

KONSUMERISME PERSPEKTIF AL-QUR'AN
(STUDI *TAFSIR AT-TAHRIR WA AT-TANWIR*)

SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas PTIQ Jakarta Sebagai Salah Satu Persyaratan
Menyelesaikan Program Studi Strata Satu (S1) Untuk
Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

Oleh:

Lukman Samjanga
NIM: 211410027



Universitas
PTIQ Jakarta

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M/1447 H

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Lukman Samjanga

NIM : 211410027

No. Kontak : 081245505716

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul "**KONSUMERISME PERSPEKTIF AL-QUR'AN STUDI *TAFSIR AT-TAHRIR WA TANWIR***" adalah hasil karya saya sendiri. Ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari terbukti saya melakukan plagiaris, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, 02 Juli 2025

Yang membuat Pernyataan,

A circular official stamp with a central emblem and text around the perimeter. Overlaid on the stamp is a handwritten signature in black ink.

Lukman Samjanga

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

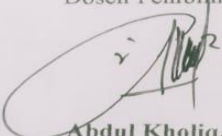
ii

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul "**KONSUMERISME PERSPEKTIF AL-QUR'AN STUDI TAFSIR AT-TAHRIR WA TANWIR**" yang ditulis oleh Lukman Samjanga NIM 211410027 telah melalui proses pembimbingan sesuai aturan yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam sidang skripsi.

Jakarta, 28 Juni 2025

Dosen Pembimbing



Abdul Kholiq, MA

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

iii

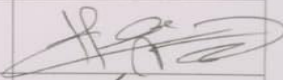
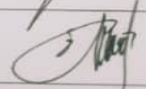
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi dengan judul “KONSUMERISME PERSPEKTIF AL-QUR’AN
(STUDI TAFSIR AT-TAHRIR WA TANWIR)”

Disusun oleh:

Nama : Lukman Samjangga
NIM : 211410027
Jurusan/Program Studi : Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Pemikiran Islam

Telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang diselenggarakan pada Rabu 02 Juli 2025 Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari penguji dan pembimbing skripsi.

No	Nama Penguji	Jabatan	Tanda Tangan
1.	Dr. Lukman Hakim, MA.	Ketua Sidang	
2.	Dr. Lukman Hakim, MA.	Penguji I	
3.	Hidayatullah, MA.	Penguji II	
4.	Abdul Kholiq, MA.	Pembimbing	

MOTTO

العَفَافُ زِينَةُ الْفَقْرِ، وَالشُّكْرُ زِينَةُ الْغِنَى

“Menjaga diri (dari berlebihan) adalah perhiasan bagi orang miskin, dan bersyukur adalah perhiasan bagi orang kaya.”

Ali Bin Abi Thalib

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

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

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Žal	ž	Zet (dengan titik di atas)

ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Ṣad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
هـ	Ha	h	ha

ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ	Fathah	a	a
ـِ	Kasrah	i	i
ـُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـِـَ ...	Fathah dan ya	ai	a dan u
ـِـَ ...	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سَأَلَ suila
- كَيْفَ Kaifa
- حَوْلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
آ...ئ ...	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
...ي	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
...ؤ	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh: - قَالَ qāla

- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup

Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".

2. Ta' marbutah mati

Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".

3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl

- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّارَةُ al-madīnah al-munawwarah/ al-

madīnatul munawwarah

- طَلْحَةَ Thalhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh: - نَزَلَ nazala

- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1 Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf "l" diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang. Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ Asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khuẓu
- شَيْءٌ syai'un
- أَنْوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ Wa innallāha lahuwa khair
arrāziqīn/ Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللَّهِ جَرَّلَهَا وَمُرْسَاهَا Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ Al-ḥamdulillāhi rabbi
a‘ālamīn/Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān arrahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا Lillāhi al-amru jamī`an/ Lillāhil-amru jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas limpahan rahmat, taufik, dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul ***“Konsumerisme Perspektif Al-Qur’an: Studi Tafsir At-Tahrir wa Tanwir”*** sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta. Penyusunan skripsi ini tidak terlepas dari bantuan, dukungan, dan bimbingan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Nasaruddin Umar, M.A., selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan kesempatan untuk menempuh pendidikan di universitas ini.
2. Bapak Dr. Andi Rahman, M.A., selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta yang senantiasa memberikan arahan dan dukungan selama masa studi.
3. Bapak Dr. Lukman Hakim, M.A., selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir yang selalu memberikan motivasi dan bimbingan akademik.
4. Bapak Abdul Khaliq, M.A., selaku Dosen Pembimbing yang telah dengan penuh kesabaran membimbing, mengarahkan, serta memberikan masukan yang berharga selama proses penyusunan skripsi ini.
5. Seluruh dosen Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan ilmu, arahan, dan pengalaman yang sangat bermanfaat.
6. Para staf administrasi serta segenap pengelola perpustakaan Universitas PTIQ Jakarta yang telah memberikan bantuan dan pelayanan terbaik selama masa studi.
7. Kedua orang tua tercinta, Bapak Samsul dan Ibu Siti Sumarni, yang doa, kasih sayang, dan dukungannya senantiasa menjadi sumber kekuatan dan motivasi dalam menyelesaikan pendidikan ini.
8. Seluruh keluarga besar dan saudara-saudari penulis yang selalu memberikan doa dan semangat.
9. Rekan-rekan seperjuangan mahasiswa kelas IAT B yang selalu menjadi teman diskusi, berbagi pengetahuan, serta penguat semangat selama perkuliahan hingga penyusunan skripsi.

Penulis menyadari sepenuhnya bahwa skripsi ini masih jauh dari sempurna. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi penyempurnaan di masa mendatang.

Akhir kata, semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat bagi penulis sendiri maupun bagi pembaca, serta menjadi kontribusi akademik dalam pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya terkait fenomena konsumerisme dalam kehidupan modern.

Jakarta, 28 Juni 2025

Penulis

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Lukman Samjangga', with a stylized, cursive script.

Lukman Samjangga

ABSTRAK

Fenomena konsumerisme merupakan salah satu problem sosial kontemporer yang memberikan dampak signifikan terhadap pola hidup masyarakat modern. Budaya konsumtif tidak hanya berkaitan dengan aspek ekonomi, tetapi juga memengaruhi dimensi sosial, psikologis, dan spiritual. Dalam Islam, perilaku berlebih-lebihan (*isrāf*) dan pemborosan (*tabdzīr*) dipandang sebagai perilaku tercela yang bertentangan dengan prinsip kesederhanaan (*Iqtishod*) dan tanggung jawab sosial. Skripsi ini bertujuan untuk menganalisis pandangan Al-Qur'an mengenai konsumerisme dengan merujuk pada penafsiran Muhammad at-Tahir bin 'Ashur dalam *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dan pendekatan tafsir tematik (*maudhū'i*). Data primer diperoleh dari *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*, sedangkan data sekunder berupa buku, jurnal, artikel, dan karya ilmiah lain yang relevan. Analisis dilakukan dengan metode deskriptif-analitis serta pendekatan *maqāṣidī*, guna menemukan relevansi penafsiran Ibnu 'Āshūr terhadap problematika konsumerisme modern.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Qur'an menekankan prinsip keseimbangan, kesederhanaan, serta pemanfaatan harta pada jalan yang halal dan bermanfaat. Konsumerisme yang berlebihan dipandang dapat menjerumuskan manusia pada sikap materialistik, individualistik, dan lalai terhadap tanggung jawab sosial maupun spiritual. Penafsiran Ibnu 'Āshūr dalam *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* menegaskan bahwa konsumsi harus diarahkan pada tercapainya kemaslahatan serta menjaga tujuan syariat (*maqāṣid syarī'ah*). Dengan demikian, Islam mengajarkan pola konsumsi yang seimbang antara kebutuhan duniawi dan orientasi lainnya.

Kata Kunci: Konsumerisme, Al-Qur'an, Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir, Ibnu 'Āshūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah*.

ABSTRACT

Consumerism is one of the contemporary social problems that has a significant impact on the lifestyle of modern society. A consumptive culture is not only related to economic aspects but also affects social, psychological, and spiritual dimensions. In Islam, excessive behavior (*isrāf*) and wastefulness (*tabzhīr*) are considered reprehensible and contradictory to the principles of moderation (*Iqtishod*) and social responsibility. This thesis aims to analyze the Qur’anic perspective on consumerism based on the interpretation of Muhammad al-Tahir ibn ‘Ashur in *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*.

This study employs a qualitative research method using a library research design and a thematic (maudhū‘i) exegesis approach. The primary data are derived from *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*, while the secondary data consist of books, journals, articles, and other relevant scholarly works. The analysis is conducted using a descriptive-analytical method combined with a maqāṣidī (objectives of Sharia) approach, aiming to uncover the relevance of Ibn ‘Āshūr’s interpretation in addressing the challenges of modern consumerism.

The findings reveal that the Qur’an emphasizes the principles of balance, simplicity, and the utilization of wealth in lawful and beneficial ways. Excessive consumerism is considered to lead humans into materialistic, individualistic attitudes, and negligence of social and spiritual responsibilities. Ibn ‘Ashur’s interpretation in *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* highlights that consumption must be directed toward achieving *maṣlaḥah* (public interest) and preserving the objectives of Islamic law (*maqāṣid al-syarī‘ah*). Thus, Islam teaches a consumption pattern that balances worldly needs with spiritual orientation.

Keywords: Consumerism, Qur’an, Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir, Ibn ‘Ashur, *Maqāṣid al-Syarī‘ah*

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	i
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI.....	iii
MOTTO.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	v
KATA PENGANTAR.....	xii
ABSTRAK.....	xiv
DAFTAR ISI.....	xvi
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identikasi Masalah	4
C. Rumusan Masalah	5
D. Tujuan Penelitian dan Manfaat penelitian.....	5
E. Metode Penelitian.....	6
F. Tinjauan Pustaka	7
G. Sistematika Penulisan.....	9
BAB II DESKRIPSI UMUM TENTANG KONSUMERISME.....	11
A. Pengertian Konsumerisme	11
B. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Konsumtif.....	16
C. Jenis-Jenis Perilaku Konsumtif	22
D. Konsumerisme Perspektif Islam	26
BAB III BIOGRAFI IBNU ASYUR DAN KARAKTERISTIK <i>TAFSIR AT-TAHRIR WA AT-TANWIR</i>	34
A. Biografi Ibnu Asyur.....	34
B. Riwayat Pendidikan.....	35
C. Latar Belakang Penyusunan Tafsir	42
BAB IV ANALISIS PENAFSIRAN IBNU ASYUR TERHADAP AYAT-AYAT KONSUMERISME.....	51
A. Penafsiran Ibnu Asyur terhadap Ayat Tematik Konsumreisme.....	51

B. Perbandingan Penafsiran Ibnu ‘Asyur Dan Mufasir lain Terhadap Konsumerisme	67
C. Relevansi Penafsiran Ibnu Asyur Terhadap Isu Konsumrisme Modern	72
BAB V PENUTUP	78
A. Kesimpulan	78
B. Saran	78
DAFTAR PUSTAKA	80

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an adalah petunjuk hidup bagi umat Islam yang mencakup seluruh aspek kehidupan, termasuk persoalan sosial dan ekonomi. Dalam QS. Al-Baqarah ayat 185, disebutkan bahwa Al-Qur'an diturunkan sebagai petunjuk bagi manusia (*hudan linnas*).¹ Ini menunjukkan bahwa nilai-nilai dalam Al-Qur'an relevan untuk menjawab tantangan zaman, termasuk masalah konsumerisme yang marak di era modern.²

Perkembangan zaman modern dan globalisasi telah membawa perubahan besar dalam cara hidup manusia. Salah satu dampak nyata dari modernisasi adalah munculnya budaya konsumsi yang berlebihan atau yang dikenal dengan istilah konsumerisme. Konsumerisme tidak hanya mencerminkan aktivitas ekonomi, tetapi telah menjadi bagian dari konstruksi sosial yang membentuk identitas, status, dan gaya hidup seseorang. Dalam budaya ini, manusia cenderung dinilai dari apa yang ia miliki, bukan dari siapa dirinya. Konsumsi yang pada awalnya merupakan alat pemenuhan kebutuhan berubah menjadi tujuan hidup itu sendiri.³

Konsumerisme berkembang pesat sebagai akibat dari dominasi kapitalisme global, yang mendorong manusia untuk terus mengonsumsi tanpa batas. Melalui media massa, iklan, dan platform digital, konsumerisme menanamkan ide bahwa kebahagiaan dan keberhasilan hidup hanya dapat dicapai dengan memiliki barang-barang tertentu. Hal ini menjadikan manusia terjebak dalam siklus konsumsi yang tak berkesudahan: membeli, menggunakan, lalu membuang, kemudian membeli kembali. Dalam kondisi ini, manusia tak lagi menjadi subjek yang merdeka, tetapi menjadi objek dari sistem konsumsi yang dikendalikan oleh kekuatan pasar.⁴

Di Indonesia, budaya konsumtif semakin meresap ke berbagai kalangan, dari masyarakat kota hingga desa. Gaya hidup mewah yang dipertontonkan di media sosial semakin memperparah kondisi ini. Anak-anak muda lebih mengenal merek daripada makna. Mereka berlomba-lomba menunjukkan barang yang dimiliki tanpa memperhatikan apakah barang tersebut benar-benar dibutuhkan atau tidak. Konsumsi bukan lagi karena kebutuhan, melainkan karena dorongan sosial dan psikologis. Bahkan, fenomena *flexing* menjadi tren baru di tengah krisis makna dalam kehidupan generasi digital saat ini.⁵

¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2019), hlm. 33.

² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 478.

³ Zainuddin Ali, *Sosiologi Hukum Islam*, (Jakarta: Sinar Grafika, 2008), hlm. 103.

⁴ M. Dawam Rahardjo, *Islam dan Transformasi Sosial Ekonomi*, (Jakarta: LP3ES, 1999), hlm. 213.

⁵ Eriyanto, *Budaya Populer di Indonesia: Konsumerisme dan Gaya Hidup di Era Modern*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2001), hlm. 145.

Dampak dari budaya konsumtif ini sangat luas, tidak hanya dalam aspek ekonomi tetapi juga dalam aspek psikologis, sosial, dan spiritual. Banyak orang yang rela berhutang demi membeli barang bermerek hanya demi pengakuan sosial. Hal ini memunculkan tekanan psikologis, ketidakstabilan ekonomi rumah tangga, serta menumbuhkan sifat individualisme dan hedonisme dalam masyarakat. Dalam jangka panjang, budaya konsumerisme ini dapat menggerus nilai-nilai luhur bangsa, seperti gotong royong, kesederhanaan, dan rasa empati terhadap sesama.⁶

Islam sebagai agama yang bersifat *syumul* (menyeluruh) memiliki ajaran yang sangat kaya dalam merespons fenomena sosial semacam ini. Al-Qur'an sebagai pedoman utama umat Islam tidak hanya membahas aspek teologis, tetapi juga memberikan tuntunan dalam aspek sosial, ekonomi, dan budaya. Dalam konteks konsumsi, Al-Qur'an memuat prinsip-prinsip yang jelas mengenai bagaimana manusia harus mengelola harta dan kekayaan. Selain itu, Al-Qur'an juga mengingatkan manusia agar tidak terlalu larut dalam kebanggaan terhadap harta benda yang dimiliki. Allah SWT berfirman:

لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

“Kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri,,,” (QS. Al-Hadid [57]: 23)

Selain itu, konsumerisme juga berpotensi melemahkan kesadaran spiritual umat Islam. Ketika manusia terlalu tenggelam dalam kenikmatan duniawi dan menjadikan materi sebagai tolak ukur keberhasilan, maka orientasi hidupnya akan bergeser dari yang semula bertujuan akhirat menjadi semata-mata dunia. Dalam Surah Al-Humazah, Allah mengecam orang yang menumpuk harta dan merasa dirinya tidak membutuhkan siapa pun karena kekayaannya. Ayat ini menunjukkan bahwa akumulasi kekayaan yang tidak disertai kesadaran spiritual hanya akan melahirkan kesombongan dan kelalaian terhadap tanggung jawab akhirat.⁷

Di Indonesia sendiri, pemikiran Ibnu ‘Āsyūr mulai banyak dikaji oleh kalangan akademisi dan ulama muda yang tertarik pada pendekatan tafsir kontekstual. Beberapa peneliti bahkan menyebutkan bahwa tafsir beliau bisa menjadi jembatan antara pemikiran Islam klasik dan problematika masyarakat modern. Hal ini menjadi penting mengingat bahwa umat Islam saat ini hidup dalam arus globalisasi yang begitu kuat dan menantang. Maka dari itu, dibutuhkan pendekatan tafsir yang mampu mengaktualisasikan nilai-nilai Al-Qur'an dalam kehidupan nyata.

⁶ Mansour Fakih, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 97.

⁷ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Jakarta: CV. Indah Press, 1992), hlm. 601.

Tidak hanya dalam Al-Qur'an, bahkan hadist pun juga sangat melarang untuk berlebih-lebihan dalam konsumsi. Diriwayatkan oleh *Imam Ahmad*, Rasulullah SAW bersabda:

كُلُوا وَاشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا وَابْسُؤُوا، فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ⁸

“Makanlah, minumlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah tanpa berlebih-lebihan dan tanpa kesombongan”

Berdasarkan hadis tersebut, dapat dipahami bahwa syariat Islam tidak membenarkan sikap berlebih-lebihan dalam hal konsumsi. Jika durenungkan lebih dalam, ajaran ini mengarahkan manusia untuk mengendalikan hawa nafsu dan membatasi keinginan sesuai dengan kadar kebutuhan yang wajar.⁹

Fenomena ini juga sejalan dengan kritik yang dilontarkan para intelektual Muslim terhadap modernitas sekuler yang mengabaikan dimensi transendental manusia. Menurut M. Amin Abdullah, tantangan utama umat Islam modern adalah mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dengan struktur sosial modern secara harmonis, bukan tercerabut dari akar nilai-nilai *Ilahiah*. Dalam konteks ini, Al-Qur'an harus dibaca dan ditafsirkan tidak hanya sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai pedoman etis yang hidup dalam realitas sosial.¹⁰

Dalam upaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara kontekstual, diperlukan kajian tafsir yang mampu menjawab tantangan zaman. Tafsir *At-Tahrir wa At-Tanwir* karya Muhammad at-Tahir bin 'Ashur merupakan salah satu rujukan penting yang memiliki nilai akademik tinggi dalam menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir ini tidak hanya menggunakan pendekatan linguistik dan kebahasaan, tetapi juga mengedepankan pendekatan rasional dan *maqāsidī* (tujuan syariat). Ibnu 'Āsyūr dalam karyanya berusaha menggali makna ayat dengan mempertimbangkan konteks sosial, sejarah, serta tujuan hukum syariat Islam.¹¹

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an tentang konsumsi ditafsirkan oleh Ibnu 'Āsyūr dalam *At-Tahrir wa At-Tanwir*, serta bagaimana relevansi pemikirannya dalam menjawab tantangan konsumerisme. Kajian ini akan menggunakan pendekatan tafsir tematik (*maudhū'i*) agar dapat mengumpulkan dan mengkaji ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsumsi secara menyeluruh. Pendekatan ini dipilih karena memungkinkan peneliti untuk merumuskan pemahaman yang utuh dan komprehensif terhadap konsep konsumsi dalam Islam.¹²

⁸ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, No. 6685 (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 2001), Jilid 11, hlm. 225

⁹ Edi Rohayadi & Maulina, Konsumerisme Dalam Perspektif Islam, *Jurnal transformatif*, Vol.4 No.1, (Palangkaraya: IAIN Palangkaraya, 2020), hlm 33.

¹⁰ M. Amin Abdullah, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: IB Pustaka, 2006), hlm. 172–174.

¹¹ M. Thahir Ibn 'Ashur, *At-Tahrir wa At-Tanwir*, (Tunisia: Dar al-Tunisiyyah li alNashr, 1984), Jilid 1, hlm. 19–21

¹² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 178.

Dengan penelitian ini, diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian tafsir kontemporer di Indonesia. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk memberikan alternatif solusi terhadap budaya konsumerisme yang semakin meresahkan. Konsumsi yang Islami bukan hanya akan menyelamatkan individu dari kehancuran finansial, tetapi juga membangun masyarakat yang lebih adil, beradab, dan spiritual. Oleh karena itu, penting bagi umat Islam untuk kembali memahami Al- Qur'an bukan hanya sebagai teks suci, tetapi sebagai pedoman hidup yang hidup dan relevan sepanjang zaman.

B. Identikasi Masalah

Identifikasi masalah merupakan tahapan awal dalam proses penelitian yang bertujuan untuk mengenali dan merumuskan suatu objek atau gejala tertentu dalam konteks situasi yang spesifik sebagai suatu permasalahan. Tujuan dari identifikasi ini adalah untuk memperoleh sejumlah persoalan yang relevan dan memiliki keterkaitan langsung dengan topik penelitian, sehingga dapat menjadi dasar dalam penyusunan rumusan masalah secara sistematis.¹³

Berdasarkan uraian latar belakang yang telah dijelaskan sebelumnya, maka dapat diidentifikasi sejumlah permasalahan utama yang melatarbelakangi pentingnya penelitian ini, antara lain:

1. Fenomena konsumerisme yang berkembang dalam masyarakat modern telah menjadikan konsumsi sebagai tujuan hidup, bukan lagi sebagai sarana pemenuhan kebutuhan. Konsumsi dilakukan secara berlebihan tanpa mempertimbangkan nilai etis dan spiritual, sehingga menimbulkan dampak negatif seperti pemborosan, gaya hidup hedonistik, dan krisis identitas.
2. Budaya konsumtif yang ditopang oleh sistem kapitalisme dan media sosial telah mendorong masyarakat, khususnya umat Islam, menjauh dari prinsip kesederhanaan dan keseimbangan yang diajarkan dalam Islam. Hal ini menunjukkan adanya kesenjangan antara realitas sosial dengan nilai-nilai ajaran Al-Qur'an.
3. Al-Qur'an telah memberikan panduan yang jelas dalam hal konsumsi, termasuk larangan terhadap sikap *israf* (berlebih-lebihan) dan *tabzir* (pemborosan), serta anjuran untuk hidup hemat dan bertanggung jawab. Namun, pemahaman terhadap ayat-ayat tersebut masih bersifat umum dan belum dikaji secara mendalam dalam konteks konsumerisme modern.
4. Belum banyak kajian tafsir tematik yang secara khusus mengupas fenomena konsumerisme dengan menggunakan pendekatan maqāsidī yang kontekstual. Padahal, pendekatan ini penting untuk menggali relevansi nilai-nilai Al-Qur'an dalam menjawab problematika sosial kontemporer.
5. Tafsir *At-Tahrir wa At-Tanwir* karya Muhammad at-Tahir bin 'Ashur merupakan tafsir yang menggunakan pendekatan rasional dan maqasidi namun belum banyak dikaji secara spesifik dalam konteks perilaku konsumtif umat Islam dewasa ini. Oleh karena itu, diperlukan studi yang menganalisis bagaimana tafsir

¹³ Edy Suwandi, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta Selatan: PT. Scifintech Andrew Wijaya, 2022), hlm. 40

inimenafsirkan ayatayat konsumsi serta relevansinya terhadap fenomena konsumerisme masa kini.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah diuraikan, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an menjelaskan konsep konsumsi dan larangan terhadap perilaku konsumtif (konsumerisme)?
2. Bagaimana penafsiran Ibnu 'Āsyūr dalam *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* terhadap ayat ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perilaku konsumsi?

Agar pembahasan lebih terarah dan tidak melebar, perlu ditetapkan batasan masalah dalam penelitian ini. Pembatasan ini dimaksudkan untuk memfokuskan kajian pada aspek-aspek yang relevan dengan tujuan penelitian.¹⁴ Adapun batasan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Penelitian ini hanya membahas ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan perilaku konsumerisme.
2. Penafsiran ayat-ayat tersebut difokuskan pada *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* karya Ibnu 'Asyur.

D. Tujuan Penelitian dan Manfaat penelitian

1. Tujuan Penelitian

Setiap penelitian memerlukan tujuan yang jelas agar arah kajian dapat terfokus dan sistematis. Tujuan penelitian ini disusun berdasarkan rumusan masalah yang telah dirancang sebelumnya, untuk mengetahui secara mendalam bagaimana Al-Qur'an dan tafsir *At-Tahrir wa At-Tanwir* memandang fenomena konsumerisme. Adapun Tujuan dari penelitian ini adalah:

- a. Menjelaskan konsep konsumsi dalam Al-Qur'an serta larangan terhadap perilaku konsumtif (konsumerisme).
- b. Menganalisis penafsiran Ibnu 'Asyur dalam *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan konsumsi.

2. Manfaat Penelitian

Setiap penelitian ilmiah tidak hanya bertujuan untuk menjawab pertanyaan penelitian, tetapi juga memberikan kontribusi yang berarti bagi pengembangan ilmu pengetahuan maupun praktik kehidupan. Oleh karena itu, penelitian ini diharapkan memiliki manfaat secara teoritis maupun praktis, Sebagaimana dijelaskan berikut:

a. Manfaat Teoritis

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan khazanah keilmuan di bidang tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam kajian tafsir tematik (maudhū'i) tentang konsumsi. Dengan fokus pada *Tafsir At-Tahrir wa At-Tanwir*,

¹⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017), hlm. 93

penelitian ini memperkaya literatur tafsir yang memadukan pendekatan *maqāṣidī* dan rasional dalam menjawab persoalan sosial kontemporer seperti konsumerisme. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi referensi ilmiah bagi kajian *interdisipliner* antara ilmu tafsir, ekonomi Islam, dan sosiologi agama.

b. Manfaat Praktis

Secara praktis, hasil penelitian ini dapat menjadi rujukan bagi umat Islam, khususnya generasi muda, dalam membentuk pola konsumsi yang seimbang dan bertanggung jawab sesuai dengan nilai-nilai Al-Qur'an. Penelitian ini juga diharapkan dapat memberikan masukan bagi para dai, pendidik, dan praktisi dakwah untuk merumuskan strategi edukasi moral terhadap bahaya budaya konsumtif. Dengan demikian, penelitian ini berkontribusi dalam membangun kesadaran spiritual dan sosial di tengah masyarakat yang rentan terjebak dalam arus konsumerisme modern.

E. Metode Penelitian

Metodologi penelitian dalam studi ini menguraikan secara menyeluruh tahapan pelaksanaan penelitian, dimulai dari penentuan jenis penelitian, pemilihan pendekatan yang relevan, hingga teknik pengumpulan dan analisis data yang diterapkan untuk memperoleh hasil yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan. Jenis penelitian disesuaikan dengan karakteristik objek kajian agar mampu menangkap substansi permasalahan secara mendalam. Pendekatan yang digunakan memberikan kerangka berpikir sistematis dalam proses analisis. Teknik pengumpulan data seperti studi kepustakaan atau dokumentasi dipilih berdasarkan relevansi dan ketersediaan sumber. Analisis data dilakukan secara kritis untuk menghasilkan temuan yang tidak hanya deskriptif, tetapi juga bernilai ilmiah.

1. Jenis penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif karena bertujuan untuk memahami makna teks Al-Qur'an dalam konteks sosial kontemporer bukan untuk menguji hipotesis secara statistik. Pendekatan kualitatif memungkinkan peneliti untuk mengeksplorasi tafsir dan makna mendalam terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan konsumsi dan konsumerisme.¹⁵

2. Sumber Data

a. Data Primer

Sumber primer dalam penelitian ini adalah Tafsir *At-Tahrīr wa At-Tanwīr* karya Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Ashūr. Tafsir ini dipilih karena memiliki pendekatan kontekstual dan rasional, yang tidak hanya menekankan pada penafsiran tekstual, tetapi juga memperhatikan aspek sosial, budaya, dan psikologis umat. Ibnu 'Asyur dikenal sebagai mufasir modern yang menggunakan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu pendekatan yang menekankan pada tujuan-tujuan hukum Islam,

¹⁵ Lexy J. Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, hlm. 9-12

sehingga penafsirannya sangat relevan untuk menganalisis isu-isu kontemporer seperti konsumerisme.

b. Data Sekunder

Selain data Primer penelitian ini juga menggunakan data sekunder yang diperoleh dari buku, jurnal, skripsi, tesis, dan artikel yang relevan. Buku digunakan untuk memperkuat dasar teori dan pendekatan tafsir, jurnal ilmiah untuk memperkaya kajian akademik, serta skripsi dan tesis sebagai perbandingan agar penelitian ini memiliki kebaruan. Artikel populer juga digunakan untuk melihat fenomena konsumerisme secara kontekstual. Seluruh data ini dianalisis secara deskriptif untuk mendukung pembahasan ayat-ayat Al-Qur'an terkait budaya konsumerisme.

3. Teknis Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui pendekatan *library research* atau penelitian kepustakaan, yaitu dengan cara menelaah secara mendalam berbagai literatur, dokumen tertulis, dan sumber-sumber akademik yang relevan sebagai dasar analisis dan pembahasan.

4. Analisis Data

Analisis dilakukan dengan metode analisis isi (*content analysis*) dan pendekatan tafsir tematik (*maudhu'i*). Teknik ini bertujuan mengkaji berbagai ayat Al-Qur'an yang memiliki tema serupa, lalu disintesis untuk memperoleh pemahaman menyeluruh. Penafsiran dilakukan secara deskriptif-analitis, yaitu menggambarkan secara sistematis kandungan makna teks dan relevansinya dengan fenomena sosial saat ini. Selain itu, analisis akan dilengkapi dengan pendekatan tafsir Ibnu 'Asyur dalam *At-Tahrir wa At-Tanwir*. Ibnu 'Asyur dikenal menggunakan metode rasional dan pendekatan *maqasid syari'ah* yang menekankan tujuan-tujuan hukum Islam. Dalam penafsirannya, beliau tidak hanya membatasi diri pada aspek linguistik ayat, tetapi juga mengaitkannya dengan konteks sosial, budaya, dan psikologis masyarakat.

F. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan bagian penting dalam suatu penelitian ilmiah yang bertujuan untuk mengkaji berbagai literatur, baik primer maupun sekunder yang relevan dengan topik yang sedang dikaji. Melalui tinjauan pustaka, peneliti dapat membangun kerangka teoritis, melihat kesenjangan penelitian terdahulu, serta memperkuat landasan argumentatif dalam menyusun rumusan masalah dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian.¹⁶ Selain itu, tinjauan pustaka juga membantu peneliti dalam menghindari duplikasi penelitian serta memperlihatkan kontribusi baru yang ditawarkan oleh kajian ini.

¹⁶ Nana Syaodih Sukmadinata, *Metode Penelitian Pendidikan*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), hlm. 44-45

Pertama, Dalam skripsi yang ditulis oleh Adi Pratama Awadin dengan judul “*Konsep konsumerisme Dalam Al-Qur’an dan Dorongan Terhadap Perilaku Hedonis: Kajian Tafsir Maudhu’i*”, membahas bagaimana ayat-ayat Al-Qur’an memotret karakteristik konsumerisme dan perilaku hedonistik manusia modern. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan tafsir tematik terhadap ayat-ayat konsumsi. Hasilnya menunjukkan bahwa ajaran Islam sangat menekankan keseimbangan dan anti terhadap gaya hidup berlebih-lebihan yang bersifat destruktif terhadap spiritualitas.¹⁷

Kedua, Skripsi ini ditulis oleh Fajar Samsul Muhlisin dengan judul *Pandangan Al-Qur’an Terhadap Konsep Frugal Living*. Studi Komparasi *Tafsir Al-Munir* dan *Tafsir Al-Misbah* menyoroti alternatif dari konsumerisme yakni *frugal living* (hidup hemat). Melalui pendekatan tafsir perbandingan, Penulis merigkaji bagaimana dua kitab *tafsir* menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan konsumsi sederhana. Penelitian ini menunjukkan bahwa Islam secara normatif menganjurkan pola konsumsi hemat dan bertanggung jawab sebagai wujud penghambaan yang rasional.¹⁸

Ketiga, Penelitian ini diambil dalam jurnal Abdurrauf Journal Qur’anic Studies Vol 1, No 1, 22 Oktober 2024, yang ditulis oleh Badruzzaman M. Yunus dan Dadan Rusmana, yang berjudul *Consumerism In The Modern Era: a Study Of The Extravagant Verses In The Qur’an*, Didalam temuan tersebut mereka meneliti makna ayat-ayat yang mengecam pemborosan (*tabzir dan israf*) Menggunakan metode tafsir maudhu’i dan studi sosiologis terhadap perilaku konsumtif, mereka mengaitkan fenomena *flexing* dan pamer harta sebagai bentuk penyimpangan terhadap nilai nilai Qur’ani. Tafsir Buya Hamka digunakan sebagai referensi utama dalam menyimpulkan nilai-nilai anti konsumerisme.¹⁹

Keempat, Dalam skripsi yang ditulis oleh Anggun Marfuah dengan judul *Gaya Hidup Konsumtif Generasi Z Dalam perspektif Al-Qur’an (Kajian Tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia)*, Pada penelitian ini membahas bagaimana budaya konsumsi yang berlebihan pada generasi Z telah memengaruhi orientasi spiritual dan sosial mereka. Penelitian ini menggunakan kitab tafsir versi Kemenag sebagai acuan utama dan menyimpulkan bahwa penguatan nilai nilai Qur’ani seperti kesederhanaan, tanggung jawab, dan anti pemborosan penting untuk menanggulangi konsumerisme digital.²⁰

¹⁷ Adi Pratama Awadin, “Konsep Konsumerisme dalam Al- Qur’an dan Dorongan terhadap Perilaku Hedonis: Kajian Tafsir Maudhu’i”, *Skripsi* Pada Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati, Bandung, 2024, hlm. 1-3

¹⁸ Fajar Samsul Muhlisin, “Pandangan Al-Qur’an Konsep Terhadap Frugal Living”, *Skripsi* Pada Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Anwar, Rembang, 2024, hlm, 5-7.

¹⁹ Badruzzaman M. Yunus & Dadan Rusmana, *Consumerism In The Modern Era: a Study Of The Extravagant Verses In The Qur’an*, *Abdurrauf Journal Qur’anic Studies*, (22 Oktober 2024), Vol 1, No 1, hlm, 14-18.

²⁰ Anggun Marfuah, “Gaya Hidup Konsumtif Generasi Z Dalam perspektif Al-Qur’an (Kajian Tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia)”, *Skripsi* Pada Universitas Islam Negeri K.H. Abdurrahman Wahid, Pekalongan, 2024. hlm.10-15.

Penelitian ini memiliki sejumlah kesamaan dengan penelitian-penelitian terdahulu, terutama dalam hal tema besar dan pendekatan yang digunakan. Sama seperti karya Adi Pratama Awadin, Fajar Samsul Muhlisin, maupun Badruzzaman M. Yunus, penelitian ini berfokus pada fenomena konsumerisme dalam perspektif Al-Qur'an dan menggunakan pendekatan tafsir tematik (*maudhū'ī*). Kesamaan lainnya terletak pada tujuan normatif, yaitu menggali nilai-nilai ajaran Islam tentang keseimbangan, kesederhanaan, dan tanggung jawab sosial dalam mengelola harta. Selain itu, penelitian ini juga memiliki kesamaan dalam penggunaan sumber-sumber klasik dan kontemporer, seperti kitab-kitab tafsir dan literatur sosiologis yang menjelaskan perilaku konsumtif masyarakat modern.

Namun demikian, penelitian ini memiliki beberapa perbedaan mendasar yang menjadi nilai kebaruan (*novelty*) dibanding penelitian sebelumnya. Fokus utama penelitian ini adalah kajian mendalam terhadap tafsir Ibnu 'Āsyūr dalam *At-Tahrīr wa At-Tanwīr* dengan menggunakan pendekatan maqāsidī (tujuan syariat) untuk menganalisis ayat-ayat tentang konsumsi dan larangan *isrāf* serta *tabdzīr*. Pendekatan ini jarang ditemukan dalam penelitian lain yang umumnya hanya menyoroti makna ayat secara deskriptif. Selain itu, penelitian ini berupaya mengaitkan penafsiran Ibnu 'Āsyūr dengan fenomena konsumerisme modern seperti budaya *flexing*, kapitalisme digital, dan gaya hidup hedonistik generasi muda. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga kontekstual dan solutif dalam menjawab tantangan moral dan sosial akibat budaya konsumtif di era modern.

G. Sistematika Penulisan

Sebagai pedoman agar pembahasan dalam penelitian ini tersusun secara sistematis dan mudah dipahami, maka penulis menyusun skripsi ini ke dalam beberapa bab yang saling berkaitan antara satu dengan yang lain. Setiap bab memiliki fokus pembahasan yang disusun secara logis dan berurutan, dimulai dari pendahuluan hingga kesimpulan. Adapun sistematika penulisan skripsi ini adalah sebagai berikut:

Bab Pertama, berisi penjelasan tentang latar belakang permasalahan konsumerisme sebagai fenomena sosial kontemporer dan bagaimana Al-Qur'an memberikan respons nilai terhadap fenomena tersebut. Penulis menjelaskan urgensi penelitian melalui pendekatan tafsir tematik terhadap *Tafsir At-Tahrir wa At Tanwir*; kemudian dilanjutkan dengan Rumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian, Tinjauan Pustaka (penelitian terdahulu), Metodologi Penelitian dan Sistematika Penulisan.

Bab Kedua, bab ini mengulas teori dan konsep kunci yang berkaitan dengan objek kajian. Teori-teori ini penting untuk memperkuat kerangka berpikir dan analisis dalam bab pembahasan, Adapun Pembahasan tersebut antara lain:

1. Defenisi Konsumerisme
2. Jenis-Jenis Perilaku Konsumtif
3. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Konsumtif
4. Konsumerisme dalam Perspektif Islam

Bab Ketiga, Berisi pembahasan mengenai biografi Muhammad at-Tahir bin Asyur yang meliputi profil kehidupannya, riwayat pendidikan beserta guru-guru yang

berpengaruh dalam pembentukan pemikirannya, serta jabatan penting yang pernah diembannya dan kontribusinya dalam lembaga pendidikan maupun keagamaan. Selain itu, dalam bab ini juga akan diuraikan karakteristik tafsir *AtTahrir wa At-Tanwir* sebagai karya monumentalnya yang menjadi rujukan utama penelitian, beserta karya-karya ilmiah lain yang ditulis oleh Ibnu Asyur di luar *tafsir* tersebut.

Bab Keempat, Berisi interpretasi mendalam terhadap penafsiran Muhammad at-Tahir bin Asyurr dengan penekanan pada metode rasional, maqasidi, dan konteks sosial, Antara lain: Analisis Ayat-ayat Larangan *Israf* dan *Tabzir*, Analisis Ayat tentang Keseimbangan Konsumsi, Analisis Ayat tentang Syukur dan Pemanfaatan Nikmat, Keseimbangan Konsumsi, Dan analisis Tentang Sikap bermegah-megahan.

Bab Kelima, Berisi kesimpulan, hasil penelitian dan saran untuk pengembangan kajian tafsir tematik lainnya atau pendekatan maqasidi terhadap isu-isu kontemporer

BAB II

DESKRIPSI UMUM TENTANG KONSUMERISME

A. Pengertian Konsumerisme

Secara etimologis, istilah konsumerisme berasal dari bahasa Latin, yaitu dari kata *consumere* yang berarti “menghabiskan”, menggunakan, atau memusnahkan.²¹ Kata tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Inggris menjadi *to consume* (mengonsumsi) dan *consumer* (konsumen). Dari perkembangan linguistik selanjutnya, terbentuklah istilah *consumerism* melalui penambahan akhiran *ism* yang dalam tradisi bahasa Latin maupun Prancis dipakai untuk menunjukkan suatu paham, aliran, atau sistem pemikiran. Menurut catatan sejarah bahasa, istilah *consumerism* pertama kali digunakan pada tahun 1922 di Inggris dengan makna perlindungan terhadap kepentingan konsumen. Namun, makna ini tidak bersifat statis, sebab pada pertengahan abad ke-20 istilah tersebut mengalami perluasan arti sehingga mencakup juga pengertian yang lebih luas, yakni sebuah sistem ekonomi dan budaya sosial yang berfokus pada konsumsi barang dan jasa secara masif oleh masyarakat. Dengan demikian, konsumerisme tidak hanya dipahami sebagai perlindungan konsumen semata, tetapi juga sebagai suatu fenomena sosial-ekonomi yang menjadikan konsumsi sebagai pusat aktivitas manusia modern, bahkan seringkali dihubungkan dengan gaya hidup dan identitas sosial seseorang.²²

Kemudian konsumerisme menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia maupun Kamus Besar Bergambar Bahasa Indonesia, dipahami sebagai pola hidup yang ditandai dengan kecenderungan menghabiskan waktu dan terutama uang untuk berbelanja secara berlebihan.²³ Hal ini mencerminkan gaya hidup boros, cenderung berfoya-foya, serta kurang memperhatikan kondisi atau kesulitan orang lain. Konsumerisme tidak hanya terbatas pada kepemilikan benda, tetapi juga mencakup konsumsi makanan dan pencarian kesenangan.

Hal ini juga dipertegas oleh Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al-Barry dalam *Kamus Ilmiah Populer*, istilah konsumerisme dijelaskan sebagai suatu paham yang menjadikan konsumsi sebagai tujuan utama dan cenderung menekankan pada penggunaan barang maupun jasa secara berlebihan. Penjelasan ini memperlihatkan bahwa konsumerisme tidak sekadar berkaitan dengan aktivitas membeli atau menggunakan sesuatu, melainkan sudah berkembang menjadi sebuah sikap hidup yang menempatkan konsumsi sebagai tolak ukur kepuasan dan kebahagiaan manusia. Dengan demikian, konsumerisme secara bahasa maupun istilah erat kaitannya dengan kecenderungan manusia untuk menggunakan sesuatu melampaui kebutuhan wajar yang semestinya.²⁴

²¹ Raymond Williams, *A Vocabulary of Culture and Society* (New York: Oxford University Press, 1983), hlm. 75.

²² Raymond Williams, *A Vocabulary of Culture and Society*, hlm. 78–79.

²³ Nurhasan, *Kamus Besar Bergambar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Bina Sarana Pustaka, 2007), 363.

²⁴ Pius A. Partanto & M. Dahlan Al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer* (Surabaya: Arkola, 1994), hlm. 408.

Kemudian konsumerisme Secara istilah, Maka tidak hanya dipahami sebagai aktivitas konsumsi barang atau jasa, melainkan telah berkembang menjadi sebuah paham dan gaya hidup. Dijelaskan bahwa konsumerisme merupakan perilaku konsumsi yang didorong oleh keinginan, bukan kebutuhan, sehingga sering berujung pada pemborosan.²⁵ Hal senada juga diungkapkan bahwa konsumerisme sebagai gaya hidup masyarakat modern yang menjadikan konsumsi sebagai simbol status dan identitas sosial.²⁶ Kemudian ditambahkan bahwa konsumerisme telah membentuk budaya konsumsi yang berisi dengan makna citra, tanda, dan wibawa, di mana konsumsi tidak lagi bersifat fungsional.²⁷ Sementara itu, Umar Burhanudin dalam perspektif Islam menegaskan bahwa konsumerisme kerap kali mendorong perilaku berlebihan dan tidak rasional yang berimplikasi negatif terhadap kehidupan sosial dan moral.²⁸ Dengan demikian, konsumerisme secara istilah dapat dimaknai sebagai fenomena sosial-ekonomi dan budaya yang menjadikan konsumsi lebih dari sekadar pemenuhan kebutuhan, melainkan juga sarana simbolik, prestise, dan bahkan arena kompetisi sosial.

Konsumerisme tidak dapat dipandang identik dengan konsumsi. Konsumsi pada dasarnya berorientasi pada pemenuhan kebutuhan fungsional individu, sedangkan konsumerisme merepresentasikan pola hidup masyarakat yang ditandai oleh orientasi pada prestise dan status sosial. Dalam konteks ini, pembelian suatu produk tidak lagi semata-mata didorong oleh fungsi utilitarian, melainkan juga oleh makna simbolis yang melekat padanya. Sebagai ilustrasi, seseorang dapat membeli mobil bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan transportasi, melainkan juga sebagai simbol eksistensi diri atau sarana peningkatan posisi sosial di hadapan orang lain. Fenomena konsumerisme merupakan konsekuensi dari proses modernisasi dan globalisasi yang memperluas akses terhadap produk sekaligus memperkuat budaya konsumtif. Secara umum, para pengkaji budaya konsumerisme bersepakat bahwa dampaknya cenderung lebih negatif dibandingkan positif. Budaya ini dapat menumbuhkan perilaku boros, meningkatkan produksi limbah, melemahkan etos kerja, serta mengikis nilai-nilai fundamental kehidupan. Oleh sebab itu, diperlukan langkah-langkah strategis untuk mereduksi perkembangan konsumerisme, antara lain dengan mengidentifikasi faktor-faktor yang melatarbelakanginya, serta merumuskan strategi preventif yang dapat membatasi penetrasinya dalam kehidupan masyarakat.²⁹

Konsumerisme dapat dipahami sebagai suatu cara hidup (*a way of life*), di mana konsumsi merupakan wujud tindakan yang tampak secara lahiriah, sementara konsumerisme lebih menekankan pada motivasi, nilai, dan makna yang terkandung di balik perilaku konsumtif tersebut. Pertanyaan penting yang muncul adalah: apa

²⁵ Edy Suandi Hamid, *Ekonomi Islam: Kontemporer*, (Yogyakarta: UII Press, 2008), hlm. 112.

²⁶ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), hlm. 167

²⁷ Yasraf Amir Piliang, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 91.

²⁸ Umar Burhanudin, *Konsumerisme dalam Perspektif Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 45

²⁹ Siti Syamsiah Dkk, *Perilaku Konsumen*, (Sumedang: CV. Mega Press Nusantara, 2023), hlm. 91

faktor-faktor sosial dan ekonomi yang melatarbelakangi kehidupan masyarakat di negara berkembang pada akhir abad kedua puluh, sehingga tercipta lingkungan yang memungkinkan konsumerisme menjadi bagian dari cara hidup? Selain itu, apa daya tarik cara hidup ini bagi konsumen? Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi fokus analisis lebih lanjut. Secara konseptual, konsumerisme merupakan ekspresi budaya sekaligus manifestasi dari perilaku konsumsi. Pemahaman umum yang mengaitkan konsumerisme dengan gaya hidup yang berlebihan dan konsumtif sehingga menimbulkan konotasi negative sehingga perlu dikaji kembali secara kritis. Konsumerisme sebaiknya dipahami bukan sebagai perilaku konsumsi yang ekstrem, melainkan sebagai gejala sosial yang meluas dan hadir pada konteks tertentu. Dengan kata lain, konsumerisme lebih tepat dipandang sebagai fenomena yang merebak secara meluas (*ubiquitous*) pada masyarakat tertentu dalam waktu tertentu, mencerminkan dampak sosial dari praktik konsumsi, bukan sekadar kondisi konsumsi yang berlebihan.³⁰

Budaya konsumerisme muncul sebagai konsekuensi dari berkembangnya era kapitalisme yang diperkenalkan oleh Karl Marx, dan kemudian diikuti oleh perkembangan liberalisme. Dalam konteks ini, budaya konsumen yang menjadi inti dari kapitalisme dapat dipahami sebagai sebuah sistem budaya yang mengandung elemen halusinasi, mimpi, artifisialitas, serta penekanan pada kemasan atau tampilan komoditas. Elemen-elemen tersebut selanjutnya dikonstruksi secara sosial melalui sarana komunikasi ekonomi, seperti iklan, pertunjukan komersial, dan media, yang semuanya berfungsi sebagai representasi dari prinsip-prinsip kapitalisme.³¹

Budaya konsumerisme saat ini telah menyebar ke berbagai belahan dunia sebagai salah satu dampak dari globalisasi dan dinamika kapitalisme modern. Munculnya konsep konsumerisme berkaitan erat dengan proses modernisasi masyarakat. Pada era pra-modern, akses terhadap barang dan jasa tertentu umumnya terbatas pada bangsawan atau kelas elit sebagai bagian dari gaya hidup mereka. Namun, memasuki era modern, kemampuan untuk mengonsumsi barang dan jasa tidak lagi eksklusif bagi kelas atas, melainkan dapat diakses oleh berbagai lapisan masyarakat. Sejak awal periode modern, khususnya pada era Renaisans sekitar abad ke-15 hingga ke-16, konsumerisme mulai muncul seiring dengan berkembangnya budaya materialistis dan individualistis. Awalnya, konsumerisme muncul sebagai respons terhadap pemenuhan kebutuhan dasar. Seiring berjalannya waktu dan dengan meningkatnya kondisi ekonomi serta perubahan situasi sosial, fokus pemenuhan kebutuhan bergeser menjadi pemenuhan keinginan. Fenomena ini menimbulkan paradoks, di satu sisi, manusia memiliki dorongan dan keinginan yang hampir tak terbatas, tetapi di sisi lain, kemampuan untuk mewujudkan keinginan tersebut tetap terbatas, baik secara finansial maupun sumber daya lainnya.³²

³⁰ Haryanto Soejatmiko, *Saya Belanja Maka Saya ada*, (Yogyakarta; Jalasutra, 2008), hlm. 29.

³¹ Tedy Wiraseptya & Melisa Suardi, Pengaruh Budaya Konsumerisme Terhadap Masyarakat Kota, *dalam jurnal Majalah Ilmiah UPI YPTK*, Vol. 26, No 1. Hlm. 1-6

³² Nurul Asiah dkk, *Belajar Hidup dari Minim Sampah Mulai dari Dapur Rumah*, (Jakarta: Universitas Bakrie Press, 2024), hlm 89.

Konsumerisme merupakan suatu ekspresi budaya sekaligus manifestasi dari perilaku konsumsi yang meluas dalam masyarakat modern. Fenomena ini mencerminkan bagaimana individu dan kelompok mengekspresikan identitas, status sosial, dan preferensi melalui barang dan jasa yang mereka konsumsi. Dalam literatur sosiologi dan ekonomi, konsumerisme sering dikaitkan dengan dorongan untuk memenuhi kebutuhan dan keinginan melalui konsumsi, yang tidak hanya bersifat fungsional, tetapi juga simbolik, sebagai bentuk pengakuan sosial dan pembentukan citra diri.³³

Dari sudut pandang ekonomi, konsumerisme dapat dipahami sebagai suatu kecenderungan perilaku konsumsi yang tidak lagi berorientasi pada kebutuhan dasar, melainkan lebih banyak digerakkan oleh keinginan. Pola konsumsi seperti ini pada dasarnya melampaui prinsip efisiensi karena individu tidak membeli barang atau jasa semata-mata untuk memenuhi kebutuhan primer, melainkan untuk memenuhi dorongan hasrat yang bersifat subjektif. Akibatnya, konsumsi yang berlebihan sering kali berujung pada pemborosan, inefisiensi, dan bahkan dapat menimbulkan masalah dalam pengelolaan keuangan individu maupun masyarakat secara lebih luas. Dalam kerangka ekonomi Islam, perilaku konsumtif yang demikian bertentangan dengan prinsip kesederhanaan (*iqtishad*) serta larangan bersikap *israf* (berlebih-lebihan), karena Islam menekankan keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan duniawi dan tanggung jawab spiritual. Dengan demikian, konsumerisme dalam perspektif ekonomi bukan hanya dipandang sebagai bentuk perilaku individual yang tidak produktif, tetapi juga sebagai gejala sosial yang dapat mengganggu stabilitas ekonomi dan merusak tatanan nilai yang menekankan keseimbangan antara kebutuhan dan kemampuan.³⁴

Fenomena konsumerisme di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari proses modernisasi dan globalisasi yang semakin intens sejak akhir abad ke-20. Perubahan pola ekonomi, urbanisasi, serta meningkatnya arus informasi menjadikan masyarakat lebih mudah terpapar gaya hidup konsumtif. Perkembangan pusat perbelanjaan, iklan televisi, dan kini media sosial semakin memperkuat penetrasi budaya tersebut. Mal dan pusat perbelanjaan di kota-kota besar bukan hanya berfungsi sebagai ruang jual-beli, melainkan juga menjadi simbol gaya hidup modern. Iklan televisi sejak dekade 1990-an telah menginternalisasikan citra ideal tentang kecantikan, kebahagiaan, dan kesuksesan yang erat kaitannya dengan produk konsumsi. Saat ini, media sosial memperluas pengaruh itu dengan menghadirkan tren konsumsi instan seperti *haul*, *review* produk, hingga iklan terselubung dari influencer yang menargetkan generasi muda.

Masyarakat kelas menengah menjadi kelompok yang paling rentan terhadap budaya konsumerisme karena berada dalam posisi dilematis, di satu sisi berusaha menunjukkan keberhasilan ekonomi, sementara di sisi lain tetap menjaga stabilitas finansial. Kepemilikan barang bermerek sering dijadikan sarana mempertahankan citra sosial dan mendapatkan pengakuan dari lingkungan sekitar. Dalam kerangka

³³ Wayan Mudana & Nengah Bawa Atmaja, *Bahan ajar Ilmu sosial dan Budaya Dasar Berorientasi Integrasi Nasional Berbasis Tri Hita Karana*, (Depok: Rajawali Pers, 2018), hlm. 196.

³⁴ Edy Suandi Hamid, *Ekonomi Islam: Kontemporer*, hlm. 112.

teori *conspicuous consumption* yang dikemukakan Thorstein Veblen, pola konsumsi kelas menengah bukan lagi sekadar pemenuhan kebutuhan, melainkan ekspresi status sosial yang berorientasi pada simbol prestise. Dengan demikian, konsumerisme di Indonesia tidak hanya memengaruhi perilaku belanja masyarakat, tetapi juga memberi dampak yang lebih luas terhadap struktur sosial dan nilai-nilai budaya.³⁵

Hal ini menunjukkan bahwa konsumerisme di Indonesia tidak hanya persoalan ekonomi, tetapi juga terkait erat dengan dinamika sosial budaya. Konsumsi tidak lagi sekadar memenuhi kebutuhan, melainkan menjadi sarana untuk menegaskan identitas, memperkuat status, dan membentuk citra diri di tengah masyarakat. Dengan demikian, perilaku konsumtif yang muncul pada kelas menengah perkotaan mencerminkan adanya pergeseran nilai, di mana modernitas dan pengakuan sosial lebih diutamakan daripada pertimbangan kebutuhan mendasar.³⁶

Kebutuhan manusia yang beragam, sering kali diperluas oleh keinginan yang tidak terbatas, mendorong masyarakat untuk melakukan pembelian produk melampaui apa yang sejatinya diperlukan. Tindakan konsumsi tersebut tidak selalu berlandaskan pada kebutuhan fungsional, melainkan juga dipicu oleh dorongan untuk memperoleh kepuasan psikologis maupun memenuhi ekspektasi sosial, seperti pengakuan, penghormatan, dan prestise. Dalam konteks ini, konsumen berupaya dengan berbagai cara untuk memiliki produk, baik berupa barang maupun jasa, sebagai instrumen dalam meningkatkan citra dan status sosialnya. Perilaku konsumsi yang demikian, ketika diarahkan pada tujuan-tujuan tertentu di luar fungsi primer, berpotensi melahirkan gaya hidup yang berlebihan. Intensitas pembelian yang tinggi secara berulang dapat menimbulkan pola konsumsi berlebih yang pada akhirnya menyeret individu, seringkali tanpa disadari, ke dalam lingkaran budaya konsumerisme.³⁷

Lebih jauh, Eka Hendry Ar menambahkan bahwa konsumerisme menjadikan konsumsi sebagai ukuran kepuasan dan kebahagiaan hidup, sehingga manusia terjebak pada perilaku konsumtif yang terus berulang.³⁸ Kemudian ditegaskan lagi bahwa konsumerisme merupakan bagian dari budaya hedonisme dan materialisme yang lahir dari peradaban Barat modern. Menurutnya, konsumerisme tidak hanya berkaitan dengan perilaku membeli dan mengonsumsi barang secara berlebihan, tetapi juga mencerminkan paradigma hidup yang menempatkan kenikmatan materi dan kepuasan inderawi sebagai tujuan utama kehidupan. Budaya ini sangat erat kaitannya dengan ideologi kapitalisme yang mendorong pertumbuhan ekonomi melalui peningkatan konsumsi tanpa batas, sehingga secara perlahan membentuk pola pikir masyarakat untuk terus mengejar produk-produk baru, simbol status, serta gaya hidup yang serba instan dan mewah. Dalam pandangan Husaini, pola konsumsi semacam ini tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam yang menekankan keseimbangan

³⁵ Evi Kurniasih, *Budaya Konsumerisme di Kalangan Remaja* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 42.

³⁶ Suryana, "Budaya Konsumerisme dan Implikasinya terhadap Gaya Hidup Masyarakat Urban," *Jurnal Sosioteknologi* Vol. 14, No. 3 (2015), hlm. 218.

³⁷ Siti Syamsiah Dkk, *Perilaku Konsumen*, hlm. 90

³⁸ Eka Hendry Ar, *Budaya Konsumerisme: Perspektif Teori dan Fakta* (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 54.

(*tawazun*), kesederhanaan (*zuhud* dalam makna positif), serta orientasi spiritual dalam setiap aspek kehidupan.³⁹

Ciri-ciri konsumerisme dapat diidentifikasi melalui beberapa aspek utama. Pertama, masyarakat cenderung menetapkan tujuan hidup yang berpusat pada perolehan barang konsumsi, bahkan yang sebenarnya tidak esensial bagi kebutuhan mereka. Kedua, barang-barang konsumsi dijadikan simbol identitas, sehingga kepemilikan atau penggunaan produk tertentu mencerminkan status sosial, gaya hidup, atau citra diri individu. Ketiga, terdapat peran aktif pemilik modal atau produsen yang secara terus-menerus mendorong masyarakat untuk membeli lebih banyak barang konsumsi daripada yang mereka perlukan, melalui strategi pemasaran yang cermat, termasuk manipulasi periklanan dan kemasan produk. Fenomena ini menegaskan bahwa konsumerisme bukan sekadar perilaku membeli barang, melainkan juga sebuah konstruksi sosial-ekonomi yang melibatkan interaksi kompleks antara kebutuhan individu, simbolisasi sosial, dan strategi komersial industri.⁴⁰

Konsumerisme juga dapat dipahami sebagai suatu ideologi, yaitu seperangkat gagasan yang membingkai pemaknaan kehidupan manusia berdasarkan apa yang dikonsumsi, bukan pada apa yang dihasilkan. Ideologi konsumerisme ini mencerminkan suatu bentuk pengalihan nilai, di mana masyarakat terdorong pada hasrat konsumtif yang hampir tidak terbatas. Bagi individu yang hidup dalam budaya konsumen, konsumsi barang dan jasa tidak hanya memenuhi kebutuhan material, tetapi juga berfungsi sebagai sarana pembentukan identitas sosial. Ketika individu tidak mengonsumsi produk tertentu, mereka dapat merasakan ketidaklengkapan atau ketidakutuhannya secara psikologis. Sebaliknya, dengan mengonsumsi barang atau jasa, individu memperoleh sensasi kepuasan dan kebahagiaan yang dirasakan sebagai bagian dari pemenuhan identitas sosial dan pribadi. Fenomena ini menunjukkan bahwa dalam masyarakat konsumen, perilaku konsumtif tidak semata-mata terkait dengan kebutuhan, melainkan juga berperan dalam membentuk status, citra diri, dan makna eksistensial individu.⁴¹

B. Faktor-Faktor Yang Mempengaruhi Perilaku Konsumtif

1. Faktor Internal

a. Harga Diri

Banyak individu membeli barang bukan hanya untuk memenuhi kebutuhan fungsional, melainkan juga sebagai sarana meningkatkan harga diri dan memperoleh pengakuan sosial. Kepemilikan barang-barang mewah sering kali dipersepsikan mampu meningkatkan status seseorang di mata lingkungan sekitarnya. Fenomena ini

³⁹ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), hlm. 198.

⁴⁰ Astrid Veranita Indah, "Panic Buying: Konsumerisme Masyarakat Indonesia Di Tengah Pandemi Covid-19 Perspektif Psikoanalisis Jacques Lacan", dalam *Jurnal Filsafat*, Vol. 31, No 1, (2020), hlm. 24-48

⁴¹ Rina Octaviana, "Konsumerisme Masyarakat Modern Dalam Kajian Herbert Marcuse" dalam *JAQFI: Jurnal Aqidah dan Filsafat Islam*, Vol. 5, No. 1, (2020), hlm. 121-133

dapat dijelaskan melalui temuan penelitian yang menunjukkan bahwa materialisme memediasi hubungan antara sikap terhadap uang dengan perilaku konsumtif mencolok di Indonesia.⁴² Artinya, uang tidak hanya dipandang sebagai alat transaksi, melainkan juga simbol prestise yang dapat memperlihatkan kedudukan sosial seseorang.

Perilaku konsumsi yang berorientasi pada status ini tampak jelas di kalangan masyarakat perkotaan, terutama pada kelompok menengah ke atas. Mereka tidak lagi menjadikan konsumsi sebatas pemenuhan kebutuhan, melainkan sebagai sarana menunjukkan identitas diri dan menegaskan posisi sosial di tengah masyarakat. Pakaian bermerek, kendaraan mewah, hingga gaya hidup modern kerap dijadikan simbol pencapaian, sekaligus pembeda antara satu kelompok dengan kelompok lain. Fenomena ini selaras dengan konsep *conspicuous consumption* yang dikemukakan oleh Thorstein Veblen, di mana konsumsi diposisikan sebagai tanda status (*prestise*) sosial dan bukan semata-mata soal utilitas barang. Dalam konteks Indonesia, kecenderungan ini dapat diamati melalui maraknya gaya hidup konsumtif di kota-kota besar, di mana kelas menengah berusaha mempertahankan citra sosial dengan mengikuti tren mode, teknologi, serta pola hiburan yang dianggap mencerminkan modernitas.⁴³ Dalam konteks ini, barang-barang konsumsi berfungsi sebagai simbol sosial yang mempertegas perbedaan kelas di masyarakat. Tidak jarang, status seseorang lebih sering diukur dari apa yang dipakainya atau apa yang dimilikinya, bukan dari kapasitas intelektual atau kontribusi sosialnya.

Gaya hidup konsumtif juga diperkuat oleh budaya populer yang berkembang di media massa dan media sosial. Tren *flexing* atau memamerkan barang-barang mewah di ruang publik digital menjadikan konsumsi tidak lagi sebatas aktivitas pribadi, melainkan tontonan sosial yang dinilai dan direspons oleh orang lain. Fenomena ini semakin meneguhkan pandangan bahwa konsumsi merupakan sarana pencitraan diri, di mana individu berusaha menampilkan identitas sosial melalui kepemilikan barang dan gaya hidup. Konsumsi mencolok (*conspicuous consumption*) dengan demikian menjadi strategi simbolik untuk memperoleh pengakuan sosial serta legitimasi status di lingkungan pergaulan.⁴⁴

Dari perspektif sosiologi, perilaku konsumtif semacam ini sejalan dengan teori interaksionisme simbolik, di mana tindakan sosial dipahami berdasarkan simbol-simbol yang dimaknai bersama. Dalam konteks konsumsi, barang-barang mewah tidak hanya berfungsi sebagai benda material, melainkan juga memiliki makna simbolis yang ditafsirkan secara kolektif oleh masyarakat. Pemakaian pakaian bermerek, kendaraan mewah, atau gaya hidup tertentu dipandang sebagai tanda status dan identitas sosial, yang kemudian direspons oleh orang lain melalui pengakuan atau

⁴² Cahyani Pratiwi & Tri Yuniati, "Materialisme sebagai Mediator Hubungan antara Sikap terhadap Uang dengan Perilaku Konsumtif Mencolok," *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan* Vol. 4, No. 2 (2013), hlm. 145.

⁴³ Mia Estetika, "Analisis Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perilaku Konsumtif Siswa Perempuan Kelas XII IPS," *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa* Vol. 6, No. 2 (2017), hlm. 7.

⁴⁴ Arif Budiarto, "Pengaruh Media Sosial terhadap Perilaku Konsumtif Generasi Milenial," *Jurnal Komunikasi* Vol. 12, No. 1 (2020), hlm. 44.

penilaian sosial. Dengan demikian, perilaku konsumtif dapat dipahami sebagai bentuk komunikasi simbolik, di mana individu menampilkan diri mereka melalui konsumsi untuk memperoleh legitimasi, *prestise*, dan kedudukan dalam struktur sosial.⁴⁵

b. Aspek psikologis

Pada hakikatnya ini sangat terhubung dengan penjelasan sebelumnya, Karena pada dasarnya untuk mendapatkan pengakuan, meningkatkan harga diri, dan lain sebagainya itu dimulai dari psikologis seseorang. Karena psikologis diri merupakan karakteristik yang melekat pada kepribadian setiap individu. Konsep diri dapat dipahami sebagai seperangkat perasaan dan kognisi mengenai diri sendiri, yang berperan dalam memengaruhi pola pikir, perilaku, serta penampilan seseorang dalam lingkungan sosialnya.⁴⁶

Budaya konsumerisme, menurut mahasiswa Ilmu Politik Universitas Indonesia angkatan 2022, erat kaitannya dengan faktor-faktor sosiologis dan psikologis, yakni dorongan eksternal maupun internal yang memengaruhi perilaku individu. Manusia modern digambarkan sebagai unit dalam sistem pasar kapitalis, di mana eksistensinya sangat bergantung pada kepemilikan dan konsumsi benda-benda yang sering kali memiliki utilitas minimal, seperti untuk tujuan estetika atau sekadar mengikuti tren. Fenomena ini terjadi secara masif dan mengalami internalisasi yang bertahap dalam masyarakat, sehingga membentuk suatu konstruksi sosial yang mendorong dan mempromosikan perilaku konsumerisme. Secara konseptual, alam tidak dapat memenuhi tuntutan konsumsi manusia yang hampir tidak terbatas. Oleh karena itu, jika perilaku konsumerisme terus dipertahankan, manusia secara tidak langsung turut memprogram terjadinya kerusakan ekologis (ekosida).⁴⁷

Faktor Psikologis seseorang akan mempengaruhi dirinya sendiri, Karena diri sendirilah yang merupakan totalitas pikiran dan perasaan yang dimiliki individu tentang dirinya sendiri. Konsep ini mencakup gabungan dari perasaan serta sikap terhadap diri, termasuk penilaian terhadap harga diri dan nilai pribadi yang dianggap ideal.⁴⁸

Keputusan seseorang dalam membeli atau menggunakan barang dan jasa sering kali lebih didasarkan pada pertimbangan status sosial, mode, dan kenyamanan, daripada pada aspek ekonomis. Dalam konteks ini, perilaku konsumerisme dapat dipahami sebagai bentuk pemikiran dan kesadaran individu terhadap dirinya sendiri.⁴⁹

⁴⁵ George Ritzer & Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern terj. Alimandan* (Jakarta: Kencana, 2010), hlm. 387–392.

⁴⁶ Jusuf Blegur, *Soft Skill Untuk Prestasi Belajar* (Surabaya: Scopindomedia Media Pustaka, 2020), hlm 52.

⁴⁷ Arya Indy Putra, *Bumi Yang Terakhir*, (Pasuruan: CV. Basya Media Utama, 2024), hlm 157.

⁴⁸ Jusuf Blegur, *Soft Skill Untuk Prestasi Belajar*, hlm 53-54

⁴⁹ Edi Warsidi, *Perilaku Konsumtif Merusakkan Karakter Bangsa* (Jakarta Timur: CV Rizky Aditya, 2021), hlm, 14.

Perilaku konsumtif juga dapat dipengaruhi oleh kondisi emosional seseorang. Dalam keadaan stres, sedih, atau bosan, individu sering kali melampiaskan perasaan tersebut dengan membeli barang-barang tertentu demi mendapatkan kesenangan sesaat. Misalnya, membeli makanan berlebihan atau berbelanja online hanya untuk menghilangkan rasa jenuh. Konsumsi semacam ini pada dasarnya lebih berfungsi sebagai mekanisme psikologis daripada sebagai pemenuhan kebutuhan nyata.⁵⁰

Konsumerisme dapat dipahami sebagai kecenderungan untuk memperoleh dan menggunakan barang atau produk yang sifatnya tidak esensial, yang lebih berfungsi untuk memenuhi kepuasan emosional daripada kebutuhan nyata. Manifestasi perilaku ini antara lain meliputi pembelian yang tidak rasional, pembelanjaan yang berlebihan, serta pola perilaku belanja lainnya. Fenomena serupa juga semakin sering terlihat dalam konteks belanja daring, terutama pada era digital saat ini. Secara mendasar, konsumerisme didorong oleh pemenuhan keinginan, bukan kebutuhan yang esensial. Hal ini terkait dengan keterbatasan kemampuan manusia untuk memenuhi kebutuhan yang tidak terbatas, sehingga individu cenderung terus-menerus berupaya memuaskan keinginan mereka, meskipun secara faktual hal tersebut sulit dicapai sepenuhnya.⁵¹

2. Faktor Eksternal

a. Faktor Lingkungan Sosial dan Budaya

Terdapat berbagai faktor yang mendorong perilaku konsumsi. Salah satu penyebab utama berkaitan dengan upaya individu membentuk identitas kolektif yang dapat dikenali dan diamati oleh orang lain. Proses ini sering dipengaruhi oleh interaksi sosial atau kelompok masyarakat di sekitarnya. Pengaruh dari kelompok tersebut biasanya muncul melalui dorongan status sosial dan keinginan untuk menonjol di antara anggota masyarakat lainnya.⁵²

Lingkungan sosial baik teman sebaya, keluarga, maupun komunitas sering memberikan tekanan sosial agar seseorang menyesuaikan diri dengan standar konsumsi kelompoknya. Selain itu, budaya populer juga semakin memperkuat perilaku konsumtif, karena tren yang berkembang di masyarakat memengaruhi keinginan untuk memiliki barang tertentu, meskipun tidak mendesak.⁵³

Salah satu faktor yang menjadikan seseorang untuk melakukan gaya hidup yang konsumtif adalah orang terdekat. Antara lain adalah keluarga dan teman sekitar. Sri Wening dalam bukunya *Waspada Konsumerisme* menjelaskan bahwa sejak usia dini seorang anak memiliki kecenderungan untuk meniru kebiasaan orang tuanya. Pemenuhan keinginan anak terhadap barang-barang yang kurang bermanfaat, meskipun dilakukan atas dasar kasih sayang, justru membentuk pola asuh yang keliru.

⁵⁰ Michael R. Solomon, *Consumer Behavior*, (New Jersey: Pearson Education Inc, 2013), hlm. 160.

⁵¹ Eni Lestarina dkk, "Perilaku Konsumtif di Kalangan Remaja," *JRTI (Jurnal Riset Tindakan Indonesia)*, Vol 2, no. 2 (2017): hlm. 1–6.

⁵² Indra Setia Bakti dkk, "Konsumerisme dalam Perspektif Jean Baudrillard," *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, Vol 13, no. 2 (2019) hlm.147–166.

⁵³ Jean Baudrillard, *Masyarakat Konsumsi terj. Widyawati*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), hlm. 55.

Perlakuan demikian dapat menanamkan sikap bahwa setiap keinginan harus selalu terpenuhi, yang pada akhirnya berpotensi menumbuhkan perilaku konsumtif atau konsumerisme pada diri anak.⁵⁴ Dengan demikian, pengalaman yang diperoleh anak dalam lingkungan keluarga akan memberikan pengaruh signifikan terhadap pembentukan sikap dan perilakunya.

Kemudian yang tak kalah berpengaruh adalah teman, Dalam konteks lingkungan sosial, faktor teman sebaya, baik di sekolah maupun di luar sekolah memiliki peran penting dalam membentuk perilaku anak. Pola interaksi dan pergaulan sehari-hari di antara siswa sering kali memengaruhi cara mereka bersikap, berperilaku, serta menyesuaikan diri dengan norma yang berlaku dalam kelompoknya.⁵⁵

Penelitian yang dilakukan oleh Mia Estetika mengenai Perilaku Konsumtif Siswa Perempuan Kelas XII IPS,⁵⁶ menunjukkan bahwa salah satu faktor yang membentuk perilaku konsumtif siswa adalah kelompok referensi. Hal ini tampak dari kecenderungan siswa yang mudah terpengaruh oleh barang yang dimiliki teman-temannya, sehingga muncul dorongan untuk memiliki hal yang sama demi menyesuaikan diri dengan lingkungan pergaulan.

Dari uraian tersebut dapat disimpulkan bahwa lingkungan pertemanan memiliki pengaruh yang signifikan terhadap perilaku konsumerisme siswa. Ketika seorang siswa berinteraksi dengan teman sebaya yang memiliki kecenderungan berbelanja berlebihan, bergaya hidup boros, atau gemar mengikuti *trend fashion*, maka besar kemungkinan siswa tersebut juga akan terdorong untuk meniru dan mengadopsi perilaku konsumtif serupa.

b. Faktor Media dan Iklan

Iklan menjadi faktor dominan yang memengaruhi perilaku konsumtif masyarakat. Melalui strategi komunikasi yang persuasif, iklan tidak hanya memberikan informasi mengenai produk, tetapi juga membentuk persepsi serta mengonstruksi gaya hidup tertentu. Akibatnya, konsumen terdorong membeli sesuatu bukan berdasarkan kebutuhan, melainkan karena citra dan simbol yang melekat pada produk tersebut.⁵⁷

Salah satu media yang sangat berpengaruh dalam menjadikan seseorang untuk berperilaku konsumtif yaitu keberadaan toko *Online* yang menawarkan inovasi atau gaya hidup baru bagi masyarakat lokal, khususnya melalui belanja *online*, merupakan salah satu bentuk bisnis digital yang terus berkembang. Daya tarik belanja *Online* terletak pada kemampuannya untuk menghemat waktu, karena konsumen tidak perlu mengunjungi toko fisik. Kemudahan dan kenyamanan inilah yang menjadi salah satu alasan utama mengapa belanja *online* semakin populer dan diterima di berbagai

⁵⁴ Sri Wening, *Waspada Konsumerism*, (Semarang: Rumahaksara, 2010), hlm. 40.

⁵⁵ Randi Permadi, *Pendidikan Dalam Perspektif Post Modernisme*, Sebuah Kajian Awal, ed. Elly M. Setiadi (Jakarta: Kencana, 2020), hlm 66.

⁵⁶ Mia Estetika, "Analisis Faktpr-Faktor Yang Mempengaruhin Perilaku Konsumtif siswa Perempuan Kelas XII IPS," *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa*, Vol 6, no. 2 (2017). hlm 1-14.

⁵⁷ Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna* (Bandung: Jelasutra, 2003), hlm. 211

budaya. Dibandingkan dengan pembelian secara langsung di toko, banyak individu lebih memilih meluangkan waktu untuk bertransaksi secara daring. Kemudahan yang ditawarkan *platform* belanja *online* mendorong konsumen untuk terus melakukan pembelian secara berkelanjutan.

Belanja *online* mempermudah konsumen dalam menemukan produk-produk yang baru dan menarik. Kemudahan ini sering mendorong perilaku pembelian yang impulsif, bahkan cenderung berlebihan. Jika dibandingkan dengan pembelian secara konvensional (*offline*), belanja daring menawarkan sejumlah keunggulan tersendiri. Sebagian besar transaksi *online* di *platform* komersial menyediakan berbagai insentif promosi, seperti penawaran terbatas, fasilitas *paylater*, *cashback*, harga spesial, dan promosi lainnya, yang selain menarik bagi konsumen juga meningkatkan efisiensi dalam proses pembelian.⁵⁸

Iklan yang mudah diakses dan memiliki daya tarik visual menjadi salah satu faktor penting yang mendorong berkembangnya konsumerisme. Tayangan iklan mengenai berbagai produk trendi melalui media elektronik, seperti televisi dan telepon genggam, mampu menumbuhkan minat masyarakat untuk membeli. Selain itu, pengaruh *public figure* seperti aktor, aktris, selebgram, dan *YouTuber* yang kerap menampilkan gaya hidup glamor, juga dimanfaatkan oleh produsen sebagai strategi pemasaran. Kehadiran figur publik dalam iklan tersebut sering kali membentuk persepsi dan memengaruhi masyarakat untuk mengikuti tren konsumsi yang mereka tampilkan.⁵⁹

Hal ini tidak dapat dinafikan, sebab masuknya budaya konsumtif barat melalui media digital dan semakin meluasnya akses terhadap produk global telah menciptakan kecenderungan konsumsi berlebihan di tengah masyarakat. Fenomena tersebut menunjukkan bahwa konsumsi tidak lagi dipahami sekadar sebagai pemenuhan kebutuhan, melainkan telah menjadi bagian dari konstruksi budaya global yang membentuk gaya hidup dan identitas sosial.⁶⁰

Diakui maupun tidak, proses modernisasi telah membawa berbagai perubahan sosial yang kerap mengikis sistem nilai tradisional masyarakat. Tidak semua individu mampu beradaptasi dengan dinamika tersebut, sehingga memunculkan ketegangan psikologis dalam diri mereka. Modernisasi, dengan segala tawaran gaya hidup dan pola konsumsi yang memukau, seringkali dipersepsikan sebagai jalan menuju kebahagiaan dan kesejahteraan. Namun, di balik pesona modernitas yang gemerlap

⁵⁸ Iin Emy Prastiwi, Tira Nur Fitria, udaya Hedonisme dan Konsumtif dalam Berbelanja Online Ditinjau dari Perspektif Ekonomi Syariah,” *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, Vol 6, no. 3 (2020), hlm. 731–736.

⁵⁹ Kevin Samuel Kamagi, “Peran Pendidikan Agama Kristen Terhadap Remaja Dalam Mencegah Perilaku Konsumerisme Di Era Digital,” *JURNAL SHANAN*, Vol 6, No. 2 (2022): hlm. 208

⁶⁰ George Ritzer, *The McDonaldization of Society* (California: Pine Forge Press, 2004), hlm. 73

itu, tersembunyi pula gejala krisis mental yang oleh para pemikir disebut sebagai *the agony of modernization*, yakni penderitaan batin akibat modernisasi.⁶¹

Di sisi lain, hubungan antara konsumen dan perusahaan bersifat saling memengaruhi. Pelaku konsumerisme mendorong perusahaan untuk meningkatkan kualitas produk dan layanan, sementara perusahaan berupaya memenuhi ekspektasi konsumen agar tetap kompetitif di pasar. Interaksi timbal balik ini menciptakan dinamika yang mendorong tercapainya kepuasan konsumen sekaligus memperkuat tanggung jawab sosial perusahaan. Dengan demikian, regulasi pemerintah dan mekanisme pasar bekerja secara bersinergi untuk menjamin perlindungan konsumen, sekaligus mendorong perusahaan beroperasi secara etis dan bertanggung jawab.⁶²

C. Jenis-Jenis Perilaku Konsumtif

Perilaku konsumerisme dalam masyarakat memiliki pengaruh signifikan terhadap pola gaya hidup dalam suatu kelompok sosial. Berdasarkan literatur yang ada, terdapat tiga tipe perilaku konsumtif, yaitu:⁶³

1. Konsumsi adiktif (*addictive consumption*)

Konsumsi adiktif merupakan pola penggunaan barang atau jasa yang dilakukan secara berulang akibat adanya dorongan psikologis maupun rasa ketergantungan yang sulit dikendalikan. Individu dengan kecenderungan ini biasanya memperoleh kepuasan sesaat setelah melakukan pembelian, namun perasaan tersebut segera memudar sehingga muncul kembali hasrat untuk berbelanja. Dalam konteks era digital, manifestasi nyata dari perilaku ini tampak pada kebiasaan kecanduan belanja daring, di mana konsumen terus melakukan proses checkout meskipun telah menyadari dampak negatif terhadap kondisi finansialnya.⁶⁴

Konsumsi adiktif merupakan bentuk perilaku konsumsi yang ditandai dengan ketergantungan berlebihan terhadap suatu produk atau jasa sehingga konsumen sulit mengendalikan kebutuhannya. Michael R. Solomon menyebut perilaku ini menyerupai kecanduan klinis, di mana individu terus membeli atau menggunakan produk demi memperoleh kepuasan emosional meskipun tidak ada kebutuhan rasional yang mendesak.⁶⁵

⁶¹ Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), hlm. 69

⁶² Ali Akbar Yulianto, *Pengantar Bisnis Ed. 4*, (Jakarta: Salemba Empat, 2007), hlm. 66

⁶³ Tedy Wiraseptya & Melisa Suardi, *Pengaruh Budaya Konsumerisme Terhadap Masyarakat*, hlm. 2

⁶⁴ Tedy Wiraseptya & Melisa Suardi, *Pengaruh Budaya Konsumerisme Terhadap Masyarakat*, hlm. 12

⁶⁵ Michael Raymond Solomon, *Consumer Behavior: Buying, Having, and Being*, 10th ed. (Boston: Pearson, 2013), hlm.160

Dalam perspektif sosiologis, George Ritzer menekankan bahwa masyarakat modern membentuk suatu ketergantungan sistemik terhadap produk kapitalisme.⁶⁶ Hal ini sejalan dengan analisis Jean Baudrillard yang menegaskan bahwa masyarakat konsumen membeli barang bukan karena nilai gunanya, tetapi karena makna simbolik yang dilekatkan pada barang tersebut.⁶⁷ Ketika makna ini terus direproduksi, konsumen terjebak dalam siklus adiktif yang sulit dihentikan.

Ciri khas dari konsumsi adiktif dapat diidentifikasi melalui beberapa indikator, antara lain adanya dorongan kuat atau *craving* untuk melakukan pembelian, meningkatnya intensitas maupun nominal belanja yang mencerminkan gejala toleransi, munculnya rasa gelisah ataupun perasaan bersalah ketika tidak dapat berbelanja, serta timbulnya dampak nyata terhadap kondisi keuangan maupun hubungan sosial. Fenomena ini semakin relevan di era digital, sebagaimana ditunjukkan dalam penelitian yang menggunakan adaptasi *Online Shopping Addiction Scale* di Indonesia. Hasil penelitian tersebut menegaskan bahwa perilaku kecanduan belanja kerap dipicu oleh kemudahan akses terhadap *platform* digital serta strategi promosi yang masif dan persuasif.⁶⁸

Fenomena konsumsi adiktif juga terbukti secara psikologis. Grant dan Potenza menemukan bahwa aktivitas konsumtif tertentu dapat memicu pelepasan dopamin di otak, mekanisme yang sama dengan kecanduan narkoba.⁶⁹ Hal ini menjelaskan mengapa perilaku konsumtif bisa bersifat adiktif dan berulang. Penelitian kontemporer memperkuat hal ini, Kuss dan Griffiths menunjukkan bahwa penggunaan internet dan belanja digital menimbulkan pola adiksi yang mirip dengan kecanduan zat, karena keduanya memanfaatkan sistem *reward* dalam otak.⁷⁰

Dari perspektif Islam, Umar Burhanudin mengkritik konsumsi adiktif sebagai bentuk *israf* (berlebih-lebihan) yang jelas dilarang Al-Qur'an.⁷¹ Dengan demikian, konsumsi adiktif tidak hanya berdampak pada aspek psikologis dan sosial, tetapi juga bertentangan dengan prinsip moral dan spiritual.

2. Konsumsi kompulsif (*compulsive consumption*)

⁶⁶ George Ritzer, *The McDonaldization of Society* (California: Pine Forge Press, 2004), hlm.73.

⁶⁷ Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (London: Sage, 1998), hlm. 45–50

⁶⁸ Kurnianingtias Wulandari, "Pengaruh Kecanduan Internet dan Materialisme terhadap Perilaku Belanja Kompulsif Online," *E-Jurnal Manajemen Universitas Udayana* 7, no. 2 (2018), hlm. 1032

⁶⁹ Jon Eric Grant & Marc Nicholas Potenza, "Pathological Gambling and Other Behavioral Addictions," *American Journal of Psychiatry* 164, no. 11 (2007): hlm. 1800–1806.

⁷⁰ Daria Joane Kuss & Mark David Griffiths, "Internet and Gaming Addiction: A Systematic Literature Review of Neuroimaging Studies," *Brain Sciences* 2, no. 3 (2012): hlm. 347–374

⁷¹ Umar Burhanudin, *Konsumerisme dalam Perspektif Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 45

Berbeda dengan adiktif, konsumsi kompulsif (*compulsive consumption*) muncul ketika seseorang melakukan pembelian berulang-ulang, sulit dikendalikan, meskipun sadar perilaku itu merugikan dirinya. Dennis Rook mendefinisikan fenomena ini sebagai *pembelian kronis dan sulit dihentikan* yang sering muncul secara impulsif.⁷² Selanjutnya, Faber dan O'Guinn menegaskan bahwa pembelian kompulsif biasanya menjadi respons psikologis terhadap perasaan negatif, seperti kecemasan atau depresi.⁷³

Merujuk pada perilaku berbelanja yang terus-menerus tanpa memperhatikan apakah barang atau jasa tersebut benar-benar dibutuhkan oleh individu. Konsumsi kompulsif dipahami sebagai perilaku berbelanja yang dilakukan secara berulang serta sulit dikendalikan, di mana aktivitas membeli dijadikan sarana untuk meredakan ketegangan emosional. Berbeda dengan konsumsi adiktif yang lebih menekankan pada aspek ketergantungan, pola kompulsif lebih erat kaitannya dengan upaya mengurangi perasaan cemas, jenuh, maupun stres. Meskipun individu kerap menyadari bahwa tindakannya bersifat irasional, mereka tetap kehilangan kendali untuk menghentikan perilaku tersebut. Hasil penelitian psikologi di Indonesia mengungkapkan bahwa remaja yang mengalami tekanan emosional cenderung melakukan belanja kompulsif sebagai bentuk mekanisme penenangan diri, meskipun pada akhirnya menimbulkan penyesalan akibat konsekuensi finansial yang muncul.⁷⁴

Temuan lain juga menegaskan bahwa orientasi materialistik serta kecanduan internet memiliki pengaruh signifikan terhadap perilaku belanja kompulsif daring, sehingga memperlihatkan bahwa pola konsumsi ini tidak hanya berakar pada faktor psikologis, tetapi juga diperkuat oleh aspek sosial.⁷⁵

Dittmar menambahkan bahwa perilaku kompulsif seringkali berkaitan dengan identitas diri: konsumen membeli barang untuk menutupi kekurangan citra diri atau untuk membangun identitas sosial tertentu.⁷⁶ Temuan ini sejalan dengan riset Estetika yang menemukan bahwa siswa perempuan SMA rentan terjebak dalam perilaku konsumtif kompulsif karena pengaruh teman sebaya dan tekanan sosial.⁷⁷ Bahkan,

⁷² Dennis William Rook, "The Buying Impulse," *Journal of Consumer Research* 14, no. 2 (1987), hlm. 189.

⁷³ Ronald Joseph Faber & Thomas Christopher O'Guinn, "Compulsive Buying: A Phenomenological Exploration," *Journal of Consumer Research*, Vol 16, no. 2 (1989): hlm. 147–157.

⁷⁴ Kartika Sari, "Gambaran Perilaku Pembelian Kompulsif pada Remaja Akhir," *Psikoborneo*, Vol 4, no. 1 (2016), hlm. 45.

⁷⁵ Kurnianingtias Wulandari, hlm 1035.

⁷⁶ Helga Dittmar, *Consumer Culture, Identity and Well-Being* (New York: Psychology Press, 2008), hlm. 109–113.

⁷⁷ Mia Estetika, "Analisis Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Perilaku Konsumtif Siswa Perempuan Kelas XII IPS," *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa* 6, no. 2 (2017): hlm. 7

Pratiwi dan Yuniati menunjukkan bahwa materialisme memperkuat hubungan antara sikap terhadap uang dengan perilaku konsumtif mencolok.⁷⁸

3. Konsumsi Impulsif (Tanpa Perencanaan)

Jenis konsumsi lain yang banyak dijumpai adalah pembelian impulsif, yaitu tindakan membeli barang secara tiba-tiba tanpa perencanaan dan pertimbangan matang. Fenomena ini biasanya muncul ketika seseorang berhadapan dengan diskon besar-besaran atau promosi harga yang menarik, sehingga keputusan membeli lebih dipengaruhi oleh emosi sesaat daripada rasionalitas. Akibatnya, banyak barang yang dibeli akhirnya tidak terpakai atau bahkan menimbulkan penyesalan di kemudian hari.⁷⁹ perilaku membeli secara tiba-tiba tanpa perencanaan rasional, biasanya dipicu oleh emosi sesaat dan rangsangan eksternal. Hawkins dan temannya merupakan salah satu yang pertama membedakan perilaku ini dalam klasifikasinya mengenai jenis pembelian, di mana pembelian impulsif muncul sebagai respons cepat terhadap stimulus produk.⁸⁰

Bas Verplanken dan Angeline Herabadi kemudian menekankan bahwa konsumsi impulsif memiliki dua dimensi utama, kognitif (minimnya pertimbangan rasional) dan afektif (dorongan emosional yang kuat).⁸¹ Konsumen sering kali merasakan dorongan mendadak yang sulit dikendalikan, sehingga keputusan membeli diambil tanpa analisis biaya-manfaat. perilaku impulsif ini sering berkaitan dengan kebutuhan hedonis untuk memperoleh kesenangan instan, bukan sekadar pemenuhan kebutuhan fungsional.³ Hal ini menjelaskan mengapa konsumen cenderung membeli barang-barang yang bersifat simbolik, seperti pakaian bermerek atau produk gaya hidup.

Konsumsi impulsif merujuk pada kecenderungan membeli barang secara tiba-tiba tanpa adanya perencanaan yang matang. Perilaku ini umumnya dipicu oleh faktor eksternal, seperti potongan harga yang besar, penawaran promosi dengan waktu terbatas, atau tampilan produk yang dirancang menarik. Berbeda dengan pola konsumsi adiktif maupun kompulsif yang lebih terkait dengan ketergantungan atau mekanisme pengurangan ketegangan, konsumsi impulsif lebih sering didorong oleh emosi positif, seperti perasaan gembira atau sensasi kegembiraan sesaat.

Penelitian di bidang ritel di Indonesia menunjukkan bahwa perilaku belanja impulsif kerap terjadi pada konsumen yang memiliki orientasi belanja hedonis. Sebagai contoh, studi yang dilakukan di Swalayan Gelael Semarang menemukan bahwa semakin tinggi motivasi konsumen untuk berbelanja karena kesenangan,

⁷⁸ Cahyani Pratiwi dan Tri Yuniati, "Materialisme sebagai Mediator Hubungan antara Sikap terhadap Uang dengan Perilaku Konsumtif Mencolok," *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan* 4, no. 2 (2013): hlm. 145.

⁷⁹ Rook, Dennis W., "The Buying Impulse," *Journal of Consumer Research* Vol. 14, No. 2 (1987), hlm. 189–199.

⁸⁰ Delbert I. Hawkins, David L. Mothersbaugh, dan Amit Mookerjee, *Consumer Behavior: Building Marketing Strategy*, ed. ke-11 (New York: McGraw-Hill, 2010), hlm. 215.

⁸¹ Bas Verplanken dan Angeline Herabadi, "Individual Differences in Impulse Buying Tendency: Feeling and No Thinking," *European Journal of Personality* 15, no. S1 (2001): hlm. S71–S83.

semakin besar pula kecenderungan mereka untuk melakukan pembelian secara impulsif.⁸²

Dalam penelitian yang lain dilakukan oleh Kartika Sari menemukan bahwa remaja akhir rentan terhadap pembelian impulsif karena faktor psikologis seperti rendahnya kontrol diri, ditambah pengaruh teman sebaya.⁸³ Penelitian lain oleh Taiyi Chen, Xueyan Lu, dan Yue Wang menunjukkan bahwa paparan media sosial memperkuat kecenderungan impulsif karena adanya *cues* visual dan promosi daring yang menarik perhatian pengguna.⁸⁴

Dari perspektif etika Islam, perilaku ini berbahaya karena berpotensi menjerumuskan pada *tabdzir* (pemborosan) dan melemahkan prinsip *qana'ah* (merasa cukup). Hal ini selaras dengan kajian Abu Hamid al-Ghazali yang menekankan bahwa *syahwat* yang tidak terkendali akan mendorong manusia pada perilaku konsumsi berlebihan yang menghilangkan dimensi ruhani.⁸⁵

Perbandingan ketiga tipe konsumsi tersebut dapat dipahami melalui karakteristik yang membedakannya. Konsumsi adiktif ditandai oleh adanya ketergantungan yang kuat, berlangsung secara berulang, dan sulit dihentikan. Sementara itu, konsumsi kompulsif muncul sebagai respons terhadap tekanan emosional *negative* seperti kecemasan atau stress dengan kesadaran bahwa tindakan tersebut tidak rasional, namun tetap dilakukan dan sering kali diikuti dengan penyesalan. Adapun konsumsi impulsif lebih bercirikan pada tindakan spontan yang dipicu oleh emosi positif maupun rangsangan situasional, misalnya promosi mendadak atau tampilan produk yang menarik. Ketiga pola ini dapat dipandang sebagai suatu kontinum perilaku konsumsi. Seorang individu dapat memulai dari perilaku impulsif, kemudian berkembang menjadi kompulsif sebagai mekanisme pengelolaan emosi, dan dalam kondisi tertentu berlanjut pada pola adiktif yang berakar pada ketergantungan psikologis.

D. Konsumerisme Perspektif Islam

Dalam pandangan Islam, fenomena konsumerisme tidak sekadar dipahami sebagai pola hidup konsumtif, melainkan sebagai tantangan moral dan spiritual yang menuntut sikap kritis serta bijak dalam menyikapinya. Islam menegaskan bahwa manusia diamanahkan sebagai *khalifah* di muka bumi, dengan tanggung jawab besar dalam mengelola sumber daya dan harta benda yang dianugerahkan Allah SWT. Oleh karena itu, perilaku konsumsi tidak boleh lepas dari nilai etika dan prinsip syariah,

⁸² Ahmad Areadi, Wahyu Hidayat, dan Bulan Prabawani, "Pengaruh Hedonic Shopping terhadap Pembelian Impulsif pada Ritel Modern (Studi Kasus Swalayan Gelael Candi Semarang)," *Jurnal Ilmu Administrasi Bisnis* (Universitas Diponegoro), 2016, hlm. 27.

⁸³ Kartika Sari, "Gambaran Perilaku Pembelian Kompulsif pada Remaja Akhir," *Psikoborneo*, Vol 4, no. 1 (2016): hlm 45.

⁸⁴ Taiyi Chen, Xueyan Lu, dan Yue Wang, "The Impact of Social Media on Impulsive Buying: A Cross-Cultural Study," *Information Systems Frontiers* Vol. 23 (2021): hlm. 1105–1121.

⁸⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2005), hlm. 344.

seperti keseimbangan (*wasathiyah*), larangan berlebih-lebihan (*israf*), serta penghindaran dari sifat mubazir. Dengan demikian, sikap seorang muslim dalam menghadapi arus konsumerisme harus senantiasa diarahkan untuk menjaga keberlanjutan, keadilan, dan kemaslahatan, agar selaras dengan tujuan hidup Islami yang menekankan tanggung jawab kepada Allah SWT dan kemanfaatan bagi sesama.⁸⁶

Dalam penjelasan lain menjelaskan bahwa dalam perspektif ekonomi Islam, setiap barang dan jasa dipandang memiliki pengaruh terhadap kemaslahatan manusia, sehingga dapat dikategorikan sebagai kebutuhan. Kebutuhan dalam hal ini adalah sesuatu yang bersifat mendasar dan wajib dipenuhi, seperti mengonsumsi makanan yang halal dan bergizi agar manusia dapat menjaga kesehatan dan kelangsungan hidupnya. Berbeda dengan kebutuhan, keinginan lebih bersifat subjektif karena berkaitan dengan hasrat atau dorongan individu yang lahir dari konstruksi budaya, gaya hidup, maupun kepribadian. Pemenuhan keinginan tidak selalu membawa peningkatan fungsi atau kesempurnaan manusia, sehingga dalam banyak kasus justru menimbulkan perilaku konsumtif yang berlebihan. Islam menekankan bahwa meskipun manusia memiliki keinginan yang hampir tak terbatas, ia tetap dibatasi oleh keterbatasan sumber daya. Karena itu, perilaku ekonomi dalam Islam harus diarahkan untuk memprioritaskan kebutuhan atas dasar kemaslahatan, serta mengendalikan keinginan agar tidak menjerumuskan manusia pada pemborosan dan ketidakseimbangan hidup⁸⁷

Dalam perspektif Islam, pemenuhan kebutuhan maupun keinginan manusia pada dasarnya tidak dilarang, sepanjang hal tersebut membawa dampak positif bagi peningkatan martabat dan kualitas hidup manusia. Islam menekankan agar konsumsi dilakukan dengan memilih barang dan jasa yang halal serta baik, sekaligus memperhatikan prinsip kewajaran dan keseimbangan, tanpa terjerumus pada sikap berlebihan. Dengan demikian, aktivitas konsumsi hanya dibenarkan sejauh mampu memberikan kemaslahatan bagi individu dan masyarakat, serta tidak menimbulkan mudarat yang dapat merusak nilai-nilai kehidupan.⁸⁸

Dalam ajaran Islam, perilaku konsumsi yang berlebihan dipandang sebagai salah satu ciri masyarakat yang tidak mengenal Tuhan, karena menyalahi prinsip keseimbangan yang diajarkan dalam syariat. Fenomena ini dalam terminologi Islam dikenal dengan istilah *isrāf* (pemborosan) atau *tabdzīr* (menghambur-hamburkan harta tanpa manfaat). Kedua perilaku tersebut secara tegas dilarang karena merusak nilai kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Islam justru menganjurkan pola konsumsi yang wajar, proporsional, dan berimbang, yakni berada di antara sifat kikir dan pemborosan. Prinsip ini menekankan pentingnya menggunakan harta sesuai

⁸⁶ M. Arsyad Al-Makki, Konsumerisme dalam Islam, *Journal of Economics and Business*, Vol. 1, No. 1, Juni (2024), hlm. 32.

⁸⁷ Rozalinda, *Prinsip Dasar Ekonomi Islam Perspektif Maqasid al-Syariah*, Cet. 3 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2016), hlm. 105.

⁸⁸ M. Nur Rianto Al Arif, *Pengantar Ekonomi Syariah Teori dan Praktik*, Cet. 2 (Bandung: Pustaka Setia, 2017). hlm 206.

kebutuhan serta menghindari perilaku berlebih-lebihan yang hanya mendorong kerusakan baik pada individu maupun masyarakat.⁸⁹

Hal ini dipertegas jua bahwa, Dalam perspektif Islam, konsumsi bukan dilarang, namun harus dijalankan dengan berlandaskan prinsip pertengahan (*wasathiyah*). Prinsip ini mengajarkan bahwa seorang Muslim diperintahkan untuk tidak bersikap kikir, tetapi juga tidak berlebih-lebihan dalam membelanjakan harta, baik untuk diri sendiri, keluarga, maupun orang-orang yang berada dalam tanggungannya. Dengan demikian, pola konsumsi yang Islami adalah pola yang seimbang, yaitu dermawan tanpa jatuh pada pemborosan. Prinsip pertengahan ini berlaku dalam seluruh aspek konsumsi, baik barang maupun jasa, pada berbagai tingkatan kebutuhan. Para *Fuqaha* membagi kebutuhan manusia ke dalam tiga kategori utama, yaitu:

1. kebutuhan primer (*dharuriyyat*), yang mencakup hal-hal pokok demi kelangsungan hidup, seperti makanan, pakaian, tempat tinggal, agama, dan pernikahan.
2. kebutuhan sekunder (*hajiyyat*), yang bertujuan menjaga prinsip dasar kehidupan dan mencakup barang atau jasa yang meskipun tidak mutlak seperti kebutuhan primer, tetap dianggap penting bagi kelancaran hidup sehari-hari.
3. kebutuhan tersier (*taḥsiniyyat*), yang berfungsi untuk menciptakan kenyamanan, keindahan, dan kesempurnaan hidup, termasuk di dalamnya barang-barang mewah. Ketiga tingkatan kebutuhan tersebut harus dipenuhi dengan tetap memperhatikan keseimbangan, agar konsumsi tidak berubah menjadi perilaku berlebih (*isrāf*) maupun pemborosan (*tabdzīr*), melainkan menjadi sarana mewujudkan kemaslahatan yang sejalan dengan nilai-nilai syariat.⁹⁰

Dalam pandangan Islam, aktivitas konsumsi tidak semata-mata bersifat personal, melainkan juga memiliki implikasi terhadap terciptanya keadilan sosial. Pola hidup konsumtif yang mendorong pengeluaran berlebihan untuk barang-barang mewah berpotensi memperlebar kesenjangan antara kelompok kaya dan miskin. Islam sendiri menekankan pentingnya *ta'awun* (saling membantu) serta pemerataan distribusi kekayaan melalui instrumen zakat, infak, dan sedekah. Oleh karena itu, pengendalian perilaku konsumtif tidak hanya dipandang sebagai kewajiban moral individu, tetapi juga sebagai bagian dari kontribusi nyata dalam menjaga keseimbangan dan keadilan sosial.⁹¹

Etika konsumsi dalam ajaran Islam menekankan penerapan nilai-nilai syariah yang harus dijalankan oleh setiap individu dalam memenuhi kebutuhannya. Oleh karena itu, terdapat seperangkat nilai etis yang menjadi pedoman dalam pola konsumsi umat Muslim, Yaitu:

1. Prinsip Moderasi dalam Konsumsi

Dalam kerangka etika ekonomi Islam, Rohmana menegaskan bahwa prinsip keseimbangan dan keadilan merupakan salah satu pilar utama dalam pola konsumsi

⁸⁹ M. Nur Rianto Al Arif, *Pengantar Ekonomi Syariah Teori dan Praktik*, hlm 188.

⁹⁰ Adi Janwari, *Pemikiran Ekonomi Islam dari Masa Rasulullah hingga Masa Kontemporer*, Cet. I (Bandung: Rosdakarya, 2016). hlm 30

⁹¹ Imam Baihaqi, "Zakat: Pilar Keadilan Sosial dalam Islam," *El Jizya: Jurnal Ekonomi Islam* 12, no. 1 (2024): hlm. 1–15

seorang Muslim. Prinsip ini menekankan agar konsumsi dijalankan secara proporsional yakni tidak terjebak pada dua sisi ekstrem, yaitu perilaku boros (*israf*) maupun sikap kikir. Dengan demikian, Islam melarang konsumsi berlebihan (*israf*) dan pemborosan (*tabziir*), sekaligus mengingatkan agar manusia tidak menahan harta secara berlebihan. Etika konsumsi dalam Islam dimaksudkan agar setiap Muslim dapat menjaga keseimbangan, mengonsumsi dengan cara yang adil, serta mengarahkan penggunaan harta menuju tujuan utama kehidupan, yakni tercapainya kebahagiaan dan keberhasilan dunia-akhirat secara seimbang dalam aspek individu maupun sosial.⁹²

2. Menggunakan harta untuk hal yang halal dan bermanfaat

Dalam ajaran ekonomi Islam, etika konsumsi tidak hanya mengatur aspek legalitas suatu barang apakah halal atau haram tetapi juga menilai dimensi kualitas dan manfaat yang menyertainya. Baitul Hamdi menegaskan bahwa seorang Muslim harus memastikan bahwa pengeluaran diarahkan kepada barang atau jasa yang halal dan berkualitas baik, sehingga bukan sekadar memenuhi kebutuhan duniawi, tetapi juga berkontribusi kepada kemaslahatan (*maslahah*) serta menumbuhkan sikap kesederhanaan. Prinsip ini berfungsi sebagai filter moral yang menjaga individu agar tidak terjerumus ke dalam perilaku konsumtif yang mubazir dan tidak produktif.⁹³ Hal ini juga ditegaskan dalam Al-Qur'an:

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

“Dan mengapa kamu tidak menafkahkan (hartamu) di jalan Allah, padahal Allah-lah yang mewarisi (memiliki) langit dan bumi? Tidak sama di antara kamu orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sebelum penaklukan (Mekah). Mereka lebih tinggi derajatnya daripada orang-orang yang menafkahkan (hartanya) dan berperang sesudah itu. Tetapi Allah menjanjikan kepada masing-masing mereka (balasan) yang lebih baik. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan...” (Q.S. Al-Hadid [57]:10)

Pemanfaatan harta dalam rangka ibadah memiliki cakupan yang sangat luas. Karena itu, seorang muslim tidak dibenarkan bersikap kikir, namun juga tidak boleh berlebihan hingga melampaui batas. Ukuran yang seimbang adalah menyesuaikan pengeluaran dengan kebutuhan diri sendiri dan keluarga. Dengan demikian,

⁹² Ana Rohmana, “Consumption: Ethical Perspective of Islamic Economics,” *jurnal Review of Islamic Economics and Finance*, Vol 5, no. 1, Juni (2022), hlm. 79.

⁹³ Baitul Hamdi, “Prinsip dan Etika Konsumsi Islam (Tinjauan Maqashid Syariah), *Islamadina*,” *Jurnal Pemikiran Islam* Vol. 23, No. 1 (2022): hlm. 1–15.

membelanjakan harta untuk kepentingan pribadi maupun keluarga juga termasuk bagian dari kewajiban seorang muslim.⁹⁴

Dalam perspektif ekonomi Islam, aktivitas konsumsi seharusnya berorientasi pada *masalah* serta menjauhi praktik *gharar* (ketidakjelasan) maupun tindakan yang mengarah pada riba. Sebaliknya, konsumerisme modern kerap ditopang oleh mekanisme kredit konsumtif, strategi promosi yang manipulatif, serta skema *buy now pay later* yang mendorong masyarakat untuk berutang demi memenuhi kebutuhan yang tidak bersifat mendesak. M. Umer Chapra menekankan bahwa konsumsi dalam Islam idealnya diarahkan untuk mendukung terciptanya kesejahteraan bersama, bukan sekadar memenuhi dorongan hawa nafsu.⁹⁵

Ekonomi Islam menempatkan konsumsi pada kerangka yang produktif, efisien, dan berkeadilan. Atas dasar itu, keberadaan sistem keuangan syariah berfungsi sebagai instrumen pengendali perilaku konsumtif, antara lain dengan membatasi praktik utang konsumtif serta mendorong investasi yang berorientasi pada kemaslahatan.⁹⁶

Islam menawarkan solusi atas perilaku konsumtif dengan mendorong penyaluran harta melalui instrumen zakat, infak, dan sedekah. Daripada dihabiskan untuk pemenuhan kepuasan pribadi yang bersifat mubazir, ajaran Islam lebih menekankan pada distribusi kekayaan demi terwujudnya keadilan sosial. Didin Hafidhuddin, dalam karyanya *Zakat dalam Perekonomian Modern*, menegaskan bahwa zakat bukan hanya memiliki dimensi spiritual, tetapi juga berfungsi sebagai instrumen ekonomi yang efektif dalam mengurangi kesenjangan sosial di masyarakat.⁹⁷

Dalam perspektif Islam, aktivitas konsumsi memiliki orientasi utama untuk mewujudkan *masalah* atau kemanfaatan. Imam Al-Ghazali dalam karya monumentalnya *Ihya' Ulum al-Din* menjelaskan bahwa harta merupakan amanah yang harus dikelola secara bijak, sehingga penggunaannya tidak hanya bermanfaat bagi diri sendiri, tetapi juga memberi dampak positif bagi orang lain. Oleh karena itu, pola konsumsi yang sesuai dengan prinsip Islam semestinya menghasilkan keberkahan dan kemaslahatan, bukan sekadar memenuhi kepuasan duniawi yang bersifat sementara.⁹⁸

3. Konsep *Qana'ah*

Islam mengajarkan konsep *qana'ah* (merasa cukup dengan rezeki yang Allah beri). *Qana'ah* bukan berarti pasif atau anti-kemajuan, tetapi sikap batin yang mencegah manusia dari kerakusan. Konsumerisme yang identik dengan ketidakpuasan berlawanan dengan *qana'ah*. Rasulullah SAW bersabda:

⁹⁴ M. Arsyad Al-Makki, "Konsumerisme dalam Islam," *Journal of Economics and Business*, hlm 35.

⁹⁵ M. Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester: The Islamic Foundation, 1992), hlm. 231.

⁹⁶ Ascarya, *Akad dan Produk Bank Syariah* (Jakarta: Rajawali Pers, 2007), hlm. 54

⁹⁷ Didin Hafidhuddin, *Zakat dalam Perekonomian Modern* (Jakarta: Gema Insani, 2002), hlm. 67.

⁹⁸ Abu Hamid Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), hlm. 148.

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ أَسْلَمَ، وَرُزِقَ كَفَافًا، وَقَنَّعَهُ اللَّهُ بِمَا آتَاهُ

“Beruntunglah orang yang masuk Islam, diberi rezeki yang cukup, dan Allah menjadikannya qana’ah dengan apa yang diberi.” (HR. Muslim, Kitab al-Zuhd, no. 1054).⁹⁹

Islam sangat menganjurkan gaya hidup sederhana. Menggunakan harta secara wajar, baik dari segi jumlah maupun kualitas, merupakan perbuatan yang terpuji. Bahkan, penghematan menjadi langkah penting yang sangat dianjurkan ketika terjadi krisis ekonomi. Dalam kondisi demikian, kesederhanaan bukan hanya untuk diri sendiri, tetapi juga demi menjaga kemaslahatan masyarakat. Hal ini pernah dicontohkan oleh Khalifah Umar bin Khattab yang melarang rakyatnya mengonsumsi daging dua hari berturut-turut karena persediaannya tidak mencukupi untuk seluruh penduduk Madinah.¹⁰⁰

Melalui praktik zakat, infak, dan sedekah, seorang Muslim ditempa untuk mengendalikan dorongan konsumtif sekaligus mengarahkan penggunaan harta pada tujuan kemaslahatan. Sejumlah studi empiris di Indonesia juga membuktikan bahwa pelaksanaan zakat berperan signifikan dalam menekan ketimpangan sosial serta memperkuat solidaritas di tengah masyarakat Muslim.¹⁰¹

Konsumerisme dalam perspektif Islam dipahami sebagai pola konsumsi yang bertentangan dengan prinsip ajaran Islam. Perilaku ini identik dengan kebebasan tanpa batas dalam memenuhi keinginan, bersifat berlebihan, tidak rasional, serta berorientasi pada kepuasan diri dan pencarian pengakuan sosial. Dalam pandangan Islam, konsumerisme dipandang tercela karena termasuk dalam kategori berlebih-lebihan (*isrāf*), hanya mengejar kesenangan duniawi, serta menumbuhkan sifat sombong. Sebaliknya, Islam menekankan etika konsumsi yang dilandasi prinsip keseimbangan, yaitu pemenuhan kebutuhan secara proporsional, bermanfaat, dan rasional. Dengan memahami konsep konsumsi yang diajarkan Islam, seorang Muslim akan terdorong untuk membatasi keinginannya sesuai dengan kebutuhan nyata dan nilai kemaslahatan. Hal ini pada akhirnya akan menumbuhkan pola hidup sederhana serta menjauhkan diri dari perilaku boros, kikir, maupun kesombongan.¹⁰²

Pemahaman terhadap konsep konsumsi dalam perspektif ekonomi Islam, termasuk prinsip *israf* (pemborosan), menjadi penting dalam upaya menanggulangi budaya konsumerisme. Implementasi pemahaman ini menuntut pengutamaan prinsip-prinsip Islam, seperti keadilan, kesederhanaan, kedermawanan, dan moralitas dalam perilaku konsumsi. Dengan demikian, langkah-langkah untuk meminimalkan

⁹⁹ Muslim bin al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitab al-Zuhd, Bāb al-Qanā’ah, no. 1054 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1991), hlm. 742.

¹⁰⁰ M. Abdul Mannan, *Teori dan praktek Ekonomi Islam*, terj. M. Nastangin (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1997), hlm. 45-48.

¹⁰¹ M. Arif Budiman, “Peran Zakat dalam Mengurangi Kesenjangan Sosial di Indonesia,” *Jurnal Ekonomi Syariah* 11, no. 1 (2020), hlm. 33.

¹⁰² Eddy Rohayedi dan Maulina, “Konsumerisme Dalam Islam,” *Jurnal Transformatif*, Vol 4 No 1, April (2020), hlm 45.

kebocoran publik dapat dijalankan, sekaligus memungkinkan pencegahan terhadap perilaku konsumerisme yang bersifat tertunda maupun disengaja.¹⁰³

Sebagai bentuk antitesis terhadap konsumerisme, Islam mengajarkan prinsip *qana'ah* (merasa cukup) serta *zuhud* (tidak terikat pada kenikmatan duniawi). Kedua sikap ini bukanlah penolakan terhadap perkembangan atau fasilitas dunia, melainkan penegasan bahwa konsumsi harus ditempatkan secara proporsional dan diarahkan pada kemanfaatan. Dengan demikian, konsep konsumsi Islami bertujuan untuk menciptakan kesejahteraan individu tanpa mengganggu keseimbangan sosial maupun kelestarian lingkungan.

4. *Tazkiyatun Nafs*

Konsumerisme kerap dipahami sebagai refleksi dari lemahnya pengendalian diri atau *tazkiyatun nafs*. Dalam khazanah tasawuf, hawa nafsu dipandang sebagai dorongan utama yang menjerumuskan manusia untuk berlebihan dalam mengejar kesenangan duniawi. Pola konsumsi yang tidak terkendali menunjukkan bahwa hati masih dikuasai oleh syahwat material. Imam al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din* menegaskan bahwa salah satu tujuan mendasar dari *tazkiyatun nafs* adalah membersihkan hati dari cinta dunia yang berlebihan, termasuk kecenderungan konsumsi semata-mata untuk memperoleh kenikmatan sesaat.¹⁰⁴

Melalui intensifikasi dzikir, ibadah, dan keterlibatan dalam amal sosial, Seorang Muslim dapat mengendalikan dorongan konsumtif yang berlebihan. Temuan penelitian kontemporer juga menunjukkan adanya keterkaitan antara praktik spiritual, Seperti pelaksanaan shalat dan kebiasaan bersedekah, Dengan kecenderungan untuk menjalani pola konsumsi yang sederhana dan proporsional.¹⁰⁵

5. Menghilangkan sikap *Riya'*

Dalam etika Islam, Perilaku konsumsi yang berlebihan kerap dikaitkan dengan sikap *riya'* (pamer). Tidak jarang individu membeli barang mewah bukan untuk memenuhi kebutuhan fungsional, melainkan demi memperoleh pengakuan dan prestise sosial. Fenomena ini sejalan dengan konsep *conspicuous consumption* dalam kajian sosiologi Barat, yang menekankan bahwa konsumsi dapat berfungsi sebagai simbol status. Akan tetapi, dalam ajaran Islam, *riya'* dipandang sebagai sikap tercela karena mengikis nilai keikhlasan dalam beramal. *Tafsir al-Mishbah* menegaskan bahwa sikap pamer dalam bentuk apa pun, termasuk yang termanifestasi dalam gaya hidup konsumtif, Merupakan wujud dari ketidakpekaan sosial terhadap lingkungan sekitar.¹⁰⁶

Hasil penelitian sosial di Indonesia menunjukkan bahwa kecenderungan perilaku konsumtif pada kalangan remaja seringkali dipicu oleh dorongan untuk menampilkan

¹⁰³ Abdur Rohman, "Budaya Konsumerisme dan Teori Kebocoran di Kalangan Mahasiswa," *KARSA: Jurnal Sosial dan Budaya Keislaman*, Vol 24, no. 2 (2016), hlm. 237–253.

¹⁰⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Juz 3, hlm 149.

¹⁰⁵ Nurul Huda, "Hubungan Religiusitas dengan Gaya Hidup Konsumtif Mahasiswa," *Jurnal Psikologi Islam* 7, no. 2 (2019), hlm. 88.

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 15, hlm. 540.

citra status sosial melalui media sosial, Sebuah fenomena yang populer dikenal dengan istilah *flexing*.¹⁰⁷

¹⁰⁷ Rizky Ananda Putri, “Fenomena Flexing dan Konsumsi Mencolok di Media Sosial,” *Jurnal Sosiologi Reflektif* 18, no. 1 (2023), hlm. 72.

BAB III

BIOGRAFI IBNU ASYUR DAN KARAKTERISTIK *TAFSIR AT-TAHRIR WA AT-TANWIR*

A. Biografi Ibnu Asyur

Nama lengkap beliau adalah Muhammad Ṭahir bin Muhammad bin Muhammad Ṭahir bin Muhammad bin Muhammad al-Syadzili bin ‘Abd al-Qadir bin Muhammad ibn ‘Asyūr. Beliau berasal dari keluarga ‘Asyur, keturunan pengungsi dari Andalusia, Spanyol. Keluarga ini hijrah ke Tunisia pada abad ke-16 untuk menjaga keutuhan agama dari tekanan kerajaan-kerajaan Kristen pada masa itu. Ibnu ‘Asyur dilahirkan di Tunisia pada bulan *Jumadil ula* tahun 1296 H, tepatnya di kediaman kakeknya dari pihak ibu, seorang *wazir* (perdana menteri) bernama Muhammad al-‘Aziz Bu‘atur. Sejak kecil di Tunisia, keluarga ‘Asyur dikenal sebagai keluarga yang mendalami ilmu-ilmu agama, mengajarkannya di masjid-masjid, serta mendapatkan kedudukan terhormat di tengah masyarakat. Sejak kecil, Ibnu ‘Asyūr menempuh pendidikan sebagaimana anak-anak seusianya, bahkan telah menyelesaikan hafalan al-Qur’an serta menguasai berbagai *matan* ilmu. Pada usia 14 tahun (1310 H), beliau melanjutkan studi di Universitas al-Zaytunah. Di sana ia mendalami ilmu-ilmu syariat, bahasa Arab, sastra, kebudayaan Islam, bahkan hingga ilmu kedokteran.¹⁰⁸ Setelah menempuh pendidikan selama tujuh tahun di Universitas Az-Zaitunah, Ibnu Asyur berhasil meraih gelar sarjana pada tahun 1317 H/1899 M.¹⁰⁹

Ibnu ‘Asyur tumbuh dalam lingkungan keluarga yang menjunjung tinggi ilmu pengetahuan dan memiliki tradisi intelektual yang kuat. Kedua orang tuanya sangat mengharap agar beliau dapat meneladani kakeknya, yang dikenal sebagai seorang ulama sekaligus negarawan. Kakek Ibnu ‘Asyur memberikan perhatian khusus terhadap pendidikan dan pembinaan cucunya, dengan harapan agar kelak ia mampu menggantikan posisinya, baik dalam bidang keilmuan, pemerintahan, maupun jabatan sosial di tengah masyarakat. Muhammad al-‘Aziz Bu‘atur sendiri adalah sosok terpandang yang pernah memegang berbagai jabatan penting, di antaranya sebagai *Qadi* (hakim), Mufti, Anggota dewan pengajar, Pengawas wakaf, Serta anggota majelis syura. Lingkungan keluarga yang penuh dengan tradisi keilmuan dan kedudukan sosial tersebut sangat berpengaruh dalam membentuk karakter, Kecerdasan, serta arah kehidupan intelektual Ibnu ‘Asyur di kemudian hari.¹¹⁰

Dari sisi nasab dan keturunan, Ibnu Asyur memang lahir dari keluarga yang memiliki tradisi keilmuan yang kuat. Tidak berlebihan benarlh pribahasa yang mengatakan bahwa “buah jatuh tidak jauh dari pohonnya” disematkan untuk menggambarkan prestasi dan warisan intelektual keluarganya. Lingkungan keluarga yang sangat menghargai ilmu pengetahuan telah memberikan kontribusi besar dalam

¹⁰⁸ Muhammad Bin Ibrahim Al-Hamd, *Al-Taqrīb Litaḥsiiri Al-Tahrriir Wa Al-Tanwiir Li Ibnī ‘Asyur*, (Riyadh: Dar Ibnu Khuzaimah), hlm. 15.

¹⁰⁹ Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Jawami‘ al-A‘zhām*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), hlm. 56–57

¹¹⁰ Muhammad Bin Ibrahim Al-Hamd, *Al-Taqrīb Li-Al-taḥsiiri Al-Tahrriir Wa Al-Tanwiir Li Ibnī ‘Asyur*, hlm. 15

melahirkan sosok ulama besar seperti Ibnu Asyur. Sejak masa kecil, Ibnu Asyur sudah ditempa dalam lingkungan yang kuat dengan semangat keilmuan. Kedua orang tua dan kakeknya senantiasa mendorong serta membimbingnya untuk mencintai ilmu pengetahuan. Harapan keluarga agar ia tumbuh menjadi pribadi terhormat seperti leluhur mereka menjadi pendorong utama dalam pembentukan karakternya. Kecerdasannya sejak dini, dukungan keluarga yang menanamkan nilai-nilai *Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah*, serta pengaruh besar dari para guru yang membimbingnya, menjadi faktor penting yang membentuk pola pikir, Kepribadian, dan kedalaman keilmuannya.¹¹¹

B. Riwayat Pendidikan

Dimulai pada usia enam tahun, Ibnu Asyur sudah mulai diperkenalkan dengan pembelajaran al-Qur'an, baik dalam aspek hafalan, Tajwid, Maupun *Qira'at* di lingkungan tempat tinggalnya. Pada masa kecilnya, ia juga mempelajari dan menghafal matan al-Jurumiyyah sebagai dasar ilmu nahwu. Selain itu, Ia mendapat pelajaran bahasa Prancis dari gurunya, al-Sayyid Ahmad bin Wannas al-Mahmudi. Ketika berusia 14 tahun, Tepatnya pada tahun 1310 H/1893 M, Ibnu Asyur mulai melanjutkan pendidikannya secara lebih serius dengan menimba ilmu di Universitas al-Zaitunah.¹¹²

Al-Jāmi' al-Zaytūnah merupakan pusat pendidikan Islam tertua di Afrika Utara. Di lembaga ini, ia mempelajari ilmu-ilmu tradisional seperti tafsir, hadits, fikih, dan balaghah. Akan tetapi, catatan pentingnya adalah keterlibatan beliau dalam gerakan pembaruan intelektual yang berlangsung di Tunisia saat itu, terutama interaksinya dengan pemikiran Jamal al-Din al-Afghani dan Muhammad 'Abduh melalui murid-murid mereka.¹¹³ Pada masa studinya, Ibn 'Āshūr tidak hanya mendalami fikih Maliki yang dominan di kawasan Maghrib, tetapi juga mendalami logika, filsafat, dan linguistik Arab klasik, yang nantinya menjadi fondasi penting dalam tafsir monumentalnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*.¹¹⁴

Ibnu Asyur dikenal memiliki intelektualitas yang tinggi. Pada usia empat belas tahun, ia telah tercatat sebagai murid di Universitas Az-Zaitunah. Di sana ia mempelajari berbagai disiplin ilmu keagamaan seperti syariah (*fiqh* dan *ushul fiqh*), *nahwu*, *sharaf*, *mantiq*, *balaghah*, *musthalah al-hadits*, sejarah, dan lain-lain. Setelah menempuh pendidikan selama enam tahun, Ibnu Asyur berhasil meraih gelar sarjana pada tahun 1317 H/1899 M.¹¹⁵ Berkat kegigihan dan kjeniusan Ibnu Asyur Balqasim

¹¹¹ Muḥammad al-Jīb ibn al-Khawjah, *Syaikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr*, 2 jilid, hlm 154

¹¹² Muḥammad al-Jīb ibn al-Khawjah, *Syaikh al-Islam al-Imam al-Akbar Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr*, 2 jilid, hlm. 154

¹¹³ Mohamed Haddad, *Histoire de la pensée musulmane contemporaine* (Paris: L'Harmattan, 2004), hlm. 87–90.

¹¹⁴ Muḥammad Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, (Tunesia: Dār Suḥnūn li an-Nasyr wa at-Tawzī', 1984), hlm 35.

¹¹⁵ Lutfiyatun Nikmah, Penafsiran Tahir Ibn Asyur Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas Tafsir Al-Tahrir Wa Al-Tanwir, *Journal Of Islamic Studies And Humanities*, Vol. 2, Nomor 1. hlm. 79-103.

al-Ghazali bahkan menyebutnya sebagai sosok atau gambaran dari Ibnu Khaldun kedua.¹¹⁶

Ibnu Asyur dikenal sebagai sosok yang haus ilmu dan tidak pernah merasa puas dengan pengetahuan yang telah diperolehnya. Semasa kuliah, ia aktif menghadiri berbagai majelis ilmiah bersama kakeknya serta berguru kepada banyak ulama. Beliau senantiasa menunjukkan keunggulannya dalam ujian maupun penelitian, serta mampu menjalankan tugas-tugas akademik yang *syahadah al-thathwi* pada tahun 1899 M.¹¹⁷

Setelah menyelesaikan pendidikannya di Universitas al-Zaitunah, Ibnu Asyur tidak berhenti menimba ilmu. Ia berguru kepada sejumlah ulama besar di berbagai tempat dan semakin memperluas wawasan keilmuannya. Setelah itu, ia kembali ke almamaternya dan memilih mengabdikan diri sebagai tenaga pengajar. Di sana ia aktif mengajar, berdakwah, serta memegang beberapa posisi penting seperti ustadz, da'i, syeikh, dan mudir. Peran ini menjadikan Ibnu Asyur dikenal luas bukan hanya sebagai cendekiawan, tetapi juga sebagai tokoh pendidikan dan pembimbing masyarakat. Atas kedalaman dan keluasan ilmunya, Ibnu Asyur kemudian dipercaya menduduki jabatan penting dalam struktur keagamaan di Tunisia. Pada tahun 1913, Beliau diangkat menjadi *qadhi mazhab Maliki*, sebuah posisi terhormat yang menunjukkan otoritasnya dalam hukum Islam. Tidak berhenti di situ, Pada tahun 1927 ia memperoleh kedudukan lebih tinggi lagi sebagai mufti agung Tunisia. Jabatan ini menandai pengakuan resmi terhadap kontribusinya dalam keilmuan dan kepemimpinan, Serta menjadikan namanya sejajar dengan tokoh-tokoh besar di dunia Islam.¹¹⁸

Cita-cita dan harapan orang tua serta kakek Ibnu Asyur akhirnya terwujud setelah ia menyelesaikan pendidikannya di Universitas al-Zaitunah. Sejak itu, Ibnu Asyur mengabdikan dirinya di bidang agama dan dipercaya memegang berbagai jabatan penting. Seluruh pengabdian tersebut tidak berlandaskan orientasi materi, Melainkan dilandasi oleh kesadaran akan risalah dan amanah yang harus diemban dalam menjalankan misi keilmuannya. Dalam prosesnya, Ibnu Asyur sangat terbantu oleh keberadaan sebuah perpustakaan besar yang diwariskan oleh generasi cendekiawan terdahulu. Perpustakaan ini menyimpan koleksi literatur kuno dan langka, di samping literatur modern dalam berbagai disiplin ilmu keislaman. Keberadaan perpustakaan tersebut tidak hanya menjadi sumber pengetahuan yang luas bagi Ibnu Asyur, tetapi juga menjadikannya bagian dari salah satu tradisi intelektual terbesar, Karena perpustakaan itu termasuk di antara yang terkenal di dunia Islam pada masanya.¹¹⁹

¹¹⁶ Aly Mashar, Maqashidal-Syari'Ah As A Science Discipline : Philosophical Review of the Concept of Thahir Ibn 'Asyur, Shahih: *Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol.7, no. 2 (2022): hlm. 93

¹¹⁷ Jani Arni, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Muhammad al-Thahir Ibn 'Ashur* (terj... Jani arni *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 17, no.1 (2011), hlm. 81

¹¹⁸ Darul Faizin, Kontribusi Muhammad At-Tahir Ibnu Asyur Terhadap Maqasid Asy Syari'Ah, *El-Mashlahah*, Vol. 11, No. 1 (2021), hlm. 1-12.

¹¹⁹ Mani' Abd Halim Mahmud, *Kajian Tafsir Konprehensif Metode Ahli Tafsir*, terj. Faisa Saleh Syahdianur (Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006), hlm. 313.

Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr dikenal sebagai salah satu ulama besar abad ke-20 yang berperan dalam mengembangkan tradisi tafsir sekaligus filsafat hukum Islam modern. Ia lahir di Tunis dari keluarga ulama yang sangat berpengaruh, Keluarganya masih memiliki hubungan dengan komunitas Andalusia yang hijrah ke Tunisia setelah jatuhnya Granada. Lingkungan keluarga inilah yang menjadi faktor awal terbentuknya kecenderungan intelektual Ibn ‘Āshūr yang luas, menggabungkan antara disiplin tradisional dengan keterbukaan terhadap pemikiran modern.¹²⁰

Ibnu ‘Asyur dikenal luas sebagai seorang ulama besar yang kepakarannya dalam bidang tafsir diakui di dunia Islam, khususnya melalui karya monumentalnya, *At-Tahrir wa al-Tanwir*. Kitab tafsir tersebut menempatkannya sebagai salah satu *mufasir* tersohor pada abad ke-20. Namun, kapasitas keilmuannya tidak terbatas pada tafsir semata. Beliau juga merupakan seorang *al-Ḥafiz al-Ḥujjah* dalam disiplin hadist, dengan sanad keilmuan yang bersambung hingga kepada dua kitab hadist paling otoritatif, yaitu *Ṣaḥiḥ al-Bukhari* dan *Ṣaḥiḥ Muslim*. Reputasinya sebagai ulama besar tidak hanya diakui di Tunisia, tetapi juga meluas hingga ke kawasan Al-jazair dan Maghrib (Maroko). Banyak ulama dari wilayah tersebut datang secara khusus untuk menimba ilmu darinya, sehingga menjadikan Ibnu ‘Asyur sebagai salah satu poros keilmuan penting di dunia Islam pada masanya.¹²¹

Selain itu, Ibnu ‘Asyur dikenal pula berpengetahuan luas di bidang ilmu bahasa dan banyak mengarang syair-syair (bait atau matan) yang sebagian sudah diterbitkan dan sebagiannya masih dalam bentuk *makhtuthat* (manuskrip). Satu hal yang penting untuk diteliti dari seorang Ibnu ‘Asyur adalah kedekatan beliau terhadap filsafat dan ilmu mantiq. Beliau banyak merujuk pendapat-pendapat para filsuf, Mendukung pendapat mereka dan mengikuti metode mereka dalam menelaah sesuatu.¹²²

Sebagaimana diketahui, banyaknya kitab yang dikaji dan ditelaah oleh Ibnu ‘Asyur menunjukkan betapa luas pula perjalanan intelektualnya dalam menuntut ilmu. Hal ini tentu tidak lepas dari peran para guru yang menjadi sumber pengetahuan sekaligus pembimbing dalam perjalanan akademiknya. Selain memperoleh dasar pendidikan dari kedua orang tua dan kakeknya, Ibnu ‘Asyur juga menimba ilmu dari para ulama besar yang memiliki kedalaman ilmu serta keagungan akhlak. Di antara sederetan nama guru yang tercatat telah memberikan kontribusi penting dalam membentuk keilmuan Ibnu ‘Asyur adalah para ulama terkemuka di zamannya. Mereka tidak hanya mengajarkan ilmu syaria, tafsir, hadis, dan bahasa Arab, Tetapi juga memperkenalkannya pada filsafat, mantiq, dan berbagai disiplin ilmu lainnya. Kehadiran guru-guru inilah yang kelak menjadikan Ibnu ‘Asyur tumbuh sebagai

¹²⁰ Basheer M. Nafi, “Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘Ālim with Special Reference to His Work of Tafsir,” *Journal of Qur’anic Studies* 7, no. 1 (2005): hlm. 3.

¹²¹ Muhammad Bin Ibrahim Al-Hamd, *Al-Taqrīb Li Al-tafsiiri Al-Tahrriir Wa Al-Tanwiir Li Ibni ‘Asyur*, hlm. 14.

¹²² Muhammad Bin Ibrahim Al Hamd, *Al Taqrīb Li tafsiri Al Tahrriir Wa Al Tanwiir Li Ibni ‘Asyur*, hlm. 16-18.

seorang *mufasir* besar dengan wawasan luas dan pandangan yang tajam. Sederetan guru-guru Ibnu ‘Asyur antara lain.¹²³:

1. Syaikh Muhammad al-Dariyy, sebagaimana yang diajarkan oleh Syaikh Muhammad al-Nakhaliy
2. Syaikh Muhammad al-Salih al-Suarif, al-Azhariyyah, al-Qatr al-Mukawadiy, alSulam al-Aqaid al-Nasafiyyah
3. Syaikh Muhammad al-Khaliy (al-Qatr al-Mukawadiy)
4. Syaikh „Umar ibnu Asyar (Lamiyyah al-Afa“al,tuhfah al-Ghariby)

Selain guru-guru yang telah disebutkan di atas, masih terdapat sejumlah ulama yang berpengaruh dalam membentuk keilmuan dan pola pikir Ibnu Asyur. Di antaranya adalah:

1. Syaikh Muhammad al-Tahir ibn Asyur al-Kabir, kakeknya dari pihak ayah yang menjadi teladan utama dalam keluasan ilmu.
2. Syaikh al-Bashir al-Susi, seorang faqih dan ahli usul yang memperkuat dasar-dasar keilmuan syariah Ibnu Asyur.
3. Syaikh Salih al-Sharif al-Tunisi, cendekiawan sekaligus sastrawan yang menanamkan kecintaan Ibnu Asyur terhadap bahasa dan sastra Arab.
4. Syaikh Muhammad al-Nahi, yang membimbingnya dalam disiplin ilmu hadis dan musthalah.
5. Syaikh Muhammad ibn Yusuf al-Qarawi, pakar tafsir yang membentuk wawasan Qur’ani Ibnu Asyur.

Setelah menguasai berbagai disiplin ilmu, Ibnu Asyur tidak hanya dikenal sebagai ulama tradisional, tetapi juga sebagai pemikir pembaharu yang mampu menjembatani khazanah klasik dengan tantangan modernitas. Keluasan ilmunya menjadikannya figur penting dalam wacana hukum Islam kontemporer, terutama melalui gagasannya tentang usul fikih, tafsir, dan *maqashid al-syari‘ah*.

Ibnu Asyur merupakan tokoh penting dalam perkembangan diskursus modern hukum Islam. Ia dikenal memiliki pandangan progresif dalam bidang *ushul fiqih*, tafsir, serta *maqashid al-syari‘ah* (tujuan hukum Islam). Melalui pendekatannya, Ibnu Asyur berupaya menghidupkan kembali pemikiran hukum Islam klasik dengan menempatkannya dalam dialog dengan realitas sosial kontemporer. Ia menyadari bahwa keterikatan mutlak pada teks-teks klasik tanpa mempertimbangkan konteks historis dan sosial hanya akan menghasilkan stagnasi dalam pemikiran hukum. Oleh karena itu, Ibnu Asyur mengembangkan teori yang menekankan pentingnya memahami maqasid syari‘ah sebagai ruh dan maksud utama dari setiap legislasi Islam.¹²⁴

Bagi Ibnu Asyur, modernisasi hukum Islam tidak berarti menghilangkan aspek normatif syariat, melainkan mengimplementasikan nilai-nilai universal Islam, seperti keadilan, Kemaslahatan, dan keseimbangan, Dalam kehidupan modern. Ia

¹²³ M. Tahir ibn ‘Asyūr, *al-Naza‘ al-Fasih*, (Tunisia: Darussukun li al-Nasya wa al-Tauzi, 2010), hlm. 8.

¹²⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 21.

menegaskan bahwa hukum Islam dapat terus mengikuti perkembangan zaman sepanjang berpegang pada prinsip-prinsip maqashid al-syari'ah. Dengan demikian, gagasan *al-tasfiyah wa al-tamthil al-Islam* menurut Ibnu Asyur tidak bersifat liberal-sekularistik, Melainkan tetap bersumber dari akar tradisi Islam yang autentik. Pandangannya menunjukkan bahwa hukum Islam memiliki fleksibilitas untuk merespons tantangan zaman, Tanpa kehilangan otoritas dan nilai dasar yang melekat padanya.¹²⁵

Selain dikenal sebagai ulama tafsir, Ibnu Tāhir al-'Asyur juga memiliki peran penting dalam ranah sosial-politik Tunisia pada masa penjajahan Prancis. Ia tampil sebagai tokoh yang kritis terhadap berbagai upaya kolonialisme untuk melemahkan otoritas ulama, Khususnya melalui intervensi pada lembaga pendidikan Islam. Sebagai pengajar sekaligus otoritas di Universitas al-Zaytunah, Ibnu 'Āsyūr menolak segala bentuk campur tangan Prancis yang berusaha mereduksi peran lembaga tersebut menjadi sekadar institusi formal tanpa daya kritis. Menurut Basheer M. Nafi, sikap ini menjadikan Ibnu 'Āsyūr tidak hanya dihormati sebagai *mufasssir*, tetapi juga sebagai figur penting dalam gerakan kebangkitan intelektual Tunisia, Karena ia berusaha mempertahankan independensi lembaga keilmuan Islam serta menjaga agar tradisi keilmuan tidak tunduk pada hegemoni kolonial.¹²⁶

Selain karier akademiknya, Ibnu 'Āshūr juga menduduki berbagai jabatan penting di pemerintahan Tunisia. Ia pernah diangkat menjadi Mufti Maliki (1943), kemudian menjabat sebagai Rektor Universitas Zaytuna, dan akhirnya menjadi Syekh al-Islam Tunisia. Dalam kapasitas ini, beliau berusaha melakukan reformasi pendidikan Islam, antara lain dengan memperkenalkan kurikulum yang lebih terbuka terhadap ilmu-ilmu modern.¹²⁷ Reformasi ini sejalan dengan visi Ibn 'Āshūr bahwa kebangkitan dunia Islam hanya mungkin melalui sintesis antara tradisi turats dan semangat rasionalitas modern.¹²⁸

Tahun 1932 menandai momentum penting dalam karier Ibnu 'Asyur ketika ia dipercaya memimpin Universitas al-Zaytunah. Kepemimpinannya tidak terbatas pada reformasi akademik, tetapi juga menjadikan al-Zaytunah sebagai wadah gerakan intelektual yang menentang kolonialisme Prancis. Ia memperkenalkan kurikulum yang memadukan disiplin keagamaan dengan ilmu-ilmu modern, sehingga lembaga ini melahirkan generasi cendekiawan yang tidak hanya berkompeten dalam tradisi keilmuan Islam, tetapi juga memiliki kapasitas untuk terlibat aktif dalam proses pembangunan sosial dan politik Tunisia.¹²⁹

¹²⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, (Oxford: Oneworld Publications, 2008), hlm. 105.

¹²⁶ Basheer M. Nafi, Tahir ibn 'Ashūr The Career and Thought of a Modern Reformist 'Alim with Special Reference to His Work of tafsir *Journal of Qur'anic Studies*, Vol 7 no 1 (2005), hlm 1–32

¹²⁷ Kenneth J. Perkins, *A History of Modern Tunisia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 98–100.

¹²⁸ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 55–56.

¹²⁹ Basheer M. Nafi, Tahir ibn 'Ashūr The Career and Thought of a Modern Reformist 'Alim with Special Reference to His Work of tafsir, hlm. 12-14

Kiprah sosial-politik Ibnu ‘Āsyūr semakin terlihat jelas ketika ia aktif terlibat dalam wacana publik mengenai arah masa depan Tunisia. Dalam berbagai kesempatan, ia menegaskan pentingnya mempertahankan identitas Islam sebagai pijakan moral bangsa, seraya tetap membuka ruang bagi modernisasi yang sejalan dengan prinsip-prinsip *maqāṣid al-syarī‘ah*. Melalui karyanya *al-Tawjih al-Islāmī*, Ibnu ‘Āsyūr menekankan kewaspadaan terhadap pengaruh sekularisasi Barat yang dibawa oleh kolonialisme, karena dinilainya dapat mengikis kekuatan spiritual umat sekaligus memperkokoh hegemoni penjajah.¹³⁰

Meskipun mendapat tekanan dari otoritas kolonial Ibnu ‘Asyur tetap teguh memegang prinsip prinsipnya Ia berusaha menempatkan dirinya secara seimbang antara peran akademisi dan ulama dengan sikap nasionalis yang berpihak pada kepentingan umat. Konsistensi inilah yang membuatnya dihormati tidak hanya di kalangan ulama tetapi juga oleh generasi intelektual muda Tunisia yang kelak menjadi motor gerakan kemerdekaan Dengan demikian kontribusi sosial politik Ibnu ‘Āsyūr dapat dipandang sebagai salah satu warisan penting di samping karya karyanya dalam bidang tafsir dan *maqāṣid al syari‘ah*.¹³¹

Ibnu ‘Asyur tidak dapat digolongkan sebagai aktivis politik praktis melainkan sebagai ulama yang memanfaatkan otoritas keilmuannya untuk membela kepentingan umat Menurut Mohamed Haddad peran al ‘Asyur dalam masyarakat Tunisia terletak pada kemampuannya menjaga keseimbangan antara dorongan modernisasi dan kebutuhan mempertahankan identitas Islam Dengan pendekatan moderat ia mampu menjadikan Universitas al Zaytunah tetap memiliki relevansi sebagai pusat keilmuan agama sekaligus berfungsi sebagai benteng budaya Islam di tengah tekanan kolonialisme Prancis.¹³²

Selain menentang intervensi kolonial dalam bidang pendidikan Ibnu ‘Asyūr juga menyuarakan kritik terhadap arus sekularisme yang mulai berkembang di Tunisia Azyumardi Azra menilai bahwa al ‘Asyūr merupakan salah satu ulama yang konsisten menegaskan pentingnya mempertahankan nilai nilai Islam sebagai fondasi moral masyarakat Namun pada saat yang sama ia tetap menunjukkan keterbukaan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan modern Sikap ini memperlihatkan karakter reformis Ibnu ‘Asyūr yang kritis sekaligus inklusif¹³³

Sejumlah catatan sejarah menunjukkan bahwa gagasan Ibnu ‘Āsyūr turut memberikan pengaruh bagi kalangan intelektual muda Tunisia yang kemudian berperan dalam gerakan kemerdekaan di antaranya Habib Bourguiba Walaupun Ibnu ‘Āsyūr tidak terlibat langsung dalam arena politik praktis pemikirannya mengenai

¹³⁰ Muhammad al-Ṭahir ibn ‘Ashur, *al-Tawjih al-Islami* (Tunis: al-Dār al-‘Arabiyyah li al-Kitāb, 1978), hlm. 22–24.

¹³¹ Mohammad Hashim Kamali, *Shari‘ah Law: An Introduction* hlm. 213.

¹³² Mohamed Haddad, *Histoire de la pensée musulmane contemporaine* (Paris: L’Harmattan, 2004), hlm. 87–90.

¹³³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 309.

keadilan pendidikan dan kemandirian umat menjadi sumber inspirasi intelektual yang memperkuat semangat nasionalisme Tunisia.¹³⁴

Pengaruh sosial politik Ibnu 'Asyur dapat ditinjau dari dua dimensi yaitu perannya dalam menjaga kemandirian pendidikan Islam dari campur tangan kolonial dan warisan pemikirannya yang menekankan bahwa proses modernisasi harus tetap berlandaskan pada *maqāṣid al syarī'ah*. Menurut Abdullahi Ahmed An Na'im pendekatan tersebut berfungsi sebagai jembatan strategis bagi pembangunan masyarakat Muslim yang modern dan demokratis sekaligus tetap berpegang pada landasan religius¹³⁵

Selain dikenal sebagai mufasssir, Ibnu 'Āsyūr juga memiliki peran penting dalam pengembangan hukum Islam di Tunisia. Ia pernah menjabat sebagai *Qāḍī al Aqḍiyah* atau hakim agung dan turut terlibat dalam proses kodifikasi hukum keluarga. Kedudukan tersebut memberinya ruang untuk mengimplementasikan gagasan *maqāṣid* secara nyata dalam hukum positif. Menurut M Cherif kebijakan Ibnu 'Āsyūr dalam bidang hukum keluarga mencerminkan keberaniannya menafsirkan ulang nash dengan tetap memperhatikan prinsip keadilan sosial.¹³⁶

Salah satu kontribusi terbesar Ibn 'Āshūr adalah pengembangan teori *maqāṣid al-syarī'ah*. Berbeda dengan al-Syatibi (w. 1388) yang merumuskan *maqāṣid* dalam konteks Andalusia abad pertengahan, Ibn 'Āshūr menempatkan *maqāṣid* sebagai fondasi utama dalam metodologi *ijtihād* kontemporer. Ia menekankan bahwa hukum Islam tidak boleh dipahami hanya sebagai teks literal, melainkan harus diorientasikan pada tujuan-tujuan universal seperti keadilan, kebebasan, dan kemaslahatan manusia.¹³⁷ Inilah yang membuat karya *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (1946) sering disebut sebagai tonggak kebangkitan pemikiran *maqāṣid* modern.

Ibnu 'Asyur membina hubungan dengan berbagai tokoh intelektual di Timur Tengah termasuk para murid Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Interaksi ini memperluas wawasan serta memperkuat orientasi reformis dalam karya-karyanya. Korespondensi dan pertemuan ilmiah yang ia lakukan dengan para pembaharu di Kairo dan Damaskus menunjukkan bahwa pemikirannya menjadi bagian dari arus utama reformasi Islam modern.¹³⁸

Pemikiran Ibnu 'Asyur memiliki pengaruh yang luas tidak terbatas pada Tunisia tetapi juga dirasakan di dunia Islam secara keseluruhan. Beberapa ulama kontemporer seperti Yusuf al Qaradawi, Ahmad al Raisuni, dan Thahir al Mesawi mengakui besarnya kontribusi al 'Asyur dalam pengembangan metodologi *maqāṣid*. Bahkan

¹³⁴ Kenneth J. Perkins, *A History of Modern Tunisia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 98–100.

¹³⁵ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), hlm. 55–56.

¹³⁶ Mohamed Cherif, "Family Law Reform in Tunisia: Continuity and Change," *Journal of Islamic Law and Society* Vol 6, no. 1 (1999): 90–92.

¹³⁷ Muhammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah* (Amman: Dār al-Nafā'is, 2001), hlm. 51–52.

¹³⁸ Basheer M. Nafi, "Ṭāhir ibn 'Āshūr," hlm. 18–20.

menurut al Raisuni ia dianggap sebagai peletak dasar *maqasid* modern dan karyanya menjadi rujukan penting bagi siapa saja yang meneliti hukum Islam kontemporer.¹³⁹

C. Latar Belakang Penyusunan Tafsir

Sejak lama Ibnu Asyur telah memiliki cita-cita besar untuk menafsirkan al-Qur'an. Niat ini kerap ia ungkapkan kepada sahabat-sahabatnya, sembari meminta masukan dan pertimbangan dari mereka. Seiring berjalannya waktu, tekad tersebut semakin menguat hingga akhirnya ia memantapkan *'azamnya* untuk menyusun sebuah tafsir. Dalam prosesnya, Ibnu Asyur senantiasa memohon pertolongan kepada Allah SWT agar *ijtihad* yang dilakukan terhindar dari kesalahan. Menurutnya, salah satu alasan penting penyusunan tafsir ini adalah karena mayoritas karya tafsir sebelumnya hanya bersifat repetitif, yakni sekadar memindahkan isi tafsir dari satu kitab ke kitab lainnya tanpa menghadirkan pendekatan baru.¹⁴⁰

Dalam pengantar tafsirnya, Ibnu Asyur menjelaskan bahwa karya monumentalnya diberi judul *Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*. Dari penamaannya, terlihat jelas bahwa tujuan utama penulisan kitab ini adalah untuk membebaskan makna al-Qur'an dari kungkungan penafsiran yang kaku sekaligus menghadirkan gagasan-gagasan baru dalam memahami pesan ilahi. Namun, karya ini kemudian lebih populer dengan sebutan *al-Tahrir wa al-Tanwir*, yang bermakna "pembebasan" dan "pencerahan." Dengan tafsir ini, Ibnu Asyur berharap dapat mencerahkan pemikiran umat Islam, menghadirkan pandangan yang segar dan positif terhadap al-Qur'an dan Islam, serta membebaskan mereka dari belenggu *kejumudan*, *taklid* buta, dan fanatisme yang sempit.

Dalam *muqaddimah*nya, Ibnu Asyur juga menegaskan bahwa penyusunan tafsir ini tidak dimaksudkan hanya sebagai kumpulan kutipan atau penjelasan singkat dari pendapat para ulama terdahulu. Menurutnya, tradisi ilmiah yang hanya mengulang-ulang tanpa memberikan kontribusi baru merupakan sesuatu yang tidak layak dilestarikan, karena hal itu menunjukkan seakan-akan penulis tidak memiliki sumbangan pemikiran selain menyalin pandangan orang lain.¹⁴¹

Tafsir *At-Tahrir wa al-Tanwir* karya Ibnu Asyur terdiri atas dua belas jilid yang mencakup penafsiran lengkap terhadap Al-Qur'an, mulai dari surat al-Fatihah hingga surat an-Nas, yang terbagi ke dalam tiga puluh juz. Setiap jilid memuat beberapa juz dengan ketebalan yang bervariasi, menyesuaikan dengan keluasan pembahasan pada masing-masing bagian. bahkan ada yang mencapai lebih dari seribu halaman. Karya besar ini diterbitkan oleh *Dar Souhnoun li al-Nasyr wa al-Tauzi* di Tunisia dan diawali dengan sejumlah pengantar yang berisi penjelasan visi penulis. Ibnu Asyur secara tegas menegaskan bahwa penyusunan *al-Tahrir wa al-Tanwir* merupakan

¹³⁹ Ahmad al-Raisuni, *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shaṭibi*, (Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyah, 1992), hlm. 45.

¹⁴⁰ Nani Haryati, Analisis Pendekatan Teks dan Konteks Penafsiran Poligami Ibnu Asyur dalam Kitab *Al-Tahrir wa al-Tanwir*," *Jurnal Pendidikan Bahasa dan Sastra Arab*, Vol 3, no. 1 (2017): hlm. 80–81.

¹⁴¹ Afrizal Nur, Mukhlis Lubis, dan Hamdi Ishak, "Sumbangan *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* Ibn 'Ashur dan Relasinya dengan *Tafsir al-Misbah* M. Quraysh Shihab," *Jurnal al-Turath* Vol. 2, No. 2 (2017), hlm. 71.

puncak dari cita-cita ilmiahnya untuk menghadirkan tafsir yang memberikan kemaslahatan, baik dalam urusan dunia maupun agama.¹⁴² Dalam menyusun karya monumentalnya ini, Ibnu Asyur banyak merujuk pada khazanah tafsir klasik. Di antaranya adalah *al-Kasysyaf* karya al-Zamakhshari, *al-Muharrar al-Wajiz* karya Ibnu 'Athiyyah, *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhruddin al-Razi, *Tafsir al-Baidlawi*, *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi, serta berbagai komentar ulama seperti al-Tayyi', al-Qazwini, al-Qutb, dan al-Taftazani atas *Tafsir al-Kasysyaf*, di samping merujuk pula pada tafsir-tafsir lain yang relevan.¹⁴³

Pada bagian awal karyanya, Ibnu Asyur memberikan uraian komprehensif mengenai prinsip-prinsip dasar penafsiran al-Qur'an serta cara seorang mufassir berinteraksi dengan kosa kata, makna, dan lafal Al-Qur'an. Ia memulai dengan menjelaskan konsep tafsir dan takwil serta kedudukan tafsir sebagai sebuah disiplin ilmu. Selanjutnya, ia membahas mengenai sumber-sumber (*istimdad*) dalam ilmu tafsir, keabsahan penggunaan *tafsir bi al-ma'tsur* maupun *tafsir bi al-ra'yi*, serta tujuan dan maksud seorang mufassir dalam melakukan penafsiran. Ibnu Asyur juga mengulas topik-topik penting seperti latar belakang turunnya ayat (*asbab al-nuzul*), ragam qira'at, kisah-kisah dalam Al-Qur'an (*qasas al-Qur'an*), serta pembahasan terkait jumlah, nama, dan susunan ayat maupun surat. Tidak berhenti di situ, ia juga menyinggung kandungan makna yang terdapat dalam kalimat-kalimat Al-Qur'an dan menegaskan aspek kemukjizatan (*i'jaz*) Al-Qur'an sebagai salah satu keistimewaan utama yang perlu digali oleh para *mufasssir*.¹⁴⁴

1. Metode Penulisan *Tafsir At-Tahrir Wa Tanwir*

Metode tafsir yang dimaksud dalam konteks ini merujuk pada seperangkat cara atau pendekatan yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menelaah, mengkaji, dan merefleksikan pesan-pesan Al-Qur'an. Proses ini dilakukan secara apresiatif, yakni dengan penghargaan penuh terhadap makna-makna yang terkandung di dalamnya, serta disusun dalam kerangka konseptual tertentu yang sistematis. Melalui metode tersebut, tafsir yang dihasilkan tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga mampu menghadirkan pemahaman yang mendalam, kontekstual, dan relevan dengan realitas kehidupan umat. Dengan demikian, metode tafsir berfungsi sebagai instrumen penting dalam menjembatani teks Al-Qur'an dengan kebutuhan pemahaman manusia sepanjang zaman.¹⁴⁵

Muhammad Ibnu Asyur dalam tafsirnya yaitu *At-Tahrir wa al-Tanwir*, menitikberatkan penafsirannya pada aspek keindahan bahasa Arab (*balaghah*) dan *i'jaz* al-Qur'an. Fokus ini menunjukkan bahwa tafsirnya bukan sekadar penjelasan tekstual, melainkan juga upaya untuk menggali kedalaman linguistik dan keajaiban retorika yang terkandung dalam Al-Qur'an. Setelah menelaah pendekatan yang digunakan Ibnu Asyur, dapat disimpulkan bahwa metodologi utama yang dipakai

¹⁴² Afrizal Nur, Mukhlis Lubis, dan Hamdi Ishak, "Sumbangan *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* Ibn 'Ashur dan Relasinya dengan *Tafsir al-Misbah* M. Quraysh Shihablm. 71.

¹⁴³ M. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, hlm. 5.

¹⁴⁴ M. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, hlm 80.

¹⁴⁵ Hasani Ahmad Said, *Diskursus Munasabah Al-Qur'an dalam Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta: Amzah, 2015), hlm. 121.

adalah metode *bil lughah* (berbasis bahasa) yang secara teknis masuk ke dalam kategori metode *tahlili* (analitis). Sebagai ulama bermazhab Maliki sekaligus pakar tafsir, Ibnu Asyur menyusun karyanya dengan sistem analitis, sambil melakukan kritik terhadap karya-karya tafsir klasik yang mendahuluinya. Penggunaan metode *tahlili* ini dinilai lebih kompleks dibandingkan metode lainnya, misalnya *tafsir bi al-ma'tsur* sebagaimana dilakukan oleh Ibnu Katsir, al-Qurthubi, ataupun al-Furqan. Jika *tafsir bi al-ma'tsur* berlandaskan pada penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an, hadis Nabi, serta pendapat sahabat dan tabi'in, maka *tafsir tahlili* menuntut penjelasan yang lebih rinci terhadap setiap ayat Al-Qur'an, mulai dari surah al-Fatihah hingga an-Nas. Oleh karena itu, *al-Tahrir wa al-Tanwir* tidak hanya menghadirkan penjelasan literal, tetapi juga memberikan dimensi analisis yang mendalam, sehingga menjadikannya salah satu tafsir modern yang menonjol di dunia Islam.¹⁴⁶

Ibnu Asyur dalam *al-Tahrir wa al-Tanwir* tidak hanya menekankan pada aspek linguistik al-Qur'an, tetapi juga mengungkap keindahan bahasanya dengan mengaitkannya pada sistem budaya masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an diposisikan sebagai kitab petunjuk yang relevan sekaligus sebagai bagi problematika sosial yang dihadapi umat. Dengan demikian, corak penafsiran yang ditonjolkan Ibnu Asyur dapat dikategorikan sebagai *adabi ijtimai'i* (sosial kemasyarakatan)¹⁴⁷, yakni penafsiran yang menekankan relevansi Al-Qur'an dengan konteks sosial serta kebutuhan umat di setiap zaman. Pandangan serupa juga dijelaskan oleh Faizah Ali Syibramalisi dan Jauhar Azizy dalam bukunya *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, yang menegaskan bahwa tafsir Ibnu Asyur merepresentasikan corak penafsiran yang responsif terhadap dinamika sosial, budaya, dan intelektual masyarakat modern.¹⁴⁸

2. Sistematika Penulisan Tafsir

Mencermati penafsiran Ibnu Asyur serta sistematika yang digunakan dalam karya monumentalnya, dapat ditemukan beberapa langkah metodologis yang khas.

a. Pendahuluan Surah

Ibnu Asyur selalu memulai tafsirnya dengan memberikan keterangan mengenai nama surah beserta nama-nama lain yang dinisbatkan kepadanya, menjelaskan keutamaannya, statusnya sebagai makkiyah atau madaniyah, jumlah ayat, serta informasi umum lain yang berkaitan dengan surah tersebut.

a). Gambaran Umum

Kandungan Surah Setelah memberikan pengantar, beliau menyajikan uraian global tentang isi surah. Penjelasan ini biasanya disusun dalam bentuk poin-poin

¹⁴⁶ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Tafsir Al-Maudu'i*, (Mesir: Maktabah Jumhuriyah, 1977), hlm. 24

¹⁴⁷ Abdul Halim, "Epistemologi Tafsir Ibnu 'Asyur dalam Kitab Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir", *Skripsi SI* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012), hlm. 18

¹⁴⁸ Faizah Ali Syibramalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern* (Tangerang Selatan: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011), hlm. 123.

tematis yang relevan dengan masalah yang dibahas, sekaligus mengikuti susunan ayat dalam al-Qur'an.

b). Penafsiran Rinci Ayat

Pada tahap berikutnya, Ibnu Asyur menafsirkan ayat demi ayat atau kelompok ayat yang memiliki keterkaitan tema. Ia memulai dengan analisis kosa kata melalui *i'rab* dan sisi *i'jaz lughawi* (keindahan bahasa). Dalam hal ini, ia sering merujuk pada syair Arab jahiliyah sebagai penguat kebahasaan. Selain itu, pembahasan juga mencakup aspek *munasabah ayat*, *asbab al-nuzul*, serta isu-isu terkait seperti *nasikh* dan *mansukh*.¹⁴⁹

Kemudian yang menjadi ciri khas tafsir ini sehingga dapat dikatakan berbeda dengan tafsir yang lain adalah pada karakteristik utamanya, Yaitu sebagai berikut:

a) Kajian kosa kata

Ibnu 'Asyur menaruh perhatian besar pada aspek kebahasaan, khususnya sisi balaghah dan keindahan bahasa Al-Qur'an. Ia menekankan pentingnya memahami struktur bahasa Arab untuk menggali makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an.

b) Perhatian terhadap Fiqh

Selain aspek bahasa, Ibnu 'Asyur juga memberikan penekanan pada dimensi fiqh. Hal ini terlihat dari analisis hukum yang dikemukakan dalam tafsirnya, sehingga tafsir ini tidak hanya memuat makna tekstual, tetapi juga relevan dengan praktik hukum Islam.

c) Kajian *Qira'at*

Karakteristik lain yang menonjol dari tafsir ini adalah kepedulian Ibnu 'Asyur terhadap ragam *qira'at*. Beliau menampilkan variasi bacaan sebagai bentuk kekayaan tafsir, sekaligus memperlihatkan keluasan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an.¹⁵⁰

Karya tafsir monumental Ibnu Asyur, *At-Tahrir wa Tanwir*, memberikan pengaruh signifikan dalam perkembangan studi tafsir modern. Kitab ini tidak hanya berfungsi sebagai rujukan klasik, tetapi juga menjadi jembatan intelektual antara tradisi tafsir salaf dengan dinamika sosial kontemporer. Salah satu keistimewaan tafsir ini adalah penekanan Ibnu Asyur terhadap pentingnya *maqasid al-syariah* sebagai kerangka hermeneutis dalam memahami Al-Qur'an. Dengan pendekatan tersebut, tafsir *At-Tahrir wa Tanwir* tidak berhenti pada aspek kebahasaan dan hukum semata, tetapi berupaya menghadirkan pesan Al-Qur'an yang relevan dengan problematika umat. Oleh karena itu, karya ini mampu memberikan jawaban atas persoalan di berbagai bidang, mulai dari hukum, etika sosial, pendidikan, hingga isu-isu modern seperti ekonomi dan konsumerisme. Pendekatan *maqasid* yang ditawarkan Ibnu Asyur menjadikan tafsirnya lebih responsif terhadap kebutuhan zaman, serta menegaskan fungsi Al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang dinamis dan aplikatif sepanjang masa.¹⁵¹

¹⁴⁹ Faizah Ali Syibramalisi dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, hlm. 128.

¹⁵⁰ Faizah Ali Syibramalisi, Faizah dan Jauhar Azizy, *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*, hlm. 125-126.

¹⁵¹ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, hlm. 35-36

Pengaruh kitab ini terlihat luas, baik dalam kajian tafsir di dunia Arab maupun di Barat. Di Indonesia, Quraish Shihab menilai bahwa *Al-Tahrir wa Tanwir* merupakan salah satu tafsir yang paling kaya dalam pendekatan linguistik, sekaligus tetap menekankan relevansi sosial ayat-ayat Al-Qur'an. Menurutnya, gaya penafsiran Ibnu Asyur sangat dekat dengan realitas masyarakat modern, namun tetap menjaga kedalaman metodologi klasik. Pandangan ini menunjukkan bahwa tafsir Ibnu Asyur tidak hanya menjadi rujukan akademik, tetapi juga mampu memberikan inspirasi dalam upaya memahami Al-Qur'an secara lebih kontekstual di tengah perkembangan zaman.¹⁵²

Bahkan, beberapa penelitian kontemporer menempatkan tafsir ini sebagai salah satu rujukan utama dalam pengembangan tafsir tematik atau tafsir *maudhu'i*. Hal ini karena pendekatan maqasid al-syariah yang dibangun oleh Ibnu Asyur membuka ruang bagi penafsiran yang lebih aplikatif dan sistematis terhadap tema-tema tertentu dalam Al-Qur'an. Dengan kerangka tersebut, *tafsir At-Tahrir wa Tanwir* tidak hanya menghadirkan penjelasan ayat secara parsial, tetapi juga memberikan landasan metodologis untuk memahami pesan Al-Qur'an secara menyeluruh sesuai dengan kebutuhan masyarakat modern.

Selain itu, pemikiran Ibnu Asyur turut memberikan pengaruh besar dalam perkembangan studi *maqasid al-syariah* di dunia Islam. Karya beliau yang lain, yaitu *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah*, sering dibaca beriringan dengan *Al-Tahrir wa Tanwir*, karena keduanya saling melengkapi dalam menegaskan bahwa Al-Qur'an harus dipahami sebagai kitab petunjuk universal, bukan sekadar teks hukum yang kaku. Melalui pendekatan tersebut, Ibnu Asyur berupaya menunjukkan bahwa pesan Al-Qur'an memiliki relevansi lintas zaman, serta dapat dijadikan pedoman dalam menghadapi problematika sosial, hukum, dan budaya di masyarakat modern.¹⁵³

3. Pengaruh *Tafsir At-Tahrir wa Tanwir*

Tafsir At-Tahrir wa Tanwir karya Ibnu Asyur memiliki pengaruh luas dalam dunia tafsir modern, baik di dunia Arab maupun dunia Islam secara umum. Di Tunisia, tafsir ini dijadikan salah satu rujukan utama dalam kurikulum Universitas al-Zaytunah, karena dinilai mampu memadukan tradisi tafsir klasik dengan pendekatan rasional-modern. Keberadaan tafsir ini menunjukkan usaha serius seorang *mufasssir* dalam mengaktualisasikan Al-Qur'an agar tetap relevan dengan kebutuhan masyarakat, khususnya pada konteks sosial abad ke-20. Dengan demikian, Ibnu Asyur dapat dipandang sejajar dengan tokoh-tokoh pembaharu tafsir modern lainnya, seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, yang sama-sama menekankan pentingnya memahami al-Qur'an dalam bingkai rasional dan kontekstual.¹⁵⁴

Di dunia Arab, tafsir ini memberikan pengaruh besar dalam pengembangan metodologi tafsir *maqasidi*. Pendekatan ini menekankan bahwa hukum dan ajaran dalam Al-Qur'an harus dipahami melalui tujuan-tujuan syariat (*maqasid al-syariah*), bukan hanya pada teks literal. Oleh sebab itu, tafsir Ibnu Asyur banyak dijadikan

¹⁵² M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 87.

¹⁵³ M. al-Tahir ibn Asyur, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah* (Amman: Dar al-Nafais, 2001), hlm. 51–52

¹⁵⁴ M. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, hlm. 35-36

rujukan dalam kajian hukum Islam kontemporer, khususnya ketika menghadapi problematika modernitas seperti demokrasi, hak asasi manusia, dan etika sosial. Mohammad Hashim Kamali menegaskan bahwa karya Ibnu Asyur ini merupakan salah satu tonggak penting dalam perkembangan kajian maqasid modern, karena memberikan kerangka metodologis yang jelas bagi para ulama dalam mengaktualisasikan pesan Al-Qur'an sesuai dengan tuntutan zaman.¹⁵⁵

Di Indonesia, pengaruh At-Tahrir wa Tanwir juga cukup signifikan. Sejumlah penelitian akademik di perguruan tinggi Islam menjadikan tafsir ini sebagai rujukan utama dalam kajian tematik. Salah satunya adalah penelitian Fadhilah di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2017 yang membahas etika konsumsi. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa pendekatan *maqasidi* Ibnu Asyur relevan dengan perilaku konsumsi masyarakat Indonesia modern, karena menekankan prinsip kesederhanaan, anti-pemborosan, dan tanggung jawab sosial. Temuan ini memperlihatkan bahwa tafsir Ibnu Asyur tidak hanya memiliki nilai teoritis, tetapi juga dapat diaplikasikan secara langsung dalam konteks sosial-ekonomi kontemporer.¹⁵⁶

Selain itu, pengaruh tafsir ini juga tampak dalam karya mufassir Indonesia kontemporer, seperti Quraish Shihab. Dalam tafsir-tafsirnya, termasuk *Tafsir al-Mishbah*, ia menekankan pentingnya memahami Al-Qur'an melalui pendekatan kebahasaan sekaligus relevansi sosial, sebuah metode yang sejalan dengan corak penafsiran Ibnu Asyur. Menurut catatan Faizah Ali Syibramalisi dan Jauhar Azizy, At-Tahrir wa Tanwir berperan penting sebagai penghubung antara tradisi tafsir klasik dan kecenderungan tafsir modern, sehingga corak metodologisnya turut memengaruhi lahirnya tafsir kontemporer di Indonesia.¹⁵⁷

Secara garis besar, pengaruh *At-Tahrir wa Tanwir* dapat ditelusuri melalui tiga dimensi utama. Pertama, kedudukannya sebagai rujukan akademik yang penting dalam kajian tafsir modern. Kedua, posisinya sebagai pijakan metodologis dalam pengembangan tafsir tematik maupun tafsir maqasidi. Ketiga, perannya sebagai sumber inspirasi bagi generasi mufassir setelah Ibnu Asyur dalam upaya mengaktualisasikan Al-Qur'an di tengah kehidupan sosial modern. Dengan demikian, tafsir ini tidak hanya signifikan dalam ranah akademis, tetapi juga berfungsi sebagai acuan praktis bagi proses pembaruan pemikiran Islam di dunia Muslim kontemporer.¹⁵⁸

4. Kontribusi pemikiran Ibnu Asyur dalam kajian *maqasid al-syariah*

Ibnu Tahir al-Asyur dikenal luas sebagai tokoh pembaharu yang berperan besar dalam menghidupkan kembali kajian *maqasid al-syariah* pada abad ke-20. Jika sebelumnya al-Syatibi (w. 790 H) melalui karyanya *al-Muwafaqat* telah meletakkan pondasi *maqasid* sebagai tujuan syariat yang bersifat umum, maka Ibnu Asyur melangkah lebih jauh dengan merumuskan maqasid secara lebih sistematis dan

¹⁵⁵ Mohammad Hashim Kamali, *Shari'ah Law: An Introduction*, hlm. 213

¹⁵⁶ M. al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah*, ed. Mohamed El-Tahir El-Mesawi (London–Washington: IIIT, 2006), hlm. 3–8.

¹⁵⁷ Faizah Ali Syibramalisi, Jauhar Azizy, hlm. 141.

¹⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hlm. 87.

aplikatif. Dalam karya *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah*, ia menegaskan bahwa syariat Islam tidak hanya bertujuan menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta (*al-daruriyyat al-khams*), tetapi juga mencakup nilai-nilai yang lebih luas, seperti kebebasan beragama, keadilan sosial, kesetaraan gender, serta pengembangan ilmu pengetahuan. Dengan cara ini, pemikiran Ibnu Asyur memberikan perluasan makna *maqasid* yang sesuai dengan tantangan zaman modern.¹⁵⁹

Salah satu kontribusi penting Ibnu Asyur adalah pandangannya bahwa *maqasid* tidak boleh dipahami hanya sebagai daftar tujuan yang bersifat statis, melainkan sebagai suatu metodologi hermeneutik. Dengan kerangka ini, *maqasid* dapat dijadikan instrumen untuk memahami teks Al-Qur'an secara dinamis, yakni dalam keterkaitannya dengan realitas sosial yang senantiasa berubah. Oleh karena itu, Ibnu Asyur menegaskan bahwa seorang mufassir tidak cukup berhenti pada penjelasan *lafazh*, tetapi dituntut untuk menggali maksud *ilahiah* yang lebih luas di balik suatu ayat. Prinsip ini tampak nyata dalam *Al-Tahrir wa Tanwir*, di mana setiap analisis linguistik yang ia lakukan senantiasa diakhiri dengan penekanan pada nilai kemaslahatan yang terkandung dalam ayat tersebut.¹⁶⁰

Konsep *maqasid* menurut Ibnu Asyur juga memiliki relevansi yang kuat dengan isu-isu kontemporer. Dalam bidang ekonomi, misalnya, ia menegaskan bahwa larangan *israf* (berlebih-lebihan) dan *tabzir* (pemborosan) tidak hanya dipahami sebagai aturan moral, melainkan sebagai bagian dari *maqasid* dalam menjaga keseimbangan sosial. Dengan kerangka ini, *maqasid* dapat dijadikan landasan etika konsumsi modern yang menolak perilaku konsumtif, sekaligus mendorong terciptanya distribusi kekayaan yang lebih adil di tengah masyarakat.¹⁶¹

Selain itu, Ibnu Asyur menekankan bahwa *maqasid* perlu dijadikan landasan utama dalam praktik *ijtihad* modern. Dengan kata lain, apabila teks hukum tidak secara langsung memberikan solusi atas suatu persoalan, maka *maqasid* dapat dijadikan pedoman normatif untuk merumuskan ketentuan baru yang sesuai dengan tujuan syariat. Gagasan ini kemudian banyak memengaruhi para ulama kontemporer, termasuk kalangan modernis di Indonesia, yang menggunakan pendekatan *maqasid* sebagai kerangka dalam menafsirkan kembali hukum Islam terkait persoalan-persoalan aktual, seperti hak asasi manusia, demokrasi, dan pembangunan ekonomi.¹⁶²

Warisan Ibn 'Āshūr terus berpengaruh hingga hari ini. Pemikir seperti Jasser Auda dan Muhammad al-Tahir al-Misawi menjadikan gagasannya sebagai basis untuk mengembangkan *systems approach* dalam hukum Islam kontemporer.¹⁶³ Dengan demikian, Ibnu 'Āshūr dapat dipandang bukan hanya sebagai *mufasir* besar dengan karya 30 jilid tafsirnya, tetapi juga sebagai peletak dasar pemikiran *maqāṣid* yang relevan dengan problematika global umat Islam modern.

¹⁵⁹ M. al-Tahir ibn Asyur, *Maqasid al-Syariah al-Islamiyyah*, hlm. 51–55.

¹⁶⁰ M. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, hlm. 35–36.

¹⁶¹ M. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 5, hlm. 120–123.

¹⁶² Basheer M Nafi, Tāhir ibn 'Āshūr The Career..., hlm. 1–32.

¹⁶³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, hlm. 21.

5. Kritik terhadap *Tafsir At-Tahrir wa Tanwir*

Pertama, meskipun tafsir ini dipuji karena kekuatan analisis kebahasaan dan metodologinya yang rasional, beberapa sarjana menilai Ibnu 'Āsyūr kurang memberikan penekanan pada aspek sosial-politik kontemporer. Abdullah Saeed menggaris bawahi bahwa meski Ibnu 'Āsyūr berhasil merumuskan prinsip-prinsip metodologis tafsir kontekstual, ia belum sepenuhnya menguraikan aplikasinya pada isu-isu modern seperti keadilan gender, hak asasi manusia, atau demokrasi. Hal ini menjadikan tafsirnya masih terbatas pada tataran konseptual ketimbang praksis sosial.¹⁶⁴

Kemudian, dari sisi historis, Quraish Shihab menilai bahwa tafsir *At-Tahrir wa At-Tanwir* lebih menekankan dimensi linguistik daripada analisis sejarah pewahyuan maupun kondisi sosio-historis turunnya ayat. Padahal, pemahaman konteks sejarah memiliki signifikansi penting dalam menjelaskan relevansi ayat-ayat al-Qur'an dengan fenomena kontemporer. Kekurangan ini membuat sebagian ulama menilai tafsir Ibnu 'Āsyūr lebih menonjol sebagai tafsir bahasa dan rasional dibanding sebagai tafsir historis-sosiologis.¹⁶⁵

Dari perspektif hermeneutika modern, Farid Esack mengkritik pendekatan Ibnu 'Āsyūr yang terlalu menekankan rasionalitas, sehingga kurang memberi ruang pada pembacaan kritis Al-Qur'an yang berpihak pada kaum tertindas (*liberationist reading*). Esack menilai bahwa Al-Qur'an semestinya dibaca tidak hanya sebagai teks hukum dan moral, tetapi juga sebagai inspirasi perlawanan terhadap struktur sosial yang menindas.¹⁶⁶ Kritik ini relevan karena Ibnu 'Āsyūr lebih fokus pada aspek normatif-legal dan rasional ketimbang dimensi transformasi sosial yang radikal.

Muhammad Abid al-Jabiri menyoroti bahwa meskipun Ibnu 'Āsyūr membawa nuansa rasional dalam tafsirnya, gaya penjelasan yang panjang lebar dan detail terkadang membuat pembaca awam kesulitan memahami pesan inti ayat. Hal ini bisa dipandang sebagai kelemahan dari sisi pedagogis, sebab tafsir seharusnya tidak hanya menyajikan kekayaan analisis, tetapi juga mampu diakses oleh kalangan luas.¹⁶⁷

Selain itu, Fazlur Rahman secara tidak langsung juga memberi kritik dengan menekankan pentingnya *double movement theory*, yaitu gerakan ganda dari konteks turunnya wahyu menuju realitas kontemporer. Jika dibandingkan, Ibnu 'Āsyūr memang sudah mengarah pada metode *maqāṣidī*, tetapi belum secara sistematis mengembangkan kerangka penafsiran yang benar-benar bergerak dinamis antara teks, sejarah, dan realitas kekinian. Dengan demikian, tafsirnya lebih bersifat normatif ketimbang aplikatif.¹⁶⁸

¹⁶⁴ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), hlm. 45.

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 312.

¹⁶⁶ Farid Esack, *The Qur'an: A User's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2005), hlm. 87.

¹⁶⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-'Arabiyya, 1991), hlm. 221.

¹⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 7.

Meski *At-Tahrir wa Tanwir* diakui sebagai salah satu tafsir modern yang paling penting, karya ini tidak luput dari kritik. Sebagian akademisi menilai bahwa Ibnu Asyur terlalu mengedepankan pendekatan rasional (*'aqli*), sehingga berpotensi mengurangi dimensi spiritual dan sufistik dari Al-Qur'an. Kritik semacam ini, antara lain, disampaikan oleh Nasr Hamid Abu Zayd. Menurutnya, meskipun metode rasional memiliki peran penting dalam mengungkap makna teks, tafsir Al-Qur'an seharusnya tetap membuka ruang bagi dimensi transendental yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan dengan pendekatan linguistik semata. Pandangan ini menunjukkan adanya kebutuhan untuk menjaga keseimbangan antara rasionalitas dan spiritualitas dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an.¹⁶⁹

Selain itu, kritik juga diarahkan pada aspek keluasan tafsirnya yang dinilai belum sepenuhnya sistematis. Beberapa ayat dibahas dengan penekanan linguistik yang sangat detail, namun terkadang kurang mendapat elaborasi pada aspek hukum atau sosial. Akan tetapi, sebagian sarjana justru melihat hal ini sebagai bukti keluasan pandangan Ibnu Asyur. Ia dipandang tidak ingin membatasi tafsirnya pada satu aliran metodologis tertentu, melainkan berusaha mengintegrasikan berbagai pendekatan sehingga tafsirnya tetap terbuka dan fleksibel dalam menjawab beragam kebutuhan pembaca.¹⁷⁰

Tidak hanya itu, Sebagian akademisi juga menilai bahwa meskipun Ibnu 'Āsyūr mengusung *maqāṣid al-syarī'ah*, tafsirnya tetap bias terhadap perspektif klasik yang berpusat pada ulama, sehingga kurang mengakomodasi suara kelompok marjinal seperti perempuan atau rakyat kecil. Amina Wadud, misalnya, menyatakan bahwa tafsir-tafsir klasik (termasuk yang semi-modern seperti Ibnu 'Āsyūr) seringkali masih menggunakan sudut pandang patriarkis yang belum cukup memberi ruang bagi tafsir inklusif.¹⁷¹

Di sisi lain, banyak cendekiawan Muslim modern menilai tafsir ini sebagai tonggak penting dalam kebangkitan metodologi tafsir. Fazlur Rahman, misalnya, menyebut bahwa pendekatan *maqasid* yang dikembangkan oleh Ibnu Asyur merupakan salah satu instrumen paling potensial untuk menjawab problematika modernitas, termasuk isu konsumerisme dan globalisasi. Pandangan ini menegaskan bahwa tafsir *At-Tahrir wa Tanwir* tidak hanya bernilai historis, tetapi juga relevan sebagai landasan metodologis dalam merumuskan pemahaman Islam yang kontekstual di era kontemporer.¹⁷²

¹⁶⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1990), hlm. 42.

¹⁷⁰ M. Thahir Ibnu Asyur, *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 1, hlm. 35-36

¹⁷¹ Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), h. 23.

¹⁷² Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), hlm. 135

BAB IV

ANALISIS PENAFSIRAN IBNU ASYUR TERHADAP AYAT-AYAT KONSUMERISME

Muhammad Ibnu Asyur dalam *Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir* menekankan penafsirannya pada aspek keindahan bahasa Arab (*balaghah*) dan *i'jaz Al-Qur'an*, sehingga tidak hanya bersifat tekstual, tetapi juga menggali kedalaman linguistik dan retorika Al-Qur'an. Metodologi utama yang digunakannya adalah metode *bil lughah* (berbasis bahasa) yang masuk dalam kategori metode *tahlili* (analitis), di mana setiap ayat dijelaskan secara sistematis dari surah Al-Fatihah hingga An-Nas. Sebagai ulama mazhab Maliki dan pakar tafsir, Ibnu Asyur tidak hanya menyajikan penafsiran, tetapi juga memberikan kritik terhadap tafsir klasik sebelumnya. Pendekatan *tahlili* ini lebih kompleks dibandingkan metode *bi al-ma'sur* yang digunakan mufasir seperti Ibnu Katsir atau Al-Qurthubi, karena tidak sekadar merujuk pada Al-Qur'an, hadist, dan pendapat sahabat, tetapi juga menyajikan analisis mendalam. Dengan demikian, *al-Tahrir wa al-Tanwir* dapat dikategorikan sebagai salah satu tafsir modern yang menonjol dalam khazanah pemikiran Islam di bidang tafsir.¹⁷³ Oleh karena itu, *Al-Tahrir wa al-Tanwir* dapat dipandang sebagai tafsir modern yang menonjol, termasuk dalam memahami Surah al-A'râf ayat 31 tentang larangan *Israf* sebagai berikut dengan nuansa analitis dan kontekstual.

A. Penafsiran Ibnu Asyur terhadap Ayat Tematik Konsumreisme

1. Surah Al- a'raf ayat 31:

يٰۤاٰدَمُ خُذْ زِينَتَكَ مِنْ دَارِ الْمَسْجِدِ وَكُلْ وَاشْرَبْ وَلَا تُسْرِفْ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ
الْمُسْرِفِيْنَ

“Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.”...(QS. Al-A'raf [7]: 31)

Surah al-A'râf ayat 31 berbicara tentang etika berpakaian, makan, dan minum, serta larangan berlebih-lebihan (*israf*). Ayat ini diturunkan dalam konteks kebiasaan kaum musyrikin Quraisy di masa *jahiliyyah* yang memiliki tradisi khusus ketika melaksanakan *thawaf* di Baitullah. Dalam riwayat yang sahih, disebutkan bahwa orang-orang Quraisy sering thawaf di sekitar Ka'bah dengan keadaan telanjang, baik laki-laki maupun perempuan. Mereka beranggapan bahwa pakaian yang pernah mereka gunakan untuk bermaksiat tidak pantas lagi dipakai ketika

¹⁷³ Abdul Hayy al-Farmawi, *Al-Bidayah Fi Tafsir Al-Maudu'i*, hlm. 24

menghadap Allah di Ka'bah. Dengan alasan itu, mereka lebih memilih untuk menanggalkan pakaian mereka saat thawaf. Bahkan, sebagian perempuan hanya menutupi tubuhnya dengan secarik kain seadanya, sementara sebagian yang lain melakukannya dengan nyaris tanpa busana, sambil bersiul dan bertepuk tangan. Tradisi ini dianggap sebagai bagian dari ritual ibadah, padahal sejatinya merupakan penyimpangan besar dari fitrah manusia dan dari ajaran tauhid yang lurus.¹⁷⁴

Riwayat Ibnu 'Abbâs menegaskan bahwa ketika orang Quraisy thawaf telanjang, mereka berkata: "*Kami tidak akan thawaf dengan pakaian yang pernah kami gunakan untuk bermaksiat kepada Allah.*" Maka turunlah firman Allah: "*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) masjid...*" (QS. al-A'râf: 31). Dengan turunnya ayat ini, Allah memerintahkan manusia untuk selalu memakai pakaian yang menutup aurat ketika beribadah, sekaligus membantah keyakinan kaum jahiliyyah yang menganggap thawaf telanjang sebagai ibadah yang suci.¹⁷⁵

Adapun bagian kedua dari ayat tersebut yang artinya "*Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan (isrâf),*" itu turun untuk menegur kebiasaan kaum Quraisy yang sering berlebihan dalam makan dan minum, khususnya pada musim haji. Menurut Fakhruddin al-Razi, bagian ini memuat dua pesan: pertama, Allah menghalalkan makan dan minum sebagai nikmat, dan kedua, Allah melarang *israf* karena dapat merusak kesehatan, menimbulkan kesombongan, serta memperlebar jurang kesenjangan sosial.¹⁷⁶

Untuk penafsiran pada ayat tersebut Ibnu 'Asyur dalam *At-Tahrir wa al-Tanwir* menjelaskan bahwa perintah Allah dalam Q.S. al-A'raf ayat 31 memiliki tiga dimensi hukum: *wajib* (kewajiban), *ibahah* (kebolehan), dan *nahy* (larangan).

Seruan "حُذُوا زِينَتَكُمْ" (*khudzu zinatakum*) dipahami sebagai kewajiban untuk menutup aurat ketika beribadah, sehingga pakaian bukan sekadar simbol perhiasan, melainkan kebutuhan dasar untuk menjaga martabat manusia dalam ritual. Kemudian, perintah "كُلُوا وَاشْرَبُوا" (*kulu wasyrabu*) dipahami dalam kerangka *ibahah*, yakni kebolehan bagi manusia untuk menikmati makanan dan minuman yang Allah sediakan. Kedua perintah ini diakhiri dengan larangan "وَلَا تُسْرِفُوا" (*wa la tusrifu*), yaitu larangan berlebih-lebihan yang menjadi inti ajaran ayat ini.

¹⁷⁴ Jalaluddin asy-Suyuthi, *Lubab al-Nuqul fî Asbab al-Nuzul* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985), hlm. 155.

¹⁷⁵ Abu al-Hasan al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), hlm. 210.

¹⁷⁶ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 14 (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1999), hlm. 162.

Dengan demikian, *israf* ditempatkan sebagai batas etis yang mengendalikan konsumsi pakaian, makanan, dan minuman agar tidak melampaui kebutuhan.¹⁷⁷

Konsep *israf* sendiri, menurut Ibnu ‘Asyur, tidak hanya berarti pemborosan materi, tetapi juga penyalahgunaan nikmat Allah dengan cara yang tidak sesuai dengan tujuannya. Orang jahiliah yang mengharamkan makanan tertentu pada musim haji telah merusak *al-fīṭrah* (الفطرة), yaitu potensi dasar manusia yang memerlukan gizi dan asupan energi. Mereka melarang diri dari daging, susu, dan lemak, padahal Allah menciptakan seluruh nikmat itu untuk manusia. Dalam hal ini, *israf* tidak hanya bermakna berlebihan dalam mengonsumsi, melainkan juga tercermin dalam sikap ekstrem sebaliknya, mengharamkan sesuatu yang sebenarnya mubah (الإباحة الأصلية). Kedua bentuk penyimpangan ini baik berlebih-lebihan maupun pelarangan tanpa dasar sama-sama menyalahi prinsip moderasi konsumsi yang diajarkan Islam.¹⁷⁸

Dengan menekankan larangan *israf*, Al-Qur’an melalui ayat ini membangun etika konsumsi yang seimbang (*i’tidal*). Pakaian, makanan, dan minuman adalah nikmat Allah yang harus dimanfaatkan sesuai kebutuhan dan tujuan penciptaannya, yaitu menjaga kesehatan, memuliakan ibadah, serta melindungi martabat manusia. Jika nikmat itu digunakan untuk pamer, bermegah-megahan, atau dihabur-hamburkan, maka hal tersebut termasuk *israf*. Demikian pula jika nikmat itu ditolak atau diharamkan secara sepihak seperti tradisi jahiliah, hal itu pun merupakan bentuk penyimpangan yang dilarang.¹⁷⁹ Oleh karena itu, penafsiran Ibnu ‘Asyur atas ayat ini menegaskan bahwa Islam menolak dua ekstrem sekaligus: konsumerisme yang berlebihan dan asketisme yang tidak berdasar, dan sebagai gantinya menawarkan jalan tengah berupa konsumsi yang sederhana, bermanfaat, dan proporsional.

3. Surah *Isra*’ ayat 26-27 Tentang *Tabzir* :

وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا (٢٦) إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ
كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ ۖ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا (٢٧)

¹⁷⁷ Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 8, hlm. 94

¹⁷⁸ Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 8, hlm. 95

¹⁷⁹ Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 8, hlm. 94-95

“Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros”(26) Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya(27)... (QS. Isra’[17]: 26-27)

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan perilaku orang-orang Quraisy pada masa jahiliyyah yang gemar menghamburkan harta mereka untuk hal-hal yang sia-sia. Mereka terbiasa berfoya-foya, berjudi, serta menghabiskan kekayaan dalam pesta dan minum-minuman keras, sementara di sisi lain terdapat kaum kerabat dan orang miskin yang hidup dalam keadaan susah. Maka Allah menurunkan perintah agar harta diberikan kepada pihak-pihak yang berhak, yaitu kerabat, fakir miskin, dan ibnu sabil, serta melarang segala bentuk *tabdzir*.¹⁸⁰

Sebagian riwayat menyebutkan bahwa ketika ayat ini turun, Rasulullah SAW diperintahkan oleh Allah untuk memperhatikan kaum kerabatnya dari Bani Hasyim dengan memberikan hak-hak mereka, tanpa jatuh kepada pemborosan. Larangan *tabdzir* ini datang untuk menegaskan bahwa pemborosan harta pada perkara batil merupakan perbuatan yang menyerupai setan.¹⁸¹

Untuk penafsiran pada ayat, “وَأَتِذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا

”تُبْذِرْ” (QS. Al-Isra’: 26), muncul setelah Allah menjelaskan kewajiban berbakti kepada kedua orang tua. Menurut Ibnu ‘Āsyūr, hal itu memiliki makna yang sangat dalam, sebab القرابة متشعبة كلها عن الأبوة. Artinya, seluruh ikatan kekerabatan berakar dari orang tua, sehingga setelah disebut hak orang tua, Allah melanjutkannya dengan hak kerabat. Pola ini menunjukkan keserasian susunan ayat dan logika hukum: Islam membangun masyarakat dari lingkaran terkecil, yaitu orang tua, kemudian diperluas kepada kerabat, lalu masyarakat yang lebih luas seperti fakir miskin dan musafir.¹⁸²

Dalam kajian balaghah, Ibnu ‘Asyur menyoroti keunikan redaksi ayat ini. Lafaz حقه yang digunakan dalam bentuk tunggal ternyata mencakup dua jenis hak sekaligus, yakni حق الصلة (hak untuk disambung dengan silaturahmi) dan حق

¹⁸⁰ Abd al-Rahman ibn Ahmad al-Samarqandi, *Bahr al-‘Ulum*, Juz 2 (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), hlm. 448.

¹⁸¹ Mas‘ud bin ‘Abdillāh Al-Baghawī., *Ma‘alim al-Tanzil*, Juz 5 (Riyadh: Dar Tayyibah, 1997), hlm. 50.

¹⁸² Muhammad Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 76.

الإيجاز مع الإعجاز (hak untuk dibantu ketika membutuhkan). Inilah bentuk الإيجاز، yaitu gaya singkat tetapi maknanya luas. Selain itu, terdapat fenomena العدول عن الإفراد. Pada ayat sebelumnya digunakan bentuk jamak (رَبُّكُمْ)، namun di sini beralih ke bentuk mufrad (وَأَتِ ذَا الْقُرْبَى). Perubahan gaya ini disebut تفنن dalam ilmu balaghah, yang fungsinya untuk menghindari monoton dan memberi variasi retorika, sekaligus mengisyaratkan bahwa khithab ini ditujukan kepada setiap individu Muslim, bukan kelompok tertentu.¹⁸³

Ibnu ‘Āsyūr kemudian membahas makna الإيتاء. Beliau menjelaskan: الإيتاء، وهو حقيقة في إعطاء الأشياء، ومجاز شائع في التمكن من الأمور المعنوية. Jadi، الإيتاء tidak terbatas pada pemberian harta benda, tetapi juga meliputi pemberian non-materi, seperti perlindungan, perhatian, nasihat, dan bimbingan. Hadis Nabi SAW menjadi bukti bahwa kata ini juga dipakai untuk pemberian immateri, yakni hikmah. Dengan demikian, perintah وَأَتِ di sini bermakna luas: memenuhi hak kerabat, miskin, dan ibnu sabil dalam segala bentuknya.¹⁸⁴

Tiga golongan yang disebut dalam ayat memiliki peranan penting. Pertama، ذَا الْقُرْبَى adalah kerabat dekat yang haknya ada dua: hak wajib berupa nafkah bagi yang menjadi tanggungan, dan hak sunnah berupa silaturahmi dan bantuan moral. Kedua، المسكين adalah orang yang berada dalam kesulitan ekonomi, sehingga pemenuhan hak mereka merupakan cara untuk menjaga keseimbangan sosial. Allah mengingatkan dalam QS. al-Fajr: 18 “وَلَا تَحْضُوهَا عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ”، bahwa mengabaikan hak miskin adalah cela. Ketiga، ابْنُ السَّبِيل yaitu musafir yang terputus

¹⁸³ M. Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 77.

¹⁸⁴ M. Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 77

perjalanan. Di masa lalu, perjalanan penuh risiko perampok, binatang buas, atau kelaparan, sehingga mereka wajib ditolong. Hadist Nabi SAW menegaskan: *من كان* *يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه* (HR. Bukhārī dan Muslim). Maka, ayat ini membangun struktur masyarakat yang saling menolong mulai dari keluarga hingga sesama Muslim yang tidak dikenal.¹⁸⁵

Setelah anjuran memberi, Allah beralih dengan larangan: *وَلَا تُبْذِرْ تَبْذِيرًا*. Menurut Ibnu ‘Āsyūr, kalimat ini merupakan antitesis dari perintah sebelumnya. Memberi kepada yang berhak adalah *البذل المحمود*, sedangkan *tabdzir* adalah *البذل المذموم*. Beliau mendefinisikan: *وهو مرادف التبذير تفريق المال في غير وجهه، وهو مرادف الإسراف*. *Tabdzīr* berarti menghamburkan harta di jalan yang batil, walaupun jumlahnya sedikit, sedangkan *isrāf* adalah berlebih-lebihan dalam perkara mubah hingga melampaui kebutuhan. Maka, *إنفاقه في الفساد تبذير ولو كان المقدار قليلا،* *وإنفاقه في المباح إذا بلغ حد السرف تبذير*. Dari sini, jelas bahwa *tabdzīr* dan *isrāf* bisa bertumpang tindih, dan keduanya sama-sama tercela.¹⁸⁶

Ibnu ‘Āsyūr menekankan aspek sosial dan ekonomi dari larangan *tabdzīr*. Menurutnya, harta diciptakan Allah sebagai *قيام للحياة* (penopang kehidupan). Fungsi harta adalah memenuhi *حاجيات، وتهيئات* manusia. Maka, sistem pengeluaran harus tertib, dimulai dari kebutuhan primer, lalu sekunder, dan terakhir tersier. Jika pengeluaran tidak mengikuti tertib ini, maka disebut *tabdzīr*. Beliau mengingatkan bahwa karena jumlah harta terbatas, maka pemborosan sebagian orang pasti berakibat pada kesulitan orang lain. Dengan kata lain, *tabdzīr* adalah pengkhianatan sosial yang bisa merusak keseimbangan masyarakat.¹⁸⁷

Kalimat *إِنَّ الْمُبْذِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ* menunjukkan bahwa *tabdzir* bukan hanya kesalahan ekonomi, tetapi juga penyakit akhlak. Kata *إخوان* di sini menurut

¹⁸⁵ M.Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 77.

¹⁸⁶ M.Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 78.

¹⁸⁷ M.Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 79.

Ibnu ‘Asyur adalah استعارة للملازم غير المفارق, yaitu kedekatan yang melekat.

Artinya, mubazir (orang yang boros) begitu dekat sifatnya dengan syaitan, sebagaimana saudara yang tak terpisahkan. Jika tabiat ini terus dilakukan, maka ia akan melekat dalam jiwa hingga menjadi akhlak yang sulit ditinggalkan. Analogi ini diperkuat oleh hadis Nabi SAW: *إن المرء لا يزال يكذب حتى يكتب عند الله كذاب*.

Seperti halnya dusta yang jika diulang akan menjadikan seseorang tercatat sebagai pendusta sejati, *tabdzir* pun bila dibiasakan akan menjadikan seseorang tercatat sebagai mubazir sejati.¹⁸⁸

Ibnu ‘Asyur kemudian memperingatkan bahwa *tabdzīr* dapat menyeret pelakunya kepada kufur. Penutup ayat, *وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا*, adalah isyarat keras bahwa sifat mubazir identik dengan kufur nikmat, bahkan bisa menuju kufur akidah. Sebab, *tabdzir* berarti menggunakan nikmat harta pada jalan yang Allah larang, sehingga ia merupakan bentuk pengingkaran terhadap nikmat Allah. Bahkan, kebiasaan ini bisa berkembang menjadi tabiat syaitan yang menjerumuskan kepada kemusyrikan, sebagaimana firman Allah: *”وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ”* (QS. al-An‘ām: 121).¹⁸⁹

Akhirnya, Ibnu ‘Asur menekankan *maqāṣid al-syari‘ah* di balik larangan ini. Beliau menegaskan bahwa harta umat harus dijaga agar menjadi sarana kekuatan kolektif, bukan dihaburkan untuk kesenangan sesaat. Jika umat Islam membiasakan *tabdzīr* dan *isrāf*, maka harta mereka akan habis sia-sia, sementara fakir miskin tidak terbantu, ibnu sabil terabaikan, dan umat akan lemah di hadapan bangsa lain. Sebaliknya, jika harta dipelihara dan diarahkan untuk maslahat, maka ia akan menjadi faktor penguat martabat umat dan menjaga kemandirian peradaban Islam. Dengan demikian, larangan *tabdzīr* bukan hanya soal etika individual, tetapi juga strategi sosial, politik, dan peradaban.¹⁹⁰

3. Surah Al-An‘am ayat 141:

¹⁸⁸ Muhammad Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 81.

¹⁸⁹ Muhammad Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 81.

¹⁹⁰ Muhammad Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 81.

وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ، وَالزَّيْتُونَ
وَالرُّمَّانَ مُتَشَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَبِهٍ ۚ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَءَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ۚ وَلَا
تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

“Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan....(QS. Al-An’am [7]: 141).

Menurut al-Wahidi, ayat ini diturunkan karena orang-orang Arab *jahiliyyah* terbiasa menyisihkan sebagian hasil panen untuk persembahan berhala mereka, namun enggan memberikan kepada fakir miskin dan kerabat yang membutuhkan. Maka Allah menurunkan perintah agar hak hasil panen diberikan kepada yang berhak pada saat panen, sekaligus melarang kebiasaan buruk yang menyalahi tujuan syariat.¹⁹¹

Sementara dalam riwayat yang dibawa Asy-Suyuti, sebab turunnya ayat ini terkait dengan perilaku sebagian kaum yang ketika musim panen lebih mengutamakan ritual untuk berhala ketimbang menyalurkan hak orang-orang miskin. Ayat ini turun sebagai koreksi, menegaskan bahwa hak panen harus diberikan segera kepada yang berhak dan tidak boleh dipalingkan pada jalan kesyirikan.¹⁹²

Al-Baghawi mencatat bahwa ayat ini turun untuk menegur perilaku boros dalam memanfaatkan hasil panen. Sebagian orang *jahiliyyah* menghabiskan hasil panen mereka untuk pesta dan kesenangan duniawi, tetapi enggan menyalurkan hak fakir miskin. Dengan turunnya ayat ini, Allah menegaskan agar hak tersebut ditunaikan pada hari panen dan manusia tidak jatuh dalam perbuatan *israf*.¹⁹³

Ayat ini, menurut Ibnu ‘Asyur, merupakan salah satu ayat penting yang menguraikan tentang bagaimana manusia memanfaatkan nikmat Allah secara benar.

Ketika Allah berfirman *كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ* Ibnu ‘Āsyūr menegaskan bahwa perintah

makan di sini bukanlah kewajiban hukum syar‘i, tetapi lebih kepada bentuk تذكير

بالمنة (peringatan akan karunia Allah). Artinya, Allah ingin menunjukkan bahwa segala hasil bumi, kebun, kurma, biji-bijian, dan tanaman lain merupakan nikmat

¹⁹¹ Abu al-Hasan al- Wahidi, *Asbab al Nuzul*, hlm. 123

¹⁹² Jalaluddin Asy-Suyuti, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, hlm. 121

¹⁹³ Mas‘ud bin ‘Abdillah Al-Baghawi, *Ma‘alim al-Tanzil*, Juz 5, hlm 216

yang halal dan disediakan bagi manusia untuk dikonsumsi. Dengan demikian, ayat ini berfungsi menolak anggapan kaum *jahiliyyah* yang biasa mengharamkan sebagian hasil panen mereka dengan alasan ritual, padahal pengharaman tersebut tidak pernah diperintahkan Allah. Ibnu ‘Āsyūr menuliskan: الأمر بالأكل منه إبطال لما زعمه

(perintah untuk memakan hasilnya adalah pembatalan terhadap klaim orang musyrik yang mengharamkan sebagian buah atas diri mereka).¹⁹⁴

Lebih jauh, perintah makan ini tidak boleh dipahami secara sempit, Yaitu hanya “makan untuk diri sendiri”. Menurut Ibnu ‘Āsyūr, perintah tersebut menyiratkan legitimasi penuh bahwa manusia berhak memanfaatkan nikmat Allah tanpa ragu. Namun, hak tersebut harus selalu disertai kesadaran bahwa nikmat itu berasal dari Allah dan harus digunakan sesuai dengan batas-batas syar‘i. Maka, ayat ini juga mengandung makna syukur personal, yaitu memanfaatkan nikmat dengan penuh kesadaran akan asal-usulnya dari Allah. Orang yang makan dari hasil bumi dengan meyakini bahwa itu pemberian Allah berarti telah melakukan salah satu bentuk syukur.¹⁹⁵

Selanjutnya, pada bagian وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ Ibnu ‘Āsyūr menjelaskan bahwa ayat ini merupakan dasar penting adanya hak sosial yang melekat pada setiap hasil panen. Beliau menyebut bahwa sebelum kewajiban zakat secara formal ditetapkan di Madinah, masyarakat Muslim sudah diarahkan untuk memberikan sebagian hasil panen kepada fakir miskin dan kerabat. Ia menuliskan: كان حقه يومئذٍ ما يعطى

(hak itu ketika itu adalah bagian yang diberikan kepada orang miskin dan kerabat, kemudian zakat diwajibkan di Madinah). Hal ini menunjukkan bahwa syukur tidak berhenti pada kesadaran individu, tetapi harus diwujudkan dalam bentuk konkret berupa syukur sosial: berbagi kepada sesama. Dengan demikian, syukur yang sejati selalu mengandung dimensi sosial, bukan hanya ritual.¹⁹⁶

Ayat kemudian melarang *israf* melalui ungkapan وَلَا تُسْرِفُوا Ibnu ‘Āsyūr memberikan penjelasan bahasa yang mendalam: الإسراف هو تجاوز الكافي من

(*isrāf* adalah melampaui batas kecukupan dalam memuaskan diri terhadap sesuatu yang diinginkan). Dari sisi linguistik, kata *israf* menunjuk pada perilaku yang melampaui batas wajar, baik dalam hal kuantitas

¹⁹⁴ M. Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 8, hlm. 119

¹⁹⁵ M. Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 8, hlm. 119

¹⁹⁶ M. Thahir Ibn ‘Āsyūr, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 8, hlm. 120

maupun tujuan penggunaan. Tafsir ini menegaskan bahwa Islam tidak melarang manusia menikmati nikmat Allah, tetapi memberi batasan agar kenikmatan tersebut tidak berubah menjadi keborosan.¹⁹⁷

Ibnu ‘Asyur menyoroti bahwa *israf* tidak hanya berbahaya bagi individu, tetapi juga keluarga dan masyarakat. Orang yang terbiasa berlebih-lebihan akan mudah jatuh pada sifat الشرم (rakus) sehingga harta yang dimilikinya cepat habis. Bahkan, kebiasaan ini dapat menyeretnya kepada cara-cara mencari harta yang haram, karena dorongan untuk terus memenuhi nafsu berlebih tidak lagi bisa dibatasi oleh kemampuan yang wajar. Lebih jauh lagi, keluarga dari orang yang boros akan ikut menanggung akibat buruk, seperti kesempitan hidup dan penderitaan. Dengan demikian, larangan *israf* adalah bagian dari mekanisme Islam menjaga keberlangsungan nikmat agar tidak cepat hilang dari tangan manusia.¹⁹⁸

Namun, Ibnu ‘Asyur juga memberikan batasan penting dalam menafsirkan larangan *israf* ini. Beliau menegaskan bahwa larangan tersebut berlaku pada pengeluaran harta untuk kebutuhan pribadi yang melampaui batas, bukan untuk kebaikan. Di sini beliau menyebut kaidah terkenal: لا خير في السرف، ولا سرف

في الخير (tidak ada kebaikan dalam *israf*, dan tidak ada *israf* dalam kebaikan).

Artinya, pengeluaran harta untuk infak, sedekah, membantu orang lain, atau mendukung perjuangan Islam, meskipun dalam jumlah besar, tidak dianggap *israf*. Justru inilah bentuk syukur yang paling nyata karena menggunakan nikmat Allah untuk tujuan yang diridhainya.¹⁹⁹

Akhir ayat, إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ dipahami Ibnu ‘Āsyūr sebagai ancaman keras.

Beliau menulis: نفى المحبة هنا للتهديد، وفيه دلالة على أن الإسراف منهى عنه نهي

تحريم (peniadaan cinta Allah di sini adalah bentuk peringatan keras, dan hal ini menunjukkan bahwa *israf* adalah sesuatu yang diharamkan). Dari perspektif moral-spiritual, ini berarti bahwa orang yang melakukan *israf* berada dalam posisi yang sangat berbahaya, karena perilakunya berlawanan dengan syukur yang sejati. Allah tidak mencintai orang-orang yang berlebih-lebihan, dan ini cukup menjadi alasan bagi seorang mukmin untuk menjauhi kebiasaan boros.²⁰⁰

Dengan demikian, tafsir Ibnu ‘Asyur atas QS. Al-An‘ām ayat 141 memberikan kerangka komprehensif tentang syukur dan pemanfaatan nikmat. Pertama, syukur personal melalui kesadaran bahwa nikmat Allah halal dimanfaatkan. Kedua, syukur sosial melalui pemberian sebagian hasil kepada orang lain. Ketiga, syukur moral

¹⁹⁷ M. Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 8, hlm. 122-123

¹⁹⁸ M. Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 8, hlm. 122-123

¹⁹⁸ M. Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 8, hlm. 123

¹⁹⁹ M. Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 8, hlm. 124

²⁰⁰ M. Thahir Ibn ‘Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 8 hlm. 124

dengan menghindari *israf* yang merusak nikmat. Ketiga dimensi ini menunjukkan keseimbangan antara pemanfaatan, distribusi, dan pengendalian nikmat. Maka, ayat ini bukan hanya berisi arahan hukum, tetapi juga mendidik manusia untuk membangun pola hidup yang seimbang, adil, dan sesuai dengan kehendak Allah.

4. Surah Al-Furqon ayat 67:

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا

“Dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebihan, dan tidak (pula) kikir, dan adalah (pembelanjaan itu) di tengah-tengah antara yang demikian”...(QS. Al-Furqon [25]: 67).

Ibnu Asyur menjelaskan bahwa ungkapan “إِذَا أَنْفَقُوا” merujuk pada infaq yang bersifat sukarela dan bukan infaq yang wajib. Maksudnya adalah pengeluaran seseorang untuk keluarganya atau orang-orang di sekitarnya secara sukarela, di luar kewajiban yang diatur secara *syar’i*. Dengan kata lain, ayat ini menyoroti tindakan manusia ketika mereka memilih untuk berinfaq secara bebas, dan bukan karena keterpaksaan atau kewajiban hukum. Dalam konteks ini, yang tercela adalah *iqtir* atau kikir, sedangkan yang wajib seperti nafkah atau zakat, jika dibelanjakan berlebih sedikit, tidak dikategorikan sebagai *israf*. Ibnu Asyur menekankan bahwa penilaian moral dalam ayat ini bergantung pada keseimbangan antara kemampuan pemberi dan kebutuhan penerima, serta niat dalam melaksanakan infaq.²⁰¹

Dalam penjelasannya, Ibnu Asyur memaparkan bahwa *israf* berarti melampaui batas yang semestinya dalam infak, sehingga pengeluaran menjadi mubazir atau merugikan pemberi maupun penerima. Sebaliknya, *iqtir* adalah menahan harta yang sebenarnya bisa diberikan, sehingga menimbulkan kesulitan bagi yang berhak menerima. Ia merujuk pada ayat-ayat lain yang membahas prinsip ini, seperti:

a. “وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا” (QS. An-Nisa: 6)

b. “وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ” (QS. Al-An‘am: 141)

Ibnu Asyur juga mengaitkan hal ini dengan sejarah sosial, bahwa masyarakat *Jahiliyah* sering berlebihan dalam konsumsi duniawi, seperti minuman keras, perjudian, dan perayaan yang menghabiskan harta. Mereka bahkan merasa bangga dengan perilaku ini, sebagaimana tercermin dalam puisi pra-Islam yang memuji pemborosan dan kehancuran harta sebagai simbol status. Hal ini tercermin dalam puisi mereka, misalnya:

مُفِيدٌ وَمُتَلَافٌ إِذَا مَا أَتَيْتَهُ ... تَهَلَّلَ وَاهْتَزَّ اهْتِزَّازَ الْمُهَنِّ

²⁰¹ M. Thahir Ibn ‘Asyur, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 19, hlm. 71

Puisi ini memuji seseorang yang memboroskan harta (*mufid wa mitlaf*), sehingga orang-orang besar berbicara tentang keberaniannya dalam merusak kekayaan. tetapi dalam pandangan Islam, tindakan seperti ini termasuk *israf*, karena tidak membawa manfaat jangka panjang dan melampaui batas wajar. Dengan demikian, puisi *Jahiliyah* menjadi cermin sosial yang membantu memahami konteks ayat tentang infak dan pengelolaan harta.²⁰²

Kata الإِفْتَارِ atau القَتْر dalam tafsir ini merujuk pada sikap kikir atau menahan harta yang seharusnya bisa diberikan. Ibnu Asyur mencatat bahwa terdapat perbedaan qira'at dalam membaca kata ini oleh para qari': Nafi', Ibn 'Amir, dan Abu Ja'far membaca dengan *ḍamm* pada huruf bawah dan *kasr* pada huruf atas, sehingga terbaca الإِفْتَارِ, yang menekankan tindakan menahan harta secara personal dan moral. Sementara itu, Ibn Kathir, Abu 'Amr, dan Ya'qub membaca dengan *fath* pada huruf bawah dan *kasr* pada huruf atas menjadi الْقَتْر, yang lebih umum dan menunjukkan arti menahan atau membatasi harta secara luas. Adapun 'Asim, Hamzah, Al-Kisai, dan Khalaf membaca dengan *fath* pada huruf bawah dan *ḍhamah* pada huruf atas, terbaca sebagai فَعْلُ قَتْر, menekankan aspek tindakan nyata dari pelaku yang menahan harta. Perbedaan bacaan ini bukan sekadar soal fonetik, tetapi memberikan nuansa makna yang berbeda, sehingga memengaruhi pemahaman moral, sosial, dan *fiqh* terkait infak, di mana menahan harta yang seharusnya diberikan dapat menjadi tercela jika merugikan penerima.²⁰³

5. Surah At-Takatsur: 1:

أَهْلُكُمْ التَّكَاثُرُ

"Berbangga-bangga dalam memperbanyak (dunia) telah melalaikanmu"...(QS. At-Takatsur [102]: 1)

Menurut riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abi Hatim dari Ibnu Buraidah, ayat ini diturunkan berkenaan dengan dua kabilah dari kalangan Anshar, yaitu Bani Haritsah dan Bani Haris. Mereka saling membanggakan diri dengan jumlah anggota dan tokoh-tokoh terhormat dari masing-masing kabilah. Salah satu pihak berkata, "Apakah di antara kalian ada orang seperti si Fulan bin Fulan?" Pihak lainnya membalas dengan hal yang sama. Mereka bahkan pergi ke pekuburan dan menunjuk kuburan para tokoh mereka sambil berkata, "Apakah di antara kalian ada orang seperti si Fulan?" Allah SWT menurunkan ayat ini sebagai teguran terhadap sikap

²⁰² M. Thahir Ibn 'Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 19, hlm. 71-72

²⁰³ Muhammad Thahir Ibn 'Asyūr, *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 19, hlm. 72

mereka yang bermegah-megahan dengan jumlah dan keturunan, hingga melupakan kehidupan akhirat.²⁰⁴

Ayat أَهْلَكُمْ التَّكَاثُرُ dimulai dengan penjelasan bahwa kata أَهْلَكُمْ berarti “telah melalaikan kalian”, yakni melalaikan dari perkara yang seharusnya menjadi fokus utama manusia, yaitu mengingat Allah, beramal saleh, dan mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat. Lafaz اللَّهُ di sini dipahami sebagai kesibukan yang sia-sia, yang menyibukkan seseorang dari perkara penting. Dengan demikian, segala bentuk kesibukan yang tidak mendekatkan seorang hamba kepada Allah tergolong sebagai *lahw* yang tercela, karena mengalihkan manusia dari tugas utama kehidupannya.²⁰⁵

Adapun التَّكَاثُرُ berasal dari wazan تفاعل yang menunjukkan makna saling berlomba atau saling bermegah dalam memperbanyak sesuatu. Bentuk ini mengisyaratkan bahwa fenomena yang terjadi adalah kompetisi di antara manusia untuk memperbanyak harta, kedudukan, atau keturunan. Ibnu ‘Āsyūr menjelaskan bahwa takāthur ada kalanya dalam harta benda, ada kalanya dalam jumlah anak dan sekutu, sebagaimana kebiasaan orang-orang Arab Jahiliyah yang merasa mulia dengan jumlah keluarga dan kabilah yang banyak. Hal ini ditegaskan oleh firman Allah dalam surah Saba’: وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَدِّيْنَ

سبأ: [۳۵] yang menunjukkan sikap sombong kaum musyrikin karena banyaknya harta dan keturunan mereka. Untuk memperkuat gambaran ini, Ibnu ‘Āsyūr menyebutkan syair Arab Jahiliyah. Di antaranya adalah bait yang diriwayatkan dari al-A‘syā:

وَلَسْتُ بِأَكْثَرٍ مِنْهُمْ حَصَى ... وَإِنَّمَا الْعِزَّةُ لِلْكَاثِرِ
jahiliyah yang mengukur kemuliaan dengan jumlah yang banyak, baik jumlah harta, pengikut, maupun kekuatan material. Dengan demikian, Al-Qur’an menegur cara pandang semacam ini yang hanya terikat pada dunia, tanpa memandang hakikat kehidupan akhirat.²⁰⁶

Ibnu ‘Āsyūr juga mengutip hadis sahih dari Muslim, dari Abdullah bin Syihkhkhair, bahwa Nabi SAW bersabda: يَاقُومُ يَا أَبَانِ، وَهَلْ لَكَ يَا ابْنَ

²⁰⁴ Ibnu Abi Hatim, *Tafsir Ibnu Abi Hatim*, juz 8, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1419 H), hlm. 473.

²⁰⁵ M.Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm 519

²⁰⁶ M.Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm 519

Hadis *آدم من مالك إلا ما أكلت فأفنيته، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت* ini memberikan tafsir aplikatif terhadap makna takatsur. Bahwa harta yang sesungguhnya bermanfaat hanyalah yang dimakan, dipakai, atau disedekahkan. Selain itu, semua harta hanyalah titipan yang kelak akan lenyap bersama ditinggalkannya dunia. Dengan cara ini, Rasulullah SAW menjelaskan bahwa *takātsur* dalam harta tanpa orientasi ibadah tidak mendatangkan manfaat bagi pemiliknya.

Dari sisi *khithab* (objek yang dituju), Ibnu ‘Āsyūr menegaskan bahwa ayat ini pertama kali ditujukan kepada kaum musyrikin Makkah. Hal ini ditandai dengan kerasnya ancaman dalam kelanjutan ayat: *كَأَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ*

[التكاثر: ٦] *لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ* hingga akhir surah. Ayat-ayat ini menunjukkan bahwa sikap lalai karena sibuk memperbanyak harta dan kekuasaan adalah sifat dominan kaum musyrik. Mereka adalah para pemuka Quraisy yang lebih mengutamakan nikmat dunia daripada menerima kebenaran risalah Nabi SAW, bahkan sampai menghasut massa untuk menolak seruan Islam. Karena itu, yang dimaksud dengan *أهلأكم* ialah bahwa mereka telah benar-benar dilalaikan dari tugas utama, yakni menerima dan merenungi Al-Qur’an. Meski *khithāb* utamanya ditujukan kepada musyrikin, Ibnu ‘Āsyūr menegaskan bahwa peringatan ini juga bersifat peringatan tidak langsung bagi kaum Muslimin. Sebab, mereka mengetahui bahwa larut dalam *takātsur* adalah sifat kaum musyrik yang tercela, maka mereka pun dituntut untuk berhati-hati agar tidak terjerumus ke dalamnya. Larangan ini sejalan dengan firman Allah yang ditujukan kepada orang-orang beriman dalam surah al-Hadid ayat 20: *اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ*

الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَهُمْ وَزِينَةُ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الدُّنْيَا لَعِبٌّ yang mengingatkan bahwa dunia hanyalah permainan dan kesenangan sementara. Ayat ini melengkapi penjelasan surah *al-Takātsur* bahwa sikap berlomba dalam memperbanyak dunia adalah kesia-siaan yang bisa melalaikan manusia dari amal saleh dan mengingat Allah.²⁰⁷

6. QS. Al-Humazah Ayat 1-2:

²⁰⁷ M. Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm 519-520

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ (1) الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ (2)

“Celakalah setiap pengumpat lagi pencela (1) Yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya”(2)...(QS. Al-Humazah [104]:2)

Menurut riwayat dari Muqatil, ayat ini turun berkenaan dengan Al-Akhnas bin Syuraiq. Ia dikenal sebagai sosok yang sering mencela dan merendahkan orang lain, serta memiliki kekayaan yang besar namun digunakan untuk kesombongan. Ayat ini diturunkan sebagai teguran Allah terhadap sikapnya yang menghina orang lain dan membangga-banggakan harta yang dimiliki.²⁰⁸

Riwayat lain menyebutkan bahwa ayat ini turun mengenai Al-Walid bin Al-Mughirah, seorang tokoh Quraisy yang dikenal kaya raya dan sangat angkuh. Ia sering mencela Nabi Muhammad SAW dan kaum muslimin, serta membangga-banggakan harta kekayaannya. Karena itu Allah menurunkan ayat ini untuk mengecam perilaku menghina dan mengumpulkan harta dengan penuh kesombongan.²⁰⁹

Selain itu, sebagian ulama menyebutkan bahwa ayat ini berlaku umum, tidak hanya khusus kepada satu orang saja. Maksudnya, siapapun yang memiliki sifat suka mencela (*humazah*), suka mengumpat (*lumazah*), dan terlalu berbangga dengan harta, maka ia termasuk dalam ancaman ayat ini.²¹⁰

Kemudian untuk kata *لَّهُ وَيْلٌ* dipahami oleh para mufasir sebagai keburukan sekaligus ancaman yang diarahkan kepada orang yang disebut setelahnya. Dalam bahasa Arab klasik, kata *ويل* bukan hanya berarti kebinasaan atau celaka, tetapi juga digunakan sebagai *lafaz* doa agar seseorang ditimpa kesengsaraan.²¹¹ Zamakhshari menegaskan bahwa dalam ayat ini fungsi doa bergeser menjadi bentuk *وعيد* (ancaman) yang mengandung peringatan keras tentang adanya siksa di akhirat. Contoh penggunaannya juga ditemukan dalam firman Allah SWT: “فويل للذين يكتبون فويل للذين يكتبون” (Al-Baqarah: 79), yang mengancam para pemalsu wahyu. Dengan demikian, kata *ويل* adalah semacam deklarasi ilahi

²⁰⁸ Muqatil bin Sulaiman, *Tafsir Muqatil bin Sulaiman*, Juz 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 2003, hlm. 829.

²⁰⁹ Abu al-Hasan al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), hlm. 486.

²¹⁰ Al-Qurthubi, *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, Juz 22, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah), 2003, hlm. 420.

²¹¹ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm. 536

bahwa orang yang memiliki sifat tertentu akan memperoleh akibat buruk baik di dunia berupa kehinaan sosial, maupun di akhirat berupa azab yang pedih.²¹²

Istilah “هُمَزَة” dan “لَمَزَة” dalam ayat ini memiliki bobot linguistik yang penting.

Keduanya berbentuk *فَعْلَة* (*fu‘alah*), yang menurut kaidah *sharaf* menunjukkan intensitas atau pengulangan perbuatan, sehingga perbuatan celaan bukan sekadar dilakukan sekali-sekali, melainkan telah menjadi kebiasaan yang melekat pada diri pelakunya.²¹³ Al-Raḍi dalam *Sharḥ al-Kafīyah* menjelaskan bahwa pola *فَعْل* atau

فَعْلَة sering dipakai untuk menunjuk sifat yang dominan dan berulang, misalnya

ضَحْكَة bagi orang yang gemar tertawa, atau *لَعْنَة* bagi orang yang banyak melaknat.

Oleh karena itu, *هُمَزَة* berarti orang yang terus-menerus mencela dengan isyarat, dan

لَمَزَة berarti orang yang sering mencela dengan ucapan.²¹⁴

Dengan demikian, Ibnu ‘Asyur menekankan bahwa dua istilah tersebut meskipun berdekatan maknanya, namun keduanya mencakup dimensi celaan yang berbeda: *الهمز* lebih kepada isyarat, sindiran, atau tindakan fisik yang merendahkan, sedangkan *اللمز* lebih pada ucapan yang menjelekkan dan menyakiti orang lain.²¹⁵

Dalam menjelaskan firman Allah *الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ*, Ibn ‘Āsyūr menerangkan bahwa penyebutan sifat ini dimaksudkan untuk menambah keburukan pada sifat sebelumnya, yakni sifat orang yang suka menghina dan mencela, dengan sifat tamak dan rakus terhadap harta. Beliau menegaskan: *وَأَتَّبَعَ الَّذِي جَمَعَ مَالًا* *وَعَدَّدَهُ لِرِيَاذَةِ تَشْنِيعِ صِفَتَيْهِ الذَّمِيمَتَيْنِ بِصِفَةِ الْحِرْصِ عَلَى الْمَالِ*. Hal ini

²¹² Al-Zamaksyārī, *al-Kasyaf ‘an Ḥaqa’iq al-Tanzil*, Juz 4 (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2020), hlm. 786.

²¹³ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Al-Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm. 537

²¹⁴ Al-Raḍi al-Istarabadhi, *Sharḥ al-Kafīyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018), hlm. 212.

²¹⁵ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Al-Tahir wa al-Tanwir*, juz 30 hlm. 537

menunjukkan bahwa kesibukan mengumpulkan dan menghitung harta muncul dari sifat *بُحْلُ النَّفْسِ* dan ketakutan akan kefakiran.²¹⁶

Lebih lanjut, Ibn ‘Āsyūr menjelaskan makna *الْمَالُ* sebagai segala sesuatu yang diperoleh manusia yang memberi manfaat bagi dirinya, seperti makanan, pakaian, hewan ternak, dan pohon buah-buahan. Akan tetapi, pemahaman masyarakat Arab terhadap kata tersebut berbeda-beda sesuai konteks lingkungan mereka. Beliau berkata: *وَالْمَالُ: مَكَاسِبُ الْإِنْسَانِ الَّتِي تَنْفَعُهُ*... hingga menunjukkan bahwa di kalangan penduduk Badui, istilah harta merujuk terutama pada unta, sementara bagi penduduk desa ia merujuk kepada kebun kurma, dan bagi masyarakat Mekah ia lebih dekat maknanya kepada dirham dan emas karena profesi mereka yang banyak bergelut dalam perdagangan.²¹⁷

Adapun makna *عَدَّدَهُ*, Ibn ‘Āsyūr menafsirkannya sebagai bentuk yang lebih berlebihan dari sekadar menghitung, yaitu pengulangan dan pembiasaan menghitung karena keterikatan yang sangat terhadap harta. Beliau menegaskan: *وَمَعْنَى: عَدَّدَهُ: أَكْثَرُ مِنْ عَدَّهُ، أَيِ حِسَابُهُ لَشِدَّةٍ وَلَعِهِ بِجَمْعِهِ فَالْتَّضْعِيفُ لِلْمُبَالَغَةِ*. Bahkan dalam *qira’at*, terdapat dua bacaan: sebagian besar *qurra’* membaca dengan *جَمَعَ* (tanpa *tasydid*), sedangkan Ibnu ‘Āmir, Ḥamzah, al-Kisā’ī, dan selainnya membaca dengan *tasydid* (*جَمَعٌ*), yang keduanya sama-sama menunjukkan makna berlebihan dalam mengumpulkan harta.²¹⁸

Dengan demikian, Ibn ‘Āsyūr menutup penjelasan ayat ini dengan menegaskan bahwa kebiasaan menghitung-hitung harta tidak lain adalah indikasi keterikatan berlebihan pada dunia, hingga menjadikan manusia lalai dari kewajiban sosial maupun ibadah kepada Allah.²¹⁹

B. Perbandingan Penafsiran Ibnu ‘Āsyūr Dan Mufasir lain Terhadap Konsumerisme

Ibn ‘Āshūr menafsirkan larangan *isrāf* sebagai segala bentuk pengeluaran yang melewati batas pertengahan dan tidak dituntut oleh kebutuhan sah. Ia menulis: *النهي*

²¹⁶ Muhammad Thahir Ibnu Asyur, *Al-Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm. 537

²¹⁷ M. Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm. 538

²¹⁸ M. Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm. 538

²¹⁹ M. Thahir Ibnu Asyur, *Al Tahir wa al-Tanwir*, juz 30, hlm. 538

عن الإسراف يراد به ما زاد على حد الاعتدال مما لا تدعو إليه حاجة معتبرة

(“Larangan *israf* dimaksudkan pada segala sesuatu yang melampaui batas pertengahan yang tidak dituntut oleh kebutuhan yang sah”).²²⁰ Menurutnnya, *israf* dapat merusak tatanan kehidupan sosial (*ikhtilāl ḥāl al-nās fī nizām ḥayātihim*), sehingga larangan ini bukan hanya menjaga individu, tetapi juga masyarakat. Tafsir Ibn ‘Āshūr mencerminkan corak *maqāṣidī*: syariat hadir untuk menjaga kemaslahatan umum dengan mencegah gaya hidup berlebihan yang menimbulkan ketidakadilan sosial.

Dalam khazanah tafsir klasik, persoalan *israf* (berlebih-lebihan) dan *tabzir* (pemborosan) mendapat perhatian besar karena dianggap menyangkut akhlak, hukum, dan tatanan sosial umat. At-Tabari, melalui karya monumentalnya *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayatil Qur’ān*, menegaskan bahwa *tabzir* tidak sebatas menghambur-hamburkan harta, tetapi mencakup setiap bentuk penggunaan harta pada jalan yang salah atau batil. Menurutnnya, pemborosan adalah bentuk penyelewengan dari amanah Allah dan pengingkaran terhadap nikmatnya. Tafsir ini menunjukkan penekanan pada aspek moral dan religius: harta bukan sekadar milik pribadi, tetapi titipan yang harus dipergunakan dengan benar. Dengan mengaitkan *tabzir* dengan dosa, At-Tabari ingin mengingatkan umat bahwa perilaku konsumtif yang tidak terkendali adalah jalan menuju kehancuran spiritual.²²¹

Al-Qurtubi dalam *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an* menghadirkan analisis yang lebih sistematis. Ia membedakan antara *israf* dan *tabzir*: *israf* berarti berlebih-lebihan dalam hal yang pada dasarnya diperbolehkan, seperti makan atau berpakaian, sedangkan *tabzir* berarti menggunakan harta pada hal-hal yang diharamkan.²²² Dengan klasifikasi ini, al-Qurtubi menegaskan bahwa tidak semua bentuk berlebih-lebihan langsung masuk dalam kategori *tabzir*, tetapi tetap berada dalam ranah tercela apabila melampaui batas kewajaran. Penjelasan ini sangat menarik karena memberikan standar moral yang jelas: setiap bentuk *tabzir* pasti dilarang, sementara *israf* masih bisa dipandang relatif, tergantung konteks kebutuhan dan kepatutan sosial.

Al-Razi dalam *Mafātīḥ al-Ghayb* menghadirkan tafsir dengan nuansa filosofis. Baginya, larangan *israf* tidak sekadar soal ekonomi, melainkan berkaitan dengan prinsip rasionalitas dan hikmah. Menurut al-Razi, setiap nikmat Allah memiliki tujuan penciptaan, dan penggunaan yang berlebihan akan bertentangan dengan hikmah itu.²²³ Misalnya, makanan diciptakan untuk menjaga kesehatan tubuh, tetapi

²²⁰ M. Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15, hlm. 112.

²²¹ Ibn Jarir Ibn Yazid At-Tabari, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*, Juz 14 (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), hlm. 568-569

²²² Al-Qurtubi, *al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an*, Juz 9, hlm. 201-202

²²³ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Juz 14 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1999), hlm. 64-69

jika dikonsumsi berlebihan justru menimbulkan penyakit. Tafsir al-Razi memperlihatkan bagaimana dimensi rasional dipadukan dengan moral-spiritual, sehingga larangan israf dipandang sebagai perintah untuk hidup seimbang, moderat, dan selaras dengan kebijaksanaan Ilahi.

Sedangkan Al-Baghawi, melalui *Ma'alim al-Tanzil*, memperkuat pandangan para mufassir sebelumnya dengan menegaskan bahwa *tabzir* berarti membuang harta pada hal-hal yang tidak bermanfaat dan batil. Ia bahkan mengklasifikasikan *tabzir* sebagai salah satu dosa besar, karena selain merugikan diri sendiri, ia juga mengurangi keberkahan harta dan berpotensi menimbulkan kesenjangan sosial. Tafsir al-Baghawi meneguhkan posisi larangan *tabzir* sebagai bagian integral dari syariat Islam yang menuntun umat untuk bijak mengelola sumber daya.²²⁴

Jika dibandingkan dengan Ibnu Katsir, terdapat nuansa berbeda. Dalam *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Ibnu Katsir menafsirkan *tabzir* sebagai penggunaan harta tidak pada tempatnya. Ia menegaskan bahwa orang yang melakukan pemborosan digolongkan sebagai “saudara setan” (QS. al-Isra: 27). Tafsir Ibnu Katsir cenderung lebih legal-formal: ia menggarisbawahi aspek larangan dan hukuman moral yang melekat pada perilaku konsumtif.²²⁵ Dengan demikian, tafsir Ibnu Katsir menekankan aspek hukum syar'i dan ancaman etis bagi pelaku *tabzir*. Jika Ibnu Asyur mengaitkan tafsir dengan tujuan kemaslahatan secara luas, maka Ibnu Katsir lebih fokus pada aspek tekstual dan ancaman moral yang menyertainya.

Sementara itu, *mufassir* kontemporer seperti Quraish Shihab menampilkan warna penafsiran yang lebih dekat dengan realitas modern. Dalam *Tafsir Al-Mishbah*, ia menafsirkan QS. al-A'raf: 31 sebagai larangan berlebih-lebihan yang meliputi seluruh aspek kehidupan, bukan hanya makanan.²²⁶ Menurutnya, konsumsi berlebihan tidak hanya melahirkan kerugian personal, tetapi juga mengikis solidaritas sosial. Ia bahkan mengaitkan tafsir tersebut dengan fenomena gaya hidup konsumtif yang marak di era kapitalisme global dan media sosial, termasuk tren “pamer kekayaan” atau *flexing*. Tafsir Quraish Shihab ini memberikan aktualisasi kontekstual, sehingga ayat-ayat larangan *israf* menjadi lebih relevan dengan problematika modern.

Wahbah al-Zuhaylī memaknai *israf* secara luas, mencakup pengeluaran harta, tenaga, bahkan ibadah. Ia menulis: الإسراف هو تجاوز الحد في النفقة وغيرها، حتى في العبادات إذا أدى إلى تضييع الحقوق أو المشقة البالغة (*‘Israf adalah melampaui batas dalam pengeluaran dan hal-hal lain, bahkan dalam ibadah sekalipun, apabila*

²²⁴ Al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil*, Juz 5, hlm. 89

²²⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Juz 5 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 68.

²²⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 5 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 15.

mengakibatkan hilangnya hak-hak atau kesulitan yang berat).²²⁷ Dengan demikian, berlebihan dalam ibadah hingga mengabaikan kewajiban lain pun tergolong *isrāf*. Tafsir ini menunjukkan bahwa Islam menolak ekstremitas dalam segala hal, menegaskan prinsip moderasi (*i'tidāl*) dalam kehidupan.

Ṭanṭāwī menekankan dimensi sosial dari larangan *isrāf*. Ia menulis: *المسرفون هم الذين ينفقون أموالهم في غير فائدة تعود عليهم أو على مجتمعهم، فهم بذلك يظلمون أنفسهم وأمتهم* (“Orang-orang yang boros adalah mereka yang membelanjakan harta pada sesuatu yang tidak memberi manfaat bagi diri maupun masyarakatnya. Dengan demikian, mereka menzalimi diri sendiri dan umatnya”).

Baginya, *isrāf* adalah bentuk kezaliman ganda: merugikan diri sendiri karena menyia-nyiakan nikmat Allah, dan merugikan masyarakat karena menghilangkan peluang distribusi manfaat. Tafsir ini relevan dengan gaya hidup konsumtif modern yang sering menguntungkan segelintir orang tetapi merugikan banyak pihak.²²⁸

Hamka, melalui *Tafsir al-Azhar*, memberikan penekanan pada dimensi sosial dan ideologis. Baginya, kesederhanaan adalah fondasi moral umat Islam, sedangkan pemborosan adalah pintu masuk penjajahan budaya Barat yang materialistis.²²⁹ Ia menilai bahwa konsumsi yang berlebihan bukan hanya berdampak pada individu, tetapi juga melemahkan daya juang kolektif umat. Oleh karena itu, tafsir Hamka menampilkan corak nasionalis-religius yang khas: ia menjadikan larangan *israf* sebagai kritik terhadap penetrasi budaya konsumtif yang datang dari luar. Dengan gaya retorisnya, Hamka mendorong umat Islam untuk menjadikan ajaran kesederhanaan sebagai benteng moral melawan hegemoni konsumerisme.

Pandangan berbeda namun saling melengkapi juga datang dari Muhammad Baqir al-Sadr. Dalam karyanya *Iqtisaduna*, ia tidak menafsirkan ayat-ayat *israf* secara langsung dalam kerangka tafsir klasik, melainkan membumikan spirit ayat tersebut dalam wacana ekonomi Islam. Menurutnya, larangan *israf* dan *tabzir* merupakan prinsip fundamental bagi distribusi harta yang adil.²³⁰ Konsumerisme, dalam pandangannya, bukan hanya soal perilaku pribadi yang boros, tetapi juga terkait dengan struktur ekonomi global yang melahirkan ketimpangan. Dengan demikian,

²²⁷ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī‘ah wa al-Manhaj*, Jilid. 15 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1991), h. 329.

²²⁸ M. Sayyid Ṭanṭāwī, *al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur‘ān al-Karīm*, Jilid 7 (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1998), hlm. 201.

²²⁹ Abdul Malik Karim Amrullah (HAMKA), *Tafsir al-Azhar*, Juz 6 (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), hlm. 212.

²³⁰ M. Baqir al-Sadr, *Iqtisaduna* (Beirut: Dar al-Ta‘aruf, 1982), hlm. 117.

Al-Sadr menghadirkan tafsir sosial-ekonomi yang lebih luas: *israf* bukan hanya dosa individual, melainkan masalah sistemik yang mengancam keadilan masyarakat.

Perbandingan ini menunjukkan bahwa meskipun semua mufasir sepakat melarang *israf* dan *tabzir*, warna penafsiran mereka berbeda. Ibnu Asyur memandangnya melalui maqasid al-syariah, Ibnu Katsir melalui aspek normatif-teksual, Quraish Shihab dengan aktualisasi kontekstual modern, Hamka dengan kritik sosial dan ideologis, sementara al-Sadr dengan perspektif ekonomi-politik. Semua pendekatan ini saling melengkapi: maqasid Ibnu Asyur memberi kerangka filosofis, normativitas Ibnu Katsir menegaskan ancaman moral, kontekstualisasi Quraish Shihab menyentuh realitas kekinian, kritik Hamka memberi kesadaran kultural, dan gagasan al-Sadr memperluasnya ke ranah ekonomi global.

Penafsiran yang ditawarkan Ibnu Asyur melalui karyanya *al-Tahrir wa al-Tanwir* memberikan kontribusi penting dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, khususnya yang berkaitan dengan perilaku konsumsi. Ia menolak pendekatan tafsir yang hanya berhenti pada aspek tekstual, dan lebih menekankan pada pendekatan *maqasid al-syariah*, yaitu pemahaman tujuan-tujuan syariat Islam secara komprehensif. Dengan metode ini, al-Qur'an tidak hanya diposisikan sebagai kitab yang memberi panduan normatif, tetapi juga sebagai rujukan yang mampu menjawab tantangan sosial di setiap zaman. Dalam konteks modern, gagasan Ibnu Asyur ini sangat relevan untuk merespons problematika konsumerisme, yaitu budaya hidup yang ditandai dengan kecenderungan berlebih-lebihan, hedonisme, serta menjadikan materi sebagai tolok ukur keberhasilan hidup. Melalui konsep larangan *israf* (berlebihan) dan *tabzir* (pemborosan), Ibnu Asyur menegaskan bahwa Islam menghendaki pola hidup sederhana dan moderat, bukan saja untuk kepentingan pribadi, tetapi juga demi menciptakan keadilan sosial dan menjaga kemaslahatan Bersama.²³¹

Pendekatan *maqasid* yang digunakan Ibnu Asyur menempatkan perilaku konsumsi dalam kerangka kemaslahatan yang lebih luas. Menurutnya, konsumsi bukan semata-mata urusan pemenuhan kebutuhan biologis, melainkan juga bagian dari mekanisme menjaga jiwa (*hifz al-nafs*), harta (*hifz al-mal*), dan agama (*hifz al-din*). Artinya, setiap tindakan konsumsi harus diarahkan agar tidak merusak diri sendiri, tidak menimbulkan kerugian bagi orang lain, serta tidak melanggar nilai-nilai agama. Dengan kerangka ini, perilaku konsumtif yang berlebihan dapat dipandang sebagai tindakan yang bertentangan dengan *maqasid* karena menimbulkan ketidakadilan distribusi kekayaan, memperbesar kesenjangan sosial, dan berpotensi mengikis nilai spiritualitas dalam kehidupan.²³² Penekanan Ibnu Asyur terhadap

²³¹ Annisaa Tusakdia dkk, "The Relevance Of Hifdzun Nafs With The Law of Qishash: An Analysis Of Ibnu 'Ashur's Interpretation In Tafsir al-Tahrir Wa al-Tanwir," *Al-Shamela: Journal of Quranic and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1 (2024), hlm. 64–78.

²³² Dhiyaatul Haq dkk., "Embodied Islamic Knowledge in Ibn 'Ashur's Maqasid-Based Exegesis," *Al-Karim: Journal of Maqasid Studies*, Vol. 3, No. 1 (2024), hlm. 22–40.

maqasid ini menjadi sangat penting karena konsumsi pada hakikatnya bukanlah tujuan, melainkan sarana untuk mencapai kemaslahatan yang lebih besar.²³³

C. Relevansi Penafsiran Ibnu Asyur Terhadap Isu Konsumerisme Modern

Fenomena konsumerisme modern merupakan salah satu persoalan besar yang dihadapi masyarakat kontemporer. Konsumsi yang semula hanya dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan pokok kini mengalami transformasi menjadi simbol status, identitas sosial, bahkan alat untuk mencari pengakuan. Jean Baudrillard menyebut fenomena ini sebagai “masyarakat konsumen” di mana manusia lebih mengonsumsi *simbol* daripada fungsi barang itu sendiri.²³⁴ Fenomena tersebut menegaskan bahwa konsumsi tidak lagi rasional, melainkan sarat dengan makna simbolik yang seringkali menjerumuskan pada perilaku berlebihan (*isrāf*) dan pemborosan (*tabdzīr*).

Fenomena konsumerisme modern juga dapat dipahami dengan melihat dampaknya dalam kehidupan masyarakat, khususnya di kalangan generasi muda. Budaya *flexing* atau pamer barang-barang mewah di media sosial merupakan salah satu gejala nyata konsumerisme yang berkembang pesat pada era digital. Generasi Z, misalnya, sering menggunakan media sosial untuk menampilkan gaya hidup glamor dan kepemilikan produk bermerek sebagai simbol status sosial. Penelitian mutakhir menunjukkan bahwa perilaku tersebut tidak hanya mendorong individu untuk membeli barang di luar kebutuhan, tetapi juga memengaruhi persepsi masyarakat tentang kebahagiaan dan kesuksesan.²³⁵ Dalam perspektif Ibnu Asyur, fenomena ini dapat dikritisi karena harta tidak lagi diposisikan sebagai sarana mendukung kesejahteraan hidup, tetapi berubah menjadi instrumen pencitraan diri. Dengan demikian, ajaran Islam yang menekankan keseimbangan dan moderasi berfungsi sebagai kritik atas budaya konsumtif yang melahirkan kesenjangan sosial dan ilusi kebahagiaan semu.²³⁶

Selain memunculkan persoalan sosial, budaya *flexing* juga berdampak pada aspek psikologis. Studi komunikasi di Indonesia menemukan bahwa paparan gaya hidup mewah di media sosial sering menimbulkan perasaan rendah diri, kecemasan,

²³³ Putri Riska Citaningati, “Ibn Asyur’s Insights on the Impact of Productive Zakat for Economic Development,” *JIEBR: Journal of Islamic Economics, Business and Research*, Vol. 2, No. 1 (2024), hlm. 55–70.

²³⁴ Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures* (London: Sage, 1998), hlm. 45–50.

²³⁵ Cindy Wijaya dan Intan Primadini, “The Meaning of Generation Z on Flexing Luxury Brand on Social Media Based on the Perception of Generation Z,” *Lontar: Jurnal Ilmu Komunikasi*, Vol. 11, No. 2 (2023), hlm. 128–145.

²³⁶ Eunike Sarah, “Impact of Instagram Influencers Flexing Content on Gen Z’s Consumer Behaviour in Indonesia,” *Innovative: Journal of Social Science Research*, Vol. 4, No. 3 (2024), hlm. 967–980.

hingga tekanan sosial di kalangan remaja dan pemuda.²³⁷ Hal ini sejalan dengan peringatan Al-Qur'an tentang bahaya sikap *takatsur* (bermegah-megahan) yang dapat menjauhkan manusia dari tujuan hidup hakiki. Kritik Ibnu Asyur terhadap sikap penumpukan harta yang tidak memiliki orientasi maslahat menjadi sangat relevan untuk menyoroti dampak buruk budaya konsumtif modern. Tafsirnya memberikan perspektif bahwa kebahagiaan sejati tidak akan pernah dicapai melalui harta yang berlimpah, melainkan melalui ketenangan jiwa dan kebermaknaan hidup yang selaras dengan nilai-nilai agama.

Relevansi penafsiran Ibnu Asyur juga terlihat pada isu keberlanjutan (*sustainability*). Konsumerisme modern tidak hanya berdampak pada individu dan masyarakat, tetapi juga merusak ekosistem melalui produksi limbah yang berlebihan, eksploitasi sumber daya alam, dan kerusakan lingkungan. Ibnu Asyur dengan pendekatan *maqasidi* menekankan bahwa syariat Islam mengandung prinsip menjaga kemaslahatan kolektif, yang mencakup kelestarian lingkungan.²³⁸ Dengan demikian, larangan untuk hidup boros dan berlebihan dalam konsumsi dapat dibaca sebagai wujud tanggung jawab ekologis. Dalam kerangka pembangunan berkelanjutan, ajaran Islam tentang moderasi konsumsi mampu menjadi kontribusi nyata dalam menjawab krisis lingkungan global.²³⁹

Relevansi konsumerisme modern juga tampak pada perkembangan pasar halal global. Sebuah studi menyebut bahwa faktor religiositas, label halal, dan pengetahuan konsumen berpengaruh positif terhadap keputusan pembelian produk halal. Artinya, pasar modern sebenarnya membuka peluang besar bagi konsumen muslim untuk menerapkan prinsip kesederhanaan dan keberkahan dalam konsumsi. Hal ini membuktikan bahwa nilai-nilai Islam dapat diintegrasikan ke dalam dinamika ekonomi kontemporer tanpa harus kehilangan relevansinya.²⁴⁰

Penelitian kontemporer juga mendukung relevansi prinsip ini. Studi terbaru tentang perilaku konsumen muslim pada produk halal di *e-commerce* menunjukkan bahwa religiositas, kesadaran halal, dan pertimbangan etis menjadi faktor penting dalam keputusan konsumsi. Hal ini membuktikan bahwa prinsip *maslahah* dalam Islam bukan sekadar konsep normatif, tetapi memiliki implikasi praktis pada perilaku

²³⁷ Santi Rimadias dan Lediana Sufina, "Gen Z in Indonesia and Luxury Fashion: Who Drives Their Consumption?" *International Journal of Business, Accounting and Entrepreneurship (IJBAE)*, Vol. 4, No. 3 (2025), hlm. 139–158.

²³⁸ Labeeb Ahmed Bsoul, "Islam and Sustainability Issues, How Far Has the Relationship Gone, Dalam Jurnal *Sustainability*, Vol. 14, No. 19 (2022), hlm. 1–15.

²³⁹ Nurul Aini, "Sustainability and Moderation in Islamic Perspective," *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Vol. 11, No. 1 (2021), hlm. 50–65.

²⁴⁰ Rizkyka Choirunnisa dan Egi Arvian Firmansyah, "Muslim Consumer Behavior and Purchase," *EKONOMIKA SYARIAH: Journal of Economic Studies*, Vol. 5, No. 1 (2023): 55–67.

konsumen modern. Dalam konteks ini, Ajaran kesederhanaan (*i'tidāl*) mampu menjadi solusi atas budaya konsumtif yang tidak terkendali.²⁴¹

Konsumerisme modern juga menimbulkan dampak psikologis. Erich Fromm dalam *To Have or To Be?* mengingatkan bahwa orientasi hidup yang terlalu berfokus pada “memiliki” (to have) menyebabkan kehampaan batin, kecemasan, dan alienasi sosial. Media sosial semakin memperparah kondisi ini dengan menampilkan gaya hidup glamor yang menjadi standar palsu kebahagiaan. Akibatnya, individu terdorong untuk membeli barang-barang yang sebenarnya tidak diperlukan hanya demi mengikuti tren. Dalam kerangka Islam, hal ini jelas bertentangan dengan prinsip *qana'ah* (merasa cukup) dan *tawadhu'* (rendah hati), yang justru memberikan ketenteraman batin sejati.²⁴²

Ibnu Miskawaih dalam *Tahdzīb al-Akhlāq* menjelaskan bahwa kesederhanaan bukan hanya berlaku dalam aspek materi, tetapi juga dalam akhlak. Ia menyebut kesederhanaan mencakup rasa malu, kedermawanan, *qana'ah*, serta pengendalian hawa nafsu. Konsep ini memperlihatkan bahwa kesederhanaan adalah fondasi akhlak mulia, sedangkan sifat boros dan berlebih-lebihan menjadi pintu masuk bagi berbagai penyakit moral. Dengan demikian, kritik Islam terhadap konsumerisme modern bersifat menyeluruh, bukan hanya pada aspek ekonomi tetapi juga pada aspek akhlak dan spiritualitas.²⁴³

Konsumerisme modern juga menimbulkan persoalan ekologis. Naomi Klein dalam *This Changes Everything* menunjukkan bahwa budaya konsumtif global menjadi salah satu penyebab utama krisis iklim, melalui eksploitasi sumber daya alam, polusi, dan produksi limbah yang berlebihan.²⁴⁴ Ajaran Islam menekankan pentingnya menjaga lingkungan sebagai bagian dari *maqāṣid al-syarī'ah*, yakni menjaga jiwa dan menjaga harta. Oleh karena itu, larangan *isrāf* dan *tabdzīr* tidak hanya relevan secara moral, tetapi juga krusial untuk menjaga keberlanjutan hidup di bumi.

Relevansi pandangan ini sangat nyata dalam konteks modern, ketika budaya konsumtif tidak hanya sekadar memenuhi kebutuhan dasar, tetapi sudah menjadi sarana menunjukkan status sosial, citra diri, bahkan kompetisi gaya hidup. Quraish Shihab menjelaskan bahwa prinsip kesederhanaan (*al-iqtisad*) yang dianjurkan Al-Qur'an merupakan antitesis dari konsumerisme modern. Dalam *Membumikan Al-*

²⁴¹ Muhammad Salman Al-Farisi dkk, “Sustainable Consumer Behavior of Halal Cosmetics in Indonesia E-Commerce: A Masalahah-Based Approach,” *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 14, No. 1 (April 2025): hlm. 65–84.

²⁴² Erich Fromm, *To Have or To Be?* (New York: Harper & Row, 1976), hlm. 27–33.

²⁴³ Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak: Buku Daras Pertama tentang Filsafat Etika*, terj. Helmi Hidayat (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 40–53.

²⁴⁴ Naomi Klein, *This Changes Everything: Capitalism vs. The Climate* (New York: Simon & Schuster, 2014), hlm. 89–120.

Qur'an, ia menegaskan bahwa hidup sederhana bukanlah berarti menolak kemajuan, melainkan menjaga keseimbangan antara kebutuhan material dan spiritual.²⁴⁵

Selain itu, Ibnu Asyur menafsirkan QS. al-Isra [17]: 26–27 tentang *tabzir* dengan menekankan aspek moral, yakni bahwa pemborosan tidak hanya merugikan pelaku secara finansial, tetapi juga berdampak sosial karena menimbulkan kesenjangan dan ketidakadilan.²⁴⁶ Pandangan ini selaras dengan pemikiran al-Ghazali dalam *Ihya' Ulum al-Din*, yang menekankan bahwa harta adalah amanah yang wajib digunakan secara bijak demi tercapainya kemaslahatan umat.²⁴⁷

Lebih jauh, Ibnu Asyur juga mengingatkan pentingnya dimensi spiritualitas dalam penggunaan harta. Ia menolak pandangan materialistik yang menjadikan harta sebagai ukuran utama kebahagiaan. Dalam pandangan beliau, harta hanyalah sarana, bukan tujuan.²⁴⁸ Ketika manusia menjadikan harta sebagai pusat kehidupan, maka akan muncul sikap tamak, rakus, dan kehilangan arah dalam menjalani kehidupan. Pandangan ini sejalan dengan kritik Islam terhadap kapitalisme modern yang sering mengukur kesuksesan dari kemampuan individu mengakumulasi barang mewah. Dengan demikian, Ibnu Asyur menghadirkan solusi alternatif, yaitu menyeimbangkan antara pemenuhan kebutuhan duniawi dan orientasi *ukhrawi*.

Dari berbagai penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa penafsiran Ibnu Asyur bukan hanya memberi pemahaman teologis terhadap ayat-ayat konsumsi, melainkan juga menawarkan kerangka etis yang mampu menjawab problem sosial kontemporer. Pemikiran beliau dapat dijadikan landasan untuk membangun pola konsumsi yang lebih moderat, adil, dan berkelanjutan. Aktualisasi tafsir ini sekaligus menunjukkan bahwa al-Qur'an, melalui pembacaan yang kontekstual, selalu relevan untuk setiap zaman, termasuk dalam menghadapi tantangan konsumerisme modern yang semakin kompleks.²⁴⁹

Isrāf pada dasarnya berarti sikap berlebih-lebihan dalam suatu hal. Secara umum, semua orang tentu memahami makna “berlebihan”. Namun, yang sering kali menimbulkan kebingungan adalah batasan dari sikap berlebihan itu sendiri. Batas tersebut tidak selalu sama pada setiap orang, karena kapasitas dan kemampuan manusia berbeda-beda. Misalnya, seseorang mungkin mampu menghabiskan sepiring penuh nasi, sementara anak kecil berusia empat tahun jelas tidak sanggup melakukannya. Perbedaan daya tampung inilah yang menjadi gambaran bahwa kadar *isrāf* itu relatif, bergantung pada kemampuan masing-masing individu.

²⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, hlm. 278.

²⁴⁶ Tahir Ibn Asyur, *At-Tahrir wa al-Tanwir*, Juz 15, hlm. 112.

²⁴⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 2005), hlm. 344.

²⁴⁸ Rifqi Hasan, “Islamic Critique of Materialism in Contemporary Society,” *Al-Manahij: Journal of Islamic Studies*, Vol. 16, No. 2 (2022), hlm. 130–145.

²⁴⁹ Dadan Rusmana, “Relevance of Classical Tafsir to Modern Social Issues,” *Jurnal Tafsir Kontemporer*, Vol. 2, No. 2 (2020), hlm. 95–110.

Meski demikian, ada ukuran yang dapat dijadikan pedoman, yakni prinsip *cukup, seimbang, dan tidak membebani*. Seorang muslim boleh saja menunaikan shalat sunnah hingga seratus rakaat, selama kewajiban pokok dan urusan lainnya tetap terpenuhi. Demikian pula dengan puasa sunnah sangat dianjurkan untuk dilakukan, tetapi ketika waktu magrib tiba, kita tetap diwajibkan untuk berbuka. Syariat Islam sendiri disusun dengan penuh hikmah dan menyesuaikan kadar kemampuan manusia. Buktinya, kewajiban shalat yang pada mulanya lima puluh kali sehari semalam akhirnya diringankan menjadi hanya lima waktu. Tentu manusia tidak akan sanggup menjalankan lima puluh kali shalat dalam sehari. Namun, bagi mereka yang merasa masih kurang, Islam membuka pintu ibadah sunnah yang dapat dikerjakan sesuai kemampuan. Dengan demikian, ajaran Islam menolak sikap berlebih-lebihan, tetapi sekaligus memberi ruang untuk memperbanyak amal dalam batas yang wajar dan seimbang.²⁵⁰

Surah Al-Isrā' ayat 26–27 menegaskan salah satu sifat yang sangat dibenci oleh Allah Swt., yaitu sifat boros (*isrāf*) atau berlebih-lebihan. Yang dimaksud dengan pemboros dalam ayat ini adalah orang-orang yang suka menghambur-hamburkan harta pada hal-hal yang tidak diridai Allah Swt. Perbuatan demikian dipandang sebagai bentuk pengingkaran terhadap nikmat Allah, sehingga orang-orang yang melakukannya disamakan dengan sifat setan yang kufur terhadap nikmat.

Islam dengan tegas melarang sikap hidup boros, berlebih-lebihan, serta bermewah-mewahan yang tidak perlu. Sebaliknya, Allah Swt. memerintahkan hambanya untuk memenuhi kebutuhan hidup secara wajar, sederhana, dan seimbang. Sikap ini bukan hanya mencerminkan ketaatan, tetapi juga menjaga manusia agar tidak terjerumus pada sifat tercela yang identik dengan setan. Hal ini ditegaskan dalam firman Allah Swt. yang melarang pemborosan dan memerintahkan kesederhanaan sebagai jalan yang diridhainya.²⁵¹

Kesederhanaan merupakan salah satu perintah Allah Swt. yang menjadi pedoman dalam kehidupan seorang muslim. Dalam banyak aspek, Allah melarang sikap berlebih-lebihan (*isrāf*) karena perbuatan yang melampaui batas tidak disukai-Nya. Hal ini mencakup berbagai aktivitas sehari-hari, mulai dari makan dan minum, berinfak, hingga berpakaian. Sebaliknya, Allah sangat mencintai sikap pertengahan (*i'tidāl*), yaitu keseimbangan antara kebutuhan jasmani dan rohani sesuai dengan kadar kemampuan manusia. Prinsip pertengahan ini juga berlaku dalam interaksi sosial maupun dalam ibadah. Dalam bergaul dengan sesama, seorang muslim diajarkan untuk tidak bersikap ekstrem, baik dalam mencintai maupun membenci. Demikian pula dalam ibadah, Islam menolak sikap berlebihan yang justru dapat menimbulkan beban di luar kemampuan. Bahkan dalam perkara sederhana seperti

²⁵⁰ Ali Abdullah, *Pintu-Pintu Hikmah*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo), hlm 68.

²⁵¹ Fathan Hasan dan Endang Sutisna, *Pasti Bisa Pendidikan agama Islam Dan Budi Pekerti*, (Depok: Penerbit Duta 2019), hlm 3

berjalan, Al-Qur'an menganjurkan agar tidak terlalu cepat hingga menimbulkan kesan arogan, dan tidak pula terlalu lambat hingga tampak lemah tak berdaya. Dengan demikian, kesederhanaan menjadi cerminan keseimbangan yang diridai Allah Swt.²⁵²

Dalam Surah Al-Furqān ayat 67 dijelaskan bahwa prinsip kesederhanaan merupakan sikap adil, yakni berada di antara sifat boros dan kikir. Kesederhanaan berarti seseorang berada dalam kondisi kecukupan, tidak berlebih-lebihan, namun juga tidak mengurangi hak yang semestinya dipenuhi. Pemahaman ini sejalan dengan pendapat Ibnu Miskawaih yang menjelaskan bahwa konsep kesederhanaan tidak hanya berkaitan dengan harta, melainkan juga mencakup dimensi akhlak, seperti rasa malu, kemampuan mengendalikan hawa nafsu, kedermawanan, sikap *qana'ah* (puas dengan yang halal), loyalitas, serta perilaku mulia dalam kehidupan sehari-hari.

Jika dikaitkan dengan kajian konsumsi, terlihat perbedaan mendasar antara fungsi konsumsi dalam Islam dan konsumsi konvensional. Dalam teori ekonomi konvensional, konsep *utility* atau nilai guna dipahami sebagai kepuasan konsumen dalam mengonsumsi barang dan jasa. Sementara itu, dalam perspektif Islam, konsumsi didasarkan pada konsep *mashlahah*. Maslahat mengandung arti pemetaan perilaku konsumen yang disusun berdasarkan kebutuhan nyata serta prioritas yang sejalan dengan syariat, bukan sekadar kepuasan sesaat. Dengan demikian, konsumsi dalam Islam bukan hanya bertujuan untuk memenuhi kebutuhan jasmani, tetapi juga menjaga keseimbangan rohani dan keberkahan hidup.²⁵³

²⁵² Abdullah Hulalata, *Ya Bunayya: Menyusuri Jalan Pemilik Hikmah*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2022), hlm 85

²⁵³ Fahmi Medias, *Ekonomi Mikro Islam*, (Magelang: Unimma Press, 2018), hlm 34-

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian ini menegaskan bahwa fenomena konsumerisme modern bukan sekadar aktivitas ekonomi, melainkan telah berubah menjadi ideologi sosial yang memengaruhi pola pikir, perilaku, dan identitas manusia. Konsumerisme mendorong manusia untuk menjadikan konsumsi sebagai tujuan hidup, bukan lagi sarana pemenuhan kebutuhan. Hal ini berdampak luas terhadap aspek psikologis, sosial, dan spiritual, seperti munculnya sifat hedonistik, ketimpangan sosial, hingga krisis makna hidup. Dari perspektif Al-Qur'an, perilaku semacam ini dipandang sebagai bentuk israf (berlebihan) dan *tabdzīr* (pemborosan) yang secara tegas dilarang, karena bertentangan dengan prinsip kesederhanaan dan keseimbangan (wasathiyah).

Melalui kajian tafsir *At-Tahrīr wa At-Tanwīr*, Ibnu 'Āsyūr menekankan pentingnya memahami ayat-ayat konsumsi dalam kerangka *maqāsid al-syarī'ah*, yaitu tujuan syariat yang mengedepankan kemaslahatan. Penafsiran beliau menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengatur aspek legal konsumsi, tetapi juga memberikan panduan etis untuk membangun kesadaran spiritual, sosial, dan ekologis dalam penggunaan harta. Konsumsi dalam Islam bukanlah aktivitas bebas tanpa batas, melainkan harus diarahkan pada kemanfaatan diri, keluarga, dan masyarakat, serta tidak melalaikan tujuan akhirat. Dengan demikian, tafsir Ibnu 'Āsyūr memberikan landasan normatif sekaligus kontekstual untuk menanggulangi budaya konsumtif masyarakat modern.

Kesimpulan utama dari penelitian ini adalah bahwa Al-Qur'an melalui tafsir Ibnu 'Āsyūr menawarkan paradigma konsumsi yang seimbang, moderat, dan bertanggung jawab. Konsep ini tidak hanya relevan secara teologis, tetapi juga menjadi solusi praktis bagi umat Islam dalam menghadapi arus globalisasi dan kapitalisme yang mendorong gaya hidup konsumtif. Dengan menerapkan prinsip qana'ah (merasa cukup), wasathiyah, dan tanggung jawab sosial, umat Islam dapat mengembalikan konsumsi pada orientasi yang benar: memenuhi kebutuhan dengan adil, menjaga kemaslahatan, serta meneguhkan nilai-nilai spiritual. Penelitian ini sekaligus menegaskan pentingnya aktualisasi nilai Al-Qur'an dalam realitas sosial kontemporer agar umat Islam tidak terjebak dalam hegemoni konsumerisme.

B. Saran

Penelitian ini tentu memiliki sejumlah keterbatasan yang perlu dicatat. Pertama, penelitian ini hanya menggunakan metode kepustakaan (*library research*) dengan sumber utama Tafsir *At-Tahrīr wa At-Tanwīr* karya Ibnu 'Āsyūr. Keterbatasan ini membuat penelitian belum menyertakan data empiris atau studi lapangan yang dapat memperlihatkan secara langsung bagaimana budaya konsumerisme dipraktikkan di masyarakat. Oleh karena itu, penelitian selanjutnya diharapkan dapat mengombinasikan kajian tafsir dengan penelitian lapangan agar hasilnya lebih komprehensif.

Kedua, ruang lingkup penelitian ini masih terbatas pada beberapa ayat Al-Qur'an yang terkait dengan tema konsumsi dan konsumerisme. Padahal, masih banyak ayat lain yang secara implisit berkaitan dengan perilaku konsumsi, distribusi harta, maupun prinsip keadilan sosial. Penelitian berikutnya diharapkan dapat memperluas kajian dengan menelaah ayat-ayat lain, atau membandingkan berbagai kitab tafsir klasik maupun kontemporer, sehingga menghasilkan analisis yang lebih beragam.

Ketiga, penelitian ini juga masih memiliki keterbatasan dalam penggunaan literatur sekunder. Sebagian besar referensi yang digunakan adalah buku dan jurnal tertentu yang relevan, namun belum sepenuhnya mencakup perkembangan terbaru dalam studi tafsir tematik maupun teori konsumsi modern. Untuk itu, peneliti selanjutnya disarankan memperkaya referensi dengan literatur terkini, baik dari studi Islam maupun ilmu sosial, agar hasil penelitian lebih kontekstual dan responsif terhadap dinamika zaman.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Hasan al-Wahidi. (1991). *Asbab al-Nuzul*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Abdul Hayy al-Farmawi. (1977). *Al-Bidayah fi Tafsir al-Maudu’i*. Mesir: Maktabah Jumhuriyah.
- Abdullah, M. A. (2006). *Islam sebagai ilmu: Epistemologi, metodologi dan etika keilmuan Islam*. Yogyakarta: IB Pustaka.
- Aini, N. (2021). Sustainability and moderation in Islamic perspective. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 11(1), 50–65.
- Al Arif, M. N. R. (2017). *Pengantar ekonomi syariah: Teori dan praktik* (Cet. 2). Bandung: Pustaka Setia.
- Al-Baghawi, M. b. ‘Abdillah. (1997). *Ma‘alim al-Tanzil* (Juz 5). Riyadh: Dar Tayyibah.
- Al-Ghazali, A. H. (2000). *Ihya’ ‘Ulum al-Din* (Juz 3). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, A. H. (2005). *Ihya’ ‘Ulum al-Din* (Jilid 2). Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
- Al-Hamd, M. b. I. (n.d.). *Al-Taqrīb li Tafsiri al-Tahrir wa al-Tanwir li Ibn ‘Ashur*. Riyadh: Dar Ibnu Khuzaimah.
- Al-Qurthubi. (2003). *Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an* (Juz 22). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Sadr, M. B. (1982). *Iqtisaduna*. Beirut: Dar al-Ta’aruf.
- Al-Zamakhshari. (2020). *Al-Kasyaf ‘an Haqa’iq al-Tanzil* (Juz 4). Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
- Ali, Z. (2008). *Sosiologi hukum Islam*. Jakarta: Sinar Grafika.
- Aly, M. (2022). Maqashid al-Syari‘ah as a science discipline: Philosophical review of the concept of Thahir Ibn ‘Asyur. *Shahih: Journal of Islamicate Multidiciplinary*, 7(2), 93–__.
- An-Na‘im, A. A. (2008). *Islam and the secular state: Negotiating the future of Shari‘a*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Auda, J. (2008). *Maqasid al-Shariah as philosophy of Islamic law: A systems approach*. Herndon: IIIT.
- Awadin, A. P. (2024). Konsep konsumerisme dalam Al-Qur’an dan dorongan terhadap perilaku hedonis: Kajian tafsir maudhu’i (Skripsi). Bandung: UIN Sunan Gunung Djati.
- Azyumardi Azra. (2004). *Jaringan ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana.
- Badruzzaman, M. Y., & Rusmana, D. (2024). Consumerism in the modern era: A study of the extravagant verses in the Qur’an. *Abdurrauf Journal of Qur’anic Studies*, 1(1), 14–18.
- Bakti, I. S., dkk. (2019). Konsumerisme dalam perspektif Jean Baudrillard. *Jurnal Sosiologi USK (Media Pemikiran & Aplikasi)*, 13(2), 147–166.
- Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: Myths and structures*. London: Sage.

- Baudrillard, J. (2004). Masyarakat konsumsi (Widyawati, Penerj.). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Blegur, J. (2020). Soft skill untuk prestasi belajar. Surabaya: Scopindomedia Media Pustaka.
- Bsoul, L. A. (2022). Islam and sustainability issues: How far has the relationship gone. *Sustainability*, 14(19), 1–15.
- Burhanudin, U. (2015). Konsumerisme dalam perspektif Islam. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Chapra, M. U. (1992). Islam and the economic challenge. Leicester: The Islamic Foundation.
- Chen, T., Lu, X., & Wang, Y. (2021). The impact of social media on impulsive buying: A cross-cultural study. *Information Systems Frontiers*, 23, 1105–1121.
- Cherif, M. (1999). Family law reform in Tunisia: Continuity and change. *Islamic Law and Society*, 6(1), 90–92.
- Citaningati, P. R. (2024). Ibn Asyur's insights on the impact of productive zakat for economic development. *JIEBR: Journal of Islamic Economics, Business and Research*, 2(1), 55–70.
- Dadang Hawari. (1997). Al-Qur'an, ilmu kedokteran jiwa dan kesehatan jiwa. Yogyakarta: PT Dana Bhakti Prima Yasa.
- Departemen Agama RI. (2019). Al-Qur'an dan terjemahannya. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an.
- Dhiaatul Haq, dkk. (2024). Embodied Islamic knowledge in Ibn 'Ashur's maqasid-based exegesis. *Al-Karim: Journal of Maqasid Studies*, 3(1), 22–40.
- Dittmar, H. (2008). Consumer culture, identity and well-being. New York: Psychology Press.
- Eriyanto. (2001). Budaya populer di Indonesia: Konsumerisme dan gaya hidup di era modern. Yogyakarta: Jalasutra.
- Esack, F. (2005). The Qur'an: A user's guide. Oxford: Oneworld Publications.
- Estetika, M. (2017). Analisis faktor-faktor yang mempengaruhi perilaku konsumtif siswa perempuan kelas XII IPS. *Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Khatulistiwa*, 6(2), 1–14.
- Evi Kurniasih. (2015). Budaya konsumerisme di kalangan remaja. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Faber, R. J., & O'Guinn, T. C. (1989). Compulsive buying: A phenomenological exploration. *Journal of Consumer Research*, 16(2), 147–157.
- Fakih, M. (2002). Runtuhnya teori pembangunan dan globalisasi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Farisi, M. S., dkk. (2025). Sustainable consumer behavior of halal cosmetics in Indonesia e-commerce: A masalah-based approach. *IQTISHODUNA: Jurnal Ekonomi Islam*, 14(1), 65–84.

- Fathan Hasan, & Sutisna, E. (2019). *Pasti Bisa Pendidikan Agama Islam dan Budi Pekerti*. Depok: Penerbit Duta.
- Fromm, E. (1976). *To have or to be?* New York: Harper & Row.
- Grant, J. E., & Potenza, M. N. (2007). Pathological gambling and other behavioral addictions. *American Journal of Psychiatry*, 164(11), 1800–1806.
- Haddad, M. (2004). *Histoire de la pensée musulmane contemporaine*. Paris: L'Harmattan.
- Halim Abdul. (2012). *Epistemologi tafsir Ibnu 'Asyur dalam Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir (Skripsi S1)*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- HAMKA. (1983). *Tafsir al-Azhar (Juz 6)*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hamdi, B. (2022). Prinsip dan etika konsumsi Islam (Tinjauan maqashid syariah). *Islamadina*, 23(1), 1–15.
- Hamid, E. S. (2008). *Ekonomi Islam: Kontemporer*. Yogyakarta: UII Press.
- Hawkins, D. I., Mothersbaugh, D. L., & Mookerjee, A. (2010). *Consumer behavior: Building marketing strategy (11th ed.)*. New York: McGraw-Hill.
- Hendry Ar, E. (2006). *Budaya konsumerisme: Perspektif teori dan fakta*. Yogyakarta: LKiS.
- Huda, N. (2019). Hubungan religiusitas dengan gaya hidup konsumtif mahasiswa. *Jurnal Psikologi Islam*, 7(2), 88–__.
- Ibn Jarir al-Tabari. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān (Juz 14, pp. 568–569)*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Miskawaih. (1999). *Menuju kesempurnaan akhlak (H. Hidayat, Penerj.)*. Bandung: Mizan.
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭ. (1984). *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr (Juz 1)*. Tunis: al-Dār al-Tūnisiyyah li al-Nasyr.
- Ibn 'Āshūr, M. al-Ṭ. (2001). *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Amman: Dār al-Nafā'is.
- Ibnu Abi Hatim. (1419 H). *Tafsir Ibnu Abi Hatim (Juz 8, p. 473)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Indah, A. V. (2020). Panic buying: Konsumerisme masyarakat Indonesia di tengah pandemi Covid-19 perspektif psikoanalisis Jacques Lacan. *Jurnal Filsafat*, 31(1), 24–48.
- Janwari, A. (2016). *Pemikiran ekonomi Islam dari masa Rasulullah hingga masa kontemporer (Cet. 1)*. Bandung: Rosdakarya.
- Joane Kuss, D., & Griffiths, M. D. (2012). Internet and gaming addiction: A systematic literature review of neuroimaging studies. *Brain Sciences*, 2(3), 347–374.
- Kamagi, K. S. (2022). Peran pendidikan agama Kristen terhadap remaja dalam mencegah perilaku konsumerisme di era digital. *Jurnal Shanan*, 6(2), 208.
- Kamali, M. H. (2008). *Shari'ah law: An introduction*. Oxford: Oneworld.
- Klein, N. (2014). *This changes everything: Capitalism vs. the climate*. New York: Simon & Schuster.

- Lexy, M. J. (2017). Metodologi penelitian kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Lestarina, E., dkk. (2017). Perilaku konsumtif di kalangan remaja. *JRTI*, 2(2), 1–6.
- Mahmud, M. ‘A. H. (2006). Kajian tafsir komprehensif metode ahli tafsir (F. S. Syahdianur, Penerj.). Jakarta: PT Karya Grafindo.
- Mannan, M. A. (1997). Teori dan praktek ekonomi Islam (M. Nastangin, Penerj.). Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf.
- Marfuah, A. (2024). Gaya hidup konsumtif generasi Z dalam perspektif Al-Qur’an (Kajian tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia) (Skripsi). Pekalongan: UIN K.H. Abdurrahman Wahid.
- Martono, N. (2012). Sosiologi perubahan sosial. Jakarta: Rajawali Pers.
- Medias, F. (2018). Ekonomi mikro Islam. Magelang: Unimma Press.
- Moleong, L. J. (2017). Metodologi penelitian kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Mothersbaugh, D. L., Hawkins, D. I., & Mookerjee, A. (2010). Consumer behavior: Building marketing strategy (11th ed.). New York: McGraw-Hill.
- Mudana, W., & Atmaja, N. B. (2018). Bahan ajar ilmu sosial dan budaya dasar berorientasi integrasi nasional berbasis Tri Hita Karana. Depok: Rajawali Pers.
- Muqatil bin Sulaiman. (2003). Tafsir Muqatil bin Sulaiman (Juz 4, p. 829). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muslim bin al-Hajjaj. (1991). *Ṣaḥīḥ Muslim* (Kitab al-Zuhd, Bāb al-Qanā‘ah, No. 1054, p. 742). Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Nafi, B. M. (2005). Ṭāhir Ibn ‘Āshūr: The career and thought of a modern reformist ‘ālim with special reference to his work of tafsīr. *Journal of Qur’anic Studies*, 7(1), 1–32.
- Nikmah, L. (n.d.). Penafsiran Tahir Ibn Asyur terhadap ayat-ayat tentang demokrasi: Kajian atas Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir. *Journal of Islamic Studies and Humanities*, 2(1), 79–103.
- Nurhasan. (2007). Kamus besar bergambar bahasa Indonesia. Jakarta: Bina Sarana Pustaka.
- Nurul Asiah, dkk. (2024). Belajar hidup dari minim sampah mulai dari dapur rumah. Jakarta: Universitas Bakrie Press.
- Octaviana, R. (2020). Konsumerisme masyarakat modern dalam kajian Herbert Marcuse. *JAQFI*, 5(1), 121–133.
- Partanto, P. A., & Al-Barry, M. D. (1994). Kamus ilmiah populer. Surabaya: Arkola.
- Perkins, K. J. (2014). A history of modern Tunisia. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piliang, Y. A. (2003). Hipersemiotika: Tafsir cultural studies atas matinya makna. Bandung: Jalasutra.
- Piliang, Y. A. (2004). Dunia yang dilipat: Tamasya melampaui batas-batas kebudayaan. Bandung: Mizan.

- Prastiwi, I. E., & Fitria, T. N. (2020). Budaya hedonisme dan konsumtif dalam berbelanja online ditinjau dari perspektif ekonomi syariah. *Jurnal Ilmiah Ekonomi Islam*, 6(3), 731–736.
- Pratiwi, C., & Yuniati, T. (2013). Materialisme sebagai mediator hubungan antara sikap terhadap uang dengan perilaku konsumtif mencolok. *Jurnal Psikologi Teori dan Terapan*, 4(2), 145.
- Putra, A. I. (2024). *Bumi yang terakhir*. Pasuruan: CV Basya Media Utama.
- Quraish Shihab, M. (1999). *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Quraish Shihab, M. (2002). *Tafsir al-Misbah* (Vol. 2 & Vol. 15). Jakarta: Lentera Hati.
- Rahardjo, M. D. (1999). *Islam dan transformasi sosial ekonomi*. Jakarta: LP3ES.
- Raisuni, A. (1992). *Nazariyyat al-Maqasid 'inda al-Imam al-Shatibi*. Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah.
- Rimadias, S., & Sufina, L. (2025). Gen Z in Indonesia and luxury fashion: Who drives their consumption? *IJBAE*, 4(3), 139–158.
- Ritzer, G. (2004). *The McDonaldisation of society*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.
- Ritzer, G., & Goodman, D. J. (2010). *Teori sosiologi modern* (Alimandan, Penerj.). Jakarta: Kencana.
- Rohayadi, E., & Maulina. (2020). Konsumerisme dalam perspektif Islam. *Jurnal Transformatif*, 4(1), 33 & 45.
- Rohman, A. (2016). Budaya konsumerisme dan teori kebocoran di kalangan mahasiswa. *KARSA*, 24(2), 237–253.
- Rook, D. W. (1987). The buying impulse. *Journal of Consumer Research*, 14(2), 189–199.
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Qur'an: Towards a contemporary approach*. London: Routledge.
- Samsul Muhlisin, F. (2024). *Pandangan Al-Qur'an terhadap frugal living* (Skripsi). Rembang: STAI Al-Anwar.
- Sari, K. (2016). Gambaran perilaku pembelian kompulsif pada remaja akhir. *Psikoborneo*, 4(1), 45.
- Setia Bakti, I., dkk. (2019). Konsumerisme dalam perspektif Jean Baudrillard. *Jurnal Sosiologi USK*, 13(2), 147–166.
- Shihab, Q. (2007). *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan peran wahyu dalam kehidupan masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Solomon, M. R. (2013). *Consumer behavior: Buying, having, and being* (10th ed.). Boston: Pearson.
- Soejatmiko, H. (2008). *Saya belanja maka saya ada*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Sukmadinata, N. S. (2012). *Metode penelitian pendidikan*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Suryana. (2015). Budaya konsumerisme dan implikasinya terhadap gaya hidup masyarakat urban. *Jurnal Sosioteknologi*, 14(3), 218.

- Syamsiah, S., dkk. (2023). *Perilaku konsumen*. Sumedang: CV Mega Press Nusantara.
- Tanṭāwī, M. S. (1998). *Al-Tafsīr al-Wasīṭ li al-Qur’ān al-Karīm* (Jilid 7). Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- Verplanken, B., & Herabadi, A. (2001). Individual differences in impulse buying tendency: Feeling and no thinking. *European Journal of Personality*, 15(S1), S71–S83.
- Wadud, A. (1999). *Qur’an and woman: Rereading the sacred text from a woman’s perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wahbah al-Zuhaylī. (1991). *Al-Tafsīr al-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Sharī’ah wa al-Manhaj* (Jilid 15). Damaskus: Dār al-Fikr.
- Warsidi, E. (2021). *Perilaku konsumtif merusakkan karakter bangsa*. Jakarta Timur: CV Rizky Aditya.
- Williams, R. (1983). *A vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
- Wiraseptya, T., & Suardi, M. (2023). Pengaruh budaya konsumerisme terhadap masyarakat kota. *Majalah Ilmiah UPI YPTK*, 26(1), 1–6.
- Wijaya, C., & Primadini, I. (2023). The meaning of Generation Z on flexing luxury brand on social media based on the perception of Generation Z. *Lontar: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 11(2), 128–145.
- Wulandari, K. (2018). Pengaruh kecanduan internet dan materialisme terhadap perilaku belanja kompulsif online. *E-Jurnal Manajemen Universitas Udayana*, 7(2), 1032–1035.
- Yasraf Amir Piliang. (2004). *Dunia yang dilipat*. Bandung: Mizan.

BIOGRAFI PENULIS



Penulis bernama lengkap Lukman Samjanga, lahir pada 07 September 2000. Penulis tinggal di Kota Aceh Tenggara (Kutacane), Provinsi Aceh. Penulis merupakan anak pertama dari 3 bersaudara dari pasangan Samsul dan Sumarni. Sejak kecil penulis dimasukkan ke sekolah yang dimulai dari SDN 01Negeri Simpang Semadam, Dan melanjutkan jenjang berikutnya di pondok pesantren (MTS-MAS) Darul Azhar (2012-2018) dan tercatat sebagai lulusan 2018. Saat ini, penulis tercatat sebagai mahasiswa Universitas PTIQ Jakarta jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.