

DIMENSI KEBEBASAN DALAM AL-QUR'AN: Kajian Tafsir *Maqāṣidī* terhadap Nilai-Nilai Politik



Muhammad Rahman

Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Email: muhammad.rahman@mhs.iq.ac.id

Said Agil Husin Al-Munawar

UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: saidagilhusinalmunawar@gmail.com

Arrazy Hasyim

Pascasarjana Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ) Jakarta

Email: arrazyhasyim@iiq.ac.id

Abstract

This study uses a qualitative descriptive method, and uses deductive analysis, namely explaining the political value of freedom in the Qur'an in Surah Yūnus verse 99 by combining verses that are relevant to the research and looking for correlations between verses, in order to obtain a complete and comprehensive paradigm. Then analyzed using the Maqāṣidī interpretation approach. The conclusion is that among the political values in the Qur'an that must be a reference for policy makers in national and state life is the value of freedom. When this freedom is implemented in public policy, it will have implications for the upholding of the maqashid of the Qur'an and the maqashid of sharia, namely; ḥifẓ al-dīn, ḥifẓ al-nafs, ḥifẓ al-'aql and ḥifẓ al-māl.

Keywords: *Values, Politics, Freedom, Al-Qur'an, Tafsīr Maqāṣidī*

Abstrak

Penelitian ini menggunakan metode jenis deskriptif yang bersifat kualitatif, dan mempergunakan analisis deduktif yaitu memaparkan nilai politik kebebasan dalam Al-Qur'an pada Surah Yūnus ayat 99 dengan cara mengkombinasikan ayat-ayat yang relevan dengan penelitian serta mencari korelasi antar ayat, guna mendapatkan paradigma yang utuh dan komprehensif. Kemudian dianalisis menggunakan pendekatan tafsir Maqāṣidī. Adapun

konklusinya, bahwa di antara nilai-nilai politik dalam Al-Qur'an yang harus menjadi acuan para pemegang kebijakan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara yaitu nilai kebebasan. Ketika kebebasan ini diimplementasikan dalam kebijakan publik akan berimplikasi tegaknya maqashid Al-Qur'an dan maqashid syariah yaitu; *hifz al-dīn*, *hifz al-nafs*, *hifz al-'aql* dan *hifz al-māl*.

Kata Kunci: Nilai, Politik, Kebebasan, Al-Qur'an, Tafsir Maqāṣidī.

PENDAHULUAN

Di berbagai belahan dunia, umat Islam mengalami berbagai krisis multi dimensi yang tidak kunjung selesai, hal itu semuanya bermula dari dekadensi seorang pemegang kebijakan tertinggi yaitu pemimpin negara (*ra'īs al-dawlah*), hal itu akan berpengaruh dan berimplikasi pada kerusakan dan kebobrokan etika dan moral rakyat (*Fasād khulūq ra'īyyah*). Oleh karenanya, bukan sesuatu yang mengherankan dan mengagetkan apabila ada sebuah bangsa menghadapi krisis multi dimensi yang berlarut, sehingga mengakibatkan ditemukannya berbagai macam penyimpangan dan kejahatan yang terjadi baik berupa eksploitasi sumber daya alam, *illegal logging*, pembunuhan, perampokan, korupsi kolektif bahkan sampai kepada tindakan-tindakan asusila.

Begitu juga, Akhir-akhir ini Bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya muslim mendapatkan sorotan internasional. Walaupun semua elemen anak bangsa bertanggung jawab terhadap problematika bangsa ini, namun menurut Din Syamsudin (Ketua PP Muhammadiyah 2005-2015) bahwa umat Islam yang paling bertanggung jawab, karena menurutnya, maju mundurnya bangsa Indonesia tergantung kepada umat Islam sebagai penduduk mayoritas.¹

Bangsa yang sudah merdeka 77 tahun ini tidak kunjung selesai dari berbagai masalah, lebih ironis lagi adalah bangsa yang mayoritas penduduknya muslim ini, perilaku dan budaya koruptif masih menjadi bisa dijumpai di berbagai sektor. Bahkan menurut laporan *Transparency Internasional* tentang indeks persepsi korupsi Indonesia 2021, Negara Indonesia menduduki peringkat yang ke-96 dari 180 negara yang disurvei. Dalam survei tersebut hasilnya sangat mencengangkan karena Indonesia memperoleh skor 38 pada rentang 0-100 (0 artinya sangat korup dan 100 berarti sangat bersih).²

Di antara faktor dan pemicu utama meningkatnya kehancuran dan dekadensi moral, etika dan nilai pada sebuah masyarakat dan bangsa yaitu

¹<https://www.tribunnews.com/nasional/2012/08/19/kemajuan-indonesia-tergantung-dari-peranan-umat-islam>, diakses pada tanggal 11 Mei 2020.

²Situs resmi *Transparency Internasional* https://riset.ti.or.id/wp-content/uploads/2022/01/CPI2021_Mapindex_EN.jpg diakses pada tanggal 28 Agustus 2022 pukul 11.20 WIB.

karena pemeluk agama belum menginternalisasikan, menerapkan, mengamalkan, merealisasikan, mengaplikasikan, mengimplimentasikan dan membumikan risalah agamanya dengan benar. Sebab, prinsipnya semua agama di muka bumi men-*daras*-kan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran universal. Oleh karenanya, kehancuran, kerusakan dan dekadensi moral, nilai dan etika suatu masyarakat bahkan bangsa dan negara tidak diperbolehkan menvonis sebagai kesalahan agama, sebab pada hakekatnya ajaran agama menjadi instrumen yang sangat urgen dan faktor utama dalam menjaga eksistensi moral bangsa. Hingga seorang tokoh bangsa Syafii Maarif salah seorang cebdikiawan muslim Indonesia menyoroti kondisi bangsa ini dengan ungkapan *sarkasme*, masihkah kaum muslimin sebagai penduduk dan penghuni mayoritas di Negara ini memiliki kelayakan sebagai (*khairu ummah*) umat yang terbaik?.³

Hanya saja, agama tidak bisa dipersalahkan hanya karena pemeluknya tidak mengamalkan dan mengimplimentasikan ajaran agama dengan baik, Sebab agama mengajarkan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran universal, dan agama tersebut memancarkan nilai-nilai keyakinan dan keimanan (*al-qiyām al-īmāniyyah*), dengan eksistensi keimanan yang terpatri dan tertancap pada semua pemeluk sebuah agama, maka secara mandiri akan terbentuk akhlak, nilai, etika, moral dan perangai yang mulia dan terpuji. Sebab, keperibadian seseorang yang dihiasi dengan nilai-nilai agama, akan menjadi bekal, modal dan fondasi utama bagi seorang pemimpin, para aparatur, pepegang kebijakan, dan pemerintah selalu berkomitmen mengkontruksi bangsa dan negara dengan dilandasi moral dan kinerja sesuai tugas, wewenang, amanah, job dan profesi masing-masing.

Berdasarkan laporan KPK tahun 2018 tindak pidana korupsi berdasarkan instansi mengalami peningkatan dari pada tahun sebelumnya. Di mana tahun 2018 terjadi beberapa kasus tindak pidana korupsi berdasarkan instansi yaitu yang dilakukan oleh pemerintah provinsi ada 29 kasus, tindak pidana korupsi yang dilakukan oleh Kementerian ada 47 kasus, BUMN dan BUMD ada 5 kasus, pemerintah Kabupaten atau kota di seluruh Indonesia itu ada 114 kasus dan data kejahatan korupsi dari anggota DPR dan DPRD ada 4.⁴

Sementara pelanggaran tindak pidana yang dilakukan oleh rakyat biasa, berdasarkan laporan resmi dari Pusat Informasi Kriminal Nasional (Pusiknas) Bareskrim pada tahun 2022 per-januari sampai Mei ada 126.161 kasus. Kasus yang paling banyak adalah pencurian dengan pemberatan ada 13.570 kasus, narkoba ada 13.057 kasus, penipuan atau perbuatan curang 12.553 kasus, pencurian biasa 12.553 kasus, penganiayaan 11.769 kasus,

³ Ahmad Syafii Maarif, *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam* (Yogyakarta: Penerbit Bunyan PT Bentang Pustaka, 2018), 5.

⁴ Situs resmi KPK <https://acch.kpk.go.id/id/statistik/tindak-pidana-korupsi/tpk-berdasarkan-instansi> diakses pada tanggal 28 Agustus 2022 jam 16.00 WIB.

penggelapan ada 7.046 kasus, curanmor R-2 5.200 kasus, pelanggaran ketertiban umum sebanyak 3.974, pengeroyokan 2.840 dan pencurian dengan kekerasan sejumlah 1.646.⁵

Membahas tentang problematika dan krisis bangsa yang berlarut, sejumlah pihak yang berpandangan bahwa problematika terbesar yang dihadapi bangsa Indonesia terletak pada krisis nilai dan moral yang jauh dari nilai-nilai Al-Qur'an. Implikasi dari krisis ini menyebabkan berbagai kerusakan yang multidimensi di segala lini kehidupan. Hal ini dibuktikan dengan meningkatnya informasi baik di media sosial maupun media *mainstream* tentang perkelahian antar pelajar, peredaran narkoba dan obat-obatan terlarang, pembunuhan, kejahatan seksual, ketidakadilan hukum hingga kasus korupsi kolektif dari tingkat elite penguasa hingga tingkatan yang paling bawah sekalipun. Realita yang demikian menjadi alasan utama tentang urgensi dan reaktulisasi nilai-nilai Islam dalam rangka penguatan karakter bangsa dan meminimalisir dan menangkal dekadensi moral bangsa yang sudah sangat memprihatinkan, jika tidak ingin dikatakan bangsa ini sudah di ujung menuju kehancuran.⁶

Tentu yang paling diminta bertanggung jawab dari semua problematika ini adalah para pemegang kebijakan (pemerintah) dari hirarki yang paling atas sampai lapisan terbawah. Oleh karenanya penguasa, pemegang kebijakan atau pemerintah harus selalu terikat dengan sebuah kaidah:

تَصْرُفُ الْإِمَامِ عَلَى الرَّعِيَّةِ مَنُوطٌ بِالْمَصْلَحَةِ⁷

Artinya: “Tindakan pemimpin terhadap rakyatnya harus dikaitkan dengan kemaslahatan.”

⁵Situs resmi Pusat Informasi Kriminal Nasional (Pusiknas) Bareskrim, https://pusiknas.polri.go.id/data_kejahatan diakses pada tanggal 28 Agustus 2022 jam 17.00 WIB.

⁶Farid Wajdi, *Nilai-Nilai Karakter dalam Al-Qur'an* <https://babel.kemenag.go.id/id/opini/574/Nilai-nilai-Karakter-Dalam-Al-Quran>, diakses pada tanggal 11 Mei 2020.

⁷ Kaidah ini berasal dari fatwa Imam Al-Shāfi'ī:

مَنْزِلَةُ الْإِمَامِ مِنَ الرَّعِيَّةِ مَنْزِلَةُ الْوَالِي مِنَ الْيَتِيمِ

“Kedudukan imam terhadap rakyat adalah seperti kedudukan wali terhadap anak yatim”.

fatwa tersebut adalah berasal dari fatwa ‘Umar bin Khaṭṭāb yang diriwayatkan oleh Sa’īd bin Manṣūr dari Abū Ahwaṣ dari Abī Ishāq dari Barrā’ bin Azīb.

إِنِّي أَنْزَلْتُ نَفْسِي مِنْ مَالِ اللَّهِ مَنْزِلَةً وَلِيَ الْيَتِيمِ إِنْ احْتَجَّتْ أَخَذْتُ مِنْهُ وَإِذَا أَيْسَرْتُ رَدَدْتُهُ وَإِذَا اسْتَعْنَيْتُ اسْتَعْفَفْتُ

“Sungguh aku menempatkan diriku terhadap harta Allah seperti kedudukan wali terhadap anak yatim, jika aku membutuhkan, aku mengambil dari padanya, dan apabila ada sisa aku kembalikan. Dan apabila aku tidak membutuhkan, aku menjauhinya (menahan diri padanya)”. Abdul Mudjib, *Kaidah-kaidah Ilmu Fiqh* (Surabaya: Kalam Mulia, 1999), 61-62.

Terkait korelasi rusaknya masyarakat karena rusaknya pemimpin, dan rusaknya pemimpin karena rusaknya ulama, ia mengatakan dalam kitab *Ihyā’* Juz 2, 357:

Kapasitas, kapabilitas dan integritas para *stakeholder* (*ashāb al-qarār*) sungguh sangat urgen karena menentukan baik dan buruknya dalam kehidupan masyarakat, rusaknya rakyat karena rusaknya penguasa dan rusak penguasa karena rusak ulamanya. Hal-hal tersebut menjadi penguat dan penegas dari sebuah konklusi bahwa penguasa atau pemerintah merupakan suri teladan, sehingga keteladan yang baik akan berimplikasi pada hasil yang baik dan begitu pula sebaliknya. Oleh sebab itu Imam Al-Ghazālī (450-505 H),⁸ menegaskan bahwa ulama harus komitmen menjaga peran dan fungsinya sebagai pemegang amanah Allah, pewaris para Nabi (*warathah al-anbiyā'*) dan penegak politik keadilan (*siyāsah 'adāliyyah*). Para ulama cerdik cendikia harus bersikap *warā'* (bersikap waspada dan hati-hati) dan jangan sampai berkontribusi dan memposisikan diri bersama kebijakan kezaliman (*siyāsah al-zulm*), lalim terhadap kehormatan dan hak asasi manusia, zalim terhadap harta benda rakyat, dan zalim terhadap jiwa rakyat, bahkan jika dianggap perlu harus mengambil sikap menjaga jarak (*uzlah*) dan bersikap independen dari politik dan kekuasaan. Ajaran Islam telah banyak membarikan rambu-rambu (*dawābīṭ*) yang mengatur etika dan akhlak kepemimpinan, yang bersumber dari Al-Qur'an, Hadis serta konsensus (*ijmā'*) para ulama. seluruh nilai-nilai Islam yang terkait dengan akhlak, etika dan *value* dalam tataran personal (*fardi*), keluarga (*usrah*), sosial kemasyarakatan (*ijtima'i*), berbangsa dan bernegara adalah merupakan rambu-rambu (*dawābīṭ*) yang mengatur dan mengikat perilaku dan akhlak kepemimpinan, intisari dari hal-hal tersebut yaitu bersikap amanah (*adā' al-amānah*) dan menegakkan keadilan (*iqāmah al-adl*), rambu-rambu dan prinsip-prinsip tersebut ditegaskan oleh Allah swt yaitu pada Q.S. Al-Nahl [16]:90:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَائِي ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

Artinya: "Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran". (Q.S. Al-Nahl [16]:90).

فَسَادَ الرِّعَايَا بِفَسَادِ الْمُلُوكِ وَ فسادَ الْمُلُوكِ بِفَسَادِ الْعُلَمَاءِ وَ فسادَ الْعُلَمَاءِ بِاشْتِيَاءِ حُبِّ الْعَمَالِ وَ الْجَاوِ وَ مَنْ اسْتَوَىٰ عَلَيْهِ حُبُّ الدُّنْيَا لَمْ يَغْدُرْ عَلَى الْحَسْبَةِ عَلَى الْأَرَادِلِ فَكَيْفَ عَلَى الْمُلُوكِ وَ الْأَكْبَارِ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى كُلِّ خَالٍ

Artinya: "Maka kerusakan rakyat itu karena kerusakan penguasa, dan rusaknya penguasa itu karena rusaknya para ulama. Dan rusaknya para ulama itu karena kecintaan pada harta dan kedudukan. Sesiapa yang terpedaya akan kecintaan terhadap dunia tidak akan kuasa mengawasi hal-hal kecil, bagaimana pula dia hendak melakukannya kepada penguasa dan perkara besar? Semoga Allah menolong kita dalam semua hal." Abū al-Hamīd al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Kairo: Dār al-Salām, t.t.).

Menegakkan keadilan (*iqāmah al-'adl*) pada konteks ayat tersebut bahwa saat merumuskan dan membuat keputusan hukum suatu perkara haruslah obyektif (tidak boleh tebang pilih dan berat sebelah). Sebab, keadilan itu harus dirasakan dan dinikmati setiap orang apapun latar belakang agama dan sukunya, muslim maupun non muslim, pejabat maupun rakyat jelata, kaya maupun miskin, memiliki hubungan kekerabatan atau bukan, hendaknya putusan yang diberikan kepada mereka harus obyektif dan berkeadilan sesuai dengan ketetapan rambu-rambu hukum dan bukan berdasarkan subyektifitas dan kedzaliman. Di samping pemerintah, para elit⁹ bangsa dan para politisi yang ada di eksekutif, yudikatif dan legeslatif juga bertanggung jawab dalam mencari solusi dari semua problematika.

Kapasitas, kapabilitas dan integritas *leadership* saat ini merupakan pondasi dan faktor atau sendi utama dalam menuju masyarakat, bangsa dan negara yang beradab. Kejahatan yang sistematis dan terstruktur merupakan implikasi dari politik kekuasaan yang sewenang-wenang. Implementasi wewenang kekuasaan yang dijalankan tidak berdasarkan prinsip dan akhlak dalam politik, hanya untuk melanggengkan dan mendominasi oligarki kekuasaan. Maka muncullah berbagai macam justifikasi dan pembenaran yang mengorbankan tujuan utama politik (tegaknya prinsip kebenaran, keadilan dan sejahteraan dan kebahagiaan bersama).¹⁰ Menghadapi problematika bangsa yang tidak kunjung selesai ini, banyak pihak termasuk para tokoh bangsa yang berusaha mencari solusi dan jalan keluar. Hanya saja solusi yang mereka

⁹ Di dalam dalam al-Qur'an terminologi elit memiliki derivasi kata (الملا) *al-mala'*, terminologi *mala'* atau elit disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 30 kali dan ditemukan pada 12 surah, 29 kali disebutkan dalam bentuk *ma'rifat* dan dalam bentuk ism nakirah hanya 1 kali. Secara general terminologi elit (*al-mala'*) dalam Al-Qur'an ditujukan kepada manusia, hanya dua kali saja penyebutannya ditujukan untuk Malaikat yakni surat al-Saffāt ayat 8 (Q.S. [37]:8) dan surat Sād ayat 69 (Q.S. [38]: 69). Karakteristik dan tabiat elit (*al-mala'*) ada tiga, yaitu pertama, kelompok elit yang menghalangi dan menentang dakwah para Nabi Rasul. Kedua, kelompok elit yang mendukung dakwah rasul. Ketiga, kelompok elit yang oportunistik dan abu-abu (munafik) sikapnya tergantung kalkulasi untung rugi. Kemudian terminologi *al-mala'* juga mempunyai hubungan erat atau relasi dengan *kubara'* (كبراء) dan *shādhan* (شاذة) yang mencerminkan bangunan sosial masyarakatnya. Di antara konklusi dari hasil kajian dan elaborasi antropologis terhadap perilaku kelompok *al-mala'* yang dikisahkan Al-Qur'an adalah memberikan sebuah pelajaran yang sangat urgen dan berharga tentang peranan dan posisi *al-mala'* dalam tatanan peradaban, menjelaskan kecenderungan umum dari afiliasi mereka serta urgensi melakukan kaderisasi dan leaderisasi *al-mala'* secara baik dan kontinyu dengan memperkuat keyakinan, keimanan (Tauhid dan aqidah) sebab mereka mempunyai kiprah, peran, kiprah yang vital dan menentukan bagi progresifitas & hancurnya *hadharah* (peradaban). Muhamad Ali Mustofa Kamal, "Masyarakat Elite dalam Al-Qur'an: (Sebuah Pendekatan Antropologi Al-Qur'an atas Term al-Mala'," *Jurnal Multikultural & Multireligius* Vol. 15, No.1: 70.

¹⁰ Haryatmoko, *Etika Politik dan Kekuasaan* (Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2003), 11.

tawarkan cenderung parsial, sesuai dengan kecenderungan dan spesialisasi yang dimilikinya. Ahli hukum seperti Mahfud MD (Ketua MK 2008-2013) ini misalnya berpendapat bahwa solusinya dari bangsa ini adalah perbaikan hukum secara komprehensif, Mahfud menambahkan bahwa “penegakan hukum harus menjadi panglima dalam mengatasi berbagai persoalan bangsa, karena berbagai penyimpangan yang terjadi, muaranya pada pelanggaran hukum¹¹. Sementara ahli ekonomi berpendapat solusinya adalah kestabilan dan pertumbuhan ekonomi. Di sisi yang lain para budayawan berpendapat solusi problematika bangsa adalah perbaikan budaya bangsa yang mulai terkikis. Dalam konteks inilah bangsa yang menghadapi krisis multidimensi dan berlarut ini, menurut penulis membutuhkan solusi langit dengan cara menggali, merekonstruksi nilai-nilai Al-Qur'an serta mengamalkannya nilai-nilainya yang universal dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, khususnya rambu-rambu dan nilai-nilai Al-Qur'an yang terkait dengan bagaimana menjalankan kebijakan politik dan amanah pemerintahan.¹²

Al-Qur'an al-Karīm telah mendeklarasikan dirinya sebagai kitab suci yang tidak mengandung keraguan dan kesalahan sedikitpun *لا ريب فيه* (Q.S. al-Baqarah [2]: 2), di sisi lain, Al-Qur'an juga menyatakan dirinya sebagai *kitāb* (Q.S. al-A'raf [7]:2), *hudan* atau petunjuk bagi semua manusia dan petunjuk orang bertaqwa secara khusus (Q.S. al-Baqarah [2]:185), *furqān* (diferensiasi antara *ḥaq* dan *bātil*, antara yang *wāqī'ī* (nyata) dengan *khayālī* (imajinatif) dan antara relatif dengan absolut) (Q.S. al-Furqān [25]: 1), *rahmat* (Q.S. al-A'rāf [7]:52), *shifā'* (obat penawar, khususnya hati yang resah dan gelisah) (Q.S. Yūnus [10]: 57), *maw'izah* (petuah, wejangan dan nasehat) (Q.S. Āli 'Imrān [3]: 138), *zīkr Li al-'ālamīn*, peringatan bagi seluruh alam (Q.S. Sād [38]: 87), *tafṣīl kulli shay'* (perincian bagi segala sesuatu), penjelas dari segala sesuatu (*tibyānan li kulli shay'*) (Q.S. Al-Nahl [16]: 89), namun tidak semua semua permasalahan dibahas secara rinci tapi mayoritas kebanyakan Al-Qur'an memotretnya secara global. Oleh karena itulah, pada konteks inilah memerlukan dan membutuhkan upaya pemahaman, pendalaman, implementasi, aplikasi dan realisasi kandungan Al-Qur'an membutuhkan

¹¹Mahfud MD, *Supremasi Hukum Solusi Krisis Bangsa*, <https://republika.co.id/berita/mrbaff/mahfud-md-supremasi-hukum-solusi-krisis-bangsa>, diakses pada tanggal 13 Mei 2020.

¹² Hadis Nabi Saw. yang menjelaskan bahwa sebuah umat atau bangsa akan selalu menghadapi berbagai macam problematika dan krisis sampai mereka kembali kepada sumber ajaran Islam utama yaitu Al-Qur'an al-Karim dan Sunnah Rasulullah Saw.

إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْحَبْثِ وَأَخَذْتُمْ أُدْنَابَ الْبَعْرِ وَرَضِيْتُمْ بِالزَّيْعِ وَرَضِيْتُمْ بِالْمُجَاهَدِ سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ دُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ

Artinya: “Apabila kalian telah berjual beli ‘inah, disibukkan mengambil ekor sapi, ridha dengan pertanian serta meninggalkan jihad, niscaya Allah swt akan menimpakan kalian kehinaan, Allah tidak akan mencabutnya dari kalian hingga kalian kembali kepada agama kalian’. HR. Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, t.th), *Kitāb al-Buyū'*, *Bāb 'an-Nahyi 'ani al-'Inah*, no. 3003 dan Lihat: Aḥmad bin Hanbal, *Musnad Aḥmad*, juz 2, 28.

penjelasan lebih lanjut.¹³ Menurut penulis, hal ini seluruhnya, mengarahkan dan menunjukkan kepada kita urgensi untuk mengimplementasikan dan membumikan *ijtihād* dan pembaharuan (*tajdīd*) dan reinterpretasi terhadap Al-Qur'an yang terus menerus, karena Ijtihad baik dalam bidang fikih dan tafsir¹⁴ adalah keniscayaan pada setiap periode sejarah manusia. Penjelasan–penjelasan mengenai alqur'an itulah dalam terminologi ilmu Al-Qur'an disebut dengan tafsir.¹⁵

¹³ Dalam kitab “*al-Milal wa al-Niḥal*” Imam Al-Shihristānī (w. 548 h.) mengatakan bahwa:

التَّصَوُّصُ إِذَا كَانَتْ مُتَّنَاهِيَةً وَالْوَقَائِعُ غَيْرُ مُتَّنَاهِيَةٍ وَمَا لَا يَتَنَاهَى لَا يَضْبُطُهُ مَا يَتَنَاهَى عَلَيْهِ قَطْعًا أَنَّ الْإِجْتِهَادَ وَالْقِيَاسَ وَاجِبَ الْإِغْتِيَابِ حَتَّى يَكُونَ بِصَدَدِ كُلِّ حَادِثَةٍ إِجْتِهَادًا

“Kejadian-kejadian dan peristiwa-peristiwa dalam kehidupan masyarakat adalah hal-hal yang tidak dapat dihitung. Adalah pasti bahwa tidak setiap kejadian selalu ada teks (*nash*). Jika teks-teks adalah terbatas sementara peristiwa kehidupan tidak terbatas, dan yang terbatas tidak mungkin menampung yang tak terbatas, maka upaya-upaya kreatif intelektual (*ijtihād*) dan analogi adalah niscaya adanya, sehingga setiap peristiwa ada keputusan hukum yang jelas”. “Jauh sebelumnya, ungkapan bahwa sumber teks-teks sudah final dan terbatas, sementara problematika tiada berhenti dan selalu *update*, diungkapkan oleh seorang besar yang bernama Abū al-Ma’ālī Imām al-Ḥaramayn (w. 478 H), Ia mengatakan:

وَالْآيَاتُ وَالْأَخْبَارُ الْمُشْتَبِهَةُ عَلَى الْأَحْكَامِ نَصًّا وَظَاهِرًا بِالْإِضَافَةِ إِلَى الْأَقْصِيَّةِ وَالْفَتَاوَى كَعُرْفَةٍ مِنْ بَحْرِ لَا يَنْزِفُ... فَإِنَّ لَمْ يَجِدُوهَا اشْتَوَرُوا وَرَجَعُوا إِلَى الرَّأْيِ

Artinya: “Ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits-hadits Nabi yang membicarakan hukum-hukum praktis, baik dalam bentuk tegas (*nash*) maupun yang jelas (*zhahir*) dibanding dengan kasus-kasus dan fatwa-fatwa, bagaikan satu gayung dari air samudra yang tak pernah kering. Jika mereka tidak menemukannya, mereka berdiskusi dan kembali kepada nalar”. Al-Shihristānī, *Al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), Lihat: Ibn Ḥazm, *Al-Fiṣāl fī al-Milal wa al-Aḥwā wa al-Niḥal* (Emirat: Maktabah al-Salām al-‘Alamiyyah, t.t.), jld. II, h. 32 dan Abū al-Ma’ālī Imām al-Ḥaramayn (w. 478 H), *Al-Burhān*, 765.

¹⁴ Kata tafsir serara eksplisit disebutkan dalam surat al-Furqān ayat 33:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا

Artinya: (“Dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik”). Terma tafsir sangat familiar biasa didengar dan diucapkan oleh umat, bahkan non-muslim memahaminya. Dan oleh karena itu bisa seseorang mengucapkan tafsir, pengucap dan pendengar seakan telah memaknai maksudnya. Secara etimologis, terminologi tafsir adalah bentuk *mashdar* dari kata فسر-يفسر yang berpola *taf'il* (تفعيل), yaitu *tsulatsi mazid* satu huruf dari akar kata فسر-يفسر-فسرا, al-Fasr (الفسر) antara lain bermakna *al-Bayan* (penjelasan), atau *al-Ibānah wa al-Kasyf wa Izhār al-ma'na al-ma'qūl* (menjelaskan dan mengungkap arti yang rasional). Selain makna hal itu, tafsir juga dapat diartikan syarh. Adapun makna yang diungkap tersebut, selain makna rasional juga makna yang tertutup (المغطى). Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 1992), jld. 10, 261.

Dalam konteks inilah menurut penulis sebagai sebuah sumbangsih pemikiran buat bangsa dan negara dalam mengatasi berbagai macam masalah yang berlarut, perlu sebuah terobosan baru. Terobosan baru yang penulis maksud adalah urgensi internalisasi nilai-nilai dalam Al-Qur'an dengan pendekatan tafsir *Maqāshidī*. Karena menggali nilai-nilai politik Al-Qur'an dengan tafsir *Maqāshidī* bisa dijadikan instrument untuk keluar dari berbagai problematika bangsa dan jembatan menuju moderasi beragama. Dengan internalisasi dan implementasi nilai-nilai politik berbasis tafsir *Maqāshidī* bisa menjadi determinasi solusi dari berbagai macam problematika bangsa.

Berangkat dari latar belakang permasalahan tersebut di atas, mulai dari kondisi dan praktek kebijakan politik yang sering dinodai dengan ketidakadilan yang tidak berpihak kepada rakyat, perilaku elit dan politisi yang tidak berkesesuaian dengan prinsip-prinsip nilai Al-Qur'an, adanya ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara secara eksplisit dan implisit tentang politik serta pesatnya kemajuan ilmu penafsiran Al-Qur'an, semuanya itu memberikan dorongan dan motivasi yang kuat bagi penulis untuk mengadakan penelitian tentang politik dan kebijakan politik dengan "*Kebebasan: Nilai Politik Dalam Al-Qur'an, Perspektif Tafsir Maqāshidī*)" yaitu suatu kajian dengan pendekatan tafsir *Maqāshidī*. Pemilihan metode ini sekaligus karena ingin riset dan pengkajian yang komprehensif mengenai nilai-nilai politik berbasis Al-Qur'an, sebab dengan metode *Maqāshidī* ini diharapkan bisa menggali dan mengungkap beberapa substansi nilai-nilai dalam Al-Qur'an sehingga menjadi panduan dalam kehidupan nyata.

Penelitian ini bersifat kualitatif dan bercorak perpustakaan ke pustakaan (*library research*) murni, dengan pengertian semua sumber data berasal dari bahan-bahan tertulis yang berhubungan dengan topik yang dibahas. Karena penelitian ini menyangkut Al-Qur'an secara langsung maka sumber data primer adalah Al-Qur'an. Dari data primer ini dihimpun ayat-ayat Al-Qur'an yang memuat informasi tentang nilai-nilai politik. Untuk kesempurnaan informasi, diupayakan pula data dari hadits-hadits Nabi dalam kedudukannya sebagai penafsir Al-Qur'an. Hadis-hadis tersebut diambil dari kitab-kitab hadis *Al-kutub al-sittah*. Sedangkan sumber utama tentang teori dan nilai-nilai politik adalah buku-buku *siyāsah shar'iyah* dan karya ilmiah lainnya yang ditulis oleh para pakar di bidang tersebut, baik klasik maupun kontemporer.

Sementara sifat penelitian menggunakan analisis deduktif, untuk memaparkan tentang nilai-nilai politik dalam Al-Qur'an, dengan cara menggabungkan ayat-ayat yang sesuai dengan tema dan mencari korelasi antar ayat, guna mendapatkan gambaran yang utuh dan komprehensif. Kemudian dianalisis menggunakan pendekatan *tafsir Maqāshidī*. Dalam aplikasinya secara operasional, metodologi tafsir *Maqāshidī* memiliki tujuh langkah, yaitu: *Pertama*, Menentukan tema atau isu riset. *Kedua*, Mengumpulkan ayat-ayat dan hadis pendukung yang setema (ayat-ayat dan hadis terkait politik). *Ketiga*, Melakukan analisis linguistik, meliputi aspek semantik dan semiotik melalui

kamus dan kitab-kitab tafsir yang otoritatif. *Keempat*, Menjelaskan dan menganalisa konteks (internal-eksternal, mikro-makro dan konteks masa lalu dan sekarang) untuk menangkap signifikansi. *Kelima*, Mengungkap maqashid Al-Qur'an dan Maqashid Syariah (partikular-universal dan tingkatan-tingkatan maqashid). *Keenam*, Membangun konstruksi logis-sistematis sebuah konsep yang maqshidi. *Ketujuh*, Menyimpulkan hasil riset dan refleksi teoritis sebagai kontribusi ilmu pengetahuan. Adapun dari teknis pengumpulan data, riset dan kajian ini menggunakan *library research* (studi kepustakaan), yaitu penelitian yang menggunakan sumber pustaka sebagai sumber datanya, penelitian difokuskan pada literatur-literatur yang relevan dengan kajian yang diangkat. Dalam penelitian ini penulis mencari data-data, literatur-literatur dan referensi yang berkaitan dengan judul disertai serta pembahasannya.

Dari penelitian ini diharapkan dapat memperoleh kerangka teori dan konsep yang dapat mendukung pokok pembahasan dalam penelitian ini. Untuk mengetahui makna kata-kata dan term-term tertentu dari ayat-ayat Al-Qur'an digunakan *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, karya Aḥmad bin Fahd bin Zakariyā (w.395 H), *al-Mufradāt Fī Gharīb Al-Qur'an* dan *Mu'jam Al-Fāz Al-Qur'ān* karya Abū Al-Qāsim Al-Ḥusayn Ibn Muḥammad Raghīf Al-Asfahāni (w. 502 H). Buku-buku tersebut telah diakui sebagai rujukan untuk mengetahui maksud kata-kata dalam ayat-ayat Al-Quran. Di samping buku-buku di atas, digunakan juga kamus kamus bahasa Arab seperti *lisān al-'Arab* susunan Ibn Manẓūr al-Azhārī (w. 1311 H.). Hal itu dimaksudkan agar pembahasan kata-kata lebih lengkap dan mendalam.

Untuk melacak sebab turunnya ayat, digunakan rujukan-rujukan kitab yang memuat *asbāb al-Nuzūl* seperti buku *Asbāb al-Nuzūl* karya Abū al-Ḥasan 'Ālī ibn Aḥmad al-Wahīdī al-Naysabūrī (w. 468 H), *asbāb al-Nuzul 'an al-Ṣahābah wa al-Mufasssirūn* karya 'Abd al-Fattāh Al-Qādī (w.1396 H), *Asbāb al-Nuzul Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzul* karya al-Suyūṭī (w. 911 H) dan lain-lain. Sedangkan untuk memudahkan pelacakan ayat-ayat Al-Qur'an dipergunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm* susunan Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī.

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah: Analisis Deduktif yaitu Proses analisis berangkat dari pengetahuan yang sifatnya umum, dan bertitik tolak pada pengetahuan yang umum untuk menilai suatu yang bersifat khusus.¹⁶ Metode ini digunakan untuk memaparkan tentang nilai-nilai politik dalam Al-Qur'an, dengan cara menggabungkan ayat-ayat yang sesuai dengan tema dan mencari korelasi antar ayat, guna mendapatkan gambaran yang utuh dan komprehensif.

Metode ini kemudian dianalisis menggunakan pendekatan *tafsir Maqāsidī* yang menitik beratkan pada maksud dan tujuan Al-Qur'an.

¹⁶ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offis 2000), 42.

Metodologi tafsir *Maqāshidī* memiliki beberapa prinsip¹⁷ yaitu: Pertama, Menghargai teks dan memahami tujuan (*Ihtirām al-nushūs*). Kedua, Memahami maqashid berbasis teori maslahat (*Jalb al-mashālih wa dar al-mafāsīd*). Ketiga, berpegang kepada prinsip *tsawābit* dan mengembangkan *mutaghayyirāt*. Keempat, Membedakan mana yang ushul dan mana furu'. Kelima, Membedakan antara aspek wasilah dan aspek ghayah (tujuan). Keenam, Membedakan *ma'quliyat ma'na* dan *ghair ma'quliyat ma'na*.¹⁸

PEMBAHASAN

Tafsir *Maqāshidī* terdiri dari dua kata yaitu tafsir dan *Maqāshidī*. Secara etimologis tafsir bentuk *maṣdar* dari kata فسر-يفسر yang berpola *taf'il* (تفعيل), yaitu *thulathi mazīd* satu huruf dari akar kata فسرا-يفسر-فسر, *al-Fasr* (الفسر) antara lain bermakna *al-Bayān*, atau *al-Ibānah wa al-Kashf wa Izhār al-ma'nā al-ma'qūl*. Selain makna tersebut, tafsir juga dapat diartikan *sharḥ*. Adapun makna yang diungkap tersebut, selain makna rasional juga makna yang tertutup (المعطي).¹⁹

Sementara terminologi tafsir serara eksplisit disebutkan dalam surat al-Furqān ayat 33, Allah swt berfirman:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۗ

Artinya: “Dan mereka (orang-orang kafir itu) tidak datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, melainkan Kami datangkan kepadamu yang benar dan penjelasan yang paling baik.” (Q.S. al-Furqān [25]: 3).

Sedangkan tafsir secara terminologis, terdapat berbagai macam definisi dari para Ulama. Misalnya al-Zarkāshī²⁰ (w. 794 H) mengartikan dan mendefinisikan tafsir dengan ungkapan sebagai berikut:

¹⁷ Menurut Waṣfi ‘Ashūr Abū Zayd, ada limprinsip atau standar (*dawābit*) yang harus ada dalam kajian tafsir maqashidi yaitu; *pertama*, obyeknya adalah ayat-ayat yang ada kemungkinan untuk digali maksud dan tujuannya. *Kedua*, realisasi tafsir maqashidi harus sesuai dengan perangkat-perangkat tafsir. Ketiga, lebih mendahulukan maksud-maksud tujuan Al-Qur'an yang eskplisit dari ayat-ayat yang makna implisit, *keempat*, maksud-maksud dan tujuan Al-Qur'an yang bersifat umum harus menjadi patokan. *Kelima*, antara kata, ayat dan surat dalam Al-Qur'an harus memiliki ketersambungan dan relevansi antara satu dengan yang lain. *Nahwa Tafsir Maqāshidī li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhāj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān* (Kairo: Mufakkirūn Al-Dawliyyah li al-Nashr wa at-Tawzī', 1440 H/2019 M), 75-85.

¹⁸ Abdul Mustaqim, *Pendekatan Tafsir Maqashidi dalam Studi Al-Qur'an*, disampaikan pada acara kuliah umum IIQ Jakarta, pada tanggal 17 April 2020.

¹⁹ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, jld.10, 261.

²⁰ Beliau bernama lengkap Badar ad-dīn Abu Abd Allāh Muhammad bin Abd Allāh bin Bahādur bin Abdullāh Al-Minhājī az-Zarkasyī *rahimahullāh*, Beliau dilahirkan pada tahun 745 H di Mesir dan meninggal pada kota yang sama pada tanggal 3 Rajab tahun 794 H. Dan beliau rahimahullah adalah seorang yang faqih, muhaddits, ahli tafsir, ahli ushul yang terkemuka, Dan diantara guru-guru beliau yang terkenal dan memberikan pengaruh dalam

علمٌ يفهم به كتاب الله -تعالى-، المنزل على نبيّه محمدٍ -صلى الله عليه وسلم-، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه²¹

Artinya: “Ilmu yang dengannya digunakan untuk memahami kitab Allah (Al-Quran) yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, dan menjelaskan makna-maknanya, serta menggali tentang hukum-hukum dan hikmah-hikmah di dalamnya”

Definisi yang dikemukakan oleh al-Zarkāshī (w. 794 H) ini terlihat simpel (sederhana), namun menurut penulis telah mencakup aspek-aspek pokok tafsir yaitu pertama, pemahaman terhadap Al-Qur’an pemahaman ini bersifat pasif karena lebih dititikberatkan kepada pemahaman mufassir sendiri. Kedua, penjelasan makna makna Al-Qu’an aspek ini bersifat aktif dengan pengertian supaya Al-Qur’an dipahami pula oleh orang lain hal itu baru bisa dilaksanakan bila mufassir itu sendiri telah memahami maksud ayat tersebut karena mustahil orang dapat memberikan penjelasan tentang sesuatu yang tidak atau kurang dipahaminya di samping itu urgensi penjelasan itu adalah karena Al-Quran mengemukakan sesuatu masalah secara ijmālī (global), Oleh karena itu untuk kesempurnaan pemahaman perlu di beri penjelasan oleh mufassir. Ketiga, penggalan dan eksplorasi *ahkām* (yurisprudensi) dan *hikam* (hikmah) yang tertera di dalamnya, mengingat karena Al-Qur’an jarang mengemukakan hukum sesuatu secara detail dan terperinci, padahal di dalamnya terkandung hukum-hukum taklifi yaitu wajib, haram, sunnah, makruh dan mubah, begitu pula dijumpai dan ditemukan pada berbagai macam

manhaj beliau dalam berilmu adalah: Jamaluddin Al-Asnawi (w. 772 H), Burhanuddin bin Jama’ah (w.790 H). Adapun karya-karya beliau antara lain: Tiga kitab tentang Al-Qur’an dan ulumnya, diantaranya: *Al-Burahan wa Ulumuha*, satu kitab Tafsir sampai surat Maryam, 17 kitab tentang Fikih, diantaranya: *Khādimu ar-Rāfi’i*, *Ar-Rudhah* (dalam 20 atau 14 jilid), *Syarhu At-Tanbīh lisy-Syairazī*, 7 kitab tentang Ushul Fiqh, diantaranya: *Al-Bahrul Muhith* (kitab terpenting dalam ushul fiqh), *Tasnyif As-Sami’ bi Jam’il Jawami’*, *Ta’liq wa Syarh lil Gharib ‘Ala Kitab Abi Al-Hasan As-Subki* dan 4 kitab tentang bahasa dan Adab, diantaranya: *At-Tadzkirah An-Nahwiyah*, *I’rab Liba’dhi Al-Ahadits An-Nabawiyah wal Abyat Asy-Syi’riyah allati Istasyhada biha Ulamau Al-Lughah*, *Rabi’u Al-Ghazlaan*, dan kitab tentang Adab (sastra). Badaruddin Muhammad bin Abdullah bin Bahadir az-Zarkasyī (w.794 H), *al-Burhān Fi Ulūm al-qur’ān*, (Bairut-Libanon: Dāru al-Ma’rifah, t.t.), jld.1, Imam as-Suyuthī, *muqaddimah kitab ‘Ad-Durar Al-Muntatsirah’* dan Marzūq bin Hiyas Alu Marzūq Az-Zahrānī *Dirāsah wa Tahqīq li Kitab Tashhīh Al-‘Umdah’*.

²¹Badar ad-dīn Abu Abd Allāh Muhammad bin Abd Allāh bin Bahādūr bin Abdullāh Al-Minhājī az-Zarkasyī (w.794 H), *al-Burhān Fi Ulūm al-qur’ān*, (Kairo: Syarikah al-Quds, 2016), jld.1, 17 dan judul buku yang sama dicetak juga oleh Darul Ma’rifah Libanon, lihat: Badar ad-dīn Abu Abd Allāh Muhammad bin Abd Allāh bin Bahādūr bin Abdullāh Al-Minhājī az-Zarkasyī (w.794 H), *al-Burhān Fi Ulūm al-qur’ān*, (Bairut-Libanon: Dāru al-Ma’rifah, t.t.), jld.1, h.13

ayat Al-Qur'an samudera hikmah dan rahasia untuk dijadikan pelajaran dan peringatan.

Sementara itu al-Suyūṭī²² (w. 911 H) mengemukakan, tafsir adalah:

التفسير: هو علمُ نزول الآيات، وشؤونها، وقصصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكيّتها ومدنيّتها، ومُحكّمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصّها وعامّها، ومُطلّقها ومُقيّدّها، ومُجمّلها ومُفسّرها، وحلالها وحرامها، ووعدّها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمّثالها.²³

Artinya: “*Tafsir ialah suatu cabang ilmu mengenai sebab turunnya (Al-Qur'an), hal ihwalnya, cerita-cerita yang (dikandungnya), sebab-sebab turunnya, tertib ayat-ayat makkiyah dan madaniyahnya, muhkam dan mutasyabih-nya, nasikh dan mansukhnya, khusus dan umum-nya, mutlaq dan muqayyad nya, mujmal dan mufassar-nya, halal dan haramnya, janji dan ancamannya, perintah dan larangannya, serta ungkapan-ungkapan dan perumpamaan perumpamaannya*”.

Setelah memperhatikan definisi al-Suyūṭī di atas, nampaknya lebih merinci pengertian tafsir di mana dikemukakannya 24 aspek ruang lingkup tafsir. Aspek-aspek tersebut diklasifikasi menjadi enam kelompok, yaitu: *pertama*, hal-hal yang berhubungan, berkaitan, berkolerasi dengan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an dan sebab-sebab yang melatarbelakanginya. *Kedua*, segala sesuatu yang berhubungan dengan tempat dan masa turunnya ayat-ayat Al-Quran yaitu ayat-ayat makkiyah dan madaniyah. *Ketiga*, segala seluk beluk yang menyangkut atau terkait dengan *dalālah* (ayat-ayat Al-Qur'an), Apakah ayat-ayat itu *qaṭ'i* dalalah atau *ẓanni* dalalah yang terhimpun dalam istilah muhkam dan mutasyabih. Keempat, hal-hal yang berkenaan dengan eksistensi hukum ayat-ayat Al-Qur'an apakah masih dapat diterapkan atau sudah dihapus yang terhimpun dalam kajian nasikh dan mansukh. Kelima perihal yang berkolerasi dengan *Uṣlūb al-Qur'ān* (bentuk-bentuk pengungkapan Al-Qur'an) yaitu tentang *khāṣ* dan *'ām*, *mutlaq* dan *muqayyad* serta *mujmal* dan *mufassar*. Keenam, aspek-aspek yang membahas hukum kandungan ayat Al-Qur'an yaitu mengenai halal dan haram serta perintah dan larangan.

Sementara itu, Abū Ḥayyān (w. 754 H) mengemukakan definisi tafsir, sebagai berikut:

التفسير: علمٌ يُبحثُ فيه عن كيفية النطقِ بألفاظِ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبيّة، ومعانيها التي تُحمَلُ عليها حال التركيب، وتتماتٌ لذلك²⁴

²²Jalāluddīn Abdurrahman as-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Darus Salam, 1434H/2013M), Cet. 3, jld. 1, h.6-11.

²³Jalāluddīn as-Suyūṭī, *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1979), juz 2, h. 174

²⁴Muhammad Ibn Hayyan, *Tafsīr al-Bahr al-Muḥīṭ*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1983), juz 1, cet. Ke 8, h. 13-14.

Artinya: “*Tafsir ialah suatu disiplin ilmu yang membahas cara pengucapan lafadz- lafadz Al-Qur’an dan madlul-nya serta hukum-hukumnya, baik secara ifradi maupun tarkibi dan penjelasan makna-makna yang terkandung oleh lafadz-lafadz itu tersusun dalam sebuah redaksi serta ulasan-ulasan yang melengkapi semua itu*”

Dalam definisi di atas mengemukakan 5 aspek sebagai objek kajian tafsir. *pertama* hal-hal yang menyangkut cara pengucapan lafaz-lafaz Al-Qur’an. *Kedua*, sesuatu yang berkorelasi dengan *madlūl* (tunjukan) Al-Qur’an. *Ketiga*, hal-hal yang berkenaan dengan *aḥkām* (*yurisprudensi*) yang terdapat pada *naṣ-naṣ* Alquran. *Keempat*, berbagai macam hal yang berhubungan dan berkaitan dengan makna tersirat yang terkandung pada ayat-ayat Al-Qur’an. *Kelima* ulasan-ulasan yang melengkapi semuanya itu.

Adapun ulama kontemporer yang dikenal dengan *al-Faqīh al-Uṣūlī* Ibn Ashūr (w. 1390 H/1970 M) mendefinisikan tafsir dengan ungkapan sebagai berikut:

هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع.

وموضوع التفسير: ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه وما يستنبط منه²⁵

Artinya: “*Nama dari sebuah disiplin ilmu yang membahas tentang penjelasan makna-makna dari lafadz Al-Qur’an dan sesuatu yang bisa diambil darinya baik secara singkat maupun detail. Adapun obyek pembahasan tafsir yaitu pembahasan lafadz-lafadz Al-Qur’an baik dari segi makna dan apa yang bisa disimpulkan (kongklusi) di dalamnya*”.

Definisi di atas mengisyaratkan dua hal penting dalam kajian tafsir, yaitu penjelasan dan interpretasi terhadap ayat-ayat dan menyingkap maksud-maksud (*maqāshid*) yang diinginkan oleh *Al-Qur’ān* baik secara singkat maupun spesifik.

Dari berbagai definisi di atas, walaupun dalam bentuk redaksi yang berbeda-beda, namun menurut penulis, satu sama lain tidak ada yang kontradiktif justru saling melengkapi dan menguatkan. Oleh karena itu, untuk melihat pengertian tafsir secara utuh dan komprehensif, maka seluruh definisi itu dapat digabung dan dipadukan, yang dapat mengantarkan pada sebuah konklusi bahwa tafsir merupakan upaya ulama (*mufasssir*) untuk memahami dan mendalami *nuṣūṣ al-Qur’ān* dengan memberi penafsiran dan interpretasi, sehingga makna dan substansi yang tersurat maupun tersirat yang dikandungnya dapat dipahami secara baik dan benar, dan tuntunannya dapat dioperasionalkan dan diaplikasikan.

Sementara istilah *Maqāṣidī* secara etimologis berasal dari kata berasal dari kata *qaṣāda*, *yaqṣidu*, *qaṣdan wa maqṣādan*, ia bentuk *jama’* dari kata *maqṣid* atau *maqṣād* yang bermakna tujuan-tujuan. Di dalam Al-Qur’an kata *qaṣḍun* memiliki banyak makna antara: *istiqamah* (Q.S. Al-Nahl [16]: 9 dan

²⁵ Ibn Ashūr, *Tafsīr at-Tahrīr wa an-Tanwīr* (Libanon: Dār Ibn Ḥazm, 2021), 12.

Q.S. at-Tawbah [9]: 42), berada pada pertengahan, moderat, proporsional (Q.S. Luqmān [31]: 19).²⁶

Adapun secara termonologis maqashid adalah tujuan-tujuan yang diinginkan oleh pembuat syariat yang bertujuan untuk mendatangkan kemaslahatan para mukallaf.²⁷ Sedangkan sinonim dari istilah *Maqāshid* yaitu *al-ahdāf, al-ghāyāt, al-aghrād, al-hikam, al-ma'ānī, dan al-asrār*.²⁸

Sedangkan secara terminologis tafsir *Maqāshidī*, misalnya dijelaskan 'Abd al-Karīm Ḥamīdī dalam bukunya *Maqāshid al-Qur'ān min Tashrī' al-Ahkām* mendefinisikan tafsir *Maqāshidī* sebagai suatu tafsir yang berupaya untuk menyingkap makna Al-Qur'an yang berorientasi pada upaya untuk mewujudkan tujuan-tujuan Al-Qur'an diturunkan, di mana tujuan Al-Qur'an senada dengan tujuan syariat yaitu dalam rangka mewujudkan kemaslahatan hamba.²⁹ Dalam pandangan Ḥamīdī tidak ada diferensiasi antara tujuan Al-Qur'an dengan maqashid syariah, kedua terminologi tersebut substansinya sama yaitu mewujudkan kemaslahatan dan mencegah kerusakan. Oleh karena dalam pandangan Hamidi ketika disebut maqashid Al-Qur'an itu artinya tidak ada bedanya dengan maqashid syariah.

Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd dalam bukunya³⁰ *Naḥwa Tafsīr Maqāshidī li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhāj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān* mendefinisikan tafsir *Maqāshidī* dengan ungkapan berikut:

التفسير المقاصدي هو نوع من أنواع التفسير و اتجاه من اتجاهاته يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي تدور حول القرآن الكريم كليا أجزئيا مع بيان كيفية الإفادة منها في تحقيق مصلحة العباد³¹

Artinya: “salah satu model pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang menitikberatkan pada upaya penggalian maksud-maksud Al-Qur'an (baik maqashid partikular maupun universal) dari Al-Qur'an sehingga nilai-nilai ajaran Al-Qur'an benar-benar mampu merealisasikan kemaslahatan manusia”.

Definisi dari Waṣfī 'Āshūr ini juga diamini oleh Abdul Mustaqim³² yang mendefinisikan tafsir *Maqāshidī* sebagai salah satu model pendekatan

²⁶ Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jld. 5, 3643 dan Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah, *al-Mu'jam al-Wasīl*, jld. 2, 738.

²⁷ 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, *Maqāshid al-Qur'ān min Tashrī' al-Ahkām* (Beirut: Ibn Ḥazm, 2008), 20.

²⁸ Abd al-Karīm Ḥamīdī, *Maqāshid al-Qur'ān min Tashrī' al-Ahkām*, 20.

²⁹ Abd al-Karīm Ḥamīdī, *Maqāshid al-Qur'ān min Tashrī' al-Ahkām*, 29.

³⁰ Buku yang dimaksud adalah berjudul *Naḥwa Tafsīr Maqāshidī li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhāj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān*.

³¹ Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd, *Naḥwa Tafsīr Maqāshidī li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sisiyyah li Manhāj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān*, 13.

³² Abdul Mustaqim adalah Kaprodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir FUPI UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta yang mendapatkat gelar Profesor, di mana Pidato Pengukuran Guru

penafsiran Al-Qur'an yang menitikberatkan pada upaya penggalian maksud-maksud Al-Qur'an (baik maqashid partikular maupun universal) dengan mendasarkan pada teori Maqashid Al-Qur'an dan Maqashid al-Syari'ah, sehingga nilai-nilai ajaran Al-Qur'an benar-benar mampu merealisasikan kemashlahatan dan menghindari mafsadah (kerusakan) dalam kehidupan manusia.³³

Dalam pandangan penulis bahwa dialektika antara Waṣfī 'Āshūr dengan 'Abd al-Karīm Ḥamīdī tentang tafsir Maqāsidī hanya perbedaan dalam penggunaan istilah saja, tapi substansi dan esensinya sama. Karena sejatinya semua maqashid Al-Quran baik maqashid unversal maupun maqashid partikular serta maqashid *manṣūṣah* (tersurat) dan *mustanbaṭah* (tersirat) substansi dan esensinya sama dengan maqashid syariah yaitu merealisasikan maslahat bagi manusia dan mencegah berbagai macam kerusakan (*mafāsid*). Dalam konteks ini, penulis nampaknya bersepakat dengan pandangan Abdul Mustakim tentang tafsir Maqāsidī, yaitu tafsir yang berupaya menggali, mengungkap dan menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an dengan menitik beratkan pada perpaduan antara maqashid al-Qur'an (baik tujuan Al-Qur'an universal maupun partikular) dengan maqashid syariah.

Analisis Nilai Politik (Kebebasan) dalam Al-Qur'an Perspektif Tafsir Maqāsidī

Kalau kita perhatikan ayat-ayat al-Qur'an banyak ditemukan ayat-ayat yang terkait dengan nilai politik. Hanya saja dalam penelitian ini, penulis fokus menyoroti dan membahas beberapa ayat yang menjadi nilai utama dari nilai politik yang diinginkan oleh Al-Qur'an. Disebut nilai utama karena politik dan kekuasaan tanpa nilai-nilai tersebut tidak akan bisa mewujudkan apa yang disebut oleh Imam al-Mawardi sebagai tujuan fundamental politik (*maqāsid siyāsah*) yaitu menjaga Agama (*hirāsah al-dīn*) dan mengatur dunia (*siyāsah al-dunyā*). Dalam al-Qur'an sangat banyak ditemukan nilai-nilai politik, setidaknya dalam hitungan Akram Kassāb (lahir 1970) dalam buku *al-Siyāsah al-Shar'iyah, Mabādi' wa Mafāhim* ada 48 ayat³⁴ yang membahas tentang substansi politik, akan tetapi penulis pada jurnal ini hanya membatasi membahas dan menganalisa ayat-ayat yang terkait dengan nilai utama dan fundamental politik, dengan menggunakan pisau analisis sebab nuzul, perspektif mufassir serta maqashid syariah.

Besarnya berjudul Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai BasisiModerasi Islam pada Tanggal 16 Des 2019.

³³Abdul Mustaqim, *Pendekatan Tafsir Maqashidi dalam Studi Al-Qur'an*, disampaikan pada acara kuliah umum IIQ Jakarta, pada tanggal 17 April 2020. Lihat: Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai BasisiModerasi Islam*. Pidato Pengukuran Guru Besar Tanggal 16 Des 2019.

³⁴ Akram Kassāb, *al-Siyāsah al-Shar'iyah, Mabādi' wa Mafāhim* (Turki: Dār al-Nidā' Istanbul, 2016), 210-219.

Ayat-ayat yang penulis maksudkan sebagai nilai dan prinsip politik dalam menjalankan pemerintahan antara lain; Q.S. an-Nisā'[4]: 58 yang menjelaskan nilai politik keadilan, Q.S. al-Nisā'[4]: 59 tentang prinsip ketaatan kepada pemimpin yang sah, Q.S. Āli-'Imrān [3]: 159 sebagai kedudukan, urgensi dan legitimasi musyawarah, Q.S. Al-Naḥl [16]: 90, Q.S. al-Ḥujurāt [49]: 13 sebagai pondasi prinsip egaliter dan Q.S. Yūnus [10]: 99 sebagai landasan dan fondasi yang mendeklarasikan prinsip kebebasan.

Kebebasan dalam Q.S. Yūnus [10]: 99

Di antara prinsip dan nilai politik yang harus dijunjung tinggi dalam kehidupan berbangsa dan bernegara adalah prinsip kebebasan. Menjaga kebebasan individu dan masyarakat merupakan salah satu pilar dan tuntunan sistem yang mewarnai manusia di sebuah Negara. Bahkan bisa dikatakan bahwa kebebasan merupakan hak ilahi pertama yang diberikan kepada manusia sejak Allah menciptakan manusia pertama kali, tanpa ada membedakan antar manusia atas dasar ras dan warna kulit. Sebaliknya Allah swt memberikan kepada manusia pilihan yang akan dipertanggungjawabkan antara iman dan kufur. Dalam konteks inilah Allah swt berfirman:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Artinya: “Seandainya Tuhanmu menghendaki, tentulah semua orang di bumi seluruhnya beriman. Apakah engkau (Nabi Muhammad) akan memaksa manusia hingga mereka menjadi orang-orang mukmin?” Q.S. Yūnus [10]:99.

Terkait sebab turunnya Q.S. Yūnus [10]: 99 tersebut, penulis sudah mencari dalam berbagai macam referensi terutama pada karya Imam al-Wahidī (w. 468H) yang berjudul *Asbāb al-Nuzūl* dan juga karya Imam al-Suyūṭī (w. 911 H) yang berjudul *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, sejauh penelusuran penulis pada kedua kitab tersebut tidak ditemukan sebab turunnya Q.S. Yūnus [10]: 99.

Ketika penulis membaca dan mentelaah kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama baik ulama klasik dan kontemporer, dapat dijumpai berbagai macam perspektif dan interpretasi pada Surah Yūnus ayat 99, misalnya dalam pandangan Imam al-Qurṭūbī (w. 671H) dalam kitabnya *al-Jamī' li Ahkām al-Qur'ān*, ia mengutip riwayat dari Ibn 'Abbās bahwa kalimat yang berbunyi *afaanta tukrih al-nāsa ḥattā yakūnū mu'minīn* semacam peringatan Allah kepada Rasulullah yang saat itu mempunyai obsesi menjadikan semua manusia beriman kepada risalah yang dibawanya, tapi hal itu tidak mungkin terjadi, sebab tugas Nabi Muhammad Saw hanya menyampaikan risalah kepada manusia.³⁵ Adapun mereka mendapatkan hidayah atau tidak, itu sepenuhnya hak prerogatif Allah Swt. Al-Qurṭūbī juga mengutip sebuah riwayat dengan

³⁵ Imam al-Qurṭūbī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1423 H/2002 M), jld. 4, 680.

redaksi *qīla* (ada pendapat) yang menjelaskan bahwa kata *al-nās* pada ayat tersebut adalah Abu Thalib yang sangat diharapkan oleh Nabi Muhammad memeluk agama Islam. Hanya saja dalam pandangan penulis riwayat yang mengatakan bahwa yang dimaksud kata *al-nāsa* adalah Abū Ṭālib tidak terlalu kuat karena menggunakan redaksi *qīla*, di mana dalam perspektif Ilmu hadis termasuk redaksi *ṣiḡḡah at-tamrīd* yaitu riwayat atau informasi yang tidak jelas siapa subjek yang meriwayatkan sehingga tidak dilacak dan diidentifikasi siapa perawinya.³⁶

Hampir sama dengan pandangan al-Qurtūbī (w. 671H), Ibn Kathīr (w.774H) dalam kitabnya Tafsir *al-Qur’ān al-‘Azīm* menjelaskan bahwa pada Surah Yūnus ayat 99 tersebut ada dua hal penting yang perlu digaris bawahi: pertama, kalimat *walaw Shā’a Rabbuka “jika Rabb-mu menghendaki wahai Muhammad”*, pastilah Allah mengizinkan penduduk bumi beriman kepada kepada yang kamu sampaikan kepada mereka, lalu mereka semuanya beriman kepadamu semua. Akan tetapi Allah Swt. tidak menghendaknya dan mempunyai maksud dan tujuan di balik itu. Kedua, kalimat *afaanta tukrih an-nasa hatta yakunuu mukminin* “maka apakah kamu memaksa mereka, agar mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya? Menurut Ibnu Katsir bahwa sikap memaksa itu bukanlah tugas Rasulullah saw, karena Rasulullah hanya bertugas menyampaikan risalah.³⁷ Adapun memberikan hidayah kepada manusia itu adalah wewenang Allah swt, hal itu dijelaskan oleh Allah swt dalam firmannya:

..فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ...

Artinya: "Sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan pilihannya) dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk)" Q.S. Fathir [35]: 8.

Sementara al-Sakhāwī (w. 642H) dalam kitabnya *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim* menyoroti huruf *istifhām* (pertanyaan) yang ada pada kalimat *afaanta* menurutnya *istifhām inkārī* yang bermakna kamu (Muhammad) tidak boleh memaksa seseorang masuk ke agamamu.³⁸

Hal yang sama juga dijelaskan oleh al-Bayḍāwī (w. 685 H) dalam kitabnya *Anwār atl-Tanzīl wa Asrār al-Ta’wīl* bahwa kondisi manusia tidak bersatu dalam keimanan menjadi bukti bahwa taqdir dan kehendak Allah tidak menginginkan semua manusia beriman, dan jika kita berharap semua manusia

³⁶ Maḥmūd at-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalāḥ al-Ḥadīth* (Riyadh: Maktabah al-Ma’ārif, 1417H/1996M), 70.

³⁷ Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azīm*, jld. 4, 311.

³⁸ Al-Sakhāwī al-Miṣrī al-Shāfi’ī, *Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azīm* (Kairo: Dār al-Nashr li al-Jāmi’ah, 1430H/2009M), 374.

beriman itu sesuatu yang mustahil, hal itu bisa dilihat dari *qarinah* kalimat yang berbunyi *afaanta tukrih annas* (apakah kamu akan memaksa manusia).³⁹

Imam al-Shawkānī (w. 1255H) dalam kitabnya *Fath al-Qadīr* (tafsir yang memadukan antara riwāyah dan dirāyah) menyatakan bahwa kalau sendainya Allah berkehendak menjadikan semua manusia beriman, hal itu sangat mungkin terjadi, hanya saja Allah tidak menghendaknya. Oleh karenanya, perbedaan itu sesuatu yang aksiomatik, termasuk di dalamnya perbedaan keyakinan, sehingga konsekunsinya tidak mungkin bisa menyatukan semua manusia dalam keimanan.⁴⁰ Dan tentu di balik ketetapan Allah tersebut pasti ada hikmah dan maslahat bagi manusia, hanya saja manusia ada yang bisa menangkap hikmahnya tapi ada juga di antara mereka yang tidak menyingkap hikmah di balik itu ketentuan Allah tersebut.

Senada dengan pandangan al-Shawkānī (w. 1255H), Abdurrahmān bin Nāṣir al-Sa'dī (w. 1376H/ 1957M) dalam kitab *Taysīr al-Karīm al-Rahmān* menjelaskan bahwa Allah swt Maha Mampu untuk menjadikan semua manusia berada dalam keimanan, hanya saja Allah tidak menghendaki hal itu terjadi. Sebab menjadi kebijaksanaan Allah swt di antara manusia ada memilih beriman dan sebagian ada yang kafir. Oleh karenanya, cita-cita dan obsesi yang ingin menjadikan manusia semuanya berada dalam satu barisan keimaan sesuatu di luar kapasitas manusia dan menjadi mustahil.⁴¹

Sementara dalam perspektif Sayyid Quṭb (w. 1966) dalam kitab *Fī Zilāl al-Qur'ān* bahwa QS Yūnus ayat 99 di atas menjadi kaidah universal kebebasan manusia, antara memilih keimanan atau kekafiran. Dengan argumen bahwa kalimat *walaw shā'a Rabukka "seandainya Tuhanmu menghendaki"* maka Allah menciptakan jenis manusia sebagai makhluk lain yang tidak mengetahui jalan lain selain satu jalan yaitu jalan iman seperti malaikat, atau mereka dijadikan oleh Allah hanya memiliki satu potensi saja yaitu potensi untuk beriman. Demikian pula, seandainya Allah menghendaki niscaya semua manusia akan dipaksa-Nya untuk beriman, sehingga mereka tidak mempunyai pilihan lain selain keimanan.⁴²

Sayyid Quṭb (w.1966) menambahkan itulah kebijaksanaan Allah sebagai yang Maha Pencipta yang kadang-kadang manusia bisa memahami hikmah dan tujuannya tapi ada juga yang tidak memahami hikmah dari kehendak-Nya. Berlakulah kebijaksanaan-Nya di dalam menciptakan manusia dengan diberikan potensi untuk melakukan kebaikan sekaligus potensi

³⁹ Al-Baydāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1439H/2018M), jld. 1, 447.

⁴⁰ Muḥammad bin ‘Ālī bin Muḥammad al-Shawkānī, *Fath al-Qadīr* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1423H/2003M), jld. 2, 598.

⁴¹ Abdurrahmān bin Nāṣir al-Sa'dī, *Taysīr al-Karīm al-Rahmān* (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jawzī, 1426H), cet. 2, 419.

⁴² Sayyid Quṭb, *kitab Fī Zilāl al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1429H/2008M), jld. 3, 1821.

keburukan, potensi hidayah dan kesesatan. Dengan dua potensi yang dimilikinya, manusia diberikan kebebasan untuk memilih antara jalan kebenaran dan kebatilan, tapi semua pilihan akan ada konsekuensinya masing-masing. Dengan segala potensi yang dimiliki oleh manusia, mereka diberikan kemampuan untuk menggunakan segala potensi yang dimilikinya seperti panca indra, instiusi dan pikirannya dan mengarahkannya untuk mengetahui dan memahami bukti-bukti petunjuk yang ada di alam semesta dan juga ayat-ayat dan penjelasan-penjelasan yang dibawa para Rasul. Dengan demikian, mereka akan menjadi orang beriman dan dengan keimanannya itu mereka terbimbing untuk senantiasa berada dalam jalan kebenaran dan keselamatan.⁴³

Tapi sebaliknya, jika manusia mengabaikan berbagai macam potensi yang diberikan oleh Allah kepada mereka, menutup akal dan pikirannya dari bukti-bukti yang mengantarkan kepada keimanan, itulah yang akan menjadikan mereka tertutup akalnya dan keras hatinya. Sehingga mereka mendustakan dan mengingkari kebenaran yang menyebabkan mereka mendapatkan balasan sebagai orang yang mendustakan dan ingkar sebagaimana yang telah ditetapkan oleh Allah swt.

Oleh karenanya, urusan keimanan dibiarkan oleh Allah Swt untuk dipilih oleh manusia, dan Rasul tidak memaksakannya kepada seorangpun. Karena tidak ada jalan untuk memaksakan kehendak ke dalam perasaan hati dan jalan pikiran dan tidak seorangpun beriman kecuali dengan kehendak Allah swt. Dan seseorang itu tidak akan sampai kepada keimanan kecuali ia menggunakan berbagai potensinya untuk menempuh jalan yang dapat menyampaikan kepada keimanan sesuai dengan izin dan sunnatullah yang berlaku secara umum. Dengan demikian, Allah akan membimbingnya dan dia menjadi orang yang beriman atas izin Allah swt.

Sebaliknya orang-orang yang mengabaikan dan tidak menfungsikan akalnya untuk berfikir dan merenungkan ayat-ayat Allah, maka Allah akan menimpakan *rijs* kemurkaan atas mereka. Sementara *rijs* merupakan kotoran kejiwaan yang sangat buruk. Mereka mendapatkan *rijs* disebabkan tidak menfungsikan akal pikiran mereka untuk berfikir dan berkontemplasi, yang berimplikasi kepada pengingkaran dan kekafiran.

Berbeda dengan mayoritas mufassir yang menyorot sisi kebebasan pilihan manusia apakah menjadi beriman atau kafir, Ibn Ashūr justru menyoroti bahwa ayat 99 dari Surah Yūnus tersebut sebagai hiburan (*tasliyah*) untuk Nabi Muhammad saw di saat mendapati ummatnya menolak dan menentang dakwahnya, di mana hal tersebut tidak sesuai dengan ekspektasinya. Ibnu Asyur menambahkan bahwa tantangan dakwah dari kafir Qurais terhadap Rasulullah saw juga pernah dialami oleh para Nabi terdahulu seperti tantangan dakwah dari kaum Nabi Nuh, kaum Nabi Musa dan kaum

⁴³ Sayyid Quṭb, *kitab Fī Zilāl al-Qur'ān*, jld. 3, 1821.

Nabi Yūnus. Sehingga dalam pandangan Ibnu Asyur kalimat *afaanta tukrih an-nas* itu merupakan hiburan kepada Nabi Muhammad saw di saat beliau mendapatkan tantangan dakwah dari umatnya.⁴⁴

Yang menarik pandangan Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī (w. 1443H/2021 H) dalam kitab *Ṣafwah al-Tafāsir* bahwa Surah Yūnus ayat 99 di atas, bahwa jika Allah berkehendak manusia bisa dijadikan dalam satu keimanan, tapi Allah tidak menghendaki yang demikian karena bertentangan kebijaksanaan-Nya. Hal itu menjadi bukti yang nyata bahwa Allah memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih beriman atau tidak, karena yang Allah inginkan dari keimanan manusia adalah keimanan penuh kesadaran sesuai pilihan (*iman al-ikhtiyar*) bukan keimanan yang terpaksa dan ancaman (*iman al-ikrah*).⁴⁵

Hal yang sama juga dijelaskan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī (w.1444H/2022M) bahwa Surah Yūnus ayat 99 tersebut sebagai deklarasi kebebasan berkeyakinan dan beragama. Bahkan menurutnya Islam sejak awal telah mendeklarasikan prinsip kebebasan, bukan hanya kebebasan beragama tetapi juga kebebasan berfikir dan berpendapat, berpolitik, sosial, ekonomi dan kebebasan menyampaikan kritik. Untuk menguatkan pandangannya Al-Qaradhawi kemudian mengutip ucapan Umar bin Khattab yang tegas dan lantang mendeklarasikan kebebasan dan kemerdekaan manusia sejak awal dilahirkan. Kata-kata Umar bin Khattab yang sangat fenomenal terkait deklarasi kebebasan tersebut adalah “*matā ista’badtum an-nāsa wa Qad waladathum ummuhatuhum ahrāran*” sejak kapan kalian menghamba kepada manusia, padahal kalian dilahirkan oleh ibu kalian sebagai orang-orang merdeka? Begitu juga pesan dan wasiat Ali bin Abi Thalib yang mengatakan “janganlah kamu menjadi selain hamba Allah, karena Allah menciptakanmu sebagai orang merdeka, ketahuilah asal usul semua manusia adalah orang-orang merdeka sehingga mereka memiliki hak kebebasan dan kemerdekaan bukan sebagai seorang hamba sahaya.”⁴⁶

Sementara menurut intelektual muslim dari Mesir Muḥammad Imārah (w. 2020) dalam bukunya *Ma’rakah al-Muṣṭalahāt Bayna al-Gharb wa al-Islām* menilai bahwa kebebasan merupakan tema filsafat pertama dalam sejarah peradaban setelah kedatangan Islam. Dalam dunia filsafat, kebebasan dipandang sebagai nilai kemanusiaan yang paling fundamental. Sebab, dengan kebebasan memungkinkan manusia melakukan perbuatan dan mengekspresikan kehendak dan aspirasinya. Dengan sebab adanya kebebasan pula lahir tanggung jawab dan pembebanan (*taklīf*), baik yang terkait individual (*fard’ ayn*) maupun yang bersifat kolektif⁴⁷ (*fard kifāyah*).

⁴⁴ Muḥammad al-Tāhir Ibn Ashūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 466-467.

⁴⁵ Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *Ṣafwah al-Tafāsir* (Kairo: Dār al-Ṣabūnī, 1417H/1997M), jld. 1, 557.

⁴⁶ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *Makalah al-Islām wa al-Ḥurriyah* (tidak diterbitkan), 1.

⁴⁷ Muḥammad Imārah, *Ma’rakah al-Muṣṭalahāt Bayna al-Gharb wa al-Islām* (Kairo: Naḥḍah Miṣr, t.th.), 97.

Prinsip dan nilai politik yang bisa dikonklusikan dari Q.S. Yūnus [10]: 99 adalah kebebasan. Allah menciptakan manusia dalam keadaan bebas berkehendak dan memberinya kemampuan untuk memilih pendapat serta perbuatan yang dikehendaknya. Kebebasan merupakan fitrah yang ditanamkan kepada manusia agar terbebas dari setiap ikatan dan belenggu yang membatasinya, agar menjadi hamba Allah semata, dan melawan setiap bentuk penindasan. Oleh karenanya, setiap pelanggaran terhadap kebebasan manusia dianggap sebagai penentangan terhadap kehendak Tuhan Pencipta. Dengan demikian syariat Islam mewajibkan negara untuk menjaga kebebasan warganya dan menyediakan iklim yang mendorong warga negara mencapai kebebasan dalam bentuknya yang paling ideal dalam menghadapi berbagai tekanan sosial.

Dengan pengertian tersebut, dapat ditarik sebuah konklusi bahwa kebebasan merupakan nilai tertinggi dan prinsip universal yang mencakup semua sisi kehidupan setiap manusia sebab ia berakar dari hatinya yang terdalam, kesadarannya, pemikiran dan persepsinya sehingga kebebasan itu menjadikan manusia merdeka dan sama kedudukannya. Maka dari itu kebebasan bersifat universal, tidak terikat kecuali dengan prinsip-prinsip syariat dan tidak terbingkai kecuali dengan nilai-nilai agama. Menghormati kebebasan merupakan kebutuhan hidup dan syarat wajib untuk melejitkan potensi juga daya kreatifitas individu yang akan mendorong mereka untuk meningkatkan kontribusi dan produksi.

Prinsip kebebasan dalam sistem politik Islam jika dihubungkan dengan perspektif tafsir Maqāsidī yang menitikberatkan pada realisasi maqashid syariah dan maqashid Al-Qur'an, menurut hemat penulis prinsip kebebasan ini bisa merealisasikan tujuan-tujuan syariat antara lain: *pertama*, menjaga agama. Prinsip kebebasan dalam kehidupan berbangsa dan negara menuntut adanya kebebasan manusia dalam mengekspresikan kehendaknya selama dalam bingkai nilai agama dan hukum positif, sehingga segala bentuk penghapusan substansi kebebasan harus dijauhan dari setiap aktifitas politik. Maka kita secara tegas diperintahkan untuk saling menghargai dan menjamin kebebasan dan kemerdekaan. Dengan tumbuhnya iklim kebebasan yang bertanggung jawab antar sesama manusia, akan berimplikasi untuk saling mengenal antar sesama yang pada akhirnya akan menjadi instrumen untuk meraih puncak prestasi yang dapat dilakukan oleh manusia yaitu ketakwaan yang menjadi puncak kemuliaan. Firman Allah Swt:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ
أَتْقَىٰكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: “Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal.

Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Mahateliti. (Q.S. al-Hujurat [49]:13).

Dengan demikian, mengimplementasikan agama yang berorientasi pada ketakwaan, di mana ketakwaan merupakan puncak prestasi manusia hanya bisa diwujudkan dan direalisasikan dalam iklim kebebasan, dalam bingkai seperti inilah kebebasan dari sudut perspektif tafsir *Maqāsidī* bisa menjadi instrumen untuk merealisasikan salah satu *maqashid* syariah yaitu menjaga agama (*hifz al-dīn*).

Kedua, menjaga akal, Prinsip kebebasan pada hakikatnya adalah sebuah upaya yang dilakukan oleh manusia dalam rangka menciptakan sebuah kondisi di mana individu atau sekelompok orang dengan bebas tanpa ada tekanan dari pihak manapun dapat memilih dan mengekspresikan kehendak dan aspirasinya, baik itu aspirasi keagamaan, aspirasi sosial, ataupun aspirasi politik. Sebab manusia terdiri dari kenyataan manusia yang merdeka yang dianugerahi potensi kemerdekaan dan kondisi kebebasan yang dapat mengantarkan kepada kemuliaan hidupnya. Maka dengan adanya kebebasan yang dijamin oleh negara akan memberikan stimulus berkembangnya ide, gagasan yang cemerlang dan pembaharuan dalam berbagai macam bidang pemikiran baik dalam bidang keagamaan, politik, budaya, sosial, seni, ekonomi dan ide-ide konstruktif lainnya. Dalam konteks inilah, kebebasan jika dikorelasikan dengan tujuan syariat atau yang dikenal dengan terminology *maqashid* syariah bisa menjadi jembatan atau instrumen perwujudan dari salah satu *maqashid* yaitu menjaga akal (*hifz al-'aql*).

Ketiga, menjaga jiwa. Ketika kebebasan yang bertanggung jawab bisa diimplementasikan dalam lingkup personal, keluarga, masyarakat dan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, hal itu akan membuat jiwa manusia merasa bebas, tenang dan nyaman sehingga jiwanya terhindar dari kungkungan, paksaan, intervensi dan tekanan. Dengan demikian manusia menjadi merdeka seutuhnya dan terbebas dari berbagai macam gangguan fisik dan psikis, hal itu akan berimplikasi pada terjaganya jiwa manusia sehingga terhindar dari tekanan yang membuat jiwanya terancam. Dengan demikian, kebebasan jika ditinjau dari bingkai *maqashid* syariah dapat merealisasikan salah satu dari lima tujuan syariah yaitu menjaga jiwa (*hifz a-nafs*).

Keempat, menjaga harta. Dari sisi lain prinsip kebebasan ini jika diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara akan menciptakan persaingan yang sehat antar semua anak bangsa tanpa ada diskriminatif dalam berekonomi. Dengan adanya persamaan dan iklim kebebasan yang dijamin oleh negara, hal itu dapat mendorong tumbuhnya ekonomi dan melejitnya ide-ide kreatif dalam ekonomi dari anak bangsa. Dengan demikian, ekonomi itu akan tumbuh dan manfaatnya benar-benar akan dirasakan oleh semua anak bangsa bukan oleh segelintir orang atau yang kita kenal dengan oligarko ekonomi. Dalam konteks inilah, kebebasan bisa menjadi

salah satu jembatan realisasi dari salah satu maqashid syariah yaitu menjaga harta (*hifz al-māl*).

KESIMPULAN

Berdasarkan analisis terhadap Q.S. Yūnus [10]: 99, ditemukan bahwa kebebasan merupakan salah satu nilai fundamental dalam sistem politik Islam yang harus menjadi acuan bagi para pemegang kebijakan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kebebasan yang dimaksud mencakup kebebasan individu dan kolektif dalam mengekspresikan keyakinan, pemikiran, serta partisipasi dalam kehidupan sosial-politik, yang harus tetap berada dalam koridor nilai-nilai syariah. Lebih lanjut, implementasi nilai kebebasan dalam kebijakan publik memiliki korelasi langsung dengan tujuan utama maqāsid syarī'ah, yaitu pemeliharaan agama (*hifz al-dīn*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-'aql*) dan harta (*hifz al-māl*). Dengan menjamin kebebasan dalam kerangka maqāsidī, kebijakan politik dapat menciptakan tatanan sosial yang lebih adil, inklusif, dan berorientasi pada kesejahteraan masyarakat. Sebagai implikasi, penelitian ini menegaskan bahwa penerapan kebijakan politik yang tidak berlandaskan pada nilai kebebasan yang diatur dalam al-Qur'an berpotensi menimbulkan dekadensi moral, krisis multidimensional, serta ketimpangan sosial. Oleh karena itu, diperlukan rekonstruksi kebijakan yang berbasis nilai-nilai Al-Qur'an, khususnya melalui pendekatan tafsir *maqāsidī*, agar memastikan bahwa prinsip kebebasan dapat terimplementasi secara optimal dalam sistem politik dan pemerintahan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqāsidī sebagai BasisiModerasi Islam*. Pidato Pengukuran Guru Besar Tanggal 16 Des 2019.
- Abū Zayd, Waṣṣī 'Āshūr. *Naḥwa Tafsīr Maqāsidī li-al-Qur'ān al-Karīm: Ru'yah Ta'sīsiyyah li-Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān*. Cairo: Mufakkirūn al-Dawliyah li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1440H/2019M.
- Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad Aḥmad*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, n.d.
- al-Bayḍāwī, Imām. *Anwār al-Tanzīl wa-Asrār al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cairo: al-Dār al-'Ālamīyah li-al-Nashr wa-al-Tajlīd, 1436H/2015M.
- Ḥamīdī, 'Abd al-Karīm. *Maqāsid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*. Beirut: Ibn Ḥazm, 2008.
- Ibn al-'Arabī. *Aḥkām al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Manār, 2002.
- Ibn 'Āshūr. *Tafsīr al-Taḥrīr wa-al-Tanwīr*. Lebanon: Dār Ibn Ḥazm, 2021.
- Ibn Ḥazm. *al-Fiṣal fī al-Mīlal wa-al-Ahwā' wa-al-Niḥal*. Emirates: Maktabah al-Salām al-'Ālamīyah, n.d.

- Ibn Ḥayyān, Muḥammad. *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1422H/2002M.
- Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1992.
- Ismā'il Turkī and Jum'ah Amīn 'Abd al-'Azīz. *Min Turāth al-Imām al-Bannā: Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Bannā*. Cairo: Dār al-Tawzī' wa-al-Nashr al-Islāmīyah, 1427H/2006M.
- Kassāb, Akram. *al-Siyāsah al-Shar'īyah: Mabādi' wa-Mafāhīm*. Turkey: Dār al-Nidā' Istanbul, 2016.
- Khalāf, 'Abd al-Wahhāb. 'Ilm Uṣūl al-Fiqh. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1423H/2003M.
- Mujab, Mahali Ahmad *Asbab an-Nuzul, Studi Pendalaman Al-Qur'an*, Yogyakarta: Rajawali Press, 2002.
- al-Naysābūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1431H/2010M.
- al-Qurraḍāghī, 'Alī Muḥyī al-Dīn. *al-Ijtihād wa-al-Fatwā*. Beirut: Dār al-Bashā'ir al-Islāmīyah, 1438H/2017M.
- al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Shurūq, 2000.
- _____. *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmīyah*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1417H/1996M.
- al-Qurṭubī, Imām. *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1423H/2002M, vol. 2.
- Rusydi AM, *Etika Perdagangan Dalam Perspektif Al-Qur'an*, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 2001).
- al-Sa'dī, 'Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān*. Saudi Arabia: Ibn al-Jawzī, 1425H, 1st ed.as-Suyuthī, Jalāluddīn *al-Itqān Fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1979), juz 2,
- Sayyid Quthub, *Fī Dzīlāl Al-Qur'ān*, (Kairo: Dār as-Syurūq, 1429 H. / 2008 M), cet. 37, jld. 2.
- al-Shahrastānī. *al-Milal wa-al-Niḥal*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, n.d.
- al-Shawkānī, Imām. *Fath al-Qadīr*. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 1423H/2003M.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Offis 2000), cet. Xxx.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Cairo: Dār al-Salām, 1434H/2013M.
- _____. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*. Cairo: Ibn al-Jawzī, 1434H/2013M.
- Syihāb al-dīn Abī al-'Abbās Ahmad bin Idrīs bin 'Abd ar-Raḥmān as-Shanhājī al-Qarāfī al-Mālikī, *Anwār al-Burūq Fī Anwār al-Furūq, Kitāb al-Furūq*, (Kairo: Dār as-Salām, 1431 H/2010 M), cet. 3, Jld. 2.
- Ṭaha, Abdin Ṭaha. *Al-Maqāṣid al-Kubrā li al-Qur'ān al-Karīm*. Makkah: Jāmi'ah Umm al-Qurā, n.d.

- ‘Ulwān, ‘Abdullāh Nāshih. *Al-Islām Sharī‘ah al-Zamān wa-al-Makān*. Cairo: Dār al-Salām, 1424H/2003M.
- al-Wāhidī al-Naysābūrī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad. *Asbāb Nuzūl al-Qur’ān*. Cairo: Ibn al-Jawzī, 1434H/2013M.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādūr ibn ‘Abd Allāh al-Minhājī. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Cairo: Sharikah al-Quds, 2016.
- . *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, n.d.
- al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Cairo: ‘Īsā al-Bāb al-Ḥalabī, n.d., 2nd ed.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1406H/1986M.
- . *al-Tafsīr al-Munīr*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2003.