

**KONSEP ULIL AMRI DALAM SURAT AL-NISĀ' [4] AYAT
59 DAN 83 PERSPEKTIF WAHBAH AL-ZUḤAILĪDALAM
TAFSĪR AL-MUNĪR**

SKRIPSI

Diajukan Oleh:

WILTA MAULIAH
NIM. 160303053

Mahasiswi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



**FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI AR-RANIRY
DARUSSALAM-BANDA ACEH
2022 M / 1444 H**

**KONSEP ULIL AMRI DALAM SURAT AL-NISĀ' [4] AYAT
59 DAN 83 PERSPEKTIF WAHBAH AL-ZUḤAILĪ
DALAM *TAFSĪR AL-MUNĪR***

Diajukan Kepada Fakultas Ushuludin dan Filsafat UIN Ar-Raniry
Sebagai Salah Satu Beban Studi Untuk Memperoleh Gelar
Sarjana (S-1) dalam Ilmu Ushuludin dan Filsafat
Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

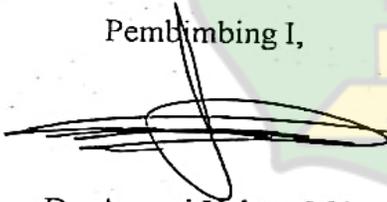
Diajukan Oleh:

WILTA MAULIAH
NIM. 160303053

Mahasiswi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disetujui Oleh:

Pembimbing I,



Dr. Agusni Yahya, MA
NIP: 195908251988031002

Pembimbing II,



Zulihafnani, S.T.H., MA
NIP. 198109262005012011

SKRIPSI

Telah Diuji oleh Panitia Ujian Munaqasyah Skripsi
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry dan
Dinyatakan Lulus serta Diterima Sebagai Salah Satu Beban Studi
Program Sarjana Strata Satu dalam Ilmu Ushuluddin dan
Filsafat Prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Pada Hari/Tanggal: Kamis, 22 Desember 2022
27 Jumadil Awal 1444 H

Di Darusalam-Banda Aceh
Panitia Ujian *Munaqasyah*

Ketua,

Dr. Agusni Yahya, M. Ag
NIP: 195908251988031002

Sekretaris,

Zulihafnani, S.T.H., MA
NIP: 198109262005012011

Anggota I,

Prof. Dr. Fauzi Shaleh, Lc., MA
NIP: 190475202003121001

Anggota II,

Dr. Suarni, M. Ag
NIP: 197303232007012020

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
UIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh



H. Salman Abdul Muthalib, Lc., M. Ag. dr
NIP. 197804222000121001

PERNYATAAN KEASLIAN KARYA ILMIAH

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Wilta Mauliah

NIM : 160303053

Fakultas : Ushuludin dan Filsafat

Prodi : Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsir

Menyatakan bahwa skripsi ini merupakan hasil karya penulis sendiri dan belum pernah diajukan untuk memperoleh gelar sarjana di suatu perguruan tinggi dan dalam skripsi ini tidak terdapat karya atau pendapat yang pernah ditulis atau diterbitkan oleh orang lain kecuali yang secara tertulis diacu dalam naskah ini dan disebutkan dalam daftar pustaka.

Banda Aceh, 6 Desember 2022

Yang Menerangkan,



Wilta Mauliah

NIM. 160303053

ABSTRAK

Nama / NIM : Wilta Mauliah/160303053
Judul Skripsi : Konsep Ulil Amri Dalam Surat Al-Nisā'[4] Ayat 59 Dan 83 Perspektif Wahbah Al-Zuhaili Dalam *Tafsir Al-Munir*
Tebal Skripsi : 89 Halaman
Prodi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Pembimbing I : Dr. Agusni Yahya, MA
Pembimbing II : Zulihafnani, S.TH., MA

Penggunaan lafaz ulil amri dalam Alquran hanya ditemukan dalam dua ayat, yaitu QS. Al-Nisā'[4] Ayat 59 dan 83. Ulama tafsir masih berbeda pendapat tentang memahami cakupan makna ulil amri. Ada yang mengkhususkan kepada sahabat, ada juga memahaminya para ulama, dan pemimpin. Sehubungan dengan itu, tulisan ini berfokus kepada penafsiran Wahbah Al-Zuhaili tentang lafal *ulil amri* berikut dengan konsep ulil amri yang dibahas dalam kitab *Tafsir Al-Munir*. Masalah yang diajukan adalah bagaimana konsep ulil amri menurut para ulama, dan bagaimana penafsiran konsep ulil amri dalam Surat al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83 menurut Wahbah al-Zuhaili dalam kitab *al-Tafsir al-Munir*? Penelitian ini menggunakan pendekatan konsep (*conceptual approach*), dengan jenis studi pustaka. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa konsep ulil amri menurut ulama umumnya diarahkan pada makna kepemimpinan dalam konteks Islam. Hanya saja, mufassir berbeda pendapat tentang cakupan makna ulil amri yang dimuat di dalam QS. Al-Nisa' [4] ayat 59 dan ayat 83. Menurut Wahbah Al-Zuhaili, ada empat konsep ulil amri yang berkembang. *Pertama*, ulil amri sebagai penguasa (pemimpin). *Kedua*, ulil amri sebagai ulama. *Ketiga*, ulil amri sebagai sahabat. *Keempat*, ulil amri khusus kepada dua sahabat yaitu Abu Bakr dan Umar. Penafsiran konsep ulil amri menurut Wahbah al-Zuhaili diarahkan pada konteks umum meliputi empat pandangan tersebut, selain itu ia juga memberi penambahan seperti ulil amri sebagai pejabat untuk konteks lembaga eksekutif, legislatif, dan yudikatif. Maksud ulil amri menurut Al-Zuhaili yaitu mencakupi tingkat kepemimpinan (*khalifah/presiden, waly/gubernur* serta sampai level bawah), yang terdiri dari eksekutif seperti khalifah atau presiden, legislatif seperti *ahl halli wa al-aqdi* atau *majlis syura*, Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), dan yudikatif seperti hakim atau ulama.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Dalam skripsi ini banyak dijumpai istilah yang berasal dari bahasa Arab ditulis dengan huruf latin, oleh karena itu perlu pedoman untuk membacanya dengan benar. Pedoman Transliterasi yang penulis gunakan untuk penulisan kata Arab adalah sebagai berikut:¹

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (titik di bawah)
ب	B	ظ	Z (titik di bawah)
ت	T	ع	'
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	'
ص	Ṣ (titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (titik di bawah)		

Catatan:

Vokal Tunggal

----◌---- (fathah) = a misalnya, حدث ditulis *ḥadatha*

----◌---- (kasrah) = i misalnya, قيل ditulis *qila*

----◌---- (dammah) = u misalnya, روي ditulis *ruwiya*

Vokal Rangkap

¹Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry, (Darussalam-Banda Aceh, 2019), 56.

(ي) (*fathah* dan *ya*) = *ay*, misalnya, هريرة *hurayrah* ditulis

(و) (*fathah* dan *waw*) = *aw*, misalnya, توحيد *tawhid* ditulis

Vokal Panjang

(ا) (*fathah* dan *alif*) = *ā*, (a dengan garis di atas)

(ي) (*kasrah* dan *ya*) = *ī*, (i dengan garis di atas)

(و) (*dammah* dan *waw*) = *ū*, (u dengan garis di atas)

Misalnya: (برهان، توفيق، معقول), ditulis *burhān*, *tawfiq*, *ma'qūl*.

Ta' Marbutah (ة)

Ta' Marbutah hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah* dan *dammah*, transliterasinya adalah (t), misalnya (الفلسفة الاولى) = *al-falsafat al-ūlā*. Sementara *ta' marbutah* mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah (h), misalnya: (مناهج) *tahāfut al-falāsifah*, *dalīl al-ināyah*, *manāhij al-adillah*.²

Syaddah (tasydid)

Syaddah yang dalam tulis Arab dilambangkan dengan lambang (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yakni yang sama dengan huruf yang mendapat *syaddah*, misalnya (إسلامية) ditulis *islāmiyyah*.

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال transliterasinya adalah *al*, misalnya: الكشف، النفس ditulis *al-nafs*, *al-kasyf*.

Hamzah (ء)

²Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry, (Darussalam-Banda Aceh, 2019), 57.

Untuk *hamzah* yang terletak di tengah dan di akhir kata ditransliterasiikan dengan (‘), misalnya ملائكة ditulis *mala’ikah*, جزئى ditulis *juz’ī*. Adapun *hamzah* yang terletak di awal kata tidak dilambangkan, karena dalam bahasa Arab, ia menjadi alif, misalnya, اختراع ditulis *ikhtirā’*.

Modifikasi

1. Nama orang yang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai dengan kaidah penerjemahan. Contoh: Mahmud Syaltut.
2. Nama negara dan kota ditulis menurut ejaan Bahasa Indonesia, seperti Damaskus, bukan Damasyq; Kairo bukan Qahirah dan sebagainya.³

Singkatan:

SWT = *subhanahu wa ta’ala*

SAW = *sallallahu ‘alayhi wa sallam*

cet. = cetakan

QS = quran surat

Ra = *radhiyallahu ‘anhu*

As = *‘alaihi as-salam*

Dkk = dan kawan-kawan

t.th = tanpa tahun

terj. = terjemahan

HR. = hadis riwayat

hlm = halaman

Ttp = tanpa tahun penerbit

³Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Ar-Raniry, (Darussalam-Banda Aceh, 2019), 57.

Kata Pengantar

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Dengan mengucapkan segala puji dan syukur kehadirat Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan Skripsi yang berjudul **“Konsep Ulil Amri dalam Surat Al-Nisā’[4] Ayat 59 dan 83 Perspektif Wahbah Al-Zuhailī dalam Tafsīr Al-Munīr”** dengan baik dan benar. Dengan berucap syukur kepada Allah yang telah memberikan kesempatan kepada penulis, sehingga dapat menyelesaikan penelitian ini.

Ucapan terimakasih yang utama sekali penulis ucapkan kepada orang tua ayah dan mama yang telah dengan susah payah, melahirkan, membesarkan, dan juga memberikan pendidikan demi suksesnya penulis kelak di dunia maupun diakhirat. Dan juga ucapan terimakasih kepada saudara-saudara kandung yang telah membantu dan selalu memberikan support.

Kemudian ucapan terimakasih penulis ucapkan kepada pembimbing satu yaitu Bapak Dr. Agusni Yahya, MA, yang telah meluangkan banyak waktunya demi selesainya penelitian skripsi ini. Dan tak lupa pula ucapan terimakasih juga penulis ucapkan kepada Ibu Zuluhafnani, S.TH., MA, yang juga telah meluangkan waktunya untuk membimbing penulis hingga terselesainya penelitian ini.

Terimakasih juga penulis sampaikan kepada Dekan fakultas Ushuludin dan filsafat UIN ar-Raniry, Bapak Ketua Prodi studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir, dan Penasehat akademik, juga seluruh staf dan pengajar di Fakultas Ushuluddin dan filsafat yang telah mendidik, membimbing, jasa kalian tak bisa saya balas satu-satu selama saya belajar di Fakultas Ushuluddin dan filsafat banyak sekali ilmu yang saya dapat dan sangat berharga.

Terimakasih juga penulis ucapkan kepada kawan-kawan seangkatan di UIN Ar-raniry terkhusus untuk kawan-kawan

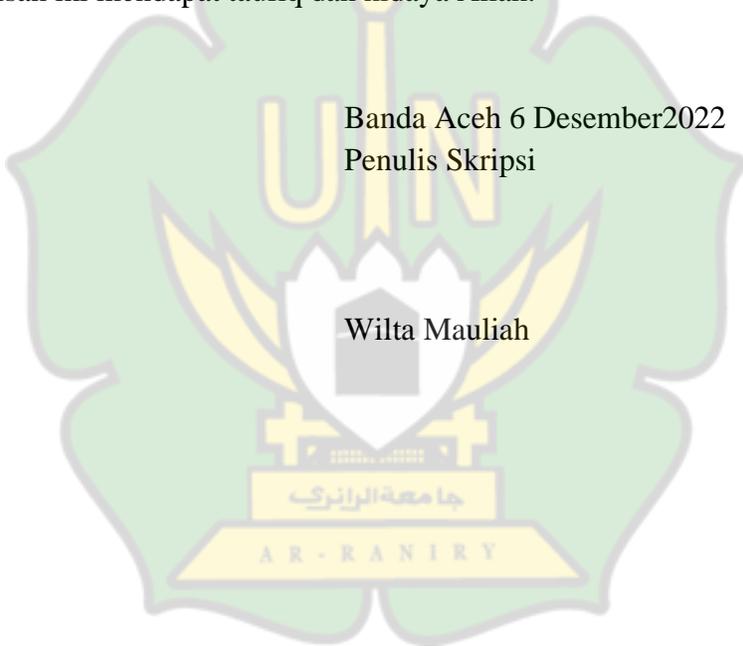
angkatan leting 2016 pada Fakultas Ushuluddin dan filsafat yang selalu membantu dan menyemangati hingga penulis dapat menyelesaikan studi ini. semoga Allah membalas kebaikan kalian semua. Penulis hanya dapat mendoakan kebaikan-kebaikan yang kalian berikan semoga dapat menjadi amal ibadah kelak

Akhir kata, penulis sangat menyadari, akan banyaknya kekurangan dalam penelitian ini. Penulis berharap semoga penulisan skripsi ini dapat bermanfaat kepada semua yang membacanya. Maka kepada Allah penulis memohon ampun dan meminta pertolongan, semoga saya dan semua yang membaca tulisan ini mendapat taufiq dan hidaya Allah.

Banda Aceh 6 Desember2022

Penulis Skripsi

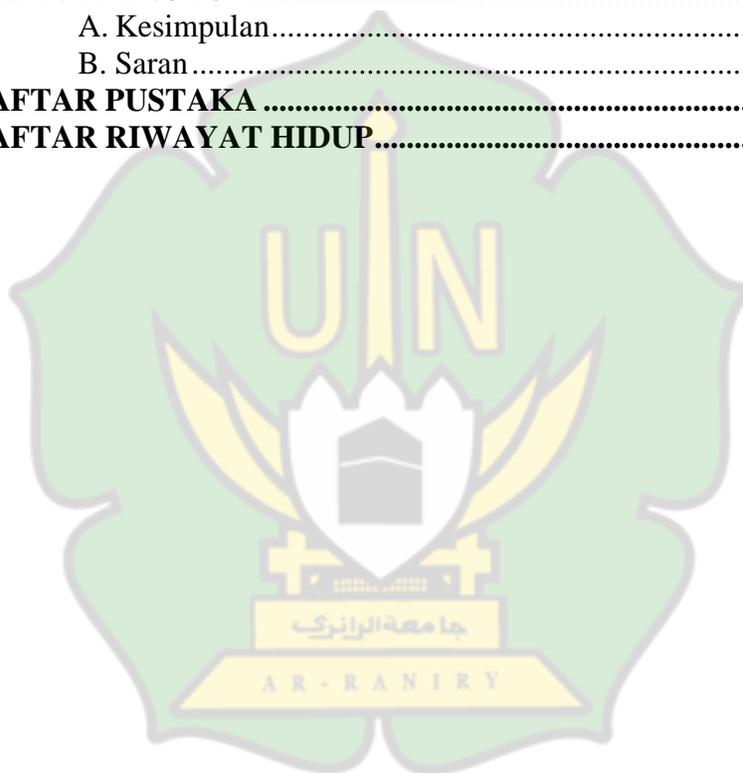
Wilta Mauliah



DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
LEMBARAN PENGESAHAN.....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN	iv
ABSTRAK.....	v
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	vi
KATA PENGANTAR	xiv
DAFTAR ISI.....	xvi
BABI: PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	4
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	4
D. Kajian Pustaka	5
E. Kerangka Teori	9
F. Definisi Operasional.....	10
G. Metode Penelitian	11
H. Sistematika Pembahasan	15
BABII: ULIL AMRI DALAM ALQURAN.....	16
A. Terminologi Ulil Amri	16
B. Inventarisasi Lafal <i>Ūlī al-Amr</i> dalam Alquran dan Sebab-sebab Turunnya Ayat.....	19
C. Cakupan Makna Ulil Amri	34
1. <i>Khalīfah</i>	34
2. <i>Amīr al-mu'minīn</i>	36
3. <i>Imām</i>	37
BAB III: TAFSIR WAHBAH AL-ZUHAILI TENTANG ULIL AMRI DALAM QS. AL-NISA' [4] AYAT 59 DAN 83	38
A. Biografi Wahbah al-Zuhaili.....	38
1. Nama dan Nasab	38
2. Perjalanan Keilmuan dan Karir	39
3. Karya-Karya Intelektual	42

4. Kitab <i>Tafsir al-Munir</i> sebagai Karya Besar Wahbah al-Zuhaili	45
B. Penafsiran Konsep Ulil Amri dalam Surat al-Nisā’ [4] Ayat 59 dan 83	46
1. Tafsir, Keserasian dan <i>Munasabah</i> antar Ayat dalam Surat al-Nisā’ [4] Ayat 59 dan 83	46
2. Cakupan Makna Ulil Amri dalam Surat al-Nisā’ [4] Ayat 59 dan 83	56
BAB IV : PENUTUP	63
A. Kesimpulan.....	63
B. Saran	64
DAFTAR PUSTAKA	65
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	70



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Alquran merupakan kitab suci umat Islam yang memuat ajaran dan petunjuk mengenai tata cara hidup dan perilaku seseorang, tidak hanya kepada umat muslim, namun berlaku kepada umat manusia.⁴ Sebagai kitab suci, ayat Alquran difirmankan dengan menggunakan bahasa yang mempunyai nilai *balaghah* yang tinggi. Terdapat lafal-lafal dalam ayat Alquran yang mempunyai makna ganda, ditemukan ayat-ayat yang sudah tegas cakupannya, juga terdapat ayat-ayat yang masih memerlukan penjelasan-penjelasan mendalam sesuai kaidah-kaidah tafsirnya. Untuk itu, ayat Alquran dilihat dari sisi makna dan maksud tujuannya memiliki keunikan-keunikan tersendiri.

Salah satu di antara lafal Alquran yang mempunyai keunikan dari segi maknanya adalah lafal *ulil amri*. Lafal *ulil amri* disebutkan dalam Alquran sebanyak 2 kali dalam surat yang sama, yakni dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 dan ayat 83. Menariknya, ulama berbeda dalam memahami makna *ulil amri*. Perspektif tafsir tentang ayat ini secara umum memberi gambaran pemahaman wajibnya mengangkat pemimpin. Al-Māwardī dalam tafsirnya menyatakan bahwa makna *ulil amri* dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 masih diperselisihkan. Ada empat pendapat yang berkembang. Pandangan pertama menyatakan *ulil amri* adalah penguasa (pemimpin), ini diambil dari perkataan Ibn 'Abbās, Abū Hurairah, Sadī, dan Ibnu Zaid. Pendapat kedua, makna *ulil amri* adalah mereka para ulama dan fuqaha (ahli fikih). Pendapat ini diambil dari perkataan Jābir bin Abdullāh, Ḥasan, 'Aṭā', dan AbīĀliyah. Pendapat ketiga menyatakan bahwa, *ulil amri* yaitu sahabat Rasulullah SAW, ini dipegang oleh Mujāhid. Pendapat keempat, *ulil amri* adalah Abu Bakr dan Umar. Ini merupakan pendapat

⁴Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Terj: Anur Rafiq El-Mazni, Cet. 12, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016), hlm. 12.

Ikrimah.⁵ Dalam pendapat lain, al-Qusyairī memaknai istilah ulil amri sebagai seorang sultan atau penguasa.⁶ Pandangan ini sama seperti pendapat pertamayang diambil oleh Ibn ‘Abbās yaitu sebagai penguasa, sebab sultan juga masuk dalam cakupan makna penguasa atau pemimpin. Sementara itu, ada pula yang mengemukakan ulil amri sebagai ahli Alquran dan ahli ilmu, pendapat yang terakhir ini dipegang Jābir bin Abdullāhdan dipilih pula oleh Mālik.⁷

Perbedaan pemaknaan terminologi ulil amri tersebut boleh jadi karena banyak riwayat hadis yang mendukung pandangan masing-masing. Boleh jadi pula karena ketiadaan dalil yang kuat dan rinci mengenai maksud pokok terma ulil amri dalam Alquran itu sendiri. Di sini, dapat dikatakan bahwa terma ulil amri masuk ke dalam lafal umum (*‘ām*) dalam Alquran, sementara dalil Alquran yang bersifat mengkhususkan (*khāṣ*) justru tidak ditemukan. Untuk itu, perbedaan pendapat di kalangan ulama sangat dimungkinkan terjadi.

Perbedaan penafsiran QS. Al-Nisā’ [4] ayat 59 dan 83 tampak dipengaruhi oleh kapasitas keilmuan sertabidang ilmu yang digeluti. Misalnya, dalam konteks bidang keilmuan yang berbasis kenegaraan dan pemerintahan, maka QS. Al-Nisā’ [4] ayat 59 dan 83 digunakan sebagai legitimasi pemimpin negara.⁸ Termasuk di dalamnya berarti sebagai *khalifah* atau pemimpin umat Islam dalam

⁵Abī Al-Ḥasan Al-Māwardī, *Al-Nukat wa Al-‘Uyūn*, Juz 1, (Bairut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 1994), hlm. 499-500: Keterangan tersebut juga dapat dilihat dalam beberapa tafsir lain, di antaranya dalam, Abī Bakr Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ al-Aḥkām Al-Qur’ān*, Juz 6, (Beirut: Mu’assasah Al-Risālah, 2006), hlm. 429-430: Lihat juga, Jalāl Al-Dīn Al-Suyūṭī, *Al-Durr Al-Mansūr fī Al-Tafsīr Al-Ma’sūr*, Juz 2, (Bairut: Dār Al-Fikr, 2011), hlm. 573-575.

⁶Abdul Karīm bin Abdul Malik Al-Qusyairī, *Laṭā’if Al-Isyārāt* (Bairut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1971), hlm. 212.

⁷Lihat, Abī Bakr Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ Al-Aḥkām...*, Juz 6, hlm. 429.

⁸Abdul Malik Nazīm Abdullāh, *Manhaj Al-Khulafā’ Al-Rāsyidīn fīldārah Al-Daulah Islāmiyah*, (Terj: Abdul Rodyad), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019), hlm. 115.

negara Islam.⁹ Ini menunjukkan bahwa pemahaman terkait makna dan konsep ulil amri masih tidak padu. Ketidakpaduan dalam memahami lafal ulil amri di sini juga terjadi antara ulama-ulama tafsir.

Pemahaman mengenai konsep ulil amri dalam QS. Al-Nisā[4] ayat 59 dan 83 dapat diidentifikasi ke dalam dua golongan, ada yang mengkhususkan untuk satu makna saja, dan ada yang memahaminya sebagai suatu lafal umum yang berlaku untuk semua jenis penamaan kepemimpinan. Salah satu ulama tafsir yang memahami konsep ulil amri ialah Wahbah al-Zuhailī.

Dalam kitab *Tafsīr al-Munīr*, Wahbah al-Zuhailī menyatakan bahwa semua pendapat tentang pemahaman konsep ulil amri adalah benar dan sesuai dengan makna lahiriah ayat. Taat kepada pemimpin politik, pimpinan perang, pemimpin yang mengatur urusan negara adalah wajib. Begitu juga wajib hukumnya menaati para ulama yang bertugas menerangkan hukum-hukum agama, mendidik rakyat pada masalah agama dan juga melakukan amar makruf nahi munkar.¹⁰ Di dalam keterangan yang lain, Wahbah al-Zuhailī menyatakan makna ulil amri dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 mencakup *ahl halli wa al-aqdi* (*ahl al-syura* atau dewan perwakilan rakyat), pemerintah atau kepala pemerintahan, mujtahid yang menarik hukum dari para ulama (*fuqaha*).¹¹

Saat menjelaskan pemaknaan ulil amri dalam ayat 83, Wahbah al-Zuhailī juga memahami sebagai satu lafal yang bermakna umum untuk semua jenis kepemimpinan. Konteksnya bisa berbentuk *ahlul halli wa al-aqdi* (*ahl al-syura* atau Dewan Perwakilan Rakyat), juga bisa bermakna ahli ilmu, pemimpin,

⁹Abdul Manan, *Politik Hukum: Studi Perbandingan dalam Praktik Ketata negaraan Islam & Sistem Hukum Barat*,(Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016), hlm. 49.

¹⁰Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Munīr fī Al-'Aqīdah wa Al-Syarī'ah wa Al-Manhaj*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani., dkk), Jilid 3, (Jakarta: Gema Insani Press, 2013), hlm. 141.

¹¹Wahbah Al-Zuhailī, *Al-Tafsīr Al-Wasīlī*, Juz' 1, (Damaskus: Dār Al-Fikr, 2001), hlm. 336.

termasuk juga para sahabat pada zaman Rasulullah, karena para sahabat juga berkedudukan sebagai ulil amri.¹²

Konsep ulil amri yang dikemukakan oleh Wahbah al-Zuhaili di atas cenderung berbeda dengan ulama tafsir sebelumnya. Mufassir awal justru ada yang mengkhususkan ulil amri pada sultan, mujtahid atau ulama, ada juga yang mengkhususkan kepada para sahabah. Ini menandakan ada kecenderungan memahami maksud ulil amri dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 pada makna yang khusus. Berbeda dengan itu, Wahbah al-Zuhaili justru memandang semua pemaknaan di atas dapat dipakai dan benar. Artinya, Wahbah al-Zuhaili memahaminya sebagai konsep yang umum untuk semua jenis kepemimpinan, dapat berbentuk kepala negara, anggota legislatif, termasuk tercakup pada makna ulama atau mujtahid. Dengan begitu, ada titik perbedaan pada saat memahami konsep ulil amri.

Mengacu kepada uraian di atas, maka menarik untuk ditelaah lebih jauh konsep ulil amri yang disebutkan dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59. Untuk itu, penelitian ini dikaji dengan judul: *Konsep Ulil Amri dalam Surat al-Nisā' [4] Ayat 59 dan 83 Perspektif Wahbah al-Zuhaili dalam Tafsir al-Munir*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah sebelumnya, maka terdapat dua permasalahan yang hendak didalami di dalam penelitian ini, yaitu:

1. Bagaimana konsep ulil amri menurut para ulama?
2. Bagaimana penafsiran konsep ulil amri dalam Surat al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83 menurut Wahbah al-Zuhaili dalam kitab *al-Tafsir al-Munir*?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sehubungan dengan poin rumusan masalah sebelumnya, maka penelitian ini dilaksanakan dengan tujuan sebagai berikut:

¹²Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*..., hlm. 180-181.

1. Untuk mengetahui dan menganalisis konsep ulil amri menurut para ulama.
2. Untuk mengetahui dan menganalisis penafsiran konsep ulil amri di dalam Surat al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83 menurut Wahbah al-Zuhailī dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr*.

Adapun manfaat penelitian ini ada dua, yaitu manfaat secara praktis dan manfaat secara akademis:

1. Secara praktis, hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi kepada masyarakat khususnya menyangkut pemahaman terhadap makna ulil amri dalam Alquran Surat al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83. Selain itu hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan bagi peneliti selanjutnya, menemukan sisi perbedaan dan mengambil titik pembahasan yang belum dikemukakan dalam penelitian ini agar pembahasan mengenai pemahaman Wahbah al-Zuhailī atau dengan mengomparasikannya dengan pendapat para ulama tafsir lainnya.
2. Secara akademis hasil penelitian ini adalah diharapkan memberi tambahan kajian yang bersifat akademis. Selain itu hasil temuan penelitian ini dapat menjadi kontribusi di dalam pengembangan ilmu Alquran dan tafsir.

D. Kajian Pustaka

Terdapat beberapa penelitian yang mengkaji konsep ulil amri. Namun demikian, kajian yang secara khusus menelaah dan mengkaji konsep ulil amri dalam surat Al-Nisā' ayat 59 perspektif Wahbah al-Zuhailī dalam *Tafsīr al-Munīr* secara khusus belum dilakukan oleh penelitian terdahulu. Namun begitu ditemukan penelitian-penelitian terkait dan relevan dengan pembahasan skripsi ini sebagaimana pada penjelasan berikut:

Skripsi yang ditulis Sayed Mahadir Muhammad al-Idrus yang berjudul: "*Uli Al-Amri dalam Penafsiran Ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah Dan Syi'ah Ithna 'asyariyah*". Temuan penelitiannya ialah yang dimaksudkan dengan ulil amri menurut penafsiran ulama Sunni adalah sebagai para pemegang kekuasaan dan ulama.

Adapun makna ulil amri dalam penafsiran ulama Syi'i adalah para Imam Maksum. Persamaannya ialah dua mazhab tersebut sama-sama menggunakan metode *tahlili*, hal ini bila bertitik tolak pada pandangan Al-Farmawi yang membagi metode penafsiran pada *tahlili*, *ijmali*, *muqaran* serta *mawdui*. Selain itu, kedua mazhab ini juga sama-sama menggunakan hadis-hadis sebagai sumber penafsiran uli al-amri mereka. Adapun perbedaannya adalah selain hadis-hadis, ulama Syi'i Isna 'Asyariyah menggunakan beberapa ayat Alquran sebagai pendukung penafsiran uli al-amri mereka dan adanya perbedaan antara ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah dan Syi'ah Isna 'Asyariyah dalam mengimplementasi makna uli al-amri. Ulama Sunni mengimplementasikan pemaknaan tersebut sebagai para pemegang kekuasaan dan ulama yang sifatnya kondisional atau tidak mutlak, adapun ulama Syi'i Isna 'Asyariyah sebagai para Imam Maksum yang wajib menaatinya dalam kondisibagaimana pun atau bersifat mutlak.¹³

Skripsi yang ditulis Fitriani Muslimin, yang berjudul: "*Konsep Ulil Amri dalam Perspektif Tafsir Al-Mishbah*". Berdasarkan hasil penelitian, peneliti menemukan beberapa kesimpulan. Ulil amri pada QS. An-Nisa' ayat 59 dan 83 mempunyai makna yang luas seperti seseorang yang mempunyai wewenang, yang berkuasa, amir, ulama, umara, *ahlul halli wal aqdi*, panglima perang, para sahabat Nabi SAW hakim, dan juga seorang pemimpin yang menjadi tempat kembalinya manusia dalam kemaslahatn umum. Bagi Quraish Shihab, uli al-amri diartikan sebagai seseorang yang mempunyai wewenang mengatur segala urusan kaum muslim. Ulil amri tidak mutlak dipahami hanya sebagai suatu lembaga yang beranggotakan banyaknya orang, tetapi bisa terdiri dari orang-perorangan yang memilili hak dan wewenang yang sah dalam memerintahkan dalam setiap profesinya. Sedangkan relevansi ulil amri dalam konteks di

¹³Sayed Mahadhir Muhammad Al-Idrus, Uli Al-Amri Dalam Penafsiran Ulama Ahlussunnah Wal Jama'ah Dan Syi'ah Ithna 'asyariyah. Skripsi: Jurusan Ilmu Alqur'an dan Ilmu Tafsir Fakultas Ushuludin UIN Raden Intan Lampung, 2018, hlm. v.

Indonesia ini ulil amri lebih di sebut sebagai seorang yang menjadi rujukan umat dalam kebutuhan sosial, contohnya seperti pemimpin Negara, ahlul halli wal aqdi atau MPR, para ulama, dan orang yang menjadi rujukan ataupun tempat kembalinya manusia dalam kemaslahatan umum di setiap profesinya seperti gubernur, wali kota, bupati, jabatan lainnya yang mempunyai hak dan wewenang dalam segala profesi yang ia pegang.¹⁴

Skripsi yang ditulis Mohamad Jailani Kamil, dengan berjudul: “*Makna Ulil Amri Menurut Pandangan Quraish Shihab dan Sayyid Quthb dalam Surat Al-Nisa’ Ayat 59*”. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Penafsiran Muhammad Quraish Shihab mengenai Ulil Amri ialah seseorang yang mempunyai wewenang untuk mengatur dirinya sendiri maupun orang lain, baik di dalam sebuah organisasi maupun lembaga resmi yang sesuai dengan bidang masing-masing. Metode penafsiran Sayyid Quthb tentang Ulil Amri adalah seseorang muslim yang berasal dari golongan sendiri, yakni orang yang selalu percayai Allah dan Rasul sebagai utusan-Nya, dan berpegang teguh terhadap Alquran dan Al-Sunnah. Letak persamaan makna ulil Amri menurut kedua tokoh mufassir ialah sama-sama memiliki makna berwenang atau berkuasa atas sesuatu hal, sama-sama memiliki makna seorang yang seiman atau keyakinan dengan yang diperintahkan, sama-sama mempunyai makna tidak boleh menyimpang dari syari’at Islam, dan perbedaan makna ulil Amri menurut kedua tokoh mufassir adalah bersifat umum dan khusus, berperilaku baik dan juga termasuk dari golongan sendiri, dijelaskan untuk berbuat taat ketika tidak menjadi kedurhakaan dan di tekankan yang seialiran dan tidak keluar dari aliran Golongan orang Islam.¹⁵

¹⁴Fitriani Muslimin, *Konsep Ulil Amri Dalam Perspektif Tafsir Al-Mishbah*. Skripsi: Jurusan Ilmu Alqur’an dan Ilmu Tafsir Fakultas Ushuludin UIN Raden Intan Lampung, 2021, hlm. v.

¹⁵Mohamad Jailani Kamil, *Makna Ulil Amri Menurut Pandangan Quraish Shihab Dan Sayyid Quthb Dalam Surat An-Nisa’ Ayat 59*. Skripsi: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2014, hlm. v.

Skripsi yang ditulis Eva Rusdiana Dewi, yang berjudul: “*Studi Analisis Terhadap Pandangan Nahdlatul Ulama Tentang Ulil Amri & Implikasinya dalam Konteks Penentuan Awal Bulan Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri Dan Hari Raya Idul Adha*”. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa ulil amri menurut NU ialah pemerintah. Dalam konteks penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Zulhijah, ulil amrinya adalah Pemerintah Kementerian Agama. Dalam konteks ini ketaatan NU terhadap pemerintah dalam penentuan awal Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri dan Hari Raya Idul Adha merupakan kebijakan yang sesuai dengan kaidah fikhiyah “Apabila Pemerintah (penguasa) memerintahkan hal yang mubah yang didalamnya terdapat masalah untuk ummat, ketika *waliyul amr* memerintahkannya, maka wajib ditaati”. Implikasi NU mengenai ulil amri di dalam penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Zulhijah adalah taat pemerintah selama ketetapan pemerintah tidak menyalahi aturan syariat. Proses penetapan Ramadhan, Idul Fitri dan juga Idul Adha yang berdasarkan hisab, maka menurut NU hal itu menyalahi aturan syariat, karena hal tersebut tidak pernah diamalkan pada masa Rasulullah SAW dan hal tersebut juga menyalahi tuntunan hadis Rasulullah SAW. Bila dalam penentuan awal bulan Ramadhan, Syawal dan Zulhijah pemerintah lebih mengutamakan hisab dan mengabaikan rukyah, maka NU bisa dan boleh tidak mengikuti keputusan dari pemerintah. Hisab hanya sebatas prediktif, kesahihan dari hisab perlu diujidengan melakukan rukyatul hilal. Sedangkan kriteria rukyatul hilal dinilai benar apabila hilal benar-benar nampak.¹⁶

Skripsi yang ditulis oleh Mahir, yang berjudul: “*Ulil Amri Dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Tafsir Albagawi dan Tafsir Al-Fakhr Ar-Razi)*”. Hasil kesimpulannya Dalam

¹⁶Eva Rusdiana Dewi, Studi Analisis Terhadap Pandangan Nahdlatul Ulama Tentang *Ulil Amri* Dan Implikasinya Dalam Konteks Penentuan Awal Bulan Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri Dan Hari Raya Idul Adha. Skripsi: Jurusan Ilmu Falak Fakultas Syari’ah Dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang 2017, hlm. x.

menafsirkan Q.S An-Nisa“ ayat 59 dan 83 Imam Al-Bagawi hanya membahas tentang hadis-hadis pendukung yang mengarahkan kepada makna ulil amri itu sendiri. Berbeda hal dengan penafsiran Imam Al-Fakhru Ar-Razi yang lebih kritis dengan pemaknaan kata ulil amri. Beliau memberi pemahamanyang sangat ilmiah dan logis sehingga tidak muncul lagi bantahan-bantahan atas pernyataan beliau.¹⁷

Artikel jurnal yang ditulis Yunahar Ilyas, yang berjudul: “*Ulil Amri dalam Tinjauan Tafsir*”. Hasil penelitian menunjukkan bahwa siapapun yang masuk kategori Ulil Amri dalam wewenang terbatas sesuai dengan fungsi serta kompetensimasing-masing wajib untuk melaksanakan tugasnya dengan jujur, amanah, adil dan bertanggung jawab dan sifat-sifat baik lainnya yang relevan. Kepemimpinan Ulil Amri tidak boleh bertentangan dengan Alquran dan hadis. Sebuah kepatuhan kepada Ulil Amri bersifat relatif, tergantung sejauh mana Ulil Amri patuh pada Allah dan Rasul-Nya. Jika terjadi perbedaan pendapat mengenai masalah-masalah duniawiyah yang tidak diatur oleh Alquran dan Sunnah secara langsung, keputusan dikembalikan kepada pemegang otoritas di bidangnya,tetapi jika terjadi perbedaan pendapat dalam memahami nas Alqurandan Sunnah, penyelesaian tidak diserahkan kepada *umara’* atau *hukama’*, tetapi kepada ulama, untuk diselesaikansesuai dengan kaedah yang telahdisepakati.¹⁸

Berdasarkan beberapa penelitian di atas, baik dalam bentuk skripsi maupun jurnal, dapat dipahami bahwa pembahasan mengenai *ulil amri* sudah pernah ditulis oleh beberapa penelitian terdahulu. Hanya saja, kajian yang secara khusus diarahkan kepada pandangan mufassisr pandangan Wahbah Al-Zuhaili dalam *Tafsir Al-Munir* Surat Al-Nisa’ Ayat 59 secara khusus, belum dilakukan

¹⁷Mahir, Ulil Amri Dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif Tafsir AlbagawiDanTafsirAl-FakhruAr-Razi). Skripsi:Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir (IQT)Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2022, hlm. xii.

¹⁸Yunahar Ilyas, Ulil Amri Dalam Tinjauan Tafsir. “Jurnal: TARJIH, Vol. 12, 2014”, hlm. 49.

oleh peneliti terdahulu. Oleh sebab itu, kajian ini menarik untuk ditelaah lebih jauh dalam kajian tafsir Alquran, dan dengan menetapkan Wahbah Al-Zuhaili sebagai tokoh ulama yang menjadi fokus penelitian ini.

E. Kerangka Teori

Dalam suatu penelitian, kerangka teori disusun sebagai suatu landasan berpikir yang menunjukkan dari sudut mana masalah akan disoroti. Selain itu juga kerangka teori dijadikan sebagai acuan dasar operasional berfungsi menuntun peneliti menelaah dan memecahkan masalah penelitian. Kerangka teori atau landasan teori merupakan bagian penting dalam penulisan karya ilmiah. Bagian kerangka teori merupakan uraian ringkas teori untuk menjelaskan, menggambarkan dan menguraikan temayang diteliti.¹⁹

Kaitan dengan penelitian, maka skripsi ini termasuk ke dalam bidang kajian tafsir. Untuk itu, asumsi atau teori yang digunakan pada dasarnya adalah asumsi dan teori umum yang biasa dipakai di dalam memahami maksud dan makna ayat Alquran. Secara khusus, teori yang dimaksud misalnya teori dalam kaitan dengan telaah atas keterhubungan satu ayat dengan ayat lain (*munasabah*), umum dan khusus (*'am* dan *khas*), dan telaah terhadap sisi kebahasaan lainnya. Di dalam ilmu tafsir, teori tersebut disebutkan dengan *bayani*, yaitu semacam gagasan pemahaman atas sisi-sisi kebahasaan yang dimuat dalam Alquran, juga hadis Rasulullah SAW.²⁰

Dalam kajian ilmu Alquran, terdapat salah satu bab dinamakan dengan penafsiran *bayani*, yang membahas konteks pemaknaan atau penggunaan kosa kata dalam Alquran, terutama membahas pendapat tokoh, yakni Wahbah Al-Zuhaili terhadap makna ilil amri. Terdapat perbedaan pendapat para ulama terhadap

¹⁹Tim Penyusun, *Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh* (Banda Aceh: FUF, 2019), hlm. 7.

²⁰Abuddin Nata, *Islam dan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018), hlm. 190.

eksistensi pemakaian lafaz *ulil amri* menjadi basis utama dalam penelitian ini. Berangkat dari masalah ini, penulis menggunakan teori *bayani* khususnya lafaz 'am untuk menelaah arti yang terkandung dan bagaimana penggunaan dari lafaz ulil amri oleh para ulama tafsir, kemudian menggunakan penafsiran para mufassir untuk mengetahui bagaimana konteks penafsirannya pada ayat.

F. Definisi Operasional

Penelitian skripsi ini menjelaskan istilah penting yang perlu untuk dijelaskan. Adapun istilah-istilah yang dimaksud di sini adalah konsep dan ulil amri.

1. Konsep

Term “konsep” dalam bahasa Indonesia awalnya diserap dari bahasa Inggris, *concept*. Istilah tersebut pada asal mulanya diurutkan dari bahasa Latin yaitu *conceptus* berasal akar kata *concipere* terdiri atas kata *con* dan *capere*. *Con* artinya bersama adapun *capere* artinya menangkap atau menjinakkan.²¹ Istilah *concipere* juga mengandung makna memahami, mengambil, menerima dan menangkap. Konsep dimaksudkan sebagai esensi atau hakikat dari suatu benda setelah di kosongkan dari unsur-unsur materinya.²² Dengan demikian, maksud kata konsep dalam penelitian ini adalah suatu pemahaman atas suatu hal atau pengertian yang memberikan pemahaman terhadap sesuatu, khususnya tentang makna ulil amri yang menjadi fokus dalam kajian penelitian ini.

2. Ulil amri

Istilah ulil amri tersusun dari dua kata, yaitu ulil dan amri. Kata ulil secara bahasa bermakna orang yang mengurus atau wali, adapun kata amri berarti urusan, memerintah atau menguasai.²³

²¹Agustinus Gereda, *Language Logic: Prinsip-Prinsip Pernalaran Bahasa*, (Jawa Tengah: Amerta Media, 2022), hlm. 48.

²²Ali Nurdin, *Quranic Society Menelusuri Konsep Masyarakat Ideal dalam Akuran*, (Jakarta: Erlangga, 2006), hlm. 10.

²³A.W. Munawwir & M. Fairuz, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 1582.

Adapun kata *ulil amri* dimaknai sebagai pemimpin atau orang yang memiliki hak-hak yang istimewa dalam mengurus kepentingan orang banyak. Ada juga yang menyebutkan maknanya sebagai umara atau ahli hikmah, ulama, pemimpin, dan seluruh pemimpin yang lainnya, *zu'ama* yang menjadi rujukan banyak orang.²⁴ Terkait dengan penelitian ini, kata *ulil amri* dan pemaknaannya dikembalikan kepada pemahaman para ulama tafsir, di posisi ini dikhususkan penafsiran Wahbah Al-Zuhaili di dalam kitabnya *Al-Tafsir Al-Munir*.

G. Metode Penelitian

Setiap penelitian selalu membutuhkan data yang lengkap dan objektif, kemudian memerlukan metode tersendiri dalam menggarap data yang diperlukan. Penelitian ini dilaksanakan dengan pendekatan konseptual, yaitu pendekatan yang menjabarkan fokus kajian dengan menggunakan konsep-konsep dan teori-teori tersendiri.²⁵ Untuk bisa memahami lebih jauh metode yang digunakan, maka dapat diuraikan poin-poinnya berikut ini:

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan di dalam penelitian ini yaitu penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian dengan menitik beratkan penemuan data melalui bahan-bahan kepustakaan yang sifatnya tertulis, misalnya buku-buku atau kitab, dan referensi lainnya yang dianggap cukup relevan dengan penelitian ini.

2. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini menurujuk pada kepustakaan terkait penafsiran Alquran. Secara khusus, sumber data penelitian ini merujuk pada kitab-kitab tafsir, terutama karya Wahbah Al-Zuhaili, yaitu *Al-Tafsir Al-Munir fi Al-'Aqidah wa Al-Syar'ah wa Al-Manha*, kemudian kitab *Al-Tafsir Al-Wasit*,

²⁴Nadirsyah Hosen, *Tafsir Alqur'an di Medsos; Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial*, (Yogyakarta: PT Penerbit Bentang, 2019), hlm. 135.

²⁵Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Alfabeta, 2013), hlm. 1.

kemudian kitab-kitab Wahbah Al-Zuhaili lainnya yang mendukung penelitian ini.

Melalui sumber data tersebut, maka penulis melakukan pola kategorisasi bahan kepustakaan menjadi dua. Bahan primer di dalam konteks ini adalah Alquran, sementara bahan sekunder yaitu kitab-kitab tafsir, termasuk kamus-kamus Alquran. Untuk itu, untuk menemukan konsep ulil amri dalam QS. Al-Nisa' [4] ayat 59, maka pada prosesnya penulis menggunakan kamus-kamus Alquran, yaitu terutama dalam kitab *al-Mu'jam'al-Mufahras li al-Faz al-Quran al-Karim* karya dari Muhammad Fuad Abdul Baqi.

3. Teknik Pengumpulan

Teknik pengumpulan data dimaknai sebagai suatu cara yang digunakan oleh peneliti dalam menemukan data penelitian. Teknik pengumpulan data bermaksud untuk membuat klasifikasi data-data penelitian dari bahan pokok dan penunjang. Data yang dimaksudkan dengan melihat konsep ulil amri dalam QS. Al-Nisa' [4] ayat 59. Caranya yaitu dengan memilih dan merangkum ayat yang menyangkut ulil amri di dalam berbagai kitab tafsir Wahbah Al-Zuhaili.

QS. Al-Nisa' [4] ayat 59 yang membicarakan tentang *ulil amri* dikumpulkan dengan mengakomodasikan melalui metode tematik (*maudū'i*). Metode *maudū'i* ialah satu pendekatan dalam memahami makna ayat Alquran dengan menitikberatkan kepada tema tertentu. Dengan kata lain, metode *maudū'i* dalam skripsi bermaksud kajian tematik khusus tentang ulil amri dalam Alquran. Dalam catatan M. Quraish Shihab, metode tafsir *maudū'i* adalah suatu metode yang mengarahkan pandangan pada tema tertentu dan kemudian mencari pandangan Alquran tentang tema tersebut dengan jalan menghimpun semua ayat yang memiliki kaitan dengannya dan membicarakannya, menganalisis, memahaminya ayat demi ayat, lalu menghimpunnya dalam benak ayat yang bersifat umum dihubungkan dengan yang khusus.²⁶ Selain itu,

²⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran Dilengkapi*

dapat juga memperkaya uraian dengan hadis-hadis yang berkaitan untuk kemudian ditarik sebuah kesimpulan.²⁷ Dalam rumusan yang lain, tafsir *maudū'ī* adalah upaya memahami ayat Alquran dengan memfokuskan pada judul atau tema yang telah ditetapkan sebelumnya oleh seorang peneliti.²⁸

Teori untuk memahami makna ayat Alquran dengan kajian tafsir *maudū'ī* pada dasarnya telah berkembang cukup pesat dewasa ini. Disinyalir bahwa tokoh utama yang menetapkan langkah praktis metode tafsir *maudū'ī* yaitu Farmāwī. Hanya saja, ide dasar gagasan tentang metode ini telah dicetuskan oleh beberapa ulama lain, seperti Maḥmūd Syaltūt dan Aḥmad Sayyid al-Qūmī.²⁹

Tafsir *maudū'ī* memiliki langkah-langkah tersendiri. Para ahli telah membatasi langkah-langkah metode ini minimal tujuh atau delapan langkah utama. Mengikuti pandangan M. Quraish Shihab, metode *maudū'ī* yang digunakan di dalam penelitian ini paling tidak dalam delapan acuan dan langkah umum, masing-masing sebagai berikut:³⁰

- a. Menetapkan masalah yang dibahas. Masalah yang diangkat di sini ialah QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 dalam Alquran.
- b. Melacak dan juga menghimpun masalah yang dibahas ayat Alquran yang membicarakan tema QS. Al-Nisā' [4] ayat 59.
- c. Mempelajari ayat demi ayat yang berbicara tentang tema yang dipilih sambil memperhatikan sebab turunnya ayat atau *asbāb al-nuzūl*.
- d. Menyusun runtutan ayat Alquran yang berkaitan dengan ayat-ayat sesuai dengan masa turunnya.
- e. Memahami korelasi ataupun *munāsabah* ayat-ayat yang telah dikumpulkan dalam seluruhnya masing-masing.

Penjelasan Kritis tentang Hermeneutika dalam Penafsiran Alquran, Cet. 3 (Tangerang: Lentera Hati, 2015), hlm. 385.

²⁷Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 385.

²⁸Ahmad Izan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, t.tp), hlm. 213.

²⁹Abu Nizham, *Buku Pintar Alquran* (Jakarta: Qultum Media, 2008), hlm. 52; Lihat juga, Izan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hlm. 213.

³⁰Shihab, *Kaidah Tafsir*, hlm. 389-390.

- f. Menyusun pembahasan di dalam kerangka yang sempurna, sistematis, dan utuh.
- g. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadis, riwayat sahabat (apabila relevan dan ditemukan selama penelitian), dan lain-lain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga masalah yang dibahas diharapkan sempurna dan jelas.
- h. Menghimpun masing-masing ayat pada kelompok uraian ayat dengan menyisihkan yang telah terwakili, sehingga masalah yang dikaji akan menuntun pada satu kesimpulan tentang tema yang dibahas dalam kaca mata Alquran.

Langkah-langkah di atas diharapkan dapat memberi gambaran jelas dan utuh atas konsep ulil amri dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 dalam Alquran. Langkah tersebut mengarahkan penemuan beberapa ayat Alquran yang khusus atau umum bicara ulil amri.

4. Analisis Data

Data-data yang telah terkumpul dianalisis secara kualitatif melalui pemeriksaan makna dan penafsiran ayat-ayat Alquran yang berisi tentang ulil amri di dalam Alquran. Hal ini dilakukan dengan maksud untuk dapat diketahui makna-maknanya. Metode analisis yang digunakan yaitu deskriptif analisis. Menurut Burhan Bungin, analisis deskriptif bertujuan untuk menggambarkan, dan meringkas berbagai kondisi sehingga menjadi satu kesatuan data yang utuh.³¹ Kaitan dengan penelitian ini, metode deskriptif diarahkan kepada analisis data dengan langkah menggambarkan beberapa maksud dan pengertian ayat-ayat yang mengandung maksud dan cakupan makna ulil amri dalam QS. Al-Nisā' [4] ayat 59, upaya ini tidak dapat dilepaskan dari temuan penafsiran dalam kitab-kitab tafsir.

³¹M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010), hlm. 108.

H. Sistematika Pembahasan

Penelitian skripsi ini secara keseluruhan disusun atas empat bab, yaitu pendahuluan, landasan teori, pembahasan dan juga hasil penelitian, serta penutup. Masing-masing bab akan diurai beberapa sub bab yang dipandang relevan dengan fokus penelitian. Masing-masing penjelasan sub bab tersebut dapat diurai di bawah ini:

Bab satu, merupakan bab pendahuluan tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian dan kajian pustaka, kerangka teori, definisi operasional, metode penelitian serta sistematika pembahasan.

Bab dua, merupakan landasan teori menyangkut Ulil amri dalam alquran, Pengertian ulil amri, Inventarisir ayat-ayat tentang ulil amri dan cakupan maknanya dalam alquran, Ulil amri dalam alquran.

Bab tiga, merupakan bab inti dan pembahasan analisis Konsep Ulil Amri dalam Surat Al-Nisā' Ayat 59 dan 83 Perspektif Wahbah Al-Zuhailī dalam *Tafsīr Al-Munīr*, yaitu penafsiran lafal ulil amri di dalam Surat Al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83 menurut Wahbah Al-Zuhailī di dalam kitab *Al-Tafsīr Al-Munīr*, konsep ulil amri di dalam konteks Surat Al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83 menurut Wahbah Al-Zuhailī.

Bab empat, merupakan bab penutup, merupakan hasil ini dari analisa yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini disusun dengan dua poin yaitu kesimpulan dan saran. Kesimpulan yang dimaksud yaitu beberapa poin penting terkait jawaban singkat atas temuan penelitian, khususnya mengacu pada pertanyaan yang telah diajukan sebelumnya. Adapun saran dikemukakan dalam kaitan dengan masukan yang diharapkan dari berbagai pihak terkait, baik mengenai teknik dan isi penelitian.

BAB II

ULIL AMRI DALAM ALQURAN

A. Terminologi Ulil Amri

Terminologi ulil amri digunakan dan ditemukan dalam banyak literatur fikih siyasah tentang bidang ilmu politik dan ketatanegaraan Islam. Pembahasannya juga ditemukan dalam ruang ilmu tafsir pada saat mufasir mencoba memahami maksud lafaz dan penggunaannya dalam Alquran. Untuk itu, pemaknaan istilah ulil amri di sini secara bersama akan mengutip pendapat-pendapat ahli hukum (fikih) Islam di samping ahli tafsir.

Istilah ulil amri secara etimologi berasal dari bahasa Arab yang umumnya dimaknai sebagai pemimpin sebuah negara atau penguasa. Istilah ulil amri tersusun dari dua kata, yakni *ūlī* (أُولِي), *al-amr* (الأَمْر). Kata *ūlī* secara leksikal merupakan bentuk plural/jamak dari istilah *walī* (وَالِي).³² Kata wali tersusun dari tiga huruf, *waw*, *lam*, dan *ya*, di dalam *Kamus al-Munawwir* diberikan arti dekat dengan, mengikuti dengan tanpa batas, menguasai, mengurus, memerintah, mencintai, dan menolong.³³ Ibn al-Sikīt seperti dikutip Ibn Manzūr memahami makna *wilāyah* (yang juga seakar dengan kata *ūlī*) berarti sultan atau penguasa.³⁴ Melalui pemaknaan tersebut dapat dipahami bahwa kata *walī*, *awliyā*, *wilāyah*, atau *ūlī* memiliki akar kata yang sama, umum dimaknai sebagai pemimpin, pemilik sesuatu, penguasa, atau orang yang mempunyai kekuasaan.

Adapun kata *amir* (الْأَمْر) berarti perintah atau suatu urusan.³⁵ Kata *al-amri* berasal dari kata *amara*, tersusun dari huruf *alif*, *mim*,

³²M. Quraish Shihab, *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*, (Tangerang: Lentera Hati, 2017), hlm. 191: Lihat juga keterangannya yang lain, M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Volume 2, (Tangerang: Lentera Hati, 2004), hlm. 484-486.

³³A.W. Munawwir & M. Fairuz, *Kamus Al-Munawwir*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2007), hlm. 1582.

³⁴Ibn Manzūr *Lisān al-‘Arab*, Juz 10, (Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010), hlm. 287.

³⁵Jaja Jahari dan Rusdiana, *Kepemimpinan Pendidikan Islam*, Ed. Pertama Cet. 1, (Bandung: Darul Hikam, 2020), hlm. 39.

dan *ra*, secara bahasa artinya memerintahkan, menguasai, melimpah atau banyak. Lafal *al-amr* juga berarti urusan. Kata *al-amr* ini dalam pandangan Khallāf merupakan lafal umum yang mencakupi urusan keagamaan dan urusan duniawi.³⁶ Artinya *amr* dimaksudkan sebagai urusan yang mencakup masalah dunia dan masalah ukhrawi (secara khusus masalah keagamaan).

Istilah *amar* kemudian membentuk beberapa bentuk yang lain seperti *amīr* yang sering digunakan untuk menamakan para sahabat Rasulullah SAW (Abu Bakr, Umar, Usman, dan Ali) sebagai Amirul Mukminin (pemimpin kaum muslimin). Selanjutnya derivasi lainnya seperti *amr* yang berarti perintah,³⁷ seperti digunakan dalam sebutan *amar ma'rūf nahī munkar* (perintah kepada yang baik dan larangan kepada yang kejahatan). Dengan begitu, istilah *al-amr* di dalam frasa *ulil amri* dapat diartikan sebagai perintah atau menguasai.

Sekiranya kedua kata tersebut digabung membentuk istilah *ulil amri*, secara sederhana dapat diberikan makna orang yang memiliki kekuasaan, otoritas, wewenang di dalam memerintah dan menguasai urusan orang lain. Pemerintah dikatakan sebagai *ulil amri* karena dia punya otoritas hukum dalam memerintah dan menguasai masyarakat dan rakyatnya. Untuk mendalami pemaknaan *ulil amri*, di bagian ini dapat pula dikutip beberapa pendapat ahli yang dirumuskan dengan masing-masing perspektif seperti berikut ini:

1. Al-Marzūqī merumuskan makna *ūlī al-amri* (ia menyebutkannya dengan istilah *waliyul amri*) yakni pemegang kekuasaan di dalam masyarakat:

هو من يتولى أمر الأمة كافة ويقوم بتدبير جميع شؤونها.³⁸

³⁶Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh*, (Terj: Moh. Zuhri dan Ahmad Q), (Semarang: Dina Utama, 2016), hlm. 69: Lihat juga, Abdul Hay Abdul ‘Al, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, (Terj: Muhammad Misbah), Cet 1 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), hlm. 284-285.

³⁷Munawwir & Fairuz, *Kamus Al-Munawwir*, hlm. 38.

³⁸Muḥammad bin Abdullāh bin Muḥammad al-Marzūqī, *Salṭah Waliyu al-Amr fī Taqyīd Salṭah al-Qāḍī*, (Riyad: Maktabah ‘Abikan, 2004), hlm. 21.

“Ulil amri ialah siapa saja yang mempunyai kekuasaan dalam memerintah umat secara kaffah (total atau menyeluruh), serta yang mengelola semua permasalahan umat”.

2. Al-Ṣallābī memaknai ulil amri sebagai *ahl halli wa al-aqdi*, yaitu orang yang mendapatkan kepercayaan rakyat, baik dari kalangan ulama, intelektual, tokoh masyarakat, orang-orang penting, pakar dalam bidang tertentu, dan orang-orang yang terpilih dari seluruh kelompok masyarakat untuk memimpinya, melalui proses, cara dan mekanisme pemilihan-pemilihan umum atau melalui sebuah pemilihan tradisional.³⁹
3. Fakhruddīn al-Rāzī seperti dikutip Thohir Luth dan kawan-kawan menyebutkan empat makna ulil amri,⁴⁰ yaitu Khulafa al-Rasyidin (empat sahabat Rasulullah), pemimpin-pemimpin perang, ulama yang membuat fatwa hukum syarak dan mengajarkan masyarakat tentang ilmu agama, dan para imam yang maksum.⁴¹
4. Ibn ‘Arabī menyebutkan ulil amri adalah ulama dan umara secara keseluruhan.⁴²
5. Al-Māwardī menyebutkan dua penafsiran makna ulil amri, yang pertama adalah para imam atau *khalifah* sebagaimana diambil dan dipegang oleh Ibn Abbās, yang kedua adalah para ulama. Makna yang terakhir ini diambil oleh Jābir bin Abdullāh, Ḥasan dan juga Aṭā’.⁴³
6. M. Quraish Shihab memaknai ulil amri sebagai orang-orang yang memiliki wewenang memerintah atau mengatur urusan.⁴⁴

³⁹Alī Muḥammad al-Ṣallābī, *Parlemen di Negara Islam Modern: Hukum Demokrasi, Pemilu, dan Golput*, (Terj: Masturi Irham dan Malik Supar), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), hlm. 44.

⁴⁰Thohir Luth, Moh. Anas Kholish & Moh Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam dari Perspektif Historis, Teologis, Hingga Keindonesiaan*, (Malang: UB Press, 2018), hlm. 13.

⁴¹Luth, Kholish, & Zainullah, *Diskursus Bernegara*, hlm. 13.

⁴²Luth, Kholish, & Zainullah, *Diskursus Bernegara*, hlm. 13.

⁴³Abī al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, (Terj: Khalifurrahman Fath, dan Fathurrahman), (Jakarta: Qisthi Press, 2013), hlm. 92.

⁴⁴Shihab, *Yang Hilang*, hlm. 191.

Definisi para ahli lainnya juga seputar apa yang dimaksudkan di dalam enam pengertian tersebut. Intinya ulil amri selalu diarahkan kepada subjek atau seseorang yang memiliki kekuasaan. Hanya saja, dari enam pengertian di atas tampak hanya ada dua definisi saja yang cenderung bersifat umum. Ini dipahami dalam rumusan al-Marzūqī dan M. Quraish Shihab. Pemaknaan ulil amri yang dikemukakannya cenderung luas melingkupi semua orang yang punya kewenangan di dalam mengatur dan mengurus permasalahan masyarakat. Sekiranya mengikuti definisi ini, maka tidak cocok jika ulil amri dikhususkan hanya pada umara saja (seperti diambil oleh Ibn Abbās), atau ulama (seperti definisi Jābir bin Abdullāh, Ḥasan dan juga Aṭā' di atas) atau hanya dikhususkan pada dua cakupan saja di antara ulama dan umara (seperti definisi yang diusung oleh Ibn 'Arabī). Definisi dinyatakan oleh al-Ṣallābī (pada poin 2) juga bermakna khusus, yaitu tampak difokuskan kepada *ahl halli wa al-aqdi*. Istilah ini sekiranya dipakai untuk konteks saat sekarang ini sama dengan Dewan Parlemen, atau Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) yang unsur-unsurnya dari banyak kalangan, seperti akademisi, politisi, ulama sekaligus politisi, serta tokoh-tokoh masyarakat lainnya.

Memperhatikan dan menganalisis pemaknaan di atas, ulil amri tampak diarahkan kepada orang-orang yang mempunyai kedudukan di dalam sistem pemerintahan, termasuk pemimpin, atau pembantu-pembantunya (menteri), bisa juga berarti anggota parlemen, anggota yang terdiri dari unsur tokoh masyarakat serta lainnya. Berdasarkan makna tersebut, maka penggunaan dan pemaknaan istilah ulil amri ini cenderung terikat dan dibatasi oleh konteks pembicaraannya. Jika konteksnya terkait pemerintahan tertinggi, maka disebut pemimpin atau kepala negara, menteri-menterinya, dan sekiranya dalam aspek pembuat kebijakan, maka termasuk dewan parlemen atau legislatif.

B. Inventarisasi Lafal *Ūlī al-Amr* di dalam Alquran dan Sebab-sebab Turunnya Ayat

Pada bagian ini, khusus akan menjelaskan penggunaan lafal *ūlī al-amr* dalam Alquran, kemudian analisis pula sebab-sebab turunnya ayat berikut *munasabah* (keterikatan dan hubungan) antar ayat yang digunakan dalam ayat Alquran. M. Quraish Shihab telah mendeteksi bahwa penyebutan lafal *ūlī al-amr* secara langsung disebutkan hanya dua kali di dalam Alquran yang termuat dalam satu surat, yakni QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83.⁴⁵ Sekiranya hanya merunut istilah *ūlī* serta berbagai ragam versi turunannya, maka penggunaannya istilah tersebut dalam Alquran justru cukup banyak, meliputi kata *auliyā'*, *tawalla*, *tawallu*, *tawallaitum*, serta beberapa bentuk lainnya. Semua istilah tersebut merujuk pada akar kata yang sama dari lafal *waliya*.⁴⁶ Sementara penggunaan istilah *ūlī* yang disandingkan dengan kata *al-amr*, sebagaimana keterangan M. Quraish Shihab hanya ada dua kali seperti telah disebutkan.

QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 dan ayat 83, kedua-duanya menyebut lafal *ūlī al-amr*, sebagaimana dapat disajikan satu persatu ulasannya di bawah ini:

1. QS. Al-Nisā' [4] ayat 59:

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

“Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ulil amr/pemegang kekuasaan di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (Alquran) dan Rasul (sunahnya) sekiranya kamu beriman kepada Allah dan Hari Akhir. Yang

⁴⁵M. Quraish Shihab, dkk., *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, Jilid 3, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 1030.

⁴⁶Secara lebih rinci, pergeseran dan turunan kata *walaya* di dalam Alquran bisa dirujuk dalam kitab Al-Bāqī. Lihat di dalam Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1364 H), hlm. 765-768.

demikian itu lebih baik (kepadamu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat)”.

a. Sebab Turun Ayat

Pemaknaan istilah *أولى الأمر* sebagai “pemegang kekuasaan” di dalam ayat di atas mengikuti terjemahan versi Kementerian Agama yang diakses melalui “Qur’an Kemenag In Word”. Imam al-Suyūfī menuturkan sebab turunnya ayat tersebut berkenaan dengan riwayat Ibn Abbās yang berkata bahwa ayat tersebut turun kepada Abdullah bin Huzafah bin Qais ketika ia diutus oleh Rasulullah SAW bersama satu pasukan. Abdullah bin Huzafah di saat itu marah dan memulai peperangan dan berkata: “Serang”. Sebagian dari pasukannya justru tidak mau melakukan perintah itu dan sebagian lagi ingin melakukan perintah tersebut.⁴⁷

Riwayat di atas sebetulnya masih diperdebatkan. Salah satu di antara yang tidak setuju riwayat tersebut adalah al-Dawudi. Dalam keterangannya menyebutkan tidak mungkin ayat di atas turun hanya untuk ketaatan kepada Abdullah bin Huzafah semata, tidak berlaku kepada yang lain.⁴⁸ Hanya saja, dalam keterangan yang serupa, Ibn Ḥajr memberi tanggapan atas bantahan tersebut. Fokus bantahannya mengenai redaksi ayat yang artinya: *Jika kamu berbeda pandangan tentang sesuatu*. Maksudnya adalah mereka berselisih dalam upaya menunaikan perintah untuk taat dan tidak melaksanakan perintah itu karena menghindari api peperangan. Atas dasar itu Ibn Ḥajar menilai riwayat dari Ibn Abbās tersebut telah sesuai jika turun pada mereka (maksudnya kepada Abdullah bin Huzafah bin Qais dan pasukannya saat itu).⁴⁹

Riwayat yang lain disebutkan oleh Ibn Jaīr al-Ṭabarī di dalam riwayat relatif panjang. Ia menyatakan turunnya ayat tersebut terkait perselisihan yang terjadi di antara Khalid bin Walid dan Ammar bin Yasir. Khalid bin Walid saat itu sebagai pimpinan pasukan dikirim Rasulullah SAW ke suatu tempat, di dalam

⁴⁷Jalāluddīn al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb Nuzūl*, (Terj: Tim Abdul Hayyie), (Jakarta: Gena Insani, 2016), hlm. 186-187.

⁴⁸Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, hlm. 186-187.

⁴⁹Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, hlm. 186-187.

pasukan tersebut terdapat Ammar Ibnu Yasir. Saat itu, musuh melarikan diri kecuali hanya satu orang laki-laki yang tetap tinggal di tempat tersebut. Lelaki tersebut kemudian mendatangi pasukan Khalid dan bertemu dengan Ammar. Ia menyatakan diri telah masuk Islam. Ia mengabarkan pada Ammar bahwa kaumnya lari melihat pasukan muslim dan hanya tinggal dia sendiri yang menetap dan menerima masuk Islam. Laki-laki tersebut menanyakan perihal diterima atau tidak status kesilamannya, apakah status keislaman itu berguna baginya atau tidak. Di saat yang sama, sekiranya tidak diterima dan tidak berguna ia juga akan lari bersama-sama dengan kaumnya. Ammar kemudian mengatakan: “Keislaman mu akan berguna bagimu, bangkitlah”.⁵⁰

Pada waktu pagi, pasukan Khalid bin Walid menyerang tempat musuh dan melihat tidak seorangpun di sana kecuali hanya satu laki-laki saja. Mereka menangkap laki-laki tersebut dan menawannya dan merampas harta miliknya. Di saat yang bersamaan, berita mengenai penangkapan laki-laki tersebut terdengar oleh Ammar dan ia secara langsung menemui Khalid dan menyatakan status laki-laki itu sudah masuk Islam dan berada dalam jaminan atau tanggungannya.⁵¹ Atas pernyataan Ammar tersebut, Khalid berkata: “Bagaimana kamu ini. Mengapa kamu memberikan perlindungan padanya dan melanggar perintah?” Keduanya (Ammar dan Khalid) kemudian saling mencela dan keduanya diajukan kepada Rasulullah SAW. Kemudian terdapat

⁵⁰Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, (Terj: Amir Hamzah dkk), Jilid 7, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 256.

⁵¹Perspektif hukum Islam memang mengakui bolehnya seseorang memberi jaminan terhadap orang lain. Jaminan fisik atau menanggung diri orang lain secara fisik dibolehkan sekiranya yang dijamin memiliki kewajiban yang ditanggungnya sesama manusia. Karena itu, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi ketika ingin menjamin orang lain. Syaratnya adalah penjamin harus sudah dewasa dan berakal, serta tidak dalam keadaan terpaksa (*ikrah*). Lihat dalam, Abu Ahmad Najieh, *Fikih Mazhab Syafi'i*, (Bandung: Marja, 2019), hlm. 569; Lihat juga, Abdurrahmān al-Juzairī, *al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, (Terj: Arif Munandar, dkk), Jilid 4, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), hlm. 362.

satu keputusan bahwa dibolehkannya tanggungan Ammar, dilarang pelanggaran untuk kedua kalinya terhadap pemimpin.

Sesaat setelah adanya keputusan dari Rasulullah SAW, kedua pihak tetap saling mencela, hingga kembali kepada Rasulullah SAW. Khalid berkata bahwa Ammar mencelanya, dan perkataan Khalid ini sendiri memunculkan celaan baru dengan menyatakan Ammar ialah budak setan. Mendengarkan penjelasan Khalid bin Walid Rasulullah SAW kemudian bersabda:

يا خالد لا تسب عمارا فانه من يسب عمارا يسه الله و من يبغض عمارا
يبغضه الله و من لعن عمارا لعنه الله.⁵²

“Wahai Khalid, janganlah kamu menghina Ammar karena bagi siapa saja yang menghina Ammar maka Allah SWT akan balik menghina. Bagi siapa yang membuat murka pada Ammar, maka Allah SWT akan murka kepadanya, bagi siapa mengutuk Ammar, maka Allah SWT akan melaknatnya”.

Ammar marah dan beranjak pergi. Khalid kemudian bergegas mengikutinya dan menarik baju Ammar, kemudian Khalid meminta maaf kepadanya. Ammar pun memaafkannya. Untuk beberapa saat kemudian turun QS. Al-Nisā’ [4] ayat 59.⁵³ Intinya konstruksi ayat tersebut berkenaan langsung dengan perintah untuk mentaati Allah, Rasulullah, dan para pemimpin, termasuk pimpinan dalam perang sekalipun.

Berdasarkan kepada penjelasan di atas, di sini tampak adanya perbedaan di antara riwayat yang dikemukakan oleh Imām al-Suyūṭī dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī. Perbedaannya terletak kepada pihak sentral yang dikonstruksikan dalam cerita turunnya ayat. Adapun mengenai esensinya ialah sama, yaitu sama-sama bahwa ayat Alquran QS. Al-Nisā’ [4] ayat 59 turun berkenaan dengan perintah untuk taat kepada pemimpin. Sekiranya mengikuti riwayat Imām al-Suyūṭī maka yang berkedudukan sebagai pemimpin dan harus ditaati adalah Abdullah bin Huzafah. Sekiranya mengikuti riwayat

⁵²Al-Ṭabarī, *Jāmi’ Al-Bayān*, hlm. 256.

⁵³Al-Ṭabarī, *Jāmi’ Al-Bayān*, hlm. 256.

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, maka yang berkedudukan sebagai pemimpin dan harus ditaati ialah Khalid bin Walid, yang kebetulan waktu itu Khalid bin Walid dan Abdullah bin Huzafah waktu itu sama-sama sebagai pemimpin perang dikirim oleh Rasulullah SAW.

b. *Munasabah* Ayat dan Tafsirnya

M. Quraish Shihab mengelompokkan ketentuan QS. Al-Nisā' ayat 59 bersamaan dengan ayat sebelumnya (ayat 58). Kedua uraian ayat tersebut sama-sama menjelaskan tentang prinsip-prinsip umara dan pemerintahan dalam Islam, khususnya dalam hal kekuasaan dan kepemimpinan dalam Islam.⁵⁴ Adapun redaksi QS. Al-Nisā' ayat 58 berbunyi seperti berikut:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا.

“Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanah pada pemiliknya. Apabila kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaklah kamu tetapkan secara adil. Sesungguhnya Allah SWT memberi pengajaran yang paling baik kepadamu. Sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat”.

Ayat ini bicara tentang penekanan kewajiban menunaikan satu amanat, antara lain dalam wujud menegakkan keadilan. Bersesuaian dengan itu, ayat 59 sebelumnya menekankan kewajiban untuk dapat taat kepada ulil amri.⁵⁵ Begitupun yang dijelaskan al-Qurṭubī, ayat 58 berbasis kepada pemimpin dan tugas untuk menaikan amanat. Sementara ayat 59 bicara pada konteks rakyat yang punya tanggung jawab dan kewajiban untuk taat kepada pemimpin.⁵⁶ Melalui kedua ulasan ini, dapat digambarkan bahwa antara ayat 58 dengan ayat 59 memiliki relasi yang sama-sama bicara tentang hubungan pemimpin dan rakyat. Satu sisi,

⁵⁴Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, hlm. 485.

⁵⁵Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, hlm. 485.

⁵⁶Abī Bakr al-Qurṭubī, *Jāmi' al-Aḥkām al-Qur'ān*, (Terj: Amir Hamzah, dkk), Jilid 5, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 613-614.

pemimpin wajib menjalankan amanat keadilan, di sisi lain rakyat wajib taat kepada pemimpin.

Sekiranya dicermati konstruksi ayat 59, maka di dalamnya ada pendahuluan sebelum mentaati pemimpin (ulil amri), di bagian awal ada penekanan untuk taat kepada Allah, kemudian Rasulullah, yang terakhir kepada pemimpin atau ulil amri. Konstruksi perintah untuk taat pada pemimpin (ulil amri) tentu berlaku dalam hal-hal terbebas dari kemaksiatan. Taat kepada pemimpin memiliki syarat yang ketat terutama syaratnya adalah taat pada pemimpin sekiranya perintah itu bukan dalam perkara maksiat. Rasulullah bersabda:

عَنْ عَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعَثَ جَيْشًا وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا فَأَوْقَدَ نَارًا وَقَالَ ادْخُلُوهَا فَأَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا وَقَالَ آخِرُونَ إِمَّا فَرَزْنَا مِنْهَا فَذَكِّرُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لِلَّذِينَ أَرَادُوا أَنْ يَدْخُلُوهَا لَوْ دَخَلُوهَا لَمْ يَزَالُوا فِيهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَقَالَ لِلْآخِرِينَ لَا طَاعَةَ فِي مَعْصِيَةِ إِمَّا الطَّاعَةَ فِي الْمَعْرُوفِ. رواه البخاري.

“Dari Ali Ra, bahwa Nabi SAW pernah mengutus satu pasukan dan mengangkat seseorang sebagai amir mereka, amir tersebut kemudian menyalakan api dan memberi perintah: “Masuk lah kalian ke api ini! Sebagian dari mereka ingin memasukinya, sebagian lain berkata: “Bukankah kita sendiri ingin melarikan diri dari api neraka. Akhirnya mereka laporkan kasus tersebut kepada Nabi SAW, dan beliau bersabda kepada mereka yang ingin memasukinya: Jika mereka memasukinya, maka mereka tetap di dalam api itu hingga kiamat tiba. Dan beliau berkata kepada sebagian lain: Sama sekali tidak ada ketaatan di dalam kemaksiatan, ketaatan itu dalam kebaikan (HR. Bukhārī).⁵⁷

Bagian akhir riwayat hadis di atas tegas menyatakan ketaatan itu hanya berlaku dalam hal kebaikan, sementara tidak dalam perkara maksiat. Perkara maksiat sehingga munculnya hadis di atas tentang perintah seorang pemimpin untuk masuk ke dalam api,

⁵⁷Imam al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥal-Bukhārī*, (Riyadh: Bait al-Afkār al-Dauliyyah Linnasyr, 1998), hlm. 1018.

padahal tidak boleh membinasakan diri sendiri, termasuk dengan cara membakar diri dengan alasan adanya perintah atasan. Riwayat serupa juga dapat dipahami dalam riwayat Ibn Abi Syaibah, Rasulullah SAW bersabda dengan matan hadis sebagai berikut:⁵⁸

حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ قَالَ حَدَّثَنَا مُبَارَكٌ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ: قَالَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ الْخَالِقِ. رواه ابن أبي شيبة.

“Telah mengabarkan kepada kami Waki’, dan ia berkata: Telah mengabarkan kepada kami Mubarak, dari al-Hasan, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: Tidak ada ketaatan kepada makhluk dalam kemaksiatan pada sang Khaliq” (HR. Ibn Abi Syaibah).

Ibn Baz menguraikan makna hadis terakhir mencakup umum, dan luas. Tidak wajib taat kepada ayah, atau kepada suami, terhadap pemimpin (*al-amīr*), atau terhadap sultan dalam hal-hal kemaksiatan kepada Allah SWT. Ia memberikan contoh sekiranya seorang suami, ayah, atau pemimpin memerintahkan untuk meminum khamr, maka tidak wajib taat atas perintah itu.⁵⁹ Begitupun dikemukakan oleh Abū Zahrah dalam tafsirnya. Alasan wajibnya taat kepada ulil amri ialah karena di tangan merekalah segala kepengurusan dan mengelola hal-hal yang berkaitan dengan hajat hidup orang banyak. Ketaatan pada ulil amri ini dibatasi ketika perintah yang disampaikan tidak bersifat kontra-nilai dengan nilai-nilai yang diajarkan dalam Islam. Maksiat dan kemungkaran tidak ada kewajiban taat di dalamnya. Karenanya, taat terhadap ulil amri hanya berlaku dalam permasalahan yang hak dan keadilan.⁶⁰

Mutawallī al-Sya’rāwī saat memberikan komentar atas makna ulil amri dan penyebutkannya dalam ayat 59, taat di sini bermaksud terbatas. Sebab ayat Alquran tidak menyebutkan redaksi: *aṭī’ū ulī al-amr*, yang disebutkan hanya dengan huruf

⁵⁸Ibn Abi Syaibah, *al-Mushannaf*, Juz 19, (Jeddah: Syirkah Dar al-Kiblah, 2006), hlm. 247.

⁵⁹Ibn Baz diakses melalui situs: <https://binbaz.org.sa/fatwas/2600/-الحكم-على-حديث-لا-طاعة-لمخلوق-في-معصية-الخالق>, tanggal 20 September 2022.

⁶⁰Muḥammad Abū Zahrah, *al-Zahrah al-Tafāsīr*, (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1987), hlm. 1727-1729.

waw'ataf yang bermakna ketaatan kepada ulil amri tidak mutlak sebagaimana berlaku kepada ketaatan kepada Allah dan kepada Rasul-Nya. Taat kepada ulil amri berlaku sekiranya di dalam batin ulil amri ada ketaatan kepada Allah dan Rasul.⁶¹ Dari dua keterangan ini, dapat ditarik minimal dua poin penting tentang perintah taat dalam ayat 59, yaitu:

- 1) Patuh dan taat kepada Allah dan Rasul di dalam ayat 59 secara redaksional memiliki struktur kalimat yang berbeda dan juga terpisah dengan redaksi ulil amri. Perintah taat terhadap Allah dan Rasul secara langsung menggunakan redaksi *fi'il al-amr*, yaitu suatu kalimat di mana nilai hukumnya adalah terkandung unsur perintah untuk dilaksanakan. Amar atau perintah untuk taat kepada Allah dan Rasul sama-sama menggunakan redaksi *atī'ū*, sehingga keberadaannya mutlak harus diikuti. Adapun taat kepada ulil amri hanya mengikuti ketaatan kepada Allah dan Rasul. Karenanya, redaksi yang dipergunakan adalah *waw'ataf*, yang berarti huruf atau kata konjungsi atau penghubung. Maknanya, kata yang dihubungkan akan mengikuti didahului sebelumnya. Kepatuhan dan taat kepada ulil amri harus terikat dengan dan dibatasi oleh ketaatan ulil amri itu terhadap Allah dan Rasul.
- 2) Perintah taat kepada ulil amri tidak bersifat mutlak. Artinya ia dilakukan sekiranya perintah-perintah yang disampaikan oleh pemimpin (ulil amri) secara esensial tidak menyentuh kepada hal-hal yang bernuansa maksiat, seperti menyuruh masyarakat untuk minum *khamr* yang jelas-jelas Islam melarang *khamr*, di dalam contoh lain misalnya memerintahkan untuk membunuh, perintah untuk tidak membaca Alquran, perintah memakai satu pakaian yang kebetulan terbuka aurat, dan perintah lain yang bernuansa maksiat.

⁶¹Muhammad Mutawallī al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, (Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 1991), hlm. 2360.

Ayat sebelumnya menurut al-Habsyi menunjukkan bahwa ulil amri yang wajib ditaati merupakan pemimpin yang senantiasa cocok dengan hukum Allah SWT. Ketaatan mutlak tidak akan pernah bisa dilaksanakan kecuali sekiranya pemimpin tersebut ialah orang yang maksum. Sebab, jika mereka berbuat kesalahan, maka harus ditegur dan ditolak waktu itu juga.⁶² Sikap semacam ini bertentangan dengan keharusan taat kepada mereka. Akhirnya dua perintah Allah tersebut akan menjadi saling berbenturan, padahal keduanya menuntut harus adanya pelaksanaan ketaatan.⁶³ Dalam sistem politik ketatanegaraan ketaatan merupakan hal yang penting dan mendasar. Tanpa azas ini wibawa negara, wibawa pemerintahan tidak ada maknanya. Undang-undang yang dibuat untuk menata pemerintahan juga tidak bermakna sekiranya masyarakat atau warga negaranya tidak mentaati undang-undang(aturan) tersebut. Katimin mengungkapkan bahwa ketaatan terhadap Allah dibuktikan dengan taat kepada perundang-undangan-Nya yakni Alquran. Ketaatan pada Rasul dibuktikan dengan ketaatan terhadap sunah Rasulullah (hadis). Demikian pula ketaatan terhadap pemerintah dibuktikan dengan ketaatan terhadap satu konstitusi atau perundang-undangan pemerintahan.⁶⁴ Jadi, ketaatan terhadap Allah bersifat pokok, yang direpresentasikan melalui perintah dan larangan dalam Alquran, taat kepada Rasul sebagai tingkatan kedua, cakupan representasinya dalam Sunnah, adapun taat kepada ulil amri meliputi semua perintah dan larangan, termasuk ketentuan aturan yang sudah diterbitkan.

⁶²Menegur atau mengoreksi penguasa (ulil amri) tidak bertentangan dengan kewajiban taat kepada ulil amri. Sebab, sekali lagi, ketaatan kepada ulil amri hanya terbatas pada hal-hal yang *ma'ruf* saja. Untuk itu, dalam salah satu keterangan Al-Khālidi menyimpulkan bahwa sekiranya ulil amri telah keluar dari ketentuan yang ditetapkan syarak maka tidak ada ketaatan kepadanya. Mengoreksi dan menegur penguasa justru bagian dari hak rakyat. Lihat Maḥmūd 'Abd al-Majīd al-Khālidi, *Qawā'id Nizām al-Ḥukm fī al-Islām*, (Terj: Haris Abu Ulya), (Bogor: Al-Azhar Press, 2013), hlm. 339 dan 343.

⁶³Salamuddin, Candiki Repantu, *Teokrasi Kontemporer: Integrasi Teologi dan Politik di dalam Negara Islam*, (Medan: Perdana Publishing, 2015), hlm. 127-128.

⁶⁴Katimin, *Politik Islam*, (Medan: Perdana Publishing, 2017), hlm. 5.

Berbagai literatur menyatakan bahwa para mufasir dan fukaha (ahli hukum) sekalipun sepakat tentang hal ini. Di antaranya dalam penjelasan al-Qaraḍāwī, bahwa taat kepada pemimpin adalah wajib hukumnya, kecuali hukum wajib itu berpindah menjadi tidak wajib sekiranya perintah pemimpin itu bernuansa maksiat.⁶⁵ Ini pula yang ditegaskan oleh Imām al-Syāfi'ī dalam kitabnya *al-Risālah*, bahwa kaum muslimin diperintahkan untuk taat kepada ulil amri, tetapi taat kepada ulil amri ini tidak mutlak adanya, namun taat yang terbatas, yaitu hanya jika ulil amri mematuhi perintah dan larangan di dalam Alquran dan sunnah.⁶⁶

Penjelasan tentang ini lebih runtut dijelaskan oleh M. Quraish Shihab. Ia sekurang-kurangnya menyimpulkan dalam lima poin:

- 1) Perintah taat baik kepada Allah maupun kepada Rasul tertera dengan jelas dalam ayat yang menggunakan kata-kata: *taatilah Allah dan taatilah Rasul*, sedang terhadap ulil amri, kata-kata: *taatilah* tidak tercantum. Hal ini memberi isyarat bahwa patuh dan perintah taat kepada ulil amri tidak bersifat mutlak, hal ini berbeda dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul yang mutlak adanya. Ketaatan terhadap ulil amri bersyarat dengan keadaan dan kesesuaian perintahnya dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul.⁶⁷ Di sini penting juga sebutkan pemahaman Abuddin Nata, yang secara sederhana menyatakan taat kepada ulil amri itu sesuai dengan keadaan. Keadaan yang ia maksud berkaitan dengan kebijakan. Sekiranya kebijakan ulil amri sejalan nilai-nilai dan prinsip Alquran dan hadis, maka wajib dipenuhi, dan tidak sebaliknya sekiranya kebijakan itu menyalahi kedua dalil

⁶⁵Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, (Terj: M. Tatam Wijaya), (Jakarta: Qalam, 2018), hlm. 340.

⁶⁶Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, (Terj: Masturi Irham, Asmul Taman), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012), hlm. 52.

⁶⁷M. Quraish Shihab, *Kosa Kata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*, (Tangerang: Lentera Hati, 2020), hlm. 265-267.

sumber tersebut.⁶⁸ Sehingga rakyat tidak harus mentaati atau bahkan dapat menegur dan mengoreksinya.

- 2) Penggunaan istilah *al-amri* merupakan bentuk *ma'rifah*, atau *definite*. Ini membatasi wewenang ulil amri itu hanya terhadap persoalan-persoalan kemasyarakatan dan bukan terkait persoalan akidah, ibadah atau ritual keagamaan murni yang tidak mampu ditetapkan kecuali oleh Allah dan Rasul-Nya.
- 3) Perintah taat kepada ulil amri sama dengan perintah taat pada Allah, sebab wajib taat tersebut terhadap kepatuhan bersumber dari ajaran agama.
- 4) Bentuk jamak dari *uli* tidak mutlak hanya dimaknai badan atau lembaga yang beranggotakan sekian banyak orang, akan tetapi bisa saja orang perorangan yang masing-masing punya otoritas dan kewenangan yang sah untuk memerintah di dalam bidang masing-masing.⁶⁹
- 5) Wewenang yang diperoleh, baik ksebagai badan atau individu perorangan, bisa bersumber dari masyarakat, baik melalui satu mekanisme pemilihan umum bisa juga dari pemeirntahan yang sah, yang menunjuk kelompok atau orang tertentu untuk dapat menangani urusan yang dimaksud.⁷⁰

Perintah taat kepada ulil amri di sini bersifat kondisional dan pengecualian sekiranya ulil amri sudah menunaikan kewajibannya, serta perintah ulil amri itu tidak bersentuhan dengan perkara maksiat. Mentaati pihak ulil amri terikat dengan dan dibatasi oleh apakah perintah itu maksiat atau kebaikan.

Perintah untuk taat kepada ulil amri dalam ayat sebelumnya di atas pada dasarnya punya relasi kuat dengan konstruksi bunyi awal ayat, yaitu antara wajib taat dan patuh kepada Allah dan Rasul-Nya dengan taat kepada ulil amri. Karena itu, parameter

⁶⁸Abuddin Nata, *Studi Islam Komprehensif*, Edisi Pertama, Cet. 1, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011), hlm. 26-27.

⁶⁹Shihab, *Kosa Kata*, hlm. 265-267: Lihat juga, Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, *Sifah Shalah Al-Nabi*, (Terj: A. Hanafi), (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), hlm. 20.

⁷⁰Shihab, *Kosa Kata*, hlm. 265-267: Lihat juga, al-Sya'rāwī, *Sifah*, hlm. 20.

kebenaran patuh kepada ulil amri sekiranya tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam yang ditetapkan Allah dan Rasul-Nya. Untuk itu pula Izzuddīn bin Abdussalām menyimpulkan bahwa ketaatan dan kepatuhan pada penguasa, pemimpin ataupun ulil amri adalah bagian dari ketaatan kepada Allah.⁷¹ Dengan demikian, konstruksi ayat 59 dari sisi makna dan kedudukan lafal perintah di dalamnya memiliki hubungan satu dengan yang lain. Tidak mungkin taat kepada ulil amri sekiranya taat dan kepatuhan itu justru menyelisihi perintah ajaran Allah dan Rasul Nya. Perintah untuk taat serta patuh kepada ulil amri terikat dengan dan dibatasi oleh ketaatan pada Allah dan Rasul.

2. QS. Al-Nisā' [4] ayat 83:

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا.

“Apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan (kemenangan) atau ketakutan, mereka menyebarkan. Padahal, seandainya mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ulilamri (atau pemegang kekuasaan) di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahuinya (akan bisa) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ulilamri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah terhadapmu, tentulah engkau mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu)”.

a. Sebab Turun Ayat

Pemaknaan lafal *أولى الأمر* juga berarti pemegang kekuasaan di antara kalangan masyarakat. Artinya, orang yang secara identitas ada hak karena diberikan hak itu di dalam bentuk kewenangan mengurus dan mengelola masyarakat. Imām al-Suyūfī menyatakan bahwa ayat di atas turun sesuai dengan yang diriwayatkan Imam

⁷¹Lihat dalam, Izzuddīn bin Abdussalām, *Syajaratul Ma'ārif wa Ahwāl*, (Terj: Samson Rahman), Cet. 2, Edisi Revisi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020), hlm. 372.

Muslim. Dalam riwayat itu disebutkan tentang salah satu dari pernyataan Umar bin Khattab seperti berikut:

“Ketika Rasulullah SAW tidak mendatangi isteri-isterinya, aku masuk ke dalam masjid. Di situ aku mendapati orang-orang mengetuk-ngetukkan jari-jari mereka pada kerikil-kerikil yang ada di lantai masjid. Mereka berkata: Rasulullah SAW sudah menceraikan isteri-isterinya. Sebab itu akupun segera bangkit dan berdiri di pintu masjid lalu berseru dengan lantang bahwa Beliau tidak menceraikan isteri-isterinya”.⁷²

Setelah kejadian tersebut, turunlah ayat 83.⁷³ Jika melihat arti ayat 83 di atas, memang ada kesesuaian cerita di atas dengan makna yang dikandung ayat. Dalam ayat itu ditegaskan sekiranya ada kabar atau berita, orang-orang pada masa itu langsung menyebarkannya di dalam kondisi apapun, apakah kabar itu benar atau salah. Uraian al-Suyūfī di atas bicara dalam konteks penyebaran berita atau kabar bahwa Rasulullah SAW telah menceraikan isteri beliau, padahal itu merupakan kabar yang tidak benar. Untuk itu, penjelasan atau iktibar yang dapat dipetik adalah jika ada berita, maka harus dikonfirmasi kepada orang yang mengetahui betul tentang kabar yang diterima itu.

b. *Munasabah* Ayat dan Tafsirnya

Ayat ini menceritakan tentang orang-orang munafik mengenai tindakan buruk mereka yang sifatnya terang-terangan, yaitu apa bila datang pada orang-orang munafik suatu persoalan, yakni berita yang bersifat *issu* dan sebelum dibuktikan kebenarannya, baik mengenai keamanan ataupun ketakutan yang berkaitan dengan peperangan dan lainnya, orang-orang munafik itu menyebarkan, bertujuan untuk menimbulkan kerancuan dan kesalahpahaman. Penyebarluasan satu berita atau kabar idealnya harus dikonfirmasi, yang dalam ketentuan ayat 83 ditujukan kepada Rasul atau kepada ulil amri. Ulil amri pada ayat ini menurut Quraish Shihab bermakna para penanggung jawab satu persoalan

⁷²Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, hlm. 201.

⁷³Al-Suyūfī, *Lubāb al-Nuqūl*, hlm. 201.

atau yang mengetahui duduk persoalan sebenarnya di antara masyarakat terkait berita yang diterima.⁷⁴

Konteks ayat di atas sebetulnya bukan hanya terbatas di dalam hal berita masyarakat Arab terhadap Rasulullah SAW yang menceraikan isteri-isteri beliau seperti dalam riwayat Muslim sebelumnya, namun ketentuan berlaku umum. Karenanya, cakupan makna ayat tersebut adalah adanya larangan menyebarkan suatu berita tanpa mengetahui kebenarannya, dan tidak semua berita—meskipun isinya benar—itu dapat disebarluaskan, atau tidak semua yang diketahui itu disebarluaskan kepada orang lain. Hasbi Ash-Shiddieqy mengemukakan penafsiran ayat 83 tentang tersiarinya berita dari orang-orang yang lemah iman. Idealnya, berita atau informasi penting yang sudah diperoleh cukup dilakukan konfirmasi dan klarifikasi atas kebenarannya.⁷⁵

Berita atau informasi yang diperoleh, apalagi menyangkut satu masalah kenegaraan atau pemerintahan, idealnya harus dikonfirmasi kepada orang-orang yang menduduki jabatan tertentu. Misalnya, isu yang diperoleh itu dalam masalah keuangan, maka konfirmasi yang dapat dilaksanakan adalah kepada pihak pengelola keuangan negara. Demikian juga dalam masalah-masalah yang lain, harus diklarifikasi kepada pejabat pemerintahan yang relevan dan memang mengetahui karena membidangi masalah tersebut. Ayat 83 termasuk satu prinsip dalam konteks *check and re-check* berita apakah memang benar dan sudah terkonfirmasi atau tidak. Sekiranya benar, maka pilihan untuk menyebarkannya ada pada diri si penerima berita.

Menyebarkan suatu informasi, meskipun itu benar, adalah satu klise yang boleh jadi dapat dilakukan atau sebaliknya justru terlarang meskipun materinya benar-benar ada dan terkonfirmasi dengan jelas. Masyarakat Arab di masa lalu, yang lemah iman dan intelektualnya, selalu jika ada berita kemenangan dalam

⁷⁴Shihab, *Tafsir al-Misbah*, hlm. 530: Lihat juga dalam Shihab, *Ensiklopedi Alquran*, hlm. 1030.

⁷⁵Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy, *Tafsir al-Nur*, Jilid 1, Cet 1, (Semarang: Pustaka Riski Putra, 2000), hlm. 909.

peperangan, termasuk jika ada kekalahan, mereka langsung menyebarkan tanpa adanya analisis dan tanpa mengetahui dampak penyebarluasan informasi itu. Izzuddīn bin Abdussalām memahami maksud potongan ayat 83 yang bagian akhir mengenai karunia Allah SWT kepada orang-orang yang beriman. Seandainya karunia Allah dihapuskan maka hanya sedikit saja manusia yang dapat menempuh kebenaran. Padahal, orang bisa menempuh jalan kebenaran karena memang ada karunia Allah SWT sehingga jalan kebenaran itu diperoleh.⁷⁶ Relasinya dengan petunjuk agar mengkonfirmasi berita kepada ulil amri dapat dipahami sesuai keterangan al-Syaukānī. Ia menyatakan bila karunia dari Allah tidak diberikan, maka orang-orang akan mengikuti setan. Salah satu jalan mengikuti setan ini ialah menyebarkan berita yang tidak baik apalagi belum terkonfirmasi, kecuali sedikit saja orang yang tidak menyebar berita yang berasal dari orang-orang yang beriman.⁷⁷

Bunyi ayat 83 mengharuskan supaya mengkonfirmasi terlebih dahulu mengenai kebenaran berita itu, dan mengkonfirmasi apakah berita yang sudah terkonfirmasi itu dapat disebarkan atau tidak. Bisa jadi berita yang dimaksud tidak boleh disebarkan sebagai satu siasat atau karena pertimbangan lainnya yang dipandang urgen. Ini selaras dengan penjelasan al-Syaukānī pada saat menafsirkan kondruksi di dalam cakupan makna ayat 83. Ia menjelaskan adanya keharusan di dalam mengkonfirmasi, bukan hanya terhadap kebenaran beritanya, juga konfirmasi terhadap perlu tidaknya apakah informasi dan berita tersebut disebarkan kepada orang-orang atau tidak.⁷⁸

Mengacu kepada penjelasan di atas, dapat ditarik kesimpulan, kewajiban untuk mengkonfirmasi kepada ulil amri dalam bangunan makna ayat 83 tersebut di atas terkait dua hal. Pertama

⁷⁶Izzuddīn bin Abdussalām, *al-Ajwibah al-Qāṭi'ah li Hujaj al-Khuṣūm li As'alati Al-Wāqi'ah fi Kulli Al-'Ulūm*, (Terj: Masturi Irham), (Jakarta: Pustak Al-Kautsar, 2021), hlm. 50-51.

⁷⁷Imām al-Syaukānī, *Tafsīr Fath al-Qadīr*, (tanpa penerjemah), Jilid 3, Cet 1, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), hlm. 1-2.

⁷⁸Al-Syaukānī, *Tafsīr Fath*, hlm. 1-2.

tentang benar tidaknya berita, kedua terhadap layak tidaknya informasi yang sudah terkonfirmasi itu disiarkan terhadap orang lain. Layak atau tidaknya menyebarkan informasi tergantung pada rekaan dan dugaan tentang dampak yang ditimbulkan. Sekiranya dampaknya baik, maka berita tersebut layak diberitakan kembali, dan sekiranya berdampak buruk, bahkan membahayakan, maka berita tersebut tidak layak diberitakan kepada orang lain.

C. Cakupan Makna Ulil Amri

Menurut catatan al-Marzūqī sekurang-kurangnya muncul tiga *laqab* (penyebutan) yang senada dengan istilah ulil amri, istilah yang dimaksud adalah *khalīfah*, *amīr al-mu'minīn*, dan *al-imām*.⁷⁹ Untuk itu, di sini penting pula dijelaskan maksud dari ketiga istilah tersebut perspektif para ahli.

1. *Khalīfah*

Istilah *khalīfah* umum digunakan dalam kajian politik dan tata negara dalam Islam. Merujuk pada definisi yang berkembang, istilah *khalīfah* selalu disematkan kepada subjek atau orang yang memiliki kedudukan sebagai pemimpinan umat Islam, yang mengatur dan juga mengurus kehidupan masyarakat, mengurus negara dan agama untuk mencapai kemaslahatan. Definisi semacam ini misalnya ditemukan di dalam ulasan al-Māwardī dalam kitabnya *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*.

Al-Maudūdī saat ia menjelaskan sistem politik yang ideal versi Islam juga telah menyinggung sedikitnya tentang makna, kedudukan dan pentingnya posisi *khalīfah*. *Khalīfah* secara sederhana dipahami sebagai *representation* (representasi perwakilan). Yang ia maksud di sini adalah representasi dari kekuasaan tuhan di dunia.⁸⁰ Yūsuf al-Qaraḍāwī juga memahami makna *khalīfah* sebagai sosok yang bisa merepresentasikan kekuasaan atau perwakilan. Akan tetapi, maksud perwakilan di sini

⁷⁹Al-Marzūqī, *Salṭah Waliyu*, hlm. 22-23.

⁸⁰Abū al-A'lā al-Maudūdī, *Niẓām al-Ḥayāh fī al-Islām*, (Translated And Edited: Khurshid Ahmad), (Riyad: International Islamic Publishing House, 1997), hlm. 38.

diarahkan pada perwakilan Rasulullah SAW. Hal ini tampak bersinggungan dengan keterangan al-Maudūdī yang juga menamakan *khalīfah* sebagai representasi tuhan. Yūsuf al-Qaradāwī menyebutkan *khalīfah* ialah perwakilan atas nama Rasulullah SAW untuk menjaga agama dan mengatur dunia.⁸¹ Ini senada dengan apa yang diketengahkan al-Būṭī bahwa pemimpin disebut dengan istilah *khalīfah* karena kedudukannya sebagai pengganti Rasulullah SAW (*khalīfah al-rasūl*) yaitu pemimpin yang meneruskan tugas tanggung jawab Rasulullah SAW.⁸²

Beberapa ahli tafsir memahami istilah *khalīfah* yang dimuat di dalam Alquran, misalnya dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 30 berarti orang yang menggantikan orang-orang terdahulu yang berlaku pada seluruh manusia di muka bumi. Al-Qurṭubī saat memahami *khalīfah* dalam QS. Al-Baqarah [2] ayat 30 menyebutkan kedudukannya sebagai *maf'ul*, yaitu digantikan. Pada konteks ini tampak mengarah kepada para pemimpin. Hal ini ia kombinasikan dengan pemaknaan kata *khalīfah* dalam QS. Shad [38] ayat 26 dan QS. Al-Nur [24] ayat 55.⁸³ Imam al-Ṭabarī juga menjelaskan konsep *khalīfah* ini termasuk konsep yang luas. Ia menyebutkan beberapa pemahaman para ulama dalam memaknai istilah *khalīfah*, di antaranya adalah para penguasa, anak cucu adam. Dikatakan penguasa karena ia menggantikan para penguasa sebelumnya, dan dikatakan anak cucu adam karena semua anak cucu ada saling menggantikan di atas permukaan bumi.⁸⁴

Mengikuti pemaknaan di atas, istilah *khalīfah* memiliki relasi dengan istilah ulil amri, yaitu sebagai subjek atau orang yang punya otoritas, kewenangan, dan kekuasaan di dalam mengurus masyarakat dalam kehidupan dunia serta agama sekaligus. Karena itu, posisinya sama dengan pengganti kerasulan yang

⁸¹Lihat di dalam keterangan Yūsuf al-Qaradāwī, *Min Fiqh al-Daulah ft al-Islām*, (Terj: Kahtur Suhardi), Edisi Revisi, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018), hlm. 38.

⁸²Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah*, (Terj Fedrian H, MZ. Arifin, dan Fuad SN), (Jakarta: Mizan Publika, 2015), hlm. 199.

⁸³Al-Qurṭubī, *Jāmi' al-Aḥkām*, Jilid 1, hlm. 587-589.

⁸⁴Al-Ṭabarī, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 1, hlm. 256.

merepresentasikan dan wakil yang memegang otoritas tuhan di muka bumi. Ulil amri sama dengan *khalīfah* dikarenakan posisi dan kedudukannya yang sentral di dalam mengurus kepentingan masyarakat.

2. *Amīr al-mu'minīn*

Istilah *amīr al-mu'minīn* tersusun dari dua kata. *Amīr* artinya pemimpin atau penguasa sementara *al-mu'minīn* berarti orang-orang yang beriman atau orang Islam yang beriman. Sesuai keterangan Ibn Khaldūn,⁸⁵ yang juga dikutip oleh al-Marzūqī bahwa *laqab amīr al-mu'minīn* adalah istilah baru muncul pasca Nabi Muhammad SAW wafat. Penggunaannya kemudian dipakai untuk sahabat kedua yakni Umar bin al-Khattab, maknanya digunakan sebagai orang yang bisa memperbaiki manusia dan menyerukan kepada kebaikan, pemimpin bagi kalangan umat Islam.⁸⁶ Seperti dituturkan oleh Haikal, sebutan *amīr al-mu'minīn* ini adalah panggilan yang ditujukan kepada Umar bin al-Khattab, yang pada waktu itu Umar sendiri tidak ingin dirinya disebut khalifah, karena sebelumnya Abu Bakr al-Shiddiq diberikan gelar khalifah. Oleh masyarakat Arab dahulu, ketika Abu Bakr telah disebut khalifah (dengan satu penyebutan), maka Umar juga disebut khalifah-khalifah Umar (dengan dua penyebutan khalifah). Karena itu, Umar tidak ingin disebut sebagai khalifah dan menginginkannya untuk disebut dari kaum muslimin.⁸⁷ Karena itu, Umar bin Khattab diberi gelar ataupun julukan oleh masyarakat Arab waktu itu sebagai *amīr al-mu'minīn*.

Para ulama tafsir sepertinya tidak membahas makna amir al-mukminin ini karena memang tidak satupun ayat Alquran memuat istilah tersebut, dan karena itu pula para mufassir cenderung belum atau tidak membahasnya begitu jauh mengenai pemaknaannya. Tapi, sekiranya dilihat kembali pada pemaknaan awal tentang ulil

⁸⁵Abdurrhamān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, (Terj: Masturi I, Abidun Z, dan Malik S), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016), hlm. 405.

⁸⁶Al-Marzūqī, *Salṭah Waliyu*, hlm. 22.

⁸⁷Muḥammad Ḥusain Ḥaikāl, *Khalīfah Raulullāh Abū Bakr al-Ṣiddīq*, (Terj Abdul Kadir Mahdamy), (Jakarta: Qisthi Press, 20007), hlm. 389.

amri di atas, ditemukan bahwa dalam kondisi tertentu maksudnya memiliki kesamaan dengan *amirul mikminin* atau pemimpin orang-orang yang beriman. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa *laqab amīr al-mu'minīn* artinya ialah pemimpin kaum muslimin, dan *laqab* ini juga relevan untuk disebut dengan kata ulil amri.

3. *Imām*

Makna *imām* secara bahasa berarti *qudwah* atau teladan. Sebab *imām* memberikan teladan kepada masyarakat sebagai bawahannya atau orang yang mengelola urusan masyarakat.⁸⁸ Makna ini tampak linier dengan penyebutan imam di dalam shalat sebab kedudukannya sebagai orang yang diikuti dari setiap gerakan shalat dan bacaannya. Ibn Khaldūn menyebutkan bahwa *imām* adalah pemimpin dan orang yang mendapatkan kepercayaan di dalam mengurus keperluan hidup mereka dalam hidup bermasyarakat.⁸⁹

Para ulama tafsir memahami istilah *imām* di antaranya sebagai pemimpin dari kalangan manusia yang membawa pada petunjuk dan perintah Allah SWT.⁹⁰ Berdasarkan ketiga *laqab* tersebut (*khalīfah*, *amīr al-mu'minīn*, dan *imām*), ketiga-tiganya sering dinisbatkan atau paling kurang digunakan untuk menamakan “ulil amri”, yaitu orang yang memiliki kekuasaan dalam mengurus kepentingan masyarakat baik mengenai urusan dunia maupun keagamaan untuk kepentingan akhirat. Istilah *khalīfah* dan *imām* secara khusus sebetulnya dipakai bagi penamaan pemimpin negara. Istilah *khalīfah* disebut pemimpin sementara itu *khilāfah* disebut kekuasaan yang dimilikinya. *Imām* disebut pemimpin, adapun itu

⁸⁸Alī Muḥammad al-Ṣallābī, *Fiqh al-Naṣr wa al-Tamkīn*, Edisi Revisi, Cet 2, (Terj: Samson Rahman), (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013), hlm. 647: Dalam Alquran, penggunaan istilah *imām* dalam bentuk tunggal seperti lafaz “إِمَامًا”, “إِمَامًا”, dan “إِمَامِهِمْ” disebutkan masing-masing dalam QS. al-Hijr: 79, QS. Yāsīn: 12, QS. al-Baqarah: 124, QS. Hūd: 17, QS. al-Furqān: 74, QS. al-Aḥqāf: 12, QS. al-Isrā’: 71. Bentuk jamak “أِمَمَةٌ” disebutkan di dalam QS. Al-Tawbah: 12, QS. Al-Anbiyā’: 73, QS. Al-Qaṣaṣ: 5, 41 dan QS. Al-Sajadah: 24: Al-Bāqī, *al-Mu’jam*, hlm. 80-81.

⁸⁹Khaldūn, *Muqaddimah*, hlm. 374.

⁹⁰Al-Ṭabarī, *Tafsīr al-Ṭabarī*, Juz 16, hlm. 317.

imāmah disebut kekuasaannya. Kedua istilah yang terakhir ini (*khalīfah* dan *imām*) oleh para pakar sering digunakan secara bergantian bertujuan untuk menamakan seseorang yang menjabat sebagai pemimpin negara.



BAB III

TAFSIR WAHBAH AL-ZUHAILI TENTANG ULIL AMRI DALAM QS. AL-NISA' [4] AYAT 59 DAN 83

A. Biografi Wahbah al-Zuhaili

Wahbah al-Zuhaili merupakan salah satu nama ulama terkenal dan bahkan menjadi ulama kontemporer yang berpengaruh di dunia Islam. Kiprah beliau di dalam pengembangan ilmu, terutama bidang tafsir dan hukum Islam selalu menjadi rujukan utama bagi akademisi peneliti dan ulama, terutama di dalam masalah-masalah yang reletif baru. Pada bagian ini, akan dikemukakan profil beliau secara rinci, meskipun ada bagian-bagian tertentu dalam hidup beliau yang belum dapat dijangkau pada sesi ini. Untuk itu secara runtut akan dijelaskan kelahiran, nasab dan keluarga beliau diikuti dengan bidang keilmuan serta pendidikannya serta karya-karya intelektual Wahbah al-Zuhaili dalam berbagai bidang ilmu.

1. Nama dan Nasab

Nama lengkap Wahbah al-Zuhaili ialah Wahbah bin Musthafa bin Wahbah Al-Zuhaili al-Dimasyqi.⁹¹ Beliau dilahirkan di Desa Dir Athiyah, di daerah Qalmun, Damaskus-Syiria, pada 6 Maret 1932 M atau bertepatan 1351 H. Julukan "Al-Zuhaili" adalah nisbat dari kota Zahlah, salah satu nama daerah tempat leluhur tinggal di Lebanon. Ayahnya bernama Musthafa Al-Zuhaili, iamerupakan seorang yang terkenal dengan kesalehan ketakwaannya dalam menjalankan ajaran Islam, bahkan penghafal Alquran, dan mencintai Sunnah Rasulullah Muhammad SAW. Ayahnya (Musthafa Al-Zuhaili) merupakan petani yang sederhana dan terkenal dalam keshalihannya. Sementara itu Ibu Wahbah Al-Zuhaili bernama Fathimah binti Musthafa Sa'dah yang dikenal dengan sosok yang kuat berpegang teguh pada ajaran agama

⁹¹Adnan Al-Kaul & Ahmad Al-Rifa'i, *Wahbah Al-Zuhaili wa Ikhtiyaratuh Ushuliyah fi Kitabih Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, (Bairut: Ilahiyat, 2001), hlm. 5.

Islam.⁹²Fathimah binti Musthafa Sa'dah seorang yang mempunyaisifat warak teguh dalam menjalankan syariat agama.⁹³ Karena itu, Al-Zuhaili dapat dikatakan lahir dari keluarga yang shalih.

2. Perjalanan Keilmuan dan Karir

Wahbah Al-Zuhaili lahir dari keluarga yang sederhana, namun begitu pengaruh pengamalan ilmu dari kedua orang tuanya, menurun pada Wahbah Al-Zuhaili sampai menamatkan pendidikan tertinggi. Tidak disebutkan secara pasti tahun berapa beliau belajar di sekolah dasar. Akan tetapi, dalam beberapa catatan, disebutkan Wahbah Al-Zuhaili mulai belajar sekolah dasar di negara kelahirannya di Suriah, kemudian sekolah menengah pertama dan atas di Kulliyah Syar'iyah yang juga berada di Suriah, ia menamatkannya selama enam tahun. Menariknya, Al-Zuhaili selalu menduduki peringkat pertama semua jenjang sekolah menengah dan atas pada tahun 1952. Ia juga sempat menempuh cabang sastra di sekolah menengah.⁹⁴

Melalui penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa Wahbah Al-Zuhaili secara jenjang keilmuan sudah menempuh pendidikan wajib belajar, mulai sekolah dasar, menengah pertama, dan sekolah tingkat atas. Setelah menamatkan jenjang wajib belajar, Wahbah Al-Zuhaili menimba ilmu pendidikan tinggi atau kuliah sarjana. Urutan beliau menempuh jenjang pendidikan tinggi dapat dikemukakan pada poin-poin berikut:

- a. Wahbah Al-Zuhaili melanjutkan pendidikan tinggi kemudian mendapatkan gelar dan Ijazah bidang syariah pada tahun 1965, dengan predikat kehormatan (*mumtaz/cumlaude*).

⁹²Mohammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam: Mushthafa Al-Zarqa, Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, Wahbah Al-Zuhaili*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015), hlm. 91.

⁹³Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Alquran*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), hlm. 174.

⁹⁴Diakses melalui situs resmi penerbit Dar Al-Fikr: <https://darfikr.com/article/نبذة-عن-السيرة-الذاتية-للدكتور-وهبة-مصطفى-الزحيلي-رحمه-الله>, tanggal 12 Februari 2022.

Wahbah Al-Zuhaili memperoleh gelar tersebut di Fakultas Syariah (Fikih Islam), Universitas Damaskus.

- b. Wahbah Al-Zuhaili melanjutkan pendidikan pada tempat yang sama, yaitu dengan Ijazah di bidang *Huquq*, dengan predikat sangat baik (*jayid jiddan*), pada tahun 1966, Fakultas Syariah, Universitas Damaskus. Artinya, Wahbah Al-Zuhaili menempuh dua kali serjana S1 bidang berbeda dari Fakultas yang sama.
- c. Pada tahun yang sama di tahun 1966, Wahbah Al-Zuhaili juga mendapatkan gelar sarjana hukum keluarga (Islamic Family Law, Ahwal Al-Syakhshiyah) dengan predikat Kehormatan (*mumtaz* atau *cumlaude*) di Fakultas Syariah dan Qanun pada Universitas Al-Azhar Kairo Mesir. Jadipada tahun yang sama, Wahbah Al-Zuhaili mengenyam pendidikan di dua Universitas bahkan menamatkan dan memperoleh gelar sarjana pada saat bersamaan.
- d. Wahbah Al-Zuhaili kemudian melanjutkan pendidikan jenjang S2, dan memperoleh Magister Fiqih Muqarrah (Perbandingan Hukum) dengan predikat pujian kehormatan (*mumtaz* ataupun *cumlaude*). Gelar Megister ini diperoleh tahun 1967, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Al-Azhar, Kairo Mesir.
- e. Pada tahun yang sama (yaitu 1967), Wahbah Al-Zuhaili juga menamatkan gelar Magister di Universitas Kairo, di Fakultas Hukum.
- f. Wahbah Al-Zuhaili juga melanjutkan studi tingkat Strata 3, memperoleh gelar Duktur (Doktor) di bidang Fiqih Muqaran, di tahun 1971, Fakultas Syariah dan Hukum, Universitas Al-Azhar.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat diketahui bahwa Wahbah Al-Zuhaili sejak kecil tergolong orang yang suka belajar, sehingga ketika pindah ke Kairo Mesir, beliau mengikuti beberapa kuliah secara bersamaan, yaitu di Fakultas Bahasa Arab di Universitas Al-

Azhar dan juga Fakultas Hukum Universitas ‘Ain Syams.⁹⁵ Beliau memperoleh ijazah *takhasus* pengajaran Bahasa Arab di Al-Azhar di tahun 1956. Beliau mampu menamatkan beberapa studi dalam waktu yang bersamaan. Fakta ini justru sangat jarang, dan secara normal sangat sulit dilakukan.

Setelah memperoleh ijazah Doktor, pekerjaan yang pertama beliau adalah staf pengajar Fakultas Syariah Universitas Damaskus padatahun 1963, selain itu menjadi asisten dosen pada tahun 1969, dan menjadi profesor pada tahun 1975. Sebagai guru besar, beliau menjadi dosen tamu di sejumlah Universitas di negara-negara Arab, sepertipada Fakultas Syari’ah dan Hukum, kemudian Fakultas Adab Pascasarjana Universitas Benghazi di Libya, Universitas Khurtum, Universitas Ummu Darman di Universitas Afrika yang ketiganya berada di Sudan.

Secara lebih rinci, berikut ini disajikan jabatan-jabatan yang pernah diemban Wahbah Al-Zuhaili:

- a. Profesor Pascasarjana pada Fakultas Syariah di Universitas Yordania (1990-1991).
- b. Profesor bidang Hukum Kewarisan Fakultas Agama Islambercabang di Damaskus (1988-1997).
- c. Profesor Pascasarjana Omdurman Islamic University yang bercabang di Damaskus (1992-1997).
- d. Wakil Sekretaris Fakultas Syariah untuk Urusan Ilmiah pada Universitas Damaskus (1985-1997).
- e. Profesor di Fakultas Syariah Universitas Damaskus (1981-1997).
- f. Profesor pada bidang Fiqh Muqarran dan Politik Syariah Universitas Kuwait (1997-2000).
- g. Profesor bidang Hukum Pidana, pada Institut Tinggi Ilmu Hukum dan Peradilan, di Dubai (2001).
- h. Profesor di dalam bidang Fikih Perbandingan Pasca sarjana Universitas Syariqah (2000-2008).

⁹⁵Muhammad Khoirudin, *Kumpulan Profil Ulama Kontemporer*, (Bandung: Pustaka Ilmi, 2003), hlm. 102.

- i. Dekan pada Fakultas Syariah dan Studi Islam Universitas Shariqah (2000-2006).

Kiprah Wahbah Al-Zuhaili pada bidang ilmu keislaman sangat besar dan dibuktikan dengan tugas-tugas yang beliau emban selama hidupnya. Oleh karena itu, tidak keliru sekiranya dikatakan Wahbah Al-Zuhaili ini adalah merupakan seorang ulama fikih dan sekaligus ulama tafsir kontemporer peringkat dunia. Pemikiran Wahbah Al-Zuhaili menyebar ke seluruh dunia Islam melalui kitab-kitab beliau, terutama kitabnya yang berjudul: *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuh* dan juga melalui kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsir Al-Munīr*.

3. Karya-Karya Intelektual

Sebagai ulama besar, Wahbah Al-Zuhaili mempunyai banyak guru dan juga banyak murid, di antara guru-guru beliau di Damaskus adalah:

- a. Mahmud Yasin di bidang Hadis
- b. Mahmud Rankusi di bidang Aqa'id
- c. Hasan Al-Syathi di bidang Faraidh
- d. Hasyim Al-Khathib di bidang Fikih Syafi'i
- e. Luthfi Al-Fayumi di bidang Ushul Fiqh dan Mustalah Al-Hadis
- f. Ahmad Al-Samaq di bidang Tajwid
- g. Hamdi Juwajati di bidang Ilmu Tilawah

Sementara itu, guru-guru beliau yang berada di daerah Mesir yaitu:

- a. Syaikh Al-Azhar Mahmud Syaltut
- b. Abdurrahman Taj
- c. Isa Mannun di bidang Fikih Muqarran
- d. Jadurrab Ramadhan di bidang Fiqh Syafi'i
- e. Mahmud Abduddayim di bidang Fiqh Syafi'i
- f. Musthafa Abdul Khaliq bidang Ushul Fiqh
- g. Abdul Ghani Abdul Khaliq (saudara Musthafa Abdul Khaliq) di bidang Ushul Fiqh.

Selain guru, Wahbah Al-Zuhaili juga telah melahirkan banyak murid dan di antara murid-murid beliau adalah:

- a. Muhammad Al-Zuhaili (saudara kandung Wahbah Al-Zuhaili) pengarang kitab *Al-Mu'tamad fi Al-Fiqh Al-Syafi'i*.
- b. Muhammad Faruq Humadah
- c. Muhammad Nu'aim Yasin
- d. Abd Al-Sattar Abu Ghuddah
- e. Abdul Lathif Farfur
- f. Muhammad Abu Lail
- g. Abd Al-Salam Ubadi

Wahbah al-Zuhaili telah menulis lebih dari seratus judul kitab. Badi' Al-Sayyid Lahham dalam biografi Syekh Wahbah dituliskannya dengan judul: *Wahbah Al-Zuhaili 'Alim wa Al-Faqih wa Al-Mufasir* mengemukakan terdapat sekurang-kurangnya ada 199 karya Syaikh Wahbah Al-Zuhaili selain tulisan di dalam bentuk jurnal. Demikian produktifnya Syaikh Wahbah di dalam menulis, sehingga Badi' Al-Sayyid Lahham mengumpamakannya seperti Imam Al-Suyuthi (w. 1505 M), yang menulis 300 judul buku di masa lampau. Di samping itu, masih banyak karya-karyanya berupa makalah-makalah ilmiah yang mencapai lebih dari 500 buah. Suatu usaha yang jarang dapat dilakukan oleh ulama masa kini, sehingga ia layak disebut Imam Al-Suyuthi Kedua (Al-Suyuthi Al-Tsani) pada zamannya. Di antara lima karya besar beliau adalah sebagai berikut:

- a. Kitab: *Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*. Kitab tersebut merupakan kitab fiqh yang memaparkan tema-tema hukum mulaimasalah bersuci, hingga kepada kasus hukum-hukum tentang keluarga, muamalah, pidana, hukum kenegaraan dan lembaga keuangan, termasuk fatwa-fatwa kontemporer yang dikemukakan ulama pada organisasi keagamaan, seperti Majelis Al-Ifta'. Kitab ini, apabila dilihat dari materinya, dapat dikatakan sebagai kitab fiqh perbandingan atau muqarran. Melalui kitab ini, terlihat bahwa Wahbah Al-Zuhaili menuturkan pandangan-pandangan para ulama

mazhab, tidak hanya ulama empat mazhab fikih (yang memang mendominasi di dalam pembahasan kitab ini, yaitu fikih mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali), tetapi juga menjelaskan fikih mazhab Al-Zahiri, terutama pendapat Daud Al-Zahiri dan Ibn Hazm Al-Zahiri. Tidak hanya itu, Al-Zuhaili juga tidak sebatas menjelaskan produk pendapat para ulama, tetapi juga menjelaskan alasan-alasan logis atau *aqli* dan dasar hukum dalam Alquran dan juga hadis (*naqli*). Kitab ini terdiri dari 8 jilid yang diterbitkan di Damaskus, melalui penerbit Dar Al-Fikr tahun 1985 dan sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia 10 jilid oleh Penerbit Gema Insani.

- b. Kitab: *Mausu'ah Al-Fiqh Islami wa Al-Qadhaya Mu'ashirah*. Kitab ini sebetulnya agak mirip dengan kitab pertama, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, sama-sama membahas persoalan fikih (hukum Islam). Namun begitu, dalam kitab ini justru terdapat penambahan pembahasan dan tema-tema hukum yang belum dijelaskan dalam kitab *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*. Dalam pembahasannya, kitab ini juga menjelaskan pandangan ulama mazhab dan berusaha menjelaskan dalil-dalil yang digunakan. Kitab ini pula termasuk karya besar Wahbah Al-Zuhaili, yang terdiri dari 14 Jilid, diterbitkan di Damaskus oleh Penerbit Dar Al-Fikr tahun 2010.
- c. Kitab: *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*. Kitab ini merupakan kitab di dalam bidang Ushul Fiqh atau kaidah-kaidah di dalam upaya memahami hukum Islam, syarat-syarat, serta tata cara di dalam menggali hukum Islam. Semua tema menyangkut Ushul Fiqh dirangkum dan dikemukakan secara luas oleh Wahbah Zuhaili dalam kitab ini. Kitab tersebut diterbitkan di Damaskus oleh Penerbit Dar Al-Fikr, dan terdiri dari 2 Jilid.
- d. Kitab: *Qadhaya Al-Fiqh Wa Al-Fikir Al-Mu'ashir*. Karya ini relatif baru dibandingkan dengan kitab-kitab sebelumnya, dan termasuk dalam karya besar beliau, namun spesifiknya tampak mengulas permasalahan-permasalahan kontemporer meskipun untuk kesempatan tertentu beliau juga

menyinggung pendapat ulama klasik di dalamnya. Kitab ini terdiri dari 3 Jilid, tebalnya mencapai 2 ribu halaman lebih, diterbitkan di Damaskus oleh Penerbit Dar Al-Fikr.

Selain kitab tersebut di atas, masih ada banyak kitab beliau lainnya, seperti di bawah ini:⁹⁶

- a. *Al-Fiqh Al-Hanafi Al-Mauyassar*, dalam bidang fikih Mazhab Hanafi.
- b. *Al-Fiqh Al-Maliki Al-Muyassar*, di dalam bidang fikih mazhab Maliki.
- c. *Al-Fiqh al-Syāfi'ī al-Muyassar*, di dalam bidang fikih mazhab Syafi'i.
- d. *Al-Fiqh Al-Hanbali Al-Muyassar*, dalam bidang fikih mazhab Hanbali.
- e. *Al-Fiqh al-Islām fī Uslubih al-Jadīd*, dalam bidang fikih atau hukum Islam.
- f. *Naẓāriyah al-Ḍarūrah al-Syar'iyyah*, dalam bidang fikih dan ushul fikih.
- g. *Al-Tafsir al-Wasith*: di bidang tafsir.
- h. *Al-Wajiz fī Uṣul al-Fiqh*, dalam bidang ushul fikih.
- i. *Al-Zarā'iah fī al-Siyāsah al-Syarī'ah*, dalam bidang politik.
- j. *Al-'Alaqah Dualiyah fī al-Islām*, dalam bidang politik dan juga kepemimpinan serta kenegaraan.⁹⁷

Sebagai salah satu mufassir serta fuqaha kontemporer (*ulama al-mu'ashirah*), maka beberapa pernyataan dan argumentasinya atas isu-isu tafsir menarik untuk dikaji. Maknanya, yang menjadi sentral dalam penelitian ini adalah terkait pemahamannya tentang rumusan konsep dan penafsiran makna ulil amri dalam Alquran, sebagaimana tertuang dalam kitab tafsirnya yang berjudul: *Tafsir Al-Munir*. Maka dari itu, di bawah ini akan disinggung sekilas kitab tersebut sebagai karya besar Wahbah Al-Zuhaili.

⁹⁶Mohammad Mufid, *Belajar...*, hlm. 96.

⁹⁷Saiful Amin Ghofur, *Profil Para...*, hlm. 175.

4. Kitab: *Al-Tafsir Al-Munir* Sebagai Karya Besar Wahbah Al-Zuhaili

Kitab *Al-Tafsir Al-Munir* merupakan salah satu di antara karya besar Wahbah Al-Zuhaili dan memberikan wajah baru dalam tafsir Alquran. Kitab *Tafsir Al-Munir* memiliki judul asli: *Tafsir Al-Munir fi Al-Aqidah wa Al-Syariah wa Al-Manhaj*. Sama seperti kitab-kitab tafsir pada umumnya, kitab *Tafsir Al-Munir* juga mengulas maksud-maksud dan interpretasi terhadap ayat-ayat Alquran dari awal hingga akhir. Menariknya pada setiap pembahasan ayat, Wahbah Al-Zuhaili memuat spesifikasi, dimulai makna kata-kata yang dianggap cukup penting, kemudian diikuti sebab-sebab turun ayat, munasabah ayat, kemudian tafsiran ayat, dan sekiranya ayat yang dimaksud memuat materi hukum maka Wahbah Al-Zuhaili juga menjelaskannya dalam klasifikasi hukumnya serta kesimpulan dari tafsiran ayat itu. Dengan mekanisme dan penyusunan tersebut, maka isi kitab *Tafsir Al-Munir* mudah dipahami maksud-maksud di dalamnya.

Kitab *Tafsir Al-Munir* sudah diterjemahkan ke dalam beberapa Bahasa di dunia, termasuk ke dalam bahasa Indonesia. Untuk versi Arabnya terdiri dari 16 Jilid termasuk daftar isi ataupun indeks isi, sementara dalam versi Indonesia terdiri dari 15 jilid yang diterbitkan di Jakarta oleh Penerbit Gema Insani Press, yang diterbitkan pertama kali pada tahun 2011.

B. Penafsiran Konsep Ulil Amri di dalam Surat al-Nisā' [4] Ayat 59 dan 83

Penafsiran lafaz ulil amri dalam Alquran secara esensial sudah dikemukakan oleh para ulama tafsir saat membahas QS. Al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83. Ulama tafsir cenderung masih berbeda dalam upaya memahami esensi maksud ulil amri, ada yang membatasi dalam arti yang tertentu, ada juga yang memahaminya secara lebih luas, bahkan bagi sebagian ulama tafsir kontemporer menghubungkannya dengan tema-tema yang mungkin masuk ke dalamnya. Untuk itu, pada sesi ini, penulis secara khusus

mengemukakan penafsiran lafaz ulil amri di dalam kerangka pemahaman Wahbah Al-Zuhaili.

1. Tafsir, Keserasian dan *Munasabah* Antar Ayat dalam Surat al-Nisā' [4]Ayat 59 dan Ayat 83

Pada sesi ini secara khusus dijelaskan penafsiran Wahbah Al-Zuhaili di dalam menafsirkan QS. Al-Nisa' [4] ayat 59 dan ayat 83 secara umum. Artinya tidak terikat pada penafsiran satu lafaz seperti lafal ulil amri. Begitu juga untuk pembahasan mengenai munasabat ayat. Seperti dikemukakan di bagian awal, bahwa penyebutan lafal ulil amri dalam Alquran hanya ditemukan di dalam dua ayat, yaitu QS. Al-Nisa' [4] ayat 59 dan ayat 83. Saat menafsirkan ayat di atas, Wahbah Al-Zuhaili tampak berusaha mengelompokkannya dengan ayat-ayat sebelumnya. Misalnya, saat menafsirkan ayat 59, Wahbah Al-Zuhaili membahasnya secara bersama-sama dengan ayat 58 yang memiliki korelasi kuat dengan makna ayat 59. Berbeda dengan tafsir ayat 83, ia mengemukakannya secara mandiri dan khusus membahas ayat 83 dengan tidak menjelaskan keterkaitan dengan ayat sebelum dan sesudahnya. Masing-masing penafsiran dua ayat tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut:

a. Tafsir Ayat 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

“Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah, dan Taatilah Rasul (Muhammad), dan ulil amri (pemegang kekuasaan) antara kamu. Kemudian, jika kamu berbeda pendapat mengenai sesuatu, maka kembalikan pada Allah (Alquran) dan Rasul (sunnahnya). Sekiranya kamu beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya”.

b. Diskusi Sebab Turun Ayat 59

Bab II terdahulu telah dijelaskan sepintas mengenai sebab turun ayat 59. Di sini, memang ada perbedaan pendapat mengenai eksistensi cerita sekaligus informasi peristiwa apa sehingga ayat 59 diturunkan. Wahbah Al-Zuhaili mengutip dua riwayat, riwayat pertama dari Imam Al-Bukhari bahwa ayat 59 turun berhubungan dengan pernyataan dari Ibn Abbas yang menyatakan ayat tersebut turun berkenaan dengan Abdullah bin Huzafah bin Qais semasa Nabi Muhammad mengutusnyanya di dalam satu pengintaian perang. Akan tetapi, Imam Al-Dawudi membatahnya dan mengemukakan tidak valid sekiranya dinisbatkan kepada Ibn Abbas.⁹⁸ Wahbah Zuhaili kemudian merujuk pada penjelasan Ibn Hajar untuk dapat menengani kedua diskusi tersebut. Pada intinya, keterangan Ibn Hajar menyebutkan ayat 59 turun karena Abdullah Ibnu Huzafah yang saat itu menjadi pemimpin perang menyuruh pasukan untuk masuk ke dalam api. Penjelasan ini pula yang dikuatkan Wahbah Al-Zuhaili. Artinya, Wahbah Al-Zuhaili menguatkan argumentasi yang dikemukakan oleh Ibn Hajar.

c. Tafsir, Keserasian dan *Munasabah* Antar Ayat dalam Surat al-Nisā' [4]Ayat 59

Wahbah Al-Zuhaili mengungkapkan penafsiran ayat 59 ini tidak dapat dilepaskan dengan keberadaan ayat sebelumnya, yaitu ayat 58:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا.

“Sungguh, Allah menyuruhmu menyampaikan amanat pada yang berhak menerimanya, dan sekiranya kamu menetapkan hukum di antara manusia, hendaknya kamu menetapkannya dengan adil. Sungguh Allah sebaik-baik yang memberi pengajaran kepadamu. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Melihat.

⁹⁸Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir fi Al-'Aqidah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, (Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk), Jilid 3, (Jakarta: Gema Insani Pres, 2012), hlm. 179.

Konstruksi ayat 58 dan 59 di atas menurut Wahbah Zuhaili punya korelasi (*munasabah*) tersendiri. Paling kurang, konstruksi yang dibangun kedua ayat tersebut memiliki tiga prinsip utama di dalamnya, yaitu prinsip menunaikan amanah, prinsip menetapkan hukum berdasarkan keadilan, dan prinsip taat kepada Allah SWT, Rasul SAW, dan para pemimpin (ulil amri). Ketiga prinsip ini ada dan saling berkaitan satu sama lain. Esensinya adalah membentuk sistem pemerintahan Islam, yaitu pemerintahan yang mempunyai pejabat yang penunaian amanah, pemerintahan yang mempunyai penegakan hukum yang adil, dan pemerintahan yang mempunyai masyarakat yang selalu taat kepada Allah, Rasul, dan ulil amri. Di bawah ini dapat digambarkan di dalam skema hubungan relasi atau *munasabah* dalam tiga prinsip seperti berikut:

Gambar 3.1: Cakupan dan Munasabah Ayat



Sumber: *Data Diolah (2022)*.

Maksud amanat dalam ayat di atas merupakan semua jenis amanah yang ada baik yang berhubungan dengan diri sendiri atau yang berhubungan dengan hak orang lain ataupun yang berkaitan dengan hak Allah. Bentuk menjaga amanah yang terkait dengan hak Allah adalah dengan cara melaksanakan semua perintah-Nya, dan meninggalkan larangan-larangan-Nya dan menggunakan hati dan anggota badan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Adapun mengenai diri sendiri seperti melakukan perbuatan yang memiliki manfaat untuk agama, dunia dan akhirat. Sementara itu, amanah yang berhubungan dengan orang lain di antaranya ialah upaya di dalam

mengembalikan hak orang, berlaku adil, tidak menipu atas orang lain dan lain sebagainya.

Selanjutnya, prinsip yang berlaku dalam ayat di atas adalah tentang penetapan hukum di antara orang-orang yang mengalami persengketaan dengan cara yang adil. Prinsip yang terakhir adalah taat kepada Allah SWT, Rasulullah SAW, dan para ulil amri. Di sini Wahbah Al-Zuhaili secara tegas melihat adanya *munasabah* pada dua ayat di atas (ayat 58 dan ayat 59).

Menurut Al-Zuhaili, implikasi atau penyebab agar pejabat atau seseorang berdisiplin melakukan suatu amanat dan berdisiplin di dalam memutuskan perkara secara adil adalah harus didahului dengan adanya prinsip ketaatan sebagaimana dikonstruksikan di dalam ayat 59, yaitu pertama-tama harus taat terhadap Allah SWT yang diejawantahkan (diwujudkan) melalui upaya melaksanakan setiap perintah dan menganulir atau meninggalkan apa-apa yang dilarang. Selanjutnya, perintah untuk taat kepada Rasul SAW dan taat kepada ulil amri. Taat kepada Rasulullah SAW adalah dengan memegang teguh ketetapan sunnah yang jelas, sementara itu pada ulil amri ialah patuh pada apa-apa yang diperintahkan mengenai yang hak (kebenaran).⁹⁹ Inilah alasan antara pelaksanaan amanat dan menetapkan hukum secara adil sebagaimana termuat dalam ayat 58 tidak dipisahkan dari ketentuan ayat 59 yang mewajibkan untuk taat kepada Allah SWT, Rasul SAW, dan ulil amri. Kewajiban taat kepada ulil amri dalam ayat tersebut direduksi dan diperoleh melalui lafal *amar* (perintah) yang dimuat dalam ayat.¹⁰⁰ Wahbah Al Zuhaili juga menyatakan perintah untuk taat

⁹⁹Wahbah Al-Zuhaili, at.al, *Al-Mausu'ah Al-Qur'anīyah Al-Muyassarah*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2002), hlm. 88: Lihat juga, Wahbah Al-Zuhaili, *Alquran Baniyatuh Al-Tasyri'īyah wa Khasha'ishah Al-Hadhariyah*, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2013), hlm. 14-15.

¹⁰⁰Wahbah Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, Juz' 5, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 1985), hlm. 519: Keterangan tersebut di atas juga ia ulas dalam kitabnya yang lain dengan keterangan yang persis sama. Lihat dalam, Wahbah Al-Zuhaili, *Qadhaya Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'ashir*, Juz 2, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2008), hlm. 142-143.

yang dimuat pada ayat 59 merupakan prinsip ketiga di dalam pemerintahan Islam.¹⁰¹ Karena itu, hubungan ketiga prinsip tersebut dapat digambarkan di dalam skema berikut:

Gambar 3.2: Relasi Prinsip Taat pada Ulil Amri dengan Prinsip Amanat dan Penetapan Hukum Menurut Wahbah Al-Zuhaili



Sumber: *Data Diolah* (2022).

Gambar 3.2 di atas dapat dijelaskan kembali bahwa prinsip ketaatan kepada Allah SWT, Rasul SAW dan ulil amri sebagaimana dimuat dalam ayat 59 merupakan basis esensial yang membentuk prinsip penunaian amanat dan pelaksanaan hukum secara adil di tengah-tengah masyarakat. Inilah yang dipahami oleh Wahbah Al Zuhaili saat menafsirkan ketentuan ayat 59 dan kaitannya dengan munasabah ayat 58. Amanat baru dapat dilaksanakan secara baik dan maksimal, sesuai tugas dan fungsi pemegang amanat apabila diawali dengan prinsip ketaatan. Begitu juga berlaku pada upaya melaksanakan hukum secara adil tidak akan mampu terwujud jika prinsip ketaatan kepada Allah SWT, Rasul SAW dan ulil amri tidak terlaksana dengan baik.

Prinsip ketaatan dalam ayat 59 di atas dirinci kembali pada dua segmen. Wahbah Al-Zuhaili tampak membedakan ungkapan taat kepada Allah dan taat kepada Rasul memiliki konstruksi lafal yang sama, yaitu sama-sama menggunakan lafal أَطِيعُوا (*taatilah*), sementara pada redaksi taat kepada ulil amri hanya menggunakan huruf *waw athaf*, ini menunjukkan ketaatan

¹⁰¹ Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 140.

kepada pemimpin ini relatif sifatnya, sepanjang ketaatan itu tidak ke dalam hal maksiat kepada Allah SWT dan Rasul SAW maka ketaatan tersebut berlaku dan wajib dilaksanakan.¹⁰² Karena itu sifat hukum taat kepada ulil amri di sini harus dipahami taat bersyarat yaitu terikat dengan dan dibatasi oleh ketaatan dalam kebaikan bukan kemaksiatan. Hal ini sebagaimana dipahami pada salah satu bunyi pernyataan Wahbah Al-Zuhaili seperti berikut:

“Namun begitu, perlu ditegaskan bahwa kewajiban mentaati pemimpin adalah di dalam perintah-perintah yang memang wajib ditaati, bukan di dalam hal perintah untuk bermaksiat kepada Allah. Imam ‘Ali Ibnu Abi Thalib berkata: Seorang imam wajib melaksanakan pemerintahan dengan adil, sertamelaksanakan amanah dengan benar. Sekiranya, dia sudah melakukannya, kaum Muslimin wajib mentaatinya. Hal ini karena Allah SWT memerintahkan kita untuk melaksanakan amanah dengan benar dan juga bersikap adil, kemudian Dia memerintahkan kita untuk taat kepada pemimpin”.¹⁰³

Kutipan di atas mempertegas bahwa penafsiran ketaatan di dalam ayat 59 harus dibedakan antara taat kepada Allah SWT dan Rasul SAW dengan taat kepada ulil amri. Taat terhadap perintah Allah SWT dan Rasulullah SAW bersifat mutlak dan absolut adapun taat kepada ulil amri bersifat terbatas dan relatif. Relativitas atau keterbatasan perintah taat kepada ulil amri ini tergantung esensi di dalam perintah itu sendiri. Sekiranya mengarah kepada kebaikan dan sejalan dengan prinsip syariat, tidak menyalahi ketentuan di dalam Alquran dan hadis, maka perintah taat kepada ulil amri ini kedudukannya sama dengan perintah taat kepada Allah dan Rasul SAW. Kedudukan hukumnyapun sama-sama wajib. Namun begitu sekiranya perintah ulil amri mengarah kepada kemaksiatan, inilah yang membatasi kewajiban taat menjadi pengingkar.

d. Taks Ayat 83

¹⁰²Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 143.

¹⁰³Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 143.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْرَدُوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ الْأَقْبَلِيَّاءَ.

“Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita terkait keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (Padahal) apabila mereka menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebe-narannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan Ulil Amri). Sekiranya bukan karena karunia dan juga rahmat Allah kepadamu, tentulah kamu mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu).

e. Diskusi Sebab Turun Ayat 83

Secara historis, sebab turunnya ayat 83 ini juga mempunyai ragam versi, bahkan intensitasnya lebih banyak ketimbang sebab turun ayat 59 terdahulu. Wahbah Al-Zuhaili sekurang-kurangnya menyebutkan tiga riwayat berkenaan dengan diskusi sebab turun ayat 83. *Pertama*, riwayat Imam Muslim menyangkut Umar Ibn Khattab yang berkata terkait sikap Rasulullah SAW yang menjauhi isterinya. Pada saat itu, Rasulullah SAW pergi ke masjid kemudian beliau mendapati orang-orang memukul-mukul tanah pasir (sebab mereka risau terhadap sikap Rasulullah SAW itu), dan merekapun berkata bahwa Rasulullah SAW telah mentalak isterinya kemudian turunlah ayat 83.

Sekiranya dilihat dari esensi peristiwa versi pertama di atas, tampak tidak ada korelasinya maksud ulil amri. Akan tetapi sebab turun ayat versi ini tampak berkenaan dengan penyebaran isu atas sikap Rasulullah SAW yang menjauhi isteri beliau yang pada saat itu dipahami telah menceraikan isteri beliau sendiri. Padahal tersebut tidak benar, karenanya perlu ada *cross check*, *tabayyun*, ataupun melakukan konfirmasi kepada para petinggi atau pemimpin.

Kedua, riwayat yang dikemukakan oleh Ibn Jarir Al-Tabari, bahwa ayat 83 turun bersesuaian dengan sekelompok orang yang membicarakan suatu pada malam hari dan perbincangan tersebut tidak sesuai dengan apa yang dikatakan oleh Rasulullah SAW atau tidak sesuai dengan apa yang telah mereka katakan pada hadapan Rasulullah SAW. *Ketiga*, yang dijelaskan oleh Imam Al-Suyuthi, ayat 83 turun berkenaan dengan sekelompok orang munafik atau orang-orang yang lemah imannya yang menyebarkan berita yang tidak benar sehingga menyebabkan hati kaum muslimin melemah dan juga menyakiti Rasulullah SAW.¹⁰⁴

Berdasarkan tiga diskusi sebab turun ayat 83 di atas, posisi Wahbah Al-Zuhaili lebih menguatkan apa yang dikatakan Imam Al-Suyuthi. Artinya, ayat 83 di atas turun karena ada penyebaran berita bohong (yang mungkin salah satunya adalah berita seperti yang diungkapkan oleh Umar di dalam riwayat Imam Al-Bukhari pertama), sebab tidak mungkin berita bohong itu tersebar kecuali dari orang-orang yang munafik dan lemah imannya. Pada posisi ini, maka kasus penyebaran berita bohong tersebut memang tidak dikhususkan pada satu kasus saja. Karena itu, Wahbah Al-Zuhaili mengajukan bahwa salah satu alternatifnya boleh jadi kasus yang disampaikan oleh Umar bin Khattab dalam riwayat Al-Bukhari di atas. Hal ini ditegaskan pula dalam kitab tafsirnya yang lain yaitu *Tafsir Al-Wasit*, ayat 83 ini turun berkenaan dengan orang-orang munafik.¹⁰⁵ Keterangan ini sesuai dengan penjelasan yang dimuat dalam kitab *Al-Tafsir Al-Munir* sebagaimana riwayat Al-Suyuthi.

f. Tafsir, Keserasian dan *Munasabah* Antar Ayat dalam Surat al-Nisā' [4]Ayat 83

Terdahulu telah disinggung sepintas bahwa ketentuan QS. Al-Nisa' [4] ayat 83 ditafsirkan secara mandiri. Akan tetapi, Al-

¹⁰⁴Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 179.

¹⁰⁵Wahbah Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Wasit*, Juz' 1, (Damaskus: Dar Al-Fikr, 2001), hlm. 351.

Zuhaili merincikan adanya *munasabah* dengan ayat sebelumnya. Ayat sebelumnya menyangkut perintah untuk mentadabburi ayat Alquran, meresapi dan memahaminya dengan benar. Proses serta upaya mentadabburi Alquran dapat mendorong seseorang dalam berhati-hati menyikapi sesuatu, termasuk berhati-hati menerima dan menyebarkan berita sebagaimana tersebut dalam QS. Al-Nisa [4] ayat 83.

Secara umum penafsiran ayat 83 dikemukakan Wahbah Al-Zuhaili cenderung sama seperti pemahaman ahli tafsir lainnya. Di sini ada penekanan terhadap penolakan sikap orang yang terburu-buru saat mengambil informasi sebelum meneliti dan menimbang terlebih dahulu. Sikap terburu-buru mampu menyebabkan mudah dalam menyebarkan berita dan isu-isu yang esensinya tidak benar kepada kalangan orang ramai. Larangan menceritakan informasi yang diterima tanpa ada konfirmasi menyebabkan informasi yang disebar itu simpang siur, tidak jelas, boleh jadi beritanya memiliki nilai kebenaran dan bisa jadi berita palsu. Karena itu, penekanan dalam ayat 83 adalah keharusan untuk melakukan konfirmasi dan mengecek ulang kebenarannya. Salah satu upaya yang dilakukan adalah dengan menanyakan langsung kepada ulil amri. Di dalam konteks ayat dan cerita sebab turun ayat tersebut para sahabat dan orang-orang yang memiliki kedudukan di zaman Rasulullah SAW. Sebab, hanya dengan konfirmasi, suatu berita yang diperoleh itu dapat dipastikan kebenarannya.

Wahbah Al-Zuhaili menegaskan maksud utama dalam ayat 83 adalah berita mengenai keamanan atau berita tentang keadaan gawat yang berasal dari sumber yang tidak pasti terkadang sampai ke telinga orang-orang munafik,¹⁰⁶ dan orang-orang yang lemah imannya yang tidak mempunyai pengalaman dalam masalah yang berkaitan dengan kepentingan umum, kemudian mereka terburu-buru menyebarkan berita tersebut pada orang ramai padahal sikap seperti ini adalah sikap yang

¹⁰⁶Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 180.

dapat membahayakan kemaslahatan umum. Oleh sebab itu masalah-masalah yang memiliki hubungan dengan kepentingan umum idealnya dipasrahkan pada pimpinan kaum Muslimin yaitu Rasulullah SAW atau terhadap Ulil Amri.¹⁰⁷ Di sini, Wahbah Al-Zuhaili pada prinsipnya hendak menjelaskan subjek penyebar berita yang terburu-buru hanya dilakukan orang yang munafik, sementara perbuatan tersebut dikhawatirkan akan berimplikasi kepada objek penerima pesan dari kalangan muslim yang masih lemah iman yang mudah terpengaruh. Karena itu, ada larangan kuat dalam ayat 83 untuk menyebarkan berita yang tidak ada kepastian, kejelasan, dan kebenarannya, apalagi yang terkait dengan kepentingan umum.

Wahbah Al-Zuhaili cenderung tidak membatasi maksud di dalam ayat hanya terbatas pada masa Rasulullah. Ayat tersebut di dalam QS. Al-Nisa' ayat 83 justru menjadi acuan bagi pemegang kekuasaan hingga saat sekarang ini. Al-Zuhaili mengilustrasikan bagaimana pemerintah di negara modern dalam menyeleksi berita yang ada hubungannya dengan keamanan negara, selalu merujuk pada berita yang kompatibel. Menceritakan semua pembicaraan yang pernah didengar ataupun mengabarkan berita dengan tanpa menelitinya terlebih dahulu dapat membahayakan negara. Karena itu, semua negara modern selalu mengawasi dan mengendalikan berita-berita yang disiarkan oleh koran, di radio, televisi maupun lainnya, ini supaya keadaan tidak menjadi semrawut dan supaya orang tidak bingung. Pengawasan berita ini perlu dilakukan baik dalam keadaan aman maupun dalam keadaan perang.¹⁰⁸

Nuansa penafsiran yang dikemukakan Wahbah Al-Zuhaili di atas cenderung menggunakan ayat 83 sebagai ayat yang punya esensi makna yang *munjmal* (umum). Menyebarkan berita bohong di berbagai media terlarang tanpa lebih dahulu meneliti kebenaran berita. Boleh jadi jika berita itu memang benar

¹⁰⁷Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 180.

¹⁰⁸Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 180.

adanya, tetap tidak boleh disebarakan demi menjaga keamanan negara. Karena itulah, ada perintah untuk menginformasi kepada para pemimpin tentang minimal dua hal. Pertama konfirmasi terhadap kebenaran berita yang diterima, dan kedua konformasi terhadap layak tidaknya isi berita itu disebarakan meskipun memiliki nilai kebenaran. Artinya, pemimpin atau ulil amri memiliki otoritas di dalam menentukan kebenaran berita dan menentukan kelayakan menyebarkannya ke khalayak ramai.

Penting juga dipahami bahwa perintah agar mengonfirmasi berita kepada ulil amri dalam makna pemimpin negara hanya ada dalam konteks isi berita yang menyangkut kepentingan umum. Di sini, Wahbah Al-Zuhaili sendiri menegaskan sekiranya informasi yang diterima itu menyangkut kepentingan umum, maka wajib di dalamnya untuk mengonfirmasi kepada ulil amri. Kesalahan saat menyebarkan informasi itu akan berdampak pada kemashlahatan umum di satu sisi dan kemudharatan umum di sisi yang lain.

Mengacu kepada dua penafsiran QS. Al-Nisa' ayat 59 dan ayat 83 di atas, dapat ditegaskan bahwa Wahbah Al-Zuhaili (barangkali juga sama seperti ulama lainnya) memahami kedudukan pemimpin atau ulil amri pada posisi yang cukup sentral. Pada ayat 59, terdapat perintah untuk mentaati ulil amri yang sifatnya relatif dan terbatas. Dikatakan relatif karena ada kemungkinan dan peluang masyarakat untuk tidak harus patuh kepada pemimpin dalam kondisi tertentu dan dikatakan terbatas karena taat kepada pemimpin terbatas hanya pada masalah kebaikan, tidak dalam masalah kemaksiatan. Pada poin ini, penting pula dipahami makna ulil amri dan cakupannya dalam kedua ayat tersebut, sebagaimana khusus dijelaskan di bagian berikutnya.

2. Cakupan Makna Ulil Amri dalam Surat al-Nisā' [4] Ayat 59 dan 83

Sebelumnya telah dijelaskan penafsiran QS. Al-Nisa' ayat 59 dan ayat 83 dalam konteks yang umum dengan merujuk pada uraian pendapat Wahbah Al-Zuhaili. Pada bagian ini, difokuskan

terhadap penjelasan makna ulil amri dan cakupannya dalam surat al-Nisa ayat 59 dan ayat 83. Penjelasan makna ulil amri di sini menjadi poin inti dan utama dalam kajian ini. Wahbah Al-Zuhaili dan mufassir yang lain cenderung berbeda dalam memahami cakupan makna ulil amri. Sekiranya menilik kembali pada penjelasan terdahulu, terutama pada bagian pendahuluan, tampak jelas ada ulama yang memberikan arti atau makna yang khusus dan tertentu terkait istilah ulil amri.

Pendapat ulama tafsir dalam konteks ini memang berbeda dari aspek cakupan makna ulil amri. Imam Al-Qurthubi menjelaskan dari banyak jalur, di antaranya dikemukakan oleh Jabir bin Abdullah dan Mujahid, bahwa yang dimaksudkan dengan ulil amri adalah para ahli Alquran dan ahli ilmu. Pendapat ini juga dipegang oleh Malik. Satu pendapat dari Dahhak, bahwa yang dimaksud dengan ulil amri ialah ahli fikih dan ulama dalam perihal agama, dan dikisahkan Mujahid bahwa mereka ialah sahabat-sahabat Rasulullah SAW secara khusus. Bahkan, Ikrimah mengkhususkan kembali bahwa itu merupakan satu isyarat terhadap Abu Bakr dan Umar secara khusus.¹⁰⁹

Al-Thabari juga menyebutkan beberapa pandangan mengenai makna ulil amri. Di antara makna ulil amri adalah para pemimpin di dalam konteks kepemimpinan organisasi termasuk negara sekalipun. Pendapat ini dikemukakan oleh Ibn Junadah, Al-Bazzar, Ibn Abbas, dan lainnya. Makna berikutnya adalah ahli ilmu dan fikih. Pendapat ini dipegang oleh Mujahid, Ibn Abi Najih, Ali bin Abi Thalhah, dan lainnya. Pendapat lainnya adalah bahwa ulil amri ialah para sahabat Rasulullah SAW, kemudian ada yang mengkhususkan pada Abu Bakr dan Umar saja.¹¹⁰ Terkait hal ini, Wahbah Al-Zuhaili secara khusus justru memahaminya di dalam konteks yang umum. Paling kurang, penulis menelusurinya ke

¹⁰⁹Abi Bakr Al-Qurthubi, *Jami' Al-Ahkam Al-Qur'an*, (Terj: Amir Hamzah, dkk), Jilid 5, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009), hlm. 615.

¹¹⁰Ibn Jarir Al-Thabari, *Jami' Al-Bayan An Ta'wil Ayy Alquran*, (Terj: Amir Hamzah, dkk), Jilid 7, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2010), hlm. 252-260.

dalam tiga batasan, yaitu makna ulil amri untuk semua tingkatan kepemimpinan, bentuk kepemimpinan, dan bidang kepemimpinan.

Dilihat dari tingkatan kepemimpinan, makna ulil amri menurut Wahbah Al-Zuhaili tidak hanya terbatas kepada pemimpin negara di level atas seperti khalifah atau kepala negara. Sekiranya merujuk ke pada sejarah Islam artinya tidak terbatas kepada khulafa'urraiyidun, atau amirul mukminin seperti Abu Bakr, Umar, Usman dan Ali saja, tetapi juga berlaku untuk tingkatan pada level bawah sekalipun. Pada aspek ini, Wahbah Al-Zuhaili memang tidak menyebutkan di dalam keterangannya seperti kepala dalam suatu perkumpulan masyarakat, kepala desa, bupati, atau gubernur. Akan tetapi, semua tingkatan di dalam ranah kepemimpinan masuk ke dalam cakupan makna ulil amri. Ini dapat dipahami dari keterangan Wahbah Al-Zuhaili di saat menjelaskan makna ulil amri dalam ayat 83 seperti berikut:

“Masalah-masalah yang berkaitan dengan kepentingan umum hendaklah dipasrahkan kepada pimpinan kaum Muslimin yaitu Rasulullah SAW atau kepada Ulil Amri, yaitu orang-orang yang memiliki kompetensi, bertugas menetapkan dan membatalkan keputusan (*ahl al-halli wal 'aqd*), atau kepada anggota majelis syura. Mereka semua ialah orang-orang yang lebih mengetahui permasalahan tersebut dan juga lebih pandai dalam menyaring berita-berita yang benar”.¹¹¹

Keterangan lebih jelas pada saat Wahbah Al-Zuhaili mengulas makna ulil amri dalam ayat 59 seperti berikut:

“Siapakah yang dimaksudkan dengan Ulil Amri? Sebagian ahli tafsir berpandangan bahwa yang dimaksud dengan Ulil Amri adalah para pemimpin serta penglima perang. Ada juga yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan Ulil Amri adalah para ulama yang bertugasmenerangkan hukum-hukum syarak kepada manusia. Adapun Syiah Imamiyah menyatakan bahwa yang dimaksud dengan Ulil Amri adalah para pemimpin yang ma'shuum. Semua pendapat tersebut adalah benar dan sesuai dengan makna lahiriah ayat. Karena itu, taat kepada pemimpin politik, pimpinan perang dan

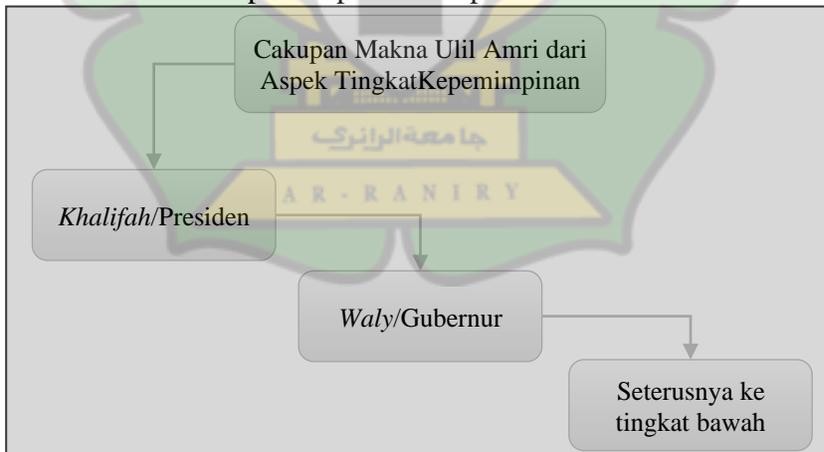
¹¹¹Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 180.

pemimpin yang mengatur urusan negara ialah wajib. Begitu juga wajib hukumnya menaati para ulama yang bertugas menerangkan hukum-hukum agama serta mendidik rakyat di dalam masalah agama dan juga melakukan amar makruf nahi munkar”.¹¹²

Melalui dua kutipan di atas, dapat ditarik beberapa informasi penting. *Pertama*, Wahbah Al-Zuhaili pada dasarnya mengakui serta mengetahui adanya perbedaan ulama dalam memahami makna lafal ulil amri, kebanyakan memang memberikan kekhususan untuk arti dan maksud tertentu. *Kedua*, Wahbah Al-Zuhaili mengakui makna-makna yang dikemukakan oleh ulama tafsir yang berbeda-beda serta partikular tersebut justru ia benarkan. Artinya ulil amri tidak terbatas pada tingkatan tertinggi tetapi juga pemimpin atau orang yang punya wewenang di dalam masyarakat untuk tingkat paling bawah.

Cakupan makna ulil amri dari aspek tingkatan kepemimpinan menurut Wahbah Al-Zuhaili bisa digambarkan dalam skema berikut ini:

Gambar 3.3: Cakupan Makna Ulil Amri dari Aspek Tingkatan Kepemimpinan Perspektif Wahbah Al-Zuhaili



Sumber: *Data Diolah (2022)*.

Dilihat dari bentuk (jenis) kepemimpinan, Wahbah Al-Zuhaili tampak tidak membatasi makna ulil amri pada satu bidang

¹¹²Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 140-141.

pemimpin saja, tetapi berlaku umum untuk semua lembaga kepemimpinan. Di dalam konteks negara modern misalnya, dikenal ada pemisahan tiga bentuk kekuasaan (*separation of power* atau *firqah al-salthah*) yang ketiga kekuasaan tersebut punya pimpinan tersendiri, yaitu lembaga atau kekuasaan eksekutif (*salthah tanfiziyyah*) yang dipimpin secara langsung oleh presiden, kekuasaan legislatif (*salthah tasyri'iyah*), dipimpin langsung oleh ketua Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), dan kekuasaan yudikatif (*salthah qadha'iyah*) yang dipimpin oleh hakim atau ketua pengadilan. Ketiga-tiga kekuasaan tersebut termasuk ke dalam makna ulil amri. Pada bentuk kekuasaan eksekutif, ulil amri diperankan oleh seorang *khalifah* atau presiden, legislatif diperankan oleh *ahl halli wa al-aqdi* atau *majlis syura* atau untuk konteks saat ini dipersamakan dengan lembaga Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) dan pada bentuk kekuasaan yudikatif diperankan oleh hakim ataupun ulama.

Khusus mengenai *khalifah*, Al-Zuhaili memberikan penjelasan bahwa *khalifah* sama maknanya dengan *imam*, *imaratul mu'minin*, yaitu pemimpin tertinggi. Al-Zuhaili berkesimpulan, bahwa *khalifah* kekuasaan dan otoritas *khalifah* mencakup urusan-urusan agama dan pengaturan dunia dengan berlandaskan pada syariat ajaran Islam. Ini karena yang dimaksudkan dan diinginkan dari syariat ajaran-ajaran Islam adalah mewujudkan kemaslahatan-kemaslahatan manusia di alam dunia dan di akhirat,¹¹³ yakni unsur akidah, humanisme moral berjalan berdampingan dengan unsur materil. Kedua unsur tersebut saling berkolaborasi dan bersinergi membentuk sebuah masyarakat yang mulia, stabil, sejahtera, kokoh di muka bumi yang menegakkan kemuliaan, keluhuran dan kedaulatan nyata.¹¹⁴

Al-Zuhaili memahami konsep dan prinsip *khilafah* ini berbeda dengan bentuk kekuasaan politik saat ini yang berjalan berdasarkan petunjuk undang-undang positif yang hanya terbatas mengatur pada

¹¹³Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami*, Jilid 8, hlm. 278.

¹¹⁴Al-Zuhaili, *Fiqh Al-Islami*, Jilid 8, hlm. 278.

berbagai relasi hubungan sosial serta mengakui dan mengakomodasi realitas masyarakat meskipun hal itu terkadang bertentangan dengan agama atau moral. Wahbah al-Zuhaili mengemukakan syarat-syarat yang ada di dalam literatur fikih klasik. Syarat tersebut menurut al-Zuhaili berlaku dalam konteks kepemimpinan politik dalam kategori *khalifah/imam* serta *wazir* atau menteri-menterinya. Syarat yang ia maksud adalah sebagai berikut:¹¹⁵

- a. Memiliki kompetensi, kapasitas (*al-wilayah*) yang sempurna, yaitu dari seseorang yang beragama Islam/muslim, merdeka, laki-laki, baligh dan juga berakal.
- b. Adil
- c. Memiliki kompetensi, kapasitas dan kapabilitas keilmuan dan pengetahuan
- d. Memiliki kebijaksanaan, kearifan dalam memandang berbagai masalah
- e. Memiliki karakter kepribadian yang kuat, dalam arti tidak bisa dipengaruhi oleh kepentingan-kepentingan politik apapun.
- f. Kapasitas fisik yang memadai, artinya tidak berada di dalam kondisi cacat fisik, misalnya buta, tuli, bisu, tidak mempunyai tangan atau kaki, dan lain sebagaimana yang ada hubungannya dengan kondisi fisik dan juga mental
- g. Keturunan quraisy, meskipun Wahbah al-Zuhaili menyadari syarat yang terakhir ini masih diperselisihkan.¹¹⁶

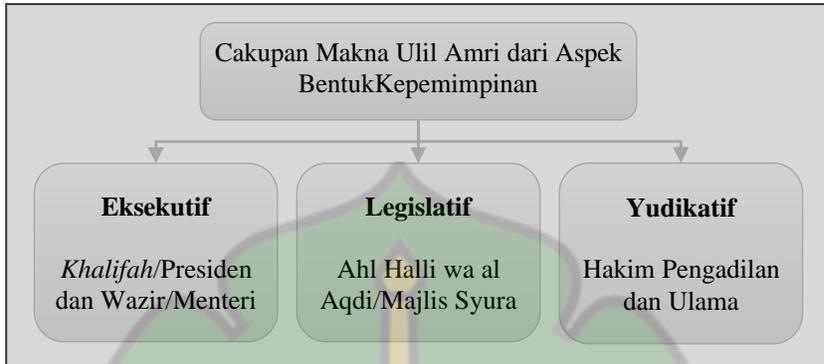
Uraian di atas menunjukkan bahwa posisi *khalifah* ialah pihak yang menjadi basis kepemimpinan dalam Islam, yang mengurus hal-hal yang dibutuhkan masyarakat. *Khalifah* salah satu maksud dalam pemahaman makna *ulil amri*, yaitu pemimpin di antara umat Islam, yang mempunyai tugas, fungsi dan wewenang dalam melaksanakan pengurusan kepentingan masyarakat Islam. Cakupan makna *ulilamr* dari aspek bentuk kepemimpinan menurut

¹¹⁵Al-Zuhaili, *Fiqh al-Islami*, hlm. 306.

¹¹⁶Al-Zuhaili, *Fiqh al-Islami*, hlm. 310.

pandangan Wahbah Al-Zuhaili dapat digambarkan sebagaimana dipahami di dalam skema berikut ini:

Gambar 3.4: Cakupan Makna Ulil Amri dari Aspek Bentuk Kepemimpinan Perspektif Wahbah Al-Zuhaili



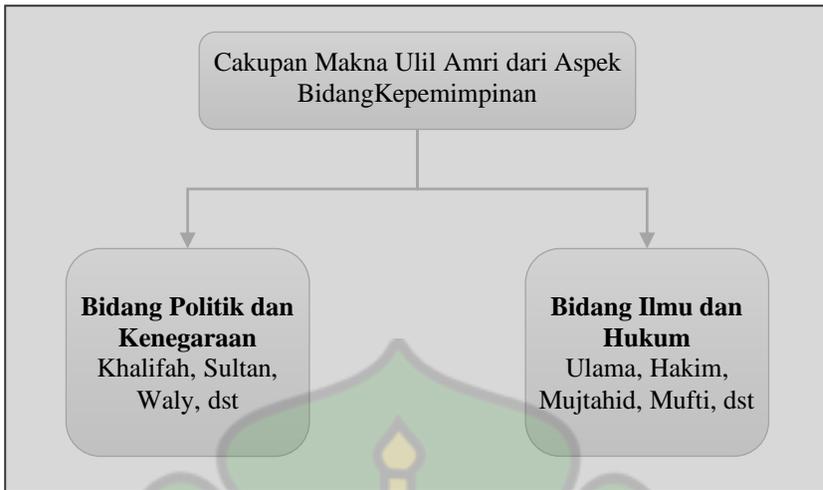
Sumber: *Data Diolah (2022)*.

Dilihat dari bidang kepemimpinan, Wahbah Al-Zuhaili sudah memberikan kategorisasi bahwa adakalanya ulil amri dimaknai pada konteks kenegaraan, yaitu khalifah atau sultan, adakalanya di bidang ilmu, ijtihad dan fatwa, ia ialah ulama atau fuqaha.¹¹⁷ Jadi, semuanya mencakup makna ulil amri karena semuanya memiliki peran dalam mengurus kehidupan masyarakat, pelayanan kepentingan khalayak umum, menyediakan fasilitas, menetapkan hukum bagi ulama, atau menyelesaikan permasalahan hukum bagi seorang hakim. Mengikuti pandangan ini, maka ulil amri dilihat dari bidang kepemimpinannya dibagi ke dalam dua bagian penting, yaitu ulil amri dalam arti pihak yang mengurus dibidang politik dan kenegaraan dan ulil amri dalam arti pihak yang mengurus masyarakat bidang hukum dan fatwa yang esensinya adalah urusan keagamaan.

Cakupan makna ulil amri ditinjau dari bidang kepemimpinan menurut Wahbah Al-Zuhaili bisa digambarkan dalam skema berikut ini:

Gambar 3.5: Cakupan Makna Ulil Amri dari Aspek Bidang Kepemimpinan Perspektif Wahbah Al-Zuhaili

¹¹⁷Al-Zuhaili, *Al-Tafsir Al-Munir*, hlm. 140-141.



Sumber: *Data Diolah (2022)*.

Penafsiran di atas diperkuat lagi dalam kitabnya yang lain pada saat ia menjelaskan makna/maksud ulil amri. Istilah ulil amri ini bisa di dalam masalah politik dan pemegang lembaga kekuasaan tertentu. Masing-masing mereka semuanya ialah pembentuk undang-undang. Pada konteks ilmu,¹¹⁸ ijtihad dan fatwa, maksud dari ulil amri adalah mujtahid dan disebut ulama. Adapun di bidang politik mereka adalah *hukkam* (yang menentukan hukum).¹¹⁹ Maka dari itu semua cakupan makna itu menurut Wahbah Al-Zuhaili wajib untuk dipatuhi.¹²⁰ Hal ini menandakan bahwa maksud ulil amri yang dipahami Wahbah Al Zuhaili dalam cakupan yang umum. Buktinya adalah konsistensi Al Zuhaili pada saat memahami makna ulil amri bukan hanya di dalam satu kitab *Tafsir Al-Munir*, namun diulang-ulang secara konsisten di dalam kitabnya yang lain misalnya dalam kitabnya *Qadhaya Al-Fiqh wa Al-Fikr*, *Tafsir Al-Wasith*, dan *Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*.

Mengacu kepada penjelasan tersebut di atas maka dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksudkan ulil amri menurut Wahbah Al-Zuhaili mencakup makna yang umum. Penulis

¹¹⁸Al-Zuhaili, at.al, *Al-Mausu'ah Al-Qur'aniyyah*, hlm. 88.

¹¹⁹Al-Zuhaili, *Qadhaya Al-Fiqh wa Al-Fikr*, hlm. 142.

¹²⁰Wahbah Al-Zuhaili, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Juz 2, (Damaskus: Dar Al-Fikr 1986), hlm. 542.

mengidentifikasi ke dalam tiga aspek utama seperti telah dijelaskan di awal, yaitu aspek tingkatan kepemimpinan (*khalifah*/presiden, *waly*/gubernur, serta ke level bawah), aspek bentuk kepemimpinan (eksekutif, legislatif, dan yudikatif), dan terakhir pada aspek bidang kepemimpinan (di bidang politik dan kenegaraan yang diperankan oleh khalifah, sultan, waly, dan seterusnya, kemudian bidang ilmu dan hukum diperankan oleh ulama, mujtahid, mufti, dan hakim).



BAB IV PENUTUP

C. Kesimpulan

Mengacu kepada pembahasan di dalam bab-bab terdahulu, dan dengan memperhatikan pada rumusan masalah yang diajukan, maka dapat ditarik dua kesimpulan sebagai berikut:

1. Konsep ulil amri menurut para ulama umumnya diarahkan pada makna kepemimpinan dalam konteks Islam. Hanya saja, mufassir berbeda pendapat tentang cakupan makna ulil amri yang dimuat di dalam QS. Al-Nisa' [4] ayat 59 dan ayat 83. Ada empat konsep ulil amri yang berkembang dalam pemahaman para ulama. *Pertama*, ulil amri ialah penguasa (pemimpin). Pandangan ini diambil dari perkataan Ibn 'Abbās, Abū Hurairah, Sadī, Ibnu Zaid. *Kedua*, ulil amri adalah mereka para ulama dan fuqaha (ahli fikih). Pendapat ini diambil dari perkataan Jābir Ibnu Abdullāh, Ḥasan, 'Aṭā' dan Abī Āliyah. *Ketiga*, ulil amri yaitu para sahabat Rasulullah SAW, ini dipegang oleh Mujāhid. Keempat, ulil amri adalah Abu Bakr dan Umar. Ini merupakan pendapat Ikrimah. Di sini, para ulama berbeda-beda dalam memahami konsep ulil amri yang disebutkan dalam Alquran.
2. Penafsiran konsep ulil amri dalam Surat al-Nisā' [4] ayat 59 dan 83 menurut Wahbah al-Zuhāilī di dalam kitab *al-Tafsīr al-Munīr* dapat dikemukakan dalam dua poin. *Pertama*, Wahbah Al-Zuhaili memahami kedudukan pemimpin atau ulil amri pada posisi yang cukup sentral. Pada ayat 59, terdapat perintah untuk mentaati ulil amri yang sifatnya relatif dan terbatas. Dikatakan relatif karena ada kemungkinan dan juga peluang masyarakat untuk tidak harus patuh kepada pemimpin di dalam kondisi tertentu, dan dikatakan terbatas karena taat pada pemimpin terbatas hanya pada masalah kebaikan, tidak dalam masalah kemaksiatan. *Kedua*, Wahbah Al-Zuhaili cenderung berbeda dalam memahami cakupan makna ulil amri, dan ia memahaminya dalam konteks yang umum. Maksud ulil amri

menurut Wahbah Al-Zuhaili mencakup makna tingkatan kepemimpinan (*khalifah*/presiden, *waly*/gubernur sampai ke level bawah), makna *ulil amri* dari bentuk kepemimpinan yang terdiri dari eksekutif seperti khalifah atau presiden, legislatif seperti *ahl halli wa al-aqdi* atau *majlis syura* atau Dewan Perwakilan Rakyat (DPR), dan yudikatif seperti hakim atau ulama. Terakhir, makna *ulil amri* dari aspek bidang kepemimpinan (di bidang politik dan kenegaraan yang diperankan oleh khalifah, sultan, dan waly, pada bidang ilmu dan hukum diperankan oleh ulama, mujtahid, mufti, dan hakim).

D. Saran

Saran atau rekomendasi yang dapat dikemukakan pada bagian akhir penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagi peneliti berikutnya, dapat melaksanakan penelitian terhadap bentuk dan pola tafsir yang digunakan Wahbah al-Zuhaili. Hal ini dilakukan untuk melengkapi hasil penelitian ini.
2. Bagi calon peneliti berikutnya, hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai sumber inspirasi penemuan dan penggalian konsep yang lain agar didalami kembali terkait pemahaman tafsir menyangkut pemaknaan lafaz *ulil amri* dalam Alquran.
3. Temuan hasil penelitian ini dapat dijadikan sebagai bahan bacaan dan menjadi solusi alternatif dalam memberikan penjelasan pada khalayak ramai mengenai konsep *ulil amri*.

DAFTAR PUSTAKA

- A.W. Munawwir & M. Fairuz, *Kamus Al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh*, Terj: Moh. Zuhri dan Ahmad Q, Semarang: Dina Utama, 2016.
- Abdul Hay Abdul ‘Al, *Ushul al-Fiqh al-Islami*, Terj: Muhammad Misbah, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Abdul Karīm bin Abdul Malik al-Qusyairī, *Laṭā’if Al-Isyārāt* Bairut: Dār al-Kutb al-‘Ilmiyyah, 1971.
- Abdul Malik Nazīm Abdullāh, *Manhaj Al-Khulafā’ Al-Rāsyidīn fī Idārah Al-Daulah Islāmiyah*, Terj: Abdul Rodyad, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2019.
- Abdul Manan, *Politik Hukum: Studi Perbandingan dalam Praktik Ketatanegaraan Islam-Sistem Hukum Barat*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2016.
- Abdurrahmān al-Juzairī, *al-Fiqh ‘alā al-Mazāhib al-Arba’ah*, Terj: Arif Munandar, dkk, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015.
- Abdurrahmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimah Ibnu Khaldūn*, Terj: Masturi I, Abidun Z, dan Malik S, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016.
- Abī al-Ḥasan al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah Wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah*, Terj: Khalifurrahman Fath, dan Fathurrahman, Jakarta: Qisthi Press, 2013.
- _____, *Al-Nukat wa Al-‘Uyūn*, Bairut: Dār Al-Kutb Al-‘Ilmiyyah, 1994.
- Abī Bakr al-Qurṭubī, *Jāmi’ Aḥkām al-Qur’ān*, Terj: Amir Hamzah, dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Abu Ahmad Najjeh, *Fikih Mazhab Syafi’i*, Bandung: Marja, 2019.
- Abū al-A’lā al-Maudūdī, *Nizām al-Ḥayāh fī al-Islām*, Translated And Edited: Khurshid Ahmad, Riyad: International Islamic Publishing House, 1997.
- Abu Nizham, *Buku Pintar Alquran* Jakarta: Qultum Media, 2008.

- Abuddin Nata, *Islam & Ilmu Pengetahuan* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- _____, *Studi Islam Komprehensif*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011.
- Adnan Al-Kaul dan Ahmad Al-Rifa'i, *Wahbah Al-Zuhaili wa Ikhtiyaratuh Ushuliyah fi Kitabih Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Bairut: Ilahiyyat, 2001.
- Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* Bandung: Tafakur, t. Tp.
- Al Yasa' Abubakar, *Metode Istislahiah: Pemanfaatan Ilmu Pengetahuan dalam Usul Fiqh* Jakarta: Kencana Prenada Media Grup, 2016.
- Alī Muḥammad al-Ṣallābī, *Fiqh al-Naṣr wa al-Tamkīn*, terj: Samson Rahman, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013.
- _____, *Parlemen di Negara Islam Moderen: Hukum Demokrasi, Pemilu, dan Golput*, Terj: Masturi Irham dan Malik Supar, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2016.
- Eva Rusdiana Dewi, *Studi Analisis Terhadap Pandangan Nahdlatul Ulama Tentang Ulil Amri Dan Implikasinya Dalam Konteks Penentuan Awal Bulan Ramadhan, Hari Raya Idul Fitri Dan Hari Raya Idul Adha*. Skripsi: Jurusan Ilmu Falak Fakultas Syari'ah Dan Hukum Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang 2017.
- Fitriani Muslimin, *Konsep Ulil Amri Dalam Perspektif Tafsir Al-Mishbah*. Skripsi: Jurusan Ilmu Alqur'an dan Ilmu Tafsir Fakultas Ushuludin UIN Raden Intan Lampung, 2021.
- Ibn Abi Syaibah, *al-Mushannaf*, Jeddah: Syirkah Dar al-Kiblah, 2006.
- Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*, Terj: Amir Hamzah dkk, Jakarta: Pustaka Azzam, 2009.
- Ibn Manzūr *Lisān al-'Arab*, Kuwait: Dār al-Nawādir, 2010.
- Imām al-Syaukānī, *Tafsīr Faḥ al-Qadīr*, tanpa penerjemah, Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

- Izzuddīn bin Abdussalām, *al-Ajwibah al-Qāṭi'ah li Hujaj al-Khuṣūm li As'alati Al-Wāqi'ah fī Kulli Al-'Ulūm*, Terj: Masturi Irham, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2021.
- _____, *Syajaratul Ma'ārif wa Aḥwāl*, Terj: Samson Rahman, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2020.
- Jaja Jahari dan Rusdiana, *Kepemimpinan Pendidikan Islam*, Bandung: Darul Hikam, 2020.
- Jalāl Al-Dīn Al-Suyūṭī, *Al-Durr Al-Mansūr fī Al-Tafsīr Al-Ma'sūr*, Bairut: Dār Al-Fikr, 2011.
- _____, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb Nuzūl*, Terj: Tim Abdul Hayyie, Jakarta: Gena Insani, 2016.
- Katimin, *Politik Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2017.
- M. Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2010.
- M. Quraish Shihab, dkk., *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- _____, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran Dilengkapi Penjelasan Kritis tentang Hermeneutika dalam Penafsiran Alquran*, Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- _____, *Kosakata Keagamaan: Makna dan Penggunaannya*, Tangerang: Lentera Hati, 2020.
- _____, *Tafsir Al-Mishbah*, Tangerang: Lentera Hati, 2004.
- _____, *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*, Tangerang: Lentera Hati, 2017.
- Mahir, Ulil Amri Dalam Al-Qur'an (Studi Komparatif Tafsir Albagawi Dan Tafsir Al-Fakhru Ar-Razi). Skripsi: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IQT) Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2022.
- Maḥmūd 'Abd al-Majīd al-Khālīdī, *Qawā'id Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām*, Terj: Haris Abu Ulya, Bogor: Al-Azhar Press, 2013.

- Mannā' Khalīl Al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, Terj: Anur Rafiq El-Mazni, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2016.
- Mohamad Jailani Kamil, *Makna Ulil Amri Menurut Pandangan Quraish Shihab Dan Sayyid Quthb Dalam Surat An-Nisa' Ayat 59*. Skripsi: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin Dan Pemikiran Islam Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2014.
- Mohammad Mufid, *Belajar dari Tiga Ulama Syam: Mushthafa Al-Zarqa, Muhammad Sa'id Ramadhan Al-Buthi, Wahbah Al-Zuhaili*, Jakarta: Elex Media Komputindo, 2015.
- Muḥammad Abū Zahrah, *al-Zahrah al-Tafāsīr*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1987.
- Muḥammad bin Abdullāh bin Muḥammad al-Marzūqī, *Salṭah Waliyu al-Amr fī Taqyīd Salṭah al-Qāḍī*, Riyad: Maktabah 'Abikan, 2004.
- Muḥammad bin Idrīs al-Syāfi'ī, *al-Risālah*, Terj: Masturi Irham, Asmul Taman, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012.
- Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1364 H.
- Muḥammad Ḥusain Ḥaikāl, *Khalīfah Raulullāh Abū Bakr al-Siddīq*, Terj Abdul Kadir Mahdamy, Jakarta: Qisthi Press, 2007.
- Muhammad Khoirudin, *Kumpulan Profil Ulama Kontemporer*, Bandung: Pustaka Ilmi, 2003.
- Muḥammad Mutawallī al-Sya'rāwī, *Sifah Shalah Al-Nabi*, Terj: A. Hanafi, Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- _____, *Tafsīr al-Sya'rāwī*, Kairo: Dār Al-Fikr Al-'Arabī, 1991.
- Muḥammad Sa'id Ramaḍān al-Būṭī, *Fiqh al-Sīrah al-Nabawiyah*, Terj Fedrian H, MZ. Arifin, dan Fuad SN, Jakarta: Mizan Publika, 2015.
- Nadirsyah Hosen, *Tafsir Alqur'an di Medsos; Mengkaji Makna dan Rahasia Ayat Suci pada Era Media Sosial*, Yogyakarta: PT Penerbit Bentang, 2019.

- Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Alquran*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Salamuddin, Candiki Repantu, *Teokrasi Kontemporer: Integrasi Teologi dan Politik di dalam Negara Islam*, Medan: Perdana Publishing, 2015.
- Sayed M.M. Al-Idrus, Uli Al-Amri dalam Penafsiran Ulama Ahlus Sunnah wal Jamaah dan Syi'ah Ithna 'asyariyah. Skripsi: Ilmu Alqur'an Tafsir UIN Raden Intan Lampung, 2018.
- Sugiyono, *Memahami Penelitian Kualitatif* Jakarta: Alfabeta, 2013.
- Tengku Muhammad Hasbi As-Shiddieqy, *Tafsir Al-Nur*, Semarang: Pustaka Riski Putra, 2000.
- Thohir Luth, Moh. Anas Kholish, & Moh. Zainullah, *Diskursus Bernegara dalam Islam dari Perspektif Historis, Teologis, Hingga Keindonesiaan*, Malang: UB Press, 2018.
- Tim Penyusun, *Panduan Penulisan Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry Banda Aceh* Banda Aceh: FUF, 2019.
- Wahbah Al-Zuhaili, *Alquran Baniyatuh Al-Tasyri'iyah wa Khasha'ishah Al-Hadhariyah*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2013.
- _____, *Al-Tafsir Al-Munir fi Al-'Aqidah wa Al-Syari'ah wa Al-Manhaj*, Terj: Abdul Hayyie Al-Kattani, dkk, Jakarta: Gema Insani Pres, 2012.
- _____, *Al-Tafsir Al-Wasit*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2001.
- _____, *Al-Mausu'ah Al-Qur'aniyyah Al-Muyassarah*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2002.
- _____, *Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 1985.
- _____, *Qadhaya Al-Fiqh wa Al-Fikr Al-Mu'ashir*, Damaskus: Dar Al-Fikr, 2008.
- _____, *Ushul Al-Fiqh Al-Islami*, Damaskus: Dar Al-Fikr 1986.
- Yunahar Ilyas, Ulil Amri Dalam Tinjauan Tafsir. "Jurnal: TARJIH, Vol. 12, 2014.
- Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Halāl wa al-Harām fi al-Islām*, Terj: M. Tatam Wijaya, Jakarta: Qalam, 2018.

_____, *Min Fiqh al-Daulah fī al-Islām*, Terj: Kahtur Suhardi,
Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2018.

