir, secara kehidupan berbangsa dan bernegaranya sama sekali bertentangan dengan Islam. Maka bahasa Sayyid Quthb meski dibalut dengan corak sastra, namun esensinya ialah *haraki*, pergerakan dan perjuangan untuk menegakkan Islam sebagai satu-satunya hukum positif dan hukum tertinggi bagi negeri piramida tersebut.

Kajian hermeneutik merupakan salah satu pisau analisis yang dapat digunakan oleh seseorang dalam menafsirkan suatu karya. Kajian tafsir Al-Qur'an menggunakan pendekatan hermeneutika dapat dilakukan dengan metode produksi, yaitu memaknai tafsir Al-Qur'an dari konteks pembacanya. Penggunaan hermeneutika dikalangan umat Islam ternyata bukanlah hal yang baru. Para sufi dahulu ternyata telah menggunakan hermeneutik dalam tafsir Al-Qur'an yang mereka lakukan. Penafsiran itu tidak dapat lepas dari bahasa, sejarah dan tradisi, dan tidak ada teks yang menjadi wilayah bagi dirinya sendiri.

Berbagai corak hermeneutika Al-Qur'an yang lahir ini tentu saja melahirkan bentuk tafsir yang berbeda yang lahir dari perbedaan konteks sosial dan kultur budaya sang mufasir. Hermeneutika Al-Qur'an dan tafsir Al-Qur'an menawarkan sebuah penafsiran yang lebih kontekstual dan berorientasi pada pemecahan atas berbagai persoalan umat kekinian. Meski begitu hermeneutika Al-Qur'an, apalagi hermeneutika terhadap tafsir Al-Qur'an, tidak begitu saja meninggalkan teks-teks Al-Qur'an, tetapi hermeneutika justru akan mendialogkan teks-teks Al-Qur'an dengan konteks masyarakat saat ini. Dialektika yang terjadi secara terus-menerus ini kemudian akan menampilkan teks yang lebih bermakna sehingga inspirasi Al-Qur'an tidak pernah kering sepanjang zaman. Sebaliknya tanpa adanya persentuhan antara teks dan konteks justru teks akan "mati" dan menjadi tidak bermakna.

BAB IV

FORMALISASI HUKUM ISLAM DALAM TAFSIR *AL-IBRÎZ* DAN *FÎ ZHILÂL AL-QURÂN*

A. Formalisasi Hukum Islam Menurut Tafsir *al-Ibrîz* Surah al-Mâidah Ayat 48 – 50

Di Indonesia wacana formalisasi hukum Islam selalu menjadi wacana yang menarik, baik di ranah realita maupun akademis. Formalisasi ialah usaha dalam membuat dan mengesahkan peraturan baru, tujuannya agar sah dan berlaku. Bisa dikarenakan penyesuaian maupun dikarenakan perubahan.¹ Dalam bidang hukum, formalisasi sering dipakai dalam arti penyesuaian hukum dengan kebutuhan masyarakat. Proses atau upaya formalisasi hukum Islam.² Menurut Tomi Gustian, seorang pakar hukum nasional ialah, maksud dari formalisasi hukum Islam ialah upaya menerapkan hukum Islam yang normatif menjadi hukum Islam yang positif. Hukum Islam menjadi hukum positif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Terkadang bisa dikatakan usaha positivisme hukum Islam ke dalam tata hukum Indonesia.³

¹Tomi Agustian, “Formalisasi Hukum Islam ke Dalam Tata Hukum Indonesia,” dalam *Jurnal el-Ghiroh*. Vol. XVI No. 01 Februari 2019, hal. 17.

²Amarullah Ahmad ed., *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*, Gema Insani Press: Jakarta, 1996, hal. 53.

³Tomi Gustian, “Formalisasi Hukum Islam ke Dalam Tata Hukum Indonesia,” dalam *Jurnal el-Ghiroh*, ..., hal. 17.

Ini menjadi dilematis, apabila rujukannya hanya sekedar tafsir dari tokoh-tokoh ulama tafsir yang ada. Lantaran di kitab tafsir, ranahnya masih normatif, oleh karena itulah yang memungkinkan dipahami dalam penelitian ini, selain kitab tafsirnya, juga harus melihat kilas balik konteks perjuangan tokoh tersebut maupun corak pemikirannya. Di mana setiap pemikir, tidak terkecuali para ahli tafsir tidak akan lepas dari semangat zamannya, ia tidak akan bisa terlepas dari konteks sosial, budaya bahkan politik yang melatarbelakanginya.

Karya pertama yang akan dibahas, tidak lain ialah Tafsir *al-Ibrîz* karya Bisri Mustofa (Kiai Bisri). Tafsir yang diterbitkan awal dekade 1960-an tersebut, secara kebetulan waktunya hampir bersamaan dengan karya tafsir lain yang dibahas dalam penelitian ini, yaitu Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* oleh Sayyid Quthb. Membahas Tafsir *al-Ibrîz*, tidak akan terlepas dari sosio-kultur kehidupan pesantren pada saat itu, terutama pesantren yang berdomisili di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Bagi pesantren-pesantren bercorak salafiyah yang berafiliasi dengan NU, karya Tafsir *al-Ibrîz* ini sudah tidak asing lagi dijumpai. Tafsirnya sering dikaji oleh para santri dari sejak awal terbitnya hingga di zaman sekarang ini.

Menurut penulisnya, Kiai Bisri, tafsirnya ini memang ditujukan untuk para santri di pesantren.⁴ Bagi yang corak pesantrennya salafiyah dan berafiliasi dengan NU, Tafsir *al-Ibrîz* kental dengan suasana lingkungan pesantren di Jawa, jelas tafsir ini bukanlah tafsir bercorak *haraki*, apalagi yang mengarah pada ekstrimisme beragama dan radikalisasi. Bahasa yang digunakan penulisnya sangat kental dengan kehidupan santri dan sosio-kultur pesantren Jawa. Kitab tafsir yang berjudul lengkap *al-Ibrîz Lima'rifati Tafsîr al-Qurân al-'Azîz* merupakan karya tafsir yang dalam proses penulisannya dirampungkan menjelang subuh pada hari Kamis 29 Rajab 1376 H / 28 Januari 1960 M.⁵

Seperti pernah diterangkan di latar belakang, *al-Ibrîz* memiliki makna jelas atau memperjelas, maka selayaknya Tafsir *al-Ibrîz* dikatakan sebagai *al-Tarjamah wa al-Tafsîr*. Mengkaji tafsir ini akan mendapatkan terjemah ayat Al-Qur'an dipadukan dengan konteks kekinian, khususnya di Indonesia. Oleh karena itulah tafsir ayatnya,

⁴Mafri Amir, *Literatur Tafsir Indonesia*, ..., hal. 6.

⁵Islah Gusmian, "Tafsir al-Qurân di Indonesia: Sejarah dan Dinamika," dalam *Jurnal Nun*, ..., hal. 9.

yang erat kaitannya dengan *asbâb an-nuzul*-nya, kebanyakan bernarasi normatif sebagaimana di era Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam shallallâhu ‘alaihi wasallam*. Begitu pula dalam menerangkan surah al-Mâidah ayat 48, yang berbunyi:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۚ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِنَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۚ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

"Dan Kami telah turunkan kepadamu al-Qurân dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah SWT turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah SWT menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah SWT hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah SWT-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu," (QS. al-Mâidah/5:48)

Dalam kajian surah al-Mâidah ayat 48, Kiai Bisri menafsirkan seperti ini,

"Allah SWT ugo nurunake marang Kanjeng Nabi Muhammad SAW, ktab Qur'an kelawan haq, ora goroh. Kitab Qur'an mau ambenerake marang kitab-kitab kang sadurunge, lan rineksen. Mulo kanjeng Nabi didhawuhi supoyo ngukumi antarane Ahli Kitab ugo kelawan hukum kang diturunake dening Allah SWT marang kanjeng Nabi, kanjeng Nabi ora diparengake nuruti kekarupane Ahli Kitab (Yahudi Nasoro) mencong saking wahyu khaq kang diparingake dening Allah SWT marang kanjeng Nabi. Saben-saben umat podho diparingi agama lan dalan-dalan kang terang umat Yahudi, umat Nasoro lan umat Islam. Upomo Allah SWT ngersaake tentu biso anddeke menungso, mung dadi sak golongan, lan sari'ate ugo naming werna siji. Nanging nyatane diperenco-perenco, perlune kanggo nyobo, endi kang tunduk patuh lan endi kang mbangkang. Mulo siro kabeh podho gegancangan

(balapan) tumuju marang kebagusan. Siro kabeh bakal podho disowanake marang Allah SWT, nuli siro kabeh didhawuhi perkor agama kang siro kabeh ora podho biso patuh, nanging podo bedo-bedo.”⁶ (QS. al-Mâidah/5:48)

Dari penafsiran di atas, dijelaskan bahwa “Allah SWT mengungkapkan kepada Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wasallam*, kitab Al-Qur’an adalah kebenaran, bukan dusta. Kitab Al-Qur’an mengoreksi kitab-kitab yang datang sebelumnya, dan revisi darinya (kitab-kitab sebelumnya).” Sampai di sini narasinya masih normatif.

Saat menafsirkan perintah berhukum dengan apa yang diturunkan oleh Allah SWT, yakni frase: “*maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah SWT turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu*,” penafsiran Kiai Bisri yakni, Oleh karena itu, Nabi diperintahkan untuk menghukumi di antara ahli kitab yang mana mereka (berhukum yang) menyelisihi dengan hukum yang diturunkan Allah SWT kepada Nabi, Nabi tidak diperbolehkan mengikuti keinginan Ahli Kitab (Yahudi dan Nasrani) yang menyelisihi kebenaran wahyu yang diberikan Allah SWT kepada Nabi.⁷

Narasi normatif dalam *al-Ibrîz* ini menyatakan bahwa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam shallallâhu ‘alaihi wasallam* dilarang mengikuti hawa nafsu atau keinginan para Ahli Kitab. Mereka dianggap telah menyimpang dari agama Allah SWT yang benar. Narasi yang tidak kalah *soft*, diuraikan Kiai Bisri, bahwa tiap-tiap komunitas masyarakat ada agama-agama yang ada seperti Yahudi, Nasrani (Kristen) atau Islam, bahkan kalau Allah SWT berkehendak, bisa saja syariah agama menjadi hanya satu corak dan satu warna syariah. Satu agama saja, manusia tidak ada keyakinan lain selain Islam, dan semuanya beriman. Di sinilah letak kehendak Allah SWT yang mau menguji manusia, yang “pada kenyataannya, perlu diuji coba, mana yang tunduk patuh dan mana yang membangkang (kepada Allah SWT). Itu sebabnya kalian semua (para hamba Allah SWT) harus berlomba (berpacu) menuju kesempurnaan.”⁸ Jadi di sini, Kiai

⁶Bisri Mustofa, *al- Ibrîz Li Ma’rifati Tafsîril Qurân al- ‘Azîz*, diterjemahkan oleh Sofwan Sururi dan Team Alumni Ponpes Al-Anwar, dalam *Al-Ibrîz, Terjemah Al Qur’an Bahasa Jawa Latin*. Kudus: Team Penerbit Menara Kudus, 2015, hal. 116.

⁷Bisri Mustofa, *Al-Ibrîz Li Ma’rifati Tafsîril Qurân al- ‘Azîz*, ..., hal. 116.

⁸Bisri Mustofa, *Al-Ibrîz Li Ma’rifati Tafsîril Qurân al- ‘Azîz*, ..., hal. 116.

Bisri lebih filosofis narasi tafsirnya, yakni bisa saja umat manusia atau hamba-hamba Allah SWT ini dijadikan satu agama saja. Dalam hal ini, dijadikan Muslim semua, tunduk patuh semuanya kepada Allah SWT. Kenyataannya, ketika diperintah mengikuti agama yang benar, mereka tidak bisa mentaatinya, dan akhirnya mereka pun menyimpang. Ini semua masuk kehendak Allah SWT yang mana Allah SWT menguji manusia dengan perbedaan *al-dîn* ini.

Kesimpulan awal dari penafsiran ayat ini, *al-Ibrîz* narasinya meskipun masih penafsiran secara normatif, namun diakhir kalimat-kalimatnya terasa lebih filosofis. Dalam kenyataannya, Allah SWT berkehendak manusia beragam warna, corak, dan syariah agamanya. Tidak bisa dipaksakan menjadi beriman semua, melainkan pilihan jalan hidup masing-masing. Kendati secara sudut pandang Islam, yang normatif, bisa dianggap selain Islam itu menyimpang dan ingkar kepada Allah SWT. Termasuk yang tidak berhukum dengan hukum dari Allah SWT.

Tidak mengejutkan apa yang dilakukan Kiai Bisri dalam tafsirnya ini. Dalam proses penulisan tafsir *al-Ibrîz*, ia banyak merujuk literatur tafsir yang jauh dari sifat *haraki* dan ekstrimisme beragama, yakni dari sumber-sumber tafsir klasik. Seperti yang dijelaskan dalam pengantarnya, “*dene bahan-bahanipun tarjamah tafsir ingkang kaula segahaken punika, amboten sanes inggih namung metik saking kitab-kitab tafsir (tafsir mu'tabarah) kados Tafsir Jalalain, Tafsir Baedhowi, Tafsir Khozin lan sapanunggalipun.*”⁹

Jika ditelaah lebih lanjut, metodenya yang menggunakan metode *tahlîli* atau analisis, tidak begitu mendetail menerangkan suatu ayat, lantaran cara penyampaian menggunakan metode *ijmâli* seperti halnya Tafsir *al-Jalâlayn*. Kemudian, kecenderungan Tafsir *al-Ibrîz* ini sumber penafsirannya memiliki kecenderungan pada penafsiran *bi al-ra'y*. Sesuai dengan kebutuhan zamannya yang masyarakat Indonesia, khususnya Jawa, kekeringan tafsir yang bisa dikontekstualisasikan dengan zaman dan masyarakatnya.

Kiai Bisri, juga membaca dan membedah banyak karya tafsir yang seringkali juga didiskusikan dengan santrinya. Tafsir tersebut merupakan kitab tafsir modern Tafsir *al-Manâr* (Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha), *Fî Zhilâl al-Qurân* (Sayyid Qutub), Tafsir *al-Jawâhir* (Jauhar Thantawi), *Mahâsin at-Ta'wîl* (al-Qasimi), *Mazaya*

⁹Fejrian Yazdajird Iwanebel, “Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir al-Ibrîz,” dalam *Jurnal Rasai*, ..., hal. 30

Al-Qurân (Abu Su'ud). Ragamnya sumber bacaan tafsirnya, sesuai dengan kedudukannya sebagai ulama Jawa, atau ulama dari Jawa. Di sini, *Fî Zhilâl al-Qurân* yang belum dirampungkan Sayyid Quthb dimungkinkan untuk dibaca lantaran Sayyid Quthb menerbitkannya serial, sesuai tartib suratnya. Jika selesainya saja tahun 1960, saat tafsir dari Sayyid Quthb belum tamat 30 juz, bisa dipahami jika Bisri Mustofa hanya mengambil dan terinspirasi dari bagian-bagian awal *Fî Zhilâl al-Qurân* saja. Bisri membaca *Fî Zhilâl al-Qurân*, dan barangkali asumsinya ada fragmen yang menginspirasi Bisri, namun tafsir karya Bisri sendiri malah rampung dan tamat lebih dahulu ketimbang tafsir Sayyid Quthb yang bernuansa haraki dan terurai panjang lebar di tiap ayatnya. Maka dalam hal ini subjek inspiratornya, kedahuluan dengan yang terinspirasi.

Untuk memahami kaidah-kaidah Kiai Bisri yang dipakai dalam tafsirnya ini, Iing Misbahuddin menelaah penafsiran Kiai Bisri memperhatikan kaidah sebagai berikut:¹⁰

- a. Penekanan terhadap pendekatan kebahasaan yang sangat kuat, hal tersebut terlihat dari penjelasan pada uraian makna setiap ayat yang diiringi dengan menjelaskan kedudukan dari setiap lafadz.
- b. Dalam tafsir *al-Ibrîz*, Kiai Bisri secara teliti selalu menyebutkan riwayat sebab turunnya ayat (*asbâb al-nuzûl*) Al-Qur'an, namun tidak menyebutkan sanad dan perawinya.
- c. Terdapat perhatian terhadap kisah tentang umat terdahulu atau seorang tokoh yang dikemukakan dalam al-Qur'an. Untuk ayat yang berkaitan dengan suatu kisah, Kiai Bisri menjelaskan kisah tersebut secara terperinci dan jelas. Ada kemungkinan terpengaruh oleh kitab tafsir *al-Khâzin*. Demikian pula ketika menjelaskan kisah tidak menjelaskan asal usul, sanad dan perawi dari kisah tersebut, dan tidak ada penjelasan apakah kisah itu merupakat *israiliyat* atau bukan.
- d. Ketika menafsirkan ayat-ayat kauniyah, Kiai Bisri sangat memperhatikan hubungan kehidupan nyata dengan ilmu pengetahuan. Gaya bahasa yang disampaikan pun menggunakan bahasa Jawa. Hal itu sesuai dengan kebutuhan masyarakat pada saat itu yang memerlukan kemudahan dalam memahami al-Qur'an.

¹⁰Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa: Telaah Analitis Tafsir al-Ibrîz," dalam *Jurnal Rasai*, ..., hal. 30.

- e. Sangat memperhatikan *Qirâah*.
- f. Dalam menafsirkan ayat-ayat teologi dan kauniyah Kiai Bisri lebih mengedepankan penalaran daripada periwayatan.

Selanjutnya, dalam surah al-Mâidah ayat 49 berbunyi:

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah SWT, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah SWT kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah SWT), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah SWT menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. (QS. al-Mâidah/5:49)

Dalam terjemahan aslinya Kiai Bisri berkata sebagai berikut:

*“Kanjeng Nabi kedhawuhan supoyo ngukumi perkorone Ahli Kitab. Kelawan hukum kang diturunake dening Allah SWT. Kanjeng Nabi ora pareng nuruti kekarepane Ahli Kitab. Lan diwanti-wanti, sing waspodho, ojo nganti dijelomprongake dening Ahli Kitab. Yen panci Ahli Kitab podho ambalela, ora gelem nompoo hukum saking Allah SWT, ngertiyo, Allah SWT bakal nyikso Ahli Kitab sebab anggone podho ambalelo. Satemene akeh-akehe menungso iku panci podho fasik.”*¹¹ (QS. al-Mâidah/5:49)

Termaktub dalam Tafsir *al-Ibrîz* surah al-Mâidah ayat 49, “Nabi diperintahkan untuk menghukum orang-orang Ahli Kitab. Dengan hukum yang diturunkan oleh Allah SWT. Nabi tidak boleh mengikuti keinginan Ahli Kitab.” Narasinya yang normatif sesuai dengan keumuman *asbâb al-nuzûl*nya ini. Dalam hermeneutiknya, pemilihan-pemilihan diksi yang cenderung lembut dan tidak “keras” seperti Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* bisa ditinjau dari figur Kiai Bisri yang seorang tokoh partai NU dalam pentas politik nasional. Ia juga seorang anggota

¹¹Bisri Mustofa, *Al-Ibrîz Li Ma'rifati Tafsîril Qurân al-'Azîz*, ..., hal. 116.

Konstituante Republik Indonesia yang terpilih mewakili NU dari pemilu 1955. Belakangan ketika dekret Presiden tahun 1959 berlaku, oleh Presiden Soekarno, nampaknya politik Soekarno mengharuskan keberagaman ideologi politik dan latar belakang adat-budaya dari masyarakat Indonesia, disatukan dengan Nasakom alias Nasionalis, Agama dan Komunis.

Presiden Soekarno berkedudukan sebagai pemimpin besar revolusi, untuk melawan apa yang diyakininya nilai, budaya dan ideologi politik Kapitalisme-Liberalisme. Oleh karena itu, narasi *al-Ibrîz* tampak sangat lembut dan tidak mengundang perpecahan di kalangan sesama bangsa Indonesia. Bukan hanya karena mentalitas Jawanya saja yang berperan, melainkan karena ia sendiri adalah ulama dan tokoh NU, yang tentunya harus sejalan dengan pemerintah bahkan mengawal apa yang menjadi garis sosial-politik yang ada di zamannya.

Kendati kritikan yang bisa dilontarkan terhadap kehidupan politik di masa Demokrasi Terpimpin saat itu, politiknya ialah politik Soekarno seorang, *one man show*. Tokoh lainnya hanyalah pengikut. Oleh karena itulah ulama ialah figur perekat dan pemersatu, Bisri sadar dengan kedudukannya baik sebagai ulama dan politisi. Bukan malah menambah perpecahan dan membuka jurang perbedaan di tengah masyarakat, melainkan dengan karya tulisnya, ia bertugas menambah wawasan dan keilmuan kalangan santri maupun awam. *al-Ibrîz* hadir di tengah masyarakat yang butuh persatuan dan kesatuan visi-misi. Sudah dihimbau oleh Allah SWT, lalu para Ahli Kitab itu tidak mau menerima hukum dari Allah SWT yang turun melalui Nabi Muhammad SAW. Maka itu pilihan mereka. Melalui isyarat sindiran, Bisri menyatakan, “Nyatanya, sebagian besar umat manusia banyak yang seperti orang jahat (*fâsiq*).”¹²

Kemudian, ayat selanjutnya yang berbicara tentang hukum tertulis dalam surah al-Mâidah ayat 50, yang berbunyi:

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ ۚ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

Apakah hukum Jahiliyah yang mereka kehendaki, dan (hukum) siapakah yang lebih baik daripada (hukum) Allah SWT bagi orang-orang yang yakin? (QS. al-Mâidah/5:50)

Kiai Bisri menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

“Naliko Ahli Kitab dihukumi dening Kanjeng Nabi, kok dadi podho ora gelem iku, opo panci dheweke nuperih hukum Jahiliyah? Sopo to

¹²Bisri Mustofa, *Al- Ibrîz Li Ma'rifati Tafsîril Qurân al- 'Azîz*, ..., hal. 116.

kang luweh bagus hukume katimbang Allah SWT? Ora ono. Ora ono tumerap wong-wong kang iman temenan.” (QS. al-Mâidah/5:50)

Bisri menyatakan dalam terjemahannya bahwa:

“Ketika Ahli Kitab diadili oleh Nabi, mengapa mereka menolak untuk melakukannya, atau apakah mereka mematuhi hukum jahiliah? siapa yang memiliki hukum yang lebih baik dari Allah SWT? Tidak ada. Tidak ada tempat bagi mereka bagi orang-orang yang benar-benar percaya (beriman).”¹³

Di sini Bisri seakan menyatakan garis pemisah yang berdimensi teologis atau aqidah. Ranah keimanan. Jika siapa saja mematuhi hukum jahiliyah, dan contohnya ialah para Ahli Kitab di zaman Nabi *shallallâhu ‘alaihi wasallam* tersebut, maka tidak ada tempat bagi mereka dalam bingkai keimanan orang-orang Muslim. Bisri kendati menguraikan dengan lebih lunak ketimbang Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*, namun ia juga tegas menyatakan kalau Islamlah ajaran paling benar di sisi Allah SWT. Paling baik hukum-hukumnya sesuai dengan statement dari Allah SWT sendiri.

Tafsir *al-Ibrîz*, pada saat menafsirkan Al-Qur’an, Bisri Mustofa sangat mempertimbangkan pilihan intonasi dan diksi-diksi khusus guna menyampaikan emosi kedalam tulisan tafsir agar tidak melenceng dari teks awalnya. Itu artinya ada kehati-hatian dari Bisri terhadap karyanya ini, nampaknya bukan hanya agar kalangan awam tidak salah paham, melainkan agar menjaga persatuan dalam keragaman yang ada. Narasi *al-Ibrîz* menyampaikan ekspresi yang meninggalkan kesan khusus, lalu meninggalkan suatu pesan khusus yang biasa disebut ‘*wejangan*’ ketika menafsirkan ayat yang *letterlijk*, yang mungkin dapat memancing ketidakjelasan yang bisa menyebabkan salah paham.¹⁴ Tafsir *Al-Ibrîz* tidak memiliki kecenderungan dominan pada satu corak tertentu. *Al-Ibrîz* cenderung bercorak kombinasi antara *fiqih*, sosial kemasyarakatan, dan sufi, sebagaimana asumsi awal dalam penelitian ini. Maka Bisri akan memberikan nuansa dan penekanan tertentu sesuai konteks ayat-ayatnya, apakah itu bernuansa hukum, tasawuf, atau sosial kemasyarakatan. Tidak ada corak dominan dalam tafsirnya.

¹³Bisri Mustofa, *Al- Ibrîz Li Ma ’rifati Tafsîril Qurân al- ‘Azîz*, ..., hal. 116.

¹⁴Maslukhin, “Jurnal Mutawatir: Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir Al-Ibriz,” dalam *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, ..., hal. 86.

B. Formalisasi Hukum Islam menurut Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* Surah al-Mâidah Ayat 48 – 50

Ayat-ayat yang menjadi pembahasan penelitian ini Al-Qur'an surat al-Mâidah ayat 48, 49 dan 50 menurut Sayyid Quthb menegaskan bahwa Islam ialah risalah terakhir dan syariah terakhir. Nampak bahwa Sayyid Quthb mengungkapkan Islam bukan hanya sebagai agama yang bersifat keyakinan belaka, melainkan menjadi syariat atau aturan-aturan hidup yang berlaku bagi seluruh manusia. Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam, tidak lain merupakan rujukan final. "Manhaj Allah SWT bagi kehidupan manusia hingga Allah SWT mewarisi bumi dengan segala makhluk yang ada di permukaannya."¹⁵

Bagi Sayyid Quthb aturan-aturan yang ada di dalam Al-Qur'an merupakan satu-satunya standar Islam, bahkan sunnah-sunnah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* pun yang ada, lalu apa yang dilakukan oleh para shahabat selanjutnya, tidak lebih dari sekedar penafsiran dan penguraian terhadap hukum Al-Qur'an. Ini ditegaskan juga dalam karyanya yang lain *Ma'alim fî al-Thâriq* (Petunjuk Jalan).¹⁶ Dalam hal ini aqidah Islam atau agama Islam tidak hanya soal keyakinan namun juga menyangkut seperangkat tata aturan hidup, syariah dan manhaj yang harus ditaati oleh segenap makhluk, terutama mereka yang mengaku orang-orang beriman.

Islam merupakan manhaj yang menjadi acuan kehidupan dalam berbagai cabang dan kegiatannya. Ia merupakan syariah yang menjadi bingkai kehidupan dan menjadi poros tempat berpijaknya, menjadi acuan pandangan akidah, sistem sosial, dan tatanan perilaku individu dan masyarakat. Risalah Islam juga datang untuk dijadikan tatanan hukum, bukan Cuma untuk diketahui, dipelajari, atau disalin dalam kitab-kitab dan buku-buku.

Bagi Sayyid Quthb, Islam merupakan totalitas kehidupan, dalam segala aspeknya. Bukan keyakinan teoritis, bukan sekedar ibadah ritual seperti umumnya agama dan keyakinan lain, juga bukan hanya sekedar aspek peribadatan kepada Tuhan. Islam adalah totalitas, mengatur segala aspeknya, hingga metode dan tata cara hidup pun diatur oleh Islam, sehingga para hamba Tuhan hanya boleh memilihnya sebagai

¹⁵Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 241.

¹⁶Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 241.

satu-satunya pilihan, yang mesti dipilih. “Oleh karena itu, hanya ada dua alternatif Islam atau jahiliyah dan hawa nafsu.”¹⁷

Oleh karena itu dalam memahami Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*, pemahaman mendasar tentang Islam ialah suatu aqidah yang totalitas, dalam arti mencakup semua aspek kehidupan, wajib diikuti, satu-satunya tatanan aturan, baik perkara pokok atau cabang kehidupan yang seluruh hamba-hamba Tuhan terikat dengannya. Kendati begitu, manusia diberi pilihan dalam menjalankan kehidupannya apakah memilih Islam atau jahiliyah, di luar Islam, nilai-nilai dan aturan hidup yang ada sepenuhnya jahiliyah. Kalau dipahami, memang dalam ilmu fiqh dan ushul dalam Islam ada yang namanya wajib, sunnah (*mandhûb*), mubah, makruh dan haram, akan tetapi ada batasan-batasannya. Nah, pada hakikatnya manusia hanya boleh bertindak di dalam bingkai aturan tatanan syariat Islam itu. Itulah menurut Sayyid Quthb, yang dikehendaki oleh Allah SWT, Yang Maha Pencipta dan Maha Pengatur.

“Bagaimana mungkin mereka termasuk beriman jika mereka melepaskan syariah Allah SWT secara total dan menolak pengakuan *uluhiyah* dengan cara menolak syariah-Nya, padahal syariat ini sangat tepat diberlakukan dalam segala situasi dan kondisi, bahkan mendesak untuk diberlakukan?!”¹⁸

Ungkapan Sayyid Quthb ini menunjukkan menjalankan atau melepaskan syariat Allah SWT, bukan melulu soal keyakinan di hati atau wacana teoritis. Akan tetapi, dalam segala situasi dan kondisi penerapan hukum Islam selalu tepat untuk diberlakukan. Kondisi dan situasi apa pun syariah Allah SWT, yakni hukum Islam yang ia maksud, selalu mendesak untuk diberlakukan. Ini menutup jalan orang-orang yang beralasan tidak relevannya syariat Islam untuk situasi maupun kondisi zaman ini. Ia dengan sangat terheran menyaksikan orang-orang muslim yang meninggalkan hukum Islam sebagai hukum positif. Memberlakukan hukum selain syariat Islam, maka itu adalah pendustaan akan iman yang berat. Sayyid Quthb menganggap hukum Islam harus jadi satu-satunya hukum, jangankan di level personal dan keluarga, tetapi juga menjadi hukum positif yang berlaku di negara dan pemerintahannya. Tidak bisa tidak, hukum itu

¹⁷Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 241.

¹⁸Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 241.

mesti hanya hukum Islam. Bukan hukum undang-undang selain Islam apakah itu diimpor dari Barat, tradisional atau pun budaya, selain hukum Islam dan di luar batasan hukum Islam adalah hukum jahiliyah.

Mengenai pemahaman totalitas ini dan formalisasi syariat Islam, Sayyid Quthb memulai dengan memuji ungkapan ayat Al-Qur'an. Lalu dimulailah ia menyanggah orang-orang Muslim yang dinilai meninggalkan ajaran Islam, baik sedikit maupun banyak, dengan alasan situasi maupun kondisi. Padahal menurut Sayyid Quthb, ungkapan dari rangkaian ayat 48 sampai 50 surat al-Maidah ini sudah demikian jelas, tegas dan indah.

“Manusia berhenti di depan ungkapan yang indah ini, ketetapan yang pasti, dan kehati-hatian yang sangat tinggi terhadap segala sesuatu yang dapat menggetarkan hati yang bisa saja dijadikan alasan untuk meninggalkan sesuatu walaupun sedikit dari syariah ini dalam suatu kondisi dan situasi tertentu.”¹⁹

Sayyid Quthb juga tegas menganggap orang yang meninggalkan syariat Allah SWT, yakni meninggalkan hukum Islam secara formal, baik secara individu, masyarakat dan bernegara, sebagai orang yang melepaskan Islam. Ia menganggap hukum-hukum positif yang tidak berdasarkan Islam di saat orang-orang yang menggerakkan roda pemerintahan itu mengaku muslim, sebagai bukan muslim lagi. Keluar dari Islam, kendati masih secara konseptual. Tidak sebagaimana Khawarij di masa lalu, yang telah mengkafirkan dari personal ke personal pelaku dosa-dosa besar. Kendati bisa dianggap “keras,” namun Sayyid Quthb sendiri pemikirannya sangat jauh dari takfiri personal dan Khawarij yang pernah mewarnai pentas Peradaban Islam. “...lalu ia merasa heran bagaimana bisa terjadi seorang muslim mengaku beragama Islam meninggalkan syariat Allah SWT secara total? Bagaimana orang-orang masih menyebut diri mereka “muslim,” padahal mereka telah melepaskan tali pengikat Islam setelah meninggalkan syariat Allah SWT secara total?”²⁰

Mengklasifikasi pemikiran Sayyid Quthb, ia betul-betul seorang zhahir teks yang meramu tafsirnya dengan kemampuan sastrawinya. Buat Sayyid Quthb, yang terpenting bukanlah kontekstual, melainkan tekstual. Sejalan dengan qaidah yang disepakati ulama sejak dahulu

¹⁹Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 242.

²⁰Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 242.

kala, yakni “Hukum ‘ibrah (Al-Qur’an) itu dari keumuman lafazh, bukan dari kekhususan *asbâb al-nuzulnya*.” Lafazh nash atau teks Al-Qur’an berkata seperti apa yang tertuang, maka bagi Sayyid Quthb mesti dipahami sebagaimana adanya, karena itu juga yang dilakukan para mufassirin terdahulu dalam sejarah Islam selama berabad-abad.

Bagi Sayyid Quthb, perkara cabang yang diatur dalam Islam pun harus dijadikan standar melakukan sesuatu. Hanya yang membedakan generasi zamannya dengan zaman Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* ialah perkara sarana saja. Itu dipahami dari buku terakhirnya *Limâdza Adamuni* yang mengisahkan bahwa Sayyid Quthb, yang terinspirasi ayat-ayat tentang jihad, namun di satu sisi kondisi kaum Muslimin, setidaknya di sekitar Sayyid Quthb yang masih lemah, dan tidak memungkinkan jihad bersenjata secara frontal melawan pihak-pihak yang dianggap kelompoknya sebagai musuh.

Maka ia dan kelompoknya pun dikisahkan mengontak orang-orang di luar negeri untuk menyelundupkan senjata. Paling tidak senjata-senjata itu bukanlah untuk menyerang, melainkan sekedar membela diri agar jika suatu waktu aktivis Ikhwanul Muslimin binaannya ada yang ditangkap aparat. Maka mereka bisa memberikan “perlawanan terhadap *thôghut*.” Istilah yang dipahami maksudnya oleh para pembaca Sayyid Quthb.²¹

Bagi kelompoknya, bahkan terwarisi kepada kelompok-kelompok radikal masa kini, aparat penegak hukum pemerintah seperti jajaran polisi dan tentara nasional ialah *thôghut*. Dalam bukunya tersebut, Sayyid Quthb mengaku senjata-senjata yang diselundupkan bukan untuk berjihad total melawan aparat pemerintah, melainkan untuk memberikan perlawanan agar aktivis-aktivis Ikhwanul Muslimin tidak jadi bulan-bulanan aparat, khususnya di Mesir. Ia ingin mengkondisikan jihad seperti di zaman Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam shallallâhu ‘alaihi wasallam*, di mana setiap orangnya bebas membawa senjata dan bisa melindungi diri. Senjata bukanlah hak aparat belaka, apalagi menurut kelompoknya, para aparat tersebut menyimpang dari ajaran Islam.

Dalam perpolitikan global di tengah situasi Perang Dingin, Mesir di masa Gamal Abdul Nasser ialah loyalis Uni Soviet. Kendati anasir-anasir Amerika Serikat, Inggris dan kelompok Blok Barat juga banyak bermain di masa itu. Dari pemahaman terhadap faham pemikiran

²¹Sayyid Quthb, *Mengapa Saya Dihukum Mati? Pengakuan Terakhir Sayyid Quthb*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 100.

Sayyid Quthb sebelumnya, diketahui jika kakak dari cendikiawan Muhammad Sayyid Quthb ini merupakan ulama yang berpemahaman tekstual atau “*zhahiri*”.

Formalisasi sendiri di mana aturan-aturan dibakukan, juga segala instruksi, pedoman dan nilai-nilai semuanya harus distandarisasi, maka aturan-aturan Islam, pedoman tekstualnya beserta segenap nilai-nilai dari Islam, khususnya Al-Qur'an maka semua harus diterapkan secara baku dan distandarisasi. Bukan hanya oleh para penganut agama Islam, melainkan oleh negara.

Mungkin itu di antara sebabnya, jika ada wacana-wacana terciptanya negara Islam kontemporer, umumnya pemikiran Sayyid Quthb besar kemungkinan akan dijadikan rujukan. Kelompok negara-negara Barat biasa menyebut kaum Muslimin yang berpemahaman model seperti ini dengan sebutan negatif dan cenderung tidak ilmiah, bahkan mengandalkan stigmatisasi. Yakni sebutan-sebutan sebagai kelompok radikal atau “Islam radikal”, teroris, atau ekstrimis.

Menurut Sayyid Quthb dalam menguraikan tafsirnya, yang bermula dari surah al-Mâidah ayat 48 ialah, kemestian pendapat dan pikiran seluruh manusia dalam seluruh kehidupannya dengan mengembalikannya ke hukum Kitabullah. Kembali kepada Al-Qur'an. Bahkan Sayyid meyakini sandaran-sandaran dari pola pikir manusia seperti tidak ada nilainya sama sekali.²² Maka disimpulkan di sini yang diyakini Sayyid ialah Islam sebagai totalitas. Al-Qur'an sebagai perwujudan hukum tertinggi, yang mana setiap manusia mesti merujuk padanya.

“Berpaling dari agama ini...berarti pengingkaran terhadap apa yang sudah diketahui dengan pasti dari agama ini, bahwa yang bersangkutan telah keluar dari agama ini, meskipun dia mengucapkan dengan lisannya seribu kali bahwa dia beragama Islam.”²³ Sayyid meyakini bahwa berpaling dari hukum agama ini merupakan kemurtadan. Di sinilah fenomena beragama dari Sayyid dan pengikutnya, kemudian diikuti oleh generasi selanjutnya, bahwa berpaling dengan hukum Allah SWT secara sengaja hukumnya adalah kafir. Kendati demikian, Sayyid menyatakan itu secara konseptual, tidak pernah secara personal ke individu tertentu. Belakangan hal yang

²²Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 242.

²³Sayyid Quthb, *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan al-Qurân*, ..., hal. 242.

lebih ekstrim, dari kaum radikal modern gemar menilai kafir ke individu-individu Muslim yang dianggapnya tidak menjalankan hukum Allah SWT. Bahkan yang tidak sejalan dengan pemahaman mereka.

Pada ayat ke-50 surah al-Mâidah, Sayyid menantang sebagaimana zhahir ayatnya. Yakni, “Ya, siapakah gerangan yang lebih baik hukumnya daripada Allah SWT?! Siapakah gerangan yang berani mengatakan bahwa syariat dan hukum yang dibuatnya untuk manusia itu lebih baik daripada syariat dan hukum Allah SWT?” Semakin menjelaskan bahwa Sayyid Quthb ialah seorang totalitas Islam. Jika tidak total berhukum dengan Al-Qur’an baik sebagai hukum normatif dan positif, sebagai standar nilai, maka yang demikian itu merupakan kekufuran kepada Allah SWT dan kemurtadan dari agama Islam.

C. Perbandingan Tafsir *al-Ibrîz* dan Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* dalam Kontekstualisasi Penerapan Formalisasi Hukum Islam

Kehidupan berbangsa dan bernegara ini sadar jika satu kesatuan dari Sabang sampai Merauke, memiliki adat, budaya, bahasa dan ideologi yang bisa dipersatukan, atau paling tidak, mesti dipersatukan. Semua disatukan oleh bahasa, sejarah dan ideologi bangsa. Sedangkan dalam kehidupan bernegaranya, seluruh rakyat Indonesia idealnya harus sadar bahwa kehidupan sosial, politik, ekonomi, militer dan pemerintahan, semua diatur oleh negara. Dalam cakupan yang sama, Sayyid Quthb menegaskan ini semua diatur oleh Islam, sedangkan keberatan-keberatan ini akan bermuara dari keanekaragaman dan kebhinekaan Indonesia. Oleh karena itu formalisasi syariat Islam yang dimaknai dan ditafsirkan oleh Sayyid Quthb akan menghadapi benturan-benturan baik di masyarakat, apalagi dalam kehidupan bernegara. Sejak awalnya Indonesia sudah ada filosofi dan ideologi negaranya, yaitu Pancasila. Sudah ada deklarasi dari visi dan misi Indonesia yang termaktub dalam Undang-Undang Dasar 1945.

Ini berbeda dengan tafsir *al-Ibrîz*, metodenya dekat dengan apa yang dinamakan metode *tahlîli* (analitis), dengan didasarkan ra’yunya. Bisri Mustofa mencoba menjawab keberagaman yang ada, perlunya persatuan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, dengan menguatkan wawasan dan keilmuan baik santri serta kalangan awam. Bukan malah memperlebar jurang pemisah, yang akan membuat disintegrasi bangsa, kendati dalam hal hukum normatif beserta nilainya Kiai Bisri sepakat dengan Sayyid Quthb bahwa hukum Allah SWT paling baik dan paling benar. Hal ini sesuai cita-citanya dalam menulis

tafsir *al-Ibrîz*, menambah wawasan dan bermanfaat buat umat Islam tanpa membuat kegaduhan dalam kehidupan berbangsa. Apalagi sosial-politi yang dipimpin oleh Presiden Soekarno saat itu, menjadikan semua ragam ideologi dan latar belakang apapun, dalam konteks bermasyarakat mesti disatukan, karena adanya musuh bersama yakni ancaman imperealisme, kapitalisme dan liberalisme. Bukan rahasia lagi jika Presiden Soekarno cenderung ‘kiri’, kendati tetap berkarakter mandiri tanpa harus mengikuti Uni Soviet dan Republik Rakyat China kala itu yang Komunis.

Dalam konteks formalisasi hukum Allah SWT, sebagaimana konteks ayat 48 sampai 50 surah al-Mâidah. Kiai Bisri bisa dideskripsikan sependapat dengan para ahli tafsir terdahulu yakni dalam ranah keimanan dan aqidah, harus diperjelas keyakinan dengan hukum Allah SWT. Keyakinan normatif. Dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, konteks tafsir *al-Ibrîz* tidak menyentuh ranah-ranah demikian. Apabila berkaca dengan perjalanan NU, umumnya yang diperjuangkan ialah esensi dari hukum Allah SWT atau syariat Islam. Asalkan di sana tegak nilai-nilai agama, keadilan, persatuan, musyawarah mufakat, persamaan, baik hak dan kedudukan, serta menjalankan nilai adab dan akhlak yang baik, itu sudah menjadi legitimasi bahwa Indonesia adalah negara yang Islami.

Berbeda dengan pemikir berlatar belakang gerakan haraki seperti Sayyid Quthb, ia pun mendapatkan tekanan dari rezim Gamal Abdul Nasser. Baginya, Islam dan hukum Al-Qur’an adalah totalitas. Maka bukan hanya esensi, tapi juga substansinya mesti. Bukan hanya normatif, namun harus menjadi hukum positif, dan sumber ajaran Islam, khususnya Al-Qur’an sebagai satu-satunya hukum tertinggi dan penentu segala sesuatu.

Tentu wacana pemikiran Sayyid dalam *Fî Zhilâl al-Qurân* ini menginspirasi gerakan radikal, dari ormas dan kalangan tertentu yang menghendaki hukum Islam secara substansial dan menjadi hukum positif. Wacana penerapan syariat Islam atau formalisasi syariat Islam selalu menarik dibahas, dalam hal ini *al-Ibrîz* menjadi tesis, sedangkan *Fî Zhilâl al-Qurân* menjadi anti-tesisnya. Keduanya mewakili ulama lokal-nasional dan lintas nasional. Kajian penelitian ini tidak hendak menilai keduanya sebagai ‘hitam putih’, namun sebagai dinamika yang mungkin dapat berjalan beriringan dan mendapat titik temu.

Dewasa ini, tidak jarang juga wacana semacam ini terjadi, baik di media massa maupun ranah akademis, dengan cepat mengundang polemik. Menarik dikaji kiranya untuk membahas ranah berbangsa dan

bernegara ini, melalui sudut pandang hermeneutis analitis dari Tafsir *al-Ibrîz* ini, seperti yang barusan diuraikan. Bukan hanya ia adalah tafsir karya asli anak bangsa, melainkan juga corak kombinasi antara sosial-kemasyarakatan Jawa dan tasawuf yang kental, yang dapat diasumsikan cenderung cocok dengan sosio-kultur Indonesia. Dalam penelitian ini karya Bisri Mustofa dijadikan sebagai tesis, menemui antitesisnya dalam wacana tafsir yakni *Fî Zhilâl al-Qurân* karya Sayyid Quthb.

Pemaknaan Sayyid Quthb dengan Islam sebagai totalitas yang mesti diterapkan, berbentur dengan fakta yang ada di Indonesia sendiri yang latar belakang dan nilai kehidupan masyarakatnya demikian beragam. Oleh karena itu, dalam pemaknaan idealisme Islam, Sayyid Quthb bisa diterima, namun dalam kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia yang berarti mesti dinilai secara realistis, pemikiran-pemikiran idealis Islam semacam Sayyid Quthb ini pasti akan menuai banyak kritik, benturan bahkan perlawanan. Tidak hanya dari kalangan non-muslim, tapi di kalangan umat Islam sendiri, yang punya argumentasi bahwa Indonesia tidak berdiri di atas asas Islam, melainkan ke-Tuhanan, sehingga bisa merangkul seluruh golongan. Wacana semacam ini dalam kehidupan berbangsa, bukanlah wacana baru dan bukan dari Sayyid Quthb, apalagi kaum radikal belakangan ini. Pergolakannya sudah ada sejak angkatan Pergerakan Nasional seperti Tjokroaminoto, Haji Agus Salim, Ki Bagus Hadikusumo, Mohammad Natsir, Hamka, hingga Kartosoewirjo.

Yusuf al-Qardhawi dalam *Fiqh Daulah*, pernah memaparkan pendapat-pendapat yang patut digaris bawahi. Ayat-ayat Al-Qur'an ini terutama rangkaian surat al-Maidah dari ayat 44-50, "ayat-ayat ini diturunkan dalam kaitannya dengan Ahli Kitab dari kalangan Yahudi dan Nasrani, seperti yang ditunjukkan sebab turunnya ayat-ayat itu dan redaksinya."²⁴

وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ دُذُوبِهِمْ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ

²⁴Yusuf al-Qardhawi, *Fiqh Daulah: Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000, hal. 141.

Dan hendaklah kamu memutuskan perkara di antara mereka menurut apa yang diturunkan Allah SWT, dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka. Dan berhati-hatilah kamu terhadap mereka, supaya mereka tidak memalingkan kamu dari sebahagian apa yang telah diturunkan Allah SWT kepadamu. Jika mereka berpaling (dari hukum yang telah diturunkan Allah SWT), maka ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah SWT menghendaki akan menimpakan mushibah kepada mereka disebabkan sebahagian dosa-dosa mereka. Dan sesungguhnya kebanyakan manusia adalah orang-orang yang fasik. (QS. al-Mâidah/5:49)

“Apa yang diturunkan Allah SWT tidak terbatas pada nash yang ada di dalam al-Kitab (Al-Qur’an), tetapi mencakup keadilan yang ada pada neraca keadilan itu. Kedua-duanya diturunkan Allah SWT.”

Yusuf al-Qardhawi merujuk Al-Qur’an yakni:

اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ

Allah SWT lah yang menurunkan Kitab dnegan membawa kebenaran dan menurunkan neraca keadilan. (QS. asy-Syûrâ/42:17)

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ
النَّاسُ بِالْقِسْطِ

Sesungguhnya Kami telah mengutus rasul-rasul Kami dengan membawa bukti-bukti yang nyata dan telah Kami turunkan bersama mereka al-Kitab dan neraca, supaya manusia dapat melaksanakan keadilan. (al-Hadîd/57:25)

Menurut al-Qardhawi baik yang termaktub di nash dan keadilan itu sendiri keduanya diturunkan oleh Allah SWT. “Jadi di sana ada dua cahaya: Cahaya yang memancar dari al-Kitab dan cahaya akal serta fitrah yang memancar dari neraca keadilan. Kedua-duanya termasuk sesuatu yang diturunkan Allah SWT. Itulah yang disebut cahaya di atas cahaya.”²⁵

²⁵Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Daulah: Dalam Perspektif Al-Qur’an dan Sunnah*, ..., hal. 145.

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۖ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا
لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا
عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ۖ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْا اللَّهَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Sungguh, Kami yang menurunkan Kitab Taurat; di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya. Yang dengan Kitab itu para nabi yang berserah diri kepada Allah SWT memberi putusan atas perkara orang Yahudi, demikian juga para ulama dan pendeta-pendeta mereka, sebab mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah SWT dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu jual ayat-ayat-Ku dengan harga murah. Barang siapa tidak memutuskan dengan apa yang diturunkan Allah SWT, maka mereka itulah orang-orang kafir. (al-Mâidah/5:44)

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ
وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۖ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ
كَفَّارَةٌ لَهُ ۖ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

Kami telah menetapkan bagi mereka di dalamnya (Taurat) bahwa nyawa (dibalas) dengan nyawa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka-luka (pun) ada qisasnya (balasan yang sama). Barang siapa melepaskan (hak qishas)-nya, maka itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah SWT, maka mereka itulah orang-orang zalim. (QS. al-Mâidah/5:45)

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
التَّوْرَةِ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ
التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ

Dan Kami iringkan jejak mereka (nabi-nabi Bani Israil) dengan Isa putra Maryam, membenarkan kitab yang sebelumnya, yaitu Taurat. (QS. al-Mâidah/5:46)

وَلِيَحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Dan kami telah memberikan kepadanya kitab Injil, sedangkan di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), dan membenarkan kitab yang sebelumnya, yaitu kitab Taurat. Dan menjadi petunjuk serta pengajaran untuk orang-orang yang bertakwa. Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah SWT di dalamnya Barang siapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah SWT, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik. (QS. al-Mâidah/5:46)

Justru menurut para mufasir salaf, di antara pendapatnya bahwa rangkaian ayat 48 sampai 50 ini harus dilihat konteksnya karena ayat-ayat ini baik surah al-Mâidah 44-47 dan 48-50 diturunkan dalam waktu yang hampir bersamaan. “Semua ayat ini berkenaan dengan Ahli Kitab dari kalangan orang-orang Yahudi dan Nasrani.”²⁶ Ada juga yang menyatakan hukuman statement ayat tersebut berbeda-beda antara yang melanggarnya apabila terjadi di kalangan umat Islam, umat Yahudi dan umat Kristen mengenai penerapan hukum Allah SWT. Ada juga yang menafsirkan ayat ini untuk Ahli Kitab saja, namun ada juga untuk semua manusia bai kia Muslim, atau pun yang kafir dari kalangan musyrik atau ahli kitab.

Di sinilah pertimbangan-pertimbangan berdasarkan asbabun nuzul diperlukan agar ayat ini tidak kehilangan konteks hermeneutiknya. Bila ditinjau, ayat-ayat ini meski turun untuk menghukumi orang Yahudi dan Nasrani, namun jelas Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* terlibat sebagai hakim di sana. Maka dari itu yang paling kuat ialah ayat-ayat ini adalah untuk keseluruhan manusia. Allah SWT dalam rangkaian ayat mengharuskan hamba-hamba-Nya berhukum dengan hukum Allah SWT.

Dari sini terdapat arti penting memahami ayatnya sesuai konteks. Apabila telah diketahui seperti itu, tinggal formalisasi hukum Islam yang dimaksud berarti paling tidak pasal-pasal dan ayat-ayat yang terdapat dalam Undang-Undang di seluruh tatanah hukum negeri ini tidak diperbolehkan untuk bertentangan dengan hukum Allah SWT. Sampai tatanan ini, baik Bisri dan Sayyid tidak ada pertentangan. Akan

²⁶Yusuf al-Qardhawi, *Fiqih Daulah: Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*, ..., hal. 146-147.

tetapi apabila Sayyid menghendaki penafsirannya adalah seluruh hukum harus merujuk pada Al-Qur'an dan hukum Islam secara umum akan terlihat pemisah antar keduanya (Sayyid dan Bisri). Kiai Bisri menghendaki penerapan yang dimaksud ada dalam tatanan individu dan masyarakat sebagai norma. Tanpa membicarakan menjadi hukum positif dalam lingkup negara. Akan tetapi, antara Bisri dan Sayyid sepakat akan kedudukan pentingnya hukum Allah SWT yang diterapkan.

Bisri nampak mempertimbangkan wacana kebangsaan dan politik di masa itu, khususnya Demokrasi Terpimpin, yang menghendaki persatuan dan penggabungan seluruh elemen bangsa. Sesuai dengan semangat zamannya. Maka tafsiran *al-Ibrîz* lebih kondusif di iklim alam sosial-politik berbangsa Indonesia. Sedangkan pemikiran Sayyid dalam *Fî Zhilâl al-Qurân* tipikal negara agama yang berdasarkan Islam, lepas dari konteks kebangsaan yang beragam suku, bangsa, latar belakang dan agama.

Penerapan formalisasi hukum Islam di Indonesia, ada baiknya berlandaskan pada latar belakang kemajuan dan keberagaman agama, ras, suku, dan budaya yang dianut oleh masyarakat. Dalam kenyataannya, Allah SWT berkehendak manusia beragam warna, corak, dan syariahnya. Tidak bisa dipaksakan menjadi beriman semua, melainkan pilihan jalan hidup masing-masing. Kendati secara sudut pandang Islam, yang normatif, bisa dianggap selain Islam itu menyimpang dan ingkar kepada Allah SWT. Termasuk yang tidak berhukum dengan hukum dari Allah SWT.

Ada sebuah kritikan yang bisa dilontarkan terhadap kehidupan politik di masa Demokrasi Terpimpin saat itu, politiknya ialah politik Soekarno seorang, dan tokoh lainnya sebagai pengikut. Oleh karena itulah, ulama ialah figur perekat dan pemersatu bangsa. Dari sini bisa disimpulkan bahwa, Kyai Bisri nampak mempertimbangkan wacana kebangsaan dan politik yang berlaku di masa itu, khususnya Demokrasi Terpimpin, yang menghendaki persatuan dan penggabungan seluruh elemen bangsa. Sesuai dengan semangat zamannya. Maka tafsiran *al-Ibrîz* lebih kondusif di iklim alam sosial-politik berbangsa Indonesia. Sedangkan pemikiran Sayyid dalam *Fî Zhilâl al-Qurân* tipikal negara agama yang berdasarkan Islam, lepas dari konteks kebangsaan yang beragam suku, bangsa, latar belakang dan agama.

Kiai Bisri bisa dideskripsikan sependapat dengan para ahli tafsir terdahulu yakni dalam ranah keimanan dan aqidah, harus diperjelas

keyakinan dengan hukum Allah SWT. Kiai Bisri sadar dengan kedudukannya baik sebagai ulama dan politisi. Bukan malah menambah perpecahan dan membuka jurang perbedaan di tengah masyarakat, melainkan dengan karya tulisnya, ia bertugas menambah wawasan dan keilmuan kalangan santri maupun orang awam. *Al-Ibrîz* hadir di tengah masyarakat yang butuh persatuan dan kesatuan visi-misi.

Secara hermeneutis, pemilihan-pemilihan diksi yang cenderung lembut dan tidak “keras” seperti Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* bisa ditinjau dari figur Kiai Bisri yang seorang tokoh Partai Nahdhatul Ulama (NU), dalam pentas politik nasional. Kiai Bisri bisa dideskripsikan sependapat dengan para ahli tafsir terdahulu yakni dalam ranah keimanan dan aqidah, harus diperjelas keyakinan dengan hukum Allah SWT. Keyakinan normatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, konteks tafsir *al-Ibrîz* tidak menyentuh ranah-ranah demikian. Apabila berkaca dengan perjalanan NU, umumnya yang diperjuangkan ialah esensi dari hukum Allah SWT atau syariah Islam, asalkan nilai-nilai agama, keadilan, persatuan, musyawarah mufakat, persamaan, baik hak dan kedudukan, serta menjalankan nilai adab dan akhlak yang baik dapat ditegakan dan menjadi legitimasi bahwa Indonesia adalah negara yang Islami. Bisa juga *al-Ibrîz* dimaknai menggerakkan formalisasi, bukan hukumnya saja melainkan nilai normatifnya yang juga memiliki nilai yang filosofis.

Hal itu tentu berbeda dengan pemikir berlatar belakang gerakan *haraki* seperti Sayyid Quthb dari kalangan Ikhwanul Muslimi (IM). Menurut hemat penulis, Sayyid Quthb beranggapan bahwa, formalisasi hukum Islam pada sistem hukum-hukum politik, ekonomi, sosial dan budaya mesti secara totalitas. Pemahaman seperti ini akan bertubrukan dengan nilai-nilai keberagaman dan kebhinekaan bangsa Indonesia, akan tetapi, gelora perjuangannya tidak bisa disisihkan begitu saja. Mengingat banyak juga elemen-elemen bangsa Indonesia yang sedikit banyak berkemiripan atau sama tafsirannya dipengaruhi dengan apa yang diusung Sayyid Quthb. Bagi Sayyid Quthb, Allah SWT tidak mengambil sekutu apa pun dalam pembuatan hukum, *tahkim*, masalah hukum-hukum Allah SWT yang dijadikan asas, sandaran dan keputusan hukum adalah bagian tauhid yang telah lama dilalaikan atau bahkan dilupakan.

Semangat dalam memperjuangkan dan mempertahankan kedaulatan negeri dari masyarakat Muslim. Menggugah jiwa patriotismenya, dalam beberapa hadits shahih riwayat al-Bukhari,

Muslim, dan perawi kitab Sunan juga menyebut, jangankan Tanah Air dan bangsanya, membela harta pribadi, jiwa pribadi dan keluarga sendiri saja dikategorikan jihad, maka apalagi lagi membela segenap bangsanya dan kedaulatan negaranya dari penjajah maupun gerakan separatistis yang ada di internal negeri ini.

Formalisasi hukum di Indonesia saat ini, seperti *qishas* atau hukum potong tangan dan lain sebagainya, yang diterapkan di masa Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wasallam* pada masa itu, apabila diterapkan pada zaman ini, maka akan berbenturan dengan nilai-nilai atau esensi yang berlaku di Indonesia, serta bangsa Indonesia yang bersifat majemuk, sehingga belum dapat diterapkan secara totalitas dan masih menjadi anasir-anasir atau wacana yang mungkin dalam beberapa hal dapat diterapkan, tetapi di sisi lain yang berkaitan dengan hukuman mati atau potong tangan belum dapat diterapkan secara totalitas. Di Indonesia sendiri, khususnya di Aceh yang telah menerapkan peraturan daerahnya sendiri yaitu Qanun yang masih ada pro kontra dalam implementasinya. Penerapan formalisasi di Indonesia, ada baiknya berlandaskan pada latar belakang kemajuan dan keberagaman agama, ras, suku, dan budaya yang dianut oleh masyarakat.

Dalam kenyataannya, Allah SWT berkehendak manusia beragam warna, corak, dan syariah agamanya. Tidak bisa dipaksakan menjadi beriman semua, melainkan pilihan jalan hidup masing-masing. Kendati secara sudut pandang Islam, yang normatif, bisa dianggap selain Islam itu menyimpang dan ingkar kepada Allah SWT. Termasuk yang tidak berhukum dengan hukum dari Allah SWT.

Bagi Sayyid Quthb, Allah SWT tidak mengambil sekutu apa pun dalam pembuatan hukum, *tahkim*, masalah hukum-hukum Allah SWT yang dijadikan asas, sandaran dan pemutusan hukum adalah bagian tauhid yang telah lama dilalaikan atau bahkan dilupakan. Tentu yang dimaksud di sini bukan hukum dalam artian sempit, seperti hukum pidana dan perdata saja, tetapi dalam arti pengambilan dan pemutusan perkara yang seharusnya dijadikan sandaran bagi seluruh sendi kehidupan bernegara Indonesia. Maka sistem dan hukum-hukum politik, ekonomi, sosial dan budaya juga masuk di sini, secara totalitas. Pemahaman seperti ini akan bertubrukan dengan nilai-nilai keberagaman dan kebhinekaan bangsa Indonesia, akan tetapi sekali lagi, gelora perjuangannya tidak bisa disisihkan begitu saja. Mengingat banyak juga elemen-elemen bangsa Indonesia yang sedikit banyak

berkemiripan atau sama tafsirannya dipengaruhi dengan apa yang diusung Sayyid Quthb.

Ada pun yang bisa diambil dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dari pemikiran Sayyid Quthb, khususnya dalam pemaknaannya surah al-Mâidah ayat 48-50 tentang memberlakukan hukum Islam, serta menolak secara mentah hukum-hukum selain hukum Islam, yang dianggap Sayyid Quthb sebagai hukum jahiliyah sebagaimana tektual surah al-Mâidah ayat 50 yang berbunyi “*Apakah hukum jahiliyah yang kalian kehendaki?*” yakni semangat perjuangan dalam mempertahankan kedaulatan negeri dari masyarakat Muslim. Menggugah jiwa patriotismenya, dalam beberapa hadits shahih riwayat al-Bukhari, Muslim, dan perawi kitab Sunan juga menyebut, jangankan Tanah Air dan bangsanya, membela harta pribadi, jiwa pribadi dan keluarga sendiri saja dikategorikan jihad, maka apalagi lagi membela segenap bangsanya dan kedaulatan negaranya dari penjajah maupun gerakan separatistis yang ada di internal negeri ini.

Mempertahankan kedaulatan sendiri sangatlah penting mengingat kondisi politik global setelah menghangatnya kembali hubungan negara-negara adidaya terutama Amerika Serikat, dengan Rusia dan China. Indonesia tidak boleh menjadi pengekor negara-negara adidaya, melainkan punya jati dirinya sendiri. Tidak bisa juga dianggap sebagai negara level kedua, oleh karena itu semangat mempertahankan kedaulatan harus ada. Barangkali dari sini pemikiran semangat perjuangan agama Sayyid Quthb bisa menjadi spirit dalam kehidupan berbangsa khusus hanya untuk masyarakat muslim dari kalangan paham pembaharu, bukan dari kalangan tradisional seperti NU. Perbedaan antara Kiai Bisri dan Sayyid ialah dalam upaya penerapannya. Tidak heran jika keduanya menjadi rujukan kelompoknya masing-masing, punya otoritas di kalangan sesuai fahamnya masing-masing.

Mengherankan jika realisasi dan aspirasi-aspirasi syariah yang berasal dari Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, selalu dibentur-benturkan dengan Pancasila. Islam selalu dibentur-benturkan dengan Pancasila dan UUD 1945, padahal dari konsep-konsep ajaran Islam lah keduanya muncul. Lebih dari itu, Pancasila dan UUD 1945 yang merupakan buah dari karunia kemerdekaan, sudah sepatutnya manusia Indonesia mengembalikan hak ke pemberi karunia kemerdekaan itu, Allah SWT dengan menjalankan semua syariah-Nya tanpa terkecuali. Faktanya, hukum-hukum lanjutannya yakni sistem negara maupun Undang-Undanganya malah menjauhkan dari Ketuhanan Yang Maha

Esa, dengan mengadopsi nilai-nilai dan produk hukum penjajah Barat, bukan hanya Belanda. Maka dari itu Pancasila, khususnya sila pertama Pancasila, menjadi tidak dapat direalisasikan karena sistem negara dan UU-nya sebagai sebuah lanjutan tidak ‘nyambung’ dengan akarnya, Pancasila dan UUD 1945. Sedangkan keyakinan normatif dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, konteks tafsir *al-Ibrîz* tidak menyentuh ranah-ranah demikian.

Menurut Sayyid Quthb dalam menguraikan tafsirnya, yang bermula dari surah al-Mâidah ayat 48 ialah, kewajiban pendapat dan pikiran seluruh manusia dalam seluruh kehidupannya dengan mengembalikannya ke hukum Kitabullah. Kembali kepada Al-Qur’an. Bahkan Sayyid meyakini sandaran-sandaran dari pola pikir manusia seperti tidak ada nilainya sama sekali. Maka disimpulkan di sini yang diyakini Sayyid ialah Islam sebagai totalitas. Al-Qur’an sebagai perwujudan hukum tertinggi, yang mana setiap manusia mesti merujuk padanya.

Menurut Sayyid Quthb, berpaling dari agama Islam, maka berarti pengingkaran terhadap apa yang sudah diketahui dengan pasti dari agama ini, bahwa yang bersangkutan telah keluar dari agama ini, meskipun dia mengucapkan dengan lisannya seribu kali bahwa dia beragama Islam. Sayyid meyakini bahwa berpaling dari hukum agama ini merupakan kemurtadan. Di sinilah fenomena beragama dari Sayyid dan pengikutnya, kemudian diikuti oleh generasi selanjutnya, bahwa berpaling dengan hukum Allah SWT secara sengaja hukumnya adalah kafir. Kendati demikian, Sayyid menyatakan itu secara konseptual, tidak pernah secara personal ke individu tertentu. Belakangan hal yang lebih ekstrim, dari kaum radikal modern gemar menilai kafir ke individu-individu Muslim yang dianggapnya tidak menjalankan hukum Allah SWT. Bahkan yang tidak sejalan dengan pemahaman mereka.

D. Dinamika Gerakan Formalisasi Hukum Islam Pasca Reformasi Indonesia

Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) dipilih dalam kajian ini berdasarkan pertimbangan yang paling vokal selain Hizbut Tahrir (HT) dan Front Pembela Islam (FPI) yang getol menyuarakan dan memperjuangkan aspirasi penerapan hukum Islam atau hukum Allah SWT sebagai hukum positif.

Benang merah penelitian Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* dengan pergerakan formalisasi syariat Islam di Indonesia, pasca tumbanganya Orde Baru tahun 1998. Dikarenakan terlalu luasnya pergerakan

tersebut, maka kasus Majelis Mujahidin yang dimotori oleh Abu Bakar Ba'asyir merupakan yang paling relevan. Majelis Mujahidin sendiri berdiri tanggal 7 Agustus 2000.²⁷ Bermunculannya gerakan seperti Majelis Mujahidin lagi ialah respon dan reaksi terhadap “deislamisasi” selama Orde Baru terhadap politik Islam.²⁸

Abu Bakar Ba'asyir beserta kawan-kawan seperjuangannya sangat terinspirasi Sayyid Quthb, dalam konteks ulama lintas nasional. Kendati pada masa mudanya, Abu Bakar Ba'asyir dikenal sebagai pengagum Mohammad Natsir, tokoh Islam dan kebangsaan Republik ini. Dekade 1970-an Mohammad Natsir dan Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) sebagai organisasi keilmuan Natsir, menggalakan penerbitan buku-buku Islam kontemporer karya ulama-ulama Timur Tengah. Tidak terkecuali karya Sayyid Quthb, Hasan al-Banna dan Said Hawwa. Kemungkinan, pengaruh-pengaruh pemikiran ke Ba'asyir terjadi tahun 1970-an, mengingat tadinya ia dan Abdullah Sungkar, merupakan aktivis Al-Irsyad. Organisasi yang mewadahi da'i-da'i keturunan Arab, yang punya andil besar di pergerakan nasional untuk mengikatkan rasa nasionalisme tokoh-tokoh keturunan Arab.

Penerjemahan buku-buku dari para tokoh Ikhwanul Muslimin ini memberikan rasa pemikiran modernis yang kuat bagi mubaligh semacam Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar. Keduanya cukup dikenal di Solo sekitarnya pada 1970-an dikarenakan pengasuh pesantren al-Mukmin Ngruki, Sukoharjo, Solo. Maka pemikiran Sayyid Quthb berperan bukan hanya karena faktor bacaan keduanya, khususnya Ba'asyir melainkan karena hasrat perjuangan juga. Kebetulan corak *haraki* (pergerakan, perjuangan) dalam Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* demikian kental.

Umumnya yang membaca Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*, bukanlah hanya untuk menambah wawasan dan ilmu tentang tafsir Al-Qur'an, melainkan karena kebutuhan perjuangan, sesuai dengan ideologi dan keyakinan yang dianutnya. Apalagi tokoh semacam Abu Bakar Ba'asyir yang sejak semula berpaham modernis, pengagum Mohammad Natsir, dan belakangan terpengaruh tokoh Negara Islam

²⁷Rosidin, *Gerakan Sosial Keagamaan Majelis Mujahidin dalam Kehidupan Kebangsaan*, Semarang: Balai Litbang Agama, 2016, hal. 16.

²⁸Rosidin, *Gerakan Sosial Keagamaan Majelis Mujahidin dalam Kehidupan Kebangsaan*, hal. 16.

Indonesia (NII) atau Darul Islam (DI), Hispran alias Haji Ismail Pranoto yang pada saat itu sedang mencari pengikut.

Menurut Solahudin dalam bukunya *Dari NII sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*, Darul Islam (DI) masa Komando Jihad (Komji) tahun 1970-an, memang sedang gencar-gencarnya cari pengikut. Untuk kembali memperjuangkan cita-cita Kartosoewirjo yang padam setelah dihukum mati oleh pemerintahan Presiden Soekarno tahun 1962. Menurut kesepakatan para petinggi DI atau NII ini, wajib hukumnya mencari pengikut dan ‘menambah pasukan.’ Kebetulan yang bisa direkrut memang kiai-kiai yang bersemangat dengan formalisasi Syariat Islam seperti Ba’asyir dan Abdullah Sungkar. Jadilah Hispran, sebagai tokoh DI Jawa Tengah, mendekati keduanya. Akhirnya keduanya diceritakan berbaiat kepada DI melalui Hispran. Sejak saat itu Ba’asyir punya wadah perjuangan radikalnya dari DI.²⁹

Dari penjelasan di atas, menjadikan buku tafsir semacam *Fî Zhilâl al-Qurân* semakin diperlukan, maka dalam sepak terjang dakwahnya, Ba’asyir banyak kemiripan dengan Sayyid Quthb. Sebagian pengikutnya pun terkadang tidak ragu-ragu menyatakan Abu Bakar Ba’asyir sebagai “Sayyid Quthbnya Indonesia”. Paling tidak keduanya ada kemiripan dari keluar masuk penjaranya dan upaya penegakan formalisasi Syariat Islam sebagai ‘harga matinya.’ Tanpa mempedulikan kebhinekaan yang ada dan asas yang dianut negaranya. Ba’asyr pun terang-terangan tidak memandang bahwa negeri Indonesia sudah memiliki Pancasila dan UUD 1945, yang dalam banyak kesempatan dianggapnya *thôghut*.

Pengaruh, apalagi dari segi tafsir Al-Qur’an, dari Sayyid Quthb ke Abu Bakar Ba’asyir terjadi karena kebutuhan perjuangan dan karena bacaan-bacaan hasil dari terjemahan di dekade 1970-an, oleh Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) yang dipimpin Natsir. Setelah memimpin Majelis Mujahidin, sejak 15 Agustus tahun 2000, Abu Bakar Ba’asyir namanya terus mencuat sebagai mubaligh yang seringkali dianggap radikal. Kendati sebenarnya ada juga ceramah-ceramahnya yang sama seperti da’i-da’i *mainstream* lainnya.

Bentrokan dalam alam pemikiran, wacana dan ilmiah pun akhirnya berbenturan. Dalam kecenderungan yang ada, meskipun pemerintahan Indonesia telah silih berganti selama reformasi dari

²⁹Solahuddin, *Dari NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*, Depok: Komunitas Bambu, 2011, hal. 129 dan 142-143.

Presiden Habibie, Gusdur, Megawati Soekarno Putri, Susilo Bambang Yudhoyono dan Joko Widodo. Pemerintah sebagai *status-quo* yang ada, menjadikan pemikiran NU sebagai garda terdepan melawan pemikiran radikal, apalagi bagi yang hendak mengubah ideologi negara. Tentu kearifan dan nilai-nilai yang terdapat dalam *al-Ibrîz*, sangat otoritatif dan bisa dijadikan pegangan bagi pemerintah hingga pendukungnya. Khususnya dari kalangan Nahdhiyyin, atau siapa pun yang mendukung.

Di pihak anti tesisnya, pengusung gerakan *haraki* (pergerakan Islam) notabennya menghendaki syariat Islam atau hukum Islam, diterapkan secara hukum positif dan substantif. Kendati di kalangan mereka ada yang mengikuti cara-cara konstitusional, namun tak sedikit juga yang menghendaki cara-cara radikal dan revolusioner, walaupun kerap mengalami kegagalan sepanjang sejarah berdirinya republik ini.

Baru belakangan saja pemikiran yang dianggap radikal berkembang, pasca 1998 kelompok-kelompok seperti Front Pembela Islam (FPI), atau Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI, 7 Agustus tahun 2000) ini meramalkan kehidupan berbangsa Indonesia, sedangkan nama Sayyid Quthb yang sesungguhnya berasal dari Ikhwanul Muslimin (IM) Mesir, disangkut-pautkan dengan gerakan-gerakan yang dianggap pemerintah sebagai gerakan radikal. Sayyid Quthb sendiri merumuskan pemikirannya murni dari dirinya dan ijtihadnya sendiri, kalau pun terpengaruh ia hanya terpengaruh pemikir klasik Islam seperti Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim al-Jauziyah. Padahal perang wacana pemikiran ini bisa menambah dinamika keislamannya asal mengedepankan adab dan persaudaraan bagi pihak-pihak yang bertentangan.

Pasca reformasi, gerakan yang mengusung formalisasi penerapan syariat Islam demikian menggema, bukan hanya dari ormas-ormas Islam melainkan juga dari figur-figur tertentu yang belakangan kerap dianggap sebagai figur radikalisme. Sebut saja Habib Rizieq Syihab dan Abu Bakar Ba'asyir, mereka menemui momentumnya pada pasca kejatuhan rezim Orde Baru, zaman yang disebut masa Reformasi Indonesia. Diskursus *haraki* (pergerakan) terhadap formalisasi syariat Islam sudah lama menggelora. Gerakan-gerakan multi-nasional seperti Ikhwanul Muslimin (IM), Hizbut Tahrir (HT) atau Jamiat el-Islami, meskipun gerakan-gerakan semacam itu sangat banyak di Timur Tengah, akan tetapi ada beberapa gerakan tertentu yang mungkin selalu jadi sorotan sepanjang sejarahnya, utamanya adalah Ikhwanul Muslimin (IM), yang didirikan oleh Hasan al-Banna dari Mesir tahun

1928. Bukan karena anasir IM banyak bermunculan pasca tumbanganya Orde Baru dari alumnus Mesir, akan tetapi begitu dikaguminya dua tokoh IM seperti Hasan al-Banna dan Sayyid Quthb. Harus diakui pengagum figur dan pemikirannya sudah trans nasional. Mereka punya pengaruh di skala global.

Sejauh ini, formalisasi hukum Islam yang berarti hukum Islam menjadi hukum positif, distigmaisasi secara negatif lantaran berseberangan dengan pemikiran Barat dan juga Komunis di masa itu. Sedangkan Indonesia sedikit banyak terombang-ambing dalam mengikuti ideologi-ideologi besar skala global yang sedang berbenturan, di masa Soekarno, politik Indonesia cenderung kepada kiri-Komunisme. Dibuktikan dengan rumusan ideologi politik Presiden Soekarno dengan Nasakomnya. Lalu di zaman Soeharto cenderung kepada ideologi Amerika Serikat. Oleh karena idealisme Sayyid Quthb bukan hanya tidak disukai secara an sich dari pemikirannya saja, tapi banyak kepentingan negara-negara adidaya sangat berpotensi akan terganggu oleh ide-ide pemikiran semacam Sayyid Quthb ini. Lagi pula kebangkitan pemikiran Sayyid Quthb ini bukanlah terjadi di tahun 1960-an, saat *Fî Zhilâl al-Qurân* dan *Ma'âlim fî ath-Thâriq* sedang ditulis lalu rampung, melainkan di dekade 1970-an, saat itu Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) pimpinan Mohammad Natsir menerjemahkan buku-buku pemikir Arab, di antaranya Sayyid Quthb. Sejak gerakan penerjemahan buku-buku dari pemikir Arab modern itulah gagasan-gagasan Sayyid Quthb menyebar di bumi Nusantara ini. Apa yang dilakukan gerakan-gerakan yang dianggap radikal baik MMI, HTI, FPI atau pun NII sebenarnya berasal dari situasi politik yang berkembang, di mana sebagian umat Islam merasa tidak teraspirasikan keyakinannya untuk menjalankan syari'at Islam.

Seperti halnya yang paling tua, NII atau Negara Islam Indonesia (NII), kadang disebut juga dengan DI atau Darul Islam. Lahir karena ketidakpuasan dengan sepak terjang Republik Indonesia yang berasas Pancasila, dengan pemerintah Soekarno yang mereka menilai terlalu sekularis, serta dinilai 'gagal' ketika Perjanjian Renville terjadi. Bagi NII/DI, situasi politik dan kekosongan kekuasaan, membuat mereka leluasa untuk mendeklarasikan negara.

Sudut pandang mereka, sebagaimana wawancara TV One terhadap Sarjono Kartosoewirjo, putra bungsu proklamator NII, Kartosoewirjo, karena Republik Indonesia hanya tinggal Jogja di Pulau Jawa, maka kekosongan kekuasaan ini menjadi legitimasi adanya NII. Terbukti, belakangan setelah situasi Republik Indonesia pulih pasca

masa Revolusi. Berkali-kali Kartosoewirjo mengirim surat ke Presiden Soekarno yang mana isinya agar mengakui juga kedaulatan NII. Di wilayah sebagian Jawa barat, Aceh, Sulawesi Selatan dan Kalimantan Selatan yang bercokol yang bercokol kekuasaan dan kedaulatan NII, dijadikan basis menerapkan syari'at Islam.

Oleh karena itu, metode NII bukanlah kudeta, melainkan menguasai basis-basis wilayah, maka tak heran ada saja serangan-serangan ke desa-desa sipil di Jawa Barat. Saking seringnya sehingga telah menjadi folklore, jika sebagian desa-desa di sekitar Garut, Tasikmalaya, Ciamis, Bandung hingga Kuningan sebagian ada yang diambil alih NII. Tidak sedikit juga dengan penjarahan. Bagi mereka, jika tidak mendukung NII maka diperlakukan ibarat pendukung musuh, yakni Republik Indonesia. Semata karena Presiden Soekarno waktu itu tidak mengakui kedaulatan NII.

Gerakan semacam NII ini terus mewarnai jalannya sejarah Republik Indonesia. Pada dekade 1970-an dihidupkan kembali gerakan NII oleh tokoh-tokohnya yang bertahan hidup, biasa disebut sebagai masa Komando Jihad. Meski Kartosoewirjo telah dihukum mati oleh Orde Lama pada 1962, namun di masa Orde Baru memasuki dekade 1970-an gerakan NII ini banyak merekrut orang, tidak sedikit kiai-kiai dan ulama Jawa Barat yang menjadi simpatisannya. Selain bergerak di Jawa Barat, perekrutan mereka juga terjadi di sejumlah wilayah termasuk di Jawa Tengah dan Yogyakarta. Di masa itulah Abu Bakar Ba'asyir dan rekannya sesama keturunan Yaman, Abdullah Sungkar, yang juga berstatus kiai dari pesantren al-Mukmin, Ngruki, Sukoharjo Solo direkrut oleh tokoh NII yang bernama Haji Ismail Pranoto.

Di tengah tumbuh suburnya perekrutan-perekrutan, kemudian terjadinya Komando Jihad, di masa ini juga buku-buku pemikiran tokoh-tokoh Islam dari mulai Hasan al-Banna, Sayyid Quth, Said Hawwa, hingga Sayyid Abu A'laa al-Maududi gencar diterjemahkan di Indonesia. Maka jika hendak menilik apa yang disebut gerakan radikal baru, setelah NII, tidak lain ada di dekade 1970-an.

Sayyid Quthb sendiri sangat berpengaruh pemikirannya lantaran menjadi satu-satunya tafsir rujukan buat kaum haraki, bahkan juga untuk yang dianggap radikal. Kebetulan jalan kisah hidupnya pun penuh dengan kisah, dari seorang sekularis, ke seorang yang kehidupannya Islami sampai menjadi seorang yang revolusioner Islam. Jadi khusus Sayyid, dari pemikiran, karya dan sosoknya memang mendukung untuk jadi panutan mereka yang berjuang untuk formalisasi syari'at Islam, baik dengan cara-cara damai, konstitusional,

sampai dengan yang kelompok yang memakai cara-cara inkonstitusional dan radikal.

Semakin gerakan-gerakan tersebut diperlakukan secara represif, bukan yang bersifat solutif, maka penganutnya akan semakin menyebarkan pengaruhnya. Mereka menganggap dirinya berada di jalan yang benar. Justru apa yang mereka lakukan ialah mengulang pola sejarah yang dialami oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW. Yakni tertindas dahulu, terkucilkan dan difitnah, untuk di kemudian hari meraih kemenangan. Apa pun penilaian orang, mereka yang telah yakin tidak akan peduli.

Suburnya alam demokrasi pasca Orde Baru tumbang, membuat gerakan-gerakan Islam ini memiliki wadah-wadah perjuangan yang transparan. Tidak menjadi ‘gerakan rahasia’ seperti NII di masa Komando Jihad. Akan tetapi sayangnya, gerakan formalisasi syari’at Islam ini belakangan terusik dengan tragedi Ambon dan Poso mulai tahun 1999. Belakangan salah satu gerakan paling radikal yang berafiliasi dengan al-Qaidah, yaitu Jama’ah Islamiyah yang diduga kuat dipimpin juga oleh Abu Bakar Ba’asyir sebagai pemimpin spiritualnya. Bagi Nasir Abbas, alumnus Jihad Afghanistan yang sempat aktif di NII dan JI, kini jadi pengamat terorisme, sempat ada masanya Abu Bakar Ba’asyir di permukaan memimpin MMI, sedangkan *undergroundnya*, memimpin JI.

Sebenarnya Abu Bakar Ba’asyir meski ceramah-ceramahnya dinilai mengandung radikalisme Islam, namun ia tidak setuju aksi peledakan-peledakan yang terjadi di masa awal Reformasi. Apalagi peledakan terhadap Gereja, yang mana tempat ibadah penganut Kristen. Tidak ada satu pun perbuatan Nabi dan para sahabatnya merusak tempat ibadah agama lain. Ternyata, menurut Nasir Abbas, biang keroknya ialah Hambali. Dahulu Hambali ialah orang kepercayaan Abdullah Sungkar, yang merantau dari Cianjur ke Malaysia, lantas bertemu dengan Abdullah Sungkar dan Ba’asyir. Nampaknya radikalisasi pemikiran yang diterima Hambali melebihi teman-temannya yang lain, bahkan melebihi Ba’asyir sendiri sebagai pimpinannya. Di dalam tubuh JI itulah, faksi yang dipimpin Hambali merencanakan serangkaian kasus teror di Indonesia, dari mulai pemboman Gereja hingga perencanaan bom bali. Kasus kedua ini terealisasi tahun 2002.

Kesimpulan awal di sini ialah, gerakan-gerakan semacam itu memiliki tingkatan-tingkatan dalam radikalnya. Tidak sama antara satu sama lain. Dalam pelaksanaannya, gerakan formalisasi hukum atau

syari'at Islam ternodai atau ditunggangi gerakan-gerakan teror. Di mana mereka meski ada yang saling kenal, tetapi tidak bisa disamakan dengan gerakan teror yang ada. Hanya di satu sisi, Amerika Serikat (AS) memiliki kebijakan politik yang kerap dinilai anti-Islam yang haraki. Tentu tidak akan bersahabat dengan kaum haraki, mereka yang ingin menegakan hukum Islam dengan cara damai dan konstitusional. Maka bagi AS dan sekutunya, ini adalah peluang untuk memukul wacana Islam yang bernuansa haraki. Apalagi korban bom Bali 2002 misalnya, banyak dari warga AS.

Gerakan jihad di Indonesia penuh dengan rintangan dan ujian. Sejak masa reformasi 1998 gerakan jihad Indonesia telah mengalami berbagai fase. Geliat gerakan jihad di bumi Indonesia pun tidak lepas dari pengaruh gerakan jihad global yang memang sudah bergaung sejak dekade 1980-an pasca Syaikh Abdullah Azzam, bapak mujahid kontemporer, menyerukan dan menghidupkan kembali faridhah jihad dalam realita. *Sharia.co.id* pada hari Ahad (11/10) menyempatkan diri untuk berbincang-bincang dengan Abdurrahman sosok yang lama malang melintang dalam gerakan jihad Indonesia pasca reformasi.

Saat tumbangnya rezim Orde Baru di tahun 1998, Indonesia mengalami era reformasi. Saat reformasi inilah gerakan jihad di Indonesia mulai tumbuh subur kembali, setelah lama menjadi gerakan 'bawah tanah' akibat ulah rezim otoriter dan tirani pimpinan Soeharto. Era reformasi yang diidentikan dengan era 'kebebasan' termasuk dalam gerakan dakwah dan jihad Indonesia menjadi masa di mana tokoh-tokoh jihad Indonesia bermunculan serta menunjukkan eksistensinya secara terang-terangan. Ada yang memang baru aktif pasca tumbangnya Soeharto, ada pula yang baru menunjukkan eksistensinya setelah lama menjadi tokoh gerakan *underground* khususnya saat momentum tragedi Ambon dan Poso di akhir milenium kedua masehi itu. Sebagaimana kesaksian Abdurrahman, "Saat Jihad Ambon 1999-2001 semua tokoh-tokoh gerakan jihad bersatu, seperti Jafar Umar Thalib, Abu Bakar Baasyir, Abu Jibriel, Habieb Riziq, Said Sungkar, hingga Halawi Makmun" terang pria yang kini aktif menjadi guru sekaligus mubaligh ini.

"Waktu itu belum ada pengkotak-kotakan antar gerakan jihad, musuhnya pun satu dan jelas ketika tragedi Ambon, Kristen Ambon, tidak ada perbedaan pendapat," lanjutnya. Ia juga bersaksi bahwa momentum tragedi Ambon merupakan puncak persatuan gerakan jihad di Indonesia setelah memasuki masa reformasi.

Saat ditanya pendapatnya tentang sosok almarhum Ustadz Halawi Makmun serta Aman Abdurrahman, ia menyatakan bahwa keduanya memang sudah eksis lama sebelum ada momentum Jihad Ambon. Sempat pula ia bertahun-tahun mengaji pada Ustadz Halawi dan Ustadz Aman, walaupun demikian tidak semua pemikiran mereka ditelan begitu saja. “Beliau berdua sudah lama eksis hanya saja dulu masa Orde Baru *kan* gerakannya sebatas gerakan ‘bawah tanah’ *gak* bisa terang-terangan.” Baginya, sosok almarhum Ustadz Halawi Makmun ialah sosok yang luar biasa bersemangat dalam jihad di samping juga sangat berilmu, meskipun kadang agak ekstrim berpendapat. “Ustadz Halawi *kan* sempat mengenyam kuliah di Arab Saudi sampai S2. Bahasa Arabnya pun hebat,” ujarnya yang mengaku sudah sejak sekolah STM mengenal sosok Halawi Makmun. Ia juga lama mengaji ilmu-ilmu keislaman dengan Halawi Makmun yang dikenal sesama gerakan jihad sebagai tokoh yang sangat keras. Sedangkan untuk sosok Aman Abdurrahman, ia menyatakan seorang Aman Abdurrahman juga seorang yang berilmu dan dakwah jihadnya sangat *saklek*. “Kalau bicara Aman (Abdurrahman), beliau gaya dakwahnya mengenai jihad sangat *saklek*, bahasa Arabnya juga mumpuni, kalau ada pemuda yang sudah lama mengaji dengannya biasanya ditawarkan ‘Antum benar mau berjihad?’ jika pemuda itu menyatakan ‘iya mau’, maka langsung saja ditawarkan senjata,” tuturnya, sambil tertawa kecil. Bisa dikatakan perbincangan Abdurrahman dengan *sharia.co.id* berlangsung santai bahkan seringkali diselengi tawa, pembicaraan serius dengan suasana santai.

Di sela-sela perbincangan, ia menyayangkan gerakan dakwah dan jihad Indonesia saat ini tidak jelas arahnya ke mana. Sudah banyak terpecah belah, kuat pula dugaan ulah intelejen di dalam perpecahan tersebut. Selain itu, menurutnya saat ini arah tujuan pergerakan jihad di Indonesia pun sudah tak terarah.

Ia menuturkan bahwa puncak perpecahan mujahidin-mujahidin dan aktivis jihad Indonesia adalah semenjak ada ISIS. “Jadi bingung juga (gerakan-gerakan jihad Indonesia), semuanya udah tercerai-berai, serta tidak jelas arahnya ke mana,” imbuhnya. Dalam konteks ini maksudnya ialah mujahidin pendukung ISIS, mujahidin yang tidak memihak, mujahidin yang anti-ISIS, atau mujahidin yang berkonsentrasi dahulu menegakkan Syariat Islam di Indonesia dengan memerangi musuh-musuh Islam di tanah air, seperti mayoritas gerakan jihad di masa persatuan dulu (tahun 1999-2001)

Perjalanan gerakan jihad di Indonesia penuh dengan rintangan dan ujian. Sejak pasca reformasi 1998 gerakan jihad Indonesia telah mengalami berbagai fase. Geliat gerakan jihad di bumi Indonesia pun tidak lepas dari pengaruh gerakan jihad global, yang memang sudah bergaung sejak dekade 1980-an pasca Syaikh Abdullah Azzam rahimahullah, bapak mujahid kontemporer, menyerukan dan menghidupkan kembali faridhah jihad dalam realita. *Sharia.co.id* pada bulan Oktober lalu menyempatkan diri untuk berbincang-bincang dengan Abdurrahman (atas permintaan narasumber identitas asli disamarkan), sosok yang lama malang melintang dalam gerakan jihad Indonesia pasca reformasi.

Setelah pada artikel lalu “Kesaksian Seorang Mujahid, Investigasi Gerakan Jihad Indonesia Pasca 1998 (bag 1)” di *sharia.co.id*, al-Akh Abdurrahman mengisahkan bahwa perpecahan para mujahidin dan aktivis jihad Indonesia memuncak sejak adanya ISIS. Itu tidak seperti waktu tahun-tahun awal masa reformasi di mana antara tokoh gerakan sedang bersatu karena adanya tragedi Ambon dan Poso di tahun 1999-2001. Ia juga mengaku entah mendukung ISIS atau al-Qaidah, sebab di Indonesia, para aktivis dakwah dan jihad umumnya mendukung dua gerakan jihad terbesar di dunia tersebut.

Ia sangat menyayangkan bahwa teman-teman seperjuangannya dahulu kini mayoritas mendukung ISIS, tetapi yang jadi masalah baginya bukan perihal dukung ISIS-nya, tetapi perihal takfiri mereka. Berpaham takfiri dan ekstrim menjadi khas sebagian pendukung ISIS di Tanah Air. Mereka terlalu mudah mengkafirkan bahkan ke sesama temannya sendiri atau ‘mantan’ teman mereka. Tentu saja hal ini menjadi sebab utama negatifnya citra ISIS di Tanah Air, bahkan di sesama aktivis dakwah dan jihad, karena para pendukungnya sendiri banyak yang tidak menunjukkan adab yang baik ke sesama Muslim yang berbeda pendapat.

Di sela-sela perbincangan, pria yang kini aktif menjadi mubaligh dan guru ini sempat menyinggung tentang “Trio Mujahid” Imam Samudera, Amrozi dan Ali Gufron (Mukhlash). Dengan lugas ia menyebut ketiganya sebagai pahlawan Islam, bukan hanya karena mereka konsisten memerangi Amerika dan Barat, sekalipun di negeri Islam, tetapi juga karena mereka adalah alumni Jihad Afghanistan. Ia mengaku sempat menjenguknya tahun 2008 di Nusakambangan menjelang ketiganya di eksekusi mati oleh pemerintah lantaran kasus Bom Bali 2002. “Imam Samudera, Amrozi dan Ali Gufron jelas pahlawan, bukan teroris,” ujarnya semangat.

Dulu waktu pecahnya tragedi Ambon jamaah-jamaah Islam di Tanah Air begitu bersatu. Tetapi ia juga sempat bingung karena dulu waktu jamaah-jamaah Islam bersatu untuk berjihad, khususnya ke Ambon, para aktivisnya begitu leluasa untuk menggelorakan jihad, bahkan waktu itu sempat berdemonstrasi di dekat Istana Negara, banyak dari para aktivis juga bawa senjata tetapi seolah dibiarkan oleh aparat keamanan. Bahkan ia menilai bahwa saat itu aparat dan intelejen dalam negeri sedang ‘bermain’ karena membiarkan pembantaian kaum Muslimin di Ambon terjadi. Dalam artian umat Islam yang marah karena saudara-saudaranya dibantai kemudian seolah dibiarkan untuk berjihad di sana, yang otomatis terjadi radikalisasi secara alami, untuk kemudian ditangkap setelah berjihad ke Ambon. Ironisnya, para pembantai kaum Muslimin di Ambon dibiarkan, sedangkan kaum Muslimin yang pulang ke Jabodetabek akan dicurigai, dianggap radikal dan bahkan ada yang ditangkap. Tentu saja hal ini sangat mungkin agar aparat dan intelejen yang jadi ‘pahlawan kesiang’an mendapat penghargaan dan duit, seolah baru menangkap para perusuh. Padahal perusuh sebenarnya adalah ekstrim Kristen Ambon, namun mereka dibiarkan bahkan cenderung dihormati di waktu-waktu kemudian.

Terkadang permainan intelejen di Indonesia dalam memecah-belah barisan kaum Muslimin bukan melulu dengan metode klasik, intelejen menyusup, tetapi dengan memanfaatkan tokoh yang ada. Tokoh gerakan yang dinilai sering memberikan pandangan berselisih dengan tokoh lainnya akan diberi tempat dan dibiarkan pernyataan-pernyataannya.

Kalau tokoh yang benar-benar ikhlas berdakwah dan berjihad, sekalipun ada berbeda pandangan tetapi jika bertemu mereka bersatu. Ia mengungkapkan da’i kondang yang dikenal keras dahulu, almarhum Halawi Makmun, sekalipun kadang berpendapat sangat keras dan ekstrim tetapi ia juga menghormati Imam Besar Front Pembela Islam (FPI) Habieb Riziq Syihab, keduanya merupakan teman di masa muda. “Ustadz Halawi mengakui Habieb Riziq sebagai orang yang cerdas, bahkan lebih cerdas dari orang-orang kebanyakan, termasuk dalam orasi dan kepemimpinan,” ujarnya.

Dari beberapa penjelasan di atas bisa diketahui bahwa, upaya formalisasi hukum Islam di Indonesia bisa dikatakan salah satu bentuk jihad untuk mendapatkan syahid bagi para orang gerakan (*haraki*), Selama ini makna kata syahid identik dengan jihad, sedangkan jihad sendiri sangat identik dengan berperang melawan musuh musuh Islam. Bagi mereka yang sangat menginginkan mati dalam keadaan

syahid segala cara akan dilakukan untuk mencapai harapan tersebut, salah satu cara yang sekarang sering dijumpai saat ini adalah dengan meledakkan diri di tengah manusia, walaupun untuk itu harus mengorbankan nyawa mereka sendiri atau yang biasa di sebut dengan bom bunuh diri dan membunuh orang yang tidak bersalah yang akhir-akhir ini sering terjadi. Padahal di dalam al-Qur'an sendiri banyak sekali kata Syahid.

Secara etimologis atau secara bahasa, istilah syahid dengan *wazan fa'îl* bersumber dari kata dasar syahida – wasyhadu – syahadah yang berarti menyaksikan. Kemudian, kata *syâhid* dan kata *syahîd* mengacu kepada pelaku dari perbuatan menyaksikan, alias orang yang menyaksikan atau orang yang menjadi saksi. Meski *syâhid* dan *syahîd* bermakna sama, yaitu sama-sama saksi, namun bentuk *syahîd* lebih punya penekanan dalam makna, artinya adalah orang yang benar-benar menjadi saksi.

Selain bermakna saksi, syahid juga bermakna orang yang hadir di suatu tempat. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW: *“Tidak halal bagi seorang wanita untuk berpuasa padahal suaminya hadir, kecuali dengan izinnya.”* (HR. Bukhari). Dengan demikian, orang yang mati syahid itu berarti orang yang menjadi saksi atas manusia dan akan menjadi saksi atas manusia yang tersurat dalam surah al-Hajj ayat 78, berbunyi;

وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ۚ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۚ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاعْتَصِمُوا بِاللَّهِ هُوَ مَوْلَاكُمْ ۖ فَنِعْمَ الْمَوْلَىٰ وَنِعْمَ النَّصِيرُ

“Dan berjihadlah kamu pada jalan Allah dengan jihad yang sebenar-benarnya. Dia telah memilih kamu dan Dia sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan. (Ikutilah) agama orang tuamu Ibrahim. Dia (Allah) telah menamai kamu sekalian orang-orang muslim dari dahulu, dan (begitu pula) dalam (Al Qur'an) ini, supaya Rasul itu menjadi saksi atas dirimu dan supaya kamu semua menjadi saksi atas segenap manusia, maka dirikanlah sembah yang, tunaikanlah zakat dan berpeganglah kamu pada tali

Allah. Dia adalah Pelindungmu, maka Dialah sebaik-baik Pelindung dan sebaik-baik Penolong. (QS. Al-Hajj/22:78).

Kalau orang yang mati syahid itu dikatakan menjadi saksi, yang menjadi pertanyaan menggelitik adalah: mereka itu menjadi saksi atas apa? Apa yang mereka saksikan sehingga mereka bergelar sebagai orang yang menyaksikan. Untuk menjawab hal ini, para ulama berbeda-beda pandangan, karena dalil dan illat yang mereka pakai memang berbeda-beda. Sebagian ulama mengatakan mereka yang mati syahid akan menyaksikan pahala dan kemuliaan yang Allah SWT berikan, pada saat mereka meninggal dunia.³⁰

Berdasarkan hal di atas, sebagian yang lain mengatakan bahwa orang yang mati syahid itu menyaksikan datangnya para malaikat yang menaungi mereka dengan sayap-sayap mereka di saat kematiannya. Dan ada juga yang mengatakan bahwa orang yang mati syahid itu menyaksikan dunia dan akhirat.³¹ Sebagian yang lain mengatakan bahwa orang yang mati syahid menjadi saksi atas perjuangan membela kebenaran dari Allah SWT, sehingga dirinya menemui kematian dalam melakukan pembelaan itu.³² Sebagian yang lain dari pendapat para ulama mengatakan bahwa orang-orang yang mati syahid itu akan menyaksikan Darus-salam sebelum terjadinya hari kiamat nanti. Sedangkan orang yang matinya bukan dengan cara syahid, hanya nanti di akhirat saja akan menyaksikannya.³³

Pendapat mereka berangkat dari firman Allah SWT berikut ini:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

“Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezeki.” (QS. Ali ‘Imran/3:169).

³⁰al-Imam an-Nawawi, *Tahdzibul Asma’ wa al-Lughat*, Beirut - Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, 2006, jilid 3, hal. 167.

³¹Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Badzlu al-Mâ’ûn fî Fadhli ath-Thâ’ûn*, Riyadh: Daar al-Ashimah, 963 M, hal. 190.

³²Ibnul Mundzir, *Lisân al-‘Arab*, Beirut: Daar Shadir, t.th., jilid 3, hal. 243.

³³as-Samin al-Halafy, *‘Umdatul Huffâzh fî Tafsîri Asyrofil al-Fâzh*, Beirut-Lebanon: Darul Kutub Ilmiyah, 756 H, hal. 279.

Menurut mereka, ketika hidup di sisi Allah di dunia inilah mereka sudah menjadi saksi adalah adanya Darus-salam. Namun tentang penamaan orang yang mati di jalan Allah sebagai syahid, para ulama berbeda pendapat tentang hubungannya kata syahid dengan kematian itu. Selain makna menjadi saksi di atas, ternyata ada sebagian ulama memaknai kata syahid bukan sebagai orang yang menjadi saksi, tetapi justru bermakna sebaliknya, yaitu orang yang disaksikan (*masyhûd*). Dasar pendapat mereka bahwa terkadang *wazan fa'il* bisa juga bermakna bukan pelaku, melainkan menjadi objek yang kepadanya dilakukan suatu pekerjaan.

Sehingga orang yang mati syahid itu bukan orang yang menjadi saksi, justru maknanya adalah orang kematiannya disaksikan. Kalau memang orang yang mati syahid itu disaksikan, lalu pertanyaannya, siapakah yang menyaksikan mereka?

Umumnya mereka sebagian ulama itu mengatakan bahwa yang menyaksikan atau yang menjadi saksi bagi orang yang mati syahid tidak lain adalah para malaikat yang mulia, seperti dalam firman Allah SWT berikut ini:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا
وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ

Sesungguhnya orang-orang yang mengatakan: "Tuhan kami ialah Allah" kemudian mereka meneguhkan pendirian mereka, maka malaikat akan turun kepada mereka dengan mengatakan: "Janganlah kamu takut dan janganlah merasa sedih dan gembirakanlah mereka dengan jannah yang telah dijanjikan Allah kepadamu. (QS. Fussilat/41:30)

Dalam hal ini ada yang mengatakan bahwa persaksian malaikat itu ketika orang yang mati syahid itu mengalami kematiannya, seperti al-Imam Saifuddin Abu Bakar mengatakan bahwa orang yang mati syahid itu disaksikan oleh malaikat rahman, sebagaimana pendapat beliau di dalam kitab Hilyatul Fuqaha.³⁴ Adapula yang mengatakan para malaikat menjadi saksi nanti di dalam atas kebaikanannya dan atas haknya untuk masuk ke surga. Dan ada juga yang berpendapat bahwa

³⁴al-Imam Saifuddin Abu Bakar Muhammad bin Ahmad asy-Syasyi al-Qaffal, *Hilyatul 'Ulamâa fî Ma'rifati Madzâhib al-Fuqahâa*, Saudi Arabia: Darul Kutub Ilmiyah, 2010, hal. 93.

yang menjadi saksi justru darahnya sendiri yang tertumpah ke muka bumi.³⁵

Kata Syahid didalam al-Qur'an terdapat pada kurang lebih 100 ayat dengan berbagai derevasinya. Kata Syahid berasal dari akar kata *syahida*, *yasyhadu*, *syahdun*. secara bahasa Syahid bermakna mengetahui secara jelas baik lewat mata maupun lewat batin, sedangkan untuk periode Mekkah sendiri kata Syahid digunakan untuk saksi atas kebenaran ajaran Nabi Muhammad dan ketika periode Madinah maka kata Syahid berkembang menjadi saksi dalam hal hukum dan orang yang meninggal ketika jihad yang dinamakan Syuhada.

Sedangkan penggunaan kata syahid dalam kategori surah Makkiyah lebih bermakna untuk saksi tentang kebenaran ajaran Nabi Muhammad sedangkan untuk Madaniyyah lebih bermakna saksi dalam hal hukum, orang munafik dan mati Syahid. Sedangkan dalam Al-Qur'an, secara sekilas penulis mendapatkan ada 9 konsep makna syahid berdasarkan subjek, objek, keterangan, terminologi yang secara khusus digunakan oleh Islam (hukum) dan beberapa yang digunakan secara harfiah. Untuk lebih mempermudah, maka penulis membagi penafsiran kata syahid di dalam Al-Qur'an menjadi 2 konsep, yaitu:

1. Syahid dengan subjek Allah SWT, contohnya dalah surah al-anâm ayat 19 dan 73, yang berbunyi:

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ۖ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ۖ أَتَيْنَكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةً أُخْرَى ۖ قُلْ لَا أَشْهَدُ ۖ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), "Siapakah yang lebih kuat kesaksiannya?" Katakanlah, "Allah. Dia menjadi saksi antara aku dan kamu. Al-Qur'an ini diwahyukan kepadaku supaya dengan itu aku mengingatkan kamu dan orang yang sampai (Al-Qur'an kepadanya). Apakah kamu benar-benar bersaksi bahwa ada tuhan-tuhan lain selain Allah?" Katakanlah, "Aku tidak bersaksi." Katakanlah, "Sesungguhnya Dialah Tuhan Yang Maha Esa dan aku lepas tangan dari apa yang kamu persekutukan. (QS. Al-An'am/6: 19)

³⁵Ibnu Athoillah as-Sakandari, *Tâjûl 'Arûs fî Tahdzîb an-Nufûs*, Saudi Arabia: Haromain, t.th., jilid 8, hal. 225.

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمُوتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ
يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dengan hak (benar). (Sungguh benar ketetapan-Nya) pada hari (ketika) Dia berkata, "Jadilah!" Maka, jadilah sesuatu itu. Firman-Nya adalah benar, dan milik-Nyalah segala kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Maha bijaksana lagi Maha teliti. (QS. Al-An'am/6: 73)

Dari ayat di atas, maka dapat dipahami bahwa Allah SWT menjadi saksi atas kebenaran Al-Qur'an, dan mempunyai sifat Maha Mengetahui segala sesuatu. Kemudian disampaikan pula tentang kesaksian Allah atas keesaan-Nya sendiri, dan kesaksian Allah SWT atas pengadilan Nabi Dawud dan Sulaiman. Selanjutnya, kesaksian Allah SWT atas penyimpangan Ahli Kitab, kesaksian atas hari kiamat, kesaksian bahwa nabi bukanlah penentu nasib seseorang, kesaksian kepada nabi dan orang yang Ahli Kitab, dan kesaksian bahwa Nabi Muhammad adalah Rasulullah.

Dalam Islam, syahid artinya Muslim yang ketika berperang atau berjuang di jalan Allah membela kebenaran atau mempertahankan hak dengan penuh kesabaran dan keikhlasan untuk menegakkan agama Allah. Siapa yang berjuang membela harta miliknya, jiwanya, keluarganya, agamanya, dan meninggal dalam perjuangannya itu, maka ia meninggal *fī sabīlillāh* atau mati syahid. Mati syahid merupakan cita-cita tertinggi umat Islam. Salah satu jalan menuju mati syahid adalah berjuang di jalan Allah. Mati syahid juga sering di asosiasikan dengan jihad atau mati berperang dalam Sabilillah. Lebih-lebih di era sekarang, sebagian oknum malah menyimpangkan makna jihad dan mati syahid dengan terorisme, kekerasan, pembunuhan, pengeboman dengan mengatasnamakan Islam. Bahkan Abu Hurairah r.a dari Rasulullah SAW bersabda:

"Apa menurut kalian tentang orang yang mati syahid?" Mereka menjawab: "Wahai Rasulullah, mati syahid adalah buat mereka yang dibunuh fisabilillah." Rasulullah bersabda: "Jika demikian saja, maka syuhada umatku sedikit." Mereka bertanya: "Lalu, siapa mereka Ya Rasulullah?" Rasulullah menjawab: "Barangsiapa dibunuh di jalan Allah itulah Syahid, dan barangsiapa mati fisabilillah itulah syahid, yang mati kerana thaun (sejenis penyakit lepra) maka dia syahid, dan

siapa yang mati kerana sakit perut dia syahid." (Hadis Riwayat Muslim: 3539).

Keutamaan mati syahid juga dijelaskan pada surah Ali 'Imron ayat 169, yaitu;

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا ۚ بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ

"Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati; bahkan mereka itu hidup disisi Tuhannya dengan mendapat rezeki." (QS. Ali 'Imron/3:169).

Artinya berjihad melawan musuh-musuh agama Allah subhanahu wata'ala, dalam rangka meninggikan kalimat Allah. Kata *amwâtâ* di atas juga memiliki makna mati yang maksudnya adalah janganlah tersirat di dalam benakmu dan prasangkamu bahwa mereka telah mati dan sirna serta telah menghilang dari mereka kelezatan hidup di dunia dan dari bersenang-senang dengan kemegahan hidup dunia, karena dengan mati di jalan Allah, mereka mendapatkan apa yang lebih besar dari apa yang menjadi impian bagi setiap muslim yaitu mereka hidup di sisi tuhan mereka dan mereka diberikan rizki dengan berbagai kenikmatan yang tidak merasakan keindahan mereka kecuali oleh orang yang diberikan nikmat oleh Allah dengannya."³⁶

Di antara pelajaran yang dapat dipetik dari ayat yang agung ini adalah:

Pertama, menetapkan adanya alam barzakh dan orang-orang yang mati syahid berada pada tempat yang paling tinggi di sisi Tuhan mereka. Diriwayatkan oleh Imam Ahmad di dalam musnadnya dari Ibnu Abbas radhiallahu 'anhuma bahwa Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* bersabda: Para syuhada berada pada bagian tertinggi surga di pintu surga, pada sebuah kubah berwarna hijau, rizki mereka dari surga keluar darinya baik pada waktu pagi atau siang".³⁷

Ibnu Katsir berkata, bahwa seakan-akan para syuhada tersebut terbagi menjadi beberapa kelompok, di antara mereka ada yang ruh-ruhnya berterbangan di dalam surga, dan di antara mereka ada yang

³⁶Abdurrahman bin Nashir as-Sa'di, *Tafsir Al-Qur'an as-Sa'di*, Jakarta: Darul Haq, 2002. hal. 124.

³⁷Amin bin Abdullah asy-Syaqawi, "Keutamaan Mati Syahid," diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.

berada pada sungai di pintu surga, dan bisa jadi perjalanan terakhir mereka pada sungai ini dan mereka berkumpul padanya dan mereka diberikan rizki padanya baik pada waktu pagi atau petang. Wallahu a'lam. Kemudian kami juga telah meriwayatkan di dalam musnad Imam Ahmad sebuah hadits yang menjelaskan tentang kabar gembira bagi setiap orang yang beriman, bahwa ruh mereka berada di surga, berterbangan didalam nya, makan dari buah yang berada di surga, dia memandang padanya apa-apa yang membuat mereka senang dan berseri-seri, dia juga menyaksikan apa-apa yang dipersiapkan oleh Allah SWT bagi mereka berupa kemuliaan. Sanadnya shahih disepakati oleh tiga imam dari empat imam, sebab imam Ahmad meriwayatkan dari Muhammad bin Idris al-Syafi'i, dan Imam Syaf'i meriwayatkannya dari Malik bin Anas dan Malik dari al-Zuhri dari Abdurrahman bin Ka'ab bin Malik dari bapaknya radhiallahu anhu berkata: *Rasullallah shallallahu alaihi wa sallam* bersabda: Jiwa seorang mu'min adalah burung yang bergantung pada pohon surga sehingga Allah mengembalikannya ke dalam tubuhnya pada hari dia dibangkitkan. Di dalam hadits ini disebutkan bahwa, *pertama*, jiwa orang yang beriman seperti burung di dalam surga, sementara ruh para syuhada' berada pada tembolok burung yang berwarna hijau maka dia bagai bintang-bintang jika dibandingkan dengan ruh kaum mu'minin pada umumnya, dia terbang sendiri-sendiri. Kita memohon kepada Allah yang Maha Memberi untuk mematikan kita di dalam keimanan".³⁸

Kedua, motifasi untuk berjihad, dan hidup zuhud dengan dunia yang kenikmatannya bersifat fana. Diriwayatkan oleh Imam Muslim di dalam kitab shahihnya dari *Sahl bin Hunaiif* dari ayahnya bahwa Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* bersabda: *"Barangsiapa yang memohon mati syahid kepada Allah dengan sebenarnya, maka Allah akan menyamapkannya pada tingkat orang yang mati syahid sekalipun dirinya mati di atas ranjang tidurnya."* *Ketiga*, keutamaan dan kedudukannya yang sangat mulia. Diriwayatkan oleh al-Bukhari di dalam kitab shahihnya dari Abi Hurairah bahwa Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wa sallam* bersabda: Sesungguhnya di dalam surga itu terdapat seratus derajat yang dipersiapkan oleh Allah bagi orang-orang yang berjihad di jalan Allah, dan jarak antara tingkat yang satu

³⁸ Amin bin Abdullah asy-Syaqawi, "Keutamaan Mati Syahid," diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.

dengan yang lainnya sama seperti jarak antara langit dan bumi, dan jika kalian meminta kepada Allah maka mintalah surga firdaus, sebab dia adalah surga yang paling tengah dan tingkat surga yang paling tinggi. Aku melihatnya beliau bersabda: dan di atasnya adalah Arsyi Allah yang Maha Pengasih dan darinya terpancar sungai-sungai surga.”³⁹

Keempat, ayat ini sebagai kabar gembira bagi orang yang masih hidup karena kematian yang menimpa kalangan mereka, sebagai ta’ziah bagi mereka serta mendorong mereka untuk berperang di jalan Allah subhanahu wata’ala untuk memperoleh mati syahid. Diriwayatkan oleh Al-Bukhari di dalam kitab shahihnya bahwa Ummu Haritsah binti Suraqah mendatangi Nabi Muhammad *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* dan berkata: Wahai Nabi Allah apakah engkau tidak memberitahukan kepadaku tentang nasih Haritsah?. Dia tebunuh pada perang Badr ditimpa oleh sebuah panah yang nyasar, jika dia berada di dalam surga maka aku bersabar dan jika tempatnya bukan di surga maka aku akan menangis dengan sesungguhnya. Rasulullah *shallallahu alaihi wa sallam* bersabda: Wahai Ummu Haritsa sesungguhnya di dalam surga terdapat tingkatan-tingkatan dan anakmu mendapatkan surga firdaus yang tertinggi.”⁴⁰

Kelima, semua keutamaan yang disebutkan di atas baik di dalam ayat dan hadits-hadits yang mulia tidak diberikan kecuali kepada mereka yang berjihad di jalan Allah subhanahu wata’ala untuk menegakkan kalimat -Nya dan membela agama-Nya. Diriwayatkan oleh al-Bukhari dan Muslim di dalam kitab shahihnya dari Abi Musa al-Asya’ari berkata: Seorang lelaki datang kepada Nabi Muhammad *shallallahu alaihi wa sallam* dan berkata: Seorang lelaki yang berperang untuk mendapatkan harta rampasan, dan seorang lelaki yang berperang untuk dikenang, dan seorang lelaki yang berperang untuk diketahui posisinya lalu siapakah yang berjuang di jalan Allah?. Rasulullah *shallallâhu ‘alaihi wa sallam* bersabda: Orang yang

³⁹ Amin bin Abdullah asy-Syaqawi, “Keutamaan Mati Syahid,” diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.

⁴⁰ Amin bin Abdullah asy-Syaqawi, “Keutamaan Mati Syahid,” diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.

berperang untuk menjadikan kalimat Allah yang tertinggi maka dialah yang berperang di jalan Allah.”⁴¹

Adapun orang yang berperang di bawah panji-panji buta, nasionalisme, fanatisme atau kebebasan atau slogan-slogan palsu lainnya maka dia sama seperti apa yang disabdakan oleh Nabi Muhammad shallallahu alaihi wa sallam di dalam hadits riwayat Muslim di dalam kitab shahihnya: Barangsiapa yang berperang di bawah panji buta yang menyeru kepada fanatisme atau membela fanatisme maka kematiannya adalah kematian jahiliyah”.⁴²

E. Relevansi Penafsiran *al-Ibrîz* dalam Kehidupan Bernegara di Republik Indonesia

Sejauh yang dipahami dari anasir pemikiran NU (Nahdhatul Ulama), bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) ini telah dikaruniai Allah SWT anugerah kemerdekaan. Justru karena kemerdekaan dari mengusir penjajah baik Belanda dan Jepang sangat pantas disyukuri, tidak mungkin para ulama di masa itu baik perwakilan Islam dari NU atau Muhammadiyah akan membiarkan negeri Indonesia tidak ada nuansa Islamnya. Maka susunan Pancasila itu merupakan sudah final, antara wacana Islam dan kehidupan berbangsa Indonesia. Oleh karena itu bisa dikatakan tidak ada ulama NU yang meragukan Pancasila. Apalagi saat pengesahannya sebagai dasar negara, ada perwakilan ulama yang sangat berotoritas di NU di Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), yakni Wahid Hasyim. Selain anggota PPKI, ia juga putra pendiri NU, KH Hasyim Asy’ari. Di kemudian hari, anak Wahid Hasyim kelak menjadi presiden keempat Republik Indonesia, Abdurrahman Wahid alias Gusdur.

Dasar negara dan karenanya seperangkat hukum-hukum positifnya yang terlahir dari Pancasila dan UUD 1945, setidaknya menurut pemikiran NU, tidak perlu lagi diramu ulang, terkecuali mengenai hal-hal cabang hukum positif dan ayat-ayat UU, dimana bisa disesuaikan dengan situasi dan kondisi zaman. Ada pun dasar negara

⁴¹Amin bin Abdullah asy-Syaqawi, “Keutamaan Mati Syahid,” diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.

⁴²Amin bin Abdullah asy-Syaqawi, “Keutamaan Mati Syahid,” diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.

yang menjadi induk hukum-hukum positif di Indonesia tidak perlu diragukan, apalagi diganti.

Di sini arti penting dari tafsir *al-Ibrîz* dalam kehidupan berbangsa ialah menguatkan dimensi normatif di kalangan masyarakat. Formalisasi yang sebenarnya dalam sudut pandang ini ialah tegak dan suburnya nilai-nilai esensi Islam yakni nilai-nilai agama, keadilan, persatuan dan persamaan, musyawarah dan hal-hal positif lainnya yang umum diusung oleh sebuah negara bangsa modern.

Memahami perselisihan wacana antara pengusung formalisasi syariat Islam yang diwakili ormas-ormas semacam Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), apalagi semasa dipimpin oleh tokoh yang sangat terinspirasi oleh Sayyid Quthb, yakni Abu Bakar Ba'asyir menjadikan benturan wacana semakin besar. Dalam kehidupan berbangsa, formalisasi yang dianut golongan ini ialah hukum positif dan totalitas hukum Islam. Bukan esensi, bukan pula semangat kebangsaan dan demokrasi, yang dilandasi dengan falsafah yang juga ideologi negara Pancasila. Jika begitu, formalisasi yang dianut dalam Tafsir *al-Ibrîz* boleh dikatakan formalisasi esensi dan nilai-nilai. Kendati dalam kehidupan individu dan bermasyarakat, dalam lingkup internal Muslim, bisa saja dimaknai *al-Ibrîz* juga menggerakkan formalisasi, bukan hukumnya melainkan nilai normatifnya. Itu juga yang diterapkan dalam kehidupan berbangsa.

F. Relevansi Penafsiran *Fî Zhilâl al-Qurân* dalam Kehidupan Bernegara di Republik Indonesia

Sebagai “manusia yang adil dan beradab,” yakni nilai yang diambil dari “Kemanusiaan yang Adil dan Beradab,” sila kedua Pancasila. manusia Indonesia khususnya umat Islam, patut bersyukur kepada Dia yang mengkaruniai kemerdekaan, Allah SWTb. Maka jikapun narasi Sayyid Quthb sulit diterima, paling tidak gelora perjuangannya bisa diambil dan diterapkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Nyatanya, anggaplah Hak tahkimiyah Allah SWT, Zat yang telah mengkaruniai kemerdekaan, tidak boleh juga dilupakan dan diabaikan di dunia Islam, khususnya di Indonesia. Apalagi masyarakat Indonesia telah dikaruniai negeri makmur dan berkelimpahan.

Al-Qur'an telah menyatakan dalam beberapa ayat dalam Al-Qur'an tentang formalisasi hukum Islam pada beberapa ayat, yaitu;

فَلَنُقْصِنَّ عَلَيْهِمْ بِعِلْمٍ وَمَا كُنَّا غَائِبِينَ

"Ingatlah menciptakan dan memerintah adalah hak Allah SWT."
(QS. al-A'râf/7: 54)

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ۖ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

"Dan apa pun yang kalian perselisihkan di dalamnya (dalam suatu hal/hukum) dari sesuatu maka keputusannya ada pada Allah SWT."
(QS. asy-Syûrâ/42:10)

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ ۚ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ۚ ذَلِكِ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

"Kamu tidak menyembah yang selain Allah kecuali hanya (menyembah) nama-nama yang kamu dan nenek moyangmu membuat-buatnya. Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun tentang nama-nama itu. Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. Dia telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui." (QS. Yûsuf/12:40)

قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَمْ تُشَاقُوا لَهُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ ۚ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا

"Katakanlah: Allah lebih mengetahui berapa lamanya mereka tinggal (di gua); kepunyaan-Nya-lah semua yang tersembunyi di langit dan di bumi. Alangkah terang penglihatan-Nya dan alangkah tajam pendengaran-Nya; tak ada seorang pelindungpun bagi mereka selain dari pada-Nya; dan Dia tidak mengambil seorangpun menjadi sekutu-Nya dalam menetapkan keputusan." (QS. al-Kahfi/18:26)

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ ۚ مَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا

عَلَيْهِ شُهَدَاءٌ ۖ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ
وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

“Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.”
(QS. al-Mâidah/5:44)

Tidak bisa diabaikan, gelora formalisasi hukum Islam seharusnya dipahami juga oleh segenap pemegang kekuasaan dan kebijakan di republik ini. Dikarenakan tekstual ayatnya memang demikian, hanya saja tinggal mencari cara titik temunya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara era modern ini.

Bagi Sayyid Quthb, Allah SWT tidak mengambil sekutu apa pun dalam pembuatan hukum, tahkim, masalah hukum-hukum Allah SWT yang dijadikan asas, sandaran dan pemutusan hukum adalah bagian tauhid yang telah lama dilalaikan atau bahkan dilupakan. Tentu yang dimaksud di sini bukan hukum dalam artian sempit, seperti hukum pidana dan perdata saja, tetapi dalam arti pengambilan dan pemutusan perkara yang seharusnya dijadikan sandaran bagi seluruh sendi kehidupan bernegara Indonesia. Maka sistem dan hukum-hukum politik, ekonomi, sosial dan budaya juga masuk di sini, secara totalitas. Pemahaman seperti ini akan bertubrukan dengan nilai-nilai keberagaman dan kebhinekaan bangsa Indonesia, akan tetapi sekali lagi, gelora perjuangannya tidak bisa disisihkan begitu saja. Mengingat banyak juga elemen-elemen bangsa Indonesia yang sedikit banyak berkemiripan atau sama tafsirannya dengan apa yang diusung Sayyid Quthb.

Ada pun yang bisa diambil dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dari pemikiran Sayyid Quthb, khususnya dalam pemaknaannya surah al-Mâidah ayat 48-50 tentang memberlakukan hukum Islam, serta menolak secara mentah hukum-hukum selain

hukum Islam, yang dianggap Sayyid Quthb sebagai hukum jahiliyah sebagaimana tektual surah al-Mâidah ayat 50 yang berbunyi “*Apakah hukum jahiliyah yang kalian kehendaki?*” yakni semangat perjuangan dalam mempertahankan kedaulatan negeri dari masyarakat muslim. Menggugah jiwa patriotismenya, dalam beberapa hadits shahih riwayat al-Bukhari, Muslim, dan perawi kitab sunan, jangankan Tanah Air dan bangsanya, membela harta pribadi, jiwa pribadi dan keluarga sendiri saja dikategorikan jihad, maka apalagi lagi membela segenap bangsanya dan kedaulatan negaranya dari penjajah maupun gerakan separatis yang ada di internal negeri ini.

Mempertahankan kedaulatan sendiri sangatlah penting mengingat kondisi politik global setelah menghangatnya kembali hubungan negara-negara adidaya terutama Amerika Serikat, dengan Rusia dan China. Indonesia tidak boleh menjadi pengekor negara-negara adidaya, melainkan punya jati dirinya sendiri. Tidak bisa juga dianggap sebagai negara level kedua, oleh karena itu semangat mempertahankan kedaulatan harus ada. Barangkali dari sini pemikiran semangat perjuangan agama Sayyid Quthb bisa menjadi spirit dalam kehidupan berbangsa khusus hanya untuk masyarakat muslim dari kalangan paham pembaharu, bukan dari kalangan tradisional seperti Nahdhatul Ulama (NU).

Semangat dalam hal nuansa menentang pemikiran di luar nilai-nilai Islam atau pun di luar pemikiran yang berhubungan dengan semangat beragama. Ini bisa ada titik temu di satu titik, yakni dalam hal menangkal bahaya pemikiran-pemikiran Barat yang tidak sesuai dengan budaya bangsa dan negara, yang sebenarnya banyak sekali. Kendati nilai-nilai pemikiran sosial, politik dan ekonomi gaya Barat ada bagian positifnya, namun tidak boleh bangsa Indonesia naif tentang hal-hal negatif dari nilai-nilai Barat. Juga tidak boleh abai dengan nilai-nilai negatif Komunisme. Kiranya semangat beragama yang ditunjukkan Sayyid Quthb dalam mendasarkan argumennya kepada hukum Tuhan bisa dijadikan spirit yang bisa digali dan diterapkan dalam kehidupan berbangsa.

Unsur subjektifitas penulis atau mau dipadukan keduanya, termasuk juga dengan analisis, jadi bisa diangkat pada bagian-bagian hukum menurut Sayyid Quthb surah al-Mâidah ayat 48-50, apa yang bisa diterapkan dalam kehidupan bernegara di Indonesia ini, begitupun *al-Ibrîs*, apa yang bisa diterapkan di negara ini khususnya dalam konsepsi hukumnya

Sayyid Quthb memanfaatkan waktunya di penjara, untuk meningkatkan iman dan keilmuannya. Di penjara inilah Sayyid Quthb mengakrabkan dirinya dengan Al-Qur'an, intensitas waktunya dengan Al-Qur'an, membuat ia semakin mampu merenungkan dan memahami Al-Qur'an ini. Tidak berlebihan jika perasaan-perasaannya tentang Al-Qur'an dituangkan dalam kitab yang diberi judul *Fî Zhilâl al-Qurân*. "Dari penjara pulalah beliau menulis tafsir fenomenalnya, *Fî Zhilâl al-Qurân*. Beliau bergumul dengan ayat-ayat Al-Qur'an dengan sepenuh jiwa; kata per kata, kalimat per kalimat, topik per topik, seperti kata Ustadz Muhammad Quthb."⁴³ "Hidup di bawah naungan Al-Qur'an adalah suatu anugerah. Namun, anugerah itu hanya dapat diketahui oleh seseorang yang pernah merasakan anugerah itu, umur menjadi semakin bernilai, semakin berkah dan semakin bersih... Alhamdulillah. Allah SWT sudah anugerahi saya pengalaman hidup di bawah naungan Al-Qur'an selama beberapa waktu. Pengalaman ini sama sekali belum pernah saya rasakan sebelumnya. Saya dapat menikmati sebuah anugerah yang meningkatkan nilai usia saya, berkahnya dan keluhurannya..."⁴⁴

Ketika aturan-aturan yang termaktub di dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang bisa disebut sebagai al-hukmu atau hukum. Maka aturan itu ialah hukum dari Allah SWT. Begitu juga hukum-hukum dari sunnah Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam shallallâhu 'alaihi wasallam*, sunnah secara bahasa berarti adat dan kebiasaan. Berarti adat dan kebiasaan Rasulullah *shallallâhu 'alaihi wasallam* SAW sehari-hari dari *fi'liyah* (perbuatan), *qauliyah* (sabda) maupun *takririyah*-nya (ketetapan). Al-Qur'an dan sunnah adalah sumber ajaran Islam. Sumber hukum tertinggi. Kendati demikian, fakta sejarah membuktikan setiap masa seringkali menafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah dengan berbeda-beda, sesuai dengan tantangan, permasalahan, situasi dan kondisi zamannya. Dari penafsiran dan pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan sunnah yang tercantum baik dalam kitab hadits, tafsir maupun fiqh generasi awal Islam, dapat disimpulkan bahwa baik Al-Qur'an dan sunnah mengandung hukum.

Hukum dari kedua sumber ajaran Islam ini merupakan mutlak, kendati penerapannya berbeda-beda. Kesepakatannya ialah, keduanya mengandung hukum yang jelas menjadi pedoman bagi peri kehidupan

⁴³ Shalah al-Khalidi, *Biografi Sayyid Quthb: Sang Syahid yang Melegenda*, ..., hal. 252.

⁴⁴ Sayyid Quthb, *Fî Zhilâl al-Qurân*, Depok: Gema Insani, 2017, hal. 111.

masyarakat Muslim. Tidak heran dalam tradisi keilmuan Islam ada yang namanya *Maqâshid al-Syariah*, dimana tujuan-tujuan penerapan hukum dari Allah SWT lewat Rasul-Nya terumuskan di dalam hukum Islam.⁴⁵

Bahasa Indonesia, buku-buku pemikir Timur Tengah meramalkan corak pemikiran Islam Indonesia modern. Oleh karena itu pemikiran keislaman di Indonesia pun ada yang bercorak militant bahkan radikal, akan tetapi pembahasan gerakan formalisasi syariat Islam selalu punya keunikan tersendiri, terutama jika dikaitkan dari penafsiran normatif dari tafsir ayat Al-Qur'an. Kiranya menarik di sini, menyimak siapa yang paling bertanggung jawab terhadap timbulnya gerakan formalisasi syariat Islam pasca reformasi di Indonesia, terutama jika ditilik dari segi kajian tafsir ayat Al-Qur'an.

Tafsir ayat Al-Qur'an punya sakralitas tersendiri bagi umat Islam, di mana pun berada. Sejauh ini, diskursus yang paling menyeruak ke permukaan adalah tafsir dari ideolog Ikhwanul Muslimin Sayyid Quthub. Ia adalah generasi kedua Ikhwanul Muslimin, tidak sempat bertemu dengan Hasan al-Banna sang pendiri organisasi tersebut. Sayyid sendiri mengaku baru taubat dari pandangan kehidupan modernitas secular, tahun 1952. Di mana ia sendiri sangat terinspirasi sosok Hasan al-Banna, ia pun memutuskan untuk menjadi anggota Ikhwanul Muslimin. Ia menulis tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* rentang tahun 1955-1964, di mana ia juga sempat ditangkap oleh pihak berwenang di Mesir dan melanjutkan serial *Fî Zhilâl al-Qurân*-nya dengan menulis di penjara.

Kisah hidupnya yang ditutup dengan hukuman gantung (hukuman mati), membuat sosoknya menjadi inspirasi kaum radikal, dan sebagian perbuatan terror konon terinspirasi oleh gagasan-gagasannya, meski inipun akan mengundang pro dan kontra mengingat ia adalah sosok intelektual besar Muslim yang pemikirannya sendiri mengundang multi tafsir. Jelas di sini, Sayyid Quthub adalah sosok inspiratif, terlepas dari siapa pun yang terpengaruh olehnya. Jelas pula bahwa ide-ide dan gagasannya terutama dari tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* sangat subur di Indonesia. Sayyid bersikukuh dengan makna hak *tahkimiyah* Allah SWT harus dikembalikan, dengan menerapkan Islam sebagai agama yang diridhoi-Nya secara *kâffah* (menyeluruh) alias total.

⁴⁵Taufik Abdullah ed., *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, Juz 3, hal. 292.

Pada dasarnya, negara kita yang berhukum tertinggi Pancasila dan UUD 1945 adalah negara berdasar Ketuhanan Yang Maha Esa, dari Muslim hingga non-Muslim pun tahu akan hal itu. Pancasila sebagai dasar negara sudah disepakati sebagai “ideologi terbuka,” tidak perlu membuat definisi yang membuat kening berkerut dan membuat pusing, ideologi terbuka diartikan saja sebagai ideologi yang diserahkan kepada manusia Indonesia sendiri dalam hal pengamalannya, sesuai tafsir kehidupan pribadi maupun kemasyarakatannya. Pancasila bukan ideologi tertutup sebagaimana tafsiran Orde Baru, di mana tiap-tiap manusia Indonesia wajib mengikuti tafsir Pancasila dari pemerintah. Perihal Pancasila sebagai ideologi terbuka bahkan sudah pernah dibahas dan diamini oleh cendekiawan Katolik Indonesia, Franz Magnis-Suseno dalam satu bagian dari bukunya *Filsafat sebagai Ilmu Kritis*.

Sila pertama Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa, tidak lain merupakan pemurniaan penghambaan manusia kepada Tuhan, yakni Allah SWT SWT. Memurnikan keesaanNya tanpa sekutu apa pun, tanpa syirik dalam bentuk apa pun. Manusia Indonesia, khususnya yang Muslim, wajib mengesakan Tuhan semurni-murninya, atau meminjam kata-kata HOS Tjokroaminoto “semurni-murni tauhid,” seolah “Guru Bangsa” yang satu ini tahu lebih dulu akan sila pertama Pancasila meski beliau meninggal bertahun-tahun sebelum dirumuskannya sila pertama Pancasila.

Dengan mengetahui sila pertama Pancasila sebagai landasan terpenting dan dasar bagi sila-sila berikutnya, serta pemahaman bahwa Pancasila adalah ideologi terbuka, maka Ketuhanan Yang Maha Esa yang tercantum bagi seorang Muslim merupakan dalam perspektif dan bingkai agama Islam, bukan yang lain. Al-Qur’an dan sunnah sebagai wahyu dari Tuhan yang dimaksud dalam sila pertama Pancasila itu wajib dijadikan sandaran hukum dan sistem penyelenggaraan bernegara, maupun tiap-tiap sendi kehidupan bernegara. Konsekuensi ini logis mengingat pengamalan Al-Qur’an dan sunnah dalam kehidupan berbangsa-bernegara merupakan realisasi yang benar dari sila pertama Pancasila. Bagi Sayyid, penerapan *Maqâsid syariah* hanya apabila ada formalisasi, akan tetapi esensi dari hukum Islam itu sendiri sesungguhnya bisa diterapkan segera tanpa harus berpolemik formalisasi atau normatif saja. Maqashid syariah bisa membuat tiap manusia Muslim Indonesia berperan dalam mengelola tercapai sasaran tujuan utama didirikan negara kesatuan Republik Indonesia yang

merupakan rahmat dari Allah SWT sebagaimana termaktub dalam pembukaan UUD 1945.

Ketuhanan Yang Maha Esa itu sendiri sesungguhnya merupakan tauhid Islam, “Katakanlah Dialah Allah SWT Yang Maha Esa (Tunggal)” kata Allah SWT dalam surat al-Ikhlas ayat pertama. Justru Ketuhanan yang Maha Esa mendapat wujud yang utuh dan jelas dalam perspektif serta bingkai tauhid dalam ajaran Islam. Sebagai dasar bagi semua sila-sila berikutnya, pengamalan “semurni-murni tauhid” sangat logis dan relevan bagi tafsir sila Ketuhanan Yang Maha Esa. Maka tauhid semurni mungkin itu sesungguhnya “se esa-esanya Ketuhanan” atau “Ketuhanan yang seesa-esanya.”

Oleh sebab itu menjadi hal yang mengherankan jika realisasi dan aspirasi-aspirasi syariah yang berasal dari Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, selalu dibentur-benturkan dengan Pancasila. Islam selalu dibentur-benturkan dengan Pancasila dan UUD 1945, padahal dari konsep-konsep ajaran Islam lah keduanya muncul. Lebih dari itu, Pancasila dan UUD 1945 yang merupakan buah dari karunia kemerdekaan, sudah sepatutnya manusia Indonesia mengembalikan hak ke pemberi karunia kemerdekaan itu, Allah SWT dengan menjalankan semua syariat-Nya tanpa terkecuali. Faktanya, hukum-hukum lanjutannya yakni sistem negara maupun Undang-Undanganya malah menjauhkan dari Ketuhanan Yang Maha Esa, dengan mengadopsi nilai-nilai dan produk hukum penjajah Barat, bukan hanya Belanda. Maka dari itu Pancasila, khususnya sila pertama Pancasila, menjadi tidak dapat direalisasikan karena sistem negara dan UU-nya sebagai buah lanjutan tidak ‘nyambung’ dengan akarnya, Pancasila dan UUD 1945.

Dalam tataran realitas terkini lebih memprihatinkan lagi, mayoritas (umat Islam) dikebiri dan ditindas oleh minoritas non-Muslim, padahal konsep-konsep kunci dalam Pancasila dan UUD 1945 hanya bisa dipahami dengan perseptif dan bingkai keIslaman. Selanjutnya, Kemanusiaan yang adil dan beradab (sila kedua Pancasila) menjadi lebih jauh dari kehidupan nyata. Mengapa? Karena kemanusiaan yang adil dan beradab tidak akan ada tanpa kesadaran manusia Indonesia dengan bingkai Ketuhanan Yang Maha Esa, sila sebelumnya, kesadaran manusia Indonesia (hamba-hamba) yang bertugas memurnikan keesaan atau tauhid. Bukan melulu kata adil dan beradab hanya dapat dimengerti dari konsep Islam, tetapi adil dan beradab sendiri harus ada standarisasi nilai-nilainya, tidak bisa dipahami (lebih-lebih diamalkan) dengan perspektif serba relatif dari

bingkai sekularisme dan demokrasi Barat. Bagaimana ada standarisasi? Ideologi-ideologi Barat sendiri serba relatif, sangat ditentukan siapa negara adidaya yang berkuasa dan siapa penguasanya, serta sudah sejak awal tidak ada standarisasi bakunya. Maka itu Ketuhanan Yang Maha Esa juga merupakan standarisasi dari semua lanjutannya, standarisasi dari sila-sila berikutnya, juga standarisasi dari UUD 1945.

BAB V

PENUTUP

Dalam bab ini berisi tentang kesimpulan yang didapatkan dalam pembahasan pada bab-bab sebelumnya, dalam bab ini juga terdapat saran yang diberikan untuk membuat sudut pandang pemikiran dalam peradaban Islam semakin berkembang dan sempurna di kemudian waktu.

A. Kesimpulan

Kesimpulan awal dari penafsiran *al-Ibrîz* pada narasinya meskipun masih penafsiran secara normatif, namun diakhir kalimat-kalimatnya terasa lebih filosofis.

Al-Ibrîz hadir di tengah masyarakat yang butuh persatuan dan kesatuan visi-misi. Sudah dihimbau oleh Allah SWT, lalu para Ahli Kitab itu tidak mau menerima hukum dari Allah SWT yang turun melalui Nabi Muhammad SAW, maka itu pilihan mereka. Dengan sindiran, Kiai Bisri menyatakan, “Nyatanya, sebagian besar umat manusia banyak yang seperti orang *fâsiq*. Dari sisi hermeneutiknya, pemilihan-pemilihan diksi Kiai Bisri dalam *al-Ibrîz* cenderung lembut dan tidak “keras” seperti Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân*.

Di sini, Kiai Bisri seakan menyatakan garis pemisah yang berdimensi teologis atau aqidah dalam ranah keimanan. Jika siapa saja mematuhi hukum jahiliyah, dan contohnya ialah para Ahli Kitab di zaman Nabi Muhammad tersebut, maka tidak ada tempat bagi mereka

dalam bingkai keimanan orang-orang Muslim. Kiai Bisri kendati menguraikan dengan lebih lunak ketimbang *Fî Zhilâl al-Qurân*, namun ia tegas menyatakan kalau Islamlah ajaran paling benar di sisi Allah SWT. Paling baik hukum-hukumnya sesuai dengan statement dari Allah SWT sendiri.

Berkaca dari perjalanan Nahdhatul Ulama (NU), umumnya yang diperjuangkan ialah esensi dari hukum Allah SWT atau syariat Islam. Asalkan di sana tegak nilai-nilai agama, keadilan, persatuan, musyawarah mufakat, persamaan, baik hak dan kedudukan, serta menjalankan nilai adab dan akhlak yang baik, itu sudah menjadi legitimasi bahwa Indonesia adalah negara yang Islami. Hal itu tentu berbeda dengan pemikir berlatar belakang gerakan (*haraki*) seperti Sayyid Quthb.

Bagi Sayyid Quthb, Islam dan hukum Al-Qur'an adalah totalitas. Maka bukan hanya esensi, tapi juga substansinya mesti. Bukan hanya normatif, namun harus menjadi hukum positif, dan sumber ajaran Islam, khususnya Al-Qur'an sebagai satu-satunya hukum tertinggi dan penentu segala sesuatu. Tentu wacana pemikiran Sayyid dalam *Fî Zhilâl al-Qurân* ini menginspirasi gerakan radikal, dari ormas dan kalangan tertentu yang menghendaki hukum Islam secara substansial dan menjadi hukum positif. Wacana penerapan syariat Islam atau formalisasi syariat Islam selalu menarik dibahas, dalam hal ini *al-Ibrîz* menjadi tesis, sedangkan *Fî Zhilâl al-Qurân* menjadi anti-tesis. Keduanya mewakili ulama lokal-nasional dan lintas nasional. Kajian penelitian ini tidak hendak menilai keduanya sebagai 'hitam putih', namun sebagai dinamika yang mungkin dapat berjalan beriringan dan mendapat titik temu.

Pemaknaan Sayyid Quthb terhadap Islam sebagai totalitas yang mesti diterapkan, berbenturan dengan fakta yang ada di Indonesia sendiri yang latar belakang dan nilai kehidupan masyarakatnya demikian majemuk dan beragam. Oleh karena itu dalam pemaknaan idealisme Islam, Sayyid Quthb bisa diterima, namun dalam kehidupan berbangsa dan bernegara Indonesia yang berarti mesti dinilai secara realistis dan mempertimbangkan esensi yang berlaku di Indonesia.

Kelompok negara-negara Barat biasa menyebut kaum Muslimin yang berpemahaman dan terpengaruh pemikiran Sayyid Quthb model seperti ini dengan sebutan negatif dan cenderung tidak ilmiah, bahkan mengandalkan stigmatisasi. Yakni sebutan-sebutan sebagai kelompok radikal atau "Islam radikal", teroris, atau ekstrimis.

Formalisasi yang dianut dalam tafsir *al-Ibrîz* boleh dikatakan formalisasi esensi dan nilai-nilai. Kendati dalam kehidupan individu dan bermasyarakat, dalam lingkup internal Muslim, bisa saja dimaknai *al-Ibrîz* juga menggerakkan formalisasi, bukan hukumnya melainkan nilai normatifnya. Itu juga yang diterapkan dalam kehidupan berbangsa.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah: metode tafsir metode *maudhû'i* dan *muqâran* berdasarkan pendekatan kualitatif. Kemudian metode historis-kritis-kontekstual berdasarkan pisau analisis hermeneutika.

Penulis memiliki harapan besar kepada generasi Islam di Indonesia ini, dan umumnya di dunia, agar tidak lagi terjadi diskriminasi bagi siapapun yang mungkin terinspirasi dengan gagasan-gagasan para mufasir yang secara massif sudah diakui pengaruhnya dalam dunia peradaban Islam maupun perkembangan tafsir di Indonesia. Sehingga, tidak ada lagi istilah anti Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan bahkan sampai sesama masyarakat Indonesia saling bermusuhan, serta tidak kita anggap sebagai bagian dari Indonesia.

B. Saran

Penulis juga berharap dapat berkontribusi bagi perkembangan pemikiran tafsir agar setiap kelompok Islam, khususnya di Indonesia dapat berdamai dengan berbagai wawasan atau ideologi yang berbeda, karena pastinya setiap wawasan memiliki tujuan yang sama, yaitu memajukan Negara Kesatuan Republik Indonesia menjadi negara yang berdaulat, adil, dan makmur sesuai Pancasila. Pengembangan pemikiran terhadap tafsir ini penting apabila di suatu hari nanti ada tafsiran serupa, baik tafsir lokal ataupun tafsir interlokal, maka kita akan menemukan narasinya yang sudah dibahas dalam penulisan tesis ini yang pastinya merujuk dari tafsir-tafsir sebelumnya. Sama halnya, Sayyid Quthb yang penafsirannya merujuk dari tafsir-tafsir ulama' klasik, begitupun Bisri Mustofa yang penafsirannya banyak dipengaruhi dari tafsir-tafsir ulama' klasik juga.

Akhirnya, dari pembahasan yang sudah dipaparkan, ditemukan adanya relevansi dari penafsiran Bisri Mustofa dalam kitab Tafsir *al-Ibrîz* dan Sayyid Quthub dalam kitab Tafsir *Fî Zhilâl al-Qurân* dalam Surah al-Mâ'idah Ayat 48 – 50 tentang formalisasi hukum Islam memiliki relevansinya dalam kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, khususnya dalam upaya menggerakkan *ghiroh* umat Islam

agar lebih produktif dan berkontribusi lebih baik lagi bagi kejayaan peradaban agama Islam di masa ini dengan segala atributnya, dan diharapkan tidak terjadi “blokadesasi” pemahaman. Karena dari satu geneologi pemikiran yang sama dan seiring berjalannya waktu ada budaya-budaya bangsa yang berbeda dan dunia Islam ini sangat luas, maka wajar bila terjadi perbedaan pemahaman atas suatu gagasan pemikiran demi perkembangan ilmu dan wawasan ke-Islaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah ed., Taufik. *Ensiklopedia Tematis Dunia Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002, Juz 3.
- Abdurrahman, Hafidz. *Peradaban Emas Khilafah Islamiyah*. Bogor: Al-Azhar Fresh Zone, 2020.
- Agustian, Tomi. “Formalisasi Hukum Islam ke Dalam Tata Hukum Indonesia,” dalam *Jurnal el-Ghiroh*. Vol. XVI No. 01 Februari 2019.
- Ahmad ed., Amarullah. *Dimensi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. Gema Insani Press: Jakarta, 1996.
- Aliyah, Sri. “Kaedah-Kaedah Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân,” dalam *Jurnal JIA*, edisi Desember 2013, Th. XIV No. 2.
- Amahzun, Muhammad. *Manhaj Dakwah Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wasallam*, diterjemahkan oleh Nandang Burhanuddin, Anis Maftukhin. Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Amir, Mafri. *Literatur Tafsir Indonesia*. Tangerang: Mazhab Ciputat, 2013.
- Arikunto, Suharsimi *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cita, 1998.
- Armush, Ahmad Ratib. *The Great Leader*. Jakarta: Embun Publishing, 2009.
- Artha Windari, Ratna. *Pengantar Hukum Indonesia*. Depok: PT Raja Grafindo Persada, 2017.
- al-Asfahani, Raghib. *Mufradat fî Gharîb Al-Qurân*, diterjemahkan oleh Ahamad Zaini Dahlan, *Kamus Al-Qurân*. Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017.
- Awwas, Irfan S. *Ma'allim fî ath-Thâriq, “Petunjuk Jalan Yang Menggetarkan Iman”*. Yogyakarta: Darul Uswah, 2009.

- al-‘Asqalani, Ibnu Hajar. *Badzlu al-Mâ’ûn fî Fadhli ath-Thâ’ûn*. Riyadh: Daar al-Ashimah, 963 M.
- ‘Azzam, Abdullah. *Tarbiyah Jihadiyah Jilid 1*. Solo: Jazera, 2013.
- , *Tarbiyah Jihadiyah Jilid 2*. Solo: Jazera, 2013.
- , *Tarbiyah Jihadiyah Jilid 3*. Solo: Jazera, 2013.
- al-‘Azalani, Munir. *Abqâriyah al-Islâm fî Ushul al-Hukm*. Beirut: Dar an-Nafa’is, cet. Ke-1, 1985.
- Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, Kementerian Pendidikan, Kebudayaan, Riset, dan Teknologi Republik Indonesia, “Kamus Besar Bahasa Indonesia,” dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/formal>. Diakses pada 27 Februari 2023.
- Bahm, Archie J. *Metaphysics: An Introduction*. New Mexico: Harper & Row, 1986.
- Basyuni, Abd al-Ghani. *an-Nidhâm as-Siyâsah*. Beirut: ad-Dâr al-Jami’ah, t.th.
- Bekker, Anton. *Kosmologi Dan Ekologi: Filsafat Tentang Kosmos Sebagai Rumah Tangga Manusia*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- Dumadi, Janmo. *Mikul Dhuwur Mendhem Jero: Menyelami Falsafah Dan Kosmologi Jawa*. Yogyakarta: Shaída, 2011.
- Doi, Abdur Rahman I. *Inilah Syari’ah Islam*, diterjemahkan oleh Usman Effendi dan Abdul Khaliq. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Endraswara, Suwardi. *Agama Jawa: Ajaran, Amalan Dan Asal Usul Kejawen*. Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2018.
- Esack, Farid. *Samudera Al-Qur’an*. Yogyakarta: Diva Press, 2007.
- Fahmi, Izul. “Lokalitas Kitab Tafsir al-Ibrîz Karya KH. Bisri Mustofa.” Surabaya: *ISLAMIKA INSIDE: Jurnal Keislaman dan Humaniora*, 2017, Vol. 03 No.1.
- Faiz, Fajhruddin. *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*. Yogyakarta: Qalam, 2002, hal. 48-49.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil para Mufasir Al-Qur’an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- , *Mozaik Mufassir Al-Qurân dari Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2013.
- Gusman, Islah. *Khazanah Tafsîr Indonesia*. Jakarta Selatan: Teraju, 2003, Cet. I.
- , “Tafsir Al-Qur’an di Indonesia: Sejarah dan Dinamika.” Surakarta: *Jurnal Nun*, 2015, Vol. 1 No. 1.
- Habib, Sa’di Abu. *Dirâsah fî Manhaj al-Islâm as-Siyâsi*. Beirut: Mu’asasah ar-Risâlah, cet. ke-1, 1985.

- Hakim, Lukman Nul. *Buku Daras Metodologi dan Kaidah-Kaidah Tafsir*. Rembang: IAIN Rembang, 2007.
- al-Halafy, as-Samin. *‘Umdatul Huffâzh fî Tafsîri Asyrofil al-Fâzh*. Beirut-Lebanon: Darul Kutub Ilmiyah, 756 H.
- Hamid, Tijaani Abdul Qadir. *Teori Politik Dalam Al-Qurân*, diterjemahkan oleh Abdul Hayyie al-Kattani. Depok: Gema Insani Press, 2001.
- Hidayat, Nuim. *Sayyid Quthb Biografi dan Kejernihan Pemikiranya*. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- Huda, Achmad Zaenal. *MUTIARA PESANTREN: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.
- , *Mutiara Pesantren: Perjalanan Khidmah KH. Bisri Mustofa*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2019.
- Ibrahim, Umar. “Sejarah Pemikiran Tafsir di Indonesia,” dalam *Sesi Mata Kuliah Sejarah Pemikiran Tafsir di Indonesia*. Jakarta, Kamis, 20 Juni 2019, pukul 14.30 wib.
- al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Zâdul Ma’âd*, diterjemahkan oleh Amiruddin Djalil. Jakarta: Griya Ilmu, 2006.
- Kasiram, Mohammad, *Metodologi Penelitian Kualitatif-Kuantitatif*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Katsir, Ibnu. *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, diterjemahkan oleh Abdussukur, Ali Murtadho. Jakarta: Pustaka Azzam, 2012.
- al-Khalidy, Shalah. *Biografi Sayyid Quthb, Sang Syahid Yang Melegenda*. Yogyakarta: Pro-u Media Sampul, 2016.
- al-Khalidi, Shalah Abdul Fattah. *Pengantar Memahami Tafsir fî Zhilâl al-Qurân Sayyid Quthb*, terjemahan Salafuddin Abu Sayid. Solo: Era Intermedia, 2001, Cet. 1.
- Khaththab, Mahmud Syait. *Rasulullah shallallâhu ‘alaihi wasallam sang Panglima*, diterjemahkan oleh Abu Husamuddin al-Saibani. Solo: Pustaka Arafah, 2019.
- Lewis, David Levering. *The Greatness of al-Andalus*, diterjemahkan oleh Yuliani Liputo. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2012.
- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya*, trans. Winarsih Partaningrat Arifin and Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Lubis, M. Ridwan, *Agama dan Perdamaian: Landasan, Tujuan, dan Realitas Kehidupan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2017.
- Luthfiyah dan, Muhammad Fitrah. *Metodologi Penelitian: Penelitian Kualitatif, Tindakan Kelas & Studi Kasus*. Sukabumi: CV. Jejak, 2017.
- Mahfudz, Muhsin. “Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân: Tafsir Gerakan Sayyid Quthub,” dalam *Jurnal Tafseere*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2013.

- Maliki, Abdurrahman. *Sistem Sanksi dalam Islam*, diterjemahkan oleh Syamsuddin Ramadhan. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2004.
- Mamik. *Penelitian Kualitatif*. Sidoarjo: Zifatama, 2015.
- Maslukhin. "Jurnal Mutawatir: Kosmologi Budaya Jawa Dalam Tafsir al-Ibrîz." Gresik: *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 2015, Vol. 5.
- Masrukhin, Mohammad Yunus. *Menjadi Muslim Moderat; Teologi Asy'ariyah di Era Kontemporer*. Yogyakarta: Mirra Buana Media, 2020, Cet. I.
- Ma'sum, Saifulloh. *Karisma Ulama: kehidupan ringkas 26 tokoh NU*. Bandung: Mizan, 1998.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: CV. Rosdakarya, 2006.
- Misbahuddin, ling. *al-Ibrîz Lima 'rifati Tafsîr Al-Qurân al-Azîz Karya: K.H. Bisri Mustofa Rembang: Studi Metodologi dan Pemikiran*, Sleman: Tesis Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1989.
- Munawwir, A.W. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progresif, 1997.
- Mundzir, Ibnul. *Lisân al'Arab*. Beirut: Daar Shadir, t.th., Jilid 3.
- Mustofa, Bisri. *Al-Ibrîz Lima 'rifati Tafsîril Qurân al-'Azîz*. Kudus: Menara Kudus, t.th.
- , *Al-Ibrîz Lima 'rifati Tafsîril Qurân al-'Azîz*. diterjemahkan oleh Sofwan Sururi dan Team Alumni Ponpes Al-Anwar, dalam *Al-Ibrîz, Terjemah Al Qur'an Bahasa Jawa Latin*. Kudus: Team Penerbit Menara Kudus, 2015.
- Nasir, M. Ridlwan. *Memahami Al-Qur'an Perspektif Baru Metodologi Tafsir Muqârin*. Surabaya: CV. Indra Media, 2003.
- an-Nawawi, al-Imam. *Tahdzibul Asma' wa al-Lugha*. Beirut - Lebanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, 2006, Jilid 3.
- Nul Hakim, Lukman. *Buku Daras Metodologi dan Kaidah-Kaidah Tafsir*. Rembang: IAIN Rembang, 2007.
- Nur Islami, Muhammad. *Terorisme: Sebuah Upaya Perlawanan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017
- Peraturan Menteri Negara Pendayagunaan Aparatur Negara Republik Indonesia, *Pedoman Evaluasi Kelembagaan Pemerintah*. No. PER/ 08/ M.PAN/ 5/ 2007.
- Peursen, Cornelis A. Van. *Strategi Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1988.
- Pojok. *Toleransi Antar Umat Beragama Menurut Al-Qur'an: Studi Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân: karya Sayyid Quthb*. Banten: UIN Sultan Muhammad Hasanudin, 2018.

- Pruitt, Dean, dan Jeffrey Rubin. *Teori Konflik Sosial*, diterjemahkan oleh Helly Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- “Pemikiran dan Peradaban Islam.” [Islamia], Desember 2005, Vol. II, No. 3.
- al-Qaffal, al-Imam Saifuddin Abu Bakar Muhammad Ibn Ahmad asy-Syasyi. *Hilyatul ‘Ulamâa fî Ma'rifati Madzâhib al-Fuqahâa*, Saudi Arabia: Darul Kutub Ilmiyah, 2010.
- al-Qaththan, Manna. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- , *al-Mabâhits fî Ulum al-Qurân*. Ebook, Maktabah Wahbah, t.th.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Fiqih Daulah: Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2000.
- Quthb, Sayyid. *al-'Adalah al-Ijtima'iyah fî al-Islâm*, “Keadilan Sosial Dalam Islam”, diterjemahkan oleh Afif Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- , *Mengapa Saya Dihukum Mati? Pengakuan Terakhir Sayyid Quthb*. Bandung: Mizan, 1994.
- , *Mengapa Saya dihukum Mati?; Pengakuan Terakhir Sayyid Quthb*, diterjemahkan oleh H.D. Ahmad Djauhar Tanwiri. Bandung: Mizan, cet. Ke-2, 1984.
- , *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani, 2005.
- , *Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân; Di Bawah Naungan Al-Qurân*. Depok: Gema Insani, 2017.
- Rahman, Maman. *Strategi dan Langkah-Langkah Penelitian*. Semarang: IKIP Press, 1993.
- Rahtikawati, Dadan Rusmana dan Yayan. *Tafsir Ayat-Ayat Sosial Budaya*. Jakarta: Pustaka Setia, 2013.
- Ricoeur, Paul. *Theory of Interpretation: Discourse and the Surplus of Meaning*, diterjemahkan oleh Musnur Hery, dalam *Teori Interpretasi*. Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Risalah NU. *In Memoriam: KH. Bisri Mustofa*. Semarang: PWNNU Jateng, Edisi No. 02, Tahun II 1399/ 1979 M.
- Rokhmad, Abu. “Telaah Karakteristik Tafsir Arab Pegon al-Ibrîz.” Semarang, *Jurnal “Analisa”*, 2011, Vol. XVIII.
- Rosidin, *Gerakan Sosial Keagamaan Majelis Mujahidin dalam Kehidupan Kebangsaan*. Semarang: Balai Litbang Agama, 2016.
- Rouf, Abdul. *Mozaik Tafsir Indonesia: Kajian Ensiklopedis Karya Tafsir Ulama Nusantara dari Abdur Rauf as-Singkili hingga Muhammad Quraish Shihab*. Depok: Sahifa Publishing, 2020.
- R. Antognazza, Maria. “Arguments for The Existence of God: The Continental European Debate,” in *The Cambridge History of*

- Eighteenth-Century*, ed. Knud Haakonssen. New York: Cambridge University Press, 2006, Vol. 1
- as-Sakandari, Ibnu Athoillah. *Tâjûl 'Arûs fî Tahdzîb an-Nufûs*. Saudi Arabia: Haromain, t.th., Jilid 8.
- Salim, Fahmi. *Kritik Terhadap Studi al-Qur'an Kaum Liberal*. Jakarta: Perspektif, 2010.
- as-Sa'di, Abdurrahman bin Nashir. *Tafsir Al-Qur'an as-Sa'di*. Jakarta: Darul Haq, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera hati, 2012.
- , *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qurân*. Tangerang: Penerbit Lentera Hati, 2013.
- , *Membumikan Al-Qurân: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2004.
- Solahudin. *Dari NII Sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia*. Depok: Komunitas Bambu, 2011.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Penerbit Alfabeta, 2011.
- Sugiono. "Adapun Pengertian Dari Metode Deskriptif Analitis," dalam <https://www.scribd.com/mobile/doc/306349047/Adapun-Pengertian-Dari-Metode-Deskriptif-Analitis-Menurut-Sugiono>. Diakses pada 15 Desember, 2022.
- Sujamto. *Sabda Pandita Ratu*. Semarang: Dahara Press, 1993.
- Suprpto, M. Bibit. *Ensiklopedi Ulama' Nusantara: Riwayat Hidup, Karya dan sejarah perjuangan 157 Ulama' Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2000.
- as-Suyuti, Jalaluddin. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qurân*. Kairo: Darul Hadits, 1437 H.
- Syamduddin, Syafa'atun Almirzanah, dan Sahiron. *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Al-Qur'an dan Hadis Teori dan Aplikasi Buku 1 Tradisi Islam*. Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- asy-Syaqawi, Amin Ibn Abdullah. "Keutamaan Mati Syahid," diterjemahkan oleh Muzaffar Sahidu, dalam <https://islamhouse.com/id/articles/318776>. Diakses pada 27 Februari 2023.
- ath-Thabari, Imam. *Shahih Tarikh ath-Thabari*, diterjemahkan oleh Lukmanul Hakim. Jakarta: Pustaka Azzam, 2011.
- Umar, Nasaruddin., et al. *Panduan Penyusunan Tesis dan Disertasi*. Jakarta: Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017.
- al-Umari, Abdul Aziz Ibn Ibrahim. *Penaklukan dalam Islam*, diterjemahkan oleh Abdul Basith Basamhah. Jakarta: Darus Sunnah Press, 2013.

- al-Utsaimin, Muhammad Ibn Shalih. *Politik Islam*, diterjemahkan oleh Ajmal Arif. Jakarta: Griya Ilmu, 2017.
- Vera, Mutia Lestari dan Susanti, “Metodologi Tafsir Fî Zhilâl al-Qurân Sayyid Quthb,” dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2021.
- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta: LKiS, 2004, Cet. 2.
- Yazdajird Iwanebel, Fejrian. “Corak Mistis Dalam Penafsiran KH. Bisri Mustofa Telaah Analitis Tafsir al-Ibrîz,” dalam *Jurnal Rasai UIN Sunan Kalijaga*. Sleman: Vol. 1 No. 1 Tahun 2014.
- Zamakhshari, Asmuni Sholihan. *Tafsir Metodologi Pergerakan di bawah Naungan Al-Qur'an*. Jakarta: Yayasan Bunga Karang, 1995.
- “Formalisasi Hukum Islam: Pelaksanaan Syariat oleh Negara,” dalam <https://uinsgd.ac.id/formalisasi-hukum-islam-pelaksanaan-syariat-oleh-negara/>. Diakses pada 18 Desember 2022.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Syihab Azzuhri, atau akrab disapa Syihab, lahir di Jakarta 3 Januari 1995. Penulis merupakan anak ke-tiga dari 5 bersaudara dari pasangan Suaib Zainal dan Suzy Mardiani. Menempuh pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah Yanbu'ul Qurân Krandon Kudus Jawa Tengah pada tahun 2001 mulai dari kelas 1 sampai dengan kelas 5 semester ke-I, kemudian pindah ke SDN 08 Cilandak Barat Jakarta Selatan. Di SDN 08 Cilandak Barat inilah Syihab kecil menyelesaikan pendidikan dasarnya tepat pada tahun 2007.

Pada jenjang pendidikan selanjutnya, penulis atas izin Allah SWT menyelesaikan studi di SMPN 68 Jakarta tahun 2010, SMAN 46 Jakarta tahun 2013, dan melanjutkan studi tingkat S1 di Program Studi Ilmu Pemerintahan Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Brawijaya dan selesai pada tahun 2017 dengan judul Skripsi “Analisis Politik Tata Ruang Pada Dinamika Pembangunan Hotel di Kota Yogyakarta Tahun 2013 – 2016”. Saat masih menjadi mahasiswa S1, penulis aktif menggeluti bidang olahraga futsal, baik sebagai pemain, pelatih, dan keorganisasian.

Sebelum melanjutkan studi pascasarjananya, penulis sempat mondok di Pesantren Markaz Al- Qurân Jakarta Timur selama kurun waktu 10 bulan dan sempat bekerja pula di salah satu Fraksi di DPRD DKI Jakarta selama ± 10 bulan. Setelah itu, selain kuliah, penulis aktif belajar dan membangun usaha mandiri di bidang jasa dan kuliner tepatnya di Blue House Farm Ciputat. Pada saat akhir pekan, penulis biasanya meluangkan waktu untuk mengajar ngaji bersama anak-anak TPA Karunia Cilandak.

Selanjutnya pada tahun 2018 akhir, penulis melanjutkan studi tingkat pascasarjana di Institut PTIQ Jakarta Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Dari jenjang pendidikan inilah, akhirnya penulis merasa memiliki minat yang kuat untuk memperdalam ilmu agama Islam, khususnya pada bidang Ilmu Qira'at, yang proses pembelajarannya masih berlangsung sampai sekarang.

FORMALISASI HUKUM ISLAM DALAM AL-QUR'AN (Studi Komparatif Antara Tafsir al-Ibriz dan Fi Zhihli al-Qur'an pada Surah al-Maidah Ayat 48 - 50)

OVERALL SCORE

26%

SIMILARITY INDEX

26%

INTERNET SOURCES

5%

PUBLICATIONS

9%

STUDENT PAPERS

TOP 10 SITES

1

repo.uinsatu.ac.id

Internet Source

2%

2

blogerislam.blogspot.com

Internet Source

2%

3

repository.pbq.ac.id

Internet Source

1%

4

www.majelismujaahidin.com

Internet Source

1%

5

psqt.web.uinsatu.ac.id

Internet Source

1%

6

almizan.uin-suka.ac.id

Internet Source

1%

7

mnnlam94.blogspot.com

Internet Source

1%

8

www.uinsgd.ac.id

Internet Source

1%

9

uyachuha.blogspot.com

Internet Source

1%