

Tafsīr Maqāṣidī Al-Mawardi: Studi Atas Ayat-Ayat Politik Dalam Tafsīr Al-Nukāt Wa Al-‘Uyūn

Achmad Zubairin
STAI Asy-Syukriyah
Alzuber82@gmail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan melakukan elaborasi terkait munculnya varian tafsir Al-Qur'an berbasis ideologi yang berbicara soal sistem politik negara muncul pasca wafatnya Nabi Muhammad. Hal itu disebabkan sebagian umat Islam berijtihad merumuskan dan memformulasikan fikih siyasah (teori politik islam). Bahkan sudah sampai tahap empirik, sebagaimana yang dilakukan para Khulafa ar-Rasyidun, namun bentuk politik Islam "yang ideal" sampai saat ini masih terus diperdebatkan. Perdebatan yang paling mendasar, sebenarnya seputar penerapan dan formalisasi nilai-nilai syariah Islam dalam lingkup Negara. Untuk menggali lebih dalam lagi seputar hubungan Islam dan Negara, penulis mencoba menganalisa penafsiran *maqāṣidī*-nya al-Mawardi seputar ayat-ayat yang membahas tentang politik. Diskursus *Tafsīr Maqāṣidī* sebenarnya baru muncul belakangan, namun prinsip-prinsipnya yang mengacu kepada *maqāṣid al-syarī'ah*, sudah sejak dahulu didiskusikan. Prinsip dasar *maqāṣid al-syarī'ah* lebih kepada upaya menghumanisasikan hukum Islam yang bersumber dari ayat Al-Qur'an dan Hadis. Dalam rangka upaya menggali makna ayat agar teks Al-Qur'an dipahami tidak secara tekstual akan tetapi mampu menangkap makna ayat yang lebih kontekstual, maka menafsirkan Al-Qur'an dari sisi *Maqāṣidī*-nya, akan mengungkap inti (*jawhar*) dari Al-Qur'an. Penulis juga mencoba mengungkap sisi subjektifitas seorang al-Mawardi sebagai penafsir dalam *Tafsīr al-Nukāt Wa al-‘Uyūn* karangannya, termasuk kondisi sosio-historis dimana al-Mawardi hidup yaitu pada masa dinasti Abbasiyah, walaupun disanyalir sebagian kalangan, dirinya pun dalam menulis karya tafsir-nya dan karya lainnya *al-Aḥkām al-Sulṭānīyah* sebagai "pesanan politik" dari khalifah yang berkuasa saat itu. Artikel ini berkesimpulan bahwa sistem negara yang sesuai dengan teori *maqāṣidī* al-Mawardi ialah yang berasaskan pada nilai-nilai Islam sebagaimana ditegaskan juga oleh tokoh-tokoh lain seperti Abou El Fadl.

Kata Kunci: Tafsir Maqāṣidī Al-Mawardi, *Tafsīr al-Nukāt Wa al-‘Uyūn*.

Pendahuluan

Latar belakang masalah

Urgensi tulisan ini adalah kontekstualisasi penafsiran dengan pendekatan *maqāṣidi*, lebih spesifik lagi dari sisi sosial politik. Karena realitanya sampai saat ini, hubungan Islam dan Negara masih mengalami pro-kontra, yang salahsatu penyebab utamanya adalah berkaitan dengan penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berkenaan dengan politik. Ayat-ayat Politik diantaranya seputar konsep kedaulatan Tuhan, ulil Amri, Demokrasi (syuura), hubungan muslim-non muslim dan pengangkatan non-muslim menjadi pemimpin, posisi perempuan diranah public (Negara), implementasi hukum syariah (hukum pidana islam);potong tangan dan rajam, dll.

Perbedaan pendekatan Tafsir tekstual dan Tafsir kontekstual menjadi penyebab berikutnya. Ibnu Asyur misalnya, sebagai tokoh modern dan pengusung maqasid syariah ternyata berpandangan tekstualis dengan melarang non-muslim menjadi pemimpin, bagaimana pun kondisinya. Ia mendasari pemahaman penafsirannya itu dengan QS.Al-Maidah:51.¹

Penyebab utama lainnya ialah perbedaan-perbedaan mendasar dalam politik islam, yaitu antara pandangan politik Sunni dan Syiah. Misalnya dari sisi penafsiran. Menurut kelompok Syiah, kata *khalifah* yang terdapat di QS.Al-Baqarah 30 ditujukan hanya untuk Ali bin Abi Thalib dan keturunannya saja, ini sebagaimana tertera dalam *Tafsīr Al-Qummi*. Dari Abu Abdullah as.: “Sesungguhnya ayat ini menggambarkan Amirul Mukminin, maka “*ba’uḍah*” maksudnya adalah Amirul Mukminin (Ali bin Abu Thalib), sedangkan “*wamā fauqaha*” ialah Rasulullah Saw.”²

Bagi kalangan Syi’ah, istilah khalifah sudah dikenal sejak dahulu, mereka menafsirkan khalifah dengan sosok yang definitiv yaitu Ali bin Abi Thalib dan keturunannya. Sedangkan kalangan Sunni tidak menafsirkannya secara definitiv kepada seseorang, tetapi ditujukan kepada siapa saja yang mampu menerapkan prinsip-prinsip keadilan dan kemaslahatan. Berikutnya perbedaan dari sisi kedaulatan Tuhan dalam bernegara. Dijelaskan oleh Ali Abd Raziq bahwa legitimasi kekuasaan tidak terbatas hanya dari agama (Allah SWT) saja, namun juga dari umat Islam.³ Pendapat ini diamini oleh kelompok Sunni yang mempraktekannya dalam proses pemilihan pemimpin secara demokratis. Berbeda halnya dengan kelompok Syiah, sebagaimana yang terlihat di Republik Islam Iran dengan system *wilāyat al-faqīh* nya, dimana legitimasi politik hanya untuk para ulama (mullah) saja.⁴

Implikasinya adalah terjadinya Konflik antara Sunni-Syiah yang berkepanjangan, konflik ini ada dua bentuk, pertama, konflik antara kelompok masyarakat dengan rezim, baik itu rezim yang Syiah dengan kelompok masyarakat yang Sunni maupun sebaliknya. Kedua, konflik antar Negara. Contoh konflik bentuk pertama, di Irak, PM Irak Nouri al-Maliki (Syiah) versus masyarakat sunni Hawija (Irak Utara) sebagai balas dendam atas perlakuan Saddam Husen versus masyarakat Syiah Irak. Di Syiria, Basyar Asad (Syiah) versus Persaudaraan Muslim (Muslim Brotherhood). Di Bahrain, presiden (Sunni) versus masyarakat Nuwaidrat (Negara Barat Daya Bahrain/Syiah). Bentuk kedua, konflik antar Negara. Contohnya Iran

¹Muhammad al-Thahir Ibn al-Ashur, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr* (Tunisia: Dar al-Shahnun li al-Nashr wa al-Tauzi’, 1997), hal. 229.

²Abu Hasan Ali Ibrahim Al-Qummi, *Tafsīr Al-Qummi* (Iran: Darul Kutub, 2000), hal. 5.

³Ali Abdul Raziq, *Al-Islām Wa Uṣūl al-Ḥukm* (Cairo: Mathba’ah Misr, 1925), hal. 1.

⁴Abd Kadir, “Syiah Dan Politik: Studi Republik Islam Iran,” *Jurnal Politik Profetik* 3, no. 1 (2015), hal. 9.

(Syiah) versus Irak (Sunni) dan Saudi Arabia (Sunni).⁵

Rumusan Masalah

Dalam tulisan ini, penulis mencoba untuk menganalisa pemikiran *Tafsir maqāsiḍi* al-Mawardi seputar isu-isu politik yang terdapat dalam tafsir *al-Nukāt wa al-Uyūn*. Penulis membatasi pembahasan dibeberapa isu penting, diantaranya seputar konsep demokrasi atau syura dalam Islam, pengangkatan non muslim sebagai pemimpin, penerapan syariah dalam Negara, dan tentang HAM di negara muslim.

Pembahasan

Pengertian dan Sejarah *Tafsir Maqāsiḍi*

Tafsir Maqāsiḍi menurut Ibn Asyur ialah :

اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن
وما يستفاد منها باختصار أو توسع⁶

“*Ilmu untuk menggali makna dari ujaran-ujaran (Al-Qur'an) dan apa yang diderivasi darinya secara detail ataupun secara ringkas.*”

Sedangkan menurut Washfi Abu Zaid ialah :

لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني
والغايات التي يدور حولها القرآن الكريم كلياً أو جزئياً مع
بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد.⁷

Salah satu corak penafsiran yang menggali makna dan maksud dari suatu ayat Al-Qur'an secara umum dan khusus dengan menjelaskan cara kerjanya demi kemaslahatan manusia. Disini Washfi Abu Zayd mengatakan bahwa diskursus *Maqāsiḍi* berasal dari *Maqāsiḍ al-Syarī'ah*.⁸

Adapun Jasser Auda,⁹ mendefinisikan tafsir *maqāsiḍi* secara epistemologis, menurutnya *tafsir maqāsiḍi* merupakan corak tafsir *bi al-ra'yi* yang mencari keleluasaan untuk kemandirian akal dalam konstruksi pemahaman sumber keagamaan, mendasarkan aplikasinya pada metode naqli dan aqli, dan mencari area yang lebih luas lagi bagi validasi rasional melalui pengukuran rasional dan maupun empiris dengan pertimbangan masalah mursalah.¹⁰

Penafsiran Al-Qur'an kontekstual, diantaranya berbasis *maqāsiḍ syarī'ah*, dengan berdimensikan konteks perumusan suatu hukum syariah. Walaupun sebenarnya intergrasi antara dua disiplin ilmu ini (fikih dan tafsir) sudah dapat terlihat dari munculnya corak tafsir fikih dari sekian banyak corak tafsir Al-Qur'an yang beraneka ragam.

Namun makna yang dimaksud dari *maqāsiḍi* di sini tidak terbatas hanya *maqāsiḍ syarī'ah* saja, namun mencakup seluruh unsur-

⁵Ahmad Sahide, “Konflik Syi'ah-Sunni Pasca-The Arab Spring,” *Jurnal Kawistara* 3, no. 3 (2013), hal. 319.

⁶Muhammad al-Thahir Ibn al-Asyur, *Al-Tahrīr Wa al-Tanwīr*, hal. 11.

⁷Washfi Asyur Abu Zaid, *Al-Tafsīr al-Maqāsiḍi Lisuwar al-Qurān al-Karīm* (Mekkah: Alukah Press, 2013), hal. 7.

⁸Washfi Ibn Asyur sebelum mendefinisikan *Tafsir Maqāsiḍi*, menghubungkan *Maqāsiḍi* kepada

Maqāsiḍ al-Syarī'ah, Lihat Washfi Asyur Abu Zaid, *al-Tafsīr al-Maqāsiḍi li suwar al-Qurān al-Karīm*: hal. 6.

⁹Jasser Auda adalah Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar (QFTS) dengan fokus kajian pada Kebijakan Publik dalam Program Studi Islam, dan direktur sekaligus pendiri Maqāsiḍ Research Center di Filsafat Hukum Islam, London.

¹⁰Kusmana Kusmana, “Epistemologi Tafsir Maqasidi,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (2016): hal. 228.

unsur yang membentuk syariah tersebut, seperti sejarah perumusan hukum fikih, fatwa-fatwa Imam Mazhab, dsb. Karena di setiap hukum syariah harus berformulasikan narasi ilmiah, narasi demografi, sosial, ekonomi, politik yang semuanya harus disesuaikan dengan kebutuhannya.¹¹

Berikutnya hal yang terkait dengan salah satu komponen dasar dalam syariah, yaitu ijtihad. Arkoun memiliki catatan penting tentang pengertian Ijtihad yang dibuat oleh Muhammad Abduh yaitu metode pragmatis yang terbuka dengan menggabungkan seluruh pemahaman, pemikiran, teori empiris kedalam literature Islam skolastik yang lebih progresif.¹² Sedangkan Jamal al-Banna¹³ menyebutkan akan urgensi ijtihad dalam syariah, yang oleh al-Syafi'i suatu ijtihad disebut sebagai *Istihsān, urf, maṣāliḥ mursalah* yang pada kesimpulannya adalah tentang *maqāṣid al-syarī'ah*, maka ijtihad itu sendiri ialah tentang maqasid syariah.¹⁴ Peran akal dalam merumuskan suatu hukum pada syariah islam ditemukan dalam disiplin Ilmu Ushul Fikih. al-Syafi'i (w.820 m.) termasuk yang pertamakali merumuskan dan mempopulerkannya, adapun Al-Syatibi (w.1388m.) termasuk ulama yang mengembangkannya.

Dengan demikian, *Tafsīr Maqāṣidī* sesungguhnya merupakan upaya penafsiran dari seorang penafsir berdasarkan logika hukum yang diperolehnya dari sumber primer untuk digunakan sebagai realita kekinian dalam konteks yang berbeda-beda: individu, keluarga, masyarakat, Negara, Ummat, dan kemanusiaan.

B. Implementasi dalam penafsiran

Salah satu contoh penerapan *Tafsīr Maqāṣidī* yaitu dari sisi tafsir ayat-ayat hukum. Pertama, pada periode *Ta'sis*, Meskipun tiga talak dalam satu majlis adalah hal biasa pada masa Nabi, Umar bin Khabb menganggap tiga talak dalam satu majlis sebagai tiga talak. Pendapat Umar bin Khabb tentang masalah merupakan benih dari *tafsīr maqāṣidī* yang mempertemukan *maslaḥat al-syarī'ah* dan *maslaḥat al-Mukhab*, sebagaimana diartikulasikan oleh al-San'an. Kedua dimensi teks dan konteks ini digabungkan untuk mendapatkan keunggulan yang menjadi topik syariat. Kedua, pada masa Tadwin, Sulaiman al-Thufi berpendapat bahwa masalah lebih penting daripada teks, baik yang *qoṭ'i* maupun *zanni*, selama ruang lingkup tulisan berada dalam ranah muamalah. Ulama periode Tadwin mengadopsi '*Urf* sebagai komponen konteks yang terpisah.¹⁵

Implementasi *Tafsīr Maqāṣidī* juga bisa dilihat dari sikap penafsir terhadap politik. Terkait dengan tipologi hubungan antara penafsir dan politik, dapat dilihat dari pendapat Islah Gusmian yang mengklasifikasikan sikap Penafsir terhadap penguasa: **Pertama, Tafsir Bungkam**, Indikasinya (1) tafsir proyek rezim, (2) tafsir ditulis dengan teknik global (3) tafsir tidak memakai analisis sosial-politik. Contohnya karya Tafsir Al-Qur'an yang ditulis oleh Kemenag edisi UII, *Ensiklopedi Al-Qur'an* karya Dawam Raharjo, dan Wawasan Al-Qur'an karya Quraish Shihab. **Kedua, Tafsir Gincu**, indikasinya (1) kedekatan mufassir dengan rezim (2) kesamaan gagasan mufassir dengan pemerintah rezim (3) tafsir ditulis dengan analisis sosio politik serta kental dengan isu keindonesiaan. Contohnya, *Tafsir Al-Qur'an Basa Jawi* karya Bakri Syahid, dalam *Cahaya Al-*

¹¹Muhammad Sahrur, *Nahwa Fiqh Jadid*, hal. 63.

¹²Muhammad Said Asymawi, hal. 13.

¹³Saudara kandung Hasan al-Banna, salahseorang pembaharu dan pemikir muslim kontemporer sekaligus pendiri organisasi Ikhwanul Muslimin di Mesir.

¹⁴Jamal al-Banna, *Nahwa Fiqh Jadid* (Cairo: Dar Fikr Islamiy, 1997), hal. 120.

¹⁵Zaenal Hamam and A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidī," *QOF: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (2018): hal. 6.

Qur'an karya Syu'bah Asa, ayat suci dalam renungan karya Moh. E. Hasyim. **Ketiga, Tafsir Kritis**, Indikasinya (1) peran sosial mufassir - seperti budayawan, agamawan, ulama' penulis, aktivis gender dll- yang independen dari kepentingan rezim (2) konteks ruang sosial-politik penulisan tafsir (3) responsibilitas-sensitifitas mufassir terhadap kebijakan yang tidak adil. Contohnya, dalam Cahaya Al-Qur'an karya Syu'bah Asa, *Tafsir Kebencian* karya Zaitunah Subhan.¹⁶

C. Analisis Maqāṣidi Al-Mawardi dalam Tafsirnya

Konsep Demokrasi atau *Syuura* (Ali-Imran:159)

والرابع: أنه أمره بمشاورتهم ليستن به المسلمون ويتبعه فيها المؤمنون وإن كان عن مشورتهم غنياً، وهذا قول سفيان¹⁷

“Ayat ini memerintahkan Nabi SAW untuk bermusyawarah, dengan tujuan agar diikuti kaum muslim, walaupun tanpa harus musyawarah dengan kaum muslim pun, sesungguhnya Nabi Saw mampu.”

Ketika merumuskan pilar-pilar pemerintahan dalam Islam, nampaknya Al-Mawardi selalu mengkaitkannya dengan praktek Nabi SAW dalam kepemimpinannya, dirinya memiliki visi agar nilai-nilai islam dapat terejawantahkan dalam system pemerintahan yang islami, pemikiran ini disinyalir sebagian kalangan merupakan anti-tesis dari pemikiran sekulernya Ali Abd Raziq yang mengatakan bahwa Nabi SAW bukan pemimpin Negara,

melainkan hanya pemimpin umat saja.¹⁸ Walaupun sebenarnya dalam karyanya itu, Ali Abd Raziq hanya ingin menegaskan bahwa menerapkan khilafah islamiyah untuk kondisi saat ini, sepertinya masih sebatas utopia belaka, berdasarkan fakta sejarah yang menyebutkan bahwa yang terjadi pada kepemimpinan Nabi SAW sesungguhnya sebatas pengimplementasian nilai-nilai islam dalam kepemimpinan yang secara khusus belum berbentuk Negara. Hal tersebut didasari kesadaran bahwa factor-faktor pembentukan suatu Negara bukan hal mudah. Dibutuhkan banyak faktor penunjang, berupa materil maupun non-materil. Prinsip-prinsip bernegara itu yang kemudian al-Mawardi rumuskan dalam karyanya *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah*.

Menurut al-Mawardi, sebuah negara harus memiliki enam sendi utama agar bisa eksis. Pertama dan terpenting, jadikan agama sebagai pedoman. Kedua, pemimpin yang cerdas yang memiliki otoritas yang dibarengi dengan posisi kekuasaannya. Ketiga, akan tercipta keadilan yang menyeluruh, sehingga tercipta kedamaian, kerukunan, rasa hormat, dan loyalitas kepada pemimpin, serta meningkatnya keinginan masyarakat untuk berhasil. Keempat, keamanan universal, yang akan membawa ketenangan batin masyarakat dan pada gilirannya memotivasi mereka untuk berinisiatif dan berkreasi dalam pembangunan negara. Kelima, kesuburan tanah air yang berkelanjutan, yang akan meningkatkan inisiatif masyarakat untuk memenuhi kebutuhan pangan dan ekonomi lainnya, mengurangi dan menyelesaikan konflik antar kelompok. Keenam, keinginan untuk hidup dan berkembang.¹⁹ Konsep ini senada dengan

¹⁶Syamsul Wathani, “Tafsir Alquran Dan Kekuasaan Politik Di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana Dan Dialektika),” *Nun*, Vol. 2, No. 1 (2016), hal. 190.

¹⁷Al-Mawardi, *Al-Nukāt Wa al-'Uyūn* (Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1999), hal. 433.

¹⁸Penjelasan lengkap tentang Islam dan Negara lihat Ali Abd Raziq, *Al-Islām wa Uṣūl al-Ḥukm*, (Cairo: Mathba'ah Misr, 1925).

¹⁹Rashda Diana, “Al-Mawardi Dan Konsep Kenegaraan Dalam Islam,” *Tsaqafah*, Vol. 13, No. 1 (2017): hal. 165.

pandangannya Abu A'la al-Maududi (w.1979 m.) yang berpendapat bahwa Kekuasaan legislasi ada di tangan Allah, negara Islam pada hakikatnya adalah khalifah atau wakil, keadilan antar manusia, persamaan antar manusia, negara dipegang oleh orang-orang yang bertakwa, adil dan beriman, musyawarah, dan kewajiban mentaati pemimpin adalah enam prinsip dasar negara Islam. Selama dia menaati Allah, dia akan baik-baik saja..

Sulit untuk tidak mengatakan bahwa terminologi demokrasi memang berasal dari barat, akan tetapi prinsip-prinsip *syūrah* (musyawarah) itu sudah ada sejak kemunculan agama Islam itu sendiri. Walaupun tidak berjalan mulus, suksesi dan pemilihan para khalifah pasca wafatnya Nabi SAW menjelaskan proses demokratisasi kepemimpinan. Prinsip persamaan antar individu menjadi dasar demokrasi pada waktu itu. Mengutip pendapat Khalid Abu Fadhil mengenai kesamaan tantangan yang dihadapi agama islam dengan nilai-nilai dalam demokrasi, dimana keduanya merepresentasikan komitmen moral antara yang satu dengan lainnya,yang menjadi pertanyaan selanjutnya adalah bagaimana keduanya bisa saling meruntuhkan atau dapat saling mendukung satu dengan lainnya.

Pemimpin Muslim (Al-Maidah: 51)

"وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ" يحتمل وجهين

أحدهما : موالاتهم في العهد فإنه منهم في مخالفة

الأمر²⁰

Ayat “Dan barangsiapa yang patuh kepada mereka (Yahudi-Nasrani), maka ia termasuk kelompok mereka” memiliki dua kemungkinan makna, salahsatunya patuh dalam hal bernegara.

Dari penafsiran ini, al-Mawardi memang tidak secara tegas mensyaratkan seorang pemimpin berasal dari kalangan muslim, namun dalam karyanya yang lain yaitu al-Ahkam al-Sultâniyah, ia mensyaratkan seorang pemimpin harus berasal dari kalangan muslim, bahkan harus berasal dari keturunan klan Quraisy. Dapat disimpulkan bahwa karya al-Ahkam al-Sultâniyah merupakan penjabaran dari Tafsirnya sendiri.

Pada ayat Al-Maidah:51, perdebatan sebetulnya berasal dari multi interpretasi kata *awliya'*, apakah dimaknai sebagai pemimpin atau makna lainnya seperti teman, kekasih, dll.

Menurut Sahiron, Kata auliya didefinisikan sebagai bentuk jamak dari kata wali, yang berarti "penolong". Tafsir ini terkait dengan Nabi dan para sahabat jika dipahami dalam konteks Q5: 51. Sahiron menggunakan hadits Qudsi, *man 'adda waliyyan faqad adhantuhu bi al-Ḥarb* (barang siapa yang memusuhi waliku, maka sungguh, saya telah menyatakan perang terhadapnya) (Al-Bukhari, 1407, 105), untuk memvalidasi makna dan relevansinya dengan teks-teks lain di luar Al-Qur'an (intertekstualitas). Hadits ini, menurut Sahiron, tidak menyinggung seorang pemimpin, maka ia mengartikan wali sebagai sahabat, sekutu, dan pembantu yang dekat, menyiratkan bahwa wali yang dimaksud adalah yang disebutkan dalam hadits tersebut.²¹

Namun bagaimanapun, menurut al-Mawardi umat Islam wajib mengetahui pentingnya memilih pemimpinnya, ia mengutip perkataan Ali bin Abi Thalib: “setiap manusia harus bernegara, baik ataupun buruk negara itu.”

²⁰Al-Mawardi, *Al-Nukāt Wa al-Uyūn*, hal. 46.

²¹Umi Wasilatul Firdausiyah, “Urgensi Ma’na-Cum-Maghza Di Era Kontemporer: Studi Penafsiran

Sahiron Syamsuddin Atas Q 5: 51,” *Contemporary Quran* Vol. 1, No. 1 (2021): hal. 33.

Formalisasi Syariah Islam dalam Negara (Al-Syuura:13)

وفي "شَرَعَ لَكُمْ" أربعة أوجه: أحدها : سن لكم . الثاني : يَنْ لَكُمْ . الثالث : اختار لكم ، قاله الكلبي . الرابع : أوجب عليكم

Dalam penafsiran ayat ini, al-Mawardi hanya memberikan keterangan seputar penerapan syariah dalam konteks yang lebih luas seperti Negara, dirinya tidak memilih untuk berpendapat apakah hukumnya wajib atau tidak dalam hal penerapan syariah secara formal dalam suatu Negara.

Berkenaan dengan pengertian syariah, penting untuk penulis tampilkan beberapa pendapat pakar tentang makna syariah. al-Syathibi berpendapat bahwa Syariah memiliki tujuan khusus yang terangkum kepada 3 hal: Tujuan primer, sekunder, dan tersier.²² Asymawi menjelaskan bahwasannya ada kekeliruan pemahaman tentang makna syariah yang difahami dengan segala apa yang tertulis dalam bentuk kaidah, akan tetapi makna sesungguhnya dari syariah adalah “metode yang bergerak (*al-manhaj al-haraki*)” yang mampu mendisain ulang suatu masyarakat dan individunya kearah yang lebih adil dan bermartabat juga bertakwa.²³

Asymawi juga mengkritisi tentang tuntutan untuk menegakkan "pemerintahan Islam", ia mengajukan beberapa catatan kritis yang layak untuk dicermati. *Pertama*, jika yang dikehendaki dengan pemerintahan Islam adalah pemerintahan berdasarkan syariah, maka perlu diklarifikasi dulu apa makna syariah yang dimaksudkannya. Syariah telah mengalami pengembangan makna, dari yang awalnya sebagai jalan yang telah ditetapkan Allah,

kemudian diperluas menjadi segala ketentuan yang ada dalam Qur'an dan Sunnah, dan terakhir ia meliputi seluruh yurisprudensi Islam yang berkembang dan sejalan dengan beragam variannya, maka syariah mana yang dimaksud dan yang dirujuk? *Kedua*, Jika pemerintahan Islam hanya mengacu kepada model ideal pemerintahan Nabi SAW di Madinah dan Sahabat Umar yang hanya sebuah fase sekilas dari rangkaian panjang sejarah umat Islam, maka bagaimana kita memahami fenomena-fenomena di fase-fase lain yang tidak ideal? Belum lagi soal pemerintahan Islam itu bersandar pada sistem dan kelembagaan atau sekedar kebaikan personal yang cenderung Insidental. *Ketiga*, jika pemerintahan Islam didefinisikan sebagai sistem pemerintahan yang bertujuan menegakkan keadilan, moral, dan mendakwahkan agama, maka system yang lain apa pun namanya harus juga dianggap Islami sejauh ia bertujuan menegakkan keadilan, moral, dan mendukung syiar agama. *Keempat*, jika pemerintahan Islam mengacu kepada pemerintahan Nabi SAW di Madinah, maka perlu dipahami bahwa pemerintahan Nabi di Madinah adalah bentuk pemerintahan Tuhan yang tidak dapat ditiru setelahnya. Kebijakan Nabi dikontrol langsung oleh Tuhan dan oleh karena hampir secara mutlak jauh dari kekeliruan.²⁴

Dari analisa diatas, penulis berpendapat bahwa Al-Mawardi tidak secara tegas menjadikan syariat Islam harus diterapkan dalam suatu Negara, nampaknya pendapatnya seputar penerapan syariat islam secara esensial bukan formal sama dengan pandangannya Ibnu Taimiyyah.

²²al-Syathibiy, *Al-Muwafaqat* (Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007), hal. 18.

²³Muhammad Said Asymawi, *Ushul Syariah* (Cairo: Maktabah Madbuli shagir, 1996), hal. 113.

²⁴Abdillah Halim, “Padangan Muhammad Said Al-Asymawi Tentang Relasi Agama Dan Politik,” *An-Nuha: Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial*, Vol. 8, No. 1 (2021): hal. 123.

Hak Asasi Manusia dalam Islam (Al-Maidah:8 dan An-Nahl: 91).

قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ

لِلَّهِ « يعني بالحق فيما يلزم من طاعته . و شهداء

بالقسط » أي بالعدل . وفي هذه الشهادة ثلاثة أقاويل :

أحدها : أنها الشهادة بحقوق الناس ، وهذا قول

الحسن والثاني : الشهادة بما يكون من معاصي العباد

، وهذا قول بعض البصريين الثالث : الشهادة لأمر الله

تعالى بأنه حق²⁵.

“Wahai orang-orang yang beriman jadilah kalian penolong Allah” dengan cara taat kepada-Nya, “dan menjadi saksi yang adil”, kata “saksi” disini memiliki tiga makna, pertama, menjadi saksi atas Hak Asasi Manusia, kedua, menjadi saksi atas kejahatan seseorang, ketiga, menjadi saksi bahwa janji Allah itu benar.

قوله عز وجل : « إن الله يأمر بالعدل

والإحسان . . . ﴿ الآية . في تأويل هذه الآية ثلاثة أقاويل

: أحدها : أن العدل : شهادة أن لا إله إلا الله ، الثاني : أن

العدل : القضاء بالحق ، الثالث : أن العدل ها هنا

استواء السريرة والعلانية في العمل لله²⁶.

Ayat “sesungguhnya Allah SWT memerintahkan manusia untuk berlaku Adil dan baik,” ayat ini memiliki tiga penafsiran, pertama, Adil maksudnya kalimat Syahadat (islam), kedua, memerintah dengan bijak, ketiga, bertingkah laku sesuai antara perbuatan lahir dan batin.

Dari penafsiran dua ayat diatas, Al-Mawardi secara eksplisit menyebutkan kata Hak Asasi Manusia dan Keadilan. Secara normative,

prinsip-prinsip dasar keadilan dan Hak Asasi Manusia dalam Islam, sebetulnya sangat ditekankan, namun secara empiris, terjadi ketidak sesuaian penerapannya dalam Negara muslim.

Lebih jauh lagi, dalam melihat hubungan antara Islam dan hak asasi manusia, Gus Dur mengkritik konsep fiqh/hukum Islam yang tidak sesuai dengan Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia. Sementara Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia mencakup hak untuk berpindah keyakinan, hukum Islam menjanjikan sanksi berat bagi individu yang berpindah agama atau murtad. Orang yang murtad dapat dihukum mati di bawah hukum Islam, yang masih dianut oleh mayoritas Muslim. Lantas, bagaimana tanggapan Gus Dur tentang hal itu? “Jika ketentuan fiqh seperti ini diterapkan di negara kita, lebih dari 20 juta orang Indonesia yang masuk Islam ke Kristen sejak tahun 1965 akan dieksekusi,” ia memperingatkan.²⁷

Definisi HAM menurut Sydney Hook ialah suatu tuntutan, untuk seluruh manusia, untuk bersama-sama, bertindak (atau tidak bertindak) atas apa yang dikerjakan oleh sebuah lembaga untuk memenuhi tuntutan.

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia diadopsi oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa pada 10 Desember 1948, dengan 48 negara memberikan suara mendukung, delapan abstain, dan tidak ada negara yang memberikan suara tidak.

Universal Declaration of Human Rights pada tahun 1948 yang menekankan pada hak-hak sipil dan politik merupakan konsep HAM generasi pertama dari empat generasi HAM yang ada. Sementara pengembangan konsep hak-hak ekonomi dan sosial sebagai perkembangan konsep HAM generasi kedua. Sedangkan

²⁵ Al-Mawardi, *Al-Nukāt Wa al-'Uyūn*, hal. 19.

²⁶ Al-Mawardi, *Al-Nukāt Wa al-'Uyūn*, hal. 209.

²⁷ Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), hal. XXV.

perkembangan konsep HAM **generasi ketiga** terkait dengan hak-hak perdamaian dan pembangunan, yang dikenal dengan the rights of development. Yaitu, tahap terjadinya keterpaduan antara hak-hak ekonomi, sosial, budaya, politik, dan hukum menjadi satu keranjang. Selanjutnya, proses dialektika, dimana HAM mengalami proses penyempurnaan sampai muncul **generasi HAM keempat** yang menkritik peranan negara yang sangat dominan dalam proses pembangunan yang terfokus pada pembangunan ekonomi sehingga melahirkan eksekutif negatif, seperti diabaikannya kesejahteraan rakyat. Tahap keempat ini ditandai dengan munculnya deklarasi HAM di wilayah Asia, yaitu dengan lahirnya *Declaration of The Basic Duties of Asia People and Government*.²⁸

Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (UDHR) menguraikan empat hak esensial secara umum. Pertama, ada hak individu, atau hak yang berlaku bagi setiap orang. Kedua, hak kolektif atau komunitas, seperti hak atas kedamaian, pertumbuhan, dan lingkungan yang bersih, hanya dapat dinikmati bersama orang lain. Ketiga, hak sipil dan politik, seperti hak untuk menentukan nasib sendiri, hak atas kompensasi bagi mereka yang kebebasannya dilanggar, hak untuk hidup, hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan, dan beragama, hak sipil dan politik yang sama bagi laki-laki dan perempuan, hak untuk diberitahu tentang alasan penangkapan, dan hak dan tanggung jawab yang sama antara suami dan istri. Istri, Anda memiliki hak untuk kebebasan berekspresi. Keempat, masalah uang."²⁹

Ali Fauzi, membuat skema respons atau tanggapan kaum Muslimin terhadap DUHAM PBB. Baginya, secara simpel terdapat dua

kualifikasi ekstrim, yaitu yang menolak total dan menerima total. Di tengahnya terdapat kualifikasi tanggapan ambigu atau apologis, yang dimotivasi untuk melakukan pembelaan terhadap Islam pra-modern. **Pertama**, kelompok yang menolak total, yang berpendapat bahwa HAM yang ditawarkan Barat itu omong kosong. Kelompok ini berpendapat, bahwa Syari'ah pra-modern itu bersifat sakral dan independen dari dan mengatasi persoalan historis. Syari'ah harus diterapkan sebagai nilai dan sistem dalam kehidupan. DUHAM tak cocok dengan tradisi dan nilai-nilai Islam. Dalam kajian literatur HAM, penolakan semacam ini didasarkan pada perbedaan latar belakang kebudayaan (*culture-based resistance to rights*). Representasinya tampak dalam pemikiran al-Barudi, wakil Saudi Arabia. Begitu pula Ali Humaini dari Iran. **Kelompok kedua**, Kelompok yang menerima setengah-setengah. Kelompok ini menerima secara tidak penuh DUHAM PBB, yaitu menerima dengan prasyarat-prasyarat. Mengapa, sebab DUHAM dianggap memiliki sejumlah cacat karena *worldview*-nya yang sekuler, semacam pasal 16 dan 18 tentang isu pernikahan beda agama dan isu perpindahan agama (murtad). Bassam Tibi menyebutnya: "Islamisasi Deklarasi HAM PBB," seperti yang terjadi pada Deklarasi Kairo. Dan **ketiga**, merupakan kelompok yang menerima total HAM. Alasannya DUHAM merupakan bagian dari khazanah kemanusiaan. Representasi kelompok ini antara lain Zafrullah Khan dari Pakistan yang membela habis-habisan HAM PBB. Begitupula Asghar Ali Engineer pemikir Syi'ah radikal dari India. Hal senada dilakukan Bassam Tibi, seorang pemikir dan aktivis HAM di dunia Arab.³⁰

²⁸Asep Opik Akbar, "Universalisme Minimum Nilai-Nilai Ham Menuju Universalisme Pluralis Dalam Islam," *Al Qisthas: Jurnal Hukum Dan Politik Ketatanegaraan* Vol. 12, No. 1 (2021): hal. 155.

²⁹Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam* (Jakarta: LSAF-Paramadina, 2010), hal. 422.

³⁰Ihsan Ali Fauzi, "Islam Dan HAM: Keharusan Menepis Mitos-Mitos," *Majalah Horison*, 1993, hal. 122.

Kesimpulan

Meskipun Islam dan demokrasi sering dikonstraskan, tidak ada kontradiksi yang melekat di antara keduanya. Islam dan demokrasi dapat hidup berdampingan selama prinsip-prinsip dasar yang diperlukan terpenuhi, seperti menempatkan Islam sebagai dasar hukum dan agama nasional dengan tidak membuat undang-undang yang bertentangan dengan prinsip-prinsip demokrasi tersebut.³¹ Menurut Abou El Fadl, Terlepas dari kerangka kelembagaan dan sistem yang diadopsi, praksis Islam yang konsisten harus mengarah pada aktivitas politik yang demokratis. Masih menurutnya, satu mode berpikir yang otoritarianistik tidak akan bisa mengakomodasi nalar demokratis yang terbuka terhadap perbedaan.³²

Al-Mawardi merupakan tokoh yang berkontribusi dalam menerapkan Nilai-nilai Islam dalam ruang lingkup Negara, walaupun masih bias konservatifisme, namun penulis berpendapat bahwa *Tafsir Maqāsiḍi* nya, merupakan pijakan penting pengkontekstualisasian penafsiran Al-Qur'an, sehingga maksud utama yang terkandung dalam ayat Al-Qur'an bisa difahami para pengkaji Al-Qur'an saat ini.

Terkait hubungan Islam dan Negara, setelah menganalisa penafsiran Al-Mawardi, penulis berkesimpulan bahwa Nilai-nilai Islam sesungguhnya kompatibel dengan Nilai-nilai politik suatu Negara, namun tentu harus dibarengi dengan usaha yang konsisten dari setiap individu, sehingga maksud ayat-ayat (Tafsir Maqāsiḍi) seputar politik mampu direalisasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman Wahid. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita*. Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Abu Hasan Ali Ibrahim Al-Qummi. *Tafsir Al-Qummi*. Iran: Darul Kutub, 2000.
- Akbar, Asep Opik. "Universalisme Minimum Nilai-Nilai Ham Menuju Universalisme Pluralis Dalam Islam." *Al Qisthas: Jurnal Hukum Dan Politik Ketatanegaraan* 12, no. 1 (2021): 139–81.
- Ali Abdul Raziq. *Al-Islam WaUshul al-Hukm*. Cairo: Mathba'ah Misr, 1925.
- Al-Mawardi. *Al-Nukat Wa al-Uyun*. Beirut: Dar Kutub Ilmiah, 1999.
- al-Syathibiy. *Al-Muwafaqaat*. Saudi Arabia: Daar Ibnu Affan, 2007.
- Budhy Munawar-Rachman. *Reorientasi Pembaruan Islam*. Jakarta: LSAF-Paramadina, 2010.
- Cook, Bradley J., and Michael Stathis. "Democracy and Islam: Promises and Perils for the Arab Spring Protests." *Journal of Global Responsibility*, 2012.
- Diana, Rashda. "Al-Mawardi Dan Konsep Kenegaraan Dalam Islam." *TSAQAFAH* 13, no. 1 (2017): 157–76.
- Faiz, Fahrudin. "Kompatibilitas Demokrasi Dan Islam Dalam Perspektif Khaled Abou El-Fadl." *JRP (Jurnal Review Politik)* 3, no. 2 (2013): 214–31.
- Firdausiyah, Umi Wasilatul. "Urgensi Ma'na-Cum-Maghza Di Era Kontemporer: Studi Penafsiran Sahiron Syamsuddin Atas Q 5: 51." *Contemporary Quran* 1, no. 1 (2021): 29–39.
- Halim, Abdillah. "Padangan Muhammad Said Al-Asymawi Tentang Relasi Agama Dan Politik." *An-Nuha: Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial* 8, no. 1 (2021): 109–29.

³¹Bradley J. Cook and Michael Stathis, "Democracy and Islam: Promises and Perils for the Arab Spring Protests," *Journal of Global Responsibility*, 2012, hal. 177.

³²Fahrudin Faiz, "Kompatibilitas Demokrasi Dan Islam Dalam Perspektif Khaled Abou El-Fadl," *Jrp (Jurnal Review Politik)* Vol. 3, No. 2 (2013): hal. 222.

- Hamam, Zaenal, and A. Halil Thahir. “Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidī.” *QOF: Jurnal Studi Al-Qur’an Dan Tafsir* 2, no. 1 (2018): 1–13.
- Ihsan Ali Fauzi. “Islam Dan HAM: Keharusan Menepis Mitos-Mitos.” *Majalah Horison*, 1993.
- Jamal al-Banna. *Nahwa Fiqh Jadid*. Cairo: Dar Fikr Islamiy, 1997.
- Kadir, Abd. “Syiah Dan Politik: Studi Republik Islam Iran.” *Jurnal Politik Profetik* 3, no. 1 (2015).
- Kusmana, Kusmana. “Epistemologi Tafsir Maqāṣidī .” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 6, no. 2 (2016): 206–31.
- Muhammad al-Thahir Ibn al-Ashur. *Al-Tahrir Wa al-Tanwir*. Tunisia: Dar al-Shahnun li al-Nashr wa al-Tauzi’, 1997.
- Muhammad Said Asymawi. *Ushul Syariah*. Cairo: Maktabah Madbuli shagir, 1996.
- MuhammadSahrur. *Nahwa Fiqh Jadid*, n.d.
- Sahide, Ahmad. “Konflik Syi’ah-Sunni Pasca-The Arab Spring.” *Jurnal Kawistara* 3, no. 3 (2013).
- Washfi Asyur Abu Zaid. *Al-Tafsir al-Maqāṣidī Lisuar al-Qur’an al-Karim*. Mekkah: Alukah Press, 2013.
- Wathani, Syamsul. “Tafsir Alquran Dan Kekuasaan Politik Di Indonesia (Perspektif Analisis Wacana Dan Dialektika).” *Nun* 2, no. 1 (2016): 266120.

