

PENDEKATAN KONTEKSTUAL AL-SA'DIY  
DALAM PENAFSIRAN AYAT-AYAT *AHKÂM*  
(Studi atas Metode Tafsir *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm  
al-Mannân*)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag.)



Oleh:  
Subarkah Yudi Waskito  
NIM : 172510026

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PROGRAM PASCASARJANA  
INSTITUT PTIQ JAKARTA  
2021 M./1443 H.

## ABSTRAK

Tesis ini menyimpulkan bahwa seorang yang berpandangan tekstualis tidak akan meninggalkan kontekstualisnya dalam penafsiran teks. Al-Sa'diy yang dikenal sebagai ulama dengan pendekatan tekstualis tetapi masih mengoperasikan pendekatan kontekstual, walaupun langkah metodologisnya tidak secara utuh merepresentasikan pendekatan tersebut dalam penafsirannya terhadap al-Qur'an khususnya dalam ayat-ayat *ahkâm*.

Tesis ini menunjukkan bahwa al-Sa'diy dalam menafsirkan ayat *ahkâm* adalah melakukan interkontekstualisasi ayat yaitu menghubungkan ayat dengan ayat lain dalam satu surat dan dalam surat lain. Selain itu, ia juga melakukan penggalian makna dengan memahami konteks sejarah yang melatar belakangi munculnya ayat, dan berusaha mengaitkan penafsiran dengan konteks kontemporer.

Penelitian ini mendukung pandangan Fazlur Rahman dan Nasr Hamid Abu Zaid, dan Abdullah Saeed yang berpendapat bahwa dalam memahami al-Qur'an tidak hanya mengandalkan pemahaman tekstual tetapi mengontekstualisasikan teks al-Qur'an dengan masa kini yaitu mempertimbangkan aspek realitas yang mengiringi proses pewahyuan. Sementara itu penelitian ini tidak sesuai dengan pandangan Ibnu Taimiyah, Muhammad 'Utsaimîn, dan 'Abdullah bin Bâz yang berpendapat bahwa dalam memahami al-Qur'an harus berpegang pada lahiriah teks dan periwayatan hadits. Cara tersebut merupakan metode yang paling sah dan otoritatif untuk menafsirkan ayat al-Qur'an.

Sumber primer dari penelitian ini adalah Tafsîr *Taisîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî Tafsîr Al-Kalâm Al-Mannân* karya Abd Al-Rahmân Ibn Nâshir Al-Sa'diy dan beberapa karyanya seperti *Al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*, *Al-Dalâil al-Qur'âniyyah*. Sumber sekunder seperti Tafsir Abad 21, Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an karya Abdullah Saeed, dan karya-karya ilmiah lain yang berkaitan dengan objek penelitian formal dan material. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (library reseach) yang mengkaji datanya dengan menggunakan kerangka teori yang ditawarkan oleh Abdullah Saeed tentang penafsiran kontekstual dalam penafsiran al-Qur'an. Hasilnya dapat menentukan ideal moral dari penafsiran ayat-ayat *ahkâm* dalam tafsir al-Sa'diy.



## ABSTRACT

This thesis concludes that a person who holds a textual view will not abandon his contextualism in interpreting the text. Al-Sa'diy who is known as a scholar with a textual approach but still operates a contextual approach, even though his methodological steps do not fully represent this approach in his interpretation of the Qur'an, especially in the *ahkâm* verses.

This thesis shows that al-Sa'diy in interpreting the *ahkâm* verse is to intercontextualize the verse, namely connecting the verse with other verses in one letter and in another letter. In addition, he also explores meaning by understanding the historical context behind the emergence of the verse, and tries to link the interpretation with the contemporary context

This study supports the views of Fazlur Rahman and Nasr Hamid Abu Zaid, and Abdullah Saeed who argue that in understanding the Qur'an it does not only rely on textual understanding but contextualizes the text of the Qur'an with the present, namely considering the aspects of reality that accompany the revelation process. Meanwhile, this research is not in accordance with the views of Ibn Taimiyah, Muhammad 'Utsaimin, and 'Abdullah bin Bâz who argue that in understanding the Qur'an one must adhere to the outward appearance of the text and the narration of hadith. This method is the most valid and authoritative method for interpreting the verses of the Qur'an.

The primary source of this research is Tafsir *Taisîr Al-Karîm Al-Rahmân Fî Tafsîr Al-Kalâm Al-Mannân* by Abd Al-Rahmân Ibn Nashir Al-Sa'diy and several of his works such as *Al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*, *Al-Dalâ'il al-Qur'âniyyah*. Secondary sources such as 21st Century Tafsir, Paradigms, Principles, and Methods of Contextualist Interpretation of the Qur'an by Abdullah Saeed, and other scientific works related to formal and material research objects. This research is a library research that examines the data using the theoretical framework offered by Abdullah Saeed regarding contextual interpretation in the interpretation of the Qur'an. The results can determine the moral ideal of the interpretation of *ahkâm* verses in the al-Sa'diy interpretation.



## الملخص

النتيجة الرئيسية من هذا البحث هي أن من يفسر آية القرآن على ظواهر النصوص لا ينفي من منهج السياقي. الشيخ السعدي هو من أحد المفسر الذي يفسر آية القرآن على ظواهر النصوص ولا يترك عن منهج السياقي برغم من خطوات المهجية لم يحلل تحليلاً تاماً على خطوة منهج السياقي خصوصاً عن تفسير آية الأحكام.

يبين هذا البحث أن السعدي في تفسير آية الأحكام يعني ربط الآية ببعضها البعض، أي ربط الآية بآيات أخرى في سورة واحدة وفي سورة أخرى. بالإضافة إلى ذلك، يستكشف أيضاً المعنى من خلال فهم السياق التاريخي وراء ظهور الآية، ويحاول ربط التفسير بالسياق المعاصر.

الموقف من هذا البحث هو التأييد رأي فضل الرحمن، ونصر حامد أبو زيد، وعبد الله سعيد الذين يذهبون أن فهم القرآن لا يعتمد على فهم ظاهر النص فقط بل يضع نص القرآن في سياق الحاضر، أي الملاحظة على جوانب الواقعية التي تصاحب عملية نزول الوحي. ويضيف هذا البحث الرد على زعم ابن تيمية و محمد عثيمين و عبدالله بن باز الذين يذهبون أن في فهم القرآن يلتزم بظاهر النص ورواية الديث. وهذه الطريقة أصح و أوثق لتفسير آيات القرآن.

المصدر الأساسي لهذا البحث هو تفسير تيسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنان لعبد الرحمن بن ناصر السعدي و من بعض كتبه مثل القواعد الحسان لتفسير القرآن و الدلالة القرآنية. أما المصادر الثناوية لتفسير القرن الحادي و العشرين و كتاب النماذج و المبادئ و منهج التفسير السياقي للقرآن

لعبدالله سعيد وغيرها من البحوث العلمية التي تتعلق بهذا البحث. يعد هذا البحث من البحث المكتبي (*library research*) يحلل الباحث البيانات بالاطار النظري الذي قدمه عبدالله سعيد فيما يتعلق بالنمهج السياقي في التفسير القرآن و بهذا يمكن أن تحدد النتائج المثالي الأسمي لتفسير آيات الأحكام في تفسير السعدي.

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Subarkah Yudi Waskito  
Nomor Induk Mahasiswa : 172510026  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul Tesis : Pendekatan Kontekstual Al-Sa'diy dalam Penafsiran Ayat-Ayat *Ahkâm* (Studi atas Metode Tafsir *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*)

Menyatakan bahwa:

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

Jakarta, 24 Desember 2021  
Yang membuat pernyataan,



Subarkah Yudi Waskito



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

PENDEKATAN KONTEKSTUAL AL-SA'DIY DALAM PENAFSIRAN  
AYAT-AYAT AḤKÂM (Studi atas Metode Tafsir *Taisîr al-Karîm*  
*al-Rahmân fi Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*)

### TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan  
Tafsir untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar  
Magister Agama (M.Ag)

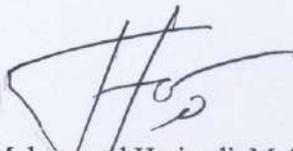
Disusun oleh:  
Subarkah Yudi Waskito  
NIM: 172510026

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat  
diujikan.

Jakarta, 24 Desember 2021

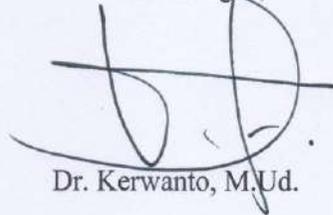
Menyetujui :

Pembimbing I,



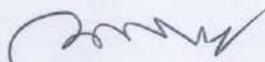
Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Kerwanto, M.Ud.

Mengetahui,  
Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Dr. Abd Muid N, M.A.



## TANDA PENGESAHAN TESIS

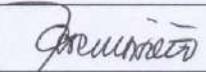
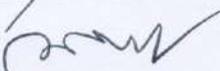
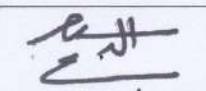
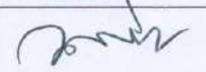
PENDEKATAN KONTEKSTUAL AL-SA'DIY DALAM PENAFSIRAN  
AYAT-AYAT AHKAM (Studi atas Metode Tafsir *Taisir al-Karim al-  
Rahmân fi Tafsir al-Kalâm al-Mannân*)

Disusun oleh :

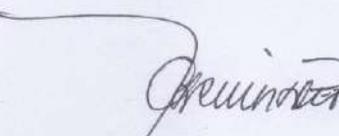
Nama : Subarkah Yudi Waskito  
Nomor Induk Mahasiswa : 172510026  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal :

29 Desember 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Dr. Abd Muid N, M.A.	Penguji	
3.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Penguji	
4.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing	
5.	Dr. Kerwanto, M.Ud.	Pembimbing	
6.	Dr. Abd Muid N, M.A.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 29 Desember 2021  
Mengetahui,  
Direktur Program Pascasarjana  
Institut PTIQ Jakarta,

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



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi dalam tesis ini adalah dari panduan penyusunan tesis dan disertasi program pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Tahun 2019

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	,	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Keterangan:

1. Konsonan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, missal: رَبِّ ditulis *rabba*
2. Vokal Panjang (mad) fathah (baris di atas) ditulis â atau Â, kasrah (baris di bawah) ditulis î atau Î, serta dhammah (baris di depan) ditulis dengan û atau Û. Misalnya القارعة ditulis *al-Qâri'ah*, المساكن ditulis *al-masâkin*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*
3. Kata sandang alif+lam ( ال ) ( apabila diikuti oleh huruf qamariyah ditulis al, misalnya الكافرون ditulis *al-kâfirûn*, sedangkan bila diikuti oleh huruf syamsiyah, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi al-qamariyah ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir

4. Ta' marbutah (ة) (apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan t, misalnya: المالزكاة ditulis *zakât al-mâl*, atau سورة النساء *sûrat al-nisâ*).
5. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut penulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

## **KATA PENGANTAR**

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

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

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

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

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Bapak Dr. Abd Muid N, M.A.
4. Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. dan Bapak Dr. Kerwanto, M.Ud. sebagai dosen pembimbing yang telah menyediakan waktu, pikiran, tenaga, pengarahan, kritik, saran, kesempatan, petunjuknya kepada penulis dan senantiasa sabar dalam membimbing serta memberikan motivasi yang membangun dalam penyusunan Tesis ini.

5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta yang telah banyak membantu demi lancarnya proses perkuliahan, serta memberikan bekal ilmu pengetahuan secara teoritis maupun praktis selama dibangku perkuliahan.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberi fasilitas, kemudahan dalam penyelesaian penulisan Tesis ini.
7. Pimpinan Pondok Modern Darussalam Gontor Ponorogo KH. Hasan Abdullah Sahal, Drs. KH. M. Akrim Mariyat, Dipl.A.Ed., Prof. Dr. KH. Amal Fathullah Zarkasyi, M.A yang telah mengajari penulis arti dan nilai-nilai kehidupan.
8. Pimpinan Pondok Modern Al-Mizan Rangkas Bitung Drs. KH. Anang Azhari Alie, M.Pd.I atas supportnya untuk menyelesaikan tulisan ini.
9. Pimpinan Pondok Pesantren Al-Amanah Al-Gontory KH. Abdus Syukur, M.Pd., KH. Jaenuddin, S.Pd.I., M.Pd., KH. Aditia Warman, S.E., M.M yang telah memberi motivasi untuk menyelesaikan tulisan ini.
10. Kepada Ayahanda Imam Wahyudi dan Ibundaku tercinta Siti Mubarakah yang senantiasa mendidik dengan penuh kasih sayang, semoga Allah memberikan ampunan dan menempatkan si surga-Nya. Juga kedua mertua penulis Abdul Khaeron dan Ibunda Sri Muryati yang senantiasa mendoakan penulis.
11. Kepada istriku tercinta Fina Hidayah, yang selalu mendampingi penulis dengan penuh kesabaran, ketabahan dan selalu memberikan motivasi serta semangat untuk menyelesaikan Tesis ini. Dan juga anakku, Mush'ab Ishaq Muzaher, semoga mendapatkan ilmu yang bermanfaat sehingga menjadi anak yang alim dan shalih.
12. Teman-teman seperjuangan di PTIQ yang menjadi inspirasi dan memberi semangat dalam menyelesaikan tesis ini.
13. Semua pihak yang telah membantu menyelesaikan Tesis ini.

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

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

Jakarta, 24 Desember 2021

Subarkah Yudi Waskito

## DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak .....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis .....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar .....	xvi
Daftar Isi .....	xxi
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Permasalahan .....	9
1. Identifikasi Masalah.....	9
2. Pembatasan Masalah.....	9
3. Perumusan Masalah .....	9
C. Tujuan penelitian .....	10
D. Signifikansi Penelitian.....	10
E. Kerangka Teori .....	10
F. Tinjauan Pustaka.....	13
G. Metode Penelitian .....	15
1. Sumber Data.....	15
2. Pengumpulan Data .....	16
3. Pengolahan Data .....	16
4. Analisis Data.....	17
H. Sistematika Penulisan .....	17

BABII	DISKURSUS SEPUTAR PENDEKATAN TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL DALAM AYAT <i>AHKÂM</i> .....	21
	A. Teks dan Konteks .....	21
	B. Perdebatan Penafsiran Tekstual dan Kontekstual.....	28
	1. Pembacaan atas Jargon “Kembali pada Al-Qur’an dan Hadits” .....	29
	2. Al-Qur’an <i>Shâlih likulli Zamân wa Makân</i> .....	35
	C. Asal Usul Tafsir Kontekstual .....	36
	1. Mengungkap Makna Teks dari <i>Asbâb al-Nuzûl</i> .....	37
	2. Pengungkapan Makna dari segi Hermeneutika.....	39
	3. Pengungkapan Makna dari <i>Sya’nu al-Nuzûl</i> .....	41
	4. Pengungkapan Makna melalui Takwil.....	43
	5. Pengungkapan Makna melalui Hubungan Antar Ayat dan Antar Surat .....	45
	D. Batasan Kajian Kontekstual.....	46
	E. Metode Penafsiran Kontekstual.....	48
	F. Tekstualitas Ayat <i>Ahkâm</i> .....	50
	G. Urgensi Tafsir Kontekstual Ayat <i>Ahkâm</i> .....	56
	1. Al-Qur’an dan Kemaslahatan .....	57
	2. Ilustrasi Penafsiran Kontekstual Ayat <i>Ahkâm</i> .....	60
BAB III	SEKILAS TENTANG ABD AL-RAHMÂN IBN NÂSHIR AL- SA’DIY DAN TAFSIR <i>TAISÎR AL-KARÎM AL-RAHMÂN FÎ</i> <i>TAFSÎR AL-KALÂM AL-MANNÂN</i> .....	69
	A. Biografi Abd al-Rahman al-Sa’diy.....	69
	B. Kehidupan Intelektual al-Sa’diy .....	71
	C. Latar Belakang Pemikiran Tafsir al-Sa’diy .....	75
	1. Dimensi Kultural-Intelektual .....	76
	2. Dimensi Sosio Politik .....	77
	D. Corak dan Metodologi Tafsir al-Sa’diy.....	79
	E. Pandangan Ulama’ Tentang al-Sa’diy.....	88
	F. Karya Ilmiah al-Sa’diy .....	91
BAB IV	PENDEKATAN KONTEKSTUAL AYAT <i>AHKÂM</i> DALAM TAFSÎR <i>TAISÎR AL-KARÎM AL-RAHMÂN FÎ TAFSÎR</i> <i>AL-KALÂM AL-MANNÂN</i> .....	97
	A. Trend Penafsiran Kontekstual .....	97
	1. Poligami .....	97
	2. Perbudakan .....	111
	3. Kepemimpinan Wanita .....	121
	4. Pernikahan Antaragama .....	129

5. Riba dan Bunga Bank .....	131
6. Aurat dan Jilbab .....	137
7. Hukum Qishash.....	144
B. Relevansi Penafsiran al-Sa'diy dengan Kondisi Kekinian di Indonesia.....	149
1. Kondisi Sosial Kemasyarakatan .....	149
2. Kondisi Sosial Keagamaan .....	149
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>151</b>
A. Kesimpulan .....	151
B. Saran .....	153
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>155</b>
<b>LAMPIRAN</b>	
<b>RIWAYAT HIDUP</b>	



## **BAB 1**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. Latar Belakang Masalah**

Hukum-hukum yang terdapat dalam al-Qur'an sudah seharusnya dilaksanakan sesuai aturan yang terdapat kitab-kitab fiqh. Tetapi ditemukan beberapa ayat yang jika dijalankan akan meresahkan masyarakat. Misalnya tentang poligami. Aa Gym yang notabnya sebagai pendakwah terkenal mendadak menjadi buah bibir saat memutuskan untuk berpoligami pada tahun 2006 silam. Masyarakat dibuat gempar oleh tindakan pendakwah ini, banyak masyarakat yang dahulu sangat menghormatinya, khususnya ibu-ibu kecewa berat, bahkan marah besar, karena ia berpoligami. Bahkan menurut Aa Gym sendiri setelah ia memantapkan untuk poligami, banyak SMS yang isinya tentang kecaman, ancaman dan sedih.<sup>1</sup> Kasus yang terbaru adalah adanya dugaan poligami Jaksa Agung ST Burhanuddin. Komentar-komentar pedas muncul setelah berita itu keluar yang intinya menyudutkan orang yang berpoligami.<sup>2</sup>

Sedangkan di Aceh, tahun 2022 tidak ada layanan BRI, PT Bank Rakyat Indonesia Tbk (BRI) akan memberhentikan seluruh operasional di Aceh. Hal ini dilakukan untuk menindak lanjuti penerapan Qanun Lembaga Keuangan Syariah No. 11 th 2018. BRI dinilai masih menggunakan skema

---

<sup>1</sup>Tim Detik.com-detiknews, "Inilah Alasan Aa Gym Berpoligami" dalam <https://news.detik.com/berita/d-715521/inilah-alasan-aa-gym-berpoligami>. Diakses pada 11 Desember 2021.

<sup>2</sup>Tim Detik.com-detiknews, "Jaksa Agung Dituduh Poligami, Ini Aturan PNS Beristri Lebih dari Satu" dalam [https://news.detik.com/berita/d-5797233/jaksa-agung-dituduh-poligami-ini-aturan-pns-beristri-lebih-dari-satu?\\_ga=2.81849814.1107553318.1639197730-157541127.1639197722](https://news.detik.com/berita/d-5797233/jaksa-agung-dituduh-poligami-ini-aturan-pns-beristri-lebih-dari-satu?_ga=2.81849814.1107553318.1639197730-157541127.1639197722). Diakses pada 11 Desember 2012.

bunga bank yang digolongkan sebagai praktik riba.<sup>3</sup> Pro dan kontra bunga bank yang diterapkan oleh bank konvensional terus menjadi topik pembicaraan setelah MUI menfatwakan bahwa bunga bank haram pada tahun 2003. Hal ini masih menjadi polemik karena dalam masyarakat Indonesia, bank konvensional masih cenderung dominan.

Abdullah Ray, Khalid Basalamah, dan beberapa pendakwah mengatakan bahwa wanita muslim dilarang menjadi pemimpin bagi masyarakat, karena teks haditsnya mengatakan seperti itu.<sup>4</sup> Tetapi faktanya masyarakat Indonesia bisa dipimpin oleh wanita, bahkan wanita menjadi pejuang-pejuang kemerdekaan. Pro dan kontra yang terjadi di atas karena adanya perbedaan pendekatan dalam memahami teks khususnya teks al-Qur'an dan hadits yang berkaitan dengan hukum Islam. Penafsiran yang berpegang teguh pada makna lahiriyah teks tanpa menghiraukan konteks masyarakat modern disebut penafsiran tekstual adapun lawannya adalah penafsiran kontekstual.

Penafsiran al-Qur'an merupakan usaha untuk menggali makna yang terkandung di dalamnya. Namun usaha penafsiran tersebut tidak bisa dilakukan sembarang orang karena adanya kesepakatan para pakar tafsir dan ahli *'ulûm-al-Qur'ân* tentang persyaratan yang harus dimiliki oleh seorang mufasir.<sup>5</sup> Penggalan makna tersebut selalu berkembang sejalan dengan berkembang pemahaman manusia.

Tekstualisme dalam memahami ajaran-ajaran agama –khususnya interpretasi terhadap al-Qur'an- sering mengakibatkan kerancuan, bahkan radikal.<sup>6</sup> Pemahaman atas ayat-ayat *ahkâm* pada umumnya masih terjebak dalam pembahasan gramatikal bahasa sehingga cenderung penuh kehati-hatian dan terkadang lebih berkesan kaku. Mereka yang berpegang pada

<sup>3</sup>Muhammad Idris, "Mengenal Prinsip Bank Syariah yang Berlaku di Aceh," dalam <https://money.kompas.com/read/2021/04/15/103650026/mengenal-prinsip-bank-syariah-yang-berlaku-di-aceh>. diakses pada 11 Desember 2021.

<sup>4</sup>Kajian Sunnah Channel, <https://www.youtube.com/watch?v=FkDpn5CektY>, <https://www.youtube.com/watch?v=ffC3VxYwu6w>. Diakses pada 11 Desember 2021.

<sup>5</sup>Imam Suyuti menyebutkan ada 15 ilmu sebagai syarat menjadi mufasir, Manna' al-Qathan menyebutkan ada 9 syarat untuk menjadi mufasir. Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *al-Itqân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Mu'assasah al-Risalâh, 2008, hal. 771-772, Mannâ' al-Qathân, *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., 321-323.

<sup>6</sup>Husnul Maab juga menyimpulkan dalam tesisnya bahwa pemahaman secara tekstual terhadap agama berimplikasi pada radikalisme yang terjadi di Indonesia, misalnya pemahaman NII, Abu Bakar Ba'asyir, dan Imam Samudra merupakan langkah yang sangat radikal dan ekstrim. Jika model penafsiran yang mereka anut masih membudaya di masyarakat, maka tidak terhitung berapa jumlah umat yang terstigmatisasi sebagai kafir, fasik, dan zalim karena ketidaksamaan dalam pemahamannya. Lihat Husnul Maab, *Tekstualitas Tafsir dan Relasinya Dengan Wajah Keberagaman di Indonesia; Studi Ayat-Ayat Jihad dan Politik*, Tesis Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ), Jakarta: 2020.

pemahaman ini terjerat pada pemahaman yang sempit dan interpretasinya tidak menyentuh pada nilai universal yang tersirat pada syariat Islam.<sup>7</sup>

Selanjutnya, kelompok ini seakan-akan memaksakan penafsiran di masa lalu; yaitu masa pada saat al-Qur'an bersinggungan dengan realitas masyarakat Arab di masa Nabi Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*<sup>8</sup> dan generasi sahabat untuk diaplikasikan pada masa dan situasi sekarang yaitu terkait ayat-ayat *ahkâm*. Padahal kondisi masyarakat Arab dahulu sudah sangat berbeda dengan sekarang dalam sesi peradabannya. Misalkan kata jihad jika dipahami dengan konteks jaman Nabi, maka akan bermakna berperang untuk memerangi musuh Islam tetapi hal ini berbeda jika dimaknai dalam konteks kekinian, maka jihad memiliki makna upaya untuk melawan tindakan-tindakan anarkis, radikalisme, dan intoleransi beragama yang dapat memecah belah kesatuan bernegara.<sup>9</sup>

Kelompok ini dalam memahami al-Qur'an menurut Arkoun telah menutup kemungkinan dalam upaya-upaya penafsiran yang mempergunakan metode dan pendekatan baru yang berkembang di masyarakat khususnya dari ilmu-ilmu social dan humaniora. Kritik yang lebih tajam lagi digaungkan oleh Khaled Abou El Fadl. Dia menganggap bahwa kelompok tersebut telah menggunakan penafsiran secara sewenang-wenang dengan mengunci dan mengekang kehendak makna -ayat *ahkâm*- ke dalam penentuan makna dan menganggap makna itu sebagai sesuatu yang pasti, absolut dan bersifat menentu sehingga menyebabkan keringnya diskursus keislaman di era yang serba modern ini.<sup>10</sup>

Kritik terhadap penafsiran tekstualis juga dilontarkan oleh Ma'ruf Amin. Menurutnya, tekstualisme agama mengakibatkan sikap tidak toleran kepada pemahaman keagamaan yang berbeda. Penafsiran ini mengabaikan pemahaman nash secara lebih substansial, sehingga penafsiran yang tidak didukung secara jelas oleh nash dianggap sebagai *bid'ah dhalâlah*. Kelompok ini sering cenderung radikal menyalahkan kelompok lain yang tidak sepaham dengan kelompoknya yang mengakibatkan konflik antar umat Islam.<sup>11</sup>

---

<sup>7</sup>Lukman, "al-Mustarak al-Lafdzy Mendekonstruksi Argumen Kaum Tekstual", dalam *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 2, Desember 2018, hal. 189.

<sup>8</sup>Ciri metode penafsiran Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam* adalah tidak panjang lebar, hanya menjelaskan ayat-ayat secara global, menjelaskan ayat-ayat yang *musykil* sehingga para sahat terhindar dari pemahaman yang menyesatkan. Lihat Ahmad Musthofa al-Marâgiy, *Tafsîr al-Marâgiy*, t.tp, t.p, 1946, hal. 5.

<sup>9</sup>Kerwanto, "Konsep Jihad Dalam Al-Qur'an: Sebuah Pendekatan Tafsir Esoteris" dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6 No.2, Juli-Desember 2021, hal. 169.

<sup>10</sup>Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 5-6.

<sup>11</sup>A. Khoitil Anam, "Tekstualisme Agama Berdampak Buruk bagi Citra Islam,"

Abu Zahra berpendapat bahwa kaum tekstualis merupakan sebuah aliran yang disebut Salafisme<sup>12</sup> yang muncul sekitar abad ke-4 H yang mana mereka telah memformulasikan pemikiran-pemikiran Ahmad Ibn Hambal (w. 241 H), tidak dijelaskan siapa yang memelopori pendapat ini, mereka menganggap sebagai golongan *salafiyun* pengikut salaf. Kemudian kumpulan ini diangkat kembali oleh Ibnu Taimiyyah pada abad ke-7 yaitu dua abad setelah al-Ghazaliy (w. 505 H).<sup>13</sup> Biasanya pengikut Imam Ahmad Ibn Hambal (w. 241 H) terkenal sebagai golongan yang melarang keras penggunaan takwil atas al-Qur'an dan hadits Nabi *shallallâhu 'alaihi wasallam*, terlebih yang berkaitan dengan akidah. Sebagian dari mereka, bahkan tidak percaya kepada keberadaan majas yang terdapat di dalam al-Qur'an, hadis, dan dalam bahasa secara umum.<sup>14</sup>

Sesungguhnya jargon yang mereka gaungkan sangatlah baik yaitu “kembali kepada al-Qur'an dan sunnah” tetapi dengan metode penafsiran yang sesuai dengan makna teks yang tersurat secara literal tekstual. Akibat kecondongan tekstual ini, pada akhirnya kalangan ini beranggapan bahwa corak pengetahuan doktrinal mesti bersifat menyeluruh dan serba mencakup. Menurut mereka permasalahan yang berkaitan dengan kehidupan umat manusia di dunia seluruhnya tidak terlepas dari ajaran yang serba mencakup itu. Oleh sebab itu, ijtihad dengan sendirinya ditentukan hanya pada permasalahan yang mana ajaran tersebut tidak menjelaskan dengan sedetail-detailnya.<sup>15</sup>

Di lain pihak, terdapat beberapa kelompok yang memandang bahwa diturunkannya teks-teks al-Qur'an tidak terbebas dari kondisi social politik masyarakat pada waktu teks-teks itu diturunkan. Sehingga dalam penafsiran ayat *ahkâm* harus bersifat kontekstual. Dengan kata lain, seorang mufasir

---

dalam <https://www.nu.or.id/post/read/52878/tekstualisme-agama-berdampak-buruk-bagi-citra-islam>. Diakses pada 12 Maret 2021.

<sup>12</sup>Pendapat ini juga diamini oleh Abdullah Saeed. Saeed mengatakan bahwa yang tergolong dalam aliran tekstualis tersebut adalah kaum Tradisional dan Salafi. Lihat Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstual atas al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015, hal. 6.

<sup>13</sup>Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, Juz 1, Mesir: Dâr al-Fikr 'Arabî, t.th, hlm. 225.

<sup>14</sup>Diantaranya adalah Abi al-Fadla yang berpendapat bahwa majaz itu hanyalah gurauan. Lihat Firdaus dan Meirison, “Hakikat dan Majaz dalam al-Qur'an dan Sunnah,” dalam *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat*, Vol. 1 No.1, 2018, hal. 51. Ibn Taymiyyah juga sependapat dengannya, bahwa majaz tidak ada dalam al-Qur'an. Lihat juga Khotimah Suryani, “Kontroversi Makna Majaz dalam Memahami Hadist Nabi,” dalam *Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan, dan Humaniora Dar el-Ilmi*, Vol. 6 No. 1, April 2019, hal. 179.

<sup>15</sup>Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 6.

dalam menjelaskan ayat *ahkâm* harus menguasai konteks yang menjadi latar belakang turunnya ayat al-Qur'an tersebut yaitu untuk membantu memahami teks al-Qur'an secara utuh dan universal. Kelompok ini memiliki kecenderungan pemikiran masa kini dan menerima terhadap kondisi realitas masyarakat modern yang jamak atau plural.

Dari sini dapat ditarik dua kategori penafsiran terhadap ayat *ahkâm*: *Pertama*, penafsiran yang cenderung memakai pemahaman yang bersifat harfiyah-tekstual terhadap al-Qur'an. *Kedua*, penafsiran yang diusahakan tidak hanya melihat dari sisi tekstualnya saja, tetapi lebih dari itu yaitu memahami ayat al-Qur'an sebagai bingkai realitas, bersifat historis, dan memanfaatkan medium bahasa kultural di mana teks tersebut diturunkan.<sup>16</sup>

Kedua model penafsiran ini sangatlah berbeda. Pendekatan tekstual adalah suatu upaya dalam memahami dan menjelaskan makna tekstual dari ayat-ayat al-Qur'an. Dalam praktiknya penafsiran ini selalu berorientasi pada teks dalam dirinya.<sup>17</sup> Lebih lanjut lagi seperti apa yang dikatakan oleh Lukman bahwa pendekatan tekstual ialah sebuah kecondongan sebagian kelompok cendekiawan Islam dalam menafsirkan dan memahami teks al-Qur'an dan hadist secara harfiyah. Kaum tekstualis ini mengajarkan bahwa semakin harfiyah penafsiran seseorang maka semakin menyentuh kebenaran, karena al-Qur'an diturunkan berupa huruf dan aksara. Kemudian mereka menolak peran rasionalitas dalam penetapan hukum Islam (*istinbat*), terkadang hasil penafsirannya tidak cocok dengan prinsip utama diturunkannya syariat Islam seakan-akan tidak menghiraukan *ta'li* (sebab disyariatkannya hukum), hikmah, dan juga *qiyas* di dalam hukum.

Prinsip yang mendasar dari penafsiran tekstual ialah secara verbal tekstual merupakan firman Allah SWT yang relevan di setiap zaman dan tempat. Ayat-ayatnya harus ditafsirkan dengan pendekatan lahiriyah, tekstual, harfiyah sesuai makna aslinya guna menghindari pemutarbalikan makna. Al-Qur'an merupakan sumber kebenaran utama yang mutlak serta menghimpun alat perlengkapan hukum dan syariat yang sudah baku. Ukuran kebenaran tafsirannya terletak pada tataran tekstual, pemahaman makna teks mengikuti makna yang termuat dalam teks itu sendiri. Sedangkan takwil yang tidak jelas dianggap berlawanan dengan teks sehingga harus ditinggalkan.<sup>18</sup>

Adapun pendekatan kontekstual merupakan usaha untuk memahami teks al-Qur'an yang mana penafsir juga mendalami dan menguraikan ide-ide

<sup>16</sup>Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, hal. 7.

<sup>17</sup> M. Sholahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Dalam Penafsiran al-Qur'an", *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No.2 Desember 2016, hal. 117.

<sup>18</sup>Lukman, "Al-Musyarak al-Lafzy Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual," dalam *Jurnal al-Bayan Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 2 Desember 2018, hal. 191-192.

moral dan substansi ajarannya yang kemudian dikontekstualisasikan dengan situasi dan kondisi perubahan umat saat ini. Aktifitas penafsirannya dilakukan secara kritis, totalitas dari setiap sudutnya sehingga penafsiran yang dihasilkannya menampilkan kecenderungan yang bercorak kontekstual. Hal ini berbeda dengan kelompok yang pertama, jika kelompok yang pertama berusaha memahami dan menafsirkan teks secara apa adanya dengan mempertahankan makna asli teks pada saat diturunkan, maka kelompok yang kedua lebih dari itu yakni berusaha menjelaskan teks-teks al-Qur'an dengan cara mengontekstualisasikan teks tersebut dengan realitas modern masa kini, yang berangkat dari kajian bahasa, sosiologi, sejarah, dan filosofis selain juga tidak menafikan makna asli teks.

Oleh sebab itu, dalam tafsir kontekstual ini penafsir berusaha melakukan takwil untuk menemukan makna ayat yang terdapat dalam al-Qur'an. Takwil merupakan pendalaman makna dari tafsir. Muhammad al-Jurjaniy mendefinisikan bahwa takwil secara bahasa adalah kembali, sedangkan secara istilah bermakna memindahkan lafadz dari maknanya yang zhahir kepada makna lain yang terdapat di dalamnya yang mana makna lain tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'ân dan sunnah.<sup>19</sup>

Dalam menjelaskan ayat al-Qur'an, seorang mufasir tidak lantas menafsirkannya sesuai makna zhahirnya, tapi adakalanya mentakwilkan sesuai makna yang tersirat dalam ayat tersebut yaitu dengan menyelami sejarah keadaan masyarakat Arab dan melacak sejarah berkembangnya istilah. Misalkan dalam menafsirkan kata *thâir* dalam surat Yâsîn/36: 19:

Orang yang baru belajar bahasa Arab mungkin saja akan menafsirkan “burungmu bersamamu”. Kepolosan orang ini mengakibatkan kerancuan makna yang terkandung di dalamnya. Padahal maknanya tidak demikian. Untuk mengetahui makna dari kalimat tersebut, seseorang harus melakukan pentakwilan.

Al-Sa'diy merupakan mufasir yang lebih condong kepada penafsiran tekstual,<sup>20</sup> bahkan menolak takwil dan *ta'thîl*, tetapi dalam menafsirkan ayat

---

<sup>19</sup>Abd Razzaq dan Deden Mula Saputra, “Studi Analisis Komparatif antara Takwil dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'ân,” dalam *Jurnal Wardah*, Vol. 17 No. 2 Juli-Desember 2016, hal. 94.

<sup>20</sup>Bukti tekstualisnya al-Sa'diy ialah saat menafsirkan hukum potong tangan bagi pencuri pada QS. 5:38. Dalam kitabnya, ia lebih menekankan kepada penegakan bentuk hukumannya daripada tujuan utama diturunkannya ayat itu. Tujuan utamanya yaitu menahan manusia mengerjakan tindakan yang dilarang, karena setelah itu diikuti dengan redaksi yang menyatakan bahwa jika seseorang yang mengerjakan suatu kejahatan kemudian dia bertaubat maka bisa terbebas dari hukuman. Lebih jelasnya lihat Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015, hal. 265-266. Lihat Aceng Zakaria, *Tafsir al-Sa'diy Tentang Sifat Allah dan Takdir; Studi Pemikiran Teologi al-Sa'diy dalam Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Tesis, Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2014, hal. 145.

al-Qur'an tidak selalu tekstual bahkan melakukan operasi hermeneutik yaitu mereproduksi makna teks agar dapat dipahami dan berfungsi dalam situasi dan kondisi yang berbeda. Misalnya saat menafsirkan surat Yâsîn/36: 19, dia mentakwilkannya, yang mana metode takwil dianggap sama dengan hermeneutika<sup>21</sup> dan hermeneutika merupakan salah satu aspek lahirnya tafsir kontekstual.<sup>22</sup> Al-Sa'diy menafsirkan ayat tersebut dengan "(perbuatan) yang ada pada mereka adalah kesyirikan dan keburukan, perbuatan itu akan memicu terjadinya kebencian dan balas dendam, dan mereka (yang melakukan perbuatan itu) bukan termasuk golongan yang dicintai dan diberikenikmatan".<sup>23</sup> Kata *thâir* ditafsirkan dengan perbuatan yang buruk berupa syirik kemudian disusul dengan kejahatan-kejahatan yang lain. Perbuatan-perbuatan ini dilakukan oleh penduduk desa yang dipermisalkan pada ayat 13. Hal ini mengisyaratkan bahwa al-Sa'diy dalam menafsirkan ayat tidak selalu literal-tekstual, tetapi mencari kata yang tepat dengan mengkontekstkan ayat dengan ayat sebelumnya tentang keburukan dari suatu kaum.

Tanpa memahami konteks sebab turunnya ayat, orang akan mengalami kerancuan dalam memahami pengertian yang sebenarnya yang terkandung dalam ayat, salah satunya tentangpelarangan *khamr*, sebagaimana yang dialami oleh Utsman bin Mazh'un dan 'Amr bin Ma'ad yang berpendapat bahwa seorang muslim itu boleh minum minuman keras (*khamr*).<sup>24</sup> Alasannya adalah mereka memahami ayat di atas secara tekstual tanpa mengetahui sebab turunnya ayat.

Menurut al-Sa'diy, ayat diatas berkenaan dengan pengharaman *khamr*. Dia mengatakan bahwa ayat diatas merupakan dalil pengharaman *khamr* yang bersifat mutlak dan sangat ditekankan keharamannya. Disaat ayat ini turun, ada sebagian orang mukmin yang menanyakan bagaimana keadaan sahabat mereka yang mukmin mati dalam keadaan Islam sebelum pengharaman *khamr*, padahal mereka telah minum *khamr*. Kemudian

---

<sup>21</sup>Abd Razzaq dan Deden Mula Saputra, "Studi Analisis Komparatif antara Takwil dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur'ân," dalam *Jurnal Wardah*, Vol. 17 No. 2 Juli-Desember 2016, hlm. 93.

<sup>22</sup>Abd Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 42.

<sup>23</sup>Dalam kitab tafsirnya al-Sa'diy menafsirkan ayat tersebut sebagai berikut:

لما معهم من الشرك و الشر، المقتضى لوقوع المكروه والنقمة، وارتفاع المحبوب والنعمة. Lihat lengkapnya di Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 815.

<sup>24</sup>Subhi al-Shâlih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus dari judul *Mabâhîts fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018, hal. 172.

turunlah ayat ini yang mengabarkan bahwa tidak ada dosa bagi orang yang beriman dan beramal saleh walaupun mereka telah meminum *khamr*.<sup>25</sup> Kajian ayat-ayat al-Qur'an secara kontekstual erat hubungannya dengan pemahaman *asbâb al-nuzûl al-âyat*. Dengan adanya teori ini, maka al-Sa'diy dalam menafsirkan ayat al-Qur'an tidak mengesampingkan pendekatan kontekstual.

Adanya dua pendekatan dalam tafsir al-Sa'diy ini sejalan dengan pendapat Rosihon Anwar yang mengatakan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat dua sisi yang tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain, yaitu sakralitas dan profanitas al-Qur'an. Al-Qur'an secara verbatim adalah sakral. Sisi kesakralannya tidak hanya terletak pada bunyinya saja tetapi terdapat dalam huruf dan maknanya. Di lain sisi, aspek verbatim al-Qur'an adalah sisi keduniaannya yang menyebabkan al-Qur'an bersifat profan.<sup>26</sup> Dapat dipahami bahwa golongan pertama menggunakan pendekatan tekstual terhadap kajian al-Qur'an dan golongan kedua menggunakan pendekatan kontekstual dalam menyelami makna al-Qur'an.

Dalam penelitian ini, penulis akan mencoba menjabarkan kecenderungan pendekatan kontekstual dalam tafsir tekstual tentang ayat *ahkam*. Sebagai objek material penelitian ini adalah tafsir *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân* karya Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy. Sebagai pertimbangan; *pertama*, bahwa Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy merupakan seorang ulama karismatik yang produktif dan sangat berpengaruh dari segi keilmuannya, salah satu muridnya yang terkenal adalah Muhammad ibn Sâlih al-'Utsaimin<sup>27</sup> yang mana beliau adalah salah satu tokoh ulama *Salafiyyah*. *Kedua*: kelompok *Salafiyyah* yang merupakan golongan tekstualis dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. *Ketiga*, kajian tafsir kontekstual al-Sa'diy ini masih relatif jarang.

## B. Permasalahan

### 1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan penjelasan pada latar belakang masalah di atas, terdapat beberapa masalah yang dapat diidentifikasi diantaranya sebagai berikut:

---

<sup>25</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 269.

<sup>26</sup> Rosihon Anwar, *et al. Kajian al-Qur'an dan Hadits: Teks dan Konteks*, Bandung: Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2018, hal. 7-8.

<sup>27</sup> Abdullah bin Muhammad ibn Ahmad al-Tayyar, *Safahât min Hayât 'Allâmah al-Qasîm al-Syaikh Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr Ibn Jauzi, 1992, hlm. 233.

- a. Terdapat golongan akademik yang beranggapan bahwa hakikat makna al-Qur'an terdapat pada konstruksi lahiriyah teks sehingga menafsirkannya dengan pendekatan lahiriyah, tekstual, dan harfiyah.
- b. Pendapat yang mengatakan bahwa pendekatan tekstual cenderung kaku, kurang kritis, dan belum mampu menjawab persoalan umat masa kini, sehingga harus ada pembaharuan dalam memahami al-Qur'an yaitu dengan pendekatan kontekstual.
- c. Adanya dua sisi al-Qur'an yang tidak dapat dipisahkan yaitu sisi sakralitas yang hanya bisa ditempuh dengan pendekatan tekstual dan sisi profanitas yang dicapai dengan pendekatan kontekstual.
- d. Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy merupakan salah satu pakar tafsir yang cenderung tekstual dalam menafsirkan al-Qur'an.

## 2. Pembatasan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah di atas dan menjauhkan penulis dari kesalahan dalam penulisan maka penulis akan membatasi masalah yang dikaji dalam penelitian ini. Hal ini terkait dengan analisa penulis ketika menghubungkan kitab tafsir karya al-Sa'diy dengan kitab-kitab lainnya.

Fokus permasalahan dalam penelitian ini adalah tentang penafsiran kontekstual tentang ayat ahkamyang penulis analisis dari ayat-ayat al-Qur'an yang ada dalam kitab *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fîTafsîr Kalâm al-Manân* karya al-Sa'diy dan beberapa karya-karyanya yaitu *Taysîr al-Lathîf al-Manân fî Khulâshah Tafsîr al-Qur'ân*, *Al-Mawâhib al-Rabbâniyyah min al-Âyât al-Qur'âniyyah*, *Al-Dalâil al-Qur'âniyyah: fî anna al-Ulûm wa al-A'mâl al-Nâfi'ah al-'Isriyyah Dâkhilah fî al-Dîn al-Islâmî* dan lainnyayang kemudian penulis bandingkan dengan beberapa pemikiran ulama klasik maupun kontemporer diantaranya al-Thabariy, Rasyîd Ridhâ, Fadzlur Rahman, Nasr Hâmid Abu Zaid, Muhammad Saeed, dan beberapa ulama kontemporer. Pemilihan terhadap ulama klasik maupun kontemporer tersebut, disamping karena argumentasinya yang kuat juga menjadi rujukan dalam wacana penafsiran Islam kontemporer.

## 3. Perumusan Masalah

Berdasarkan pada identifikasi masalah dan pembatasan masalah yang dikemukakan di atas, maka penulis merumuskan pokok permasalahan dengan pertanyaan: Bagaimana pemahaman dan penafsiran al-Sa'diy terhadap ayat-ayat *ahkâm* yang cenderung ditafsirkan dengan pendekatan kontekstual ? Dari rumusan utama tersebut, penulis akan membuat 3 perinciannya yaitu:

- a. Bagaimana metode penafsiran al-Sa'diy dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an?
- b. Bagaimana metode penafsiran al-Sa'diy dalam menafsirkan ayat-ayat *ahkâm* ?

- c. Bagaimana kontekstualisasi ayat *ahkâm* al-Sa'diy dalam masyarakat Indonesia?

### C. Tujuan Penelitian

Sebagaimana yang terdapat pada rumusan masalah, tujuan yang hendak dicapai pada penelitian ini adalah:

1. Menemukan metode yang digunakan oleh al-Sa'diy dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dalam tafsir *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fiTafsîr Kalâm al-Manân*.
2. Menemukan metode penafsiran al-Sa'diy terhadap ayat-ayat *ahkâm* yang cenderung kontekstual.
3. Menjelaskan kontekstualisasi ayat *ahkâm* al-Sa'diy dalam masyarakat Indonesia.

### D. Signifikansi Penelitian

Adapun kegunaan penelitian ini antara lain adalah:

1. Sebagai salah satu kontribusi informasi ilmiah bagi para peminat dan pecinta kajian tafsir al-Qur'an khususnya dalam wacana pemahaman pembacaan kontemporer.
2. Ikut berkontribusi dalam rangka memperluas dan memperkaya khazanah pengetahuan Islam, sehingga dapat membantu masyarakat dalam memahami wawasan tentang metode penafsiran al-Sa'diy dalam tafsirnya.

### E. Kerangka Teori

Pendekatan kontekstual dalam penafsiran al-Qur'an secara esensial dibutuhkan utamanya bagi teks-teks *ethico-legal* yang menekankan pada masalah etika, moral, sosial, dan hukum.<sup>28</sup> Inti dari pendekatan kontekstual terletak pada gagasan mengenai konteks. Konteks merupakan konsep umum yang bisa mencangkum konteks linguistik dan konteks makro. Konteks linguistik berhubungan dengan cara di mana sebuah kalimat, frase atau teks pendek ditempatkan dalam teks yang lebih besar. Tipe konteks ini penting untuk memperoleh pemahaman dasar atas kandungan teks. Adapun konteks makro berupaya memberi perhatian kepada kondisi sosial, politik, ekonomi, kultural, dan intelektual di sekitar teks al-Qur'an. Di samping itu, ia mencakup juga berbagai gagasan, asumsi, nilai, keyakinan, kebiasaan religius, dan norma budaya yang ada pada saat itu.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 17.

<sup>29</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 14-15.

Untuk memahami penafsiran al-Sa'diy tentang ayat-ayat *ahkam*, penulis menggunakan teori yang dikemukakan oleh Abdullah Saeed tentang penafsiran kontekstual terhadap al-Qur'an. Teori penafsiran kontekstual Saeed berpusat pada konsep hirarki nilai. Hirarki nilai yang digarap oleh Saeed ini sekaligus penyempurna terhadap teori yang digagas Rahman *double movement*. Adapun nilai yang dimaksud Saeed memiliki makna dan pengertian yang lebih luas. Nilai yaitu apa yang ingin diterima atau tidak, dipraktikkan atau tidak, yang berkaitan dengan keyakinan, gagasan, dan praktek tertentu. Nilai-nilai ini bersifat belum pasti dan masih dapat berubah dan hirarkinya juga bersifat tidak definitif, tetapi dapat membantu dalam menafsirkan al-Qur'an secara kontekstual. Adapun hirarki nilai yang dimaksud adalah nilai-nilai yang bersifat kewajiban, fundamental, proteksional, implementasional, dan nilai-nilai instruksional.<sup>30</sup>

Hirarki nilai di atas adalah yang mendasari teori penafsiran kontekstual Abdullah Saeed. Skema dan model teori penafsiran Abdullah Saeed dapat digambarkan sebagai berikut.<sup>31</sup>

Model Penafsiran Teks
<b>Tahap I Perjumpaan dengan Dunia Teks</b>
<b>Tahap II Analisis Kritis</b> Kebahasaan ( <i>linguistic</i> ) Konteks Literal ( <i>Literary Context</i> ) Teks Paralel Preseden
<b>Tahap III Makna untuk Penerima Pertama</b> Konteks Sosio-Historis Pandangan Dunia ( <i>Worldview</i> ) Hakikat Pesan: dimensi hukum, teologis, etis Pesan: Kontekstual versus Universal Relasi pesan dengan pesan menyeluruh al-Qur'an

<sup>30</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 257-275.

<sup>31</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 95.

**Tahap IV Makna untuk Masa Sekarang**  
 Analisa Konteks Sekarang  
 Konteks Sekarang versus Konteks Sosio-Historis  
 Makna dari Penerima Pertama ke Makna Sekarang  
 Pesan : Kontekstual versus Universal  
 Aplikasi Sekarang

Dari hirarki tersebut dapat diteliti mana yang statis dan mana yang bisa berubah, mana yang mengungguli konteks dan mana yang terikat konteks. Faktanya tidak semua aspek hukum Islam dapat mengalami pergeseran atau bahkan perubahan makna. Nilai dan makna dalam keyakinan dan ibadah adalah contoh aspek nilai yang bersifat statis dan final. Aspek yang demikian ini memang berada di luar jangkauan rasionalitas dan agama memerintahkannya untuk diterima apa adanya.

Nilai-nilai dasar, keyakinan, dan praktek ibadah tetap menjadi prioritas utama dan dipelihara keberlanjutannya dalam teori Saeed. Tetapi pada saat yang sama, seorang mufasir dapat mempertimbangkan perubahan penekanan, pergeseran makna, bahkan dalam kasus tertentu membatalkan nilai tertentu karena tuntutan konteks. Perubahan penekanan dan pergeseran makna misalnya yang berhubungan dengan HAM. Wacana dan praktek HAM era kontemporer mengalami pertumbuhan yang signifikan yang tidak selalu sejalan dengan tradisi klasik. Bahkan dalam kasus perbudakan misalnya, melakukan pergeseran dan perubahan makna saja tidak cukup, tetapi menurut Saeed pranata ini sudah seharusnya diharamkan.<sup>32</sup>

Dengan teori penafsiran kontekstual Abdullah Saeed, peneliti akan mencoba mengambil jalan tengah dari pemahaman kontekstual dalam memahami ayat-ayat *ahkâm* khususnya dalam tafsir al-Sa'diy.

## **F. Tinjauan Pustaka**

Penelitian yang mengkaji tentang pendekatan kontekstual dalam tafsir al-Qur'an telah dilakukan oleh sejumlah peneliti. Akan tetapi, kajian yang peneliti kerjakan, baik judul maupun permasalahannya berbeda dengan penelitian-penelitian terdahulu. Berikut penulis uraikan beberapa penelitian terdahulu tentang pendekatan kontekstual.

---

<sup>32</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 256.

H.U Safrudin menulis dalam disertasinya di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul “*Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan al-Qur’an*”. Kesimpulan dari tulisan ini diantaranya perbedaan yang terjadi antara tafsir tekstual dan kontekstual karena perbedaan paradigma yang mendasari keduanya. Yaitu meliputi persoalan hakikat tafsir tekstual dan kontekstual, asumsi dasar, prinsip, dan parameter kebenaran kedua tafsir tersebut. Selanjutnya, meskipun orientasi antara tafsir tekstual dan kontekstual berbeda tetapi keduanya tidak perlu dipertentangkan dalam memahami Islam dan konsep keselamatan, bahkan diharapkan bisa saling melengkapi. Karena keduanya merupakan dua hal yang menyatu. Artinya tafsir tekstual berusaha untuk mendapatkan makna awal yang objektif dari al-Qur’an, adapun tafsir kontekstual ialah menemukan makna kontekstualnya.

Didi Junaidi menulis dalam tesisnya yang berjudul “*Orientasi Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur’an; Melacak Akar Perbedaan Penafsiran terhadap al-Qur’an*”. Tesis ini berhasil memetakan orientasi kecenderungan dalam penafsiran; yakni tekstual-skriptularis dan kontekstual-substansialis. Namun tidak membahas tafsir al-Sa’diy.<sup>33</sup> *Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi: Hermeneutika dalam Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar* merupakan tesis yang ditulis oleh Fahrudin Faiz. Kesimpulannya adalah ia berhasil membuktikan bahwa dalam dua kitab tafsir itu sudah menunjukkan operasi hermeneutik; yaitu reproduksi makna teks agar bisa dipahami dan berfungsi dalam konteks yang berbeda.<sup>34</sup> *Tafsir Kontekstual Ahmad Hasyim Muzadi; Studi Analisis Penafsiran Syafahi* merupakan tesis yang ditulis oleh Ali Fitriana Rahmat. Dalam tesis ini ditemukan beberapa ayat yang ditafsirkan secara kontekstual oleh Ahmad Hasyim Muzadi.<sup>35</sup> Dalam tesis ini tidak ada pembahasan penafsiran kontekstual dalam tafsir as-Sa’diy. Tesis yang berjudul *Tekstualitas Penafsiran al-Qur’an: Analisis Kritis Pemahaman Nashir al-Sa’diy terhadap Isu Kontemporer dalam Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân* yang ditulis oleh Ahmad Taufik, menjelaskan bahwa metodologi penafsiran tekstual pada tema kesetaraan gender (*gender equality*) dan pluralisme agama (*religion pluralism*) yang ditempuh oleh al-Sa’diy dapat

---

<sup>33</sup>Didi Junaidi, *Orientasi Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur’an; Melacak Akar Perbedaan Penafsiran terhadap al-Qur’an*, Tesis S2 Program Studi Tafsir Hadits, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta: 2005.

<sup>34</sup>Fahrudin Faiz, *Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi: Hermeneutika dalam Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar*, Tesis Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 2001.

<sup>35</sup>Ali Fitriana Rahmat, *Tafsir Kontekstual Ahmad Hasyim Muzadi; Studi Analisis Penafsiran Syafahi*, Tesis Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir, IIQ, Jakarta: 2019.

menimbulkan produk tafsir yang diskriminatif dan bersifat eksklusif sehingga memicu tumbuhnya sikap intoleransi antar umat beragama.<sup>36</sup>

Muhammad Hasbiyallah menulis artikel dengan judul *Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya Membumikan Nilai-nilai al-Qur'an*. Ia menjelaskan beberapa paradigma yang mendasari penafsiran kontekstual diantaranya: menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, setiap masyarakat mempunyai nilai-nilai dan kearifan yang perlu dilestarikan, ajaran inti Islam adalah akidah dan akhlak yang diimplementasikan lewat penerapan syariah. Selanjutnya ia menulis komponen-komponen dasar pendekatan kontekstual diantaranya konteks literal al-Qur'an, konteks historis al-Qur'an, konteks kronologi al-Qur'an, dan konteks spasio-temporal.<sup>37</sup> *Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an* yang ditulis oleh M. Solahudin. Artikel ini berusaha mendeskripsikan kinerja pendekatan tekstual dan kontekstual dalam menjelaskan al-Qur'an sebagai upaya untuk memahami teks dengan konteks yang harmonis dengan kehidupan masyarakat. Selanjutnya Solahudin mencoba memahami kinerja pendekatan kontekstual secara interdisiplin dengan ilmu-ilmu yang berkembang.<sup>38</sup> Abdul Rachim menulis artikel *Tafsir Kontekstual* yang menjelaskan aspek-aspek penafsiran yang mendukung lahirnya tafsir kontekstual yaitu penafsiran dengan menggunakan ta'wil, hermeneutik, *asbab nuzul*, *sya'nu nuzul*, dan munasabah antar ayat dan antar surat. Ia juga menekankan bahwa penafsiran kontekstual hanyalah salah satu aspek dalam penafsiran dan tidak boleh dipahami sebagai satu-satunya aspek yang harus dikembangkan.<sup>39</sup>

Makalah yang ditulis oleh Abid Rohmanu yang berjudul *Abdullah Saeed dan Teori Penafsiran Kontekstual*. Abid mencoba merinci dan meringkas teori penafsiran kontekstual Abdullah Saeed yang mana teori penafsiran kontekstual Saeed didasari oleh paradigma pemikirannya tentang wahyu, *ethico legal* teks, dan hirarki nilai teks al-Qur'an.<sup>40</sup> Makalah yang disampaikan oleh Zamakhsyari bin Hasballah Thaib dengan judul *Pemahaman Tekstual dan Kontekstual Al-Qur'an dan Hadits*. Kesimpulan

---

<sup>36</sup>Ahmad Taufik, *Tekstualitas Penafsiran al-Qur'an: Analisis Kritis Pemahaman Nashir al-Sa'diy terhadap Isu Kontemporer dalam Taysir al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Tesis S2 Program Studi Tafsir Hadits, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta: 2014.

<sup>37</sup>Muhammad Hasbiyallah, "Paradigma Tafsir Kontekstual: Upaya membumikan Nilai-Nilai Al-Qur'an", dalam *al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, Vol. 12, No. 1, Juni 2018.

<sup>38</sup>M. Sholahudin, "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual Dalam Penafsiran al-Qur'an", *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No.2 Desember 2016.

<sup>39</sup>Abd Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989.

<sup>40</sup>Abid Rohmanu, "Abdullah Saeed dan Teori Penafsiran Kontekstual". Lihat di <http://repository.iainponorogo.ac.id/>. Diakses pada 15 November 2021.

dari makalah ini adalah tekstualitas tidak akan terlepas dari kontekstualitas dan begitu juga sebaliknya. Teks adalah kebutuhan kontekstual (sosial) dan sebaliknya konteks manusia adalah tekstualisasi (Kebudayaan).<sup>41</sup>

Menurut penelitian literatur penulis, belum ada karya ilmiah yang membahas secara khusus dan spesifik tentang kitab tafsir as-Sa'diy khususnya tentang pendekatan kontekstualnya dalam menafsirkan ayat-ayat *ahkâm*. Adapun paradigma pendekatan kontekstual yang ditemukan hanya bersifat umum dan difokuskan pada kecenderungan penafsiran yang berkembang selama ini. Pada satu sisi, kitab Tafsir al-Sa'diy merupakan salah satu rujukan utama bagi kalangan kelompok salafi.

## G. Metode Penelitian

### 1. Sumber Data

Metode yang penulis gunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif yang secara umum dapat diartikan sebagai tahap-tahap penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa teks verbal maupun non verbal dan perilaku yang dapat diteliti.<sup>42</sup>

Sumber primer dalam penelitian ini adalah karya tafsir Abd al-Rahmân bin Nâshir al-Sa'diy yaitu *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* beserta karya-karya al-Sa'diy lainnya, seperti *Bahjah Qulûb al-Abrâr wa Qurrotu 'Uyûn al-Akhyâr fî Syarhi Jawâmi' al-Akhhâr* dan *Qowâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*, dll. Adapun dari sumber sekunder, penulis mengkategorikannya menjadi dua bagian. *Pertama*, buku-buku dan jurnal-jurnal yang mempunyai keterkaitan dengan objek penelitian yang meliputi disiplin ilmu tafsir, hadits, *'ulum al-Qur'an*, filsafat, hermeneutika dan sosiologi. Kedua, literatur-literatur yang membahas tentang penafsiran kontekstual.

### 2. Pengumpulan Data

Bentuk penelitian yang akan digunakan adalah penelitian kepustakaan (*library research*) sebab penelitian ini sangat tergantung pada data-data dari berbagai literatur yang merupakan bahan-bahan kepustakaan.<sup>43</sup> Penelitian ini juga menekankan pada penggunaan data sekunder dari karya-karya al-Sa'diy; baik berupa buku, jurnal, koran dan lain-lain. Data yang akan digali

---

<sup>41</sup>Zamakhshari bin Hasballah Thaib, "Pemahaman Tekstual dan Kontekstual Al-Qur'an dan Hadits." Lihat <http://repository.dharmawangsa.ac.id/>. Diakses pada 15 November 2021

<sup>42</sup>Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013, hal. 4.

<sup>43</sup>Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paramadina, 2010, hal. 134.

adalah hal-hal yang berkaitan dengan pendekatan tekstual dan kontekstual dalam al-Qur'an.

Teknik pengumpulan data yang peneliti lakukan adalah *pertama*, peneliti mengumpulkan literatur yang berhubungan dengan pendekatan tekstual dan kontekstual dalam penafsiran al-Qur'an, pemikiran al-Sa'diy terhadap realita sosial; *kedua*, peneliti mengklasifikasi buku-buku tentang pendekatan tekstual, kontekstual dan pemikiran al-Sa'diy terhadap realita sosial berdasarkan jenisnya, yaitu: primer dan sekunder; *ketiga*, peneliti mengutip data tentang pendekatan tekstual, kontekstual dan pemikiran al-Sa'diy lengkap dengan sumbernya; *keempat*, peneliti melakukan *cross check* data tentang pendekatan tekstual, kontekstual dalam al-Qur'an, dan pemikiran al-Sa'diy dari sumbernya untuk memperoleh keaslian data dan terakhir peneliti mengelompokkan data-data yang diperoleh berdasarkan sistematika penelitian.

### 3. Pengolahan Data

Data yang sudah terkumpulkan akan diklasifikasikan berdasarkan kategori primer dan sekunder. Kitab tafsir *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* karya Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy akan menjadi objek utama dalam penelitian ini dan juga tidak mengesampingkan karyanya yang lain seperti *Taysîr al-Lathîf al-Manân fî Khulâshah Tafsîr al-Qur'ân*, *Al-Mawâhib al-Rabbâniyyah min al-Âyât al-Qur'âniyyah*, *Al-Dalâil al-Qur'âniyyah: fî anna al-Ulûm wa al-A'mâl al-Nâfi'ah al-'Isriyyah Dâkhilah fî al-Dîn al-Islâmî* dan *Qowâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*. Dengan kitab tersebut peneliti mengkaji penafsiran al-Sa'diy yang cenderung tekstual maupun kontekstual. Untuk menentukan penafsiran tekstual maupun kontekstual, peneliti melihat data dari buku maupun jurnal yang kemudian dipadukan dengan penafsiran al-Sa'diy sehingga akan mengetahui apakah penafsiran al-Sa'diy condong pada tekstual atau kontekstual. Adapun buku *Tafsir Abad 21 dan Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an* karya Abdullah Saeed, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an; Sebuah Kerangka Konseptual* karya Taufik Adnan Akmal, dan *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual* karya H.U Safrudin akan menjadi acuan dalam pemaknaan tafsir tekstual dan kontekstual juga menjadi gambaran tentang penafsiran kontekstual dalam pembacaan al-Qur'an. Selanjutnya data-data sekunder akan diklasifikasikan berdasarkan kata kunci.

### 4. Analisis Data

Terdapat beberapa usaha yang peneliti lakukan untuk menganalisis data, diantaranya peneliti menyingkat data agar mudah dipahami dan dijelaskan secara objektif, logis, dan proposional. Dengan begitu data dapat dikaitkan dan memiliki ketersambungan dengan pembahasan yang lain.

Berdasarkan data-data yang telah diperoleh dan kumpulkan, peneliti mencoba menarik pola, tema pembahasan pada bab-bab pembahasan. Penarikan pola dan tema, peneliti usahakan sejalan dengan persoalan yang telah penulis bangun sebelumnya.

Sumber-sumber data yang sudah diperoleh, kemudian peneliti kembangkan berdasarkan jenisnya; primer dan sekunder. Hal ini dilakukan untuk mengurangi atau menghindari berbagai kesalah pahaman dalam menarik keterkaitan sebuah pandangan atau teori yang disampaikan oleh pakar maupun berbagai sumber dokumentasi yang ada. Adapun teknik pengembangan data yang telah terkumpul, ada kalanya peneliti lakukan secara langsung dan tidak langsung. Secara langsung artinya data yang peneliti temukan akan dikutip seperti apa adanya tanpa merubah sebagai mana kutipan aslinya. Kemudian baru peneliti lakukan analisis pengembangan beserta kesimpulan. Secara tidak langsung artinya data tersebut diubah konsep kutipannya, selama tidak mengubah isi makna sumber, kemudian peneliti ikuti dengan analisis dan diakhiri dengan kesimpulan.

Untuk metode penulisan penelitian ini menggunakan standar transliterasi dan penulisan note dengan mengikuti buku Pedoman Penulisan Proposal, Tesis dan Disertasi sesuai dengan ketentuan yang ditetapkan oleh Perguruan Tinggi Ilmu Qur'an (PTIQ) Jakarta tahun 2017.

## **H. Sistematika Penulisan**

Ciri penulisan karya ilmiah ialah disusun secara sistematis. Untuk memenuhi persyaratan itulah penulis menyusun penelitian ini dalam sistematika penulisan yang disajikan dalam lima bab. Dari lima bab tersebut terdiri dari sub-sub yang disusun secara sistematis sesuai dengan kronologi urutan pembahasannya. Adapun sistematika penyajian dalam tesis ini adalah sebagai berikut:

*Bab pertama* merupakan pengantar dalam bentuk pendahuluan, yang menjelaskan latar belakang munculnya permasalahan. Permasalahan kemudian dibatasi dan dirumuskan dalam bentuk pertanyaan penelitian yang hendak dijawab oleh penelitian ini. Dari sini arah dan target penelitian akan terlihat jelas. Kemudian peneliti juga menjelaskan tujuan dan signifikansi penelitian guna mengetahui urgensi dari penelitian ini. Agar penelitian ini mendapatkan posisi dan spesifikasi dari penelitian terdahulu maka peneliti melihat karya-karya terdahulu yang representasi dalam penelitian yang relevan. Bagian ini juga menjelaskan metodologi dan pendekatan yang digunakan sebagai instrumen analisis dan cara membaca data. Sebagai ulasan tentang sistem eksplanasi hasil penelitian yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, peneliti memaparkannya dalam sistematika penulisan.

*Bab kedua* merupakan landasan teoritis bagi pembahasan bab-bab berikutnya yaitu membahas tentang diskursus pendekatan tafsir tekstual dan kontekstual dalam ayat *ahkâm*. Bagian pertama bab ini akan membahas permasalahan pemaknaan al-Qur'an tentang teks dan konteks sebagai pengantar pada pembahasan selanjutnya yang terdiri dari beberapa subbab diantaranya; perdebatan penafsiran tekstual dan kontekstual, perdebatan penafsiran tekstual dan tafsir kontekstual yang dibagi menjadu dua anak sub bab yaitu pembacaan atas jargon kembali pada al-Qur'an dan hadits dan al-Qur'an *Shâlih likulli Zamân wa Makân*, selanjutnya membahas asal usul tafsir kontekstual, batasan kajian kontekstual, metode penafsiran kontekstual, tekstualitas ayat *ahkâm* dan urgensi tafsir kontekstual ayat *ahkâm*. Sedangkan inti dari pembahasan ini adalah mengukuhkan status ontologis bagi penafsiran kontekstual dalam diskursus pemikiran interpretasi al-Qur'an.

Pembahasan *bab ketiga* menjelaskan biografi al-Sa'diy, kehidupan intelektual dan kondisi sosialnya, pemikiran tafsir al-Sa'diy, corak tafsirnya, karya-karya al-Sa'diy dalam bidang al-Qur'an, hadits, akidah, fikih, dan lain-lain, serta pandangan para ulama modern terhadap karya-karya al-Sa'diy.

*Bab keempat* adalah menjelaskan tinjauan kritis terhadap metode pendekatan kontekstual ayat *ahkâm* dalam tafsir al-Sa'diy dengan dua subbab. *Pertama*; trend penafsiran kontekstual, terdiri dari poligami, perbudakan, kepemimpinan wanita, pernikahan antaragama, riba dan bunga bank, aurat dan jilbab, hukum qishash. *Kedua*; relevansi penafsiran al-Sa'diy dengan kondisi kekinian di Indonesia yaitu kondisi sosial kemasyarakatan dan sosial keagamaan..

Pembahasan penelitian ini berakhir pada *bab kelima*. Sebagai penutup, bab ini akan menyimpulkan pokok-pokok penelitian, yang sekaligus akan menjadi jawaban bagi masalah-masalah yang dikemukakan pada bab pertama. Bagian ini juga akan menjelaskan implikasi penelitian beserta saran-saran yang perlu dikembangkan dalam penelitian selanjutnya.

## **BAB II**

### **DISKURSUS SEPUTAR PENDEKATAN TAFSIR TEKSTUAL DAN KONTEKSTUAL DALAM AYAT *AHKÂM***

Ali bin Abi Thalib mengatakan “*al-Qur’an baina daftay al-mushaf lâ yantiq, innamâ yantiq bihi al-rijâl*”.<sup>1</sup> Artinya al-Qur’an telah menjadi teks diam dan manusialah yang bertanggung jawab menginterpretasi makna dan pesan al-Qur’an agar ia berfungsi sebagai petunjuk (*hudan*). Jika hal itu tidak dilakukan maka ia tidak akan membuahkan hasil. Abdullah Saeed menyebutkan dalam bukunya setidaknya terdapat tiga kecenderungan dalam interpretasi ayat-ayat *ahkâm* yang berkembang di kalangan umat Islam; Tekstualis, Semi-Tekstualis, dan Kontekstualis. Pengklarifikasian ini didasarkan oleh; 1) penjelasan penafsir yang bertumpu pada kriteria linguistik dalam menentukan makna teks, dan 2) pemahaman penafsir yang mempertimbangkan konteks sosio-historis al-Qur’an dan konteks kekinian.<sup>2</sup>

Dalam hal ini, penulis merasa perlu mengemukakan terlebih dahulu tentang teks dan konteks sebagai landasan untuk menuju pemahaman tekstual dan kontekstual.

---

<sup>1</sup>Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Khithâb wa al-Ta’wil*, Bairut: Markaz al-Saqafiy al-Arabiy, 2000, hal. 174.

<sup>2</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf’atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur’an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 6.

## A. Teks dan Konteks

Teks adalah wacana tertulis, naskah yang berupa kata-kata asli dari pengarang, bisa juga diartikan sebagai kutipan dari kitab suci sebagai dasar ajaran.<sup>3</sup> Dalam arti yang lebih luas teks adalah produk dari setiap tindak penggunaan bahasa yang menghasilkan teks verbal dan teks visual.<sup>4</sup> Komaruddin Hidayat mendefinisikan teks merupakan fiksasi atau proses melembagakan sebuah peristiwa wacana lisan dalam bentuk tulisan,<sup>5</sup> tujuannya adalah untuk menjaga peristiwa tersebut dari kehancuran ditelan zaman.<sup>6</sup> Menurut Paul Ricoeur teks ialah wacana yang telah dibakukan dalam bentuk tulisan.<sup>7</sup> Tulisan tersebut bisa berbentuk simbol atau goresan pada tulang, kulit hewan, batu, pelepah pohon atau lainnya.

Teks ialah seperangkat unit bahasa baik secara lisan maupun tulisan, dengan ukuran tertentu, mempunyai makna tertentu, dan tujuan tertentu. Teks mempunyai sifat sistematis dan mempunyai struktur teratur dengan bagian-bagian yang mana jikalau terjadi perubahan pada salah satu bagian akan berdampak sistemik. Teks dapat berupa percakapan ataupun tulisan (bentuk-bentuk yang kita pakai untuk menyatakan apa saja yang kita pikirkan). Salah satu sifat teks yang perlu diketahui adalah meskipun teks itu tampak terdiri dari kata-kata dan kalimat, namun sesungguhnya terdiri dari makna-makna.

Kridalaksana dalam Kamus Linguistiknya mengatakan bahwa teks adalah satuan bahasa terlengkap yang bersifat abstrak, teks merupakan deretan kata, kalimat, dan sebagainya yang membentuk ujaran, teks adalah hasil dari interaksi antar manusia yang berbentuk ujaran.<sup>8</sup> Dari uraian di atas, dapat disimpulkan teks adalah satuan bahasa yang dihasilkan dari interaksi yang baik berupa lisan maupun tulisan. Konteks adalah pendukung atau

---

<sup>3</sup>KBBI, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 1474

<sup>4</sup>Yasfar Amir Piliang, "Semiotika Teks; Sebuah Pendekatan Analisis Teks" dalam *Mediator: Jurnal Komunikasi*, Vol. 5, No. 2, 2004, hal.190.

<sup>5</sup>Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004, hal. 142.

<sup>6</sup>Dalam tradisi Islam, proses pelebagaan tidak hanya dilakukan dengan bentuk tulisan, akan tetapi menjaganya dengan hafalan. Lihat Muhammad Abu Syuhbah, *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Jail, 1992, hal. 236.

<sup>7</sup>Paul Ricoeur, *Heermeneutics and Human Sciences*, New York: Cambridge University Press, 1981, hal. 145.

<sup>8</sup>Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 2007, hal. 238.

penjelas yang berasal dari bagian suatu kalimat atau uraian, dapat diartikan juga sebagai situasi yang ada sangkut-pautnya dengan suatu kejadian.<sup>9</sup>

Adapun tafsir tekstual adalah sebuah penafsiran yang mengandalkan pemahaman yang bersifat harfiah-tekstual terhadap al-Qur'an. Secara bahasa penafsiran tekstual berarti metode penafsiran yang memfokuskan pada makna teks secara harfiah tanpa mempertimbangkan hal-hal lain di sekeliling teks (konteks) sehingga dalam menafsirkan ayat *ahkâm*,<sup>10</sup> hanya perpegang pada teks yang ada tanpa menghiraukan konteks realita yang ada. Abdullah Saeed berpendapat bahwa tafsir tekstualis merupakan interpretasi yang tunduk kepada otoritas teks dan tradisi, dan pada saat yang sama mendekati problem pemaknaan melalui perspektif linguistik secara ketat.<sup>11</sup> Dengan demikian analisis tekstual dan tradisi Nabi, beserta tradisi para sahabat dan tabiin menjadi tempat bergantung dalam interpretasi teks-teks al-Qur'an.

Kelompok tekstualis beranggapan bahwa hakikat makna al-Qur'an terdapat dalam konstruksi lahiriyah teks, sehingga mesti diinterpretasikan sebagaimana yang tersurat dalam ayat supaya tidak terjadi penyesatan penafsiran. Oleh karena itu, interpretasi teks al-Qur'an merupakan aktifitas rasio yang selalu berjalan dari lafadz menuju makna, dan berjalan secara linear.

Dalam aplikasi penafsiran, kalangan tekstualis beranggapan bahwa pemahaman terhadap ayat-ayat legal-etis dalam al-Qur'an yang dilakukan oleh generasi awal merupakan interpretasi paling mendekati kebenaran, yang kemudian menjadi konsensus yang diterima dan disepakati bersama. Hal itu berimplikasi kepada hasil penafsirannya yang terkait dengan permasalahan hukum-hukum, hubungan antar Tuhan dan manusia harus diikuti sepanjang masa, sehingga perbedaan konteks sosio-historis dikesampingkan.

Kalangan tradisional-tekstualis berpendapat bahwa metode penafsiran yang paling valid adalah penafsiran al-Qur'an dengan al-Qur'an (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân*), kemudian penafsiran al-Qur'an dengan sunnah (*tafsîr al-Qur'ân bi al-Sunnah*), penafsiran al-Qur'an dengan pendapat sahabat (*tafsîr al-Qur'ân bi aqwâl al-Shahâbah*), dan penafsiran al-

---

<sup>9</sup>KBBI, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 751.

<sup>10</sup> Menurut Yasin Dutton, tentang sumber-sumber yurisprudensi umat Muslim terbagi menjadi dua pendapat, yaitu pendapat ulama klasik paska al-Syafi'i dan pendapat kelompok revisionis dari mayoritas sarjana Barat Modern yang sependapat dengan Goldziher dan Schacht. Lihat Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur'an, Muwatta', dan Praktik Madinah*, Jogjakarta: Islamika, 2003, hal. 1-2.

<sup>11</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 50.

Qur'an dengan generasi tabi'in (*tafsîr al-Qur'ân bi aqwâl al-Tâbi'în*) yang mana disebut *tafsîr bi al-ma'tsûr*.<sup>12</sup> Hal ini didasari dengan argumentasi mereka bahwa Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wa salam* merupakan manusia yang paling mengerti dan memahami makna dari apa-apa yang telah diwahyukan Allah *ta'âlâ* kepadanya. Bahkan dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, Nabi telah memahami semua makna al-Qur'an kepada sahabatnya, sebagaimana Rasul telah menjelaskan kepada mereka seluruh ayat al-Qur'an.<sup>13</sup> Dengan asumsi seperti ini, maka otoritas tertinggi setelah tafsir *al-Qur'ân bi al-Qur'ân* adalah *al-Qur'ân bi al-Sunnah*. Dan setelah Rasul wafat maka pihak yang dianggap paling kredibel dalam menafsirkan al-Qur'an adalah generasi sahabat, kemudian disusul oleh generasi tabi'in. Para sahabat dan tabi'in mempunyai otoritas tertinggi dibandingkan generasi-generasi selanjutnya, karena mereka merupakan generasi yang paling dekat dengan masa kenabian, sehingga dianggap lebih mengetahui Islam secara lebih benar.<sup>14</sup> Sementara generasi selanjutnya diharuskan patuh dan tunduk dengan menerima secara ikhlas tradisi penafsiran ini secara *taken for granted* dan menjadikannya sebagai patokan penafsiran al-Qur'an, meskipun dalam konteks yang berbeda.

Kelompok tekstualis menganggap dalam interpretasi al-Qur'an lebih menitik beratkan pada penggunaan analisis bahasa karena pendekatan ini diyakini sebagai pendekatan yang mampu menyingkap maksud Tuhan secara sempurna termasuk dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan permasalahan ahkam. Hal ini jelas karena bagaimanapun al-Qur'an adalah kitab suci berbahasa Arab, maka syarat pertama yang harus dikuasainya adalah memahami baik sisi fungsional maupun gaya bahasanya.

Berdasarkan pemaparan di atas, kaum tekstualis memandang bahwa makna teks dapat diketahui melalui perangkat linguistik dan tradisi transmisional. Menurut Abdullah Saeed konsep objektifitas makna teks dalam kalangan tekstualis didasari pada dua asumsi. *Pertama*, firman Allah berbahasa Arab, dan penggunaannya yang dipraktekkan oleh orang Arab bisa menentukan makna objektif dari dalam teks. *Kedua*, objektifitas makna bisa

---

<sup>12</sup> Abdurrahman Hakim, "Tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an: Studi Analisis-Kritis dalam Lintas Sejarah," dalam jurnal *Misykat*, Vol. 2, No. 1 Juni 2017, hal. 80.

<sup>13</sup> Mannâ' al-Qatthân, *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th., hal. 350.

<sup>14</sup> Diantara kareakteristik kelompok tekstualis adalah anggapan mereka bahwa generasi awal Islam adalah yang paling baik dalam interpretasi al-Qur'an. Semakin jauh suatu generasi dari sumber ajaran Islam, maka semakin buruk pemahamannya. Hal ini didasari dengan sebuah hadits Rasul, "Sebaik-baik generasi adalah generasiku, kemudian satu generasi setelahnya, dan kemudian satu generasi setelahnya." Lihat Ibn Rajab al-Hanbaliy, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam*, Kairo: Dar al-Hadits, 2003, hal. 477

didapat ketika makna tekstual didukung oleh berbagai keterangan yang bersumber baik dari Rasul, sahabat, dan generasi tabi'in.<sup>15</sup>

Landasan teologis kalangan tekstualis dalam memahami stabilitas makna adalah bahwa pemahaman mereka terhadap pewahyuan al-Qur'an. Berdasarkan sebuah riwayat, al-Qur'an diturunkan melalui beberapa tahapan. Pada mulanya teks al-Qur'an tertulis di *al-Lawh al-Mahfûdz*. Kemudian Allah menurunkannya sekaligus ke *Bayt al-'Izzah*, dan tahap terakhir Jibril mewahyukan al-Qur'an kepada Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa salam* secara berangsur-angsur selama kurang lebih dua puluh tiga tahun.<sup>16</sup> Dalam pewahyuan ini tidak ada unsur makhluk sedikitpun yang terlibat, termasuk Nabi Muhammad. Nabi berperan sebagai penerima pasif yang kemudian menyampaikannya secara apa adanya, tanpa penambahan atau pengurangan.

Proses pewahyuan yang sedemikian ini membuktikan bahwa bangunan al-Qur'an tidak terpengaruh oleh konteks sosial-politik masyarakat Arab di waktu itu. Justru al-Qur'anlah yang menciptakan realitas, bukan realitas yang mempengaruhi pembentukan al-Qur'an. Untuk itu proses interpretasi tidak harus memperhatikan konteks sosio-historis yang mengitari proses penurunannya, karena pada dasarnya al-Qur'an adalah kalam Allah murni suara Allah yang absolut dan berdiri secara independen dari bias-bias realitas nisbi keduniaan. Tetapi yang menjadi polemiknya adalah tentang bagaimana penerapan ayat *ahkâm* yang sesuai dengan masa kini yang mana sangat berbeda jauh dengan masa turunnya al-Qur'an, dan apakah masih relevan jika diterapkan pada masa kini. Untuk itu, para beberapa pemikir menawarkan pendekatan kontekstual dengan tujuan agar *ahkâm* tersebut bisa dan relevan dengan perkembangan zaman.

Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Qur'an turun sebagai respon transenden terhadap fenomena dan problem kemanusiaan.<sup>17</sup> Proses pewahyuan al-Qur'an dari Tuhan kepada Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wa salam* merupakan fenomena transenden, namun ketika al-Qur'an diturunkan dalam bahasa Arab pada masyarakat Arab, ia jadi menyelaraskan, sehingga memiliki relasi signifikan dengan konteks psikis dan sosio-historis di mana ia diturunkan. Dengan demikian memahami konteks yang

---

<sup>15</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 105.

<sup>16</sup>Al-Zarkasyi, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006, hal. 160-163.

<sup>17</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, hal. 5.

menjadi latar belakang turunnya al-Qur'an menjadi sangat penting untuk membantu memahami makna teks suci secara utuh.

Hassan Hanafi menyoal dalam kajian teks, bahwa langkah pertama yang perlu dilakukan seorang pengkaji teks sebelum memahami teks adalah berusaha untuk melakukan kritik sejarah teks guna menjaga keaslian teks tersebut.<sup>18</sup> Menurutnya, interpretasi tidak akan berguna jika keaslian teks diragukan secara historis. Interpretasi atau pemahaman terhadap terhadap teks yang meragukan atau palsu akan membawa seseorang pada kesesatan dan menyesatkan, bahkan walaupun pemahamannya benar. Setelah melakukan kritik sejarah teks dan mengetahui keasliannya maka dilanjutkan dengan proses pemahaman tahap kedua yaitu hermeneutika<sup>19</sup> yang mana menurut Abdul Rachim, hermeneutika merupakan salah satu aspek lahirnya penafsiran kontekstual.<sup>20</sup>

Menurutnya hermeneutika bukan hanya sebagai ilmu interpretasi, tetapi juga sebagai ilmu yang menjelaskan proses penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai tingkat dunia. Hermeneutika ialah ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari teori sampai praktek dan juga pemahaman wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Setelah melakukan kritik sejarah, tahap selanjutnya ialah pemahaman secara benar sesuai dengan kaidah hermeneutika sebagai ilmu pemahaman, terutama yang berhubungan dengan bahasa dan konteks kesejarahan yang melahirkan teks. Tahap terakhir yakni merefleksikan makna yang dipahami tersebut ke dalam kehidupan manusia, berusaha agar makna-makna yang telah digali tersebut bermanfaat dan dapat memecahkan masalah-masalah kehidupan manusia modern.<sup>21</sup>

Sejatinya, dalam kitab-kitab klasik terdapat pembahasan tentang konteks al-Qur'an. Misalkan dalam pembahasan munasabah antar ayat dan antar surat. Kajian tentang munasabah merupakan bagian dari kajian besar

<sup>18</sup> Kritik sejarah berlaku untuk semua teks termasuk teks keagamaan. Jika sebuah teks diketahui kepalsuannya maka penelitian selanjutnya tidak diperlukan. Mengenai metode kritik sejarah, lihat Muhammad Salim al-Sulmiy, *Manhaj al-Tarikh al-Islamiy*, Makkah: Dâr Risâlah al-'Ilmiyah, 1998. Mengenai kritik teks lihat Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2003.

<sup>19</sup>Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari judul *Religious Dialogue and Revolution*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994, cet. II, hal. 1

<sup>20</sup> Menurut Abdul Rachim, aspek-aspek lahirnya tafsir kontekstual adalah pengungkapan makna teks dengan hermeneutika, *asbâb al-nuzûl, sya'nu al-nuzûl*, takwil, dan munasabat antar ayat dan surat. Lihat Abdul Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 42-52

<sup>21</sup>Achmad Khudori Soleh, "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 11, No. 1, 2010 hal. 45.

tentang konteks al-Qur'an.<sup>22</sup> Tetapi dalam pembahasan ini hanya sebatas dalam konteks teks tidak meluas sampai konteks sosial, politik, dan konteks mufasir.

Kalangan kontekstualis berpendapat bahwa makna merupakan hasil dialektika antara teks dan konteks. Oleh karena itu makna sebuah teks tidak sebatas apa yang ditampilkan tekstualnya melainkan bersifat plural yang diakibatkan oleh cara pembacaan yang berbeda dari seorang pembaca ke pembaca lainnya, dan dari suatu kondisi ke kondisi lainnya. Dalam kaitannya dengan al-Qur'an, mereka beranggapan bahwa al-Qur'an harus dipahami secara berbeda, pada keadaan yang berbeda, dan bukan sebagai tuntutan dan hukum yang kaku dan rigid. Ajaran-ajaran al-Qur'an harus diaplikasikan secara berbeda tergantung pada konteksnya, agar tetap relevan di setiap keadaan, masa, dan tempat.<sup>23</sup>

Menurut Noeng Muhajir, istilah kontekstual setidaknya mempunyai tiga kandungan pengertian; 1) suatu usaha dalam penafsiran dengan tujuan mengantisipasi gejala masalah-masalah dewasa ini yang bersifat mendesak, sehingga kontekstual di sini berarti situasional, 2) suatu usaha dalam pemaknaan yang mengambil nilai makna dari tiga masa; masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang kemudian memprediksikan makna yang relevan di kemudian hari. 3) menundukkan makna sentral dan periferi, dalam arti yang sentral itu adalah al-Qur'an, dan yang periferi adalah pengaplikasiannya, selanjutnya yang sentral adalah studi tentang ayat-ayat al-qur'aniyyah dan yang periferi adalah studi tentang ayat-ayat al-kauniyyah.<sup>24</sup>

Metode kontekstual menurut Syukri Saleh dalam bukunya adalah suatu metode dalam menafsirkan al-Qur'an yang mendasarkan pada pertimbangan analisis bahasa, latar belakang sejarah, sosiologi, dan antropologi yang berlaku dan berkembang pada kehidupan masyarakat Arab pra-Islam dan saat proses turunnya wahyu.<sup>25</sup> Senada dengan apa yang dikatakan oleh Syukri Saleh, Abdullah Saeed menyatakan, penelitian yang demikian disebut dengan *Contextualist*.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup> Ahmad Sarwat, *Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an sesuai dengan Konteks*, Jakarta: Rumah Fikih Publishing, 2019, hal. 17.

<sup>23</sup> Sansan Ziaul Haq, *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari: Studi atas Metode Tafsir al-Jailani*, Ciputat: Cinta Buku Media, 2016, hal. 39.

<sup>24</sup> Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kuantitatif*, Yogyakarta: Rake Sarain, 2000, hal. 264.

<sup>25</sup> Amnah Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, hal. 58.

<sup>26</sup> Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 1.

Ketika seorang mufasir berhadapan dengan teks al-Qur'an, ia harus memahami bahwa pemaknaan itu bersifat dinamis, makna selalu berevolusi dari masa ke masa, dan sangat terkait dengan konteks sosio-historis maupun konteks kontemporer yang menjadi milieu keberadaan penafsir. Kemudian ia harus bergerak dari situasi sekarang ke masa lalu guna melihat konteks sosio-historisnya dan menemukan prinsip-prinsip ideal moralnya, untuk kemudian kembali ke masa sekarang guna melakukan kontekstualisasi atas nilai-nilai tersebut.<sup>27</sup> Untuk mengontekstualisasikan nilai ini, seorang mufasir juga harus memahami secara tepat konteks sekarang yang menuntutnya menganalisis secara mendalam terhadap realitas kontemporer dan berbagai komponennya, sehingga mampu mengimplementasikannya secara tepat. Fazlur Rahman mengistilahkan proses pemaknaan ini dengan istilah *double movement*.<sup>28</sup>

Sebagai anti-tesis dari kalangan tekstualis, kalangan kontekstualis menganggap bahwa asumsi objektivitas dan stabilitas makna yang diperoleh dari analisis linguistik dan tradisi propertik, sulit untuk bisa dicapai, alasannya adalah elemen subjektivitas dan pluralitas dalam memahami teks terdapat pada pihak penafsir secara *inherent*. Bagaimanapun seorang penafsir tidak bisa mendekati teks tanpa pengalaman, nilai, keyakinan, dan prapemahaman yang sudah terlebih dahulu membentuk persepsinya. Abu Zayd mengatakan bahwa *al-qira'ah al-bari'ah* sangat sulit dicapai, tetapi tidak mustahil didapatkan, karena pada dasarnya tidak ada persepsi yang terlahir di ruang hampa sehingga setiap pembaca selalu akan dibatasi oleh horizonnya sendiri.<sup>29</sup>

Pemaknaan yang hanya berorientasi pada analisis linguistik semata tanpa usaha untuk menembus makna dibalikinya, telah menyebabkan kalangan tradisionalis tidak mampu memahami makna al-Qur'an secara utuh. Interpretasi yang bertumpu pada analisis linguistik dan tradisi periwayatan dinilai berimplikasi kepada dekontekstualisasi ajaran al-Qur'an, sehingga produk penafsirannya tidak memiliki relevansi dengan kondisi masyarakat yang dinamis. Sehingga dikhawatirkan masyarakat akan meninggalkan ajaran al-Qur'an karena dianggap tidak bisa memberikan solusi bagi problematika zaman.<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, hal. 5-6.

<sup>28</sup>Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 hal. 6.

<sup>29</sup>Nashr Hâmid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014, hal. 264.

<sup>30</sup>Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 3.

Misalkan dalam menafsirkan kata Islam dalam..al-Qur'an, para mufasir tekstualis cenderung menafsirkan dengan sebuah doktrin yang baku, formal, dan melembaga serta harus diterima secara apa adanya. Maka tafsir mufasir kontekstual memahami term Islam sebagai sebuah instrumen agama dengan seperangkat doktrin yang bersifat universal dan progresif. Islam ditafsirkan sesuai fitrahnya yaitu sebagai agama *rahmatan li al-âlamîn*, sehingga tidak mungkin bersifat kaku atau statis. Oleh karena itu, Islam seharusnya bersifat terbuka, progresif, dan dinamis.

Dari contoh hasil penafsiran di atas menandakan bahwa kaum tradisional belum menampilkan al-Qur'an sebagai solusi zaman, karena mereka tidak bisa menginterpretasikan al-Qur'an secara kreatif dalam bahasa kontemporer. Kemudian diperparah dengan tradisi oral al-Qur'an yang merajalela pada komunitas muslim, sehingga al-qur'an kehilangan relevansinya sebagai kalam Tuhan yang aktif berdialog kepada manusia di setiap masa. Dengan alur penalaran seperti ini teks tidak dihukumi statis, namun maknanya berubah sesuai dengan tuntutan signifikansi konteks di mana teks akan diinterpretasikan.<sup>31</sup>

Tidak bisa dipungkiri bahwa dalam kitab tafsir klasik telah ada praktek operasi kontekstualisasi pemaknaan, hal ini terbukti dengan adanya pemaknaan lewat *asbab al-nuzul*, pentakwilan ayat, hubungan antar ayat dan antar surat, pemaknaan lewat *sya'nu nuzul*.<sup>32</sup> Hal inilah yang akan dibahas penulis dalam kitab tafsir *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* khususnya yang menyangkut ayat-ayat hukum.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa untuk menghadapi benturan-benturan baru akibat dari perubahan nilai dalam masyarakat dan perkembangan ilmu pengetahuan masa kini, orang tetap berusaha menggali bimbingan-bimbingan al-Qur'an dengan jalan penafsiran secara kontekstual apalagi terhadap ayat-ayat *ahkâm* agar kalam Ilahi tetap mempunyai wibawa dan diikuti oleh kaum muslimin tanpa mengalami kesulitan dalam menerapkan maknanya.

## **B. Perdebatan Penafsiran Tekstual dan Kontekstual**

Persoalan yang paling penting bagi umat Islam adalah bagaimana seorang muslim abad ke-21 berhubungan dengan al-Qur'an, hadits, dan teks lain yang menjadi dasar Islam. Al-qur'an merupakan Kalam Allah dan tetap menjadi sumber otoritas utama bagi sistem etika hukum Islam, maka umat Islam berusaha untuk menghubungkannya dengan permasalahan dan

---

<sup>31</sup>Sansan Ziaul Haq, *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari: Studi atas Metode Tafsir al-Jailani*, Ciputat: Cinta Buku Media, 2016, hal. 44.

<sup>32</sup>Abd Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 42-52, bandingkan dengan Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hal. 132.

kebutuhan kontemporer. Dalam perkembangan ilmu tafsir, terdapat dua pendekatan yang muncul, antara lain pendekatan tekstual dan kontekstual yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Untuk itu penulis menganggap penting untuk membahas sebab-sebab terjadinya perbedaan tersebut.

#### 1. Pembacaan atas Jargon “Kembali pada al-Qur’an dan Hadits.

Jargon kembali pada al-Qur’an dan Hadits ini jelas mengasumsikan bahwa al-Qur’an dan al-Hadits memang menjadi pegangan yang paling fundamental bagi tatanan hidup umat Islam apalagi dalam ayat ahkam. Meskipun demikian, karena baik al-Qur’an dan Hadits merupakan sebuah teks tertulis dan setiap muslim mempunyai horizonnya masing-masing. Tidak mengherankan jika terjadi perbedaan pemahaman ketika seorang muslim ingin serius mengimplementasikan nilai-nilai ajaran untuk kembali kepada al-Qur’an dan hadits tersebut dalam merespon segala problematika kehidupan.

Di sana terdapat sebuah hadits yang sangat terkenal yang kurang lebih bunyinya sebagai berikut, “ kutinggalkan untukmu dua hal; jika perpegang pada keduanya, maka kalian tidak akan tersesat selamanya: Kitab Allah dan Sunnah Rasul-Nya.”<sup>33</sup> Maksud dari hadits ini sangat jelas sekali bahwa terdapat dua sumber yang menjadi titik tolak pedoman berperilaku bagi umat Islam sekaligus sebagai sumber identitas; dan dua sumber itu adalah al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah.

Perbedaan pemahaman adalah sebuah keniscayaan, maka sebenarnya perbedaan itu juga bukan sesuatu yang menggelisahkan. Namun sejarah mencatat, perbedaan tersebut sering menjadi pemicu timbulnya konflik kekerasan dimana masing-masing pandangan melakukan klaim kebenaran.<sup>34</sup> Pandangan-pandangan yang sepaham selanjutnya membentuk satu kelompok tersendiri yang bisa disebut mazhab, sekte, firqah, dan lain sejenisnya. Kemudian perbedaan pemahaman tersebut juga tidak jarang berdampak kontraproduktif dengan memunculkan konflik-konflik destruktif yang membawa banyak kerugian, baik materi maupun mental.

Dalam pandangan filsafat hermeneutika, dikenal pandangan bahwa segala aktifitas memahami dan menafsirkan manusia adalah tindakan produktif, artinya bahwa hasil pemahaman dan penafsiran tersebut adalah milik hak dari orang yang menafsirkan dan memahami. Di sisi lain konsep hermeneutika Heidegger dan Gadamer yang menjelaskan bahwa pemahaman tidak bisa lepas dari ketersituasian manusia dalam tradisi.<sup>35</sup>

<sup>33</sup>Mâlik Ibn Anas, *al-Muwatha'*, Kairo: Dar al-Hadits, t.th , hal. 686

<sup>34</sup>Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2011, cet V, hal. 48

<sup>35</sup>Muhammad Arif, “Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya Terhadap Kajian Al-Qur’an,” dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadits*, Voll. 16, No. 1 Januari 2015, hal. 95

Pemahaman akan terus berkembang secara bebas dalam pemahaman pembaca dengan faktisitas eksistensial yang berbeda, dan demikianlah seterusnya.<sup>36</sup>

Diantara kelompok Islam yang gencar dalam mempopulerkan jargon “kembali pada al-Qur’an dan hadits” adalah aliran Salafiyah-Wahabiyah. Tokoh-tokoh yang dinisbatkan dalam kelompok ini adalah Ahmad bin Hanbal, Ibnu Taimiyyah, dan Ibnu Qayyim. Dalam perkembangan selanjutnya dapat dikatakan aliran ini dikembangkan secara agak radikal oleh Muhammad bin Abd Wahab yang dikenal dengan aliran Wahabiyah.<sup>37</sup>

Aliran ini memahami jargon “kembali pada al-Qur’an dan hadits” sebagai kewajiban untuk mengikuti apapun yang telah tertulis pada al-Qur’an dan sunnah secara harfiyah.<sup>38</sup> Secara umum, aliran ini berpedoman bahwa satu-satunya jalan yang benar untuk mengetahui segala jenis akidah dan hukum Islam, baik yang pokok maupun yang sekunder, termasuk dalil-dalil pembuktiannya adalah al-Qur’an dan hadits Nabi. Manusia dengan terbatasnya akal pikirannya tidak memiliki ruang untuk menakwilkan, menafsirkan, atau menguraikannya kecuali pada batasan kebahasaan tertentu. Manusia harus tunduk dan patuh terhadap kedua nash tersebut dan hanya sebagai saksi pembenar dan penjelas saja, tidak untuk menghakimi atau memutuskan.

Gerakan Wahabiyah yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab ini mengembangkan sayapnya secara harfiyah tidak hanya dalam tatanan wacana saja, tetapi harus diwujudkan dan direalisasikan dalam kehidupan nyata. Selanjutnya dengan berafiliasi kepada pemerintahan Ibnu Sa’ud di Arab Saudi, mereka melakukan pembersihan dan pengusuran bahkan pembantaian terhadap segala bentuk yang dianggap syirik, bid’ah, takhayul, dan khurafat.<sup>39</sup>

Praktik paganisme merupakan salah satu yang dibersihkan oleh kelompok Wahabi. Bukan hanya praktik pemujaan terhadap kuburan saja yang disikapi, bahkan kegiatan melukis atau membuat gambar manusia dipandang sebagai bertentangan dengan akidah Islam. Bagi Wahabi, jika

<sup>36</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2011, cet V, hal. 49

<sup>37</sup>Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, Juz 1, Mesir: Dâr al-Fikr ‘Arabî, t.th, hlm. 225.

<sup>38</sup>Pembacaan secara harfiyah adalah cara membaca yang mengikuti apa adanya bunyi yang tertulis, tanpa harus menggali lebih dalam muatan-muatan makna yang dimungkinkan terkandung di dalam teks. Cara pembacaan yang demikian ini dalam hermeneutika mendapat kritikan yang tajam, karena hermeneutika mengasumsikan bahwa teks memiliki horizon pengarang dan pembacanya yang mempengaruhi bagaimana teks tersebut dimaknai. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 25.

<sup>39</sup>Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, Jakarta: al-Husna Zikra, 2001, hal. 136-137.

manusia membuat gambar, berarti ia menyerupai Allah, dan kreasinya menyerupai ciptaan Allah, tindakan ini merupakan pemalsuan sekaligus melakukan bentuk pemberhalaan yang masuk dalam kategori syirik dan kufur. Pandangan ini banyak dianut oleh pengikut Wahabi pasca meninggalnya Abdul Wahab di berbagai belahan dunia. Gerakan Wahabi juga sangat menolak sinkretisme kaum sufi dan tradisional yang membawa pada praktik keagamaan yang bersifat syirik atau politeistik.<sup>40</sup>

Gerakan yang digaungkan aliran Wahabi ini dapat dikatakan cukup populer dan senantiasa memiliki sejumlah pengikut yang besar dari berbagai kalangan masyarakat, terlihat dari berbagai indikator kesamaan yang bisa dilihat, cara berfikir semacam inilah yang kemudian yang melahirkan berbagai kelompok dan gerakan yang pada masa kini sering dibeli label fundamentalis.<sup>41</sup>

Jargon “Kembali pada al-Qur’an dan Hadits” selanjutnya dikatakan sebagai prinsip dasar bagi para pembaharu seperti Muhammad Abduh, Syah Waliyullah, Sayyid Ahmad Khan, dan lainnya. Dengan jargon tersebut para pembaharu ingin agar umat Islam tidak beku, stagnan, dan berhenti dalam lingkaran mazhab tertentu, sementara zaman dan peradaban berkembang sangat cepat. Umat Islam harus membaca, mencermati, dan memahami sendiri al-Qur’an dan Hadits tanpa harus terikat oleh aturan dan tata berpikir mazhab tertentu, serta berani berijtihad untuk menyelesaikan isu-isu zamannya sendiri.<sup>42</sup>

Meskipun memakai jargon yang sama, bahkan dengan sebab yang sama, yaitu munculnya berbagai macam aliran atau mazhab, namun tujuan yang ingin dicapai berbeda dengan aliran Salafiyah-Wahabiyah. Jika aliran Salafiyah-Wahabiyah dengan kembali kepada al-Qur’an dan Hadits itu berusaha membawa umat muslim agar memahami al-Qur’an dan Hadits secara harfiyah tanpa harus mengindahkan berbagai metode dan isu yang tidak pernah ada di zaman Nabi, tetapi para pembaharu tersebut menginginkan untuk membebaskan umat Islam dari belenggu kelompok

---

<sup>40</sup>Haidar Nasir, “Anatomi Gerakan Wahabiyah,” dalam <https://suaramuhammadiyah.id/2017/05/08/anatomi-gerakan-wahabiyah/>. Diakses pada 14 April 2021.

<sup>41</sup>Yaitu gerakan yang berpandangan bahwa Islam tidak hanya agama tetapi juga sebagai word view, dan segala gerak keagamaan, maupun non keagamaan harus diislamkan. Karakter utama dari gerakan ini adalah adanya idealisasi kehidupan masa Nabi, dimana zaman Nabi adalah contoh terbaik yang wajib ditiru karena Nabi yang mampu mendidik dan menerapkan nilai-nilai dan aturan Islam dalam kehidupan. Lihat Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*, Juz 1, Mesir: Dâr al-Fikr ‘Arabi, t.th, hlm. 227.

<sup>42</sup>Gambaran pembaharuan oleh sejumlah pemikir Islam ini bisa dilihat dalam Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran, dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

dan mazhab, bahkan termasuk membebaskan diri dari jebakan mazhab literasi ala salafiyah.<sup>43</sup>

Dari sini dapat dikatakan bahwa dari jargon yang sama melahirkan dua pemahaman yang berbeda, yang satu berupaya memahaminya dengan sikap yang tertutup dan pembacaan yang cenderung harfiyah dan satu lagi bermuara pada sikap aktif dan pembacaannya secara kreatif-inovatif.

Kelompok yang bermazhab tidak tinggal diam. Mereka merespon bahwa eksistensi sebuah mazhab adalah sebagai bentuk kesadaran dan ketidakmampuan seseorang untuk merefleksi sendiri dan memahami sendiri. Mereka yang merasa tidak mampu sudah sewajarnya untuk mengikuti pandangan dan petunjuk mereka yang mampu. Dengan tidak mengikuti para guru mazhab kemungkinan orang akan tersesat, dan membiarkan orang yang tidak mampu untuk bernalar sendiri berarti telah menjerumuskannya.<sup>44</sup> Ringkasnya dengan bermazhab, umat muslim lebih selamat dari kesesatan dalam memahami ayat al-Qur'an dan Hadits.

Tidak bisa dipungkiri lagi bahwa umat Islam dalam bentuk kelompok maupun individu berpotensi melenceng dari ajaran yang lurus, karena menganggap remeh dan kurang menelaah fenomena-fenomena kekinian dengan pemikiran Islam. Sehingga lambat laun akan memaklumi dan membenarkan paham-paham yang menyimpang, baik ekstrim kanan dan ekstrim kiri. Munculnya kelompok-kelompok yang menyimpang ini akan terus bermunculan sepanjang masa hingga munculnya sang Dajjal dari kelompok mereka kemudian bersatu untuk memerangi kaum beriman.<sup>45</sup>

Ternyata tidak sampai disitu, pemahaman akan jargon “kembali pada al-Qur'an dan hadits juga mendapat respon dari pemikir kontemporer, sebut saja Fazlurrahman, Mohammad Arkoun, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd, M. Syahrur dan beberapa pemikir yang lain. Mereka beranggapan bahwa nalar berfikir lama untuk memahami al-Qur'an dan hadits dipandang terlalu berat memihak teks dan kurang mempertimbangkan kondisi realitas kehidupan. Realitas dipaksa tunduk sesuai dengan isi teks, sehingga pada titik tertentu tidak memungkinkan secara praktis karena adanya kendala-kendala realitas. Cara berfikir yang seperti itu jelas akan memunculkan jurang pemisah antara idealitas teks yang normatif dan realitas kehidupan nyata.

---

<sup>43</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2011, cet V, hal. 52.

<sup>44</sup> Penjelasan tentang hukum-hukum taqlid bisa dilihat pada Nûr al-Dîn Abîal-Hasan Ali ibn Abd al-Samhûdiy al-Syâfi'iy, *al-'Aqd al-Farîd fî Ahkâm al-Taqlîd*, Jeddah: Dar al-Minhaj, 2011.

<sup>45</sup> Henri Shalahuddin, *Mawaqif: Beriman dengan Akal Budi*, Jakarta: Insists, 2019, hal. V.

Para pemikir kontemporer itu lebih condong melihat dan memahami al-Qur'an dan hadits secara struktural-fungsional. Artinya meletakkan al-Qur'an dalam struktur budaya yang melingkupinya dan sekaligus fokus kepada peran yang dimainkan al-Qur'an dalam budaya yang dimaksud. Pemaknaan jargon kembali pada al-Qur'an dan hadits lebih melihat pada aspek dialog antara bahasa pemikiran dan sejarah dalam tiap fase dan aspek kehidupan. Pemaknaan yang seperti ini akan membawa pada kesimpulan bahwa betapapun pemahaman manusia adalah anak jamannya dan hasil pertarungan masing-masing aspek kebahasaan, pemikiran, dan kesejarahan. Tidak dipungkiri lagi apabila kemudian yang tidak disukai oleh kelompok ini adalah adanya klaim pandangan tertentu pasti benar dan pandangan yang lain salah, termasuk diantaranya klaim yang berhubungan tentang "kembali pada al-Qur'an dan Hadits."<sup>46</sup>

Hermeneutika merupakan alat ukur yang dipakai oleh para pemikir kontemporer. Dengan hermeneutika sebuah disiplin ilmu akan digarap dengan utuh, yaitu aspek epistemologis, metodologis, ontologis, dan aksiologisnya.<sup>47</sup>

Asumsi dasar dari cara pandang hermeneutika ini adalah asumsi bahwa pemahaman dan penafsiran itu bersifat plural. Artinya setiap pemahaman dan penafsiran adalah hasil karya orang di zamannya. Padahal pengalaman, sejarah, psikologi, budaya, relasi sosial, dan pendidikan setiap orang pasti berbeda sehingga menyebabkan pemahaman dan penafsiran yang berbeda pula.

Dari asumsi dasar sini kemudian bisa dikatakan bahwa konflik dan berbagai pertentangan yang mengakibatkan banyak korban sebenarnya merupakan sesuatu yang naif. Setiap orang ingin agar pemahaman dan penafsirannya diakui kebenarannya, tidak terkecuali pemahaman tentang kembali pada al-Qur'an dan Hadits.

Pembacaan secara harfiah yang dilakukan oleh aliran Salafi-Wahabi sejatinya memiliki dua kelemahan yaitu:

- a. Klaim yang mereka gaungkan sebagai sebenar-benarnya pemahaman dan penafsiran sebenarnya juga terdapat dalam hampir semua aliran, baik dalam skala intern umat beragama maupun antar umat beragama.
- b. Mereka tidak realistis ketika menyerukan bahwa satu-satunya jalan yang benar adalah dengan kembali kepada al-Qur'an dan

---

<sup>46</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2011, cet V, hal. 54-55.

<sup>47</sup>Aspek epistemologis dan aspek metodologis ialah yang berkaitan tentang bagaimana proses memahami dan menafsirkan dengan benar. Adapun aspek ontologis dan aksiologis berkaitan tentang asumsi-asumsi dasar dan kondisi serta kedudukan manusia serta segala faktor yang terlibat dalam proses penafsiran.

Hadits secara apa adanya. Karena betapapun seorang penafsir yang menjadikan al-Qur'an dan Hadits sebagai pedoman kehidupannya, pasti pemahaman dan penafsirannya sangat dipengaruhi oleh konteks ruang dan waktu dimana dia hidup sehingga seandainya semua orang sudah mengakses langsung al-Qur'an dan Hadits lantas tidak menjamin tidak akan muncul keragaman perilaku keagamaan. Selain itu anggapan pemahaman al-Qur'an dan hadits selain dari mereka adalah keliru walaupun yang mereka anggap keliru tersebut sudah menempuh jalan kembali pada al-Qur'an dan hadits sebagai mana yang mereka anjurkan. Maka dapat dikatakan proyek Salafi-Wahabi tidak realistis. Disisi lain, proyek besar yang mereka gaungkan awalnya adalah agar umat melepaskan diri dari berbagai kotak yang ada, baik kotak-kotak filsafat maupun kotak-kotak kalam, kemudian berubah menjadi kotak yang tersendiri dan eksklusif.<sup>48</sup>

Harus diakui bahwa pemahaman teks khususnya pemahaman teks al-Qur'an dengan pisau hermeneutika telah banyak menghasilkan kontroversi. Salah satu hasilnya adalah penolakannya terhadap penafsiran yang final dalam suatu masalah, bukan hanya masalah agama dan akhlak, juga masalah-masalah keilmuan lainnya. Hal ini akan menyebabkan kekacauan nilai, akhlak, dan ilmu pengetahuan. Bahkan menurut Adian Husaini dampak dari penggunaan hermeneutika adalah relativisme penafsiran, curiga dan suka mencerca ulama Islam, dan adanya dekonstruksi konsep wahyu.<sup>49</sup> Untuk itu dalam penggunaan hermeneutika harus ditempatkan dalam porsi yang semestinya.

Kritik yang sama juga ditujukan kepada para pembaharu, yang disamping menggaungkan jargon yang sama, juga mengkampanyekan terbukanya kembali pintu ijtihad. Dari aspek revolusi, mereka memperjuangkan dan membangunkan umat Islam dari kejumudan. Namun kemudian hari kelompok ini juga berkembang secara eksklusif dan tidak jarang menjadi anti-realitas. Kelompok ini juga memandang cara berfikir diluar dari kalangan mereka sebagai terbelakang, tradisional dan lain sebagainya, maka konsekuensinya pandangan bahwa cara bernalar merekalah yang benar dan diluar mereka salah.

Banyaknya pandangan tentang kembali pada al-Qur'an dan hadits ini menunjukkan bahwa betapapun manusia memang sangat historis dan

---

<sup>48</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2011, cet V, hal. 57.

<sup>49</sup> Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hemeneutika dan Tafsir Al-Qur'an*, Jakarta: Gema Insani, 2007, hal. 17-42.

kontekstual. Keragaman pemahaman justru menunjukkan kekayaan pemahaman di kalangan umat Islam.<sup>50</sup>

## 2. Al-Qur'an *Shâlih li kulli Zamân wa Makân*

Al-Qur'an adalah *shâlih li kulli zamân wa makân*. Pernyataan ini bukan hanya diakui oleh para ulama tafsir klasik, tetapi juga diakui oleh para ulama tafsir kontemporer. Hal ini membuat diskursus seputar pemahaman dan penafsiran al-Qur'an tidak pernah usai. Hal tersebut terbukti dengan adanya kajian al-Qur'an dengan berbagai metode, dan diajarkan dengan aneka cara. Namun makna al-Qur'an tidak akan pernah mengalami kekeringan walau telah, sedang, dan akan terus dikaji dari berbagai segi dan metodologi.

Tuntutan agar al-Qur'an dapat dan berfungsi dengan baik sebagai pedoman dan petunjuk hidup untuk umat manusia, terutama di zaman kontemporer ini tidak akan pernah berhenti. Untuk itu, tidaklah cukup jika al-Qur'an hanya dibaca sebagai rutinitas belaka dalam kehidupan sehari-hari tanpa mengetahui maksud, mengungkap isi serta mengetahui prinsip-prinsip yang terkandung di dalamnya. Pemeliharaan terhadap al-Qur'an dan menjadikannya menyentuh realitas kehidupan adalah sudah menjadi keharusan. Salah satu bentuknya adalah dengan selalu berusaha untuk memfungsikannya dalam kehidupan modern ini yaitu dengan memberikannya interpretasi yang sesuai dengan keadaan masyarakat setempat.<sup>51</sup>

Pemahaman atas al-Qur'an yang *shâlih li kulli zamân wa makân* memberikan dua arah yang berbeda. Kalangan yang memahaminya bergantung pada epistemologi doktrinal era klasik pertengahan yang mendorong umat Islam untuk kembali kepada epistemologi pemikiran Islam generasi salafi yang diwakili oleh kalangan Salafi-Wahabi. Selanjutnya, kelompok yang berusaha untuk membuka wawasan pemahaman al-Qur'an dan kitab klasik dengan metode-metode baru yang belum pernah ada di kitab klasik yang diwakili oleh kelompok modernis kontemporer.<sup>52</sup>

Kritikan yang tajam dari kelompok kontemporer kepada kalangan Salafi, bahwa kelompok ini menyerukan untuk mengikuti pemahaman salaf shalih dengan tanpa membuka mata atas perbedaan realitas konteks yang

<sup>50</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ, 2011, cet V, hal. 64.

<sup>51</sup> M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan." Dalam *Jurnal Esensia* Vol. 13 No. 2 Juli 2012, hal. 242.

<sup>52</sup> Alif Jabal Kurdi, "Muhammad Syahrur, Salafisme, dan Hakikat al-Qur'an Shalih li kulli Zaman wa Makan." Dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-syahrur-dan-hakikat-al-quran-shalih-li-kulli-zaman-wa-makan/>, diakses pada 16 April 2021.

ada adalah Muhammad Syahrur. Menurutnya untuk memahami al-Qur'an dan kitab-kitab klasik maka diperlukan berbagai pendekatan dan metode yang harus dikembangkan dan tidak berhenti pada satu titik.<sup>53</sup>

Kitab klasik yang merupakan wujud dari aktifitas manusia yang berinteraksi dengan zamannya (*muta'aqib bi zamânih*), untuk memahaminya maka perlu pembacaan yang mengedepankan dialektika antara kitab klasik dengan pembaca yang terikat dengan konteksnya sendiri. Implikasinya adalah pembaca tidak harus berafiliasi sepenuhnya dengan kitab klasik, tetapi ia berhak memilih informasi yang terdapat dalam kitab tersebut yang memiliki manfaat bagi pembaca dan masanya serta bagi generasi yang akan datang.

Begitu juga dengan al-Qur'an, dibutuhkan sebuah usaha merekonstruksi atas metodologi penafsiran. Karena menurut kalangan kontemporer, metodologi penafsiran yang diwariskan dalam kitab klasik memiliki keterbatasan yaitu lebih menekankan pada pemahaman teks belaka tanpa mendialogkannya dengan realita yang tumbuh ketika teks itu dikeluarkan dan dipahami oleh pembacanya.<sup>54</sup> Upaya rekonstruksi itu adalah bagian dari menjaga dan membumikan al-Qur'an yang berlaku untuk semua ruang dan waktu (*shâlih likulli zamân wa makân*).<sup>55</sup>

Dengan begitu seorang pembaca akan mampu berinteraksi dengan al-Qur'an yang memanfaatkan berbagai metode dan pendekatan yang berkembang di zamannya, serta mampu memproduksi pemaknaan yang tepat terhadap al-Qur'an dan relevan dengan konteks zamannya, sehingga tidak terjebak pada pemahaman yang tidak relevan dengan masa kini.

### C. Asal Usul Tafsir Kontekstual

Sejatinya aspek penafsiran kontekstual sudah ada dan dikenal oleh kalangan kaum muslim diantaranya; menggali makna dari segi hermeneutik, mengungkap makna dengan *asbab al-nuzul*, mengungkap makna dengan *sya'nu al-nuzul*, menggali makna dengan takwil dan menggali makna dengan munasabah antar ayat dan surat. Dalam tafsir al-Sa'diy sekiranya aspek-aspek tersebut telah digunakan dalam penafsiran. Untuk itu penulis akan menjelaskan aspek-aspek penafsiran kontekstual secara rinci.

---

<sup>53</sup>Muhammad Sahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: el-Saq Press, 2007, hal. 57.

<sup>54</sup>Muhammad Fateh, "Hermeneutika Sahrur:Metode Alternatif Interpretasi Teks-Teks Keagamaan," dalam *Jurnal Religia*, Vol. 13 No. 1, April 2010, hal. 7.

<sup>55</sup>Muhammad Sahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: el-Saq Press, 2007, hal. 57

### 1. Mengungkap Makna Teks dari *Asbab al-Nuzul*

Telah dijelaskan di atas bahwa mempelajari kesejarahan teks al-Qur'an sangat penting untuk mengungkapkan makna. Salah satu aspek dari kesejarahan al-Qur'an adalah *asbab al-nuzul*, maka penting untuk mempelajarinya agar makna yang dimaksud dapat diperoleh. Nasaruddin Umar mengatakan bahwa pemahaman secara literal semata tidak dapat membantu dalam menemukan tujuan disyariatkan hukum, oleh sebab itu pengetahuan mengenai sebab turunnya sangat dibutuhkan agar dapat dipahami secara benar dan terhindar dari kesalahan serta kekeliruan bahkan keluar dari makna yang dimaksud.<sup>56</sup> Misalnya dalam memahami firman Allah QS. Al-Baqarah/2:115 :

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَسِيعُ عَلِيمٌ

*Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.*

Secara literal ayat ini menjelaskan bahwa dalam melaksanakan shalat dapat menghadap kemana saja dan tidak mesti menghadap kiblat. Apabila memahaminya dihubungkan dengan melihat latar belakang turunnya ayat maka pemahamannya akan berbeda. Ayat di atas terkait dengan peristiwa di mana sejumlah sahabat sedang melaksanakan sholat pada malam hari, namun mereka kehilangan arah kiblat dan bahkan tidak diketahui secara pasti. Setelah masing-masing berupaya menentukan kiblat ternyata tidak ada kesepakatan arah antara satu sama lain, akhirnya mereka melakukan shalat menghadap kearah yang diyakini masing-masing. Setelah kejadian ini mereka menghadap Nabi dan beliau terdiam. Dalam situasi terdiam itu turunlah ayat al-Qur'an sebagai jawaban atas permasalahan tersebut. Jadi maksud dari ayat tersebut adalah boleh menghadap kearah mana saja dalam shalat bagi orang yang kehilangan arah dan sudah berusaha dalam mencari arah kiblat tetapi tidak menemukannya.<sup>57</sup>

Pemaknaan yang seperti ini juga terdapat dalam tafsir al-Sa'diy, ia mengatakan bahwa sholat boleh menghadap ke segala arah asalkan ada sesuatu yang menyebabkannya, misalkan karena hilang arah atau dalam

---

<sup>56</sup>Nasaruddin Umar, *Ulumul Qur'an Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi al-Qur'an*, Jakarta: al-Ghazali, 2010, hal 24.

<sup>57</sup>Bakhtiar, "Peranan Asbab al-Nuzul Dalam Penentuan Hukum", dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 12, No. 2, Desember 2018, hal. 33.

keadaan sakit yang tidak bisa menghadap kiblat.<sup>58</sup> Artinya dalam pemaknaannya tidak serta merta mengartikannya secara tekstual

Kesalahan serupa juga dapat terjadi dalam memahami firman Allah dalam QS. Al-Maidah/5: 93:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَءَامَنُوا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

*Tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. Dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan.*

Kesalahpahaman tentang ayat ini terjadi pada Utsman bin Mazh'un dan 'Amr bin Ma'ad yang berpendapat bahwa seorang muslim itu boleh minum *khamr*. Dengan semata-mata memahami apa yang tersurat dalam ayat ini seseorang akan mengambil pengertian bahwa orang yang beriman dan beramal shaleh tidaklah berdosa makandan minum apa aja, selama mereka tetap bertaqwa, beriman, dan beramal shaleh.

Rupanya pemahaman tersebut salah bahkan membahayakan karena tidak meruncut pada sebab turun ayat. Kesalahan semacam ini sebenarnya tidak akan terjadi bila orang mengetahui sebab turunnya ayat. Sebagaimana diriwayatkan oleh al-Hasan dan sahabatnya yang lain, sebab turun ayat ini adalah “Setelah ayat yang mengharamkan *khamr* itu turun, para sahabat berkata; “bagaimana dengan saudara-saudara kita yang telah meninggal, padahal *khamr* telah terserap di dalam perut mereka, sedangkan Allah telah memberitahukan kepada kita bahwa *khamr* itu kotor?” maka turunlah ayat ini”.

Dalam hal ini Ibnu al-Sa'diy berpendapat bahwa ayat diatas berkenaan dengan pengharaman *khamr*. Dia mengatakan bahwa ayat diatas merupakan dalil pengharaman *khamr* yang bersifat mutlak dan sangat ditekankan keharamannya. Disaat ayat ini turun, ada sebagian orang mukmin yang menanyakan bagaimana keadaan sahabat mereka yang mukmin mati dalam keadaan Islam sebelum pengharaman *khamr*, padahal mereka telah minum *khamr*. Kemudian turunlah ayat ini yang mengabarkan bahwa tidak ada dosa bagi orang yang beriman dan beramal saleh walaupun mereka telah meminum *khamr*.<sup>59</sup>

<sup>58</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 57.

<sup>59</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm*

Dari sini jelaslah sudah bahwa yang dimaksud dalam ayat ini adalah orang-orang yang telah gugur sebagai mujahid yang mana mereka selalu beriman, bertaqwa dan beramal shaleh dan juga pernah minum *khamr* sebelum turun ayat pengharaman *khamr*.<sup>60</sup>

## 2. Pengungkapan Makna dari segi Hermeneutika

Maksud dari hermeneutika disini adalah kemampuan memecahkan masalah arti sebuah kata dalam al-Qur'an, bukan sebagai pisau pemaknaan yang telah digunakan oleh kalangan liberalis yang mana dalam penggunaannya akan mengakibatkan dekonstruksi hukum Islam, relativitas hukum, anti otoritas, dan terdapat indikasi-indikasi kepentingan Barat dalam menghancurkan peradaban Islam.<sup>61</sup> Orang yang baru belajar bahasa Arab disaat membaca firman Allah kemudian diartikan menurut bahasa maka salah hasilnya, misalkan saat membaca QS. Yasin/36: 19 :

قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَإِن ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ

*Utusan-utusan itu berkata: "Kemalangan kamu adalah karena kamu sendiri. Apakah jika kamu diberi peringatan (kamu bernasib malang)? Sebenarnya kamu adalah kaum yang melampui batas".*

Kata طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ akan diartikan dengan "burungmu bersamamu".

Orang yang baru belajar tersebut akan memahami firman Allah secara polos, karena pengetahuannya hanya terbatas pada apa yang tersurat dalam ayat. Padahal makna yang sebenarnya tidaklah demikian.

Dalam hal ini, al-Thabathabai menerangkan sebagai berikut:

الطائر في الأصل هو الطير، و كان يتشائم به ثم توسّع واستعمل في كل ما يتشام به<sup>62</sup>

*Arti thâir pada mulanya adalah burung. Kemudian dipergunakan orang sebagai tanda yang menunjukkan nasib. Pengertian itu berkembang dan meluas, sehingga dipergunakan pada semua tanda yang menunjukkan nasib.*

Untuk menguji kebenaran makna yang terkandung dalam firman Allah SWT tentang makna *al-thair* diperlukan kemampuan untuk memecahkan masalah arti, terutama mengenai bahasa yang meragukan sehingga menimbulkan keragaman arti.

*al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 269.

<sup>60</sup> Abd Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 46.

<sup>61</sup> Daden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam*, Ponorogo: CIOS, 2010, hal. 72-90.

<sup>62</sup> Husein al-Thabâthabâiy, *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*, Jilid XVII, Beirut: Muassasah al-A'lâ li al-Mathbû'ât, 1997, hal. 75.

Keadaan masyarakat jahiliyah memberikan petunjuk yang dapat membatu pemecahan makna ini. Pada saat itu, jika mereka hendak melakukan perjalanan, mereka mencari burung yang sedang hinggap di batang-batang rerumputan. Kemudian diusirlah burung-burung tersebut. Jika burung itu terbang ke kanan, sebagai pertanda akan mendapatkan keberuntungan dan mereka bergegas melanjutkan perjalanan. Jika burung itu terbang ke arah kiri, itu sebagai pertanda kesialan sehingga mengurungkan perjalanannya atau menundanya sampai mereka berhasil dengan usiran burung yang terbang ke kanan.

Lama-kelama burung itu menjadi lambang nasib mereka, sehingga kata-kata “burung” digunakan dalam ucapan selamat jalan bagi saudara mereka yang hendak bepergian:

على الطائر الميمون

yang artinya secara harfiyah ; “Semoga engkau mendapatkan burung yang terbang ke kanan.” Dengan demikian *katathâir* berkembang maknanya menjadi “keberuntungan”.<sup>63</sup>

Pemahaman keliru tentang firman Allah yang disebabkan karena tidak memahami konteks sejarahan pernah dibahas oleh Umar ibn Khathab seperti yang dijelaskan dalam sebuah riwayat:

يروى عن عمر ابن الخطاب ر ض أنه قال إنه قال إنما تنقض عُرى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام

من لا يعرف الجاهلية

Dari perkataan Umar ini dapat disimpulkan bahwa bila ada diantara orang muslim yang tidak mengerti dan memahami keadaan masa sebelumnya, ia tidak akan mengetahui pengaruh bimbingan Allah yang memberikan semangat untuk melakukan perubahan sosialbagi tata kehidupan masyarakat dan melakukan perjuangan yang dapat menyelamatkan manusia dari kegelapan dan menghantarkan pada kehidupan bahagia. Dengan demikian pada saat membaca al-Qur’an ia tidak dapat memahaminya dengan seluruh jiwanya dan tidak dapat menggambarkan apa yang terjadi di masa lalu, saat al-Qur’an dirturunkan.<sup>64</sup>

### 3. Pengungkapan Makna dari *Sya’nu al-Nuzul*

Para cendekiawan muslim tidak merasa leluasa dalam mencari makna yang sebenarnya dari ayat al-Qur’an melalui *asbab al-nuzul*, karena *asbab al-nuzul* mempunyai persyaratan yang ketat. Untuk memperoleh *asbab al-nuzul* orang diharuskan menerimanya secara tekstual. Artinya harus menerima

<sup>63</sup> Abd Rachim, “Tafsir Kontekstual,” dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 43-44.

<sup>64</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manâr*, juz I, Mesir: Dâr al-Manâr, 1954, hal. 24.

melalui riwayat-riwayat yang shahih yang bersumber dari sahabat. Sebab orang tidak mungkin mengetahui *asbab al-nuzul* dan bahkan tidak boleh mengatakan bahwa sesuatu keterangan adalah *asbab al-nuzul* suatu ayat kecuali bila keterangan tersebut diterima melalui riwayat dan didengar langsung dari sahabat yang menyaksikan secara langsung turunnya al-Qur'an dan memahami sebab-sebabnya.<sup>65</sup>

Sudah menjadi *ijma'* para ulama bahwa teks-teks yang memberikan indikasi tentang *asbab al-nuzul* telah ditentukan secara ketat, teks-teks mana saja yang memberikan keyakinan dan teks-teks mana saja yang dianggap sebagai salah satu kemungkinan saja. Ketentuan yang sedemikian ketat ini membuat seseorang menjadi sangat berhati-hati dalam menelusuri *asbab al-nuzul*. Sebagai mana yang dikatakan Subhi al-Shalih bahwa para ulama salaf tidak mendapatkan keleluasan dalam membahas *asbab al-nuzul* karena takut berbuat dusta dalam memberikan penjelasan tentang al-Qur'an tanpa didasari pengetahuan, bimbingan, dan ketentuan-ketentuan yang terdapat dalam al-Qur'an.<sup>66</sup>

Untuk sebab itu beberapa cendekiawan muslim berusaha untuk menyusup ke horizon yang lebih luas yang memungkinkan mereka menjelaskan kandungan al-Qur'an dengan latar belakang sosial, tanpa menyebutkan latar belakang *asbab al-nuzul*. Horizon yang lebih luas itu adalah *sya'nu al-nuzul*.

Fazlur Rahman mengomentari tentang *sya'nu al-nuzul* ini seperti yang dikutip oleh Abdur Rachim

Sektor sosial dari perintah-perintah al-Qur'an memiliki suatu latar belakang situasional, sebagaimana dengan pewahyuan al-Qur'an sendiri yang memiliki latar belakang religio-sosial yang amat konkret dalam politeisme dan disekulibrium sosio-ekonomis masyarakat Mekah pada awal Islam; perintah-perintah al-Qur'an muncul tidak dalam suatu kevakuman tetapi selalu turun sebagai solusi terhadap masalah-masalah aktual. Latar belakang situasional ini disebut sebab-sebab pewahyuan (*sya'nu al-nuzul*)<sup>67</sup>

Selanjutnya, Fazlur Rahman menganggap bahwa memperalari *sya'nu al-nuzul* sangatlah penting agar tercapai tujuan-tujuan al-Qur'an diturunkan. Karena dengan mempelajarinya maka esensi ajaran al-Qur'an tentang masyarakat akan didapat. Menurutnya boleh jadi para cendekiawan muslim kala itu juga masuk pada horizon yang lebih luas, mengingat literatur tentang *asbab al-nuzul* seringkali sangat bertentangan dan kacau. Tampaknya alasan

---

<sup>65</sup> Abi al-Hasan 'Ali ibn Ahmad Al-Wâhidi, *Asbab al-Nuzul*, Damam: Dâr al-Islâh, 1992, hal. 3-4.

<sup>66</sup> Subhi al-Shâlih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus dari judul *Mabâhith fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018, hlm. 457.

<sup>67</sup> Abd Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 48.

utama dari keadaan ini adalah para cendekiawan muslim tidak sadar makna yang sepenuhnya walaupun dalam penafsirannya sering masuk pada horizon konteks situasional, baik mengenai signifikansi historisnya atau karena bantuannya untuk memahami inti dari perintah-perintah tertentu.

Terdapat satu kaidah ahli fiqih yang dikira mempersempit dalam pemahaman tentang ayat-ayat al-Qur'an, kaidah itu adalah *al-'ibrah bi'umûm al-lafdh lâ bikhushûsh al-sabab*. Dengan adanya kaidah ahli fiqih ini, para cendekiawan muslim mengalami kehilangan keinginan untuk menelusuri konteks situasional dari maksud firman Allah, sehingga beralih pada norma-norma yang dapat dilegalisir melalui saluran mazhab. Contohnya pemahaman Rasyid Ridha tentang kata *al-amânât* dalam QS. Al-Nisa'/4: 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

*Sesungguhnya Allah menyuruh kamu menyampaikan amanat kepada yang berhak menerimanya, dan (menyuruh kamu) apabila menetapkan hukum di antara manusia supaya kamu menetapkan dengan adil. Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.*

Rasyid Ridha sangat hati-hati dalam memberikan ulasanya yang mana menurut *asbab al-nuzul*, maknanya adalah kunci ka'bah sebagaimana yang diterangkan dalam hadits riwayat Ibnu Mardawaih yang dinisbatkan kepada Ibnu 'Abbas melalui sanad al-Kilbi dari Abi Shalih.<sup>68</sup> Tetapi Ridha mengkritik hadits itu berdasarkan sanad dan matannya. Menurutnya sanad dari hadits terlihat tanda-tanda kelemahannya adapun matannya juga lemah karena menurut kesaksian para sahabat ayat itu sudah turun sebelum Fathu Makkah. Agaknya Rasulullah membaca ayat itu hanya sebagai pembuktian kebenaran firman Allah (*istisyhad*).<sup>69</sup>

Cara lain untuk menemukan makna ayat dari al-Qur'an adalah dengan menyusuri konteks susunan ayat dengan ayat-ayat sebelumnya yang dalam ilmu tafsir disebut dengan *munasabah*. Jadi untuk menemukan makna *al-amânât* perlu usaha mengaitkan dengan ayat-ayat sebelumnya. Pada ayat

<sup>68</sup> Abi al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsiy al-Bagdâdiy, *Rûh al-Ma'âniy fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Adzim wa al-Sab'a al-Matsâniy*, Juz III, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005, hal. 89.

<sup>69</sup> Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Juz V, Mesir: Dâr al-Manâr, 1954, hal. 168.

sebelumnya diterangkan keadaan orang-orang Yahudi yang dalam setiap perbuatannya selalu menyimpang dari syariat ajaran Taurat. Atas dasar inilah Ridha meyakini bahwa yang dimaksud dengan *al-amânât* dalam ayat tersebut adalah janji kedatangan risalah Muhammad *shallallahu ‘alaihi wa salamyang* terdapat pula dalam kitab Taurat.

Dari penafsiran kontekstual ini dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan *al-amânât* yang diperintahkan supaya disampaikan kepada orang-orang Ahli Kitab itu adalah berita risalah kenabian, dalam arti kedatangan Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wa salamyang* disebutkan dalam kitab mereka, bukan masalah kunci ka’bah yang digeneralisasikan oleh para fuqaha’ sebagai amanat dalam arti umum.

#### 4. Pengungkapan Makna melalui Takwil.

Takwil digunakan sebagai alternatif dari tafsir, dimanfaatkan oleh mufasir pada saat pengungkapan makna yang tersurat tidak dapat memberikan pengertian yang dimaksud dalam ayat-ayat al-Qur’an. Oleh karena itu diungkapkan makna yang tersirat dengan jalan takwil agar diperoleh pengertian yang sesuai dengan konteks susunan kata, waktu dan tempat, yang disebut dengan konteks sosio-historis atau konteks budaya dalam arti sesuai dengan perkembangan pikiran pada saat bahasa itu dilahirkan. Selain itu takwil diyakini menjadi sebuah metode dalam memahami ayat al-Qur’an yang telah digunakan oleh para mufasir sejak masa-masa awal sejarah perkembangan tafsir.<sup>70</sup>

Sebagai contoh adalah takwil terhadap ayat yang membahas tentang orang yang mati kalalah<sup>71</sup> yang meninggalkan saudara laki-laki dan perempuan kandung. Menurut makna yang tersurat, orang yang mati kalalah itu meninggalkan saudara laki-laki dan saudara perempuan seayah-seibu, namun para mufasir menegaskan bahwa yang dimaksud saudara laki-laki dan perempuan dalam ayat tersebut adalah saudara laki-laki dan saudara perempuan seibu,<sup>72</sup> atas dasar qiraat mudraj sari Sa’ad bin Abi Waqqash, yaitu suatu qiraat yang diyakini datangnya dari Rasulullah meskipun dalam sanadnya terjadi konversi. Takwil sebenarnya telah ramai digunakan oleh para ulama pada saat lahirnya ilmu kalam, ketika masing-masing ulama

<sup>70</sup>Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 2, ..., hal. 263.

<sup>71</sup> Mati kalalah adalah seseorang meninggal dunia tanpa meninggalkan anak, baik laki-laki maupun perempuan beserta keturunannya, dan ayah pewaris telah meninggal dunia terlebih dahulu dari pewaris. Lihat Flora Dianti, “Ketentuan Pembagian Harta Waris Islam dalam Keadaan Kalalah,” dalam <https://m.hukumonline.com/klinik/detail/ulasan/lt5e46278d7af8c/ketentuan-pembagian-waris-islam-dalam-keadaan-ikalalah-i/>, diakses pada 24 April 2021.

<sup>72</sup>Subhi al-Shâlih, *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur’an*, diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus dari judul *Mabâhîts fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018, hal. 257.

mutakallimin memperkuat mazhabnya dengan memberikan justifikasinya dari al-Qur'an. Adapun golongan yang memperkenalkan metode takwil adalah golongan Mu'tazilah.

Misalnya ketika golongan ini mempertahankan pendapatnya bahwa Dzat Allah itu tidak mungkin dapat dideteksi dengan indera penglihatan manusia, meskipun pada hari mahsyar, maka ayat yang maknanya secara tersurat memberikan pengertian bahwa Dzat Allah dapat dilihat yaitu dalam firman Allah dalam QS. Al-Qiyamah/75: 22-23:

وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ تَأْصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

*Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat.*

Mereka mentakwilkan kepada maknanya yang tersirat yaitu dengan memalingkan makna *nâdzirah* dengan arti *intidzâr* yaitu menunggu nikmat Allah artinya menunggu detik-detik ketentuaan berita gembira, saat mereka diperkenankan masuk surga.<sup>73</sup>

Sebenarnya sebelum aliran mu'tazilah mencetuskan pemahaman seperti itu, sudah ada beberapa mufasir dan muhadits yang menolak penafsiran secara tersurat terhadap ayat itu yang dikemukakan oleh Asy'ariyah, diantaranya adalah Mujahid al-Makkiy, murid Ibnu 'Abbas si gundang ilmu-ilmu al-Qur'an. Menurut Mujahid surat al-Qiyamah ayat 23 itu mengisyaratkan kepada keadaan pada saat orang-orang mukmin menunggu detik-detik diumumkannya imbalan pahala dari amal yang telah dilakukan. Secara tegas ia mengatakan "Tidak ada seorang hambapun diantara makhluk-Nya yang dapat melihat Dia."<sup>74</sup>

##### 5. Pengungkapan Makna melalui Hubungan antar Ayat dan antar Surat.

Menurut Suyuthi, munasabah adalah hubungan ayat dengan ayat sampai kepada makna korelatif baik secara khusus, umum, abstrak, kongkrit maupun hubungan seperti sebab musabab, *ilat ma'lul*, perbandingan dan perlawanan.<sup>75</sup> Pengertian ini mengisyaratkan bahwa munasabah ayat-ayat al-Qur'an tidak selamanya mudah dikemukakan dengan jelas, tetapi adakalanya terlihat samar dan abstrak. Kesulitan dalam ilmu ini juga didukung oleh Subhi al-Shaleh. Menurutnya mencari hubungan antar ayat dan surat lainnya

<sup>73</sup> Abd Rachim, "Tafsir Kontekstual," dalam *Jurnal al-Jamiah* No. 39 Tahun 1989, hal. 52.

<sup>74</sup> Abî Ja'far Muhammad Jarîr Al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil Ayi al-Qur'ân Tafsîr al-Thabariy*, Juz 11, Mesir: Dâr al-Hadîts, 2010, hal. 242.

<sup>75</sup> Jalâl al-Dîn al-Suyûthiy, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Bairut: Mu'assasah al-Risâlâh, 2008hal. 631.

adalah sesuatu yang sulit dan yang dicari-cari tanpa ada pedoman dan petunjuk dari tertib surat dan ayat-ayat tauqifi. Tidak semua yang tauqifi dapat dicari munasabahnyanya bila ayat-ayat itu mengandung sebab nuzul yang berbeda-beda, kecuali yang mempunyai tema menonjol dan bersifat umum yang ada hubungan antara semua bagiannya.<sup>76</sup>

Mengenai hubungan antar ayat dalam satu surat bisa dilihat misalnya dalam penafsiran QS Ali ‘Imran; 37 yang dihubungkan dengan QS Ali ‘Imran; 33 ketika mencari makna kata *rizq*. Dalam ayat itu terdapat redaksi kalimat “setiap kali Zakaria masuk untuk menemui Maryam di mihrab, ia mendapati rizqi di sisinya.” Zamakhsyari dalam al-Kasyaf yang disusunnya menyatakan bahwa yang dimaksud dengan rizq tersebut adalah makanan istimewa yang diturunkan dari surga.<sup>77</sup> Nabi Zakaria mendapati di dalam mihrab ada buah-buahan musim dingin yang hanya didapat di musim panas, dan sebaliknya. Muhammad Abduh dalam tafsir al-Manar mengkritik pendapat itu. Menurutnya, kata *rizq* itu tidak perlu dikaitkan dengan sesuatu yang luar biasa. Tidak ada riwayat yang mengatakan demikian.<sup>78</sup>

Ayat ini berkaitan tentang kenabian, sehingga harus dihubungkan dengan ayat sebelumnya, yaitu QS. Ali ‘Imran; 33 yang mengatakan bahwa sesungguhnya Allah telah memilih Adam, Nuh, dan keluarga Ibrahim, dan keluarga ‘Imran atas yang hidup di dunia.” Ayat ini turun karena orang Yahudi menolak kenabian Muhammad disebabkan ia bukan berasal dari Bani Israil. Maka ayat ini ingin membuka mata kepada orang-orang tersebut bahwasanya jika Allah menetapkan sesuatu, termasuk mengangkat Muhammad sebagai Nabi, maka itulah yang terjadi. Kehendak Allah tersebut tidak selalu harus sama dengan kewajaran yang dipahami manusia, sebagaimana Maryam yang mendapatkan *rizq*. *Rizq* yang dimaksud disini adalah banyaknya rizki yang didapatkan Maryam meskipun pada musim paceklik, dan bukannya buah-buahan musim panas di musim dingin dan sebaliknya.<sup>79</sup>

Munasabah al-Qur’an merupakan bagian dari ilmu tafsir al-Qur’an yang sangat penting. Kehadiran ilmu ini tidak dapat dipisahkan dengan misi ilmuwan yang ingin memahami kandungan al-Qur’an secara kasat mata. Memahami makna substansi al-Qur’an tidak cukup mengacu pada kajian

---

<sup>76</sup>Fauzul Iman, ”Munasabah al-Qur’an,” dalam *al-Qalam*, No. 63, XII, 1997, hal. 48.

<sup>77</sup> Abî al-Qâsim Mahmûd ibn ‘Umar al-Zamakhsyariy, *al-Kasyyâf ‘an Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Takwîl*, Juz 1, Riyadh: Maktabah al-‘Abikân, 1998, hal. 554.

<sup>78</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz III, Mesir: Dâr al-Manâr, 1954 hal. 293.

<sup>79</sup>Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Juz III, Mesir: Dâr al-Manâr, 1954 hal. 293.

historis semata tanpa menggali sisi-sisi hubungan logis yang dipesankan oleh surat atau ayat-ayat al-Qur'an. Dalam konteks penggalan makna al-Qur'an, ternyata peran munasabah ayat dan surat sangat diutamakan, sekalipun tidak mempergunakan kajian *asbab al-nuzul*.

#### **D. Batasan Kajian Kontekstual**

Dalam rangka kontekstualisasi teks-teks Islam, setidaknya terdapat dua batasan yang melingkupinya. *Pertama*, untuk ibadah murni (*'ibâdah mahdhah*) dan akidah tidak mengenal kontekstualisasi. Secara umum *'ibâdah mahdhah* dapat diartikan dengan memenuhi tuntutan yang diminta, seperti melakukan kewajiban shalat, maka setiap muslim wajib melaksanakan shalat dengan kondisi apapun dan tidak bisa diubah. Penambahan atau pengurangan shalat untuk menyesuaikan konteks lingkungan tertentu jelas dilarang dalam Islam, karena akan memunculkan bid'ah, khurafat, dan tahayul.

*Kedua*, untuk bidang diluar ibadah murni dan aqidah, kontekstualisasi diberlakukan dengan tetap berpegang teguh pada moral ideal nash yang kemudian dirumuskan legal spesifik baru yang menggantikan legal spesifik lama. Moral ideal tidak akan mengalami perubahan tetapi legal spesifik bisa mengalami perubahan dalam pelaksanaannya sesuai dengan kondisi sosial yang berkembang di masyarakat.

Ada beberapa alasan mengapa kontekstualisasi pemahaman teks-teks Islam itu menjadi niscaya diantaranya;

1. Masyarakat yang dihadapi oleh Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wasallam* kaya akan norma-norma kultural, dan kultur masyarakat tersebut sangat berhubungan erat dengan kehadiran nash-nash, yang menyebabkan sebagian bersifat tipikal.
2. Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wasallam* dalam beberapa kasus telah memberikan hukum secara berlawanan satu sama lain atas dasar adanya konteks yang berbeda-beda. Misalnya ziarah kubur, yang semula dilarang kemudian diperintahkan. Dalam nash Al-Qur'an juga terdapat perubahan hukum *khamr*, yang semula dibolehkan kemudian dilarang.
3. Di masa khalifah Umar ibn Khatthab terdapat beberapa aturan yang dilaksanakan di masyarakat yang berbeda dengan nash al-Qur'an.<sup>80</sup>

---

<sup>80</sup>Abdullah Saed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 57-67.

Misalnya pembagian harta rampasan perang. Di dalam al-Qur'an harta rampasan perang dibagikan kepada umat tetapi di zaman Umar sebagian harta rampasan perang (kasus tanah-tanah di Irak) menjadi khas negara, tidak menghukum potong tangan bagi pencuri, dan lain sebagainya. Hal ini menjadi ijtihad Umar dengan mengontekstualisasikan pemahaman teks al-Qur'an dengan kondisi masyarakat yang berkembang di jaman itu.

4. Pelaksanaan terhadap pemahaman teks-teks Islam secara tekstual seringkali tidak sejalan dengan kemaslahatan umat yang seharusnya menjadi inti dari kehadiran Islam.
5. Pemaksaan dalam pemahaman teks secara tekstual berarti mengingkari adanya hukum perubahan dan keanekaragaman yang mana diperkenalkan oleh teks itu sendiri.
6. Pemahaman kontekstual merupakan salah satu cara untuk menemukan moral ideal teks. Hal ini berguna untuk mengatasi keterbatasan teks dalam pengaplikasiannya yang berhadapan dengan kontinuitas perubahan kondisi sosio masyarakat. Dengan pendekatan tersebut, al-Qur'an diharapkan dapat memberikan penyelesaian terhadap problem-problem sosial yang muncul di masyarakat.
7. Kontekstualisasi pemahaman teks mengandung makna bahwa masyarakat dimana saja dan kapan saja selalu dipandang positif dan optimis oleh Islam. Hal ini dibuktikan dengan sikap khasnya, yaitu akomodatif terhadap tatanan sosial yang ada (yang mengandung kemaslahatan).
8. Keyakinan bahwa teks-teks al-Qur'an adalah petunjuk terakhir dari langit yang berlaku sepanjang masa mengandung makna bahwa di dalam teks yang terbatas itu memiliki dinamika internal yang sangat kaya, yang harus terus menerus dilakukan eksternalisasi melalui interpretasi yang tepat. Jika interpretasi yang dilakukan secara tekstual belum teraktualisasi secara optimal maka harus ada interpretasi secara kontekstual agar optimal.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup>M. Saad Ibrahim, "Menyaring Dimensi Tasyri' Hadits", Jurnal Online *Metodologi Tarjih Muhammadiyah*, Edisi 1, No. 1, 2012, hal. 55-58.

## E. Metode Penafsiran Kontekstual

Dari dua batasan yang yang dikemukakan diatas, dapat dibangun beberapa metode penafsiran kontekstual, diantaranya;

1. Memahami sejarah peradaban manusia khususnya Arab pra-Islam, baik secara ekonomi, politik, sosial budaya, dan bahasanya sebagai modal awal proses penafsiran kontekstual. Sebab al-Qur'an tidak diturunkan dalam ruang yang hampa, tetapi bersamaan menjawab problem masyarakat yang mempunyai banyak kultur budaya.
2. Memahami secara menyeluruh seluk beluk orang-orang Arab dan sekitarnya sebagai sasaran utama turunnya al-Qur'an sampai Rasulullah wafat. Hal ini diupayakan karena hanya sebagian ayat al-Qur'an yang mempunyai *asbâb al-nuzûl*, dan jika penafsiran hanya mengandalkan *asbâb al-nuzûl* maka hasilnya akan kurang sempurna. Oleh karena itu, penguasaan seluk beluk masyarakat Arab dan sekitarnya diharapkan dapat membantu proses penafsiran kontekstual.
3. Mencermati dan menganalisis penafsiran para tokoh besar Islam secara saksama dan memperhatikan konteks sosio historisnya. Sebab bagaimanapun penafsiran seseorang akan dipengaruhi oleh sisi kehidupan sosial, ekonomi, dan politik yang mengelilinginya.
4. Memahami seluk-beluk kehidupan masyarakat dimana al-Qur'an hendak ditafsirkan secara kontekstual.<sup>82</sup>

Dari langkah-langkah tersebut diharapkan pendekatan kontekstual tidak keluar dari moral ideal nash dan sesuai dengan ajaran syariat Islam. Kemudian terdapat dua kerangka konseptual sehubungan dengan penafsiran kontekstual dan pelaksanaan ajarannya yaitu memahami al-Qur'an dalam konteksnya kemudian mengaitkannya dengan situasi masa kini dan membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan moral ideal al-Qur'an.

1. Memahami al-Qur'an dalam konteksnya dan mengaitkan dengan masa kini. Kerangka konseptual ini mempunyai dua langkah. *Pertama*, memahami al-Qur'an dalam konteksnya yaitu pemilihan objek penafsiran satu tema atau istilah tertentu dan mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema atau istilah tersebut yang dilanjutkan

---

<sup>82</sup>Muh Zulkarnain, "Metodologi Tafsir Kontekstual", <http://sanadthkhusus.blogspot.com/2011/07/metodologi-tafsir-kontekstual.html>, diakses pada 25 Juli 2021.

dengan mengkaji dan menganalisis ayat-ayat tersebut dalam konteks kesejarahan pra-al-Qur'an dan pada masa al-Qur'an diturunkan. Selanjutnya mengkaji respon al-Qur'an tentang tema yang dipilih dalam urutan kronologisnya dengan memberikan porsi khusus kepada konteks sastra ayat-ayat al-Qur'an dibantu dengan pemahaman terhadap *asbâb al-nuzûl*. Dari kajian ini akan dapat disimpulkan bagaimana al-Qur'an menangani tema itu dan bagaimana keduanya berkembang di dalam al-Qur'an. Kemudian mengaitkan pembahasan tersebut dengan istilah-istilah lain yang relevan agar dapat menyimpulkan moral ideal al-Qur'an, dan terakhir menafsirkan ayat-ayat spesifik yang berkaitan dengan tema tersebut berdasarkan kesimpulan yang diperoleh dari kajian-kajian di atas. *Kedua*, mengaitkan pemahaman al-Qur'an yang diperoleh dari kajian diatas dengan situasi dan kondisi kekinian. tetapi sebelum melakukan hal ini, penafsir harus mengkaji situasi dan kondisi kekinian yang berkaitan dengan tema terpilih.

2. Membawafenomena-fenomena sosial ke dalam naungan moral ideal al-Qur'an. Langkah-langkah yang harus ditempuh adalah sebagai berikut;
  - a. Mengkaji dengan teliti fenomena sosial yang dipilih. Dalam kajian ini harus melibatkan berbagai pihak dan disiplin karena berkaitan erat dengan ilmu-ilmu sosial dan kealaman.
  - b. Menilai dan menangani fenomena ini dengan berdasarkan tujuan moral al-Qur'an. Dalam menilai fenomena tersebut dari sudut pandang al-Qur'an, terdapat dua implikasi. *Pertama*, fenomena sosial tersebut tidak berseberangan dengan tujuan-tujuan al-Qur'an, maka justifikasi qur'aniyyah dapat diberikan. *Kedua*, fenomena sosial itu berseberangan dengan tujuan moral al-Qur'an. Dalam kasus ini, fenomena sosial tersebut secara bertahap dan bijaksana diarahkan dan dibawa kepada tujuan-tujuan al-Qur'an yaitu lewat dakwah.<sup>83</sup>

#### F. Tekstualitas Ayat *Ahkâm*

Terdapat dua kelompok yang berbeda pendapat tentang pemaknaan al-Qur'an. Hal ini menyebabkan perbedaan dalam pemaknaan dan pengaplikasian ayat-ayat *ahkâm*. Apakah tujuan disyariatkan ayat *ahkâm*?

---

<sup>83</sup>Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an; Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1413 H, Cet III, hal. 63-64.

Kemudian apakah ayat-ayat *ahkâm* yang terealisasi disaat Nabi masih hidup bisa diaplikasikan pada masa kini apa tidak. Untuk itu perlu tinjauan ulang terhadap pemaknaan al-Qur'an.

Dalam literatur klasik, pandangan pemikir muslim tentang al-Qur'an lebih ditempatkan pada definisi etika teologis, yaitu al-Qur'an sebagai lafadz yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wa salam* dalam bahasa Arab sebagai mukjizat yang tertulis dalam mushaf, dimulai dengan surat al-Fâtihah dan diakhiri dengan surat al-Nâs, dan membacanya dinilai ibadah.<sup>84</sup>

Pemaknaan yang seperti ini dinilai oleh kalangan kontemporer masih kurang memuaskan. Tentunya ketika paradigma berubah, maka persepsi tentang teks juga berubah. Kajian tentang al-Qur'an telah bergerak menuju sebuah paradigma yang berdasarkan pada penelitian dan kajian praktis.<sup>85</sup> Para sarjanamisalnya Fazlur Rahman dan pengikutnya yang condong dengan gagasan di atas akan mengedepankan berbagai gagasan metodologis dan pendekatan baru terhadap tafsir yang sering secara signifikan berangkat dari metode tradisional. Pendekatan tersebut menggunakan pemahaman baru atas al-Qur'an sebagai kitab suci, sifat dasar pewahyuan, tradisi, dan penafsiran, dan cara-cara pemahaman baru mengenai konsep makna, kemudian menghasilkan pandangan baru dalam tradisi tafsir.<sup>86</sup>

Jika dilihat dari sudut pandang sejarah hukum Islam, al-Qur'an merupakan Kitab Suci yang berisi ketentuan-ketentuan hukum sosial. Sudut pandang ini pada gilirannya telah melahirkan perbedaan mekanis antara ayat-ayat yang berisi ketentuan hukum (*âyât ahkâm*) dan ayat-ayat yang tidak berisi ketentuan hukum. Selanjutnya dalam interpretasi terhadap *âyât ahkâm* selalu ditafsirkan secara tekstual yang dibentengi oleh hadits dan ijma'. Keduanya dipandang sebagai *masydar al-tasyri'* kedua dan ketiga setelah al-Qur'an.

Berikut gambaran yang memperlihatkan karakteristik penafsiran tekstual dalam al-Qur'an tentang utang piutang yang dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah:2/282,

---

<sup>84</sup>Pengertian tentang al-Quran yang demikian masih banyak kita temukan di era ini. Pengertian ini merupakan kutipan dari ulama-ulama masa lalu. Lihat Wahbah al-Zuhayli, *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009, jilid 1, hal. 16, Ali Sunarso dan Mochlasin Sofyan, *Islam Doltrin dan Konteks: Studi Islam Komprehensif*, Yogyakarta: Yayasan Ummul Qur'an, 2006, hal. 47.

<sup>85</sup>Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 62.

<sup>86</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 43.

...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ  
مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى

*Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya.*

Ayat tersebut menjelaskan bahwa hutang piutang harus ditulis jumlahnya dengan disaksikan oleh dua orang saksi laki-laki atau, jika tidak, oleh seorang laki-laki dan dua wanita, karena jika salah satu wanita itu lupa, maka yang lainnya bisa mengingatkannya.<sup>87</sup> Ayat ini oleh kalangan ahli hukum dijadikan sebagai dasar hukum persaksian serta direalisasikan secara harfiah dan ketat. Tetapi dalam kenyataannya ayat tersebut tidak selalu digunakan, misalnya dalam suatu riwayat disebutkan bahwa Nabi pernah memutuskan masalah dengan seorang saksi yang disumpah. Karena ketatnya para ulama dalam berpegang pada makna harfiah ayat di atas, maka tindakan Nabi tersebut ditafsirkan sudah memenuhi persyaratan dalam al-Qur'an mengenai dua orang saksi, karena sumpah saksi itu dipandang sebagai pengganti seorang saksi.

Demikian pula penggantian seorang saksi laki-laki dengan dua orang wanita juga dipegang secara harfiah oleh ulama sebagai ketentuan hukum tanpa melihat alasan al-Qur'an: "... supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya..."(2/282). Jadi dalam dua kasus mengenai penggantian saksi ini, nampaknya dua wanita sebanding nilainya dengan sumpah seorang laki-laki.

Gambaran yang diungkapkan di atas dengan jelas memperlihatkan betapa terikatnya para ulama terhadap zhahir nash tanpa perlu melihat gagasan-gagasan lain dari al-Qur'an, seperti keadilan dan persamaan manusia yang merupakan gagasan pokok di dalam al-Qur'an. Juga tampak bahwa pemaknaan akan ayat di atas telah keluar dari konteks kesejarahannya. Memang, dalam penafsiran ayat ini dikemukakan juga *asbâb al-nuzûl* dan juga struktur sosial masyarakat Arab waktu itu, tetapi keduanya tidak dikaitkan atau diinteraksikan dengan penafsiran mereka.

Pemahaman yang harfiah ini juga mendapat dukungan dari kaidah-kaidah ushul fiqh yang pada faktanya dirumuskan dari nash-nash yang dipisah pisah dan merupakan pemaksaan pra konsepsi ke dalam al-Qur'an yang seharusnya tidak dilakukan. Dengan demikian, tidaklah mengherankan jika penafsiran dan penetapan hukum yang menggunakan kaidah-kaidah

<sup>87</sup> Abû Zahrah, *Zahrah al-Tafâsîr*, Kairo, Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.th, Jilid 1, hal. 90.

tersebut juga bersifat harfiah parsial serta belum menampilkan pesan al-Qur'an secara utuh. Di bawah ini akan dicontohkan proses perumusan kaidah-kaidah ushul fiqh tersebut.

Kaidah *al-umûr bi maqâshidihâ*. Kaidah ini dirumuskan dari firman Allah *wa mâ umirû illâ liya'budullaha mukhlîshîna lahu al-dîn* (QS. Al-Bayyinah/97:5), dan *fa'budillah mukhlîshan lahu al-dîn* (QS. al-Zumr/39:2), serta hadits; *innamâ al-a'mâlu bi al-niyyât wa innamâ likulli-mri'in mâ nawâ*. Kedua ayat al-Qur'an di atas yang dijadikan pijakan kaidah itu telah ditinggalkan dari konteks sastranya. Konteks ayat tersebut dengan sangat jelas menerangkan tentang agama monoteis yang dibawa oleh Nabi Muhammad *shalallahu 'alaihi wasalam* dan didakwahkan oleh al-Qur'an. Kata *'ibâdah* yang disandingkan dengan kata *ikhâlâsh* dan *dîn* di dalam al-Qur'an memiliki kandungan makna mengesakan Tuhan. Berdasarkan dari makna yang diperoleh dari konteks sastra ini, maka sulit dimengerti bagaimana kedua ayat di atas dapat menjadi basis untuk perumusan kaidah *al-umûr bi maqâshudihâ* terlebih-lebih jika dikaitkan dengan kata *niyyât* yang terdapat dalam hadits.

Kaidah lainnya yang ditafsirkan dari al-Qur'an dan meninggalkan konteks sastranya adalah *al-âdah muhakkamah*. Kaidah ini dirumuskan dari QS. Al-A'raf/7:199

خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

*Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ruf, serta berpalinglah dari pada orang-orang yang bodoh.*

Kata *al-'urf* menurut Abduh dalam kitab tafsirnya adalah suatu kebaikan yang diketahui oleh masyarakat dan masyarakat merasa nyaman akan hal itu,<sup>88</sup> bisa juga ditafsirkan sebagai ibadah yang terpuji termasuk seluruh ketaatan dalam beribadah.<sup>89</sup> Dari pengertian di atas nampak jelas tidak ada kaitan makna antara kata *al-'urf* dan adat, ini menjadi bukti bahwa dalam menafsirkan kata tersebut telah meninggalkan konteks sastranya.

Dua gambaran di atas memang merupakan kaidah-kaidah yang dirumuskan dari ayat-ayat al-Qur'an. Tetapi selain itu masih banyak lagi kaidah fihiyyah lainnya yang serupa. Demikian juga masih banyak kaidah lainnya yang dirumuskan dari hadits, kasus spesifik dan bahkan dari fatwa

<sup>88</sup>Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manar*, Kairo: Dar al-Manar, 1947, cet. II, juz 9, hal.534.

<sup>89</sup> 'Imâd al-Dîn Abî al-Fidâ' 'Ismâ'il bin Katsîr, *Tafsir al-Qur'ân al-'Adzîm*, Yaman: Maktabah Aulâd al-Syaikh li al-Turâts,2000, juz 6, hal. 492.

iman mazdhab, dan dalam hal ini sering terjadi pertikaian dalam penafsiran dan penetapan hukum.

Misalnya dalam kaidah *al-ashl fi al-amri li al-wujub* dan *al-ashl fi al-amri li al-nadb*. Kaidah ini digunakan untuk menentukan apakah pemberian kebebasan terhadap budak dengan harga yang disepakati secara angsuran dihukumi secara wajib atau hanya merupakan anjuran. Hai ini terkemukakan dalam al-Qur'an surat An-Nur/24:33

وَلَيْسَتَعْفِيفِالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغَيِّبَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتِغُونَ الْكِتَابَ  
مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَّءَاتُوهُمْ مِّن مَّالِ اللَّهِالَّذِي آتَاكُمْ  
وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصَّنًا لِّتَبْتَعُوا عَرَضَ الْحَيٰوةِالدُّنْيَا وَمَن  
يُكْرِهُهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

*Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu.*

Madzhab Zhahiri<sup>90</sup> menganggap bahwa sebuah kewajiban bagi kaum muslim untuk menerima permintaan budaknya untuk membebaskan dirinya dengan *mukâtabah*. Selain menggunakan kaidah *al-ashl fi al-amri li al-wujub*, mereka juga mengemukakan riwayat yang bersumber dari Anas bin Malik yang menolak *mukâtabah* salah seorang budaknya yang kemudian ditegur oleh Umar bin Khatthab dengan menyebutkan ayat di atas. Akhirnya, Annas bin Malik menerima *mukâtabah* budaknya.

Jumhur Ulama menganggap bahwa kata *fakâtibûhum* hanya merupakan anjuran atau rekomendasi kepada tuannya agar menerima permintaan pembebasan diri budaknya. Mereka memegang kaidah *al-ashl fi al-amri li al-nadb*. Selanjutnya, mereka juga berargumen bahwa dalam ayat

<sup>90</sup> Zhahiriyyah adalah sebuah madzhab hukum Sunni yang terkenal sangat berpegang teguh pada teks harfiah al-Qur'an dan Sunnah. Mazdhab ini didirikan oleh Abu Dawud al-Zhahiri (w. 269 H/882 M) pada abad ke-3 H.

di atas disebutkan *mukâtabah* itu terikat dengan syarat adanya keyakinan tuannya bahwa pembebasan itu mengandung kebaikan bagi budaknya. Adanya syarat ini mengakibatkan tuan tidak mempunyai kewajiban untuk menerima *mukâtabah* dari budaknya. Alasan lain yang mendasarinya adalah sabda Nabi bahwa harta seseorang muslim tidak halal kecuali atas izin tuannya. Adapun budak merupakan harta tuannya dan *mukâtabah* tidak sah kecuali atas izin tuannya. Juhur juga menyebutkan adanya *ijma'* yang menyatakan bahwa seorang tuan tidaklah diharuskan menerima permintaan budaknya agar dialah yang dijual, jika tuannya bermaksud menjual budak-budaknya.<sup>91</sup>

Dengan melihat proses kerja penggalian hukum seperti di atas maka dapat diambil kesimpulan bahwa mereka yang mendukung teori di atas telah gagal menerapkan suatu cara menetapkan suatu pesan universal tentang dibebaskannya dan ditiadakannya budak dalam segala situasi dan kondisi, karena perbudakan bertentangan dengan nilai dasar hak hidup manusia. Kegagalan di atas yang juga kegagalan kaidah ushul fiqh dalam menyimpulkan pesan utuh al-Qur'an tampak kurang disadari oleh umat Islam. Bahkan ada kecenderungan untuk menangani persoalan kemasyarakatan yang tidak secara eksplisit dikemukakan al-Qur'an dengan kaidah-kaidah tersebut. Oleh karena itu perlu dilakukan rekonstruksi perumusan prinsip-prinsip penafsiran yang menurut Fazlur Rahman setidaknya terdiri dari tiga langkah utama, yaitu: *pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an dalam rentangan historis Nabi. *Kedua*, pembedan antara ketetapan legal dengan tujuan prinsip al-Qur'an. *Ketiga*, penetapan tujuan al-Qur'an dengan memperhatikan latar belakang sosiologisnya.

Penafsiran yang dikemukakan di atas menjadi salah satu contoh pertikaian penerapan kaidah-kaidah ushul fiqh dalam penetapan hukum. Dalam penafsiran al-Qur'an yang didasari dengan kaidah-kaidah di atas dirasa telah meninggalkan pesan al-Qur'an yang paling asasi tentang persamaan umat manusia. Tidak dipungkiri lagi masih terdapat banyak kasus-kasus dalam masyarakat yang ditangani dan didasari dengan kaidah-kaidah tersebut.

Pemahaman al-Qur'an yang didasari oleh pemahaman secara tekstual seringkali gagal menelorkan berbagai nilai prinsip etis dan moral umum yang hendak ditanamkan oleh al-Qur'an ke dalam pikiran dan jiwa orang-orang beriman. Penafsiran al-Qur'an seharusnya memprioritaskan nilai kemanusiaan seperti yang diyakini oleh Abdul yaitu tujuan akhir al-Qur'an adalah memberikan petunjuk mengenai kemanusiaan. Adapun nilai-nilai

---

<sup>91</sup>Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawa'i al-Bayan*, Beirut: Dar al-Qalam, 1971, vol. II, hal. 191-193.

yang tumbuh dari kemanusiaan adalah nilai keadilan, kejujuran, dan kesetaraan yang seharusnya diberikan perhatian yang maksimal dan berperan penting dalam penafsiran teks al-Qur'an. Beberapa cendekiawan tekstualis menyatakan bahwa prinsip-prinsip nilai moral etis itu dengan sendirinya merupakan bagian dari pemahaman tekstual terhadap teks. Namun satu masalah muncul dengan statement itu yaitu penafsiran seperti itu bisa mengabaikan fondasi moral etis sebuah hukum. Hal ini seperti pernyataan Hassan Hanafi, bahwa penafsiran yang berfokus pada sebuah teks dan mengabaikan faktor-faktor lain seperti konteks, kelompok tekstualis bisa sering menghasilkan pemahaman yang parsial dan kontradiktif atas teks al-Qur'an.<sup>92</sup>

Untuk itu dibutuhkan pendekatan dalam tafsir al-Qur'an yang dapat dipahami dan dipraktikkan oleh generasi awal dan sekaligus dapat dipraktikkan dalam konteks modern. Abdullah Saeed mengatakan bahwa pendekatan ini disebut pendekatan kontekstual.<sup>93</sup>

### **G. Urgensi Tafsir Kontekstual ayat *Ahkam***

Para pendukung tafsir kontekstual cenderung melihat al-Qur'an sebagai sumber pedoman praktis yang harus diterapkan secara berbeda ketika dalam pelaksanaannya masyarakat membutuhkan perubahan, sepanjang tidak melanggar hal-hal fundamental dalam Islam. Mereka berpendapat bahwa para cendekiawan ulama harus mempertimbangkan konteks sosial, politik, ekonomi, intelektual, dan kultural dari proses pewahyuan, dan juga mempertimbangkan kondisi saat penafsiran dilakukan saat ini.

Sejauh ini berbagai metodologi kontekstual semakin banyak digunakan oleh sejumlah cendekiawan muslim, meski beberapa dari mereka bisa saja tidak merujuk pada istilah itu, tetapi metode tafsir mereka menunjukkan bahwa mereka menggeluti al-Qur'an dengan metodologi-metodologi baru.

Amin al-Khulli dapat dikatakan sebagai penegak metode baru dalam kajian tafsir al-Qur'an. Dalam bukunya *Manhaj Tajdîd fî al-Nahwi wa al-Balâghah wa al-Tafsîr wa al-Adab* metodologinya dikenal dengan metodologi penafsiran al-Qur'an tematik atau *maudhû'i*. Walaupun ia tidak pernah menulis tafsir secara khusus, tetapi berbagai tulisannya dibidang sejarah dan tafsir telah menemukan hubungan antara filologi dan penafsiran al-Qur'an. Metode tafsir yang ia gagas semakin populer setelah istrinya

---

<sup>92</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 40.

<sup>93</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 43.

Aisyah Binti Abdurrahman secara total mengaplikasikan dan memperkenalkannya di hadapan publik dalam sebuah tafsir tematik 14 surat pendek berjudul *al-Tafsîr al-Bayânî li al-Qur'ân al-Karîm*.<sup>94</sup>

Hamka dengan tafsir Al-Azharnya telah membuka mata para peliti kontemporer khususnya di nusantara bahwa ia juga telah menerapkan metodologi kontekstual yaitu metode penafsiran yang selaras dengan keadaan dan perkembangan sosial masyarakat. Hal itu dibuktikan dalam rentetan langkah penafsirannya yang tidak memisahkan tekstual ayat, *asbab al-nuzul*, dan konteksnya. Dalam hal ini Hamka telah mengaplikasikan hermeneutika dalam karya tafsirnya. Adapun hermeneutika adalah usaha pembacaan al-Qur'an yang tidak hanya memberikan pemaknaan terhadap tekstul ayat, namun memberikan reproduksi makna suatu ayat terhadap realita dimana al-Qur'an ditafsirkan.<sup>95</sup>

Dari berbagai metodologi penafsiran yang berkembang di kalangan cendekiawan, pemahaman terhadap makna menduduki posisi sentral dalam kajian tafsir kontemporer saat ini. Adapun makna yang terkandung dalam ayat al-Qur'an mempunyai tujuan akhir sebagai petunjuk mengenai kemaslahatan manusia.<sup>96</sup>

#### 1. Al-Qur'an dan Kemaslahatan

Menurut Fazlur Rahman karakter al-Qur'an adalah ketuhanan dan kemanusiaan<sup>97</sup>, ini berarti sisi kemanusiaan menjadi salah satu nilai utama yang harus diperhatikan. Suatu perintah dalam al-Qur'an dibuat atau dianjurkan seringkali tidak menunjukkan sebab-sebab spesifik. Misalnya dalam kasus warisan. Pernyataan al-Qur'an tentang warisan untuk ahli waris laki-laki dan perempuan. Dalam hal ini al-Qur'an memperluas hak waris perempuan yang dalam hukum Arab pra Islam wanita tidak mendapatkannya, bahkan dalam Islam wanita sendiri dapat diwarisi oleh laki-laki walaupun ia bukan anaknya sendiri, Allah berfirman dalam al-Qur'an, 4:7.<sup>98</sup> Selanjutnya terdapat ayat yang menekankan akan pentingnya

<sup>94</sup>Nur Sachidin, "Tafsir Kontekstual dan Urgensinya bagi Masyarakat Indonesia", dalam Jurnal *El-Hamra* (Kependidikan dan Kemasyarakatan), Vol. 5. No. 2 Juni 2020, hal. 10-11.

<sup>95</sup>Husnul Hidayati "Metodologi Tafsir Kontekstual Al-Azhar karya Buya Hamka" dalam *el-Umdah: jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2018, hal. 39.

<sup>96</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 42.

<sup>97</sup>Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 2014, hal. 92.

<sup>98</sup>"Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan."(QS.

keadaan yang cukup bagi keturunan manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Al-Qur'an memberikan ancaman bagi orang-orang yang tidak memberikan hak-hak anak yatim bila orangtuanya telah tiada, misalnya dengan mengambil harta dan memanfaatkannya untuk diri sendiri secara lalim dan berlebihan.

Pada konteks ini jelas sekali bahwa al-Qur'an adalah kitab prinsip yang memperhatikan kemaslahatan sekalian manusia, laki-laki maupun perempuan, bukan hanya kitab undang-undang yang berbicara dengan pemahaman harfiah, tetapi lebih menekankan prinsip kemaslahatan manusia dibalik arti harfiahnya. Menurut Fazlur rahman, sikap keras mempertahankan implementasi ketentuan harfiah al-Qur'an dengan menutup mata terhadap perubahan sosial yang telah dan sedang terjadi masa kini berarti telah menghancurkan secara langsung maksud dan tujuan moral sosial al-Qur'an.<sup>99</sup>

Contoh lain dalam al-Qur'an yaitu ayat-ayat tentang perbudakan. Apabila diteliti, maka perkembangan ayat itu yang sesuai dengan konteksnya saat ini adalah bahwa tatkala perbudakan menjadi hal yang biasa dijadikan bisnis oleh bangsa Arab, maka al-Qur'an secara pelan-pelan menghancurkan sistem itu dengan cara memperlebar jalan keluar dan mempersempit jalan masuk.<sup>100</sup>

Islam memandang bahwa perbudakan adalah cacat sosial yang harus dihapuskan, oleh sebab itu Islam memberikan solusi bagi orang Arab pra Islam yang telah mempunyai budak berupa:

- a. Memerdekakan budak dalam Islam dijadikan bentuk amal yang sangat agung dengan janji pahala besar. "*...Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan, Tetapi dia tiada menempuh jalan yang mendaki lagi sukar. Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu?(yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, ...*" (QS. Al-Balad/90:10-13)
- b. Memerdekakan budak dijadikan sebagai *kaffârah* dari kesalahan menyalahi sumpah atau berbagai jenis kesalahan dan pelanggaran terhadap agama. "*...barangsiapa membunuh seorang mukmin karena tersalah (hendaklah) ia memerdekakan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu...)*" (QS. Al-Nisa'/4:92)
- c. Adanya perjanjian antara budak dan pemilik budak yang menyatakan bahwa pemilik budak akan memerdekakan budaknya pada saat budaknya mampu mengurus dan menebus dirinya, "*...Dan*

---

Al-Nisa'/4:7).

<sup>99</sup>Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 19.

<sup>100</sup>Rokhmat, "Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Hukum dalam AL-Qur'an", dalam *Jurnal Tribakti*, Vol. 20, No. 2, Juli 2009, hal. 111.

*budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian,..”(QS. Al-Nur/24:33)*

Apabila teks harfiah ditafsirkan apa adanya tanpa memperhatikan pesan universal al-Qur'an tentang kemaslahatan manusia, maka manusia tidak akan bisa hidup dalam strata yang layak. Tujuan al-Qur'an dalam hal ini adalah penghapusan perbudakan. Demikian pula logika simetrisnya, orang akan melegalisasikan kemiskinan yang melanda umat, agar memperoleh derajat tinggi disisi Allah dengan membayar zakat dan mempergunakan zakat tersebut hanya untuk kebutuhan konsumtif tanpa memikirkan pentingnya penyaluran zakat ke hal yang lebih produktif agar mereka dapat mandiri dalam memenuhi kebutuhannya.

Pesan al-Qur'an seperti yang diisyaratkan dalam QS. Al-Baqarah/2:185 ialah sebagai petunjuk bagi manusia dengan artian bahwa saat al-Qur'an diturunkan, ia ditujukan untuk mengubah dan mengkritisi kondisi masyarakat Makkah dalam mentradisikan budaya, ketidakseimbangan ekonomi, dan ketidak-adilan sosial serta sekaligus menjadikan masyarakat yang adil berdasarkan etika dan dapat eksis di bumi ini. Menurut Fazlur Rahman hukum akan beradaptasi dengan perubahan situasi sosial tetapi nilai-nilai etikanya akan selalu konstan.<sup>101</sup> Diantara praktik keagamaan yang dikritik oleh Al-Qur'an ialah praktek penyembahan berhala. Untuk memberantas praktek ini, al-Qur'an menyajikan konsep tauhid dan semua manusia bertanggung jawab terhadap Tuhannya.<sup>102</sup> Dari sini jelas bahwa al-Qur'an substansinya meliputi dimensi moral, keagamaan, dan aturan sosial kemasyarakatan yang ditujukan untuk kemaslahatan manusia.

Dalam al-Qur'an terdapat tiga terma yang menjadi inti untuk membentuk fondasi etika bermasyarakat yaitu iman, islam, dan taqwa. Ketiganya memiliki asal kata yang berbeda tetapi memiliki pengertian yang sama. Refleksi dan analisis terhadap ketiga terma ini secara langsung mengarah pada inti ke dalam lapisan-lapisan makna terdalam dalam al-Qur'an. Khususnya *taqwa*, pada dasarnya ditujukan untuk melindungi dan

---

<sup>101</sup> Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman" dalam *Kontekstualita Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 20, No. 1, Juni 2005, hal. 63.

<sup>102</sup> Ahmad Syukri, "Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pemikiran Fazlur Rahman" dalam *Kontekstualita Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, Vol. 20, No. 1, Juni 2005, hal. 54-56.

mengembangkan integritas individu dan kolektif. Jika seseorang dalam *ketaqwaan* yang rendah maka akan menuju pada kehancuran dan keburukan. Sebaliknya jika berada pada level yang kondusif maka akan menjadi baik.<sup>103</sup>

Umat Islam telah sepakat dengan doktrin keabadian al-Qur'an. Akan tetapi keabadian al-Qur'an ini tidak terletak pada makna harfiahnya karena akan membatasi daya cakup al-Qur'an. Jadi keabadian al-Qur'an terletak pada kandungan pesan-pesannya dengan tujuan kemaslahatan umat dan hal inilah yang tampak pada pemahaman kaum muslim yang awal.

Tujuan-tujuan al-Qur'an demi kemaslahatan umat seharusnya dapat menjadi pedoman dalam memberi penyelesaian terhadap masalah-masalah sosial yang muncul. Sebab, al-Qur'an diwahyukan Tuhan kepada manusia sebagai pedoman hidup dan kehidupan. Penyelesaian qur'aniyyah terhadap masalah-masalah sosial tidaklah diperoleh melalui dengan merujuk ayat-ayat spesifik al-Qur'an atau lewat analogi karena adanya persamaan *illah*. Rujukan terhadap ayat-ayat spesifik di dalam al-Qur'an untuk memecahkan masalah baru merupakan tindakan sembarangan, karena hal itu hanya bermodalkan subjektifitas, bersifat persial, dan tidak mampu memberikan penyelesaian yang bertanggungjawab. Sedangkan qiyas yang didasari oleh persamaan *'illah* hanya memiliki cakupan yang terbatas dan cenderung sebarangan, karena kriteria mengenai persamaan *'illah* serta ayat-ayat yang terpilih kembali kepada keinginan dan kecenderungan seseorang.

Oleh karena itu, penyelesaian-penyelesaian Qur'aniyyah yang dimaksud haruslah berangkat dari pemahaman cermat terhadap problem yang dihadapi dan pemahaman yang utuh akan tujuan-tujuan al-Qur'an. Apabila menginginkan masyarakat hidup di bawah sinaran al-Qur'an, maka langkah islamisasi yang memberikan langkah-langkah praktis terhadap fenomena-fenomena sosial harus selalu dilakukan.

## 2. Ilustrasi Penafsiran Kontekstual Ayat *Ahkâm*

Al-Qur'an dalam sejarahnya sering dipegang oleh orang-orang dengan suasana hukum dan juga sering kali dipandang sebagai ketentuan perundang-undangan. Hal ini akan berdampak pada pemilahan terhadap ayat-ayat yang berisi hukum dan yang tidak berisi hukum. Bahkan dikalangan ahli hukum, terkadang ada pemaksaan ayat untuk disimpulkan dari aspek hukum padahal ayat itu tidak terkait dengan hukum.<sup>104</sup> Ayat-ayat hukum biasanya sering didekati secara harfiah dan bahkan terkadang diikuti oleh penjelasan-penjelasan hadits dan *ijma'* sebagai penopang.

---

<sup>103</sup> Fazlur Rahman, *Interpreting The Al-Qur'an*, 1986, hal. 49.

<sup>104</sup> Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas; Tentang Transformasi Intelektual*, Bandung: Pustaka, 1985, hal. 27.

Selain itu, al-Qur'an juga sering didekati dengan berbagai perspektif. Hal ini sah-sah saja asalkan tidak memaksakan pra konsepsi di dalam konsep orisinal al-Qur'an. Karena kecenderungan umum penafsiran al-Qur'an adalah dengan model ayat per ayat, kata per kata secara beruntun (*tahliliy*). Hal ini menyebabkan pesan al-Qur'an tidak ditangkap secara utuh. Terkadang hal ini dilakukan melalui pemisahan aspek kesejarahan al-Qur'an dengan inti ayat itu sendiri yang lazimnya dimanfaatkan untuk membela sudut pandang tertentu. Kecenderungan menafsirkan al-Qur'an dari sudut pandang tertentu ini juga tampak pada masa-masa modern, dimana sains telah mendominasi kontrol alam dan kehidupan. Seharusnya al-Qur'an dibiarkan bicara sendiri dan sains dibiarkan bekerja dengan dirinya. Al-Qur'an hanya memberikan bungkus pesan moral agar sains tidak bebas nilai tetapi membawa kemaslahatan.

Penafsiran secara kontekstual diharapkan dapat menjadi solusi bagi problem masyarakat sosial dengan menyelami pesan-pesan al-Qur'an untuk mencapai kemaslahatan umat. Salah satu contoh dari penafsiran tersebut adalah tentang perkawinan antaragama. Masalah perkawinan ini jika ditinjau dari sudut pandang al-Qur'an, berkaitan erat dengan sikap al-Qur'an terhadap keanekaragaman agama. di dalam al-Qur'an dikatakan bahwa setiap kaum pasti terdapat utusan Allah.<sup>105</sup> Para Nabi dan Rasul itu diturunkan pada umat yang berbeda-beda dan ada waktu yang berbeda-beda tetapi membawa pesan ketuhanan yang identik dan universal. Pesan itu ialah supaya manusia selalu menyembah dan mengEsakan Allah dengan selalu melakukan perbuatan yang bermoral dan konstruktif.<sup>106</sup>

Al-Qur'an menegaskan bahwa agama-yang dibawa para nabi adalah satu dan bersumber dari Allah. Itulah agama Islam yang diterima Allah. Dan manusia yang percaya dan melaksanakan ajaran agama para nabi dengan sepenuh hati disebut muslim. Sebagai kriteria universal bagi masyarakat keagamaan ini, al-Qur'an menetapkan iman dan amal saleh. Adapun manfaat dari keanekaragaman ajaran para nabi dan masyarakat keagamaan adalah

---

<sup>105</sup>*Dan tidak ada suatu umatpun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan.* (Fatir/35:24).

<sup>106</sup>*Dan orang-orang yang beriman serta beramal saleh, mereka itu penghuni surga; mereka kekal di dalamnya.* (QS. Al-Baqarah/2:82), *Adapun orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, maka Allah akan memberikan kepada mereka dengan sempurna pahala amalan-amalan mereka; dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim.* (QS. Ali-Imran/3:57) *Sesungguhnya Allah memasukkan orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh ke dalam surga-surga yang di bawahnya mengalir sungai-sungai. Sesungguhnya Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.* (Al-Hajj/22:14).

supaya mereka saling berlomba-lomba dalam kebajikan<sup>107</sup> dengan tujuan terwujudnya tata-sosial yang dilandaskan pada iman dan amal saleh. Al-Qur'an dengan tegas menolak eksklusivisme agama.

Adapun ayat al-Qur'an yang biasanya menjadi rujukan dalam ayat perkawinan antarumat beragama yaitu:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَا مُمِئَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا  
تُنكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أَعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ  
يَدْعُونَ إِلَى ٱلنَّارِ ۖ وَٱللَّهُ يَدْعُوا إِلَى ٱلْجَنَّةِ ۖ وَٱلْمَغْفِرَةِ ۖ بِإِذْنِهِ ۖ وَيُبَيِّنُ ۖ ءَايَاتِهِ ۖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ  
يَتَذَكَّرُونَ

*Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran. (QS. Al-Baqarah/2:221).*

Konteks ayat ini adalah melarang umat Islam mengawini para wanita *musyrik*, yaitu orang-orang atau masyarakat yang politeis atau pemuja lebih dari satu Tuhan, padahal Islam datang di bumi untuk melenyapkan paham tersebut. Bagi al-Qur'an, mustahil bagi orang-orang *musyrik* itu melahirkan sesuatu yang bermoral. Dalam ayat itu juga ditegaskan alasan orang muslim dilarang menikahi *musyrik* karena para *musyrik* mengajak seluruh perbuatannya menuju ke neraka sedangkan Allah dengan perintah dan larangan-Nya mengajak ke surga dan ampunan-Nya.

---

<sup>107</sup>Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (QS. Al-Maidah/5:48).

Sedangkan ayat sesudah itu (QS. Al-Baqarah/2:215-242), berbicara masalah penetapan hukum di bidang zakat, perang di bulan haram, *khamr* dan judi, anak yatim, dan aturan-aturan kekeluargaan. Di dalam konteks yang terakhir inilah dibahas kembali tentang larangan menikahi *al-musyrikîn* dan *al-musyrikâh*. Istilah *al-musyrikîn* dan *al-musyrikâh* tersebut merujuk kepada masyarakat politeis yang menyembah berhala yang kemudian di dalam al-Qur'an disebut masyarakat yang tersendiri yang dibedakan dengan masyarakat keagamaan lainnya.<sup>108</sup>

Sesuai pandangan al-Qur'an mengenai kemajemukan agama dan masyarakat keagamaan, maka perkawinan antarmasyarakat itu bukan merupakan masalah. Di dalam masyarakat majemuk, perkawinan antara pria atau wanita muslim dengan non muslim lainnya merupakan hal wajar dan dibolehkan oleh al-Qur'an. Yang dilarang adalah dengan *al-musyrikîn*. Adapun ayat yang menjadi pijakannya sebagian orang adalah pada surat al-Maidah/5:5 tentang larangan menikahi wanita ahli kitab. Penafsiran yang seperti ini adalah sebagai rekomendasi contoh terbaik tentang mekanisme penafsiran atomistis atau parsial, yang melepaskan bagian ayat dari konteksnya. Konteks ayat antara 1-11 dalam surat al-Maidah berbicara mengenai ketentuan-ketentuan hukum yang diperuntukkan bagi kaum Muslim pengikut Muhammad *shallallâhu 'alaihi wasallam*. seperti ketentuan akad perjanjian, larangan melanggar syiar Allah, ketentuan mengenai makanan, bersuci, perintah berlaku jujur dalam memberi saksi dan mensyukuri nikmat Allah. Sedangkan dalam ayat 5 ditetapkan ketentuan makanan dan perkawinan. Khusus mengenai perkawinan, terdapat aturan agar hal tersebut dilaksanakan melalui prosedur yang semestinya dan dengan motivasi yang suci serta mulia.

Perkawinan antaragama dalam pandangan al-Qur'an adalah sah adanya. Adapun opini-opini keagamaan yang berkembang selama ini sehubungan dengan masalah ini perlu dibawa ke dalam naungan al-Qur'an. Jika kemaslahatan umat yang dijadikan patokan, maka pelaksanaan ajaran-ajaran al-Qur'an bukan merupakan suatu hal yang mustahil.<sup>109</sup>

Contoh lain terkait penafsiran kontekstual adalah tentang perbudakan. Dikalangan suku-suku Arab pra-Islam, perbudakan merupakan fenomena yang umum. Bahkan fenomena perbudakan juga merebak di seluruh penjuru dunia.<sup>110</sup> Sumber paling umum bagi perbudakan di masyarakat Arab pra-

---

<sup>108</sup>*Al-musyrikîn* dan *al-musyrikâh* dalam konteks ayat ini merujuk pada masyarakat politeis, penyembah berhala yaitu para penyembah berhala untuk seluruh periode pewahyuan. Lihat al-Wahidiy, *Asbab al-Nuzul*, Damâm: dâr al-Ishlâh, 1992, hal. 73-74.

<sup>109</sup>Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an; Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1413 H, Cet III, hal. 74-75.

<sup>110</sup>Orang-orang Yahudi, Yunani, Romawi, dan Jerman kuno telah mengenal dan menjalankan perbudakan. Lihat Agus Muhammad, "Pesan Moral Perbudakan dalam al-

Islam adalah peperangan antar suku. Suku-suku yang kalah akan dibunuh atau ditawan. Jika suku asal tawanan ini tidak dapat menebus mereka, maka para tawanan itu dijadikan budak atau dijual sebagai budak. Biasanya budak didominasi oleh wanita dan anak-anak. Sementara seseorang yang lahir sebagai budak sulit membebaskan dirinya dari perbudakan karena ia tidak mempunyai suku asal.<sup>111</sup>

Ketika Islam datang, fenomena perbudakan ini masih berjalan. Adapun misi kenabian Muhammad shallallâhu ‘alaihi wasallam. yang bertujuan untuk menciptakan tata sosial yang adil berlandaskan keimanan tentu saja tidak dapat membiarkan fenomena ini terus berlanjut. Al-Qur’an telah mencanangkan pembebasan budak itu tetapi kondisi sosial masa itu belum memungkinkan.

Dalam beberapa ayat yang diturunkan di Makkah memberi ruang bagi tuan untuk bersetubuh dengan budak-budak wanitanya. Akan tetapi hal ini harus dikaitkan dengan ajaran moral yang mengharuskan lelaki muslim menjaga kemaluannya. Hal ini dijelaskan dalam al-Qur’an pada:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَفِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

*Dan orang-orang yang menjaga kemaluannya, kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. (QS. Al-Mu’minûn/23:5-6)*

Jadi, ketika Nabi Muhammad shallallâhu ‘alaihi wasallam. berada di Makkah, penanganan masalah perbudakan disejajarkan dengan kondisi objektif kaum muslim ketika itu. Penerimaan al-Qur’an tentang budak ini harus dipahami dalam konteks yang tepat. Dijelaskan pula dalam ayat di atas bahwa dalam bersetubuh budaknya harus dikaitkan dengan ajaran moral yang mengharuskan pemilik budak menjaga kemaluannya. Makna dari kebolehan dalam perbudakan, lebih kepada makruh atau meninggalkan praktik tersebut lebih dianjurkan daripada mengikutinya. Pengertian ini menjadi semakin kuat saat diturunkan beberapa ayat yang tegas menekankan agar budak tidak semata-mata diperlakukan sebagai alat bagi majikan, tetapi juga diimbangi dengan sikap dan perlakuan yang lebih manusiawi.<sup>112</sup> Hal ini berbeda dengan situasi ketika beliau beserta pengikutnya hijrah ke Madinah. Setelah berada di Madinah, Nabi Muhammad shallallâhu ‘alaihi wasallam. mulai memperbaiki pranata perbudakan lewat beberapa ketetapan yang sah.

Qur’an” dalam Jurnal *Suhuf*, Vol. 4, No. 1 2011, hal. 42.

<sup>111</sup>Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur’an; Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1413 H, Cet III, hal. 66.

<sup>112</sup>Agus Muhammad, “Pesan Moral Perbudakan dalam al-Qur’an” dalam Jurnal *Suhuf*, Vol. 4, No. 1 2011, hal. 46.

Dalam surat al-Baqarah/2 ayat 177, al-Qur'an mulai menekankan bahwa salah satu perbuatan baik bagi kaum Muslim adalah memberikan harta untuk memerdekakan budak. Artinya pembebasan budak dalam Islam mulai dicanangkan demi merealisasikan tujuan misi kenabian Muhammad shallallâhu 'alaihi wasallam. Berbeda dengan ayat-ayat sebelumnya di mana pembebasan budak hanya dalam konteks kebajikan sosial, pada ayat ini justru naik derajatnya. Yaitu dari sekedar kebajikan yang berdimensi kemanusiaan menjadi kebajikan yang berdimensi keimanan. Demikian pula, beberapa ketentuan yang berkaitan dengan hamba sahaya seperti *qashash* dan perkawinan. Khusus mengenai perkawinan, tampaknya al-Qur'an mulai mengupayakan peningkatan derajat para sahaya dengan menggariskan ketentuan bahwa lebih baik bagi kaum Muslim mengawini budak *mu'min* atau *mu'minah* dari pada lelaki atau wanita yang merdeka dari kalangan *musyrik*. Jadi jika semasa di Makkah al-Qur'an masih membiarkan praktek tuan bersetubuh budaknya, kini si tuan dianjurkan agar mengawini mereka.

Tahap selanjutnya, al-Qur'an mulai mempertegas sikapnya terhadap perbudakan. Dalam surat an-Nur/24 ayat 33 telah ditetapkan *mukatabah*, yaitu agar tuan menerima permintaan budaknya yang ingin mendapatkan kemerdekaannya melalui penebusan diri dengan bayaran tertentu. Kemudian dianjurkan lagi bagi tuan pemilik budak agar membantu budaknya dalam melunasi tebusan tersebut. Sementara tradisi melacurkan budak di kalangan orang Arab untuk kepribadian sendiri dan memperkaya diri kini dilarang dipraktikkan, yaitu dijelaskan dalam al-Qur'an pada:

...إِنَّ أَرْدَنَ تَحِصْنَا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...

*Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi.* (QS. An-Nur/24:33)

Ibnu Katsir secara tegas menjelaskan bahwa jika pemilik budak mengetahui budaknya secara jelas memiliki cukup harta untuk menebus dan memerdekakannya, maka pemilik budak tersebut wajib menerima tebusan tersebut. Hal ini beliau rujuk dari sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari yang menceritakan bahwa seorang sahabat bertanya kepada Nabi, "Apakah saya wajib (memerdekakan budak) jika saya tahu bahwa budakku memiliki harta (untuk menebusnya)?" Nabi menjawab: "Saya tidak berpendapat lain kecuali wajib".<sup>113</sup>

<sup>113</sup>Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Adzim*, Beirut: Musthafa Nur al-Ilmi, t.th., Juz V, hal. 96.

Salah satu tugas Nabi Muhammad shallallahu ‘alaihi wasallam. setelah tiba di kota Madinah adalah mulai berusaha untuk meningkatkan derajat budak dengan mengawininya jika budak tersebut *mu'min* atau *mu'minah* yaitu dengan prosedur perkawinan yang semestinya diantaranya dengan pinangan dan mahar. Selain itu juga ditetapkan jika budak tersebut melakukan perbuatan zina, maka hukumannya adalah separuh hukuman orang merdeka yang berzina. Hal ini terekam dalam al-Qur'an pada:

وَمَنْ لَّمْ يَسْتِطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَعَاقِبَتُهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرٍ مُّسَفِحَاتٍ وَلَا مَتَّخِذَاتٍ أَخْدَانٍ فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

*Dan barangsiapa diantara kamu (orang merdeka) yang tidak cukup perbelanjaannya untuk mengawini wanita merdeka lagi beriman, ia boleh mengawini wanita yang beriman, dari budak-budak yang kamu miliki. Allah mengetahui keimananmu; sebahagian kamu adalah dari sebahagian yang lain, karena itu kawinilah mereka dengan seizin tuan mereka, dan berilah maskawin mereka menurut yang patut, sedang merekapun wanita-wanita yang memelihara diri, bukan pezina dan bukan (pula) wanita yang mengambil laki-laki lain sebagai piaraannya; dan apabila mereka telah menjaga diri dengan kawin, kemudian mereka melakukan perbuatan yang keji (zina), maka atas mereka separo hukuman dari hukuman wanita-wanita merdeka yang bersuami. (Kebolehan mengawini budak) itu, adalah bagi orang-orang yang takut kepada kemasyarakatan menjaga diri (dari perbuatan zina) di antara kamu, dan kesabaran itu lebih baik bagimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (QS. An-Nisa'/4:25)*

Menurut al-Maraghiy, ayat ini terdapat isyarat Allah SWT dalam mengangakat derajat budak wanita dengan wanita merdeka. Barangsiapa yang mempunyai iman yang teguh dan kuat maka dia lebih mulia walaupun ia seorang budak<sup>114</sup>.

Selanjutnya dijelaskan bahwa al-Qur'an mengaitkan keimanan seseorang kepada Allah SWT dan Hari Kiamat dengan bersikap *ihsan* kepada bapak ibu, keluarga, anak yatim, orang miskin, tetangga dekat dan jauh, teman sejawat, ibnu sabil, serta hamba sahaya. Adapun kata *ihsan* jika

<sup>114</sup>Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 5, hal. 9.

dikaitkan dengan hamba sahaya maka memiliki arti berbuat baik kepada mereka dengan cara menafkahkan sebagian hartanya untuk membantu para budak melepaskan diri dari belenggu perbudakan.

Selanjutnya pembebasan budak dijadikan sebagai *kaffarah* bagi orang yang membunuh tanpa disengaja yaitu dalam QS An-Nisa'/4:92. Ketentuan yang sama juga ditetapkan atas orang yang men-*zihar* istrinya dan hendak mencabutnya. Dalam masalah *kaffarah zihar*, pembebasan budak dijadikan alternatif pertama dan disusul dengan puasa dua bulan berturut-turut, dan memberi makan 60 orang miskin. Ketentuan tentang membebaskan budak kembali ditegaskan pada QS al-Maidah/5:89, yaitu dalam *kaffarah* sumpah, meskipun ia menjadi alternatif terakhir setelah memberi makan dan pakaian bagi sepuluh orang miskin.

Dalam hal *zihar*, al-Thabari menekankan agar lebih mengutamakan pembebasan budak. Jika tidak mampu, baru diperbolehkan memilih sanksi hukum yang lain. Al-Thabari mengutip sebuah hadits yang menegaskan bahwa orang yang melakukan *zihar* tidak boleh bersetubuh istrinya sampai dia memerdekakan budak.<sup>115</sup>

Dari ketentuan di atas jelaslah bahwa al-Qur'an mengajak kaum muslim untuk menafkahkan hartanya guna memerdekakan budak. Tindakan ini awalnya disebut *birr* yang selanjutnya berubah menjadi *ihsan*.

Uraian masalah perbudakan di atas dengan jelas menunjukkan bahwa sebagai pemecahan masalah yang segera. Al-Qur'an secara sah menerima perbudakan kemudian dicegahnya. Tujuan dari larangan perbudakan ini direalisasikan secara persuasif dan bertahap sebagaimana terlihat dalam penetapan-penetapan hukum yang lain.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup>Al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Beirut: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1962, hal. 129.

<sup>116</sup>Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Panggabean, *Tafsir Kontekstual al-Qur'an; Sebuah Kerangka Konseptual*, Bandung: Mizan, 1413 H, Cet III, hal. 66.



**BAB III**  
**SEKILAS TENTANG ABD AL-RAHMÂN IBN NÂSHIR AL-SA'DIY**  
**DAN TAFSIR *TAISÎR AL-KARÎM AL-RAHMÂN FÎ TAFSÎR AL-***  
***KALÂM AL-MANNÂN***

**A. Biografi Abd al-Rahmân al-Sa'diy**

Tidak ada perbedaan pendapat atau bahkan kontroversial tentang seputar biografi dan sejarah sosial-intelektual Abd al-Rahmân al-Sa'diy, yang lebih populer dengan sebutan Syaikh Ibn al-Sa'diy atau Syeikh al-Sa'diy. Hal ini terjadi karena setidaknya ada dua faktor kuat yang menunjangnya. *Pertama*; al-Sa'diy hidup pada zaman era modernisasi kehidupan, sehingga dalam hal menulis biografi jarang bahkan tidak ada pertentangan. *Kedua*; banyaknya murid, simpatisan dan para pecintanya yang menulis dan menjelaskan biografinya dalam berbagai karya tulisan ilmiah yang secara spesifik menyorot berbagai dimensi kehidupannya.

Nama lengkapnya Ibn al-Sa'diy ialah 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir ibn 'Abd Allah ibn Nâshir ibn Ahmad Âlu Sa'dî al-Nâshirî al-Tamîmî al-Hambalî.<sup>1</sup> Ayahnya merupakan seorang ahli ibadah dan penghafal al-Qur'ân. Namanya adalah Âlu Sa'dî, lahir pada tahun 1234 H. Dia merupakan seorang ulama yang sangat mencintai ilmu, guru, dan para ulama. Walaupun dia tidak termasuk kalangan ulama zaman itu, tetapi dia terkenal sebagai imam masjid yang aktif memberikan nasehat dan petuah kepada jamaahnya, khususnya setelah salat Ashar dan Isya'.<sup>2</sup> Sedangkan nasab dari pihak ibu, ibunya

---

<sup>1</sup> 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahmân ibn al-Bassâm, '*Ulamâ' Najd min Khilâl Sittah Qurrân*', Makkah: Maktabah wa Mathba'ah al-Nahdhah al-Hadîtsah, 1978, hal. 423.

<sup>2</sup> 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahmân ibn al-Bassâm, '*Ulamâ' Najd min Khilâl Sittah*

merupakan putri dari keturunan Âlu ‘Uthaymîn yang masih satu kabilah dengan Bani Tamim.<sup>3</sup>

Al-Sa’diy dilahirkan di desa Unayzah, daerah Qashim, di Kerajaan Saudi Arabia pada tanggal 12 Muharram 1307 H/1886 M. Pada tahun 1310 H, ketika menginjak usia empat tahun, dia ditinggalkan ibunya kembali keharibaan Allah, kemudian disusul dengan kepergian ayahnya pada tahun 1313 yaitu disaat usianya menginjak tujuh tahun, sehingga masa kecilnya dia hidup sebagai anak yatim piatu. Kemudian dia tinggal bersama ibu tirinya yang sangat mencintainya melebihi cintanya kepada anak kandungnya. Ketika beranjak dewasa, ia tinggal bersama kakaknya yang bernama Hamd. Hamd merupakan kakak tertua dari al-Sa’diy yang sangat menyayangi adiknya. Dia selalu mengayomi dan selalu menyiapkan keperluan al-Sa’diy dalam segala kebutuhannya khususnya dalam peningkatan keilmuan adiknya. Hamd dikaruniai umur yang panjang, ia meninggal pada tahun 1388 H dalam usia 96 tahun. Dia merupakan orang yang suka memakmurkan masjid, rajin beribadah, dan senang membaca al-Qur’an, bahkan dia merupakan para pengemban yang sejati (*hamalah al-Qur’ân*).<sup>4</sup>

Dari keterangan diatas, diketahui bahwa al-Sa’diy tumbuh dan berkembang dalam lingkungan yang baik (*bi’ah shâlihah*) dan kondusif dalam pengembangan spirit ilmiah (*ragbah shadîdah li thalab al-‘ilm*). Sejak remaja dia dikenal sebagai pribadi yang baik, selalu bertaqwa kepada Allah, jiwa yang shaleh yang memiliki semangat yang tinggi dalam belajar, hingga tidak mengherankan ketika beliau genap pada usia dua belas tahun dapat menghafalkan hafalan al-Qur’an secara sempurna. Setelah itu dia bertambah motivasinya untuk lebih giat lagi dalam mencari ilmu kepada para ulama negerinya dan negeri-negeri sekitarnya. Walau relatif masih berusia muda, tetapi namanya sudah menghegemoni di daerah itu karena kecerdasan, otoritas keilmuannya, dan integritas ilmiahnya sehingga para sahabat sebayanya banyak yang berguru kepadanya. Dari sini disimpulkan, semenjak muda ia adalah seorang yang berprofesi ganda; sebagai seorang murid yang dipenuhi gelora semangat tinggi untuk mencari ilmu sekaligus sebagai seorang guru yang membimbing sahabat-sahabatnya (*muta’allim wa mu’allim*).<sup>5</sup>

---

*Qurrân*, Makkah: Maktabah wa Mathba’ah al-Nahdhah al-Hadîtsah, 1978, hal. 423.

<sup>3</sup> ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tayyâr, *Safahât min Hayâh ‘Allamah al-Qashîm al-Syaikh ‘Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa’diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 11.

<sup>4</sup> ‘Abd Razzâq ibn ‘Abd al-Muhsin al-‘Abbâd, *al-Syaikh ‘Abd al-Rahmân ibn Sa’dî wa Juhûduhu fî Taudhîh al-‘Aqîdah*, Riad: Maktabah al-Rushd, 1990, hal. 13.

<sup>5</sup> ‘Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tayyâr, *Safahât min Hayâh ‘Allamah al-Qashîm al-Syaikh ‘Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa’diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992 hal. 11-12.

Al-Sa'diy mulai mengembara untuk mencari ilmu di usia tiga belas tahun. Dalam pengembaraannya mencari ilmu, ia sangat serius dan intens. Selain belajar langsung dengan ulama terkemuka, ia secara khusus juga rajin mengkaji secara mendalam karya-karya Ibn Taimiyyah dan muridnya Imam Ibn al-Qayyim. Hingga pada tahun 1350 H yaitu saat usia mencapai empat puluh tiga tahun dia berhasil mencapai puncak intelektualitas dan menjadi ulama terkenal di Qashim dan juga menjadi referensi ilmiah bagi para pecinta ilmu, bukan hanya dari wilayah Qashim saja, namun juga dari berbagai negeri lain di seluruh dunia.<sup>6</sup> Saat itu al-Sa'diy terkenal sebagai ulama ahlusunnah, ahli bahasa arab, ahli fiqh, ahli tafsir, dan seorang guru terkemuka dengan kitab tafsirnya yang ringan dan mudah bagi tingkat pemula, yaitu *Taisîr Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân* atau yang lebih dikenal dengan tafsir al-Sa'diy.<sup>7</sup>

Kemudian setelah menghabiskan sebagian besar waktu dan usianya untuk kepentingan keilmuan dan pengabdianya kepada masyarakat kaum Muslimin, pada tahun 1372 H, al-Sa'diy menderita sakit tekanan darah (*dhagth al-dam*) disertai dengan penyakit pembuluh darah (*tashallub al-syarâyîn*). Keduanya yang menyebabkan al-Sa'diy menggigil disekujur tubuhnya setiap hari apalagi bila sedang berceramah selang beberapa waktu lamanya, maka akan segera diakhiri ceramahnya. Hari demi hari ia lalui dengan penuh kesabaran dan tetap konsisten menjalankan beragam aktifitas ilmiahnya. Setelah sempat berobat tetapi beberapa kali pula penyakitnya kambuh bahkan semakin bertambah parah. Akhirnya pada hari Rabu malam Kamis tanggal 23 Jumadil Akhir tahun 1376 H ia berpulang ke pangkuan Allah di kota kelahirannya, Unaizah. Kepergiannya untuk selama-lamanya telah menimbulkan beragam kisah positif yang dibarengi dengan kesedihan mendalam bagi kaum Muslimin dan dunia Islam.<sup>8</sup>

## B. Kehidupan Intelektual al-Sa'diy

Salah satu sorotan paling menarik menurut sebagian ulama dan cendekiawan Muslim dalam kehidupan al-Sa'diy adalah aktifitas intelektualnya. Selain aktifitas belajar kepada para gurunya, kehidupan intelektualitas tersebut juga meliputi aktifitasnya dalam profesi ilmiah, mengajar, dan mendidik murid-murid serta andilnya dalam pembaharuan

---

<sup>6</sup> 'Abd Al-Rahmân ibn 'Abd al-Latif Âlu al-Syaikh, *Masyâhîr 'Ulamâ Najd wa Ghairihim*, Riad: Dâr al-Yamâmah li al-Baĥts wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1392 H, hal. 257.

<sup>7</sup> 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahmân ibn al-Bassâm, *'Ulamâ' Najd min Khilâl Sittah Qurûn*, Makkah: Maktabah wa Mathba'ah al-Nahdhah al-Hadîtsah, 1978, hal. 424.

<sup>8</sup> 'Abd Razzâq ibn 'Abd al-Muĥsin al-'Abbâd, *al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Sa'dî wa Juhûduhu fî Taudhîh al-'Aqîdah*, Riad: Maktabah al-Rushd, 1990, hal. 19-20.

pemikiran dan pendidikan serta dari berbagai karya tulis ilmiah yang telah dituliskannya.

Al-Sa'diy merupakan orang yang gemar menimba ilmu ke berbagai ulama, mencintai ilmunya, suka berkumpul dan menyerap ilmu dari para ulama. Ia telah menimba ilmu dari para ulama pada masanya, terutama yang berasal dan berdomisili di Saudi Arabia. Diantara guru-gurunya adalah:

1. Ibrâhîm ibn Hamd ibn Muhammad ibn Jâsir. Beliau merupakan ulama terkemuka di Saudi Arabia. Kepadanyalah al-Sa'diy pertama kali mendalami tafsir, hadits, dan ilmu ushulnya.
2. 'Abd Allah ibn 'Âidah al-'Uwaydhî al-Harbî, yang membimbingnya dalam bidang fiqh, ushul fiqh, dan ilmu-ilmu bahasa Arab
3. Muhammad 'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm ibn Shâlih al-Shibl, yang menuntun al-Sa'diy dalam ilmu fiqh, ushul fiqh, dan ilmu-ilmu bahasa Arab.
4. Sâlih ibn 'Utsmân ibn Hamd ibn Ibrâhîm al-Qâdhî, yang mengajarkan tauhid, tafsir, fiqh, ushul fiqh, dan furu'nya serta dalam ilmu-ilmu bahasa Arab.
5. Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Hamd ibn Muhammad ibn Salîm, yang membimbingnya dalam ilmu tauhid dan ilmu-ilmu lainnya.
6. Muhammad al-Amîn Maḥmûd al-Shinqîthî. Beliau merupakan guru al-Sa'diy dalam bidang tafsir, hadits, musthalah hadits dan ilmu-ilmu kebahasaan seperti gramatika (*nahwu*), sintaksis (*saraf*), dan lainnya.
7. Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Hamd ibn Muhammad ibn Salîm. Al-Sa'diy mengambil ilmu darinya tentang tauhid dan lain sebagainya, termasuk pemahaman tentang karya-karya ibn Taimiyah dan muridnya ibn al-Qayyim.<sup>9</sup>

Juga beberapa guru lainnya yang eksistensinya diperselisihkan oleh beberapa penulis dan muridnya yang hendak menyusun autobiografi al-Sa'diy, seperti Sulaiman ibn Dâmigh dan Muhammad ibn "Abd al-Karîm al-Bisr. Diantara guru-guru yang al-Sa'diy serap ilmunya, ada guru yang paing banyak membimbingnya dan menjadi guru besarnya hingga wafat ialah Shâlih ibn 'Utsman ibn Hamd ibn Ibrâhîm al-Qadi dan Muhammad Amin Mahmud al-Shinqîthî.

Setelah berhasil menyerap berbagai ilmu-ilmu Islam dan juga berhasil mendaki puncak intelektualitasnya, kiprah al-Sa'diy tidak berhenti sampai di situ, tetapi diisi dengan mengikuti berbagai kegiatan sosial-kebijakan (*masyârî' khairiyyah 'âmmah wa khâshah*) dan bermacam-macam

---

<sup>9</sup>Abd Razzâq ibn 'Abd al-Muhsin al-'Abbâd, *al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Sa'dî wa Juhûduhu fî Taudhîh al-'Aqidah*, Riad: Maktabah al-Rushd, 1990, hal. 26-27, dan 'Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tayyâr, *Safahât min Hayâh 'Allamah al-Qashîm al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 57-63.

jabatan ilmiah keagamaan (*a'mâl diniyyah*) yang ditugaskan kepadanya. Diantara aktifitas tersebut yang terpenting ialah:<sup>10</sup>

1. Al-Sa'diy adalah tokoh suri tauladan (*marji'*) dan sosok pemecah masalah (*'umdah*) bagi masyarakatnya dalam menyelesaikan problematika sosial-intelektual. Selain pada itu, ia juga sebagai guru bagi para muridnya (*mdarris al-thullâb*), pemberi nasehat kepada warganya (*wâizh al-'âmmah*), imam dan khatib (*kâtib al-wathâ'iq*) yang bertanggung jawab penuh atas terlaksana dan tersampainya waqaf dan wasiat (*muharrir al-awqâf wa al-washâyâ*), serta sebagian naib akad nikah (*'âqid al-ankihah*), dan penasehat masyarakat dalam berbagai kegiatan kemaslahatan sosial (*mustasyâr*).
2. Pada tahun 1360 H, al-Sa'diy turut berkontribusi dalam mendirikan perpustakaan di kota Unaizah dengan donasi dari Menteri 'Abd Allah al-Salman al-Ḥamdān. Bahkan ada seorang sejarawan yang mengkategorikan al-Sa'diy sebagai pelopor berdirinya perpustakaan di daerah Unaizah.<sup>11</sup> Ia sendiri termasuk orang yang menyediakan beribu-ribu kitab dalam bermacam-macam disiplin ilmu, sehingga perpustakaan tersebut menjadi pusat referensi pertama bagi para pencari ilmu.
3. Di tahun ini juga ia ditunjuk secara resmi sebagai kepala pengadilan agama di Unaizah, tetapi ia menolaknya dengan cara yang baik walaupun telah diminta berulang kali.
4. Pada tahun 1361 H tepatnya di bulan Ramadhan, ia ditunjuk sebagai imam dan khatib resmi (bersertifikat) di masjid Unaizah berdasarkan surat keputusan dari Hakim 'Abd al-Rahmân ibn 'Awdâh.
5. Dua tahun setelahnya ia memprakarsai pembentukan Komite Kebajikan (*jam'iyyah khairiyyah*) untuk merenovasi dan memperluas halaman depan masjid Unaizah.
6. Al-Sa'diy menjadi dewan pengawas bagi terbentuknya Institut keilmuan (*al-ma'had al-'ilmî*) di Unaizah pada tahun 1373 H. Hal itu merupakan salah satu dukungan yang luar biasa bagi para mahasiswa di Institut tersebut karena dengan dijadikannya dewan pengawas, ia dapat memberi motivasi, mengarahkan, sekaligus pemberi solusi bagi masalah-masalah yang mereka hadapi.

---

<sup>10</sup> Abd Razzâq ibn 'Abd al-Muhsin al-'Abbâd, *al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Sa'dî wa Juhûduhu fî Taudhîh al-'Aqîdah*, Riad: Maktabah al-Rushd, 1990, hal. 17-19, dan 'Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Tayyâr, *Safahât min Hayâh 'Allamah al-Qashîm al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 19-24.

<sup>11</sup> Khair al-Dîn al-Zirikî, *al-'A'lâm: Qamûs Tarâjum li Atssar al-Rijâl wa al-Nisâ' min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyariqîn*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 2005, hal 340.

Dan masih banyak lagi kegiatan-kegiatan yang al-Sa'diy lakukan yang tidak diketahui oleh seorangpun secara pasti, kecuali setelah kematiannya, diantaranya sering membantu fakir miskin, membantu orang yang terlilit hutang, dan lain sebagainya.

Adapun murid-murid yang belajar menimba ilmu kepada al-Sa'diy sangatlah banyak. Diantara murid-muridnya yang terkenal keluasan ilmunya adalah:<sup>12</sup>

1. Muhammad ibn Shâlih al-'Utsaimîn, merupakan murid yang paling menonjol dan juga terkenal, bahkan beberapa kalangan dari berbagai penjuru dunia termasuk Indonesia mengakui dan mengklaim bahwa kapabilitas dan akseptabilitas keilmuannya melebihi gurunya; hal ini bisa dibuktikan dengan penerimaan yang luas terhadap berbagai karyanya dan sudah banyak pula yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Al-'Utsaimîn merupakan murid yang menggantikan al-Sa'diy dalam berbagai aktifitas; seperti pengganti imam masjid di Unaizah, mengajar, memberikan wejangan kepada jamaah dan dalam beragama khhutbah.
2. 'Abd Allah ibn 'Abd al-Rahmân al-Bassâm. Beliau menjabat sebagai anggota *Hai'ah Tamyîz al-Ahkâm al-Syar'iyyah* (seperti Komisi Yudisial Agama) di wilayah Saudi bagian Barat dan *Hai'ah Kibar al-'Ulama'* (Komite Ulama Senior). Ia merupakan salah satu murid al-Sa'diy yang menonjol dalam bidang intelektualnya, terbukti dengan banyaknya karya-karya yang berbobot, dan banyak pula yang sudah diterjemahkan termasuk ke dalam bahasa Indonesia.
3. 'Abd Allah ibn 'Abd al-'Azîz al-'Aqîl yang pernah menjabat sebagai ketua dan anggota Dewan Komisi Pengadilan Tinggi (*raîs al-Hai'ah al-Dâimah bi majlis al-Qadhâ' al-A'lâ*)
4. 'Abd al-Azîz ibn Muhammad al-Salmân, beliau merupakan salah satu staff pengajar di Ma'had Imam Da'wah Riyadh. Ia juga memiliki banyak murid dan karya tulis dalam berbagai literatur keilmuan Islam tetapi tidak diperjual belikan dan hanya dibagi-bagikan.
5. Ibrâhîm ibn Muhammad al-'Amûd, menimba ilmu fiqh dan hadits kepada al-Sa'diy, kemudian ia menjadi hakim di 'Asîr, Damâm, dan Riyâdh

---

<sup>12</sup> Abd Razzâq ibn 'Abd al-Muhsin al-'Abbâd, *al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Sa'di wa Juhûduhu fî Taudhîh al-'Aqîdah*, Riad: Maktabah al-Rushd, 1990, hal. 35-37, dan 'Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Thayyâr, *Safahât min Hayâh 'Allamah al-Qashîm al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 67-87, dan 'Abd al-Rahmân ibn 'Abd al-Lathîf ibn 'Abd Allah Âlu al-Syaikh, *Masyâhîr 'Ulamâ' Najd wa gairuhum*, t.tp: Dâr al-Yamâmah, 1394 H, hal. 393-396.

Dan masih banyak murid-murid “lokal” yang belajar menimba ilmu kepada al-Sa’diy dan dikemudian hari berpean besar menyebarkan pemikirannya sampai ke berbagai penjuru negeri seluruh dunia.

Selanjutnya, pengaruh intelektual al-Sa’diy tidak hanya sebatas pada taraf lokal saja, tetapi merambah sampai ke berbagai negeri lainnya. Yaitu melalui karya-karyanya yang tersebar luas yang kemudian dikaji oleh ulama-ulama luar negeri yang sengaja singgah mencari ilmu di Madinah dan Makkah. Diantara ulama-ulama tersebut adalah Muhammad ibn Sulthân al-Ma’shûmî al-Khajandî al-Hanafî dari Bombai India yang singgah di Makkah dan pernah mengajar di Dâr al-Hadîts Makkah. Muhammad Husain Jenzî dari China yang pernah mengajar di Masjid al-Haram, Ibn Bâdîs dari Aljazair, Husein Mûsâ al-Shînî dan anaknya Maḥmûd Husaini al-Shînî dari China, dan masih ada beberapa ulama lainnya yang sengaja tidak disebutkan. Kemudian, setelah mengkaji, mempelajari, dan memahami karya-karya al-Sa’diy tersebut, para ulama ini kembali ke negerinya masing-masing dan mengajarkan kepada murid-muridnya.<sup>13</sup>

### C. Latar Belakang Pemikiran Tafsir al-Sa’diy

Dalam sebuah asumsi disebutkan bahwa gagasan pemikiran seseorang tidak akan lahir kecuali dari hasil interaksi antara pemikir dengan lingkungan sosio-historis yang mengitarinya.<sup>14</sup> Begitu juga hasil pemikiran al-Sa’diy tidak akan lepas dari interaksinya dengan kondisi lingkungan sosio-historisnya.

Dalam istilah bahasa Arab, kata *al-ithâr* diartikan sebagai lingkungan sosio-historis. Kata *al-ithâr* mempunyai arti *al-muhîts bi al-syai’* (hal-hal yang melatarbelakangi sesuatu). Jika dikaitkan dengan al-Sa’diy maka akan menjadi “*mâ ahâtha bi al-Sa’diy min tsaqâfah wa mâ lahâ min ta’tîr bayyin fî fikrihi wa ‘ilmihî mundzu nu’ûmah azfârihi*” (hal-hal yang melatarbelakangi pemikiran dan intelektualitas al-Sa’diy semenjak kecil), meliputi empat dimensi yaitu: dimensi kultural intelektual (*ithâr tsaqâfi*), dimensi sosio-politik (*ithâr siyâsî*), dimensi sosio-kultural (*ithâr ijtimâ’i*), dan dimensi sosio-ekonomi (*ithâr iqtishâdi*).<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> Muhammad ibn Sa’d Al-Syuwai’ir, *Min Masyâhîr ‘Ulamâ’inâ*, Saudi Arabia: Nâdî al-Thâifî al-Adabî 2000, hal. 206.

<sup>14</sup> Hal ini sejalan dengan apa yang dipaparkan oleh Fahrudin Faiz bahwa setiap pemikiran pasti tidak mungkin melepaskan diri dari konteks pemikirannya. Lihat Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’an Tema-tema Kontroversial*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2011, hal. xii

<sup>15</sup> ‘Abd al-Azîz ibn ‘Abd Allah ibn Muhammad al-Rasyûdi, *al-Fikr al-Tarbawî ‘inda al-Sa’diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 2000, hal. 19-20.

Berikut pembahasan singkat dari lingkungan sosio-historis yang berhubungan erat dengan kehidupan al-Sa'diy sehingga berpengaruh pada pemikiran intelektual dan ide gagasannya:

### 1. Dimensi Kultural-Intelektual.

Menurut 'Abd al-Azîz ibn 'Abd Allah ibn Muhammad al-Rasyûdi dalam tesis Magisternya yang berjudul *al-Fikr al-Tarbawî 'inda al-Sa'diy* menemukan bahwa sekurang-kurangnya ada empat dimensi kultural-intelektual yang mempengaruhi pemikiran intelektual dan corak al-Sa'diy, diantaranya;

*Pertama*, pengaruh dari lingkungan keluarganya (*bî'atuhu al-usariyyah*). Lingkungan keluarga sangat mempengaruhi karakter seseorang, begitu juga al-Sa'diy. Spiritualitas pribadi dan integritas kesalehan ayahnya Nashir ibn 'Abd Allah al-Sa'diy dan kakak kandungnya Hamd ibn Sashir al-Sa'diy menjadi pangkal karakter intelektual al-Sa'diy. Inilah milieu dimana al-Sa'diy hidup bersamanya dan berpengaruh besar terhadap perkembangan akhlak, perilaku, dan aktifitas kesehariannya. Karena milieu keluarga memberikan pengaruh yang sangat besar bagi kesalehan anaknya, bahkan Allah SWT menjaga kesalehan seorang anak disebabkan karena kesalehan ayahnya, walaupun hidup sebagai anak yatim.<sup>16</sup>

*Kedua*, pengaruh dari para gurunya. Guru-guru al-Sa'diy adalah para ulama yang kompeten dalam berbagai disiplin ilmu agama (*'ulamâ' bârizîn fî syattâ al-'ulûm al-syar'iyah*). Para ulama ini mendapatkan ilmunya tidak hanya pada ulama lokal saja tetapi mereka melakukan *rihlah* mencari ilmu ke berbagai wilayah Islam, seperti Syam, India, Mesir, Irak, dan Kuwait. Setelah pengembaraan ilmiah dirasa cukup, mereka kembali ke negerinya dengan berbekal berbagai disiplin keilmuan dan kemudian mengajarkannya kepada murid-muridnya di daerah masing-masing. Diantara murid mereka ialah al-Sa'diy yang mencari ilmu kepada mereka dengan rasa lapar akan keilmuan. Para ulama tersebut telah memberi pengaruh besar terhadap corak pemikiran intelektual, independensi, dan kelapangan dada al-Sa'diy.

*Ketiga*, pengaruh dari lingkungan sosial masyarakat (*bî'atuhu al-ijtimâ'iyah*). Kehidupan masyarakat disaat al-Sa'diy tumbuh telah diwarnai oleh dakwah tauhid yang dipelopori oleh Imam Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb yang bergerak dan saling mendukung dengan kekuasaan Amir Muhammad ibn Su'ud dalam rentang waktu 1115-1206 H/1695-1786 M,

---

فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِّنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا<sup>١٦</sup>

Dan kami menghendaki, supaya Tuhan mereka mengganti bagi mereka dengan anak lain yang lebih baik kesuciannya dari anaknya itu dan lebih dalam kasih sayangnya (kepada ibu bapaknya).(QS. Al-Kahfi/18:81)

hingga terbentuknya kerajaan Saudi Pertama (*al-daulah al-Su'ûdiyyah al-Ûlâ*). Keadaan yang bergejolak dengan berbagai tantangan pemurnian tauhid tersebut terus berlangsung hingga periode kedua (*al-daulah al-Su'ûdiyyah al-Tsâniyah*). Dan kemudian berkelanjutan hingga awal abad ke-14 H dengan datangnya ketiga dari Kerajaan Saudi (*al-daulah al-Su'ûdiyyah al-Tsâlitsah*) di bawah kekuasaan raja 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Rahmân ibn Faisal Âlu Su'ûd pada tahun 1297-1373 H.

Seperti dua periode sebelumnya, diantara ciri periode ketiga adalah adanya penghormatan yang tinggi terhadap dahwah Salafiyah dan diagungkannya kedudukan para ulamanya. Selain itu, raja 'Abd al-'Azîz juga banyak membangun berbagai sekolahan-sekolahan dan menerbitkan karya ilmiah para ulama serta membagikannya secara cuma-cuma khususnya pada bulan-bulan haji. Suasana yang tergambarkan diatas dialami pula oleh kota Unaizah yang secara nyata memberikan pengaruh besar terhadap pemikiran intelektual al-Sa'diy dikemudian hari.<sup>17</sup>

*Keempat*, pengaruh dari karya-karya ibn Taimiyyah dan muridnya ibn al-Qayyim. Banyak dari murid al-Sa'diy yang menyatakan bahwa ia merupakan pengkagum dari ibn Taimiyyah dan ibn al-Qayyim,<sup>18</sup> selain itu al-Sa'diy juga banyak menggunakan pendapat keduanya dalam berbagai masalah khilafiyah, serta dengan mengapresiasi dan merefleksikan karya keduanya dalam berbagai tulisannya melalui beberapa metodologi penulisan, seperti meringkas (*ikhtishâr*), pengulasan (*sharh*), memberikan catatan dan kritikan (*ta'liq*), mengubah dengan memberikan akurasi (*istidrâk wa tashhîh*).

## 2. Dimensi Sosio-Politik<sup>19</sup>

Di awal abad ke-14 H, mayoritas dunia Islam berada dibawah penjajahan Barat, kecuali Najed dan Hijaz di Semenanjung Arabia yang bersih dari pengaruh para penjajah Barat. Sebelumnya, sekitar abad ke-12 H, telah muncul gerakan dakwah pembaharuan (*da'wah tajdîdiyyah*) yang diprakarsai oleh Imam Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb al-Tamîmî dengan

---

<sup>17</sup> Untuk mengungkap dan menelitinya secara tekun dan cermat, tentang perhatian Raja 'Abd al-'Azîz terhadap pendidikan secara general dan madrasah *ma'had 'ilmi* secara khusus, lihat Abd Allah ibn Yusuf al-Shîbl, *Kumpulan Makalah Sejarah Raja Abd al-'Azîz*, Riyâdh: Universitas Islam Imam Muhammad Ibn Sa'ud dan CV MUS Jakarta, 1999, hal. 255-291.

<sup>18</sup> Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Thayyâr, *Safahât min Hayâh 'Allamah al-Qashîm al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 38-40.

<sup>19</sup> Abd al-'Azîz ibn 'Abd Allah ibn Muhammad al-Rasyûdi, *al-Fikr al-Tarbawî 'inda al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 2000, hal. 39-46.

tujuan utamanya adalah mengembalikan umat Islam kepada pemurnian ajaran Islam (*i'âdah al-nâsh ilâ dînihim al-shahîh*) dan menjauhkan umat dari bermacam perbuatan syirik, bid'ah, dan kesesatan yang telah meraja lela secara masif (*nabd mâ intasyara baynahum min syirkiyyât wa bida' wa dhalâlâh*). Sekitar Najed dan Hijaz sendiri merupakan tempat Imam Muhammad 'Abd al-Wahhâb merintis dakwahnya dalam pemurnian dan pembaharuannya. Di sekitar dua kota tersebut tersebar pengkultusan terhadap beranekaragam pemakaman, pepohonan, bebatuan dan berbagai macam petilasan hingga sampai taraf penyembahan kepada tuhan selain Allah SWT.<sup>20</sup> Bahkan bila ditelusuri secara detail di seetiap wilayahnya, maka kerusakannya akan semakin dahsyat dan terlihat sangat buruk, padahal saat itu Najed merupakan jantung aktifitas di Semenanjung Arabia (*qalb al-Jazîrah al-'Arabiyyah*).<sup>21</sup>

Beberapa waktu kemudian dakwah Imam Muhammad 'Abd al-Wahhâb mulai membawa hasil yang gemilang, terbukti dengan banyaknya ulama dari berbagai negeri dan bermacam-macam institusi dakwah purifikasi reformasi yang terinspirasi dan bahkan mendukung dakwahnya tersebut,<sup>22</sup> bahkan empat sultan Maroko yang merupakan nenek moyang dari para penguasa Maroko saat ini, mereka adalah Sayyid Muhammad ibn 'Abd Allah al-'Alawî, Sulaimân ibn Muhammad ibn 'Abd Allah al-'Alawî, Ibrahim Sulaimân ibn Muhammad ibn 'Abd Allah al-'Alawî dan Sultan al-Hasan. Namun dilain pihak banyak pula yang sekedar klaim semata tanpa ada bukti kebenarannya, seperti gerakan al-Sanûsiyyah di Libia, Mahdiyyah di Sudan, dakwah individual yang diprakarsai oleh al-Afgânî, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbâl dan beberapa tokoh lainnya.<sup>23</sup>

Adapun masa terdekat dengan kehidupan al-Sa'diy ialah Kerajaan Saudi pada periode ketiga (*al-daulah al-Su'ûdiyyah al-Tsâlitsah*) di bawah kekuasaan raja 'Abd al-'Azîz ibn 'Abd al-Rahmân ibn Faisal Âlu Su'ûd pada rentang waktu 1297-1373 H/1880-1953 M. Masa ini merupakan masa keemasan bagi tercapainya dahwah Imam Muhammad 'Abd al-Wahhâb, hal ini ditandai dengan tercapainya ekspansi dan aneksasi di berbagai wilayah sekitar, misalnya Riyadh, Unaizah, dan Qashim yaitu pada tahun 1322

---

<sup>20</sup> Sâlih ibn Fawzân ibn 'Abd Allah al-Fawzân, *Min A'lâm al-Mujaddidîn*, Riyâdh: Dâr al-Sama'î, 1995, hal. 52.

<sup>21</sup> Mas'ûd al-Nadwî, *Muhammad ibn 'Abd al-wahhâb: Musliḥ Mazhlûm wa Muftarâ 'alaihi*, Riyâdh: Wizârah al-Su'ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf wa al-Da'wah wa al-Irsyâd, 1420 H, hal. 35.

<sup>22</sup> 'Abd al-'Azîz ibn Muhammad ibn 'Alî al-'Abd al-Laffif, *Da'âwâ al-Munâwi'în li Da'wah al-Syeikh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: 'Ardh wa Naqdh*, Riyâdh: Dâr al-Wathan, 1412 H, hal. 25-27.

<sup>23</sup> Muhammad ibn Sa'd Al-Syuwai'ir, *Tashîḥ Khatha' Târikhî hawla al-Wahabiyyah*, Riyâdh: Ri'âsah Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ', 2001, hal. 25-29.

H/1904 M, yang mana saat itu juga al-Sa'diy masih berumur lima belas tahun.

Pada masa pemerintahan Raja 'Abd al-'Azîz inilah mulai terjalin hubungan politik yang baik dengan banyak negara Islam dan Eropa, serta ikut bergabung dengan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) dan Liga Arab. Di Liga Arab, Saudi merupakan salah satu anggota pendiri yang mempunyai andil besar dalam proses didirikannya pada tahun 1365 H/1945 M. Pada masa kepemimpinannya juga, Saudi menjadi negara yang gencar dalam penyampaian berbagai aspirasi dunia Arab dan Islam. Berkaitan dengan reformasi internal (*ishlahât dâkhiliyyah*), penerapan syariat Islam, jaminan pelaksanaan ibadah haji dan umrah, menjadi salah satu perhatian besar Kerajaan Saudi masa jabatannya dan bersungguh-sungguh dalam mewujudkan keamanan dan kedamaian nasional. Beberapa usaha yang dilakukan pemerintah antara lain memindahkan penduduk Badui yang hidup nomaden ke tempat tinggal yang permanen, pembangunan sarana-prasarana yang bersifat umum di daerah terpencil guna menunjang kemajuan pembangunan. Faktor yang menjadi pendorong terealisasinya usaha ini adalah suksesnya pengeboran ladang minyak di kawasan timur kerajaan pada tahun 1357 H/1983 M.<sup>24</sup>

Kondisi yang telah dijelaskan di atas, menjadi pengaruh yang besar terhadap karakter al-Sa'diy. Pengetahuannya mengenai dunia Arab dan Islam menjadi bertambah seiring terjadinya konflik di beberapa wilayah, mulai dari pemurnian ajaran Islam dari kebathilan, konflik masyarakat melawan penguasa yang diktator dan penjajahan yang terjadi di dunia Islam. Seakan-akan al-Sa'diy mengetahui siapa konseptor pengrusak dunia, khususnya dunia Islam, mulai dari dekonstruksi syariah, penyelewengan akidah, sekularisasi pemerintah dan agama, dan memusuhi dakwah Islam. Al-Sa'diy juga ikut andil dalam mendukung kepada kelompok atau individu yang aktif dalam menyerukan kebenaran Islam dan sabar dalam menghadapi kebathilan, bahkan memberikan pujian baik kepada mereka. Hal itu tersurat jelas dalam beberapa karya-karya al-Sa'diy.

#### **D. Corak dan Metodologi Tafsir al-Sa'diy**

Dalam ilmu tafsir terdapat pembahasan khusus mengenai corak tafsir atau *lawn al-tafsîr*. Adalah kecenderungan khusus yang mewarnai sebuah penafsiran al-Qur'ân yang merupakan salah satu bentuk ungkapan intelektual seorang mufasir ketika memahami dan menjelaskan makna pesan-pesan dalam al-Qur'ân sesuai dengan keahlian dan kemampuannya yang dapat menggambarkan minat sang mufasir. Muhammad Husein al-Dzahabî

---

<sup>24</sup> Lihat selengkapnya Ahmad Ma'mûr Lâhîq al-'Usairî, *Târîkh al-Islâmî Mundzu Zhuhûr al-Rasûl ilâ al-'Ashr al-Hâdhîr 1424/2004*, Damam: t.p, 2004, hal. 332.

membaginya menjadi empat corak tafsir, yaitu; tafsir ‘ilmî (*al-laun al-‘ilmî*) ialah tafsir yang condong pada pendekatan ilmiah, tafsir madzhab (*al-laun al-madzhabî*) ialah tafsir yang lebih condong berdasarkan madzhab tertentu, bisa madzhab teologi, fiqh, tashallallahu ‘alaihi wasallamuf, dan filsafat yang dikuasai oleh mufassir tersebut, tafsir ilhadi (*al-laun al-ilhadi*) ialah tafsir yang lebih dominan menggunakan pendekatan yang menyimpang dari keladziman, dan tafsir sastra-sosial (*al-laun al-adabî al-ijtima’î*) ialah tafsir yang lebih dominan dalam penggunaan sastra yang didasari dari realitas sosial.<sup>25</sup> Kemudian Fahd al-Rumi merinci dengan sangat tajam dalam disertasinya tentang corak tafsir yang berkembang pada abad ke-14 menjadi empat corak yaitu: tafsir dengan corak aliran (*al-ittijâh al-‘aqâidî*), corak studi ilmiah (*al-ittijâh al-‘ilmiyyah*), corak sastrawi (*al-ittijâh al-adabî*), corak yang menyimpang (*al-ittijâhât al-munharifah*).<sup>26</sup>

Setiap tafsir pasti mempunyai corak yang mewarnai penafsiran al-Qur’an, begitupula dengan tafsir al-Sa’diy. Untuk mengetahui corak yang mewarnai tafsirnya maka diperlukan pemahaman tentang latarbelakang intelektual al-Sa’diy. Salah satu ulama yang berpengaruh dalam kehidupan intelektual al-Sa’diy adalah Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim, maka penafsiran al-Sa’diy juga bersandar dari pemikiran kedua ulama tersebut khususnya menyangkut akidah dan madzhab.

Contoh penafsiran dari Ibn Taimiyyah

أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ

*Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatupun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?. Ataukah mereka telah menciptakan langit dan bumi itu?; sebenarnya mereka tidak meyakini (apa yang mereka katakan).*(al-Thûr/52:35-36)

Al-Sa’diy menafsirkan dengan mengatakan bahwa ayat ini merupakan sebuah bukti kepada mereka, dan mereka harus memilih apakah kebenaran yang harus diterima atau keluar dari kaedah berfikir rasional dan syariat, pilihah ini diajukan karena mereka telah ingkar terhadap ke-Ilahiaan Tuhan, mendustakan Rasul-Nya dan mereka tidak percaya bahwa Allah telah menciptakan mereka. Ada tiga kemungkinan tentang kebenaran itu yang akan diputuskan oleh rasionalitas manusia dan syariat agama diantaranya:

1. Kemungkinan bahwa mereka tercipta tanpa sebab-sebab artinya tidak tuhan yang menciptakan mereka, akan tetapi tercipta tanpa ada sang penciptanya, maka hal ini adalah mustahil

<sup>25</sup>Muhammad Husein al-Dzahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Jilid 1, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), hlm. 10.

<sup>26</sup>Fahd al-Rumi, *Ittijâhât al-Tafsîr fi al-Qarn al-Râbi’ ‘Asyar*, Beirut: Mu’assasah al-Risâlah, 1997, hal. 123.

2. Kemungkinan bahwa mereka menciptakan diri mereka sendiri, maka hal ini juga merupakan kemustahilan karena tidak akan terbayangkan bahwa sesuatu itu ada dengan tanggannya sendiri.
3. Jika kedua kemungkinan itu tidak diterima maka akan ada kemungkinan ketiga yaitu bahwa Allah adalah Maha Pencipta segalanya maka Allah adalah yang telah menciptakan mereka. Dan jika rasionalitas telah memilih kemungkinan yang ketiga maka dapat dipahami bahwa Allah adalah Tuhan yang harus disembah tanpa terkecuali.<sup>27</sup>

Tiga kemungkinan ini merupakan argumen Ibn Taimiyyah dalam membuktikan akan adanya Tuhan Sang Pencipta dan bukti ini merupakan dalil *fitrî* dan intuitif dari jiwa setiap manusia. Adapun pertanyaan “apakah mereka diciptakan tanpa perantara” merupakan pertanyaan yang tertolak adapun pertanyaan “apakah mereka menciptakan diri mereka sendiri” merupakan pertanyaan yang irasional.<sup>28</sup>

Sebelum memulai penafsiran al-Qur’an, al-Sa’diy seakan memberi peringatan (*tanbîh*) penting tentang metodologinya dalam pefafsiran al-Qur’an. Dia mengatakan “ Dan ketahuilah bahwa metode yang saya pakai dalam menafsirkan al-Qur’an ini adalah bahwa saya menafsirkan setiap ayat-ayat al-Qur’an dari apa yang telah hadir makna-maknanya dibenak saya. Dan tidak saya cukupkan hanya menjelaskan apa-apa yang berhubungan dengan tema-tema yang terdahulu dengan menjelaskan tema-tema yang datang kemudian, karena Allah telah mensifati al-Qur’an ini dengan sesuatu yang diulang-ulang; mengulangi kabar-kabar, kisah-kisah, dan hukum-hukum serta tema-tema yang bermanfaat bagi keberlangsungan hukum yang lebih penting. Dan Allah memerintahkan kepada umatnya agar merenungi semuanya; karena di dalamnya terdapat ilmu-ilmu tambahan dan pengetahuan, kebaikan lahir maupun batin, dan demi perbaikan segala urusan.”<sup>29</sup>

Al-Albani<sup>30</sup> pernah ditanya pendapatnya tentang tafsir ini. Dia mengatakan bahwa kitab tafsir ini merupakan kitab tafsir yang sangat baik dan memiliki ulasan yang baik juga. Metode yang dipakai sangatlah

<sup>27</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafîsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 963.

<sup>28</sup> Lihat di Nâshir al-‘Aid al-Salîm al-Mirnakh, *Manhaj al-Syeikh al-Sa’diy fî Tafîsîrihi Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafîsîr Kalâm al-Manân*, Disertasi Universitas Islam Gaza Palestina 2002, hal. 31-32.

<sup>29</sup> Lihat Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa’diy dalam Muqaddimah, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafîsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 18.

<sup>30</sup> Nama lengkapnya adalah Muhammad Nâshir al-Dîn al-Albânî (1914-1999) merupakan pakar hadits terkemuka di era kontemporer yang lahir di Albania dan meninggal di Amman Yordania. Namanya mulai melambung karena karyanya tentang ilmu hadits menuai kontroversi.

sederhana, hanya menjelaskan beberapa kata, lalu kemudian menjelaskan maknanya secara ringkas tanpa menjelaskan berbagai masalah yang meluas sampai masalah-masalah yang sedikit manfaatnya, tetapi langsung menjelaskan ke inti makna ayat dengan bahasa yang mudah dipahami dari segala kalangan sehingga semua orang mampu menangkap apa yang dimaksud oleh ayat tersebut.<sup>31</sup>

Pada intinya semua buku tafsir tidak akan terlepas dari beberapa metode yang digunakan, begitu juga tafsir al-Sa'diy. Dalam tafsir ini, setidaknya menggunakan metode *ijmâlî*, *tahlîlî*, dan *maudhu'i* tetapi al-Sa'diy lebih memfokuskan dalam penguraian makna umum dari pada pemahaman akan kata. Dia tidak membahas tentang kaidah bahasa seperti nahwu, sharf, balagh dll tetapi hanya menjelaskan maksud dari ayat tersebut agar tercapai kemaslahatan umat muslim, dalam bahasanya M. Quraish Shihab, mufassir bagaikan menyodorkan buah segar yang sudah dikupas tanpa biji dan telah diiris pula, sehingga siap untuk disantap.<sup>32</sup> Berikut akan disajikan metode al-Sa'di dalam tafsirnya

#### 1. Tafsir Maudhû'i

Maksudnya adalah mufassir mengumpulkan ayat-ayat yang berkenaan dengan tema tertentu dari seluruh al-Qur'an atau dari satu surat, kemudian menentukan judul yang tepat dari kerangka-kerangkanya. Contoh tafsirannya adalah sebagai berikut;

##### a. Penetapan adanya siksa kubur<sup>33</sup>

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى

*Dan barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, maka sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam keadaan buta". (Thaha/20:124)*

Menurut al-Sa'diy ayat ini seakan-akan sebagai bukti akan adanya siksa kubur. Al-Sa'diy menafsirkan penghidupan yang sempit (*ma'isyatan dhankan*) itu merupakan siksa kubur yaitu disempitkan kuburnya, dan dikekang di dalamnya kemudian disiksa karena si mayit enggan berdzikir kepada Allah. Maka ayat ini

<sup>31</sup> Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Thayyâr, *Safahât min Hayâh 'Allamah al-Qashîm al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 16.

<sup>32</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2015, hal. 381

<sup>33</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 600-601.

merupakan salah satu bukti akan adanya siksa kubur, maka ayat yang kedua adalah

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمْرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنْفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ

*Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat kedustaan terhadap Allah atau yang berkata: "Telah diwahyukan kepada saya", padahal tidak ada diwahyukan sesuatupun kepadanya, dan orang yang berkata: "Saya akan menurunkan seperti apa yang diturunkan Allah". Alangkah dahsyatnya sekiranya kamu melihat di waktu orang-orang yang zalim berada dalam tekanan sakratul maut, sedang para malaikat memukul dengan tangannya, (sambil berkata): "Keluarkanlah nyawamu" Di hari ini kamu dibalas dengan siksa yang sangat menghinakan, karena kamu selalu mengatakan terhadap Allah (perkataan) yang tidak benar dan (karena) kamu selalu menyombongkan diri terhadap ayat-ayat-Nya (Al-An'âm/6:93).*

Ayat yang ketiga ialah

وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلْوَنِ دُونَ الْعَذَابِ الْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

*Dan Sesungguhnya Kami merasakan kepada mereka sebahagian azab yang dekat (di dunia) sebelum azab yang lebih besar (di akhirat), mudah-mudahan mereka kembali (ke jalan yang benar). (Al-Sajdah/32:21)*

Ayat yang keempat:

النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ

*Kepada mereka dinampakkan neraka pada pagi dan petang, dan pada hari terjadinya Kiamat. (Dikatakan kepada malaikat): "Masukkanlah Fir'aun dan kaumnya ke dalam azab yang sangat keras". (Gâfir/40:46)*

b. Tentang Rahmat<sup>34</sup>

<sup>34</sup>Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 783.

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ  
بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا

*Dialah yang memberi rahmat kepadamu dan malaikat-Nya (memohonkan ampunan untukmu), supaya Dia mengeluarkan kamu dari kegelapan kepada cahaya (yang terang). Dan adalah Dia Maha Penyayang kepada orang-orang yang beriman.*(al-Ahzâb/33:43)

Al-Sa'diy menafsirkan "merupakan rahmat dan kasih sayang Allah kepada orang mukmin ialah bahwa Allah akan memberikan ampunan baginya dan malaikat-Nya akan memohonkan ampunan baginya, maka diantara doa mereka ialah agar mereka dikeluarkan dari kegelapan dosa dan kebodohan menuju ke cahaya iman, keberhasilan, ilmu, dan amal, maka yang demikian itu merupakan nikmat terbesar yang diberikan Allah kepada hamba-Nya yang taat, mereka diperintahkan untuk mensyukurinya dan memperbanyak dzikir kepada Allah yang memiliki kebaikan dan welas asih, dan Allah menjadikan malaikat yang terbaik untuk membawa 'Arsy-Nya, para malaikat itu selalu bertasbih mengagungkan Allah, beriman kepada-Nya, dan memohonkan ampunan untuk hamba-Nya yang beriman, diantara doa para malaikat itu adalah

... رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ  
عَذَابَ الْجَحِيمِ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ ءَابَائِهِمْ  
وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَقِهِمُ السَّيِّئَاتِ وَمَنْ تَقِ السَّيِّئَاتِ  
يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمْتَهُ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

*..."Ya Tuhan kami, rahmat dan ilmu Engkau meliputi segala sesuatu, maka berilah ampunan kepada orang-orang yang bertaubat dan mengikuti jalan Engkau dan peliharalah mereka dari siksaan neraka yang menyala-nyala. Ya Tuhan kami, dan masukkanlah mereka ke dalam surga 'Adn yang telah Engkau janjikan kepada mereka dan orang-orang yang saleh di antara bapak-bapak mereka, dan isteri-isteri mereka, dan keturunan mereka semua. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana, dan peliharalah mereka dari (balasan) kejahatan. Dan orang-orang yang Engkau pelihara dari (pembalasan) kejahatan pada hari itu maka sesungguhnya telah Engkau anugerahkan rahmat kepadanya dan itulah kemenangan yang*

*besar*".(Gâfir/40:7-9). Rahmat dan nikmat-Nya ini yang akan diberikan di dunia, adapun di akhirat maka akan mendapatkan rahmat dan pahala yang terbaik yaitu mendapat kemenangan dan penghormatan yang diridhai Allah, mendapatkan tempat yang mulia di sisi Allah sehingga dapat mendengarkan Firman-Nya yang agung, dan mendapatkan pahala yang besar yang tidak mungkin diketahui oleh siapapun kecuali dia yang dikehendaki Allah.

Inilah secuil bukti bahwa al-Sa'diy dalam tafsirnya menggunakan corak *maudhu'i*, karena dalam penafsirannya dia berusaha mengumpulkan beberapa ayat dengan satu tema.

## 2. Tafsir Tahlili

Maksudnya ialah usaha mufassir dalam menjelaskan kandungan al-Qur'an yang diterangkan secara runtun mengikuti susunan ayat-ayat dalam mushaf yaitu dengan menjelaskannya hubungan ayat dengan ayat sebelumnya (*munâsabah*), sebab turun ayat (*asbab al-nuzûl*), pengertian umum kosa kata, penjelasan tentang qira'at, hukum dan syariat.<sup>35</sup> Contoh tafsir tahlili dalam tafsir al-Sa'diy diantaranya:

### a. QS. Al-Baqarah: 207

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ

*Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya.*(Al-Baqarah/2:207)

Ketika menafsirkan ayat ini, al-Sa'diy memulainya dengan menyebutkan arti kata *yasyrî*. Ia mengartikan dengan menjual. Arti ini bisa kita lacak pada kamus *Lisan al-Arab* yang artinya membeli sesuatu, membelinya, pembelian, dapat diartikan juga dengan saya telah menjualnya atau telah membelinya<sup>36</sup>. Setelah menjelaskan kosakatanya, al-Sa'diy melanjutkan dengan menyebutkan sedikit kisah *asbab nuzul* dari ayat ini. Menurutnya ayat ini turun kepada Shuhaib bin Sinân al-Rûmiy yang ingin hijrah bersama Rasul dan dikejar oleh kafir Quraish. Dengan penuh keyakinan ia memberikan harta kekayaannya kepada kafir Quraish agar dilepaskan dan diperbolehkan untuk hijrah bersama Rasul. Setelah sampai dirombongan Rasul, Shuhaib menceritakan apa yang ia alami dan turunlah ayat ini.<sup>37</sup>

<sup>35</sup>M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2015, hal. 378.

<sup>36</sup>Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, Qum: Nasyr Adab al-Hauzah, t.th, jilid 3, hal. 2252.

<sup>37</sup>Abû al-Hasan 'Ali bin Ahmad al-Wâhidîy al-Nisâbûriy, *Asbab al-Nuzul*, Damam: Dar al-Shalah, 1992, hal. 65-66.

Riwayat lain mengatakan bahwa ayat ini diturunkan kepada semua orang yang berjihad di jalan Allah. Hal ini tercermin pada QS. At-Taubah: 111.

﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ ۚ وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

*Sesungguhnya Allah telah membeli dari orang-orang mukmin diri dan harta mereka dengan memberikan surga untuk mereka. Mereka berperang pada jalan Allah; lalu mereka membunuh atau terbunuh. (Itu telah menjadi) janji yang benar dari Allah di dalam Taurat, Injil dan Al Quran. Dan siapakah yang lebih menepati janjinya (selain) daripada Allah? Maka bergembiralah dengan jual beli yang telah kamu lakukan itu, dan itulah kemenangan yang besar. (At-Taubah/9:111)*

Disaat Hisam ibn ‘Amir sampai diantara *al-Shafataini*, orang-orang diantara mereka tidak mempercayainya bahkan menolaknya kemudian dijelaskan oleh Umar ibn Khattab dan Abu Hurairah yang kemudian membacakan ayat al-Baqarah ayat 207.<sup>38</sup>

Ayat ini seakan mempunyai dua makna sekaligus, yaitu membeli dan menjual; membeli dirinya sendiri dari para kafir Quraish dan disaat yang bersamaan menjual seluruh harta bendanya sebagai tebusan agar dilepaskan dan diizinkan untuk hijrah ke Madinah. Hal itu dilakukan Shuhaib hanya untuk mencari ridha Allah. Para mujahid di jalan Allah akan mengorbankan dirinya dan seluruh harta bendanya hanya untuk menegakkan kebenaran dan keadilan, selalu melakukan kebaikan dan menjauhi kebathilan, berusaha selalu dalam perbuatan shaleh dan perkataan jujur yang diikuti dengan keikhlasan disetiap tingkah lakunya dan mereka berkeyakinan bahwa akan mendapat sebaik-baik balasan dari Allah.<sup>39</sup> Dengan penuh rasa cinta kepada-Nya, mereka bersedia meninggalkan kampung halaman, harta benda, mata pencaharian, dan orang-orang yang mereka kasihi. Apa yang mereka korbankan akan menjadi wasilah untuk mendapat gantinya dari Allah berupa kenikmatan duniawi yaitu kelapangan hidup, rizki yang baik, rasa

<sup>38</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 163-164.

<sup>39</sup> Wahbah al-Zuhailiy, *Tafsîr al-Munîr*, juz 1, Damasqa: Dâr al-Fikr, 2009, hal. 596.

persaudaraan yang hangat dari penduduk kota Madinah, kemuliaan jiwa, dan janji Allah untuk memberi nikmat surga.<sup>40</sup>

Berbeda dengan al-Sa'diy, al-Maraghi menafsirkannya dengan menjual dan mengorbankan jiwa raga dan hartanya hanya kepada Allah. Kelompok ini tidak mencari balasan kecuali ridha Allah, tidak melakukan sesuatu kecuali hanya beramal shaleh dan selalu berkata jujur disertai dengan keikhlasan, tidak bermuka dua di depan orang, dan tidak melirik kemewahan dunia dan kenikmatannya. pengorbanan ini tidak akan terealisasi kecuali keterpanggilan mukmin tersebut untuk mengorbankan jiwa raga dan hartanya untuk Allah yaitu dalam keadaan genting, misalnya dalam membela negaranya, maka pengorbanan ini menjadi kewajiban.<sup>41</sup>

Jika dilihat dari penafsiran al-Sa'diy, ia lebih mementingkan kaidah "*al-'ibrah bi 'umûm al-lafdh lâ bi khushûsh al-sabab*" yaitu ayat ini diturunkan kepada Shuhaib tetapi diperuntukkan kepada seluruh mujahid di jalan Allah.<sup>42</sup> *Wa Allahu a'lam.*

### 3. Tafsir Ijmali

Tafsir Ijmali adalah jika seorang mufasir menjelaskan ayat al-Qur'an secara global, langsung menjelaskan maksud dari sebuah ayat dengan menampakan makna yang tepat tanpa pembahasan yang banyak dan bertele-tele.<sup>43</sup> Contoh tafsir ijmali dalam tafsir al-Sa'diy yaitu:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفٰسِقِينَ﴾

*Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: "Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?". Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan*

<sup>40</sup> Ahmad Izzan, *Studi Kaidah Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Humaniora, 2012, hal. 197.

<sup>41</sup> Ahmad Mushthafâ al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghî*, jilid 2, t.t: t.p, 1946, Hal. 112.

<sup>42</sup> Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *al-Qawâid al-Hisân li Tafsîr al-Qur'an*, Saudi: Maktabah al-Rusyid, 1999, hal. 12.

<sup>43</sup> Ibrahim ibn Shâlih ibn Abdullah al-Humaidhiy, *al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû'î*, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 2020, hal. 17.

*perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik.* (Al-Baqarah/2:26)

Al-Sa'diy menafsirkan ayat diatas tanpa disertai dengan penjelasan kosa-kata ayat, sebab turunnya ayat, hubungan ayat dengan ayat sebelumnya, sisi kebahasaan dari ayat itu. Ia hanya menjelaskan inti dari maksud ayat disertai hikmah yang terdapat di dalamnya. Penafsirannya dibagi menjadi 5 bagian. Pertama menjelaskan bahwa Allah tidak malu dalam hal kebenaran yaitu memberi permisalan tentang penciptaan hewan yang kecil seperti nyamuk. Hal ini seperti memberi jawaban kepada orang Yahudi yang senang dengan permisalan pada sesuatu kecil dan hina. Ayat ini merupakan pelajaran dari Allah yang harus disyukuri oleh sekalian manusia dan merupakan rahmat dari-Nya.<sup>44</sup>

Perbedaan yang sangat jauh dalam panafsiran ayat tersebut jika kita lihat dalam tafsir al-Manar karya Muhammad Abduh. Abduh menafsirkan ayat tersebut didahului dengan penjelasan hubungan dengan ayat sebelumnya, yaitu bahwa al-Qur'an merupakan kitab yang tidak ada keraguan di dalamnya, dan keadaan manusia yang percaya dengan hal itu dan mengingkarinya, yaitu Yahudi. Maka ayat ini merupakan bantahan terhadap Yahudi yang ingkar terhadap al-Qur'an. Kemudian dilanjutkan dengan penjelasan sebab turunnya ayat yaitu mengambil cerita yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas. Setelah itu penjelasan *mufrodat* "yastahyî" dilanjutkan dengan penjelasan sisi kebahasaan (*balaghah*) dan yang terakhir hikmah yang terkandung dalam ayat ini.<sup>45</sup>

### E. Pandangan Ulama tentang al-Sa'diy

Terkait pujian seseorang terhadap orang lain setelah orang tersebut melaukan amalan shaleh maka hal itu tidak masalah, seperti apa yang dikutip oleh Wagimin dalam desertasinya bahwa terdapat riwayat dari Abu Dzar tentang hal ini. Kemudian Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam. bersabda:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: قِيلَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ الرَّجُلَ يَعْمَلُ الْعَمَلَيْنِ الْخَيْرَيْنِ وَيَحْمَدُهُمَا النَّاسُ سَعْيًا؟ قَالَ: تَلْكَ عَاجِلُ شَرِّ الْمُؤْمِنِ .

*Dari Abu Dzar radhiallahu 'anhu berkata: "Bagaimana pendapatmu dengan orang yang melakukan suatu amalan kebaikan, lalu setelah itu dia*

<sup>44</sup>Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Saudi: Dâr al-Salâm, 2002, hal. 37.

<sup>45</sup>Muhammad Abduh, *Tafsîr al-Manâr*, juz 1, Mesir: Dâr al-Manâr, 1947, hal. 235-237.

*mendapatkan pujian dari orang lain? Nabi shalallahu 'alaihi wa sallam menjawab: " itu adalah berita gembira bagi orang-orang mukmin yang disegerakan (HR. Muslim)*

Imam Nawawi *rahimahullah* berpendapat mengenai hadits di atas, beliau berkata: ini merupakan pertanda bahwa Allah ridho, senang, dan termasuk orang yang dicintai-Nya. Akhirnya manusia lain pun turut menyukai dan mencintai orang tersebut.<sup>46</sup> Dari penjelasan Imam Nawawi ini maka pujian yang ditujukan kepada al-Sa'diy menandakan bahwa bentuk kecintaan dan keridhaan mereka terhadapnya karena beliau banyak memberikan manfaat kepada kaum muslim.

Ibn Utsaimin sedikit mengomentari tentang al-Sa'diy, ia berkata: "sesungguhnya beliau sangat sukar sekali dibandingkan dengan ulama pada masanya dalam perkara ibadah, ilmu, dan akhlaknya, dimana beliau selalu bergaul dengan semua masyarakat dari anak kecil sampai orang dewasa sesuai kondisi masing-masing, kemudian beliau memeriksa kondisi orang-orang miskin, kemudian beliau memberikan kepada mereka sesuatu yang dapat menutupi kebutuhan mereka dengan tangan beliau sendiri. Beliau adalah penyabar terhadap apapun yang menyakiti beliau dari gangguan manusia, dan beliau suka memaafkan orang yang tersesat kemudian segera memberikan wejangan agar kembali ke jalan yang benar."<sup>47</sup> Terkait pandangan Ibn Utsaimin tentang tafsir al-Sa'diy adalah bahwa kitab tafsir ini merupakan sebaik-baik kitab tafsir, karena mempunyai banyak kelebihan diantaranya adalah dihadirkan dengan gaya bahasa yang sangat simpel dan jelas sehingga dapat langsung dipahami oleh seorang pelajar ataupun orang awam. Selanjutnya, bahwa kitab ini berusaha menjauhi kalimat-kalimat sisipan yang berlarut-larut tidak jelas pangkal ujungnya alias tidak berfaedah yang akan membuang-buang waktu. Kitab ini juga menghindari penjelasan pendapat antar ulama yang kontradiksi khususnya antar madzhab kecuali pada masalah yang prinsipil yang seharusnya disebutkan.

Menurut Ibn Utsaimin keutamaannya lainnya ialah kitab ini mengikuti manhaj al-Salaf al-Shalih yang merupakan pondasi dari akidah yang lurus. Selain itu beliau juga mengatakan bahwa tafsir al-Sa'diy merupakan tafsir yang rinci dalam menyimpulkan makna ayat al-Qur'an berupa faidah-faidah, hikmah, dan hukum. Misalnya al-Sa'diy menyebutkan lima puluh faidah wudhu dalam surat al-Maidah. Demikianlah komentar Ibn Utsaimin tentang tafsir al-Sa'diy.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Wagimin Manik, *Pemikiran Pendidikan Asy- Syaikh As-Sa'di dalam Tafsir Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Manan*, Disertasi S-3 Progam Studi Pendidikan Islam UIN Sumatra Utara, Medan: 2020, hal. 63.

<sup>47</sup> Abdurrahman bin Nâsir al-Sa'diy, *al-Dalil 'alâ Minhâj al-Sâlikîn wa Taudhih al-Fiqh fi al-Dîn*, Riyadh: Dar Ibn Jâuzi, 2008, hal. 21.

<sup>48</sup> Muhammad Ibn Sâlih al-Utsaimin, *Majmu' Fatâwâ*, Riyadh: Dâr al-Tharayyâ,

Menurut Imam Ibn Bâz<sup>49</sup>, Abdurrahman al-Sa'diy merupakan seorang yang alim, berwawasan luas dalam ilmu fiqh dan memiliki perhatian yang serius dalam masalah-masalah khilafiyah. Al-Sa'diy selalu mempunyai argumen yang rajih berdasarkan dalil untuk dijadikan patokan. Dia tidak banyak berbicara kecuali dalam masalah-masalah ilmu. Mempunyai karakter yang tawadhu' (rendah hati), berakhlak mulia. Siapapun yang berusaha memahami karya-karyanya maka akan lebih mengetahui keluasan ilmunya dan perhatiannya terhadap dalil rajih. Maka semoga Allah selalu melimpahkan rahmatnya untuk beliau.

Berkata al-Syaikh Muhammad Hamid al-Faqih: "saya telah mengenal al-Syaikh Abdurrahmân bin Nâsir al-Sa'diy selama dua puluh tahun, saya mengenal beliau sebagai ulama salafi, peneliti lagi pentahqiq yang mencari kebenaran *hujjah*, memeriksa dan meneliti keterangan-keterangan yang kuat kemudian mengikutinya dari belakang dan tidak menyimpang dengan apapun. Saya mengenal beliau sebagai seorang salafi yang memahami Islam dengan pemahaman yang benar dan dalam dirinya terdapat kegigihan dalam berdakwah, jujur dalam setiap tingkah laku yang menjadi sebab-sebab penghidupan yang mulia, luhur, dan bersih."

Muhammad Nashiruddin al-Albani berkomentar tentang tafsir al-Sa'diy. Menurutnya al-Sa'diy merupakan orang yang teliti dan selektif dalam memilah-milah pandangan agar selalu bersandar pada kaidah syariat, dan menurutnya juga bahwa al-Sa'diy adalah orang yang memiliki tipe lunak artinya dia bukan seorang yang kaku dan fanatik. Selanjutnya puji beliau terhadap al-Sa'diy adalah bahwa al-Sa'diy memiliki sifat tawadhu' seorang ulama yaitu sebagaimana ulama-ulama Najed pada umumnya yang mengingatkan kita pada akhlak dan sikap tawadhu' para ulama dahulu.<sup>50</sup>

Berkata al-Syaikh 'Abdurrazaq 'Afifi: "Barang siapa yang membaca karya tulis Abdurrahmân bin Nâsir al-Sa'diy, menelaah tulisan-tulisannya, mengikuti jejak hidupnya, maka ia akan mengetahui kegigihan beliau dalam mendalami dan mengamalkan ilmu, baik penelaahan maupun pengajaran, meneladani beliau dari sejarah hidup yang baik, kemuliaan akhlak, kelurusan tabiat, perlakuan adil terhadap saudara-saudara dan murid-muridnya, mencari keselamatan dari hal-hal yang dapat menimbulkan perselisihan dan

1413, hal. 39.

<sup>49</sup>Nama lengkapnya adalah Abdul 'Azîz bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah Ali Bâz (1330 H-1420 H), lebih akrab dikenal dengan sebutan Syekh Bin Bâz. Merupakan Grand Mufti Kerajaan Arab Saudi, pimpinan Haiyah Kibar al-Ulama' wa Idarah al-Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta, ketua al-Majma' al-Islami di Mekah dan anggota majlis tinggi Jami'ah Islamiyah di Madinah.

<sup>50</sup>Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Thayyâr, *Safahât min Hayâh 'Allamah al-Qashîm al-Syaikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*, Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 15.

perpecahan. Akhirnya semoga Allah merahmati beliau dengan rahmat yang luas.”

Dari pujian para ulama yang telah disebutkan di atas, maka peneliti dapat menarik kesimpulan bahwa al-Syeikh Abdurrahmân bin Nâsir al-Sa'diy adalah sosok ulama yang kharismatik yang telah mengumpulkan dan mengamalkan ilmunya, berdakwah secara konsisten dan berkelanjutan, maka dari itu tidaklah mengejutkan jika banyak dari ulama, penuntut ilmu dan sebagian kalangan muslim mengambil manfaat dan pelajaran dari beliau, baik secara langsung semasa hidup beliau ataupun secara tidak langsung melalui karya-karya beliau.

#### **F. Karya Ilmiah al-Sa'diy**

Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy merupakan ulama yang telah menelurkan banyak karya tulis dalam berbagai disiplin ilmu. Kegigihannya dalam menyusun karya tulis mendapat apresiasi yang gemilang dari kalangan ulama Najed. Berbagai karya beliau juga berpengaruh bagi keberlangsung intelektualisasi di seluruh penjuru dunia khususnya Saudi Arabia. Berikut karya-karya ilmiah al-Sa'diy:

1. Dalam al-Qur'an dan Ilmu Tafsir.
  - a. *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, merupakan kitab tafsir yang sangat terkenal karena pembahasannya yang ringkas, jelas, dan langsung menjelaskan pada maksud ayat tanpa bertele-tele dalam mengambil kesimpulan. Kitab tafsir ini selesai ditulis pada tanggal t Sya'ban 1354 H
  - b. *Taisîr al-Lathîf al-Manân fî Khulâshah Tafsîr al-Qur'ân*, kitab ini merupakan ringkasan daripada kitab tafsir yang terdahulu. Ditulis setelah 14 tahun penulisan tafsir pertama tepatnya tahun 1368 H. salah satu sebab penulisan tafsir ini adalah karena terdapat beberapa kawan sejawatnya yang menasehatinya agar menulis tafsir yang ringkas, karena tafsir yang terdahulu terlalu panjang dan beberapa pembaca tidak tuntas dalam mengkajinya.<sup>51</sup>
  - c. *Al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*. Kitab ini memuat tujuh puluh kaidah-kaidah pilihan yang membantu dalam memahami penafsiran al-Qur'an. Al-Sa'diy telah bekerja keras dalam pengonsepan, pengaturan, dan penyajiannya agar memudahkan bagi pembaca dalam memahaminya.<sup>52</sup> Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 6 Syawwal 1365 H.

<sup>51</sup> Mukaddimah *Taisîr al-Lathîf al-Manân fî Khulâshah Tafsîr al-Qur'ân* hal. 6.

<sup>52</sup> Lihat Abd Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy, *Al-Qawâ'id al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*, Riyâdh: Maktabah al-Rusyd, 1999, hal. 3.

- d. *Al-Mawâhib al-Rabbâniyyah min al-Âyât al-Qur'âniyyah* yang ditulisnya pada bulan Syawwal 1347 H merupakan tulisan singkat dari apa yang telah dibukakan Allah dari lubuk hatinya ketika mengkaji al-Qur'an.
  - e. *Fawâid Mustanbithah min Qisshah Yûsuf as.* Buku ini selesai ditulis pada bulan Shafar 1375 H yang khusus membahas faedah-faedah dan hikmah-hikmah dalam kisah nabi Yusuf as.
  - f. *Al-Dalâil al-Qur'âniyyah: fî anna al-Ulûm wa al-A'mâl al-Nâfi'ah al-'Isriyyah Dâkhilah fî al-Dîn al-Islâmî.* Tulisan ringkas ini membahas tentang agama Islam dan ilmu-ilmunya yang mana di dalamnya terkumpul rahmat, hidayah, kebagusan dan kebaikan, dan ilmu-ilmu kontemporer seperti ilmu alam dan ilmu kesenian yang berguna (lebih banyak masalahnya) termasuk bagian dalam agama Islam.
2. Dalam Aqidah, Adab, dan Nasehat-nasehat.
    - a. *Tharîq al-Wushûl ila al-'Ilm al-Makmûl bi Ma'rifat al-Qawâ'id wa al-Dhawâbith wa al-Ushûl.* Buku ini terdiri dari kaidah-kaidah dan aturan-aturan untuk menentukan suatu hukum. Penulisannya terinspirasi setelah menelaah karya-karya Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim. Buku ini selesai ditulis pada 17 Sya'ban 1370 H
    - b. *Al-Qaul al-Sadîd fî Maqâsid al-Tauhîd* merupakan komentar al-Sa'diy dari pada kitab tauhid Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb yang dibukukan.
    - c. *Al-Riyâdh al-Nâdhirah wa al-Hadâiq al-Nairah al-Zâhirah fî al-'Aqâid wa al-Funûn al-Mutanawwi'ah al-Fâkhirah* terdiri dari 32 bab tentang adab, akhlak, hubungan antar manusia, dan tata krama. Selesai ditulis pada 20 Rajab 1370 H
    - d. *Al-Adillah al-Qawâti' wa al-Barâhîn fî Ibthâl Ushul al-Mulhidîn.* Merupakan kritik al-Sa'diy terhadap kelompok Ateis. Dia berkata bahwa telah ada banyak ulama yang mengkritisi kaum Ateis ini, mereka telah mengingkari para rasul dan para cekiawannya,, dan dari sekian banyak ulama yang mempunyai kritikan tajam kepada kelompok ini adalah Ibn Taimiyyah, yang mana telah menjelaskan beberapa bab tentang kerancuan dan kesalahan cara berfikir mereka.<sup>53</sup> Di dalamnya memuat 83 kritikan, selesai ditulis pada 14 Rajab 1372 H
    - e. *Tanzîhal-Dîn wa Hamalatuhu wa Rijâluhu mimmâ Iftarâhu al-Qashîmî fî Aglâlihi.* Buku ini merupakan kritikan yang khusus ditujukan kepada 'Abdullah ibn 'Alî al-Qashîmî yang menjadi ateis di akhir hayatnya, dan kemudian menjadi musuh bagi umat Islam,

---

<sup>53</sup> *Al-Adillah al-Qawâti' wa al-Barâhîn fî Ibthâl Ushul al-Mulhidîn*, hal. 7.

menuduh umat Islam dalam keadaan kemunduran dan kemerosotan (*al-raj'ah wa al-jumûd*).<sup>54</sup>

- f. *Al-Durrah al-Mukhtashirah fî Muhâsin Dîn al-Islâm*. Beliau menjelaskan keunggulan-keunggulaan agama Islam dan keutamaannya dalam 21 judul. Salah satu nasehat al-Sa'diy yang tercantum dalam buku ini adalah “ Ketahuilah bahwasanya keutamaan agama Islam bersifat universal dalam masalah-masalah dan dalil-dalilnya (*masâilihi wa dalâilihi*), dalam pusat maupun cabang-cabangnya (*ushûlihi wa furû'ihî*), dalam ilmu syariat dan hukumnya (*'ulûm al-syar'i wa al-Ahkâm*), dan dalam ilmu alam dan sosiologi (*'Ulûm al-kaun wa al-Ijtimâ'*).” Buku ini selesai ditulis pada bulan Jumadil al-Awal 1364 H
- g. *Al-Haqq al-Wâdih al-Mubîn fî Syarh Tauhîd al-Anbiyâ' wa al-Mursalîn min al-Kâfiyah al-Syâfiyah*. Kitab ini merupakan penjelasan dari kitab *Tauhîd al-Anbiyâ' wa al-Mursalîn al-Kâfiyah al-Syâfiyah* karya Ibn Qayyim. Ditulis pada 3 rabiul akhir 1367 H.
- h. *Al-Taudhîh wa al-Bayân li Syajaroh al-Imân*. Di dalamnya menjelaskan tentang pembahasan-pembahasan terkait keimanan yang merupakan pembahasan paling urgen dalam agama.
- i. *Taudhîh al-Kâfiyah al-Syâfiyah*. Buku ini merupakan penjelasan (*syarh*) dari kitab *al-Kâfiyah al-Syâfiyah fî al-Intishâr li Firqah al-Nâjiyah* karya Syam al-Dîn ibn al-Qayyim. Termasuk kritikan terhadap kelompok *al-Jahmiyah*, *al-Mu'thallah* dan Ateis dengan argumen-argumen salaf. Selesai ditulis pada 10 Jumadil Akhir 1367 H
- j. *Al-Durrah al-Bahiyyah fî Syarh al-Qashîdah al-Tâiyah fî hal al-Musykilah al-Qadariyyah*. Merupakan penjelasan dari buku *al-Mandzûmah al-Tâiyah fî al-Qadr* karya Ibn Taimiyyah. Buku ini merupakan karya terakhir sebelum al-Sa'diy wafat yang selesai ditulis pada 30 Rabi'ul Tsani 1376 H
- k. *Suâl wa Jawâb fî Ahamm al-Muhimmâh*, buku yang dikarang al-Sa'diy ini memiliki 21 soal sekaligus jawabnya yang berkaitan tentang akidah. Dikarangnya dengan metode tanya jawab ini agar mudah dipahami oleh para pembaca dan memudahkan dalam pelajaran dan pengajarannya.<sup>55</sup>
- l. *Intishâr al-Haq*. Buku kecil ini berisi perdebatan antar teman seiman dan sama-sama pencari ilmu kemudian berpisah. Saat bertemu, salah satu dari mereka telah berubah akidah bahkan ateis.

---

<sup>54</sup> Abd Allah ibn Muhammad ibn Ahmad al-Thayyâr, *Atsar al-Syeikh 'Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy 'alâ al-Harakah al-'Alamiyah al-Mu'âshirah*. Damam: Dâr ibn al-Jauzî, 1992, hal. 279.

<sup>55</sup> Lihat Mukadimah *Suâl wa Jawâb fî Ahamm al-Muhimmâh*, hal. 4.

- m. *Al-Dîn al-Shahîh Yahillu Jamî' al-Masyâkil*. Dijelaskan dalam buku ini bahwa agama Islam merupakan agama yang mampu menjelaskan, mencari solusi dari pada permasalahan sehari-hari di masyarakat, misalnya permasalahan ilmu, yang kaya dan miskin, sehat dan sakit, perang dan damai, persatuan dan perpecahan, cinta dan benci dan lain sebagainya. Selesai ditulis pada 5 Rabi'ul Akhir 1375 H
- n. *Fath al-Rab al-Hamîd fî Ushûl al-'Aqâid wa al-Tauhîd*. Buku yang belum diterbitkan.
- o. *Majmû'ah al-Fawâid wa Iqtinâsh al-Awâbid*. Buku yang belum diterbitkan seperti yang dijelaskan oleh anaknya Abdullah ibn al-Sa'diy.
- p. *Al-Tanbîhât al-Lathîfah Ihtawat 'alaihi al-Wâsathiyah min al-Mabâhîts al-Munîfah*. Walaupun buku ini sangat ringkas, tetapi maknanya sangat luas, karena di dalamnya merupakan ulasan dari akidah wasthiyahnya syaikhul Islam Ibn Taimiyyah yang selesai ditulis pada tahun 1369 H.
- q. *al-Wasâil al-Mufîdah li al-Hayât al-Sa'îdah*. Merupakan penjelasan tentang sebab-sebab umum dan khusus untuk mencapai kehidupan yang mulia dan bahagia.
- r. *Manzhûmah fî al-Sair ilâ Allah wa al-Dâr al-Âkhirah*. Kitab ini berbentuk syair yang terdiri dari 18 bait berisi perintah tentang istiqamah dalam beribadah, pengagungan Allah, dan Persiapan untuk kehidupan akhirat.
- s. *Risâlah 'an Ya'jûd wa Ma'jûd*. Salah satu buku yang kontroversional, bahwa Ya'jûd dan Ma'jûd sudah muncul di zaman ini. Selesai ditulis pada tahun 1362 H.
3. Bidang Fiqh dan Ushul Fiqh
- a. *Mukhtârât al-Jaliyyah fî al-masâil al-Fiqhiyyah*. Salah satu buku rujukan dalam madzhab Hambali yang sangat terpengaruh dari pemikiran Ibn Taimiyyah dan Ibn al-Qayyim. Selesai ditulis pada 3 Shafar 1355 H.
- b. *Al-Munâzharât al-Fiqhiyyah*. 3 Jumadil Akhir 1364 H.
- c. *Al-Fatâwâ al-Sa'diyyah*. Merupakan kumpulan fatwa-fatwa, tulisan-tulisan, dan jawaban-jawaban dari pertanyaan yang dilontarkan kepada al-Sa'diy.
- d. *IrsyâdAulâ al-Bashâir wa al-Albâb linaili al-Fiqh bi Aqrab al-Tharîq wa Aisar al-Asbâb bi Tharîq Murattab 'alâ al-Suâl wa al-Jawâb*. Penyusunan buku ini dengan metode tanya jawab, yaitu pengumpulan soal sebanyak-banyaknya kemudian disimpulkan dengan jaawaban ilmiah sehingga mempermudah bagi pembaca

- untuk memahaminya. Buku ini selesai ditulis pada 17 Ramadhan 1358 H.
- e. *Hukm Syurb al-Dukhân*. Penjelsan tentang keharaman rokok baik pengkonsumsi, pembeli, produsen, ataupun distributornya. Selesai ditulis pada bulan Rabî' al-Awal 1376 H.
  - f. *Al-Jihâd fî Sabîl Allah*. Buku yang menjelaskan tentang ajakan untuk persatuan umat Islam.
  - g. *Wujûh al-Ta'âwun baina al-Muslimîn wa Maudhû' al-Jihâd al-Dînî wa Bayân Kulliyât min Barâhîn al-Dîn*. Buku yang hampir sama pembahasannya dengan buku sebelumnya. Perbedaannya adalah buku ini membahas aturan-aturan yang komprehensif dan bukti-bukti bahwa agama Islam merupakan agama yang benar (*al-dîn al-haq*) disertai bukti nyata. Selesai ditulis pada 20 Ramadhan 1367 H.
  - h. *Al-Jam'u baina al-Inshâf wa Nazhm Ibn 'Abd al-Qawî*.
  - i. *Manhaj al-Sâlikîn wa Taudhîh al-Fiqh fî al-Dîn*. Merupakan kumpulan masalah dan dalil, karena ilmu itu mengetahui kebenaran dengan dalil dan fiqh menjelaskan hukum syariah dengan dalil dari al-Qur'an, sunnah, ijma' dan qiyas.
  - j. *Manzhûmah fî Ahkâm al-Fiqh*. Syair panjang, terdiri dari 400 bait, menjelaskan tentang hukum-hukum fiqh dari madzhab Imam Ahmad ibn Hambal. Selesai ditulis pada 26 Syawwâl 1333 H
  - k. *Al-Qawâ'id wa al-Ushûl al-Jâmi'ah wa al-Furûq wa al-Taqâsîm al-Badî'ah al-Nâfi'ah*. Terdapat 60 kaidah untuk memutuskan hukum-hukum, kemudian ditambahkan pengelompokan masalah yang sering menjadi perdebatan. Selesai ditulis pada 2 Rabî' al-Âkhir 1375 H.
  - l. *Risâlah fî al-Qawâ'id al-Fiqhiyyah*. Syair yang terdiri dari 47 bait. Selesai ditulis pada 18 Dzu al-Qa'dah 1331 H.
  - m. *Risâlah Lathîfah Jâmi'ah fî Ushûl al-Fiqh al-Muhimmah*. Buku kecil ini hanya memuat 20 halaman yang berisikan pengertian ushûl al-fiqh, hukum-hukum beserta dalilnya, dan berbagai argumen yang disetujui ataupun tidak (*muttafaq wa mukhtalaf*).

#### 4. Buku Ceramah-ceramah

- a. *Al-khuthab al-Minbariyyah 'alâ al-Munâsabât*

Selain karya-karya di atas, ada pula beberapa karya ilmiah al-Sa'diy yang masih berbentuk manuskrip (*makhtûthât*) diantaranya: *Mandzûmah fî Fadhl al-'Ilm wa al-Tajarrud lahu*, *al-Dalîl*, dan *Hâsiyyah 'alâ al-Fiqh Istidrakan 'alâ Jamî' al-Kutub al-Mutadâwilah fî al-Madzhab al-Hanbalî*.<sup>56</sup> Hingga kini ketiga buku tersebut belum pernah diterbitkan. Selain sebagai

---

<sup>56</sup>Muhammad ibn Sa'd Al-Syuwai'ir, *Tashîh Khatha' Târikhî hawla al-Wahabiyyah*, Riyâdh: Ri'âsah Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ', 2001., hal. 216.

ulama yang memiliki kapabilitas ilmiah dan otoritas intelektual yang telah diakui dalam berbagai karyanya, karya-karya al-Sa'diy juga mendapat apresiasi yang tinggi di dunia Islam.

**BAB IV**  
**PENDEKATAN KONTEKSTUAL AYAT AHKÂM DALAM TAFSÎR**  
***TAISÎR AL-KARÎM AL-RAHMÂN FÎ TAFSÎR AL-KALÂM AL-***  
***MANNÂN***

**A. Trend Penafsiran Kontekstual**

**1. Poligami**

Poligami adalah isu yang sensitif dan kontroversial. Sensitivitas isu poligami disebabkan pernikahan sangat dekat dengan keyakinan masyarakat. Pada sisi yang lain sensitivitas disebabkan oleh muatan isu perempuan dan kesetaraan gender yang terkait dengan relasi kuasa laki-laki dan perempuan. Sementara aspek kontroversial poligami terletak pada aspek normatif boleh tidaknya aplikasi poligami dalam konteks kontemporer.<sup>1</sup> Pihak yang membolehkan maupun yang tidak membolehkan penerapan poligami sama-sama membangun argumentasi dari teks.

Tulisan ini bermaksud mengonstruksi secara sederhana pemahaman normatif poligami dengan menggunakan pendekatan tafsir kontekstual. Bagaimana hukum poligami dalam pendekatan dan perspektif tafsir kontekstual akan dicari jawabnya. Aspek metodologis tafsir kontekstual dikembangkan oleh al-Sa'diy. Kontruksi tafsir kontekstual atas hukum poligami ini penting untuk dua hal: pertama, untuk melihat bagaimana pemahaman normatif terhadap isu hukum poligami; kedua, memberikan

---

<sup>1</sup> Andi Intan Cahyani, "Poligami dalam Perspektif Hukum Islam", jurnal *al-Qadau*, Vol. 5, No. 2, Desember 2018, hal. 272.

contoh sederhana bagaimana menerapkan metode tafsir kontekstual terhadap persoalan hukum.

Secara praktis, al-Sa'diy menyatakan empat langkah penafsiran kontekstual: *pertama*: mengidentifikasi pertimbangan awal penafsiran teks; *kedua*: memulai tugas penafsiran; *ketiga*: mengidentifikasi makna teks; dan *keempat*: mengaitkan penafsiran teks dengan konteks.

a. Elaborasi Pertimbangan Awal Penafsiran Teks

Dalam langkah awal penafsiran ini, al-Sa'diy menegaskan arti penting memahami dunia al-Qur'an (yang di dalamnya terkandung dunia pengarang (*the world of author*) dan dunia teks (*the world of text*) dan dunia pembaca (*the world of reader*). Dalam konteks dunia pembaca, al-Sa'diy menekankan makna penting memahami subyektivitas penafsir. Setiap penafsir tidak bisa terlepas dari latar belakang pengalaman, keyakinan dan pandangan hidup, nilai-nilai sosial dan budaya, sehingga menghasilkan peringkat-peringkat karya penafsiran.<sup>2</sup> Semua latar belakang penafsiran ini berpengaruh secara signifikan terhadap penafsiran. Pemahaman terhadap persoalan ini penting bagi al-Sa'diy untuk menghilangkan klaim ketunggalan kebenaran penafsiran. Sementara itu terkait dengan dunia al-Qur'an, penting untuk memposisikan al-Qur'an secara tepat dalam proses penafsiran agar terhindar dari kesesatan dan kerancuan.<sup>3</sup> Sebagaimana Rahman, al-Sa'diy menegaskan bahwa titik sumbu al-Qur'an adalah moralitas dan akhlak. Menurutnya, moralitas hanya terjadi dalam konteks sosial. Karena itu, tujuan abadi al-Qur'an adalah "menciptakan masyarakat yang berakhlak mulia dan egaliter". Tujuan ini sekaligus menjadi paradigma penafsir teks.

Maka penafsiran teks tentang poligami tidak bisa terlepas dari paradigma akhlak dan egalitarianisme relasi sosial (laki-laki dan perempuan). Paradigma ini menentukan corak penafsiran terhadap teks tentang poligami. Paradigma ini sesungguhnya menyimpan subyektivitas penafsir, karena memang penafsir tidak bisa lepas dari paradigma walaupun sering tak dikatakan. Paradigma penafsir ini tentu dipengaruhi oleh latar belakang sosio-budaya kontemporer, nilai, dan pandangan hidup penafsir. Dalam konteks penafsiran kontekstual, pengalaman kontemporer penafsir adalah, di antaranya, mencairnya segregasi gender dan menguatnya hak-hak asasi manusia.

---

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati, 2015, hal. 10.

<sup>3</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *al-Qawâid al-Hisân li Tafsîr al-Qur'ân*, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 1999, hal. 11

b. Memulai Tugas Penafsiran.

Yang penting dari langkah ini menurut al-Sa'diy adalah memastikan akurasi dan reliabilitas teks. Al-Qur'an berbeda dengan hadis, dari sisinya *wurud*-nya (transmisi periwayatan) adalah definitif (*qat'i*), tetapi dari sisi penunjukannya terhadap makna untuk sebagian besar adalah spekulatif (*dzanni*). Maka, teks al-Qur'an tentang poligami yang akan ditafsirkan adalah teks berbahasa Arab sebagaimana telah dikomunikasikan pada abad ke-7 M dan sebagaimana terekam dalam QS. al-Nisâ'/4:3:

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِثْلَىٰ  
وَتِلْكَ وَرُبِعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا  
تَعُولُوا

*Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya*

Al-Sa'diy menjelaskan tentang pengurusan anak yatim yang mana jika dirasa tidak bisa berbuat adil terhadap mereka agar menikahinya dengan pernikahan yang sah.<sup>4</sup> Keadilan merupakan kata kunci dari ayat ini.

c. Mengidentifikasi Makna Teks.

Langkah awal yang tidak boleh diabaikan dalam penafsiran al-Qur'an adalah memahami teksnya karena hanya memahami teks inilah penafsir dapat memahami makna, hikmah maupun hukum dari al-Qur'an dengan tepat.<sup>5</sup> Di antara aspek penting dalam mengidentifikasi makna teks tentang poligami adalah, *pertama*, melakukan rekonstruksi konteks makro teks poligami. Dalam tafsir al-Sa'diy disebutkan bahwa konteks makro dari penafsirannya diantaranya banyaknya anak yatim yang ditelantarkan oleh

<sup>4</sup> Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 175.

<sup>5</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualitas*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hal. 89.

pengurusnya, diperbolehkan menikahinya dengan memilih yang terbaik diantara mereka, sahwat laki-laki tidak cukup jika memiliki satu istri, jika dikira tidak sanggup dalam hal keadilan maka agar menikahi satu saja.<sup>6</sup> yaitu Konteks makro dipahami sebagai kondisi umum yang melatarbelakangi teks poligami pada abad ke-7 M. Rahman menyatakan bahwa teks poligami tidak terlepas dari ketimpangan sosio-ekonomi masyarakat Arab. Ketimpangan ini menyulut pertikaian dan konflik kesukuan. Menurut Rahman tradisi politeisme dan ketimpangan sosial masyarakat Arab adalah dua hal yang dikritik oleh al-Qur'an. Mekah sebagai tempat diturunkannya al-Qur'an adalah kota perdagangan yang makmur, tetapi menyimpan problem sosial dan budaya yang akut (jahiliyah). Problem sosial tersebut utamanya adalah eksploitasi terhadap kelompok sosial yang lemah dan dilemahkan, yakni anak dan kaum perempuan, para yatim piatu, dan budak.<sup>7</sup>

Karena itu menurut Rahman sulit untuk memahami teks poligami tanpa memahami konteks makro masyarakat Arab abad ke-7. Secara umum, tegas Rahman, al-Qur'an hendak melakukan reformasi sosial, yakni penguatan terhadap kelompok marjinal (kaum miskin, yatim, perempuan, budak, dan mereka yang terlilit utang). Rahman mengatakan: *“Through its more specific social reform, the Qur'an aimed at strengthening the weaker segment of the community: the poor, the orphans, women, slaves, those chronically in debt”*.<sup>8</sup> Karena itu, walaupun poligami secara hukum dibolehkan, tetapi terdapat pesan moral yang mendorong masyarakat bergerak ke arah monogami. Logika *tasyri'* tidak memungkinkan untuk menghapus institusi poligami secara radikal. Ini sebagaimana institusi perbudakan. Perbudakan secara hukum diakui karena tidak memungkinkan untuk dihapuskan seketika. Tetapi al-Qur'an secara moral mendorong pembebasan budak. Hal tersebut terdapat pada QS. Al-Balâd/90:13:

فَأُكْرِهْ

(yaitu) melepaskan budak dari perbudakan,

---

<sup>6</sup> ‘Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsiîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 175.

<sup>7</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 34.

<sup>8</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 31.

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ  
فَكَفَرْتُمُوهَا إِطْعَامَ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ  
تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفْرَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ  
وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

*Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Dia menghukum kamu disebabkan sumpah-sumpah yang kamu sengaja, maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi pakaian kepada mereka atau memerdekakan seorang budak. Barang siapa tidak sanggup melakukan yang demikian, maka kaffaratnya puasa selama tiga hari. Yang demikian itu adalah kaffarat sumpah-sumpahmu bila kamu bersumpah (dan kamu langgar). Dan jagalah sumpahmu. Demikianlah Allah menerangkan kepadamu hukum-hukum-Nya agar kamu bersyukur (kepada-Nya). (QS Al-Mâidah/5:89)*

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَآسَا  
ذَلِكَ تَوْعُظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

*Orang-orang yang menzhihar isteri mereka, kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, maka (wajib atasnya) memerdekakan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur. Demikianlah yang diajarkan kepada kamu, dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Mujâdalah/58:3)*

Kemudian terdapat ayat yang menjelaskan untuk memberi izin parabudak untuk membebaskan dirinya dengantebusan.<sup>9</sup>

وَلَيْسَتَّعْفِيفُ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُعْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَعُونَ  
الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَعَآثُوهُمْ مِّن مَّالٍ

<sup>9</sup>Hal ini juga dijelaskan oleh al-Sa'diy dalam *Taisir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 664.

اللَّهِالَّذِي ءَاتَاكُمْمَّ وَلَا تُكْرَهُوَا فْتَيْتِكُمْ عَلَى الْبِعَا ءِ إِنِ أَرَدْنَ تَحْصَنَا لَتَبْتَعُوا  
عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهَنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِنَّ عَفُورًا رَحِيمًا

*Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu. (QS. An-Nûr/24:33).*

Sayangnya, tegas Rahman, seruan moral ini dalam tafsir tradisional berhenti pada sekedar rekomendasi, bukan perintah yang bernilai hukum.<sup>10</sup>

Kedua, penafsir mengidentifikasi waktu dan tempat spesifik teks diturunkan. Dalam konteks teks poligami di atas, Rahman menyatakan bahwa ayat tersebut turun berkaitan dengan tingginya jumlah anak yatim khususnya perempuan, setelah terjadi beberapa peperangan besar. Sementara para wali dinilai telah gagal mewujudkan keadilan dan kesejahteraan bagi para anak yatim. Dalam kondisi tersebut, al-Qur'an mengizinkan kaum laki-laki berpoligami maksimal empat dengan syarat mampu berbuat adil yaitu adil dalam pembagian waktu, nafkah, pakaian, tempat tinggal, dll.<sup>11</sup> Dalam masalah ini Rahman mempertimbangkan sepenuhnya *sabab al-nuzul*

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا  
كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu*

<sup>10</sup>Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal.32.

<sup>11</sup> Andi Intan Cahyani, "Poligami dalam Perspektif Hukum Islam", jurnal *al-Qadau*, Vol. 5, No. 2, Desember 2018, hal. 274.

*janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*

Ayat di atas menurut Rahman mendahului ayat ke-3 dari surat al-Nisa'. Dengan mengkaji konteks makro dan mikro di atas, Rahman sebagaimana dinyatakan Saeed, berhasil mengungkap ketegangan yang terjadi dalam teks: pemberian izin berpoligami; syarat keadilan; dan pernyataan tegas al-Qur'an bahwa sesuai watak dasar manusia, keadilan sebagaimana disyaratkan oleh al-Qur'an tidak mungkin dicapai. Tetapi menurut Rahman, tafsir tradisional menyatakan bahwa klausa teks tentang izin poligami dinilai mempunyai kekuatan hukum tetap (*legal force*), sementara tuntutan keadilan sebagai inti moralitas hanya menjadi bagian dari kesadaran suami. Pra syarat keadilan ini justru sering kali dilanggar oleh para suami. Sementara itu tafsir modern terhadap teks lebih menekan pada aspek keadilan sembari menegaskan bahwa keadilan yang dimaksud mustahil untuk dipenuhi. Karena itu, tafsir kontemporer sampai konklusi bahwa izin berpoligami adalah bersifat temporer dan untuk tujuan yang sangat terbatas.<sup>12</sup> Dalam hal ini al-Sa'diy tidak menjelaskan tempat maupun waktu spesifik teks ini diturunkan, bahkan ia tidak menjelaskan *asbab al-nuzul* dari ayat ini.

*Ketiga*, mengidentifikasi jenis teks. Menurut Rahman, dari sisi kebolehan berpoligami, teks poligami berada pada ranah hukum (*legal enactment*), Abdullah Saeed memasukkan hal ini dalam nilai instruksional,<sup>13</sup> sedang sanksi yang diterapkan berada pada ranah idealitas moral. Pada ranah moralitas inilah sesungguhnya tujuan al-Qur'an: "*The truth seems to be that the permission for polygamy was at legal plane while the sanctions put on it were in the nature of a moral ideal towards which the society was expected to move...*". Tetapi menurut Rahman, ahli hukum tradisional berhenti pada makna literal teks (*the letter of the law*) dan menguatkannya dengan kaidah: "meski hukum diturunkan untuk kondisi spesifik, tetapi keberlakuannya bersifat umum". Tradisi hukum Islam klasik dalam

---

<sup>12</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009, hal. 32.

<sup>13</sup> Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, Yogyakarta: Ladang Kata, 2015, hal. 271.

hal ini, tegas Rahman, melihat al-Qur'an lebih sebagai kitab hukum (*lawbook*), bukan sebagai sumber hukum.

*Keempat*, mengkaji aspek linguistik teks. Hukum poligami bermula dari kata "*fankihû*" yang berbentuk perintah (*amr*). Walaupun berbentuk *amr*, perintah ini disepakati oleh jumbuh tidak bernilai wajib, tetapi bermakna kebolehan (*jawâz*). Makna ini juga diamini oleh al-Sa'diy yang mana ia membolehkan poligami.<sup>14</sup> Sementara itu jumbuh menyatakan jumlah perempuan yang dipoligami dibatasi maksimal empat. Mazhab Zahiriyah menafsirkan kebolehan poligami hingga 9 dengan menjumlahkan *matsnâ*, *tsulâtsa*, dan *rubâ*'. Bahkan sebagian secara ekstrim menyatakan kebolehan mengumpulkan perempuan hingga 18 dengan tafsir penjumlahan *matsnâ* sebagai "dua dua", *tsulâtsa* "tiga tiga", dan *rubâ*' "empat empat".<sup>15</sup>

Menurut Ibn al-Jauzi, terjadi perbedaan sebab turun dan tafsir teks tentang poligami. *Pertama*, sebagaimana diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas, teks turun berkaitan dengan tradisi masyarakat Arab yang menikahi wanita dalam jumlah yang banyak, tetapi mereka tidak berbuat adil (secara materi). Hal sebaliknya terjadi ketika mereka menikahi para yatim. Maka QS al-Nisa'/4: 3 mengingatkan: "*waspadalah dari meninggalkan keadilan kepada para wanita, sebagaimana kamu sekalian melakukan hal yang sama terhadap para yatim*". *Kedua*, sebagaimana diriwayatkan oleh 'Aisyah, makna teks QS al-Nisa'/4: 3 ditujukan kepada seorang laki-laki yang menjadi wali anak yatim kaya. Laki-laki itu ingin mengawini anak yatim tersebut demi kekayaannya semata dan pernikahannya pun dengan maskawin yang tidak standar bahkan maskawinnya tidak dibayarkan. Kemudian setelah menikah, perempuan tersebut kerap mendapatkan perlakuan yang tidak wajar.<sup>16</sup> Jika memang demikian, teks memerintahkan untuk menikahi wanita-wanita lain yang halal. *Ketiga*, menurut al-Qurtubi, umat Islam telah bersepakat bahwa jika tidak ada kekhawatiran tentang keadilan terhadap anak yatim, maka ia berhak untuk menikah lebih dari satu: dua, tiga atau empat. Teks seakan merupakan jawaban terhadap mereka yang takut tidak bisa berbuat adil. Sementara hukum teks lebih umum dari sebab turunnya ayat tersebut. *Keempat*, menurut al-Syaukani, teks bermakna jika mereka

---

<sup>14</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 175

<sup>15</sup> Khaeron Sirin, *Perkawinan Mazhab Indonesia: Pergulatan antara Negara, Agama, dan Perempuan*, Yogyakarta: Deepublish, 2016, hal. 39.

<sup>16</sup> Abdillah Mustari, "Poligami dalam Reinterpretasi" dalam *Sipakalebbi*', Vol. 1, No. 2, Desember 2014, hal. 258.

tidak mampu berbuat adil terhadap para istri dalam hal jatah gilir dan yang lainnya, maka mereka dianjurkan menikah satu saja.<sup>17</sup>

Pada intinya, walaupun terjadi perbedaan, tafsir klasik terlihat permisif terhadap praktek poligami. Syarat keadilan dalam berpoligami juga ditafsirkan secara longgar, yakni keadilan dalam nafkah dan *mabîr* (giliran bermalam).<sup>18</sup>

Berbeda dengan tafsir keadilan *mainstream*, Imam Fakhr al-Râzî menyatakan seyogyanya suami tidak membatasi makna adil pada relasi yang bersifat lahiriyah, akan tetapi juga batiniyah. Jika demikian halnya, maka keadilan adalah sesuatu yang tidak bisa dicapai sebagaimana teks menyatakan: “... وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ...”<sup>19</sup>

*Kelima*, mengeksplorasi teks-teks yang paralel. Pesan al-Qur’an bersifat holistik. Teks-teks al-Qur’an juga saling menerangkan satu dengan yang lainnya. Maka, menafsirkan teks poligami tidak bisa dilepaskan dari teks-teks lain. Menurut Rahman, ada paling tidak 20 ayat yang terkait secara tematis dengan teks poligami. Di antara ayat-ayat tersebut adalah:

1. Tentang ketidakjujuran dalam perwalian dalam QS. Al-Nisâ’/4:2

وَعَاثُوا اللَّيْتِمَىٰ أَمْوَالَهُمْ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا الْحَبِيبَ بِالظَّيْبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

*Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar*

2. Keadilan dan moralitas sebagai pesan utama al-Qur’an dalam QS. Al-Nisâ’/4:129

<sup>17</sup> Muhammad Ibn Jamil Zaynu, *Kayf Nafham al-Qur’an: Anwa’ al-Tafsir wa Sharh Ba’d Ay al-Qur’an*, ttp: tp, 1411 H, hal. 126-127.

<sup>18</sup> Muhammad Ibn Jamil Zaynu, *Kayf Nafham al-Qur’an: Anwa’ al-Tafsir wa Sharh Ba’d Ay al-Qur’an*, ttp: tp, 1411 H, hal. 128.

<sup>19</sup>Fakhr al-Dîn al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, j us 5, Beirut: Dâr al-Fikr, 1995, hal. 178-179.

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ  
فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara isteri-isteri(mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian, karena itu janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*

3. Isu kesejahteraan anak-anak yatim dan kaum miskin dalam QS. Al-Fajr/89:17-20

كَلَّا بَلْ لَا تُكْرِمُونَ الْيَتِيمَ وَلَا تَحَاضُونَ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ وَتَأْكُلُونَ  
الْثَرَثَ أَكْلًا لَّمَّا وَنَحِبُونَ الْأَمْالَ حُبًّا جَمًّا

*Sekali-kali tidak (demikian), sebenarnya kamu tidak memuliakan anak yatim, dan kamu tidak saling mengajak memberi makan orang miskin, dan kamu memakan harta pusaka dengan cara mencampur baurkan (yang halal dan yang bathil), dan kamu mencintai harta benda dengan kecintaan yang berlebihan.*

4. Penjagaan kebutuhan anak yatim dalam QS. Al-Baqarah/2:83 dan 177

وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي  
الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ  
ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ

*Dan (ingatlah), ketika Kami mengambil janji dari Bani Israil (yaitu): Janganlah kamu menyembah selain Allah, dan berbuat kebaikanlah kepada ibu bapa, kaum kerabat, anak-anak yatim, dan orang-orang miskin, serta ucapkanlah kata-kata yang baik kepada manusia, dirikanlah shalat dan tunaikanlah zakat. Kemudian kamu tidak memenuhi janji itu, kecuali sebahagian kecil daripada kamu, dan kamu selalu berpaling.*

﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِآءِ الْآخِرِ وَالْمَلَآئِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالتَّيِّبِينَ وَعَاقَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ءَدَى الْفُرْبَىٰ وَالتَّيْمَىٰ وَالْمَسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَعَاقَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّٰدِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَآءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ؕ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

*Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang memintaminta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa.*

5. Keadilan dalam distribusi kesejahteraan dalam QS. Al-Anfal/8:41

﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ ءَامَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَاةِ جُمَعَانَ ؕ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari Furqaan, yaitu di hari bertemunya dua pasukan. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*

Bahkan, jika dilihat *munasabah al-ayat* (relevansi dengan teks sebelumnya), pada dasarnya surat al-Nisa': 3 tidak berbicara persoalan izin poligami tetapi pemalingan dari kesewenang-wenangan terhadap anak yatim.<sup>20</sup>

*Keenam*, mengidentifikasi hadis dalam topik yang sama. Pada intinya Rahman menegaskan perlunya kehati-hatian dalam menilai hadis. Karena itu perlu kritik hadis untuk menjamin kesahihan hadis. Sebagaimana al-Qur'an, Rahman menilai penting untuk melihat hadis secara komprehensif dibanding hanya melihat hadis tunggal/parsial. Penafsiran terhadap hadis pun harus dilakukan dari perspektif pesan universal al-Qur'an. Penafsiran juga tidak boleh lepas dari praktek aktual Nabi saw (sunnah).

Praktek poligami Nabi saw adalah sunnah yang tidak bernilai tasyri' (sunnah yang khusus bagi Nabi). Poligami Nabi mempunyai hikmah selaras dengan misi perjuangan Islam saat itu.<sup>21</sup> Wanita yang dinikahi beliau pun adalah para janda (kecuali 'Aisyah). Terlepas dari praktek poligami Nabi yang bersifat khusus ini, ada riwayat menarik yang menunjukkan kecaman Nabi terhadap menantunya, Ali b. Abi Thalib yang berniat untuk berpoligami. Nabi tidak rela Fatimah putrinya dimadu. Rasul kemudian berpidato di atas mimbar:

*“Sesungguhnya keluarga Hisyam bin Mugirah meminta izin kepadaku untuk menikahkan putrinya dengan Ali. Dengarkanlah, bahwa aku tidak mengizinkan (kalimat ini diucapkan hingga tiga kali), kecuali Ali menceraikan putriku. Ketahuilah, Fatimah adalah belahan jiwaku, barang siapa membahagiakan Fatimah berarti membahagiakan aku, sebaliknya siapa yang menyakitinya, maka ia menyakiti aku”.*<sup>22</sup>

Terlepas dari pro kontra makna hadis ini, kajian yang mendalam terhadap sunnah dan hadis secara paralel tentang poligami perlu dilakukan.

#### d. Mengaitkan Penafsiran Teks dengan Konteks Kontemporer.

Pada langkah ini dimulai dengan mempelajari tradisi tafsir teks poligami dari masa ke masa (pra modern dan modern). Jika terjadi keragaman penafsiran karena perbedaan konteks, maka penafsiran yang bersifat kontekstual menjadi lebih fleksibel untuk dilakukan

---

<sup>20</sup> Muhammad Hasan al-Hamsi, *Tafsîr wa Bayân Mufradât al-Qur'ân 'ala Mushaf al-Qirâ'at wa al-Tajwîd*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th. hal. 77.

<sup>21</sup> Andi Intan Cahyani, “Poligami dalam Perspektif Hukum Islam”, jurnal *al-Qadau*, Vol. 5, No. 2, Desember 2018, hal. 274, lihat juga Agus Mustofa, *Poligami Yuuk*, Surabaya: Padma Press, 2014, hal. 226.

<sup>22</sup> Muslim al-Naisabury, *Shahîh Muslim*, Juz VII: hal. 142.

sesuai dengan konteks kontemporer. Berdasar paparan di atas, terlihat variasi penafsiran terhadap teks tentang poligami. Karena itu kontekstualisasi terhadap hukum poligami sangat terbuka untuk dilakukan.

Banyak faktor yang melatarbelakangi budaya poligami. Menurut kacamata antropologi, poligami juga terkait dengan evolusi budaya manusia. Menurut Lewis Henry Morgan, perkembangan budaya manusia mengikuti tiga fase: fase kebiadaban (*savagery*), fase barbarisme, dan fase civilisasi (peradaban). Pada fase *savagery*, manusia hidup dalam kelompok-kelompok kecil yang diwarnai dengan perkawinan *incest*. Pada fase barbarisme *incest* mulai ditinggalkan dan perkawinan diwarnai dengan praktek poligami. Pada fase peradaban, mulai terbentuk keluarga- keluarga monogami.<sup>23</sup> Peradaban kontemporer dinilai tidak cocok dengan praktek poligami yang dinilai mensubordinasi perempuan. Pembaruan hukum di Turki misalnya, melarang secara mutlak poligami melalui UU Civil Turki Tahun 1926. Pembaruan yang sama juga dilakukan di Tunisia.<sup>24</sup> Sementara di Indonesia membolehkan poligami dengan syarat yang sangat ketat. Sayangnya, terobosan hukum ini masih sering disiasati dengan praktek-praktek pernikahan poligami siri.

Ilustrasi aplikatif teori penafsiran kontekstual dan gerakan ganda (*double movement*) terhadap kasus poligami memang masih terkesan sederhana. Tetapi, ilustrasi ini bisa menangkap secara general spirit teori ini. Pada intinya, teori penafsiran gerakan ganda konsen pada melihat apakah nilai yang disampaikan oleh teks bersifat universal atau spesifik (bersifat tetap atau berubah). Karena itu perlu diidentifikasi, *pertama*, pesan/nilai spesifik pada konteks makro 1 (awal abad ke-7), *kedua* pesan universal yang dinilai sebagai tujuan teks untuk konteks makro 1. *Ketiga*, melihat bagaimana pesan untuk konteks makro 1 bisa diaplikasikan pada konteks makro 2 (era kontemporer).

Melihat paparan sebelumnya, yakni konteks makro 1 (eksploitasi kaum marginal) serta respon general al-Qur'an, maka nilai fundamental teks poligami sesungguhnya adalah keadilan (*al- 'adl*) dan persamaan kemanusiaan (*al- musâwah*). Pembatasan poligami hingga empat adalah nilai implementatif yang mungkin dilakukan kala itu.

---

<sup>23</sup> Miriam Koktvedgaard Zeitzen, *Polygamy: A Cross-cultural Analysis*, New York: Berg, 2008, hal. 41.

<sup>24</sup> Sulistyowati Irianto (ed.), *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang Berpsektif Kesetaraan dan Keadilan*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006, hal. 137.

Nilai implementatif ini bersifat kontekstual sesuai dengan perkembangan nilai dan rasa keadilan dalam peradaban kemanusiaan. Dalam konteks kontemporer, keadilan dan kemanusiaan menuntut bentuk perkawinan monogami.<sup>25</sup>

Hasil dari penelusuran penulis terkait dengan pendekatan kontekstual tentang ayat poligami yang dilakukan al-Sa'diy adalah bahwa dalam penafsirannya terdapat operasi pendekatan kontekstual yaitu masih mengaitkan ayat poligami dengan ayat sebelumnya, terdapat operasi pemaknaan linguistik dari kata *fankihû* yang artinya perintah Allah yang dimaknai dengan kebolehan, mengaitkan teks dengan hadits Nabi yaitu tentang kebolehan melihat wajah wanita yang ingin dinikahi dan hadits tentang memilih wanita yang ingin dinikahi. Adapun penafsiran al-Sa'diy yang menurut penulis tidak relevan dengan masyarakat Indonesia adalah tentang syahwat laki-laki yang menurutnya tidak akan tercukupi jika menikah hanya dengan satu wanita. Hal ini bertentangan dengan adat kebiasaan masyarakat Indonesia dan jika dipaksakan akan menimbulkan konflik antar masyarakat.

## 2. Perbudakan

Sejatinya perbudakan bukanlah produk budaya Islam, melainkan produk budaya masyarakat kuno dan berlaku bukan hanya pada masyarakat Arab saja tetapi juga diseluruh peradaban dunia antara lain bangsa Romawi, Persia, Babilonia, Yunani, dan di tempat lainnya.<sup>26</sup> Menurut para ahli, perbudakan mulai ada sekitar 10.000 tahun yang lalu ketika perkembangan sistem pertanian di daerah Mesopotamia yaitu wilayah Sumeria, Babilonia, Asiria, dan Chaldea. Al-Qur'an mengisahkan bahwa perbudakan telah ada pada zaman nabi Musa as. yang dilakukan oleh Fir'aun. Perlakuan majikan terhadap budak pada masa pra Islam sungguh tidak manusiawi, misalnya pada kedokteran Persia yang sering melakukan percobaan dan penelitian dengan menggunakan tubuh seorang budak.<sup>27</sup>

Dalam tradisi umat India, terdapat orang Dalit<sup>28</sup> yang dianggap najis dan tidak memiliki harga diri sama sekali. Bahkan ada seorang ibu yang

---

<sup>25</sup> Abid Rohmanu, *Paradigma Teoantroposentris dalam Konstelasi Tafsir Hukum Islam*, Yogyakarta: Ircisod, 2019, hal. 56.

<sup>26</sup> Abdullah al-Bassam, *Taisîr al-Allam Sharh Umdah al-Ahkâm*, Beirut:Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006, hal. 561.

<sup>27</sup> Abdul Hakim Wahid, “Perbudakan dalam Pandangan Islam; Hadits dan Sirah Nabawiyah: Textual and Contextual Studies” dalam Jurnal: *Nuansa*, Vol. VIII, No. 2, Desember 2015, hal. 143.

<sup>28</sup> Orang yang biasanya diharamkan untuk disentuh, yaitu orang yang tidak memiliki warna. Warna adalah salah satu keyakinan umat Hindu India bahwa pada umumnya manusia diciptakan dari bagian-bagian tubuh yang berbeda dari dewa Purusha. Kedudukan

membiarkan anaknya mati terjatuh dalam sumur karena telah disentuh oleh kaum dalit. Kemudian dalam Bibel, bahwa makanan untuk anak-anak itu tidak diberikan kepada anjing, dan yang dimaksud dengan “anak-anak” di sini adalah bani Israil sedangkan anjing-anjing di sini adalah kaum Kan’an yang dahulu tinggal di Palestina. Dalam keadaan manusia yang mencekam ini muncullah filsafat Yunani yang mengakui adanya perbudakan dan tidaklah adil terhadap kemanusiaan. Tidak pula hal itu dilakukan oleh warisan keagamaan yang dipeluk oleh para pendeta yang dengannya telah menggelapkan dunia.

Hingga Nabi Muhammad angkat bicara dan orang-orang mendengarkan apa yang beliau sampaikan, lalu mereka mendengar bahwa seluruh manusia itu bersaudara dari satu nasab, mereka sama rata dalam hak serta kewajiban, mereka diciptakan untuk saling mengenal dan mencintai. Seperti yang tertera dalam QS. Al-Hujurat/39:13

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنْثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاٖۗٔلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَبِيْرٌ

*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*

Orang-orang kemudian untuk pertama kalinya dalam sejarah manusia mendengar bahwa para budak itu harus dibebaskan dan dilepaskan, orang-orang yang menderita itu harus dilepaskan dari kehinaannya, kelaparan serta kerendahannya.<sup>29</sup>

Di dalam kitab-kitab fiqh misalnya, akan ditemukan satu bab yang membahas tentang perbudakan, dalam fiqh Maliki ada kitabnya Imam al-Qarâfi terdapat bab yang membahas masalah *al-Itq*, dalam fiqh Hanafi misalnya dalam kitab Imam al-Shaybânî terdapat bab yang membahas tentang *walâ'*, dalam madzhab Syâfi'i ada kitab al-Umm terdapat bab yang membahas tentang *al-Itq* dan *mukatab*, dalam fiqh Hambali di dalam kitabnya Ibn Qudâmah terdapat bab yang membahas *al-Itq* yang mana dari kesemuanya memberikan gambaran bahwa Islam membenarkan adanya

---

mereka ditentukan dari bagian tubuh manakah mereka diciptakan. Adapun kaum dalit berada di luar sistem warna dan secara historis dilarang melakukan pekerjaan apapun kecuali pekerjaan yang paling rendah.

<sup>29</sup> Muhammad al-Ghazali, *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017, hal. 862-865.

perbudakan dan meleagakannya. Hal itu juga yang membuat orientalis Barat menuduh Islam sebagai ajaran yang kejam dan melanggar hak asasi manusia.

Pada masa jahiliyah, pintu perbudakan dapat dikatakan terbuka cukup lebar. Banyak sebab-sebab yang mengantarkan seseorang menyandang status budak, diantara sebab-sebab tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Keturunan. Sebagian keluarga atau suku tertentu dianggap terlahir di dunia ini dengan takdir sebagai budak. Generasi berikutnya yang terlahir dari jalur keturunan tersebut akan terus memiliki kondisi yang sama sebagai seorang budak tanpa mampu merubah dan menghentikan proses tersebut.
- b. Kemiskinan. Kesulitan dalam hal ekonomi menjadi salah satu faktor yang dapat menjadikan seseorang menjadi budak. Lewat jalur pinjam-meminjam, seseorang dapat menjual diri atau sebagian keluarganya karena tidak sanggup membayar pinjaman ketika jatuh tempo. Dengan demikian dia secara otomatis menjadi budak dari orang yang memberi pinjaman kepadanya.
- c. Melakukan tindak pidana. Dalam kasus pembunuhan atau pencurian, orang yang membunuh atau mencuri dapat menjadi budak bagi keluarga yang korban atau bagi kelompok yang berhasil menangkapnya.
- d. Penculikan. Kondisi ini banyak terjadi pada anak-anak dan wanita ketika berada di luar rumah tanpa ada yang menjaganya. Mereka diculik untuk kemudian dijadikan budak oleh pencuri tersebut atau dijual ke pasar budak.
- e. Tawanan perang. Banyaknya peperangan yang terjadi antar suku pada masa jahiliyyah turut berperan dalam berkembangnya praktik perbudakan. Setiap kelompok yang kalah dalam perang dan menjadi tawanan secara legal akan dijadikan budak oleh pihak yang menang. Hal ini terjadi tidak dari kaum Arab saja tetapi hampir menjadi aturan dalam peperangan di dunia saat itu.<sup>30</sup>

Hakikat Islam ialah bertujuan untuk menegakkan demokrasi, hak asasi manusia dan kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan. Islam tidak membedakan warna kulit, suku, dan ras. Semua sama dihadapan Allah, jadi Islam tidak membenarkan perendahan harkat dan martabat kemanusiaan dengan adanya perbudakan. Pelarangan perbudakan tidak secara langsung, akan tetapi secara bertahap, jika dilarang secara drastis dan radikal justru akan menimbulkan gejolak sosial yang akan merusak dan merugikan nilai-nilai sosial waktu itu, bahkan boleh jadi para budak itu sendiri belum siap

---

<sup>30</sup> Rifqi Muhammad Fatkhi dan Reva Hudan Lisalam, "Membumikan HAM engikis Perbudakan." Dalam jurnal *Refleksi*, Vol. 17, No. 2, Oktober 2018, hal. 155.

untuk menjadi manusia merdeka karena karakter dasar mereka terlalu sulit untuk diubah dari sikap mental budak yang sudah terlanjur mendarah daging.

Dalam kitab tafsirnya, al-Sa'diy juga sangat memperhatikan masalah perbudakan ini, hal ini terbukti dengan penafsirannya yang cukup menarik tentang perbudakan. Misalnya dalam QS. Al-Mu'minûn/23:6

إِلَّا عَلَىٰ أَرْوَاحِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

*kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela.*

Al-Sa'diy menyatakan bahwa orang-orang mukmin harus menjaga dari perbuatan zina dan sebaik-baik menjaga adalah menghindari sesuatu yang mendorong dalam hal zina baik berupa menjaga pandangan ataupun sentuhan, dan diperbolehkan menggauli budak karena Allah membolehkannya.<sup>31</sup> Artinya agar terhindar dari zina maka diperbolehkan menggauli budak-budak yang dimiliki. Dalam hal ini al-Sa'diy membolehkan menggauli budak agar terhindar dari perbuatan yang dilarang Allah yaitu zina. Konteks dari ayat ini adalah Allah menjelaskan sifat-sifat orang mukmin yang akan masuk neraka salah satunya adalah menjaga diri dari perbuatan zina.<sup>32</sup>

Kemudian ia menambahkan lagi syarat menggauli budak adalah kepemilikan penuh. Jika budak tersebut bukan pemilik tuannya sepenuhnya maka tidak boleh digauli dan tidak disebut sebagai *malakat yamînuhu* tetapi menjadi milik bersama. Hal ini sama halnya dengan tidak diperbolehkan seorang wanita merdeka menikahi dua orang laki-laki. Kaidah ini juga berlaku tidak diperbolehkan seorang budak wanita dimiliki oleh dua orang tuan.

Ayat ini membuktikan bahwa perbudakan masih diperbolehkan dan didukung oleh nash al-Qur'an. Selain itu terdapat juga ayat yang serupa yang membolehkan adanya perbudakan, diantaranya

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاحَ الَّذِينَ ءَاتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتٍ عَمَمِكَ وَبَنَاتٍ عَمَمَتِكَ وَبَنَاتٍ خَالَكَ وَبَنَاتٍ خَالَتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأُمَّرَاءَ مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ

<sup>31</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 640.

<sup>32</sup> Muhammad Amîn al-Syanqîthiy, *Adhwâ al-Bayân fî Îdhâh al-Qur'an bi al-Qur'an*, Juz 5, Makkah: Dâr al-'Ilmi al-Fawâid, 1426 H, hal. 832

الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا

*Hai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu isteri-isterimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan hamba sahaya yang kamu miliki yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersama kamu dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang isteri-isteri mereka dan hamba sahaya yang mereka miliki supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. QS. Al-Ahzab/33: 50*

Dalam ayat ini al-Sa'diy menjelaskan bahwa wanita yang dinikahi dan budak-budak dari hasil perang itu dihalalkan. Walaupun ayat ini ditujukan kepada Nabi, tetapi dalam hal kehalalan berhubungan badan itu bersifat umum, artinya orang-orang mukmin juga dihalalkan berbuat demikian kepada istri-istrinya atau budak-budaknya. Lebih lanjut lagi yang dihalalkan adalah budak yang diperoleh dari memerangi orang-orang kafir.<sup>33</sup>

إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ

*kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. QS. Al-Ma'ârij/70: 30*

Konteks ayat ini adalah tentang sifat-sifat asli manusia yang suka berkeluh-kesah. Yaitu ia akan mengelu jika tertimpa musibah, kesakitan, atau kehilangan sesuatu yang disukainya. Adapun penafsiran dari ayat diatas, al-Sa'diy menyatakan bahwa bagi orang mukmin dilarang menggauli istri

<sup>33</sup> Ia menafsirkan من أعطيتهن مهورهن من أي : أعطيتهن من أجهورهن من الأزواج. وكذلك أحللتنا لك ما ملكت يمينك أي: الإماء التي ملكت بمأ أفلاء الله عليك من غنيمة الكفار من عبيدهم و الأحرار. Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisir al-Karim al-Rahmân fi Tafsiir Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 785.

dan budak dengan cara yang diharamkan Allah, misalnya dengan kasar, atau dari belakang, atau saat wanita sedang haid. Diperbolehkan melihat dan menyentuh kepada istri atau budaknya yaitu yang sesuai dengan syariat yang membolehkannya.<sup>34</sup> Dari tiga ayat di atas, dapat disimpulkan bahwa al-Sa'diy masih membolehkan budak dan perbudakan, karena hal itu masih dibolehkan oleh Allah.

Jika dilihat secara kronologis, ayat-ayat tersebut turun di periode Makkah yang mana kondisi masyarakat Islam waktu itu memang tidak menjadi mungkin menjadikan pembebasan budak sebagai sesuatu yang mengikat. Sehingga apa yang dilakukan pertama kali hanya sekedar memperkenalkan pembebasan budak sebagai salah satu misi kenabian Muhammad saw. belum lagi saat itu umat Islam berada dalam tekanan kafir Quraisy

Besarnya perhatian al-Sa'di dalam pembebasan budak tertulis pada tafsirannya dalam surat al-Balad/90. Ia menafsirkan bahwa umat manusia telah diberi dua jalan yaitu jalan menuju kebaikan dan kejahatan, namun manusia lebih memilih jalan yang mudah yaitu menuju kejahatan karena manusia cenderung mengikuti hawa nafsunya. Mereka tidak berani mendaki dan melewati jalan yang terjal dan susah. Jalan mendaki yang susah itu salah satunya adalah melepaskan budak dari belenggu perbudakan dan dikhususkan lagi membebaskan budak muslim atau muslimah dari belenggu tuannya yang kafir.<sup>35</sup>

وَهَدَيْنَاهَا النَّجْدَيْنِ فَلَا أُفْتَحَمَّا الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ

*Dan Kami telah menunjukkan kepadanya dua jalan, Tetapi dia tiada menempuh jalan yang mendaki lagi sukar. Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan. QS. Al-Balâd/90: 10-13.*

Ayat di atas merupakan wahyu yang turun di periode Makkah, tetapi secara spesifik membicarakan masalah budak. Lebih lanjut lagi ayat tersebut langsung menukik pada persoalan yang memang menjadi perhatian al-Qur'an yaitu pembebasan budak. Dan pembebasan budak dalam ayat ini terletak sebagai permulaan dari beberapa jalan yang sulit itu. Fakta sejarah yang sudah sedemikian rupa mengakar dalam sistem dan struktur masyarakat waktu itu, perbudakan memang tidak mudah untuk dihapuskan. Itulah sebabnya ayat tersebut menggambarkan upaya pembebasan budak dengan

<sup>34</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal 1047.

<sup>35</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal 1092.

istilah *al-'aqabah* yang menurut al-Maraghi diartikan sebagai jalan terjal di gunung yang sulit didaki. Hal yang sama sulitnya dengan pembebasan budak adalah memberi makan orang miskin pada musim kelaparan seperti yang disebutkan dalam ayat berikutnya.<sup>36</sup> Walaupun pembebasan budak sudah diperkenalkan waktu itu dengan turunnya ayat ini, namun dalam pelaksanaannya masih sangat sulit untuk direalisasikan karena akan mendobrak adat kebiasaan masyarakat.

Kemudian turun ayat yang menekankan agar budak tidak semata-mata diperlakukan sebagai alat bagi majikannya, tetapi juga harus diimbangi dengan sikap dan perlakuan yang lebih manusiawi. Hal ini tercermin dari ayat yang turun setelahnya yaitu QS. An-Nisâ'/4: 36.

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ  
وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ  
اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

*Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri,*

Menurut al-Sa'diy setelah manusia diperintahkan untuk beribadah kepada Allah dengan sebaik-baik ibadah, ia diperintahkan untuk berbuat baik kepada orang tua, kerabat-kerabat yang dekat maupun yang jauh, anak-anak yatim, orang miskin, berbuat baik kepada tetangga-tetangga, teman-teman yang dekat atau pun yang jauh, teman ini menurut al-Sa'diy juga bisa diartikan sebagai pasangan, kemudian berbuat baik kepada ibnu sabil dan budakmu.

Hal-hal yang termasuk dalam kategori berbuat baik kepada budak menurut al-Sa'diy adalah melengkapi kebutuhannya dalam artian fasilitasnya, dan juga tidak menyakitinya yang membuat budaknya merasa tersiksa. Kemudian memberikan bantuan kepada budaknya dari beban hidupnya. Bantuan di sini bisa diartikan sebagai mensupport dan memberikan dukungan, dan juga memberikan pendidikan atau pengajaran

---

<sup>36</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Marâghî*, juz 30, t.t.: t.tp., 1946, hal. 162.

kepadanya untuk kemaslahatannya.<sup>37</sup> Inilah bukti bahwa al-Sa'diy sangat memperhatikan kebaikan untuk para budak, yang diawal boleh menggaulinya kemudian di ayat ini harus memperlakukan budak secara manusiawi. Bahkan orang yang tidak melakukannya disifati sebagai *mutakabir 'ala 'ibad Allah, mu'jab binafsihi*.<sup>38</sup> Perlakuan terhadap budak harus secara manusiawi juga tercermin dalam surat QS. An-Nahl/16: 71:

وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ  
أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِنْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ

*Dan Allah melebihkan sebahagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezeki, tetapi orang-orang yang dilebihkan (rezekinya itu) tidak mau memberikan rezeki mereka kepada budak-budak yang mereka miliki, agar mereka sama (merasakan) rezeki itu. Maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah?. QS. An-Nahl/16: 71*

Dalam ayat ini al-Sa'diy menjelaskan bahwa orang yang tidak memberikan sebagian rizkinya untuk budaknya merupakan orang yang syirik karena ia telah diberi oleh Allah kemerdekaan, harta, dan kekayaan tetapi dinikmati sendiri, menganggap dia lebih kuasa atas kekayaannya dan lupa akan kekuasaan Allah.<sup>39</sup> Amin al-Syanqithy menganggap bahwa berbagi rizki kepada budak itu seperti pemberian pakaian dan makan yang sama dengan majikannya.<sup>40</sup>

Setelah perlakuan yang baik terhadap budak, al-Sa'diy menganggap pembebasan budak merupakan bagian dari keimanan, yang awalnya hanya sebatas kebaikan sosial, sekarang menuju ranah keimanan, yaitu terdapat pada surat al-Baqarah:

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ  
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَعَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ  
وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَعَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ

<sup>37</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsi'r Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal 192.

<sup>38</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsi'r Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 192.

<sup>39</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsi'r Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 515.

<sup>40</sup> Muhammad Amîn al-Syanqithiy, *Adhwâ al-Bayân fî Îdhâh al-Qur'an bi al-Qur'an*, Juz 5, Makkah: Dâr al-'Ilmi al-Fawâid, 1426 H, hal. 380.

إِذَا عَلَّهْدُوا وَالصَّيْرِينَ فِي الْبِأَسَاءِ وَالصَّرَاءِ وَحِينَ الْبِأَسِ ظُّ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَّقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ  
الْمُتَّقُونَ

*Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. QS. Al-Baqarah/2: 177.*

Dalam ayat ini ditekankan bahwa yang disebut kebajikan adalah bukan hanya menghadapkan wajahnya ke barat atau ke timur, tetapi beriman kepada Allah, hari akhir, malaikat, Nabi dan kitab-kitab yang Allah turunkan, memberi harta kepada kerabat, anak yatim, kaum miskin, orang yang meminta-minta, dan memerdekakan budak. Adapun kebajikan kepada budak menurut al-Sa'diy adalah membebaskannya (*al-'itq*) dan memberi bantuan kepada budak (*al-iâ'nah 'alaihi*), mengeluarkan sebagian harta untuk pembebasan budak (*badzlu mâl lil mukâtib*), pembebasan tawanan dari orang-orang kafir atau dari orang-orang dzalim (*fidâ' al-asrâ*).

وَفِي الرِّقَابِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْعَتَقُ وَالْإِعَانَةُ عَلَيْهِ، وَيَذَلُ مَالٌ لِلْمَكَاتِبِ لِيُؤْتِيَ سَيِّدَهُ، وَفِدَاءُ الْأَسْرَى عِنْدَ الْكُفْرَانِ أَوْ عِنْدَ الظُّلْمَةِ

*Yang termasuk kebajikan dalam pembebasan budak adalah membebaskannya dari perbudakan atau memberikan pertolongan agar terlaksana pembebasannya, mengeluarkan harta untuk memenuhi perjanjian pembebasan budak kepada tuannya, pembebasan tawanan perang dari orang-orang kafir atau orang-orang zalim.<sup>41</sup>*

Jadi dalam hal pembebasan terhadap budak dapat dilakukan dengan cara ditebus langsung atau membantunya agar terealisasi pembebasannya,

<sup>41</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 80.

pemberian uang kepadanya agar dia bisa membayar tebusan kepada tuannya. Inilah bukti perhatian al-Sa'diy terhadap pembebasan perbudakan.

Terdapat beberapa ayat yang turun belakangan yang menegaskan bahwa pembebasan budak dijadikan sanksi hukum bagi yang melanggar, misalnya dalam QS. An-Nisâ'/4: 92 yang menyatakan bahwa pembebasan budak dijadikan sanksi hukum atas pembunuhan yang tidak disengaja.<sup>42</sup> Dalam QS. Al-Mudâjalah/58: 3, pembebasan budak dijadikan sebagai sanksi hukum bagi orang yang melakukan *zihar*, tetapi ayat ini mengkhususkan budak itu harus budak yang beriman.<sup>43</sup> Imam Malik menyebutkan seperti yang dikutip Yasin Dutton bahwa ia telah menyebutkan sebuah hadits yang menyatakan bahwa Nabi telah memperbolehkan seorang budak perempuan dimerdekakan untuk *kaffarah* setelah beliau memastikan bahwa budak tersebut adalah muslimah, maka dari itu diasumsikan bahwa budak yang disebut dalam QS 58: 3 juga harus beriman, dengan dasar bahwa jika sebuah lafal tidak disyaratkan dalam sebuah tempat tetapi disyaratkan dalam tempat yang lain, maka persyaratan itu berlaku dalam kedua hal tersebut. Kaidah ini dikelan dengan *haml al-muthlaq alâ al-muqayyad*.<sup>44</sup> Sedangkan dalam QS. Al-Mâidah/5: 89, pembebasan budak dijadikan sebagai sanksi hukum bagi orang yang melanggar sumpah (*kaffârah*).<sup>45</sup> Pemilihan budak sebagai sanksi hukum bagi yang melanggar menunjukkan bahwa Islam benar benar serius dalam berupaya untuk meminimalisir praktik perbudakan. Menurut Abdullah Nâshih 'Alwân, mengaitkan pemerdakaan budak dengan kafarah adalah sebuah langkah besar yang diambil oleh Islam dalam mengurangi perbudakan karena manusia hakikatnya tidak terlepas dari kesalahan dan hanya dengan satu kesalahan saja sudah cukup untuk menjadi sebab seorang budak mendapat kemerdekaannya.

Salah satu sumber perbudakan adalah perang. Upaya al-Qur'an untuk melakukan perombakan terhadap struktur perbudakan yang sudah mengakar kuat dalam sistem sosial masyarakat yaitu dengan diadakannya sanksi hukum dan juga menutup sumber perbudakan. Upaya al-Qur'an tersebut tertulis dalam QS. Al-Anfal/8: 67 dan QS. Muhammad/47: 4

---

<sup>42</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 208.

<sup>43</sup> Al-Sa'diy menafsirkan *عنه نفسه رقية*، كف نفسه عنه، فالذي يريد أن يظاهر، إذا ذكر أنه يجب عليه عتق رقية، كف نفسه عنه. 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 996.

<sup>44</sup> Yasin Dutton, *Asal Mula Hukum Islam: Al-Qur'an, Muwatta', dan Praktik Madinah*, Jogjakarta: Islamika, 2003, hal. 151.

<sup>45</sup> Al-Sa'diy menafsirkan *أو تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ أَيْ: عتق رقية مؤمنة كما قيدت في غير هذا الموضوع، فمضى فعل* 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 268.

مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ  
الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

*Tidak patut, bagi seorang Nabi mempunyai tawanan sebelum ia dapat melumpuhkan musuhnya di muka bumi. Kamu menghendaki harta benda duniawiyah sedangkan Allah menghendaki (pahala) akhirat (untukmu). Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. QS. Al-Anfal/8: 67*

فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ  
وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ  
بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَلَهُمْ

*Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) maka pancunglah batang leher mereka. Sehingga apabila kamu telah mengalahkan mereka maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang lain. Dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakannya amal mereka. QS. Muhammad/47: 4*

Dalam ayat 67 surat al-Anfal, dijelaskan kebolehan menjadikan tawanan bagi kaum yang kalah, dan meminta tebusan agar dia dapat bebas dan dikembalikan kepada kaumnya. Hal ini dijelaskan oleh Ibn Wahab yang dikutip oleh Imam Thabariy bahwa ayat itu turun pada waktu perang badar yang mana kaum muslim menawan orang musyrik kemudian meminta tebusan dan tawanan tersebut dibebaskan.<sup>46</sup> Dengan adanya tawanan dan dapat dikembalikan lagi dengan adanya tebusan berarti pintu perbudakan telah dihilangkan dan ditutup.

Kemudian dalam ayat 4 surat Muhammad menerangkan bahwa terdapat dua pilihan bagi tawanan perang. *Pertama*, dapat dibebaskan tanpa syarat atau tanpa tebusan berupa harta kekayaan. *Kedua*, melepaskan tawanan perang dengan syarat meminta tebusan berupa harta atau yang lainnya.<sup>47</sup> Dengan demikian tawanan perang bersifat sementara. Sejatinya

<sup>46</sup> Imam al-Thabari, *Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, juz 10, Beirut: Muassasah al-Risâlah, 2006, hal. 76.

<sup>47</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 926.

mereka tidak diperkenankan menjadi budak sebagaimana dalam ketentuan peperangan yang berlaku pada waktu itu.<sup>48</sup>

Terobosan yang ditawarkan al-Qur'an tentu saja sangat berani bahkan bisa dikatakan radikal waktu itu, karena dalam tradisi kepemilikan budak saat itu, para tawanan perang yang tidak mampu ditebus oleh keluarga atau sukunya otomatis akan menjadi budak. Tradisi ini sudah mengakar kuat dalam masyarakat Arab. Tradisi yang menjadi sumber perbudakan inilah yang mencoba ditutup oleh al-Qur'an.

Sejatinya seluruh ayat yang berbicara tentang budak memiliki hubungan yang saling terkait khususnya dalam tafsir al-Sa'diy. Hubungan ini tidak hanya dalam pengertian kronologi turunnya ayat memiliki intensitas yang semakin kuat, tetapi juga dalam pengertian bahwa antara ayat yang satu dengan yang lain memiliki hubungan interpretatif. Adanya hubungan antar ayat dalam satu surat dan dalam surat lain mengindikasikan bahwa intertekstualitas ayat merupakan ciri penafsiran al-Sa'diy, dan intertekstualitas merupakan aspek pertama dalam hermeneutika.<sup>49</sup>

Terdapat satu kata kunci yang harus dipegang dari sekian banyak ayat yang berkaitan dengan perbudakan, yaitu upaya pembebasan budak harus betul-betul dilandasi adanya kebaikan dari pada si budak atau membawa kebaikan bagi budak yang bersangkutan.<sup>50</sup> Hal ini dapat dilihat di QS. An-Nur/24: 33

وَلَيْسَتَّعْفِالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَعَآئُهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي ءَاتَاكُمْ وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ

*Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (dirinya), sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan budak-budak yang kamu miliki yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah*

<sup>48</sup>Taufik Adnan Amal dan Syamsu Rizal Penggabean, *Tafsir Kontekstual*, Bandung: Mizan, 1989, hal. 33.

<sup>49</sup>Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualitas*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hal. 89.

<sup>50</sup>Abdul Hakim Wahid, "Perbudakan dalam Pandangan Islam; Hadits dan Sirah Nabawiyah: Textual and Contextual Studies" dalam Jurnal: *Nuansa*, Vol. VIII, No. 2, Desember 2015, hal. 148.

*yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa budak-budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu.*

Dalam ayat itu terdapat kata *in ‘alimum fthim khairan* (jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka). Dalam kehidupan sekarang tidak ada orang yang ingin menjadi budak dan perbudakan membuat budak merasa tersiksa. Dengan begitu memerdekakan budak akan memberikan kebaikan pada yang bersangkutan. Jika keyakinan akan membawa kebaikan terhadap budak sangat besar maka perintah untuk *mukatabah* menjadi wajib.<sup>51</sup>

Agama Islam sejatinya agama yang sangat peduli terhadap pembebasan budak yaitu dengan turunnya beberapa ayat yang membahas hal ini. Jika kita melihat di luar Islam yaitu di agama Kristen misalnya yang membahas pembebasan wanita akan kita dapatkan legalitas perbudakan. Misalnya pada surat Paulus 1 kepada jemaat di Korintus, pasal ke-14 paragraf ke-24 yang isinya “*hendaklah wanita-wanita kalian diam di gereja-gereja, karena mereka tidak diizinkan untuk bicara, tapi mereka diperintahkan untuk tunduk-patuh, sebagaimana Namus (Jibril) juga berkata demikian. Akan tetapi jika mereka ingin mempeajari sesuatu, hendaknya mereka bertanya pada lelaki mereka di rumah, karena itu adalah sesuatu yang buruk bagi wanita untuk berbicara di dalam gereja.*”

Adalagi dalam kasus pembebasan budak dalam surat Paulus untuk Efesus yang isinya “*Wahai para budak, taatilah tuan-tuan kalian dengan jasad dengan rasa takut dan gemetar! Dengan kesederhanaan hati kalian seperti al-Masih, dan tidak dengan pelayanan mata sebagaimana yang disukai manusia, tapi sebagai budak al-Masih....*”<sup>52</sup>

Secara tekstual perbudakan termasuk yang dilegalkan tetapi dengan merujuk pada al-Qur’an, hadist, dan sirah Nabi dapat diambil pemahaman bahwa secara kontekstual Islam ingin menghapus perbudakan, terbukti bahwa al-Qur’an membuka banyak cara bagi budak untuk menjadi orang merdeka. Dari penafsiran al-Sa’diy yang menyangkut perbudakan dapat dipahami bahwa terdapat operasi kontekstual walaupun sangat kecil karena al-Sa’diy memang tergolong ulama tekstualis.

---

<sup>51</sup> ‘Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 664.

<sup>52</sup> Muhammad al-Ghazali, *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017, hal. 872.

### 3. Kepemimpinan Wanita

Kepemimpinan untuk setiap unit merupakan suatu yang mutlak, lebih-lebih bagi setiap keluarga, karena mereka selalu bersama dan merasa memiliki pasangan dan keluarganya di dalam Surat an-Nisa ayat 34, dijelaskan bahwa lelaki sebagai pemimpin dalam keluarga, dengan dua pertimbangan. Pertama: “karena Allah melebihkan sebahagian mereka atas sebahagian yang lain” yakni masing-masing memiliki keistimewaan keistimewaan. Tetapi keistimewaan yang dimiliki lelaki lebih menunjang tugas kepemimpinan dari pada keistimewaan yang dimiliki perempuan diantaranya keistimewaan kenabian, dan pen kerasulan, dalam hal ibadah seperti berjihad, menyembelih qurban.<sup>53</sup> Kedua: “karena mereka (laki-laki)telah menafkahkan sebahagian dari harta mereka”. Kalimat ini menunjukkan bahwa memberi nafkah kepada wanita telah menjadi suatu kelaziman bagi lelaki. Ayat ini tidaklah mengenai kepemimpinan lelaki dalam segala hal (termasuk sosial dan politik) atas perempuan, melainkan kepemimpinan lelaki atas perempuan dalam rumah tangga. Artinya, menggunakan ayat ini sebagai larangan terhadap perempuan untuk memimpin dalam politik tidaklah tepat.

Hamid Fahmi mengomentari arti dalam ayat ini, menurutnya ayat ini berkaitan dengan perhatian Islam terhadap keluarga sebagai calon pencetak generasi umat. Laki-laki sebagai pemimpin maksudnya bahwa wanita itu mentaati laki-laki sesuai perintah Allah kepadanya, termasuk mentaatinya dalam berbuat baik kepada keluarganya dan memelihara hartanya. Kepemimpinan laki-laki itu diberikan karena tanggung jawab yang dibebankan ke pundak laki-laki untuk memberi nafkah istri dan keluarganya dan tidak ditentukan oleh seberapa besar penghasilannya sebagai suami tetapi ketetapan syariat yang mewajibkan laki-laki memberi nafkah kepada istrinya. Walaupun laki-laki tidak mampu memberi nafkah tetapi kewajiban memberi nafkah itu tidak gugur.<sup>54</sup>

Sedangkan untuk perempuan sebagai pemimpin politik terdapat indikasi boleh sebagaimana tertera dalam QS. At-Taubah/9:71

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ  
عَزِيزٌ حَكِيمٌ

<sup>53</sup> ‘Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 190.

<sup>54</sup> Hamid Fahmi Zarkasyi, *Minhaj: Berislam dari Ritual hingga Intelektual*, Jakarta: INSISTS, 2021, hal. 233-234.

*Dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan, sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*

Berarti seorang perempuan dapat menjadi *auliyâ'* bagi lelaki. Kemudian ia menyebutkan bahwa arti kata *auliyâ'* adalah pemimpin, pelindung dan penolong. Meski dalam penerjemahan Depag menggunakan kata penolong, menurut Quraish Shihab menganggap bahwa keluasan makna kata *auliyâ'* tentu saja dapat berimplikasi pada arti kepemimpinan. ini tidaklah dikhususkan untuk lelaki maupun perempuan melainkan memberi hak untuk kepada para lelaki, dan perempuan secara keseluruhan, untuk memimpin dalam segala hal yang mempengaruhi kehidupan keduanya. Alasannya ialah, kepemimpinan adalah suatu posisi dimana pemiliknya harus memiliki kemampuan intelektual dan logika yang baik. Syekh al-Sa'diy mengartikan kata *auliyâ'* sebagai *al-mahabbah, al-muwâlâh, al-intimâ', al-nashrah*. Ayat ini dimaksudkan sebagai tandingan dari ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang orang munafik adalah *auliyâ'* munafik lainnya.<sup>55</sup> Dalam menafsirkan ayat ini al-Sa'diy melakukan intertekstualitas ayat, yaitu menghubungkan ayat dalam satu surat. Adapun intertekstualitas ayat merupakan salah satu cara dalam mengolah teks dalam tafsir.<sup>56</sup>

Adapun kata *auliyâ'* dalam QS. Ali Imran/3/28, Al-Sa'diy menjelaskan bahwa orang Islam dilarang bermuamalah dengan kafir, yaitu dari kalangan Yahudi dan Nasrani. *Auliyâ'* dalam kalimat ini diartikan dengan saling mencintai, saling menolong, meminta pertolongan dalam segala urusan kaum muslim.<sup>57</sup>

Secara umum ayat di atas dipahami sebagai gambaran tentang kewajiban melakukan kerjasama antara laki-laki dan perempuan untuk berbagai bidang kehidupan yang ditunjukkan dengan kalimat “menyuruh mengerjakan yang ma'ruf dan mencegah yang munkar”. Pengertian kata *auliya'* mencakup kerjasama, bantuan, dan penguasaan. Sedangkan pengertian yang terkandung dalam frase “menyuruh mengerjakan yang ma'ruf” mencakup segala segi kebaikan dan perbaikan kehidupan, ketika mukmin mengerjakan perkara munkar, maka mukmin yang lain

<sup>55</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 393.

<sup>56</sup> Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualitas*, Yogyakarta: Qalam, 2003, hal. 91.

<sup>57</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 132.

mencegahnya dan ketika mukmin tidak mengerjakan kebaikan, maka mukmin yang lain mengingatkannya. Akhirnya, setiap mukmin memerintah dan diperintah untuk mengerjakan kebaikan dan melarang mengerjakan kemunkaran. Dalam ayat tersebut Allah SWT tidak tertuju kepada pihak laki-laki saja, tetapi keduanya secara bersamaan. Berdasarkan ayat ini, perempuan juga bisa menjadi pemimpin, yang penting dia mampu memenuhi kriteria sebagai seorang pemimpin. Al-Qur'an sendiri adalah yang pertama kali menyebutkan kepemimpinan perempuan melalui figur Ratu Bilqis dari Saba'.

Sebagaimana dalam QS an-Naml/27: 23.

إِنِّي وَجَدْتُ أُمَّرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

*Sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita<sup>58</sup> yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar.*

Ratu Balqis adalah seorang perempuan yang berpikir lincah, bersikap hati-hati dan teliti dalam memutuskan sesuatu. Ia tidak gegabah dan buru-buru dalam memutuskan sesuatu, sehingga ketika ditanya tentang singgasananya yang telah dipindahkan itu, ia menjawab dengan ungkapan diplomatis, tidak dengan jawaban vulgar yang dapat menjebak. Bahkan kecerdasan Balqis dan berlogika dan bertauhid terlihat ketika ia melihat keindahan istana Sulaiman yang lantainya dari marmer yang berkilauan laksana air.<sup>59</sup> Dalam ketakjuban itu, Ratu Balqis tidak menyerah begitu saja kepada Sulaiman. Tetapi ia mengatakan, Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan aku berserah diri kepada Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam. Demikian al-Qur'an bercerita tentang kepemimpinan seorang perempuan dengan menceritakan contoh historis Ratu Balqis di negeri Saba' yang merupakan gambaran perempuan yang mempunyai kecemerlangan pemikiran. Dalam tafsir al-Sa'diy dikatakan bahwa wanita yang memerintah negeri Saba' adalah wanita yang memiliki kerajaan, harta, senjata, bala tentara, benteng yang megah.<sup>60</sup>

<sup>58</sup>YaituratuBalqis yangmemerintahkerajaanSaba'dizamanNabiSulaiman

<sup>59</sup> Dikatakan kepadanya: "Masuklah ke dalam istana". Maka tatkala Dia melihat lantai istana itu, dikiranya kolam air yang besar, dan disingkapkannya kedua betisnya. berkatalah Sulaiman: "Sesungguhnya ia adalah istana licin terbuat dari kaca". berkatalah Balqis: "Ya Tuhanku, Sesungguhnya aku telah berbuat zalim terhadap diriku dan aku berserah diri bersama Sulaiman kepada Allah, Tuhan semesta alam". QS. An-Naml/27: 44.

<sup>60</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 707.

Ketajaman pandangan, kebijaksanaan dalam mengambil keputusan dan setrategi politik yang baik. ketika ia mendapat surat dari Nabi Sulaiman ia bermusyawarah dengan para pembesarnya.<sup>61</sup> Walaupun Balqis sebagai Ratu yang kuat dan siap menghadapi perang melawan Sulaiman, namun ia mempunyai pandangan yang jauh. Ia tidak ingin negerinya hancur dan rakyat menjadi korbannya. Karena bagaimanapun juga yang namanya peperangan tetap akan ada korban yang berjatuh, sebaliknya ia mempunyai intuisi, bahwa Sulaiman itu seorang Nabi. Ats-Tsa'labi dan lainnya menyebutkan, setelah menikahi Balqis, Sulaiman tetap mengakuinya sebagai Ratu Yaman dan memulangkanya ke negeri tersebut, Sulaiman mengunjunginya sekali dalam sebulan, lalu singgah disana selama tiga hari, setelah itu kembali lagi, Sulaiman memerintahkan para jin untuk membangunkan tiga istana di Yaman; Ghimdan, Salihin, dan Baitun untuknya.<sup>62</sup> Kalimat *وأوتيت من كل شيء* *dia dianugerahi segala sesuatu* bukan dalam pengertian umum, tetapi dianugerahi segala sesuatu yang dapat menjadikan kekuasaannya langgeng, kuat dan besar, misalnya tanah yang subur, penduduk yang taat, kekuatan bersenjata yang tangguh, serta pemerintahan yang stabil. Termasuk kebijaksanaanya dalam mengambil keputusan dalam setiap permasalahan, diantaranya, saat mendapat surat ancaman dari Nabi Sulaiman, Ratu Balqis tidak langsung mengambil keputusan sendiri. Tetapi, ia membuka dialog dan meminta pendapat dan pertimbangan dari pembesar-pembesar kerajaan, meskipun pembesar-pembesar itu ada di bawah kekuasaannya dan sudah pasti akan taat kepadanya. Namun, ratu Balqis melakukan Istisyrarah, meminta pendapat atau pertimbangan.

Kemudian diperkuat dengan munculnya tokoh-tokoh perempuan yang masuk dalam kancah politik diantaranya adalah *Aisyah*, ini merupakan bukti bahwa ruang hak-hak perempuan tidak terbatas pada pekerjaan domestik saja. Aisy'ah membuka tabir bahwa perempuan harus bangkit, yang kemudian diwujudkan dalam bentuk ikut berjihad dan berperang. Keterlibatan Aisyiah bersama para sahabat dalam kepemimpinannya dalam berperang menunjukkan bahwa beliau bersama para pengikutnya menganut paham perempuan boleh terlibat dalam politik praktis.<sup>63</sup> Hal ini menjadi alasan melegitimasi bahwa perempuan boleh memimpin. Disamping itu ada beberapa perempuan kuat yang mampu

---

<sup>61</sup> Berkata Dia (Balqis): "Hai Para pembesar berilah aku pertimbangan dalam urusanku (ini) aku tidak pernah memutuskan sesuatu persoalan sebelum kamu berada dalam majelis(ku)". QS An- Naml/27: 32.

<sup>62</sup> Imaddudin Ibn al-Fada' Ismail bin Katsir al-Quraysyi al-Dimasqī, *Qashashul Anbiya*, penerjemah: Umar Mujtahid, Jakarta: Umul Qura 2015, hal, 776.

<sup>63</sup> Asma' M. Ziadah, *Peran Politik Wanita dalam Islam*, 2000, hal. 332.

membantu pasukan Islam dalam peperangan dengan tentara Romawi. Bahkan diceritakan mampu membunuh tentara romawi sebanyak sembilan orang, perempuan itu bernama Asma' Binti Yazid bin Sakan.<sup>64</sup>

Kepemimpinan Islam merupakan sistem kepemimpinan yang menitik beratkan pada esensi substansial ke-Islaman. Kepemimpinan Islam menurut M. Quraish Shihab tidak terletak pada kemasan semata, akan tetapi secara praktek justru tidak memperlihatkan esensi ke-Islaman maka hal tersebut dikatakan bukan kepemimpinan Islam. Akan tetapi, jika secara praktek telah mengimplementasikan ruh-ruh Islam maka dapat dikatakan sebagai bentuk kepemimpinan Islam walaupun tidak terbungkus dengan kemasan Islami, bahkan pelaku bukan Muslim sekalipun. Kepemimpinan dalam pandangan Islam sering di istilahkan dengan beberapa istilah, yaitu *imamah*, *khilafah*, *ulul amri*, *amir*, *wali* dan *ra'in*. Berdasarkan content analysis tentang keyword tentang istilah pemimpin dalam Islam, maka dapat disimpulkan bahwa pemimpin Islam yang Ideal hendaknya memiliki karakter ideal dalam memimpin sebuah kegiatan organisasional, baik dalam konstelasi politik, hukum, ekonomi dan bisnis bahkan tata negara maupun pemerintahan. Karakter Ideal yang disarikan dalam Tafsir al-Mishbah meliputi aspek adil, memegang hukum Allah, toleransi, memiliki pengetahuan, sehat jasmani dan rohani, mempunyai pandangan kedepan (visioner), mempunyai keberanian dan kekuatan, mempunyai kemampuan dan wibawa. Prinsipnya, adalah setiap orang yang memiliki kredibilitas untuk menengahi-nengahi pertikaian atau persengketaan di antara manusia, (tanpa memandang jenis kelamin, entah laki-laki ataukah perempuan) maka keputusan hukumnya legal dan sah-sah saja.

Ibnu Jarir al-Thabari membolehkan wanita untuk menjadi hakim dalam seluruh ranah yang mana lelaki dibolehkan menjadi hakim di dalamnya tanpa ada pengecualian. Adapun para ulama Hanafiyah sebagaimana tercantum dalam kitab *al-Badâ'i* menyatakan bahwa pada dasarnya jenis kelamin laki-laki itu tidak menjadi syarat untuk menduduki posisi sebagai hakim, karena pada dasarnya wanita itu memiliki hak kesaksian, hanya saja wanita tidak diperkenankan menjadi hakim dalam masalah hudud dan qishash karena perempuan tidak memiliki hak kesaksian dalam ranah tersebut, sedangkan kompetensi untuk menjadi hakim itu tergantung akan kompetensinya dalam memberikan kesaksian. Adapun Ibnu Hazm telah menolak semua argumen ini, ia telah membolehkan kesaksian seorang wanita dalam seluruh perkara.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Imaddudin Ibn al-Fada' Ismail bin Katsir al-Quraysyi al-Dimasqī, *Qashashul Anbiya*, penerjemah: Umar Mujtahid, Jakarta: Umul Qura 2015, hal. 779.

<sup>65</sup> Muhammad al-Ghazali, *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017, hal. 788-789.

Sejarah telah menunjukkan kedudukan perempuan pada masa Nabi Muhammad Saw. tidak hanya dianggap sebagai istri, pendamping, dan pelengkap laki-laki saja, tapi juga dipandang sebagai manusia yang memiliki kedudukan yang setara dalam hak dan kewajiban dengan manusia lain di hadapan Allah Swt. Adapun mengenai kepemimpinan perempuan dalam urusan umum, Ibnu Katsir termasuk salah satu Ulama yang melarang perempuan menjadi pemimpin. Seorang lelaki dinilai lebih dari pada seorang wanita, yaitu sebagai atasannya, pemimpinnya, penguasa atas dia, dan sebagai orang yang memperbaiki sikapnya jika ia melenceng. (oleh karena Allah telah melebihkan sebahagian mereka (laki-laki) atas sebahagian yang lain) Yaitu: karena laki-laki lebih utama daripada wanita, dan laki-laki lebih baik daripada wanita; oleh karena itu, Nabi-Nabi itu pria dan juga raja yang agung,<sup>66</sup> karena dalam hadis Rasulullah saw:

*Telah cerita kepadaku 'Usmân bin al-Haitsami telah cerita kepadaku 'Auf dari Hasan dari Abī Bakrah berkata: semoga Tuhan telah memberi manfaat kepadaku dengan kalimat di hari perang jamal, ketika Nabi saw bersumpah bahwa orang persi yang mengangkat anak perempuannya menjadi pemimpin Nabi bersabda: "sebuah kaum tidak akan berhasil jika diperintahkan oleh seorang wanita."<sup>67</sup>*

Dalam riwayat Humayd disebutkan ketika Kisra seorang raja Persia meninggal dunia, Rasulullah bersabda: “Siapa yang menggantikannya? Mereka menjawab, anak perempuannya.” Yang dimaksud dengan Bintu Kisra adalah Burawan binti Syayrawayh ibn Kisra ibn Barwaiz. Mayoritas ulama memahami hadis tersebut secara tekstual. Mereka berpendapat Bahwa berdasarkan petunjuk hadis tersebut, pengangkatan perempuan menjadi Kepala Negara, hakim pengadilan, dan berbagai jabatan yang setara dengannya dilarang. Menurut syara, perempuan hanya diberi tanggung jawab untuk menjaga suaminya. Para mufasir seperti al-Qurthubî, Ibn Katsîr, Muhammad Abduh, dan Muhammad Thâhir ibn Asyûr memiliki pendapat yang sama. Mereka sepakat bahwa kelebihan-kelebihan laki-laki tersebut merupakan pemberian Tuhan, sesuatu yang fitri, alami, dan kodrati. Atas dasar semua inilah mereka berpendapat perempuan tidak layak menduduki posisi-posisi kekuasaan publik dan politik lebih-lebih kekuasaan kepemimpinan Negara.<sup>68</sup> Hadits Abu Bakar di atas melarang

<sup>66</sup> Abū al-Fadâ Ismâil bin ‘Umar bin Kasîr al-Qurasyî, *Tafsîr al-Quran al-‘Adzîm*, M e s i r : Dâr al-Tayyibah, 1999, hal. 292.

<sup>67</sup> Muhammad bin Ismâil Abū ‘Abdillâh al-Bukharî, *Shahîh al-Bukhârîy*, t.tp.: Dâr Thauq an-Najâh, 1422 H, hal. 55

<sup>68</sup> Tasmin Tangngareng, “Kepemimpinan Perempuan Dalam Perspektif Hadis” jurnal *Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar*, Vol. 2, No. 2 Maret 2017, hal. 168.

perempuan sendirian menentukan urusan bangsanya sesuai dengan asbab al-wurud hadits ini yaitu telah diangkat anak perempuan Raja Kisra untuk menjadi Ratu Persia. Sudah diketahui bahwa sebagian besar raja-raja pada masa itu, kekuasaannya hanya ditangan sendiri dan ditaktor, hanya ia sendiri yang menetapkan urusan rakyat dan negerinya, ketetapannya tidak boleh digugat. Demikian pula yang difatwakan oleh Sayid Muhammad Husein Fadhlullah.<sup>69</sup>

Sementara itu Yusuf Qardlawi dalam fatwanya mengemukakan tiga catatan mengenai penetapan hadits tersebut dijadikan dalil penolakan kepemimpinan wanita.: *pertama*: bahwa para ulama umat telah sepakat akan terlarangnya wanita akan kekuasaan tertinggi atau al-Imamah sebagaimana yang ditunjuki oleh hadits tersebut. Ketentuan ini telah berlaku bagi wanita jika ia menjadi Raja atau Kepala Negara yang mempunyai kekuatan mutlak bagi kaumnya, yang segala kehendaknya harus dijalankan, semua hukumnya tidak boleh ditolak dan selain perintahnya tidak boleh dikukuhkan. Dengan demikian, berarti mereka telah benar-benar menyerahkan segala urusan kepadanya, yakni semua urusan umum mereka berada ditangannya, dibawah kekuasaannya dan komandonya. *Ke-dua*: bahwa Rasulullah SAW hendak memberitahukan ketidak beruntungan bangsa Persia yang menurut ketentuan hukum yang turun temurun harus mengangkat putri Kisra sebagai kepala pemerintahan mereka, meskipun dikalangan bangsa itu ada orang yang jauh lebih baik, lebih layak dan utama daripada putri itu. Kebanyakan ahli al-ushul menetapkan bahwa yang terpakai ialah keumuman lafal, bukan sebab khusus. *Ke-tiga*: bahwa masyarakat modern di bawah sistem demokrasi, apabila memberikan kedudukan umum kepada wanita, seperti pada kementerian, perkantoran, atau didewan perwakilan, tidak berarti mereka menyerahkan segala urusannya kepada wanita, pada kenyataan tanggung jawab tersebut bersifat kolektif, dijalankan secara bersama-sama oleh sejumlah orang dalam lembaga terkait, dan wanita hanya menanggung sebagian saja bersama yang lain.<sup>70</sup> Hadits tersebut menjelaskan, bahwa suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang wanita, tidak akan mendapatkan keberuntungan. Sedangkan meraih sebuah keberuntungan dan menghindarkan diri dari kesusahan adalah sebuah anjuran. Dari sini, Ulama berkesimpulan bahwa wanita tidak diperkenankan menduduki tampuk kekuasaan tertinggi dalam suatu Negara. Sedangkan untuk kekuasaan yang cakupannya lebih terbatas, semisal pemimpin daerah, keabsahan kepemimpinan wanita masih menjadi perdebatan para ulama. Perbedaan ini,

---

<sup>69</sup> Sayyad Muhammad Husain Fadlullah, *Dunia Wanita Dalam Islam*, Jakarta: Lentera, 2000, hal. 96-97.

<sup>70</sup> Yusuf al-Qardlawi, *Fatwa-Fatwa Kontemporer*, Jakarta: Gema Insani Press, 2000, Jilid II, hal. 543-545.

dilatarbelakangi adanya perbedaan sudut pandang dalam menilai kepemimpinan semacam ini, apakah termasuk bagian dari kekuasaan, persaksian, atau fatwa.

Sejatinya ajaran Islam itu terbagi menjadi dua. Pertama adalah bagian yang sudah pasti dan tidak ada perbedaan di dalamnya. Bagian ini merupakan substansi dari agama dan pokok tiangnya, perbedaan ruang dan waktu tidak akan memberikan pengaruh di dalamnya. Adapun bagian kedua adalah perkara *Zhanniyah* dan permasalahan *Khilafiyyah*. Dalam hal ini ruang untuk menerima, menolak, mengamalkan dan meninggalkan sangat luas. Dalam hal ini menerima wanita untuk ditempatkan dalam jabatan penting tidaklah mengapa karena termasuk perkara bagian yang kedua.

Dari penelusuran penulis tentang kepemimpinan wanita dalam tafsir al-Sa'diy dapat disimpulkan bahwa al-Sa'diy tidak membahas tentang kepemimpinan wanita, yang ada adalah laki-laki dilebihkan oleh Allah dari perempuan. Adapun dalam QS. Al-Hujurat/49:13 adalah persamaan laki-laki dan perempuan dimata Allah SWT dan yang membedakannya adalah ketakwaannya.<sup>71</sup> Selain intertekstualitas ayat, al-Sa'diy juga melakukan pengoperasian pendekatan kontekstual yang mana ia mengaitkan teks dengan konteks kontemporer saat itu walaupun tidak sama dengan yang dilakukan oleh Fazlur Rahman. Hal ini dibuktikan dengan kesimpulan penafsirannya dalam QS. Al-Hujurat/49:13 tentang ilmu nasab. Menurutnya ilmu nasab itu sangat diperlukan. Hal ini sejalan dengan budaya Arab yang kental dengan ilmu nasab.

#### 4. Pernikahan Antaragama

Masalah perkawinan antaragama selalu menjadi rubik yang hangat, tidak hanya publik dalam negeri, tetapi juga problem di banyak negara.<sup>72</sup> Dalam al-Qur'an terdapat ayat yang melarang pernikahan antaragama. Hal tersebut terekam dalam Q.S Al-Baqarah/2:221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَا مُمِنَةٌ وَلَا مُؤْمِنَةٌ ۚ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا أُعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَا أُعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ

<sup>71</sup>Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 946.

<sup>72</sup>Nashih Nasrullah, "Nikah Beda Agama Menurut FatwaMUI, NU, dan Muhammadiyah", dalam <https://republika.co.id/berita/q44bao320/nikah-beda-agama-menurut-fatwa-mui-nu-dan-muhammadiyah>. Diakses pada 23 Desember 2021.

يَدْعُونَ إِلَى التَّارِطِ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ  
يَتَذَكَّرُونَ

*Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.*

Tinjauan *asbab al-nuzul* terhadap ayat di atas adalah dalam ayat tersebut terdapat larangan untuk umat muslim menikah wanita-wanita musyrik juga larangan menikah laki-laki musyrik dengan wanita-wanita muslimah. Hal tersebut seperti yang disuratkan dalam ayat di atas. Sekalipun di antara keduanya, musyrik laki-laki maupun perempuan, memiliki penampilan menarik, kaya, golongan bangsawan dan lain sebagainya yang menunjukkan kesempurnaan diri, Al-Qur'an tetap melarang muslim maupun muslimah untuk menikahi orang-orang musyrik.

Permasalahan di atas tentu tidak hanya dapat dipahami sekilas dari apa yang tersurat di dalam ayat tersebut, akan tetapi jika dikaji lebih mendalam akan ditemukan beberapa hal yang menyebabkan Islam melarang keras melakukan pernikahan lintas agama sebagaimana yang banyak dilakukan oleh orang-orang masa kini. Oleh karena ada beberapa tinjauan berikutnya melalui *asbab nuzul*, pendekatan sosiologis, serta pemahaman-pemahaman mufassirin yang terekam dalam kitab-kitab tafsir sebagai pengantar akan kejelasan ayat tersebut sehingga Islam tidak terkesan anti pluralisme antar agama.

Syeikh al-Sa'diy melarang keras pernikahan antaragama. Hal ini tertera dalam tafsirnya karena orang musyrik itu seluruh perbuatannya mengajak ke dalam neraka. Ia menafsirkan

ثم ذكر تعالى الحكمة في تحريم نكاح المسلم أو المسلمة لمن خالفهما في الدين فقال "ألتك يدعون إلى النار" أي في أقوالهم وأفعالهم فمخالطتهم على خطر منهم و الخطر إنما هو الشقاء الأبدي.

*Selanjutnya Allah menyebutkan hikmah dari pelarangan nikah beda agama (laki-laki maupun perempuan) ialah orang-orang itu mengajak pada neraka, artinya perkataan dan perbuatan mereka menjerumus pada neraka, jadi*

*bergaul dengan mereka akan sangat berbahaya yaitu kesengsaraan dunia akhirat.*<sup>73</sup>

Ia menafsirkan demikian karena pada zamannya, kerajaan Saudi lagi gencar-gencarnya memerangi kemusyrikan, tahayul, bid'ah dan khurafat.<sup>74</sup> Selain itu, juga dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Taimiyyah. Pengkhususan dari ayat ini menurut al-Sa'diy ialah kebolehan menikah dengan wanita ahli kitab yang mana ia hubungkan dengan ayat dalam surat al-Maidah. Lagi-lagi ia melakukan intertekstualis ayat dalam penafsiran al-Qur'an.

### 5. Riba dan Bunga Bank

Kata riba berasal dari bahasa Arab *azziyâdah*, berarti tambahan atau menambahkan.<sup>75</sup> Dalam bahasa Inggris, kata riba oleh Abdullah Yusuf Ali dan Muhammad Asad, sebagaimana diungkapkan Sunarto Zulkifli, disepadankan maknanya dengan *usury*. Hanya saja *usury* ini maknanya terbatas pada bunga yang terlalu tinggi (berlebihan) atau dalam bahasa al-Qur'an *adh'afammudha'afah*.<sup>76</sup> Dengan begitu, bunga yang rendah, tidak sampai berlipat ganda, tidak masuk dalam kategori *usury* atau *riba*.

Selain *usury*, riba dalam bahasa Inggris diistilahkan dengan *interest*. Istilah ini mengacu pada makna bunga yang biasa dan wajar, kebalikan dari kata *usury*.<sup>77</sup> Bunga dapat diartikan sebagai; "*interest is charge for financial loan, usually a percentage of the amount loaned*", tanggungan pada pinjaman uang yang biasanya dinyatakan dengan presentase dari uang yang dipinjamkan. Pendapat lain menyatakan bunga (*interest*), yaitu sejumlah uang yang dibayar atau dikalkulasi untuk penggunaan modal.<sup>78</sup>

Jika melihat dari dua pengertian ini, riba dan bunga nampaknya berbeda. Sesuatu dikatakan riba jika sesuatu itu mengandung unsur keuntungan yang berlipat ganda. Sementara sesuatu dikatakan bunga jika keuntungan dari sesuatu itu tidak berlipat ganda. Untuk memperjelas pandangan riba dan bunga, maka penelitian ini akan menyajikan temuan dari pendapat para ulama terkait kedua hal tersebut.

<sup>73</sup> Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 99.

<sup>74</sup> Ahmad Ma'mûr Lâhîq al-'Usairî, *Târîkh al-Islâmî Mundzu Zhuhûr al-Rasûl ilâ al-'Ashr al-Hâdhîr 1424/2004*, Damam: t.p, 2004, hal. 332.

<sup>75</sup> Kementerian Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentasihan Mushaf Alquran, 2012, hal. 97.

<sup>76</sup> Habib Nazir dan Muhammad Hassanuddin, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Bandung: Kaki Langit, 2004, hal. 497.

<sup>77</sup> Sunarto Zulkifli, *Panduan Praktis Transaksi Perbankan Syariah*, Jakarta: Timur: Zikrul Hakim, 2007, hal. 1.

<sup>78</sup> Muhammad, *Lembaga-lembaga Keuangan Umat Kontemporer*, Yogyakarta: UII Pres, 2000, hal. 146-147.

### 1. Pandangan Ulama Tentang Riba.

Pandangan tentang riba, setidaknya menghasilkan dua cara pandang, yaitu pandangan pragmatis dan pandangan konservatif. *Pertama*, pandangan pragmatis. Menurut pandangan ini, al-Qur'an melarang *usury* yang berlaku selama era Islam, tetapi tidak melarang bunga (*interest*) dalam sistem keuangan modern. Pendapat ini didasarkan pada QS. Ali Imran/3: 130, yang melarang penggandaan pinjaman melalui proses yang *usury* (mengandung unsur berlipat ganda)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda] dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.*

Menurut al-Sa'diy ayat ini melarang mukmin bertransaksi riba, yaitu apakah dia menambah waktu atau menambah pokok uang yang menyulitkan fakir dan orang yang berhutang. Salah satu hikmah pelarangan ini adalah karena perbuatan ini termasuk kezaliman.<sup>79</sup>

Menurut pandangan pragmatis, transaksi-transaksi yang berdasarkan bunga dianggap sah selama tidak ada unsur yang berlipat ganda, tetapi menjadi terlarang secara hukum apabila jumlah yang ditambahkan pada uang yang dipinjamkan itu luar biasa tinggi. Di Indonesia praktik seperti ini banyak ditemukan dan dilakukan oleh para rentenir atau para lintah darat.<sup>80</sup>

Lebih lanjut pandangan pragmatis mengemukakan, di dalam hadits tidak terdapat bukti yang kuat, bahwa yang dilarang oleh Islam adalah bunga menurut sistem keuangan modern. Pembebanan bunga merupakan suatu kebutuhan untuk pembangunan ekonomi negara-negara Muslim. Bunga yang dimaksudkan di sini adalah bunga yang dipakai menggalakan tabungan dan mengerahkan modal untuk membiayai investasi-investasi yang produktif. Bag pandangan ini, penghapusan bunga akan menghambat pembangunan ekonomi negara-negara Muslim. Di lain pihak, kebijakan menghapuskan bunga dari sistem keuangan akan sangat sulit untuk dilakukan. Karena, keberadaannya justru untuk menggaji para pegawai-pegawai yang bekerja di dalamnya, termasuk pegawai yang beragama Islam,

<sup>79</sup> Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 156.

<sup>80</sup> Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Syariah: Produk-Produk dan Aspek-Aspek Hukumnya*, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 163.

seperti yang terjadi Indonesia. Menurut Sjahdeini, para ahli hukum Islam yang mendukung diperkenalkannya bunga bank adalah Muhammad Abduh, Rashid Rida, Mahmud Shaltut, Abdul Wahab Khallaf, dan Ibrahim Z. al-Badawi.<sup>81</sup>

*Kedua*, pandangan konservatif. Pandangan ini berpendapat bahwa riba harus diartikan sebagai bunga, baik bersifat *interest* maupun *usury*. Menurut pendapat mereka, penafsiran yang demikian itu didukung oleh al-Qur'an maupun oleh Hadits. Setiap pembayaran yang ada unsur penambahannya, sedikit ataupun banyak, maka dikatakan riba. Menurut Umer Chapra, secara mutlak tidak terdapat perbedaan di antara semua aliran hukum Islam bahwa riba adalah haram dengan berbagai bentuknya. Sifat larangan itu tegas, mutlak, dan tidak dapat ditafsirkan lagi.<sup>82</sup> Pendapat ini didukung oleh para fuqaha terdahulu, seperti Abu Hanifah, Malik, Syafi'i dan Ahmad Bin Hambal.<sup>83</sup>

Tidak dimungkinkan untuk memperdebatkan bahwa *riba* mengacu pada *usury* dan bukan kepada bunga, karena Nabi saw. melarang pengambilan, yang berupa pemberian, jasa, atau kebaikan sebagai suatu syarat bagi pinjaman yang dimaksudkan sebagai tambahan atas pokok pinjaman itu.<sup>84</sup> Dengan demikian, menurut pandangan konservatif, pemungutan dan pembayaran bunga dilarang oleh Islam tanpa memandang apakah tingkat bunga itu tinggi atau rendah atau tanpa memandang apakah dana itu digunakan untuk tujuan-tujuan produktif atau konsumtif. Apa pun tujuannya semua tambahan dalam transaksi ekonomi dikatakan sebagai riba. Al-Sa'diy termasuk dalam kelompok yang berpandangan konservatif.

Perbedaan-perbedaan di atas umumnya disebabkan oleh beragamanya interpretasi terhadap *riba*. Kendati *riba* dalam al-Qur'an dan hadits secara tegas dihukumi haram, tetapi karena tidak diberi batasan yang jelas, hal ini akhirnya menimbulkan beragam interpretasi terhadapnya. Selanjutnya persoalan ini berimplikasi juga terhadap pemahaman para ulama sesudah generasi sahabat. Sampai saat ini pun persoalan terhadap interpretasi riba masih menjadi perdebatan tiada henti.

---

<sup>81</sup> Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Syariah: Produk-Produk dan Aspek-Aspek Hukumnya*, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 165

<sup>82</sup> M. Umer Chapra, "The Nature of Riba in Islam", *Millah*, Vol. 8, No. 1, Agustus 2008, hal. 111.

<sup>83</sup> Abdal-Rahman Jazi, *Al-Fiqh ala al-Madhahib al-Arba'ah*, Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.th, hal. 245.

<sup>84</sup> Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Syariah: Produk-Produk dan Aspek-Aspek Hukumnya*, Jakarta: Kencana, 2014, hal. 166.

## 2. Pandangan Ulama Tentang Bunga Bank

Berkaitan dengan bunga bank yang dianut oleh sistem perbankan secara garis besar melahirkan dua pendapat. *Pertama*, menurut ijma ulama di kalangan semua mazhab fiqh bahwa bunga dengan segala bentuknya termasuk kategori riba.<sup>85</sup> *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa bunga tidak termasuk kategori riba. Disamping itu terdapat beberapa hal yang menjadi masalah kontroversial seputar bunga bank yang terjadi di kalangan para tokoh Islam, yaitu antara argumen yang membenarkan konsep bunga dan dikemas secara ilmiah serta argumen yang membantah atau memberikan kritikan terhadap teori-teori ilmiah yang membenarkan adanya bunga, di antaranya;

*Pertama*, pada persoalan tingkat bunga. Pada tingkat yang wajar bunga masih dibolehkan. Namun, tingkat bunga yang wajar sangat subjektif tergantung pada waktu, tempat, jenis usaha dan usaha. Aspek ini juga tertera pada ayat pelarangan riba yang terdapat pada Q.S. Ali Imran/3 130. Di sisi lain, larangan ini merujuk kepada apa yang dipraktikkan oleh orang-orang Arab pada masa itu, dengan cara menambah bayaran jika hutang tidak bisa dibayar ketika jatuh tempo. Perkataan berlipat ganda *ad'âfan mudhâ'afatan* dalam ayat tersebut merupakan ciri hutang zaman jahiliah yang senantiasa bertambah sehingga menjadi berlipat ganda.<sup>86</sup> Tetapi tidak berarti bunga yang dikenakan tidak berlipat ganda menjadi boleh untuk dilakukan.

Menurut M. Quraish Shihab, kalimat *ad'âfan mudhâ'afatan* pada ayat ini bukan merupakan syarat. Jadi walaupun tidak berlipat ganda berarti bunga tetap tidak halal. Penafsiran ini, diperkuat dengan ayat-ayat tentang riba yang lainnya, yaitu Q.S. al-Baqarah/2: 275-276 dan 278-279 yang secara tegas menyatakan setiap tambahan melebihi pokok pinjaman termasuk riba. Hal ini berlaku bagi setiap bunga, baik bersuku rendah, berlipat ganda, maupun yang berubah-ubah sesuai dengan perubahan yang terjadi pada suku bunga.

Beberapa tokoh berbeda pendapat tentang riba yang diharamkan adalah riba yang bersifat *ad'âfan mudhâ'afatan* atau berlipat ganda. Pendapat ini dikemukakan oleh Abdullah Yusuf Ali dan Muhammad Asad, yang menafsirkan riba sebagai *usury* yang berarti suku bunga yang lebih dari biasanya atau suku bunga yang tinggi dan bukan interest (bunga yang rendah). Jika merujuk kepada

---

<sup>85</sup> Yusuf al-Qardawi, *Bunga Bank Haram*, diterjemahkan oleh. Setiawan Budi Utomo Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2001, hal. 49.

<sup>86</sup> Ab. Mumin Ab. Ghani, *Dinamisme Keuangan Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: University Malaya, 2006, hal. 27-28.

pendapat tafsiran Abdullah Yusuf Ali dan Muhammad Asad, maka bunga bank tidak termasuk riba yang diharamkan.

Pendapat senada dikemukakan oleh Muhammad Abduh, Muhammad Rashid Rida, Abd al-Wahab Khallaf, Mahmud Shaltut. Mereka berpendapat bahwa riba yang diharamkan adalah riba yang berlipat ganda dan tidak termasuk riba yang kadarnya rendah. Mereka memahami sesuai dengan konteks ayat riba yang mengharamkan riba yang sifatnya berlipat ganda. Sanhuri sebagaimana yang dikutip oleh Abdullah Saeed, mengatakan bahwa bunga yang rendah atas modal adalah halal atas dasar kebutuhan. Ia menambahkan bahwa hukum harus menentukan batas-batas suku bunga, metode pembayaran dan total bunga yang harus dibayar. Namun pendapat terakhir ini mempunyai beberapa kelemahan, karena sepanjang sejarah tingkat (kadar) suku bunga berbeda-beda (fluktuatif) mengikuti keadaan, baik dari segi waktu dan tempat. Oleh karena itu sukar untuk menentukan tingkat suku bunga yang tinggi atau yang rendah berdasarkan waktu dan tempat.

*Kedua*, adanya pembenaran unsur bunga dengan cara apa pun sebagai kompensasi atas terjadinya inflasi. Namun argumen ini lemah ketika ada suku bunga yang lebih tinggi dari inflasi yang diperkirakan atau tingkat inflasi dapat mencapai nol atau negatif (deflasi). Justru keberadaan bunga memicu penyebab terjadinya inflasi. Jika alasan untuk menjaga nilai uang yang terkikis oleh inflasi, maka kompensasinya tidak mesti dengan bunga tetapi dengan instrumen lain.<sup>87</sup>

*Ketiga*, konsep yang memandang bunga sebagai sewa dari uang. Pendapat ini ditentang kebanyakan pakar ekonom muslim. Sebab menurut mereka istilah sewa untuk uang tidak relevan, karena sewa digunakan hanya untuk benda yang diambil manfaatnya tanpa kehilangan hak kepemilikannya. Sedangkan pada kasus meminjamkan uang manfaat diperoleh tetapi kepemilikan terhadap uang hilang.<sup>88</sup>

*Keempat*, pembenaran bunga atas dasar darurat. Salah satu unsur penting dalam perekonomian adalah bank, yang di dalamnya terkandung sistem bunga. Bunga bank yang dianggap sama dengan riba akan sulit untuk dihentikan, karena jika bank dilarang akan menimbulkan kemacetan ekonomi. Kondisi semacam ini adalah darurat, yaitu membolehkan yang dilarang atas dasar darurat, sehingga tercipta suatu sistem yang tidak menimbulkan kemacetan

---

<sup>87</sup> Ascarya, *Akad dan Produk Bank Syariah*, Jakarta: Raja Grafindo, 2007, hal. 16.

<sup>88</sup> Ab. Mumin Ab. Ghani dan Fadillah Mansor, *Dinamisme Keuangan Islam di Malaysia*, Kuala Lumpur: University Malaya, 2006, hal. 40.

ekonomi.<sup>89</sup> Meskipun demikian, argumen kondisi darurat ini, tidak mampu menggoyangkan pendapat para fuqaha dan mayoritas ekonom muslim modern yang menjunjung konsensus historis tentang riba. Menurut mereka, istilah riba mengandung arti bunga dalam segala manifestasinya tanpa membedakan antara pinjaman untuk konsumtif maupun produktif, antara pinjaman bersifat personal maupun komersial, atau apakah peminjam itu dilakukan pemerintah maupun individu. Hal ini jelas terangkum dalam QS. al-Baqarah/2: 275-279.

Argumen bagi kalangan yang mencari celah untuk membolehkan bunga, bahwa bunga dilarang karena pada zaman Rasulullah saw. hanya ada pinjaman konsumtif, pendapat ini tidak tepat dan bertentangan dengan fakta. Secara historis, pada periode Nabi saw. masyarakat muslim telah terbiasa dengan cara hidup yang sederhana dan tidak melakukan praktek konsumsi mencolok. Dengan demikian, tidak ada alasan untuk meminjam uang untuk tujuan pamer diri dan untuk keperluan konsumsi yang tidak penting. Kalaupun diasumsikan ada, praktek pinjaman ini pasti sangat terbatas pada kalangan tertentu dan jumlahnya pun hanya sedikit.

Al-Sa'diy termasuk ulama yang mengharamkan segala bentuk riba. Menurutnya riba dibagi menjadi dua yaitu riba *nasîah* dan riba *fadhîl*. Riba *nasîah* seperti jual beli dengan pembayaran diakhir, menjadikan segala jaminan sebagai modal keuangan. Dan riba *fadhîl* adalah jual beli yang terdapat di dalamnya segala bentuk riba.<sup>90</sup> keduanya termasuk dilarang dalam Islam. Jika menurut al-Sa'diy demikian berarti ia dikategorikan sebagai ulama yang mendukung pendapat dari empat madzhab yang melarang bunga dan semua jenis bentuknya karena termasuk riba.<sup>91</sup>

## 6. Aurat dan Jilbab

Imam al-Bukhari meriwayatkan bahwa Abu Sa'ad al-Sa'idi mengundang Nabi Saw. dan para sahabatnya untuk menghadiri resepsi pernikahannya, namun ia tidak membuat jamuan untuk mereka dan tidak pula menyuguhkan sesuatu, kecuali istrinya Ummu Sayid yang telah menumbuk kurma dalam bejana kecil terbuat dari batu, dan telah dibuatnya semenjak malam hari. Maka ketika Nabi usai menyantap makanan, Ummu Sayid pun menumbuknya halus untuk beliau, lalu ia pun menghidangkannya

---

<sup>89</sup> M. Rasyidi, *Hukum Islam dan Pelaksanaannya dalam Sejarah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hal. 40.

<sup>90</sup> Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 120.

<sup>91</sup> Abdullah Saeed, *Tafsir Abad 21*, Bandung: Mizan, 2016, hal. 286.

untuk Nabi. Dan Istri Abu Sa'ad telah melayani mereka pada hari itu sedangkan ia sendiri adalah pengantin wanitanya.

Riwayat ini mengisyaratkan bahwa terdapat interaksi terbatas antara laki-laki dan perempuan yang telah terjadi dalam konteks ajaran syariat yang mewajibkan wanita untuk memiliki kesopanan yang sempurna. Dan kesopanan yang dituntut adalah menutup seluruh jasad selain wajah dan kedua telapak tangan.<sup>92</sup> Itulah aurat wanita. Untuk itu perlu adanya kajian dalam al-Qur'an tentang aurat.

Aurat dalam artian kerawanan QS.Al-Ahzâb/33:13

وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لَا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا

*Dan (ingatlah) ketika segolongan di antara mereka berkata: "Hai penduduk Yatsrib (Madinah), tidak ada tempat bagimu, maka kembalilah kamu". Dan sebahagian dari mereka minta izin kepada Nabi (untuk kembali pulang) dengan berkata: "Sesungguhnya rumah-rumah kami terbuka (tidak ada penjaga)". Dan rumah-rumah itu sekali-kali tidak terbuka, mereka tidak lain hanya hendak lari.*

Al-Sa'diy mengartikan 'aurat dalam ayat ini dengan yang lepas, yang hilang tidak dipelihara, dan yang memungkinkan pencuri untuk memasukinya karena tidak ada orang.<sup>93</sup> Ibnu Abbâs, Ikrimah, Mujâhid, dan Abu Rajâ' al-Utharidî yang dikutip al-Qurthûbî membacanya dengan 'aurat yang berarti "pendek dindingnya dan terdapat celah".<sup>94</sup> Al-Harawî mengatakan bahwa setiap tempat yang tidak dilarang (masuk) dan tidak ditutup disebut 'aurat. Al-Marâghî mengartikan kata 'aurat dengan "terbuka karena tidak ada penjaganya, sehingga dikhawatirkan kemasukan musuh atau para pencuri".<sup>95</sup> Menurut al-Qurthûbî, ayat ini bercerita tentang sikap kaum munafik dari Bani Harîsah yang meminta izin untuk kembali ke rumah masing-masing dengan meninggalkan medan pertempuran dengan alasan mereka adalah rumah mereka yang terbuka dan tidak ada penjaganya.<sup>96</sup> Dalam ayat ini, kata 'aurat bentuk tunggal disebut dua kali yang konteksnya adalah suasana perang di mana para lelaki

<sup>92</sup> Muhammad al-Ghazali, *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017, hal. 808.

<sup>93</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 775.

<sup>94</sup> Abi Bakar al-Qurthubiy, *Al-Jâmi' li al-Ahkâm al-Qur'ân*, Juz 17, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006, hal. 97.

<sup>95</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 21, hal. 138.

<sup>96</sup> Abi Bakar al-Qurthubiy, *Al-Jâmi' li al-Ahkâm al-Qur'ân*, Juz. 17, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006, hal. 98

menyertai Nabi diluar kota Yatsrib. Kata aurat dalam konteks ayat ini berkonotasi pada perlindungan, keselamatan, kerawanan, keamanan, dan privasi yang berkaitan dengan rumah dan tidak digunakan untuk maksud kecacatan atau bagian tubuh wanita.

Aurat dalam arti privasi, ruang, dan waktu pribadi QS. Al-Nûr/24:58

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لِيَسْتَعِزِّنْكُمْ اللّٰذِيْنَ مَلَكَتْ اَيْمٰنُكُمْ وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوْا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلٰثَ مَرٰتٍ مِّنْ قَبْلِ صَلٰوةِ الْفَجْرِ وَحِيْنَ تَضَعُوْنَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظُّهْرِ وَمِنْۢ بَعْدِ صَلٰوةِ الْعِشَاءِ ثَلٰثُ عَوْرٰتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَا لَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌۢ بَعْدَھُنَّ طَوَّفُوْنَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلٰی بَعْضٍ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ الْاٰیٰتِ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ

*Hai orang-orang yang beriman, hendaklah budak-budak (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*

Sebagian ulama berpendapat bahwa ayat ini turun ketika Nabi Muhammad saw memerintahkan seorang anak bernama Mudlij Ibn Amr untuk memanggil Umâr Ibn Khaththâb. Hal itu terjadi pada siang hari saat beliau sedang beristirahat dan anak tersebut masuk tanpa izin sehingga mendapatkan Umâr Ibn Khaththâb dalam keadaan yang beliau tidak senang. Maka ia datang dan menceritakannya kepada Nabi, maka turunlah ayat ini. Riwayat lain menyatakan bahwa ayat tersebut turun menyangkut Asmâ binti Mursyid yang dimasuki kamarnya oleh seorang budak pada waktu yang tidak tepat.<sup>97</sup> Al-Sa'diy menafsirkan kata 'aurat dalam ayat ini sebagai bagian tubuh yang tertutupi baik laki-laki maupun perempuan. Adapaun kata *tsalâtsu* 'aurâtin diartikan dengan tiga waktu yang larang untuk masuk ruang privasi tanpa izin penghuninya.<sup>98</sup>

Dasar dari larangan untuk memasuki ruang privasi pada tiga waktu yang disebutkan dalam QS. al-Nûr/24: 58 karena pada waktu-waktu

<sup>97</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 18, hal. 130.

<sup>98</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 671.

tersebut biasanya terlihat aurat atau dalam ungkapan al-Marâghî saat-saat seseorang biasanya sulit menutupi aurat.<sup>99</sup> Sedangkan di luar ketiga waktu tersebut, bagi Shihab boleh atau tidak berdosa bagi anak-anak dan budak untuk memasuki ruang privasi tanpa izin. Jadi makna kata aurat di dalam ayat ini merujuk pada konsep privasi dan ruang serta waktu pribadi, yang tidak terkait dengan tubuh perempuan.

Aurat dalam arti bagian tubuh perempuan, QS.al-Nûr/24:31

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُضْنَ مِنْ أَبْصَرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِجُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاؤِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

*Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung kedadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita islam, atau budak-budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung.*

Setelah umat mukmin diperintahkan untuk menjaga pandangan dan kemaluannya kemudian turun ayat ini yang memerintahkan kepada para perempuan agar menjaga pandangan dan kemaluannya.<sup>100</sup> jika hal itu terjadi dengan tidak sengaja maka agar segera memalingkan wajahnya agar tidak

<sup>99</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 18, hal. 130.

<sup>100</sup> ‘Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa’diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 662.

melihatnya aurat orang lain.<sup>101</sup> Harus dipahami bahwa sebelum Islam berkembang, masyarakat Arab Mekah sedang mengalami sebuah transformasi dari masyarakat suku yang berorientasi badui menjadi masyarakat komersil modern, karena Mekah telah muncul sebagai pusat perdagangan dan keuangan internasional. Situasi ini menciptakan masyarakat kelas borjuis yang menjadikan hedonisme sebagai tujuannya telah menembus tatanan kehidupan masyarakat Mekah. Perempuan dari kelas *the having people* suka pada kebiasaan baru yang semakin mengekspos tubuh mereka. Ketika konsumerisme muncul ke permukaan, masyarakat kaya baru menyukai tontonan yang liberal dari tubuh perempuan; daya tarik femininya, serta garis tubuhnya.<sup>102</sup> El Guindi berpendapat bahwa perintah mengulurkan tutup kepala untuk menutup dada adalah sebagai reaksi pada cara-cara wanita di wilayah Arabia-Afrika yang tampaknya telah memakai kain yang memperlihatkan tubuh mereka.

Lembaga Pengembangan Studi Islam LPSI Muhammadiyah mengemukakan adat orang-orang jahiliyah dalam berpakaian. Wanita menutupkan sebagian kerudung ke kepala dan sebagian lagi diulurkannya ke punggung, sehingga tampak pangkal leher dan sebagian dadanya. Kain tutup kepala telah dipakai wanita sejak dahulu, hanya saja sebagian mereka tidak menggunakannya untuk menutup tetapi membiarkan melilit punggungnya agar dilihat oleh para lelaki.<sup>103</sup>

Menurut El Guindi, Islam menerima laki-laki dan perempuan sebagai makhluk seksual, reproduktif serta membimbing mereka untuk mengatur tingkah laku mereka di tengah publik dengan memilih untuk tidak menyublimasi seksualitas baik secara teologis maupun ideologis. Islam meletakkan tantangan di hadapan para individu muslim, yaitu mengakomodasi dua kualitas manusia, seksualitas dan religiusitas sebagai suatu yang normatif. Sementara mereka berusaha untuk memenuhi ideal tertinggi dari perilaku sosio-moral.

Penulis setuju dengan El Guindi, bahwa dengan mencermati ayat 31 secara terpisah, maka makna yang dimaksud menjadi hilang. Ayat 30 dan 31 mesti dibaca bersama-sama. Ketika ayat 31 dibaca secara tersendiri, maka terjadi bias dalam memandang perempuan, karena ada implikasi bahwa hanya mereka yang dikhususkan untuk “menahan” dan “mengekang” diri. Makna tekstual ayat 30 sebagai berikut:

---

<sup>101</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 18, hal. 97.

<sup>102</sup> Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta: LKIS, 2003, hal. 92.

<sup>103</sup> LPSI Muhammadiyah. Lihat dalam <https://lpsi.uad.ac.id/aurat-dan-jilbab/>. Diakses pada 24 Desember 2021.

قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ

*Katakanlah kepada orang laki-laki yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka perbuat".*

Sedangkan makna secara kontekstual, ayat 30 di atas menekankan perintah (*imperative*) moral terhadap perilaku laki-laki mukmin dengan cara mengendalikan diri dan menutup organ genitalnya. Setelah itu, aturan ini ditujukan pada perempuan dengan memperluas cakupan aturannya. Hal ini juga telah dijelaskan dalam tafsir al-Sa'diy bahwa perintah itu ditujukan kepada laki-laki, kemudian perempuan.<sup>104</sup>

Menurut Al-Marâghî, kata *ghaddha* yang berarti menundukkan atau mengurangi di dalam ayat 30 ini berarti larangan kepada mukmin laki-laki memandangi dan melihat apa yang diharamkan Allah. Jika secara tidak sengaja melihat perkara yang diharamkan melihatnya, untuk segera memalingkan pandangannya. Ayat 31 menjelaskan tentang larangan kepada perempuan mukminah untuk memandangi aurat laki-laki dan perempuan yang tidak diharamkan memandangnya (antara pusat dan lutut).<sup>105</sup>

Shihab menjelaskan maksud *ghaddha* adalah mengalihkan arah pandangan serta tidak memantapkan pandangan dalam waktu yang lama kepada sesuatu yang terlarang atau kurang baik.<sup>106</sup> Sementara menurut al-Qurthûbî, diawali dengan menahan pandangan, karena pandangan menuntun kepada hati sebagaimana (sakit) demam menuntun kepada kematian.<sup>107</sup> Maka hal ini berlaku sama terhadap laki-laki maupun perempuan yang beriman. Kata *min* dalam arti sebagian digambarkan berbicara tentang *bashar* (pandangan-pandangan) dan tidak digunakan ketika berbicara tentang *furûj* atau kemaluan.

Menurut al-Marâghî, memelihara kemaluan adalah memelihara dari perbuatan yang diharamkan seperti berzina dan menutupinya agar

<sup>104</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 662.

<sup>105</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsîr al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 18, hal. 97.

<sup>106</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbah*, Volume 8, Jakarta: Lentera Hati, 2008, hal. 326.

<sup>107</sup> Abi Bakar al-Qurthubiy, *Al-Jâmi' li al-Ahkâm al-Qur'ân*, Juz 15, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006, hal. 203.

tidak dilihat orang lain.<sup>108</sup> Sedangkan El Guindi menganalisis bahwa konsep Arab *ghadhdh al-bashar* dan *hifzh al-furûj* merupakan sesuatu yang sentral dalam tingkatan norma (kode etik). Signifikasi ajaran khusus yang disampaikan dalam teks ini terletak pada konteks relasionalnya yang ditujukan pada laki-laki dan perempuan, di mana laki-laki lebih dulu dikenai (objek) perintah baru kemudian perempuan. Peraturan berikutnya khusus bagi kaum perempuan adalah larangan menampakkan perhiasan mereka kepada lelaki asing. Al-Qurthûbî<sup>109</sup> membedakan *zînah* (*perhiasan*) menjadi dua macam; Pertama, *Khilqiyah* (fisik melekat pada diri seseorang) yakni muka. Kedua, *Muktasabah* (diupayakan) yakni sesuatu yang digunakan perempuan untuk mempercantik dirinya seperti pakaian, celak, dan *khidhab*, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-A'râf /7: 31:

﴿يَبْنَىِٔ ءَادَمَ خُدُوًا زَيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوًا وَشَرِبُوًا وَلَا تُسْرِفُوًا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ  
الْمُسْرِفِينَ﴾

*Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*

Kata *Zînah* (hiasan) diberi pengertian oleh Shihab dengan bagian tubuh yang dapat merangsang laki-laki, kecuali yang biasa nampak darinya atau kecuali yang terlihat tanpa maksud untuk di tampak-tampakkan, seperti wajah dan telapak tangan. Kalimat *Illâ mâ zhahara minhâ* yang bersambung dengan larangan menampakkan perhiasan (*zînah*), merupakan kata kunci yang kontroversial di dalam interpretasinya yang pada gilirannya melahirkan perbedaan batas-batas aurat perempuan. Pemahaman terhadap ungkapan tersebut akan selalu bersifat kultural-spesifik.<sup>110</sup>

Al-Qurthûbî menurunkan pendapat beberapa ulama *mutaqaddimin* antara lain Ibn Mas'ud yang mengartikan perhiasan yang nampak adalah pakaian, Ibn Jubair menambahkan dengan wajah (muka), Said Ibn Jubair „Atha' dan al-Auza'î mengatakan; muka, dua telapak tangan, dan pakaian. Sedangkan Ibn 'Abbâs, Qatâdah, dan al-Miswar Ibn Makhramah

<sup>108</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 18, hal. 98.

<sup>109</sup> Abi Bakar al-Qurthubiy, *Al-Jâmi' li al-Ahkâm al-Qur'ân*, Juz 15, Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 2006, hal. 204.

<sup>110</sup> M. Quraish Shihab, *Jilbab*, Jakarta; Lentera Hati, 2006, hal. 159.

menjelaskan maksud perhiasan yang nampak adalah celak, gelang tangan, mahendi sampai setengah hasta, anting, dan cincin.<sup>111</sup>

Ibn ‘Athiyah berpendapat bahwa berdasarkan redaksi ayat, wanita diperintahkan untuk tidak menampakkan dan berusaha menutup segala sesuatu yang berupa hiasan. Al-Qurthûbî menilai pendapat Ibn ‘Athiyah tersebut baik. Menurut pendapatnya yang dimaksud dengan ungkapan tersebut adalah kecuali wajah dan kedua telapak tangan berdasarkan kebiasaan dan ketentuan ibadah (*âdah wa ‘ibâdah*) dalam sholat dan haji.

Islam merupakan agama yang mengangkat derajat perempuan yang tiada hubungannya dengan pamer kecantikan ala Barat dan tidak pula dengan penghinaan terhadap wanita muslimah ala Timur yang mengebiri kemanusiaannya. Sesungguhnya murka Allah adalah terdapat tradisi yang disematkan kepada wahyu dan disusupkan ke dalamnya, maka itu adalah perkara yang tidak baik dan harus dilawan. Sesungguhnya membuka wajah itu adalah kebiasaan yang santer. Barangkali seorang wanita bercadar, tapi belum pernah ada ceritanya Nabi mengingkari wanita yang membuka wajahnya, dan Sunnah merupakan saksi yang jujur akan hal tersebut, juga masyarakat dari para sahabat telah mengamalkan konsep ini tanpa dibesarkan.

Terdapat kisah yaitu pada tahun ke-sepuluh Hijriyah. Ada seorang wanita yang sangat cantik yang datang kepada Nabi yang bernama al-Khats’amiyyah, dihari penyembelihan saat haji wada’ dimana ia menanyakan kepada Rasul tentang hukum berkaitan dengan perkara ibadah haji. Para perawi hadits mengatakan kalau Fadl bin Abbas mengikuti di belakang Nabi, ia pun terpesona dengan kecantikan wanita tersebut dan Fadl telah meriwayatkan tentang dirinya sendiri sebagaimana riwayat Imam Ahmad dalam Musnadnya “*Aku pun melihatnya lalu Nabi pun melihatnya, lalu beliau memalingkan wajahku dari wajah wanita tersebut, beliau melakukannya hingga tiga kali dan aku pun tak kunjung berhenti.*” Al-Bukhari meriwayatkan bahwa terdapat wanita yang berwajah cerah bersinar, dan tiada seorangpun yang meriwayatkan bahwa Rasulullah menegur wanita tersebut karena membuka wajahnya, atau menuduhnya sebagai penebar fitnah dan tidak punya rasa malu.<sup>112</sup>

Corak pendekatan kontakstual dalam menafsirkan aurat dan jilbab dalam tafsir al-Sa’diy ialah dalam menafsirkan ayat yang berkanaan dengan tema tersebut al-Sa’diy selalu menghubungkan dengan ayat sebelumnya. Dalam mengidentifikasi makna, ia sering menafsirkan ayat tanpa

---

<sup>111</sup> Abi Bakar al-Qurthubiy, *Al-Jâmi’ li al-Ahkâm al-Qur’ân*, Juz 8, Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2006, hal. 192-194.

<sup>112</sup> Muhammad al-Ghazali, *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017, hal. 813.

menganalisis konteks makro dari ayat tersebut tetapi mengkontekstualisasikan dengan keadaan di zamannya, misalnya batasan aurat wanita adalah seluruh anggota tubuhnya, maka dilarang melihat wanita kecuali dalam beberapa hal yaitu, persaksian, pengobatan, dan lain sebagainya.<sup>113</sup> Hal ini relevan dengan konteks masyarakat al-Sa'diy yang mana semua ulama Saudi memiliki pandangan yang sama dan berpengaruh dalam masyarakat.

## 7. Qishash

Ketetapan *qishash* diturunkan Allah kepada Rasulullah saw. sebagai respons atas perilaku masyarakat Jahiliyah yang memperlakukan para pembunuh secara berlebihan. Dalam masyarakat Jahiliyah terkait masalah pembunuhan berlaku ketentuan hukum adat yang menekankan pada keadilan pribadi suatu sistem yang memprioritaskan balas dendam. Apabila terjadi pembunuhan atas anggota suatu kabilah atau suku oleh suku lain, maka suku pihak pembunuh harus membayar dengan nyawa anggotanya, baik ia sendiri yang membunuh sendiri atau orang lain. Sebelum dendam itu terlampiaskan, hati pihak korban tidak akan bisa tenang. Akan tetapi, satu nyawa tidaklah cukup untuk membayar satu nyawa yang terbunuh, karena kabilah atau suku cenderung menilai anggotanya secara berlebihan. Untuk itu mereka menuntut dua nyawa atau lebih, sebab kabilah secara kolektif bertanggung jawab atas masing-masing anggotanya.<sup>114</sup> Jadi, kecenderungan masyarakat Jahiliyah adalah mereka tidak saja menuntut dilakukannya pembunuhan atas pelaku yang membunuh sebagai wujud keadilan, tetapi terkadang juga melaksanakan pembunuhan beberapa orang bahkan satu suku untuk balasan atas pembunuhan satu orang.

Tradisi ini sangat berbeda setelah kedatangan Islam. Al-Qur'an menetapkan untuk kasus pembunuhan atau melukai badan patokan hukum berupa pembalasan yang adil dalam artian setara.<sup>115</sup> Dinyatakan secara tegas bahwa "satu mata mengganti satu mata, dan satu nyawa menjadi ganti satu nyawa. Kewajiban pelaksanaan qishash untuk pertama sekali diturunkan Allah dalam QS. al-Baqarah/2:178, yang berbunyi:

---

<sup>113</sup>. Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafisîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 663.

<sup>114</sup> N.J. Coulson, *A History of Islam Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964, hal.18.

<sup>115</sup> المساواة في القصاص، وأن يقتل القاتل على الصفة التي قتل عليها المقتول إقامة للعدل و القسط بين العباد. Lihat 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafisîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 81.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدِ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ  
بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ  
مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

*Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi maaf) membayar (diat) kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik (pula). Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih.*

Imam Ibn Katsir menerangkan di dalam tafsirnya mengenai asbab nuzul ayat ini. Imam Abu Muhammad ibn Abi Hatim meriwayatkan, “Telah diinformasikan kepada kami oleh Abu Zur’ah, Yahya ibn Abdullah ibn Bukair, Abdullah ibn Luhi’ah, dan `Atha’ ibn Dinar dari Sa’id ibn Jubair mengenai firman Allah, *يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ بِالْحُرِّ*”

Mereka mengatakan bahwa pada waktu itu ada dua suku bangsa Arab saling berperang pada masa jahiliyah, beberapa waktu sebelum datangnya Islam. Maka, di antara mereka terjadilah pembunuhan dan pelukaan, sehingga mereka membunuh budak-budak dan kaum wanita, kemudian sebagian mereka tidak membalas atas sebagian yang lain sehingga datangnya agama Islam. Salah satu dari kedua suku itu bertindak berlebihan terhadap yang lain dalam jumlah dan harta. Lantas mereka mengadakan janji setia secara internal bahwa mereka tidak rela sehingga mereka membunuh orang merdeka sekalipun orang itu cuma membunuh budak saja, dan membunuh laki-laki meskipun laki-laki itu hanya membunuh seorang perempuan. Kemudian turunlah ayat di atas.<sup>116</sup>

Secara umum ayat di atas bermakna penetapan syariat hukuman qishash berkenaan orang yang dibunuh, yang dilakukan dengan sengaja, yaitu orang merdeka di qishash karena membunuh orang merdeka, budak dengan budak, dan wanita dengan wanita. Tetapi jika keluarga teraniaya ingin memaafkan dengan menggugurkan sanksi itu, dan menggantinya

<sup>116</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim*, Beirut: Musthafa Nur al-Ilmi, t.th., Juz 1, hal. 67.

dengan tebusan, maka itu dapat dibenarkan.<sup>117</sup> Tujuan inilah yang tidak banyak dipahami oleh banyak orang yang mengkritik dan menolak ketentuan pidana Islam terutama qishash hukuman mati secara frontal tanpa mempelajarinya.

Jadi, sangat sulitlah menerima pendapat yang mengatakan bahwa penerapan hukuman mati dalam hukum Islam tidak melanggar hak azasi manusia. Mereka tidak memahami bahwa hukuman mati atau *qishash* bukanlah keputusan akhir tanpa dapat dielakkan. Karena, Islam menawarkan *diyath* sebagai ganti dari *qishash*<sup>118</sup> dan tindakan pemberian maaf adalah sebuah perilaku yang sangat terpuji dan diagungkan oleh Allah, akan dibalas oleh Allah dengan balasan yang besar dan banyak,<sup>119</sup> sebagaimana juga dinyatakan Al-Quran QS. Asy-Syura/42:40

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

*Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barang siapa memaafkan dan berbuat baik maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim.*

Perilaku pemberian maaf juga merupakan bentuk dari sikap sabar atas cobaan, sebagaimana diungkapkan Allah dalam QS. An-Nahl/16:126:

وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ

*Dan jika kamu memberikan balasan, maka balaslah dengan balasan yang sama dengan siksaan yang ditimpakan kepadamu. Akan tetapi jika kamu bersabar, sesungguhnya itulah yang lebih baik bagi orang-orang yang sabar.*

Meskipun untuk kasus pemaafan berupa pembatalan qishash ini beberapa pakar hukum Islam masih meragukan efektivitasnya khususnya terkait kasus pembunuhan sengaja. Menurut al-Sa'diy, pembunuh tidak layak diberi maaf.<sup>120</sup> Penegasan al-Qur'an dan Sunnah mengenai pemberian maaf lebih pada bentuk tawaran bukan kemestian. Adapun kasus qishas adalah hukum yang pasti dalam Yahudi dan pemberian diyat adalah perkara yang

<sup>117</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 82

<sup>118</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 81.

<sup>119</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 895.

<sup>120</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 895-896.

dilakukan oleh orang Nasrani.<sup>121</sup> Pemberian maaf untuk kasus pembunuhan dengan sengaja ini menurut Ibrahim Husen, seorang pakar hukum Islam Indonesia, bertentangan dengan salah satu tujuan pemidanaan dalam hukum pidana Islam, yaitu untuk membuat pelaku menjadi jera. Artinya, ketika banyak keluarga korban pembunuhan sengaja memberikan maaf kepada pelaku pembunuhan, maka penerapan hukum pidana tidak berjalan efektif untuk menekan laju kriminalitas pada masyarakat dan tidak ada lagi perasaan takut bagi seseorang untuk menyengaja menghilangkan nyawa orang lain. Jika ini terjadi maka ini akan menjadi ancaman besar bagi kemanusiaan.

Untuk itulah, Imâm Abû Hanîfah dahulu lebih menekankan pemberian maaf hanya untuk tindak pidana tersalah, pemukulan, penghilangan (salah satu anggota tubuh), dan jika kualitas tindak pidana tersebut sampai pada tindak pidana menghilangkan nyawa orang lain secara sengaja maka pemberian maaf itu batal secara hukum. Hal inilah yang coba ditafsirkan oleh al-Sa'diy dengan mengatakan bahwa pembunuh dengan sengaja tidak layak mendapatkan maaf.

Muhammad al-Ghazali berpendapat bahwa qishash wajib ditegakkan dalam negara Islam. Hal dikarenakan untuk mencegah kejahatan di negara Islam. Misalnya seperti yang terjadi di Najd dan Hijaz yang tidak ditemukan kejahatan, kekhawatiran, dan ketakutan. Jika ada mobil yang membawa emas berjalan dari utara Yaman hingga awal Syam, maka tidak ada seorangpun yang berfikir untuk menghadangnya, karena manusia ada dua; bisa jadi ia takut kepada Allah, maka ia membenci makanan haram, atau takut kepada hukum Syariat-Nya, maka ia berhenti pada batasannya agar tidak terkena hukum potong tangan dan tidak terkena hukum leher.<sup>122</sup>

Untuk konteks Indonesia di mana saat ini terjadi tingkat perkembangan kasus-kasus pembunuhan semakin tinggi dan memprihatinkan karena bentuk pembunuhan yang begitu sadis dan kejam hingga pemotongan (mutilasi) anggota tubuh pendapat Abu Hanifah ini layak untuk dipertimbangkan. Dengan penolakan pemberian maaf dan diyat sebagai ganti qishash mungkin dapat menimbulkan rasa takut dan efek jera individu untuk melakukan kejahatan pembunuhan sengaja yang kejam. Secara de jure hukumpositif Indonesia masih berlaku pidana mati. Hal ini tertuang dalam sejumlah undang-undang antara lain KUHP, pengadilan HAM, Tindak Pidana Terorisme, Tindak Pidana Korupsi serta Narkotika.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 2, hal. 60.

<sup>122</sup> Muhammad al-Ghazali, *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017, hal. 512.

<sup>123</sup> Komnasham, "Opsi Terbaik Bagi Praktik Hukuman Mati di Indonesia" dalam <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/2/16/1675/opsi-terbaik-bagi-praktik-hukuman-mati-di-indonesia.html>. diakses pada 24 Desember 2021.

*Qishash* bukanlah pembalasan untuk menyakiti, bukan pula untuk melampiasakan sakit hati. Tetapi, ia lebih agung dan lebih tinggi, yaitu untuk kelangsungan kehidupan, di jalan kehidupan, bahkan ia sendiri merupakan jaminan kehidupan.<sup>124</sup> Kemudian untuk dipikirkan dan direnungkan hikmat difardhukannya, juga untuk menghidupkan hati dan memandunya kepada ketakwaan kepada Allah, *supaya kamu bertaqwa*.

Ketakwaan menjadi ikatan yang menahan jiwa dari melakukan kejahatan,<sup>125</sup> yakni kejahatan pembunuhan maupun kejahatan penyerangan membabi buta sebagai pembalasan. Ikatan dan tambatan itu adalah takwa. Kepekaan hati dan rasa takutnya kepada Allah, yang menjadikannya bersedih kalau dimurkai Allah, dan menuntutnya untuk terus mencari ridha-Nya.

Tanpa ikatan dan tambatan ini tidak mungkin syariat dapat berdiri dengan tegak, undang-undang tidak akan dapat berjalan, pelaku kejahatan dan pelanggaran tak akan merasa bersedih hati dengan tindakannya itu, dan tidaklah memadai peraturan-peraturan dan segala undang-undang yang kosong dari ruh, sensitivitas, rasa takut, dan antusiasme terhadap kekuatan yang lebih besar daripada kekuatan manusia sendiri.

Inilah faktor yang menyebabkan jarang terjadi tindak kejahatan yang diancam dengan hukuman had pada zaman Nabi saw., dan zaman Khulafaur Rasyidin. Kalau terjadi tindak kejahatan maka kebanyakan pelakunya datang atas kemauan sendiri dan dengan penuh kesadaran mengakui kesalahannya. Hal itu terjadi karena di dalam hatinya ada rasa taqwa. Sesuai dengan makna kata 'taqwa' itu sendiri yang berarti menjaga sesuatu dari hal yang menyakiti atau membahayakannya atau berjaga-jaga dan melindungi diri dari sesuatu. Orang yang melakukan kesalahan, pada hakikatnya telah melakukan kesalahan pada diri sendiri. Dengan kata lain, akibat negatifnya, akan kembali kepada diri sendiri. Jadi, 'takwa' berarti juga melindungi diri dari akibat-akibat perbuatan sendiri yang buruk dan jahat dan juga menjaga diri agar selalu bisa menjalankan kewajiban.<sup>126</sup> Manakala 'takwa' hadir dalam jiwa, maka ia menjadi penjaga yang selalu sadar di dalam nurani, di seluruh relung kalbu, yang menahannya agar tidak mendekati pagar pembatas. Sebaliknya, dibawanya hati ini ke sisi syariat yang terang cemerlang dan selalu memandang kepada relung-relung fitrah dan unsur-unsur bangunan kalbu.

Di sini tampak, adanya saling melengkapi antara peraturan-peraturan dan syariat dari satu segi, dan pengarahan-pengarahan serta ibadat dalam sisi lain. Orang yang bertakwa jelas adalah orang yang melaksanakan

<sup>124</sup> Ahmad Musthafa al-Maraghiy, *Tafsir al-Maraghi*, t.p, t.t, 1946, juz. 2, hal. 61.

<sup>125</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisir al-Karim al-Rahmân fi Tafsir Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 82.

<sup>126</sup> 'Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Bahjah Qulûb al-Abrâr wa Qurrat 'Uyûn al-Akhyâr fi Syarh Jawâmi' al-Akhyâr*, Riyâdh: 1423 H, hal. 42.

perintah Allah dan menjauhi larangan- Nya memadukan antara peraturan dan praktik (ibadah). Semuanya bekerja sama untuk membangun masyarakat yang sehat pandangan dan perasaannya, suci gerakannya dan bersih perilakunya, karena inti utama taqwa ada dalam hati nuraninya sendiri. Dari firman Allah berikut juga tertangkap sisi lain dari hikmah disyari'atkannya *qishash*.

Dalam hal *qishash*, penafsiran yang cenderung kontekstual bisa dilacak dengan penafsiran al-Sa'diy yang mengontekstualisasikan penafsiran dengan kondisi mufasir dalam hal ini zaman al-Sa'diy. Misalnya saat menafsirkan pembunuhan yang marak terjadi. Orang tua yang membunuh anaknya itu tidak dibenarkan dan keluar dari rasionalitas manusia. Orang yang seperti itu berarti tidak mempunyai akal yang sehat.<sup>127</sup>

## **B. Relevansi Penafsiran al-Sa'diy dengan Kondisi Kekinian di Indonesia**

### **1. Kondisi Sosial Kemasyarakatan**

Relevansi penafsiran al-Sa'diy dalam kondisi social kemasyarakatan Indonesia secara umum, tafsir al-Sa'diy mudah dipahami dan mampu diterima dengan baik, karena tafsir al-Sa'diy melihat dari aspek yang lebih global dalam suatu konteks peristiwa. Hal itu membuat adanya kedekatan antara tafsir al-Sa'diy dengan budaya masyarakat Indonesia yang tidak suka ribet dan bertele-tele. Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat muslim terbesar di dunia jika melihat lebih kedalam, didalamnya terdapat bermacam-macam pemahaman tentang sosial kemasyarakatan. Terlebih masyarakat Indonesia sejatinya membutuhkan pendoman dan landasan pemahaman yang dapat di maknai dengan lebih dekat dengan keadaan masyarakat sekitarnya.

Dalam beberapa kasus, penafsiran al-Sa'diy menurut penulis belum dapat diaplikasikan dalam sosial masyarakat Indonesia secara umum. Misalnya perintah untuk memakai jilbab yang menutupi seluruh tubuh wanita. Hal ini dikarenakan kemajemukan dan beragam budaya yang ada di Indonesia. Penafsiran itu bisa diterapkan pada kelompok tertentu tapi tidak untuk seluruh masyarakat Indonesia.

### **2. Kondisi Sosial Keagamaan**

Tafsir al-Sa'diy memiliki kedekatan dengan kultur maupun social bergama di Indonesia secara global namun hal itu juga terkendala dalam beberapa aspek sosial keagamaan di Indonesia karena berisi dari latar belakang yang beragam di Indonesia. Latar belakang mazhab dan aliran maupun tarekat berkembang banyak di Indonesia yang mana suatu tafsir bisa jadi tidak dapat diterima dalam skala global masyarakat seluruhnya.

---

<sup>127</sup> Abd al-Rahmân Ibn Nâshir al-Sa'diy, *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fi Tafsîr Kalâm al-Mannân*, Riyâdh: Dâr al-Salâm, 2002, Cet. II, hal. 82.

Melainkan dapat diterima dan diaplikasikan dalam kumpulan masyarakat tertentu.

Akan tetapi tafsir al-Sa'diy menurut penulis lebih mudah diterima dan dipahami dengan kondisi keagamaan pada umumnya. Misalkan terkait poligami dan bunga bank dan riba. Dalam sosial masyarakat Indonesia poligami bukan suatu hal yang lumrah dalam kehidupan beragama di Indonesia. Bagaiman ayat poligami itu didekatkan dengan hal untuk menolong anak yatim dan orang jompo yang terlantar bukan sebatas menikah lebih dari 1 orang. Dalam sosial keagamaan di Indonesia hal itu sangat sulit diterima oleh kalangan ibu-ibu meskipun dengan tujuan untuk menyelamatkan anak yatim. Hal ini terbukti saat dai terkenal menjadi bulan-bulanan masyarakat khususnya kaum ibu-ibu. Mereka menghujat, menjelekkkan, mengolok-olok bahkan ada yang mengancamnya.

Hal lain dengan riba dan bunga bank, masyarakat di Indonesia terbagi menjadi dua; antara yang menganggap bunga bank haram dan bunga bank diperbolehkan, tentunya alasan masyarakat Indonesia bersikap seperti ini karena mengikuti pendapat-pendapat ulama dunia.

Saat masyarakat muslim ingin menjauhkan makanannya dari subhat apalagi yang haram, kemudian mereka mendengar tentang bank Islam, maka umat bergegas turut andil dan berpartisipasi menyambutnya. Bank Islam memberikan uang kepada orang yang memintanya, ikut serta dalam membuat rancangan, penilaian kondisi, dan memikul tanggung jawab. Sedangkan bank ribawi terlepas dari itu semua. Bank ini hanya berlindung di balik jaminan bunga bank saja.



## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Dari hasil kajian penulis tentang pendekatan kontekstual yang digunakan al-Sa'diy untuk mentafsirkan ayat *ahkâm*, maka penulis menyimpulkan bahwa adanya operasi pendekatan kontekstual dalam tafsir al-Sa'diy, meskipun dapat dikatakan bahwa langkah metodologis yang dilakukannya tidak secara utuh merepresentasikan pendekatan kontekstual. Hal ini dibuktikan dengan sejumlah penafsiran al-Sa'diy tentang ayat *ahkâm*. Yaitu ia menafsirkan suatu ayat yang kemudian ia cari maknanya dengan cara mencermati konteks sejarah yang mana dalam kajian ilmu tafsir disebut dengan kajian *asbâb al-nuzûl*. Seringkali penafsiran ayat hanya mengeksplorasi setting historisnya kemudian merumuskan pemahaman tanpa membawanya pada kontekstualitas, demikian pula sebaliknya, terdapat upaya kontekstualitas tanpa melacak setting historisnya. Ciri yang paling banyak ditemukan dalam tafsir al-Sa'diy adalah banyaknya intertekstualitas ayat yaitu dengan menghubungkan makna ayat dalam satu surat dan dalam surat yang lain.

Tafsir yang cenderung tekstualis tidak akan meninggalkan konteks teks dan penafsirnya, oleh karena itu pengembangan dan perbaikan terhadap apa yang telah dilakukan al-Sa'diy perlu dilakukan. Khususnya dalam kaitannya tentang pendekatan kontekstual untuk menafsirkan ayat *ahkâm*. Disamping merupakan tanggung jawab ilmiah-akademis bagi para intelektual muslim, hal ini perlu dilakukan untuk menggali makna al-Qur'an agar bisa operatif dan fungsional menghadapi tantangan zaman.

Harus diakui bahwa pendekatan kontekstual dalam penafsiran ayat al-Qur'an telah melahirkan paradigma dan pemahaman baru, khususnya tentang ayat-ayat hukum. Secara umum bisa dikatakan bahwa kegiatan menafsirkan al-Qur'an yang dilakukan al-Sa'diy sejatinya bukan sekedar berusaha mencari maksud dari teks, akan tetapi lebih dari itu. Yaitu memfungsikan teks supaya mempunyai arti dan bermakna serta dapat dikomunikasikan dengan konteks zamannya. Dalam hal ini ia mencoba memasuki horizon masa lalu dimana al-Qur'an diturunkan untuk kemudian mengartikulasikan dengan horizon masa kini. Tidak salah jika kemudian corak yang seperti ini dimasukkan sebagai pendekatan kontekstual.

Pendekatan kontekstual pada dasarnya membawa implikasi terhadap berkembangnya sikap plural dan toleran dalam menghadapi keragaman. Kalangan umat beragama memiliki satu penyakit yang menjadi momok bagi penganutnya dan bahkan menjadi sumber berbagai konflik dikalangan internal maupun eksternal, yaitu klaim kebenaran. Klaim kebenaran ini terjadi ketika individu atau kelompok menyatakan bahwa pemikirannya, idenya, atau pendangannya yang benar dan yang lain salah. Dalam dunia penafsiran sikap ini tampak dalam bentuk sikap apriori dan memandang bahwa penafsiran dan pemahamannya yang paling benar yang lain salah. Dari sini pendekatan kontekstual memberi pemahaman bahwa setiap ide, pemahaman, dan penafsiran sangat dipengaruhi oleh konteks yang melingkupinya dan konteks setiap mufasir pasti berbeda satu dan lainnya, sehingga sangat tidak bijaksana untuk menyalahkan yang lain dan membenarkan dirinya sendiri secara apriori. Jadi yang dapat dilakukan setiap orang adalah berlomba-lomba dalam hal kebaikan.

## **B. Saran**

Berdasarkan hasil penelitian tentang pendekatan kontekstual al-Sa'diy dalam penafsiran ayat *ahkâm*, penulis menyarankan agar umat Islam tidak patuh dan tunduk terhadap penafsiran tekstual karena akan menjadi bumerang, dan menjadikan konflik yang tidak berkesudahan bagi umat Islam.

Kajian dalam penelitian tesis ini merupakan salah satu usaha untuk menjelskan secara akademis logis guna memahami secara komprehensif pendekatan kontekstual terhadap salah satu kitab tafsir tekstual. Penelitian dengan cara seperti ini dengan sendirinya menjadi daya tarik tersendiri bagi para peneliti, akademisi untuk lebih jauh melihat kreatif dalam memahami setiap ayat al-Qur'an. Karena itu penulis menyarankan :

1. Hendaknya umat Islam tidak terlalu kaku dalam memahami ayat *ahkâm*, karena Islam mengajarkan kelembutan, kedamaian, dan toleransi.
2. Sebagai pemegang kendali masyarakat, pemerintah harus menjadi wasit yang baik dalam kehidupan beragama di Indonesia

3. Dalam penelitian tentang tafsir kontekstual sangat diperlukan waktu dan kemampuan yang memumpuni di bidang ilmu tafsir, ilmu hadits, ilmu fikih, ilmu sosial budaya dan lain-lain. Dalam hal ini penulis menyadari akan segala keterbatasan yang penulis miliki, maka dari itu kritikan yang konstruktif sangat diharapkan untuk lebih sempurnanya penelitian ini.
4. Adanya kajian lanjutan, utamanya dalam ayat-ayat yang selama ini dipahami secara eksklusif dan absolut oleh sekelompok umat Islam.



## DAFTAR PUSTAKA

- Abbâd, Abd Razzâq ibn ‘Abd al-Muhsin. *al-Syaikh ‘Abd al-Rahmân ibn Sa’dî wa Juhûduhu fî Taudhîh al-‘Aqîdah*. Riyad: Maktabah al-Rushd, 1990.
- Abdurrazzaq dan Deden Mula Saputra. “Studi Analisis Komparatif antara Takwil dan Hermeneutika dalam Penafsiran al-Qur’ân.” dalam *Jurnal Wardah*. Vol. 17 No. 2 Juli-Desember 2016.
- Ahza, M. Thohar. “Kontekstualitas al-Qur’an: Studi Kritis atas Metodologi dan Pandangan Muhammad Syahrur Tentang Asbab al-Nuzul dalam Pembacaan al-Qur’an.” *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2009.
- Anas, Mâlik Ibn. *al-Muwatha’*. Kairo: Dâr al-Hadîts, t.th.
- Anwar, Rosihon, *et al.* *Kajian al-Qur’an dan Hadits: Teks dan Konteks*. Bandung: Pusat Penelitian dan Penerbitan LP2M UIN Sunan Gunung Djati, 2018.
- Arif, Muhammad. “Hermeneutika Heidegger dan Relevansinya terhadap Kajian Al-Qur’an.” dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur’an dan Hadits*. Vol. 16. No. 1 Januari 2015.
- Ascarya. *Akad dan Produk Bank Syariah*. Jakarta: Raja Grafindo, 2007.
- Bagdâdiy, Abî al-Fadhl Syihâb al-Dîn al-Sayyid Mahmûd al-Alûsiy. *Rûh al-Ma’âniy fî Tafsih al-Qur’ân al-‘Adzîm wa al-Sab’a al-Matsâniy*. Juz III, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2005.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Bakhtiar, “Peranan Asbab al-Nuzul Dalam Penentuan Hukum”, dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*. Vol. 12, No. 2, Desember 2018, Hal. 33.

- Bassâm, Abd Allah ibn ‘Abd al-Rahmân. *‘Ulamâ’ Najd min Khilâl Sittah Qurrûn*. Makkah: Maktabah wa Mathba’ah al-Nahdhah al-Hadîtsah, 1978.
- Chia, Philip Suciadi. *Memahami Kitab-Kitab Perjanjian Lama di dalam Perjanjian Baru*. Yogyakarta: Stiletto Indie Book, 2020.
- Coulson, A. *History of Islam Law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.
- Culler, Jonathan D. *Ferdinand de Saussure*. New York: Cornell University Press, 1986.
- Dzahabiy, Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2012.
- Dutton, Yasin. *Asal Mula Hukum Islam: al-Qur’an, Muwatta’, dan Praktik Madinah*. Jogjakarta: Islamika, 2003.
- Sumaryono. *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKIS, 2003
- Faiz, Fahrudin. “Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi: Hermeneutika dalam Tafsir al-Manar dan Tafsir al-Azhar.” *Tesis*. Yogyakarta: Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga, 2001.
- Fateh, Muhammad. “Hermeneutika Sahrur: Metode Alternatif Interpretasi Teks-Teks Keagamaan,” dalam *Jurnal Religia*, Vol. 13 No. 1, April 2010.
- Fawzân, Sâlih ibn Fawzân ibn ‘Abd Allah. *Min A’lâm al-Mujaddidîn*, Riyâdh: Dâr al-Sama’i, 1995.
- Firdaus dan Meirison. “Hakikat dan Majaz dalam al-Qur’an dan Sunnah.” dalam *Jurnal Kajian dan Pengembangan Umat*, Vol. 1 No. 1, 2018.
- Ghani, Ab. Mumin Ab. Dan Fadillah Mansor. *Dinamisme Keuangan Islam di Malaysia*. Kuala Lumpur: University Malaya, 2006.
- Ghazali, Muhammad. *100 Pertanyaan Tentang Islam*, Kairo: Pusat Terjemah al-Azhar, 2017.
- Hakim, Abdurrahman. “Tafsir al-Qur’an dengan al-Qur’an: Studi Analisis-Kritis dalam Lintas Sejarah,” dalam jurnal *Misykat*, Vol. 2, No. 1 Juni 2017.
- Hanbaliy, Ibn Rajab. *Jâmi’ al-‘Ulûm wa al-Hikam*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003.
- Hanafî. *Pengantar Teologi Islam*. Jakarta: al-Husna Zikra, 2001.
- Hanafî, Hassan. *Dialog Agama dan Revolusi*, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Pustaka Firdaus dari judul *Religious Dialogue and Revolution*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Harb, Ali. *Kritik Nalar al-Qur’an*. Yogyakarta: LkiS Yogyakarta, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Hermeneutika Kebenaran*. diterjemahkan oleh M. Faisol Fatawi, Yogyakarta: LkiS, 2003.

- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: Teraju Mizan, 2004.
- Heidegger, Martin. *Being and Time; A Translation of Sein and Zait*, diterjemahkan oleh Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
- Humaidhiy, Ibrahim ibn Shâlih ibn Abdullah. *al-Madkhal ilâ al-Tafsîr al-Maudhû'î*, Saudi Arabia: Dar Ibn al-Jauzi, 2020.
- Husaini, Adian dan Abdurrahman al-Bagdadi. *Hermeneutika dan tafsir al-Qur'an*. Jakarta:Gema Insani, 2007.
- Ichwan, Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an; Teori Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Iman, Fauzul. "Munasabah al-Qur'an," dalam *al-Qalam*, No. 63, XII, 1997.
- Izzan, Ahmad. *Studi Kaidah Tafsir al-Qur'an*, Bandung: Humaniora, 2012.
- Junaidi, Didi. "Orientasi Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an; Melacak Akar Perbedaan Penafsiran terhadap al-Qur'an." *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2005.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paramadina, 2010.
- Kau, Sofyan A.P. "Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir." dalam jurnal *al-Farabi*, vol. 11 No. 1 Juni 2014.
- Kerwanto, "Konsep Jihad Dalam Al-Qur'an: Sebuah Pendekatan Tafsir Esoteris" dalam *Maghza: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 6 No.2, Juli-Desember 2021.
- Khalf, Abd al-'Azîz. *Dirâsât fî al-Adyân al-Yahûdiyyah wa al-Nashrâniyyah*. Riyâdh: Adhwâ' al-Salaf, 1997.
- Laffif, Abd al-'Azîz ibn Muhammad ibn 'Alî Abd. *Da'âwâ al-Munâwi'în li Da'wah al-Syeikh Muhammad ibn 'Abd al-Wahhâb: 'Aradh wa Naqdh*. Riyâdh: Dâr al-Wathan, 1412 H.
- Lukman. "Al-Musyarak al-Lafzy Mendekonstruksi Argumen Tafsir Tekstual." dalam *Jurnal al-BayanStudi al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 3 No. 2 Desember 2018.
- Maab, Husnul. "Tekstualitas Tafsir dan Relasinya Dengan Wajah Keberagaman di Indonesia; Studi Ayat-Ayat Jihad dan Politik." *Tesis*. Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Institut Ilmu Al-Qur'an (IIQ), 2020.
- Mahsun, Nafisul Atho' dan Arif Fahrudin (eds.), *Belajar hermeneutika dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Manik, Wagimin. "Pemikiran Pendidikan Asy- Syaikh As-Sa'di dalam Tafsir Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân." *Disertasi*, Medan:Progam Studi Pendidikan Islam UIN Sumatra Utara,2020.

- Marâgiy, Ahmad Musthofa. *Tafsîr al-Marâgiy*. t.tp: t.p, 1946.
- Menoh, Gusti A. B. “Memahami Antropologi Struktural Claude Lévi-Strauss.” dalam *Cakrawala: Jurnal Penelitian Sosial*, Vol. 2 No. 1 tahun 2013.
- Mirnakh, Nâshir al-‘Aid al-Salîm. *Manhaj al-Syeikh al-Sa’diy fî Tafsîrihi Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*, Disertasi Universitas Islam Gaza Palestina 2002.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.
- Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir al-Qur’an Kontemporer ala M. Syahrur*. Yogyakarta: eLSAQ, 2007.
- Muhajir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Yogyakarta: Rake Sarain, 2000.
- Mustaqim, Abdul. “Epistemologi Tafsir Kontemporer.” *Disertasi* Yogyakarta: Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2007.
- Nadwî, Mas’ûd. *Muhammad ibn ‘Abd al-wahhâb: Muslih Mazhlûm wa Muftarâ ‘alaihi*, Riyâdh: Wizârah al-Su’ûn al-Islâmiyyah wa al-Awqâf wa al-Da’wah wa al-Irsyâd, 1420 H.
- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran, dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Nisâbûriy, Abû al-Hasan ‘Ali bin Ahmad al-Wâhidîy. *Asbab al-Nuzul*, Damam: Dar al-Shalah, 1992.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibnu al-‘Arabi; Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Osbourne, Grant R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Illinois: Intervacuity Press, t.th.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- Piliang, Yasfar Amir. “Semiotika Teks; Sebuah Pendekatan Analisis Teks.” dalam *Mediator: Jurnal Komunikasi*, Vol. 5, No. 2, 2004, hal.190.
- Qathân, Mannâ’. *Mabâhits fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Qurthubiy, Abi Bakar. *Al-Jâmi’ li al-Ahkâm al-Qur’ân*. Juz 8. Beirut: Mu’assasah al-Risalah, 2006.
- Rachim, Abd. “Tafsir Kontekstual.” dalam *Jurnal al-Jamiah*. No. 39, 1989.
- Rahman, Daden Robi. *Infiltrasi Hermeneutika terhadap Penafsiran Ayat-Ayat Ahkam*. Ponorogo: CIOS, 2010.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- Rasyidi, M. *Hukum Islam dan Pelaksanaannya dalam Sejarah*. Jakarta:

- Bulan Bintang, 1976.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and Human Sciences*. New York: Cambridge University Press, 1981.
- Rokhmat, "Tafsir Kontekstual Ayat-Ayat Hukum Dalam Al-Qur'an", *Jurnal Tribakti*, Vol. 20, No. 2 Juli 2009.
- Rumi, Fahd. *Ittijâhât al-Tafsîr fî al-Qarn al-Râbi' 'Asyar*, Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 1997.
- Saeed, Abdullah. *Paradigma, Prinsip, dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an*. diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atu Fina dan Ari Henri dari judul *Interpreting the Al-Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. Yogyakarta: Ladang Kata, 2015.
- Sahrur, Muhammad. *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer*. Yogyakarta: el-Saq Press, 2007.
- Salâm, Ahmad Syaikh 'Abd. "Ihtimâliyyât al-Dilâlah fî al-Nusûs al-Qur'âniyyah." dalam *Jurnal of Qur'anic Studies*, Vol. 3 No. 2, tahun 2000.
- Saleh, Amnah Syukri. *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007.
- Samhûdiy, Nûr al-Dîn Abî al-Hasan Ali ibn Abd. *al-'Aqd al-Farîd fî Ahkâm al-Taqlîd*. Jeddah: Dâr al-Minhâj, 2011.
- Sarwat, Ahmad. *Memahami Ayat-Ayat Al-Qur'an sesuai dengan Konteks*. Jakarta: Rumah Fikih Publishing, 2019.
- Sa'diy, Abd Rahmân ibn Nâshir. *Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân*. Saudi: Dâr al-Salâm, 2002.
- \_\_\_\_\_. *al-Qawâid al-Hisân li Tafsîr al-Qur'an*, Saudi: Maktabah al-Rusyd, 1999.
- \_\_\_\_\_. *al-Dalîl 'alâ Minhâj al-Sâlikîn wa Taudhîh al-Fiqh fî al-Dîn*, Riyadh: Dar Ibn Jâuzi, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Bahjah Qulûb al-Abrâr wa Qurrat 'Uyûn al-Akhyâr fî Syarh Jawâmi' al-Akhyâr*, Riyadh: 1423 H
- Shalahuddin, Henri. *Mawaqif: Beriman dengan Akal Budi*. Jakarta: Insists, 2019.
- Shâlih, Subhî. *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an*. diterjemahkan oleh Tim Pustaka Firdaus dari judul *Mabâhith fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018.
- Shîbl, Abd Allah ibn Yusuf. *Kumpulan Makalah Sejarah Raja Abd al-'Azîz*, Riyâdh: Universitas Islam Imam Muhammad Ibn Sa'ud dan CV MUS Jakarta, 1999.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, Ciputat: Lentera Hati, 2015.

- \_\_\_\_\_. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Volume 1, Jakarta: Lentera Hati, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1995.
- Soleh, Achmad Khudori. "Mencermati Hermeneutika Humanistik Hassan Hanafi." dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an dan Hadits*. Vol. 11, No. 1, 2010.
- Sunarso, Ali dan Mochlasin Sofyan. *Islam Doltrin dan Konteks: Studi Islam Komprehensif*. Yogyakarta: Yayasan Ummul Qur'an, 2006.
- Suryani, Khotimah. "Kontroversi Makna Majaz dalam Memahami Hadist Nabi." dalam *Jurnal Studi Keagamaan, Pendidikan, dan Humaniora Dar el-Ilmi*. Vol. 6 No. 1, April 2019.
- Suyûthiy, Jalal al-Dîn. *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasah al-Risâlâh, 2008.
- Syafrudin. *Paradigma Tafsir Tekstual & Kontekstual: Usaha Memaknai Pesan al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017.
- Syaikh, Abd Al-Rahmân ibn 'Abd al-Latif. *Masyâhîr 'Ulamâ Najd wa Ghairihim*, Riad: Dâr al-Yamâmah li al-Bahts wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1392 H.
- Syuhbah, Muhammad Abu. *al-Madkhal li Dirâsat al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Jail, 1992.
- Syuwai'ir, Muhammad ibn Sa'ad. *Min Masyâhîr 'Ulamâ'inâ*, Saudi Arabia: Nâdî al-Thâifî al-Adabî 2000.
- \_\_\_\_\_. *Tashîh Khatha' Târîkhî hawla al-Wahabiyyah*, Riyâdh: Ri'âsah Idârah al-Buhûts al-'Ilmiyyah wa al-Iftâ', 2001.
- Tayyar, Abdullah bin Muhammad ibn Ahmad. *Safahât min Hayât 'Allâmah al-Qasîm al-Syaikh Abd al-Rahmân ibn Nâshir al-Sa'diy*. Damam: Dâr Ibn Jauzi, 1992.
- Thabariy, Abî Ja'far Muḥammad Jarîr. *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ayi al-Qur'ân Tafsîr al-Thabariy*, Juz 11, Mesir: Dâr al-Hadîts, 2010.
- Thabâthabâiy, Husein. *al-Mizân fî Tafsîr al-Qur'ân*. Jilid XVII, Beirut: Muassasah al-A'lâ li al-Mathbû'ât, 1997.
- Ulfiyati, Nur Shafa. "Pemikiran Hermeneutika Rudolf Bultman: Eksistensialisasi dan Demitologisasi." dalam *Jurnal Attiflah* Vol. 7 No. 1 Januari 2020.
- Umar, Nasaruddin. *Ulumul Qur'an Mengungkap Makna-Makna Tersembunyi al-Qur'an*, Jakarta: al-Ghazali, 2010.
- 'Usairî, Ahmad Ma'mûr Lâhiq. *Târîkh al-Islâmî Mundzu Zhuhûr al-Rasûl ilâ al-'Ashr al-Hâdhir 1424/2004*, Damam: t.p, 2004
- Utsaimin, Muhammad Ibn Sâlih *Majmu' Fatâwâ*, Riyadh: Dâr al-Tharayyâ, 1413.
- Zahrah, Muhammad Abû. *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Juz 1, Mesir: Dâr al-Fikr 'Arabî, t.th.

- Zaid, Nashr Hamid Abû. *Naqd al-Khitâb al-Dîniy*. Kairo: Shinâ li Nasyr, 1992.
- \_\_\_\_\_. *al-Khithâb wa al-Ta'wîl*. Bairut: Markaz al-Saqafiy al-Arabiyy, 2000.
- Zakaria, Aceng. "Tafsir al-Sa'diy Tentang Sifat Allah dan Takdir; Studi Pemikiran Teologi al-Sa'diy dalam Taysîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr Kalâm al-Manân." *Tesis*. Jakarta: Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2014.
- al-Zamakhshariy, Abî al-Qâsim Mahmûd ibn 'Umar. *al-Kasyyâf 'an Haqâiq Ghawâmidh al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Takwîl*, Juz 1, Riyadh: Maktabah al-'Abikân, 1998.
- Zarkasyiy, Badru al-Dîn Muhammad ibn Abdullah. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Hadîts, 2006.
- Zarkasyi, Hamid Fahmi. "Menguak Nilai dibalik Hermeneutika." dalam *Islamia*, Vol. 1 No. 1 Maret-Mei 2004.
- \_\_\_\_\_. *Minhaj: Berislam dari Ritual hingga Intelektual*, Jakarta: INSISTS, 2021.
- Ziriklî, Khair al-Dîn. *al-A'lâm: Qamûs Tarâjum li Atssar al-Rijâl wa al-Nisâ' min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyariqîn*, Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 2005.
- Zuhayliy, Wahbah. *al-Tafsîr al-Munîr fî al-'Aqîdah wa al-Syarî'ah wa al-Manhaj*. Jilid 1, Damaskus: Dar al-Fikr, 2009.
- Zuhdi, M. Nurdin. "Hermeneutika al-Qur'an: Tipologi Tafsir Sebagai Solusi dalam memecahkan Isu-Isu Budaya Lokal Keindonesiaan." dalam *Jurnal Esensia* Vol. 13 No. 2 Juli 2012.

### **Internet**

- Anam, A. Khairul. "Tekstualisme Agama Berdampak Buruk bagi Citra Islam." dalam <https://www.nu.or.id/post/read/52878/tekstualisme-agama-berdampak-buruk-bagi-citra-islam>. Diakses pada 12 Maret 2021.
- Channel, Kajian Sunnah. <https://www.youtube.com/watch?v=FkDpn5CektY>, <https://www.youtube.com/watch?v=ffC3VxYwu6w>. Diakses pada 11 Desember 2021
- Idris, Muhammad. "Mengenal Prinsip Bank Syariah yang Berlaku di Aceh," dalam <https://money.kompas.com/read/2021/04/15/103650026/mengenal-prinsip-bank-syariah-yang-berlaku-di-aceh>. Diakses pada 11 Desember 2021.
- Komnasham, "Opsî Terbaik Bagi Praktik Hukuman Mati di Indonesia" dalam <https://www.komnasham.go.id/index.php/news/2021/2/16/1675/opsi->

- terbaik-bagi-praktik-hukuman-mati-di-indonesia.html*. Diakses pada 24 Desember 2021.
- Kurdi, Alif Jabal. "Muhammad Syahrur, Salafisme, dan Hakikat al-Qur'an Shalih li kulli Zaman wa Makan." dalam <https://tafsiralquran.id/muhammad-syahrur-dan-hakikat-al-quran-shalih-li-kulli-zaman-wa-makan/>, diakses pada 16 April 2021.
- Nasir, Haidar. "Anatomi Gerakan Wahabiyah," dalam <https://suaramuhammadiah.id/2017/05/08/anatomi-gerakan-wahabiyah/>. Diakses pada 14 April 2021.
- Prabowo, Gama. "Aufklarung dan Dampaknya bagi Indonesia," dalam <http://www.google.com/amp/s/amp.kompas.com/skola/read/2020/11/12/154910169/aufklarung-dan-dampaknya-bagi-indonesia>. Diakses pada 5 April 2021.
- Tim Detik.com-detiknews, "Inilah Alasan Aa Gym Berpoligami" dalam <https://news.detik.com/berita/d-715521/inilah-alasan-aa-gym-berpoligami>. Diakses pada 11 Desember 2021.
- Tim Detik.com-detiknews, "Jaksa Agung Dituduh Poligami, Ini Aturan PNS Beristri Lebih dari Satu" dalam [https://news.detik.com/berita/d-5797233/jaksa-agung-dituduh-poligami-ini-aturan-pns-beristri-lebih-dari-satu?\\_ga=2.81849814.1107553318.1639197730-157541127.1639197722](https://news.detik.com/berita/d-5797233/jaksa-agung-dituduh-poligami-ini-aturan-pns-beristri-lebih-dari-satu?_ga=2.81849814.1107553318.1639197730-157541127.1639197722). Diakses pada 11 Desember 2012

## RIWAYAT HIDUP

Subarkah Yudi Waskito merupakan salah satu guru pengajar di Pondok Pesantren Al-Amanah Al-Gontory sejak tahun 2019. Lahir di Ponorogo, 30 Juni 1990 dari pasangan bapak Imam Wahyudi dan ibu Siti Mubarakah. Menikah dengan Fina Hidayah dan dikaruniai seorang putra yang bernama Mush'ab Ishaq Muzaher. Lulus SDN 2 Pijeran tahun 2003 dan melanjutkan di MTsN Ponorogo lulus tahun 2006. Kemudian menimba ilmu di Pondok Modern Darussalam Gontor lulus tahun 2010. Kuliah di ISID lulus tahun 2015 dan melanjutkan S<sup>2</sup> di PTIQ Jakarta mengambil jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dengan judul Tesis PENDEKATAN KONTEKSTUAL AL-SA'DIY DALAM PENAFSIRAN AYAT-AYAT *AHKÂM* (Studi atas Metode Tafsir *Taisîr al-Karîm al-Rahmân fî Tafsîr al-Kalâm al-Mannân*)