

BAB II

TAFSIR, POLITIK DAN MAQĀSĪD AL-SHARĪ'AH

A. Tafsir

1. Pengertian tafsir

Secara etimologi kata tafsir dalam bahasa arab berarti *al-I<d}a>h* (penjelas) atau *al-Tabyi>n* (keterangan).¹ Dan juga berarti keterangan atau uraian.² Dalam kamus al-Munawwir makna tafsir yaitu menerangkan, menjelaskan, menerjemahkan, mentakwilkan, menafsirkan, memberi komentar, memberi penjelasan, menafsirkan.³ Dalam lisanul 'arab dinyatakan kata *al-Fasru* berarti menyingkapi sesuatu yang tertutup, sedang kata *al-Tafsi<ru* berarti menyingkapi maksud sesuatu *lafaz}* yang sulit atau pelik.⁴ Ali bin Muhammad al-Jurjani berpendapat bahwa asal kata kata tafsir adalah *al-Kashfu wa al-Iz}haru* yang artinya menyingkap (membuka) dan menyatakan.⁵ Sebagian ulama ada yang mengatakan, bahwa kata tafsir juga dapat berarti menyingkapkan.⁶

Secara gramatika Arab *lafaz} tafsi>r* mengikuti *wazan taf'i>lan* berasal dari akar kata *fassara – yufassiru – tafsi>ran*. Bila mengikuti kaidah *s}araf*, *wazan fa'ala* mempunyai faedah *ta'diyyah* yakni merubah *fi'il lazi>m* atau kata

¹ Muhammad 'Ali al-S{abu>ni>, *Al-Tibyan fi> 'Ulum al-Qur'a>n*, (Beirut: Da>r al-Irshad, 1970), 37.

² Rosihon Anwar, *Ulumul Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 209.

³ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 483.

⁴ Manna' Khalil al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2009), 455.

⁵ 'Ali bin Muhammad al-Jurjani>, *Mu'jam al-Ta'ri>fa>t*, (Mesir: Da>r al-Fad}i>lah, t.t.), 57.

⁶ Usman, *Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Teras, 2009), 311.

kerja intransitif menjadi *muta'addi*> atau kata kerja transitif, maka arti kata tafsir bermakna menjelaskan atau membuat jelas. Selain berfaedah *ta'diyyah*, *wazan fa'ala* juga mempunyai faedah *dala>lah 'ala> taksi>r* atau menunjukkan arti banyak/berulang-ulang, maka arti kata tafsir bermakna penjelas-penjelasan atau banyak penjelas.⁷

Secara terminologi para ulama berbeda dalam mendefinisikan tafsir, antara lain sebagai berikut :

a) Al-Zarkashi⁸

Dalam kitabnya *Al-Burha>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, al-Zarkashi menta'rifkan makna tafsir sebagai berikut;

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد
صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه
واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان

⁷ P.P. Al-Falah, *Qowaid al-Sjarfiyah*, (Kediri, Al-Falah, t.t.), 17.

⁸ Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Baha>dur ibn 'Abdulla>h Badruddi>n al-Zarkashi>. Sebagian para penulis biografi (*as}ha>b al-tara>jum*) mengatakan bahwa nama aslinya Muhammad bin Abdullah bin Bahadur. Beliau lahir dan wafat di Mesir dan mengikuti madhhab ima>m Shafi'i>. beliau lebih dikenal dengan julukan Zarkashi. Beliau merupakan keturunan Turki. Nama Zarkashi sendiri diambil dari kata Zarkashi yang berarti bordir atau hiasan, sebab beliau belajar membuat hiasan sejak kecil. Selain nama Zarkashi, beliau dikenal juga dengan julukan al-Minha>ji> karena telah menghafal kitab Minha>j al-T{a>libi>n karya ima>m Yahya ibn Shara>fuddi>n al-Nawa>wi>.

Ima>m Zarkashi lahir di Mesir pada tahun 745 H. beliau dilahirkan dalam keluarga yang tidak terlalu terkenal di tengah- tengah masyarakatnya, bukan pula dari keluarga yang memiliki ilmu atau pun kedudukan. Ayahnya berasal dari Turki dan merupakan pelayan (budak) para raja. Meski hidup dalam keluarga yang biasa-biasa saja, namun tidak menyurutkan niat Zarkashi untuk menuntut ilmu. Dalam usahanya menuntut ilmu, Zarkashi hanya melakukan dua perjalanan yaitu dari Mesir ke Damaskus, dan dari Damaskus ke Halab. Al-Musilli dalam *Kashf al-D{unu>n* menyatakan, bisa jadi di antara penyebab beliau tidak memperluas perjalanan ilmiyahnya adalah bahwa Mesir dan Syam pada saat itu merupakan negeri Islam yang banyak dikenal keilmuannya maupun intelektualnya atau bisa jadi imam Zarkashi lebih memilih berguru pada intelektual Mesir dan Syam.

Zarkashi pertama kali berguru pada ulama Mesir. Di Mesir beliau berguru dua ulama besar, yaitu Jama>luddi>n al-Asnawi dan Sira>juddi>n al-Bulqini>. Namun, beliau lebih banyak menyertai al-Bulqini>. Sedangkan salah satu murid beliau adalah Shamsuddi>n al-Barmawi>, Najmuddi>n 'Uma>r ibn Huja> al-Shafi'i> al-Dimashqi>, dan Muhammad ibn Hasan ibn Muhammad al-Shumanni al-Maliki> al-Iskandari.

وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ.⁹

Tafsir ialah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya, Muhammad s.a.w. untuk menjelaskan makna-makna teks kitab-Nya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya dengan menggunakan alat bantu berupa ilmu bahasa, nahwu, s}araf, 'ilmu baya>n, 'ilmu us}u>l fiqih dan qiroa>h dengan didukung pengetahuan mengenai asba>bun nuzu>l dan nasikh mansu>kh.¹⁰

b) Husain al-Dhahabi

Al-Dhahabi dalam mendefinisikan tafsir lebih condong kepada definisi yang diungkapkan oleh Abu> Hayya>n al-Andalusi>¹¹ sebab beliau mensharahkan *ta'rif* dari Abu> Hayya>n. Dalam kitab al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n dinyatakan;¹²

فقد عرّفه أبو حيان في البحر المحيط بأنه: "علم يبحث عن
كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية
والتركيبية، ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمت
لذلك".

⁹ Muhammad ibn Baha>dur ibn 'Abdulla>h Badruddi>n al-Zarkashi>, *Al-Burha>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, (Kairo : Da>r al-Hadi>th, 2006), 22.

¹⁰ Pendapat ini juga dikutip oleh Jala>luddi>n al-Suyu>t}i> dalam kitab al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n; Jala>luddi>n al-Suyu>t}i>, *Al-Itqa>n fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n*, (Beirut, Muassah al-Risa>lah Na>shiru>n, 2008), 760.

¹¹ Beliau adalah Muhammad bin Yu>suf bin 'Ali> bin Yu>suf bin Hayya>n al-Gharna>t}i> al-Andalusi> (654 h / 1256 m - 745 h / 1344 m); Abu Hayya>n, *Tafsi>r al-Bah}r al-Muh}i>t}*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), V:I, 3.

Abu Hayya>n adalah ulam besar dalam beberapa disiplin ilmu seperti hadis, tafsir, bahasa arab, qiraat, adab, sejarah, biografi ulama terutama dari afrika utara (*maghri>biyyah*) dan nah{wu s}araf. Madzhab Abu Hayya>an Sha>fi'i> dan beliau pengagum imam Sibawaih terbukti dengan karangan tafsir beliau yang kental akan ilmu nah{wu s}araf yakni tafsir *al-Bah}r al-Muh}i>t}*. Abu Hayya>n sangat dekat dan akrab dengan Ibnu Taimiyah sampai-sampai beliau membuat *qa>s}i>dah* khusus untuk Ibnu Taimiyah namun hubungan keduanya renggang sebab Ibnu Taimiyah banyak mengkritik dan menyalahkan imam Sibawaih dalam *fan* tatabahasa Arab; Muhammad Lut}fi> al-Shabbaq, *Lamaha>t fi> 'Ulu>m al-Qur'a>n wa Ittija>hat al-Tafsi>ir*, (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1990), 235.

¹² Muhammad Husain al-Dhahabi>, *Al-Tafsi>r wa al-Mufassiru>n*, (Kairo : Maktabah Wahbah,t.th), V:I, 13.

ثم خَرَجَ التعريف فقال: "فقولنا: "علم"، هو جنس يشمل سائر العلوم، وقولنا: "يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن"، هذا هو علم القراءات، وقولنا: "ومدلولاتها" أي مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذي يُحتاج إليه في هذا العلم، وقولنا: "وأحكامها الإفرادية والتركيبية"، هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، وقولنا: "ومعانيها التي تُحمل عليها حالة التركيب"، يشمل ما دلالاته عليه بالحقيقة، وما دلالاته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضى بظاهره شيئاً ويصد عن الحمل على الظاهر صاد فيحتاج لأجل ذلك أن يُحمل على الظاهر وهو المجاز، وقولنا: "وتتمت لذلك"، هو معرفة النسخ وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم في القرآن، ونحو ذلك".

Abu Hayyan mendefinisikan tafsir dalam kitab *al-Bah}r al-Muh}i>t}* yakni "Ilmu yang membahas tatacara mengucapkan/membunyikan lafadz-lafadz al-Qur'an, sesuatu yang ditunjukkan dari lafadz-lafadz tersebut, hukum-hukum lafadz yang individual dan struktural, makna-makna lafadz al-Qur'an yang merupakan implikasi dari keadaan susunanya dan segala sesuatu yang menyempurnakannya". Kemudian dari definisi ini al-Dzahabi mengomentari bahwa yang dimaksud dari kata "علم" adalah sesuatu yang mencakup seluruh ilmu. Kemudian yang dikehendaki dengan "يُبحث فيه عن كيفية النطق" "ومدلولاتها" yaitu ilmu qira>at. Selanjutnya kata "ومدلولاتها" yakni ilmu kebahasaan yang dibutuhkan untuk memahami *lafaz}-lafaz}* al-Qur'an. Sedangkan yang dipahami dari kata "وأحكامها الإفرادية والتركيبية" adalah 'ilmu tas}ri>f, 'ilmu i'ra>b, 'ilmu baya>n, 'ilmu badi>'. Kemudian yang dipahami dari "ومعانيها التي تُحمل عليها" "حالة التركيب", makna-makna secara haki>qat ataupun secara maja>z, sebab susunan kata dalam al-Qur'an terkadang menunjukkan makna kata bukan dengan arti sebenarnya melainkan sebagai lukisan yang berdasarkan persamaan atau perbandingan dari kata tersebut, inilah yang dimaksud maja>z. Dan yang terahir kata "وتتمت لذلك" yakni mengetahui naskh dan sabab an-nuzu>l, serta kisah-kisah yang menunjukkan sebagian dari apa yang terdapat dalam al-Qur'an, dan lain sebagainya.

c) Hasbi ash-Shiddieqy

Hasbi berpendapat bahwa tafsir berasal dari kata *tafsi<rah* yaitu perkakas yang dipergunakan tabib atau dokter untuk mengetahui penyakit orang sakit. Maka *ghayah* atau tujuan tafsir ialah memahami makna al-Qur'an, hukum-hukumnya, hikmah-hikmahnya, akhlaq-akhlaqnya dan petunjuk-petunjuk yang lain untuk memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat.¹³ Maka tafsir merupakan *suatu ilmu yang di dalamnya dibahas tentang keadaan-keadaan al-Qur'an al-Karim dari segi dalalahnya kepada apa yang dikehendaki Allah, sebatas yang dapat disanggupi manusia.*¹⁴

d) M. Quraish Shihab

Menurut Quraish Shihab patron kata tafsir (تفسير) yang terambil dari kata pasar *fasara* (فسر) mengandung makna *kesungguhan membuka atau ke berulang-ulang akan melakukan upaya membuka apa yang tertutup/sulit dari makna sesuatu, antara lain kosakata. Singkatnya tafsir merupakan penjelasan tentang maksud firman-firman Allah s.w.t. sesuai dengan kemampuan manusia, tafsir atau penjelasan itu lahir dari upaya yang sungguh-sungguh dan berulang-ulang sang penafsir untuk ber-istinbat}/menarik dan menemukan makna-makna pada teks ayat-ayat al-*

¹³ T.M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2013), 154.

¹⁴ T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002), 208.

Qur'an serta menjelaskan apa yang *muskil*/samar sesuai kemampuan dan kecenderungan seorang penafsir.¹⁵

Berdasarkan beberapa rumusan tafsir yang dikemukakan para ulama tersebut, dapat ditarik kesimpulan bahwa tafsir merupakan suatu istilah yang dipakai dalam upaya memahami al-Qur'an, dan tidak bisa lepas dari tiga konsep yang terkandung didalamnya. *Pertama*, tafsir merupakan kegiatan ilmiah yang berfungsi memahami dan menjelaskan kandungan al-Qur'an. *Kedua*, ilmu-ilmu (pengetahuan) yang dipergunakan dalam kegiatan tersebut. *Ketiga*, hasil kegiatan ilmiah tafsir merupakan ilmu (pengetahuan). Ketiga konsep ini tidak dapat dipisahkan dari tafsir, sebab tafsir berperan sebagai proses, alat dan hasil.

2. Metode tafsir

Metode tafsir al-Qur'an merupakan seperangkat tatanan dan aturan yang harus diindahkan ketika menafsirkan al-Qur'an. Adapun metodologi tafsir adalah analisis ilmiah tentang metode-metode menafsirkan al-Qur'an.¹⁶ Maka bisa dikatakan bahwa metode tafsir ialah cara yang ditempuh penafsir dalam menafsirkan al-Qur'an berdasarkan aturan dan tatanan yang konsisten dari awal hingga akhir.

Studi tentang metodologi tafsir masih terbilang baru dalam khazanah intelektual umat Islam. Ilmu metode dijadikan objek kajian tersendiri jauh setelah tafsir berkembang pesat. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang : Lentera Hati, 2015), 7-8.

¹⁶ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran al-Qur'an*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), 57.

metodologi tafsir tertinggal jauh dari kajian tafsir itu sendiri.¹⁷ Dalam perkembangan metodologi selanjutnya, ulama-ulama mengklasifikasikan metode-metode penafsiran al-Qur'an menjadi empat:

a) Metode *tah}li>li>* (analisis)

Metode tafsir *tah}li>li>* juga disebut metode analisis yaitu metode penafsiran yang berusaha menerangkan arti ayat-ayat al-Qur'an dengan berbagai seginya, berdasarkan urutan ayat dan surat dalam al-Qur'an (*tarti>b mus}ha>fi>*) dengan menonjolkan pengertian dan kandungan lafaz-lafaz}nya, hubungan ayat dengan ayatnya, sebab-sebab nuzulnya, hadis-hadis Nabi s.a.w. yang ada kaitannya dengan ayat-ayat yang ditafsirkan itu, serta pendapat para sahabat dan ulama-ulama lainnya.¹⁸

Dalam melakukan penafsiran, *mufassir* (penafsir) memberikan perhatian sepenuhnya kepada semua aspek yang terkandung dalam ayat yang ditafsirkannya dengan tujuan menghasilkan makna yang benar dari setiap bagian ayat.¹⁹ Sehingga terlihat seperti pembahasan yang parsial, dari tiap-tiap ayat yang ditafsirkan oleh para mufassir.²⁰

Metode *tah}li>li>* kebanyakan dipergunakan para ulama masa-masa klasik dan pertengahan. Di antara mereka, sebagian mengikuti pola pembahasan secara panjang lebar (*itna>b*), sebagian mengikuti pola singkat

¹⁷ M. Alfatih Suryadilaga, dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Sleman: Teras, 2005), 37.

¹⁸ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), 94.

¹⁹ Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah & Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013), 173.

²⁰ Muhammad Baqi>r al-S}adr, *Madrasah al-Qur'aniyyah*, Terj. Hidayaturakhman, (Jakarta: Risalah Masa, 1992), 18.

(*ija>z*) dan sebagian mengikuti pula secukupnya (*musawah*). Mereka sama-sama menafsirkan al-Qur'an dengan metode *tahlili>*, namun dengan corak yang berbeda-beda.²¹

Beberapa kitab tafsir yang menggunakan metode *tahlili>* salah satunya yakni *pertama*, Al-Jami>' li Ahkām al-Qur'a>n karangan Imam al-Qurt}u>bi>. Kedua, Jami>' al-Baya>n 'an Takwi>li Ayyi al-Qur'a>n, karangan Ibn Jari>r al-T}abari>. *Ketiga*, Tafsi>r al-Qur'a>n al-'Az}i>m, karangan al-Hafiz} 'Imaduddin Abi> al- Fida' Isma>'il ibn Kathir al-Quraisyi. *Keempat*, Al-Miza>n fi> Tafsi>r al-Qur'a>n karangan Muhammad Husain al-T{abaṭaba'i.²²

b) Metode *ijma>li>* (global)

Metode *ijma>li>* adalah menafsirkan al-Qur'an dengan cara menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan singkat dan global, yaitu penjelasannya tanpa menggunakan uraian atau penjelasan yang panjang lebar, dan kadang menjelaskan kosa katanya saja.²³

Dengan metode ini *mufassir* tetap menempuh jalan sebagaimana metode *tah}li>li>*, yaitu terikat kepada susunan-susunan yang ada di dalam al-Qur'an yakni *tarti>b mus}hafi>*. Hanya saja dalam metode ini mufassir

²¹ Rohimin, *Metodologi Ilmu Tafsir & Aplikasi Model Penafsiran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 70.

²² Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Rajawali Press, 2013), 380.

²³ Mundzir Hitami, *Pengantar Studi al-Qur'an Teori dan pendekatan*, (Yogyakarta : LkiS Yogyakarta, 2012), 46.

mengambil beberapa maksud dan tujuan dari ayat-ayat yang ada secara global.

Dengan metode ini *mufassir* menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an secara garis besar. Sistematis mengikuti urutan surah-surah al-Qur'an (*tartib musyafih*), sehingga makna-makna dapat saling berhubungan. Dalam menyajikan makna-makna ini *mufassir* menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari al-Qur'an sendiri dengan menambahkan kata-kata atau kalimat-kalimat penghubung, sehingga memberi kemudahan kepada para pembaca untuk memahaminya.²⁴ Dengan kata lain makna yang diungkapkan itu biasanya diletakkan di dalam rangkaian ayat-ayat atau menurut pola-pola yang diakui *jumhur al-Ulama*, dan mudah dipahami orang. Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan metode ini, *mufassir* juga meneliti, mengkaji, dan menyajikan *asbab al-nuzul* atau peristiwa yang melatarbelakangi turunnya ayat, dengan cara meneliti Hadis-Hadis yang berhubungan dengannya.²⁵

Di antara kitab-kitab tafsir yang menggunakan Metode *ijma li*; *pertama*, Tafsir al-Jalalain karya Jalaluddin al-Suyuti dan Jalaluddin al-Mahalli. *Kedua*, al-Tafsir al-Muhtashar karya Komite Ulama (Produk Majelis Tinggi Urusan Ummat Islam). *Ketiga*, Safwah al-Bayan li Ma'ani al-Qur'an karya Husain Muhammad Mahmud.

²⁴ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005), 72.

²⁵ M. Quraish Shihab, et.al, *Sejarah dan Ummul Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013), 185.

Keempat, *Tafsir al-Qur'an* karya Ibn Abbas yang dihimpun oleh al-Fairuz Abadi.²⁶

c) Metode *muqarān* (perbandingan/komparatif)

Metode ini adalah mengemukakan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang membahas suatu masalah dengan cara membandingkan antara ayat dengan ayat atau antar ayat dengan hadis baik dari segi isi maupun redaksi atau antara pendapat-pendapat para ulama tafsir dengan menonjolkan segi perbedaan tertentu dari obyek yang dibandingkan.²⁷

Dari pemaparan di atas, metode *muqāran* ini menjadi tiga bagian yaitu:

1) Perbandingan ayat al-Qur'an dengan ayat lain²⁸

Yakni perbandingan ayat-ayat yang memiliki persamaan redaksi dalam dua atau lebih masalah atau kasus yang berbeda, atau ayat-ayat yang memiliki redaksi berbeda dalam masalah atau kasus yang (diduga) sama.²⁹ Pertentangan makna di antara ayat-ayat al-Qur'an dibahas dalam 'ilm al-nasikh wa al-mansukh.³⁰

²⁶ 'Ali Hasan al-'Ari>d, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 74.

²⁷ Amdani, *Pengantar Studi al-Qur'an*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), 137.

²⁸ Mundzir Hitami, *Pengantar Studi...*, 47.

²⁹ Perbandingan ayat dengan ayat yang berbeda redaksi ditempuh beberapa langkah: (1) menginventarisasi ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki redaksi yang berbeda dalam kasus yang sama atau yang sama dalam kasus berbeda; (2) mengelompokkan ayat-ayat itu berdasarkan persamaan dan perbedaan redaksi; (3) meneliti setiap kelompok ayat tersebut dan menghubungkannya dengan kasus-kasus yang dibicarakan ayat bersangkutan; dan (4) melakukan perbandingan; Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah & Ulum al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013), 189.

³⁰ *Ibid.*, 186.

Perbedaan-perbedaan redaksi yang menyebabkan adanya nuansa perbedaan makna seringkali disebabkan perbedaan konteks pembicaraan ayat dan konteks turunnya ayat bersangkutan. Karena itu, *'ilm al-muna> sabah* dan *'ilm asba> b al-nuzu> l* sangat membantu dalam menafsirkan secara *muqaran* ini dalam hal keika di jumpai perbedaan ayat tertentu dengan ayat lain. Namun, esensi nilainya pada dasarnya tidak berbeda.³¹

2) Perbandingan ayat al-Qur'an dengan Hadis³²

Dalam melakukan perbandingan ayat al-Qur'an dengan hadis yang terkesan berbeda atau bertentangan ini, langkah pertama yang harus ditempuh adalah menentukan nilai Hadis yang akan diperbandingkan dengan ayat al-Qur'an. Hadis itu haruslah shahih. Hadis dhaif tidak diperbandingkan, karena disamping nilai otentitasnya rendah, dia justru semakin bertolak.³³ Karena pertentangannya dengan ayat al-Qur'an. Setelah itu mufassir melakukan analisis terhadap latarbelakang terjadinya perbedaan atau pertentangan antara keduanya.³⁴

3) Perbandingan penafsiran mufassir dengan mufassir lain³⁵

Mufassir membandingkan penafsiran ulama tafsir, baik ulama salaf maupun khalaf, dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, baik yang

³¹ M. Quraish Shihab, et.al, *Sejarah dan...*, 188.

³² Hamdani, *Pengantar Studi al-Qur'an*, (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015), 138.

³³ Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah...*, 190.

³⁴ Al-Hayy Al-Farmawi>, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 31.

³⁵ 'Ali Hasan al-'Ari>d, *Sejarah...*, 75.

bersifat *manqūl* (pengutipan) maupun yang bersifat *ra'yu* (pemikiran).³⁶ Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tertentu terkadang ditemukan adanya perbedaan di antara ulama tafsir. Perbedaan itu terjadi karena perbedaan hasil ijtihad, latar belakang sejarah, wawasan dan sudut pandang masing-masing.³⁷

Sedangkan dalam hal perbedaan penafsiran mufassir yang satu dengan yang lain, mufassir berusaha mencari, menggali, menemukan dan mencari titik temu di antara perbedaan-perbedaan itu apabila mungkin, dan mentarjih salah satu pendapat setelah membahas kualitas argumentasi masing-masing.³⁸

Salah satu contoh kitab tafsir yang menggunakan metode ini yakni; *pertama*, Tafsir Durrat al-Tanzi wa Qurrat al-Takwi (Mutiara al-Qur'an dan Kesejukan al-Takwi), karya al-Khatib al-Iskaf. Al-Burhan fi Tajwi Mutashabih al-Qur'an (Bukti Kebenaran dalam Pengarahan Ayat-ayat Mutasyabih al-Qur'an), karangan Taj al-Qara' al-Kirmani.³⁹

d) Metode *maud'u'i* (tematik)

Metode *maud'u'i* ialah metode yang membahas ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan dihimpun, kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti *asbab al-nuzul*, kosakata,

³⁶ Azyumardi Azra (ed.), *Sejarah...*, 191.

³⁷ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun...*, 73.

³⁸ *Ibid.*, 191.

³⁹ Muhammad Amin Suma, *Ulumul Qur'an...*, 390.

dan sebagainya. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas, serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen yang berasal dari al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran rasional.⁴⁰ Jadi, dalam metode ini, tafsir al-Qur'an tidak dilakukan ayat demi ayat, melainkan mengkaji al-Qur'an dengan mengambil sebuah tema khusus dari berbagai macam tema doktrinal, sosial, dan kosmologis yang dibahas oleh al-Qur'an.⁴¹

Prinsip utama dari metode tematik adalah mengangkat isu-isu doktrinal kehidupan, isu sosial ataupun tentang kosmos untuk dikaji dengan teori al-Qur'an, sebagai upaya menemukan jawaban dari al-Qur'an terkait tema tersebut.⁴²

Dari pengertian di atas, akan timbul dua pemahaman terkait metode *maudhu'i*. *Pertama*, penafsiran menyangkut satu surat dalam al-Qur'an dengan menjelaskan tujuan-tujuannya secara umum dan yang merupakan tema ragam dalam surat tersebut antara satu dengan lainnya dan juga dengan tema tersebut, sehingga satu surat tersebut dengan berbagai masalahnya merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan.⁴³ *Kedua*, penafsiran yang bermula dari menghimpun ayat-ayat al-Qur'an yang dibahas satu masalah tertentu dari berbagai ayat atau surat al-Qur'an dan sedapat mungkin diurut

⁴⁰ Al-Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir...*, 52.

⁴¹ Muhammad Baqi al-Sadr, *Madrasah...*, 14.

⁴² *Ibid.*, 17.

⁴³ Tim Sembilan, *Tafsir Maudhu'i al-Muntaha*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004), V:I, 20.

sesuai dengan urutan turunnya, kemudian menjelaskan pengertian menyeluruh ayat-ayat tersebut, guna menarik petunjuk al-Qur'an secara utuh tentang masalah yang dibahas itu.⁴⁴

Menurut al-Farmawi> metode *maud}u'i*> ada dua bentuk penyajian:

1) *Maud}u'i*> surat⁴⁵

Yakni menjelaskan suatu surah secara keseluruhan dengan menjelaskan isi kandungan surah tersebut, baik yang bersifat umum atau khusus dan menjelaskan keterkaitan antara tema yang satu dengan yang lainnya, sehingga surah itu nampak merupakan suatu pembahasan yang sangat kokoh dan cermat.⁴⁶

Sedangkan kitab tafsir dengan metode ini salahsatunya; *pertama*, karya Mahmud Shaltut yakni Tafsir al-Qur'a>n al-Kari>m. *Kedua*, karya Muhammad al-Ghazali> yang berjudul Nahwa Tafsir al-Maud}u'i> li suwar al-Qur'a>n al-Kari>m. *Ketiga*, karya al-Husaini Abu> Farhah yang berjudul al-Futu>hat al-Rabbaniyyah fi> al-Tafsir al-Maud}u'i> li al-Ayat al-Qur'aniyyah.⁴⁷

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1992), 74.

⁴⁵ Must}afa Muslim mengklasifikasikan langkah-langkah yang ditempuh untuk menentukan metode *maud}u'i*> surat menjadi empat langkah yaitu:

1. Pengenalan nama surat
2. Deskripsi tujuan surat dalam al-Qur'an
3. Pembagian surat ke dalam beberapa bagian
4. Penyatuan tema-tema ke dalam tema utama;

Must}afa Muslim, *Maba>his fi> al-Tafsir al-Maud}u'i*>, (Damaskus: Da>r al-Qalam, 2000), 28-29.

⁴⁶ Al-Hayy Al-Farmawi>, *Metode Tafsir..*, 35.

⁴⁷ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007), 53.

2) *Maudhu'i* atau Tematik⁴⁸

Metode *maudhu'i* atau tematik, bentuk kedua ini menghimpun pesan-pesan al-Qur'an yang terdapat tidak hanya pada satu surat saja.⁴⁹ Tafsir dengan metode *maudhu'i* ini menjelaskan konsep al-Qur'an tentang suatu masalah/tema tertentu dengan cara menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang membicarakan tema tersebut. Kemudian masing-masing ayat tersebut di kaji secara komprehensif, mendalam dan tuntas dari berbagai aspek kajiannya. Baik dari segi *asbāb al-nuzūl*-nya, munasabahnya, makna kosa katanya, pendapat para mufassir tentang makna masing-masing ayat secara parsial, serta aspek-aspek lainnya yang dipandang penting. Ayat-ayat tersebut dipandang sebagai satu kesatuan

⁴⁸ Al-Farmawi> menjelaskan step-step yang ditempuh dalam metode yang kedua ini sebagai berikut:

1. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur'an yang akan dikaji secara tematik
2. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang ditetapkan, ayat *makiyyah* dan *madaniyyah*.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latarbelakang turunnya ayat.
4. Mengetahui korelasi (*munasabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing suratnya.
5. Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna, dan utuh (*outline*).
6. Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas.
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang '*am* dan '*khas*', antara yang '*mutlaq*' dan yang '*muqayyad*', mengsinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat yang '*nasi>kh*' dan '*mansu>kh*', sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-maknab yang sebenarnya tidak tepat.

Al-Hayy Al-Farmawi>, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 45-46.

⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1997), Xiii.

yang integral membicarakan suatu tema (*maud}u'i>*) tertentu didukung oleh berbagai fakta dan data, dikaji secara ilmiah dan rasioanal.⁵⁰

Diantara contoh-contoh kitab tafsir dengan metode *maud}u'i>* ini; *pertama*, karya Abbas Mahmud al-'Aqqad yakni al-Mar'ah fi> al-Qur'a>n. *Kedua*, karya Abu al-A'la al-Maududi> yang berjudul al-Riba> fi> al-Qur'a>n. *Ketiga*, karya Muhammad Abu Zahrah al-'aqi>dah fi> al-Qur'a>n. *Keempat*, karya Dr. Ahmad Kamal Mahdi yang berjudul A<ya>t al-Qasmi fi> al-Qur'a>n.⁵¹

3. Corak tafsir

Dalam bahasa Indonesia kosakata corak menunjuk berbagai konotasi, antara lain; *pertama*, bunga atau gambar-gambar pada kain (tenunan, anyaman, dsb). Misalnya dikatakan corak kain itu kurang bagus; dapat berkonotasi berjenis-jenis warna pada warna dasar. Misalnya dikatakan dasarnya putih, coraknya merah. *Kedua*, berkonotasi kata sifat yang berarti paham, macam, atau bentuk tertentu, misalnya adalah si *fula>n* dalam berpolitik corak politiknya tidak tegas.⁵² Dalam kamus Indonesia Arab, kosakata corak diartikan dengan *lau>nun* (warna) dan *shaklun* (bentuk).⁵³

⁵⁰ Acep Hermawan, *Ulumul Qur'an: Ilmu Untuk Memahami Wahyu*, (Bandung :Remaja Posdakarya, 2011), 118-119.

⁵¹ Said Agil Husain al-Munawar dan Masykur Hakim, *I'jaz al-Qur'an dan Metodologi Tafsir*, (Semarang: Dina Utama Semarang (Dimas), 1994), 40.

⁵² Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indoneisa*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 294-295.

⁵³ Rusyadi, *Kamus Indonesia-Arab*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1995), 181.

Menurut Nashruddin Baidan corak tafsir adalah suatu warna, arah, atau kecenderungan pemikiran atau ide tertentu yang mendominasi sebuah karya tafsir.⁵⁴ Dari sini disimpulkan bahwa corak tafsir adalah ragam, jenis dan kekhasan suatu tafsir. Dalam pengertian yang lebih luas adalah nuansa atau sifat khusus yang mewarnai sebuah penafsiran dan merupakan salah satu bentuk ekspresi intelektual seseorang mufassir, ketika menjelaskan maksud-maksud dari al-Qur'an. Penggolongan suatu tafsir pada suatu corak tertentu bukan berarti hanya memiliki satu ciri khas saja, melainkan setiap mufassir menulis sebuah kitab tafsir sebenarnya telah banyak menggunakan corak dalam hasil karyanya, namun tetap saja ada corak yang dominan dari kitab tafsirnya, sehingga corak yang dominan inilah yang menjadi dasar penggolongan tafsir tersebut.

Para ulama tafsir mengklasifikasikan beberapa corak penafsiran al-Qur'an antara lain adalah:

a) Corak Tasawuf (*sufi*)

Penafsiran yang dilakukan oleh para sufi pada umumnya diungkapkan dengan bahasa mistik. Ungkapan-ungkapan tersebut tidak dapat dipahami kecuali orang-orang sufi dan yang melatih diri untuk menghayati ajaran

⁵⁴ Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), 388.

taşawuf.⁵⁵ Corak ini ada dua macam yakni *Taşjawuf Teoritis*⁵⁶ dan *Taşjawuf Praktis*⁵⁷.

b) Corak filsafat (*falsafi*>)

Tafsir falsafi adalah cara penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan menggunakan teori-teori filsafat. Penafsiran ini berupaya mengompromikan atau mencari titik temu antara filsafat dan agama serta berusaha menyingkirkan segala pertentangan di antara keduanya. Deretan ulama yang gigih menolak para filosof adalah Ima>m Abu> Hami>d Al-Ghaza>li yang mengarang kitab *al-Isha>rah* dan kitab-kitab lain untuk menolak paham mereka. Tokoh yang juga menolak filsafat adalah Ima>m Fahruddi>n Al-Ra>zi, yang menulis sebuah kitab tafsir untuk menolak paham mereka kemudian diberi judul *Mafa>tih al-Gha>ib*. Sedangkan ulama yang membela dan menerima pemikiran filsafat bahkan mengaguminya adalah Ibn Rushd yang menulis pembelaannya terhadap filsafat dalam bukunya *al-Taha>fut al-*

⁵⁵ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun...*, 71.

⁵⁶ Tasawuf teoritis adalah penelitian dan pengkajian al-Qur'an berdasarkan teori-teori mazhab dan sesuai dengan ajaran-ajaran orang-orang sufi. Penafsir berusaha maksimal untuk menemukan ayat-ayat al-Qur'an tersebut, faktor-faktor yang mendukung teori, sehingga tampak berlebihan dan keluar dari *z}ahir* yang dimaksudkan *shara'* dan didukung oleh kajian bahasa. Penafsiran demikian ditolak dan sangat sedikit jumlahnya. Karya-karya corak ini terdapat pada ayat-ayat al-Qur'an secara acak yang dinisbatkan kepada Ibnu Arabi dalam kitab *al-futu>hat makkiyah* dan *al-Fus}uh*; Al-Hayy Al-Farmawi>, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 16.

⁵⁷ Tasawuf praktis adalah tasawuf yang mempraktekan gaya hidup sengsara, *zuhu>d* dan meleburkan diri dalam ketaatan kepada Allah. Para tokoh aliran ini menamakan tafsir mereka dengan *al-Tafsir al-Taşjawwuf al-Ishyari* yaitu mentakwilkan ayat-ayat, berbeda dengan arti *z}ahir*-nya berdasar isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya tampak jelas oleh para pemimpin *suluk*, namun tetap dapat dikompromikan dengan arti *z}ahir* yang dimaksudkan. Oleh karena itu tafsir jenis ini masih dapat diterima kebenarannya. Di antara kitab tafsir tasawuf praktis ini adalah *Tafsir al-Qur'a>nul Kari>m* oleh Tusturi dan *Haqa>iq al-Tafsi>r* oleh Muhammad ibn al-Husain ibn Muhammad ibn M>u>sa al-Azdi> Abu> Abdirrahma>n al-Sulami (330-410 H / 941-1021 M); Al-Hayy Al-Farmawi>, *Metode Tafsir Maudhu'i: Suatu Pengantar*, Terj. Sufyan A. Jamrah, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 17.

Taha>fut, sebagai sanggahan terhadap karya Imam al-Ghazali yang berjudul *Taha>fut al-Fala>sifah*. Menurut mereka, selama filsafat tidak bertentangan dengan agama Islam, maka tidak ada larangan untuk menerimanya.⁵⁸

c) Corak *ah}ka>mi>* (fiqih atau hukum)

Akibat perkembangannya ilmu fiqih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqih, yang setiap golongan berusaha membuktikan kebenaran pendapatnya berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum.⁵⁹ Salah satu kitab tafsir fiqih adalah kitab *Ahka>m al-Qur'a>n* karangan al-Jasshash.⁶⁰

d) Corak *baya>ni>* (sastra)

Corak Tafsir Sastra adalah tafsir yang didalamnya menggunakan kaidah-kaidah linguistik. Corak ini timbul akibat timbulnya orang non-Arab yang memeluk Agama Islam serta akibat kelemahan orang Arab sendiri dibidang sastra yang membutuhkan penjelasan terhadap arti kandungan al-Qur'an dibidang ini. Corak tafsir ini pada masa klasik diwakili oleh Zamakhshari dengan Tafsirnya *al-Kasha>f*.⁶¹

e) Corak *'ilmi>* (ilmu pengetahuan/sains)

Tafsir yang lebih menekankan pembahasannya dengan pendekatan ilmu-ilmu pengetahuan umum dari temuan-temuan ilmiah yang didasarkan

⁵⁸ Muhammad Nor Ichwan, *Tafsir 'Ilmi Memahami al-Qur'an Melalui Pendekatan Sains Modern*, (Jogja: Menara Kudus, 2004), 115- 116.

⁵⁹ Ali Hasan al-'Arid, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akrom (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), 59.

⁶⁰ Said Agil Husin al-Munawar, *Al-Qur'an Membangun Tradisi...*, 71.

⁶¹ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an:....*, 72.

pada al-Qur'an. Banyak pendapat yang menyatakan bahwa al-Qur'an memuat seluruh ilmu pengetahuan secara global.⁶² Salah satu contoh kitab tafsir yang bercorak *'Ilmi* adalah kitab *Tafsir al-Jawahir*, karya Tantawi-Jauhari.⁶³

f) Corak *al-ada'ib al-ijtima'i* (sosial kemasyarakatan)

Tafsir yang menekankan pembahasannya pada masalah-masalah sosial kemasyarakatan. Dari segi sumber penafsirannya tafsir bercorak *al-ada'ib al-ijtima'i* ini termasuk *Tafsir bi al-Ra'yi*. Namun ada juga sebagian ulama yang mengategorikannya sebagai tafsir campuran, karena presentase *athar* sebagai sumber penafsiran dilihatnya seimbang. Salah satu contoh tafsir yang bercorak demikian ini adalah *Tafsir al-Manar*, buah pikiran Muhammad 'Abduh yang dibukukan oleh Muhammad Rashid Ridwa.⁶⁴

B. Politik

1. *Ta'rif* Politik

Berdasarkan pemahaman *leksikal* (pengataan), kata politik dalam bahasa Arabnya disebut *siasah* berasal dari kata *sasa-yasuusu-siyasah*, secara bahasa artinya memerintah dan melarang, atau "*politics*" dalam bahasa Inggris yang mempunyai makna cerdas dan bijaksana. Sedangkan dalam *leksikal* Yunani

⁶² Amin al-Khuli dan Nashr Abu Zayd, *Metode Tafsir Sastra*, Terj. Khairan Nahdiyyin, (Yogyakarta: Adab Press, 2004), 28.

⁶³ Ibid., 29.

⁶⁴ Acep Hermawan, *Ulumul Qur'an: Ilmu Untuk Memahami Wahyu*, (Bandung :Remaja Posdakarya, 2011), 116- 117.

politik berasal dari kata *polis* (negara kota/*city state*),⁶⁵ *politikos* (menyangkut warga negara), *polites* (seorang warga negara) dan *politeia* (kewargaan).⁶⁶

Didalam negara kota (*polis*) pada zaman Yunani dahulu, orang-orang saling berinteraksi guna mencapai kesejahteraan (kebaikan, menurut Aristoteles) hidup.⁶⁷ Politik yang berkembang di Yunani kala itu dapat ditafsirkan sebagai suatu proses interaksi antara individu dengan individu lainnya demi mencapai kebaikan bersama.

Pemikiran mengenai politik khususnya di dunia barat banyak dipengaruhi oleh filsuf Yunani Kuno. Filsuf seperti Plato dan Aristoteles menganggap *politics* sebagai suatu usaha untuk mencapai masyarakat politik (*polity*) yang terbaik.⁶⁸ Namun demikian, definisi politik buah hasil pemikiran para filsuf tersebut belum mampu memberi tekanan terhadap upaya-upaya praksis dalam mencapai *polity* yang baik. Meskipun harus diakui, pemikiran-pemikiran politik yang berkembang dewasa ini juga tidak lepas dari pengaruh pemikiran para filsuf tersebut.

Dalam perkembangannya, para pemikir dan ilmuwan politik menafsirkan politik secara berbeda-beda sehingga varian definisinya begitu kaya dan berbeda.

a) Gabriel A. Almond

⁶⁵ Imam Hidajat, *Teori-Teori politik*, (Malang: Setara press, 2009), 2.

⁶⁶ Efriza, *Ilmu Politik; Dari Ilmu Politik Sampai Sistem Pemerintahan*, (Bandung : Alfabeta, 2013), 12.

⁶⁷ Seta Basri, *Pengantar Ilmu Politik* (Jogjakarta: Indie Book Corner, 2011), 2.

⁶⁸ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 14.

Gabriel A. Almond mendefinisikan politik sebagai kegiatan yang berhubungan dengan kendali pembuatan keputusan publik dalam masyarakat tertentu di wilayah tertentu, di mana kendali ini disokong lewat instrumen yang sifatnya otoritatif dan koersif.⁶⁹ Dengan demikian, politik berkaitan erat dengan proses pembuatan keputusan publik. Penekanan terhadap penggunaan instrumen otoritatif dan koersif dalam pembuatan keputusan publik berkaitan dengan siapa yang berwenang, bagaimana cara menggunakan kewenangan tersebut, dan apa tujuan dari suatu keputusan yang disepakati. Jika ditarik benang merahnya, definisi politik menurut Almond juga tidak lepas dari interaksi dalam masyarakat politik (*polity*) untuk menyepakati siapa yang diberi kewenangan untuk berkuasa dalam pembuatan keputusan publik.

b) Andrew Heywood

Menurut Andrey Heywood, politik adalah kegiatan suatu bangsa yang bertujuan untuk membuat, mempertahankan, dan mengamandemen peraturan-peraturan umum yang mengatur kehidupannya, yang berarti tidak dapat terlepas dari gejala konflik dan kerja sama.⁷⁰ Dengan definisi tersebut, Andrew Heywood secara tersirat mengungkap bahwa masyarakat politik (*polity*) dalam proses interaksi pembuatan keputusan publik juga tidak lepas dari konflik antara individu dengan individu, individu dengan kelompok, maupun kelompok dengan kelompok lainnya. Dengan kata

⁶⁹ Seta Basri, *Pengantar Ilmu...*, 3.

⁷⁰ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar...*, 16.

lain, masing-masing kelompok saling mempengaruhi agar suatu keputusan publik yang disepakati sesuai dengan kepentingan kelompok tertentu.⁷¹

Berikut ini beberapa definisi tentang politik menurut para pemikir politik; *pertama*, politik merupakan apa yang berhubungan dengan pemerintah. *Kedua*, politik adalah perkara mengelola, mengarahkan dan menyelenggarakan kebijaksanaan umum dan keputusan-keputusan atau kebijaksanaan yang menyangkut partai-partai yang berperan dalam kehidupan bernegara. *Ketiga*, bidang studi yang berkaitan dengan masalah-masalah sipil-sosial dan mengembangkan pendekatan-pendekatan terhadap pemecahan masalah masalah tersebut. *Keempat*, aktivitas yang berkaitan dengan relasi antar bangsa dan kelompok-kelompok sosial lainnya yang berhubungan dengan perkara penggunaan kekuasaan negara.⁷²

Oleh sebab itu, pada dasarnya walaupun definisi dari politik sangat beragam dan kaya akan berbagai sudut pandang, namun berbagai definisi

⁷¹ Konflik dan kerja sama dalam suatu proses pembuatan keputusan publik adalah satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan sebagai bagian dari proses interaksi antar kepentingan. Aspirasi dan kepentingan setiap kelompok dan individu dalam masyarakat tidak selalu sama, melainkan berbeda bahkan dalam banyak hal bertentangan satu sama lain; Ramlan Surbakti, *Memahami Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Grasindo, 1992), 18.

Oleh sebab itu, sebuah kelaziman apabila dalam realitas sehari-hari sering dijumpai aktivitas politik yang tidak terpuji dilakukan oleh kelompok politik tertentu demi mencapai tujuan yang mereka cita-citakan. Peter Merkl mengatakan bahwa politik dalam bentuk yang paling buruk, adalah perebutan kekuasaan, kedudukan, dan kekayaan untuk kepentingan diri-sendiri (*politics at its worst is a selfish grab for power, glory, dan riches*); Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2007), 16.

⁷² Efriza, *Ilmu Politik; Dari Ilmu Politik...*, 12-13.

tersebut memiliki beberapa poin-poin pokok dan mendasar, yakni dalam politik tidak bisa lepas dari;⁷³

- a) Negara (*state*)
 - b) Pemerintahan (*government*)
 - c) Kekuasaan (*power*)
 - d) Pengambilan keputusan (*decision making*)
 - e) Kebijakan (*policy, beleid*)
 - f) Pembagian (*distribution*) atau alokasi (*allocation*)
 - g) Kelembagaan masyarakat (*organization of society*)
 - h) Kegiatan dan tingkah laku politik (*political activity and behavior*)
2. Ayat-ayat al-Qur'an dalam perspektif politik

Berdasarkan definisi yang telah peneliti paparkan, bisa diambil benang merah bahwa politik tidak bisa lepas dengan adanya pemimpin dan orang yang dipimpin, dan dengan jalan musyawarahlah politik bersinergi. Pada umumnya semua kebijakan politik pasti juga keluar dari seorang pemimpin melalui tahap musyawarah dengan seluruh elemen yang terkait dengan politik, baik individu ataupun kelompok.

Di dalam al-Qur'an ada beberapa diksi dan terma yang secara *s}ari>h}* (gamblang) dan secara *maja>zi>* (tersirat), membahas makna politik. Peneliti dalam hal ini berusaha tetap erat atau tidak keluar dari diksi kata pemimpin dengan segala sifat dan karakternya. Oleh sebab itu, dalam memilih ayat-ayat

⁷³ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar...*, 9.

al-Qur'an perspektif politik, peneliti menggunakan pendekatan linguistik-interpretatif-historis. Hasilnya, secara linguistik peneliti menemukan diksi-diksi dan terma yang erat kaitannya dengan terma pemimpin yaitu *khali>fah*, *ima>m*, *wali>/u<lil amri*, *ma>lik/mulk* dan *s{ult}a>n*. Secara interpretatif-historis, peneliti menemukan ayat-ayat tentang pemimpin yang adil dan bijaksana dalam kisah Nabi Sulaima>n, pemimpin otoriter dalam kisah Fir'au>n dan tentang dalil asas musyawarah.

C. *Maqa>sid al-Shari>'ah*

1. Pengertian *Maqa>sid al-Shari>'ah*

Secara etimonologi, *Maqa>sid al-Shari>'ah* merupakan susunan *tarkib id}ofi* yang terdiri dari dua kata yaitu: *Maqa>sid* dan *al-Shari>'ah*. *Maqashid* adalah bentuk jamak (*plural*) dari kata *maqs}ad*, *qas}d*, *maqs}i>d* atau *qus}u>d* yang merupakan derivasi dari kata kerja *qas}ada-yaqs}udu*, dengan beragam makna dan arti antaranya menuju suatu arah, tujuan, tengah-tengah, adil, konsisten, tidak melampui batas, jalan lurus, berada pada poros tengah antara berlebihan dan kekurangan.⁷⁴

Sedangkan *al-Shari>'ah* secara etimologi berarti artinya jalan menuju sumber air, dapat juga diartikan berjalan menuju sumber kehidupan. Orang arab dahulu menggunakan kata ini untuk menunjukkan suatu jalan ke tempat memperoleh air minum yang secara permanen dan mencolok dapat dipandang

⁷⁴ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi "Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkoneksitas Masalahah"*, (Yogyakarta: LkiS, 2015), 15.

jelas oleh mata kepala. Dengan demikian, syariat berarti suatu jalan yang jelas untuk diikuti (*the clear path or the highway to be followed*).⁷⁵

Adapun *al-Shari>'ah* secara terminologi ialah tingkah dan larangan Tuhan yang berhubungan dengan tingkah kehidupan manusia.⁷⁶ Mahmu>d Shalt}ut} mengartikulasikan makna *al-Shari>'ah* dengan bahasa yang tegas dan lugas;⁷⁷

أَنَّ الشريعة اسم للنظم والأحكام التي شرعها الله أو شرع أصولها
و كلف المسلمين إياها ليأخذوا أنفسهم بها في علاقتهم بالله, و
علاقتهم بالناس, و أنها على كثرتها ترجع إلى ناحيتين رئيسيتين

Bahwa sanya syariat adalah suatu aturan-aturan dan hukum-kukum yang disyariatkan oleh Allah s.w.t. atau subtansi/asal-usul aturan dan hukum Allah s.w.t. dan tuntutan/tugas orang islam untuk melaksanakannya guna dijadikan sebagai pedoman dalam rangka melakukan konektifitas dengan Allah s.w.t., konektifitas dengan sesama manusia, dan bahwa sanya aturan dan hukum tersebut mayoritas kembali pada kedua aspek utama tersebut.

Jadi *Maqa>s}jid* bila dinisbatkan dengan kata *al-Shari>'ah* maka yang terlintas secara sepintas dalam pikiran adalah tujuan-tujuan hukum *shara' (fiqh)*, baik *Maqa>s}jid al-Shari>'ah* sebagai teori penggalian hukum atau sebagai contoh penetapan hukum.

Maqa>s}jid al-Shari>'ah dalam perkembangannya,⁷⁸ ternyata dimulai dari

Ima>m Muhammad al-T}ahi>r ibn 'Ashur dapat didefinisikan secara

⁷⁵ Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence*, (Islamabad: Islamic Research Institute, 1970), 7.

⁷⁶ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 15.

⁷⁷ Muhmu>ud Shaltut, *Al-Islam 'Aqi>dah wa Shari>'ah*, (Kairo : Da>r al-Shuru>q, 2001), 73.

⁷⁸ Cikal bakal lahirnya *Maqa>s}jid al-Shari>'ah* diawali oleh al-Juwaini. Di tangan al-Juwaini banyak bermunculan istilah-istilah baru *Maqa>s}jid* semisal: *al-kulliyah>t*, *al-mas}a>lih al-'ammah*, *al-istis}la>h* dan sebagainya. Al-Juwaini juga sebagai ulama yang pertama membagi konsep "kemaslahatan" menjadi tiga: *al-d}aru>riyyah>t* (primer), *al- hajiyyah>t* (sekunder) dan *al-*

komprehensif; pada zaman Ima>m al-Shat}ibi> yang merupakan konseptor *maqa>s}id* ternyata belum mendefinisikan *maqa>s}id al-shari>'ah* dalam kitabnya *al-muwafaqa>t*.⁷⁹ Menurut ibn 'A<shu>r *maqa>s}id al-shari>'ah* ialah⁸⁰

اما علم مقاصد الشريعة فهو عبارة عن الوقوف على لمعاني
والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها.

tahsi>niyya>t (tersier). Di tangan beliau inilah lahir kaidah: *al-h}a>jah al-'ammah tunzal manzilah al-d}aru>rah al-khamsah* (kebutuhan yang bersifat umum menempati posisi lima kemaslahatan primer).

Perkembangan teori *Maqa>s}id al-Shari>'ah* ini selanjutnya tidak terlepas dari jasa tiga tokoh besar yang mencurahkan segenap perhatiannya bagi konstruksi teori ini. Mereka adalah Ima>m al-Ghazza>li> (w. 505 H/1111M), Ima>m al-Shat}ibi> (w. 790 H/1388 M) dan Ima>m Muhammad al-T}ahi>r ibn 'Ashur (w. 1394 H/1973 M).

Ima>m al-Ghazza>li> sangat konsisten terhadap paradigma teosentris yang memang sangat kuat mengikat di masa itu. Itulah sebabnya *us}u>l al-fiqh* didefinisikannya sebagai ilmu tentang cara penunjukan *nas}s}* kepada hukum (*al-'ilm bi wuju>di dila>lah al-nas}s}* '*ala> al-ah}ka>m*); Al-Ghazza>li>, *Al-Mustas}fa> min> 'Ilm al-U}u>l*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 6.

Jadi *us}u>l al-fiqh* di mata al-Ghaza>li>, benar-benar menganut metode *baya>ni>*. Bahkan penerimaan terhadap *al-qiya>s* sebagai bagian dari ilmu *us}u>l al-fiqh* pun didasarkan atas anggapan bahwa *al-qiya>s* bersifat determinan (*tauqi>fi>*). Artinya *al-qiya>s* dianggap masih mengikuti sifat *shari>'ah* yang merupakan aturan yang telah ditentukan Allah, sebab seluruh *shari>'ah* merupakan ketentuan yang telah ditetapkan Allah. Sistem operasional *al-qiya>s* yang merujuk kepada *nas}s}* tertentu (*asl mu'ayyan*), membuatnya memiliki metodologi yang memadai untuk menyatakannya *tauqi>fi>*. Al-Ghazza>li> menyatakan sikapnya, bahwa apabila *mas}lahah* ditafsirkan sebagai memelihara *maqa>s}id al-shari>'ah*, maka tidak ada jalan untuk menolaknya, dan ia wajib diikuti, bahkan dapat dipastikan menjadi *h}ujjah*; Al-Ghaza>li>, *Al-Mushtas}fa' fi> 'Ilm al-U}u>l*, (Beirut: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 179.

Puncak kematangan *Maqa>s}id* adalah di tangan al-Shat}ibi> (abad ke-8 H.) melalui kitab *al-Muwa>faqa>t*-nya yang mengembangkan melalui pendekatan analitis-induktif (*tah}li>li>-istiqra>'i*). Sebagian kontribusi beliau di antaranya; (1) membangun *us}u>l al-fiqh* di atas dasar-dasar *Maqa>s}id*; (2) tokoh pertama yang menambahkan *maqa>s}id al-mukallaf* (tujuan-tujuan seorang mukallaf) ke dalam tema *maqa>s}id*; (3) tokoh yang menawarkan metodologi yang dengannya tujuan-tujuan Tuhan akan diketahui secara komprehensif, secara eksplisit tidak memperkenankan *ijtihad* sebelum menguasai *Maqa>s}id al-Shari>'ah*, dan masih banyak lainnya.

⁷⁹ Alasan mengapa al-Shat}ibi> mengesampingkan definisi *maqa>s}id al-shari>'ah*, menurut Musfir bin 'Ali al-Qaht}ani> ada dua kemungkinan : *pertama*, bahwa *al-Muwa>faqa>t* yang ditulis al-Shat}ibi> hanya untuk konsumsi kalangan ulama yang betul-betul mendalam dan punya perhatian terhadap ilmu syariat, oleh sebab itu ia tidak merasa butuh untuk memberikan definisi sesuatu yang sudah sama-sama diketahui oleh kalangan ulama. *Kedua*, fokus kajian al-Shat}ibi> dalam *al-Muwa>faqa>t* adalah membangun teori *maqa>s}id* yang belum terjamah oleh ulama sebelumnya. Walaupun secara khusus al-Shat}ibi> tidak mendefinisikannya, penjelasan detail yang ia paparkan mengantarkan pembaca pada definisi *maqa>s}id al-shari>'ah* ; A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 16.

⁸⁰ Muh}ammad al-T}a>hir ibn 'A<shu>r, *Maqa>s}id al-Shari>'ah al-Isla>miyyah*, (Qat}r : Daulah Qat}r, 2004), V:II, 21.

وتدخل في ذلك أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، وكذلك ما يكون من معان الحكم لم تكن ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

“*Maqa>sjid al-shari>’ah* adalah ungkapan dari penetapan atas makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh syariat dalam segala bentuk ketentuan atau aturan syariat. Dan termasuk cakupan dalam hal ini yakni segala sifat syariat, tujuan umum syariat dan makna-makna hukum yang tidak termasuk alam ketentuan dari ulasan syariat. Sama dengan hal tersebut yakni makna hukum-hukum yang tidak ada ulansannya di dalam seluruh bentuk-bentuk hukum, akan tetapi syariat juga mengulas/mengamati/mengomentari banyak bentuk hukum.”

2. Urgensi *Mas}lah}ah*

Inti atau substansi dari konsep *maqa>sjid al-shari>’ah* adalah kemaslahatan sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn al-Qayyim al-Jauziyah bahwa *maqa>sjid al-shari>’ah* adalah mencegah kerusakan dari dunia manusia dan mendatangkan kemaslahatan kepada mereka, pengendalian dunia dengan kebenaran, keadilan, dan kebajikan serta menerangkan tanda-tanda jalan yang harus dilalui di hadapan akal manusia.⁸¹ Oleh sebab itu, dalam memahami *maqa>sjid al-shari>’ah* mengetahui pandangan para ulama pelopor *maqa>sjid al-shari>’ah* tentang makna *maslahah* sangat urgen.

Secara bahasa *maslahah* sama dengan *manfa’ah* baik dari bentuk katanya (*wazan*) maupun maknanya. Dalam terminologi *us}u>l fiqh*, *maslahah* diartikan segala sesuatu yang dapat mewujudkan kebaikan dan terhindarnya segala macam *mad}arrah* (bahaya) atau *mafsadah* (kerusakan) dalam kehidupan

⁸¹ Ibn al-Qayyim al-Jauziyah, *I’la>m al-Muwaqqi’i>n*, (Kairo: Da>r al-Kutub al-Hadith, 1969), V:III, 177.

manusia. Dengan demikian, ada atau tidaknya *masalahah* diukur dengan dua hal tersebut. Bila tercipta kebaikan berarti *masalahah*. Sebaliknya, bila terjadi bahaya, ketimpangan, ketidakadilan dan sebagainya, berarti hal yang demikian itu disebut *mafadah* (kerusakan) atau *mad}arrah* (bahaya).

Ditinjau dari aspek diakui atau tidaknya oleh syariat, menurut al-Ghazza>li>⁸² *masalahah* terbagi dalam tiga kategori; *pertama*, *masalahah mu'tabarrah* yakni *masalahah* yang sejalan dengan kehendak Allah. Al-Ghazza>li> memberikan contoh dengan hukum haramnya minum segala sesuatu yang memabukkan karena diqiyaskan dengan arak (al-Khamr). *Kedua*,

⁸² Al-Ima>m al-Fiqi>h al-H{ujjah al-Thabt al-U}u>li> al-Mutakallim Abu> H{a>mid Muh}ammad ibn Muh}ammad ibn Muh}ammad ibn Ah}mad al-Ghazza>li> yang memiliki julukan H{ujjah al-Isla>m (lahir di Thus; 1058 / 450 H – meninggal di T{u>s; 1111 / 14 Jumadil Akhir 505 H; umur 52–53 tahun).

Ia berkuniah Abu Hamid karena salah seorang anaknya bernama Hamid. Gelar dia al-Ghazza>li> al-T{u>si berkaitan dengan ayahnya yang bekerja sebagai pemintal bulu kambing dan tempat kelahirannya yaitu Ghazalah di Bandar Thus, Khurasan, Persia (kini Iran). Sedangkan gelar asy-Syafi'i menunjukkan bahwa dia bermazhab Syafi'i. Ia berasal dari keluarga yang miskin. Ayahnya mempunyai cita-cita yang tinggi yaitu ingin anaknya menjadi orang alim dan saleh. Imam Al-Ghazali adalah seorang ulama, ahli pikir, ahli filsafat Islam yang terkemuka yang banyak memberi sumbangan bagi perkembangan kemajuan manusia. Ia pernah memegang jabatan sebagai Naib Kanselor di Madrasah Nizhamiyah, pusat pengajian tinggi di Baghdad. Imam Al-Ghazali meninggal dunia pada 14 Jumadil Akhir tahun 505 Hijriah bersamaan dengan tahun 1111 Masehi di Thus. Jenazahnya dikuburkan di tempat kelahirannya.

Pelafalan Nama Al-Ghazali yang lebih tepat sebenarnya adalah melafalkannya *al-Ghazza>li>*. (الغَزَّالِي), yakni dengan mentasydidkan huruf *zay*. Alasannya, lafaz al-Ghazzali berasal dari kata *Ghazza>l* (الغَزَّال) yang bermakna tukang tenun. Al-Ghazza>li> dinisbatkan pada pekerjaan ini karena ayahnya adalah seorang tukang tenun bulu yang hasilnya dijual pada tokonya. *Laqab* ini sama seperti orang yang diberi gelar *al-'at}t}a>ri>* (العَطَّارِي) karena dia penjual minyak wangi atau *al-khabba>zi>* (الخبَّازِي) karena dia menjual roti. Ibnu 'Ima>d berkata:

“Al-Ghazza>li> bermakna al-Ghazza>l yakni tukang tenun. Demikian pula *al-'at}t}a>ri>* yang bermakna tukang parfum dan *al-khabba>zi>* yang bermakna tukang roti menurut istilah penduduk Khurosan. Demikianlah yang beliau katakan dalam kitab *al-'Ibar*. Al-Isna>wi> berkata dalam *T}abaqa>t*-nya, al-Ghazza>li> adalah seorang imam yang dengan namanya dada menjadi lapang, jiwa menjadi hidup, tinta-tinta menjadi berbangga ketika menulis namanya, kertas-kertas terguncang mendengar namanya, suara-suara akan jadi khusyuk dan kepala-kepala akan tertunduk. Beliau dilahirkan di Thus tahun 450 H. Ayahnya menenun bulu dan menjualnya di tokonya”;

Abu> H{a>mid Muh}ammad ibn Muh}ammad al-Ghaza>li>, *Al-Wajiz fi Fiqh al-Ima>m al-Shafi'i>*, (Bairut, Shirkah Da>r al-Arqam ibn Abi> al-Arqam, 1997), V:I, 9-13.

masalah batjilah (mulghah) yakni *masalah* yang bertentangan dengan kehendak Allah s.w.t.. Al-Ghazza>li> memberikan contoh *masalah* tipologi ini dengan penolakannya terhadap pendapat sebagian ulama yang mewajibkan seorang raja untuk berpuasa dua bulan berturut-turut, agar berefek jera, sebagai *kifarat* (tebusan) atas hubungan suami istri yang dilakukan di siang hari dalam bulan Ramadan, dengan alasan kalau raja disuruh membayar *kifarat* dengan memerdekakan budak (seperti urutan dalam *nas}s}*), maka mereka jelas tidak akan Jera. Bila logika berpikir seperti itu diterapkan, maka seluruh bangunan hukum Islam akan rontok dan diubah sesuai dengan selera manusia. *Ketiga*, kemaslahatan yang *nas}s}* (teks al-Qur'an maupun hadis) membiarkannya tanpa ada kejelasan, apakah termasuk *masalah mu'tabarah* (dibenarkan menurut syariat) atau *masalah mulghah* (ditolak oleh syariat). Kemaslahatan jenis ini disebut *masalah mursalah* (lepas tanpa ketentuan). Kemaslahatan tipologi ini, menurut al-Ghaza>li>, selagi termasuk dalam hal yang mendesak (*d}aru>rah*, primer) dan mencakup kemaslahatan umum adalah boleh melakukannya, seperti dibolehkannya menyerang orang-orang kafir yang menjadikan orang-orang Islam sebagai tameng, walaupun tindakan tersebut bisa jadi mengakibatkan jatuhnya korban dari salah satu kaum muslimin yang dijadikan tameng tersebut.⁸³

Sedangkan tujuan Tuhan untuk kemaslahatan manusia menurut al-Ghazza>li> mencakup lima prinsip dasar, dengan menitik beratkan pada lima

⁸³ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 37-38.

hifz}u (penjagaan)⁸⁴ yakni *hifz}u al-Di<n* (penjagaan agama), *hifz}u al-Nafs* (penjagaan jiwa), *hifz}u al-Nasl* (penjagaan keturunan), *hifz}u al-'Aql* (penjagaan akal) dan *hifz}u al-Ma>l* (penjagaan harta). Bagi al-Ghaza>li segala sesuatu yang mencerminkan perlindungan terhadap lima prinsip tersebut dinamakan *masalahah*, sebaliknya setiap sesuatu yang dapat menyebabkan terbaikannya disebut *mafsadah*.⁸⁵

Pertama, *hifz}u al-Di<n* (penjagaan agama) adalah pada awalnya berkaitan dengan batasan murtad yang oleh al-'Amir> disebut dengan istilah *muzjirah khal'i al-baidah* (larangan melepas jati diri). Seiring dengan perjalanan waktu *hifz}u al-Di<n* tidak hanya dipahami dalam ranah agama islam (aspek 'aqi>dah, 'iba>dah, mu'a>malah, dll), tetapi melebar pada kebebasan beragama. Dengan demikian melindungi setiap orang untuk menjatuhkan pilihan pada suatu keyakinan atau agama tertentu adalah bagian dari tujuan syariat Islam

⁸⁴ Sebagian besar ulama berbeda dalam urutan/tartib aplikatif dari *al-us}ul al-khams* ini. 'Ulama *ma>likiyyah* dan *sha>fi'iyyah* mentartibkan kaidah ini dengan tartib; agama – jiwa – akal – keturunan – harta. Sedangkan ulama *h}anafiyah* mengurutkan dengan tartib; agama – jiwa – keturunan – akal – harta. Diantara para ulama yang sependapat dengan tartib ini adalah wahbah al-zuhaili dan muh}ammad sa'id rama>d}an al-bu>t}i>. *Hujjah al-bu>t}i>* dengan mengikuti tartib dari pencetus *al-us}ul al-khams* yakni imam al-ghazza>li>; Muh}ammad Sa'id Rama>d}an al-Bu>t}i>, *D}awa>bit al-Maslah}ah fi> al-Sha>ri'ah al-Isla>miyyah*, (Libanon : Muassasah al-Risa>>lah, 1982), 250.

⁸⁵ Abu> H{a>mid Muh}ammad ibn Muh}ammad al-Ghazza>li>, *Al-Mustas}fa> min 'Ilm al-U}u>l*, (Madinah, 1413 H), V:II, 482.

(*maqa>sjid al-shari>'ah*). Pendapat tersebut sebagaimana dikutip oleh Jassir 'Audah⁸⁶ yang digagas oleh Sayf 'Abd al-Fattah.⁸⁷

Kedua dan ketiga, *hifz}u al-Nafs* (perlindungan terhadap jiwa) dan *hifz}u al-Nasl* (perlindungan keturunan), sebelum al-Ghazza>li diungkapkan dengan permasalahan yang lebih spesifik yakni larangan membunuh (*muzjirah qatl al-nafs*), melindungi kehormatan diri (*hifz}u al-'Ird*) dan larangan mencederai kehormatan (*muzjirah t}alb al-'ird*). Beberapa istilah tersebut kemudian oleh al-Juwaini, al-Ghazza>li> dan al-Shatibi> secara konsisten disederhanakan ke dalam dua istilah populer yakni perlindungan jiwa (*hifz}u al-Nafs*) dan perlindungan keturunan (*hifz}u al-Nasl*). Dengan demikian istilah *muzjirah qatl al-nafs* (larangan membunuh) dimasukkan dalam kajian *hifz}u al-Nafs* (perlindungan jiwa) sedangkan *hifz}u al-'Ird* dan *muzjirah t}alb al-'ird* melebur dalam kajian *hifz}u al-Nasl* (perlindungan keturunan).⁸⁸

Selanjutnya yang *keempat*, *hifz}u al-'Aql* (penjagaan akal), walaupun secara istilah tidak mengalami perubahan, tetapi dalam memahami istilah tersebut mengalami perkembangan seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan sosial dan budaya. Ketika baru dirumuskan pemeliharaan akal

⁸⁶ Jāser 'Audah adalah Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian Kebijakan Publik dalam Program Studi Islam. Dia adalah anggota pendiri Persatuan Ulama Muslim Internasional . Ia memperoleh gelar Ph.D dari university of Wales, Inggris, pada konsentrasi Filsafat Hukum Islam tahun 2008. Gelar Ph.D yang kedua diperoleh dari Universitas Waterloo, Kanada, dalam kajian Analisis Sistem tahun 2006. Master Fikih diperoleh dari Universitas Islam Amerika, Michigan, pada fokus kajian Tujuan Hukum Islam (Maqashid al-Syari'ah) tahun 2004. Gelar B.A diperoleh dari Jurusan Islamic Studies pada Islamic American University, USA, tahun 2001 dan gelar B.Sc diperoleh dari Engineering Cairo University, Egypt Course Av., tahun 1988. Ia memperoleh pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu Islam di Masjid al-Azhar, Kairo.

⁸⁷ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 39.

⁸⁸ *Ibid.*, 39.

berkisar pada larangan minuman keras (*al-khamr*) saja, karena dianggap dapat merusak akal pikiran. Kemudian jangkauan *hifz}u al-'Aql* diperluas oleh al-Qardawi dalam ranah kewajiban menuntut ilmu pengetahuan secara berkesinambungan hingga akhir hayat (*min al-mahdi ila al-lah}di*), kewajiban merenung dan memikirkan jagat raya (*malakut al-sama>wa>t wa al-'ard*) sehingga hal tersebut berguna bagi dirinya dan umat manusia. Kemudian tokoh *maqa>s}id* berikutnya Sayf 'Abd al-Fattah mengembangkan konsep *hifz}u al-'Aql* dalam ranah kebebasan berpikir.⁸⁹

Terakhir yang *kelima*, *hifz}u al-Ma>l* (penjagaan harta), konsep ini juga mengalami pergeseran dari masa ke masa. Al-'Amiri> sebelum al-Ghazza>li menyebutkannya sebagai larangan mengambil harta (*muzjirah akhd al-ma>l*) yang di dalamnya dibahas tentang hukum pencurian (*al-shari>qah*) dan perampokan (*al-hira>bah*). Kemudian al-Juwaini merubahnya dengan sebutan *ismah al-ma>l* (perlindungan harta), dan disempurnakan oleh al-Ghazza>li dengan konsep *hifz}u al-Ma>l*.⁹⁰

Keadaan, kondisi, tingkat kebutuhan dan skala prioritas tuntutan dari lima prinsip di atas oleh al-Ghazza>li dibedakan menjadi tiga bagian yakni *al-d}aru>riyyah*, *al-h}ajiyyah*, *al-tah}siniyyah*. Pertama, *maqa>s}id al-d}aru>riyyah* (tujuan-tujuan primer) didefinisikan sebagai tujuan yang harus ada yang ketidakadaannya akan berakibat menghancurkan kehidupan secara total. Kedua, *maqa>s}id al-h}ajiyyah* (tujuan-tujuan sekunder) definisikan

⁸⁹ Ibid., 39-40.

⁹⁰ Ibid., 40.

sebagai sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk mempermudah mencapai kepentingan-kepentingan yang termasuk kedalam kategori *d}aru>riyyah*. Karena fungsinya yang mendukung dan melengkapi tujuan primer, maka kehadiran tujuan sekunder ini dibutuhkan (sebagai terjemah harfiah dari *h}ajiyyah*), bukan niscaya (sebagai terjemah langsung dari *d}aru>riyyah*). Artinya bila tujuan sekunder ini tidak ada, kehidupan manusia tidak akan hancur tetapi akan terjadi berbagai kekurangan sempurnaan, bahkan kesulitan. *Ketiga, maqa>sjid al-tah}siniyyah* (tujuan-tujuan tersier) didefinisikan sebagai sesuatu yang kehadirannya bukan niscaya maupun dibutuhkan, tetapi bersifat akan memperindah (sebagai terjemah harfiah dari kata *tah}siniyyah*) proses perwujudan kepentingan *d}aru>riyyah* dan *h}ajiyyah*. Sebaliknya, ketidakhadirannya tidak akan menghancurkan maupun mempersulit kehidupan, tetapi mengurangi rasa keindahan dan etika.⁹¹

Al-Ghazza>li juga mengklasifikasikan *maslah}ah* dari aspek adanya legalitas atau tidaknya dari *shar'i>* (Allah dan Rasul) dalam tiga kategori,⁹² *pertama, maslah}ah mu'at}irah* yakni kemaslahatan yang dijelaskan secara

⁹¹ Ibid., 40-41.

⁹² Satu hal yang perlu ditegaskan di sini, menurut al-Ghazza>li bahwa *maslah}ah h}ajiyyah* (sekunder) dan *maslah}ah tah}si>niyyah* (tersier) tidak dapat dijadikan landasan hukum kecuali bila diperkuat oleh *asl* (sesuatu yang hukumnya dijelaskan oleh teks). Dengan demikian, cara kerja *maslah}ah ala* al-Ghazza>li adalah cara kerja *qiyas*, sebab bila tidak didukung oleh *shara'*, maka sama saja dengan *istihsan*. Sedangkan *maslah}ah d}aru>riyyah* (kepentingan primer, mendesak) bagi al-Ghazza>li dapat dijadikan pijakan hukum apabila memenuhi syarat-syarat berikut;

1. Tidak bertentangan dengan *nas}s} qat'i>*. Bagi al-Ghazza>li *nas}s} qat'i>* lebih kuat daripada *maslah}ah mursalah*.
2. *Maslah}ah* yang bersifat universal (*kulliyyah*) bukan *maslah}ah* yang bersifat *juz'iyyah*.
3. Diyakini atau diduga kuat akan benar-benar mencerminkan kemaslahatan bukan *maslah}ah* eutopis, praduga atau sangkaan belaka; A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 41-42.

langsung dalam teks. *Kedua, maslah}ah mulghah* (sia-sia) atau *maslah}ah gharibah* (asing) yaitu kemaslahatan yang keberadaannya ditolak oleh teks. *Ketiga, maslah}ah mursalah* yaitu kemaslahatan yang tidak dinyatakan dalam teks secara langsung, namun memiliki kesesuaian spirit dengan *maslah}ah* yang dijelaskan dalam teks.⁹³

Berikut ini mapping dan perbandingan *maslah}ah* menurut al-Ghazza>li yang mewakili *sha>fi'iyah* yang dalam ijtihadnya menekankan konsep *qiyas*, kemudian al-Sha>t}ibi>⁹⁴ yang mewakili *ma>likiyyahi* yang menjadikan *maslah}ah mursalah* sebagai dalil terdepan setelah al-Qur'an dan Hadis dan al-T{>u>fi>⁹⁵ yang mewakili kalangan *h}anbaliyyah* dengan menekankan pada

⁹³ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 41.

⁹⁴ Nama lengkap al-Sha>t}ibi> adalah Abu> Ishaq ibn Mu>sa al-Gharnati>, dan dikenal dengan sebutan al-Sha>t}ibi. Nama al-Sha>tibi berasal dari nama Negeri keluarganya Spanyol bagian timur yakni Shat}ibah (xativia atau jativia). Al-Sha>tibi dilahirkan di Granada, menurut Hamka Haq sampai saat ini tanggal kelahiran al-Sha>tibi masih misterius. Pada umumnya orang banyak menyebut tahun wafatnya yakni 790 H / 1388 M. Namun demikian, dapat diduga kuat al-Sha>tibi lahir dan menghabiskan hidupnya di Granada pada masa kekuasaan Yusuf Abu al-Hajja>j (1333-1354 M). dan Sultan Muhammad IV (1354-1391 M).

Nama al-Sha>tibi adalah nisbat dari tempat kelahiran Ayahnya di Batavia sebuah daerah di sebelah timur Andalusia. Pada tahun 1247 M keluarga Imam al-Sha>tibi mengungsi ke Granada setelah Satavia tempat asalnya jatuh ke tangan Raja Spanyol Uraquon setelah keduanya berperang kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239 M.

Al-Sha>tibi belajar pada sejumlah guru antara lain adalah Ibn al-Fakhra>r al-Ilbiri>, Abu> 'Abdillah al-Balinsi>, Abu> al-Qa>sim al-Sabti>, Abu> 'Abdillah al-Shari>f al-Tilimsa>ni>, al-Khat}i>b ibn al-Marzu>q, Abu> al-'Ali al-Mansu>r al-Mashza>li>, Abu al-'Abbas al-Qabab, dan Abu> 'abdillah al-Hfr. Berikut ini kitab karya al-Sha>tibi antara lain; kitab *al-Muwa>faqat*, *al-I'tis}a>m*, *al-Maja>lis*, *Sharh} AL-Khula>sah*, *'Unwa>n al-Ittifa>q FI> 'Ilmi al-Istihqa>q*, *Usu>l 'an Nahw*, *al-Ifa>da>h wa al-Ins}a>da>h*, *fatawa> al-Sha>t}ibi>*; A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 42-43.

⁹⁵ Nama lengkap al-T{>u>fi> adalah Najmuddin Abu> al-Rabi' Sulaiman ibn Abd al-Qawi> ibn Abd al-Kari>m ibn Sa'id al-T{>u>fial Sarsari al-Baghda>di> al-H{>anbali>, yang kemudian dikenal dengan al-T{>u>fi>. Al-T{>u>fi> nisbat pada Tawfa, nama desa yang terletak di daerah Sarsar Irak dan di desa itulah tokoh ini dilahirkan. Di samping tokoh tersebut terkenal dengan nama al-T{>u>fi> juga populer dengan nama Ibu Abi> 'Abbas. Al-T{>u>fi> lahir pada tahun 673 Hijriyah atau 1274 Masehi dan meninggal pada tahun 716 Hijriyah atau 1316 masehi di Palestina.

Al-T{>u>fi> mempunyai karya tulis tidak kurang dari 42 buku dalam berbagai topik terutama menyangkut tema-tema al-Qur'an yurisprudensi, logika, Arab dan sastra. Namun dari sekian karya

pemahaman literal teks al-Qur'an dan Hadis serta mendahulukan *athar al-S{ah}a>bah* dari pafa *qiya>s*;

Nama Tokoh	Latar Belakang Pemikiran	Klasifikasi <i>masalah</i>	Cara mengetahui <i>masalah</i>	Fungsi <i>masalah</i>
------------	--------------------------	----------------------------	--------------------------------	-----------------------

tersebut yang sempat menghebohkan dunia pemikiran Islam khususnya di bidang hukum Islam adalah kitab *al-Ta'yin> fi Sharh} al-Arba'in*, sebuah kitab *Sharh}* (penjelasan makna kata dan kalimat berikut kandungan) terhadap kitab *Al-H{adith al-Arba'in al-Nawawi>*.

Dalam kitab tersebut tepatnya pada penjelasan hadis ke-32 yakni hadis *la> d}ara>ra wa la> d}ira>ra* (tidak boleh ada bahaya pada diri sendiri dan tidak boleh pula ada bahaya pada orang lain). Al-T{u>fi> menulis gagasannya tentang *maslah}ah* sebagai dalil *mustaqil* (berdiri sendiri) dalam penggalan hukum Islam.

Pada dasarnya sebelum al-T{u>fi> tidak ada seorang ulama-pun yang menerima *maslah}ah* sebagai dalil hukum independen atau *mustaqil* baik para imam madhab besar yakni Abu Hanifah al-Nu'man ibn Thabi>t (w. 1500 H/ 767 M). Ma>lik ibn Anas (w. 179 H/ 795 M). Muh}ammad ibn Idris al-Sha>fi'i> (w. 204 H/ 819 M) dan Ahmad ibn H{anbal (w. 241 H/ 855 M), maupun para ulama pengikut empat madhab tersebut. Dalam batasan-batasan tertentu Abu Hanifah menerima *maslah}ah* sebagai dasar penetapan hukum melalui metode *istih}sa>n* yakni penilaian hukum yang berasal dari akal sehat yang tidak secara langsung pada teks/*nas}is}* atau analogi/*qiya>s* yang ketat, tetapi lebih pada ide mengenai kelayakan atau kepatutan. Sementara para penentanginya pada masa berikutnya menuduh bahwa metode *istih}sa>n* melawan ketentuan teks-teks agama dan analogi. Para pendukung *istih}sa>n* justru menegaskan bahwa apa yang mereka tuduhkan tidaklah benar. Metode *istih}sa>n* menurut para pendukungnya sejatinya tetap sejalan dengan ketentuan teks dan *qiya>s*, hanya saja dalam kasus tertentu analoginya bersifat *khafi*, tersembunyi, subtil dan tidak tampak secara langsung; A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 55-57.

al-Ghazza>li	Madhab Shafi'i>	<p><u>Kekuatannya</u> : <i>D{arurah, h}ajah dan tah}siniyyah</i> (masing-masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta)</p> <p><u>Cakupan</u> : <i>Kulli></i> (unuversal) dan <i>Juz'i</i> (parsial)</p> <p><u>Legalitas</u> : <i>Mu'at}t}irah</i> (berdampak dan dianggap sebagai pertimbangan hukum) dan <i>mulghah</i> (tidak dianggap sebagai pertimbangan hukum)</p>	<p><i>Ta'li>l al-ah}ka>m</i> ; metode yang dipakai dalam mencari 'illah (lasan hukum) sebagai salah satu rukun <i>qiya>s</i>.</p>	<p>Dapat dijadikan pertimbangan hukum apabila memenuhi klasifikasi <i>d}arurah kulliyah</i> dan diyakini betul-betul akan mendatangkan kemaslahatan. Sedangkan <i>masalah h}ajah dan tah}si>niyyah</i> tidak dapat dijadikan pertimbangan hukum kecuali apabila diperkuat oleh <i>asl (nas}s}</i> atau sesuatu yang hukumnya dijelaskan dalam <i>nas}s)</i> cara kerja ini adalah metode <i>qiya>si></i>.</p>
--------------	-----------------	--	--	--

al-Shatibi	Madhab <i>Ma'liki</i>	<p><u>Kekuatannya</u> : <i>D{arurah, h}ajah dan tah}siniyyah</i> (masing-masing menyangkut pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan dan harta)</p> <p><u>Cakupan</u> : <i>Dunyawiyah</i> dan <i>ukhrawiyah</i> masing-masing meliputi <i>Kulli</i> (unuversal) dan <i>Juz'i</i> (parsial)</p> <p><u>Legalitas</u> : <i>Mu'tabarah, mulghah dan mursalah</i></p>	<p>Ijtihadi dan berporos pada teks.</p> <p>Menguasai bahasa arab dan seluk beluknya.</p> <p>Mengetahui <i>asba>b al-nuzu>l</i>.</p>	<p>Metode <i>ijtihad</i> ala <i>masalah mursalah</i> dengan prinsip utama <i>maqa>s}id al-shari>'ah</i> berada di atas <i>maqa>s}id mukallaf</i></p> <p>Sedangkan <i>maqa>s}id 'ammah</i> menjadi pertimbangan dalam penetapan hukum yang didasarkan pada dalil <i>juz'i</i>.</p>
al-T <u>u</u> fi	Madhab <i>Hanbali</i>	<p><u>Kekuatannya</u> : Tanpa klasifikasi dari <i>d{arurah, h}ajah dan tah}siniyyah</i> baginya, <i>masalah</i> bersifat mutlak tanpa batas. Kekuatannya berkisar pada kategori; <i>ra>jih/qawi</i> dan <i>arjah/aqwa</i></p> <p><u>Cakupan</u> : <i>Maslahah dunyawiyah</i> dan <i>masalah ukhrawiyah</i></p> <p><u>Legalitas</u> : Semua <i>masalah</i> legal, baik sesuai dengan <i>nas/s{</i> atau tidak</p>	<p>Akal semata dapat mengetahui <i>masalah</i>.</p>	<p>Sebagai metode penggalan hukum secara mandiri (<i>mustaqil</i>) dalam ranah <i>mu'a>malah</i> saja.</p>

3. Aplikasi *Maqasid al-Shari'ah*

Bagi seseorang yang ingin mengaplikasikan *maqasid al-shari'ah* maka harus memenuhi tahapan-tahapan berikut ini;⁹⁶

- 1) Berpijak pada teks al-Qur'an dan al-Sunnah dan hukum yang terkandung didalamnya serta tujuan-tujuannya.
- 2) Mengkombinasikan pesan-pesan yang bersifat universal dan umum dengan dalil-dalil yang bersifat khusus.
- 3) Menarik kemaslahatan dan menolak kemafsadatan secara mutlak.
- 4) Mempertimbangkan akibat hukum yang bisa terjadi dikemudian hari.
- 5) Seluruh kemaslahatan yang menjadi pertimbangan hukum, mulai dari tahap pertama hingga ke empat diatas, harus mempertimbangkan keterkaitan antara satu *masalah* dengan *Maqasid al-Shari'ah* yang lain.

⁹⁶ A. Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi...*, 85-90.