

**MAQÂSHID AL-QUR'AN AYAT-AYAT “KUASI” FORMALISASI
SYARIAT ISLAM PERSPEKTIF THÂHIR IBN ‘ÂSYÛR**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Megister Agama (M.Ag)



OLEH:

LUFAEFI

NIM : 182510030

**PROGRAM STUDI MEGISTER ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2020 M. / 1442 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan tesis ini adalah: dalam perspektif *maqâshid* Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr, ayat-ayat yang diduga sebagai (kuasi) dalil formalisasi syariat Islam bermuara pada tujuan kemaslahatan banyak orang. Ayat-ayat kuasi formalisasi syariat tidak sama sekali memberi makna perintah untuk menerapkan syariat Islam dalam ruang publik kapan dan di manapun. Ayat-ayat tersebut yaitu: Al-Baqarah/2: 208, memiliki *maqâshid* Al-Qur'an berupa perintah masuk agama Islam bagi Muslim dengan nilai-nilai universalnya dan nilai-nilai universal bagi semua manusia; Al-Mâ'idah/4:60, memiliki *maqâshid* Al-Qur'an bahwa taghut adalah wujud selain Allah yang disembah dan tindakan tidak patuh kepada pemimpin yang sah; Al-Mâ'idah/5: 44, memiliki *maqâshid* Al-Qur'an yaitu bahwa label kafir adalah ketidaktaatan pemeluk agama pada syariat agama samawi disertai sikap tidak memberi kemaslahatan di muka bumi; Al-Mâ'idah/5: 45 dan 47, memiliki *maqâshid* Al-Qur'an bahwa zalim dan fasik adalah label bagi pemeluk agama apapun yang tidak mentaati ketentuan Allah dalam kitab suci dan tidak memberi kemaslahatan; An-Nisâ/4: 59, memiliki *maqâshid* Al-Qur'an bahwa ulil amri adalah pemimpin dengan nama apapun yang adil, amanah, dan memberi maslahat dan An-Nisâ/4: 65, memiliki *maqâshid* Al-Qur'an bahwa syariat Muhammad adalah syariat Islam yang Adil dan hukum ijthad yang bernilai keadilan.

Kesimpulan Tesis ini memiliki kesamaan pendapat dengan 'Abdullâh Ahmâd An-Na'im, Ibn Taimiyyah (w. 1328), 'Alî 'Abd Al-Râziq (w. 1966), Ahmad Thayyib dan Nurcholis Madjid (w. 2005), yang menegaskan bahwa formalisasi syariat pada intinya adalah formalisasi nilai-nilai universal Islam berupa kemaslahatan di tengah umat. Menurut mereka, di mana ada kemaslahatan maka di situlah syariat Islam telah teraplikasikan dengan baik.

Sementara itu temuan Tesis ini berbeda dengan pendapat beberapa tokoh, seperti Hassan Turâbî (w. 2016 M), Taqî al-Dîn An-Nabhânî (w. 1977 M), Hasan Al-Banna (w. 1949 M), Sayyid Quthb (w. 1966) dan Abu Bakar Al-Baghdâdî (2019), yang berkeyakinan bahwa formalisasi syariat Islam di dalam kehidupan beragama dan bernegara dengan syariat yang tertulis secara tekstual dalam Al-Qur'an dan sunah Nabi adalah sebuah kewajiban. Mereka menegaskan itu merupakan perintah mutlak dari Allah Swt.

Hal menarik lain yang ditemukan dalam tesis ini bahwa, *maqâshid* Al-Qur'an atas kuasi formalisasi syariat Islam dalam temuan ini ialah hasil pemaknaan ayat-ayat Al-Qur'an yang otentik, yang tidak dipengaruhi oleh praduga-praduga yang melatarbelakangi seorang Mufasir yang dapat menjerumuskan pada penafsiran yang subjektif. Praduga-praduga tersebut sebagaimana penafsiran yang dihasilkan oleh sebagian kelompok Islam yang mendukung formalisasi syariat Islam dalam ruang dan waktu kapan dan di

manapun. Seringkali, penafsirannya dilatarbelakangi oleh ideologi organisasi kelompok Islam yang diikutinya, seperti Hizbut Tahrîr, Ikhwân Al-Muslimîn, atau ISIS. Demikian itu, selain tidak sejalan dengan apa yang ingin dimaksudkan Al-Qur'an, juga terindikasi adanya pengandaian-pengandaian yang digunakan oleh Mufasirnya dalam memahami ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah tematik tokoh, yaitu mengumpulkan ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dengan memahaminya melalui tafsir seorang tokoh Thâhir Ibn 'Âsyûr. Pendekatan yang digunakan, selain kualitatif, adalah tafsir *maqâshidi*, *maqâshid* Al-Qur'an, hermeneutika *double movement*, dan fenomenologi.

Kata Kunci: *Maqâshid* Al-Qur'an, Tafsir *Maqâshidi*, Thâhir Ibn 'Âsyûr, Ayat-Ayat Kuasi Formalisasi Syariat, Syariat Kontekstual, Penafsiran Tekstual, Penafsiran Kontekstual.

المخلص

وخلاصة هذا البحث أن في منظور مقاصد القرآن لطاهر ابن عاشور أن الآيات التي تنهم حجة لتنفيذ الشريعة الإسلامية شمولية تتجه إلى مصالح الناس عامة. والآيات المتهمه لتنفيذ الشريعة الإسلامية لاتعطي معنى الأمر على الإطلاق لتطبيق الشريعة الإسلامية في المجال العام في أي وقت وفي أي مكان. وتلك الآيات هي سورة البقرة ٢/٢٠٨ التي تحتوي على مقاصد القرآن وهي دين الإسلام للمسلمين بقيامه الإسلامية العامة والقيام العامة الإسلامية لناس أجمعين; وسورة النساء ٤/٦٠ التي تحتوي على مقاصد القرآن; وسورة المائدة ٥/٤٤ التي تحتوي على مقاصد القرآن وهي صفة المتديين الذين لم يطيعوا الشريعة الإسلامية مع أنهم لم يعطوا المصالح في في الأرض; وسورة المائدة ٥/٤٥ و المائدة ٥/٤٧ اللتان تحتويان على مقاصد القرآن وهي إسم للمتديين أيا كان دينهم الذين لم يطيعوا أوامر الله في الكتب المقدس ولم يعطوا المصالح; وسورة النساء ٤/٥٩ التي تحتوي على مقاصد القرآن وهي الإمام العادل وصاحب الأمانة ويعطي المصلحة أيا كان دينهم; و سورة النساء ٤/٦٥ التي تحتوي على مقاصد القرآن وهي الشريعة الإسلامية العادلة والإجتهد في الأحكام التي تعطي معنى العدالة.

والخلاصة في هذا البحث تساوي بأراء العلماء مثل عبد الله أحمد النعيم, وابن تيمية (ت. ١٣٢٨ م) ، وعلي عبد الرازق (ت. ١٩٦٦ م) ، وأحمد طيب, ونورخاليس مجيد (ت. ٢٠٠٥ م), الذين يؤكدون على أن الأسس في تنظيم الشيعة الإسلامية هي تنظيم قيامها الإسلامية العامة بشكل المصالح في المجتمع. ويؤكدون بأن إذا وجدت المصلحة فهناك وجدت تطبيق الشريعة الإسلامية.

وفي ناحية أخرى تختلف نتائج هذا البحث عن أراء بعض العلماء مثل حسن الترابي (ت. ٢٠١٦ م) ، تقي الدين النبهاني (ت. ١٩٧٧ م) ، حسن البنا (ت. ١٩٤٩ م) ، سيد قطب (ت. ١٩٦٦ م) وأبو بكر البغدادي (ت. ٢٠١٩ م) ، الذين يعتقدون أن تنظيم شريعة الإسلامية في أمور الدينية والوطنية يجب أن يكون منصوفا في القرآن والسنة, وأنها أمر قطعي من الله تعالى.

والأمر الآخر المثير للإهتمام في هذا البحث أن مقاصد القرآن على تهمة تنظيم الشريعة الإسلامية هي نتائج التفسير الخالص من اتهامات المفسرين التي تمكن أن تؤدي إلى التفاسير التي تسند إلى أراء أنفسهم. وهي مثل التفاسير من قبل بعض فرق الإسلامية الذين يؤيدون على تنظيم الشريعة الإسلامية في أي وقت وفي أي مكان ويحدث كثيرا أنهم يأترون بإيدولوجية جمعيتهم مثل حزب التحرير وإخوان المسلمين وداعش. وهذا الأمر لم يوفق على مراد القرآن ويؤثر على وجود الاتهامات الذين يستخدمونها المفسرون في فهم الآيات المتهمه لتنظيم الشريعة الإسلامية.

ومنهج هذا البحث وهو جمع الآيات المتهمه لتنظيم الشريعة الإسلامية في تفسير ابن عاشور. والمنهج التحليل هو كواليتاتيف والتفسير المقاصدي ومقاصد القرآن وهرمنيبيق الحكمة المزوجة وفينومولوجي.

الكلمات الدالة: مقاصد القرآن, التفسير المقاصدي, ظاهر ابن عاشور, الآيات المتهممة
لتنفيذ الشريعة الإسلامية, الشريعة السياقي, التفسير النصية, التفسير
السياقي.

ABSTRACT

The conclusion of this thesis is: in the perspective of the maqâshid Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr, the verses that are suspected to be (quasi) arguments for the formalization of Islamic law lead to the benefit of many people. The quasi verses of the formalization of the Shari'a do not at all give the meaning of an order to implement Islamic law in the public sphere anytime and anywhere. These verses are: Al-Baqarah/2: 208, has a maqâshid Al-Qur'an in the form of orders to convert to Islam for Muslims with universal values and universal values for all human beings; Al-Mâ'idah/4: 60, has a maqâshid Al-Qur'an that taghut is a form other than Allah who is worshiped and acts of disobedience to a legitimate leader; Al-Mâ'idah/5: 44, has a maqâshid Al-Qur'an, namely that the predicate of kafir is the disobedience of religious adherents to the divine religious law accompanied by an attitude of not giving benefit to the earth; Al-Mâ'idah/5: 45 and 47, has a maqâshid Al-Qur'an that zalim and fasik are labels for adherents of any religion who do not obey Allah's provisions in the holy book and do not give benefit; An-Nisâ/4: 59, has a maqâshid Al-Qur'an that ulil amri is a leader with any name that is fair, trustworthy, and gives benefit and An-Nisâ/4: 65, has the maqasid of the Qur'an that Muhammad's law is the Just Islamic law and the law of ijthihad which has the value of justice.

The conclusion of this thesis has the same opinion with Abdullah Ahmad An-Na'im, Ibn Taimiyyah (d. 1328), 'Alî' Abd Al-Râziq (d. 1966), Ahmad Thayyib and Nurcholis Madjid (d. 2005), who emphasized that the formalization of sharia is essentially the formalization of universal Islamic values in the form of benefit among the ummah. According to them, where there is benefit, that is where Islamic law has been well applied.

Meanwhile, the findings of this thesis differ from the opinion of several figures, such as Hassan Turâbî (d. 2016), Taqî al-Dîn An-Nabhânî (d. 1977), Hasan Al-Banna (d. 1949), Sayyid Qutb (d. 1966) and Abu Bakr Al-Baghdâdi (d. 2019), who believe that the formalization of Islamic law in religious and state life with the textually written Sharia in the Qur'an and the Prophet's sunnah is an obligation. They emphasized that it is an absolute commandment from Allah SWT.

Another interesting finding that is found in this thesis is that the maqâshid Al-Qur'an regarding the quasi formalization of Islamic law in this finding is the result of an authentic interpretation of the verses of the Qur'an, which is not influenced by the presumptions behind a Mufasir who can lead to subjective interpretations. These presumptions are in line with the interpretations produced by some Islamic groups who support the formalization of Islamic law in space and time, anytime and anywhere. Often, his interpretations are motivated by the ideology of the Islamic groups that he

is involved in, such as Hizbut Tahrir, Ikhwan Al-Muslimin, or ISIS. Thus, apart from not being in line with what the Qur'an intends to mean, it is also indicated that there are assumptions used by the Mufasir in understanding the quasi verses of the formalization of Islamic law.

The method used in this research is thematic figures, namely collecting quasi verses of the formalization of Islamic law by understanding them through the interpretation of a figure Thahir Ibn 'Asyur. The approach used, in addition to qualitative, is the interpretation of maqashidi, maqashid Al-Qur'an, double movement hermeneutics, and phenomenology.

Keywords: *Maqashid Al-Qur'an, Interpretation of Maqashidi, Thahir Ibn 'Asyur, The Suspected Verses of Fromalization of Islamic Law, Contextual Islamic Law, Textual Interpretation, Contextual Interpretation.*

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lufaei
Nomor Induk Mahasiswa : 182510030
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : *Maqâshid* Al-Qur'an Ayat-Ayat "Kuasi"
Formalisasi Syariat Islam Perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 07 Oktober 2020

Yang membuat pernyataan,



Lufaei

TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Judul Tesis

***Maqâshid Al-Qur'an Ayat-Ayat "Kuasi" Formalisasi Syariat Islam
Perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr***

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua untuk memperoleh gelar Megister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:

Lufaei

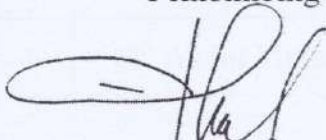
NIM: 182510030

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat disidangkan.

Jakarta, 07 Oktober 2020

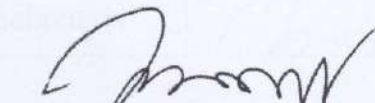
Menyetujui :

Pembimbing I



Dr. Abdul Rouf, Lc., M.Ag

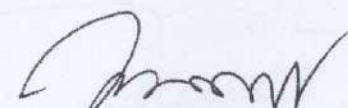
Pembimbing II



Dr. Abdul Muid N., MA

Mengetahui,

Ketua Program Studi



Dr. Abdul Muid N., MA

TANDA PENGESAHAN TESIS

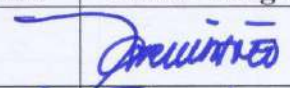
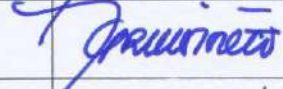
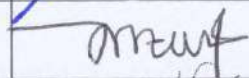

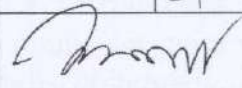
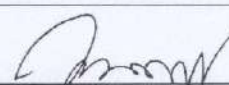
Judul Tesis

Maqâshid Al-Qur'an Ayat-Ayat "Kuasi" Formalisasi Syariat Islam Perspektif Tahir Ibn 'Asyur

Disusun oleh :

Nama : Lufaei
Nomor Induk Mahasiswa : 182510030
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :
14 oktober 2020

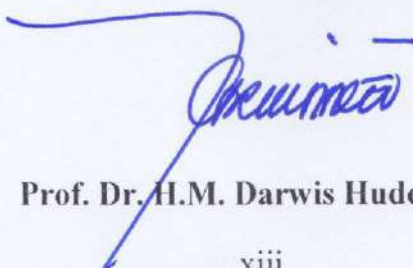
No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Penguji	
3	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, MA., M.PdI	Penguji	
4	Dr. Abdul Rouf, Lc., MA	Pembimbing	
5	Dr. Abdul Mu'id N., MA	Pembimbing	
6	Dr. Abdul Mu'id N., MA	Panitia/Sekretaris	

Jakarta, 14 Oktober 2020

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana

Institut PTIQ Jakarta,



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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	h	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	ه	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Keterangan:

- A. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّ ditulis *rabba*.
- B. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- C. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*.
- D. Ta' marbûthah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakât al-mâl*, atau contoh سورة النساء ditulis *sûrat an-Nisâ*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: وهو خير الرازيقين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

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

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

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

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

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta; Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta; Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir; Dr. Abdul Mu'id N., MA
4. Dosen pembimbing Tesis; Dr. Abdul Rouf, Lc., MA yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan

bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan dan staf Institut PTIQ Jakarta
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan fasilitas dan kemudahan dalam menyelesaikan penulisan Tesis ini.
7. Civitas Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Jakarta
8. Staf Perpustakaan Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
9. Staf Perpustakaan Islam Iman Jama' Jakarta
10. Kedua orang tua penulis; Mimi Rokhimah dan Bapak Abdul Mu'thi, yang selalu memberi dukungan dan motivasi untuk menyelesaikan Tesis ini
11. Mamah Encah Heria Erianti dan Bapak Ahmad Fudola serta Neng Lukita Fahriana, yang juga telah banyak membantu baik moril maupun materil
12. Seluruh penulis buku dan akademisi yang telah mendedikasikan ilmunya dan sudah dikutip dalam Tesis ini
13. Seluruh teman-teman di kelas B Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta angkatan semester genap 2018
14. Seluruh pihak yang telah membantu dalam menyelesaikan Tesis ini.

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

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

Jakarta, 05 Oktober 2020

Lufaei

DAFTAR ISI

JUDUL.....	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS.....	ix
TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING	xi
TANDA PENGESAHAN TESIS	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xv
KATA PENGANTAR.....	xvii
DAFTAR ISI.....	xix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah	13
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	14
D. Tujuan Penelitian.....	14
E. Manfaat Penelitian.....	14
F. Kerangka Teori.....	15
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	17
H. Metode Penelitian.....	25
1. Jenis Penelitian	25
2. Sumber Data	25
3. Pengolahan Data	26
4. Analisis Data.....	26
I. Sistematika Penulisan.....	26
BAB II MAQÂSHID AL-QUR'AN THÂHIR IBN 'ÂSYÛR	29
A. Thâhir Ibn 'Âsyûr dan Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr.....	29
1. Sekilas Biografi.....	29
2. Latar Belakang Ditulisnya Tafsir	34
3. Metode dan Corak Tafsir	35

B. Tafsir Maqâshidî dan Maqâshid Al-Qur'an	37
1. Tafsir Maqâshidî	37
2. Maqâshid Al-Qur'an	56
BAB III SYARIAT DAN FORMALISASI SYARIAT ISLAM	71
A. Syariat Islam.....	71
1. Definisi	71
2. Sejarah Pembentukan Syariat Islam	74
3. Sumber-Sumber Syariat Islam	75
4. Tujuan Syariat Islam	85
5. Wacana Formalisasi Syariat Islam	86
6. Gerakan-Gerakan Pengusung Formalisasi Syariat	88
7. Abrogasi Ayat Al-Qur'an dan Dinamisnya Syariat.....	103
B. Memaknai Kuasi Formalisasi Syariat Islam.....	106
C. Ayat-Ayat Kuasi Formalisasi Syariat Islam dan Penafsirannya	108
1. Ayat-Ayat yang Tersurat.....	108
2. Ayat-Ayat yang Tersirat.....	116
BAB IV ANALISIS TAFSIR AYAT-AYAT “KUASI” FORMALISASI SYARIAT ISLAM.....	123
A. <i>Maqâshid Al-Qur'an surah Al-Baqarah/2: 208: Masuk Agama Islam bagi Muslim dengan Nilai-nilai Universalnya dan Nilai-nilai Universal bagi Semua Manusia</i>	124
B. <i>Maqâshid Al-Qur'an surah An-Nisâ'/4:60: Taghut adalah Wujud selain Allah yang Disembah dan Tindakan tidak Patuh kepada Pemimpin yang sah.....</i>	130
C. <i>Maqâshid Al-Qur'an surah Al-Mâ'idah/5: 44: Kafir adalah Ketidaktaatan Pemeluk Agama pada Syariat Agama Samawi Disertai Sikap Memberi Kemaslahatan di Muka Bumi.....</i>	136
D. <i>Maqâshid Al-Qur'an surah Al-Mâ'idah/5: 45 dan 47: Label Zalim dan Fasik bagi Pemeluk Agama Apapun yang Tidak Mentaati Ketentuan Allah dalam Kitab Suci dan tidak Memberi Kemaslahatan.....</i>	140

<i>E. Maqâshid Al-Qur'an surah An-Nisâ/4:59: Ulil Amri adalah Pemimpin dengan Nama Apapun yang Adil, Amanah, dan Memberi Maslahat.....</i>	145
<i>F. Maqâshid Al-Qur'an surah An-Nisâ/4: 65: Syariat Muhammad adalah Islam yang Adil dan Hukum Ijtihad yang Bernilai Keadilan</i>	149
BAB V PENUTUP.....	153
A. Kesimpulan.....	153
B. Implikasi Hasil Penelitian.....	154
C. Saran.....	154
DAFTAR PUSTAKA	157
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	172

DAFTAR TABEL

Tabel IV. 1: Maqâshid Al-Qur'an Al-Baqarah/2: 208	130
Tabel IV. 2: Maqâshid Al-Qur'an An-Nisâ'/4:60	136
Tabel IV. 3: Maqâshid Al-Qur'an Al-Mâ'idah/5: 44	140
Tabel IV. 4: Maqâshid Al-Qur'an Al-Mâ'idah/5: 45 dan 47	145
Tabel IV. 5: Maqâshid Al-Qur'an An-Nisâ'/4: 59	149
Tabel IV. 6: Maqâshid Al-Qur'an An-Nisâ'/4: 65	152

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Syariat merupakan jalan yang dapat menuntun manusia supaya selamat dari ketersesatan. Demikian itu sebagaimana Allah Swt singgung dalam salah satu ayat Al-Qur'an-Nya, bahwa eksistensi syariat merupakan petunjuk yang dapat mengarahkan umat manusia, baik umat Nabi Muhammad atau umat-umat nabi sebelumnya agar sampai kepada jalan keselamatan.¹ Hal itu karena tujuan esensial syariat adalah sebagai jawaban terhadap problem-problem kehidupan umat manusia, baik problem ritual-keagamaan atau pun sosial.²

Rasyid Ridha menyatakan bahwa bentuk syariat yang dibawa oleh para Rasul penerima risalah berbeda antar satu dengan yang lain. Meskipun pada dasarnya, semuanya bertujuan sama, yaitu dalam rangka mentauhidkan Allah

¹ Lihat: Asy-Syûrâ/42:13, شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ, artinya: *Ia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).*

² Sabine Kroissen brunner, *State, Law and Religion in Pluralitic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives*, Germany: V&R unipress, 2009, hal. 143.

Yang Esa.³ Selain itu, syariat-syariat yang dibawa utusan-utusan Allah tersebut bersifat temporal-kondisional dan tidak paten di mana harus selalu segaris dengan makna yang tertulis di dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi serta harus selalu diterapkan dalam ruang dan waktu kapan pun. Sebab, perkembangan zaman dan peradaban manusia yang terus mengalami kemajuan mengharuskan interpretasi syariat yang kontekstual dan perlu terus dilakukan.⁴ Hal ini juga terkonfirmasi dengan adanya abrogasi sebagian ayat Al-Qur'an oleh ayat Al-Qur'an yang lain yang disebabkan karena pesan-pesan hukum pada ayat-ayat yang lebih dulu turun tidak lagi relevan dengan ayat-ayat yang turun kemudian. Konsekuensinya, salah satu ayat Al-Qur'an harus dihapus guna mengakhiri terjadinya ketidaksesuaian antar makna satu ayat dengan makna ayat yang lain.⁵ Penghapusan satu ayat yang digantikan oleh ayat lain ini yang pada gilirannya dikenal dengan istilah *nâsikh-mansûkh*.

Argumen historis bahwa wujud syariat Islam tidak selalu sama dengan makna tekstual Al-Qur'an, dan perlu adanya pemaknaan alternatif atas teks agama guna menemukan makna kontekstual adalah lahirnya syariat-syariat Islam yang implikasi hukumnya bertolak belakang dengan makna tekstual Al-Qur'an. Salah satu sahabat Nabi Muḥammad Saw yang pernah memaknai Al-Qur'an dengan tidak terpaku pada teks dan dalam rangka menemukan makna kontekstual adalah Khalifah Umar Ibn Khattab. Dalam masa pemerintahannya, Umar berijtihad untuk tidak memberikan zakat kepada penduduk yang baru masuk Islam (*mu'allafah qulûbuhum*). Padahal aturan pemberian zakat bagi orang yang baru masuk Islam jelas-jelas terekam dalam At-Taubah/9: 60.⁶ Menurut Umar, makna tekstual ayat tersebut hanya berlaku manakala orang-orang yang masuk Islam memiliki latar belakang ekonomi yang lemah. Sebaliknya jika padanya tidak ada problem kesenjangan ekonomi, maka pemberian harta zakat tidak lagi relevan. Sehingga bagi Umar, menggunakan kekayaan negara untuk kepentingan yang lebih besar, yaitu untuk pembangunan negara, adalah sesuatu yang lebih esensial dan perlu didahulukan daripada memberikannya kepada orang yang

³ Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâr*, Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, t.th, jil. 6, hal. 413.

⁴ Muḥammad Bultajji, *Manhaj 'Umar Ibn Khattâb fi al-Tasyri'*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1970, hal. 132-135.

⁵ Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 74.

⁶ Artinya: *Sesungguhnya zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, pengurus-pengurus zakat, para mu'allaf yang dibujuk hatinya, untuk (memerdekakan) budak, orang-orang yang berhutang, untuk jalan Allah dan untuk mereka yuang sedang dalam perjalanan, sebagai suatu ketetapan yang diwajibkan Allah, dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

baru masuk Islam yang kondisi ekonominya sejahtera.⁷ Singkatnya, Umar melahirkan hukum Islam dengan “bertolak” dari hukum yang jelas-jelas tertulis dalam nash Al-Qur’an.

Contoh lain terkait penggunaan hukum syariat yang bertolak dari nash yang tersurat dalam Al-Qur’an juga apa yang dilakukan oleh Khalifah Umar dalam persoalan pembagian tanah hasil rampasan perang (*ghanîmah*) kepada para prajurit perang setelah mereka menaklukkan Irak dan Syiria. Masalah ini jelas-jelas diatur dalam nash Al-Qur’an, yaitu dalam Al-Ḥasyr/59: 6-10. Namun lagi-lagi Khalifah kedua itu memilih mengaplikasikan kandungan hukum ayat dari balik nash tersebut dan menentukan hukum yang berbeda dengan makna nash Al-Qur’an, yaitu tidak membagikan tanah-tanah hasil rampasan kepada para prajurit perang, dengan alasan adanya kepentingan negara yang lebih besar, yaitu negara memerlukan perluasan wilayah untuk kemajuannya.⁸

Keputusan Khalifah Umar di atas penting diberi ruang dalam diskursus formalisasi syariat Islam. Apa yang dilakukan oleh Umar lebih fokus pada pemertingn kemaslahatan banyak orang daripada memberlakukan syariat sesuai tuntunan nash-nash Al-Qur’an demi kepentingan segelintir orang. Pada dua kasus di atas, Sayyidina Umar jelas-jelas tidak memformalkan hukum Al-Qur’an secara tekstual.

Dalam penelaahan penulis, tidak ada ayat-ayat Al-Qur’an yang memerintahkan umat manusia untuk memformalisasikan syariat Islam (hukum Islam yang tertulis sesuai nash Al-Qur’an dan Sunnah)⁹ di dalam ruang publik di setiap ruang dan waktu. Memang, secara sepintas terdapat ayat-ayat Al-Qur’an yang mengharuskan melakukan formalisasi syariat Islam, seperti satu diantaranya,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَ لَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ

مُبِين

Hai orang-orang yang beriman, masuklah kamu ke dalam Islam keseluruhan, dan janganlah kamu turut langkah-langkah syaitan. Sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu. (Al-Baqarah/2: 208).

⁷ Muḥammad Bultajiy, *Manhaj 'Umar Ibn Khattâb fi al-Tasyrî...*, hal. 180-181.

⁸ Muḥammad Bultajiy, *Manhaj 'Umar Ibn Khattâb fi al-Tasyrî...*, hal. 498.

⁹ Husain Heriyanto mendefinisikan makna syariah, yaitu salah satu aspek ajaran Islam yang terkait dengan hukum-hukum Allah, yang disampaikan dan dicontohkan oleh Rasul-Nya, melalui Al-Qur’an dan Sunnah, yang mencakup ibadah *mahdhah* kepada Allah dan *mu'amalah*, yang berhubungan dengan sesama manusia dan alam raya, dalam Satrio Aris Munandar (ed.), *NKRI Bersyariah atau Ruang Publik yang Manusiawi*, t.tp: Ceraf Budaya Indonesia, 2019, hal. 108.

Secara sepintas dengan memahami kalimat *ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً*: *masuklah pada Islam secara menyeluruh*, dapat ditangkap makna dasar bahwa orang yang beriman diwajibkan memformalisasikan syariat Islam secara menyeluruh.¹⁰ Namun jika ditelaah lebih jauh, makna ayat tersebut di atas secara keseluruhan adalah perintah untuk berinteraksi dalam kehidupan beragama dengan cara-cara yang damai dan tidak dengan kekerasan.¹¹

Para ulama tafsir Al-Qur'an dari mulai generasi abad klasik, abad pertengahan hingga abad modern¹² memaknai kata *السِّلْمِ* pada ayat tersebut dengan makna yang beragam. Ibn 'Abbâs mewakili Mufasir abad klasik memaknai kata tersebut di atas dengan maksud seluruh syariat yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw.¹³ Dalam rentetan sejarah, Nabi sendiri tidak hanya menerapkan hukum Islam melalui apa yang tertulis dalam nash Al-Qur'an, akan tetapi juga membentuk syariat melalui forum musyawarah yang melibatkan beragam manusia dengan latar belakang kepercayaannya. Ketika di Madinah misalnya, beliau menjadi pemimpin yang partisipatif terhadap semua golongan, termasuk golongan Yahudi dan Nasrani dalam membentuk kesepakatan Madinah. Beliau mengeluarkan kebijakan (hukum) dengan musyawarah bersama masyarakat non-Islam dan menjadikan pendapat-pendapat mereka sebagai bagian dari aturan bagi masyarakat Madinah.¹⁴

¹⁰ Penafsiran ayat tersebut dengan maksud menaati syariatnya secara menyeluruh dengan cara memformalisasikannya secara total, dapat dilihat dalam tafsir-tafsir klasik, seperti Al-Qurtubî dan Ibn Katsîr, Lihat: Abi Bakr Al-Qurthubî, *Al-Jâmi' al-Ahkâm li Al-Qu'ân*, Beirut: Mu'assisah al-Risâlah, 2006, jilid 3, hal. 329, dan Ismâ'il Ibn Katsîr Al-Dimasyqî, *Tafsir Al-Qur'ân al-'Azîm*, Kairo: Muassasah Qurtubah, 2000, jilid 2, hal. 273. Penafsiran klasik ini kemudian menjadi diikuti Mufasir kelompok fundamentalis Islam, seperti Rokhmat S. Labib dalam tafsir Al-Wa'ie ketika menafsirkan ayat yang secara literal bermakna kewajiban menerapkan syariat Islam (Al-Mâidah:5/49) ia memaknainya dengan kewajiban memformalisasikan syariat Islam, Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Al-Wa'ie, Ayat-Ayat Pilihan*, Bogor: Al-Azhar Publishing, 2003, hal. 411.

¹¹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Mu'assisah At-Târikh, t.th. jil. 2, hal. 259-260.

¹² Pembagian periodisasi Tafsir menjadi tiga bagian, yaitu periode klasik, pertengahan dan kontemporer/modern, sebagaimana klasifikasi yang dilakukan oleh Saiful Amin Ghofur dalam "Mozaik Mufasir Al-Quran". Salah satu tafsir klasik yang ia klasifikasikan adalah tafsir *Al-Miqbâs* karya Ibn 'Abbas, tafsir abad pertengahan salahsatunya tafsir *Jâmi' Al-Bayân* Ibn Jarir At-Thabari, dan tafsir abad modern adalah Tafsir Al-Manar karya Muḥammad Abduh dan Rasyid Ridho. Lihat: Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran*, hal. vii-ix.

¹³ Fairuz Abadi, *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsir Ibn 'Abbâs*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-'Ilmiyyah, 1992, hal. 36.

¹⁴ Inayatul Ulya, "Radikalisme Atas Nama Agama: Tafsir Historis Kepemimpinan Nabi Muhammad di Madinah", dalam *ADDIN*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2016, hal. 127.

Hemat penulis, apa yang dilakukan oleh Nabi Muḥammad ketika membentuk hukum di Madinah lebih menitik-beratkan pada kemaslahatan banyak orang, sekalipun harus menggagas hukum dengan cara mengelaborasi masukan dan pendapat dari penganut agama selain Islam. Di sinilah bijak penulis bahwa, syariat yang dibawa oleh Nabi Muḥammad bersifat dinamis, tidak kaku, dan selalu mempertimbangkan konteks dan manfaat yang lebih besar.

Sedangkan Ibn Jarîr At-Thabarî, sebagai ulama tafsir abad pertengahan, memaknai kata السلم dengan makna “Islam”. Islam yang dimaksudkan pada ayat tersebut menurutnya merujuk kepada ungkapan masyhurnya orang Arab, yang menyatakan bahwa Islam adalah konsistensi perbuatan baik dan saling menyelamatkan antar satu orang dengan orang yang lain.¹⁵ Sementara itu Rasyîd Ridhâ dan Muḥammad ‘Abduh dalam tafsir *Al-Manâh*-nya, memaknai kata السلم dengan makna *damai* dan *keselamatan*. Kedua Mufasir abad kontemporer tersebut menafsirkan kata السلم كافة dengan maksud seluruh syariat-syariat Allah, tetapi syariat tersebut harus bisa dirasakan oleh orang banyak dan disampaikan dengan cara yang dinamis. Ia menegaskan bahwa umat Islam harus merasakan kedamaian dalam beragama.¹⁶

Jika kita menganalisa penafsiran tokoh-tokoh di atas, poin utama dari interpretasi kedua Mufasir tersebut adalah dakwah Islam yang harus ditebar dengan cara-cara perdamaian dan tidak dengan jalur kekerasan. Perdamaian menjadi dasar bagi pengaplikasian syariat Islam. Sementara itu Al-Qardhawî menambahkan pernyataan, bahwa kedamaian hanya bisa dirasakan dengan sikap proporsional, tidak dengan cara-cara mengintimidasi, tidak berat sebelah dan ringan pada sebelah yang lain.¹⁷

Ulama tafsir abad modern lain yang juga mengomentari ayat kuasi formalisasi syariat ialah Thâhîr Ibn ‘Âsyûr dalam kitabnya; *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*. Menurut ‘Âsyûr, hakikat dari makna ayat tersebut ialah perintah manusia untuk bersikap damai dan meninggalkan peperangan. Selain itu, kata السلم yang serumpun dengan kata السلام maksudnya ialah selamat dari

¹⁵ Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr At-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1412 H, jil. 2, hal. 188.

¹⁶ Assayyid Muḥammad Ridhâ, *Tafsîr Al-Manâh*, Mesir: Mathba’ah Al-Manâh, 1350 H, jil. 3..., hal. 256.

¹⁷ Dalam bukunya, Yusuf Qardhawi memaparkan bahwa perdamaian harus diberikan secara proporsional, tidak memihak salah satu kelompok atau individu tertentu dan tidak mengesampingkan pihak lain. Hal ini selaras dengan prinsip perdamaian Islam, yang mendorong umat manusia untuk menciptakan perdamaian secara proporsional, baik terhadap dirinya, tetangga, sesama umat Islam dan bahkan terhadap umat beragama di luar diri seorang muslim, Lihat: Yusuf Qardhawi, *Fikih Jihad*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010, hal. 356.

kesakitan, hal-hal berbahaya dan sikap keras kepala.¹⁸ Intisari dari penafsiran ‘Âsyûr atas ayat tersebut di atas adalah tindakan beragama dengan sikap damai, bukan fokus pada bentuk syariat Islam yang disampaikan dalam bentuk makna yang sama dengan apa yang tertulis dalam teks Al-Qur’an dan Hadis Nabi.

Hal yang menarik dari penjabaran ‘Âsyûr ialah penafsirannya yang selalu mempertimbangkan kemaslahatan bagi orang banyak. Hal tersebut sejak awal sudah ditegaskan dalam mukadimah tafsirnya bahwa interpretasi ayat Al-Qur’an harus memberikan perubahan dengan memperbaiki kondisi masyarakat dan memberikan kemaslahatan bagi manusia di dunia, bahkan di akhirat.¹⁹ Hal ini yang menjadi dasar penelitian ini menggunakan perspektif Thâhir Ibn ‘Âsyûr untuk menganalisa makna ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam.

Pemaknaan ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dengan makna formalisasi hukum Islam secara total dalam ruang dan waktu kapanpun dan di manapun dilakukan oleh sekelompok muslim yang mencita-citakan berdirinya negara Islam (*Daulah Islâmiyyah*).²⁰ Ayat-ayat Al-Qur’an yang pada dasarnya tidak menunjukkan suatu perintah untuk memformalisasikan syariat Islam, ditafsiri seolah-olah bermakna mengharuskan umat untuk melakukan formalisasi syariat Islam secara menyeluruh. Di sinilah yang penulis sebut sebagai “*ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam*”. Kesimpulan penafsiran seperti ini berdampak pada penentangan terhadap aturan-aturan lokal non-syariah, seperti halnya hukum Undan-undang Dasar 1945 jika dalam konteks Indonesia. Puncaknya, pemaknaan ayat-ayat kuasi formalisasi syariat menjadi formalisasi syariat menimbulkan tindakan-tindakan ekstrim dan kekerasan.²¹

Abdullah Ahmad An-Na’im menyatakan bahwa penerapan hukum-hukum Islam klasikal-historis yang tidak ada upaya untuk evolusi kepada fakta yang modernitas akan menemukan kesulitan yang luar biasa.²² Bahkan, tidak jarang gerakan yang bercita-cita memformalisasikan syariat Islam terjembab dalam perilaku dan tindakan terorisme. Dalam penelusuran Badan Nasional Penanggulangan Terorisme (BNPT), aksi-aksi terorisme yang terjadi di Indonesia seperti Bom Bali I (2002), Bom Bali II (2005), Bom JW Mariot dan Ritz Carlton (2009), Bom Mapolres Poso (2013), Bom Sarinah

¹⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 259-260.

¹⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 5.

²⁰ Yusuf Al-Qardhawî, *As-Syahwah al-Islâmiyyah Baina al-Juhd wa at-Tatarrûf*, Kairo: Dar al-Syuruq, 2001, hal. 51-57.

²¹ Dede Rodin, “ISLAM DAN RADIKALISME: Telaah atas Ayat-ayat “Kekerasan” dalam al-Quran,” dalam jurnal *ADDIN*, Vol. 10 No. 1 Tahun 2016, hal. 32.

²² Abdullah Ahmed An-Na’im, *Dekonstruksi Syariah*, terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany, Yogyakarta: LKiS, 2016, hal. 2.

(2016) dan Bom Kampung Melayu (2017) semuanya terafiliasi oleh kelompok ekstrim luar negeri yang mencita-citakan formalisasi syariat Islam dalam pembentukan negara Islam (*Islamic State*), sebagaimana *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS).²³

Selain ISIS, gerakan Islam yang mencita-citakan tegaknya negara Islam dalam ruang formalisasi syariat Islam, salah satunya adalah Jabhat Al-Nushrah. Kelompok ini merupakan kelompok yang pernah memberontak kepemimpinan Presiden Suriah; Bashâr Al-Ashâd, dengan mendesak mengganti sistem *nation-state* di Suriah dengan sistem negara Islam. Kelompok tersebut melangsungkan tindakan-tindakan kekerasan di Irak dan juga Suriah.²⁴ Selain dua kelompok di atas, kelompok Islam yang memiliki perjuangan memformalisasikan syariat Islam adalah Hizbut Tahrîr (HT). Sebagai gerakan politik yang tidak bergerak dalam ranah konstitusional dalam negara demokrasi, HT memperjuangkan agar Islam (syariat Islam) diimplementasikan secara menyeluruh dalam bentuk berdirinya *khilâfah islâmiyyah* secara mendunia.

Mohamad Nawab dalam penelitiannya menyatakan: *HT defines itself as a political party with Islam as its ideology. It claims to limit its activities to politics, and aims to implement Islamic laws and restore the caliphate that dilemmas affecting the Muslim worse can be resolved. HT's ideology may be categorized as being a variant of the ideology of islamism.*²⁵

Tiga contoh kelompok Islam di atas merupakan kelompok yang meyakini bahwa formalisasi syariat Islam – dalam bentuk penerapan hukum Islam sesuai nash Al-Qur'an dan nash Hadis – harus diterapkan secara total dalam kehidupan umat manusia. Bukan saja pada tataran ritual ibadah, namun juga dalam ruang publik dan sosial. Menurut kelompok-kelompok tersebut, mencoba untuk memodernkan hukum-hukum syariah adalah perbuatan bid'ah, yang tidak lain merupakan tindakan sesat.²⁶

Penulis tertarik untuk meneliti ayat-ayat yang dikesankan seolah-olah sebagai ayat-ayat perintah menerapkan syariat Islam tekstual secara total oleh kelompok-kelompok yang mencita-citakan terformalisasikannya syariat Islam. Penelitian ini penulis beri judul “*Maqâshid Al-Qur'an Ayat-Ayat “Kuasi” Formalisasi Syariat Islam Perspektif Thâhir Ibn ‘Âsyûr.*”

²³ Penuturan ini sebagaimana diungkap oleh Victor Muḥammad dan Sita Hidriyah dengan mengutip website BNPT, lihat: Victor Muḥammad dan Sita Hidriyah, *Kerja Sama Internasional Melawan Terorisme*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2019, hal. 67.

²⁴ Jasîm Muḥammad, *Dâ'isy wa Al-Jihâdiyyûn Al-Judûd*, Oman: Al-Manhâl, 2014, hal. 7.

²⁵ Mohamed Nawab Mohamed Osman, *Hizbut Tahrir Indonesia And Political Islam*, Singapore: Taylor & Francis: t.th, hal. 133.

²⁶ Ahmad Gaus AF, *Para Distopian Negara Syari'ah*, dalam Danny JA, NKRI Bersyariah Atau Ruang Publik yang Manusiawi?..., hal. 172.

Penting untuk ditegaskan kembali di sini bahwa penggunaan kata “kuasi” dalam judul penelitian memberikan maksud bahwa penulis menelaah ayat-ayat Al-Qur’an yang diasuksikan sebagai ayat-ayat perintah menerapkan syariat Islam secara total di ruang publik sesuai nash Al-Qur’an dan Hadis nabi, akan tetapi secara esensial ayat tersebut sebetulnya tidak bermakna demikian. Kata “kuasi” dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) satu rumpun makna dengan kata “semu” yang bermakna “tampak”, “seperti asli”, dan “seolah-olah”.²⁷

Objek penelitian ini menggunakan ayat-ayat Al-Qur’an sebagai bahan telaah kajian, bukan hanya argumentasi akal. Hal itu karena pondasi utama pemahaman yang dilahirkan atas gagasan formalisasi syariat Islam adalah dari ayat-ayat Al-Qur’an.²⁸ Ayat-ayat Al-Qur’an menjadi dasar atas cita-cita terformulasikannya syariat Islam di setiap ruang dan waktu.²⁹ Untuk memahami ayat Al-Qur’an diperlukanlah cara pemaknaan terhadap ayat-ayat tersebut. Penulis menjadikan teori tafsir *maqâshidî* dan *maqâshid* Al-Qur’an Thâhir Ibn ‘Âshyûr.³⁰ *Maqâshid* Al-Qur’an sendiri merupakan penerjemahan lain dari *maqâshid al-syari’ah*, yang merupakan pondasi dasar atas pertanyaan kenapa dan bagaimana syariat Islam dapat terwujud dalam

²⁷ Dendy Sugono, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Kemendikbud, 2008, hal. 1307.

²⁸ Leebarty Taskarina memaparkan latar belakang kemunculan terorisme yang dilatarbelakangi atas keyakinan memformalisasikan syariat Islam yang berlandaskan nash Al-Qur’an, utamanya tentang ayat-ayat jihad dan peperangan melawan orang kafir. Pemahaman radikal tersebut, menurutnya, karena tidak memahami ayat-ayat model demikian itu dengan menelaah terlebih dahulu *asbab an-nuzul* apa yang melatarbelakangi turunnya ayat-ayat tentang jihad dan perang melawan orang kafir. Lihat: Leebarty Taskarina, *Perempuan dan Terorisme – Kisah Perempuan dalam Kejahatan Terorisme*, Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2018, hal. 124.

²⁹ Imam Taufiq, *Al-Quran Bukan Kitab Terorisme*, Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2016, hal. 198.

³⁰ Kitab ini merupakan karya Thâhir Ibn ‘Âsyûr, salah satu kitab tafsir menjadi rujukan primer penelitian ini, untuk mengetahui bagaimana ‘Asyûr memaknai ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam, sebelum kemudian dikonfirmasi dengan tafsir-tafsir yang lainnya. Kitab yang digunakan oleh peneliti adalah kitab terbitan pertama yang diterbitkan oleh Penerbit *Muassasah Al-Târikh*, salah satu penerbitan buku di Beirut. Kitab tersebut tidak diketahui (majhul) kapan waktu diterbitkannya. Hanya disebutkan bahwa kitab tersebut merupakan kitab tafsir yang lahir pada abad ke-14. Jika dilihat dari pengklasifikasian Mufasir oleh Saeful Amin Ghafur, kitab tersebut tergolong pada kitab tafsir era kontemporer, lihat: Saiful Amin Ghofur, *Mozaik Mufasir Al-Quran...*, hal. vii-ix. Lihat juga: Menurut Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *maqâshid* Al-Qur’an merupakan implementasi *maqâshid al-syari’ah* pada ranah penafsiran ayat Al-Qur’an. *Maqâshid* Al-Qur’an ini dipakai olehnya dalam rangka merealisasikan penafsiran Al-Qur’an yang dapat memperbaiki kondisi masyarakat, Lihat: Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 38.

kehidupan umat manusia secara maslahat.³¹ Spesifiknya pada pondasi dasar bagaimana Al-Qur'an dapat terimplementasikan secara maslahat kepada umat manusia.³² Hal ini yang menjadi alasan mengapa penelitian ini menggunakan kacamata *maqâshid* Al-Qur'an, dengan tokoh Ibn 'Âsyûr, yang juga dalam mukadimah tafsirnya, ia menegaskan bahwa tafsir atas Al-Qur'an harus sejalan dengan kemaslahatan umat.

Selain itu juga, penelitian ini menggunakan pendekatan analisis hermeneutika,³³ tujuannya untuk membuktikan tentang bagaimana dinamisnya syariat Islam dalam rentan waktu yang cukup lama. Pendekatan ini juga digunakan untuk membaca bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an tentang syariat mengalami pengembangan dan juga untuk mengetahui motif terbentuknya syariat Islam yang ditelaah dari interaksi antara agama dengan budaya pada masa lampau dan masa kini.³⁴ Terakhir, penelitian ini juga menggunakan teori fenomenologi³⁵, tujuannya untuk menganalisa otentisitas penafsiran ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam yang dilakukan oleh Ibn 'Âsyûr di dalam tafsirnya.

Perlu diketahui, selain ayat kuasi formalisasi syariat Islam yang sudah dibahas di muka, dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam lainnya, yang juga terkesan memerintahkan umat Islam untuk menerapkan formalisasi syariat Islam. Ayat-ayat tersebut terdiri dari ayat-ayat formalisasi syariat yang secara tersurat dipahami sebagai ayat perintah formalisasi syariat Islam, yaitu An-Nisâ/4: 60³⁶ tentang predikat taghut jika

³¹ Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqasidi", dalam jurnal *Mutawatir*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2016, hal. 208.

³² Kusmana, "Epistemologi Tafsir Maqasidi", dalam jurnal *Mutawatir*..., hal. 207.

³³ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-Quran Mazhab Yogya*, Yogyakarta: LkiS, 2016, hal. xvi.

³⁴ Dengan pendekatan sosio-historis-antropologis akan menghindari pemahaman ayat-ayat Al-Quran yang radikal, serta relatif lebih tepat serta akomodatif terhadap perubahan dan perkembangan zaman. Secara sederhananya, pendekatan historis ialah upaya memahami ayat Al-Qur'an (dan Sunnah) dengan mempertimbangkan kondisi historis-empiris pada saat firman Allah diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Adapun sosiologis adalah menyoroti dari sudut posisi manusia yang membawanya pada perilaku itu. Sedangkan antropologis maksudnya ialah memperhatikan terbentuknya pola-pola perilaku itu pada tatanan nilai yang dianut dalam kehidupan masyarakat, lihat: Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Al-Quran dan Hadis*, Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2014, hal. 53-54.

³⁵ William A. Lijpen sebagaimana dikutip oleh Muhammad Faris menegaskan bahwa fenomenologi merupakan pendekatan keilmuan yang bercita-cita menjadi sebuah metode yang darinya kita bisa memunculkan kebenaran-kebenaran yang tak terbantahkan; sebuah metode yang akan membawa kita ke akar; dan ke dasar dari yang tak terbantahkan. Lihat: Muhammad Farid, *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial*, Jakarta: Prenada Media, 2018, hal. 75.

³⁶ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَمَا نُزِّلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

tidak berhukum dengan syariat Nabi Muhammad, Al-Mâ'idah/5:44³⁷, 45³⁸, dan 47³⁹ tentang perintah berhukum dengan hukum Allah dan jika tidak maka akan dianggap kafir, zalim dan fasik. Selain ayat-ayat tersurat juga didapati ayat-ayat kuasi formalisasi syariat yang tersirat, yaitu An-Nisâ/4:59⁴⁰ dan 65⁴¹ tentang perintah tunduk pada pemimpin yang menerapkan syariat Islam dan predikat tidak beriman jika tidak tunduk kepada syariat Nabi Muhammad. Ayat-ayat tersebutlah yang menjadi bahan kajian dalam penelitian ini.

Persoalan formalisasi syariat Islam yang terus bergulir hingga era modern, selain karena alasan untuk melawan hukum-hukum yang dianggap lahir dari rahim Barat dan kemudian menguasai dunia Islam, juga dalam rangka mengembalikan Islam perspektif kelompoknya sebagai solusi segala persoalan.⁴² Tekstualitas Islam dianggap sebagai alat yang menyiapkan jawaban atas segala macam persoalan yang dihadapi umat manusia di waktu kapanpun.

Wacana formalisasi syariat Islam sendiri merupakan topik laten di dunia Islam, termasuk di Indonesia.⁴³ Topik yang muncul sejak revolusi Iran tersebut memunculkan dua pandangan besar, yaitu pandangan kelompok Fundamentalis dan kelompok Sekulerisme. Kelompok pertama menyatakan bahwa Islam merupakan agama yang sempurna dan menjadi panduan lengkap bagi manusia dalam menjawab setiap masalah.

Hassan Turâbî adalah salah satu Aktivistis Islam pendukung formalisasi syariat Islam. Di negaranya, yaitu Sudan, ia selalu berbicara dalam istilah-istilah umum agar setiap muslim menentukan nasib sendiri melalui penerapan syariah serta perlunya membangun kembali tradisi Islam.⁴⁴ Dalam esai pendeknya yang berjudul "The Islamic State", Turâbî mengkampanyekan formalisasi syariat Islam dengan menyatakan bahwa

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَخْبَارُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَالْأَخْشَىٰ لِلَّهِ إِنَّمَا تَخْشَوْنَ اللَّهَ فَأَنْتُمْ حَكِيمُونَ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ نَفْسٌ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفُ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنُ بِالْأُذُنِ وَالسِّنُّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

وَأَلْيَحْكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

أَفَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيَسْأَلُوكَ تَسْلِيمًا

⁴² James Norman D. Anderson, *Law Reform in the Muslim World*, London: University of London Athlone Press, 1976, hal. 1-2.

⁴³ Arif Hidayat, "Non Zero Sum Game Formalisasi Syari'ah dalam Bingkai Konstitusional", dalam jurnal *Pandeta*, Vol. 7 No.1 Tahun 2012, hal. 81.

⁴⁴ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah...*, hal. 66.

manusia wajib tunduk kepada syariah sebagai hukum yang mewakili kehendak Tuhan.⁴⁵

Tokoh yang juga mendukung dan mengkampanyekan formalisasi syariat Islam adalah Taqî al-Dîn An-Nabhânî, pendiri Hizb al-Tahrîr. Menurutnya, umat Islam wajib menerapkan syariat Islam secara menyeluruh. Pendirian negara Islam bukan saja karena merupakan suatu keharusan, akan tetapi lebih dari itu supaya masyarakat hidup bernafaskan Islam, mempraktikkan syariat Islam dalam masyarakat luas, serta menyebarkan dakwah Islam ke seluruh penjuru alam.⁴⁶ Selain dua tokoh tersebut, Hasan Al-Banna juga merupakan tokoh yang menggagas pentingnya penerapan syariat Islam secara total. Sebagaimana Natalie Goldstein dalam *Religion and the State* menyebutkan bahwa bagi Al-Banna, hukum konstitusi suatu negara harus menggunakan syariat Islam, karena tidak ada hukum di dunia kecuali hukum ilahiyah, atau semuanya harus bertumpu kepada ketetapan Tuhan.⁴⁷

An-Na'îm menyebut tokoh-tokoh yang memiliki cara pandang formalisasi syariat Islam seperti disebutkan di atas sebagai kelompok Fundamentalis, yang berkeyakinan akan kesempurnaan Islam dengan menyiapkan jawaban atas setiap persoalan yang dihadapi oleh umat manusia.⁴⁸ Namun pemahaman dan konsep di atas agaknya sulit diterapkan dalam posisi zaman yang modern seperti sekarang. Sehingga diperlukanlah hukum alternatif untuk tetap melestarikan nilai-nilai universal Islam.⁴⁹ Sementara kelompok Sekuler menyatakan bahwa agama hanyalah urusan ritual belaka. Kelompok Sekuler seakan-akan ingin melarikan diri dari kenyataan bahwa masalah di luar ritual (sosial) harus dicari di luar agama.⁵⁰

Selain didapati tokoh-tokoh yang mendukung terwujudnya formalisasi syariat Islam, terdapat pula beberapa tokoh yang kontra terhadap konsepsi tersebut. 'Alî 'Abd al-Râziq adalah satu dari cendekiawan Muslim asal Mesir yang menolak mentah-mentah gagasan formalisasi syariat Islam. Gagasannya yang fenomenal ialah bahwa Islam tidak dapat diformalisasikan karena Islam melalui Al-Qur'an dan Nabi Muḥammad tidak pernah memerintahkan umatnya mendirikan negara Islam. Nabi Muḥammad diturunkan di muka

⁴⁵ Dipublikasikan dalam Esposito, *Vocie of Resurgent Islam*, hal. 241.

⁴⁶ Taqiyuddin An-Nabhâni, *Al-Daulah Al-Islâmiyyah*, Beirut: Hizbut Tahrîr, 2012, hal. 9.

⁴⁷ Dengan mendirikan Ikhwanul Muslimin sebagai wadah perjuangan Islamnya, Hassan Al-Banna berkeyakinan bahwa syariah Islam harus diterapkan secara menyeluruh untuk melawan hukum-hukum yang diadopsi dari Barat. Bahkan secara jelas ia menyatakan bahwa hukum harus dibuat dari nash Alquran, Lihat: Natalie Goldstein, *Religion and the State*, New York: Infobase Publishing, 2010, hal. 55.

⁴⁸ Abdullah Ahmed An-Na'îm, *Dekonstruksi Syariah...*, hal. VII.

⁴⁹ Abdul Manan, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Kencana, 2017, hal. 328.

⁵⁰ Abdullah Ahmed An-Na'îm, *Dekonstruksi Syariah...*, hal. vii-viii.

bumi hanya untuk menyampaikan risalah *an-sich*, dan tidak untuk membuat institusi negara dengan forma negara Islam.⁵¹ Karena pendapatnya ini, gelar keulamaan Râziq di Mesir dicopot.⁵²

Ibn Taimiyyah juga merupakan tokoh yang menolak memformalisasikan syariat Islam. Dalam persoalan pembentukan negara, Ibn Taimiyyah sepakat bahwa pembentukan negara merupakan keajiban doktrinal dan praktis, sebagaimana ajaran tokoh-tokoh Asy'ariyyah. Namun menurutnya bentuk negara tidaklah penting, apakah berbentuk atas asas agama atau bukan.⁵³ Dari pernyataannya itu mengarahkan pemahaman bahwa Ibn Taimiyyah tidak setuju dengan penerapan syariat Islam secara total dalam lini pemerintahan dan sosial.

Sementara dalam konteks keindonesiaan, Nurcholis Madjid merupakan salah satu tokoh yang cukup serius dalam merespon persoalan formalisasi syariat Islam. Menurutnya, umat Islam tidak perlu menuntut formalisasi agama (syariat) karena itu merupakan sistem nilai yang ditujukan kepada pribadi pengikutnya. Dalam persoalan negara, konsepsi negara Islam dengan memformalkan ajaran Islam adalah sebuah distorsi hubungan antar agama dan negara. Negara adalah dimensi duniawi yang diperlukan rasionalitas dan kolektifitas, sedangkan aspek agama dimensinya adalah spiritual.⁵⁴ Sehingga menurutnya, yang terpenting dalam bernegara adalah substansi Islamnya, bukan formalitasnya.⁵⁵

Menurut An-Na'îm, Muslim yang cerdas adalah Muslim yang senantiasa memperoleh petunjuk dengan tetap dalam kerangka agama dan dengan usaha keras untuk mencapai reformasi yang akan membuat Islam menjadi ideologi modern yang tetap hidup.⁵⁶ Di sinilah penggunaan *maqâshid* Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr sebagai telaah ayat-ayat Al-Qur'an menemukan relevansinya. *Maqâshid* Al-Qur'an sekiranya mampu untuk menghadirkan hukum-hukum publik modern yang maslahat dengan tetap dalam koridor nilai-nilai Islam.

Apa yang ingin dicapai dalam penelitian ini juga berusaha membuktikan apa yang dinyatakan oleh Ahmad Amir Azis, bahwa Islam sebagai agama,

⁵¹ 'Alî 'Abdul Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl Al-ḥukm*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-Albânî, t.th, hal. 25.

⁵² Sirajuddin M, *Politik Ketatanegaraan Islam: Studi Pemikiran A Hasjmy*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008, hal. 32.

⁵³ Qamaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, Bandung: Pustaka, 1995, hal. 63-64.

⁵⁴ Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 40-41.

⁵⁵ Ahmad Amir Azis, *Neo Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid*, Jakarta: Rineka Cipta, 1999, hal. 41.

⁵⁶ An-Na'îm dalam pengantar *The Second Message of Islam karya Mahmud Muḥammad Thaha*, New York: Siracuse University Press, 1987, hal. 28.

dan formalisasi hukum Islam yang bersifat historis, yang kemudian dikenal sebagai syariah, keduanya tidak berhubungan secara transenden. Menurutnyanya. Islam bukanlah syariah secara keseluruhan. Syariah hanyalah interpretasi atas nash dasar yang sangat terikat dengan historisitas dan bersifat diamis.⁵⁷

Namun demikian, gagasan gemilang Ahmad Amir Azis tidak berlandaskan kepada pemaknaan/tafsir ayat-ayat Al-Qur'an. Padahal, sumber agama utama tersebut (Al-Qur'an) seharusnya menjadi bukti konkrit dan final bahwa Al-Qur'an memang tidak memerintah manusia memformalisasikan syariat Islam. Akibatnya, alih-alih ia ingin meng-*counter* gagasan sekuler, justru ia terjebak dalam lubang yang sama, yaitu hanya berargumentasi melalui penalaran dan tidak mendasari melalui ayat Al-Quran. Oleh sebab itu, penelitian ini berusaha mengkaji dan menganalisa ayat-ayat kuasi formalisasi syariat dan mengkajinya melalui pendekatan yang lebih holistik, yakni pendekatan *maqāshid* Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr. Penelitian ini diberi judul: *Maqāshid Al-Qur'an Ayat-Ayat Kuasi Formalisasi Syariat Islam Perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr* .

B. Identifikasi Masalah

Terdapat beberapa alasan mengapa penelitian tentang formalisasi syariat Islam ditinjau dari ayat-ayat Al-Qur'an perlu dilakukan, yakni sebagai berikut:

1. Adanya penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak memerintah untuk memformalisasikan syariat Islam, namun dimaknai seolah-olah sebagai perintah menerapkan syariat Islam secara total dalam ruang dan waktu kapan pun.
2. Pembatasan sumber-sumber syariat Islam yang terhenti pada teks Al-Qur'an dan Hadis. Padahal dalam fakta historisnya, sumber-sumber syariat Islam juga berupa ijtihad yang esensi tujuannya relevan dengan nilai-nilai agama Islam.
3. Klaim bahwa syariat Islam ialah seluruh produk hukum yang murni dibuat oleh Allah Swt. Padahal banyak syariat Islam yang merupakan produk akal manusia melalui ijtihad.
4. Pemaknaan formalisasi syariat Islam yang tidak komprehensif, karena hanya dibatasi pada formalisasi syariat berlandaskan pemahaman nash Al-Qur'an dan Hadis. Padahal termasuk syariat Islam pula adalah produk ijtihad yang bersifat maslahat.
5. Formalisasi syariat Islam yang ukurannya teks, bukan esensi tujuan diadakannya syariat.
6. Pemaknaan formalisasi syariat Islam yang tidak memberi solusi terhadap persoalan sosial, bahkan berimplikasi kekerasan atau pemikiran sekuler.

⁵⁷ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah...*, hal. viii.

7. Adanya pertentangan antara pemahaman fundamentalisme dan sekuler dalam merespon isu formalisasi syariat Islam. Keduanya tidak proporsional. Kaum fundamentalis lebih eksklusif, sedangkan kaum sekuler seolah-olah hendak melepaskan Islam.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Supaya penelitian ini tidak keluar dari jalur penelitian yang hendak dituju, diperlukanlah pembatasan masalah penelitian, yaitu sebagai berikut:

1. Penelitian ini hanya mengkaji dan menganalisa ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam. Ayat-ayat tersebut ialah Al-Baqarah/2: 208 yang dianggap perintah formalisasi syariat Islam secara total, An-Nisâ/4:60 yang dianggap sebagai dalil klaim taghut bagi yang tidak memformalisasikan hukum Allah (Islam), Al-Mâ'idah/5: 44, 45, 47 yang dianggap sebagai klaim label kafir, fasik dan zalim bagi orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah, An-Nisâ/4:59 yang diklaim sebagai kewajiban taat pemetintah yang memformalisasikan syariaat Islam, dan An-Nisâ/4: 65 yang dianggap kewajiban taat pada seluruh syariat Nabi Muhammad Saw.
2. Pemaknaan syariat Islam digali melalui penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an melalui analisa teori tafsir *maqâshidî* Ibn 'Âsyûr .

Adapun rumusan masalah penelitian ini terdiri dari dua rumusan, sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *maqâshid* Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr ?
2. Bagaimana *maqâshid* Al-Qur'an ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr ?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini juga mencakup dua tujuan:

1. Mengetahui konsep *maqâshid* Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr
2. Memahami bentuk *maqâshid* Al-Qur'an ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam perspektif Thâhir Ibn 'Âsyûr .

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini terbagi atas tiga manfaat, yaitu manfaat ilmiah, sosial, dan personal/individu, berikut penjabarannya:

1. Manfaat ilmiah yaitu memberikan cara pandang baru terhadap makna syariat Islam berlandaskan ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan tujuan diberlakukannya syariat Islam itu sendiri.

2. Manfaat sosial yaitu menambah khazanah intelektual bagi masyarakat Islam tentang persoalan formalisasi syariat Islam yang digagas secara akademis.
3. Manfaat personal yaitu untuk memenuhi salah satu persyaratan menyelesaikan studi Megister Pascasarjana di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta.

F. Kerangka Teori

Untuk menghubungkan data-data dalam penelitian diperlukan kerangka teori yang jelas yang menjadi model konseptual dari suatu teori atau hubungan logis di antara hal-hal yang diidentifikasi sebagai masalah penelitian. Penelitian ini menggunakan kerangka teori *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr . Teori ini merupakan salah satu karakteristik paradigma penafsiran kontemporer-kontekstual, dalam rangka menunjukkan spirit Al-Qur'an untuk membuktikan makna universal ayat-ayat Al-Qur'an yang senantiasa relevan di setiap ruang dan waktu.⁵⁸ Gagasan Ibn 'Âsyûr sendiri merupakan gagasan pengembangan dari para pendahulunya, seperti Abû Ishâq As-Syathibî, Syams Ad-Dîn Ibn Al-Qayyim, Syihâbuddîn Al-Qurafî, 'Izzuddîn Abd As-Salâm, Al-Ghazalî dan Al-Juwainî. Gagasan Ibnu 'Âsyûr itu kemudian dikembangkan oleh Jasser Auda.

Auda sendiri menyatakan bahwa Ibn 'Âsyûr adalah ulama kontemporer yang konsen dalam bidang *maqâshid al-syarî'ah* yang tujuan pokok dari teorinya itu untuk menemukan pemaknaan hukum Islam universal dengan orientasi kepada ketertiban, kesetaraan, kemudahan, dan pelestarian manusia.⁵⁹ Cara pandang *maqâshid Al-Qur'an* Ibn 'Âsyûr membagi Al-Qur'am pada dua macam, yaitu *ma'na haqîqiyyah* dan *ma'na 'urfiyyah*. Makna *haqîqiyyah* ialah makna ayat Al-Qur'an yang nilai maslahatnya dapat diterima akal secara niscaya, sedangkan *'urfiyyah* makna yang mana nilai maslahatnya dapat dipahami secara kontekstual sesuai *'urf* (tradisi) masyarakat.⁶⁰ Abdul Mustaqim menamakannya sebagai metode tafsir *maqâshidî*.

Ibn 'Âsyûr membagi *maqâshid* Al-Qur'an kepada dua bentuk, yaitu: *pertama*, maksud-maksud Al-Qur'an yang luhur/tinggi. *Maqâshid* yang pertama ini merupakan *maqâshid* yang secara umum ditujukan untuk memperbaiki kondisi individu, kelompok, dan masyarakat luas. Yang perlu

⁵⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2016, hal. 64.

⁵⁹ Jasser Auda, *Al-Maqashid Untuk Pemula*, terj. Ali Abdullah, Yogyakarta: SUKA Press, 2013, hal. 10.

⁶⁰ Muhammad Thahîr Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Al-Syarî'ah Al- Islâmiyyah*, Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Mishrî, 2011, hal. 83-84.

diperbaiki dari individu adalah akidah/keyakinan karena ia merupakan sumber norma dan pemikian.

Sedangkan *kedua* adalah *maqâshid* asli, di mana yang dimaksudkan Thâhir Ibn ‘Âsyûr atas poin kedua ini terbagi menjadi delapan macam. Delapan *maqâshid* Al-Qur’an tersebut yaitu: memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ishlâh al-i’tiqâd wa at-ta’lîm al-‘aqd ash-shahîh*), membersihkan akhlak/budi pekerti (*tahdzîb al-akhlâk*), menentukan hukum baik yang umum atau yang khusus (*at-tasyrî‘ wa huwa al-ahkâm ‘ammaman wa khâshshatan*), politik umat (*siyâsah al-ummah*), kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa akhbâr al-umam*), memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta’lîm bimâ yunâsib hâl al-mukhâthabîn*), dan nasihat, peringatan, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mau‘izhah wa al-indzâr wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr*).⁶¹ Selain prinsip-prinsip tersebut, Ibn ‘Âsyûr juga memetakan prinsip-prinsip dalam *maqâshid al-syarî’ah*, yaitu *maqâshid* umum yang terdiri dari prinsip-prinsip berikut: fitrah, toleransi (*samâhah*), kesetaraan (*musâwa*), *syâd al-dzirâ’i*, *rukhsah* dan *wâjib al-ijtihâd*, dan *maqâshid* khusus yang bermuara pada *mu’âmalah*.

Kerangka teori selanjutnya, yaitu untuk membaca mengapa Ibn ‘Âsyûr menggunakan teori tafsir *maqâshidi* dan *maqâshid* Al-Qur’an ialah menggunakan hermeneutika *double movement* atau gerakan ganda dalam mehamai Al-Qur’an yang digagas oleh Fazlur Rahman.⁶² Teori ini untuk membaca bahwa Ibn ‘Âsyûr ketika menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an tentang formalisasi syariat Islam berpijak pada situasi atau kondisi ketika ayat Al-Qur’an turun dan kemudian mengambil ideal moralnya untuk mendapatkan makna yang relevan bagi masa kini. Kerangka ini juga penting sebagai refleksi untuk menemukan makna kontekstual atas penafsiran Ibn ‘Âsyûr terhadap ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam yang sejalan dengan maksud awal diturunkannya Al-Qur’an, yaitu menghadirkan kemaslahatan.

Terakhir, untuk membaca makna kesimpulan tafsir Ibn ‘Âsyûr atas ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam ialah menggunakan teori fenomenologi Edmund Husserl. Teori ini untuk memastikan penafsiran yang dilakukan Ibn ‘Âsyûr atas ayat-ayat tersebut tidak dicampuri dengan praduga-praduga atau pengandaian-pengandaian yang lahir dari latar belakang yang dialaminya, baik latar belakang sosial, pendidikan, mazhab, atau sejenisnya.⁶³ Sehingga,

⁶¹ Hayya Tsamîr Miftâh, *Maqâshid Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr*, dalam *Majalah ‘Ilmiyyah Muhakkamah*, hal. 61-65.

⁶² Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur’ani: Second Edition*, USA: University of Chicago, 2009, hal. 65.

⁶³ Donny Gahril Adian, *Pengantar Fenomenologi*, Depok: Penerbit Koekoesan, 2016, hal. 34.

penafsirannya atas ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam benar-benar murni atau autentik, sebagaimana apa yang hendak disampaikan Al-Qur'an.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian tentang formalisasi syariat Islam bukanlah penelitian yang sama sekali baru. Penelitian tentang tema tersebut sudah dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya. Untuk itu penulis perlu menelaah penelitian-penelitian terdahulu yang relevan tersebut untuk menentukan sisi-sisi yang berbeda dengan penelitian penulis. Sebagai berikut:

Tesis:

1. Hartono, “*Kontestasi Penerapan Syariat Islam di Indonesia dalam Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)*”. Dalam penelitiannya, penulis menyimpulkan bahwa baik HTI ataupun MMI memiliki perjuangan yang sama dalam menegakkan syariat Islam di Indonesia. Dua kelompok tersebut bergerak dengan cara menonjolkan identitas kolektif, romantisme sejarah dan pemahaman Islam yang skripturalis dalam tujuan besar formalisasi syariat Islam.⁶⁴ Penelitian di atas berbeda dengan penulis dari sisi objek yang dikaji. Jika penelitian tersebut berlandaskan pemahaman dua kelompok Islam yang digali melalui pemikiran-pemikirannya, penelitian ini menganalisa pemaknaan syariat Islam melalui ayat-ayat kuasi formalisasi syariat dalam cara pandang seorang Mufasir; Thâhir Ibn ‘Âsyûr dan berusaha menemukan relevansinya dengan masa kini.
2. Amril Maryolo, “*Formalisasi Syariat Islam di Bulukumba (Studi Tentang Peraturan Darrah Keagamaan)*”. Ada empat Perda yang berlandaskan syariat Islam di Bulukumba, Sulawesi, yaitu *Pertama*, Perda No. 3, tahun 2002 tentang larangan, pengawasan, penertiban dan penjualan Minuman Keras. *Kedua*, Perda No. 02 tahun 2003 tentang pengelolaan zakat profesi, Infaq dan Shadaqah yang diganti dengan Perda No. 07 tahun 2015 tentang pengelolaan zakat. *Ketiga*, Perda No. 05 tahun 2003 tentang peraturan pakaian Muslim dan Muslimah. Dan *keempat*, Perda No. 06 tahun 2003 tentang pandai baca tulis Al-Qur'an bagi siswa dan calon pengantin. Menurutnya, latar belakang munculnya perda-perda syariat karena adanya relasi antara pemerintah dengan

⁶⁴ Hartono, “Kontestasi Penerapan Syariat Islam di Indonesia dalam Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI)”, dalam *Tesis* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2010, hal. 6.

Komite Persiapan Pelaksanaan Syariat Islam (KPPSI).⁶⁵ Penelitian ini sama-sama dalam hal menelaah syariat Islam. Bedanya, jika penelitian ini tujuannya untuk mengetahui perda-perda syariat Islam di suatu daerah dan latar belakang kemunculannya, sedangkan penelitian ini untuk memaknai syariat Islam melalui ayat-ayat Al-Qur'an.

3. Agussalim, "*Paradigma Penegakkan Syariat Islam Menurut NU dan Muhammadiyah di Kabupaten Bone*". Penelitian ini menunjukkan bahwa ada perbedaan paradigma antara NU dan Muhammadiyah dalam memahami formalisasi syariat Islam di Kabupaten Bone dalam hal aplikasinya. NU memformalisasikan syariat Islam dalam hal-hal kultural, sedangkan Muhammadiyah kepada hal-hal gerakan struktural formal, seperti pendidikan dan perda-perda.⁶⁶ Sayangnya penelitian ini tidak menjabarkan lebih jelas akan makna syariat Islam yang dimaksudkan oleh kedua organisasi masyarakat Islam tersebut, dan tidak menjabarkan sumber-sumber apa saja yang dipakai oleh keduanya dalam menjabarkan formalisasi syariat Islam.
4. Ahmad Muhibi, "*Tinjauan Formalisasi Syariat Islam di Banten dalam Konteks Negara-Bangsa di Indonesia*". Inti dari penelitian ini bahwa formalisasi syariat Islam di Banten menimbulkan polemik, karena dalam konteks negara-bangsa tidak saja dihuni oleh orang Islam, tetapi juga non-Islam. Orang non-Islam tidak sepakat dengan diadakannya syariat Islam sebagai aturan bernegara dalam konteks Banten.⁶⁷ Tesis ini mencoba merelevansikan perda syariah dengan konteks negara-bangsa, dalam ruang lingkup daerah Banten. Penelitian ini tidak menggali pemaknaan syariat Islam secara lebih analisis, melalui pendekatan apapun, dan juga tidak melalui pendekatan Al-Qur'an.
5. Sahid HM, "*Legislasi Hukum Islam di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*". Penelitian yang menggunakan pendekatan hubungan agama dan negara ini membuktikan bahwa dinamika formalisasi syariat Islam sudah bergulir sejak pra kemerdekaan, pasca kemerdekaan, dan era reformasi. Penelitian ini juga lebih menyoroti objek-objek syariat Islam yang hingga kini sudah tercapai, yaitu pada undang-undang perkawinan, undang-undang waris, undang-undang wakaf, undang-

⁶⁵ Amril Maryolo, "Formalisasi Syariat Islam di Bulukumba (Studi Tentang Peraturan Daerah Keagamaan)", dalam *Tesis* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2017, hal. vii.

⁶⁶ Agussalim, "Paradigma Penegakkan Syariat Islam Menurut NU dan Muhammadiyah di Kabupaten Bone", dalam *Tesis* UIN Alauddin Makassar, Tahun 2013, hal. xv-xvi.

⁶⁷ Ahmad Muhibi, "Tinjauan Formalisasi Syariat Islam di Banten dalam Konteks Negara-Bangsa di Indonesia", dalam *Tesis* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2018, hal. iii.

undang zakat, undang-undang ekonomi, dan undang-undang haji.⁶⁸ Penelitian ini tidak mendiskusikan bagaimana misalnya wacana formalisasi syariat Islam diperspektifkan oleh gerakan-gerakan yang mengusung wacana formalisasi syariat Islam melalui dasar teks-teks Al-Qur'an maupun hadis Nabi Muhammad SAW.

Jurnal-Jurnal Ilmiah:

1. Arif Hidayat, “*Non Zero Sum Game Formalisasi Syari’ah dalam Bingkai Konstitusionalisme*”. Isi utama penelitian ini membuktikan bahwa syariat Islam menemukan relevansi dengan konstitusional selama tidak menggilas Hak Asasi Manusia (HAM). Melalui pendekatan yuridis-normatif, syariat Islam merupakan bagian dari hukum nasional Indonesia.⁶⁹ Penelitian ini memaknai syariat Islam dengan kontekstual, akan tetapi tidak berlandaskan pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an. Penulisnya menjadikan perspektif hukum konstitusional menjadi landasan berfikirnya, bukan ayat-ayat Al-Qur'an.
2. Zudi Setiawan, “*Dinamika Pergulatan Politik dan Pemikiran Formalisasi Syariat Pada Era Reformasi*”. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pasca reformasi muncul berbagai kelompok Islam, seperti HTI, FPI, MMI, dan Laskar Jihad, yang semuanya memiliki agenda memberlakukan formalisasi syariat Islam sebagai hukum positif. Bahkan HTI, mencita-citakan penyatuan umat seluruh dunia dengan konsep *khilafah islamiyyah*. Selain kelompok masyarakat, ada pula kelompok partai yang juga memperjuangkan syariat Islam untuk dijadikan sebagai hukum positif, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Namun keduanya tetap dalam koridor Pancasila dan UUD.⁷⁰ Penelitian ini bersifat deskripsionis terhadap kelompok-kelompok yang mencita-citakan syariat Islam sebagai hukum positif pasca reformasi. Penelitian ini tidak menelaah pemaknaan syariat Islam yang dipahami kelompok-kelompok tersebut di atas dengan melihat bagaimana penafsiran ayat-ayat yang digunakannya dalam melegitimasi formalisasi syariat Islam.
3. Wasisto Raharjo Jati, “*Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah*”. Isi dari penelitian ini menyebut bahwa syariat Islam yang berlaku dalam otonomi daerah sangat politis. Syariat Islam

⁶⁸ Sahid HM, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*, Surabaya: Pustaka Adea, 2016, hal. 87-183.

⁶⁹ Arif Hidayat, “Non Zero Suma Game Formalisasi Syariat Islam dalam Bingkai Konstitusional”, dalam jurnal *Pandecta*, Vol. 7 Nomor. 1 Tahun 2012, hal. 80.

⁷⁰ Zudi Setiawan, “Dinamika Pergulatan Politik dan Pemikiran Formalisasi Syariat Pada Era Reformasi”, dalam jurnal *SPEKTRUM: Jurnal Ilmu Politik dan Hubungan Internasional*, Vol. 5 No. 2 tahun 2008, hal. 87-88.

muncul bukan dari pemaknaan sumber agama-agama, namun dari para elit. Akibatnya syariat Islam hanya mengenai kelompok bawah, dan tidak menyentuh pemimpin atau atasan. Syariat demikian tidak memberikan pemaknaan terhadap esensi syariat Islam yang sebenarnya.⁷¹ Penelitian ini membuktikan bahwa perda syariah dalam tata otonomi daerah bukan murni dari Al-Qur'an dan Sunnah atau sumber-sumber agama lainnya. Akan tetapi penelitian ini menggunakan pendekatan yuridis, bukan dengan menggali pemaknaan esensi ayat-ayat Al-Qur'an untuk menunjukkan makna syariat Islam yang sebenarnya.

4. Mahathir Muhammad Iqbal, "*Dinamika Wacana Formalisasi Syariat dalam Politik: Ikhtiar Menemukan Relevansi Relasi Agama dan Negara Perspektif Indonesia*". Menurut Mahatir, wacana formalisasi syariat dalam ranah politik dapat berjalan jika penguasa tidak mengatur masalah hukum Islam untuk diberlakukan masuk dalam perundang-undangan. Formalisasi syariat Islam dapat berlaku di dunia sosial politik bukan dalam ranah semua lini sosial politik dan kemasyarakatan, tetapi dalam ranah etika berpolitik saja.⁷² Secara tidak langsung peneliti tidak setuju dengan formalisasi syariat Islam dalam bentuk pelebagaan peraturan suatu daerah atau negara. Penelitian ini walaupun membicarakan syariat Islam dalam ranah formalisasi, tetapi tidak dalam rangka menggali makna syariat lebih khusus dalam ranah penafsiran Al-Qur'an. Peneliti berhenti kepada memahami syariat secara umum dan merelevansikannya dalam ranah sosial-politik.
5. Bahrul Ulum Annafi, "*Formalisasi Syariah (Penormaan dan Karakteristik Prinsip Syari'ah dalam Hukum Nasional Indonesia)*". Penelitian ini memberi kesimpulan bahwa syariat Islam walaupun secara literal tidak dituntut menjadi hukum nasional di Indonesia, namun dalam praktiknya diterapkan dalam menentukan hukum di Indonesia. Melalui pendekatan sejarah, penelitian ini menyimpulkan bahwa syariat Islam sejalan dengan konstitusi. Syariat Islam bersifat dinamis sesuai dengan perkembangan zaman, karena hal itu merupakan watak syariat Islam sendiri yang bersifat rahmat al lail 'alamin.⁷³ Walaupun penelitian ini secara khusus tidak berusaha menemukan konsep makna syariat, namun kesimpulan umum penelitian ini kontekstual dalam memaknai syariat.

⁷¹ Wasisto Raharjo Jati, "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah", dalam jurnal *Al-Manahij*, Vol. VII No. 2 Tahun 2013, hal. 316-317.

⁷² Mahathir Muhammad Iqbal, "Dinamika Wacana Formalisasi Syariat dalam Politik: Ikhtiar Menemukan Relevansi Relasi Agama dan Negara Perspektif Indonesia", dalam jurnal *Walisono*, Vol. 22 No. 1 Tahun 2014, hal. 83.

⁷³ Bahrul Ulum Annafi, "Formalisasi Syariah (Penormaan dan Karakteristik Prinsip Syari'ah dalam Hukum Nasional Indonesia)", dalam *Makalah Magister Ilmu Hukum, Fakultas Hukum Universitas Brawijaya*, hal. 20-21.

Syariat Islam berkembang sesuai konteks. Akan tetapi penelitian ini terkesan membatasi pada diskursus sejarah, tidak menggali melalui sumber utama agama, yaitu ayat-ayat Al-Qur'an.

6. Nur Rohim Yunus, "*Penerapan Syariat Islam Terhadap Peraturan Daerah dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia*". Penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa penerapan syariat Islam di Indonesia sangat memungkinkan, hal itu dapat dilihat dari sisi historisnya, dimana masyarakat Indonesia sudah sejak lama mencoba memformalisasikan syariat Islam.⁷⁴ Akan tetapi penelitian ini dirasa bias dalam memaknai syariat Islam dan ditambah tidak berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an sebagaimana apa yang penulis maksud dalam tesis ini.
7. Ibnu Hajar, "*Syari'at Islam dan Hukum Positif di Indonesia*". Penelitian yang ditulis oleh Mahasiswa Pascasarjana Universitas Kebangsaan Malaysia ini menegaskan bahwa formalisasi syariat Islam dalam masyarakat Indonesia akan terus bergulir. Wacana tersebut terus dilangsungkan karena dilatarbelakangi oleh tuntunan ideologi. Uniknya, usaha untuk mewujudkan formalisasi syariat Islam dilakukan melalui jalan politis-yuridis seperti pada undang-undang yang sebagian kecilnya sudah tercapai pada masa kini. Syariat Islam yang diperjuangkan pun bukan hanya pada persoalan mu'amalah dan 'ubudiyah semata, akan tetapi juga pada bidang jinayat dan ekonomi dalam upaya mewujudkan kesejahteraan masyarakat Indonesia.⁷⁵ Penelitian yang dilakukan Hajar berbeda dengan penelitian yang penulis lakukan. Penelitian Ibnu fokus pada potret wacana formalisasi syariat Islam dalam wilayah sosial politik, sedangkan yang penulis teliti adalah fokus pada teks-teks Al-Qur'an yang diduga sebagai dalil memformalisasikan syariat Islam.
8. Muh. Yunan Putra, "*Dinamika Ijtihad Ulama Indonesia dalam Formalisasi Hukum Islam*". Penelitian ini menunjukkan bahwa ulama-ulama di Indonesia terutama yang tergabung dalam Majelis Ulama Indonesian(MUI) terus melakukan transformasi dalam memformalisasikan syariat Islam. Penelitian ini lebih membuktikan kepada alasan mengapa harus memformalisasikan syariat Islam dan tantangan-tantangan yang dihadapi dalam usaha memformalisasikan syariat Islam. Ada lima alasan yang diangkat mengapa formalisasi syariat Islam di Indonesia harus terus diusahakan, yaitu: jumlah umat Islam cukup signifikan, maraknya gerakan Islam yang menyuarakan formalisasi syariat Islam, gagalnya sistem di luar Islam yang tidak bisa

⁷⁴ Nur Rohim Yunus, "Penerapan Syariat Islam Terhadap Peraturan Daerah dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia", dalam jurnal *Hunafa Studi Islamika*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2015, hal. 253.

⁷⁵ Ibnu Hajar, "Syariat Islam dan Hukum Positif di Indonesia", dalam jurnal *Al-Mawarid*, Edisi XVI Tahun 2016, hal. 14.

mengatasi frustrasi manusia, keberhasilan politikus-politikus Islam dalam usaha dalam mewacanakan formalisasi syariat melalui partai yang diusung, dan hoistoris umat Islam yang terbukti telah berhasil dalam memajukan peradaban manusia. Sedangkan tantangannya adalah sebagai berikut: hambatan eksternal dari orang-orang yang memang sejak awal sudah tidak suka dengan Islam, hambatan dari pihak-pihak Muslim yang memang tidak terlalu ideologis dalam wacana formalisasi syariat Islam, hambatan dari penolak syariat Islam karena tidak memahami syariat Islam, dan kurangnya strategi yang baik dalam wacana formalisasi syariat Islam.⁷⁶ Penelitian ini lebih kepada menyoroti wacana formalisasi syariat Islam dalam cara pandang ulama-ulama Indonesia, tidak mengungkap melalui teks keagamaan sebagaimana dalam sumber Al-Qur'an.

9. Kurniawan, "*Dinamika Formalisasi Syariat Islam di Indonesia*". Adapun penelitian ini menyoroti bagaimana dinamika umat Islam dalam usaha memformalisasikan syariat Islam melalui Undang-undang. Penelitian ini menyatakan bahwa wacana formalisasi syariat Islam di Indonesia khususnya dalam lingkup hukum konstitusi ada baiknya tidak diteruskan. Ada beberapa alasan mengapa hal itu patut dihentikan. *Pertama*, sebab sesuai UUD 1945 pasal 29 ayat 2 dikatakan bahwa semua warga berhak meyakini dan memeluk agamanya masing-masing. *Kedua*, bangsa Indonesia diperjuangkan dengan jalan kolektif antar berbagai kelompok agama, tidak hanya Islam. Penelitian ini merekomendasikan agar umat Islam lebih baik memperbaiki nilai spiritualnya tanpa harus memaksakan masuk dalam perundang-undangan.⁷⁷ Lagi, penelitian ini amat berbeda dengan penelitian yang penulis angkat, yaitu tidak menggali secara khusus bagaimana ayat-ayat Al-Qur'an berbicara tentang formalisasi syariat Islam.
10. Abdul Azis, "*Tinjauan Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Formalisasi Syariat Islam*". Penelitian ini memotret kritik Abdurrahman Wahid atau Gus Dur dalam wacana formalisasi syariat Islam dalam konteks bangsa Indonesia. Menurut Abdurrahman Wahid, wacana formalisasi syariat Islam di Indonesia tidak relevan dengan kondisi Islam Indonesia yang moderat dan toleran. Gus Dur juga menilai wacana formalisasi syariat Islam di Indonesia lebih bersifat poltiis yang kerap kali melahirkan sikap-sikap pemaksaan terhadap orang lain yang berbeda keyakinan bahkan berbeda agama. Selain itu penelitian ini juga

⁷⁶ Muh. Yunan Putra, "Dinamika Ijtihad Ulama Indonesia dalam Formalisasi Hukum Islam", dalam *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 94.

⁷⁷ Kurniawan, "Dinamika Formalisasi Syariat Islam di Indonesia", dalam *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. XVI, No. 58, Tahun 2012, hal. 44.

memotret dua alasan yang lain mengapa Gus Dur tidak setuju adanya formalisasi syariat Islam. *Pertama*, Islam tidak memiliki sistem yang jelas tentang pergantian pemimpin. Sejak Abu Bakar sampai Ali pemilihan mereka satu sama lain berbeda. *Kedua*, besarnya idealisasi negara yang menggunakan ideologi Islam sebagai dasar negara tidak jelas ukurannya. Bahkan, Nabi Muhammad saja ketika di Madinah tidak menunggalkan model negara apapun termasuk model Islam.⁷⁸ Penelitian ini secara khusus menggunakan perspektif tokoh Abdurrahman Wahid, sebagai Bapak Pluralisme yang memang memiliki pemikiran moderat dengan posisinya sebagai kiai NU. Penelitian ini berbeda dengan yang penulis lakukan yang menggunakan kacamata tafsir Al-Qur'an dengan mengangkat tokoh Mufasir, yaitu Tâhir Ibn 'Âsyûr.

11. Zayad Abd. Rahman dan Ali Syamsuri, "*NU dan Dâr Al-Islâm: Sebuah Kajian Terhadap Konstelasi Syariat Islam di Indonesia*". Penelitian ini mengungkapkan maksud *dâr al-islâm* dalam konteks Indonesia yang itu dikonsepsikan oleh NU. Menurut penulisnya, NU memahami konsep *dâr al-islâm* bukan sebagaimana yang diwacanakan kelompok ekstrim radikal yaitu dengan maksud formalisasi syariat Islam dalam bentuk negara Islam. Akan tetapi NU memahami *dâr al-islâm* sebagai istilah keagamaan yang berrarti bahwa Indonesia adalah wilayah Islam yang harus dijaga kesatuan di dalamnya. Melalui konsep ini NU meyakini keharusan semua bangsa Indonesia untuk melawan dan mengusir penjajah yang akan menguasai bangsa.⁷⁹ Penelitian ini tidak membahas sedikitpun ayat-ayat Al-Qur'an tentang formalisasi syariat Islam dalam perspektif apapun.
12. Anwar Kurniawan dan Ahmad Aminuddin, "*Muhammad Thalib, Majelis Mujahidin Indonesia, dan Tafsir Ayat-Ayat Penegakkan Syariat Islam di Indonesia*". Penelitian ini secara khusus membaca ayat-ayat formalisasi syariat Islam yang ditafsirkan oleh tokoh Majelis Mujahidin Indonesia yaitu Muhammad Thalib dalam tafsirnya *Al-Qur'an al-Karim; Terjemah Tafsiriyah, Memahami Al-Qur'an Lebih Mudah dan Cepat*. Kedua penulisnya mengungkapkan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh Ahmad Thalib terkesan sangat subjektif, di mana memaksakan kehendak yang bahkan keluar dari maksud ayat. Penafsirannya sarat dengan dorongan politis dari organisasi yang dijadikan naungannya yaitu Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Selain itu, penafsirannya juga bersifat statis dan tidak mempertimbangkan konteks bangsa Indonesia

⁷⁸ Abdul Azis, "Tinjauan Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Formalisasi Syariat Islam", dalam *Jurnal Al-Ashyriyyah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2018, hal. 12-14.

⁷⁹ Zayad Abd. Rahman dan Ali Syamsuri, "NU dan Dâr Al-Islâm: Sebuah Kajian Terhadap Konstelasi Syariat Islam di Indonesia", dalam *jurnal Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 29, No. 1, Tahun 2020, hal. 1.

yang beragam.⁸⁰ Penelitian ini memang secara khusus membahas penafsiran ayat-ayat yang diklaim untuk memformalisasikan syariat Islam dalam kacamata pandangan tokoh yang memang memiliki visi memformalisasikan syariat Islam, akan tetapi berbeda dengan pembahasan dalam tesis ini yang secara spesifik menelaah dan menganalisa ayat-ayat tersebut dengan pendekatan yang lebih objektif, yaitu dengan pendekatan *maqâshid Al-Qur'an*.

13. Cucu Surahman, "*Tafsir kontekstual JIL: Telaah atas Konsep Syariat Islam dan Hudûd*". Penelitian ini mengumpulkan karya dan tulisan yang sudah dipublikasi oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) khususnya tentang wacana formalisasi syariat Islam. Dalam pandangan JIL, sebagaimana diungkapkan oleh penulisnya, syariat Islam bersifat kontekstual, tidak statis. Melalui pendekatan historis dan rasional, penelitian ini mengungkapkan bahwa penafsiran JIL atas wacana formalisasi syariat Islam identik dengan kesetaraan jender, hak asasi manusia dan liberalisme.⁸¹ Penelitian ini secara khusus tidak membahas ayat-ayat Al-Qur'an yang diduga sebagai dalil memformalisasikan syariat Islam sebagaimana dalam tesis ini.
14. Moh. Nurhakim, "*Gerakan Revivalisme Islam dan Wacana Penerapan Syariah di Indonesia*". Penelitian ini menggunakan pendekatan kacamata kritis terhadap gerakan revivalisme Islam, yaitu kelompok Salafi dan Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dalam upaya formalisasi syariat Islam dalam konteks negara demokrasi Indonesia. Penelitian ini menyatakan bahwa wacana formalisasi syariat Islam antara Salafi dan PKS berbeda, meskipun tujuannya sama. Jika PKS memasuki sistem demokrasi untuk memformalisasikan syariat Islam, maka Salafi tidak. Salafi lebih menguatkan pada sisi ideologi di tengah masyarakat. Selain itu, wacana formalisasi syariat Islam yang digulirkan PKS cukup mengalami dinamisasi dan perubahan, sedangkan Salafi hanya berkuti pada masalah keluarga dan tidak masuk dalam wilayah publik. Penulisnya menyimpulkan bahwa wacana yang dilakukan oleh keduanya masih belum jelas modelnya, sehingga cukup sulit untuk diyakini oleh mayoritas umat Islam di Indonesia.⁸² Penelitian ini tidak sama dengan apa yang ditulis dalam tesis ini, yang bukan fokus pada wacana formalisasi syariat Islam dalam ruang politik dan publik, akan tetapi

⁸⁰ Anwar Kurniawan dan Ahmad Aminuddin, "Muhammad Thalib, Majelis Mujahidin Indonesia, dan Tafsir Ayat-Ayat Penegakkan Syariat Islam di Indonesia", dalam jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2018, hal. 140.

⁸¹ Cucu Surahman, "Tafsir kontekstual JIL: Telaah atas Konsep Syariat Islam dan Hudûd", dalam *jurnal of Qur'an and Hadits Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2013, hal. 63.

⁸² Moh. Nurhakim, "Gerakan Revivalisme Islam dan Wacana Penerapan Syariah di Indonesia", dalam jurnal *Ulul Albab*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011, hal. 2.

lebih kepada kritis terhadap penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan oleh kelompok revivalis – yang sebagiannya Salafi – dalam membaca ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam.

Dari kajian-kajian terdahulu yang relevan yang sudah dipaparkan di atas tidak nampak satu penelitian pun yang sama dengan apa yang ditulis dalam tesis ini. Penelitian ini merupakan penelitian terbaru yang mengungkap penafsiran ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dalam kacamata *maqâshid Al-Qur'an*.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan model penelitian kualitatif. Metode ini memiliki beberapa keunggulan, diantaranya: data yang didapat sangat mendasar, sebab berdasarkan banyak faktor, baik peristiwa atau realita; pembahasan sangat mendalam dan terpusat; dan sifatnya terbuka pada lebih dari satu pandangan informan dan bersifat realistis. Metode ini juga dimaksudkan suatu pendekatan atau penelusuran untuk mengeksplorasi dan memahami suatu gejala sentral, dengan hasil data yang nantinya diolah dan dianalisa untuk mendapatkan sebuah kesimpulan deskriptif. Dimana data yang didapatkan nanti dibuatkan kata-kata atau teks.⁸³ Dalam metode ini penulis juga menggunakan metode tafsir tematik (*maudhû'i*) tokoh Ibn 'Âsyûr, di mana mengumpulkan dan menganalisa ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam, yaitu: Al-Baqarah/2: 208, An-Nisâ/4:60, Al-Mâ'idah/5: 44, 45, 47, An-Nisâ/4:59 dan 65.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua, yaitu data primer dan data skunder. Data primer yang digunakan penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur'an kuasi formalisasi syariat Islam dan tafsirnya, yaitu dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Ibn 'Âsyûr dan tafsir-tafsir lainnya, baik klasik, pertengahan atau modern. Untuk mengetahui ayat-ayat tersebut ditafsirkan sebagai ayat-ayat formalisasi syariat Islam ialah dengan menggunakan penafsiran-penafsiran kelompok Islam yang mendukung formalisasi syariat, dalam memahami ayat-ayat tersebut, seperti dalam tafsir Al-Wa'ie karya Rokmat S. Labib dan penafsiran-penafsiran kelompok lainnya yang memiliki pemahaman sejalan dengannya. Tidak lupa, penulis juga menggunakan kitab *Maqâshid Al-Syarî'ah* karya Thâhir Ibn 'Âsyûr untuk mengambil data terkait konsepsi *maqâsid* Al-Qur'an dan *maqâshid Al-Syarî'ah*.

⁸³ Ahmad Tanzeh, *Metode Penelitian Praktis*, Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011, hal. 48.

Sedangkan data skunder berupa buku-buku berupa jurnal-jurnal terkait formalisasi syariat Islam, tafsir-tafsir Al-Qur'an, website, majalah, koran, hasil seminar, *proceeding* dan lain sebagainya yang masih terkait dengan penelitian ini.

3. Pengolahan Data

Pengolahan data adalah penjelasan bagaimana data penelitian itu diorganisir dengan menyebutkan dasar-dasarnya. Penulis mengumpulkan data-data primer seperti ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dalam Al-Qur'an, kemudian memaparkan bagaimana penafsiran menurut Rokhmat S. Labib dan dari tokoh yang pro-formalisasi syariat Islam lainnya. Setelah itu melengkapinya sekaligus menganalisa dengan data-data primer lainnya agar menjadi data yang komprehensif.

4. Analisis Data

Analisis data yang digunakan ialah dengan cara menarik makna general terhadap data-data primer, dalam hal ini ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dengan menggunakan teori tafsir *maqâshidi* Ibn 'Âsyûr untuk menemukan *maqâshid* Al-Qur'an dalam penafsirannya, dan juga menganalisanya dengan hermeneutika *double movement* Fazlur Rahman serta Fenomenologi Edmund Husserl.

I. Sistematika Penulisan

Sistematika penulisan dalam sebuah penelitian penting untuk diterapkan. Sehingga penelitian menjadi logis dan dapat dipahami dengan mudah oleh orang lain. Sistematika penulisan dalam penelitian ini yaitu sebagai berikut:

Bab I: Pendahuluan. Bab ini merupakan kerangka dasar dalam penelitian. Pendahuluan merupakan bagian sangat penting dalam penelitian, yang mengarahkan untuk dilakukannya sebuah penelitian. Dalam bab ini terdiri atas latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metode penelitian yang mencakup pemilihan jenis penelitian, data dan sumber data, dan teknis analisis data. Terakhir dalam bab ini yaitu disusunnya sistematika kepenulisan.

Bab II: Diskursus *maqâshid Al-Quran* Thâhir Ibn 'Âsyûr. Pada bab ini akan dibahas Thâhir Ibn 'Âsyûr dan tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr, mencakup: sekilas biografi Ibn 'Âsyûr, latar belakang ditulisnya tafsir, dan metode serta corak penafsiran Ibn 'Âsyûr. Setelah itu dibahas tentang tafsir *maqâshidî* sebagai langkah/prosedur mendapatkan *maqâshid Al-Quran*, dengan pembahasan asumsi dasar ayat Al-Qur'an, historisitas

tafsir *maqâshidî*, epistemologi tafsir *maqâshidî*, dan teori tafsir *maqâshidî* Ibn ‘Âsyûr. Setelah itu kemudian dibahas tentang *maqâshid Al-Quran*, yang mencakup pembahasan prinsip-prinsip *maqâshid Al-Quran*, prinsip-prinsip *maqâshid al-syari’ah*, dan contoh penafsiran *maqâshidî* Ibn ‘Âsyûr .

Sedangkan bab III: secara garis besar bab ini membahas syariat Islam dan formalisasi syariat Islam. Pada bab ini dibahas tiga sub bab, yaitu memahami syariat Islam, yang terdiri dari bahasan definisi syariat Islam, sejarah munculnya syariat Islam, sumber-sumber syariat Islam, tujuan syariat Islam, wacana formalisasi syariat Islam, gerakan-gerakan pengusung formalisasi syariat Islam, dan abrogasi Ayat Al-Qur’an serta dinamisnya syariat. Bagian kedua membahas penegasan makna kuasi formalisasi syariat Islam. Dan bagian ketiga membahas ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam menurut para ulama tafair, di mana ayat-ayat tersebut terdiri ayat-ayat yang tersurat dan ayat-ayat yang tersirat.

Bab IV: membahas analisis tafsir ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam, yang terdiri dari hasil analisis, berupa *maqâshid* Al-Quran surah Al-Baqarah/2: 208: yaitu perintah masuk agama Islam bagi Muslim dengan nilai-nilai universalnya dan nilai-nilai universal bagi semua manusia, Al-Mâ’idah/4:60: taghut yaitu wujud selain Allah yang disembah dan tindakan tidak patuh kepada pemimpin yang sah, Al-Mâ’idah/5: 44: kafir adalah ketidaktaatan pemeluk agama pada syariat agama samawi disertai sikap memberi kemaslahatan di muka bumi, Al-Mâ’idah/5: 45 dan 47: label zalim dan fasik adalah bagi pemeluk agama apapun yang tidak mentaati ketentuan Allah dalam kitab suci dan tidak memberi kemaslahatan, An-Nisâ/4: 59: ulil amri adalah pemimpin dengan nama apapun yang adil, amanah, dan memberi maslahat dan An-Nisâ/4: 65: syariat Muḥammad adalah syariat Islam yang adil dan hukum ijtiḥad yang bernilai keadilan.

Bab V: penutup, yang berisikan kesimpulan, implikasi hasil penelitian dan saran penelitian. Kesimpulan adalah menyimpulkan data-data yang ada. Adapun implikasi hasil penelitian adalah refleksi temuan penelitian untuk membaca fenomena masa kini tentang formalisasi syariat Islam, khususnya di Indonesia. Selanjutnya yaitu saran. Saran diisi untuk menggali penelitian yang sama atau pun berbeda untuk mewujudkan penelitian lain yang serumpun dan itu dapat bermula dari penelitian-penelitian yang ada dalam tesis ini.

BAB II MAQÂSHID AL-QUR'AN THÂHIR IBN 'ÂSYÛR

A. Thâhir Ibn 'Âsyûr dan Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr

1. Sekilas Biografi

Nama lengkap Ibn 'Âsyûr adalah Muḥammad Thâhir Ibn Muḥammad Thâhir Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad As-Syadzilî Ibn 'Abdul Qâdir Ibn Muḥammad 'Âsyûr . Beliau merupakan putra dari seorang Ibu yang bernama Fathimah Binti Syaikh Al-Wazîr Muḥammad Al-Azîz Muḥammad Al-Habîb Ibn Muḥammad At-Thayyib Ibn Muḥammad Ibn Muahmmad Bu'thsûr.¹ Ibn 'Âsyûr dilahirkan di Tunisia pada tahun 1296H/1879 M.

Nasab Thâhir Ibn 'Âsyûr berasal dari suku 'Âsyûriyyah yang berada di kawasan Andalusia, Spanyol. Suku tersebut dikenal sebagai suku yang nomaden. Pada tahun 1620 M suku tersebut pindah ke kawasan Maghrib dan pada tahun 1648 M pindah lagi ke Tunisia. Di antara nenek moyang suku 'Âsyûriyyah adalah Syaikh Shâlîh Syarîf 'Abdullâh dan Muḥammad Ibn 'Âsyûr Al-Ḥusni. Dan Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr adalah seorang yang lahir dari suku tersebut yang masyhur sebagai pakar ushul fikih dan tafsir Al-Qur'an.²

¹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr , *Kasyf Al-Mugatta*, Saudi: Dâr As-Salâm, 2007, hal. 7.

² Jani Arni, "Tafsir At-Tahrîr Wa At-Tanwîr Karya Thâhir Ibn 'Âsyûr ", dalam jurnal *Ushuluddin*, Vol. XVII No. 1 Tahun 2011, hal. 81.

Sejak umur enam tahun ‘Âsyûr mulai menghafal Al-Qur’an dengan Syaikh Muḥammad Al-Khiyârî dan kemudian mempelajari kitab *Naḥwu Al-Ajrumiyyah* serta mendalami kitab-kitab Fiqih mazhab Maliki. Pada umur 14 tahun ia mulai masuk di Universitas Zaytunah dengan keakrabannya sebagai murid yang kerap kali melawan tradisi taklid dan mengkampanyekan pembaruan pemikiran Islam. Ia belajar kaidah-kaidah bahasa Arab kepada Syaikh Aḥmad Ibn Badr Al-Kâfî, belajar fikih Maliki kepada Syaikh Ahmad Jamâluddîn, dan belajar terjemah, sastra, matematika, sejarah, dan geografi kepada Syaikh Salîm Bawâhajib.³

Selain menguasai dua bidang keilmuan Al-Qur’an, ia juga merupakan seseorang yang ahli di bidang keilmuan lain, seperti politik, sosial kemasyarakatan, kehakiman dan lain sebagainya. Ia merupakan seseorang yang cerdas, dibuktikan dengan penguasaannya dalam ilmu syariat dan juga kuatnya dalam hafalan Al-Qur’an. Ia juga dikenal sebagai seorang pejuang kemanusiaan dari masa ke masa.⁴

Ketika Ibn ‘Âsyûr belajar di Zaytunah beliau juga belajar dengan Syaikh ‘Azîz Benashur yang merupakan Menteri Besar Tunisia; Syaikh al-Islâm Maḥmûd Benhajah yang merupakan pembesar mazhab Hanafi di Tunis; Syaikh Salîm Bouhajib yang merupakan ulama besar Maliki. Mereka semua adalah intelektual-intelektual yang berjasa besar dalam membangun dinamika intelektual Ibn ‘Âsyûr.⁵

Setelah selama tujuh tahun ia belajar di Zaytunah, ia menyelesaikan program sarjana pada 1377 H/ 1899 M. Meskipun setelah lulus beliau tidak pernah merasa puas dengan ilmu pengetahuan yang sudah ia dapatkan, sehingga di waktu senggangnya ia selalu isi dengan mendalami kitab *Milal wa An-Niḥal*, hadis-hadis dan syair Arab.⁶ Dan pada tahun 1320 H/1903 M diangkat menjadi guru di Zaytunah. Ia juga diangkat menjadi tenaga pendidik di Al-Shidiqiyah pada 1321 H/1904 M.⁷

Pada tahun 1907, ketika beliau mulai mendapatkan posisi di Universitas Zaytunah, ia mulai mengkampanyekan pembaharuan pendidikan. Bahkan, ia mempresentasikan pembaharuannya itu di depan

³ Moh. Toriqudin, “Teori Maqâshid Asy-syarî’ah Perspektif Thâhir Ibn ‘Âsyûr”, dalam jurnal *Ulul Albab*, Vol 14 No. 2 Tahun 2013, hal. 196.

⁴ Balqâsim Al-Ghâli, *As-Syaikh Al-Jâmi Al-A’zham Thâhir Ibn ‘Âsyûr*, Libanon: Dâr Ibn Hazm, 1996, hal. 5.

⁵ Sunarto, “Diskursus Poligami Perspektif Ibn Asyur: Studi Maqâshid Asy-syarî’ah dalam *Kitab Maqâshid Asy-syarî’ah Al-Islâmiyyah*”, dalam jurnal *Misykat*, Vol. 4 No 2 Tahun 2019, hal. 169.

⁶ Masyraf Ibn Ahmad Jam’an Az-Zahrani, *Atsar Ad-Dalâlah Al-Lugawiyah fî Tafsiir ‘Inda Tahir Ibn Asyur fî Tafsiirihî: At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, dalam disertasi Fak. Dakwah dan Ushuluddin Universitas Ummul Qurra, Makkah, hal. 20.

⁷ Ali Syibromalisi “Telaah Tafsir At-Tahrîr wa Tanwîr Karya Ibn Asyur”, dalam repository.uinjkt.ac.id. Diakses pada 05 September 2020.

pemerintah Tunisia sehingga dengan mudah apa yang dicita-citakan dapat terwujud.⁸ Pernyataan ini memberikan isyarat yang kuat bahwa Ibn ‘Āsyūr adalah sosok pembaharu yang menginginkan adanya bangunan hukum Islam yang tidak saja berpegang pada teks namun juga konteks dan kontekstual.

Ibn ‘Āsyūr memiliki beberapa guru yang telah membentuk karakternya sebagai seorang cendekiawan Muslim modern, yaitu: ‘Abd al-Qâdir At-Tamîmî (guru bidang *Tajwîd* dan *Qirâ’ah*), Muḥammad An-Nakhî (guru bidang *Naḥwu*, *Sharaf*, *Balâghah*, *Mantîq*, *Ushûl Fiqh*), Muḥammad Shâlih Al-Syarîf (guru bidang *Aqidah*, *Fiqh*, *Mantîq*, *Naḥwu* dan *Qirâ’at Al-Kutub*), ‘Umar Ibn ‘Āsyūr (guru bidang *Naḥwu*, *Sharaf*, *Balâghah*, *Fiqh* dan *Farâ’idh*), Muḥammad An-Najâr Al-Syarîf (guru bidang *Naḥwu*, *Balâghah*, *Ilmu Kalam* dan *Mustḥalha Al-Ḥadîth*), Muḥammad Thâhir Ja’far, Aḥmad Jamâludin, Muḥammad Shâlih Al-Syahîd dan Muḥammad Al-‘Arabi Al-Durâ’i.⁹

Keilmuannya dalam berbagai bidang membuatnya banyak berkiprah di berbagai lini. Yaitu sebagai berikut: *pertama*, menjadi Anggota Majelis Al-Idârah Al-Jam’iyyah Al-Khaldûniyyah (1333 H). *Kedua*, bergabung dengan panitia pembuatan katalog Perpustakaan Shoduqiyyah (1323-1327 H). *Ketiga*, menjadi perwakilan Negara di bidang riset ilmiah (1325 H). *Keempat*, menjadi Anggota Majelis Al-Auqaf Al-A’lâ (1338 H). *Kelima*, menjadi Guru besar di Universitas Zaitunah (1352 H). *Keenam*, menjadi Rektor Univeritas Zaytunah (1375 H). *Ketujuh*, menjadi hakim Malikiyah pada Majelis Syar’i (1333 H). *Kedelapan*, menjadi seorang Mufti (1341 H), dan *kesembilan*, menjadi Syaikh Al-Islam Mazhab Maliki (1351 H).¹⁰

Thâhir Ibn ‘Āsyūr merupakan intelektual yang produktif yang telah banyak menghasilkan karya tulis, baik seputar keislaman, sastra,

⁸ Salah satu pencapaian besar dalam kehidupan Ibn ‘Āsyūr adalah amanah yang diemban berupa jabatan dua imam sekaligus, yaitu Syaikh Al-Islam di Zaytunah dan Imam Besar Masjid Zaytunah. Kesempatan tersebut digunakan olehnya untuk merreformasi model pendidikan di berbagai sekolah di Zaytunah. Meskipun posisinya sebagai Imam Besar Masjid di Negara tersebut sempat diundurkan dirinya sebab adanya tuduhan keji dari para anggota Partai Nasionalis; Al-Harakah Al-Qaumiyah. Akan tetapi kebenaran selalu datang kepadanya dan pada 1945 beliau kembali diangkat menjadi Imam Besar di Negara tersebut. Lihat: Afrizal Nur, dkk, “Sumbangan Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr Ibn ‘Āsyūr dan Relevansinya dengan Tafsir Al-Mishbah M. Quraisy Shihab”, dalam jurnal *Al-Turats*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2017, hal. 71.

⁹ Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir, At-Tahrîr wa Al-Tanwîr; Dimensi Tafsir Kontemporer, Sebuah Tinjauan Atas Metodologi Tahir Ibn Asyur dalam Tafsirnya*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016, hal. 313.

¹⁰ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Āsyūr, *Syarḥ Al-Muqaddimah Al-Adabiyah Li Syarḥ Al-Marzyqi Ala Diwân Al-Ḥamasah Li Abi Tamam*, Riyâdh: Maktabah Dâr Al-Manhâj, 1393 H, hal. 16-17.

bahkan majalah sekalipun.¹¹ Di bidang keislaman, karya-karya beliau yaitu: *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, *Maqâshid Asy-Syarî'at Al-Islâmiyyah*, *Ushûl An-Nizhâm Al-Ijtimâ'i fî Al-Islâm*, *Alaisa As-Subh bi Al-Qarîb*, *Al-Waqf wa Atsaruhu fî Al-Islâm*, *Kasyf Al-Mugaththa min Al-ma'ânî wa Alfâdz Al-Waqî'ah fî Al-Muwaththa*, *Qissat Al-Maulid*, *Hawâsyi 'alâ At-Tanqîh li Syihâb Al-Dîn Al-Qurañî Fî Ushûl Al-Fiqh*, *Radd 'alâ Kitâb Al-Islâm wa Ushûl Al-Hukm Ta'lîf 'Alî Abd Al-Râziq*, *Fatâwâ wa Rasâ'il Fiqhiyyah*, *At-Taudhîh wa At-Tashîh fî Ushûl al-Fiqh*, *An-Nazhr Al-Fashîh 'Inda Madhâyiq Al-Anzhâr fî Al-Jâmi As-Shahîh*, *Ta'lîq wa Al-Tahqîq 'alâ Syarh Hadîts 'Am Zarr*, *Qadhâyâ Syar'iyyah wa Ahkâm Fiqhiyyah wa Arâ'i Ijtihâdiyyah*, *'Amal 'alâ Mukhtashar Khalîl*, *Ta'âliq 'alâ Muthawwil wa Hâsiyat As-Sayalakutî*, *'Amal 'alâ Dalâ'il Al-I'jâz*, *Ushûl At-Taqqaddum fî Al-Islâm* dan *Murâja'ât At-Ta'alluq bi Kitâb Mu'jiz Ahmad*.

Sedangkan karya di bidang sastra Arab adalah sebagai berikut: *Ushûl Al-Insyâ' wa Al-Khithâbah*, *Mu'jiz Al-Balâghah*, *Syarh Qashîdat Al-'A'syâ fî Madh Al-Muḥallîq*, *Syarh Diwân Bisyâr*, *Al-Wadh fî Musykilât Al-Mutanabbi' Li Ibn Jinni*, *Saraqât Al-Mutanabbi'*, *Syarh Al-Muqaddimat Al-Adabiyyah Li Al-Marzuqî 'alâ Diwân Al-Ḥamasah*, *Tahqîq Fawâlid Al-'Iqyân Li Fath Ibn Ḥaqan Ma'a Syarh Ibn Zakur*, *Diwân An-Nabighah Adz-Dzibyânî*, *Tahqîq Muqaddimât fî An-Nahw Li Khalf Al-Aḥmar*, *Tarâjim Li Ba'd Al-A'lâm*, *Tahqîq Kitâb Al-Iqtidhâb Li Al-Bathûlisî*, *Jam' wa Syarh Diwân Sahîm*, *Syarh Mu'allaqât Imru Al-Qaisy*, *Tahqîq Li Syarh Al-Qurasyi 'alâ Diwân Al-Mutanabbi'*, *Garâ'ib Al-Isti'mâl*, *Tashîh wa Ta'lîq 'alâ Kitâb Al-Intisjâr Li Jaliyûnî*, dan *Syarh Diwân Ibn Al-Hashas*.

Begitu pula menggeluti majalah-majalah, yaitu *Hady Al-Islâm*, *Nûr Al-Islâm*, *Mishbâh Al-Syarh*, *Majallât Al-Hidâyat Al-Islâmiyyah*, *Majallât Majmâ' Al-Lugah Al-'Arabiyyah Bi Qâhirah*, *Majallât Al-Majmâ' Al-'Ilmi Bi Dimasyqi*, *Al-Manâr*, *Ar-Risâlah*, *Ar-Rizmanah At-Tunisiyyah* dan *Ats-Tsurâyah*.

Thâhir Ibn 'Âsyûr hidup di mana kondisi sosial politik Tunisia dalam tekanan politik. Prancis pada tahun 1881 ketika mengalami krisis ekonomi, negara tersebut membuat perjanjian Bardo, yang menyatakan bahwa Tunisia merupakan daerah perlindungan Prancis. Pada waktu itulah

¹¹ Penjelasan seputar karya-karya Thâhir Ibn 'Âsyûr seluruhnya diambil dari sebuah buku yang ditulis oleh Balqasim Al-Ghali, yang berjudul *As-Syaikh Al-Jâmi' Al-A'zham Thâhir Ibn 'Âsyûr*, Libanon: Dâr Ibn Ḥazm, 1996, hal. 68-71.

Prancis menjajah Tunisia. Meskipun pada dasarnya keadaan ini tidak saja dialami oleh Tunisia, tetapi juga negara-negara lain.¹²

Pada tahun 1930 ketika dipimpin oleh seorang pengacara dan Autokrat, yaitu Habib Bourguiba, Tunisia merdeka dari tekanan negara penjajah tersebut. Dengan partainya; Neodusturian Nasionalis, ia kemudian menggerakkan negaranya menuju cita-cita kemajuan. Meskipun sistem negaranya adalah Islam, namun ia mengurangi simbol-simbol agama, dibuktikan dengan dibuatnya *Majallât Al-Aḥwâl Asy-Syakhshiyah* (1957). Pada tahun 1960 ia mencabut kurikulum Islam di Universitas Zaytunah, mencabut peraturan zakat, pembatasan pemakaian hijab, dan bahkan melarang melakukan puasa Ramadhan untuk menekan produktivitas masyarakatnya.

Pasca kejadian ini yang dimulai pada paruh waktu 70-80-an, Bourguiba menjadi pemimpin yang diktator, kapitalis dan bahkan menyengsarakan masyarakat. Tidak heran kemudian pada tahun itu ia dikritik tajam oleh berbagai elemen masyarakat, seperti Serikat Kerja Tunisia, kelompok Muslim, dan elit Regime. Situasi demikian membuat Bourguiba semakin represif, misalnya dengan memecat Menteri Pembangunan. Akhirnya, kondisi politik yang terus memanas dan ditambah dengan tekanan Mahasiswa yang terus menekan untuk kelengseran Bourguiba, pada tahun 1971 ia dikudeta dengan mengangkat Ben Ali di Kursi Kepresidenan sebagai penggantinya.¹³

Pada saat itu pula, Ibn ‘Âsyûr berseteru dengan Bourguiba. Ia mengumpulkan masa dan menyampaikan kepada Presiden Bourguiba untuk diterapkannya sistem agama kembali di Tunisia. Akan tetapi usulannya tersebut ditolak. Bahkan karena sikapnya itu, ia dicopot dari kedudukannya sebagai Syaikh Al-Islam Universitas Zaytunah. Hal ini yang kemudian membuat Ibn ‘Âsyûr menikmati kembali kegiatan membaca dan menulis, hingga akhirnya mencetuskan karya Tafsinya; *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*.¹⁴

¹² Lutfiyatun Nikmah, “Penafsiran Tahir Ibn Asyur Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas Tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr”, dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, Vol. 02 No. 01 Tahun 2017, hal. 84.

¹³ John L. Esposito, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj, Sugeng Hariyanti, dkk, Jakarta: PT. Grfindo, 2007, hal. 110.

¹⁴ Perseteruan antara Ibn ‘Âsyûr dengan rezim Tunisia Bourguiba mencakup tradisi-tradisi Islam klasik yang sudah mapan yang coba dilarang oleh Presiden dengan kebijakan-kebijakan kekuasaannya, seperti salah satunya tentang larangan poligami yang dimuat dalam *Majallât Al-Aḥwâl Asy-Syakhshiyah* yang merupakan majalah penguasa. Bourguiba melalui pasal 18 menyebut ancaman penjara dan atau denda bagi pelaku poligami. Lihat: Sunarto, “Diskursus Poligami Perspektif Ibn Asyur: Studi Maqâshid Asy-Syarî‘ah dalam Kitab Maqâshid Asy-Syarî‘ah Al-Islamiyyah”, dalam jurnal *Misykat*, Vol. 04 No. 02 Tahun 2019, hal. 173.

2. Latar Belakang Ditulisnya Tafsir

Setiap karya tafsir Al-Qur'an ditulis memiliki alasan yang melatar belaknginya. Begitupun dengan tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr* karya Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr. Dalam mukadimah tafsirnya, ia menjelaskan bahwa alasan dirinya menulis tafsir ialah karena beberapa hal; *pertama*, ingin memberikan kemaslahatan yang menyeluruh baik untuk persoalan dunia ataupun agama; *kedua*, sebagai catatan untuk mendekatkan kepada Allah; *ketiga*, untuk menjadi wadah keilmuan; dan *keempat*, untuk menggunakan balâghah dengan berpegang pada ilmu-ilmu syariat. Menurut 'Ibn 'Âsyûr, Al-Qur'an merupakan kalamullah yang di dalamnya dikandung beragam ilmu yang sangat luas. Untuk mengungkapkannya diperlukan adanya kemampuan bahasa yang baik. Oleh karena itu dalam tafsir ini menurut Asyur, ia menitikberatkan pada persoalan *i'jâz*, *balâghah* dan hubungan antar ayat Al-Qur'an. Selain itu juga menekankan pada mufradat Al-Qur'an guna mengungkapkan makna terdalam yang dikandungnya.¹⁵

Latar belakang penulisan tafsir yang juga disebutkan Thâhir Ibn 'Âsyûr dalam mukadimah tafsirnya adalah dalam rangka mengungkapkan kemaslahatan Al-Qur'an, yang terdiri dari maslahat individu (*Al-Mashlahah Al-Fardiyyah*), maslahat sosial masyarakat (*Mashlahah Al-Ijtimâ'iyah*) dan maslahat urbanisasi (*Mashlahah Al-Imrâniyyah*). Menurut Ibn 'Âsyûr, tiga maslahat tersebut harus mewujudkan dalam setiap penafsiran Al-Qur'an.¹⁶ Sampai di sini hemat penulis bahwa karakteristik tafsir Ibn 'Âsyûr adalah mengedepankan sisi kemaslahatan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Jika kita melihat kembali kondisi sosial politik yang mengitari kehidupan 'Âsyûr ketika ia muda, juga dapat dibaca sebagai beberapa alasan mengapa beliau menginisiasi tujuan kemaslahatan sebagai kekhasannya dalam penulisan tafsirnya itu. Berawal dari adanya tradisi taklid di Universitas Zaytunah, hal itu ikut mewarnai pemikiran 'Âsyûr dalam upaya menumbuhkan kemaslahatan melalui tafsir Al-Qur'annya. Di lain itu, jika melihat upayanya dalam mengkampanyekan kembali untuk memasukkan kurikulum Islam di Zaytunah, yang kemudian ditolak oleh Burguiba pimpinan Tunisia yang terpengaruh dengan politik luar negeri Prancis, ini juga ikut mewarnai mengapa unsur kemaslahatan menjadi titik utama 'Âsyûr dalam mengarang kitab tafsirnya. Ibn 'Âsyûr mencita-citakan agar Islam dan kemaslahatan berjalan beriringan di Tunisia.

¹⁵ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Mu'assisah Al-Târikh, t.th, jil. 1, hal. 5-8.

¹⁶ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 36.

Meskipun pada akhirnya usulannya itu ditolak, dan menjadikan ia fokus menyelesaikan karya tafsirnya hingga rampung.

Selain karena faktor sosial dan politik yang memengaruhi seorang Ibn ‘Âsyûr dalam membuat tafsir Al-Qur’an yang muaranya untuk mencapai kemaslahatan, faktor guru-guru yang menjadi pembimbingnya dalam mempelajari dan mengkaji Islam ikut berperan dalam tujuan karya tafsirnya yang diniatkan untuk mencari kemaslahatan itu. Banyaknya ilmu-ilmu keislaman, sosial, dan bahkan ilmu umu yang ia pelajari membentuk pribadinya sebagai pribadi yang mumpuni dalam keilmuan dan menjadikan tujuan kemaslahatan sebagai alasan dirinya menulis tafsir.

Sebuah karya tafsir lahir tidak bisa lepas dari motivasi yang juga lahir dari kondisi lingkungan sekitar. Sebagaimana misalnya, Tafsir Al-Mishbah karya M. Quraish Shihab yang dibuat dalam rangka memberikan langkah mudah bagi umat Islam memahami isi kandungan Al-Qur’an dengan menjelaskan secara rinci pesan-pesan yang ingin disampaikan Al-Qur’an. Bagi Shihab, demikian itu karena ada banyak kendala yang dihadapi masyarakat untuk memahami Al-Qur’an secara benar karena kendala waktu, keilmuan, dan referensi.¹⁷

3. Metode dan Corak Tafsir

Kata *metode* berasal dari kata “methodos” yang bermakna *cara* atau *jalan*.¹⁸ Di dalam bahasa Arab *metode* biasa diistilahkan dengan *manhaj* ataupun *thariqah*. Sedangkan metode dalam bahasa Inggris biasa diistilahkan dengan *method*. Sementara itu metode dalam bahasa Indonesia adalah cara yang teratur dan berfikir baik dalam mencapai maksud; cara kerja yang bersistem untuk mempermudah pelaksanaan suatu kegiatan guna mncapai tujuan yang ditentukan.¹⁹ Maka yang dimaksud dengan metode tafsir adalah cara yang ditempuh (oleh seorang Mufasir) dengan sistematis yang tujuannya untuk mengungkap maksud kalamullah yang termaktub dalam teks Al-Qur’an.

Nashruddin Baidan mendefinisikan metode tafsir dengan maksud kerangka atau kaidah yang dipakai dalam menafsirkan Al-Qur’an. Menurut Baidan, metode dengan metodologi adalah dua istilah berbeda yang kadang masih ada yang keliru dalam memahami perbedaannya. Di

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, vol. 1, hal. VII.

¹⁸ Hiriansah, *Ready for Research: Principles and Practies*, Surabaya: Qiara Media, 2019, hal. 4.

¹⁹ Lihat: “kb.id/metod”. Diakses pada 11 Agustus 2020.

mana menurutnya, metodologi [tafsir] adalah pembahasan ilmiah tentang metode-metode tafsir.²⁰

Sedangkan corak [tafsir] biasa diistilahkan dalam bahasa Arab dengan kata “*lawn*” yang berarti corak atau warna yang digunakan seorang Mufasir dalam tafsirnya.²¹ Artinya, usaha penafsiran Al-Qur’an yang dilakukan seorang Mufasir mempunyai kecenderungan atau aliran tertentu, misalnya, ia ahli fikih, maka corak tafsirnya akan identik dengan fikih. Atau seorang Mufasir mendalami tasawuf, maka dapat dipastikan corak tafsirnya bernuansa tasawuf. Begitu juga corak-corak yang lain.

Ahmad Izan memberikan penjelasan bahwa corak tafsir sudah mulai digunakan sejak abad pertengahan. Itu sebagai sebuah keniscayaan perkembangan ilmu pengetahuan dan juga kepentingan seorang Mufasir dalam menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur’an.²² Pada intinya, corak tafsir adalah kecenderungan Mufasir dalam menafsirkan Al-Qur’an, demikian itu karena tafsir merupakan bentuk ekspresi intelektual para Mufasir dalam ujaran-ujaran Al-Qur’an sesuai kemampuan mereka yang tidak bisa lepas dari horizon keilmuan dan latar belakang yang mengitarinya.

Metode tafsir Al-Qur’an yang digunakan oleh Thâhir Ibn ‘Âsyûr yaitu metode *tahlîlî*.²³ Di mana dengan metode tersebut Ibn ‘Âsyûr menafsirkan Al-Qur’an dari mulai kebahasaan, kosa kata Al-Qur’an, kaitannya satu ayat dengan ayat yang lain (*munâsabât*), dan mengaitkannya dengan problem sosial. Hal ini sejalan dengan mukadimah yang diungkapkannya di awal kitab tafsirnya. Selain itu Ibn ‘Âsyûr juga menggunakan metode tafsir bi *al-ra’yi*.²⁴ Ibn ‘Âsyûr tidak

²⁰ Nasruddin Baidan, *Metodologi Penafsiran Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 12.

²¹ Muhammad Husain Ad-Dzahabi, *At-Tafsîr wal Mufasssîrîn*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Islâmi, 1998, jilid 2, hal. 236.

²² Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Penerbit Tafakur, 2006, hal. 199.

²³ Metode tafsir *tahlîlî* adalah mengkaji ayat-ayat Al-Qur’an dari segala segi dan maknanya, ayat demi ayat, surat demi surat sesuai dengan urutan mushaf usmani. Tafsir ini mengurangi kosa kata dan lafadz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, menjelaskan apa yang dapat diistinbathkan dari ayat serta mengungkapkan kaitan antara ayat-ayat dan surat dengan surat sebelum atau sesudahnya. Tafsir ini biasanya menekankan pada sebab turunnya ayat, hadis Nabi dan riwayat para Sahabat dan Tabi’in. metode ini merupakan metode yang dipergunakan oleh mayoritas ulama terdahulu, meskipun di antara mereka memang ada yang mengungkapkan langkah-langkahnya secara keseluruhan (*ithnab*) atau hanya pertengahan (*musawah*), lihat: Ali-Al-Shabuni, *Kamus Al-Qur’an: Quranic Explorer*, t.pn: Shahih, 2016, hal. 281.

²⁴ Manna Khalil Qhathan menjelaskan maksud tafsir *tahlîlî*, yaitu tafsir di mana Mufasirnya mengandalkan pemahaman dirinya dan menangkap makna rasional atas ayat-ayat Al-Qur’an yang ditafsirkannya, Lihat: Mannâ Khalil Qhathhân, *Mabâhith fî ‘Ulûm Al-Qur’an*, hal. 360. Sementara itu Akhmad Saufi dan Hasmi Fadilah mendefinisikan tafsir bi *ar-ra’yi* yaitu tafsir di mana Mufasirnya menggunakan akalinya dengan memperluas

sekadar menafsirkan ayat Al-Qur'an secara leksikal, akan tetapi menganalisisnya untuk menemukan maqâshid Al-Qur'an.

Sedangkan corak tafsir At-Tahrîr wa At-Tanwîr adalah corak *adabi ijtimâ'i*²⁵ (sosial kemasyarakatan) dan *lugah*²⁶ (kebahasaan). Konsistensi penafsiran dengan mengungkapkan sisi kebahasaan dan mengakhirinya dengan persoalan sosial menjadi corak penafsiran Thâhir Ibn 'Âsyûr dalam kitab tafsirnya.

B. Tafsir Maqâshidî dan Maqâshid Al-Qur'an

Sebelum dibahas prinsip-prinsip dasar *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr yang menjadi acuan penafsirannya atas ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam pada sub bab ini terlebih dahulu dibahas tentang tafsir *maqâshidî*. Tafsir *maqâshidî* pada sub bab ini merupakan teori atau metode yang digunakan untuk menggali *maqâshid* Al-Qur'an yang dikehendaki Ibn 'Âsyûr dalam tafsirnya. Meskipun demikian, sub bab ini akan dipaparkan terlebih dahulu persoalan tafsir *maqâshidî* secara umum, sebelum nantinya menjuru pada konsep atau teori yang digunakan Ibn 'Âsyûr untuk menganalisa ayat-ayat Al-Qur'an.

1. Tafsir Maqâshidî

a. Definisi Tafsir Maqâshidî

Istilah tafsir *maqâshidî* terdiri dari gabungan dua kata dalam bentuk susunan *sifat-mausuf*, yaitu "tafsir" yang berasal dari akar kata "al-fasru" yang artinya menyingkap makna yang tersembunyi, menerangkan, atau menjelaskan, yang menurut Khâlid 'Utsmân Tsabat ialah ilmu yang membahas Al-Qur'an dari sisi-sisi maksudnya sebagaimana yang dikehendaki Allah dan sesuai

pemahaman atas kandungan makna yang ada di dalam ayat-ayat Al-Qur'an, Lihat: Akhmad Saufi dan Hasmi Fadilah, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Depublish, 2015, hal. 190.

²⁵ Corak tafsir adabi ijtimâ'i yang di mana seorang Mufasir berpedoman bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi umat manusia, yang untuk mengungkapkannya diawali dengan menganalisa kandungan ayat Al-Qur'an dan direlevansikan dengan kondisi masyarakat, Lihat: At-tafsîr wa Al-Mufasssîrûn, jilid 2, hal. 402. Menurut Amang Fathurrohman, corak tafsir ini berawal dari suatu pernyataan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu Allah yang selalu relevan untuk persoalan kapan dan di manapun, sehingga penafsiran Al-Qur'an harus dipahami secara kontekstual sesuai dengan kehidupan sosio-kultural masyarakat, lihat: Amang Fathurrohman dan Fahmul Iltiham, *Pendalaman Ilmu Tafsir di PTAI Non Tafsir*, Pasuruan: Penerbit Lulu, 2011, hal. 37.

²⁶ Tafsir dengan corak lugawi maksudnya adalah tafsir di mana seorang penafsir ketika mengungkapkan makna dan kandungan Al-Qur'an menitikberatkan (aksentasikan) pada makna yang terkandung kepada apa yang ada dalam bahasa Arab, lihat: Mûsâ'id Ibn Sulaimân Ibn Nâshir At-Tayyâr, *At-Tafsîr Al-Lugawi Li Al-Qur'an Al-Karîm*, t.tp: Dâr Ibn Jauzî, t.t, hal. 38.

kemampuan manusia²⁷; dan “*maqâshidî*”, yang berarti sesuai tujuan. Menurut Mufti Hasan, istilah ini merujuk kepada *maqâshid asy-syarî‘ah*.²⁸ Jika disatukan menjadi tafsir *maqâshidî* yang bermakna tafsir Al-Qur’an berdasarkan tujuan-tujuan diturunkannya syariat.

Sedangkan secara istilah, makna tafsir *maqâshidî* menurut Washfi Ibn ‘Âsyûr adalah satu corak penafsiran Al-Qur’an yang berorientasi kepada visi Al-Qur’an baik sisi universal ataupun partikularnya yang bertujuan untuk mencapai kepada kemaslahatan bagi umat manusia.²⁹ Sementara itu menurut Abdul Mustaqim, tafsir *maqâshidî* adalah model pendekatan tafsir Al-Qur’an yang memberikan penekanan terhadap dimensi *maqâshid* Al-Qur’an dan *maqâshid al-syarî‘ah*. Mustaqim juga menambahkan bahwa tafsir *maqâshidî* tidak berhenti pada makna literal teks yang implisit (*al-manthûq ‘anhu*) tapi juga mencoba menelisik maksud yang eksplisit (*al-maskûth ‘anhu*).³⁰

Secara umum, tafsir *maqâshidî* adalah sebuah penafsiran Al-Qur’an yang melandasinya dengan *maqâshid asy-syarî‘ah* sebagai alat untuk menginterpretasikan Al-Qur’an.³¹ Sampai di sinilah penafsiran *maqâshidî* mempertimbangkan padat tujuan-tujuan terwujudnya syariat Islam yaitu terpeliharanya lima kebutuhan primer (*adh-dharuriyyât al-khams*), berupa terpeliharanya agama, akal, jiwa, harta dan keturunan.³² Pendefinisian tafsir *maqâshidî* dengan maksud metode menafsirkan Al-Qur’an dengan komitmen menjadikan *maqâshid asy-syarî‘ah* sebagai landasan penafsiran sama sebagaimana apa yang dinyatakan oleh Mufti Hasan.³³ Dalam artian, tafsir *maqâshidî* adalah upaya menafsirkan Al-Qur’an dengan

²⁷ Khâlid ‘Utsmân Tsabat, *Qawâ‘id At-Tafsîr Jam‘an wa Dirâsatan*, t.tp: Dâr Ibn ‘Affân, 2001, hal. 29.

²⁸ Mufti Hasan, “Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur’an Berbasis Maqâshid Asy-Syarî‘ah”, dalam jurnal *Maghza*, Vol. 02 No. 2 Tahun 2017, hal. 19.

²⁹ Wasfi ‘Âsyûr Abû Zaïd, *At-Tafsîr Al-Maqâshidî Li Suwâr Al-Qur’an Al-Karîm fî Dzîlâl Al-Qur’an Annudajan*, makalah disampaikan pada seminar Fakultas Keislaman Universitas Amir Abdul Qadir, Palestin, pada 4-5 Desember 2013, dengan tema “Fahm Al-Qur’an: Baina An-Nâsh wa Al-Waqî”, hal. 8. Lihat juga: Mufti Hasan, “Tafsir Maqâshidî: Tafsir Al-Qur’an Berbasis Maqâshid asy-syarî‘ah”..., hal. 19.

³⁰ Abdul Mustaqim, “Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam”, dalam makalah pengukuhan Guru Besar Ilmu Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2019, hal. 12.

³¹ Ummu Salamah, “Maqâshid Al-Qur’an Menurut Ba‘iduzzaman Said Nursi, dalam jurnal *Studi Quranika*”, Vol. 04 No. 01 Tahun 2019, hal. 39.

³² M. Noor Harisudin, “*Fiqh Nusantara: Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*”, Ciputat: Pustaka Compass, 2018, hal. 31.

³³ Mufti Hasan, *Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur’an Berbasis Maqâshid Asy-Syarî‘ah*..., hal. 19.

batasan di mana seorang Mufasir tidak boleh sampai mereduksi maksud-maksud diturunkannya syariat itu sendiri.

Pada mulanya, istilah *maqâshidî* sendiri hanya identik berada dalam wilayah hukum Islam, tidak masuk dalam kajian keilmuan tafsir. Istilah tersebut mulanya dimunculkan oleh Imam Al-Haramain Al-Juwainî dalam kitab *Al-Burhân fî Ushûl Al-Fiqh* dan kemudian diteruskan oleh Al-Ghazli dalam kitab *Al-Mustashfâ*, dengan maksud bahwa keberadaan syariat Islam yang bergulir di masyarakat tidak boleh keluar dari koridor cita-cita syariat Islam, yang harus mampu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁴ Teori ini dianggap mampu menempatkan ajaran Islam untuk tetap solutif dengan perkembangan zaman dan waktu kapan dan di manapun. Sebagaimana menurut Abdul Mustaqim, tafsir *maqâshidî* hadir untuk menengahi tafsir Al-Qur'an yang terlalu menjunjung tinggi teks (*ya 'budûna an-nushûsh*) sampai melupakan konteks, dan yang terlalu liberal (*yu 'âthil an-nushûsh*).³⁵

Akhirnya, dari definisi-definisi tentang tafsir *maqâshidî* yang disebut oleh beberapa pakar, dapat penulis simpulkan bahwa tafsir *maqâshidî* adalah sebuah metode dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan mendasarinya pada maksud-maksud diturunkannya syariat. Penafsiran dengan metode ini mempertimbangkan penggunaan akal di satu sisi, dan tidak meninggalkan teks/nash di sisi yang lain.

b. Asumsi Dasar Ayat Al-Qur'an

Setiap metode untuk menafsirkan Al-Qur'an memiliki asumsi dasar tersendiri terkait pandangannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Empat metode tafsir yang mashyur, yaitu *tahlîlî*, *ijmâlî*, *muqâran* dan *maudhû'î*, pun memiliki asumsi dasar atas ayat Al-Qur'an yang satu sama lain berbeda. Metode tafsir *tahlîlî* misalnya, mengasumsikan bahwa Al-Qur'an memiliki kandungan yang amat luas, yang harus dipahami secara hati-hati dan penuh tanggung jawab. Metode yang maksudnya ialah mengurai (*tahlîl*) makna Al-Qur'an secara luas ini diyakini mampu menunjukkan keluasan kandungan makna Al-Qur'an melalui berbagai aspek, baik sejarah, kebahasaan ataupun hukum.³⁶

³⁴ Syaikh 'Abd Al-'Azîz Razaq, "Târîkh Nasy'ât Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah Wa Tathawariha", dalam *alûkah.net*, 31/12/15. Diakses pada 08 Juli 2020.

³⁵ Abdul Mustaqim, *Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam...*, hal. 8.

³⁶ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Penerbit Tafakur, t.th, hal. 105.

Sedangkan metode tafsir *ijmâlî* memiliki asumsi dasar bahwa Al-Qur'an harus dipahami dan disampaikan secara sederhana agar mudah dimengerti khalayak umum. Dengan metode *ijmali* yang maksudnya adalah penafsiran Al-Qur'an secara ringkas dan global, diharapkan mampu menemukan maksud Al-Qur'an.³⁷ Sedangkan metode tafsir *muqâran* berlandaskan bahwa Al-Qur'an harus dipahami secara objektif, kritis dan berwawasan luas. Dengan pendekatan tafsir *muqâran* yang maksudnya membandingkan ayat-ayat yang sepintas redaksinya mirip maksud Al-Qur'an dapat ditangkap dengan tepat.³⁸ Dan terakhir metode tafsir *al-maudhû'i*, berasumsikan bahwa ayat Al-Qur'an harus dimaknai secara tuntas, luas dan dinamis. Hanya dengan pendekatan maudhui yang maksudnya adalah membahas makna dalam Al-Qur'an dengan mengumpulkan seluruh ayat-ayat yang terkait dengan tema yang diangkat maka maksud Al-Qur'an akan mudah tercapai.³⁹

Tidak berbeda dengan metode-metode tafsir di atas, tafsir *maqâshidî* juga memiliki asumsi dasar terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Menurut Kusmana, paradigma utama tafsir *maqâshidî* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yaitu bahwa setiap ayat Al-Qur'an memiliki dimensi makna universal yang menyediakan solusi bagi persoalan yang dihadapi manusia yang berbeda dari satu waktu ke waktu yang lain.⁴⁰

Paradigma tafsir *maqâshidî* sendiri tidak lepas dari sifat-sifat *maqâshid asy-syarî'ah* yang dapat membaca syariat sebagai solusi umat atas dasar tiga hal, yaitu *dharûriyyât* (*necessary/keniscayaan*), *hajjiyyât* (*needs/kebutuhan*) dan *tahsiniyyât* (*luxeries/kelengkapan hidup*), dimana pertimbangan secara tradisional harus berdasar pada lima hal pemeliharaan, yaitu keimanan (*faith*), jiwa (*soul*), kekayaan (*wealth*), akal (*mind*) dan keturunan (*offspring*),⁴¹ dan Abdul Mustaqim menambahkan dua hal, yaitu negara (*state*) dan lingkungan (*environment*).⁴² Asumsi dasar adanya tafsir *maqâshidî* –

³⁷ Ali As-Sahbuny, *Kamus Al-Qur'an: Qur'anic Explorer*, Yogyakarta: Shahih: 2016, hal. 216.

³⁸ M. Quraisy Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, Ciputat: Lentera Hati, 2006, hal. 138.

³⁹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir...*, hal. 116.

⁴⁰ Kusmana, "Paradigma Al-Qur'an: Model Analisis tafsir Maqâshidî dalam Pemikiran Kuntowijoyo", dalam jurnal *Ilmu-Ilmu Keislaman Afkaruna*, Vol. 11 No. 02 Tahun 2015, hal. 221.

⁴¹ 'Abd Al-Hâfiz Qathash, *Al-Ushûl Al-Kubrâ Li Nazhariyyât Al-Maqâshid*, Mesir: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2006, hal. 25.

⁴² Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam"..., hal. 36.

melalui penjelasan di atas – ingin menghadirkan hakikat makna Al-Qur'an yang merupakan petunjuk bagi [kebaikan] semua umat manusia dalam soal apapun.

Sementara itu Imam As-Syathibî mendasari pentingnya tafsir *maqâshidî* dengan merujuk kepada salah satu ayat Al-Qur'an yaitu,

كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ

Ini adalah sebuah kitab yang Kami turunkan kepadamu penuh dengan berkah supaya mereka memperhatikan ayat-ayatnya dan supaya mendapat pelajaran orang-orang yang mempunyai fikiran. (Shâd/38: 29).

Dengan mendasari pada ayat di atas, Asy-Syathibî memberikan penjelasan bahwa jika Al-Qur'an adalah kitab yang Allah turunkan untuk memperoleh kebenaran dan keberkahan di dalamnya, maka ayat-ayatnya harus ditadaburi. Dan, cita-cita mentadaburi ayat-ayat Allah itu tidak akan bisa terwujud jika tidak mengetahui dan memahami *maqâshid* Al-Qur'an.⁴³

Sedangkan menurut Thâhir Ibn 'Âsyûr, mengapa penting untuk menggunakan paradigma tafsir *maqâshidî* di dalam menafsirkan Al-Qur'an, sebab dasar utama diturunkannya Al-Qur'an ke muka bumi adalah untuk merealisasikan kebaikan (*as-shalah*). Menurutnya, dengan memahami ayat Al-Qur'an melalui paradigma tafsir *maqâshidî*, kebaikan dan kasih sayang yang sudah seharusnya dirasakan oleh semua manusia dengan didatangkannya maksud Allah Swt akan mudah dicapai.⁴⁴ Menurutnya pula, untuk mewujudkan kebaikan yang menyeluruh untuk umat manusia yang didasari ayat-ayat Al-Qur'an dibutuhkan dua hal, yaitu berbuat kebaikan (*ishlah*) dan mencapai kebaikan (*shalah*).⁴⁵

Dari beberapa pendapat para ulama tersebut di atas tentang paradigma tafsir *maqâshidî* penulis menyimpulkan bahwa paradigma tafsir ini bermuara pada satu tujuan yaitu tercapainya kemaslahatan bagi umat manusia.

⁴³ Abî Ismâ'îl Ibn Ibrâhim As-Syathibî, *Al-Muwâfaqât*, Arab Saudi: Dâr Ibn 'Affân, 1997, jil. 4, hal. 209.

⁴⁴ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr...*, jil. 1, hal. 38.

⁴⁵ Sufî Abdurrahim, "Maqâshid Al-Qur'an 'inda Ibn Asyur fî Tafsihi: Dirâsat Nazhariyyat Ma'a Namûdajj Tathbiqiyah", dalam tesis Magister Universitas Abi Bakr Baqilan, Tilmisan, Tahun 2016, hal. 44.

c. Historisitas Tafsir Maqâshidî

Tafsir *maqâshidî* merupakan kajian di dalam Islam yang terbilang masih baru – untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali sebelumnya, sebab sudah ada kajian *maqâshid asy-syari'ah*. Abdul Mustaqim berargumen bahwa *maqâshid asy-syari'ah* adalah sebuah teori yang tidak lain merupakan hasil kreasi pemikiran manusia. Sehingga menurutnya bukan hal yang berlebihan jika kemudian kajian tersebut dikembangkan ke dalam kajian tafsir Al-Qur'an.⁴⁶

Secara aplikatif, belum secara teoritik, geneologi tafsir *maqâshidî* sudah dimuali sejak zaman Nabi Muḥammad Saw masih hidup. Beliau pernah tidak menghukumi pencuri dengan potong tangan karena ada alasan yang dipertimbangkan meskipun terkait hukuman potong tangan bagi seorang pencuri jelas-jelas disebutkan secara eksplisit di dalam nash Al-Qur'an, yaitu pada QS. Al-Mâ'idah 5/: 38. Alasan yang menjadi pertimbangan adalah hal kontekstual di mana apabila pencuri dihukumi potong tangan dikhawatirkan akan berbalik ke kelompok musuh dan kemudian membocorkan rahasia-rahasia umat Islam di mana hal itu bisa merugikan umat Islam sendiri.⁴⁷

Situasi seperti di ataslah yang kemudian membuat Rasulullah Saw bersabda: "*lā tuqtha'u al-yâd fî al-gazwî*"⁴⁸, yang artinya: dalam kondisi peperangan tidak boleh memotong tangan. Rasulullah Saw tidak memberlakukan hukuman potong tangan kepada pencuri di dalam kondisi peperangan. Padahal hukuman demikian itu jelas termaktub di dalam ayat Al-Qur'an. Apa yang dilakukan oleh Rasulullah tidak lain merupakan sebuah penafsiran kontekstual dengan mempertimbangkan kemaslahatan pada saat itu.

Geneologi tafsir *maqâshidî* secara aplikatif selain telah dipraktikkan oleh Nabi juga dilakukan oleh sahabat-sahabatnya, salah satunya Umar Ibn Khattab. Ketika Umar menjadi Khalifah, ia tidak memberikan harta zakat kepada warganya yang baru masuk Islam, padahal pemberian harta bagi *muallaf* jelas-jelas ketentuannya disebut di dalam Al-Qur'an, yaitu pada QS. At-Taubah/9:60. Keputusan Umar membuat hukum dengan tidak memberikan hak bagi orang yang baru masuk Islam karena

⁴⁶ Abdul Mustaqim mengkaji urgensi tafsir Maqâshidîi untuk membuktikan akan keniscayaannya bagi moderasi beragama di Indonesia, lihat: Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam ...", hal. 7.

⁴⁷ Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam"..., hal. 19.

⁴⁸ Abî 'Abdillâh Muḥammad Adh-Dhiyâ Al-Maqdisî, *Shahâh Al-Aḥâdîts fîmâ Ittafaqa 'Alaihi Ahl Al-Hadîts*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 562.

mempertimbangkan konteks pada saat itu, sebab orang yang baru masuk Islam bukanlah orang miskin, sebagaimana maksud dalam ayat tersebut. Sebaliknya, *mu'allaf* tersebut merupakan orang yang kaya raya. Selain itu, negara juga sedang krisis ekonomi, sehingga jika Umar memberikan harta zakat kepada setiap orang yang baru masuk Islam maka pembangunan dalam negara menjadi terhambat. Dalam artian, Umar dalam konteks ini telah memberlakukan hukum yang relevan dengan konteksnya meskipun secara tekstual “bertentangan” dengan nash Al-Qur'an.⁴⁹

Geneologi tafsir *maqâshidî* di zaman sahabat juga pernah terjadi dalam kepemimpinan Muadz Bin Jabal ketika diutus ke Yaman menjadi Gubernur. Pada waktu itu, Muadz membuat kebijakan menarik zakat dari orang-orang yang kaya. Bentuk zakat yang harus diberikan mereka ialah apa saja selagi menjadi kebutuhan fakir miskin di Yaman tersebut. Muadz meminta agar orang-orang kaya berzakat dengan memberikan sapi yang tidak terlalu bagus dan tidak terlalu jelek, pakaian, dan kambal Yaman yang harganya mahal, karena barang dan peralatan tersebut sedang dibutuhkan warganya yang kekurangan.⁵⁰ Padahal jika dicarikan nashnya, tidak ada satu ayat Al-Qur'an pun yang memerintahkan umat Islam untuk berzakat dengan pakaian atau selimut. Menurut Abdul Mustaqim, jika menggunakan teori tafsir *maqâshidî*, kita bisa mengatakan bahwa zakat dalam bentuk barang-barang tersebut di atas ialah wajib. Lebih dari itu di masa sekarang, orang-orang yang kaya dengan beragam profesinya, apakah ia dosen, dokter, wakil rakyat, pengusaha, artis, mubaligh, dan selainnya, diwajibkan membayar zakat profesi.⁵¹

Selin itu, perubahan dari *qaul qadim* menuju *qaul jadid*, yang terjadi dalam fenomena perpindahan Imam As-Syafi'î (w. 204 H) dari Irak ke Mesir⁵², secara esensial juga merupakan aplikasi tafsir *maqâshidî*. Syafi'î mengubah sebagian hukum-hukum lama ketika ia di Irak (*qaul qadîm*) menjadi hukum-hukum baru (*qaul jadîd*) sebab mempertimbangkan konteks yang dihadapi olehnya saat di Mesir.

Secara aplikatif, geneologi tafsir *maqâshidî* tidak berhenti pada Imam Syafi'î, tapi juga berlanjut pada masa Ibn 'Arabî (w. 1240 H)

⁴⁹ Muḥammad Bultajiy, *Manhâj 'Umar Ibn Khaththâb fî At-Tasyrî'*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1970, hal. 132-135.

⁵⁰ Yusuf Al-Qardhawî, *Dirâsat fî Fiqh Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah*, Mesir: Dâr Al-Syurûq, jilid 3, 2008, hal. 80.

⁵¹ Abdul Mustaqim, “Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam”..., hal. 25.

⁵² Nu'mân Jughaim, *Madkhâl Ilâ Mazdhab Asy-Syafi'i*, Kairo: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2011, hal. 147.

yang merupakan tokoh tafsir abad klasik. Hanya saja, ia masih belum berani menjadikan *maqâshid syarî'ah* sebagai perangkat utama untuk menafsirkan Al-Qur'an, namun hanya sebatas menjadikan *maqâshid syarî'ah* sebagai hikmah dalam setiap hukum Allah.⁵³

Setelah generasi Ibn 'Arabî, tafsir *maqâshidî* kemudian bersambung kepada dua tokoh pembaharu Islam, yaitu Muḥammad 'Abduh dan Rasyîd Ridhâ. Ada banyak produk tafsir Al-Qur'an yang mempertimbangkan kemaslahatan pada zamannya yang dicetus oleh dua ulama Masir tersebut. Salah satunya adalah dalam persoalan Poligami dalam menafsirkan An-Nisâ'/4: 3. Menurut keduanya, ayat tersebut memang pada awal turunnya membahas poligami dan memperbolehkan ajaran tersebut. Akan tetapi di era modern-kontemporer, dengan banyak pertimbangannya, mereka berdua menyatakan bahwa ayat tersebut berbicara tentang anak yatim.⁵⁴

Sedangkan Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr adalah mufasir generasi abad modern yang melanjutkan visi tafsir *maqâshidî*. Dalam muqadimah tafsirnya; *At-Tahrîr wa at-Tanwîr*, 'Âsyûr menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an harus ditafsirkan dengan tujuan memberikan kebaikan (*mashlahah*) bagi semua manusia secara menyeluruh. Kehendak Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih harus tersampaikan kepada hamba-hamba-Nya dan caranya ialah dengan menafsirkan Al-Qur'an dengan tidak lepas dari unsur maslahat bagi banyak orang.⁵⁵

Sebagai salah satu pemikittannya, pada persoalan poligami dalam An-Nisâ'/4: 3 yang kerap kali ditafsirkan oleh ulama-ulama abad klasik sebagai legalitas berpoligami dengan perempuan dalam jumlah hingga empat istri, pemikiran Ibn 'Âsyûr tidak sama dengan apa yang pada umumnya ditafsirkan ulama klasik tersebut. Ibn 'Âsyûr berargumen bahwa dalam ayat tersebut tidak relevan dimaknai sebagai perintah berpoligami. Menurutnya, tidak ada keserasian makna antara subjek pada syarat dan subjek pada jawab. Subjek yang termaktub dalam ayat tersebut ialah anak-anak Yatim, akan tetapi subjek pada jumlahnya jawabnya adalah perempuan

⁵³ Mufti Hasan, "Tafsir Maqâshidî: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqâshid Asy-Syarî'ah", dalam jurnal *Maghza...*, hal. 17.

⁵⁴ Muḥammad 'Abduh, *Tafsir Al-Manâr*, Mesir: Dâr Al-Manâr, 1947 H, cet. 2, jil. 4, hal. 358.

⁵⁵ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 38.

secara umum.⁵⁶ Sehingga ayat tersebut tidak layak mejadi dalil dan pembenaran bagi poligami.

Sementara itu Abdul Mustaqim membagi historisitas tafsir *maqâshidî* bersamaan dengan mengurai dinamikanya. Mustaqim membagi sejarah tafsir *maqâshidî* dari era Nabi hingga era modern menjadi empat, yaitu era formatif-praktis, era rintisan teoritis-konseptual, era perkembangan teoritis-konseptual dan era reformatif-kritis.⁵⁷

Pertama, era formatif praktis; pada era ini tafsir *maqâshidî* belum menjadi kajian tertentu dan suatu teori keilmuan tertentu. Teori ini lebih kepada tindakan Nabi, sahabat bahkan tabi'in menggunakan kemaslahatan sebagai basis *maqâshid* asy-syarî'ah dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. *Kedua*, era rintisan teoritis-konseptual; era ini berawal dari abad III-VIII H. pada era setelah sahabat perkembangan tafsir *maqâshidî* tidak muncul, dan hingga pada awal abad III hingga abad VIII para ulama Ushul Fikh klasik menyusun karya-karyanya secara konseptual-teoritis. Diantara tokoh-tokoh itu adalah At-Tirmîdzi Al-Hâkim (w. 269 H) dengan karyanya *Ash-Shalâh wa Maqâshidihâ dan Al-Hajj wa Asrârûha* dan Abû Zaîd Al-Balkhî (w. 322 H) dengan karyanya *Al-Ibânah wa 'Ilâl Ad-Diyânah*.

Ketiga, era perkembangan teoritis-konseptual; pada era ini teori *maqâshid* semakin berkembang secara teoritis konseptual. Hal ini misalnya dibuktikan dengan karya Abû Al-Ma'allî al-Juwainî (w. 478 H) *Al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Dengan karyanya itu ia mengenalkan teori *maqâshid* yaitu hirarki *maqâshid* dan keniscayaan *maqâshid* menjadi *dharûrî* (darurat), *al-hajjah al-'âmmah* (kebutuhan umum) dan *mandubât* (anjuran-anjuran). Selain Al-Juwainî, Imam Al-Ghazâlî, Al-'Izz Ibn Abd al-Salâm (w. 660 H), dan Syamsuddin Ibn al-Qayyim (w. 748 H) juga merupakan tokoh-tokoh yang masuk dalam penggagas *maqâshidî* pada era ketiga.

Dan *keempat*, era reformatif-kritis; *maqâshid* dengan ciri reformatif dan kritis ini dikembangkan oleh banyak ilmuwan, diantaranya: Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, Ibn 'Âsyûr, Ahmad Al-Raisunî, 'Alal Al-Farisî, Yusuf Qardhâwî, Muḥammad Mahdî Syamsuddîn, 'Alâ Al-Fass dan Jasser Auda.

Dalam penelitian ini, secara khusus penulis memilih tafsir *maqâshidî* untuk membaca ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dengan teori *maqâshid* yang dibangun oleh Ibn 'Âsyûr melalui

⁵⁶ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 15.

⁵⁷ Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscasaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam"..., hal. 20-31.

tafsirnya yang cukup komprehensif yang bermuara pada kemaslahatan terhadap individu, kelompok, hingga masyarakat. Dengan begitu sisi kemaslahatan dan kebaikan Islam akan teraplikasikan kepada semua manusia tanpa pilah-pilih kepentingan tertentu.

Sebagaimana sudah dijelaskan pada sub bab sebelumnya, penerapan tafsir *maqâshidî* sudah dilakukan sejak masa Nabi Muḥammad Saw. Begitu pula sebelum menjadi teori tafsir *maqâshidî*, teori *maqâshidî* sendiri sudah sejak lama dikenalkan oleh ulama-ulama ushul fiqh klasik dalam spesifikasi pada persoalan ibadah dan mu‘âmalah. Pada perkembangannya, teori tafsir *maqâshidî* sebagai sebuah teori yang digunakan oleh ulama-ulama tafsir muncul bebarengan dengan lahirnya modernisasi penafsiran teks-teks agama yang digagas oleh Muḥammad ‘Abduh dan Muḥammad Rasyid Ridha.⁵⁸ Hal itu dikuatkan oleh pendapat Abdul Mustaqim ketika mengkategorisasikan periodisasi tafsir *maqâshidî*. Mustaqim mengelompokkan tokoh-tokoh tafsir modern yang mengoperasionalkan tafsir *maqâshidî* ke dalam kelompok yang menggunakan teori *maqâshidî* sebagai teori reformatif-kritis.⁵⁹

Selain tokoh tafsir *maqâshidî* modern Thâhir Ibn ‘Âsyûr, ada beberapa tokoh yang juga memiliki kecenderungan terhadap pansfsiran *maqâshidî*. Penyebutan dan penjabaran konsep *maqâshid* tokoh-tokoh selain Ibn ‘Âsyûr juga amat penting untuk menjadi pertimbangan konsep *maqâshidî* Ibn ‘Âsyûr dengan tokoh-tokoh yang lainnya. Berikut tokoh-tokoh tersebut:

1) Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh merupakan cendekiawan Muslim yang memulai merubah cara berfikir dari cara-cara yang eksklusif menjadi cara berfikir yang inklusif. Pokok pemikiran ‘Abduh fokus kepada pembebasan akal pikiran dari belenggu-belenggu taqlid yang hanya menghambat perkembangan pengetahuan agama sebagaimana halnya ulama salaf. Namun meskipun orientasi gagasan ‘Abduh kepada penggunaan alat

⁵⁸ Pernyataan ini dikutip dalam artikel jurnal Kusmana yang secara khusus mengulas epistemologi setiap tafsir Al-Qur’an yang dilandasi pada Maqâshid Al-Qur’an. Lihat: Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqâshidî”, dalam jurnal *Mutawatir*, Vol. 06 No. 02 Tahun 2016, hal. 209-219.

⁵⁹ Abdul Mustaqim, “Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam”..., hal. 32.

secara maksimal, ia tetap menjadikan Al-Qur'an sebagai sumber pokok beragama.⁶⁰

Dengan memaksimalkan peran akal, 'Abduh juga merupakan tokoh Islam yang konsen terhadap pemurnian Islam dari pemikiran dan ajaran Barat serta merekonstruksi tafsir-tafsir agama agar relevan dengan kebutuhan umat manusia di masa modern, bahkan untuk masa kapanpun.⁶¹ Baginya, Islam merupakan agama yang sempurna yang sejatinya dapat menjadi solusi segala persoalan umatnya. Tidak selazimnya orang Islam taqlid kepada apa-apa yang datang dari Barat, karena menurutnya pada ajaran Barat tersebut ada banyak kepincangan-kepincangan pemikiran.⁶²

Cendekiawan asal Mesir tersebut memang tidak memiliki teori *ushûl fiqh* sendiri sebagaimana tokoh dan cendekiawan yang expert di bidang fikih dan *maqâshid asy-syarî'ah*. Akan tetapi meskipun demikian, posisi akal yang ditempatkan pada posisi penting dalam menafsirkan agama meniscayakan perangkat-perangkat akal digunakan olehnya. Dengan mempertimbangkan kegunaan dan manfaat, akal mengacu kepada pertimbangan *mashlahah*⁶³, *istihsân*⁶⁴, dan *istishhâb*⁶⁵.

Akal sendiri merupakan perangkat yang ada pada manusia yang dapat menjadi pendasaran sekaligus perangkat untuk mempertimbangkan atas sesuatu, apakah sesuatu itu manfaat bagi banyak orang atau justru sebaliknya. Selain itu, peran akal yang dimaksudkan 'Abduh bukan mengesampingkan teks wahyu. Baik akal ataupun teks saling berkelindan untuk

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*, Ciputat: Lentera Hati, 2008, hal. 16.

⁶¹ Ilyas Daud, "Pemikiran Muḥammad 'Abduh Tentang Al-Qur'an dan Tafsir", dalam *Farabi*, Vol. 10 No. 01 Tahun 2013, hal. 17.

⁶² Muḥammad Imarah, *Al-A'mâl Al-Kamîlah li Al-Imâm Muḥammad 'Abduh*, Beirut: Al-Mu'assasah Al-'Arabiyyah li Al-Dirâsah wa Al-nashr, 1972, jil. 3, hal. 331.

⁶³ *Mashlahah* adalah menarik hal-hal yang bermanfaat dan menolak hal-hal yang merusak/membahayakan, lihat: 'Abd al-Karîm Zaidan, *Al-Wajîz fî Ushûl Al-Fiqh*, t.tp: Muassisah Al-Risâlah Li At-Tab'ah wa Al-Nasyr wa At-tawjîh, 2004, hal. 236.

⁶⁴ *Istihsân* adalah sikap adil yang dimiliki oleh seseorang ketika menghukumi suatu masalah dengan sekiranya sama dengan ia menghukumi sesuatu yang berbeda dengannya serta memberikan porsi keadilan pada suatu masalah tersebut daripada sesuatu yang berbeda itu, lihat: Muḥammad Ibn 'Alî Al-Syaukânî, *Al-Fath̃ Ar-Rabbânî min Fatâwâ Al-Imâm Al-Syaukânî*, Beirut: Maktabah Al-Jaîl Al-Jadîd, 2002, jilid 4, hal. 3806.

⁶⁵ *Istishhâb* adalah upaya berpegang teguh terhadap yang asli ketika tidak ditemukannya dalil yang dapat menetapkan hukum sesuatu atau menafikannya, lihat: Abû Islâm Musthafâ Muḥammad Ibn Salâmah, *At-Ta'sîs fî Ushûl Al-Fiqh 'alâ Dhau Al-Kitâb wa As-Sunnah*, Kairo: Dâr Al-Qaîsh, 2009, hal. 440.

menemukan tafsir atas agama yang relevan, manfaat dan kontekstual. Meskipun begitu, jika ada pertentangan antara akal manusia dan teks wahyu, maka akal manusialah yang meski dipertimbangkan.⁶⁶

Dalam operasional yang lebih umum, konstruksi tafsir *maqâshidî* ‘Abduh karena di satu sisi menggunakan akal untuk menalar firman Tuhan, dan di sisi lain mengakui kemurnian wahyu dari Allah sehingga akal terbatas untuk memahaminya secara maksimal dan benar sebagaimana apa yang Allah maksudkan. Penggunaan akal sebagai perangkat yang penting untuk memahami teks karena ada banyak teks wahyu yang hanya dapat dipahami secara argumentatif dan rasional. Dibutuhkan peran logika untuk memahaminya secara benar.⁶⁷ Di lain itu, ‘Abduh juga merekonstruksi pemikiran tafsir *maqâshidî* dengan mempertimbangkan kondisi sosial masyarakat ketika Al-Qur’an diturunkan dengan kondisi saat tafsir dimunculkan. Hal itu penting supaya tidak ada dikotomi sepihak dalam memahami ayat-ayat Al-Qur’an.⁶⁸

Salah satu penafsiran Muḥammad ‘Abduh ialah dalam ayat yang menjadi kontroversi poligami, yaitu surah An-Nisâ’/4: 4. Menurut ‘Abduh, ayat tersebut tidak tepat jika dimaknai sebagai perintah untuk menikahi “perempuan secara umum” sebanyak empat kali, apalagi tanpa pertimbangan apapun. Menurutnya, ayat ini secara khusus objeknya adalah anak Yatim perempuan. Di mana bila seseorang laki-laki merasa mampu dan merasa iba dengan adanya anak-anak Yatim, maka boleh dinikahi sampai empat orang. Dan jika merasa tidak bisa adil dengan empat anak Yatim, maka satu adalah pilihan yang harus ditentukan. Sebaliknya, menikahi anak Yatim hanya karena mencari kekayaan, jika anak Yatim itu kaya, atau untuk mencari kesenangan semata, maka itu haram. Ia menyebut, bukan rahasia umum orang yang menikahi perempuan lebih dari satu kemudian berbuat zalim kepada yang pertama, dan sekadar mencari kesenangan. Demikian itu berakibat pada rusaknya rumah tangga, pemimpin dan bahkan masyarakat.⁶⁹

⁶⁶ Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqâshidî”, dalam jurnal *Mutawatir...*, hal. 211.

⁶⁷ Dudung Abdullah, “Pemikiran Syaikh Muḥammad ‘Abduh dalam Tafsir Al-Manâr”, dalam jurnal *al-Daulah*, Vol. 01 No. 01 Tahun 2012, hal. 38.

⁶⁸ Dudung Abdullah, “Pemikiran Syaikh Muḥammad ‘Abduh dalam Tafsir Al-Manâr”..., hal. 39.

⁶⁹ Muḥammad ‘Abduh, *Tafsir Al-Manâr*, Mesir: Dâr Al-Manâr, Jilid. 4, hal. 358.

Penulis menangkap isyarat yang kuat akan *maqâshid* Al-Qur'an yang ingin ditunjukkan 'Abduh melalui tafsir ayat tersebut di atas. Kemaslahatan baik untuk wanita bukan Yatim maupun wanita Yatim adalah menjadi pertimbangan besar dalam masalah perkawinan. Penafsirannya tidak membolehkan poligami dengan maksud mengawini wanita non Yatim lebih dari satu tanpa pertimbangan apapun.

2) **Muhammad Rasyîd Ridhâ**

Ia merupakan tokoh reformis abad-20 yang juga merupakan murid dari Muhammad 'Abduh. Setelah membaca majalah *Al-Urwah Al-Wutsqa* yang ditulis dan diterbitkan Jamaluddin Al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh, Ridhâ mengalami banyak perubahan pola pikir, terutama keyakinan bahwa agama tidak hanya menjadi landasan spiritual, akan tetapi juga panduan hidup manusia yang paripurna.⁷⁰ Rasyîd Ridhâ memiliki pemikiran yang tidak berbeda jauh dengan pemikiran Muhammad 'Abduh tentang dunia Islam. Sebagaimana 'Abduh, Ridhâ meyakini bahwa saat ini umat Islam tertinggal jauh oleh Barat dalam kemajuan di berbagai bidangnya, akan tetapi umat Islam tidak perlu berkiblat kepadanya. Umat Islam perlu bangkit dari ketertinggalannya dengan tetap menjadikan Islam sebagai pondongkraknya.⁷¹

Walaupun secara umum Ridhâ memiliki pemikiran yang sama seperti gurunya; Muhammad 'Abduh, ada sisi yang berbeda dari Ridhâ terkait tafsir *maqâshidînya*. Jika Muhammad 'Abduh tidak secara tertulis menyatakan konstruksi tafsir *maqâshidînya*, maka Ridhâ secara tegas menyatakan bahwa tafsir *maqâshidî* bertujuan untuk menghasilkan maksud tertentu dan mengaitkannya sebagai pintu ijtihad. Ia menyatakan:

“Contemplating the legal sources, which are the Qur'an, Sunna, Ijma, and Qiyas, and to know detail rules that are not found in the certain sources. The main requirement of a mujtahid is to be able to understand the Qur'an and Sunna, to know *maqâshid* syari'a, and to realize people in this life and in the hereafter on the

⁷⁰ Kusmana, “Epistemologi Tafsir *Maqâshidî*”, dalam jurnal *Mutawatir...*, hal. 213.

⁷¹ Asep Hilmi, “Pemikiran Modern Hukum Islam Rasyid Ridha”, dalam jurnal *TAZKIYA; Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, Vol. 18 No. 02 Tahun 2017, hal. 197.

basic of principle preventing harm and bringing benefit”⁷².

Pemikiran Rasyîd Ridhâ terkait tafsir *maqâshidî* misalnya terlihat pada pendapatnya tentang sistem pemerintahan *khilâfah* yang ditumbangkan oleh Kemal Attaturkh di Turki pada 1924. Menurut Ridhâ, sistem *khilâfah* harus kembali dijunjung tinggi mengingat kemunduran umat Islam yang disebabkan oleh terpecah-pecahnya umat dalam negara bangsa (*nation-state*). Akan tetapi ia tidak seekstrim ‘Alî ‘Abd al-Râziq yang kerap mengesampingkan teks/nash Al-Qur’an dan sunnah dalam persoalan khilafah.⁷³ Keinginan Ridha menggugah kesadaran umat Islam untuk kembali kepada *khilâfah* melalui harmonisme wahyu dan peran akal. Di mana menurutnya, sistem *khilâfah* meski menjadi sistem kenagaar umat Islam dengan tetap memberikan rasioanalisis dan pembaharuannya agar relevan dengan masa modern.⁷⁴

Konstruksi tafsir *maqâshidî* Rasyîd Ridhâ terletak pada harmonisasi akal dan wahyu dalam mencapai penafsiran tertentu sesuai dengan tuntutan zaman. Meskipun pemikiran Ridha seringkali terkesan konservatif, menginginkan kembali sistem khilafah yang sudah lama terkubur dalam sejarah, akan tetapi Ridha konsen untuk memberikan peranan akal dalam memaknai setiap sendi agama.

3) Jasser Auda

Ia merupakan anggota Asosiasi Profesor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan konsen pada pengkajian Kebijakan Publik dalam kajian Islam. Ia juga merupaka direktur sekaligus pendiri *Maqâshid* Research Center di Filsafat Hukum Islam, London. Ia menjadi dosen matakuliah hukum Islam, filsafat dan yang terkait dengan isu-isu minoritas Muslim di berbagai

⁷² Muḥammad Rasyîd Ridhâ, *Muḥâwarât al-Mushlih wa al-Muqallid*, Cairo: Mathba’ah Al-Manâr, 1906, hal. 134.

⁷³ ‘Alî Abd al-Râziq merupakan cendekiawan asal Mesir yang berpendapat bahwa Islam tidak memiliki model negara tertentu, termasuk negara dalam format hukum Islam, karena Nabi Muḥammad Saw sendiri diutus ke muka bumi bukan untuk mengurus negara, namun semata hanya untuk mengurus agama dan risalah Tuhan. Oleh sebab itu, Islam membebaskan manusia untuk membentuk model negara dalam kehidupan sosial dengan model apapun, lihat: ‘Alî Abd al-Râziq, *Al-Islâm wa Ushûl Al-Ḥukm*, Kairo: Dâr Al-Kutub Li Al-Banânî, t.th, hal. 29.

⁷⁴ Kamaruzzaman Bustaman-Ahmad, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera, 2001, hal. xiii.

universitas, seperti Fakultas Hukum Universitas Alexandria, *Islamic Institut of Toronto* dan Akademi Fikih Islam India.⁷⁵ Jasser Auda sendiri dikenal baik sebagai cendekiawan yang multidisipliner. Walaupun kemudian ia fokus diri pada kajian *maqâshid asy-syarî'ah*.⁷⁶ Hal ini lah yang menjadi dasar juga bagi Auda dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Auda memiliki enam metode dalam menggali teks agama melalui ijtihadnya. Dengan keenamnya, suatu problem dapat diukur sekaligus dijawab. *Pertama*, kognisi; maksudnya adalah nalar atas fikih, karena merupakan hasil ijtihad manusia. Sehingga sangat menuntut kemungkinan adanya perubahan-perubahan selama berjalannya waktu dan zaman. *Kedua*, utuh atau holistik dalam berfikir terhadap suatu hal agar sesuatu tersebut dapat menjadi paten untuk dijadikan hukum. Dalam tafsir Al-Qur'an, Auda menekankan hal ini dengan tafsir *maudhû'i*. Karena dikenal utuh dan objekif. *Ketiga*, terbuka; pemikiran atas fikih maupun tafsir, merupakan hasil sistem ijtihad yang tidak paten. *Keempat*, kesalingterkaitan; apa yang dimaksud kesalingan di sini ialah adanya hirarki *maqâshidî* yang satu sama lain saling berkaitan, yaitu *maqâshid al-'âmmah* (kemaslahatan untuk banyak orang), *maqâshid al-khâshah* (kemaslahatan untuk individu), dan *maqâshid al-juz'iyah* (kemaslahatan inti yang tersembunyi), *kelima*, melibatkan berbagai dimensi; suatu sistem tidak boleh mendikotomi satu dari yang lain. Sistem harus melibatkan instrumen-instrumen yang memang masuk dalam ranahnya, dan keenam, terfokus pada tujuan; tujuan kemaslahatan merupakan akhir capaian dari sistem; *maqâshid asy-syarî'ah*. Tujuan tersebut harus dikembalikan kepada nash Al-Qur'an dan Sunnah, bukan pendapat manusia.⁷⁷

Tafsir *maqâshidî* Jasser Auda terlihat cukup holistik (untuk tidak mengatakan rumit) karena ada banyak cabang yang perlu diunggah untuk menafsirkana teks wahyu dan Hadis. '*Alâ kulli hâl*, Auda menggabungkan banyak komponen secara lebih rinci,

⁷⁵ Jasser Auda, *Maqâshid Asy-Syarî'ah; A Beginer Guide*, terj. 'Ali 'Abdoelmun'im, Yogyakarta: SUKA-Press, 2013, hal. 137-139.

⁷⁶ M. Solihi, Book Review: *Maqâshid asy-syarî'ah dan Pendekatan Filosofis Hukum Islam: Review Atas Buku Jasser Auda, "Maqâshid asy-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law"*, dalam jurnal *Turats; Jurnal Penelitian dan Pengabdian*, Vol. 01 No. 01 Tahun 2013, hal. 96.

⁷⁷ Syukur Prihantono, "Maqâshid Asy-Syarî'ah dalam Pandangan Jasser Auda (Sebuah Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)", dalam jurnal *al-Tafkir*, Vol. 10 N0. 01 Tahun 2017, hal. 125-129.

bukan hanya teks wahyu dan akal, tetapi juga dimensi-dimensi yang lain yang relevan.

4) M. Quraish Shihab

M. Quraish Shihab ialah cendekiawan Muslim asal Indonesia. Ia menempuh pendidikan sarjana hingga doktor di Universitas Al-Azhar, Cairo, Mesir. Shihab merupakan anak dari seorang pendakwah yang cukup masyhur di Sulawesi Selatan. Ia pernah dua kali menjabat rektor, yaitu di IAIN Alauddin Makassar (sekarang UIN) dan IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN).⁷⁸ Shihab merupakan ulama Indonesia yang cukup produktif. Sedangkan karya fenomenal yang ditulis olehnya ialah Tafsir Al-Mishbah, yang berjumlah 15 jilid dalam bahasa Indonesia.

Secara eksplisit, Shihab tidak mendefinisikan dan atau menguraikan tafsir *maqâshidî*. Jika parameternya adalah adanya harmonisasi peran akal dan makna teks, hemat penulis, penafsiran Shihab masuk dalam kategori tafsir *maqâshidî*, di mana beliau menafsirkan Al-Qur'an dengan menjunjung tinggi posisi teks, dan memberikan pemaknaan kontekstual sesuai dengan tujuan-tujuan diberlakukannya syariat.

Pengarusutamaan tafsir Shihab kepada tujuan-tujuan syariat nampak salah satunya ketika beliau menafsirkan ayat berikut,

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dan dalam qishaash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa. (al-Baqarah/2: 179)

Menurut Shihab terkait kandungan makna ayat tersebut, ada pemikir-pemikir yang menolak hukuman mati bagi para terpidana. Hal itu karena pembunuhan sebagai hukuman merupakan sesuatu yang kejam, yang tidak berkenan bagi manusia yang beradab, pembunuhan yang dilakukan kepada seorang terpidana akan tetapi pelaksanaan *qishash* justru menghilangkan satu nyawa yang lain; pembunuhan demikian menimbulkan balas dendam. Padahal balas dendam merupakan sesuatu hal yang buruk dan harus dikikis dengan pendidikan.

⁷⁸ Syaifuddin dan Wardani, *Tafsir Nusantara*, Yogyakarta: LKiS Pelangi, 2017, hal. 42.

Karena itu hukuman terhadap pembunuh bisa dilakukan dengan penjara seumur hidup atau bekerja paksa.⁷⁹

Bagi Shihab, Qishash dalam konteks zaman modern tidak lagi relevan diterapkan dalam segala aspek pelanggaran. Tujuan diadakannya *qishash* bukan untuk malah membuat sengsara umat manusia, akan tetapi supaya perilaku merasa jera. Rasa jera itu tidak harus dilakukan dengan balik membunuhnya, akan tetapi dapat dicarikan alternatif hukuman yang lain. Karena tidak menuntut kemungkinan terjadinya pembunuha karena ada aspek lingkungan atau aspek individu yang memengaruhinya, atau karena kelainan jiwa.⁸⁰ Meskipun pendapat Quraish Shihab ini kemudian menimbulkan kontroversi. Untuk melihat persoalan ini, agaknya teori tafsir Muḥammad Syahrur relevan dalam membaca ayat-ayat qishash. Syahrur setuju bahwa hukuman *qishash* bisa diganti dengan hukuman yang lain, selagi dapat memberi rasa jera. Akan tetapi *qishash* sebagai hukum yang jelas-jelas tertulis dalam Al-Qur'an harus tetap dijalankan, yaitu dalam konteks pembunuhan yang dilakukan oleh pembunuh kelas kakap, yang sudah merugikan banyak masyarakat baik dari sisi materi atau non-materi.⁸¹

d. Epistemologi Tafsir Maqâshidî

Epistemologi adalah satu cabang dalam ilmu filsafat yang maksudnya adalah ilmu yang mempelajari hakikat dan sumber pengetahuan dan hal-hal yang dapat dipercaya oleh pengetahuan.⁸² Miska Muḥammad Amin mendefinisikan epistemologi sebagai hakikat pengetahuan yang dapat diartikan sebagai hasil dari

⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Kleserasian Al-Qur'an*, Jil. 1..., hal. 475.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Islam Yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*, Ciputat: Lentera Hati, 2018, hal. 128-129.

⁸¹ Persoalan penerapan *hudûd* (pidana) dalam Islam seperti potong tangan, *qishash* dan rajam, bagi Syahrur memiliki sisi batas maksimal (*hâd al-a' lâ*) dan batas minimal (*hâd al-adnâ*). Dalam persoalan Qishash Syahrur memandang bahwa hukuman qishash bagi pembunuhan merupakan hukuman paling maksimal (*al-a' lâ*), sehingga tidak boleh membuat hukum lebih dari itu. Di samping itu hukuman ini memiliki batasan minimal, oleh itu menurut Syahrur dalam konteks qishash ini tidak selalu harus menghukumi dengan qishash dalam bentuk membunuh kembali, akan tetapi boleh mengacu kepada kurva batas minimal, yaitu dengan hukum apapun selagi esensi adanya hukuman itu tercapai, yaitu agar pelaku merasa puas dengan perbuatannya dan tidak mengulanginya kembali, lihat: Muḥammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'âshirah*, Beirut: Syirkat A-Mathbû'ah li At-Tauzi' wa Al-Nasyr, 2000, hal. 23.

⁸² Thomas H. Grooms, *Christian Religious Education*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, hal. 203.

pengetahuan manusia terhadap sesuatu atau hasil usaha manusia untuk memahami objek tertentu baik melalui indra ataupun akal.⁸³

Kosmic sebagaimana dikutip oleh Mahfud Junaidi menyebutkan epistemologi secara terminologi yaitu cabang filsafat yang membahas tentang hakikat ilmu pengetahuan manusia, khususnya dalam beberapa hal, yaitu: sumber-sumber ilmu pengetahuan, alat pencapaian pengetahuan, metode pencapaian pengetahuan, dan batasan pengetahuan atau klasifikasi pengetahuan.⁸⁴

Sementara itu menurut paparan Tirus, sebagaimana dikutip oleh Sholihan, dalam epistemologi terdapat beberapa hal yang kompleks yang harus dijawab yang pada intinya memiliki tiga substansi, yaitu *pertama*, apakah sumber-sumber ilmu pengetahuan itu? Dari mana sumber pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahuinya? Ini adalah persoalan tentang “asal” pengetahuan; *kedua*, apakah watak pengetahuan itu? Apakah ada dunia di luar pengetahuan kita? Jika ada, apakah kita dapat mengetahuinya? Ini adalah tentang persoalan apa yang kelihatan versus hakikatnya reality; dan *ketiga*, apakah pengetahuan kita benar-benar valid? Bagaimana kita dapat membedakan mana yang salah dan mana yang benar? Ini adalah tentang persoalan verifikasi.⁸⁵

Dalam konteks tafsir *maqâshidî*, Kusmana menyebutkan bahwa epistemologi tafsir *maqâshidî* dikelompokkan dalam tafsir *bi al-ra'yi* yang berusaha untuk mencari dasar dan keleluasaan yang diperlukan untuk kemandirian akal dalam konstruksi sumber keagamaan. Epistemologi yang dasarnya adalah *al-ra'yi* itu dibangun atas dasar dalil-dalil naqli dan juga aqli di mana dalam validasinya juga didasari kedua dalil tersebut dengan pertimbangan *masâlih al-mursalah* dengan analisa kebahasaan sebagai dominan terbesarnya.⁸⁶

Sedangkan Abdul Mustaqim memberikan penegasan bahwa epistemologi tafsir *maqâshidî* pada dasarnya adalah memberikan alternatif atas kebuntuan adanya tafsir yang terlalu tekstual di satu sisi dan liberal pada sisi yang lain. Ia secara lebih lanjut juga menyatakan bahwa tafsir *maqâshidî* merupakan bentuk penafsiran

⁸³ Miska Muhammad Amin, *Epistemologi Islam: Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Press, 1983, hal. 3.

⁸⁴ Mahfud Junaedi, *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perennialisme Hingga Islamisasi Integrasi-Interkoneksi dan Unity of Science*, Jakarta: Prenada Media, hal. 32.

⁸⁵ Sholihan, *Epistemologi Pengetahuan Ilmu-Ilmu Keislaman*, Semarang: Walisongo Press, 2011, hal. 10.

⁸⁶ Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqâshidî”, dalam *Jurnal Mutawatir*, Vol. 06 No. 02 Tahun 2016, hal. 228-229.

yang moderat yang menengah-nengahi pandangan yang menjadikan teks sebagai pokok (*ashl*) dan konteks sebagai cabang (*far'u*), sehingga kerap kali “menuhankan” teks (*ya'budûn an-nushûsh*), dan pandangan yang terlampaui pada deseakralisasi teks (*yu'âthil an-nushûsh*) yang kerap kali hanya mengedepankan hermeneutik dalam penafsiran, padahal itu masih menjadi problem – atau minimal perdebatan – di tengah umat Islam.⁸⁷ Dari penjelasannya tersebut ia memberi isyarat bahwa epistemologi tafsir *maqâshidî* adalah penyeimbangan antara dalil teks (*naqli*) dan akal (*'aqli*). Keduanya dioperasionalkan guna menemukan pemaknaan tafsir Al-Qur'an yang maslahat untuk banyak orang.

Dalam kacamata penafsiran yang lebih umum, mengambil dan mengabaikan salah satu epistemologi tafsir *maqâshidî* akan merugikan. Penafsiran yang hanya menekankan sisi tekstalis-skriptualis cenderung menyembah teks dapat berakibat pada pemahaman agama yang ekstrim. Sementara hanya mengambil penafsiran yang condong pada pendesakralisasi teks cenderung menimbulkan praktik beragama yang substansialis-liberalis yang cenderung melahirkan pemahaman keagamaan yang liberal.

e. Teori Tafsir Maqâshidî Thâhir Ibn 'Âsyûr

Adapun teori tafsir *maqâshidî* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr adalah memandang bahwa ayat-ayat Al-Qur'an bermuara pada dua pembagian. *Pertama*, ayat Al-Qur'an dengan *ma'na hakîkî*, yaitu ayat-ayat yang makna kemaslahatannya sudah dapat ditangkap dengan akal sehat dan bersifat aksiomatik. Secara sederhana biasanya ayat-ayat ini dapat mengandung prinsip menolak *mafsadat* dan menarik kebaikan (*dar' al-mafâsid wa jalb al-masâlih*).⁸⁸

Sedangkan kedua adalah ayat-ayat Al-Qur'an dengan *ma'na 'urfî*, yaitu ayat-ayat yang secara 'urf/tradisi dan atau menurut jumbuh ulama menunjukkan sisi kemaslahatan. Pada yang kedua ini sifatnya ijtihadi di mana seorang Mufasir harus semaksimal mungkin menganalisa sisi maslahat atas ayat-ayat yang mungkin jika dipahami sepiantas sebaliknya, yaitu terkesean tidak memberikan kemaslahatan.⁸⁹

⁸⁷ Abdul Mustaqim, “Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam”..., hal. 15.

⁸⁸ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid asy-syari'ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 165.

⁸⁹ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid asy-syari'ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 165.

2. Maqâshid Al-Qur'an

a. Definisi Maqâshid Al-Qur'an

Istilah *maqâshid* Al-Qur'an terdiri dari dua kata, yaitu *maqâshid* dan Al-Qur'an. Istilah ini secara lafdziyah sama dengan istilah *maqâshid al-syarî'ah*, yang merupakan salah satu kajian dalam ushul fikih. Kata *maqâshid* sendiri secara bahasa memiliki makna yang cukup beragam, seperti keteguhan, induk, mendatangi sesuatu dan jalan yang lurus.⁹⁰ Kata *maqâshid* merupakan bentuk plural (jamak) dari kata *maqshad* yang merupakan bentuk *mashdar mimi* yang dibentuk dari fi'il madhi *qa-sha-da*.⁹¹ Sementara itu kata *qa-sha-da* sendiri bermakna menuju, memaksudkan.⁹² Dari penjelasan tersebut *maqâshid* berarti tujuan-tujuan atau maksud-maksud.

Sedangkan secara terminologi, *maqâshid* Al-Qur'an ialah apa-apa yang dimaksudkan oleh Allah Swt atas penurunan Al-Qur'an.⁹³ Abd al-Karîm Al-Ĥamidî menjelaskan maksud secara istilah dari *maqâshid* Al-Qur'an, yakni tujuan akhir dari penurunan Al-Qur'an yang didasarkan atas kemaslahatan bagi manusia secara umum.⁹⁴ Dari dua definisi *maqâshid* Al-Qur'an secara istilah tersebut, terdapat perbedaan satu sama lain, jika pendapat pertama menekankan kepada "*idrak; penyingkapan*", maka pada definisi kedua menekankan kepada "*gâyah: tujuan puncak*".

Arduan Musthofâ Ismâ'il dalam pernyataannya menyebutkan bahwa pada dasarnya *maqâshid* Al-Qur'an sudah ada sejak masa ulama-ulama terdahulu, hanya saja belum menjadi keilmuan yang berdiri sendiri sebagaimana ilmu-ilmu yang lain.⁹⁵ Sedangkan Imam Al-Ghazâlî dalam *Ushûl At-Tashawwuf* menyatakan bahwa ada lima *maqâshid* Al-Qur'an, yaitu bertakwa kepada Allah baik dalam situasi sepi atau tidak, patuh pada sunah baik secara ungkapan atau tindakan, berbuat baik kepada ciptaan dalam

⁹⁰ 'Isâ Bu'kâz, "Maqâshid Al-Qur'an wa Muĥawârahû 'Inda al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhhârîn", dalam *Majallat al-Ihya*, Tahun 2017, hal. 83.

⁹¹ Shâlih Al-'Alî Shâlih, *Al-Mu'jâm Asy-Syâfi fî Al-Lughah Al-'Arabiyyah*, Michigan: Universitas Michigan, 2008, hal. 531.

⁹² Shâlih Ibn Ghanîm Al-Sadlan, *Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah Al-Kubra wa mâ Tafarra'a 'Anhâ*, Riyâdh: Dâr Balnasyah, 1417 H, 42.

⁹³ 'Alî Al-Bisyârî Al-Fikrî, *Maqâshid Al-Qur'an wa Shilâtuĥâ bi al-Tadbir...*, hal. 4-5.

⁹⁴ 'Alî Al-Bisyârî Al-Fikrî, *Maqâshid Al-Qur'an wa Shilâtuĥâ bi al-Tadbir...*, hal. 5.

⁹⁵ Arduan Musthofâ Ismail Mazouri, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda An-Nursi wa Dauruhâ fî Al-Hadharat wa al-'Imrân", dalam jurnal *An-nau' Li al-Dirâsah Al-Ĥadariyyah Al-Ilmiyyah*, Tahun 2018, hal. 5.

berbagai arah, ridha atas pemberian Allah baik banyak ataupun sedikit,, dan kembali kepada Allah baik dalam situasi yang positif atau negatif.⁹⁶ Dari definisi secara etimologi dan definisi secara terminologi dari beberapa tokoh, dapat disimpulkan bahwa *maqâshid* Al-Qur'an adalah tujuan-tujuan utama yang terdapat pada setiap ayat-ayat Al-Qur'an. Tujuan-tujuan tersebut dapat memberikan kemaslahatan bagi semua manusia, baik dalam persoalan ibadah ataupun dalam permasalahan sosial.

b. Prinsip-Prinsip Maqâshid Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr

Maksud-maksud yang ingin dituju oleh Al-Qur'an terdiri dari beberapa hal. Thâhir Ibn 'Âsyûr melalui tafsir Al-Qur'an yang ditulisnya, yaitu *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, menjabarkan ada dua macam maksud-maksud mengapa Al-Qur'an diturunkan Allah melalui Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad dan umatnya. Dari dua tersebut dibagi menjadi dua.

Pertama, maksud-maksud yang luhur/tinggi. *Maqâshid* yang pertama ini merupakan *maqâshid* yang secara umum ditujukan untuk memperbaiki kondisi individu, kelompok, dan masyarakat luas. Yang perlu diperbaiki dari individu adalah akidah/keyakinan karena ia merupakan sumber norma dan pemikian. Kemudian lakulampah yang khusus seperti salat dan hal-hal batin seperti meninggalkan hasad, dengki dan sombong. Sedangkan perbaikan pada kelompok ialah memaksimalkan peran satu sama lain untuk menyingkirkan hawa nafsu dan mengedepankan sisi kemanusiaan. Ini sama istilahnya dengan *mu'âmalah*. Sedangkan pada masyarakat luas adalah bagaimana memperbaiki aturan yang ada di tengah masyarakat agar selalu dalam naungan Islam serta memberikan kemaslahatan bagi semua masyarakatnya.⁹⁷

Sedangkan *kedua* adalah *maqâshid* asli, di mana yang dimaksudkan Thâhir Ibn 'Âsyûr atas poin kedua ini terbagi menjadi delapan macam. Delapan *maqâshid* Al-Qur'an tersebut ialah:

- 1) Memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ishlâh al-i'tiqâd wa at-ta'lim al-'aqd ash-shahîh*).

⁹⁶ Al-Imâm Al-Nawawî, *Maqâshid At-Tashawwuf*, Manshûrât Muntadiyyât: Dâr al-Imân, t.th, hal. 1.

⁹⁷ Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Mu'assisah Al-Târikh, t.th, jil. 1, hal. 38.

Akidah dalam hal mengesakan Allah adalah *maqâshid* Al-Qur'an yang paling penting. Ia menjadi dasar mengapa Islam didatangkan ke muka bumi. Dalam rangka agar manusia dapat memiliki akidah yang benar, Al-Qur'an telah dengan jelas, argumentatif, dalam menyampaikan informasi kepada manusia tentang keesaan Allah Swt.⁹⁸

- 2) Membersihkan akhlak/budi pekerti (*tahdzîb al-akhlâk*).

Akhlak yang paling utama dalam Al-Qur'an ialah memberikan maaf. Termasuk dalam hal ini adalah memberi maaf kepada orang-orang Musyrik sekalipun. Akhlak yang mulia yang menjadi *maqâshid* Al-Qur'an pada posisi ini juga termasuk sikap kesetaraan antar manusia baik dalam nilai-nilai kemanusiaan maupun dalam politiknya. Berbeda dengan zaman jahiliyyah dimana manusia saling mengunggulkan satu sama lain, maka dalam Islam melalui Al-Qur'an semua manusia sama antara Arab dan non-Arab, hitam dan putih, maupun kaya dengan miskin. Sebab semuanya berasal dari yang satu yaitu Adam As. Islam memandang semuanya dari sisi kemanusiaan.⁹⁹

- 3) Menentukan hukum baik yang umum atau yang khusus (*at-tasyrî' wa huwa al-ahkâm 'âmmatan wa khâshshatan*).

Al-Qur'an merupakan wahyu yang Allah turunkan untuk menjadi petunjuk hukum Islam secara sempurna. Kedudukannya menjadi penjelasan bagi segala hal (*tibyânan li kulli syai'in*), sebab agama Islam merupakan agama yang telah Allah sempurnakan (*alyauma akmaltu lakum dînukum*). Diturunkannya Al-Qur'an menjadi sumber hukum yang terpenting adalah memperbaiki kondisi manusia. Sebab tanpa syariat dari Al-Qur'an ini niscaya manusia akan mengalami kekacauan, fitnah dan permusuhan berawal dari persoalan yang dihadapi dalam kehidupannya.¹⁰⁰

- 4) Politik umat (*siyâsah al-ummah*).

⁹⁸ Hayya Tsamir Miftâh, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr", dalam *Majalah 'Ilmiyyah Muhakkamah*, Vol. 29 Tahun 2011, hal. 34-35.

⁹⁹ Safisaifi 'Abd Ar-Rahmân, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda al-Imâm Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr: Dirâsatân Nazariyyatan Ma'a Namūnaj Tathbīqiyyah" dalam *Disertasi Universitas Adī Bakr Al-Qāyid*, Tilmisan, 2016, hal. 47.

¹⁰⁰ Hayya Tsamir Miftâh, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr"... , hal. 46-47.

Poin ini adalah poin penting dalam *maqâshid* Al-Qur'an untuk mengatur kehidupan umat manusia dan memperbaikinya, seperti keniscayaan keberadannya sebagai umat yang semuanya harus bersatu. Dengan melandasinya pada QS. An-Nisâ'/4; 59, *maqâshid* keempat ini urgen sebab Allah memerintahkan untuk taat kepada-Nya dan Rasul-Nya yang telah memberikan syariat. Selain itu juga taat kepada ulil amri, yaitu orang-orang yang memiliki kewenangan aturan mengatur urusan umat. Dua sikap yang harus dimiliki oleh ulil amri adalah adil dan amanah karena keduanya menajadi tali penghubung kepercayaan antara pemimpin dan rakyatnya.¹⁰¹

- 5) Kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa akhbâr al-umam*).

Yang dimaksud dengan kisah dan informasi di sini adalah pelajaran (*'ibrah*) yang ada dalam setiap kisah-kisah umat terdahulu dalam Al-Qur'an. Lebih dari itu, kisah-kisah dalam Al-Qur'an tidak hanya menjadi pelajaran dan pengingat umat masa kini akan tetapi juga menjadi penggerak semangat umat agar mengambil pelajaran dari kisah umat terdahulu untuk membangun semangat peradaban sebagaimana umat terdahulu.¹⁰²

- 6) Memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta'lim bimâ yunâsib hâl al-mukhâthhabîn*).

Maksud poin keenam adalah esensi dakwah yang harus dilakukan oleh orang Islam dalam mengajak kepada kebaikan Islam dengan menggunakan akal yang sehat dan dalil-dalil. Oleh demikian poin keenam ini akan menjadikan orang-orang yang berilmu lebih berfikir luas dan orang yang masih ummi dapat terbuka dengan ilmu. Dengan berfikir dan bertadabbur dalam Al-Qur'an maka seseorang hatinya akan bersih dan menuju kepada derajat *al-abrâr*. Maka dalam menyampaikan kebenaran dalam Al-Qur'an seseorang harus tetap berpegang

¹⁰¹ Hayya Tsamir Miftâh, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr'...", hal. 48-50.

¹⁰² Safisaifi 'Abd Ar-Rahmân, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda al-Imâm Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr: Dirâsatun Nazariyyatan Ma'a Namūnaj Tathbīqiyyah"..., hal. 51.

pada dalil ‘*aqli* dan *naqli* sekiranya tetap dapat menjaga agama, akal, harta dan nasab.¹⁰³

- 7) Nasihat, peringatan, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mau‘izhah wa al-indzār wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr*).

Maqâshid Al-Qur’an pada poin ini tercakup dalam ayat-ayat janji dan ancaman serta kesepahaman dan debat dengan para penentang. Poin ke tujuh ini penting untuk terus meningkatkan sisi ruhaniyah orang-orang Mukmin, juga sebagai pengingat akan hal-hal yang mungkin saja dilupakan oleh orang yang beriman. Sebaliknya adanya ancaman Allah yang menjadi bagian dari *maqâshid* Al-Qur’an ini menjadi dasar agar umat Islam menjadi kokoh dalam nilai ketakwaannya.¹⁰⁴

- 8) Kemukjizatan Al-Qur’an (*Al-I‘jâz Al-Qur’an*).

Maqâshid Al-Qur’an poin terakhir ini ialah dalam rangka membuktikan kebenaran Rasulullah yang telah diberikan wahyu oleh Allah Swt. Bukti kemukjizatan Al-Qur’an adalah tiadanya orang-orang Arab mampu untuk membuat semisalpun dengan ayat Al-Qur’an. Kedudukannya mutawatir langsung kepada Allah Swt. Maka kedudukan Al-Qur’an selalu menjadi pegangan yang memiliki mukjizat bagi orang-orang terdahulu dan juga orang-orang setelahnya. Kedudukannya menjadi mukjizat yang menjelaskan persoalan umat terdahulu dan juga umat masa kini.¹⁰⁵

- c. Prinsip-Prinsip *Maqâshid* Asy-Syarî‘ah Ibn ‘Âsyûr

Selain prinsip-prinsip tersebut di atas, Ibn ‘Âsyûr juga menyebutkan beberapa prinsip lain tentang *maqâshid* Al-Qur’an di dalam kitabnya, *Maqâshid Asy-Syarî‘ah Al-Islâmiyyah*. ‘Âsyûr membaginya menjadi dua bagian besar, yaitu sebagai berikut:

- 1) *Maqâshid* Asy-Syarî‘ah al-‘Âmmah

¹⁰³ Hayya Tsamir Miftâh, “*Maqâshid* Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr’...”, hal. 55-57.

¹⁰⁴ Safisaiif ‘Abd Ar-Rahmân, “*Maqâshid* Al-Qur’an ‘Inda al-Imâm Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr: Dirâsatan Nazariyyatan Ma’a Namūnaj Tathbīqiyyah”...”, hal. 54.

¹⁰⁵ Hayya Tsamir Miftâh, “*Maqâshid* Al-Qur’an ‘Inda Syaikh Ibn ‘Âsyûr’...”, hal. 61-65.

Secara definitif, Ibn ‘Âsyûr mendefinisikan *maqâshid asy-syarî‘ah al-‘âmmah* ialah makna-makna dan hikmah-hikmah yang dibuat oleh Allah (syar‘i) terhadap semua syariat atau dari sebagian besarnya, dengan sekiranya tidak terspesifikan terhadap jenis yang khusus dalam hukum-hukum syariat.¹⁰⁶

Maqâshid asy-syarî‘ah ‘âmmah terdiri dari beberapa aspek, yaitu sebagai berikut:

a). Fitrah

Ibn ‘Âsyûr menyatakan bahwa fitrah merupakan pondasi dari *maqâshid syarî‘ah* yang paling agung. Dalam hal itu, Ibn ‘Âsyûr mendasarinya dengan ayat berikut,

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۖ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۗ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ۗ

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (ar-Rûm/30: 30).

Ibn ‘Âsyûr memaksudkan kata “*fitrah*” yang artinya fitrah/bawaan dalam aya di atas sebagai sifat kedua bagi “*ad-dîn*” atau agama. Menurutnya, agama selain bermakna “*hanîf: welas*” juga bermakna “*fitrah*”. Sehingga menurutnya juga, agama sebagai sumber semua akidah dan hukum memiliki sifat fitrah.¹⁰⁷ Secara definitif, Ibn ‘Âsyûr mendefinisikan fitrah sebagai apa-apa yang telah Allah wujudkan kepada manusia secara lahir ataupun batin. Fitrah di dalam diri manusia juga merupakan sesuatu sesuai akal dimana seyogyanya seseorang dapat menjauhi segala hal yang dapat merugikan dan merusak.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, Qatar: t.p, 2004, hal. 165.

¹⁰⁷ M. Thoriqudin, “Teori Maqashid As-Syari’ah Perspektif Ibn Asyur”, dalam *Jurnal Ulul Albab*, Vol. 14, No. 02, Tahun. 2013, hal. 202.

¹⁰⁸ ¹⁰⁸ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syarî‘ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 179.

Syariat Islam harus dapat diterima secara fitrah, yaitu secara akal manusia di mana keberadaannya dapat memberikan kebaikan (*mashlahah*) bagi orang banyak. Sebaliknya, syariat Islam tidak mungkin tidak dapat diterima oleh akal sehat dan lebih-lebih jika tidak memberikan kemaslahatan bagi banyak orang.

b) *Samâhah* (toleransi)

Samâhah ialah transaksi (*mu'âmalah*) yang mudah, yang juga dapat diartikan sikap di antara kesulitan dan menganggap mudah. Tasâmuh juga dapat berarti seimbang, adil, dan moderat. Soal moderat ini, 'Asyûr mendasarinya dengan,

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ۗ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ ۗ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ

Dan demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) "umat pertengahan" agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang. Sungguh, (pemindahan kiblat) itu sangat berat, kecuali bagi orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah. Dan Allah tidak akan menyia-nyiakan imanmu. Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia. (al-Baqarah/2: 143).

Ketetapan syariah memberi petunjuk bahwa toleransi dan kemudahan merupakan maqâshid agama. Kedudukan toleransi sebagai bagian dari maqâshid syariah ini sesuai dengan posisi agama sebagai agama fitrah, dimana fitrah manusia pada dasarnya mudah menerima hal-hal yang mudah dan tidak sulit (tengah-tengah).¹⁰⁹ Dengan pernyataan

¹⁰⁹ Sidi Gazalba, *Modernisasi dalam Persoalan: Bagaimana Sikap Islam?*, California: Bulan Bintang, 1978, hal. 46.

ini terlihat bahwa toleransi (*samâḥah*) memiliki kaitan erat dengan sifat syariat yang pertama, yaitu fitrah.

c) Musâwâ (kesetaraan)

Kesetaraan menjadi sifat keselanjutnya dari *maqâshid asy-syarî'ah*. Hal itu sebagaimana ditegaskan di dalam ayat Al-Qur'an yaitu,

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara, karena itu damaikanlah antara kedua saudaramu (yang berselisih) dan bertakwalah kepada Allah agar kamu mendapat rahmat. (al-Hujurât/49: 10).

Kata “*ikhwah*” dalam ayat tersebut memberi maksud bahwa seluruh manusia dalam asal penciptaannya adalah sama, termasuk di dalam perlakuan hukum Islam (syariat Islam). Tidak boleh ada ketimpangan sebagian dengan sebagian yang lain karena alasan kuat dan lemah. Sifat *maqâshid asy-syarî'ah* ini juga masih saling terkait dengan sifat fitrah agama, di mana agama yang fitrah sudah seharusnya memberikan perlakuan setara kepada semua orang Islam.¹¹⁰

Manusia selain sama dalam perlakuan syariat, juga pada dasarnya sama dalam hal-hal kemanusiaan, meskipun dari warna kulit, bentuk, keturunan dan bangsa yang berbeda-beda. Maka dalam penerapan syariat pun semua orang harus mendapatkan hak yang setara dalam penjagaan nasab, jiwa, harta atau pun harga diri. Sifat kesetaraan dalam syariat juga berlaku dalam praktik muamalah antara muslim dan non-Muslim.¹¹¹

d) Syâdz adz-dzirâ'i

Istilah tersebut maksudnya ialah membatalkan melakukan suatu hal karena akan menimbulkan kerusakan. Atau membatalkan pengamalan sesuatu yang pada mulanya

¹¹⁰ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 279.

¹¹¹ M. Thoriqudin, “Teori Maqashid As-Syari’ah Perspektif Ibn Asyur”..., hal. 202.

dibolehkan menjadi tidak dibolehkan karena sebaba menghindari kerusakan.¹¹² Secara esensial, maksud *syâdz dzirâ'ah* adalah maksud dari adanya syariat Islam yang dapat memberikan manfaat bagi syariat dalam mengembangkan hukum-hukumnya.¹¹³

Keberadaan *mafsadat* suatu hal sehingga diberlakukan hukum *syâdz adz-dzirâ'i* terletak kepada dampak penggunaannya, bukan kepada bentuk sesuatu itu. Misalnya penggunaan pisau dapat dilarang dengan dihukumi (*syâdz adz-dzirâ'i*) manakala digunakan untuk membunuh orang yang tidak berdosa secara sembarangan. Jika adanya pisau itu digunakan untuk memotong buah atau bahan-bahan masak maka tidak dapat diberlakukan *syâdz adz-dzirâ'i* terhadapnya, bahkan malah memiliki nilai maslahat.¹¹⁴

e) *Rukhshah*

Rukhshah ialah sesuatu yang dapat merubah pekerjaan seseorang yang sebelumnya sulit dikarenakan ada berbagai tantangan untuk melakukannya, dan menjadi mudah atau adanya darurat yang menjadikan seseorang tidak dapat mengedepankan kemaslahatan dan menolak kerusakan di dalam mengamalkan syariat islam.¹¹⁵

Rukhshah sendiri didasari atas ayat Al-Qur'an yaitu,

فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Baqarah: 173).

f) *Wâjib al-Ijtihâd*

¹¹² Musthafa Said Al-Khin, *Sejarah Ushul Fikih*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019, hal. 183.

¹¹³ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 337.

¹¹⁴ Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syari'ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 336.

¹¹⁵ Djohan Effendi, *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2010, hal. 205.

Untuk mendapatkan maksud syariah yang tepat diperlukan bagi seseorang selain dengan menaati syariah yang telah Allah gariskan juga dengan ijtihad. Bahkan menurut Ibn ‘Âsyûr, ijtihad memiliki hukum fardu kifayah bagi umat Islam untuk menentukan kebaikan-kebaikan bagi umat manusia.¹¹⁶ Dalam berijtihad diperlukan ilmu yang mapan sehingga seorang mujtahid tidak salah dalam menentukan kebijakan ijtihadnya.¹¹⁷

Dalam menentukan ijtihad harus dipilih orang-orang yang keilmuannya paling mumpuni dan jeli dalam melihat maqâshid di dalam syariat Islam. Oleh hal itu juga selain diperlukan keilmuan yang baik, pun diperlukan adanya sikap adil dalam menentukan hasil ijtihad.¹¹⁸

2). Maqâshid Asy-Syari‘ah al-‘Khâshshah

Maqâshid asy-syari‘ah khâshshah dimaksudkan sebagai *maqâshid* yang dikhususkan dengan persoalan *mu‘âmalah* yang dilakukan antar satu manusia dengan manusia yang lain untuk mendapatkan kemaslahatan umum terhadap tindakan-tindakan khusus.¹¹⁹

Jadi di dalam *maqâshid al- khâshshah* pun mengandung kemaslahatan umum sebagaimana menjadi ciri bagi *maqâshid al-‘âmmah*. Hanya saja *maqâshid al- khâshshah* menspesifikasi kepada masalah-masalah yang khusus, seperti hukum keluarga, hukum properti dan hukum peradilan. Sehingga pada dasarnya dari sisi tujuan akhirnya baik *maqâshid al-‘âmmah* ataupun *maqâshid al- khâshshah* adalah sama, yaitu sama-sama dalam rangka menyingkap kemaslahatan umum.

d. Contoh Penafsiran Maqâshid Al-Qur’an

Pada muqadimah tafsirnya, Ibn ‘Âsyûr menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur’an harus menghasilkan kemaslahatan bagi

¹¹⁶ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syari‘ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 389.

¹¹⁷ Sufirman, *Modernitas dan Globalisasi: Tafsir Konsep Modernitas dan Keingonesiaan HMI*, Yogyakarta: CV. Sosial Politic Genius (SIGn), 2017, hal. 130.

¹¹⁸ Halil Thahir, *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah*, Yogyakarta: Pelangi Aksara LKiS, 2012016, hal. 23.

¹¹⁹ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syari‘ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 397.

banyak orang. Bagi ‘Âsyûr , tujuan diturunkannya Al-Qur’an tidak lain sebagai petunjuk bagi umat manusia, dan petunjuk tersebut adalah petunjuk yang mengarahkan manusia kepada kemaslahatan. Berikut beberapa contoh tafsir Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr . Pertama dalam menafsirkan,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (an-Nisâ'4/: 59).

Dalam menjelaskan ayat tersebut, Ibn ‘Âsyûr menyatakan bahwa ayat tersebut merupakan perintah yang harus dijelaskan oleh orang Islam, yaitu taat kepada Allah, Rasul-Nya dan pemimpin (ulil ‘amri). Menurut Ibn ‘Âsyûr , pemimpin yang dimaksudkan dalam ayat tersebut ialah pemimpin yang dipilih atas dasar syariat Islam. Pemimpin yang dimaksud bisa berupa kerajaan, khalifah atau yang sejenisnya yang sekiranya mengatur suatu daerah tertentu. Sekehendaknya pula ulil ‘amri yang dimaksudkan dalam di atas adalah pemimpin yang memiliki ilmu, ketakwaan yang tinggi, sehingga akan mudah menjadi panutan umat.¹²⁰

Hal menarik dari gagasan Ibn ‘Âsyûr ialah tidak memutlakkan jenis seorang pemimpin, yaitu apakah harus berbentuk seorang khalifah yang berada dalam sistem pemerintahan Islam yang mencakupi seluruh wilayah orang muslim atau tidak demikian. Ibn ‘Âsyûr terkesan membiarkan umat manusia untuk menentukan seorang pemimpin, apakah berbentuk kerajaan atau selain darinya. Di situlah hemat penulis letak penggunaan maqâshid Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr di dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an seputar kepemimpinan. ‘Âsyûr tidak menafsirkan ayat secara kaku, rigid dan terbatas, namun

¹²⁰ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr , *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 166.

menghendaki makna universal Al-Qur'an untuk mendapatkan kesimpulan yang brilian.

Menurut Haya Tsamir Miftah dalam risetnya, dalam menjelaskan ayat tentang kepemimpinan di atas, 'Âsyûr menggunakan maqâshid Al-Qur'an dalam bentuk politik keumatan untuk mencapai kemaslahatan bersama, sebagaimana politik keumatan itu merupakan salah satu tujuan agung dari maqâshid Al-Qur'an.¹²¹

Ayat lain yang ditafsirkan Ibn 'Âsyûr ialah,

وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَ مَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ وَ إِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ

Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) ,umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu. Dan Kami tidak menetapkan kiblat yang menjadi kiblatmu (sekarang) melainkan agar Kami mengetahui (supaya nyata) siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang membelot. Dan sungguh (pemindahan kiblat) itu terasa amat berat, kecuali bagi orang-orang yang telah diberi petunjuk oleh Allah; dan Allah tidak akan menyia-nyikan imanmu. Sesungguhnya Allah Maha Pengasih lagi Maha Penyayang kepada manusia. (al-Baqarah: 143).

Ayat di atas ialah menjelaskan tentang umat yang moderat (*wasathan*). Menurut 'Âsyûr dalam menafsirkan ayat di atas, moderat yang dimaksudkan ialah semisal ketika menggunakan hukum syariat maka harus menjadikan ulama sebagai rujukan dan juga mempertimbangkan kemaslahatan umum. Suatu hukum yang diterapkan di masyarakat tidak boleh merugikan individu yang ada di dalam masyarakat tersebut.¹²² Ibn 'Âsyûr memberikan alternatif lain dalam mengimplementasikan hukum syariat dengan tidak monoton dengan sesuai teks nash.

¹²¹ Hayya Tsamir Miftâh, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr"..., hal. 38.

¹²² Muḥammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 21.

Menurut ‘Âsyûr implementasi maqâshid syariah dalam ayat di atas ialah implementasi toleransi, karena toleransi sendiri merupakan sifat dari ajaran Islam.¹²³ Sebagaimana satu hadis Rasulullah yang dikutip olehnya, yaitu:

إن الدين يسر ولن يشاد هذا الدين احد الاغلبه

Sesungguhnya agama itu mudah, dan tidak akan pernah memberatkan seseorang pun di dalamnya.

Ayat yang lain yang juga ia tafsirkan dengan mengedepankan maqâshid Al-Qur’an ialah dalam ayat berikut,

قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا
مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خنزيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِعَيِّرٍ اللَّهُ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ
وَ لَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah:" Tiadalah aku peroleh dalam wahyu yang diwahyukan kepadaku, sesuatu yang diharamkan bagi orang yang hendak memakannya, kecuali kalau makanan itu bangkai, atau darah yang mengalir atau daging babi, karena sesungguhnya semua itu kotor atau binatang yang disembelih atas nama selain Allah. Barang siapa yang dalam keadaan terpaksa sedang dia tidak menginginkannya dan tidak(pula)melampaui batas, maka sesungguhnya Tuhanmu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Al-An’âm/7: 145).

Ayat di atas adalah menjelaskan makanan yang dianggap kotor atau binatang yang dimakan yang disembelih bukan atas nama Allah Swt. Dalam menafsirkan ayat tersebut, Ibn ‘Âsyûr tidak memutlakkan keharaman makanan tersebut di atas dalam kondisi apapun dan di manapun. ‘Âsyûr memberikan pendapatnya bahwa bagi orang yang dalam keadaan terpaksa dan pada dasarnya tidak menginginkan serta ia tidak dalam keadaan musyrik atau menyekutukan Allah, maka diperbolehkan memakannya, hal itu sebagai bentuk kemurahan Islam.¹²⁴

Ibn ‘Âsyûr sendiri mengkonfirmasi peafsiran tersebut selain dalam karya tafsirnya, juga dalam karya yang lain, yaitu *maqâshid asy-syarî’ah al-Islâmiyyah*. Ia juga memberikan

¹²³ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syarî’ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 191.

¹²⁴ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 7..., hal. 105.

definisi terkait makna rukhshah, yaitu suatu hukum yang dapat merubah pekerjaan dari yang sebelumnya susah menjadi lebih mudah, dikarenakan adanya hal yang sulit untuk dilakukan.¹²⁵ Ibn ‘Âsyûr dalam ayat di atas menerapkan konsep maqâshidnya, yaitu *maqâshid* Al-Qur’an berupa *rukshah* dalam membolehkan mengkonsumsi makanan-makanan yang sebelumnya diharamkan oleh syariat menjadi dibolehkan karena ada hal yang sulit dihindari untuk tidak memakannya.

¹²⁵ Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *Maqâshid Asy-Syari’ah al-Islâmiyyah*, jil. 3..., hal. 307.

BAB III

SYARIAT DAN FORMALISASI SYARIAT ISLAM

A. Syariat Islam

1. Definisi

Syariat secara etimologi berarti “*al-bayân; ad-zhuhûr*”, yang berarti *penjelasan*.¹ Penjelasan yang dimaksudkan di sini ialah penjelasan yang Allah buat dalam bentuk akidah atau hukum-hukum. Sementara itu dalam *Mu’jam Li Alfâz Al-Qur’an* disebutkan bahwa syariat secara bahasa adalah *apa-apa yang Allah jelaskan*.²

‘Abd as-Salâm Ali Al-Karbûlî, dengan mengutip pendapat Al-Jurjânî, menyatakan bahwa syariat secara bahasa adalah ketundukan yang ditunjukkan dengan beribadah; jalan dalam agama. Ini masih terkait erat dengan makna syariat dalam istilah Arab, yaitu *tempat air*, dimana orang-orang berdatangan untuk meminumnya.³ Syariat juga berarti segala hal yang disyariatkan Allah kepada hamba-hamba-Nya, sebagaimana disebut dalam surah Al-Mâidah /5: 48.⁴

¹ ‘Alî Ibn Muḥammad As-Sayyid As-Syarîf Al-Jurjânî, *Mu’jam Al-Ta’rîfat*, Kairo: Dâr Al-Fadhîlah, t.th, hal. 111.

² ‘Abd al-‘Azhîm Fathî Al-Khalîl, *Majma’ Al-Lughah Al-‘Arabiyyah Al-Qâhirah Min Al-Isti’mâl Al-Mu’âshirah*, Kairo: Jâ’mi Al-Azhâr Kulliyât Al-Lughah Al-‘Arabiyyah, 2016, hal. 628.

³ ‘Abd As-Salâm Alî Al-Karbûlî, *Fikih Prioritas*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014, hal. 22.

⁴ Artinya: *Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan*

Sedangkan secara istilah, syariat ialah apa-apa yang datang kepada Nabi Muḥammad Saw dari Allah Swt, baik yang berkaitan dengan perbaikan akidah untuk membebaskan akal manusia dari menyembah berhala, taklid atau hal-hal yang menyimpang; atau apa-apa yang datang untuk memperbaiki masyarakat untuk membebaskan umat dari kezaliman. Dimana kesemuanya dapat berupa aturan-aturan, hukum-hukum, perundang-undangan, yang mencakup urusan masyarakat dan kehidupan, baik berupa hukum akidah, amaliyah atau akhlak yang semuanya tidak dapat dirubah.⁵

Selain itu, syariat secara istilah juga dimaknai sebagai segala hal yang Allah syariatkan kepada hamba-Nya dalam rangka menghamba kepada-Nya, dimana isinya yaitu ketaatan, ibadah, balasan dan hisab.⁶ Definisi ini menjadikan syariat sebagai sarana agar manusia sempurna dalam tugas menghamba kepada-Nya. Sementara itu Sa'îd Ibn Aḥmad mendefinisikan syariat sebagai apa-apa yang Allah buat untuk hamba-hamba-Nya melalui jalan nabi-nabi-Nya. Sa'îd tidak mendefinisikan syariat sebagai "sesuatu yang disyariatkan", karena menurutnya di dalam definisi tersebut terjadi *daur* (sesuatu yang menjadi sebab bagi dirinya sendiri).⁷

Dapat ditarik kesimpulan bahwa syariat adalah tuntunan yang Allah turunkan ke muka bumi untuk manusia melalui perantara para Nabi-Nya agar manusia teratur dan sempurna dalam menjalankan ketaatan serta penghambaan kepada-Nya.

Sedangkan yang dimaksudkan dengan *Islam* berarti kepasrahan kepada Allah dengan cara mentauhidkan dan meyakini-Nya dengan cara taat dan membersihkan diri dari kesyirikan. Dari definisi ini Said menggabungkan makna syariat Islam sebagai apa-apa yang Allah buat bagi hamba-hamba-Nya berupa hukum-hukum (Islam) melalui jalur Nabi Muhammad Saw sebagai utusan Allah terakhir.⁸

sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuslah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.

⁵ Ḥamdân Ibn Muḥammad Ḥamdân, *Asyhar Al-Furuq Al-Amrikiyyah Al-Mu'âshirah*, t.tp: t.pn, 1426 H, hal. 144.

⁶ Zakariyyâ Ibn Muḥammad Ibn Zakariyya, *Al-Hudu Al-'Anîqah*, Beirût: Dâr Al-Fikr Al-Mu'âshir, 1141 H, cet. 1, hal. 8.

⁷ Muḥammad Sa'îd Ibn Ahmad Ibn Mas'ûd Al-Ayyûbî, *Maqâshid Al-Syarî'ah Al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ Bi Al-Adillât Al-Syari'ah*, Saudi: t.pn, 1415 H, hal. 31.

⁸ Muḥammad Sa'îd Ibn Aḥmad Ibn Mas'ûd Al-Ayyûbî, *Maqâshid Al-Syarî'ah Al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ Bi Al-Adillât Al-Syari'ah...*, hal. 31.

Sebagian ulama yang lain mendefinisikan syariat Islam sebagai kumpulan kaidah-kaidah dan hukum-hukum umum yang menjadi batasan antara seseorang yang beragama Islam dengan tuhan, dirinya, keluarganya dan juga dengan masyarakatnya.⁹ Definisi ini tidak berbeda dengan syariat Islam yang didefinisikan oleh tokoh sebelumnya, yang inti kesamaannya bahwa syariat Islam ialah apa-apa yang dibuat oleh Allah Swt bagi hamba-hamba-Nya.

Secara esensial, syariat merupakan *kalam nafsî azâî* yang mana hanya Allah sendiri yang mengetahui maksud dan tujuannya. Sedangkan kalam *lafdhî* dari syariat diturunkan dalam bentuk Al-Qur'an. Dan selama melaksanakan tugas kerasulannya, Muhammad juga menggunakan syariat Islam, oleh karena itu sumber pokok syariat adalah Al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad Saw.¹⁰ Menurutnya, untuk memahami syariat diperlukanlah pikiran untuk memahami hukum-hukum syariat dalam Al-Qur'an dan sunnah Nabi.¹¹

Sementara itu Ahmad Al-Ra'yûnî dan Muhammad Jamal Barut mendefinisikan syariat sebagai kemaslahatan itu sendiri. Sebab menurutnya, tujuan syariat adalah memberikan kemaslahatan bagi manusia. Karena pembuat syariat adalah Allah Swt sendiri yang pastinya memberikan kebaikan dan kemaslahatan untuk hamba-hamba-Nya. Menurutnya, syariat yang tidak mengandung nilai maslahat berarti bukanlah syariat.¹²

Dalam salah satu ayat Al-Qur'an disebutkan pemaknaan Islam yang berakar dari kata "*as-silm*", yaitu Al-Baqarah/2: 208 "*yâ ayyuhalladzîna âmanû udkhulû fî al-silmi kâffatan*: wahai orang-orang yang beriman, masuklah kalian dalam Islam secara menyeluruh. Quraish Shihab dalam tafsirnya menyatakan bahwa kata "*al-silmi*" berarti *kedamaian*. Kedamaian itu ibarat masuk dalam sebuah wadah "*fî*" dalam ayat tersebut. Oleh itu maksud ayat tersebut di atas adalah sebuah perintah dari Allah kepada umat manusia untuk masuk secara totalitas ke dalam wadah tersebut dalam setiap kegiatannya dalam koridor kedamaian, baik dengan diri, keluarga, seluruh manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan dan seluruh alam raya.¹³

⁹ Markaz Al-Quds Li Al-Dirâsat Al-Siyâsiyyah, *Naḥw Khitâb Al-Islâmi Dimoqrathî Madâni*, Quds: Al-Manhâl, t.th, hal. 161.

¹⁰ Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani, hal. 1996, hal. 27.

¹¹ Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Hukum Nasional...*, hal. 28.

¹² Ahmad Al Rasyuni dan Muhammad Jaal Barut, *Ijtihad*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000, hal. 104.

¹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian dalam Al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2012, cet. VII, jil. 1, hal. 543-544.

Dari definisi-definisi tersebut di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa syariat Islam adalah apa-apa yang Allah Swt turunkan untuk hamba-hamba-Nya melalui Nabi Muḥammad Saw dengan maksud memberikan kemaslahatan bagi mereka.

2. Sejarah Pembentukan Syariat Islam

Lahirnya syariat Islam tidak bisa dilepaskan dari sejarah kenabian Nabi Muḥammad Saw sebagai pemangku wahyu dari Allah Swt. Nabi Muḥammad sendiri dilahirkan di Makkah, satu kota yang menjadi pusat perdagangan bagian Barat Arabia pada tahun 570 M. Setelah tidak lama menjalankan karir sebagai pedagang dan bekerjasama dengan istri pertamanya, yaitu Khadijah, beliau berkhawatir di suatu tempat di Makkah pada tahun 610 M. Pada waktu itu ia menerima wahyu berupa Al-Qur'an dan ia pun diperintahkan untuk menyebarkan visi Islam dan reformasi sosial.¹⁴

Pasca mendapatkan wahyu di dalam Goa Hira di semenanjung Makkah, Rasulullah memulai mendakwahkan Islam di Makkah dengan cara sembunyi-sembunyi (*sirr*). Dalam pada itu Rasulullah berdakwah dan mengajak orang-orang terdekatnya, seperti Khadijah binti Khuwailid, 'Alī Ibn Abī Thālib, Zaīd Ibn Ḥarīṣah, Abū Bakar As-Shiddīq, 'Uṣmān bin 'Affān, Zubaīr bin Awam, Abdurrahmān bin Aūf dan Sa'ad bin Abī Waqāsh. Selama kurang lebih 13 tahun Nabi Muhammad berdakwah di Makkah, dari mulai berdakwah secara tersembunyi dan dengan cara terang-terangan (*jahr*).¹⁵ Orang-orang kafir Quraish memusuhi Nabi dan orang-orang yang telah masuk Islam. Sehingga kemudian Nabi bersama para pengikutnya memutuskan untuk hijrah ke Yatsrib (Madinah). Di Madinah Nabi Muhammad berdakwah selama kurang lebih 10 tahun.¹⁶ Dalam potret sejarah dakwah di Makkah dan Madinah itu tergambar sebuah hukum syariat yang berlaku pada saat itu. Nabi Muhammad menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an periode Makkah, yang lebih bersifat universal dan fokus pada penguatan iman dan akhlak. Sementara saat di Madinah ia menggunakan ayat periode Madinah yang lebih fokus kepada tindakan praktis, hukum, dan semacemnya.¹⁷

¹⁴ Abdullah Ahmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah*, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2016, hal. 21.

¹⁵ Muhammad Julkarnaen dan Laode Ismail Ahmad, "Perjuang Nabi Muḥammad Periode Makkah dan Madinah", dalam jurnal *Diskursus Islam*, Vol. 07 No. 01 Tahun 2019, hal. 84.

¹⁶ Zuhairi Misrawi, *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muḥammad SAW*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2009, hal. 85.

¹⁷ Fakta hukum Islam yang lahir pada masa kehidupan Rasulullah ditampilkan dalam teks Al-Qur'an, sebab teks merupakan buah dari interaksi realitas yang dinamis

Syariat Islam dibentuk pada abad VII hingga IX M. Tiga abad awal Islam itu dikenal dengan determinan sejarah pembentukan syariat Islam yang tidak bisa lepas dari asimilasi watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam.¹⁸ Bukan hanya itu, pada abad tersebut juga masyhur dengan peristiwa ekspansi besar-besaran umat Islam yang membentang dari Spanyol di Barat hingga India di bagian Timur. Pada itulah faktor kultur, etnis dan peradaban masyarakat setempat terintegrasi dengan syariat Islam.¹⁹ Pembentukan syariat Islam secara serius dan sistematis menemukan puncaknya pada abad I H/VIII M yang dipelopori oleh ‘Umar bin ‘Abdul ‘Azîs. Pemerintahan yang berada dalam naungan Bani Umayyah itu dijalankan dari Damaskus yang memang dituntut menjalankannya sesuai Al-Qur’an dan Sunnah. Akan tetapi menurut Coulson dalam karyanya, hukum syariat Islam dari Al-Qur’an dan Sunnah itu kemudian ditafsiri oleh para pejabat tinggi dan penguasa sesuai dengan perspektif yang memertimbangkan praktik-praktik lokal di setiap provinsi yang berbeda.²⁰

3. Sumber-Sumber Syariat Islam

Sebagai hukum Tuhan, syariat menempati posisi penting dalam masyarakat Islam. Syariat Islam yang mengatur hal-hal dari mulai yang bersifat individu hingga yang bersifat kolektif. Meskipun jika kembali pada pernyataan Abdullah Ahmad An-Na’îm, pendefinisian ini menimbulkan permasalahan sendiri. Dalam kesejarahan tradisi Muslim, hukum Islam dipandang berawal dari pewahyuan Al-Qur’an dan keputusan Nabi Muhammad Saw. Dari keduanya itu kemudian diperluas dan dikodifikasi dengan menggunakan seperangkat alat interpretatif, yang biasa disebutkan berupa *qiyâsh*, *ijma’*, *maslahah*, *istihsân*, *istihsâb*, *syar’u man qablanâ*, dan lain sebagainya.²¹ Dari kedua sumber itu yang kemudian diperluas oleh perangkat-perangkat interpretasi, syariat Islam

historis. Jika ayat-ayat Makiyah adalah periode peletakan dasar-dasar untuk membangun struktur masyarakat baru, maka ayat-ayat Madaniyah merupakan periode pembentukannya. Pada umumnya ayat-ayat makiyah lebih menekankan tentang ketauhidan, nilai-nilai kemanusiaan universal seperti kesetaraan, keadilan, kebebasan, pluralitas, dan penghargaan martabat manusia. Sementara ayat-ayat Madaniyah berbicara mengenai aturan-aturan praktis, baik bagi orang yang telah beriman maupun bagi orang yang masih meyakini agama selain Islam. Lihat: Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 117.

¹⁸ Masrshall G.S Hodson, *The Venture of Islam*, London: Chicago University, 1974, hal. 88.

¹⁹ Abdullah Ahmad An-Na’îm, *Dekonstruksi Syariah...*, hal. 24.

²⁰ N. J. Coulson, *History of Islamic Law*, London: Scholar Press, 1971, hal. 27.

²¹ Taufik Adnan Amal, *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004, hal. 4.

mengalami perluasan yang cukup signifikan, yang terjadi hingga abad ke-10. Dalam pada itu muncul empat mazhab masyhur dalam Sunni, yaitu Syafi'i, Hambali, Maliki dan Hanafi.

Selama berjalannya waktu, muncul sekelompok umat Islam yang memperjuangkan kehidupan agama dan negara dengan menggunakan formalisasi syariat Islam secara *kaffah* (keseluruhan), termasuk di Indonesia. Kelompok umat Islam yang memperjuangkan penerapan syariat Islam di Indonesia pada umumnya untuk menegakkan syariat Islam menganut pandangan yang menyamakan Islam dengan syariat Islam. Padahal syariat dan Islam tidaklah sama. Syariat – dan akidah – merupakan bagian dari Islam.²² Dari sini dipahami bahwa syariat lebih spesifik daripada Islam. Ia sebagaimana di atas juga dijelaskan adalah peraturan atau ketetapan yang Allah perintahkan kepada hamba-hambanya, sebagaimana shaum, shalat, haji, zakat dan seluruh kebajikan.²³ Sayyid Quthb menegaskan bahwa syariat adalah “*a universal law*”; hukum yang universal, yang diberikan Tuhan untuk mengatur kehidupan manusia, yang berfungsi penting bagi terwujudnya keharmonisan, keberadaan dan integrasional.²⁴

Adapun sumber-sumber syariat Islam adalah sebagai berikut:

a. Al-Qur'an

Dalam mengenal syariat Islam, kaum Muslimin berpegang pada prinsip-prinsip dan dalil-dalil yang menjadi landasan pengetahuan tentang hukum Islam. Sumber/prinsip yang pertama adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an sendiri merupakan kitab Allah yang diturunkan untuk hamba-hambanya untuk menjadi petunjuk, penjelas dan pembeda anara yang hak dan batil.²⁵ Ia terjaga dari penyimpangan dan perubahan.

Para pakar memaknai Al-Qur'an dari sisi bahasa yang berarti *al-qira'ah*; bacaan. Sedangkan secara istilah yaitu kalam Allah yang diturunkan melalui Nabi Muhammad Saw, yang tertulis dalam mushaf, didapat melalui jalan yang mutawatir, membacanya mendapatkan nilai pahala, dan tidak bisa ditiru meskipun hanya ayat/surat yang pendek darinya.²⁶ Dalam memaknai Al-Qur'an yang merupakan sumber utama syariat Islam perlu diperhatikan hal-hal berikut; *pertama*, Al-Qur'an

²² Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Syariat*, Bandung: PT. Mizan Media Utama, 2013, hal. 124.

²³ Ahmad Al-Rasyad, *Ijtihad*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000, hal. 83.

²⁴ Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Syariat...*, hal. 37.

²⁵ Fahd Salam Bahamman, *Keimanan: Penjelasan tentang Enam Rukun Iman dan Makna La Ilaha Illallah*, Saudi Arabia: Modern Guide, 2015, hal. 7.

²⁶ Muhammad Salim Majlisi, *Târikh Al-Qur'an Al-Karim*, Saudi: t.pn, 1402, hal. 5.

merupakan wahyu Allah yang diturunkan kepada Rasulullah Saw; *kedua*, Al-Qur'an merupakan *kalamullah* yang berbahasa Arab, maka jika ada kalimat yang selain bahasa Arab para ulama tidak menganggapnya Al-Qur'an; *ketiga*, Al-Qur'an merupakan wahyu yang jika dibaca maka seorang yang membacanya akan mendapatkan pahala, bahkan pada setiap hurufnya; *keempat*, Al-Qur'an merupakan kalam yang mutawatir. Artinya bersambung sampai kepada Rasulullah. Sehingga jika ada orang yang mengingkarinya maka dianggap telah kufur dari Islam; dan *kelima*, Al-Qur'an memiliki i'jaz yang luar biasa di mana jika seseorang hendak membuat apa-apa yang semisal Al-Qur'an, walaupun sekadar satu ayat saja, maka ia lemah dan tidak mampu untuk melanjutkannya.²⁷

Zuhairi Misrawi memberikan pendapat yang lain bahwa tujuan diturunkannya Al-Qur'an sebagai sumber utama dalam agama adalah bermuara pada tujuan substansinya, yakni sebagai paradigma kesadaran sosial, kesadaran antroposentris dan kesadaran humanis. Kesadaran ini kemudian dibingkai dalam tujuan-tujuan diadakannya syariat Islam, yakni memelihara agama, harta, keturunan, akal dan jiwa.²⁸ Nilai-nilai ini hemat penulis juga merupakan nilai-nilai yang tidak hanya benar bagi agama Islam tetapi juga bagi agama-agama lain dalam konteks agamanya masing-masing.

Sebagai sumber utama umat Islam, Al-Qur'an tidak hanya mengatur urusan antara manusia dengan Tuhannya, akan tetapi juga mengatur hubungan antara satu manusia dengan manusia yang lainnya. Karena istimewahnya Al-Qur'an sebagai sumber agama Islam, Abas Mansur menegaskan bahwa sumber utama Islam hanyalah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad, tidak termasuk *qiyâs* dan *ijma'*. Al-Quran mengatur urusan akidah, ibadah, syariah, akhlak dan semua persoalan kehidupan umat manusia. Ada tiga alasan mengapa menurut Mansur *qiyâs* dan *ijma'* tidak menjadi sumber syariat, dan hanya Al-Qur'an dan Sunnah Nabi; *pertama*, sebab *qiyâs* dan *ijma'* hanya disebutkan berkenaan dengan hukum partikuralistik dan praktis, yaitu fiqh; *kedua*, karena *qiyâs* dan *ijma'* ditetapkan sebagai rujukan dalam agama oleh Al-Qur'an dan Sunnah; dan ketiga, karena *qiyâs* dan *ijma'* masih diperdebatkan oleh para ulama. Tidak demikian sebagaimana Al-Qur'an.²⁹

Sebagai sumber utama umat Al-Qur'an merupakan kalam yang paling mulia. Dikatakan demikian karena Al-Qur'an diturunkan kepada

²⁷ Mûsâ Ibrâhîm Al- Ibrâhîm, *Ulûm Al-Quran*, t.tp: Dâr Al-'Ummâr, 1996, hal. 15.

²⁸ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, Jakarta: Grasindo, 2010, hal. 49.

²⁹ Abas Mansur Tamam, *Islamic World View Paradigma Intelektual Muslim*, Jakarta: Spirit Media Press, 2017, hal. 72.

Rasulullah yang merupakan Nabi yang mulia, melalui perantara malaikat yang juga mulia; Jibril, diturunkan di kota yang mulia yaitu Mekah dan Madinah, pada waktu yang mulia yaitu lailatul qodar, dan pada bulan yang mulia yaitu bulan puasa Ramadhan.³⁰ Selain itu keistimewaan Al-Qur'an yang lain karena Al-Qur'an merupakan wahyu yang *sâlih likulli zamân wal makân*; baik untuk setiap ruang dan waktu, meskipun jarak antar Nabi Muḥammad Saw dengan masa kita sudah sangat jauh Al-Qur'an tetap menjadi sumber Islam yang sesuai konteks kehidupan manusianya.³¹

b. Al-Hadis

Sumber hukum Islam yang kedua adalah Hadis Nabi Muhammad Saw. Hadis atau sunnah adalah perkataan, perbuatan, ketetapan dan sifat yang didasarkan kepada Nabi Muhammad Saw. Oleh sebab demikian beliau berkedudukan sebagai penentu hukum. Hal itu sebab di dalam Hadis terdapat sejumlah ketentuan hukum Islam yang secara terperinci disebutkan di dalam kitab suci Al-Qur'an.³² Hadis menempati posisi penting sebagai hukum Islam setelah Al-Qur'an. Di kalangan Sunni sendiri Hadis merupakan rujukan normatif yang menjadi penjelas (*bayân*) substansi Al-Qur'an. Yusuf Qardhâwî menegaskan bahwa posisi Hadis sebagai sumber kedua setelah Al-Qur'an yaitu berfungsi sebagai perinci keterangan dari keglobalan yang ada di dalam Al-Qur'an, membuat kekhususan atas keumuman yang ada dalam Al-Qur'an, dan membuat batasan atas kemutlakannya.³³

Alasan yang lainnya mengapa Hadis nabi menjadi sumber hukum Islam yang kedua setelah sumber utama Al-Qur'an sebab kedudukannya dapat dipandang sebagai tafsir terhadap Al-Qur'an, baik secara faktual ataupun secara ideal. Nabi Muhammad merupakan utusan Allah yang menerima wahyu Al-Qur'an, sehingga tidak salah jika menyatakan beliau sebagai orang yang paling mengetahui isi dan kandungan Al-Qur'an. Apa yang dilakukan, diucapkan dan ketetapannya merupakan interpretasi atas ayat-ayat Al-Qur'an.³⁴

³⁰ Muḥammad Abû Lailah, *Al-Qur'an Al-Karîm Min Al-Manzûmah Al-Isytirâqi*, Kairo: Dâr Al-Nasyr Li Al-Jâmi'ah, 2002, hal. 76.

³¹ Muḥammad Syahrûr, *Al-Kitâb wa Al-Qur'ân: Ru'yatuh Jadîdah*, Beirut: Dâr Al-Syâqi, 2018, hal. 3.

³² Izomiddin, *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Kencana, 2018, hal. 55.

³³ Yûsûf Qardhâwî, *Madkhal Li Dirâsat Al-Syarî'ah Al-Islâmiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2001, hal. 48.

³⁴ Zaki Al-Din Abd Al-'Azhîm Al-Mundzii, *Ringkasan Sahih Muslim*, Bandung: PT. Mizan Publika, 2008, hal. xxvii.

Hadis Nabi sebagai sumber hukum Islam kedua berbeda dengan Al-Qur'an sebagai sumber hukum utama. Perbedaan-perbedaan tersebut yaitu; *pertama*, Al-Qur'an merupakan sumber hukum Islam yang merupakan mukjizat sehingga tidak dapat dipalsukan, sedangkan Hadis bukan bersifat mukjizat dan bahasanya dapat dipalsukan; *kedua*, Al-Qur'an sudah tercatat dengan lengkap sejak Nabi Muhammad Saw, sementara Hadis belum tercatat secara lengkap, masih berserakan di antara para perawi, kalangan sahabat dan juga tabi'in yang tersebar di berbagai wilayah; dan *ketiga*, Al-Qur'an sejak diturunkannya hingga sekarang bersifat otentik, sementara Hadis tidak selalu terpelihara keasliannya karena adanya musuh Islam yang hendak menghancurkan Islam dari dalam.³⁵ Oleh karena demikian setiap orang yang hendak menggunakan Hadis sebagai sumber hukum Islam ia harus memahami ilmu-ilmu Hadis (*'ulûm al-hadîs*), yang di dalamnya dibahas tata cara mengetahui kesahihan dan atau tidaknya suatu Hadis.

Kenyataan bahwa autentitas Hadis masih menjadi perdebatan sudah terjadi sejak abad 19 dan menjadi isu pokok dalam kajian keagamaan Islam. Pertanyaan-pertanyaan yang mempersoalkan keaslian Hadis muncul baik dari sarjana Muslim ataupun Barat. Abu Rayyah misalnya menyatakan bahwa hadis Nabi telah rusak sebab *riwâyah bi al-ma'na* (periwayatan secara makna, bukan lafal). Bahkan, Gustav Weil menyarankan agar para sarjana Barat menolak separuh hadis dalam Sahîh al-Bukhârî. Tantangan yang juga serius muncul dari Alois Sprenger yang menyatakan akan keraguannya atas keterpercayaan (*tsîqah*) Hadis sebagai sumber sejarah. Sikapnya ini diteruskan oleh William Muir yang sangat kritis terhadap autentitas Hadis. Puncaknya adalah kritik Gholdziher yang membawa kajian Hadis pada kajian historis dan kritik yang sistematis. Ia tidak menganggap Hadis sebagai sumber terpercaya bagi masa awal Islam, melainkan hanya sumber yang bernilai bagi dogma, klenik dan perhatian Muslim yang kemudian mengedarkan Hadis.³⁶

Pada dasarnya baik Al-Qur'an ataupun Hadis merupakan pedoman hidup dan sumber ajaran Islam yang tidak bisa dipisahkan salah satu dari keduanya. Menurut Abû Zahrah, posisi hadis atas Al-Qur'an pada dasarnya menjadi penjelasan (*bayân*) kandungan Al-Qur'an, yaitu sebagai penguat hukum yang ada dalam Al-Qur'an (*bayân taqrîr*), menjelaskan apa yang ada di dalam Al-Qur'an (*bayân tafsîr*), menetapkan hukum yang tidak secara tegas dijelaskan Al-Qur'an

³⁵ Abuddin Nata, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Prenada Media, 2015, hal. 188.

³⁶ Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*, Bandung: PT Mizan Publika, 2009, hal. 2.

(*bayân tasyrî*) dan sebagai penghapus suatu hukum yang terdapat dalam Al-Qur'an (*bayân naskh*).³⁷

'Abdul Wahab Khallâf menambahkan, posisi hadis sebagai penjelas bagi Al-Qur'an (*bayân tafsîr*) terbagi menjadi tiga; yaitu *pertama*, menjelaskan ayat-ayat yang mujmal/global, seperti hadis-hadis tentang jual beli, tata cara haji, dan ketentuan zakat; *kedua*, memberikan *taqyîd* terhadap ayat-aya yang bersifat mutlak, pentakyidan hadis atas Al-Qur'an dapat berupa pembatasan ayat-ayat yang mutlak dengan sifat, keadaan atau ayat-ayat tertentu; dan *ketiga*, memberikan *takhshîsh* (kekhususan) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat umum, seperti penjelasan atas An-Nisâ'/4:11 tentang hak kewarisan anak-anak atas orang tuanya.³⁸

c. Ijmâ'

Sumber hukum ketiga dalam Islam adalah *ijmâ'*. *Ijmâ'* secara etimologi berakar dari kata *ajma'a-yujmi'u-ijmâ'an* yang mengikuti pola kata *af'ala-yuf'ilu-if'âlan*, yang mengandung dua makna; *pertama*, ketetapan hati terhadap sesuatu (Yunus/10:71); *kedua*, kesepakatan terhadap sesuatu (Yusuf/12:15). Dua makna tersebut makna pertama dipahami lebih kepada tekad individu seseorang dalam merealisasikan sesuatu, sedangkan makna kedua lebih kepada tekad bulat antar kelompok dalam merealisasikan suatu hal.

Sedangkan secara istilah para ulama banyak menyebutkan makna *ijmâ'*. Al-'Utsaimin mendefinisikannya sebagai kesepakatan para mujtahid umat Islam setelah Nabi wafat dalam menentukan hukum syariat.³⁹ Dari pernyataan ini maka *ijma'* tidak dianggap jika dilakukan oleh orang-orang awam, selain orang Islam, orang-orang yang hidup di masa Nabi, dan kesepakatan atas hukum akal atau adat. Al-Ghazâlî sebagaimana dikutip oleh Wahbah Zuhailî juga mendefinisikan *ijmâ'*, yaitu kesepakatan yang dilakukan oleh umat Nabi Muhammad Saw dalam persoalan-persoalan keagamaan.⁴⁰ Meskipun secara tertulis Ghazâlî tidak menyebutkan waktu kesepakatan yang dilakukan setelah wafatnya Nabi, namun secara logika dipahami bahwa *ijmâ'* pasti dilakukan setelah Nabi wafat, karena sebelum Nabi wafat persoalan didiskusikan bersama Rasulullah dengan para sahabat-sahabatnya.

³⁷ Wahbah Zuhailî, *Ushul Fiqh al-Islâm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1986, hal. 461-464, lihat juga: Muḥammad Abû Zahrah, *Ushul Al-Fiqh*, Kairo: Dâr Al-Fikr Al-'Arabî, 1958, hal. 38-39.

³⁸ Abdul Wahab Khallâf, *Ushul Fiqh*, t.tp: t.pn, 1987, hal. 40.

³⁹ Muḥammad Ibn Shâlih Al-'Utsaimin, *Al-Ushûl Min 'Ulûm Al-Ushûl*, Irak: Dâr Al-Imân, 2001, hal. 51.

⁴⁰ Wahbah Zuhailî, *Ushul Fiqh al-Islâm...*, hal. 489.

Ulama lain juga mendefinisikan *ijmâ'* sebagai kesepakatan yang dilakukan oleh para mujtahid dari kalangan umat Islam yang terjadi pada satu masa terhadap suatu perkara.⁴¹ Definisi ini tidak menspesifikan persoalan-persoalan agama atau syariat akan tetapi persoalan-persoalan secara umum. Namun demikian definisi ini menspesifikkan kesepakatan yang dilakukan oleh para mujtahid, bukan orang Islam secara umum.

Sedangkan Muḥammad Adib Shâlih⁴² memberikan dalil akan kehujahan *ijmâ'* sebagai sumber hukum ketiga setelah Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Ia mendasari dengan ayat-ayat Al-Qur'an salah satunya An-Nisâ'/4:115,⁴³ terkait dengan kesepakatan dalam persoalan yang dihadapi umat Islam pasca wafatnya Nabi. Dalam ayat tersebut secara jelas ditegaskan bahwa barang siapa berpaling dari apa yang telah disepakati oleh orang-orang mukmin setelah wafatnya Rasulullah Saw maka baginya neraka Jahanam.

Selain ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar *ijmâ'* juga adanya Hadis Nabi yang mendukung atas kehujahan *ijma'* menjadi sumber hukum Islam. Salah satu di antaranya adalah hadis yang berbunyi:

لا تجتمع أمتي على ضلالة⁴⁴

Umatku (kata nabi) tidak akan bersepakat dalam persoalan yang sesat.

Selain Hadis di atas, Hadis yang lain yang menjadi dalil kehujahan *ijmâ'* adalah hadis berikut, Rasulullah Saw bersabda:

إن الله لا يجتمع أمتي - أو قال أمة محمد ص م - على ضلالة, ويد الله مع الجماعة,
ومن شد شد إلى النار⁴⁵

⁴¹ Bakr Ibn 'Abdullah Abû Za'îd, *Al-Madkhal Ilâ Mazhab Ibn Ḥambal*, t.tp: Dâr Al-Āshimah, 1997, hal. 278.

⁴² Muḥammad Adib Shâlih, *Masâdir Al-Tasyrî' Al-Islâmi wa Manâhij Al-Istinbâth*, Beirut: Al-Ābikân Li-Annasyr, t.th, hal. 161-163.

⁴³ Artinya: *Dan barangsiapa yang menentang Rasul sesudah jelas kebenaran baginya, dan mengikuti jalan yang bukan jalan orang-orang mukmin, Kami biarkan ia leluasa terhadap kesesatan yang telah dikuasainya itu dan Kami masukkan ia ke dalam Jahannam, dan Jahannam itu seburuk-buruk tempat kembali.*

⁴⁴ Abdullah Ibn 'Umar Al-Baidhâwî, *Manâhij Al-'Uqûl Li Syarkh Al-Badkhâsi*, t.tp: Mathba' Muḥammad 'Alî Shâbiḥ, 1969, hal. 286.

⁴⁵ Muḥammad Ibn 'Isâ Ibn Sûroh Ibn Mûsâ As-Silmî Al-Baghâwî Al-Tirmidzî, *Al-Jâmi' Al-Aḥkâm Li Al-Sunan Al-Tirmîdzi*, jilid 1 Bab Fitnah, no. 2166, Mesir: Dâr Al-Gharb Al-Islâmi, 1996, hal. 322.

Allah tidak akan mengumpulkan umat Muḥammad dalam menyepakati kesesatan. Kekuasaan Allah atas kelompok. Barang siapa memberat-beratkan, maka ia akan dimasukkan ke neraka.

d. *Qiyâs*

Sumber hukum Islam yang keempat setelah *ijma'* adalah *qiyas*. *Qiyâs* secara bahasa berarti “*qadara*” yang berarti mengukur; membandingkan sesuatu dengan yang sesamanya. Jika seseorang berkata “*qistu at-tsauba bi al-zirâ*” maka artinya adalah saya mengukur pakaian dengan hasta.

Qâdhi Abû Bakar sebagaimana dikutip Amir Syarifuddin mendefinisikan dalam bentuk istilah, yaitu sebagai berikut:

حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما اونقبه عنهما جامع بينهما^{٤٦}

Menangguhkan sesuatu yang diketahui kepada sesuatu yang diketahui dalam hal menetapkan hukum pada keduanya atau meniadakan hukum dari keduanya disebabkan adanya dua hal yang sama antar keduanya.

Sementara itu Al-Baidhâwî mendefinisikan *qiyas* yaitu:

إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت^{٤٧}

Menetapkan suatu hukum yang sudah diketahui ketetapanannya kepada hukum lain karena adanya ilat hukum atas keduanya.

Ulama lain yang juga mendefinisikan *qiyâs* yaitu Abû Mansûr Al-Matûridî. Ia memaksudkan *qiyâs* yaitu:

إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته في الآخر⁴⁸

Menjelaskan suatu hukum dengan menyamakan pada hukum yang lain karena sebab adanya ilat.

As-Syathibî sebagaimana dikutip Dudung Basori Alwi juga menegaskan tentang pentingnya penggunaan *qiyâs* dalam hukum Islam. Menurutnya, *qiyâs* bukanlah sembarang hukum. *Qiyâs* merupakan

⁴⁶ Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqh I*, Jakarta: Prenada Media, 2014, hal. 171.

⁴⁷ Shâlih Zaidan, *Hujjiyât Al-Qiyâsh*, California: University of California, 1987, hal. 20.

⁴⁸ Abdul Karîm Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad An-Namlah, *Itihâf Dzaw Al-Bashâ’ir Bi Syarh Raudhah an-Nazhîr*, Saudi: âar Al-‘Âshimah, 1996, hal. 241.

tindakan yang didasari tindakan hukum, bilamana cakupan makna hukum itu dapat juga diberlakukan terhadap peristiwa yang tidak ada hukumnya. Hukum atas peristiwa tersebut dapat disamakan dengan peristiwa yang telah ada hukumnya. Sehingga menurutnya, dalam burhukum Islam tidak sekedar menggunakan akal semata akan tetapi tetap melandasinya dengan dalil *nash*.⁴⁹

Sementara itu Muhammad Natsir berpendapat bahwa manfaat *qiyâs* bagi orang Islam ialah mendidik manusia untuk berfikir logis dengan cara menggali hukum selain hukum-hukum yang ada di dalam Al-Qur'an dan Sunah Nabi. Berfikir logis inilah dapat dilakukan dengan cara menggunakan *qiyâs*/analogi dalam menentukan suatu hukum.⁵⁰

Dalam pembahasan hukum Islam, *qiyâs* ada berbagai macam, yaitu *qiyâs aula*, *musâwi*, *dilâlah*, dan *syibhi*.⁵¹ Berikut penjelasan dari masing-masing tersebut:

Qiyâs Aula adalah *qiyâs* yang kadar 'illah yang ada pada *furû'* lebih tinggi daripada kadar 'illah yang ada pada asal. Seperti pada kadar menyakiti dan memukul orang tua lebih tinggi dari pada mengucapkan "uf" atau "ah".

Qiyâs Musâwi adalah *qiyâs* yang kadar 'illah yang terdapat pada *furû'* sama dengan kadar 'illah yang ada pada asal. Misalnya seperti kadar yang terkandung dalam ungkapan "memakan harta anak yatim dengan membakarnya", maka dalam hal ini sama-sama menghabiskan.

Qiyâs Dilâlah yaitu *qiyâs* yang mana 'illah-nya tidak disebutkan oleh *nash*, namun hanya para mujtahid yang menyebutkan tanda-tanda adanya 'illah tersebut. Seperti misalnya kewajiban membayar zakat bagi anak-anak dengan disamakan kepada zakatnya orang dewasa karena sama-sama berkembang.

Dan *Qiyâs Syibhi* adalah *qiyâs* yang mempunyai dua tempat meng-*qiyâs* atau dua asal, sedang salah satunya tampak lebih menonjol persamaannya, sebagaimana disamakannya budak dengan hewan ternak.

e. *Syar'u Man Qablanâ*

Yang dimaksud dengan *syar'u man qablanâ* adalah syariat atau ajaran Nabi-nabi sebelum Islam yang berhubungan dengan hukum,

⁴⁹ Dudung Basori Alwi, *Metodologi Ilmu-Ilmu Islam dan Sosiologi*, Jakarta: Deepublish, hal. 44o.

⁵⁰ Muhammad Natsir, *Bahts Al-Kutub Al-Tarbiyyah*, Bandung: UNISNU Press, 2020, hal. 133.

⁵¹ Basiq Djalil, *Ilmu Ushul Fiqih: 1 & 2*, Yogyakarta: Kencana, 2014, hal. 157.

seperti syariat Nabi Ibrahim, Nabi Musa, dan Nabi Isa.⁵² ‘Abd al-Wahab Khallâf berpendapat bahwa *syar’u man qablanâ* ditetapkan menjadi syariat umat Islam. Alasannya karena syariat Islam hanya menghapus syariat-syariat Nabi sebelumnya yang dianggap bertentangan dengan Islam. Maka syariat sebelum Nabi Muhammad yang disebutkan dalam Al-Qur’an dengan tanpa menegaskan bahwa hukum itu telah di-naskh maka kedudukannya berlaku bagi umat Nabi Muhammad. Karena pada hakikatnya hal itu merupakan hukum ilahi selama tidak ada dalil yang men-naskhnya, seperti jika Al-Qur’an memberikan penjelasan hukum yang sama dengan apa yang ada dalam kitab Injil. Maka hukum yang terdapat pada kedua kitab itu berlaku bagi umat Islam.⁵³

Syar’u man qablanâ yang merupakan hukum-hukum yang diturunkan pada utusan Allah sebelum Nabi Muhammad dan diabadikan dalam kitab Taurat, Zabur dan Injil terbagi menjadi dua macam, yaitu *syar’u man qablanâ* yang tidak ditegaskan oleh syariat kita (syariat Islam) dan *syar’u man qablanâ* yang ditegaskan oleh syariat Islam. Untuk macam yang pertama tersebut tidak boleh dijadikan sebagai *hujjah*, sebab tergolong sebagai *isrâ’iliyyât*. Umat Islam tidak boleh membenarkan keberadannya. Sedangkan macam yang kedua terbagi lagi menjadi tiga macam, yaitu sebagai berikut:

Pertama, *syar’u man qablanâ* dan dijelaskan oleh syariat Islam dengan *naskh*. Seperti misalnya tentang sujud ketika duduk tahiyat dalam salat yang itu merupakan syariat Nabi Yusuf. Dalam Islam hal itu dilarang oleh Nabi Muhammad Saw. Contoh lainnya adalah tentang memangun masjid di atas kuburan, yang itu kemudian dinaskh oleh syariat Islam. Yang pertama ini umat Islam tidak boleh untuk mengikuti *syar’u man qablana*, karena statusnya sudah dinaskh.

Kedua, *syar’u man qablanâ* dan dijelaskan oleh syariat Islam dengan *ditaqirir* (diulang). Sebagaimana perintah melakukan ibadah puasa bagi orang Islam yang ditegaskan dalam Al-Baqarah/2:183, di mana ibadah puasa ini juga dilakukan oleh Nabi-nabi sebelumnya. Terhadap yang kedua ini ulama bersepakat umat Islam untuk menjalankan sebagai syariat Islam.

Dan *ketiga*, *syar’u man qablanâ* yang mana syariat Islam diam atas itu. Perkara ketiga ini para ulama saling berbeda pendapat. Ada yang menyatakan memperbolehkan dan ada yang tidak. Semisal terkait perbuatan memukul seikat rumput yang dilakukan oleh Ayub sebagaimana ditegaskan dalam QS. Shâd/38: 44. Syariat Islam tidak

⁵² Satria Effendi, *Ushul Fiqih: Edisi Pertama*, Jakarta: Prenada Media, 2017, hal. 149.

⁵³ Sapiudin Shidiq, *Ushul Fiqh*, Yogyakarta: Kencana, 2017, hal. 112.

memberikan komentar atas syariat yang dilakukan oleh Nabi Ayub tersebut.⁵⁴

4. Tujuan Syariat Islam

Setiap sesuat diadakan di muka bumi pasti memiliki tujuan. Sebab sudah menjadi satu paket bahwa penciptaan Allah atas makhluk-Nya sudah menyatu dengan menciptakan tujuannya.

Tujuan-tujuan syariat Islam menjadi tiga macam, yaitu *pertama*, membebaskan akal dari mengikuti kebodohan, hal yang menyimpang dan taklid, dengan berpegang teguh kepada Allah, dimana seseorang kemudian mampu untuk merenung, berfikir dan mencari dalil. *Kedua*, memberikan kebaikan bagi manusia baik bagi individunya atau penciptaannya untuk tetap tertuju karena kebaikan. Dan *ketiga*, memberikan kemaslahatan bagi masyarakat sehingga mereka merasakan keamanan, keadilan, dan kesetaraan.⁵⁵

Sementara itu Ali Abdul Halim Mahmud menegaskan akan tujuan-tujuan syariat Islam. *Pertama*, untuk memelihara jiwa manusia; yaitu agar jiwa tidak dirampas dan tidak diberikan beban kecuali dengan apa yang telah disyariatkan oleh Allah. *Kedua*, memelihara agama; yaitu menyembah Allah dengan yang sudah disyariatkan Allah Swt, tidak ada pemaksaan dalam beragama, dan tidak ada perubahan atas apa yang Allah turunkan. *Ketiga*, menjaga akal; yakni mengharamkan segala hal yang akan merusak akal, seperti Alkohol dan semisalnya. *Keempat*, memelihara keturunan dan jenis manusia; yaitu dengan cara menghindari perbuatan zina, homoseksual dan sebagainya. Dan *kelima* menjaga harta; yaitu mengharamkan mencari dari usaha yang haram.⁵⁶

Melalui penjelasan di atas dapat dipahami bahwa tujuan syariat Islam adalah mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia maupun di akhirat. Agaknya ini sejalan dengan agama Islam yang merupakan agama rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan lil âlamîn*). Dalam kesempatan yang lain As-Syathibî dalam kitab *Al-Muwâfaqât* menegaskan bahwa syariat Islam telah diundang untuk mewujudkan kemaslahatan bagi semua makhluk secara mutlak.⁵⁷ Selain itu juga Al-Syibâ'î, sebagaimana dikutip Muḥammad

⁵⁴ Musthafâ Muḥammad Ibn Salâmah, *At-Ta'sish Fî Ushûl Al-Fiqh 'Alâ Dha'u Al-Kitab wa Al-Sunsah*, Saudu: Maktabah Al-Haramaîn, 2008, hal. 421-424.

⁵⁵ Ahmad Syarabjî, *Naḥw Khitâb Al-Islâmi Dimoqrathi Madâni*, Yordania: Markaz Al-Quds li Al-Dirâsah Al-Siyâsah, 2015, hal. 161.

⁵⁶ Ali Abdul Halm Mahmud, *Fiqh Responsibilias*, Jakarta: Gema Insani, 1998, hal. 40.

⁵⁷ Lebih lanjut As-Syattibî bahkan menegaskan diperbolehkan meninggalkan hukum nash dan menggantinya dengan hukum yang tidak terdapat dalam nash namun memberikan kemaslahatan serta dapat memberikan ketentruman bagi manusia. Lihat: Abu Ishaq Ibrahim

Jamâl Bâruts menegaskan bahwa di mana ada kemaslahatan sesungguhnya di sanalah ada hukum Allah.⁵⁸ Ungkapan kedua ulama ini betapa menegaskan akan eratnya hubungan antara syariat dengan kemaslahatan. Keduanya tidak bisa dipisahkan satu sama lain.

Cita-cita kemaslahatan yang menjadi tujuan utama diadakannya syariat Islam demikian itu karena watak syariat yang memperhatikan aspek-aspek kehidupan manusia dengan cukup baik. Watak-watak dasar syariat tersebut ialah; *pertama*, suatu metode yang mengarah kepada kemajuan dan berproses menciptakan hukum-hukum tanpa membekukan hukum itu sendiri. Ia merupakan spirit yang berkelanjutan dalam menciptakan aturan-aturan baru. *Kedua*, syariat merupakan sebuah gerak langkah yang selalu dinamis yang membawa manusia pada tujuan-tujuan yang benar dan orientasi-orientasi mulia, supaya manusia tidak terjebak dalam teks, terkoyak dalam lafal, dan trcerai-beraikan dalam ungkapan. Dan *ketiga*, sebagai metode proyeksi, pelindung spirit, serta sebagai penggerak bagi kemaslahatan manusia.⁵⁹

Sementara itu para pakar hukum Islam lain juga mengklasifikasikan tujuan-tujuan dari hukum Islam menjadi tiga, yaitu *dharûriyyât*, *hâjjiyyât* dan *tahsîniyyât*. Yang dimaksudkan dengan *dharûriyyât* adalah menjamin keamanan dari kebutuhan-kebutuhan hidup. Tujuan yang pertama ini tercakupkan dalam istilah *al-maqâshid al-khamsah*, yaitu agama, jiwa, akal, pikiran, keturunan, keturunan dan hak milik. Sedangkan *hâjjiyyât* yaitu menjamin kebutuhan sekunder umat manusia. Tujuan kedua ini memposisikan syariat sebagai jalan yang dapat menyingkirkan kesulitan dari masyarakat dan membuat hidup manusia menjadi mudah. Dan *tahsîniyyât* yaitu membuat berbagai kebaikan, dalam arti menjadikan hal-hal yang dapat menghiasi kehidupan sosial dan menjadikan manusia mampu berbuat dan mengatur urusan hidupnya agar menjadi lebih baik.⁶⁰

5. Wacana Formalisasi Syariat Islam

Wacana formalisasi syariat Islam tidak bisa dilepaskan dari lahirnya kelompok Islam fundamentalisme yang memiliki cita-cita menerapkan syariat Islam di ruang publik secara *kâffah*. Formalisasi syariat Islam dianggap sebagai solusi atas segala macam persoalan yang sedang

Ibn Musa Ibn Muḥammad Al-Lukhaimi Al-Syathibî, *Al-Muwâfaqât*, Saudi: Dâr Ibn ‘Affân, 1997, jil. 1, hal. 46.

⁵⁸ Muḥammad Jamal Baruth, *Ijtihad*, Jakarta: Erlangga, 2010, hal. 91.

⁵⁹ Abu Yasid, *FiqihTiday 1: Fatwa Tradisional untuk Orang Modern Fikih Kontroversial*, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007, hal. 11.

⁶⁰ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*, Jakarta: Gema Insani, 2003, hal. 119.

dihadapi negara bahkan dunia.⁶¹ Meskipun dalam kenyataannya, lahirnya gagasan formalisasi syariat Islam juga dilatarbelakangi oleh faktor-faktor mengapa kaum fundamentalisme itu muncul.

Gerakan fundamentalisme Islam sendiri lahir karena beberapa latar belakang. *Pertama*, faktor kemerosotan ekonomi. Ddalam konteks kebangsaan Aljazair, kaum fundamentalisme lahir pasca penjajahan Perancis yang banyak mengakibatkan kemerosotan ekonomi negara tersebut. Pukulan Perancis itu mengakibatkan tingginya angka pengangguran sebesar 50% dari jumlah keseluruhan bangsa Aljazair, dan rata-rata dari mereka adalah pemuda umuran 16 tahun. Mereka menyongsong agar Aljazair kembali pada masa seperti sebelum penjajahan Perancis. Mereka bercita-cita menjawab persoalan itu dengan kembali menjadi masyarakat seperti masa Khalifah ‘Abbasiyah sepuluh abad yang lalu. Bagi mereka, pengangguran, urbanisasi, penyediaan bahan makanan pokok, hutang negara, dan problem lainnya yang menimpa Aljazair harus dijawab dengan kembali kepada Islam masa lalu. Berangkat dari sinilah menurut R. Garaudi, bahwa kelemahan kaum fundamentalisme lemah dalam menciptakan kebutuhan fikih kontemporer pada abad 20.⁶²

Kedua, faktor kemerosotan Barat. Faktor kedua yang memunculkan gerakan formalisasi syariat Islam ialah dekadensi moral yang melanda Barat. Sebagai salah satu buktinya, pada tahun 1989 di New York tercatat satu orang meninggal dunia tiap lima jam sebagai kasus kejahatan, dan tiga kasus perkosaan tiap satu jam. Itu berarti setiap tahun terjadi 712.419 kasus kejahatan. Ditambah dengan kasus perampokan sebesar 1905.3254 pembunuhan dan 93.377 penodongan di jalan-jalan. Faktor ini memengaruhi dunia Islam di Iran saat rezim Shah berkuasa, dimana ia mengkampanyekan degradasi moral dengan misalnya menayangkan film-film Barat kepada masyarakat Iran untuk meniru hidup yang materialis dan hedonis.⁶³

Ketiga, lahirnya fundamentalisme Barat yang berawal dari kebijakan-kebijakan politik para pemimpin Israel. Sebagaimana dikutip R. Garaudy, Herzl sebagai peletak dasar politik Zionisme memperlihatkan kepada seluruh masyarakat Eropa dengan pernyataannya, “manfaat-manfaat yang diperoleh dengan adanya negara Yahudi dalam nisbatnya dengan seluruh Eropa, kelak akan menjadikan negara Israel menjadi kubu terdepan

⁶¹ Lufaei, “Rekonstruksi Jargon Formalisasi Syariat Islam: Upaya Menjaga Persatuan dalam Bingkai Perdamaian”, dalam jurnal *Al-A'raf*, vol. 1, no. 2, 2017, hal. 112.

⁶² R. Garaudy, Afif Muhammad (ed.), *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*, Bandung: Pustaka Ganesha, 1993, h. 48-49.

⁶³ Indriana Kartini, dkk, *Demokrasi dan Fundamentalisme Agama: Hindu di India, Buddha di Lanka, dan Islam di Turki*, Makassar: Penerbit Andi, 2016, hal. 34.

peradaban Barat dalam menghadapi barbarisme Timur”.⁶⁴ Sebuah pernyataan ini menyulut atmosfer munculnya gerakan fundamentalisme di seluruh negeri sebagai kekuatan pembela Islam dalam menghadapi fundamentalisme Barat.

Keempat, kebijaksanaan politik Saudi Arabia di dunia Islam melalui dukungan petro-dollarnya. Saudi dengan sarana yang melimpah sanggup mendanai semua gerakan Islam yang ditugaskannya dalam rangka menyebarkan ajaran wahabismenya di seluruh dunia. Hal ini salahsatunya melahirkan kelompok Ikhwanul Muslimin yang salah satu tokohnya adalah Al-Maududi, yang mendefinisikan politik Islam di tengah-tengah masyarakat dalam empat prinsip, yaitu kekuasaan yang kuat di tangan para ulama, kedudukan rakyat atas kekuasaan tersebut, sistem dan pemikiran yang diberlakukannya, dan imbalan bagi yang melaksanakan hukum-hukumnya.⁶⁵

Wacana formalisasi syariat juga muncul di Mesir pada masa pemerintahan Saddat, setelah terjadinya rujuk antara Ikhwanul Muslimin dengan pemerintah. Akan tetapi konfrontasi muncul dari internal Ikhwan sendiri dengan kekuatan-kekuatan Islam radikal baru, yakni pada tahun 60-an, seperti Partai Pembebasan Islam (Teknokrat Militer), Jama'ah At-takfir wa al-Hijrah dan kelompok Jihad. Konflik itu muncul dalam dua pihak dan menjadikan hukum Islam sebagai konfrontasi politik untuk menilai keabsahan pemerintah dan struktur hukum yang diterapkan, bahkan masyarakat yang tunduk kepadanya. Kelompok radikal melegitimasi dalam penyelidikan sejauh mana keimanan pemerintah, para penguasa, dan kelompok yang mengikutinya. Kelompok Jihad tersebut akhirnya membunuh Sadat pada 6 Oktober tahun 1981 di atas mimbar.⁶⁶

6. Gerakan-Gerakan Pengusung Formalisasi Syariat

Salah satu tujuan pengusung formalisasi syariat Islam ialah penolakannya kepada model negara seperti model negara Indonesia yang merupakan negara kesatuan dalam bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Konsep tersebut merupakan konsep negara yang kedaulatannya diserahkan kepada rakyat, dan dianggap telah menyangkal kedaulatan Tuhan.⁶⁷ Menurut Masdar, kelompok pengusung syariat ini

⁶⁴ R. Garaudy, Afif Muhammad (ed.), *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya...*, hal. 57.

⁶⁵ R. Garaudy, Afif Muhammad (ed.), *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya...*, hal. 60-66.

⁶⁶ Nabil Abdul Fattah, (Samsul Anwar, pen.), dalam *Islam, negara dan Hukum*, Jakarta: INIS, 1993, hal. 10-11.

⁶⁷ Masdar Farid Mas'udi, *Syarah UUD 1945 dalam Perspektif Islam*, Ciputat: PT. Pustaka Alvabet, 2010, hal. 77.

merasa perlu menyematkan label Islam pada negara. Kelompok ini selalu mengukur kebenaran dengan tekstualitas agama. Semakin tekstual suatu rujukan maka semakin tinggi nilai rujukan itu.⁶⁸ Masdar mengkritik kelompok tersebut dengan melandasinya kepada kaidah fikih yang berbunyi “dalam Islam (sebagai ajaran moral-spiritual) yang utama adalah hakikat dan substansialnya, bukan kulit atau penampakannya”. Dengan mengutip cara pandang Muḥammad Hatta, ia pun menolak keras pandangan formalisasi syariat yang terlalu tekstual. Bahwa, definisi Islam dalam konteks bernegara dan berbangsa itu ibarat “garam”, tidak terlihat di mata tapi sungguh terasa maknanya, bukan seperti gancu; mencolok setiap mata namun tanpa rasa.⁶⁹

Argumentasi klasik yang kerap dilontarkan pengusung syariat Islam dalam ruang publik ialah bahwa *mabda syar'iyah* lebih efektif dan lebih serius dibanding dengan hukum-hukum selainnya. Hal itu karena legislasi Islam – sumber-sumber hukumnya – tidak dikeluarkan oleh negara dan tidak dimodifikasi olehnya, akan tetapi seluruhnya diturunkan langsung oleh Allah. Umat dan negara berikut aparatnya tunduk melaksanakannya sebagaimana individu.⁷⁰ Ada banyak kelompok-kelompok Islam yang mengkampanyekan formalisasi syariat Islam untuk diterapkan dalam konteks bernegara, di antaranya sebagai berikut:

a. Al-Qaeda

Al-Qaeda (AQ) adalah gerakan Islam yang cukup fenomenal di masyarakat dunia, terutama di Timur Tengah. AQ didirikan oleh Osama Bin Laden, pada 11 Agustus 1988. Pada mulanya Bin Laden bertemu Al-Zawahiri dan Dr. Fadi, dua aktivis Ikhwanul Muslimin (IM) asal Mesir. Mereka bertiga sepakat untuk mendirikan organisasi Al-Qaeda. Serangan bom pertama yang pernah dilakukan oleh kelompok ini adalah pada 29 Desember 1992 di Hotel Gold Mihor, Aden, Yaman, yang menewaskan dua orang.⁷¹ Gerakan ini seringkali bertanggung

⁶⁸ Aghuts Muhaimin, *Transformasi Gerakan Radikalisme Agama*, Bandung: Rasi Book, 2020, hal. 147.

⁶⁹ Masdar Farid Mas'udi, *Syarah UUD 1945 dalam Perspektif Islam...*, hal. 82.

⁷⁰ Taufiq Muḥammad Asy-Syawid, *Syura Bukan Demokrasi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1997, hal. 715.

⁷¹ Setelah Bin Laden dan dua aktivis itu membentuk Al-Qaeda maka Bin Laden mengeluarkan fatwa yang ditujukan kepada semua Muslim harus mematuhi perintahnya dan membunuh warga Amerika di manapun serta menjarah harta mereka. Bin Laden dengan tegas mengatakan: *to kill the American and their allies, both civil and militari, is an individual duty for every Muslim who is able, in any country where this is possible, until the Al-Aqsa Mosque and the Haram Mosque are freed from their grip and until their armies, shattered and broken winged, depart from all the lands of Islam*. Lihat: Rijal Mamdud,

jawab atas segala tindakan yang menghancurkan banyak gedung dan juga bom bunuh diri.⁷²

Al-Qaeda adalah gerakan Islam yang mengklaim diri sebagai pejuang agama dengan visi dan misi menegakkan syariat Islam secara total (*kâffah*). Berbeda dengan kelompok-kelompok yang lain dalam memperjuangkan khilafahnya dengan menggunakan kompromi dan kadang politik, Al-Qaeda memperjuangkan syariat Islam dengan jihad fisik. Slogan yang menjadi pegangan kelompok ini adalah “Tiada *khilâfah* tanpa jihad”.⁷³ Al-Qaeda yang memiliki misi memerangi Barat khususnya Amerika ini sejak deade 2000-an mendapat serangan yang gencar dari AS, sekutunya, bahkan dari Muslim sendiri, Peristiwa yang mengagetkan dunia adalah teror bunuh diri penabrakkan pesawat Amerika oleh Al-Qaeda dengan meruntuhkan gedung World Trade Center (WTC) New York Amerika pada September 2001.⁷⁴

Donald Holbork menyebut bahwa ideologi Al-Qaeda yang diklaim sebagai jihad fisik kelompok ini bermula dari adanya tiga hal yang menjadi alasan. *Pertama*, adanya problem sosial politik yang mereka rasakan harus dirubah. *Kedua*, mereka hendak memberikan solusi atas problem tersebut. Dan *ketiga*, mereka mengkordinir masa dan target untuk mencapai cita-citanya.⁷⁵ Jihad yang mereka tekankan memang seringkali ditujukan kepada Amerika dan sekutunya. Oleh demikian Bin Laden sebagai pemimpin utamanya, pada tahun 1996, kembali mendeklarasikan jihad melawan Amerika, Kristen, dan sekutunya.⁷⁶

Penjelasan singkat ini memberikan kesimpulan bahwa Al-Qaeda adalah gerakan Islam yang memiliki ideologi dan keyakinan bahwa syariat Islam harus diterapkan secara total dan umat Islam harus membersihkan keterpengaruhannya Barat terhadap dunia Islam.

“Geneologi Gerakan Ikhwan Al-Muslimin dan Al-Qaeda di Timur Tengah”, dalam jurnal *ICMES*, Vol. 01 No. 01 Tahun 2018, hal. 58.

⁷² Osama Bin Laden merupakan keturunan Arab yang pernah ikut serta dalam peperangan di Afghanistan dengan membela hak-hak yang didasarkan dengan agama terhadap pemberontak yang menentang invasi Soviet pada 1979. Bin Laden juga merekrut dan membiayai para pejuang lainnya untuk bersama melawan imperialisne dan Barat, utamanya Amerika. Lihat: Janna Milah, “Kebijakan Luar Negeri Amerika Serikat terhadap Kelompok Terorisme Al-Qaeda Pada Masa Pemerintahan Barack Obama”, dalam jurnal *JOM FISIP*, Vol. 02 No. 02 Tahun 2015, hal. 6.

⁷³ Abdul Mun'im Halimah Abu Bashir, *Tiada Khilafah Tanpa Tauhid dan Jihad*, Jakarta: *Arrahmah Media*, 2007, hal. 29.

⁷⁴ Prihandono Wibowo, “Upaya Transnasionalisasi Pergerakan Al-Qaeda Pasca 11 September 2001”, dalam jurnal *Global and Policy*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2013, hal. 47—48.

⁷⁵ Donald Hadlbrodk, *The Al-Qaeda Doctrine: The Framing and Evolution of The Ledership's Public*, USA: Bloomsbury, 2014, hal. 44.

⁷⁶ Lawrence J. Bevy, *Al-Qaeda: An Organization To Be Rockned With*, Nova Publisher, 2006, hal. 14.

Perjuangan yang dilakukan oleh Al-Qaeda dengan menggunakan cara-cara kekerasan atau jihad fisik. Ini juga ditegaskan oleh Bonney, yang menyatakan bahwa ideologi kekerasan Al-Qaeda dengan jihad fisik sebetulnya secara tidak langsung sangat dipengaruhi oleh Al-Maudûdî, Hasan Al-Banna dan Sayyid Quthb.⁷⁷ Bahkan, Badan Intelijen Israel menyebut Al-Qaeda sebagai “jihadi international”, dan British Special Branch menyebutnya sebagai “international terorisme”.⁷⁸ Ini menandakan bahwa Al-Qaeda merupakan gerakan Islam yang cukup keras, bahkan menggunakan aksi teror, guna memperjuangkan syariat Islam secara kaffah.

Lebih dari itu, Al-Qaeda memiliki tujuan mendirikan *khilâfah islamiyah* dan memerangi penguasa yang menolak mendirikan negara Islam *khilâfah*. Al-Qaeda sebelum tahun 1998 memiliki keyakinan bahwa jihad *mahali* lebih utama dibanding jihad *ajnabi*.⁷⁹ Pernyataan ini jelas memberikan tujuan motivasi kepada jejaring Al-Qaeda di seluruh negara di dunia untuk memerangi pemimpin negara yang tidak setuju dengan konsep *khilâfah islâmiyyah* yang diusungnya.

b. *Ikhwân Al-Muslimîn*

Ikhawul Muslimin (IM) adalah gerakan dakwah yang cukup besar. Dalam berdakwah, gerakan ini tidak setengah-tengah. Dalam pandangan mereka Islam adalah *syâmil*/lengkap. Bagi Ikhwanul Muslimin, agama adalah sekaligus negara, ibadah dan jihad, syariah dan mengatur kehidupan manusia di semua lini kehidupan, seperti pendidikan, sosial, ekonomi dan juga politik.⁸⁰ Ikhwanul Muslimin didirikan oleh Hasan Al-Banna (1906-1949) di kota Ismailiyyah, Mesir, pada Maret 1928. Ikhwanul Muslimin berhasil memperjuangkan gerakannya sehingga ulama sekelas Al-Afghânî, ‘Abduh dan Ridhâ pun ikut dalam gerakannya.⁸¹ Gerakan ini didiikan oleh Al-Banna sewaktu medan Islam di Mesir terbatas pada dakwah salafiyah dan sufisme. Dalam suasana ini IM memulai gerakannya di Mesir dengan membuka tempat pertemuan umum, membangun ma’had di berbagai kota dan kampung di Mesir. Dari sini kemudian Ikhwanul Muslimin menyebar

⁷⁷ Bonney, *The Radicalisme and Terorism*, USA: ANR Publishing, 2004, hal. 223.

⁷⁸ DS Narendra, *Teror Bom Jamaah Islamiyah*, Tangerang: Pionir Ebook, 2015, hal. 110.

⁷⁹ Muḥammad Haris, dkk, *Menuju Islam Moderat*, Zayadi E-Publishing House, 2020, hal. 16.

⁸⁰ Tempo Publishing, *Ikhwan Al-Muslimin; Dari Mesir Sampai Indonesia*, 2020, hal. 106.

⁸¹ I. M. N. Al-Juboiri, *Islamic Thought: From Muhammed to September 11, 2001*, Xibris Corporation, 2010, hal. 209.

ke berbagai dunia Arab dan dunia Islam. Gerakan ini memberi pengaruh yang cukup kuat di masyarakat Mesir pada saat itu, bahkan sebelum Revolusi Perwira Kebebasan tahun 1952 M yang mengakibatkan pendirinya ditangkap oleh Intelejen Mesir. Ia ditangkap di sudut kota Mesir pada 12 Februari 1949 M.⁸²

Gerakan Ikhwan Al-Muslimin berjuang untuk menegakkan Islam di berbagai lini. Dalam anggaran dasar IM disebutkan bahwa tujuan gerakan ini adalah melaksanakan gerakan dakwah yang benar, menyatukan umat Islam, menggunakan kekayaan negara untuk kesejahteraan rakyat, meningkatkan keadilan sosial, dan meningkatkan taraf kehidupan masyarakat. Sedangkan tujuannya adalah membebaskan seluruh negeri Arab dan Islam dari kekuasaan asing, mendorong Liga Arab, dan pan islamisme, untuk membentuk negara yang melaksanakan semua hukum ajaran Islam seutuhnya dan mendukung kerjasama internasional untuk melindungi hak dan kebebasan serta berpartisipasi dalam menciptakan perdamaian dan mengembangkan peradaban kemanusiaan yang baru.⁸³ Pada akhir tahun 1940, IM telah memiliki 3000 cabang di berbagai dunia dengan anggota yang banyak sekali.

Ikhwanul Muslimin adalah salah satu gerakan Islam yang memperjuangkan agar agama menjadi dasar konstitusi sebuah negara, di mana negara harus berpacu kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Dengan ini IM kerap kali bersitegang dengan pemerintah Mesir, dan tidak jarang berseteru sampai lahir pembunuhan baik di kalangan IM sendiri maupun dari kalangan pemerintah setempat. Salah satunya apa yang dilakukan Perdana menteri Mesir 1948 yang memutuskan untuk membubarkan IM karena telah terlibat aksi mogok dan demo anti pemerintah dan anti asing. Dalam demo ini terjadi pembunuhan Jenderal Salim Zaki Pasha yang merupakan kepala polisi kota Kairo.⁸⁴ Keputusan pembubaran ini berujung pada pembunuhan An-Naqrasy dari pihak pemerintah. Ketegangan ini berlanjut dengan terbunuhnya Al-Banna pada 12 Februari 1949 oleh seorang pemuda tak dikenal. Pemerintah dianggap sebagai dalangnya sebab tidak serius untuk mengungkap pelakunya.⁸⁵

Secara pemikiran, IM sangat dipengaruhi oleh dua tokohnya, yaitu Hasan Al-Banna dan Sayyid Quthb. Dokumen-dokumen resmi seperti

⁸² Abu Za'rur, *Seputar Gerakan Islam*, Bogor: Al-Azhar Press, 2016, hal.124-125.

⁸³ Dikutip oleh M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Radikalisme Islam*, Jakarta: Erlangga, hal. 32.

⁸⁴ Umma Farida, "Peran Ikhwanul Muslimin Dalam Perubahan Sosial Politik Di Mesir", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 08 No. 01 Tahun 2014, hal. 58-59.

⁸⁵ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Radikalisme Islam...*, hal. 34.

AD/ART IM semuanya adalah buah tangan Al-Banna. Sementara itu Quthb menyempurnakannya dengan memberikan konsep yang relatif utuh dari sisi filosofis, ideologi dan metode perjuangan. Secara umum, konsep universal IM adalah bahwa Islam merupakan agama yang *syumûl*, meliputi segala sendi kehidupan, bahkan, seseorang tidak dianggap sempurna manakala abai dengan kondisi sosialnya yang rusak sementara hanya menyibukkan dengan ibadah.⁸⁶ Sebagai perwujudan konsep universal di atas, Al-Banna menetapkan prioritas pemikirannya yang harus dijalankan oleh setiap Ikhwan, yaitu:

Pertama, memperbaiki diri pribadi (*aslah an-nafs*). Setiap orang harus memperbaiki diri sehingga memiliki fisik yang kuat, berakhlak mulia, berintelektual, berakidah lurus dalam beribadah, dan mengutamakan pendidikan Islam, sebab itu merupakan unsur terkecil masyarakat.

Kedua, membentuk rumah tangga islami (*islâh al-baît al-Muslim*). Yaitu membentuk keluarga yang selalu menjadikan Islam sebagai pemikiran dan etika di setiap langkahnya, sehingga unit-unit masyarakat secara otomatis telah menjadi islami.

Ketiga, perbaikan masyarakat (*islâh al-mujtama'*), di mana masyarakat harus mengutamakan amal ma'ruf nahi mungkar, sehingga selalu bisa mengembangkan nilai-nilai, budaya, dan cara hidup yang selalu berpegang pada nilai-nilai Islam.

Keempat, membebaskan bangsa (*tahrîr al-wathan*), yaitu membebaskan bangsa dari penjajahan non-Muslim, baik di bidang politik, ekonomi, maupun pemikiran. Maka negara-negara Muslim harus dibebaskan dari kolonialisme dominasi Barat, baik ketergantungan ekonomi, maupun ketergantungan ide, ideologi, atau pemikirannya.

Kelima, memperbaiki pemerintah (*islâh al-hukûmah*) dengan melakukan perubahan kondisi yang islami. Selain harus merubah birokrasi yang baik, juga harus menjauhkan dari sistem Barat dan mengganti dengan politik Islam. Sehingga akan menciptakan pemerintahan yang adil, islami, dan mensejahterakan rakyat.

Dan *keenam*, mengembalikan kejayaan umat Islam di kancah internasional dengan membebaskan negara-negara Muslim dan membangun kehidupan mereka. Selain itu dengan mengembalikan kekuatan umat Islam baik dari sisi politik, militer, ilmu pengetahuan, peradaban dan ekonomi. Dengan melewati enam langkah itu maka akan sampai pada tujuan IM yang ketujuh, yaitu dakwah ke seluruh dunia

⁸⁶ Said Hawa, *Membina Angkatan Mujtahid: Studi Analitis Atas Konsep Dakwah Hasan Al-Banna dalam Risalah At-Ta'alim*, Michigan: Universitas Michigan, 1999, hal. 103.

dalam rangka memberantas kesesatan, dengan melalui tiga tahap, yaitu fase pengenalan (*marḥalah ta'âruf*), fase pembinaan dan pengkaderan (*marḥalah at-takwîn*), dan fase pelaksanaan (*marḥalah at-tadwîn*).⁸⁷

Sedangkan konsep politik Sayyid Quthb dalam menggerakkan IM adalah dengan mementingkan tiga konsep, yaitu konsep *hakimiyyah*, konsep *manhaj*, dan konsep negara Islam.⁸⁸ Konsep yang pertama ini adalah sebuah keyakinan bahwa kedaulatan hanyalah milik Tuhan. Konsep ini merombak konsep kedaulatan baik dalam bentuk kerajaan atau demokrasi. Bagi Quthb, tidak ada kedaulatan dalam lini apapun kecuali kedaulatan Tuhan. Hanya Tuhan yang memiliki kekuatan untuk memperbaiki kedaulatan manusia. Melalui syariat Islam, Tuhan memeberikan aturan yang sempurna baik dalam bidang sosial, politik, etik, intelektual, maupun estetika sekalipun. Sedangkan konsep *manhaj* adalah kelanjutan dari konsep pertama, yaitu adanya metode dan tahapan yang bersumber dari Nabi. Quthb menyebut ada tiga tahapan, *pertama* tahapan dibantuknya jamaah, dengan memperbaiki ideologi Islamnya. *Kedua*, tahapan ketika dimusuhi oleh orang-orang yang mendukung sistem kufur, maka di sini hanya ada pihak Tuhan dan pihak setan. Dan *ketiga*, hijrah, yaitu pemisahan umat dari sistem jahili. Pada tahap ini kemudian Allah akan memberikan kemenangan, sebagaimana kota suci Mekkah kembali dikuasai oleh Nabi setelah beliau dibenci oleh orang-orang jahiliyah.

c. *Jamâ'at Islâmi dan Jamâ'ah Islâmiyyah*

Jamaah ini didirikan pada 26 Agustus 1941 di kota Lahore, Pakistan, oleh Al-'Allâmah Al-Maudûdî. Mulanya ia menyampaikan undangan kepada ulama dan pemimpin Muslim, sebanyak 75 orang untuk datang memenuhi undangan Al-Maudûdî. Pada muktamar itu Al-Maudûdî terpilih menjadi amir dengan keinginan sendiri. Dakwah gerakan ini ialah memformalisasikan syariat Islam dan menyerukan kepada tauhid. Ada empat tujuan gerakan ini, *pertama*, agar pemerintah Pakistan eksis dengan bersandar hanya kepada Allah. *Kedua*, syariah Islam merupakan UUD. *Ketiga*, menghapus segala UUD yang tidak sejalan dengan syariat Islam. Dan *keempat*, meminta agar Pakistan kekuasaannya selalu dalam batas-batas Islam.⁸⁹

Ada satu gerakan Islam yang memiliki nama persis dengan kelompok ini yaitu Jamâ'ah Islâmiyyah (disingkat JI), yang dibentuk oleh Abdullah Sungkar di Malaysia pada 1994. Kelompok ini resmi

⁸⁷ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Radikalisme Islam...*, hal. 41-42.

⁸⁸ M. Imdadun Rahmat, *Arus Baru Radikalisme Islam...*, hal. 47.

⁸⁹ Abu Za'rur, *Seputar Gerakan Islam...*, hal. 158-159.

masuk organisasi teroris di PBB pada 23 Oktober 2002, dengan gerakannya di Indonesia, Malaysia, Singapura dan Filipina.⁹⁰ Kelompok ini merupakan kelompok teroris berbahaya meskipun operator kuncinya sudah ditangkap, yaitu Hambali alias Riduan Isamuddin. Meskipun banyak anggotanya telah tertangkap, teroris ini berhasil melakukan pemboman pada hotel JW Mariot 5 Agustus 2003 dan hotel JW Mariot serta Ritz Carton pada 2009.⁹¹

Jamaah Islamiyah mendapat bantuan keuangan dari kelompok lain, seperti Abu Sayyaf dan Al-Qaeda. JI diduga keras sebagai dalang bom Bali pada 12 Oktober 2002, dengan korban jiwa meninggal sebanyak 202 orang. Tidak hanya itu, aksi-aksi kekerasan dan bom bunuh diri yang terjadi di Asia Tenggara banyak dikaitkan dengan kelompok ini.⁹² Hendropriyono menyebut bahwa JI merupakan sempalan dari NII setelah di dalamnya terjadi perselisihan antara Abdullah Sungkar dan pemimpin NII itu sendiri. JI memiliki visi untuk mendirikan negara Islam dengan syariat Islam yang diyakininya.⁹³

Adapun ideologi atau keyakinan keagamaan yang diyakini oleh JI sekurangnya terdapat dua ideologi, yaitu merubah sistem politik (menjadi politik Islam) dan jihad dengan kekerasan. JI menginginkan agar hukum Islam terwujud menjadi sistem negara. bahkan pendirinya, Abdullah Sungkar, pernah diminta oleh Fuad Amsyari sekjen MMI agar ia menjadi bagian parlemen di Indonesia, namun ia menolak. JI memiliki dua model gerakan, yaitu yang moderat yang dipresentasikan Ba'asyir, dan yang sangat radikal yang dipresentasikan oleh sebagian besar anggotanya, seperti Hambali, Imam Samudra, Ali Ghufron, dan Abdullah Anshori. Selain ajaran memformalisasikan syariat Islam JI juga memiliki ideologi jihad dengan kekerasan. Antara kelompok moderat dengan yang radikal berbeda, jika yang pertama memaknai jihad dengan jihad depensif, maka yang kedua adalah jihad opensif, memerangi orang-orang yang dianggap tidak Islam dan tidak mendukung Islam. Gerakan ini sama seperti Al-Qaeda dan Taliban.⁹⁴

⁹⁰ Nunu Burhanuddin, "Akar dan Motif Fundamentalisme Islam: Reformasi Tipologi Fundamentalisme dan Prospeknya di Indonesia", dalam jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, Vol. 01 No. 02 Tahun 2016, hal. 206.

⁹¹ Sukawarsini Djelantik, *Terorisme: Tinjauan Psiko-Politis, Peran Media, Kemiskinan dan Keamanan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 103.

⁹² Nando Baskara, *Gerilyawan-Gerilyawan Militan Islam; Dari Al-Qaeda, Hizbullah, Hingga Hamas*, Yogyakarta: Narasi, 2009, hal. 169.

⁹³ Abdullah Machmud Hendropriyono, *Terorisme, Fundamentalisme, Kristen, Yahudi, Islam*, Jakarta: Penerbit Kompas, 2009, hal. 225.

⁹⁴ Diya Rashwan, *The Spectrum of Islamist Movement*, Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007, hal. 95-97.

Wajar saja jika kemudian beberapa kali anggota JI terlibat dalam bombing, salah satunya Amrozi, pelaku bom di Bali pada 2002.

d. *Hizb at-Tahrîr*

Hizb at-Tahrîr (HT) merupakan salah satu gerakan Islam yang mencita-citakan formalisasi syariat Islam. Gerakan ini didirikan oleh Taqî al-Dîn Ibn Ibrâhîm An-Nabhânî pada tahun 1953 di Yordania. Bersama Dawud Hâmdan, Ghanîm ;Abduh, ‘Adîl An-Nablûsî dan Munîr Syâqîr, HT pernah mengajukan pendirian secara resmi namun ditolak oleh pemerintah resmi yaitu Yordania.⁹⁵ HT mendefinisikan sendirinya sebagai gerakan politik, aktivitasnya politik, Islam sebagai pondasinya, untuk bersama umat dalam menegakkan Islam dan mengembalikan khilafah yang telah Allah turunkan sebelumnya. HT bukan organisasi ruhani, keilmuan, pengajaran atau organisasi berita.⁹⁶

Ada tiga tujuan mengapa HT didirikan. *Pertama*, dalam rangka memenuhi perintah Allah Swt yang berbunyi “*hendaklah kalian menjadi umat terbaik, mengajak kebaikan dan mencegah dari kemungkaran...*” *Kedua*, membentuk masyarakat Islam. Dan *ketiga*, mendirikan *khilâfah islâmiyyah*.⁹⁷ Melalui tiga tujuannya ini HT terus mengkampanyekan gerakan *khilâfah islâmiyyah*, termasuk di Indonesia dengan cita-cita menggantikan Pancasila dan demokrasi dengan sistem Islam *khilâfah*. Selain itu juga adanya dorongan historis yang membuat gerakan ini berjuang menyerukan *khilâfah islâmiyyah*. Bagi HT, sistem pemerintahan terbaik adalah masa-masa khalifah Rasulullah dan dinasti-dinasti selanjutnya dengan menerapkan sistem *khilâfah*. Hanya melalui sistem tersebut umat menemukan kesejahteraan dan kejayaan Islam jelas dirasakan oleh Muslim pada saat itu.⁹⁸

HT merupakan gerakan Islam radikal sebab ia memiliki cita-cita mengganti sistem negara secara fundamental melalui pembubaran bangsa-bangsa dengan mengganti menggunakan konsep negara Islam di bawah *khilâfah islâmiyyah*. Meskipun HT mengklaim dirinya

⁹⁵ Abu Za’rur, *Seputar Gerakan Islam...*, hal. 205.

⁹⁶ *Hizb at-Tahrîr, Mafâhim Hizbut Tahrîr*, t.tp: Hizb at-Tahrîr, 2001, hal. 5.

⁹⁷ Walîd Ghafûrî Al-Badrî, *Hizbut Tahrîr: Tsaqâfatuhû wa Manhâjuhû Fî Iqâmah Daulah Al-Khilâfah Al-Islâmiyyah*, Baghdad: Universitas Islam, 1989, hal. 7-8.

⁹⁸ Eskalasi kerinduan akan kejayaan Islam diperjuangkan oleh sebagian kelompok Islam, yang setidaknya terbagi menjadi dua; yaitu mereka yang memperjuangkan dengan perjuangan yang mengedepankan metodologis, kontekstual, progresif, dan inklusif. Kedua adalah mereka yang memperjuangkannya dengan cara-cara eksklusif, fundamental, anti Barat, memilih nilai-nilai Islam konvensional, dan abai dengan kearifan lokal yang berkembang dalam dunia modern. Kelompok kedua ini di antaranya Ikhwan Al-Muslimin dan Hizbut Tahrir. Lihat: Darul Hijrah Technology, Baiquni, dkk (ed.), *Tanya Jawab Islam-PIS KTB*, Yogyakarta: Pustaka Ilmu Salafiyah, 2015, hal. 4553-4554.

sebagai gerakan damai, namun ia memiliki beberapa catatan kekerasan, seperti terlibat bentrok dengan kekuatan militer Jordan pada 1968 dan 1969 dan begitu juga sebagian kasus kekerasan di Asia Tenggara.⁹⁹ Dalam konteks Indonesia, HT juga telah terlibat melakukan kekerasan.

Dalam konteks Indonesia, HT (dulu HTI sebelum dibubarkan) pernah melakukan tindak kekerasan yang dilakukan oleh kelompok pengusung *khilâfah* ini. Hafidz Abdurrahman misalnya, Eks DPP HTI pernah menyeru untuk melumpuhkan dan membunuh Rezim Bashar Al-Ashad guna mendirikan *khilâfah* secara cepat di Suriah. Selain itu, Ismail Yusanto, Eks Juru Bicara HTI, pernah menyeru agar jajaran TNI, POLRI dan pemerintah menyerahkan kekuasaan kepada Hizbut Tahrir.¹⁰⁰ Tindakan di atas mengamini tesis para pakar yang menyatakan bahwa HT adalah gerakan Islam radikal, yang dengan misi menerapkan syariat Islam secara kaffah, kelompok ini berusaha mengganti sistem dan ideologi negara di dunia dengan sistem Islam dalam naungan *khilâfah islâmiyyah*.

Salah satu pakar yang menyatakan demikian adalah Emanuel Karagiannis. Ia menyebut bahwa HT merupakan organisasi ilegal di setiap negara berpenduduk mayoritas Muslim, seperti Indonesia, Malaysia, Libanon, Yaman, Pakistan dan Bangladesh. Menurutnya pula, Russian Supreme Court menetapkan HT sebagai organisasi teroris, dengan identifikasi telah melakukan gerakan teroris di London pada Juli 2005.¹⁰¹

Selain itu, HT dinilai adalah kelompok Islam yang dalam usaha menerapkan *khilâfah islâmiyyah* dengan cara mempolitisasi ayat-ayat Al-Qur'an. Politisasi ayat-ayat Al-Qur'an seperti Al-Baqarah/2: 30 yang pada dasarnya tidak memberi makna penerapan *khilâfah islâmiyyah*, tetapi hanya bermakna kepemimpinan, namun di tangan HT ayat tersebut "diperkosa" sampai pada titik makna *khilafah* dalam arti sistem politik pemerintahan.¹⁰²

Melalui pemaparan di atas jelas dapat ditarik kesimpulan bahwa HT adalah salah satu gerakan Islam yang memiliki misi formalisasi

⁹⁹ Syamsul Rijal, "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer", dalam jurnal *Al-Fikr*, Vol. 14 No. 02 Tahun 2010, hal. 222.

¹⁰⁰ Pernyataan Dina Y. Sulaeman ini dikutip oleh Lufaei dalam artikelnya, lihat: Lufaei: "Membaca Gerak Dakwah Gerakan Mahasiswa Pembebasan: Sisi Politis dan Efeknya", dalam *Hayula*, vol. 2, no. 2, Juli 2018, hal. 112.

¹⁰¹ Emmanuel Karagiannis, *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb Ut-Tahrir*, Britania: Routledge, 2009, hal. 103.

¹⁰² Pernyataan ini adalah penegasan oleh Muḥammad Ulinnuha. Ulinnuha menyatakan demikian ketika memberikan epilog buku HTI Gagal Paham Khilafah yang ditulis oleh Muḥammad Makmun Rasyid. Lihat: Muḥammad Makmun Rasyid, *HTI Gagal Paham Khilafah*, Ciputat: Pustaka Kompas, 2016, hal. 103.

syariat Islam secara total. Dalam pergerakannya, HT berusaha mempengaruhi masyarakat agar tidak lagi percaya dengan sistem buatan manusia seperti demokrasi, Pancasila, dan UUD 1945. Semua produk hukum manusia tersebut merupakan produk kufur yang harus segera diganti dengan sistem Islam yaitu *khilâfah islâmiyyah*.

e. *Islamic State of Iraq and Suria (ISIS)*

Secara organisatoris, cikal bakal ISIS dapat dilacak hingga sampai kepada Jamâ'at al-Tawhîd wa al-Jihâd yang didirikan oleh Abû Mus'ab Al-Zarqawî pada tahun 2002.¹⁰³ Al-Zarqawî sendiri merupakan *founding father* ISIS yang semasa kecil pernah di-*droup out* dari sekolah setelah ayahnya meninggal. Ia juga pernah terlibat dalam berbagai tindakan kejahatan seperti menyelundupan minuman keras. Sejak didaftarkan oleh ibunya, Ummu Sayyel, ia baru kemudian meninggalkan dunia kriminalnya dan belajar di Husayn Ben Ali di kota Amman. Di sana ia mendalami ideologi salafi-wahabi yang merupakan gerakan puritanisme Islam.¹⁰⁴

Secara resmi ISIS dibentuk pada April 2013. Huruf “S” pada kata tersebut merujuk pada inisial suatu kota dengan bahasa Arab yaitu “al-Syam” yang merujuk pada wilayah Damaskus dan Irak. Namun dalam konteks global ISIS meliputi banyak wilayah di Timur Tengah, seperti Israel, Yordania, dan Palestina. Anggota ISIS sendiri merupakan pecahan dari anggota Al-Qaeda. Namun kebanyakan berasal dari Arab dan Tunisia. Alasan banyaknya warga Arab Saudi ikut ISIS karena adanya kebijakan dari kerajaan Arab Saudi yang selalu menyematkan label teroris bagi mereka yang berpergian ke wilayah konflik. ISIS menggunakan media untuk melakukan propaganda dan menyebar keberhasilan “jihad” mereka. Organisasi teroris ini merekrut pemuda-pemuda Muslim dari Barat, dan juga wanita sebagai istri para prajurit ISIS. ISIS telah membunuh 700 warga suku Sheithat Suriah Timur. Selain itu juga membunuh warga Barat, seperti Herve Gourdel (Perancis), David Heines (Inggris) dan Steven Stolfof (Amareika

¹⁰³ Cikal bakal ISIS yang sebetulnya dibangun oleh Abu Mus'ab Al-Zarqawi ini semula berjuang bersama Mujahidin di Afghanistan untuk melawan Uni Soviet. Ketika Saddam Husein jatuh pada April 2003, Al-Zarqawi pindah ke Irak Utara yang dihuni mayoritas Sunni dengan mendirikan Jama'ah Tauhid wa Al-Jihad. Organisasi ini kemudian ia rubah menjadi Al-Qaeda Iraq (AQI) pada 2004 dan diklaim sebagai bagian dari Al-Qaeda di Irak dan semenanjung Arab. Lihat: Juansih, dkk, *Polwan untuk Negeri: Bunga Rampai Pemikiran dan Pengalaman yang Menginspirasi*, Jakarta: PT. Rayyana Kommunikasindo, 2020, hal. 292.

¹⁰⁴ Najih Arromadloni, *Dalulah Islamiyah Dalam Al-Quran dan Sunnah*, Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018, hal. 52.

Serikat). Dalam melakukan hal itu mereka mengatasnamakan menjalankan perintah Tuhan.¹⁰⁵

Al-Zarqâwî meninggal karena ditembak oleh tentara militer Amerika. Maka pada 7 Juni 2006, ia kemudian diteruskan oleh Al-Masri. Salah satu kebijakannya adalah mendukung gerakan *Islamic State of Iraq* (Negara Islam Irak) yang dikomandoi oleh Abû Bakar Al-Baghdâdî.¹⁰⁶ Di tangan Al-Baghdâdî ini ISIS kemudian berkembang pesat dengan mendoktrin pengikut-pengikutnya untuk berjuang mendirikan negara Islam dalam kacamata formalisasi syariat Islam.

Dalam melakukan aksi radikalismenya, ISIS memiliki empat tahapan yang menjadi basis pergerakannya, yaitu agitasi, identifikasi diri, indoktrinisasi dan ekstrimisme. Agitasi adalah upaya untuk mengolah isu-isu yang sedang hangat di masyarakat, seperti kesenjangan, kemiskinan, krisis kemanusiaan, trauma, dan keadilan. Identifikasi diri yaitu menekankan kepada setiap individu akan pentingnya ikatan antar manusia yang membentuk satuan kelompok. Indoktrinisasi yaitu berusaha memasukkan nilai-nilai baru, skill, pengetahuan untuk meningkatkan kapasitas. Dan ekstrimisme yaitu melakukan aksi di wilayah konflik, non konflik, berkorban, dan menyerahkan diri sepenuhnya.¹⁰⁷

Alwi Shihab menyatakan bahwa ISIS memiliki empat pilar yang mendasari ideologi setiap anggotanya, yaitu Filsafat, Tasawuf, Syiah dan Nasrani. Empat objek ini yang menjadi motivasi pejuang ISIS untuk membangkitkan semangat mendirikan *khilâfah Islâm Al-Baghdâdî*.¹⁰⁸ Melalui empat pilar ini ISIS akan memberontak empat kelompok yang masuk dalam empat kategori tersebut, yang berujung pada cita-cita gerakan formalisasi syariat Islam dalam negara Islam versi Al-Baghdâdî.

Kelompok ISIS memiliki cita-cita menegakkan negara Islam dengan menerapkan Islam secara total.¹⁰⁹ Gerakannya ini juga memantik kelompok lain di Indonesia yang memiliki visi dan misi yang sama (menegakkan syariat Islam secara total) untuk mendukung

¹⁰⁵ Mukhammad Ilyasin, *Teroris & Agama: Konstruksi Teologi Teoantroposentris*, Jakarta: Prenada Media, 2017, hal. 90-91.

¹⁰⁶ Najih Al-Romadhoni, *Daulah Islam dalam Al-Quran dan Hadis...*, hal. 57.

¹⁰⁷ Muhammad Hisyam dan Cahyo Pmungkas (ed), *Indonesia, Globalisasi, dan Global Village*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, t.th., hal. 312.

¹⁰⁸ Pernyataan ini disampaikan oleh Alwi Shihab dalam diskusi bertajuk "ISIS dan Dinamika Perkembangan Mutakhir Terorisme di Indonesia" di Universitas Indonesia, 17 September 2014. Alwi menyebut bahwa ISIS berkeyakinan akan bisa mendirikan khilafah islamiyyah jika empat pilar tersebut dapat dihancurkan terlebih dahulu.

¹⁰⁹ Siti Mahmudah, *Historisitas Syariah: Kritik Relasi Kuasa Khalil Abd. Karim*, Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2016, hal. 9-10.

kelompok ISIS, seperti Mujahidin Indonesia Timur, Jamâ'ah Anshar At-Tauhîd, Jamâ'ah Islâmiyyah, Forum Aktivis Syariat Islam, Tawhîd wa Jihâd, Forum Pendukung Daulah, Asyal Tauhid Indonesia, Jamâ'ah Anshar At-Tauhîd (JAT) cetusan Abu Bakar Ba'asyir, Jamâ'ah Anshar ad-Daulah (JAD) dan Mimbar Tauhîd wa Al- Jihâd.¹¹⁰

f. *Salafi-Wahabi*

Salafi Wahabi menjadi salah satu gerakan Islam yang didirikan oleh Muḥammad 'Abdul Wahab. Pelabelan kata "salafi" yang pada dasarnya bermakna ulama-ulama salaf/terdahulu disinyalir menjadi kedok kelompok Wahabi untuk menarik massa. Wahabi dikenal dengan gerakan Islam yang menolak rasionalitas, tradisi, dan sejumlah khazanah Islam lainnya. Pendirinya lahir pada tahun 1115 H di kota Uyaynah, 70 km sebelah barat daya Ibukota kerajaan Arab Saudi. Beliau berguru kepada Abdullah Ibn Ibrahim Ibn Sa'id An-Najd dan Muḥammad Ḥayât Shindî.¹¹¹

Berbeda dengan pandangan di atas, Hasbi Anwar dalam penelitiannya menyebutkan bahwa kebanyakan penulis menggunakan istilah "wahabi" untuk menggambarkan pemikiran salaf di Saudi oleh banyak gerakan selain di Saudi seperti gerakan pembaharuan Islam yang dibawah oleh Muḥammad 'Abduh (1849) dan Jamâluddin Al-Afghânî (1839-1897). Sementara itu penggunaan nama Salafi digunakan untuk pemikiran yang berakar pada Abdul Wahab. Meskipun, pada lazimnya istilah *wahabi* lebih masyhur digunakan untuk menyebut kelompok ini, dan sebenarnya pengikutnya kurang begitu senang dengan penyematan istilah tersebut.¹¹²

Literalisme kaum salafi-wahabi dalam memahami teks-teks suci menjadikan teks agama menjadi *corpus* yang tertutup sehingga memahaminya harus lepas dari konteks risalah dan masa pembacaan. Bagi mereka, memahami teks harus sesuai dengan harfiyahnya yang berarti menolak realitas kebudayaan di mana teks ditafsirkan. Sikap ekstrim kelompok salafi terlihat dari dakwahnya yang berlebihan dalam melebeli kafir kelompok lain yang berbeda. Bahkan, kelompok ini merupakan sarang calon terorisme yang akomodatif terhadap paham-

¹¹⁰ Badan Nasional Penanggulangan Terorisme, *Strategi Menghadapi Paham Radikalisme Terorisme – ISIS*, hal. 4.

¹¹¹ Rosyid Murtadho, "Membongkar Wahabi Salafi", dalam majalah *Tebuireng*, edisi 35, Tahun 2014, hal. 6.

¹¹² Hasbi Aswar, "Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia", dalam jurnal *jisiera*, Vol. 01 No. 02 tahun 2016, hal. 16.

paham ekstrimisme dan terorisme. Itu disinyalir dengan adanya bom pada 2003 di Ibukota Riyadh.¹¹³

Prinsip-prinsip yang dipegang kaum salafi-wahabi adalah sebagai berikut: *pertama*, benar-benar mengikuti tata-aturan Tuhan. *Kedua*, tidak meyakini tasawuf dalam komunikasi dengan Tuhan. *Ketiga*, menyembah (Tuhan) tanpa melalui perantara. *Keempat*, tidak menyukai inivasi-inovasi, seperti penyembahan terhadap kuburan, pirs, aketisme, dan semacamnya. Dan *kelima*, harus selalu teguh terhadap lima prinsip Islam; shalat, puasa, haji, zakat, dan jihad.¹¹⁴ Selain itu, paham Wahabi yang pada mulanya berkembang di Arab Saudi ini identik dengan sikapnya yang keras terhadap amaliah-amaliah seperti maulid Nabi, tahlilan, yasinan, dan tawasulan. Paham puritan Wahabi ini juga pada akhirnya bergabung dengan Hizb at-Tahrîr dalam misi mendirikan negara *Islam khilafah*. Seseorang dapat bersikap seperti HT dalam upaya mendirikan negara Islam *khilafah* dan seperti Wahabi di sisi lain dalam sikapnya yang puritan ekstim yang mudah mengkafirkan orang lain yang tidak sepemahaman keagamaan.¹¹⁵

Penulis memasukkan salafi-wahabi sebagai salah satu gerakan Islam yang megusung formalisasi syariat Islam setidaknya dilihat dari dua alasan. *Pertama*, salafi-wahabi yang mengklaim umat Islam harus (dan hanya) ber hukum dengan Al-Qur'an dan Hadis memberi indikasi bahwa kelompok ini sebetulnya anti dengan hukum-hukum lokal nasional, seperti Pancasila, demokrasi dan UUD 1945. *Kedua*, penolakannya terhadap tradisi dan khazanah Islam lokal yang menurut kelompok ini tidak sejalan dengan teks Al-Qur'an dan tidak pernah diajarkan Nabi Muhammad Saw. Sikap kedua ini identik dengan kukuhnya salafi-wahabi dengan formalisasi hukum Islam versi kelompoknya untuk diterapkan dalam konteks bukan saja dalam beragama, tetapi juga dalam bernegara dan juga berbudaya.

g. *Jamâ'ah Tabligh*

¹¹³ Abdullah Machmud Hendropriyono, *Terorisme: Fundamentalisme Kristen, Yahudi, Islam*, hal. 92.

¹¹⁴ Sanjay Paswan dan Pramanshi Jaideva (ed), *Enclopedya of Dalits in India: Movements*, India: Gyan Publishing House, 2002, hal. 45.

¹¹⁵ Disnyalir kuat, salafi-wahabi memiliki visi misi memformalisasikan syariat Islam dengan jargon kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Setelah NII hilang, dan konsep negara Islam dilanjutkan perjuangannya oleh HTI, salafi wahabi kemudian ikut andil dalam upaya ini. Meskipun kelompok salafi wahabi tidak begitu terang-terangan dalam mengkampanyekan khilafah islamiyyah. Mereka identik keras kepada hal-hal yang mereka anggap seperti takhawyl, bid'ah dan khurafat, sebagaimana tradisi-tradisi yang telah dijelaskan di atas. Lihat: Ardiyansyah, *Islam Berdialog Dengan Zaman*, Jakarta: Elex Media komputindo, 2018, hal. 49-50.

Jama'ah Tabligh merupakan gerakan keagamaan transnasional yang pada mulanya berdiri di Kota Mewat, India, pada tahun 1926 oleh Syaikh Maulânâ Muḥammad Ilyâs Kandahlawî Ibn Maulana Ismâ'il al-Kandahlawy.¹¹⁶ Sebenarnya, nama jama'ah tabligh bukan dicetuskan oleh Kandahlawy secara langsung, akan tetapi oleh orang luar yang menjuluki gerakan ini.¹¹⁷ Di Indonesia sendiri, gerakan ini disinyalir muncul pertama pada tahun 1952 di Masjid Al-Hidayah Medan. Itu dibuktikan dengan adanya prasasti di masjid tersebut. Gerakan ini semakin nyata di mana pada tahun 1974 memiliki gerakan pusat di Masjid Kebon Jeruk. Selain itu juga didirikannya lembaga kaderisasi jama'ah di Ponpes Al-Fatah, Magetan, Jawa Timur.¹¹⁸

Gerakan keagamaan yang lahir di India ini berdiri atas dasar kerusakan akidah dan moral yang cukup dahsyat di India dan jauh dari syariat Islam. Selain itu juga adanya pemusyrikan serta pemurtadan yang dilakukan oleh misionaris Kristen asal Inggris saat menjajah India. Tidak hanya itu, mereka juga kerap kali merendahkan Rasulullah Saw. Karena inilah kemudian Muḥammad Ilyâs mendirikan Jama'ah Tabligh.¹¹⁹

Salah satu amalan yang cukup mashur dan menjadi icon gerakan ini adalah *khuruj* (keluar rumah) selama 3 hari dalam sebulan atau 40 hari dalam satu tahun. Dalam khuruj itu ada beberapa kegiatan yang harus dilakukan oleh anggota JT. Kegiatan yang dimaksud adalah melakukan serta menambah lima dan meninggalkan empat, yaitu mengikuti *ta'lim*, melakukan *jaulah*, melakukan *bayan muzakarah*, melakukan *karkuzari*, dan melakukan *musyawarah*. Adapun empat hal yang harus ditinggalkan adalah mengurangi waktu tidur, makan, tidak keluar meninggalkan masjid, dan tidak bersifat boros. Yang terpenting juga, JT mencita-citakan agar syariat Islam selalu menjadi pedoman umat dalam kehidupan.¹²⁰ Gerakan Islam transnasional ini memiliki cabang yang cukup banyak di berbagai negara di dunia, dan pusat gerakan ini berada di India.

Untuk mengakhiri sub bab ini penulis mengutip pernyataan Burhanuddin Muhtadi yang menyatakan bahwa ada banyak gerakan dakwah Islam yang memperjuangkan Islam sebagai solusi bangsa dan

¹¹⁶ Umdatul Hasanah, "Keberadaan kelompok Jama'ah tabligh dan Reaksi Masyarakat (Perspektif Teori Penyebaran Informasi dan Pengarus)", dalam jurnal *INDO-ISLAMIKA*, Vol. 04 No. 01 Tahun 2014, hal. 22.

¹¹⁷ Yusran Razak, "Jamaah Tabligh, Ajaran dan Gerakannya", dalam Disertasi SPS UIN Jakarta, 2008, hal. 28.

¹¹⁸ Yusran Razak, "Jamaah Tabligh, Ajaran dan Gerakannya"..., hal. 60.

¹¹⁹ Uswatun Hasanah, "Jama'ah Tabligh: Sejarah dan Perkembangan", dalam jurnal *El-Afkar*, Vol. 06 No. 01 Tahun 2017, hal. 3.

¹²⁰ Uswatun Hasanah, "Jama'ah Tabligh: Sejarah dan Perkembangan"..., hal. 7.

negara, dan di antaranya adalah Jama'ah Tabligh dan Hizb at-Tahrîr. Meskipun keduanya sama-sama memperjuangkan formalisasi syariat Islam, akan tetapi jalan yang ditempu berbeda, jika JT fokus pada dakwah umum dengan transformasi kepercayaan individu terhadap nilai-nilai Islam dan mengabaikan keterlibatan politik, maka HT justru menggunakan politik, mengkampanyekan Islam sebagai solusi satu-satunya, dan menolak keras sistem atau cara pandang buatan manusia, seperti demokrasi, sekularisme dan kapitalisme.¹²¹ Dari sini cukup jelas bahwa meskipun JT tidak secara terang-terangan mengkampanyekan formalisasi syariat Islam sebagaimana HT, akan tetapi tujuan utama JT adalah memformalisasikan syariat Islam.

7. Abrogasi Ayat Al-Qur'an dan Dinamisnya Syariat

Salah satu kajian dalam Islam, khususnya dalam keilmuan Al-Qur'an, yang menjadi perdebatan terkait ada atau tidak eksistensinya – khususnya di kalangan Ahlussunnah – adalah persoalan *nâsikh mansûkh* (abrogasi ayat Al-Qur'an). As-Suyûthî dalam *Al-Itqân Fî 'Ulûm Al-Qur'an* memaknai *nâsikh* dengan makna *izâlah* atau menghilangkan. Ia mendasari demikian melalui Al-Hajj/22: 52, *at-tabdîl* (mengganti) sebagaimana dalam surah Al-Nahl/16: 10, dan bermakna *al-tahwîl* (pemindahan).¹²²

Polemik yang terjadi dalam diskursus *naskh* menyisakan perdebatan panjang yang tidak kunjung usai, hal itu sebab berimplikasi kepada hukum Islam. Selain itu sebab kebanyakan ayat-ayat yang di-*nâs* terkait erat dengan kebijakan dalam hukum Islam.¹²³ Problem pertama yang lahir dalam persoalan *naskh* adalah adanya penerjemahan istilah *naskh* yang tertuang dalam Al-Qur'an. Sebagaimana diketahui akar kata *naskh* beserta derivasinya ada dalam surah Al-Baqarah/2: 6, Al-A'râf/7: 154, Al-Hajj/22: 52, dan Al-Jâtsiyah/45: 29. Empat ayat soal *naskh* dan derivasinya dalam ayat-ayat tersebut bermakna mencakup tidak hanya pembatalan, tetapi juga penghapusan, perubahan, dan pergantian.¹²⁴

Baik mereka yang mendukung *naskh* atau pun menolaknya, pada dasarnya sama-sama berargumen dengan Al-Baqarah/2: 106 dan An-Nahl/16: 101. Mûsâ Ibrâhim misalnya, menegaskan bahwa kedua ayat tersebut tanpa ditafsirkan pun sangat jelas memberikan makna bahwa

¹²¹ Burhanuddin Muhtadi, *Dilema PKS*, Jakarta: Kepustakaan Gramedia, 2003, hal. 168.

¹²² Jalâl Al-Dîn Al-Suyûthî, *Al-Itqân Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut, Dâr Al-Fikr, t.th. hal. 326.

¹²³ Ah. Fawaid, "Polemik Naskh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 04 No. 02 Tahun 2011, hal. 254.

¹²⁴ Ah. Fawaid, "Polemik Naskh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an"..., hal. 254.

naskh dalam Al-Qur'an adalah sebuah kebenaran.¹²⁵ Pernyataan Ibrâhîm ini kemudian diperkuat oleh Salîm Abû 'Âsî yang menyatakan bahwa penggalan kalimat dalam ayat-ayat *naskh* selalu mengacu pada ayat-ayat Al-Qur'an, bukan yang lain. Memaknai kata tersebut dengan makna selain ayat Al-Qur'an – termasuk makna mukjizat – adalah sebuah sikap yang mengada-ada.¹²⁶

Sementara itu dengan menyanggah keberadaan *naskh* ayat-ayat Al-Qur'an, Rasyîd Ridhâ menegaskan dalam Al-Manâr bahwa ayat-ayat Al-Quran soal *naskh* di dalam Al-Qur'an tidak berkait dengan hukum *taklifi*, akan tetapi terkait dengan hukum *takwini*. Ayat-ayat *naskh* bukan bermaksudkan menghapus ayat-ayat Al-Qur'an, akan tetapi menghapus syariat-syariat Ahl Al-Kitab.¹²⁷ Dengan argumen yang berbeda, Al-Buhindi menyatakan bahwa terminologi ayat dalam teks Al-Qur'an bukan bermakna ayat Al-Qur'an, akan tetapi berarti dalil, argumen yang terkait erat dengan kebenaran. Setiap dalil dan argumen memiliki rentan waktu yang berbeda/ dinamis.¹²⁸

Selain problem konseptual semantik atas pemahaman dua ayat Al-Qur'an di atas, problematika dalam kajian *naskh* juga mengacu pada persoalan *naskh* intra qur'anik dan ekstra qur'anik. Terkait *naskh* ekstra qur'anik, para ulama sepakat dengan ketentuan ini, hal itu sebab Al-Qur'an adalah wahyu yang datang untuk menghapus syariat-syarat yang datang sebelumnya. Akan tetapi yang menjadi problem adalah *naskh* intra qur'anik. Ulama yang pro dengan *naskh* kedua ini membagi *naskh* dalam tiga hal, yaitu sebagai berikut:

Pertama, teks ayat dan hukumnya dihapus. Salah satu contohnya adalah sebagaimana disebutkan dalam *Ar-Raudah*, sebuah hadis riwayat Muslim dari Siti Aisyah tentang pengharaman sepuluh susuan yang dihapus dengan lima susuan. Keduanya pada mulanya merupakan ayat Al-Qur'an yang kemudian di-*naskh* baik teks maupun hukumnya.¹²⁹ *Kedua*, ayat yang di-*naskh* hukumnya saja dan tidak pada teksnya. Pendukung *naskh* mendasari model kedua ini dengan An- Nahî/16: 101. Contohnya adalah *naskh* atas Al-Mujâdalah/58: 12 oleh Al-Anfâl/8: 65. Ayat yang kedua me-*naskh* ayat yang pertama dari sisi hukumnya saja, bukan

¹²⁵ Mûsâ Ibrâhîm Al- Ibrâhîm, *Buḥuts Manhajiyah Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Yordania: Dâr 'Ummâr, 1996, hal. 148.

¹²⁶ Nadiyyah Syarif Al-'Amrî, *An-Naskh Fî Dirâsat Al-Ushûliyyîn*, Beirut: Muassisah Al-Risâlah, hal. 41-42.

¹²⁷ Rasyîd Ridhâ, *Tafsir Al-Manâr*, Mesir: Dâr Al-Manâr, 1947, jilid. 1, hal. 343-344.

¹²⁸ Musthafâ Al-Buhindi, *At-Tafsîr Al-Masîḥî Fî Tafsîr Al-Qur'an*, Yordania: Dar At-Thali'ah, 2004, hal. 50-51.

¹²⁹ Abdurrahmân Ibn Ibrâhîm, *An-Naskh Fî Al-Qur'an Al-'Azhîm*, Saudi: Universitas Malik Sa'ud, 1994, hal. 59.

teksnya. Dan *ketiga*, *naskh* teks, dan tidak pada hukumnya. Salah satu contohnya adalah salah satu riwayat hadis Ibn ‘Abbas terkait kewajiban rajam yang berbunyi “*As-Syaikhu wa As-Syaikhatu izâ zanâyâ farjumûha al-batta...*: laki-laki dan perempuan yang sudah tua jika keduanya berzina maka harus dirajam”. Ayat ini *naskh* teksnya, sehingga tidak ada dalam Al-Qur’an, namun hukum rajam demikian tetap berlaku.¹³⁰

Meskipun demikian, penggolongan *naskh* yang cukup masyhur dalam kajian Al-Qur’an ini tidak semua ulama menyepakati. Hal itu sebab Al-Qur’an adalah wahyu Allah yang tidak mudah kita mengatakan sudah tidak bisa dioperasionalkan dan harus dihapus. Atau dalam istilah lain terdapat ayat-ayat Al-Quran yang pensiun dalam penggunaannya dalam konteks kehidupan.

Perdebatan *naskh* juga disorot dalam kacamata ulama Syi’ah, yang menamakan dengan istilah *nâsikh-masyrût* (abrogasi kondisional-temporal). Ditegaskan oleh Azam Bahtiar, problematika *naskh* kerap kali menggiring pada pemahaman adanya pembekuan ayat Al-Qur’an. Itu menurutnya tidak mengapa jika dilihat secara historis, di mana sebagian pesan ayat Al-Qur’an diarahkan khusus untuk para reseptor historis. Akan tetapi menjadi problem manakala dikaitkan dengan *self-referentianity* yang menjadi problem manakala dikatakan adanya pembekuan sebagian ayat-ayat Al-Qur’an.¹³¹ Tokoh Syiah kontemporer Hâdi Ma’rifât menyebut *nâsikh-masyrût* dengan istilah *naskh mu’aqqat* (abrogasi temporal), yang pada dasarnya hendak menegaskan bahwa hukum yang ada pada sebagian ayat Al-Quran bersifat temporal-kondisional, sesuai kondisi riil dan situasinya. Perubahan situasional inilah yang meniscayakan adanya abrogasi hukum atas ayat-ayat Al-Qur’an.¹³²

Meskipun demikian, hemat penulis, pendapat Hâdi Ma’rifât tidak berbeda dengan pendapat ke-3 dari golongan yang mendukung *naskh*, yaitu bagian *naskh* yang kedua, yaitu *naskh* hukum, dan tidak pada teksnya. Bagian kedua dari tiga bagian *naskh* yang dipaparkan di atas sebetulnya sejalan dengan pernyataan Hâdi Ma’rifât yang menggunakan istilah *nâsikh-masyrût* untuk ikut dalam perdebatan *nâsikh-mansûkh* yang menjadi problematika di dalam kajian Al-Qur’an. Di mana pada intinya, adalah sama-sama ingin menyatakan bahwa hukum di dalam sebagian ayat Al-Qur’an bersifat temporal, tergantung situasi dan kondisinya. Dan, tidak bermakna pembekuan hukum, apalagi teks, secara permanen. Ayat-ayat

¹³⁰ Abdurrahman Ibn Ibrâhîm, *An-Naskh Fî Al-Qur’an Al-‘Azhîm*, Saudi: Universitas Malik Sa’ud, 62-63.

¹³¹ Azam Bahtiar, “Dinamisme Teks: Menimbang Prinsip *Naskh Mansyut*”, dalam *Jurnal Tafsir dan Hadis*, vol. 1, no. 9, 2013, hal. 42-43.

¹³² Muḥammad Hâdi Ma’rifât, *At-Tamhîd Fî ‘Ulûm Al-Quran*, Qum: Mu’assasah At-Tamhîd Li Al-Nasyr, 1427 H, hal. 285.

yang dalam satu waktu tidak relevan bisa jadi di lain waktu atau tempat dapat digunakan jika situasi zaman dan waktunya memang relevan.

Kesimpulan ini sejalan dengan tokoh-tokoh kontemporer, seperti salah satunya Abû Zaïd, yang berpendapat bahwa perdebatan seputar *naskh* karena ulama di masa lalu terlalu semangat menyatakan bahwa *naskh* bermakna mencabut atau membatalkan teks, menurut Abû Zaïd, *naskh* bermakna *ta'liq al-hukm*, yaitu menggantungkan hukum dan menunda penerapannya pada waktu dan situasi yang tepat (*ta'jil al-hukm li al-intifâ az-zurîf al-mu'addiyah ilaih*).¹³³ Dari pendapat inilah Zaïd tidak memaksudkan *naskh* sebagai disfungsialisasi teks secara permanen, akan tetapi penangguhan hukum yang dimiliki oleh sebagian ayat Al-Qur'an, yang diterapkan pada zaman yang sesuai dengan momennya.

Sementara itu Mahmûd Muḥammad Thâha, sebagaimana ditegaskan oleh Na'im dalam *Dekonstruksi Syariah*, memberikan pendapat yang berbeda dengan ulama yang lainnya. Taha menegaskan bahwa ayat-ayat Makkiah yang justru menaskh ayat-ayat Madaniyah, ini karena pada saat itu, ayat-ayat Makkiah belum siap digunakan pada abad VII sehingga harus diganti dengan ayat-ayat yang lebih praktis, yaitu ayat-ayat Madaniyyah. Menurutnya, makna *naskh* dalam konteks ini bukan berarti pembatalan teks Al-Qur'an sehingga tidak mungkin digunakan lagi, melainkan hanya ditangguhkan hingga pada waktu yang tepat untuk menerapkannya.¹³⁴

Dalam konteks ini, pemaparan di atas terkait abrogasi ayat-ayat Al-Qur'an dengan segala macam perdebatannya, baik para ulama yang setuju dengan *naskh* maupun yang tidak setuju dengannya, memberikan pesan yang cukup kuat bahwa makna Al-Qur'an ada yang harus digunakan dalam ruang waktu dan tempat yang relevan. Kita tidak bisa memaksakan makna ayat-ayat Al-Qur'an, khususnya ayat-ayat hukum, untuk diterapkan pada ruang dan waktu kapanpun tanpa adanya pertimbangan konteks dan kontekstual yang mengitarinya. Abrogasi ayat-ayat Al-Qur'an pada dasarnya muaranya adalah kontekstualisasi makna ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga prinsip Al-Qur'an sebagai wahyu yang *sâlih likulli zamân wal makân* (selaras dengan ruang dan waktu) akan terwujud dengan mudah.

B. Memaknai Kuasi Formalisasi Syariah Islam

Kuasi formalisasi syariah Islam dapat dimaknai melalui arti dari setiap katanya. “Kuasi” dalam Kamus Besar bahasa Indonesia (KBBI) berarti hampir seperti atau seolah-olah. Sedangkan “formalisasi” berasal dari kata

¹³³ Nashr Ḥamîd Abû Zaïd, *Mafhûm An-Naskh: Dirâsât Fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Beirut: Markaz Al-Tsaqâfi Al-'Arabî, 2014, hal. 145.

¹³⁴ 'Abdullah Aḥmad An-Na'im, *Dekonstruksi Syariah...*, hal. 17-18.

“formal” yang berarti sesuai dengan peraturan yang sah atau menurut adat kebiasaan yang berlaku. Formalisasi berarti menerapkan apa-apa yang sesuai dengan aturan yang berlaku atau sesuai adat kebiasaan. Sedangkan “syariat Islam” berarti jalan untuk menuju Allah dengan dasar sumber-sumber hukum Islam. Dari pemaknaan tersebut, dapat disimpulkan bahwa kuasi formalisasi syariat Islam ialah seolah-olah menerapkan peraturan yang sah atau dalam adat istiadat yang sesuai dengan syariat Islam. Dalam kaitannya dengan ayat-ayat formalisasi syariat Islam maksudnya adalah ayat-ayat yang dianggap seolah-olah sebagai ayat yang memerintahkan untuk menerapkan syariat Islam (dalam ruang publik).

Kata “kuasi” juga dipakai dalam salah satu bentuk sistem tata-negara bangsa Indonesia, yaitu sistem kuasi-presidensial dan kuasi-parlementer. Sistem ini merupakan bentuk sistem varian antara sistem presidensial dan parlementer. Sistem kuasi ini bukan sistem sebenarnya, akan tetapi seolah-olah saja seperti parlementer atau seolah seperti presidensial. Itu digunakan karena melihat konteks masyarakat yang berbeda-beda yang tidak mungkin dipaksakan hanya dengan sistem parlementer saja atau presidensial saja.¹³⁵ Dalam konteks makna kuasi formalisasi syariat Islam, berarti adanya suatu tindakan di dalam sebuah gagasan atau teks yang seolah-olah bermakna formalisasi syariat, akan tetapi pada faktanya tidak demikian.

Pada tataran sederhana makna “kuasi” ini dapat berarti “palsu” akan tetapi diklaim atau diduga oleh penggagasnya sebagai sesuatu yang asli, seperti itu, bukan seolah-olah demikian. Kata tersebut misalnya bisa dialamatkan pada sebuah buku karya Sartre, yang seolah-olah filosofis namun sebetulnya tidak. Untuk menggambarkan demikian kita bisa menggunakan istilah kuasi-filosofis. Sebab, karya Sartre yang berjudul “*Critique de la raison dialectique; Kritik Bagi Penalaran Dialektis*”. Dalam karyanya tersebut menggambarkan hubungan dirinya dengan Marxisme. Ia seolah mengemukakan pendapat tentang peradaban yang hanya bisa dipertahankan dengan sejarah, yang terlihat filosofis, akan tetapi dalam intinya dia membiarkan pemikirannya jalan begitu saja tanpa dilandasi gagasan-gagasan filosofis itu sendiri.¹³⁶ Maka karya Sartre bisa kita sebut sebagai karya yang kuasi-filosofis; seolah-olah filosofis, padahal tidak, karena ada unsur subjektif di dalamnya.

Pada akhirnya, makna kuasi formalisasi syariat Islam adalah anggapan atau dugaan terhadap teks yang seolah-olah memberikan maksud memformalisasikan syariat Islam, padahal tidak. Pemaknaan syariat Islam pada teks hanyalah asumsi, bukan kepastian, sehingga meskipun secara lahiriah memberikan maksud formalisasi syariat Islam tapi pada hakikatnya

¹³⁵ Fajlurrahman Juhdi, *Hukum Tata Negara Indonesia*, Yogyakarta: Kencana, 2019, hal. 427.

¹³⁶ Paul Stratexth, *90 Menit Bersama Sartre*, Yogyakarta: ESENSIA, t.th, hal. 73.

tidak sama sekali memberikan isyarat untuk menegakkan syariat Islam secara total. Itu hanyalah pandangan yang seolah-olah saja, bukan keyakinan asli yang muncul melalui penalaran ilmiah.

C. Ayat-Ayat Kuasi Formalisasi Syariat Islam dan Penafsirannya

1. Ayat-Ayat yang Tersurat

An-Nisâ/4: 60

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا نُزِّلَ إِلَيْكَ وَ مَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ
يَتَّحَاكُمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَ قَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَ يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا

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

Sebab turunnya ayat di atas adalah berawal dari perselisihan antara golongan Munafik dan Yahudi. Orang-orang Yahudi melaporkannya kepada Rasulullah sementara kaum Munafik melaporkan kepada Ka'ab Ibn Asyraf. Setelah itu kemudian keduanya menghadap Rasulullah, dan Rasulullah memberikan hukum suatu perkara kepada Yahudi. Setelah itu keduanya menghadap Khalifah 'Umar Ibn Khattâb. Yahudi menyatakan kepada 'Umar bahwa Munafik tidak setuju dengan keputusan yang telah Rasulullah tetapkan. Maka kemudian Umar megambil pedang dan memukulkan pada pundak orang Munafik. Yang dimaksud Taghut dalam konteks ayat ini adalah Ka'ab Ibn Asyraf.¹³⁷ Dalam konteks peristiwa di atas juga, 'Umar berkedudukan sebagai orang yang memisahkan mana hal yang hak dan mana yang batil. Oleh demikian beliau diberikan julukan sebagai "Al-Fârûq".

Sementara itu, Al-Alûsî dalam tafsirnya; *Rûh Al-Ma'ânî*, menjelaskan bahwa makna taghut adalah setiap orang yang berhukum dengan keputusan yang batil dan memberi efek negatif. Ia juga menegaskan bahwa pada hakikatnya ketika seseorang berhukum dengan taghut maka

¹³⁷ 'Abdullah Ibn 'Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil*, Beirut: Dâr Ihya' At-Turâts Al-'Arabî, 1418 H, jil. 2, hal. 80.

sesungguhnya ia berhukum dengan hukuman dari setan.¹³⁸ Al-Alûsî tidak memaknai taghut sebagai patung ataupun benda mati secara umum. Akan tetapi ia memknai taghut spesifik bermakna manusia yang berhukum dengan selain hukum Allah, dan hukum itu bernilai batil serta memberi efek negatif.

Berbeda dengan Al-Alûsî, Ibn ‘Athiyyah menjelaskan bahwa yang dimaksud taghut dalam konteks ayat tersebut di atas adalah pendeta (*kâhin*). Itu berawal dari perselisihan antara orang Yahudi dan orang Munafik. Orang Yahudi menginginkan agar perselisihannya dibawa ke orang Yahudi. Sementara Yahudi menginginkan diserahkan kepada Muslim. Akan tetapi keduanya tidak saling sepatat dan akhirnya menghadap kepada seorang pendeta yang ada di Madinah.¹³⁹ Konteks pemaknaan Ibn ‘Athiyyah masih sebagaimana Al-Alûsî, dalam hal sama-sama memaknai taghut sebagai person individu, bukan barang mati, sebagaimana patung, garuda Pancasila, dan selainnya.

Dalam kesempatan yang lain Al-Marâghî menyebutkan bahwa ayat tersebut di atas terkait erat dengan keimanan seseorang. Menurutnya, ayat tersebut seperti sebagai pengingat bahwa tidak diduga ada orang yang dulunya beriman kepada Al-Kitab dan kepada apa yang Allah turunkan melalui Muḥammad, namun kemudian ia berpaling. Mereka justru berhukum dengan taghut, baik pendeta atau orang secara umum yang menghukumi sesuatu tidak berdasar ketentuan Allah dan Rasul-Nya.¹⁴⁰ Menurutnya, ayat tersebut di atas memberikan isyarat bahwa kewajiban bagi seorang Muslim adalah tidak mudah menerima pendapat seseorang yang selalu mengatasnamakan kitab Allah dan atau sunah Rasul-Nya, dan tidak pula pada hukum yang tidak berlandaskan atas hukum Allah dan Rasul-Nya. Lebih baik berhukum dengan ra’yinya, asalkan dapat memberikan kemaslahatan.¹⁴¹

Apa yang ditegaskan oleh Al- Marâghi dalam menafsirkan ayat tersebut di atas berbeda dengan penjelasan mufasir-mufasir sebelumnya. Ia selain mengharuskan umat Islam membuat hukum dengan bersandar pada hukum Allah dan Rasulullah, juga memberi opsi lain agar berhukum dengan hukum yang dibuat atas dasar ra’yu dengan syarat dapat memberikan kemaslahatan secara luas. Penulis berpendapat bahwa ra’yi yang dimaksudkan Al- Marâghi adalah pendapat yang logis, tidak

¹³⁸ Sayyid Maḥmûd Al-Alûsî, *Rûḥ Al-Ma’ânî Fî Tafsîr Al-Qur’an Al-‘Azîm wa Al-Sab’u Al-Matsâni*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1415, jil. 3, hal. 66.

¹³⁹ ‘Abdul Ḥaqq Ibn Ghâlib Ibn ‘Athiyyah, *Al-Muḥarrar Al-Wajîz Fî Tafsîl-Kitab Al-‘Azîz*, Beirut: Dar Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1422 H, jil. 2, hal. 72.

¹⁴⁰ Musthafâ Al- Marâghî, *Tafsîr Al- Marâghî*, Beirut: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-‘Arabî, t.th, jil. 5, hal. 76.

¹⁴¹ Musthafâ Al- Marâghî, *Tafsîr Al- Marâghî...*, jil. 5, hal. 76.

bertentangan dengan syariat yang telah ditentukan agama, dan memberikan kemaslahatan bagi banyak orang.

Al-Mâ'idah/5: 44

إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَ نُورٌ يَخُكُّم بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتَحْفَظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ كَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنَ وَ لَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَ مَنْ لَمْ يَخُكِّمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ

Sesungguhnya Kami telah menurunkan Kitab Taurat di dalamnya (ada) petunjuk dan cahaya (yang menerangi), yang dengan Kitab itu diputuskan perkara orang-orang Yahudi oleh nabi-nabi yang menyerah diri kepada Allah, oleh orang-orang alim mereka dan pendeta-pendeta mereka, disebabkan mereka diperintahkan memelihara kitab-kitab Allah dan mereka menjadi saksi terhadapnya. Karena itu janganlah kamu takut kepada manusia, (tetapi) takutlah kepada-Ku. Dan janganlah kamu menukar ayat-ayat-Ku dengan harga yang sedikit. Barangsiapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang kafir.(al-Mâ'idah/5: 44).

Ayat ini membincang penggunaan hukum yang dilakukan oleh kaum yang menjadikan kitab Taurat sebagai kitab sucinya, yaitu kaum Nabi Musa atau Bani Israil. Di dalam kitab itu berisi putusan bagi orang-orang Yahudi yang itu sudah ditetapkan melalui Nabi Muhammad Saw. Artinya, secara spesifik ayat ini tidak ditunjukkan kepada orang Muslim, namun kaum-kaum Nabi sebelumnya yang enggan menetapkan hukum dengan apa yang telah tercatat dalam kitab-kitab mereka. Meskipun memang bisa saja digunakan untuk memaksudkan penggunaan ayat Al-Quran sebagai hukum bagi orang Islam.

Menurut Ar-Râzî, secara khusus, ayat ini turun merespon Yahudi yang ingkar dengan hukuman rajam yang telah ditentukan dalam kitab Taurat. Sikap demikian sebagai bukti bahwa mereka tidak mendapatkan petunjuk yang dapat menunjukkan syariat dan hukum yang lurus. Orang-orang Yahudi merubah hukum had zina muhsan yang tadinya menjadi kewajiban menjadi tidak wajib. Orang Yahudi demikian disebut sebagai orang kafir, yang menentang hukum Allah. Bahkan menurut Ar-Râzî, mayoritas Mufasir setuju bahwa ayat ini tidak bermakna umum untuk seluruh manusia, tetapi khusus untuk Yahudi yang ingkar ayat Allah. Bahkan menurut Ikrimah, jika ada orang yang hatinya meyakini akan hukum Allah, lisannya mengakui, namun tidak menjalankannya maka ia

tidak masuk dalam kategori ayat ini.¹⁴² Ayat ini secara tidak langsung menolak keputusan orang Khawarij yang berkeyakinan bahwa semua orang yang tidak berhukum dengan hukum Allah, dalam kondisi apapun dan di manapun, maka ia berdosa besar dan kafir.

Sementara itu mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Abû Hurairah, At-Thabarî menyebutkan bahwa ayat ini konteksnya adalah berawal dari adanya seorang laki-laki dari Yahudi yang melakukan perbuatan zina dengan seorang perempuan. Dalam pada itu ada salah seorang sahabat yang mengingatkan agar laki-laki tersebut menghadap Nabi Muhammad untuk bertanya soal hukumannya. Kemudian Nabi Muhammad memberi penegasan bahwa hukuman tersebut sudah jelas ada dalam kitab taurat, yaitu dirajam.¹⁴³ Sementara itu An-Naisabûrî menegaskan bahwa ayat ini terkait erat dengan ayat Al-Qur'an yang lain tentang syariat-syariat tersendiri yang dimiliki oleh setiap generasi kaum Nabi¹⁴⁴. Menurutnya, maksud kafir yang disamakan kepada kaum Yahudi yang enggan berhukum dengan hukum Allah dalam persoalan zina adalah kufur nikmat, bukan kufur keluar dari agama sebagaimana murtad.

Mengomentari ayat tersebut Sayyid Quthb berpendapat bahwa syariat yang Allah turunkan kepada umat manusia harus menjadi pedoman hidup manusia, kapan dan di manapun. Sebab syariat Allah sudah pasti memberikan kemaslahatan, keadilan, dan kebaikan bagi manusia. Begitu juga syariat-syariat sebelum Nabi Muhammad dari mulai Nabi Musa hingga Nabi Isya, turun untuk kemaslahatan umat nabi-nabi terdahulu.¹⁴⁵ Quthb tidak mengomentari siapa objek yang dimaksud dalam persoalan orang-orang kafir dalam ayat tersebut. Ciri khasnya sebagai tafsir "harakah" memberikan pandangan universal teradap ayat-ayat Al-Qur'an untuk menjadi pandangan hidup universal untuk menjadi pedoman bagi umat manusia.

Sedangkan Al-Baidhâwî mengomentari ayat tersebut di atas dengan menyatakan bahwa ayat tersebut membenarkan adanya *syar'u man qablanâ*; syariat orang-orang sebelum umat Islam, selagi itu tidak dinaskh oleh nash dalam agama Islam.¹⁴⁶ Terkait apakah ayat ini bermakna umum atau khusus para ulama berbeda pendapat. Ibn Mas'ûd, Imam Hasan, dan Ibrâhim menyatakan keumuman ayat in untuk semua orang. Sementara

¹⁴² Muḥammad Ibn 'Umar Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, *Mafâtiḥ Al-Ghaîb*, Beirût: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1420 H, jil. 12, hal. 398.

¹⁴³ Lihat: Surah Al-Mâ'idah 5/48.

¹⁴⁴ Abû Ishâq Ahmad Ibn Ibrâhîm At-Tsa'labî Al-Naisabûrî, *Al-Kasyf wa Al-Bayân Fî Tafsi'r Al-Qur'an*, Beirût: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1422H, jil. 4, hal. 71.

¹⁴⁵ Sayyid Quthb Ibn Ibrâhîm Al-Syadzilî, *Fî Zhilâl Al-Qur'an*, Beirût: Dâr Al-Syurûq, 1412 H, jil. 2, hal. 97.

¹⁴⁶ 'Abdullah Ibn 'Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil*, jil. 2, hal. 128.

Ibn ‘Abbâs berpendapat bagi orang-orang yang menentang ayat Allah saja. Dan ada yang menyatakan hanya kepada Yahudi.¹⁴⁷ Artinya, perbedaan objek ayat tersebut di atas memungkinkan adanya dialog antar satu kelompok dengan kelompok lain dalam memahami ayat ini. Selagi tujuannya untuk kemaslahatan mau itu tidak mengapa.

Selain para Mufasir di atas, Al-Marâghî dengan mengutip pendapat As-Sya'bi berpendapat bahwa ayat tersebut mencakupi Umat Islam, Yahudi, dan Nasrani. Akan tetapi yang dimaksud kafir dalam ayat tersebut yaitu perbuatan yang dilakukan dengan cara menolak hukum Allah dan ia mengumpatkannya. Kadar kira kekafirannya hanyalah kafir nikmat, bukan kafir keluar dari keimanan.¹⁴⁸ Al- Marâghi juga mengomentari hukum kafir akan seseorang yang enggan berhukum dengan hukum Allah, bahwa pada intinya, siapa saja yang tidak berhukum dengan Allah sekaligus ingkar atas keberadaannya padahal ia tahu itu hukum yang Allah turunkan, maka ia telah kafir. Sedangkan jika tidak mengingkarinya, hanya sekadar pindah hidayah, maka ia zalim atau fasik.¹⁴⁹

Dari semua pandangan Mufasir di atas secara umum memberikan penjelasan terkait objek kelompok yang menjadi oembicaraan ayat ini sama, yaitu orang-orang Yahudi, yang enggan berhukum dengan hukum Allah dan Rasul-Nya. Akan tetapi mereka berbeda pendapat terkait apakah ayat tersebut juga bermakna umum bagi orang Islam atau umat agama lain. Dari perbedaan tersebut sehingga tidak bisa membenarkan hanya satu pendapat saja dan mengesampingkan pendapat-pendapat yang lain.

Al-Mâ'idah/5: 45

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

Dan Kami telah tetapkan terhadap mereka di dalamnya (At Taurat) bahwasanya jiwa (dibalas) dengan jiwa, mata dengan mata, hidung dengan hidung, telinga dengan telinga, gigi dengan gigi, dan luka luka (pun) ada kisasnya. Barangsiapa yang melepaskan (hak kisas) nya, maka melepaskan hak itu (menjadi) penebus dosa baginya. Barangsiapa tidak

¹⁴⁷ Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn Thūsî, *Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, t.th, jil. 3, hal. 532.

¹⁴⁸ Musthafâ Al- Marâghî, *Tafsîr Al- Marâghî...*, jil. 5, hal. 125.

¹⁴⁹ Abul Faraj Abdurrahmân Ibn 'Alî Ibn Jauzî, *Zâd al-Masîr Fî 'Ilm At-Tafsîr*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-' Arabî, 1422 H, jil. 1, hal. 553.

memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang zalim. (Al-Mâ'idah/5: 45).

Ayat di atas masih berkaitan erat dengan ayat sebelumnya, yaitu tentang adanya penggunaan hukum yang diselewengkan oleh Yahudi melalui kitab Taurat. Sebagaimana menurut 'Alî Muḥammad Al-Baghdâdî Alauddîn, bahwa ayat tersebut merespon perilaku Bani Israil yang merubah hukum ketentuan Allah. Sebagaimana misalnya Jika Bani Nadhir membunuh kelompok Bani Quraidhah maka hukumannya adalah setengah diyat. Sementara jika Bani Quraidhah membunuh Bani Nadzir pahalanya tetap.¹⁵⁰ Dengan demikian mereka telah merubah hukum yang sudah dibuat di dalam kitab taurat.

Tidak jauh berbeda dengan pendapat Alauddîn, Al-Baidhâwî menyebutkan bahwa ayat tersebut merupakan suatu kewajiban yang harus dilakukan oleh Yahudi ketika melakukan pelanggaran berat *qishâsh*, di mana mereka akan dihukum dengan hukum tersebut.¹⁵¹ Sementara itu At-Tabarsyî menjelaskan lebih rinci maksud diberlakukannya *qishâsh* dalam ayat tersebut. Menurutnya, hal itu bisa dijatuhkan hukum manakala yang membunuh sudah berakal, tamyiz, dan kedua orang yang berselisih sama dalam keagamaannya. Jika tidak, maka menurutnya tidak diberlakukan adanya *qishâsh*. Ia juga menegaskan bahwa zalim bagi siapa saja yang tidak menghukumi suatu perkara dengan hukum Allah maka zalim, yaitu telah melakukan maksiat dan berhak disiksa kelak di akhirat. Meskipun menurutnya, ada ulama yang juga berpendapat lain tentang kekhususan ayat tersebut hanya untuk orang-orang Yahudi.¹⁵² Dalam artian, pemberlakuan ayat tersebut untuk menghukumi peristiwa orang Muslim masih menjadi perdebatan antar satu ulama dengan ulama yang lain.

Lain dengan pendapat para Mufasir di atas, Al-Jâzî menegaskan bahwa ayat tersebut di atas memberi maksud bahwa *qishâsh* tidak berlaku dalam konteks pembunuhan yang dilakukan orang Mukmin kepada Kafir. Hal menarik dengan apa yang ia sampaikan ialah bahwa ayat tersebut di atas berkaitan dengan nash Al-Qur'an yang menyebut bahwa setiap nabi dan umatnya diberikan syariat masing-masing. Menurutnya, hal itu maksudnya adalah hukum-hukum dan hal-hal yang bersifat cabang, adapun dalam persoalan keyakinan (akidah) semuanya berpacu pada

¹⁵⁰ 'Alî Ibn Muḥammad Al-Baghdâdî 'Alauddîn, *Lubab Al-Ta'wil Fî Ma'ân Al-Tanzîl*, Beirût: Dâr Al-Kitab Al-'Ilmiyyah, 1415, jil. 2, hal. 48.

¹⁵¹ 'Abdullah Ibn 'Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil*, jil. 2..., hal. 129.

¹⁵² Al-Fadhl Ibn Ḥusein Al-Tabharsyî, *Majma' Al-Bayân*, Tehran: Manshûrât Nâshir Khusra, 1413 H, jil. 3, hal. 310.

keyakinan akan keesaan Allah, adanya utusan-Nya, dan keyakinan akan hari akhir.¹⁵³

Al-Jâzî secara tidak langsung memiliki pandangan bahwa pada dasarnya secara teologis keyakinan beragama, semua agama mempercayai Dia Yang Esa, hanya saja dalam praktik ibadah pengamalannya satu umat dengan umat lain satu sama lain berbeda. Itu membuktikan bahwa sudah sepatutnya perselisihan antar umat beragama yang dilatarbelakangi agama perlu disudahi. Karena pada hakikatnya semua agama kembali pada satu yang agung dan abadi, yaitu Allah Swt.

Begitu juga berbeda dengan pendapat para Mufasir di atas, adalah penafsiran An-Nakhjawî. Ia menyebutkan bahwa *qishâsh* dalam konteks ayat tersebut di atas adalah berlaku pada kaum Yahudi dalam persoalan hukum yang dirubah semaunya sendiri. Akan tetapi objek *qishâsh* yang ia maksudkan ialah seorang hakim yang sudah mengetahui akan hukum tersebut dan ia tidak melakukannya, maka jika demikian ia dianggap kafir baik dari sisi keimanan, ideologi, maupun ketaatannya kepada Allah Swt.¹⁵⁴ Pendapat ini lebih menekankan *warning* kepada para pembuat kebijakan hukum terhadap suatu permasalahan. Artinya, untuk menerapkan adanya suatu hukum *qishâsh* menurut beliau persoalannya harus dikembalikan terlebih dahulu kepada pemangku kebijakan setempat. Dan tidak boleh menghakimi sendiri tanpa sepengetahuan pihak berwenang.

Dari penjelasan para Mufasir tersebut di atas, dapat ditarik kesimpulan beberapa hal. *Pertama*, semua ulama sepakat dengan adanya hukum *qishâsh* bagi Yahudi sebagaimana yang sudah diwajibkan dalam kitab At-Taurat. *Kedua*, apakah juga berlaku untuk seorang Muslim atau hanya untuk orang Yahudi para Mufasir satu sama lain berbeda pendapat. *Ketiga*, hukum zalim yang dimaksudkan dalam ayat tersebut yang disematkan kepada orang yang tidak berhukum dengan Allah antara pendapat Mufasir dengan Mufasir lain juga satu sama lain berbeda. Satu ulama berpendapat yang dimaksudkan zalim hanyalah maksiat yang tidak berpengaruh kepada nilai keimanan seseorang, dan hanya akan dihukum kelak di akhirat. Sementara yang lain berpandangan bahwa dzalim yang dimaksudkan di atas tidak hanya dimaksudkan maksiat secara umum, akan tetapi berakibat pada terputusnya keimanan seseorang.

Al-Mâ'idah/5: 47

¹⁵³ Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Al-Jâzî, *At-Tashîl Lî 'Ulûm Al-Tanzîl*, Beirût: Dâr Al-Arqâm Ibn Arqâm, 1416 H, jil. 1, hal. 234.

¹⁵⁴ Ni'matullâh Ibn Maḥmûd Al-Nahjawanî, *Al-Fawâtiḥ Al-Ilâhiyyah wa Al-Fawâtiḥ Al-Ghaibiyyah*, Mesir: Dâr Al-Rukâbî Li An-Nasyr, 1419 H, jil. 1, hal. 195.

وَلِيُحْكُمَ أَهْلَ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ وَ مَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil, memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah didalamnya. Barangsiapa tidak memutuskan perkara menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik. (al-Mâ'idah/5: 47).

At-Thabarî menyebutkan bahwa ayat ini menjelaskan peristiwa di mana banyak dari kaum Nabi Isa yang enggan mengikuti hukum Injil. Padahal Injil di dalamnya ada *hudan* dan cahaya petunjuk sehingga seseorang bisa berada dalam jalan kebenaran, tidak seperti kaum Bani Israil yang tidak tunduk terhadap kitab Taurat. Bahkan mereka melawan dan mengingkari syariat-syariat yang terdapat dalam kitab Injil. Oleh sebab itu mereka dikatakan sebagai orang fasik.¹⁵⁵

Secara sepintas dapat dipahami bahwa ayat tersebut di atas adalah sebuah perintah kepada Ahl Injil untuk mematuhi syariat-syariat yang telah ditetapkan di dalamnya. Perintah tersebut ada sebelum diturunkannya Islam. Dan begitu juga ketika sudah diturunkan Islam ia harus patuh akan syariat Injil. Sebab menurut Quthb, pada dasarnya syariat itu semuanya sama. Menurutnya, sifat fasik tidak bisa dilepaskan dari dua sifat kafir dan zalim sebagaimana sebelumnya menjadi predikat bagi orang-orang yang menolak syariat Allah.¹⁵⁶

Tidak berbeda dengan pendapat Sayyid Qutb, Wahbah Al-Zuhailî juga berpendapat bahwa ayat tersebut merupakan sebuah perintah kepada orang-orang Nasrani agar mereka taat atas syariat yang ada pada Injil, dan tidak merubahnya sebagaimana apa yang dilakukan oleh orang Yahudi atas kitab Taurat.¹⁵⁷ Az- Zuhailî tidak menjadikan makna ayat tersebut berku bagi orang yang Islam ketika ia tidak menghukumi dengan hukum Allah Swt.

Sedangkan Al- Qâsimî memberikan gagasan penafsiran atas ayat Al-Qur'an di atas, bahwa menurutnya, ayat Al-Qur'an di atas jelas merupakan perintah kepada Ahl Injil pada zamannya. Penyebutan Ahl Injil secara spesifik untuk membuktikan bahwa syariat umat penganut Injil tidaklah kaffah, tidak untuk sepanjang zaman, dan secara spesifik hanya untuk umat Yahudi.¹⁵⁸ Pendapat Al- Qashimî berbeda dengan apa yang

¹⁵⁵ Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr At-Thabarî, *Jâmi' Al-Bayân Fî Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, 1412 H, jil. 4, hal. 172.

¹⁵⁶ Sayyid Quthb Ibn Ibrâhîm Al-Syadzilî, *Fî Zhilâl Al-Qur'an*, jil. 2...., hal. 901.

¹⁵⁷ Wahbah Ibn Musthafâ Al-Zuhailî, *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah, wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-Ma'âshir, 1418 H, jil. 4, hal. 211.

¹⁵⁸ Muḥammad Jamaluddîn Al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta'wîl*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-'Ilmiyyah, 1418, jil. 3, hal. 155.

diutarakan oleh Quthb yang berpendapat bahwa pada dasarnya syariat-syariat agama itu satu. Al- Qâsimî menghindari percampuran syariat dalam agama Yahudi dan agama yang dianut oleh Muslim.

An-Naisabûrî memberikan penafsiran atas ayat tersebut di atas, yaitu bahwa ketika orang-orang Yahudi, khususnya para rahib mereka diperintah untuk menghukumi suatu hal dengan hukum yang telah Allah tetapkan dalam kitab Injil akan tetapi mereka menolak dan mengingkarinya. Mereka balik berkata bahwa suatu hukum hendaknya dikembalikan pada 'Uzair putra Allah dan Al-Masih yang juga merupakan putra Allah.¹⁵⁹ Penafsiran yang dilakukan oleh An- Naisabûrî berpacu pada prinsip ketauhidan. Di mana orang-orang Yahudi dan khususnya para rahib mereka meyakini akan ketuhanan 'Uzair dan Isa Al-Masih. Secara tidak langsung juga menyatakan bahwa Allah Swt memiliki putra.

Pendapat para Mufasir terhadap ayat di atas cukup jelas bahwa ayat tersebut merupakan perintah Allah agar orang-orang Yahudi mentaati apa yang telah Allah tetapkan melalui Injil dan sudah menjadi syariat. Akan tetapi mereka abai dan enggan menjadikannya sebagai hukum. Predikat fasik dalam ayat tersebut disematkan kepada mereka yang justru meyakini adanya putra-putra Allah. Predikat tidak menerapkan hukum Allah sehingga ia dikatakan fasik para Mufasir tidak menuniversalkan maknanya untuk orang Islam yang enggan berhukum dengan syariat Islam, khususnya dalam konteks bernegara.

2. Ayat-Ayat yang Tersirat

An-Nisâ/4:59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya. (an-Nisâ/4:59).

Ayat Al-Qur'an ini menjadi salah satu dalil formalisasi syariat Islam dari adanya kalimat perintah agar mengembalikan setiap sesuatu kepada Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Sebagai dua sumber utama dalam agama

¹⁵⁹ Abû Ishâq Ahmad Ibn Ibrâhîm Al-Tsa'labî Al-Naisabûrî, *Al-Kasyf wa Al-Bayân Min Tafsîr Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ihya' At-Turâts Al-'Arabî, 1422, jil. 4, hal. 73.

Islam ayat ini seringkali menjadi acuan agar umat Islam seluruh dunia menerapkan syariat Islam dalam konteks beragama dan bernegara.

Mengutip pendapat Al-Bukhârî, As-Syaukânî menyebutkan bahwa ayat ini turun mengomentari peristiwa seorang laki-laki bernama Abdullah Khuzafah Ibn Qaîsy Ibn ‘Âdî dalam suatu peperangan Sariyyah. Dalam pada itu ia diminta untuk ta’at kepada Allah (hukum dalam Al-Qur’an) dan Rasulullah (hukum dalam Sunnah). Sedangkan yang dimaksudkan dengan ulil amri para ulama banyak menyebut macamnya, seperti ahl ilmu, dan ahli fikih. Selain itu ia menyebutkan bahwa ulil amri bisa saja berupa penguasa, raja, ataupun hakim. Selagi mereka semua memerintah bukan untuk melakukan kemaksiatan maka wajib hukumnya untuk menta’atinya.¹⁶⁰

Makârim Syirâzî dalam tafsirnya menjelaskan bahwa maksud ta’at kepada Allah ialah ta’at kepada Dzat-Nya, sementara ta’at kepada Nabi Muḥammad Saw adalah ta’at kepada petunjuk yang dibawa olehnya. Ia wajib dita’ati sebab ia adalah manusia ma’shum yang ucapannya bersumber tidak dari hawa nafsu.¹⁶¹

Para ulama Ahlussunnah menjelaskan bahwa maksud “ulil amri” dalam ayat tersebut di atas adalah seiap pemerintahan yang berlaku pada saat itu sepanjang zaman dan waktu. Sedangkan Sayyid Quthb dan Rasyîd Ridhâ setiap orang yang menjadi panutan umat seperti hakim dan ulama, meskipun kewajiban taat kepada yang kedua ini memiliki syarat, yaitu taat kepada sesuatu yang tidak bertentangan dengan syariat Islam. Sedangkan ulama lain berpendapat bahwa ulil amri yang dimaksud adalah para pemikir, yang adil, arif, yang selalu berpegang teguh pada Al-Qur’an dan Sunnah.¹⁶²

Hemat penulis, perbedaan pemaknaan ulil amri atas tafsir ayat di atas memberikan maksud bahwa tidak adanya pemutlakan bentuk kepemimpinan dalam Islam. Islam memberikan keluasaan bagi umatnya dalam menentukan model kepemimpinan tertentu, apakah bentuk presiden, kerajaan, ataupun yang lainnya. Esensinya adalah tidak adanya penyelewengan syariat Islam yang dilakukan oleh suatu kepemimpinan dalam sebuah komunitas maupun negara.

Al-Baidhâwî memberikan perspektif yang berbeda dengan para Mufasir lainnya. *Pertama*, ia menyebutkan bahwa yang dimaksud orang-orang yang beriman dalam konteks ayat tersebut di atas adalah umat Nabi Muḥammad di masanya dan masa setelahnya. *Kedua*, kewajiban taat

¹⁶⁰ Muḥammad Ibn ‘Alî Al-Syaukânî, *Fath Al-Qadîr*, jil. 1..., hal. 556.

¹⁶¹ Makârim Syirâzî, *Tafsîr Al-Amtsâl Fî Tafsîr Al-Kitâb Al-Munazzal*, Qom: *Manshûrât Madrasah Imam ‘Alî*, 1412 H, jil. 3, hal. 285.

¹⁶² Makârim Syirâzî, *Tafsîr Al-Amtsâl Fî Tafsîr Al-Kitâb Al-Munazzal*, jil. 3, hal. 285.

kepada ulil amri dibatasi hanya kepada hal-hal yang tidak bertentangan dengan syariat. Dan *ketiga*, kewajiban umat Islam kembali kepada Allah dan Rasulnya ketika menghadapi suatu permasalahan adalah dalam persoalan agama, bukan yang lain.¹⁶³ Apa yang ditegaskan Al-Baidhâwî pada poin terakhir memberi isyarat bahwa dalam persoalan di luar agama, umat Islam diberikan kebebasan untuk melakukan musyawarah bersama untuk menghasilkan suatu keputusan terbaik.

Sedangkan Musthafâ Al-Marâghî menjelaskan maksud ayat di atas kewajiban ta'at kepada ulil amri adalah kepada pemimpin, hakim, pemimpin suatu peperangan, dan sebagainya, selagi kewajiban taat itu atas perintah yang memang dibutuhkan untuk kemaslahatan banyak orang. Sedangkan dalam persoalan ibadah umat Islam tidak perlu untuk mengikuti ketaatan atas pemimpin, namun harus kembali kepada Allah dan Rasul-Nya secara murni.¹⁶⁴ Yang menarik dari pendapat Al-Marâghî ia menyatakan bahwa adanya sekelompok orang (*ahlul ḥalli wal 'aqdi*) yang berkumpul untuk membentuk suatu hukum yang dapat memberikan kemaslahatan bagi banyak orang meskipun tidak sesuai dengan ansh syariat maka umat Islam wajib tetap untuk taat kepadanya.¹⁶⁵

Secara tidak langsung, Al-Marâghî memberikan kebolehan akan adanya hukum Islam yang dibentuk bukan selalu dari nash-nash Al-Qur'an maupun Sunnah. Poin yang ditekankan olehnya adalah adanya kemaslahatan yang dapat diberikan dari hukum tersebut, meski tidak berasal dari nash Al-Qur'an. Pendapat Al-Marâghî sejalan dengan An-Nu'aimy yang menyatakan bahwa Islam harus kontekstual agar terus relevan dengan ruang dan tempat di mana ia berkembang.

Menurut Al-Baghâwî, ayat tersebut di atas berkaitan erat dengan Hadis Nabi Muḥammad Saw yang berbunyi: *barang siapa yang taat kepadaku maka ia taat kepada Allah, barang siapa bermaksiat kepadaku maka ia bermaksiat kepada Allah. Berang siapa taat kepada pemimpin maka ia taat kepadaku, dan barang siapa bermaksiat/melanggar pemimpin maka ia telah melanggar perintahku.*¹⁶⁶

Banyaknya penafsiran para ulama tentang makna ulil amri memberi penegasan bahwa dalam Islam model kepemimpinan tidak mutlak satu bentuk, akan tetapi bisa berbentuk apa saja, dengan syarat, model yang diterapkan tersebut dapat memberikan kemaslahatan bagi banyak orang. Ketaatan kepada seorang ulil amri tidak harus selalu dalam perintah yang

¹⁶³ 'Abdullah Ibn 'Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wil...*, jil. 2, hal. 80.

¹⁶⁴ Muḥammad Musthafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, jil. 5..., hal. 72.

¹⁶⁵ Muḥammad Musthafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, jil. 5..., hal. 72.

¹⁶⁶ Husein Ibn Mas'ûd Al-Baghâwî, *Ma'âlim Al-Tanzîl Fî Tafsîr Al-Qur'an*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1420 H, jil. 1, hal. 560.

secara literal tertulis dalam nash agama, akan tetapi setup perintah yang memberikan jalan untuk membuka kemaslahatan bagi banyak orang maka wajib hukumnya untuk ditaati.

An-Nisâ/4: 65

فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا
فَضَيْتَ وَ يُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

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

Ayat ini juga menjadi salah satu dalil yang dijustifikasi sebagai keharusan formalisasi syariat Islam dalam kehidupan. Itu bisa dilihat dari makna penggalan ayat yang artinya “*mereka tidak beriman hingga menjadikan kamu (Muhammad) sebagai hakim atas perkara yang mereka perselisihkan*”.

Diriwayatkan oleh Al-Bukhârî, bahwasanya ayat ini turun berkaitan dengan adanya seseorang dari kalangan Ansor yang bersengketa dengan Zubair di hadapan Rasulullah tentang aliran air di daerah Al-Ḥarra yang mereka gunakan untuk menyirami pohon Kurma. Rasulullah berkata: *wahai Zubair, bukalah air itu sehingga bisa mengalir ke kebun tetangamu.* Maka Ansor tersebut menjawab seraya marah: *wahai Rasulullah, tentulah engkau akan bela dia sebab ia adalah putra dari bibimu.* Maka kemudian wajah Rasulullah memerah seraya kembali berkata: *wahai Zubaîr, berilah air itu dan biarkan air itu kembali mengalir ke ladang, dan biarkan tetangga perkebunanmu memanfaatkan.*¹⁶⁷

Turunnya ayat tersebut sebagai penegasan bahwa mengikuti apa yang telah diputuskan oleh Rasulullah adalah kewajiban mutlak dan tidak bisa ditawar. Al-Baidhâwî memberi penegasan tentang hal itu dengan berargumen bahwa adanya huruf nafi/la (penegasian) yang terletak setelah kata “*yu’minuna*” memberi penegasan bahwa keimanan pada posisi ini adalah sebuah kewajiban yang tidak bisa ditawar.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Muḥammad Jamâluddîn Al-Qâsimî, *Mahâsin Al-Ta’wil Fi Tafsir Al-Qur’an...*, jil. 3, hal. 200.

¹⁶⁸ ‘Abdullah Ibn ‘Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wil...*, jil. 2, hal. 82.

Sedangkan Al-Marâghî memberikan penjelasan bahwa keimanan kepada Rasulullah merupakan bentuk *rubûbiyyah* Allah atas Nabi Muḥammad Saw yang harus diimani oleh orang Islam. Jika ia tidak mengimaninya dipastikan ia dihukumu sebagai orang munafik. Sebab ciri-ciri seseorang yang tidak dilabeli sebagai munafik karena sebab tidak mengikuti apa yang telah Rasulullah putuskan yaitu sebab beberapa hal. *Pertama*, berhukum dengan hukum yang telah Rasulullah putuskan terhadap apa-apa yang menjadi perselisihan di antara umat. *Kedua*, tidak adanya rasa berat hati dan harus ikhlâh menerima apa yang Allah putuskan melalui Rasul-Nya, sebab hal demikian akan mendapatkan pahala kesenangan. *Ketiga*, pasrah terhadap hukum tersebut.¹⁶⁹

Sementara itu Imam Al-Qasimî menjelaskan maksud ayat di atas bahwa keimanan seseorang tidak akan sempurna selagi ia belum beriman kepada apa yang telah Rasulullah tetapkan sebagai hukum termasuk dalam hal-hal yang diperselisihkan. Sebaliknya, iman seseorang akan dikatakan sempurna manakala sudah menjadikan Rasulullah sebagai hakim, hatinya tidak keraguan, dan pasrah dengan ikhlas atas apa yang elah diturunkannya menjadi hukum.¹⁷⁰

Mufasir lain seperti Al-Jazâ'irî juga menjelaskan maksud ayat di atas terdapat beberapa hal. *Pertama*, kewajiban untuk taat kepada Rasulullah dan mencegah apapun yang telah dilarang oleh-Nya. *Kedua*, tidak benar menjadikan ayat tersebut di atas sebagai dalil meminta istighfar atas dosa yang seorang telah lakukan kepada Rasulullah Saw. *Ketiga*, setiap dosa baik dosa kecil maupun dosa besar merupakan kazaliman atas diri seseorang di mana ia wajib bertaubat dan berjanji tidak akan mengulanginya kembali. *Keempat*, kewajiban berhukum dengan Al-Qur'an dan Sunnah serta haram untuk berhukum dengan selain keduanya. Dan *kelima*, wajib ridha atas hukum yang telah Allah dan Rasul-Nya tetapkan.¹⁷¹

At-Tanthawî dalam tafsirnya *At-Tafsîr Al-Wasîth Li Al-Qur'an Al-Karim* menyebutkan bahwa segala sesuatu yang diklaim sebagai keimanan tidak sah bilamana belum atau tidak menjadikan hukum yang telah Rasulullah jadikan produk hukum sebagai hukum dalam melerai pertikaian.

Makarim Syirâzî menyimpulkan dalam penafsiran ayat di atas bahwa ada dua hal penting yang harus diketahui atas ayat tersebut. *Pertama*, ayat di atas adalah salah satu bukti akan kemaksuman Nabi Muḥammad Saw.

¹⁶⁹ Muḥammad Musthafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, jil. 5..., hal. 81.

¹⁷⁰ Muḥammad Jamâluddîn Al-Qâsimî, *Maḥâsin Al-Ta'wîl Fi Tafsîr Al-Qur'an...*, jil. 3, hal. 300.

¹⁷¹ Abû Bakar Jâbî Al-Jazâirî, *Aysar At-Tafâsir Li Al-Kalâm Al-'Âliyy Al-Kabîr*, Madinah: Maktabah Al-'Ulûm wa Al-Ḥikam, t.th, jil. 1, hal. 105.

Sebab perintah beriman secara mutlak adalah iman terhadap semua perkara perintah baik tindakan atau ucapan bahkan harus tunduk secara batin serta sebagai bukti bahwa Rasulullah tidak pernah melakukan kesalahan. Dan *kedua*, batalnya setiap ijtihad yang bertentangan dengan nash yang datang dari Muhammad Saw dan hal-hal yang menafikan syariat yang datang dari Allah dan Rasul-Nya. Sehingga apa-apa yang disebut dalam sejarah Islam soal adanya ijtihad yang dilakukan oleh orang-orang terdahulu dan ia bertentangan dengan syariat maka ia batal.¹⁷²

Sayyid Muhammad Thabâthabâ'i memberikan penjelasan yang berbeda dengan penjelasan-penjelasan Mufasir sebelumnya. Ia menegaskan bahwa ayat tersebut di atas menolak posisi orang-orang Munafik sebagai orang-orang yang beriman padahal ia masih menyembah taghut.¹⁷³ Ia juga menambahkan bahwa orang-orang yang meyakini adanya hukum yang datang dari Rasulullah sementara ia menghukumi sesuatu dengan hukum yang syar'i maupun takwini maka selagi sejalan dengan kemaslahatan ia tetap dikatakan sebagai orang yang beriman.¹⁷⁴

Kiranya penulis sependapat dengan apa yang diungkapkan oleh Thabâthabâ'i dalam menafsirkan ayat di atas. Bahwa, baik hukum syar'i ataupun hukum takwini selagi itu dapat memberikan kemaslahatan dan kebutuhan bagi banyak orang maka ia tetap dipertimbangkan dalam agama. Hal demikian karena Islam merupakan agama yang menghargai nilai esensial setiap sesuatu, bukan hanya pada simbol semata. Sebagaimana misalnya Allah Swt menggambarkan orang-orang Muslim sejati sebagai orang-orang yang baik ucapannya dalam mengajak ke jalan Allah, dan berbuat baik (Fusshilat/41: 33). Sebaliknya, Allah Swt menggambarkan orang-orang yang beragama hanya mengatasnamakan agama ia berbohong atas nama agama, menghardik anak Yatim, tidak peduli dengan kemiskinan, lalai untuk menjalankan shalat, berbuat ria, dan enggan memberikan bantuan (Al-Mâ'ûn/107: 1-5).

¹⁷² Makârim Syirâzî, *Tafsîr Al-Amtsâl Fî Tafsîr Al-Kitâb Al-Munazzal*, jil. 3..., hal. 310.

¹⁷³ Sayyid Muhammad Thabâthabâ'i, *Al-Mîzân Fî Tafsîr Al-Quran*, Qom: Mu'assisah An-Nashr Al-Islâmî, 1417 H, jil. 4, hal. 405.

¹⁷⁴ Sayyid Muhammad Thabâthabâ'i, *Al-Mîzân Fî Tafsîr Al-Quran*, Qom: Mu'assisah An-Nashr Al-Islâmî, jil. 4, hal. 406.

BAB IV

ANALISIS TAFSIR AYAT-AYAT “KUASI” FORMALISASI SYARIAT ISLAM

Bab ini berisi analisa terhadap ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dalam tafsir *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*. Selain ditafsirkan oleh para Mufasir yang sudah dipaparkan pada bab sebelumnya, ayat-ayat tersebut juga diinterpretasikan oleh cendekiawan Muslim asal Spanyol; Muḥammad Thâhir Ibn ‘Âsyûr. Pada bab ini akan dipaparkan poin-poin penting penafsiran ayat-ayat yang diduga sebagai dalil formalisasi syariat Islam dalam perspektif Ibn ‘Âsyûr di dalam kitab tafsirnya.

Sebagaimana pada bab awal sudah ditegaskan, bahwa analisa yang digunakan untuk membaca *maqâshid Al-Qur’an* ayat-ayat ini adalah dengan metode tafsir *maqâshidi* yaitu dengan mengidentifikasi apakah suatu ayat masuk dalam kategori ayat yang makna (*maslahah*-nya) *ḥakîkî* atau *‘urfi*. *Maqâshid* Al-Qur’an sendiri bagi Ibn ‘Âsyûr terdiri dari *maqâshid al-‘ala* (luhur) yang arahnya kepada pembinaah akidah dan iman serta *maqâshid* asli yang terdiri dari prinsip memperbaiki akidah, membersihkan akhlak, menentukan hukum, politik umat, kisah atau informasi bagi umat, memberikan hal relevan bagi kondisi umat, nasihat dan peringatan serta kemukjizatan Al-Qur’an.

Selain itu, prinsip-prinsip *maqâshid* Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr juga terdiri dari dari; *pertama*, *maqâshid al-‘ammah* yang terdiri dari fitrah, toleransi, kesetaraan, menghindari kerusakan, keringanan dan wajib ijithad. Dan *kedua*,

maqâshid khassah yang arahnya kepada mengidentifikasi hal-hal aktivitas mu'amalah umat manusia.

Setelah membaca tafsir ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dengan menggunakan tafsir *maqâshidi* dan *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr, selanjutnya menganalisa mengapa Ibn 'Âsyûr menggunakan *maqâshid* Al-Qur'an. Pada analisa ini penulis menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, dengan teori tafsir gerakan ganda (*double movement*) Fazlur Rahman, yaitu menganalisa makna ayat saat ini untuk dikembalikan kepada situasi dan histori turunnya ayat pada masa lalu sekaligus menangkap pesan umum serta menangkap idea moral untuk mendapatkan pemaknaan ayat yang sesuai dengan kondisi masa kini. Dan *kedua*, dengan konsep fenomenologi Edmund Husserl, tujuannya untuk memverifikasi penafsiran Ibn 'Âsyûr atas ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam bahwa penafsirannya tersebut adalah penafsiran yang tidak dipengaruhi oleh praduga-praduga yang mengitarinya sehingga makna autentik atas ayat Al-Qur'an bisa didapatkan.

A. Maqâshid Al-Qur'an surah Al-Baqarah/2: 208: Masuk Agama Islam bagi Muslim dengan Nilai-nilai Universalnya dan Nilai-nilai Universal bagi Semua Manusia

Ayat ini merupakan salah satu ayat yang diduga sebagai dalil yang mengafirmasi formalisasi syariat Islam dalam beragama dan bernegara. Adanya kata "*as-silmi*" pada ayat tersebut disebut-sebut sebagai dalil keharusan semua orang harus masuk Islam dan harus menerapkan hukum Islam dalam konteks beragama dan bernegara secara total.¹

Menurut Ibn 'Âsyûr, ayat tersebut di atas masih berkaitan erat dengan kandungan isi surah Al-Baqarah/2: 204 dan surah Al-Baqarah/2: 207 yang isinya menjelaskan tentang orang-orang yang pembicaraannya di dunia membuat kagum Nabi Muhammad dan orang-orang yang mengorbankan dirinya hanya untuk mencari keridhoan Allah Swt. Selain itu menurutnya, ayat ini merupakan perintah Allah kepada orang-orang

¹ Mengutip pendapat Taqiyuddîn An-Nabhânî, pendiri Hizbut Tahrir (HT), ia menyatakan bahwa *Islam kaffah* adalah Islam yang harus terus diperjuangkan yang merupakan ajaran Islam. Menurutnya, penerapan *Islam kaffah* sudah dimulai sejak masa Nabi hingga tahun 1918 sebelum para penjajah menguasai negeri-negeri Muslim. Lihat: Taqiyuddîn An-Nabhânî, *Nizâm Al-Islâm*, Libanon: Hizbut Tahrîr, 2001, hal. 44-45. Namun demikian, sebagaimana dijelaskan pada bab selanjutnya, *Islam kaffah* dalam perspektif para pengusung formalisasi syariat Islam ialah menerapkan hukum-hukum Islam secara leterlek sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi. Ikhawan Al-Muslimin sebagaimana dikutip oleh Muḥammad As-Sayyidi juga menegaskan bahwa landasan keharusan membentuk negara Islam yang menerapkan aturan-aturan Islam secara kaffah organisasi ini menjadikan ayat tersebut sebagai dalil ayat Al-Qur'an. Lihat: Muḥammad As-Sayyidî, *Kalimât fi As-Samîm: An At-Tâgût fi Al-Fikr*, Pakistan: Al-Manhâl, 2014, hal. 164.

yang beriman untuk mengikuti “*as-silmi*” secara keseluruhan. Menurut Ibn ‘Âsyûr, yang dimaksud dengan orang-orang yang beriman dalam konteks ayat ini adalah dua golongan orang yang disebutkan di atas, yaitu orang-orang yang pembicaraannya di dunia selalu membuat kagum Nabi Muḥammad dan orang-orang yang mengorbankan dirinya hanya untuk mencari keridhoan Allah Swt. Selain itu beliau juga memaknai orang yang beriman dalam ayat tersebut ialah orang-orang Yahudi yang baru masuk Islam, di antaranya ‘Abdullah ibn Salâm yang walaupun ia sudah masuk Islam namun masih melakukan kebiasaan tradisi agama Yahudi, seperti mengharamkan melakukan aktivitas di hari Sabtu dan melarang meminum air susu unta.² Ayat ini turun mengomentarkannya agar masuk kepada “*as-silmi*” secara total dan meninggalkan kebiasaan-kebiasaan lama yang dilakukannya selama berada dalam agama Yahudi.

Dalam memaknai kata “*as-silmi*” pada ayat tersebut, Ibn ‘Âsyûr memberikan beberapa pengertian. *Pertama*, ia memaknai kata tersebut dengan makna dasar seperti dalam kamus-kamus bahasa, yaitu *kedamaian (as-sulḥu)*. Ia juga memberi makna kata tersebut dengan menyatakan bentuk sinonim dari kedamaian, yaitu *meninggalkan peperangan*.³ Dalam konsep tafsir *maqâshidi*, Ibn ‘Âsyûr mengidentifikasi ayat tersebut sebagai ayat yang makna kemaslahatannya *ḥakîkî*, di mana secara jelas (*sharih*), kedamaian sendiri identik dengan kemaslahatan, bukan kemadharatan.

Pemaknaan dengan makna damai sejalan dengan misi Islam yang merupakan agama kedamaian.⁴

Dalam memaknai ayat tersebut, ia juga menyatakan bahwa perdamaian harus dikedepankan oleh orang-orang yang beriman agar orang Islam tidak serupa dengan orang-orang jahiliyah yang gemar melakukan peperangan. Orang Islam tidak boleh sama dengan kebiasaan buruk orang-orang jahiliyah yang berperang dengan tujuan mementingkan diri atau kelompoknya masing-masing.⁵

Kedua, Ibn ‘Âsyûr memaknai kata “*as-silmi*” dengan maksud *keselamatan*, yang terdiri dari selamat dari rasa sakit, marabahaya dan kedengkian.⁶ Makna ini memberi pesan bahwa bagi Ibn ‘Âsyûr, orang yang beriman tidak boleh melakukan perbuatan yang sampai

² Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, Beirut: Muassisah At-Târikh, t.th, cet. 1, jil. 2, hal. 259.

³ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 259.

⁴ Juan Cola, *Nuhammad- Juru Damai di Tengah Benturan Imperium Besar Dunia*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019, hal. 124.

⁵ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 262.

⁶ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 259.

menimbulkan rasa sakit, marabahaya, maupun timbul rasa kedengkian kepada orang lain

Makna kedamaian dan keselamatan atas kata “*as-silmi*” pada ayat tersebut di atas juga didukung oleh ‘Abduh dalam tafsir *Al-Manâr*-nya. Ia menegaskan bahwa kedamaian dan keselamatan tersebut berupa syariat Allah yang sudah barang tentu dapat dirasakan oleh orang banyak serta disampaikan dengan cara dinamis.⁷ Dengan mendukung Ibn ‘Âsyûr, Yûsûf Al-Qardhâwî menambahkan bahwa makna perdamaian dalam ayat tersebut tidaklah statis, akan tetapi perdamaian yang dapat dirasakan secara proporsional, tidak menggunakan cara-cara intimidasi, dan harus memberi efek hukum yang tidak berat sebelah dan ringan pada sebagian yang lain.⁸

Ketiga, Ibn ‘Âsyûr memaknai “*as-silmi*” dengan makna *meminta kedamaian (istaslama)*.⁹ Dan *keempat*, Ibn ‘Âsyûr juga memaknai kata “*as-silmi*” dengan makna *takwa*, yaitu menjalankan segala perintah yang Allah perintahkan dan menjauhi apa-apa yang Allah Swt larang.¹⁰ Demikian itu juga sebagaimana didefinisikan oleh ‘Abd Al-Karîm Al-Khathîb yakni lepas dari apa-apa yang Allah larang dan berpegang teguh atas apa-apa yang diperintahkan-Nya.¹¹

Setelah Ibn ‘Âsyûr memaparkan kata “*as-silmi*” dengan makna-makna tersebut, ia menegaskan bahwa makna-makna tersebut di atas jika dimutlakkan ada dalam agama Islam. Dengan mengutip pendapat ‘Umar Ibn ‘Ala, Ibn ‘Âsyûr tetap mengedepankan Islam sebagai suatu agama yang dapat menghadirkan makna-makna dari kata “*as-silmi*” yang sudah disebut di atas. Menurutnya pula, digunakannya kalimat “*alladzîna âmanû*” ikut menegaskan bahwa Islam dapat menghadirkan makna yang dikandung dalam kata “*as-silmi*”, yaitu kedamaian, keselamatan, meminta selamat, dan takwa.¹² Namun meskipun demikian, ia juga memaknai kata “*as-silmi*” dengan makna selain “agama Islam”, yaitu kedamaian, keselamatan, dan ketaatan itu sendiri. Ibn ‘Asyur memaknai ini sebagai kedamaian dari peperangan baik dilakukan antar sesama orang Islam ataupun antara Muslim dengan orang Musyrik. Ini menurutnya, sebagai pembeda antara orang Islam dengan orang jahiliyah yang kerapkali

⁷ Abû Ja’far Muḥammad Ibn Jarîr At-Ṭabarî, *Jâmi’ al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr al-Ma’rifah, 1412 H, jil. 2, hal. 188.

⁸ Yusuf Qardhâwî, *Fikih Jihad*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010, hal. 356.

⁹ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 260.

¹⁰ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 262.

¹¹ ‘Abd Al-Karîm Al-Khathîb, *At-Tafsîr Al-Qur’ânî*, Kairo: Dâr Al-Fikr Al-‘Arabi, 1967, vol. 6, hal. 87.

¹² Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 260.

melakukan pertikaian satu dengan yang lain.¹³ Ibn ‘Asyur tidak hanya memaknai kata “*as-silmi*” sebagai satu identitas agama yang dianutnya, namun juga menunjukkan suatu petunjuk Al-Qur’an bagi umat-umat beragama, yaitu agar mengedepankan kemanusiaan, yakni berupa sikap perdamaian, tidak berperang, mengedepankan keselamatan dan penguatan nilai-nilai takwa.

Demikian itu semakna dengan pernyataan Ibn ‘Abbâs yang menafsirkan kata “*as-silmi*” dengan maksud syariat yang dibawa Nabi Muhammad akan tetapi harus bisa dirasakan tidak hanya oleh orang Islam, tetapi juga oleh pemeluk agama lain, sebagaimana syariat-syariat yang Nabi implementasikan ketika memimpin Madinah dengan masyarakat yang beragam.¹⁴

Penulis memahami bahwa dalam menafsirkan ayat tersebut, Ibn ‘Âsyûr tidak memaksudkan sebuah sikap paksaan kepada umat agama selain Islam untuk masuk agama Islam atau mamaknai sebagai perintah menerapkan syariat Islam bagi semua orang. Akan tetapi ia menegaskan keharusan umat Islam untuk berisalam secara benar-benar (*kaffah*) dan dengan mengedepankan nilai-nilai kedamaian dan keselamatan. Begitu juga pemaknaan sebuah perintah bagi semua umat beragama untuk mengedepankan sikap-sikap tersebut di atas, yakni sikap kedamaian, keselamatan, dan peningkatan nilai takwa.

Dalam konteks *maqâshid* Al-Qur’an, penafsiran ini sejalan dengan konsep menghindari kerusakan (*syâdz al-dzirâ’i*) jika semua orang dipaksakan untuk masuk Islam atau menerapkan syariat Islam secara total dalam konteks keragaman manusia, sebagaimana misalnya dalam konteks Indonesia yang dihuni oleh bangsa yang beragam dalam banyak hal. Termasuk dalam hal ini yaitu adanya nilai keringanan (*rukhsash*) bagi para pemimpin dalam negara yang dihuni oleh masyarakat yang beragam untuk “menunda” atau “mengabaikan” syariat Islam tekstual dan beralih menuju pemaknaan Islam yang kontekstual yang sejalan dengan kondisi sosial masyarakat yang beragam. Yang terpenting dalam semua itu, umat Islam harus tetap teguh dengan agama Islam dan memberikan ketentuan-ketentuan bagi masyarakat dengan ketentuan hukum yang mendamaikan, menyelamatkan, dan mampu meningkatkan nilai ketakwaan masyarakatnya.

Dalam kaitannya dengan *maqâshid* Al-Qur’an, pemaknaan Ibn ‘Âsyûr dalam menafsirkan ayat tersebut dengan makna “perdamaian”, “keselamatan” dan “ketakwaan” bagi umat manusia secara umum juga

¹³ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 262.

¹⁴ Fairuz Abadi, *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*, Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1992, hal. 36.

sejalan dengan konsep politik keumatan (*siyâsah al-ummah*), dimana salah satu tujuan Al-Qur'an hadir di muka bumi yaitu untuk memberikan kebaikan di tengah masyarakat luas yang beragama. Sehingga, cukup relevan jika Ibn 'Âsyûr juga menafsirkan ayat tersebut dengan makna *menghindari peperangan dengan orang-orang yang Musyrik sekalipun*. *Maqâshid* Al-Qur'an tersebut dalam ragamnya masuk dalam kategori objek kelompok, sebab tertuju pada umat yang beriman secara khusus untuk melakukan perdamaian dengan siapapun. Hal ini juga sejalan dengan konsep toleransi (*musâwâ*) yang menjadi salah satu konsep *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr.

Hal itu juga kembali ditegaskan olehnya dalam penafsirannya, bahwa, penggalan ayat "*min ba'di mâjâ'a humul bayyinât*" yang artinya *setelah turun kepadamu (Muhammad) penjelasan*. Menurut Ibn 'Âsyûr penjelasan yang dimaksudkan adalah ilmu yang sehendaknya Muḥammad dapat melakukan perdamaian dengan orang-orang Musyrik.¹⁵ Rupanya, ini sejalan dengan identitas tafsir *maqâshidi* yang hendak menerjemahkan makna Al-Qur'an di tengah umat dalam bentuk makna yang solutif, universal, bahkan kontekstual. Sejalan dengan ini, konsep toleransi (*samâḥah*) yang menjadi salah satu basis *maqâshid* Al-Qur'an mengafirmasi penafsiran Ibn 'Âsyûr, yaitu toleransi Nabi Muḥammad dengan orang-orang Musyrik untuk tidak melakukan pertumpahan darah.

Pemaknaan ini didukung juga misalnya oleh At-Thabarî yang menegaskan bahwa perdamaian dalam syariat Allah yang dimaksudkan dalam ayat di atas ialah sebuah sikap konsistensi berupa perbuatan baik dan saling menyelamatkan antara satu golongan dengan golongan yang lain.¹⁶ Pemaknaan ini merupakan definisi dari konsep toleransi (*samâḥah*) yang menjadi salah satu prinsip *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr.

Jika kembali membaca sebab turunnya ayat ini sebagaimana di atas dipaparkan Ibn 'Âsyûr, yaitu tentang perintah kepada Abdullah Bin Salam dan dua kelompok lain yang membuat kagum Nabi dan selalu mencari ridho Allah untuk masuk kepada "*as-silmi*" secara total, terdapat konsep umum yang bisa ditangkap dalam konteks sebab turunnya itu, yaitu, *pertama*, sebuah perintah ketaatan kepada agama Islam bagi pemeluk agama Islam dengan tetap mengedepankan tiga nilai universal yang sudah disebutkan di atas. Ini sebagaimana Abdullah Ibn Salam yang diharuskan menjalankan agama Islam secara murni, tidak mencampuradukan dengan ajaran agama-agama lain. *Kedua*, keharusan semua umat beragama dalam konteks masa kini untuk mengedepankan

¹⁵ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 264.

¹⁶ Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr At-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*, jil. 2..., hal. 188.

konsep universal suatu agama, yaitu tiga nilai berupa perdamaian, keselamatan, dan nilai takwa. Ini salah satunya didukung dengan apa yang dikutip Ibn ‘Âsyûr dari Sahl Ibn Hanif yang meminta kedamaian kepada semua manusia (bukan hanya Muslim) termasuk kepada orang-orang musyrik, yaitu ketika akan melangsungkan perdamaian dalam perjanjian Hudaibiyyah.¹⁷

Makna tersebut di atas, hemat penulis, lahir karena sejalan dengan tujuan kemaslahatan yang selalu diutamakan Al-Qur’an. Al-Qur’an dihadirkan untuk umat manusia tidak lain untuk memberikan kebaikan untuk semua orang, bukan untuk makhluk atau umat tertentu saja. Selain itu, pemaknaan tersebut di atas juga mempertegas tujuan Al-Qur’an sebagai wahyu yang selalu *sâlih likulli zamân wal makân*.

Selanjutnya muncul pertanyaan, mengapa Ibn ‘Âsyûr memaknai kata “*as-silmi*” pada ayat tersebut dengan makna *agama Islam* dan juga makna selain agama Islam, yaitu nilai-nilai universal agama? Hal itu karena ia memaknai kata tersebut dengan makna sebagaimana makna Al-Qur’an itu sendiri. Di mana ia memaknai “*as-silmi kaffah*” khusus untuk orang Islam yaitu hadir dari kesadaran membaca kata tersebut dengan mengaitkan dengan kata “*alladzîna âmanû*” dan memaknai kata “*as-silmi*” dengan konsep-konsep universal beragama dari kesadarannya memaknai kata tersebut yang memang secara bahasa dan disebutkan dalam kamus-kamus bahasa Arab bermakna kedamaian dan keselamatan. Sebaliknya, ia tidak memaknai kalimat dalam Al-Qur’an tersebut sebagai perintah Allah bagi seluruh umat manusia untuk masuk Islam atau memformalisasikan syariat agama tertentu. Sebab hal demikian cukup kental dengan adanya penafsiran yang timbul dari asumsi maupun praduga-praduga yang tidak mendasar.

Untuk mengakhiri analisa atas pemaknaan Ibn ‘Âsyûr terhadap surah Al-Baqarah/2:208 ini perlu ditegaskan kembali bahwa dalam konteks formalisasi syariat Islam, *maqâshid* Al-Qur’an ayat yang didapati kalimat yang maknannya “masuklah ke dalam ‘*as-silmi*’ secara kaffah” ini bukan dimaksudkan perintah seluruh manusia untuk masuk pada keyakinan agama tertentu secara total atau formalisasi syariat-syariatnya. Akan tetapi terdapat dua makna, yaitu khusus bagi orang Islam, yakni makna perintah untuk berislam secara benar-benar dengan menjalankan tiga pesan universal di dalamnya. Dan kedua, perintah bagi semua umat beragama, bahkan orang musyrik sekalipun, untuk mengedepankan tiga nilai universal tersebut. Sebaliknya, Ibn ‘Âsyûr menolak umat beragama apapun untuk melakukan peperangan dan pertikaian atau pemaksaan

¹⁷ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 2..., hal. 263.

kepada pemeluk suatu agama untuk masuk kepada pemeluk agama tertentu.

Tabel IV. 1: Maqâshid Al-Qur'an Al-Baqarah/2: 208

Surah/Ayat	Terma	Maqâshid Al-Qur'an
Al-Baqarah/2: 208	As-silmi Kâffah	- Masuk Islam yang benar, ini khusus bagi orang Islam dengan mengamalkan nilai-nilai universal (kedamaian, keselamatan, dan nilai-nilai takwa) - Menjalankan nilai-nilai universal agama bagi semua pemeluk agama.

B. Maqâshid Al-Qur'an surah An-Nisâ'/4:60: Taghut adalah Wujud selain Allah yang Disembah dan Tindakan tidak Patuh kepada Pemimpin yang sah

Selain surah Al-Qur'an di atas, surah An-Nisâ'/4:60 juga menjadi salah satu surah yang menjadi dalil formalisasi syariat Islam. Pemaknaan taghut dalam ayat ini seringkali ditujukan kepada orang-orang yang tidak menerapkan syariat Islam secara kaffah menurut versi kelompok tertentu. Orang yang demikian, dianggap taghut sebab tunduk kepada hukum dalam suatu negara yang menggunakan sistem modern seperti demokrasi yang dibuat oleh manusia serta berpaling dari syariat Islam.¹⁸ Demokrasi dianggap sebagai sebuah sistem di luar Islam yang jika diikuti dan diyakini seseorang maka berarti tunduk pada taghut.

¹⁸Abdul Qadim Zallum yang merupakan Amir kedua Hizbut Tahrir (HT) setelah Taqiyuddin An-Nabhani dalam *Ad-Dimuqratiyyah Nizâm Al-Kufr* menyebutkan:

الديموقراطية التي سوقها الغرب الكافر إلى بلاد المسلمين هي نظام الكفر، لاعلاقة لها بالإسلام، لآمن قريب، وآمن بعيد، وهي تتناقض مع احكام الإسلام تناقضاً كلياً في الكليات وفي الجزئيات، وفي المصدر التي جاءت منه، والعقيدة التي Artinya: *demokrasi yang diterapkan Barat (orang kafir) kepada negara-negara Muslim adalah aturan kufur. Ia tidak ada kaitan dengan Islam baik dalam waktu dekat atau jauh. Demokrasi bertentangan dengan hukum-hukum Islam secara keseluruhan dan bagian-bagian di dalamnya. Begitu juga pondasi, keyakinan, dan asas-asas, serta pemikiran yang dibangun di dalamnya.* Lihat: 'Abd al-Qadîm Zallûm, *Ad-Dimuqratiyyah Nizâm Al-Kufr*, Libanon: Hizb at-Tahrîr, 2001, hal. 2. Penafsiran Zallum diikuti oleh Rokhmat S. Labib (Ketua Eks HTI) yang menambahkan bahwa umat harus membebaskan diri dari jeratan taghut demokrasi dan menegakkan *Daulah Khilâfah*, sebab hanya dengan *Daulah Khilâfah* syariat Islam dapat diterapkan secara total. Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie*, Bogor: Al-Azhar Publishing, 2013, hal. 544.

Makna taghut sendiri identik dalam urusan beragama, yang dalam istilah umum diartikan sebagai sesuatu yang ditaati selain Allah dengan menganggapnya lebih memiliki kekuatan dibanding Allah, khususnya dalam memberikan ketentuan hukum.¹⁹ Namun demikian, Ibn ‘Âsyûr tidak memaknai taghut secara global dengan tertuju pada setiap sesuatu yang diikuti selain Allah. Menurut Ibn ‘Âsyûr, sebab turunnya ayat tersebut adalah berawal dengan adanya orang munafik dan Yahudi yang berselisih dalam suatu persoalan. Dalam pada itu, orang Yahudi memutuskan untuk membawa persoalannya tersebut kepada Rasulullah. Sementara orang munafik hendak membawanya kepada seorang pendeta (*kâhin*).²⁰

Dari penjelasan ini secara sederhana dipahami bahwa ketika hendak menafsirkan makna taghut, Ibn ‘Âsyûr tidak serta-merta memaknai taghut dengan men-generalisir semua hal yang diikuti atau diyakini dari selain Allah, akan tetapi melihat terlebih dahulu duduk perkara masa lalu ketika ayat Al-Qur’an tersebut diturunkan. Ibn ‘Âsyûr memotret kondisi yang terjadi 14 abad silam saat awal ayat tentang taghut ini diturunkan. Ia menganggap penting untuk mengindahkan realitas dan kontekstualitas ketika ayat Al-Qur’an hendak ditafsirkan. Sebagaimana Aksin Wijaya menganggap pemnting demikia agar mufasir tidak terjebak pada tekstualitas *an-sich*.²¹

Selain sebab nuzul yang dijelaskan di atas, dengan mengutip riwayat Ibn ‘Abbas, Ibn ‘Âsyûr juga menegaskan bahwa dalam perselisihan yang dimaksud, orang munafik tersebut mengadu putusan kepada Ka’ab Ibn ‘Asyraf, sedangkan orang Yahudi kepada Rasulullah. Ketika Rasulullah memutuskan kebenaran pada Yahudi, orang munafik menceritakan itu kepada Khalifah Abu Bakar. Setelah diceritakan oleh Yahudi kepada Abu Bakar bahwa orang munafik tersebut tidak terima dengan keputusan Nabi, maka Abu Bakar memukulnya dengan pedang.²² Begitu juga riwayat Ikrimah yang menyebutkan bahwa dua laki-laki itu bukan dari munafik, akan tetapi dari Yahudi dan Ansor. Laki-laki Ansor tersebut bernama Basyar. Basyar dalam posisi ini sebagai orang yang mengadukan hukum pada seorang pendeta.²³ Menambahkan pernyataan Ibn ‘Âsyûr, Al-Baidhâwî menyatakan bahwa sahabat yang mendengarkan perselisihan

¹⁹ Dalam *Qâmus fi Al-Qur’ân* misalnya, ditegaskan bahwa taghut bermakna tiga bentuk, yaitu setan, berhala, dan Ka’ab Ibn Asyraf. Lihat: ‘Abd al-‘Azîs Sayyidul Ahâl, *Qâmus fi Al-Qur’ân*, Beirut: Dâr Al-‘Ilm Al-Malâiyîn, 1085, hal. 297.

²⁰ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 170.

²¹ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur’an*, Yogyakarta: Diva Press, 2020, hal. 146.

²² Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 170.

²³ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 171.

itu bukan Abu Bakar, namun Umar Ibn Khattab. Umar mengambil kebijakan untuk menghukum orang Munafik yang membangkang dengan keputusan Nabi. Oleh karena kebijakannya itu Umar dijuluki sebagai *Al-Fâruq*.²⁴

Setelah itu Ibn ‘Âsyûr menegaskan bahwa makna taghut adalah patung/berhala yang disembah. Demikain itu dapat dilihat dengan adanya kalimat “*an-yakfurû bih*”, yang berarti manusia diperintah untuk mengimannya. Adapun pemaknaan “*kâhin*” atas taghut menurutnya hanyalah sebagai makna majas, sebab di antara taghut dan *kâhin* ada irisan yang bisa disamakan, yaitu sama-sama besarnya kekufuran seseorang yang berhukum kepada pendeta maupun taghut (patung).²⁵ Penulis memahami bahwa meskipun Ibn ‘Âsyûr dari awal memaparkan sebab turunnya ayat tersebut di atas dengan ragam pemaknaan terhadap makna taghut, yaitu *Kâhin* dan Ka’ab Ibn ‘Asyraf, namun pada akhirnya ia kembali pada makna dasar dalam memaknai taghut, yaitu sesembahan patung. Ini sekaligus menunjukkan bahwa ayat tersebut merupakan ayat dalam kategori *ma’na al-‘urfi*, itu karena pemaknaan taghut yang dipotret Ibn ‘Âsyûr merujuk pada masa silam dengan sebuah patung yang disembah menjadi sesembahan selain Allah. Sisi maslahatnya, akidah seseorang akan bersih manakala tidak menjadikan taghut sebagai sesembahan selain Allah. Selain patung dan orang-orang yang dijadikan sesembahan, Ibn ‘Âsyûr dalam memaknai ayat lain terkait taghut, misalnya surah An-Nisa 4/:51 sebagai berhala dan orang-orang yang berhukum selain hukum Allah dan diikuti orang lain seperti pendeta.²⁶

Makna-makna taghut yang berbeda dengan penafsiran Ibn ‘Âsyûr adalah pemaknaan Syaikh Siti Jenar sebagaimana dikutip oleh Achmad Chodjim yaitu berbuat zalim, merusak kehidupan di muka bumi yang sudah harmonis, melakukan provokasi, dan kejahatan-kejahatan lainnya.²⁷ Namun demikian ketika menafsirkan surah Az-Zumar 37/:17, Ibn ‘Âsyûr memaknainya yaitu kekuatan untuk kafir dan zalim, berhala atau patung, jama’ah yang menyembah berhala, dan pemimpin dari orang-orang yang kufur, sebagaimana Ka’ab Ibn Aysraf.²⁸ Dan, Ibn ‘Asyur memberikan penegasan bahwa mereka semua dianggap taghut bilamana disembah, dengan bukti adanya kalimat “*an-ya’budûhâ* ketika menjelaskan bentuk-bentuk taghut di atas. Dalam artian, jika ada sesuatu

²⁴ ‘Abdullah Ibn ‘Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-‘Arabî, 1418 H, jil. 2, hal. 80.

²⁵ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 172.

²⁶ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 165.

²⁷ Achmad Chodjim, *Syaikh Siti Jenar: Rahasia dan Makna Kematian*, Jakarta: Serambi, 2014, hal. 112.

²⁸ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 165.

selain Allah yang tidak untuk dijadikan sesembahan, maka tidak bisa dinamakan sebagai taghut.

Jika membaca ayat tersebut menggunakan *maqâshid* Al-Qur'an yang diklasifikasinya, ayat tersebut merupakan kategori untuk memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ishlâh al-i'tiqâd wa at-ta'lim al-'aqd ash-shahîh*).²⁹ Sebab Al-Qur'an diturunkan untuk memperbaiki kondisi akidah umat yang tidak dibolehkan untuk menyembah selain Allah, termasuk menyembah berhala. Uniknyanya, dalam konteks penyembahan kepada Allah itu Ibn 'Âsyûr menyebutkan bahwa masuk dalam kategori menyembah taghut ialah tidak meyakini adanya syariat-syariat yang ada dalam kitab Taurat yang diturunkan kepada Musa As.³⁰ Artinya, ayat ini tidak ditujukan hanya kepada orang Islam dalam konteks taat kepada aturan agamanya. Dalam konteks *maqâshid* Al-Qur'an, ayat ini juga tergolong untuk mengambil kisah atau informasi umat terdahulu (*al-qashash wa al-akhbâr al-umam*) agar umat di masa kini tidak mengikuti kebiasaan-kebiasaan menyembah taghut. Selain itu, ayat tersebut juga tergolong sebagai ayat untuk memperbaiki individu masyarakat agar lepas dari akidah-akidah penyembahan selain kepada Allah (*maqâshid Al-Qur'an al-fardi*).³¹ Dalam istilah yang digunakan oleh Al-Alûsî, termasuk memperbaiki individu masyarakat adalah menghindari menggunakan hukum atau keputusan yang batil yang dapat menimbulkan efek negatif.³²

Ada hal penting terhadap makna taghut yang dikemukakan oleh Ibn 'Âsyûr atas penafsirannya, bahwa taghut tetaplâh patung yang disembah dan yang menyerupainya serta disembah. Itu artinya, Ibn 'Âsyûr tidak menganggap taghut pada patung ataupun yang menyerupainya selagi tidak dipertuhankan oleh manusia. Dari sini, Ibn 'Âsyûr secara tidak langsung menolak pandangan yang mengatakan atribut-atribut negara (jika dalam konteks Indonesia seperti Pancasila, UUD 1945, Bendera Merah Putih, atau lambang burung Garuda yang tidak untuk dijadikan

²⁹ Prinsip ini adalah salah satu prinsip *maqâshid* Al-Qur'an menurut Thâhir Ibn 'Âsyûr (sebagaimana dijelaskan dalam bab II). Prinsip mendasari bahwa penafsiran atas Al-Qur'an salah satu di antara tujuannya adalah untuk memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing umat untuk menuju akidah yang benar. Lihat: Hayya Tsamir Miftah, "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr, dalam Majalah 'Ilmiyyah Muhakkamah", Vol. 19 Tahun 2011, hal. 34-35.

³⁰ Muhammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 172.

³¹ Dalam teori *maqâshid* Al-Qur'an Thâhir Ibn 'Âsyûr, prinsip ini tergolong kepada *maqâshid* Al-Qur'an yang luhur, sebab tujuannya memperbaiki keimanan seseorang. Lihat: Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 1..., hal. 38.

³² Sayyid Maḥmûd Al-Alûsî, *Rûḥ Al-Ma'âni Fî Tafsîr Al-Qur'an Al-'Azîm wa Al-Sab'u Al-Matsâni*, Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 1415, jil. 3, hal. 66.

sesembahan) sebagai taghut.³³ Pembatasannya jelas bagi ‘Âsyûr, bahwa taghut menurutnya ialah segala apapun, baik itu manusia, patung, sikap, dan hal apapun yang dipertuhankan selain Allah.

Jika kembali membaca kisah yang menjadi sebab turunnya Al-Mâ'idah/4:60 ini, yaitu tentang perselisihan antara munafik dan Yahudi maka ada hal menarik lain yang bisa ditangkap, yaitu bahwa surah Al-Mâ'idah ini adalah surah yang turun di Madinah (Madaniyyah). Dalam konteks masyarakat Madinah, Nabi Muhammad adalah pemimpin yang harus diikuti oleh semua penduduk Madinah, apalagi sudah ada konstitusi Piagam Madinah yang menjadi kesepakatan bersama (*kalimâtun sawâ*) antar berbagai kelompok di negara tersebut.³⁴ Pesan universal yang hendak disampaikan dari konteks situasi dan kondisi ini yaitu sebuah perintah untuk taat kepada seorang pemimpin meskipun secara latar belakang agama berbeda. Dalam kata lain, dalam konteks masa kini, ayat tersebut dapat bermakna nasihat dan peringatan untuk selalu mengikuti ketentuan-ketentuan seorang pemimpin yang sudah menjadi kesepakatan bersama. Mengikuti perintah dan ketetapan selainnya sama saja dengan mengikuti taghut.

Konteks demikian itu, jika membaca pernyataan Yudi Latif, menyejarah dalam konteks negara Indonesia yang seharusnya semua warga tunduk kepada pemimpinnya yang menjadikan Pancasila sebagai kesepakatan bersama (*kalimâtun sawâ*) negara, sebagaimana masyarakat Madinah menjadikan Piagam Madinah sebagai titik temu antar pemeluk agama dan suku yang beragama.³⁵ Artinya, taghut dalam konsep masa kini dapat dimaknai individu yang tidak tunduk kepada pemimpin yang sudah menjadi kesepakatan, sebab samahalnya dengan ia tunduk kepada keinginan sendiri, bukan kepada aturan yang sudah ditetapkan.

³³ Yudi Latif menegaskan bahwa Pancasila bukan sebagai sesuatu yang disembah, akan tetapi sebagai Civil Religion, yakni perwujudan modern dalam konteks Indonesia yang presedennya menyejarah dari Piagam Madinah. Pancasila sebagaimana Piagam Madinah, eksistensinya sebagai menghadirkan tertib sosial dalam konteks bangsa yang agamanya beragam, sebagaimana keragaman kelompok di Madinah, yang dihuni oleh orang Islam Anshor dan Muhajirin, Yahudi, Nasrani, dan kaum Pagan. Secara ontologis, Pancasila sebagaimana Piagam Madinah, untuk menjadi titik temu dalam menghadirkan kemaslahatan dan kebahagiaan dalam masyarakat yang majemuk. Lihat: Yudi Latif, *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Kebudayaan*, Bandung: Mizan, 2020, hal. 135.

³⁴ Piagam Madinah merupakan kesepakatan antara umat Islam, Ahlul Kitab dan kaum Paganis yang melatarbelakangi dibentuknya negara Madinah dengan Rasulullah Saw sebagai pemimpinnya. Selain disebut *kalimatun sawa*, piagam Madinah juga disebut kesepakatan Madinah (*mitsâq Al-Madinah*). Lihat: Abdul Halim, *Relasi Islam, Politik dan Kekuasaan*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 45.

³⁵ Yudi Lathif, *Wawasan Pancasila, Edisi Komprehensif*, Bandung: Mizan, 2020, hal. 136.

Demikian itu secara esensial juga didukung oleh Al-Marâghî yang menegaskan bahwa lebih baik menggunakan hukum berdasarkan *ra'yi* dan dapat memberikan kemaslahatan secara pasti, daripada mengatasnamakan kitab Allah dan Rasul-Nya namun tidak memberikan kebaikan di tengah masyarakat. Baginya, esensi dari adanya hukum atau syariat adalah agar terwujudnya kemaslahatan di tengah umat.³⁶

Gagasan makna Ibn 'Âsyûr dengan makna demikian lagi-lagi karena ia memotret tujuan Al-Qur'an diturunkan yaitu untuk memberi kebaikan dan kemaslahatan. Bahwa, taghut tidak hanya berarti meyakini dan mengimani selain Allah dalam konteks beragama, akan tetapi juga dapat berarti sikap tidak patuh terhadap pemimpin yang sudah menjadi kesepakatan bersama.

Selain itu, jika menelaah makna taghut yang disebut Ibn 'Âsyûr dengan makna patung yang disembah, sesungguhnya makna demikian merupakan makna dasar yang disebutkan oleh para pakar bahasa.³⁷ Artinya, dalam memaknai taghut 'Âsyûr memaknainya secara pemaknaan murni/asli, bebas dari paradigma-paradigma lain yang mempengaruhinya. 'Âsyûr mengesampingkan pengandaian-pengandaian terhadap pemaknaan taghut yang bisa berakibat terhadap munculnya makna yang tidak otentik. Sebab bagi Ibn 'Âsyûr, makna yang murni itulah makna yang asli, yang tidak terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran di luar realitas Al-Qur'an. Pemaknaan tersebut lepas dari ketergantungan 'Âsyûr pada ideologi atau keyakinan tertentu yang melatarbelakanginya.

Akhirnya, dalam konteks formalisasi syariat Islam, *maqâshid* Al-Quran dari taghut adalah patung atau apapun yang disembah menjadi sekutu Allah harus dijauhi, sebab demikian bertentangan dengan akidah Islam dan umat-umat Nabi sebelumnya yang meyakini akan keesaan Allah. Sebaliknya, patung, ataupun hal lain yang dijadikan simbolisasi apapun akan tetapi tidak dijadikan sebagai objek penyembahan, sebagaimana sistem demokrasi maka tidak perlu ditolak, karena memang dibuat bukan untuk disembah, akan tetapi hanya menjadi sistem di dunia yang menurut Nabi Muhammad manusia dalam urusan demikian lebih

³⁶ Musthafâ Al- Marâghî, *Tafsir Al- Marâghî*, Beirut: Dâr Ihÿâ At-Turâts Al-'Arabî, t.th, jil. 5, hal. 76.

³⁷ Hakim Al-Muthairi menyebutkan melihat dari sisi kebahasaan, makna taghut ada tiga bentuk; pertama, setiap sesuatu yang disembah, seperti patung, watsan, batu, pohon dan kuburan. Kedua, setiap orang yang selain Allah dan Rasul-Nya yang menghukumi suatu perkara di tengah umat dengan selain hukum yang diturunkan Allah, seperti pendeta, ulama, rahib, raja dan pemimpin. Dan ketiga, setiap pemimpin zalim yang memaksa manusia melakukan suatu hal dengan kekuatan paksaan, seperti Kaisar Romawi dan Persia. Lihat: Hakim Al-Muthairî, *Tahrîr Al-Insân wa Tajrîd Al-Tugyân*, Saudi: Al-Mu'assisah Al-'Arabiyyah li Al-Dirâsah wa Al-Nasyr, 2009, hal. 87.

mengetahuinya.³⁸ Selain itu, taghut dalam konteks masa kini dapat dimaknai setiap apapun yang diikuti seseorang dalam suatu negara atau bangsa di luar ketentuan atau pemimpin yang telah menjadi ketentuan di dalamnya. Akhirnya, taghut dalam ayat ini tidak bisa dimaknai benda mati yang tidak disembah, itu karena, pemaknaan tersebut selain sudah keluar dari realitas makna asli kata tersebut, juga dapat mendorong pemaknaan Al-Qur'an yang tidak otentik dan didorong oleh praduga-praduga dan asumsi di luar kesadaran penafsirnya

Tabel IV. 2: Maqâshid Al-Qur'an An-Nisâ'/4:60

Surah/Ayat	Terma	Maqâshid Al-Qur'an
An-Nisâ'/4:60	Taghut	-Wujud selain Allah yang menjadi sesembahan -Taghut bisa bermakna ketidaktaatan pada ketentuan pemimpin sah

C. Maqâshid Al-Qur'an surah Al-Mâ'idah/5: 44: Kafir adalah Ketidaktaatan Pemeluk Agama pada Syariat Agama Samawi Disertai Sikap Memberi Kemaslahatan di Muka Bumi

Salah satu ayat Al-Qur'an yang diutarakan sebagai dalil formalisasi syariat Islam ialah surah Al-Mâ'idah/5: 44 yang misalnya ditafsirkan oleh Rokhmat S. Labib dalam *Tafsir Al-Wa'ie*-nya sebagai kewajiban menggunakan hukum syariat Islam dalam ruang dan waktu kapan dan di manapun termasuk dalam bernegara. Jika tidak, maka dihukumi kafir.³⁹

Thâhir Ibn 'Âsyûr menegaskan bahwa ayat tersebut konteksnya adalah hukum atau ketentuan yang ada dalam kitab Taurat yang itu tidak ditaati oleh Bani Israil. Padahal, kitab Taurat merupakan wahyu Allah yang berisi penjelasan dan kebenaran, bahkan apa-apa yang ada di dalamnya seperti menjadi cahaya di dalam kegelapan.⁴⁰ Dalam

³⁸ Mannâ Al-Qatthân, *Târikh Tasri' Al-Islâm*, Libanon: Maktabah Wahbiyah, 1920, hal. 117.

³⁹ Bagi Labib, yang merupaka Eks Ketua Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), ayat tersebut merupakan kewajibn bagi setiap Muslim untuk berhukum dengan hukum syariat sebagaimana terekam dalam Al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Tiga label, yaitu kafir, zalim, dan fasik, menjadi ketetapan bagi orang-orang yang menolak penerapan syariah secara keseluruhan dalam konteks beragama maupun bernegara. Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Al-Wa'i: Ayat-Ayat Pilihan...*, hal. 397-399. Namun demikian, sebagaimana dijelaskan di dalam bab sebelumnya, bahwa konsep syariah yang dimaksudkan Hizbut Tahrir (HTI jika di Indonesia) adalah mengganti Pancasila, UUD, dan NKRI dengan konsep Islam transnasional atau *khilâfah islâmiyyah*.

⁴⁰ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 115.

kelanjutannya, Ibn ‘Âsyûr menegaskan bahwa barang siapa yang tidak berhukum dengan hukum Allah dengan ia menyimpang darinya seperti tidak menerapkan hukum rajam yang telah ditetapkan dalam kitab Taurat, maka ia telah kafir.⁴¹ Pendapat Ibn ‘Âsyûr demikian itu didukung oleh Fatih Zaghut yang menegaskan bahwa kafir juga bisa berlaku kepada pemeluk agama lain, semisal pemeluk agama Kristen yang tidak taat pada kitab samawi agama Nasrani.⁴²

Selain itu Thâhir Ibn ‘Âsyûr juga menegaskan bahwa hukum kafir juga berlaku bagi mereka yang enggan berhukum dengan ketentuan hukum Allah atau yang meninggalkan hukum-hukum yang dibawa para Rasul. Menurut Ibn ‘Âsyûr, jumbuh ulama menegaskan bahwa konteks hukum pada ayat itu terkhusus hanya untuk orang-orang Yahudi.⁴³ Menurutnya pula, orang yang dianggap kafir dalam konteks tidak berhukum dengan syariat Allah ialah mereka yang meremehkan, menganggap enteng dan menganggap ketiadannya setelah ditetapkan sebagai hukum Allah. Seseorang juga dapat dianggap kafir jika dalam suatu negara telah menggunakan hukum syariat akan tetapi ia tidak mengikuti ketentuan-ketentuan hukum syariat tersebut, meskipun derajat kafir dalam konteks ini hanya kafir maksiat, bukan kafir keluar dari keimanan. Ibn ‘Âsyûr juga memaknai ayat ini sebagai pengingat bagi orang Islam untuk menaati hukum-hukum yang ada dalam Al-Qur’an.⁴⁴

Dari penjelasan di atas, Ibn ‘Âsyûr menafsirkan ayat tersebut dari pemaknaan awal sebagai ayat yang mengandung *al-ma’na al-‘urfî*, sebab konsep masalah pada ayat tersebut dapat dipahami secara tradisi dalam kaum Yahudi dalam mengikuti syariat yang ada dalam Taurat. Adanya kalimat “at-Taurat” tegas membuat ‘Âsyûr memaknai bahwa ayat tersebut memang hanya membahas kekufuran orang Yahudi yang tidak berhukum dengan hukum yang sudah Allah turunkan, dan bukan membahas persoalan hukum Islam (syariat Islam) dalam konteks tidak dilakukan oleh sebagian orang Islam. Ibn ‘Âsyûr menggolongkan ayat tersebut sebagai pengingat kebaikan (*mau’izhah*) serta ancaman (*indzâr*) bagi orang-orang Yahudi yang enggan berhukum dengan hukum yang sudah Allah turunkan. Artinya dapat ditegaskan di sini bahwa *maqâshid* ayat Al-Qur’an ayat ini bagi ‘Âsyûr digolongkan sebagai *maqâshid* bagi sekelompok atau komunitas Yahudi agar kembali menghukumi suatu perkara dengan hukum-hukum yang sudah Allah gariskan dalam Taurat. Selain itu, makna penafsiran yang disampaikan Ibn ‘Âsyûr dalam konteks

⁴¹ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 115.

⁴² Fatih Zaghut, *Bencana-Bencana Besar dalam Sejarah Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009, hal. 778.

⁴³ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 115.

⁴⁴ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 116.

maqâshid Al-Quran juga sejalan dengan kisah atau informasi umat terdahulu (*al-qashash wa akhbâr al-umam*) yang hendaknya menjadi pelajaran penting bagi umat sekarang.

Memaknai kata *kafir*, Ibn Rusyd sebagaimana dikutip oleh Aksin Wijaya tidaklah bermakna simbolik. *Kafir* adalah sebuah ketidaktundukan kepada apa-apa yang diperintah agama dan menutup kebenaran-kebenaran yang beragama.⁴⁵ Sebagaimana demikian adalah Ibn ‘Âsyûr terhadap ayat tersebut, dimana ia menjelaskan bahwa orang yang tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah namun ia membuat kebaikan dan tidak membuat perselisihan di tengah umat maka ia tidak dianggap kafir dan berdosa.⁴⁶ Menurut penulis, penafsiran ini cukup kontekstual – termasuk di Indonesia misalnya – terkait dengan hukum positif UUD 1945 yang digunakan bangsa Indonesia sebagai hukum negara. Bagi Ibn ‘Âsyûr, selama hukum-hukum tersebut tetap memberi kemaslahatan bagi umat dan tidak membuat pertikaian satu bangsa dengan bangsa lain maka penggunaannya tidak dianggap kafir dan tidak masuk dalam kategori orang yang berdosa sebab tidak berhukum dengan hukum Allah. Konsep ini sebagai aktualisasi konsep *maqâshid* Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr, yaitu memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta’lîm bimâ yunâsib hâl al-mukhâthabîn*).

Jika kita menelaah konteks nuzul ayat yang dipotret Ibn ‘Âsyûr dalam menafsirkan ayat tersebut yakni sebuah perintah ketaatan kaum Yahudi terhadap hukum atau ketentuan yang ada dalam kitab Taurat memberi isyarat adanya larangan umat suatu agama untuk memaksakan umat beragama di luar dirinya untuk tunduk pada agamanya. Lebih dari itu mengandung ideal moral yang dapat dipahami untuk masa kini sebagai ketaatan yang harus ditaati oleh pemeluk agama masing-masing. Ketaatan hukum atas semua pemeluk agama itu pada akhirnya menuju apa yang dikonspsikan oleh Ibn ‘Âsyûr sebagai konsep toleransi (*samâhah*) sehingga tiap-tiap umat beragama dapat menaati keyakinan masing-masing yang semuanya dipercaya minimal oleh pemeluk-peneluknya sebagai hukum yang turun dari Allah. Meskipun tetap saja Ibn ‘Âsyûr memberikan peringatan agar orang Islam berhukum dengan syari’at Islam, namun dengan pertimbangan syariat Islam yang maslahat yang tidak menimbulkan kegaduhan di tengah umat.⁴⁷

Kesimpulan demikian mendapat dukungan dari Ar-Râzî yang menegaskan bahwa ayat tersebut di atas memang tidak berlaku khusus untuk suatu agama tertentu, termasuk misalnya hanya untuk agama Islam,

⁴⁵ Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur’an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*, Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2009, hal. 305.

⁴⁶ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 117.

⁴⁷ Muhammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 117.

akan tetapi untuk setiap umat manusia atas aturan agamanya masing-masing. Lebih dari itu, ia memberi penegasan lain bahwa bilamana ada orang yang belum menjalankan syariat agamanya, namun padahal ia meyakini syariat tersebut maka orang tersebut tidak digolongkan sebagai orang kafir.⁴⁸ Mendukung Ibn ‘Âsyûr, Sayyid Quthb dan Al-Baidhâwî juga menambahkan bahwa benar pada dasarnya ayat tersebut merupakan penjelasan tentang *syar’u man qablanâ* (syariat-syariat Nabi terdahulu) yang positif dan juga boleh dijalankan oleh pemeluk agama Islam.⁴⁹

Pada akhirnya, penafsiran Ibn ‘Âsyûr hendak memotret makna Al-Qur’an secara kontekstual, di mana sebagai salah satu karakter cara pandang *maqâshid* Al-Qur’an, Al-Qur’an tidak lain diturunkan kecuali untuk memberikan kebaikan (*maslahah*) di tengah umat, bukan hanya bagi orang Islam, tetapi juga rahmat bagi semesta (*rahmatan lil ‘âlamîn*).

Di lain itu, pemaknaan Ibn ‘Âsyûr dalam menafsirkan ayat tersebut dengan maksud syariat Allah dalam bentuk kekhususan bagi orang Yahudi adalah sebuah gagasan yang tidak dipengaruhi oleh praduga-praduga yang semu ataupun paradigma-paradigma yang membuat penafsirannya menyatakan demikian. Apa yang ditegaskan Ibn ‘Âsyûr bahwa konteks ayat tersebut hanya dalam persoalan hukum dalam kitab Taurat yang tidak dipatuhi Bani Israil adalah makna yang murni yang hadir dari kesadaran memahami makna Al-Qur’an sendiri dengan salah satunya adanya indikasi kalimat “at-Taurat”. Meskipun dalam konteks modern, makna tersebut dapat merefleksi kepada sebuah ketaatan yang harus dipenuhi oleh semua pemeluk agama atas agama masing-masing yang telah menjadi pilihan.

Akhirnya, *maqâshid* Al-Qur’an ayat tersebut tidak relevan dijadikan dalil untuk memformalisasikan syariat Islam dalam konteks masyarakat yang beragam. *Maqâshid* Al-Qur’an ayat tersebut yang berupa sifat kafir pada hukum Allah secara spesifik ditujukan hanya untuk Bani Israil dan Taurat serta ketidaktaatan pada ketentuan hukum Islam yang maslahat bagi orang Islam. Meskipun, ideal moral yang dapat merefleksi dapat dijadikan dalil perintah ketaatan kepada semua umat beragama terhadap ketentuan-ketentuan yang sudah Allah tentukan dalam kitab sucinya masing-masing. Selain itu, penafsiran Ibn ‘Âsyûr di atas memberi pesan bahwa orang-orang yang tidak berhukum dengan hukum sebagaimana tertulis dalam Al-Qur’an maupun Hadis (bagi orang Islam), atau tidak berhukum dengan hukum yang termaktub dalam Taurat (bagi Yahudi),

⁴⁸ Muḥammad Ibn ‘Umar Fakhr Al-Dîn Al-Râzî, *Mafâtih Al-Ghaib*, Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-‘Arabî, 1420 H, jil. 12, hal. 398.

⁴⁹ Sayyid Quthb Ibn Ibrâhîm Al-Syadzilî, *Fî Zhilâl Al-Qur’an*, Beirut: Dâr Al-Syurûq, 1412 H, jil. 2, hal. 97 dan Abdullah Ibn ‘Umar Al-Baidhâwî, *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta’wîl*, jil. 2, hal. 128.

akan tetapi ia hidup di muka bumi dengan selalu memberikan kebaikan dan tidak membuat onar, maka ia tidak dapat dilabeli sebagai orang kafir atau berdosa. Yang, dalam konteks agama Islam, hukum tersebut dapat disebut sebagai upaya ijtihad.⁵⁰

Konteks pernyataan di atas sejalan dengan apa yang dilakukan oleh Khalifah Umar Ibn Khattab ketika menjadi seorang khalifah, di mana ia tidak menerapkan hukum sebagaimana ketentuan teks Al-Qur'an; yaitu Al-Hasyr/59:6-10 tentang keharusan memberikan harta rampasan perang. Akan tetapi Umar tidak melakukan ketentuan teks Al-Qur'an tersebut sebab mendahulukan kemaslahatan, yaitu adanya kepentingan negara yang lebih besar sehingga harta rampasan tidak dibagikan kepada para prajurit.⁵¹ Dalam konteks ini Umar tidaklah kafir. Umar melakukan ijtihad tafsir *maqâshidi* dengan memaknai Al-Qur'an secara kontekstual.

Tabel IV. 3: Maqâshid Al-Qur'an Al-Mâ'idah/5: 44

Surah/Ayat	Terma	Maqâshid Al-Qur'an
Al-Mâ'idah/5: 44	Kafir pada Hukum Allah	-Kafir bagi Yahudi yang tidak mengikuti hukum dalam kitab Taurat -Sikap ketidaktundukan pada syariat agama-agama samawi yang wajib ditaati pemeluknya masing-masing -Sikap dan tindakan tidak maslahat yang dilakukan oleh pemeluk agama apapun

D. Maqâshid Al-Qur'an surah Al-Mâ'idah/5: 45 dan 47: Label Zalim dan Fasik bagi Pemeluk Agama Apapun yang Tidak Mentaati Ketentuan Allah dalam Kitab Suci dan tidak Memberi Kemaslahatan

Dua ayat ini juga menjadi penegasan oleh sebagian kelompok Islam yang mendasari bahwa keduanya merupakan dalil kewajiban dalam menerapkan syariah Islam secara total dalam tatanan pemerintahan Islam

⁵⁰ Syaikh Abdul Wahab Khallaff, *Ijtihad dalam Syariah Islam*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015, hal. 8.

⁵¹ Muhammad Bultajiy, *Manhaj 'Umar Ibn Khattâb fi al-Tasyri'*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1970, hal. 498.

dalam sistem *khilâfah islâmiyyah*. Siapapun yang bertolak dari ketentuan dalil tersebut maka dianggap telah zalim dan fasik.⁵²

Ayat ini masih terkait erat dengan ayat sebelumnya dalam persoalan hukum Allah yang ada dalam Taurat dan itu tidak ditaati oleh orang-orang Yahudi. Secara spesifik, ayat ini membicarakan salah satu contoh hukum Allah yang ada dalam kitab Taurat tersebut, yaitu hukum *qishas* dan itu tidak diindahkan oleh orang Yahudi dalam implementasinya, bukan memotret hukum Islam. Dalam menafsirkan ayat tersebut Ibn ‘Âsyûr memotretnya sebagai ayat yang memiliki makna kemaslahatan ‘*urfîyyah*. Sebab secara aksiomatik, nilai maslahat yang dikandung dalam ayat tersebut tidak bisa ditangkap langsung menggunakan akal sehat (*al-‘aql as-sâlim*), akan tetapi dilihat dari tradisi orang Yahudi dulu di mana sebagian dari mereka enggan mengikuti syariat Allah dalam kitab Taurat sehingga dihukumi fasik dan zalim. Padahal, hukum syariah itu tentu memberikan maslahat bagi mereka sendiri. Sebagaimana penjelasan Ibn ‘Âsyûr, juga penegasan Syaikh An-Nakhjawî yang menegaskan bahwa konteks ayat tersebut adalah khusus orang Yahudi, dalam hal mereka suka merubah hukum dan ketentuan yang ada di dalam kitab Taurat.⁵³

Menurut Ibn ‘Âsyûr, konteks ayat ini membuktikan bahwa hukum *qishâsh* sudah ada sejak sebelum Nabi Muḥammad, yaitu dalam syariat Nabi Musa. Selain itu menurutnya, itu membuktikan bahwa hukum Allah tersebut adalah hukum maslahat sekaligus menguatkan eksistensinya, karena satu syariat (syariat Nabi Musa) yang ditegaskan kembali dengan syariat lain (syariat Nabi Muḥammad) berarti sebagai penegasan yang kuat atas adanya hukum syariat tersebut (*qishâsh*).⁵⁴ Dalam artian, hukum *qishâsh* dalam Al-Qur’an menegaskan tentang kewajiban dan kemaslahatan hukum *qishâsh* yang ada di dalam kitab Taurat.

Tidak berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya, ayat ini menjadi pengingat sekaligus pemberi ancaman kepada orang-orang Yahudi agar terus berhukum dengan hukum yang sudah Allah turunkan, seperti tentang *qishâsh* ini. Ayat ini juga merespon komunitas beragama Yahudi yang sebagian di antara mereka ada yang membangkang dari hukum-hukum yang padahal sudah tercatat dalam Al-Qur’an. Bila menelaah penafsiran Ibn ‘Âsyûr, ini tergolong dalam konsep memberi kisah atau informarsi tentang umat terdahulu (*al-qashash wa akhbâr al-umam*) bagi

⁵² Menurut Hizbut Tahrir misalnya, dalam menafsirkan dua ayat tersebut, tiga label, yaitu kafir, zalim, dan fasik, menjadi ketetapan bagi orang-orang yang menolak penerapan syariah secara keseluruhan dalam konteks beragama maupun bernegara. Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa’i...*, hal. 399.

⁵³ Ni’matullâh Ibn Maḥmûd Al-Nahjawanî, *Al-Fawâtiḥ Al-Ilâhiyyah wa Al-Fawâtiḥ Al-Ghaibiyyah*, Mesir: Dâr Al-Rukâbi Li An-Nasyr, 1419 H, jil. 1, hal. 195.

⁵⁴ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 119.

umat saat ini untuk menjalankan ketaatan kepada syariat yang ada dalam kitab suci. Tentu, sekaligus juga dapat menjadi nasihat, peringatan, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mau'izhah wa al-indzār wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr*) bagi manusia untuk selalu taat dengan ketentuan agamanya. Kedua konsep tersebut, yaitu *al-qashash wa akhbâr al-umam* dan *al-mau'izhah wa al-indzār wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr* adalah dua konsep *maqâshid* Al-Qur'an yang digagas Ibn 'Âsyûr.

Selain itu menurut Ibn 'Âsyûr, esensi hukum *qishâsh* pada dasarnya tidak akan membuat seseorang tertekan akan tetapi justru bisa mendatangkan kemaslahatan. Sebab, pada hakikatnya, di dalam *qishâsh* ada efek jera bagi orang-orang yang melakukan perbuatan buruk secara sengaja. Justru jika *qishâsh* tersebut dihilangkan, maka kemaslahatan akan hilang.⁵⁵ Penulis memahami apa yang ditegaskan Ibn 'Âsyûr atas ayat tersebut adalah sisi kemaslahatannya, bukan hukum *qishâsh*-nya. Hal itu bisa dilihat dari ciri khas dari adanya *maqâshid* Al-Qur'an yang salah satu di antaranya menegaskan bahwa tujuan diturunkannya Al-Qur'an ialah untuk memberi kemaslahatan dan menjadi solusi di tengah masyarakat.⁵⁶ Selain sejalan dengan konsep *maqâshid* Al-Qur'an tentang memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta'lim bimâ yunâsib hâl al-mukhâthabîn*), pemaknaan Ibn 'Âsyûr atas ayat ini juga agar setiap pemeluk agama memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ishlâh al-i'tiqâd wa at-ta'lim al-'aqd ash-shahîh*) menurut agamanya masing-masing. Sehingga wajar jika kemudian Ibn 'Âsyûr dalam tafsirannya mengakhiri dengan pembahasan kemaslahatan. Itu sejalan dengan karakter *maqâshid* Al-Qur'an yang digagas olehnya dalam rangka memberikan pemaknaan atas ayat Al-Qur'an yang maslahat bagi masyarakat umum.

Ayat tersebut juga memberi pesan agar setiap umat beragama menaati hukum agamanya masing-masing yang tidak bertentangan dengan hukum Allah beserta dilarangnya melakukan pemaksaan serta kekerasan dalam beragama juga dapat dilihat dalam konteks nuzul ayat yang ditegaskan Ibn 'Âsyûr. Analisis ini muncul berawal dari ketika ia menafsirkan ayat dengan melihat konteks masa lalu saat Al-Qur'an diturunkan yaitu konteks nuzul berupa ketidaktaatan orang Yahudi kepada Taurat, yang sesungguhnya mengandung pesan umum yaitu suatu ketaatan kepada Allah. Dalam konteks masa kini, tentu saja ketaatan itu dapat dimaknai ketaatan pemeluk agama terhadap hukum yang tidak bertentangan dengan hukum Allah. Termasuk dalam hal ini adalah ketaatan orang Islam

⁵⁵ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 5..., hal. 120.

⁵⁶ Abdul Mustaqim, "Argumen Keniscaaan Tafsir Maqâshidî sebagai Basis Moderasi Islam", dalam makalah pengukuhan Guru Besar Ilmu Tafsir UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Tahun 2019, hal. 63.

kepada syariatnya yang memberikan nilai maslahat. Dengan kata lain, ketidakbolehan adanya pemaksaan dalam beragama itu sebab setiap umat telah diberikan ketentuan syariat masing-masing melalui kitab samawinya masing-masing. Sehingga, label fasik dan zalim (dan juga kafir) dalam konteks ayat ini tidak bisa dimaknai sebagai ketidaktaatan pemeluk agama tertentu ketika ia tidak mentaati hukum yang ada dalam kitab agama tertentu yang di luar keyakinan agamanya.

Analisis atas pernyataan Ibn ‘Âsyûr ini didukung oleh Al-Jâzî yang menyatakan bahwa setiap Nabi dan umatnya diberikan syariat masing-masing dari Allah yang harus ditaati. Secara teologi menurutnya, semua agama memiliki hukum utama yang bermuara pada tujuan satu yaitu mentauhidkan Allah. Hanya saja dalam praktik hukum syariat berkembang menjadi syariat-syariat cabang yang kemudian satu dengan lain berbeda.⁵⁷ Esensi yang hendak ditegaskan olehnya sama dengan pendapat Ibn ‘Âsyûr, yaitu kewajiban taat para pemeluk agama-agama terhadap syariatnya masing-masing.

Pemaksaan universal tersebut adalah sebagai wujud pemenuhan kemaslahatan yang merupakan tujuan utama mengapa Al-Qur’an diturunkan ke muka bumi. Tidak hanya memberi peringatan kepada suatu agama tertentu untuk tunduk pada aturan agamanya, akan tetapi juga peringatan bagi semua pemeluk agama untuk istikamah dan komitmen terhadap ketentuan hukum Allah yang ada dalam ketentuan agamanya masing-masing dan telah ditetapkan di dalam kitab sucinya masing-masing.

Selain itu, Ibn ‘Âsyûr juga konsisten dalam memotret siapa orang yang zalim yang disebut dalam ayat tersebut, yaitu orang-orang Yahudi yang enggan berhukum dengan syariat agamanya dalam Taurat. Ini sejalan dengan dhomir “*alaihim*” yang merujuk pada ayat-ayat sebelum ini. Ia tidak memaknai orang fasik atau zalim pada ayat ini dengan makna khusus orang Islam yang tidak tunduk pada ketentuan hukum tekstual dalam Al-Qur’an maupun hadis atau ketundukan dengan memformalisasikan syariat Islam dalam sebuah konstitusi dalam bentuk khilâfah islâmiyyah sebagaimana diyakini sebagian orang Islam. Ia memandang fenomena yang ada pada ayat Al-Qur’an tersebut maknanya dapat ditangkap dengan tanpa didahului dengan asumsi, bawaan, maupun praduga-praduga yang dimiliki seorang Mufasir yang bisa berakibat pada ketidakmurnian makna Al-Qur’an. Agar makna yang didapatkan dipastikan otentik, Ibn ‘Âsyûr membuang praduga-praduga atas ayat tersebut, sehingga hukum Allah dan labelisasi zalim dan fasik yang

⁵⁷ Muḥammad Ibn Ahmad Ibn Al-Jâzî, *At-Tashîl Lî ‘Ulûm Al-Tanzîl*, Beirut: Dâr Al-Arqam Ibn Arqam, 1416 H, jil. 1, hal. 234.

dimaksudkan dalam ayat tersebut pun bersifat autentik, yaitu hukuman dalam kitab Taurat yang mana orang yang tidak mentaatinya dicap sebagai zalim dan fasik.

Meskipun demikian, dalam konteks masa kini, konsistensi Ibn ‘Âsyûr dalam memotret siapa orang zalim juga dapat dipredikatkan kepada umat beragama apapun selagi ia tidak taat terhadap ketentuan Allah dalam suatu agama yang dimaktubkan dalam kitab suci dan juga dapat dimaknai ketidakbolehan adanya pemaksaan dalam memeluk suatu agama tertentu. Hal ini sejalan dengan kemaslahatan Al-Qur’an yang bukan hanya menjadi petunjuk bagi orang Islam saja, akan tetapi juga petunjuk bagi manusia secara umum (*hudan li an-nâs*).

Sedangkan tafsir Al-Maidah 5/: 47 adalah suatu perintah yang ditujukan Allah kepada orang-orang Nasrani untuk tetap berhukum dengan apa-apa yang ditentukan Allah dalam kitab Injil. Sebab demikian jika mereka tidak berhukum dengan hukum yang sudah termaktub dalam kitabnya maka mereka fasik. Ibn ‘Asyru memaknai fasik dalam ayat tersebut dengan makna kafir.⁵⁸ Pemaknaan terhadap ayat ini menurut Ibn ‘Âsyûr masih berkaitan dengan dua ayat sebelumnya yang memiliki korelasi dengan dua ayat sebelumnya, yaitu Al-Maidah 5/: 5 tentang hukum *qishash* yang dilanggar orang-orang Yahudi dan Al-Maidah 5/: 46 tentang pembenaran Isa atas kitab Taurat yang diturunkan kepada Musa As. Ayat ini pun memiliki makna reflektif yaitu sebuah ketaatan yang seharusnya dijalankan oleh pemeluk agama-agama terhadap syariatnya yang merupakan syariat Allah. Sebagaimana juga didukung oleh Sayyid Quthb, bahwa pada dasarnya semua syariat memiliki tujuan yang sama yang tujuannya hendak mengesakan Allah.⁵⁹

Pada akhirnya dalam konteks formalisasi syariat Islam, *maqâshid* Al-Qur’an ayat tersebut bukan bermakna dalil untuk memformalisasikan syariat Islam dalam konteks masyarakat yang beragama. Dalam makna aslinya, *maqâshid* Al-Qur’an tersebut ialah ketidaktaatan seorang Yahudi pada ketentuan kitab Taurat, bukan ketidaktaatan seluruh umat manusia pada ketentuan teks Al-Qur’an dan Hadis. Namun demikian, secara reflektif, dalam konteks masa kini *maqâshid* Al-Qur’an ayat ini juga bisa berarti ketaatan yang harus dipatuhi semua pemeluk agama atas ketentuan Allah dalam kitab suci agama masing-masing. Sehingga, labelisasi zalim dan fasik bisa berlaku kepada pemeluk agama apapun yang tidak taat pada ketentuan Allah dalam semua kitab suci serta tidak dapat memberikan kemaslahatan di muka bumi.

⁵⁸ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, jilid. 5..., hal. 123.

⁵⁹ Sayyid Quthb Ibn Ibrâhîm Al-Syadzilî, *Fî Zhilâl Al-Qur’an*, Beirut: Dâr Al-Syurûq, 1412 H, jil. 2, hal. 901.

Tabel IV. 4: Maqâshid Al-Qur'an Al-Mâ'idah/5: 45 dan 47

Surah/Ayat	Terma	Maqâshid Al-Qur'an
Al-Mâ'idah/5: 45	Zalim pada Hukum Allah	-Label ketidakpatuhan pada hukum Allah dalam kitab Taurat yang intinya adalah kemaslahatan -Label bagi semua pemeluk agama apapun jika tidak taat pada ketentuan hukum Allah yang termaktub dalam kitab suci serta tidak memberikan kemaslahatan.
Al-Mâ'idah/5: 47	Fasik pada Hukum Allah	-Label ketidaktaatan pada hukum Allah dalam kitab Injil yang intinya adalah kemaslahatan -Semua pemeluk agama apapun bisa dikatakan fasik jika tidak taat pada ketentuan hukum Allah yang termaktub dalam kitab suci serta tidak memberikan kemaslahatan.

E. Maqâshid Al-Qur'an surah An-Nisâ/4:59: Ulil Amri adalah Pemimpin dengan Nama Apapun yang Adil, Amanah, dan Memberi Maslahat

Ayat ini juga merupakan salah satu ayat yang juga disebut-sebut sebagai dalil untuk mengafirmasi formalisasi syariat Islam, dengan dimaksudkan keharusan seluruh manusia untuk taat kepada syariat Allah, Rasulullah, dan pemimpin yang menggunakan syariat Islam secara total baik dalam ber hukum di dalam beragama ataupun dalam bernegara (UU).⁶⁰

Menurut Ibn 'Âsyûr, sebab turunnya ayat tersebut adalah berawal dari adanya pertentangan terhadap sesuatu antara Abdullah Bin Huzafah dengan Ahlul Halli wal 'Aqdi dalam salah satu perang Sariyyah. Ketika

⁶⁰ Hizbut Tahrir (HT) misalnya, menyimpulkan ayat tersebut sebagai ayat perintah untuk membentuk pemerintahan Islam (*khilâfah islâmiyyah*) sekaligus menolak pemerintahan dalam sistem demokrasi. Ayat-ayat tersebut, bagi HT, merupakan ayat yang menyibak keniscayaan membentuk pilar-pilar Islam dalam bernegara dan menolak model pemerintahan demokrasi. Tertolaknya demokrasi bagi HT sebab semuanya ditentukan oleh rakyat, tidak peduli apakah undang-undang dalam negara demokrasi sejalan dengan syariat Islam atau berlawanan dengannya. Maka, bagi HT, demokrasi bertentangan dengan Islam. Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie...*, hal. 534.

perselisihan itu memuncak dan tidak ditemukan solusinya kemudian turun ayat tersebut yang memberi pesan bahwa jika di antara Abdullah Bin Huzafah dengan *Ahlul Halli wal 'Aqdi* tidak ditemukan solusi maka harus dikembalikan kepada Allah, Rasul-Nya, ataupun pada ulil amri. Ibn 'Âsyûr memaksudkan Allah dan Rasul-Nya di sini adalah syariat Islam⁶¹ Dalam konsep tafsir *maqâshidi*, ayat ini tergolong sebagai ayat yang sisi maslahatnya *hakîkî*, sebab ulil amri sendiri secara bahasa pemimpin yang seyogyanya memang memberikan hal-hal yang maslahat bagi umat.

Sebab nuzul yang disampaikan Ibn 'Âsyûr atas ayat ini dapat dipahami sebagai kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa akhbâr al-umam*) yang merupakan salah satu konsep *maqâshid* Al-Qur'annya agar menjadi penggerak bagi umat manusia untuk lebih taat kepada Allah, Rasul dan juga pemimpinnya. Selain juga dapat menjadi nasihat, peringatan, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mau'izhah wa al-indzâr wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr*) agar umat di masa sekarang dan masa yang akan datang dapat lebih baik ketimbang umat-umat terdahulu.

Ibn 'Âsyûr memaknai *ulil amri* yang ada pada ayat tersebut ialah pemimpin yang dapat memberikan keadilan dan amanah.⁶² Pemaknaan ini memberi isyarat bahwa makna ulil amri yang diutarakannya bisa bermakna pemimpin dalam bentuk apa saja, baik dalam bentuk raja, sultan, presiden, atau perdana menteri. Yang terpenting pada semua itu adalah keadilan dan amanah yang bisa ditunjukkan oleh pemimpin tersebut saat menjadi pemimpin. Lagi-lagi ini sejalan dengan konsep *maqâshid* Al-Quran Ibn 'Âsyûr tentang pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta'lim bimâ yunâsib hâl al-mukhâthabîn*). Karena, keadilan dan amanah merupakan dua hal yang diharapkan ada pada setiap pemimpin di manapun. Pendapat Ibn 'Âsyûr bahwa makna ulil amri dalam ayat tersebut ialah pemimpin yang adil dan amanah juga didukung oleh Sayyid Quthb. Sebab dua prinsip tersebut merupakan prinsip-prinsip kepemimpinan dalam Islam.⁶³

Dari paparan di atas, Ibn 'Âsyûr tidak memaknai ulil amri sebagai pemimpin yang harus menggunakan syariat agama Islam secara total dalam menghukumi suatu persoalan. Bahkan, ia lebih menitikberatkan sikap adil dan amanah untuk menggambarkan seorang ulil amri yang disandingkan dengan Allah dan Rasul-Nya dalam ayat tersebut. Di lain itu karena adil dan amanah sendiri merupakan syariat agama (Islam). Ibn 'Âsyûr memaknai ayat tersebut secara kontekstual, sekiranya Al-Qur'an

⁶¹ Muhammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 169.

⁶² Muhammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 166.

⁶³ Sayyid Quthb Ibn Ibrâhîm Al-Syadzilî, *Fî Zhilâl Al-Qur'an*, jil. 3..., hal. 285.

dapat memberikan solusi terbaik bagi umat, bukan hanya umat Islam, tetapi seluruh umat. Meskipun prinsip yang diajukan oleh beliau adalah prinsip-prinsip Islam itu sendiri, yakni keadilan dan amanah. Ia tidak memaknai ulil amri dengan pemimpin yang memformalisasikan syariat agama tertentu dalam menggunakan hukum di suatu negara.

Ulil amri pada ayat tersebut juga ia maknai sebagai orang yang ada di tengah suatu umat di mana ia menjadi sandaran atau urusan umat. Dalam kacamata syariat, bagi Ibn ‘Âsyûr, ulil amri berkedudukan seperti *qudwah umah* (panutan umat) atau *qudwah amânah* (panutan dalam hal amanah).⁶⁴ Rupanya penafsiran ‘Âsyûr atas makna ini dapat dikategorikan sebagai politik umat (*siyâsah umah*) yang tujuannya memberikan kebaikan dan kemaslahatan bagi masyarakat, utamanya dalam menghadapi suatu persoalan. Sebagaimana ditegaskan misalnya oleh Kuntowijoyo bahwa politik dalam Islam tidak lain tujuannya adalah menghantarkan nilai-nilai maslahat untuk umat manusia secara besar-besaran.⁶⁵

Selain itu menurut ‘Âsyûr, adanya kata “*syaiun*” dalam ayat tersebut yang merupakan kata bentuk universal (*nakirah*) memiliki makna bahwa dalam persoalan apapun yang terjadi di suatu masyarakat maka harus dipasrahkan kepada pemimpin (ulil amri). Ia mengibaratkan ulil amri sebagai orang yang meminjamkan suatu barang sedangkan umat diibaratkan sebagai peminjam barang. Artinya, ketika ada suatu masalah maka umat harus kembali kepada ulil amri sebab ialah yang memiliki kewenangan.⁶⁶ Maka jelas ayat tersebut Ibn ‘Âsyûr tafsirkan sebagai ayat yang menjuru kepada kelompok umat atau suatu bangsa tertentu dalam menghadapi suatu masalah, yaitu harus selalu balik kepada pemimpin. Sebagaimana dijelaskan di atas, semua itu untuk mengaplikasikan tujuan Al-Qur’an dalam bentuk kesetaraan (*musâwâ*) yang muara akhirnya pada pemenuhan kemaslahatan sebagai tujuan utama diturunkannya Al-Qur’an.

Menurut Ibn ‘Âsyûr, dikembalikannya suatu masalah kepada Allah dalam ayat tersebut untuk menunjukkan tingginya martabat Allah dalam semua persoalan umat. Sedangkan disebutkannya Rasulullah adalah berlaku manakala Rasulullah masih hidup. Adapun taat kepada ulil amri adalah ulil amri yang dapat memberikan kemaslahatan bagi masyarakat yang dipimpinya.⁶⁷ Makna ulil amri yang menitikberatkan kepada nilai universal Islam seperti keadilan ini didukung oleh Al-Marâghî, yang menjelaskan bahwa ulil amri dalam konteks ayat ini bisa dalam bentuk

⁶⁴ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 165.

⁶⁵ Kontowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Yogyakarta: Diva Pres, 2018, hal. VI.

⁶⁶ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 167.

⁶⁷ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jilid. 4, hal. 168.

apapun dengan syarat dapat memberi maslahat dan keadilan di tengah masyarakat.⁶⁸

Jika kita melihat kembali sebab nuzul ayat tersebut, yaitu tentang perselisihan antara Abdullah Bin Huzafah dengan Ulil Amri, maka terdapat konsep umum yaitu keharusan taat kepada Tuhan dan pemimpin yang sah dan memenuhi kriteria adil, amanah dan memberi maslahat di tengah masyarakat. Dalam konteks masa kini konsep umum tersebut dapat mengandung pesan perintah umat Islam untuk benar-benar taat pada syariat Allah dan Rasul-Nya yang sudah pasti maslahat, di samping juga perintah untuk semua manusia untuk taat kepada pemimpin yang adil dan amanah. Di luar itu, maka seseorang akan dilabeli sebagai orang yang tidak taat kepada aturan Allah dan Rasul-Nya. Pemaknaan ini relevan dengan konsep *maqâshid* Al-Qur'an berupa kesetaraan (*musâwâ*) yang memberikan porsi yang sama kepada semua umat manusia untuk memiliki nilai kepatuhan yang baik terhadap pemimpin di suatu daerahnya yang memberikan keadilan dan kemaslahatan.

Pesan yang ditangkap dari penafsiran Ibn 'Âsyûr ini tidak lain untuk mengaplikasikan prinsip masalah yang merupakan tujuan mengapa Al-Qur'an diturunkan. Al-Qur'an memberikan pesan universal agar semua umat manusia, terutama umat beragama, untuk taat kepada pemimpin sah di suatu negara. Ketaatan kepada pemimpin sendiri merupakan kewajiban dalam agama Islam yang harus dilaksanakan oleh siapapun.⁶⁹

Selain itu, pemaknaan *ulil amri* yang ditegaskan Ibn 'Âsyûr dengan makna pemimpin (makna universal) rupanya berdasar pada pemaknaan yang autentik. Di mana beliau tidak membawa pengandaian-pengandaian apapun ataupun praduga di luar ayat tersebut yang bisa mengakibatkan makna ayat tersebut tidak autentik. Seperti memaknai kata "ulil amri" sebagai pemimpin yang memformalisasikan syariat agama tertentu dalam sebuah negara yang dihuni masyarakat yang beragam. Pemaknaan demikian telah keluar dari makna Al-Qur'an yang otentik dan telah dipengaruhi oleh latar belakang seseorang.

Kesimpulan yang dapat diambil atas *maqâshid* Al-Quran surah An-Nisâ/4: 59 tentang ulil amri adalah tidak bermaksud sebagai pemimpin yang wajib diikuti karena telah menerapkan syariat Islam secara total dalam ruang dan waktu kapanpun maupun perintah kewajiban mentaati pemerintah dalam negara konsep *khilâfah islâmiyyah*. *Maqâshid* Al-Qur'an ulil amri dalam ayat tersebut adalah pemimpin dalam sebuah negara, apapun nama pemimpin tersebut, dengan syarat memenuhi

⁶⁸ Muḥammad Musthafâ Al-Marâghî, *Tafsîr Al-Marâghî*, jil. 5..., hal. 72.

⁶⁹ Nûris Saifuddîn, *Ahbâsy Al-Mishr Baina Al-Raq wa Al-Itq Fi Al-Qarn At-Tâsi' Al-'Asr*, Mesir: Maktabah Al-Anjlu Al-Mishriyyah, 2009, hal. 108.

kriteria sebagai pemimpin yang adil dan amanah serta dapat memberikan kemaslahatan yang luas. Dua konsep universal agama Islam tersebut menjadi entri poin bagi seseorang pemimpin dengan nama apapun. Jika pun didapati pemimpin yang kurang amanah, musyawarah adalah jalan yang dianjurkan untuk ditempuh di dalam Islam.

Tabel IV. 5: Maqâshid Al-Qur'an An-Nisâ/4: 59

Surah/Ayat	Terma	Maqâshid Al-Qur'an
An-Nisâ/4: 59	Ulil Amri	Pemimpin dalam nama apapun selagi memenuhi tiga kriteria, yaitu adil, amanah dan memerikan kemaslahatan bagi masyarakat luas.

F. Maqâshid Al-Qur'an surah An-Nisâ/4: 65: Syariat Muhammad adalah Islam yang Adil dan Hukum Ijtihad yang Bernilai Keadilan

Ayat ini merupakan salah satu ayat yang juga menjadi justifikasi formalisasi syariat Islam dengan memaknainya sebagai ketentuan syariat Islam yaitu apa-apa yang diturunkan melalui Nabi Muhammad Saw. Ayat ini dimaknai sebagai konsekuensi semua umat untuk memformalisasikan syariat Islam dalam bentuk *daulah Islam khilâfah*.⁷⁰

Ibn 'Âsyûr menyebut bahwa, sebab nuzul ayat ini masih terkait erat dengan perselisihan yang dilakukan oleh orang Munafik dan Yahudi yang berujung pada ketidakterimaan orang Munafik ketika Rasulullah memutuskan suatu hukum kepadanya.⁷¹ Artinya, ayat ini masih berkaitan dengan labelisasi penyembah "taghut" bagi orang yang enggan mengikuti ketentuan Allah. Sebagaimana di atas telah dijelaskan, makna taghut bagi Ibn 'Âsyûr adalah makna sebagaimana makna dasarnya, yaitu patung yang disembah atau sesembahan selain Allah. Ayat ini, menurut 'Âsyûr, adalah sebuah puncak pengungkapan atas ketidakimanan orang Munafik setelah enggan mau menerima apa putusan Rasulullah.⁷² Seperti Ibn 'Âsyûr, Sayyid Quthb juga menegaskan bahwa karakter orang Munafik adalah identik tidak taat dengan apa yang sudah Allah tetapkan dalam syariat-Nya.⁷³

⁷⁰ Masih menurut HT, ayat tersebut merupakan konsekuensi untuk penerapan syariah dalam model negara Islam khilafah sebagai bukti keimanan seseorang. Lihat: Rokhmat S. Labib, *Tafsir Ayat Pilihan Al-Wa'ie...*, hal. 555.

⁷¹ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 177.

⁷² Muḥammad Ibn Thâhir Ibn 'Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 176.

⁷³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, terj. As'ad Yasin, Jakarta: Gema Insani, 2008, jilid. III, hal. 24.

Jika memaknai penafsiran Ibn ‘Âsyûr ini jelas merupakan identifikasi ayat dalam kategori *ma’na hakîkî*, sisi maslahat dari hukum yang dimaksud dalam ayat tersebut sudah jelas maslahat karena langsung dari seorang yang maksum, yaitu Nabi Muhammad. Dalam kaitannya dengan konsep *maqâshid* Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr, ayat tersebut merupakan bentuk pengingat kepada orang Yahudi dan juga umat Islam akan pentingnya syariat bagi kehidupannya. Konsep ini tergolong dalam nasihat, peringatan, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mau’izhah wa al-indzâr wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr*). Selain itu tentu saja sebagai upaya Al-Qur’an untuk memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ishlâh al-i’tiqâd wa at-ta’lîm al-‘aqd ash-shahîh*).

Ibn ‘Âsyûr juga menyatakan dalam tafsirnya bahwa ayat tersebut menegaskan akan perintah Allah kepada manusia untuk mengikuti hukum yang dibawa Nabi Muhammad sebab itu sudah pasti berupa perkara yang hak. Tidak mungkin Nabi Muhammad membawa hukum yang batil sebab ia merupakan manusia ma’shum.⁷⁴ Menariknya, Ibn ‘Âsyûr memaknai hukum Allah dalam ayat tersebut bukan hanya hukum yang secara tertulis diturunkan kepada Muhammad, akan tetapi juga setiap hukum di dunia yang tidak memberikan keadilan. Seseorang yang mengikuti hukum demikian maka dianggap juga sebagai kafir. Oleh sebab demikian menurut Ibn ‘Âsyûr, seorang hakim yang menggunakan syariat Islam dalam menentukan hukum maka ia harus diikuti.⁷⁵ Artinya, selain itu maka harus ditolak dan tidak boleh diikuti. Fakta ini juga mengafirmasi teori *maqâshid* Al-Qur’an Ibn ‘Âsyûr yaitu memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta’lîm bimâ yunâsib hâl al-mukhâthabîn*) yang muaranya juga kepada pemenuhan hak maksud Al-Qur’an yang lain berupa kesetaraan (*musâwâ*) di dalam konteks keberagaman di suatu bangsa. Pendapat Ibn ‘Asyûr ini juga diamini oleh Makârim Syirâzî yang menegaskan bahwa hukum yang dimaksud hukum Muhammad dalam ayat ini adalah termasuk setiap ijtihad yang tidak bertentangan dengan konsep-konsep Al-Qur’an.⁷⁶

Jika memahami konteks nuzul ayat ini, sebetulnya juga memberikan pesan moral universal berupa perintah tunduk kepada ketentuan hukum Allah yang sudah pasti memberikan kemaslahatan dan keadilan. Selain itu juga suatu perintah untuk mengikuti ketentuan ijtihad yang sudah dibuat oleh seorang pemimpin yang telah menampilkan konsep universal agama Islam yaitu keadilan. Hal itu juga sebab surah An-Nisâ ini

⁷⁴ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 178.

⁷⁵ Muḥammad Ibn Thâhir Ibn ‘Âsyûr, *At-Tahrîr wa At-Tanwîr*, jil. 4..., hal. 177.

⁷⁶ Makârim Syirâzî, *Tafsîr Al-Amtsâl Fî Tafsîr Al-Kitâb Al-Munazzal*, Qom: *Manshûrât Madrasah Imam ‘Alî*, 1412 H, jil. 3, hal. 310.

merupakan surah Madaniyah di mana Nabi Muhammad memimpin masyarakat yang beragam. Dalam pada itu, umat beragama apapun diberikan kebebasan berkeyakinan akan tetapi tetap harus mengikuti ketentuan hukum yang dibuat Nabi Muhammad dalam konstitusi Piagam Madinah.

Analisa atas pemaknaan ayat Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr ini memiliki kesamaan dengan maksud yang disampaikan oleh Thabâthabâ'i yang menegaskan kewajiban seseorang untuk tunduk kepada suatu hukum baik hukum syar'i maupun hukum takwini yang sudah menjadi ketentuan suatu wilayah atau tempat.⁷⁷

Pesan moral universal berupa tunduk kepada ketentuan suatu agama Allah yang sudah pasti adil dan ketentuan-ketentuan lain yang memberikan keadilan adalah makna reflektif yang ingin ditunjukkan oleh Ibn 'Âsyûr sebagai cita-cita Al-Qur'an. Pesan maslahat ini berlaku bukan hanya untuk orang yang beragama Islam tetapi juga bagi umat agama lain untuk tunduk dengan konsep universal dalam suatu agama yang diimplementasikan dalam suatu kepemimpinan, yakni keadilan.

Pemaknaan yang ditegaskan Ibn 'Âsyûr terhadap makna syariat Muhammad sebagai syariat yang maslahat merupakan makna autentik yang lahir dari kesadaran intensional Ibn 'Âsyûr. Sehingga, ia tidak memaknai syariat Muhammad yang dimaksudkan dalam ayat tersebut sebagai kekhususan syariat Islam yang wajib diyakini dan diimani semua pemeluk agama. Akan tetapi berupa syariat Allah yang sudah pasti memberikan keadilan dan hasil hukum ijtihad yang juga mengarah kepada nilai universal tersebut. Terhadap pemaknaannya itu, beliau tidak menggunakan praduga-praduga lain atau pengandaian-pengandaian yang dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan atau keilmuannya sehingga makna syariat Muhammad tersebut diarahkan kepada syariat agama tertentu. Ia menangkap fenomena murni dari makna ayat Al-Qur'an yang dibacanya. Sehingga pemaknaan atas Al-Qur'an yang dihasilkan bersifat autentik.

Akhirnya dapat disimpulkan bahwa *maqâshid* Al-Qur'an surah An-Nisâ/4: 65 yang seolah-olah dimaknai konsekuensi menerapkan syariat Islam secara kaffah tidaklah relevan. Ayat tersebut memiliki *maqâshid* Al-Qur'an yang autentik, yaitu syariat atau hukum-hukum yang datang dari Allah dan Nabi Muhammad bagi orang-orang Islam yang sudah pasti memberikan nilai keadilan atau dan syariat-syariat hasil ijtihad yang juga dapat memberikan keadilan bagi semua umat.

⁷⁷ Sayyid Muhammad Thabâthabâ'i, *Al-Mizân Fî Tafsir Al-Quran*, Qom: Mu'assisah An-Nashr Al-Islâmî, 1417 H, jil. 4, hal. 405.

Tabel IV. 6: Maqâshid Al-Qur'an An-Nisâ/4: 65

Surah/Ayat	Terma	Makna
An-Nisâ/4: 65	Hukum Muhammad	-Hukum/syariat Nabi Muhammad yang sudah pasti memberi keadilan dan hukum berupa hasil ijtihad yang juga membentuk nilai keadilan.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan analisis yang penulis lakukan, dapat disimpulkan bahwa konsep *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr berawal dari teori tafsir *maqâshidî* yang membagi ayat Al-Qur'an pada dua bagian. *Pertama*, ayat Al-Qur'an dengan *ma'na ḥakîkî*, yaitu ayat-ayat yang makna kemaslahatannya dapat ditangkap dengan akal sehat dan bersifat aksiomatik. Umumnya, ayat-ayat ini mengandung prinsip menolak *mafsadât* dan menarik kebaikan (*dar al-mafâsîd wa jalb al-mashâlîh*). Dan *kedua*, ayat-ayat Al-Qur'an dengan *ma'na 'urfî*, yaitu ayat-ayat yang secara 'urf/tradisi dan atau menurut jumhur ulama menunjukkan sisi kemaslahatan. Pada yang kedua ini sifatnya ijtihadi.

Prinsip-prinsip *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr terdiri dari; *pertama*, maksud-maksud yang luhur/tinggi yang secara umum untuk memperbaiki kondisi masyarakat. Dan *kedua* adalah *maqâshid* asli, yang terbagi menjadi delapan macam, yaitu: memperbaiki keyakinan akidah dan membimbing kepada akidah yang benar (*ishlâh al-i'tiqâd wa at-ta'lim al-'aqd ash-shahîh*), membersihkan akhlak/budi pekerti (*tahdzîb al-akhlâk*), menentukan hukum baik yang umum atau yang khusus (*at-tasyrî' wa huwa al-aḥkâm 'âmmatan wa khâshshatan*), politik umat (*siyâsah al-ummah*), kisah dan informasi bagi umat (*al-qashash wa al-akhbâr al-umam*), memberi pelajaran dengan apa-apa yang relevan dengan kondisi audiens (*at-ta'lim bimâ yunâsib ḥâl al-mukhâthhabîn*), nasihat, peringatan, pemberi kabar ancaman dan kabar gembira (*al-mau'izhah wa al-indzâr wa at-tahdzîr wa at-tabsyîr*), dan kemukjizatan Al-Qur'an (*Al-I'jâz Al-Qur'an*).

Selain prinsip-prinsip di atas, *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr juga terdiri dari *maqâshid asy-syarî'ah al-'âmmah*, yang terdiri dari fitrah, toleransi (*samâhah*), kesetaraan (*musâwâ*), *syâdz adz-dzirâ'i*, *rukshah* dan *wajib al-Ijtihâd* serta *maqâshid asy-syarî'ah al-'khâshshah*, yang dikhususkan dalam persoalan *mu'âmalah*.

Adapun *maqâshid* Al-Qur'an ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam adalah sebagai berikut: Al-Baqarah/2: 208: berupa perintah masuk agama Islam bagi Muslim dengan nilai-nilai universalnya dan nilai-nilai universal bagi semua manusia, Al-Mâ'idah/4:60: taghut adalah wujud selain Allah yang disembah dan tindakan tidak patuh kepada pemimpin yang sah, Al-Mâ'idah/5: 44: penamaan kafir adalah bentuk ketidaktaatan pemeluk agama pada syariat agama samawi disertai sikap memberi kemaslahatan di muka bumi, Al-Mâ'idah/5: 45 dan 47: zalim dan fasik adalah label bagi pemeluk agama apapun yang tidak mentaati ketentuan hukum dalam kitab sucinya dan tidak memberi kemaslahatan, An-Nisâ/4: 59: ulil amri adalah pemimpin dengan nama apapun yang adil, amanah, dan memberi maslahat dan An-Nisâ/4: 65: syariat Muhammad yaitu syariat Islam yang Adil dan hukum ijtihad yang bernilai keadilan. *Maqâshid* Al-Qur'an ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam tersebut adalah ideal moral dari ayat-ayat Al-Qur'an yang bermuara pada pemenuhan kemaslahatan bagi umat manusia dan sekaligus mempertegas bahwa Al-Qur'an adalah wahyu yang selalu relevan dengan ruang dan waktu kapanpun (*sâlihun likulli zamân wal makân*).

B. Implikasi Hasil Penelitian

Implikasi hasil dari analisa penelitian ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam dalam cara pandang *maqâshid* Al-Qur'an Ibn 'Âsyûr dapat dirumuskan sebagai berikut, bahwa formalisasi syariat Islam dalam Al-Qur'an adalah formalisasi nilai-nilai universal Islam berupa kedamaian, ketentraman, keadilan dan penjagaan satu sama lain. Sehingga dalam konteks masa kini dan dalam hukum modern, setiap hukum yang dapat memberikan nilai-nilai tersebut meskipun secara simbolik bukan hukum Islam namun sesungguhnya itu adalah syariat Islam dalam wujud ijtihad. Syariat Allah dalam Al-Qur'an memiliki makna universal yang bersifat islami, yang itu berbentuk hukum-hukum atau ketetapan yang dapat mengayomi umat tanpa pandang agama, suku, ras, atau apapun.

C. Saran

Masih banyak kelompok Islam yang memaksakan ingin menerapkan syariat Islam tekstualis secara total dan berawal dari pemahaman atas ayat-ayat kuasi formalisasi syariat Islam yang dipahaminya secara tertutup. Oleh sebab itu diperlukan pemaknaan yang lebih relevan dengan kondisi dan situasi keberagaman, khususnya dalam konteks bangsa Indonesia.

Pemaknaan formalisasi syariat Islam yang universal berpacu pada nilai-nilai kemanusiaan sebagaimana hasil penelitian ini kiranya relevan untuk dijadikan sebagai kontranarasi formalisasi syariat Islam, baik oleh pemerintah melalui Kementerian Agama, akademisi melalui kajian-kajian seriusnya, atau tokoh-tokoh agama untuk mengkampanyekannya kepada umat. Dengan begitu diharapkan adanya pemaknaan yang lebih segar dan memiliki visi ke depan atas makna formalisasi syariat Islam dalam konteks Indonesia.

Penelitian ini memang secara khusus hanya mengkaji beberapa ayat Al-Qur'an tentang kuasi formalisasi syariat Islam. Sebagai sebuah saran, alangkah lebih baik lagi jika penelitian ini dapat dikembangkan menjadi penelitian tematik yang mengumpulkan seluruh ayat-ayat Al-Quran tentang kuasi formalisasi syariat Islam beserta derivasi-derivasinya sehingga akan didapatkan makna yang komprehensif. Namun demikian tidak ada penelitian yang sempurna, penelitian ini membuka cakrawala baru tentang apa yang hendak diungkapkan Al-Qur'an (*maqâshid Al-Qur'an*) tentang formalisasi syariat Islam. Itu setidaknya bisa menjadi pintu masuk untuk terus menelaah dan menganalisis lebih kaya lagi kaitannya formalisasi syariat Islam dalam cara pandang berbagai analisa pendekatan yang muaranya adalah untuk mempertegas bahwa konstitusi negara Indonesia sudah relevan dengan cita-cita syariat Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alauddîn, ‘Alî Bin Muḥammad Al-Baghdâdî. *Lubab Al-Ta’wîl Fî Ma’ân Al-Tanzîl*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- Al-Alûsî, Sayyid Maḥmûd. *Rûḥ Al-Ma’ânî Fî Tafsîr Al-Qur’an Al-‘Azîm wa Al-Sab’u Al-Matsâni*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- ‘Âsyûr, Muḥammad Thâhir Ibn. *Tafsîr At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*. Beirut: Mu’assisah At-Târikh, t.th.
- _____, Muḥammad Thâhir Ibn. *Maqâshd Al-Syarî’ah Al- Islâmiyyah*. Kairo: Dâr Al-Kutub Al-Mishrî, 2011.
- _____, Muḥammad Thâhir Ibn. *Kasyf Al-Mugatta* Saudi: Dâr As-Salâm, 2007.
- _____, Muḥammad Thâhir Ibn. *Syarḥ Al-Muqaddimah Al-Adabiyyah Li Syarḥ Al-Marzyqi Ala Diwân Al-Ḥamasah Li Abi Tamam*. Riyâdh: Maktabah Dâr Al-Manhaj, 1393 H.
- ‘Athiyyah, ‘Abd al-Ḥaqq Ibn Ghâlib Ibn. *Al-Muḥarrar Al-Wajîz Fî Tafsîl-Kitab Al-‘Azîz*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1422 H.
- Abadi, Fairuz, *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn ‘Abbâs*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1992.
- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsîr Al-Manâr*, Mesir: Dâr Al-Manâr, 1947 H.
- Abdullah, Dudung. “Pemikiran Syaikh Muḥammad Abduh dalam Tafsîr Al-Manâr”, dalam jurnal *al-Daulah*, vol. 1, no. 1, Desember, 2012.
- Abdurrahim, Sufi. *Maqâshid Al-Qur’an ‘inda Ibn Asyur fî Tafsîrihi: Dirâsat Nazhariyyat Ma’a Namûdajj Tathbiqiyyah*, tesis Magister Universitas Abi Bakr Baqilan. Tilmisan, 2016.
- Ad-Dzahabî, Muḥammad Ḥusain. *At-Tafsîr wal Mufasssîrûn*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Islâmi, 1998.
- Adian, Donny Gahril Adian, *Pengantar Fenomenologi*, Depok: Penerbit Koekoesan. 2016.
- Affandy, Sa’dullah. *Menyoal Status Agama-Agama Pra Islam*. Bandung: Mizan, 2016.
- Agussalim. “Paradigma Penegakkan Syariat Islam Menurut NU dan Muḥammadiyah di Kabupaten Bone”, *Tesis UIN Alauddin Makassar*, 2013.
- Ahal, ‘Abdul ‘Azîs Sayyidul. *Qâmus fî Al-Qur’ân*. Beirut: Dâr Al-‘Ilm li Al-Malâiyîn, 1085.
- Ahmad, Amrullah. *Dimensi Hukum Islam dalam Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani, hal. 1996.
- Ahmad, Kamaruzzaman Bustaman. *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, Magelang: Indonesia Tera, 2001.

- Ahmad, Muḥammad Julkarnaen dan Laode Ismail. “Perjuang Nabi Muḥammad Periode Makkah dan Madinah”, dalam jurnal *Diskursus Islam*, vol. 7, no. 1, April, 2019.
- ‘Alauddîn, ‘Alî Ibn Muḥammad Al-Baghdâdî. *Lubab Al-Ta’wîl Fî Ma’ân Al-Tanzîl*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1415 H.
- Alwi, Dudung Basori. *Metodologi Ilmu-Ilmu Islam dan Sosiologi*. Jakarta: Deepublish, 2013.
- Amal, Taufik Adnan. *Politik Syariat Islam: Dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Bandung: PT Mizan Publika, 2009.
- Amin, Miska Muḥammad. *Epistemologi Islam: Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- Aminuddin, Anwar Kurniawan dan Ahmad. “Muhammad Thalib, Majelis Mujahidin Indonesia, dan Tafsir Ayat-Ayat Penegakkan Syariat Islam di Indonesia”, dalam jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2018.
- Anderson, James Norman D. *Law Reform in the Muslim World*. London: University of London Athlone Press, 1976.
- Annafi, Bahrul Ulum. “Formalisasi Syariah (Penormaan dan Karakteristik Prinsip Syari’ah dalam Hukum Nasional Indonesia)”, dalam *Makalah Magister Ilmu Hukum, Fakultas Hukum Universitas Brawijaya*, 2016.
- Al-‘Amrî, Nadiyyah Syarif. *An-Naskh Fî Dirâsat Al-Ushûliyyîn*. Beirut: Muassisah Al-Risâlah, t.th.
- Ardiyansyah. *Islam Berdialog Dengan Zaman*. Jakarta: Elex Media komputindo, 2018.
- Arni, Jani. “Tafsir At-Taḥrîr Wa At-Tanwîr Karya Tahir Ibn ‘Asyur”, dalam jurnal *Ushuluddin*, vol. XVII, no. 1, Januari, 2011.
- Arromadloni, Najih. *Dalulah Islamiyah Dalam Al-Quran dan Sunnah*. Jakarta: Pustaka Harakatuna, 2018.
- Aswar, Hasbi. “Politik Luar Negeri Arab Saudi dan Ajaran Salafi-Wahabi di Indonesia”, dalam jurnal *jisiara*, vol. 1, Agustus, 2016.
- Auda, Jasser. *Al-Maqashid Untuk Pemula*, terj. Ali Abdullah, Yogyakarta: SUKA Press, 2013.
- Auda, Jasser. *Maqâshid Asy-Syarî’ah; A Beginer Guide*, terjemah ‘Ali ‘Abdoelmun’im, Yogyakarta: SUKA-Press, 2013.
- Al-Ayyûbî, Muḥammad Sa’îd Ibn Ahmad Ibn Mas’ûd. *Maqâshid Al-Syarîah Al-Islâmiyyah wa ‘Alâqatuhâ Bi Al-Adillât Al-Syarî’ah*. Saudi: t.pn, 1415 H.
- Azis, Abdul. “Tinjauan Pemikiran Abdurrahman Wahid tentang Formalisasi Syariat Islam”, dalam Jurnal *Al-Ashyriyyah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2018.

- Azis, Ahmad Amir. *Neo Modernisme Islam di Indonesia: Gagasan Sentral Nurcholis Madjid dan Abdurrahman Wahid*. Jakarta: Rineka Cipta, 1999.
- Al-Badrî, Wâlid Ghafuri. *Ḥizbut Tahrîr: Tsaqâfatuhû wa Manhâjuhû Fî Iqâmah Daulah Al-Khilâfah Al-Islâmiyyah*. Baghdad: Universitas Islam, 1989.
- Al-Baghâwî, Husein Ibn Mas'ûd. *Ma'âlim Al-Tanzîl Fî Tafsîr Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1420 H.
- Bahamman, Fahd Salam. *Keimanan: Penjelasan tentang Enam Rukun Iman dan Makna La Ilaha Illallah*. Saudi Arabia: Modern Guide, 2015.
- Bahtiar, Azam. "Dinamisme Teks: Menimbang Prinsip Naskh Mansyut", dalam *Jurnal Tafsir dan Hadis*, vol. 1, no. 9, 2013.
- Baidan, Nasruddin. *Metodologi Penafsiran Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Al-Baidhâwî, Abdullah Ibn 'Umar. *Anwâr At-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl*. Beirut: Dâr Ihyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1418 H.
- _____, Abdullah Ibn 'Umar. *Manâhij Al-'Uqûl Li Syarkh Al-Badkhâsyi*. t.tp: Mathba' Muḥammad 'Alî Shâbiḥ, 1969.
- Baiquni, dkk (ed.). *Tanya Jawab Islam-PIS KTB*. Yogyakarta: Pustaka Ilmu Salafiyah, 2015.
- Barut, Ahmad Al Rasyuni dan Muḥammad Jamal. *Ijtihad*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000.
- Bashir, Abdul Mun'im Halimah Abu. *Tiada Khilafah Tanpa Tauhid dan Jihad*. Jakarta: Arrahmah Media, 2007.
- Baskara, Nando. *Gerilyawan-Gerilyawan Militan Islam; Dari Al-Qaeda, Hizbullah, Hingga Hamas*. Yogyakarta: Narasi, 2009.
- Bevy, Lawrence J. *Al-Qaeda: An Organization To Be Rockned With*. USA: Nova Publisher, 2006.
- Bonney, 2004.
- Brunner, Sabine Kroissen. *State, Law and Religion in Pluralitic Societies – Austrian and Indonesian Perspectives*. Germany: V&R unipress, 2009.
- Al-Buhindî, Musthafâ. *At-Tafsîr Al-Masîḥi Fî Tafsîr Al-Qur'an*, Yordania: Dâr At-Thâli'ah, 2004, hal. 50-51.
- Bu'kâz, 'Isâ. "Maqâshid Al-Qur'an wa Muḥawârahu 'Inda al-Mutaqaddimîn wa al-Muta'akhkharîn". dalam *Majallat al-Ihya*, Tahun 2017.
- Bultajiy, Muḥammad. *Manhaj 'Umar Ibn Khattâb fî al-Tasyrî'*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1970.
- Burhanuddin, Nunu. "Akar dan Motif Fundamentalisme Islam: Reformasi Tipologi Fundamentalisme dan Prospeknya di Indonesia", dalam

- jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya*, 1, 2, Juli, 2016.
- Al-Buruswî, Ismâ'îl Haqqî. *Tafsîr Rûh Al-Bayân*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Cola, Juan. *Nuhammad- Juru Damai di Tengah Benturan Imperium Besar Dunia*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2019.
- Coulson, N.J. *History of Islamic Law*. London: Scholar Press, 1971.
- Chodjim, Achmad. *Syaikh Siti Jenar: Rahasia dan Makna Kematian*. Jakarta: Serambi, 2014.
- Daud, Ilyas. "Pemikiran Muḥammad Abduh Tentang Al-Qur'an dan Tafsir", dalam *Farabi*, Vol. 10, No. 1, Juni, 2013.
- Al-Dimasyqî, Ismâ'îl Ibn Katsîr. *Tafsir Al-Qur'ân al-'Azîm*. Kairo: Muassasah Qurtûbah, 2000.
- Djalil, Basiq. *Ilmu Ushul Fiqih: 1 & 2*. Yogyakarta: Kencana, 2014.
- Djelantik, Sukawarsini. *Terorisme: Tinjauan Psiko-Politis, Peran Media, Kemiskinan dan Keamanan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, t.th.
- Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar Tradisi: Wacana Keagamaan di Kalangan Generasi Muda NU*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2010.
- Effendi, Satria. *Ushul Fiqih: Edisi Pertama*. Jakarta: Prenada Media, 2017.
- Esposito, John L. *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, terj. Sugeng Hariyanti, dkk. Jakarta: PT. Grfindo, 2007.
- Esposito, *Vocie of Resurgent Islam*, t.tp: t.th.
- Fadilah, Akhmad Saufi dan Hasmi. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Depublish, 2015.
- Farid, Muḥammad. *Fenomenologi: Dalam Penelitian Ilmu Sosial*. Jakarta: Prenada Media, 2018.
- Farida, Umma. "Peran Ikhwanul Muslimin Dalam Perubahan Sosial Politik Di Mesir", dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 8, No. 1, Februari, 2014.
- Fattah, Nabil Abdul fattah. (Samsul Anwar, pen.), dalam *Islam, negara dan Hukum*. Jakarta: INIS, 1993.
- Fawaid, Ah. "Polemik Naskh dalam Kajian Ilmu Al-Qur'an", dalam *Jurnal Suhuf*, vol. 4, no. 2, 2011.
- Al-Fikrî, 'Alî Al-Bisyri. *Maqâshid Al-Qur'an wa Shilatuha bi al-Tadbi*. Libanon: Maktabah Wahbah, 1442 H.
- Gazalba, Sibdi. *Modernisasi dalam Persoalan: Bagaimna Sikap Islam?*. California: Bulan Bintang, 1978.
- Al-Ghâlî, Balqâsim. *As-Syaikh Al-Jâmi Al-A'zham Thâhir Ibn 'Âsyûr*. Libanon: Dâr Ibn Hazm, 1996.
- Ghofur, Saiful Amin. *Mozaik Mufasir Al-Quran*. Yogyakarta: Penerbit Idea, 2016.
- Goldstein, Natalie. *Religion and the State*. New York: Infobase Publishing, 2010.

- Grooms, Thomas H. *Christian Religious Education*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2013.
- Hadlbrock, Donald. *The Al-Qaeda Doctrine: The Framing and Evolution of The Leadership's Public*. USA: Bloomsbury, 2014.
- Hajar, Ibnu. "Syariat Islam dan Hukum Positif di Indonesia", dalam jurnal *Al-Mawarid*, Edisi XVI Tahun 2016.
- Halim, Abdul. *Relasi Islam, Politik dan Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Ḥamdān, Ibn Muḥammad. *Asyhar Al-Furuq Al-Amrikiyyah Al-Mu'āshirah*. t.tp: t.pn, 1426 H.
- Haris, Muḥammad. Dkk. *Menuju Islam Moderat*. Zayadi E-Publishing House, 2020.
- Harisuddin, M. Noor. *Fiqh Nusantara: Pancasila dan Sistem Hukum Nasional di Indonesia*. Ciputat: Pustaka Compass, 2018.
- Hartono. Kontestasi Penerapan Syariat Islam di Indonesia dalam Perspektif Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), *Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2010.
- Hasan, Mufti. "Tafsir Maqāshidī: Penafsiran Al-Qur'an Berbasis Maqāshid Asy-Syarī'ah", dalam jurnal *Maghza*, vol. 2, no. 2, Juli – Desember, 2017.
- Hasanah, Umdatul. "Keberadaan kelompok Jama'ah tabligh dan Reaksi Masyarakat (Perspektif Teori Penyebaran Informasi dan Pengarus)", dalam jurnal *INDO-ISLAMIKA*, vol. 4, no. 1, Januari – Juni, 2014.
- Hasanah, Uswatun. "Jama'ah Tabligh: Sejarah dan Perkembangan", dalam jurnal *El-Afkar*, vol. 6, no. 1, Januari – Juni, 2017.
- Hawa, Said. *Membina Angkatan Mujtahid: Studi Analitis Atas Konsep Dakwah Hasan Al-Banna dalam Risalah At-Ta'alim*. Michigan: Universitas Michigan, 1999.
- Hendropriyono, Abdullah Machmud. *Terorisme, Fundamentalisme, Kristen, Yahudi, Islam*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2009.
- Hendropriyono, Abdullah Machmud. *Terorisme: Fundamentalisme Kristen, Yahudi, Islam*, Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2009.
- Hidayat, Arif. "Non Zero Sum Game Formalisasi Syari'ah dalam Bingkai Konstitusional", jurnal *Pandeta*, Vol. 7, No.1, Januari, 2012.
- Hilmi, Asep. "Pemikiran Modern Hukum Islam Rasyid Ridha", dalam jurnal *TAZKIYA; Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan dan Kebudayaan*, vol. 18, no. 2, Desember, 2017.
- Hiriansah. *Ready for Research: Principles and Practies*. Surabaya: Qiara Media, 2019.
- HM, Syahid. *Legislasi Hukum Islam di Indonesia: Studi Formalisasi Syariat Islam*. Surabaya: Pustaka Adea, 2016.

- Hodson, Masrshall G.S. *The Venture of Islam*. London: Chicago University, 1974.
- Ibrâhîm, Abdurrahman Ibn. *An-Naskh Fî Al-Qur'an Al-'Azhîm*. Saudi: Universitas Malik Sa'ud, 1994.
- Al- Ibrâhîm, Mûsâ Ibrâhîm. *Ulûm Al-Quran*. t.tp: Dâr Al-'Ummâr, 1996.
- Iltiham, Amang Fathurrohman dan Fahmul. *Pendalaman Ilmu Tafsir di PTAI Non Tafsir*. Pasuruan: Penerbit Lulu, 2011.
- Ilyasin, Mukhammad. *Teroris & Agama: Konstruksi Teologi Teoanotroposentris*. Jakarta: Prenada Media, 2017.
- Imarah, Muḥammad. *Al-A'mâl Al-Kamîlah li Al-Imâm Muḥammad 'Abduh*. Beirut: Al-Mu'assasah Al-'Arabiyyah li Al-Dirâsah wa Al-nashr, 1972.
- Iqbal, Mahathir Muḥammad. "Dinamika Wacana Formalisasi Syariat dalam Politik: Ikhtiar Menemukan Relevansi Relasi Agama dan Negara Perspektif Indonesia", dalam jurnal *Walisongo*, Vol. 22, No. 1, mei 2014.
- Izomiddin. *Pemikiran dan Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Kencana, 2018.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Penerbit Tafakur, 2006.
- Jaideva, Sanjay Paswan dan Pramanshi (ed). *Enclopedya of Dalits in India: Movements*. India: Gyan Publishing House, 2002.
- Jati, Wasisto Raharjo. "Permasalahan Implementasi Perda Syariah dalam Otonomi Daerah", dalam jurnal *Al-Manahij*, Vol. VII, No. 2, Juli 2013.
- Jauzî, Abu al-Faraj Abdurrahmân Ibn 'Alî Ibn. *Zadul Masir Fi Ilm At-Tafsir*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-' Arabî, 1422 H.
- Al-Jâzî, Muḥammad Ibn Ahmad Ibn. *At-Tashîl Lî 'Ulûm Al-Tanzîl*. Beirut: Dâr Al-Arqâm Ibn Arqâm, 1416 H.
- Al-Jazâirî, Abû Bakar Jâbî. *Aysar At-Tafâsir Li Al-Kalâm Al-'Âliyy Al-Kabîr*. Madinah: Maktabah Al-'Ulûm wa Al-Ḥikam, t.th.
- Juansih, dkk. *Polwan untuk Negeri: Bunga Rampai Pemikiran dan Pengalaman yang Menginspirasi*. Jakarta: PT. Rayyana Kommunikasindo, 2020.
- Al-Juboiri, I. M. N. *Islamic Thought: From Muhammed to September 11, 2001*. US: Xibris Corporation, 2010.
- Jughaim, Nu'mân. *Madkhâl Ilâ Mazdhab Asy-Syafi'i*. Kairo: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2011.
- Juhdi, Fajlurrahman. *Hukum Tata Negara Indonesia*. Yogyakarta: Kencana, 2019.
- Junaedi, Mahfud. *Pengembangan Paradigma Keilmuan Perspektif Epistemologi Islam: Dari Perenialisme Hingga Islamisasi Integrasi-Interkoneksi dan Unity of Science*. Jakarta: Prenada Media, 2014.

- Al-Jurjânî, ‘Alî Ibn Muḥammad As-Sayyid As-Syarîf. *Mu’jam Al-Ta’rîfat*. Kairo: Dâr Al-Fadhîlah, t.th.
- Karagiannis, Emmanuel. *Political Islam in Central Asia: The Challenge of Hizb Ut-Tahrir*. Britania: Routelrdge, 2009.
- Al-Karbûlî, ‘Abdussalâm Ali. *Fikih Prioritas*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Kartini, Indriana, dkk. *Demokrasi dan Fundamentalisme Agama: Hindu di India, Buddha di Lanka, dan Islam di Turki*. Makassar: Penerbit Andi, 2016.
- Al-Khalîl, ‘Abdul Azhîm. Fathî, *Majma’ Al-Lughah Al-‘Arabiyyah Al-Qâhirah Min Al-Isti’mâl Al-Mu’âshirah*. Kairo: Jâ’mi Al-Azhâr Kulliyyât Al-Lughah Al-‘Arabiyyah, 2016.
- Khallâf, Abdul Wahab. *Ushul Fiqh*. t.tp: t.pn, 1987.
- _____, Abdul Wahab. *Ijtihad dalam Syariat Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- Khan, Qamaruddin. *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1995.
- Al-Khathîb, ‘Abd Al-Karîm. *At-Tafsîr Al-Qur’ânî*. Kairo: Dâr Al-Fikr Al-‘Arabi, 1967.
- Al-Khin, Musthafa Said. *Sejarah Ushul Fikih*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Kontowijoyo. *Identitas Politik Umat Islam*. Yogyakarta: Diva Pres, 2018.
- Kurniawan. “Dinamika Formalisasi Syariat Islam di Indonesia”, dalam *Kanun Jurnal Ilmu Hukum*, Vol. XVI, No. 58, Tahun 2012.
- Kusmana. “Epistemologi Tafsir Maqasidi”, jurnal *Mutawatir*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2016.
- _____. “Paradigma Al-Qur’an: Model Analisis tafsir Maqâshidî dalam Pemikiran Kuntowijoyo”, dalam jurnal *Ilmu-Ilmu Keislaman Afkaruna*, vol. 11, no. 2, 2015.
- Labib, Rokhmat S. *Tafsir Al-Wa’ie, Ayat-Ayat Pilihan*. Bogor: Al-Azhar Publishing, 2003.
- Lailah, Muḥammad Abû. *Al-Qur’an Al-Karîm Min Al-Manzûmah Al-Isytirâqi*. Kairo: Dâr Al-Nasyr Li Al-Jâmi’ah, 2002.
- Latif, Yudi. *Wawasan Pancasila: Bintang Penuntun untuk Kebudayaan*. Bandung: Mizan, 2020.
- Lufaeffi. “Membaca Gerak Dakwah Gerakan Mahasiswa Pembebasan: Sisi Politis dan Efeknya”, dalam *Hayula*, vol. 2, no. 2, Juli 2018.
- _____. “Rekonstruksi Jargon Formalisasi Syariat Islam: Upaya Menjaga Persatuan dalam Bingkai Perdamaian”, dalam jurnal *Al-A’raf*, vol. 1, no. 2, 2017.
- M, Sirajuddin. *Politik Ketatanegaraan Islam: Studi Pemikiran A Hasjmy*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.

- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam Syariat*. Bandung: PT. Mizan Media Utama, 2013.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mahmud, Abdul Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir, At-Tahrîr wa Al-Tanwîr; Dimensi Tafsir Kontemporer, Sebuah Tinjauan Atas Metodologi Tahir Ibn Asyur dalam Tafsirnya*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2016.
- Mahmud, Ali Abdul Halim. *Fiqih Responsibilias*. Jakarta: Gema Insani, 1998.
- Mahmudah, Siti. *Historisitas Syariah: Kritik Relasi Kuasa Khalil Abd. Karim*. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2016.
- Majlisî, Muḥammad Salîm. *Târikh Al-Qur'an Al-Karîm*. Saudi: t.pn, 1402.
- Ma'rîfât, Muḥammad Hâdi. *At-Tamhîd Fî 'Ulûm Al-Quran*. Qum: Mu'assasah At-Tamhîd Li Al-Nasyr, 1427 H.
- Mamdud, Rijal. "Geneologi Gerakan Ikhwan Al-Muslimin dan Al-Qaeda di Timur Tengah", dalam jurnal *ICMES*, vol 2, no. 1, Juni 2018.
- Manan, Abdul. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Kencana, 2017.
- Al-Maqdisî, Abî 'Abdillâh Muḥammad Adh-Dhiyâ. *Shahâh Al-Aḥâdîts fîmâ Ittafaqa 'Alaihi Ahl Al-Hadîts*. Beirut: Dâr Al-Kitâb Al-'Ilmiyyah, 2009.
- Al- Marâghî, Musthafâ. *Tafsir Al- Marâghî*. Beirut: Dâr Ihÿâ At-Turâts Al-'Arabî, t.th.
- Maryolo, Amril. *Formalisasi Syariat Islam di Bulukumba (Studi Tentang Peraturan Daerah Keagamaan)*, Tesis UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2017.
- Mas'udi, Masdar Farid. *Syarah UUD 1945 dalam Perspektif Islam*. Ciputat: PT. Pustaka Alvabet, 2010.
- Mazouri, Arduan Musthofa Ismail. "Maqâshid Al-Qur'an 'Inda An-Nursi wa Dauruhâ fî Al-Hadharat wa al-'Imrân", dalam jurnal *An-nau' Li al-Dirasah Al-Hadariyah Al-Ilmiyyah*. Juli, 2018.
- Miftâh, Hayya Tsamir. "Maqâshid Al-Qu'ran 'Inda Syaikh Ibn 'Âsyûr"...
- Milah, Jannah. "Kebijakan Luar Negeri Amerika Serikat terhadap Kelompok Terorisme Al-Qaeda Pada Masa Pemerintahan Barack Obama", dalam jurnal *JOM FISIP*, vol. 2, no. 02, Oktober 2015.
- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Misrawi, Zuhairi. *Madinah: Kota Suci, Piagam Madinah, dan Teladan Muḥammad SAW*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2009.
- Muhaimin, Aghuts. *Transformasi Gerakan Radikalisme Agama*. Bandung: Rasi Book, 2020.

- Muhammad As-Sayyidi, *Kalimât fî As-Samîm: An At-Tâgûtt fî Al-Fikr*. Pakistan: Al-Manhal, 2014.
- Muhammad, Jasîm. *Dâ'îsy wa Al-Jihâdiyyûn Al-Judûd*. Oman: Al-Manhâl, 2014.
- Muhammad, R. Garaudy, Afif. (ed.). *Islam Fundamentalis dan Fundamentalis Lainnya*. Bandung: Pustaka Ganesha, 1993.
- Muhammad, Victor dan Sita Hidriyah. *Kerja Sama Internasional Melawan Terorisme*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2019.
- Muhibi, Ahmad. Tinjauan Formalisasi Syariat Islam di Banten dalam Konteks Negara-Bangsa di Indonesia, *Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2018.
- Muhtadi, Burhanuddin. *Dilema PKS*. Jakarta: Kepustakaan Gramedia, 2003.
- Munandar, Aris (ed.). *NKRI Bersyariah atau Ruang Publik yang Manusiawi*. t.tp: CeraH Budaya Indonesia, 2019.
- Al-Mundziri, Zakî Al-îin Abd Al-‘Azhîm. *Ringkasan Sahih Muslim*. Bandung: PT. Mizan Publika, 2008.
- Murtadho, Rosyid. “Membongkar Wahabi Salafi”, dalam majalah *Tebuireng*, edisi 35, Desember, 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2016.
- Al-Muthairî, Ḥakîm. *Tahrîr Al-Insân wa Tajrîd Al-Tugyân*. Saudi: Al-Mu’assisah Al-‘Arabiyyah li Al-Dirâsah wa Al-Nasyr, 2009.
- An-Nabhânî, Taqî al-Dîn, *Al-Daulah Al-Islâmiyyah*. Beirut: Hizbut Tahrîr, 2012.
- _____, Taqî al-Dîn. *Nizâm Al-Islâm*. Libanon: Hizbut Tahrîr, 2001.
- Nafî’, Basheer M. Nafî dan Basyir. “Tahir ibn ‘Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist ‘alim, with Special Referensce to His Work of Tafsir”, dalam *jurnal of Qur’anic Studies*, Vol. 7, No. 1, 2005.
- Al-Nahjawanî, Ni’matullah Ibn Maḥmûd. *Al-Fawâtiḥ Al-Ilâhiyyah wa Al-Fawâtiḥ Al-Ghaibiyyah*. Mesir: Dâr Al-Rukâbî Li An-Nasyr, 1419 H.
- An-Na’im, Abdullah Ahmed. *Dekonstruksi Syariah*, diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Ar-Rany. Yogyakarta: LKiS, 2016.
- Al-Naisabûrî, Abû Ishâq Ahmad Ibn Ibrâhîm Al-Tsa’labî. *Al-Kasyf wa Al-Bayân Min Tafsîr Al-Qur’an*. Beirut: Dâr Ihya’ At-Turâts Al-‘Arabî, 1422 H.
- An-Namlah, Abdul Karîm Ibn ‘Alî Ibn Muḥammad. *Ittihâf Dzaw Al-Bashâ’ir Bi Syarh Raudhah an-Nazhîr*. Saudi: âar Al-‘Âshimah, 1996.
- Narendra, DS. *Teror Bom Jamaah Islamiyah*. Tangerang: Pionir Ebook, 2015.
- Nata, Abuddin. *Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Prenada Media, 2015.

- Natsir, Muḥammad. *Baḥts Al-Kutub Al-Tarbiyyah*. Bandung: UNISNU Press, 2020.
- Al-Nawâwî, Al-Imâm. *Maqâshid At-Tashawwuf*. Manshûrat Muntadiyyât: Dâr al-Imân, t.th.
- _____ dalam pengantar *The Second Message of Islam karya Mahmud Muḥammad Thaha*. New York: Siracuse University Press, 1987.
- Nikmah, Lutfiyatun. “Penafsiran Tahir Ibn Asyur Terhadap Ayat-Ayat Tentang Demokrasi: Kajian Atas Tafsir At-Taḥrîr wa At-Tanwîr”, dalam *Journal of Islamic Studies and Humanities*, vol. 2, no. 1, 2017.
- Nur, Afrizal Nur, dkk. “Sumbangan Tafsir At-Taḥrîr wa At-Tanwîr Ibn ‘Asyur dan Relevansinya dengan Tafsir Al-Mishbah M. Quraisy Shihab”, dalam jurnal *Al-Turats*, vol. 2, no. 2, 2017.
- Nurhakim, Moh. “Gerakan Revivalisme Islam dan Wacana Penerapan Syariah di Indonesia”, dalam jurnal *Ulul Albab*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011.
- Osman, Mohamed Nawab Mohamed. *Hizbut Tahrir Indonesia And Political Islam*. Singapore: Taylor & Francis: t.th.
- Pamungkas, Muḥammad Hisyam dan Cahyo (ed). *Indonesia, Globalisasi, dan Global Village*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, t.th.
- Prihantono, Syukur. “Maqâshid asy-syarî‘ah dalam pandangan Jasser Auda (Sebuah Rekonstruksi Hukum Islam Melalui Pendekatan Sistem)”, dalam jurnal *al-Taḥkir*, vol. X, No. 1 Juni, 2017.
- Publishing, Tempo., *Ikhwan Al-Muslimin; Dari Mesir Sampai Indonesia*. 2020.
- Putra, Muh. Yunan. “Dinamika Ijtihad Ulama Indonesia dalam Formalisasi Hukum Islam”, dalam *Sangaji: Jurnal Pemikiran Syariah dan Hukum*, Vol. 1 No. 1 Tahaun 2017.
- Qardhâwî, Yusuf. *Fikih Jihad*. Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2010.
- _____, Yusuf. *As-Syahwah al-Islâmiyyah Baina al-Juhd wa at-Tatarrûf*. Kairo: Dâr al-Syurûq, 2001.
- _____, Yûsûf. *Madkhal Li Dirâsat Al-Syarî‘ah Al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- _____, Yusuf. *Dirâsat fî Fiqh Al-Maqâshid Asy-Syarî‘ah*. Mesir: Dâr Al-Syurûq, jil. 3, 2008.
- Al-Qashimî, Muḥammad Jamaluddîn. *Maḥâsin Al-Ta’wîl*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-‘Ilmiyyah, 1418 H.
- Al-Qaththân, Mannâ. *Târikh Tasri’ Al-Islâm*. Libanon: Maktabah Wahbiyah, 1920.
- Qathasy, ‘Abd al-Ḥâfiz. *Al-Ushûl Al-Kubrâ Li Nazhariyyât Al-Maqâshid*. Mesir: Dâr Al-Kitâb Al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Al-Qurthubî, Abî Bakr. *Al-Jâmi’ al-Aḥkâm li Al-Qu’ân*. Beirut: Mu’assisah al-Risâlah, 2006.

- Quthb, Sayyid. *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an*, terj. As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- Rachman, Budhy Munawar. *Argumen Islam Untuk Liberalisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'ani: Second Edition*, USA: University of Chicago. 2009.
- Ar-Rahmān, Safisaifi 'Abd. "Maqâshid Al-Qu'ran 'Inda al-Imām Muḥammad Thāhir Ibn 'Āsyūr: Dirāsatan Nazariyyatan Ma'a Namūnaj Tathbīqiyyah" dalam *Disertasi Universitas Adī Bakr Al-Qāyid*, Tilmisan, 2016.
- Rahmat, M. Imdadun Rahmat. *Arus Baru Radikalisme Islam*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- Rashwan, Diya. *The Spectrum of Islamist Movement*. Berlin: Verlag Hans Schiler, 2007.
- Rasyid, Muhammad Makmun. *HTI Gagal Paham Khilafah*. Ciputat: Pustaka Kompas, 2016.
- Razak, Yusran. "Jamaah Tabligh, Ajaran dan Gerakannya", dalam Disertasi SPS UIN Jakarta, 2008.
- Razaq, Syaikh 'Abd al-Azīz. *Tarīkh Nasy'ât Al-Maqâshid Asy-Syarî'ah Wa Tathawariha*\â, dalam alalukah.net, 31/12/15, diakses pada Rabu, 08 Juli, 2020.
- Al-Râzî, Muḥammad Ibn 'Umar Fakhr Al-Dīn. *Mafâtiḥ Al-Ghaib*. Beirut: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-'Arabî, 1420 H.
- Al-Râziq, 'Alî 'Abd. *Al-Isâm wa Ushûl Al-ḥukm*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-Albânî, t.th.
- Ridhâ, Muḥammad Rasyîd. *Tafsîr Al-Manâr*. Beirut: Dâr Al-Ma'rifah, t.th.
- _____ Muḥammad Rasyîd. *Muḥâwarât al-Musliḥ wa al-Muqallid*. Cairo: Mathba'ah Al-Manâr, 1906.
- Rijal, Syamsul. "Radikalisme Islam Klasik dan Kontemporer", dalam jurnal *Al-Fikr*, vol. 14, no. 2, 2010.
- Rodin, Dede. ISLAM DAN RADIKALISME: Telaah atas Ayat-ayat "Kekerasan" dalam al-Quran, dalam jurnal *ADDIN*, Vol. 10, No. 1, Februari, 2016.
- Al-Sadlan, Shâliḥ Ibn Ghanîm. *Al-Qawâ'id Al-Fiqhiyyah Al-Kubra wa mâ Tafarra'a 'Anhâ*. Riyâdh: Dâr Balnasyah, 1417.
- Saifuddin, Nuris. *Ahbâsy Al-Mishr Baina Al-Raq wa Al-Itq Fi Al-Qarn At-Tâsi' Al-'As*. Mesir: Maktabah Al-Anjlu Al-Misriyyah, 2009.
- Salâmah, Abû Islâm Musthafâ Muḥammad Ibn. *At-Ta'sîs fî Ushûl Al-Fiqh 'alâ Dhau Al-Kitâb wa As-Sunnah*. Kairo: Dâr Al-Qaîsh, 2009.
- Salâmah, Musthafâ Muḥammad Ibn. *At-Ta'sîsh Fî Ushûl Al-Fiqh 'Alâ Dha'u Al-Kitab wa Al-Sunsah*. Saudi: Maktabah Al-Haramaîn, 2008.

- Salamah, Ummu. "Maqâshid Al-Qur'an Menurut Ba'iduzzaman Said Nursi, dalam jurnal *Studi Quranika*", vol. 4, No. 1, Juli, 2019.
- Al-Shâbûnî, 'Alî. *Kamus Al-Qur'an: Quranic Explorer*. t.pn: Shahih, 2016.
- As-Sahbuny, Ali. *Kamus Al-Qur'an: Quranic Explorer*. Yogyakarta: Shahih, 2016.
- Shâlih, Muḥammad Adib. *Masâdhir Al-Tasyrî' Al-Islâmi wa Manâhij Al-Istinbâth*. Beirut: Al-Âbikân Li-Annasyr, t.th.
- Shâlih, Shâlih Al-'Alî. *Al-Mu'jâm Asy-Syâfi fî Al-Lugah Al-'Arabiyyah*. Michigan: Universitas Michigan, 2008.
- Santoso, Topo. *Membumikan Hukum Pidana Islam: Penegakan Syariat dalam Wacana dan Agenda*. Jakarta: Gema Insani, 2003.
- As-Sayyidî, Muḥammad. *Kalimât fî As-Samîm: 'An At-Tâgûtt fî Al-Fikr*. Pakistan: Al-Manhâl, 2014.
- Setiawan, Zudi. "Dinamika Pergulatan Politik dan Pemikiran Formalisasi Syariat Pada Era Reformasi", dalam jurnal *SPEKTRUM: Jurnal Ilmu Politik dan Hubungan Internasional*, Vol. 5, No. 2, Juni 2008.
- Shidiq, Sapiudin. *Ushul Fiqh*. Yogyakarta: Kencana, 2017.
- Shihab, M. Quraish. *Islam Yang Disalahpahami: Menepis Prasangka, Mengikis Kekeliruan*. Ciputat: Lentera Hati, 2018.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah; Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- _____. Quraish. *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Ciputat: Lentera Hati, 2008.
- _____. Quraishy. *Rasionalitas Al-Qur'an: Studi Kritis atas Tafsir Al-Manar*. Ciputat: Lentera Hati, 2006.
- Al-Siyâsiyyah, Markaz Al-Quds Li Al-Dirâsat. *Naḥw Khitâb Al-Islâmi Dimoqrathi Madâni*. Quds: Al-Manhâl, t.th.
- Sholihan. *Epistemologi Pengetahuan Ilmu-Ilmu Keislaman*. Semarang: Walisongo Press, 2011.
- Solih, M. Book Review: Maqâshid asy-syarî'ah dan Pendekatan Filosofis Hukum Islam: Review Atas Buku Jasser Auda, "Maqâshid asy-Syarî'ah as Philosophy of Islamic Law", dalam jurnal *Turats; jurnal Penelitian dan Pengabdian*, vol. 1, no. 1, Januari-Juni, 2013.
- Stratexth, Paul. *90 Menit Bersama Sartre*. Yogyakarta: ESENSIA, t.th.
- Sufirman. *Modernitas dan Globalisasi: Tafsir Konsep Modernitas dan Keingonesiaan HMI*. Yogyakarta: CV. Sosial Politic Genius (SIGn), 2017.
- Sugono, Dendy. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Kemendikbud, 2008.
- Sunarto. "Diskursus Poligami Perspektif Ibn Asyur: Studi Maqâshid Asy-syarî'ah dalam Kitab Maqâshid Asy-syarî'ah Al-Islamiyah", dalam jurnal *Misykat*, vol. 04, no. 02, Desember, 2019.

- Surahman, Cucu. “Tafsir kontekstual JIL: Telaah atas Konsep Syariat Islam dan Ḥudûd”, dalam *jurnal of Qur'an and Hadits Studies*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2013.
- Al-Suyûthî, Jalâl Al-Dîn. *Al-Itqân Fî ‘Ulûm Al-Qur’an*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Al-Syadzilî, Sayyid Quthb Ibn Ibrâhîm. *Fî Zhilâl Al-Qur’an*. Beirut: Dâr Al-Syurûq, 1412 H.
- Syahrûr, Muḥammad. *Al-Kitâb wa Al-Qur’an: Qirâ’ah Mu’âshirah*. Beirut: Syirkat A-Mathbu’ah li At-Tauzi’ wa Al-Nasyr, 2000.
- Syahrûr, Muḥammad. *Al-Kitâb wa Al-Qur’ân: Ru’yatuh Jadîdah*. Beirut: Dâr Al-Syâqâ, 2018.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-Quran Mazhab Yogya*. Yogyakarta: LKiS, 2016.
- Syamsuri, Zayad Abd. Rahman dan Ali. “NU dan Dâr Al-Islâm: Sebuah Kajian Terhadap Konstelasi Syariat Islam di Indonesia”, dalam jurnal *Empirisma: Jurnal Pemikiran dan Kebudayaan Islam*, Vol. 29, No. 1, Tahun 2020.
- Syarabjî, Aâmad. *Naḥw Khitâb Al-Islâmi Dimoqrathi Madâni*. Yordania: Markaz Al-Quds li Al-Dirâsah Al-Siyâsah, 2015.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fiqh I*. Jakarta: Prenada Media, 2014.
- Al-Syathibî, Abû Ishâq Ibrâhîm Ibn Mûsâ Ibn Muḥammad Al-Lukhaimî. *Al-Muwâfaqât*. Saudi: Dâr Ibn ‘Affân, 1997.
- Al-Syaukânî, Muḥammad Ibn ‘Alî. *Al-Fath Ar-Rabbânî min Fatawâ Al-Imâm Al-Syaukani*. Beirut: Maktabah Al-Jail Al-Jadîd, 2002.
- Asy-Syâwî, Taufiq Muḥammad. *Syura Bukan Demokrasi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Syibromalisi, Ali. *Telaah Tafsir At-Taḥrîr wa Tanwîr Karya Ibn Asyur*, Artikel Pribadi dimuat melalui laman repository.uinjkt.ac.id. 98.
- Syirâzî, Makârim. *Tafsîr Al-Amtsâl Fî Tafsîr Al-Kitâb Al-Munazzal*. Qom: *Manshûrât Madrasah Imam ‘Alî*, 1412 H.
- Al-Tabharsy, Al-Fadhl Ibn Ḥusein. *Majma’ Al-Bayân*. Tehran: Manshûrât Nâshir Khusra, 2010, 1413 H.
- Thahir, Halil. *Ijtihad Maqashidi: Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksi Maslahah*. Yogyakarta: Pelangi Aksara LKiS, 2016.
- Taḥrîr, Ḥizb. *Mafâhîm Ḥizbut Taḥrîr*. t.tp: Ḥizbut Taḥrîr, 2001.
- Tamam, Abas Mansur. *Islamic World View Paradigma Intelektual Muslim*. Jakarta: Spirit Media Press, 2017.
- Tanzeh, Ahmad. *Metode Penelitian Praktis*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2011.
- Taskarina, Leebarty. *Perempuan dan Terorisme – Kisah Perempuan dalam Kejahatan Terorisme*. Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2018.

- Taufiq, Imam. *Al-Quran Bukan Kitab Terorisme*. Yogyakarta: Bentang Pustaka, 2016.
- At-Ṭhabarî, Abû Ja'far Muḥammad Ibn Jarîr. *Jâmi' al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1412 H.
- Thabâthabâ'i, Sayyid Muḥammad. *Al-Mîzân Fî Tafsîr Al-Quran*. Qom: Mu'assisah An-Nashr Al-Islâmî, 1417 H.
- At-Thayyâr, Mûsâ'id Ibn Sulaimân Ibn Nâshir. *At-Tafsîr Al-Lugawi Li Al-Qur'an Al-Karîm*. t.tp: Dâr Ibn Jauzî, t.t.
- Al-Tirmidzî, Muḥammad Ibn 'Isâ Ibn Sûroh Ibn Mûsâ As-Silmî Al-Baghâwî. *Al-Jâmi' Al-Aḥkâm Li Al-Sunan Al-Tirmîdzi*. Mesir: Dâr Al-Gharb Al-Islâmî, 1996.
- Toriqudin, Moh. "Teori Maqâshid Asy-syarî'ah Perspektif Tahir Ibn 'Asyur", dalam jurnal *Ulul Albab*, vol. 14, no.2, 2013.
- Tsabat, Khâlîd 'Utmân. *Qawâ'id At-Tafsîr Jam'an wa Dirâsatan*. t.tp: Dâr Ibn 'Affân, 2001.
- At-Thûsî, Muḥammad Ibn Ḥasan Ibn. *Al-Bayân Fî Tafsîr Al-Qur'an*. Beirut: Dâr Iḥyâ At-Turâts Al-'Arabî, t.th.
- Ulya, "Inayatul. Radikalisme Atas Nama Agama: Tafsir Historis Kepemimpinan Nabi Muḥammad di Madinah", dalam jurnal *ADDIN*, Vol. 10, No. 1, Februari 2016.
- Umar, Nasaruddin. *Deradikalisasi Pemahaman Al-Quran dan Hadis*, Jakarta: Elexmedia Komputindo, 2014.
- Al-'Utsaimîn, Muḥammad Ibn Shâliḥ. *Al-Ushûl Min 'Ulûm Al-Ushûl*. Irak: Dâr Al-Imân, 2001.
- Wardani, Syaifuddin. *Tafsir Nusantara*. Yogyakarta: LkiS Pelangi, 2017.
- Wibowo, Prihandono. "Upaya Transnasionalisasi Pergerakan Al-Qaeda Pasca 11 September 2001", dalam jurnal *Global and Policy*, vol. 1, no. 1, Januari – Juni 2013.
- Wijaya, Aksin. *Arah Baru Studi Ulum Al-Qur'an*. Yogyakarta: Diva Press, 2020.
- _____, Aksin. *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis*. Yogyakarta: LkiS Pelangi Aksara, 2009.
- Yasid, Abu. *Fiqih Tuday 1: Fatwa Tradisional untuk Orang Modern Fikih Kontroversial*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2007.
- Al-Yûbî, Muḥammad Sa'id Ibn Ahmad Ibn Mas'ûd. *Maqâshid Al-Syarîah Al-Islâmiyyah wa 'Alâqatuhâ Bi Al-Adillât Al-Syarî'ah*. Saudi: t.pn, 1415 H.
- Yunus, Nur Rohim. "Penerapan Syariat Islam Terhadap Peraturan Daerah dalam Sistem Hukum Nasional Indonesia", jurnal *Hunafa Studi Islamika*, Vol. 12, No. 2, Desember 2015.
- Za'rur, Abu. *Seputar Gerakan Islam*. Bogor: Al-Azhar Press, 2016.

- Zaghut, Fatih. *Bencana-Bencana Besar dalam Sejarah Islam*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- Zahrah, Muḥammad Abû. *Ushul Al-Fiqh*. Kairo: Dâr Al-Fikr Al-‘Arabî, 1958.
- _____. Muḥammad Abû. *Zahra At-Tafâsîr*. Beirut: Dâr Al-Fikr, t.th.
- Az-Zahrânî, Masyraf Ibn Ahmad Jam’ân, *Atsar Ad-Dalâlah Al-Lugawiyah fî Tafsîr ‘Inda Tahir Ibn Asyur fî Tafsîrihi: At-Taḥrîr wa At-Tanwîr*, disertasi Fak. Dakwah dan Ushuluddin Universitas Ummul Qurra, Makkah, 2013.
- Zaîd, Bakr Ibn ‘Abdullah Abû. *Al-Madkhal Ilâ Mazhab Ibn Ḥambal*. t.tp: Dâr Al-‘Âshimah, 1997.
- Zaidan, ‘Abdul Karîm. *Al-Wajîz fî Ushûl Al-Fiqh*. t.tp: Muassisah Al-Risâlah Li At-Tab’ah wa Al-Nasyr wa At-tawjîh, 2004.
- Zaidan, Shâlih. *Hujjiyât Al-Qiyâsh*. California: University of California, 1987.
- Zakariyya, Zakariyya Ibn Muḥammad. *Al-Hudûd Al-‘Anîqah*. Beirut: Dâr Al-Fikr Al-Mu’âshir, 1141 H.
- Zaîd, Nashr Ḥamîd Abû. *Mafhûm An-Naskh: Dirâsât Fî ‘Ulûm Al-Qur’an*. Beirut: Markaz Al-Tsaqâfi Al-‘Arabî, 2014.
- Zallûm, ‘Abdul Qadîm. *Ad-Dimuqratiyyah Nizâm Al-Kufr*. Libanon: Ḥizb al-Taḥrîr, 2001.
- Zuhailî, Wahbah. *Ushul Fiqh al-Islâm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1986.
- _____, Wahbah Ibn Musthafâ. *At-Tafsîr Al-Munîr Fî Al-Aqîdah, wa Al-Syarî’ah wa Al-Manhaj*. Beirut: Dâr Al-Kitab Al-Ma’âshir, 1418 H.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Lufaefi

Tempat, Tanggal Lahir : Brebes, 15 September 1991

Jenis Kelamin : Laki-laki

Alamat : Jl. H. Asrori, Desa Prapag Kidul, Kecamatan Losari, Kabupaten Brebes, Provinsi Jawa Tengah

Email : eepivanosky@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. Madrasah Ibtidaiyah (MI) Islamiyah Prapag Kidul, Losari, Brebes (2003)
2. Madrasah Tsanawiyah (MTs) Al-Ikhlas Limbangan, Losari, Brebes (2007)
3. Madrasah Aliyah (MA) KHAS Kempek Cirebon (2011)
4. Sekolah Tinggi Filsafat Islam (STFI) Sadra Jakarta (2018)
5. Pascasarjana Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) Jakarta (2020).

Riwayat Pekerjaan:

1. Freelance Guru Privat Bahasa Arab Ta'ajub Privat Jakarta
2. Pembina Asrama Yayasan Tahfiz Yatim An-Nur Cinere
3. Redaktur Akurat.co Jakarta
4. Dosen tidak tetap Bahasa Indonesia STFI Sadra Jakarta.

Daftar Karya Tulis Ilmiah:

Artikel Riset Litbang Kemenag RI

1. Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah dalam Dinamika Kerukunan Umat Beragama di Kota Pekalongan 2019
2. Pengajaran Moderasi Beragama dalam Tarekat: Studi Terhadap Mahasiswa Ahlith Thoriqoh Al-Mu'tabarrah An Nahdliyyah, Bandung, Jawa Barat (2020).

Artikel Jurnal

1. Celebrating Sharia Indonesia: Islamic Harmony And Pancasila in The Vision Of Nationality Indonesia (Jurnal Syir'ah Iain Manado 2019)
2. Nasionalisme Qurani dan Relevansinya dengan Semangat Kebangsaan Indonesia: Studi QS. [49]: 13, QS . [89]: 8 dan QS. (2): 143 (Jurnal Studi Agama dan Masyarakat IAIN Palangkaraya 2019)
3. Rekonstruksi Jargon Formalisasi Syariat: Upaya Menjaga Persatuan dalam Bingkai Keberagamaan (Jurnal Al-Araf IAIN Surakarta 2017)
4. Menusantarakan Al-Quran: Mengembalikan Kegemilangan Budaya Kerukunan Antar Umat Beragama (Jurnal Al-Ashlah STAI Maarif Jambi 2017)
5. Rehabilitasi Makna Kerukunan Antar Umat Beragama (Refleksi Atas Nilai-Nilai Qur'ani) (Jurnal Khazanah UIN Antasari Kalimantan 2018)
6. Upgrading Hukum Perkawinan di Indnesia: Upaya Pencegahan Kekerasan terhadap Kaum Perempuan (Jurnal Musawa UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2018)
7. Kritik Atas Penafsiran Ayat-ayat Khilafah: Studi Tafsir Al-Wa'ie Karya Rokhmat S. Labib (Jurnal Al-Fanar IIQ Jakarta 2018)
8. Reaktualisasi Dakwah Walisongo: Gerak Dakwah KH Said Aqil Siradj dalam Menebar Islam Rahmat al Lil Alamin (Jurnal Aqlam IAIN Manado 2018)
9. Ambivalensi Dakwah dan Ambisi Politik (Membaca Sisi Tak Terbaca pada Gerakan Dakwah Mahasiswa Pembebasan) (Jurnal Hayula UNJ Jakarta 2018)
10. Mengkaji Pasal-Pasal Bias Gender Undang-undang Perkawinan: Tawaran Pencegahan Kekerasan Terhadap Perempuan (Jurnal Ahkam IAIN Tulungagung 2018)
11. Jihad Ala Gerakan Mahasiswa Pembebasan: Sebuah Catatan Atas Radikalisme di Kalangan Mahasiswa (Jurnal Al-Banjari UIN Antasari Kalimantan 2018)
12. Telaah Penafsiran Ayat-ayat Kekerasan: Upaya Mewujudkan Perdamaian dalam Bingkai Keindonesiaan (Jurnal Refleksi UIN Jakarta 2017)
13. Harmonisme the Jurisprudence of Jafari and Hanafi: Historical Study and Both Legal Sources (Jurnal Afkar UIN Bandung 2018)

14. Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Quran dan Efek Negatifnya Pada Aqidah Umat (Jurnal Ilmu Ushuludin UIN Mataram 2018)
15. Jumping Conclusion Tafsir: Penyimpanan Ayat-ayat Khilafah HTI dalam Kitab Daulah Islamiyyah (Jurnal Sangkep UIN Mataram 2019)
16. Negara Pancasila: Inspirasi Model Negara Islam Kontemporer Berbasis Tafsir Maqashidi (Jurnal Citra Ilmu STAINU Temanggung 2019)
17. Tafsir Al-Misbah: Tekstualitas, Rasioanlitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara (Jurnal Arraniry UIN Aceh 2019)
18. Konversi Agama dalam Masyarakat Plural: Upaya Merekat Persaudaraan Antarumat Beragama di Indonesia (Jurnal Ushuluna UIN Jaakarta 2018)
19. Model Negara dalam Islam: Tinjauan Tafsir Maqashidi (Jurnal Ushuluna UIN Jaakarta 2019)
20. Nawa Dewata dan Walisongo: Role-Model Dakwah Walisongo (Jurnal Ihya Ulumuddin Pascasarjana UIN Walisongo Semarang 2020).

Buku

1. Bela Islam Indonesia Bela Kemanusiaan

Daftar Kegiatan Ilmiah:

1. Riset Litbang Kementerian Agama di Pekalongan (2019)
2. Riset Litbang Kementerian Agama di Bandung (2020)
3. Bedah Buku Bela Islam Indonesia Bela Kemanusiaan di UIN Lampung (2019)
4. Presentasi Karya Tulis Ilmiah di Konferensi IAIN Salatiga (2017)
5. Presentasi Lomba Karya Tulis Ilmiah di STFI Sadra Jakarta (2018)
6. Presentasi Karya Tulis Ilmiah di Konferensi Univ. Paramadina Jakarta (2019)
7. Presentasi Lomba Karya Tulis Ilmiah di UIN Semarang (2017)
8. Presentasi Lomba Karya Tulis Ilmiah di IIQ Jakarta (2018)
9. Presentasi Karya Tulis Ilmiah di Konferensi Internaional STFI Sadra Jakarta (2019)
10. Presentasi Karya Tulis Ilmiah di Konferensi Ushuluddin UIN Jakarta (2019)
11. Presentasi Karya Tulis Ilmiah di Konferensi Internaional Pascasarjana UIN Semarang (2020)

12. Pemateri Diskusi Ilmiah Pancasila Muda di Komunitas Bela Pancasila (2020)
13. Pelatih Penulisan Artikel Jurnal Ikhwas KHAS Jakarta (2020).