

TELAAH KRITIS PERKAWINAN BEDA AGAMA
MELALUI TAFSIR *MAQĀSIDI*

DISERTASI

Diajukan kepada Program Doktor Ilmu Al-Qur'andan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:
Zainuddin
NIM: 14043010175

PROGRAM STUDI DOKTOR ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M. /1442 H.

ABSTRAK

Tujuan disertasi ini adalah membuktikan bahwa pendekatan tafsir *maqāṣidī* dapat digunakan untuk mengonstruksi penafsiran atas ayat tentang perkawinan beda agama dan menghasilkan implikasi hukum yang berbasis kepada tujuan syariat dan konteks keindonesiaan.

Disertasi ini mendukung Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, Jasser Auda, al-Ghazālī, Abū Ishāq al-Shāṭibī, yang menyatakan bahwa *naṣṣ* yang terbatas tidak bisa mengatasi problem yang terjadi, dengan mempertimbangkan konsep *al-'ismah* (penjagaan); keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta. Selain itu, disertasi ini juga sependapat dengan pendapat al-Ṭāhir ibn 'Ashūr, yang menawarkan konsep *al-ḍarūrīyah* (kebutuhan pokok) yang lebih luas, dengan poin tambahan; kesetaraan, kebebasan, toleransi, kesucian, dan keadilan yang harus dilindungi sebagai bagian dari kebutuhan manusia. Disertasi ini tidak sependapat dengan al-Raysūnī, yang menyatakan bahwa konsep tafsir *maqāṣidī* dianggap sebagai salah satu pandangan bebas dan tidak memiliki kekuatan otoritatif, dan pendapat Duski Ibrahim, yang menyatakan bahwa dalam tafsir *maqāṣidī* terjadi kerawanan tidak terakomodasinya sesuatu yang partikular (*al-istiqrā' al-'āmm*) dalam suatu penggunaan nalar induksi.

Metode yang digunakan dalam disertasi ini menggunakan pendekatan *tafsir maqāṣidī* atas al-Quran yang berfokus kepada pewujudan tujuan syariat. Alasannya adalah bahwa pemahaman terhadap teks harus mencerminkan kepada tujuan teks, sehingga konstruksi yang dibangun dalam *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kognitif tafsir, keutuhan, keterbukaan, interrelasi hierarki, multidimensi, dan tujuan proses penafsiran al-Quran itu sendiri.

Operasionalisasi atas *tafsir maqāṣidī* yang diterapkan dalam kaitannya dengan ayat perkawinan beda agama dilakukan dengan cara mengidentifikasi ayat; mengidentifikasi makna; mengeksplorasi *maqāṣid al-sharī'ah*; mengontekstualisasikan makna; dan konklusi. Analisis yang digunakan dalam disertasi ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan analisis sistem (*system analysis*), untuk memahami sejumlah karya tafsir, '*ulūm al-qur'ān, maqāṣid al-sharī'ah*, fikih, usul fikih, dan keilmuan lainnya, dengan mengikuti nalar berfikir Jasser Auda yang menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis landasan filosofis melalui pembacaan hermeneutik.

Disertasi ini berkesimpulan bahwa pada dasarnya syariat membolehkan perkawinan tersebut. Hanya saja, kebolehan tersebut disandarkan pada syarat-syarat yang tidak mudah, terdiri dari syarat subjektif dan objektif. Adanya perbedaan ketentuan hukum pada ayat-ayat

perkawinan beda agama, tidak dapat dipahami secara parsial. Dari sudut pandang holistik, larangan maupun izin melakukan perkawinan beda agama, keduanya mendukung prinsip kebebasan beragama, salah satu tujuan umum syariat Islam (*maqāṣid al-sharī'ah al-āmmah*). Perkawinan beda agama belum bisa dipraktikkan di Indonesia, karena konstitusi menutup kemungkinan terjadinya perkawinan tersebut. pernikahan beda agama harus dipahami dalam konteks keberagaman. Kebolehan syariat Islam atas pernikahan beda agama tidak bisa dilakukan generalisasi dan ayat-ayat terkait perkawinan beda agama harus dilihat dari perspektif holistik, dengan berlandaskan kepada kebebasan beragama, sebagai salah satu syariat umum (*maqāṣid al-sharī'ah al-āmmah*) dan konteks keindonesiaan sebagai salah satu basis pertimbangannya. Atas dasar itu, maka perkawinan beda agama di Indonesia belum dapat dipraktikkan.

ABSTRACT

The purpose of this dissertation is to prove that the *maqāṣidi* interpretation approach can be used to construct interpretations of verses about interfaith marriages and produce legal implications based on the objectives of the Shari'a and the Indonesian context.

This dissertation supports Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī, Jasser Auda, al-Ghazālī, Abū Ishāq al-Shāṭibī, who stated that *naṣṣ*, which is limited cannot overcome the problems that occur, by considering the concept of *al-'ismah* (guarding); faith, soul, mind, family, and property. In addition, this dissertation also agrees with the opinion of al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, who offers a broader concept of *al-ḍarīyah* (basic needs), with additional points; equality, freedom, tolerance, chastity, and justice which must be protected as part of human needs. This dissertation does not agree with al-Raysūnī, who stated that the concept of *maqāṣidi* interpretation is considered a free view and has no authoritative power, and the opinion of Duski Ibrahim, who stated that in *maqāṣidi* interpretation occurs the vulnerability of not being accommodated to something particular (*al-istiqrā' al-'āmm*) in the use of induced reasoning.

The method used in this dissertation uses a *maqāṣidi* interpretation approach to the Koran which focuses on the realization of the objectives of the Shari'a. The reason is that the understanding of the text must reflect the purpose of the text, so that the constructs built in *maqāṣid al-sharī'ah* are cognitive interpretation, wholeness, openness, hierarchical interrelation, multidimensional, and the purpose of the process of interpreting the Koran itself. . Operationalization of *maqāṣidi* interpretations applied in relation to interfaith marriage verses is carried out by identifying verses; identify meaning; explore *maqāṣid al-sharī'ah*; contextualize meaning; and conclusions. The analysis used in this dissertation uses the methods of content analysis and system analysis, to understand a number of works of interpretation, '*ulūm al-qur'ān*, *maqāṣid al-sharī' ah*, *fiqh*, *fiqh* proposals, and other sciences, by following Jasser Auda's reasoning which makes *maqāṣid al-sharī'ah* the basis of philosophical foundations through hermeneutic reading.

This dissertation concludes that basically the Shari'a allows such marriages. However, this ability is based on conditions that are not easy, consisting of subjective and objective conditions. The existence of differences in legal provisions in the verses of interfaith marriages cannot be partially understood. From a holistic point of view, both prohibitions and permits for interfaith marriages support the principle of religious freedom, one of the general goals of Islamic law (*maqāṣid al-sharī'ah al-'āmmah*).

Interfaith marriages cannot be practiced in Indonesia, because the constitution excludes the possibility of such marriages. Interfaith marriages must be understood in the context of diversity. The permissibility of Islamic law on interfaith marriages cannot be generalized and verses related to interfaith marriages must be viewed from a holistic perspective, based on religious freedom, as one of the general laws (*maqāṣid al-sharī'ah al-Islam*). *'āmmah*) and the Indonesian context as one of the basis for consideration. On that basis, interfaith marriages in Indonesia cannot be practiced.

الملخص

الغرض من هذه الأطروحة هي إثبات أنه يمكن استخدام تقارب تفسير المقاصد لبناء تفسيرات للآيات حول الزواج بين الأديان وإنتاج آثار قانونية بناءً على أهداف الشريعة والسياق الإندونيسي.

هذا البحث في هذه الأطروحة يدعم أبو المعالي الجويني، جاسر عودة، الغزالي، أبو إسحاق الشاطبي، الذين ينصون أن النصوص المحدودة لا يمكن أن تحل المشاكل الموجودة من خلال النظر في مفهوم العصمة: الإيمان والنفس والعقل والأسرة والأموال. بالإضافة إلى ذلك يتفق هذا البحث أيضاً برأي الطاهر بن عاشور الذي يقدم مفهومًا أوسع للاحتياجات الأساسية مع نقاط إضافية، وهي المساواة والحرية والتسامح والعفة والعدالة التي يجب حمايتها كجزء من احتياجات الناس. ولا يتفق هذا البحث برأي الريبسوني الذي نص بأن مفهوم تفسير المقاصد يعتبر من الآراء الحرة وليس له سلطة مرجعية. وكذلك لا يتفق برأي دسكي إبراهيم من خلال قوله بأن في تفسير المقاصد ثغرة بسبب لا تتمثل الأشياء الجزئية (الإستقراء العام) في استخدام الاستدلال الإسقراطي.

الطريقة المستخدمة في هذا البحث العلمي هي تقارب تفسير المقاصد للقرآن الذي ركز على تحقيق مقاصد الشريعة. وسببه هو أن فهم النص يجب عليه أن يعكس الغرض من النص نفسه، بحيث تكون التركيبات المبنية في مقاصد الشريعة هي الأسس المعرفية في التفسير، والشمولية، والإنفتاحية، والترايط الهرمي، وتعدد الأبعاد، وغرض عملية تفسير القرآن نفسه. والتنفيذ من تلك الطريقة فيما يتعلق بآيات الزواج بين الأديان هو عن طريق تحديد الآيات؛ وتحديد المعاني، واستكشاف مقاصد الشريعة، وتأطير المعاني، والاستنتاج. والتحليل المستخدم في هذا البحث العلمي هو طريقة تحليل المحتويات وتحليل النظم لفهم مختلف كتب التفسير، وعلوم القرآن، ومقاصد الشريعة، والفقهاء، وأصول الفقهاء، والعلوم شتى باتباع منطق تفكير لجاسر عودة الذي يجعل مقاصد الشريعة أساساً من الأسس الفلسفية عن طريق القراءة الهرمينيوتيكية.

النتائج من هذه الأطروحة العلمية هي أن الزواج بين الأديان يجب فهمه في سياق التنوع. ولا يمكن للزواج بين الأديان تعميم جوازه. ويجب على شأن الآيات المتعلقة بالزواج بين الأديان النظر إلى منظور كلي بناءً على الحرية الدينية كأحد مقاصد الشريعة العامة والنظر إلى السياق الإندونيسي كأساس يجب مراعاته. وعلى البيان فلا يمكن ممارسة الزواج بين الأديان في إندونيسيا.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Zainuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 14043010175
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama
melalui Tafsir *Maqāṣidi*

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi 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.

Jakarta, 06Desember 2021
Yang Membuat Pernyataan,



Zainuddin

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

Judul Disertasi

Telaah Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui Tafsir *Maqāṣidi*

Disertasi

Diajukan kepada Pascasarjana Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Untuk memenuhi syarat-syarat memperoleh gelar
Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Disusun oleh:

Zainuddin

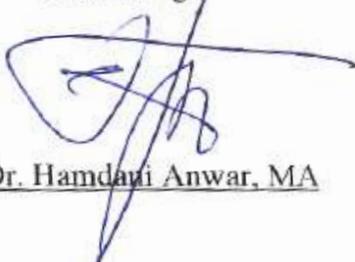
NIM: 14043010175

Telah selesai di bimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 17 Juli 2021

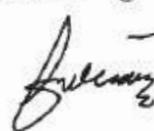
Menyetujui:

Pembimbing I



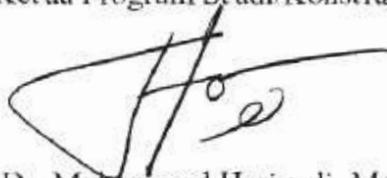
Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA

Pembimbing II



Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, MA

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konstrasi



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

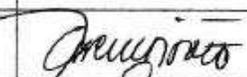
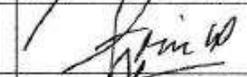
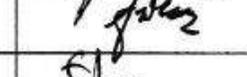
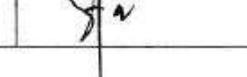
TANDA PENGESAHAN DISERTASI

Judul Disertasi
Talaah Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui Tafsir Maqasidi

Disusun oleh:

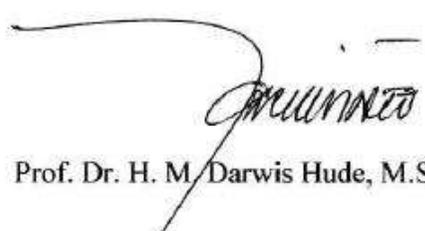
Nama : Zainuddin
Nomor Induk Mahasiswa : 14043010175
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang terbuka pada tanggal:
28 Desember 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si	Ketua/ Penguji	
2	Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin, M.A.	Anggota/ Penguji	
3	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Anggota/ Penguji	
4	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A	Anggota/ Pembimbing	
5	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	Anggota/ Pembimbing	
6	Dr. Made Saihu, M.Pd.I	Panitera/ Sekretaris	

Jakarta, 28 Desember 2021

Mengetahui
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


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

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah ALA-LC ROMANIZATION tables sebagai berikut:

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek : a = ا ; i = ي ; u = و

Panjang : a = آ ; ī = ي ; ū = و

Diftong : ay = اي ; aw = وا

C. Konsonan rangkap karena *Syaddah* ditulis rangkap

متعددة	ditulis	Muta‘addidah
عدة	ditulis	‘Iddah

D. Ta' Marbutah

1. Bila dimatikan ditulis h

حكمة	Ditulis	Ḥikmah
------	---------	--------

علة	Ditulis	'Illah
-----	---------	--------

Catatan:

Ketentuan ini tidak diperlakukan terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti shalat, zakat, dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya.

2. Bila diikuti dengan kata sandang“**al**” serta bacaan kedua itu terpisah, maka tertulis dengan h.

كرامة الأولياء	Ditulis	Karāmah al-Awliyā'
----------------	---------	--------------------

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 Disertasi ini.

Salawat dan Salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi akhir zaman Rasulullah Muhammad SAW, begitu juga kepada keluarganya, para sahabatnya, para tabi'in dan tabi'ut tabi'in serta umatnya yang senantiasa mengikuti ajaran-ajarannya. Amin

Selanjutnya penulis menyadari bahwa dalam penyusunan disertasi ini tidak sedikit, hambatan, rintangan serta kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan Disertasi ini. Oleh karena itu penulis menyampaikan ucapan terima kasih yang tidak terhingga kepada:

1. Prof. Dr. KH. Nasaruddin Umar, M.A., sebagai Rektor Institut PTIQ Jakarta
2. Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si, sebagai Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta
3. Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., sebagai Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
4. Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A., sebagai promotor pertama yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan

- bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini
5. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. sebagai promotor kedua yang telah menyediakan waktu, pikiran dan tenaganya untuk memberikan bimbingan, pengarahan dan petunjuknya kepada penulis dalam penyusunan disertasi ini
 6. Seluruh dosen, karyawan, dan pustakawan Pascasarjana PTIQ Jakarta yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan pendidikan.
 7. Istri, anak, dan menantu, serta cucu-cucu yang selalu mendukung dan memotivasi penyelesaian Disertasi ini.
 8. Seluruh teman-teman Program Doktor (S3) Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta khususnya Angkatan 2014 yang telah memberikan motivasi dan bantuan moril dan materiel kepada penulis sehingga disertasi ini bisa diselesaikan.

Penulis menyadari bahwa disertasi ini memiliki kekurangan. Oleh karena itu kritik, saran, dan masukan demi kesempurnaannya sangat diharapkan dari semua pihak. Semoga setiap bantuan yang telah diberikan dibalas Allah dengan kebaikan.

Jakarta, Desember 2021

Zainuddin

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Disertasi.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar	xvii
Daftar Isi.....	xix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Permasalahan.....	9
C. Tujuan Penelitian.....	10
D. Manfaat Penelitian.....	10
E. Kajian Pustaka	11
F. Metode Penelitian	19
G. Sistematika Penulisan	20
BAB II DISKURSUS TAFSIR MAQĀṢIDI	23
A. Melacak Sejarah dan Karakteristik Tafsir Modern Kontemporer.....	23
1. Pengertian Tafsir Modern.....	24
2. Sejarah Munculnya Tafsir Modern-Kontemporer.....	26
3. Sejarah Perkembangan Tafsir Modern-Kontemporer	26
4. Piodisasi Tafsir Modern-Kontemporer	27
5. Karakteristik Tafsir Modern-Kontemporer.....	28

6. Metode Tafsir	31
7. Metode Tafsir Modern-Kontemporer.....	31
8. Metode Tafsir Kontekstual	32
B. Definisi dan Perkembangan Tafsir Maqāṣidi	36
C. Maqāṣid al-Sharī‘ah Generasi Awal.....	73
D. Maqāṣid al-Sharī‘ah Generasi Pertengahan	
Konsep Al-Shāṭibī	84
E. Maqāṣid al-Sharī‘ah Generasi Kontemporer	91
BAB III MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH SEBAGAI LANDASAN	
TAFSIR	105
A. Definisi Tafsir Maqāṣidi.....	105
B. Pola Implementasi Tafsir Maqāṣidi.....	120
C. Praktik Tafsir Maqāṣidi Oleh Para Tokoh.....	134
D. Kritik Terhadap Tafsir Maqāṣidi.....	200
BAB IV PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM TINJAUAN	
FIKIH	203
A. Konsep Perkawinan dalam Islam.....	203
B. Diskursus Ahl al-Kitāb dan Kafir.....	238
C. Fikih Klasik dan Kontemporer Tentang Perkawinan	
Beda Agama.....	257
1. Hukum Nikah Laki-laki Muslim dengan Wanita bukan	
Ahl al-Kitāb	260
2. Hukum Nikah Laki-laki Muslim dengan Wanita	
Ahl al-Kitāb	267
3. Hukum Nikah Wanita Muslimah dengan Laki-laki	
Non-Muslim	269
BAB V VAYAT PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM	
PERSPEKTIF MAQĀṢID AL-SHARĪ‘AH	273
A. Identifikasi Ayat dan Makna Perkawinan Beda Agama.....	273
B. Eksplorasi Maqāṣid al-Sharī‘ah	283
C. Kontekstualisasi Makna.....	287
D. Problem Penafsiran Ayat Perkawinan Beda Agama	295
E. Penarikan Kesimpulan.....	298
BAB VI PENUTUP	303
A. Kesimpulan.....	303
B. Implikasi	305
C. Saran	305
DAFTAR PUSTAKA	307
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam keyakinan umat Islam, al-Qur'an merupakan kitab suci yang memiliki sifat universal.¹ Karena eksistensi kitab suci tersebut *ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*, relevan dalam situasi dan kondisi apa saja.² Namun, wahyu al-Qur'an telah lama terhenti, sehingga diperlukan proses pembacaan ulang terhadap kitab suci agar tetap relevan dengan kepentingan manusia tetap terjaga. Kenyataan banyak yang tidak sesuai idealitasnya. Ada kesenjangan antara ideal dan realita. Idealnya pemahaman atas al-Qur'an adalah menghadirkan solusi atas problematika, tetapi terkadang banyak yang dihadapkan dengan pemahaman yang mengatasnamakan al-Qur'an. Abdullahi Ahmed al-Na'im,³ menjelaskan, permasalahan ini disebabkan munculnya kesenjangan penafsiran al-Qur'an dan hak asasi manusia.⁴ Ini

¹ Prinsip keuniversalan al-Qur'an disebutkan, salah satunya dalam Q.S. al-Anbiya' ayat 107, yang artinya: "Kami tidak mengutusmu, kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam." Lihat: Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-13, Bandung: Mizan, 1996, hal. 213; Hamim Ilyas, "Islam Risalah Rahmat dalam Al-Qur'an: Tafsir Q.S. al-Anbiya', 21: 107," dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* (2007)

² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 54.

³ Zelfeni Wimra, "Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im tentang Teori *Nashk*," dalam *Innovatio: Journal for Religious Innovation Studies*, Tahun 2012, hal. 216.

⁴ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar-Rany, Yogyakarta: LKiS, 2004, hal. 292-293.

yang menyebabkan Islam ‘dicap’ sebagai agama yang sikapnya intoleransi dan diskriminatif.

Isu yang sering digaungkan untuk mendiskreditkan Islam adalah perkawinan beda agama yang dilarang. Sebenarnya, al-Qur’an membuka area perdebatan terkait persoalan ini, sebab ada sejumlah ayat yang terlihat kontradiktif.⁵ Munculnya kontradiksi ayat tersebut, seharusnya dapat dipahami dalam cara pandang yang multidimensional. Di samping itu juga, pelarangan atas perkawinan beda agama, dianggap berlawanan dengan konsensus internasional yang tercermin dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia.⁶

Kesenjangan tidak sampai di situ saja. Berbagai aturan fikih di atas diadopsi ke dalam regulasi yang sah berbentuk undang-undang, di antaranya Undang-Undang nomor 1 tahun 1974, Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disingkat KHI). Salah satu aturan perundangan-undangan ini menetapkan kriteria laki-laki bagi saksi perkawinan.⁷ KHI juga menutup kemungkinan terjadinya perkawinan beda agama.⁸

Fakta ini menggambarkan bahwa al-Qur’an seakan tidak mampu menawarkan solusi terkait isu-isu yang ada. Padahal tidak begitu, dan ini

⁵ Al-Qur’an membahas masalah perkawinan beda agama, setidaknya dalam tiga ayat. Dua diantaranya tidak membolehkan, yaitu: a) Surat al-Baqarah/2: 221: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik.”; b) Surat al-Mumtahanah/60: 10: “Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kamu

kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka.”

Sedangkan satu ayat lainnya, mengizinkan praktik perkawinan beda agama, yaitu Q.S. al-Mā'idah/6 ayat 5: “Pada hari ini diharamkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-kita>b itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan diharamkan mengawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-Kitab sebelum kamu.”

⁶ Pasal 16 dalam *Universal Declaration of Human Rights*, menyebutkan: “Laki-laki dan wanita dewasa, tanpa ada pembatasan apapun berdasarkan ras, kewarganegaraan, atau agama, berhak untuk menikah dan membentuk keluarga. Mereka mempunyai hak yang sama dalam hal perkawinan, dalam masa perkawinan, dan pada saat berakhirnya perkawinan.”

⁷ Aturan tentang kriteria saksi disebutkan pada pasal 25 KHI: “Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, akil, balig, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli.”

⁸ Masalah ini diatur pada pasal 40 KHI yang berbunyi: “Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu: a) karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; b) seorang wanita yang masih berada dalam masa idah dengan pria lain; c) seorang wanita yang tidak beragama Islam.”

berlawanan dengan universalitas al-Qur'an yang menjadi prinsipnya. Hal ini juga melibatkan banyak faktor dalam suatu problematika.⁹ Salah satu yang menjadi alasannya adalah pengaruh tafsir klasik yang tidak atau kurang relevan dengan realita kemodernan.¹⁰

Gerakan *taqḍīs al-fikr al-dīnī* (pengkultusan pemikiran),¹¹ menambah problem yang harus dihadapi. Tidak tertutup kemungkinan, muncul asumsi, al-Qur'an tidak lebih kultus dari tafsir itu sendiri. Mengatasi hal yang begitu kompleks tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam deskripsi di atas, harus merambah ke aspek metodologis. Tidak ada salahnya, melakukan upaya untuk menjembatani antara realitas dan idealitas dengan menggunakan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* (bila diartikan harfiahnya adalah 'tujuan-tujuan syariat'),¹² yang kemudian model penafsiran ini disebut dengan istilah tafsir *maqāsidī*.¹³

Al-Qur'an tidak berisi kalimat-kalimat verbal yang sunyi arti, tetapi ia lebih merupakan untaian kalimat yang mengandung nilai-nilai *hudan, nūr,* dan *furqān,* baik mengenai tata hubungan vertikal maupun horizontal. Karena itu, sudah pasti al-Qur'an bersifat manusiawi dan membumi tanpa harus kehilangan nilai-nilai transendental-nya. Dengan demikian secara esensial al-Qur'an berwatak religius, namun tetap menaruh perhatian pada situasi yang ada, serta memiliki kesadaran sejarah. Karena nilai-nilai al-Qur'an bersifat umum, maka diperlukan kualifikasi tertentu untuk dapat

⁹ Lihat: Syafiq A. Mughni, 'Berpikir Holistik dalam Studi Islam', Pengantar *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammār dkk, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013, hal. 11-12.

¹⁰ Abdullah Saeed mengkritik para mufasir dan ahli fikih yang mengadopsi pendekatan literal dan tekstual, alih-alih mempertimbangkan konteks, etos, dan spirit pada saat Al-Qur'an diturunkan. Lihat: Abdullah Saeed, *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2016, hal. 19.

¹¹ Istilah ini dipopulerkan Muhammad Arkoun. Lihat: Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2013, hal. 5-6.

¹² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Bandung: Mizan, 2015, hal. 94. Yusuf Effendi, *Kebangkitan Kedua Umat Islam: Jalan Menuju Kemuliaan*, Jakarta: Noura Books, 2015, hal. 405.

¹³ Para mufasir yang sering dirujuk dalam pembahasan tema 'tafsir *maqāsidī*', seperti Muḥammad 'Abduh, Rashīd Riḍā, Ibn 'Ashūr, dalam karyanya tidak mencantumkan pengertian terma tersebut, sehingga 'tafsir *maqāsidī*' sering dimaknai dengan menggabungkan pengertian 'tafsir' dan 'maqāsid' secara istilah. Lihat: Riḍwān Jamāl al-Aṭraṣh dan Nashwān 'Abduh Khālīd Qā'id, "al-Juzūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Qur'an al-Karīm," dalam *Majallah al-Islām fī Asīā*, Tahun 2011, hal. 196-197; Salah satunya disampaikan oleh Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd: "Tafsir *maqāsidī* adalah corak tafsir yang penafsirannya berorientasi pada visi al-Qur'an untuk mewujudkan kemaslahatan manusia." Lihat: Waṣfī 'Ashūr Abū Zayd, "al-Tafsīr al-Maqāsidī li Ṣuwar al-Qur'an al-Karīm fī Zilāl al-Qur'an Anmūdhajan," Makalah Seminar *Fahm al-Qur'an: bain an-Nass wa al-Waqi'*, Constantine: Jāmi'ah al-Amīr 'Abd al-Qādir li al-'Ulūm al-Islāmīyah, 4-5 Desember 2013, hal. 7.

memahaminya. Dengan kata lain al-Qur'an tidak sedikit pemahaman terhadap ayat-ayatnya lebih bersifat simbolik dari pada deskriptif literalnya. Sebab itu, validitas dan vitalitasnya terletak pada interpretasi dan reinterpretasi simbol-simbol sesuai dengan perubahan situasi, ruang, dan waktu.¹⁴

Dalam hubungan ini masuk akal jika terdapat proses yang subur para penafsir al-Qur'an dari zaman ke zaman dalam upaya menangkap makna-makna al-Qur'an yang tak ada habisnya, dan pada proses inilah pemahaman terhadap al-Qur'an, yang salah satu fungsinya sebagai petunjuk manusia ke jalan yang benar,¹⁵ agar selalu membawa kebenaran dan berpihak kepada keadilan¹⁶ menjadi keharusan kaum muslimin.

Mempelajari konteks kesejarahan mutlak diperlukan dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini karena pada mulanya ia memiliki kaitan dengan ruang dan waktu, sementara kini umat Islam hidup di tengah ruang dan waktu yang berbeda. Dalam situasi apa dan bagaimana sebuah ayat diwahyukan, umat Islam sekarang tidak mungkin menyaksikan lagi sebagaimana yang dialami oleh umat Islam pada saat wahyu diturunkan. Persoalan lain adalah adanya jarak, perbedaan bahasa, dan tradisi yang melingkupi ketika sebuah ayat diturunkan.¹⁷

Studi al-Qur'an pada kenyataannya selalu mengalami perkembangan yang dinamis seiring dengan perubahan ruang dan waktu. Perubahan tersebut berdampak pada perkembangan problematika yang kian hari kian kompleks. Bukti bahwa kajian al-Qur'an terus berkembang ialah keberadaan tafsir yang sejak masa klasik hingga kontemporer terus ada. Teks yang terbatas dihadapkan dengan konteks yang terus berkembang. Hal ini akan selalu menjadi diskusi yang senantiasa ada.

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat muslim yang bersifat universal. Universalitas al-Qur'an berangkat dari sisi rahmat yang termaktub dalam Surat al-Anbiyā'/21: 107. Selain itu, juga sejalan dengan sifat dasar Allah Swt sebagai Tuhan Yang Maha Pengasih seperti dalam Surat al-An'am/6: 12, serta sesuai dengan misi kerasulan Nabi Muhammad Saw, sebagai penyebar kasih. Karena itu, ia akan senantiasa luwes untuk setiap kondisi (*ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*).¹⁸ Sebagaimana disepakati bersama bahwa

¹⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan...*, hal.17.

¹⁵ Q.S.17: 9: (ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا كبيرا).

¹⁶ Q.S. 4: 105: (انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما ارك الله ولا تكن للخائنين خصيما).

¹⁷ Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermenetik*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 110.

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al- Quran: Fungsi Dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 87.; Hamim Ilyas, "Islam Risalah Rahmat Dalam Al-Qur'an: Tafsir Q.S. Al-Anbiya', 21: 107," dalam *Hermeneia, Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* 6, no. 2, Tahun 2007.

masa dan proses pewahyuan telah berhenti sejak lama, sehingga, pembaruan isi kandungan al-Qur'an menjadi sebuah kewajiban. Hal itu sebagai upaya terus menerus agar al-Qur'an tetap relevan untuk diterapkan sebagai dasar pokok kebaikan umat sepanjang masa.

Lebih dari itu, masa kontemporer ini sarat dengan problem yang barang tentu tidak dijumpai pada masa dahulu. Pembacaan al-Qur'an pada masa sekarang bisa jadi berbeda dengan pemaknaan para mufasir klasik atau pertengahan. Paradigma yang dipakai dengan demikian tetap mengacu pada kondisi yang sedang dihadapi pada masa kontemporer. Sebab memaksakan pemahaman masa lalu yang tidak relevan dengan masa sekarang, hanya menjadikan jargon islam relevan untuk setiap zaman menjadi kosong tanpa makna, sehingga benar apa yang disampaikan Amin Abdullah (1953 M), sebagaimana dikutip Abdul Mustaqim, bahwa latar belakang kondisi turut memberikan andil dalam memaknai al-Qur'an.¹⁹ Sementara itu, ilmu yang digunakan untuk memahami al-Qur'an disebut-sebut sebagai ilmu yang belum matang. Artinya, ia selalu terbuka untuk dikembangkan.²⁰ Berbagai upaya perlu dilakukan agar al-Qur'an dengan tafsirnya senantiasa dapat merespons tuntutan perubahan tersebut. Terlebih, al-Qur'an merupakan petunjuk dan pedoman bagi ajaran Islam, baik menyangkut, akidah, syariat, maupun moral.²¹ Upaya untuk memahami al-Qur'an dengan demikian secara berkesinambungan mutlak diperlukan.

Pada masa kontemporer, tantangan terberat yang dihadapi ialah persoalan benturan antara Islam dengan HAM, gender, dan pluralisme. Ide moral yang terkandung di dalam al-Qur'an semestinya menjadi acuan utama dalam rangka merespons tantangan tersebut. Abdullahi Ahmed an-Na'im, menjelaskan, munculnya permasalahan ini disebabkan terdapat kesenjangan antara penafsiran al-Qur'an dan hak asasi manusia.²² Dan, ini yang menyebabkan Islam 'dicap' memiliki sikap diskriminatif dan intoleransi.

Mufasir kontemporer senantiasa berupaya merespons problem tersebut. Sebut saja misalnya al-Na'im, Muḥammad Shahrūr (1938-2019 M), Fazlur Rahman (1919-1988 M), Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010 M), Ḥasan Ḥanafī (1935-2021 M), dan sebagainya. Mereka telah melakukan upaya rekonstruksi dan bahkan dekonstruksi dalam rangka menjawab

¹⁹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 30..

²⁰ Amin Al-Khūlī, *Manāḥij Al-Tajdīd Fī Al-Naḥw Wa Al-Balāghah Wa Al-Tafsīr Wa Al-Adab*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961, hal. 109.

²¹ Fazlur Rahman, *Islam*, ed. Senoadji Saleh, Jakarta: PT. Bina Aksara, 1987, hal. 59.

²² Abdullah Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, ed. Ahmad Suaedy; Amirudin Ar-Rany, Yogyakarta: LKiS, 2003, hal. 90.

tuntutan perubahan zaman tersebut. Berbagai metode dan pendekatan mereka lakukan untuk memaknai kembali al-Qur'an. Metode kebahasaan, hermeneutik, *ijtihādī*, *ishārī*, dan sebagainya ditempuh dengan pendekatan sosio-historis, sosio-kultur, linguistik, dan sebagainya. Dalam metode dan pendekatan tersebut ada yang kemudian menghasilkan teori-teori, misalnya teori *ḥudūd* (*limit*; batas) sebagaimana ditemukan Shahrūr²³, atau teori *double movement* (gerak ganda) yang ditemukan oleh Rahman,²⁴ atau teori *maqṣūd al-qur'ān* atau *maqāṣid al-sharī'ah* sebagaimana dilakukan oleh Ṭāhā Jābir al-'Alwānī (1935 -2016 M) dan Ṭāhir Ibn Ashūr.(1879-1973 M)²⁵ Muara dari pada serangkaian teori tersebut adalah untuk memastikan bahwa al-Qur'an dapat menjadi aturan yang menjamin kemaslahatan umat Islam.

Sebagaimana telah disebutkan di awal, bahwa isu yang kerap menjadi alat yang digunakan guna menuduh Islam sebagai agama yang memiliki sikap diskriminatif, antaranya adalah isu poligami. Jika merujuk pada hasil ijtihad fukaha klasik, maka akan ditemukan bahwa beristri lebih dari 1 dianggap sebagai sebuah *kesunahan*. Bahkan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang ada di Indonesia masih mengakui perkawinan jenis tersebut.²⁶ Hal itu tentu menjadi diskursus sepanjang zaman. Sementara fukaha dan mufasir kontemporer dalam keputusannya berbeda dengan fukaha dan mufasir klasik. Hal itu sebagai upaya aktualisasi ajaran dalam al-Qur'an.

Wacana lain yang juga menjadi tema diskusi hangat ialah mengenai pemeliharaan dan penjagaan agama (*ḥifẓ al-dīn*). Ia merupakan salah satu unsur pokok dalam *maqāṣid al-sharī'ah*. Jika mengacu pada ulama klasik, maka akan ditemukan bahwa *ḥifẓ al-dīn* selalu mengacu pada masalah hukuman mati bagi pelaku *riddah*.²⁷ Sementara hari ini, hukuman seperti itu tentu akan mendapatkan penolakan yang luar biasa dari hampir semua kalangan, terutama aktivis HAM. Oleh karenanya, pemaknaan ulang mengenai ayat-ayat kebebasan beragama dan toleransi digaungkan oleh para pembaharu. Sebut aja misalnya, al-'Alwānī (1935-2016 M), dengan metode *tafsīr al-Qur'ān bi al-Qur'ān*-nya membongkar paradigma lama.²⁸ Ia meneliti

²³ Muḥammad Shahrūr, *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Al-Islāmī: Fiqh Al-Mar'ah (Al-Waṣīyyah, Al-Irth, Al-Qawāmah, Al-Ta'addudīyyah, Al-Libās)*, Suriah: Al-Aḥālīlī al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000, hal 90..

²⁴ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: Univerity of Chicago Press, 1982, 75.

²⁵ Ṭāhā Jābir Al-Alwānī, *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn*, Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2006, hal 87.

²⁶ Lihat KHI Pasal 56, 57, 58, dan 59

²⁷ 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah, n.d, 91..

²⁸ Al-Alwānī, *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn*. Ṭāhā Jābir Al-Alwānī, *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn*, Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2001, hal. 69.

ayat-ayat yang berhubungan dengan hak beragama. Hukuman bagi orang yang murtad, dalam pembacaannya atas ayat-ayat tersebut, berlaku di akhirat. Sehingga tidak ada hukuman yang dapat diberlakukan di dunia. *Hifẓ al-Dīn* dengan demikian ia artikan secara lebih luas dan humanis, yaitu menjaga dan menghormati hak kebebasan beragama bagi seluruh manusia. Hal senada juga dinyatakan oleh Ibn ‘Āshūr dengan konsep *al-ḥurrīyah al-tiqāḍīyah*.²⁹

Isu lain yang mendiskreditkan Islam ialah mengenai keharaman perkawinan beda agama. Sebenarnya, al-Qur’an membuka area perdebatan dengan persoalan masalah ini, sebab ada sejumlah ayat yang tampak kontradiktif terkait isu tersebut.³⁰ Terjadinya kontradiksi ayat ini seharusnya dapat dipahami dalam cara pandang yang multidimensional.³¹ Fenomena perkawinan beda agama merupakan permasalahan klasik yang selalu hangat untuk diperbincangkan. Selalu aktual, karena produk hukum yang dijumpai dalam masalah ini saling bertentangan. Dalam lintasan sejarah, Nabi Muhammad Saw pernah mempraktekkan perkawinan beda agama. Beliau mengawini Māriyah al-Qibṭīyah, seorang Nasrani Mesir,³² walaupun sejumlah pendapat mengatakan jika nabi mengawini Māriyah setelah ia masuk Islam.³³

Sejumlah sahabat juga mempraktekkan perkawinan beda agama, antara lain ‘Uthmān bin ‘Affān dan Ḥudhafyah ibn al-Yamān. Namun demikian, Khalifah “Umar ibn al-Khaṭṭāb justru melarang perkawinan tersebut.³⁴ Dalam perkembangannya, para fukaha saling silang pendapat dalam masalah ini. Ada yang membolehkan secara mutlak, ada pula yang memakruhkan, bahkan mengharamkannya.

Aturan-aturan fikih sebagaimana penjelasan di atas, di Indonesia diadopsi ke dalam regulasi yang sah berbentuk peraturan perundang

²⁹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid Al-Sharī’ah Al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyah, 2004.

³⁰ Perkawinan beda agama setidaknya disebutkan 3 kali di dalam al-Qur’an, Surat al-Baqarah/2 Ayat 221 dan Surat al-Mumtaḥanah/60 Ayat 10. Dua ayat tersebut melarang perkawinan beda agama. Sedangkan 1 ayat lagi terdapat di dalam Surat al-Mā’idah/5 Ayat 5 yang membolehkannya.

³¹ Pasal 16 DUHAM menyebutkan bahwa “Laki-laki dan wanita dewasa, tanpa ada pembatasan apapun berdasarkan ras, kewarganegaraan, atau agama, berhak untuk menikah dan membentuk keluarga. Mereka mempunyai hak yang sama dalam hal perkawinan, dalam masa perkawinan, dan pada saat berakhirnya perkawinan.”

³² Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2006, hal. 47.

³³ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur’an dan Hadishadis Sahih*, Ciputat: Lentera Hati, 2014, hal. 832.

³⁴ Abdullah Saeed, *al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 62-63.

undangan yaitu Undang-Undang No. 1 tahun 1974. Peraturan Pemerintah no. 9 tahun 1975 dan Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam. Salah satu aturan perundangan-undangan ini menetapkan larangan perkawinan beda agama.³⁵ Begitu juga dengan fatwa MUI yang menyatakan hal yang sama.³⁶ Fakta ini menjelaskan seakan al-Qur'an tidak bisa menawarkan solusi atas isu yang berkembang. Tentunya, penjelasan ini kontradiksi dengan prinsip-prinsip universalitas al-Qur'an.

Banyak sebab yang turut serta dalam mengatasi persoalan di atas.³⁷ Adanya pengaruh tafsir klasik yang kurang memiliki relevansi dengan kehidupan modern, dianggap menjadi faktornya.³⁸ Sebab itu, gerakan *taqdis al-fikr al-dīnī* (pengkultusan pemikiran) membuat persoalan kian rumit. Bahkan bisa saja muncul asumsi bahwa al-Qur'an tidak lebih kultus dari tafsir. Untuk itu, solusinya harus meluas ke arah penggunaan metodologi. Usaha yang mungkin saja dilakukan guna menyambung jurang antara realitas dan idealitas ini adalah menggunakan pendekatan *maqāsid al-sharī'ah* (secara harfiah artinya 'maksud-tujuan pengundangan hukum Islam').³⁹ Model penafsiran ini dikenal luas dengan istilah tafsir *maqāsidī*. Ada banyak ragam dan berbagai aliran tafsir lahir dalam interaksi dengan al-Qur'an. Ada aliran tafsir *bi al ma'thūr*, tafsir *bi al ra'yi*, tafsir *adabī*, tafsir *ishārī*, tafsir *falsafī*, tafsir *sains* dan berbagai madrasah dan aliran tafsir yang lain.

Dari masing-masing aliran tafsir tersebut lahir kitab-kitab tafsir yang berjilid-jilid. Hal ini membuktikan bahwa al-Qur'an merupakan sumber aturan utama bagi umat manusia yang bernilai tinggi dan menaruh perhatian yang tinggi pula terhadap kehidupan manusia.

Salah satu aliran penting diantara aliran-aliran tafsir yang ada dan layak untuk dikaji, dibicarakan dan ditelusuri asal muasalnya adalah aliran tafsir *maqāsidī*, suatu tafsir yang berbasis *maqāsid al-sharī'ah* atau maqashid al Quran yakni berbasis kepada tujuan umum ditatapkannya syariah atau diundangkan/disyariatkannya al-Qur'an yaitu untuk

³⁵ KHI Pasal 40 menyatakan bahwa "Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu: a) karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; b) seorang wanita yang masih berada dalam masa idah dengan pria lain; c) seorang wanita yang tidak beragama Islam."

³⁶ Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 terkait Perkawinan Beda Agama.

³⁷ Lihat: Syafiq A. Mughni, 'Berpikir Holistik dalam Studi Islam', Pengantar *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dkk. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013, hal. 11-12.

³⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*, 1st ed., New York: Routledge, 2006, hal 70..

³⁹ Jasser Auda, *Al-Ijtihād Al-Maqāsidī: Min Al-Taṣawwur Al-Uṣūlī Ilā Al-Tanzīl Al-'Amālī*, Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013, hal. 86.

merealisasikan kemaslahatan manusia. Kita tidak akan dapat memahami al-Qur'an dengan pemahaman yang benar dan tidak juga dapat mengambil manfaat dan *maṣlaḥat* dari al-Qur'an, kecuali jika kita berinteraksi dengan al-Qur'an dan memahami tujuan diturunkannya al-Qur'an. Oleh karena itu, tulisan ini akan membahas tafsir *maqāṣidi* suatu aliran atau corak tafsir baru yang akan digunakan dalam memahami hukum perkawinan beda agama dan sekaligus mengkonstruksikan dan membahas sumber dan asal usul tafsir serta pembatasannya

Pendekatan *tafsir maqashidi* yang berbasis kepada *maqāṣid al-sharī'ah* ini diaplikasikan dalam penafsiran terhadap ayat-ayat yang bertalian dengan perkawinan beda agama. Persoalan ini sebagai sampel saja, sebab memuat persoalan dekontekstualisasi, *misplacement* (salah penempatan) al-Qur'an, dan problem dalam menganalisis dan menjelaskan ayat kontradiktif, yang kemudian penelitian ini dihadirkan ke dalam sebuah judul "*Analisis Kritis Perkawinan Beda Agama Melalui Tafsir Maqāṣidi*."

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Memerhatikan dasar pemikiran penelitian ini, beberapa persoalan yang dapat diidentifikasi adalah sebagai berikut.

- a. Sejauh mana tafsir-tafsir baru tersebut berperan dalam dinamika keilmuan Islam
- b. Masih belum optimalnya pemahaman tentang tafsir *maqāṣidi* sebagai sebuah pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an
- c. Masih kaburnya perbedaan dan persamaan tafsir al-Qur'an pada masa klasik dan kontemporer
- d. Kurangnya referensi tafsir ayat perkawinan beda agama yang dimaknai oleh para mufasir
- e. Belum terlalu banyak tafsir ayat perkawinan beda agama dengan menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi*.
- f. Implikasi penafsiran ayat beda agama terhadap ketentuan hukum Islam mengenai perkawinan beda agama masih jarang ditemukan.

2. Pembatasan Masalah

Berangkat dari masalah-masalah yang telah teridentifikasi tersebut, perhatian penelitian ini akan dipusatkan kepada poin b, e, dan, f, yakni bagaimana pendekatan tafsir *maqāṣidi* dipahami sebagai sebuah pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an? Bagaimana ayat perkawinan beda agama ditafsirkan menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi*? Apa implikasi penafsiran tersebut pada ketentuan hukum Islam mengenai perkawinan beda agama?

Pembatasan pada masalah ini dipilih karena peneliti memiliki data awal bahwa penafsiran al-Qur'an sejatinya berujung pada kemaslahatan dan kebaikan manusia, di dunia dan akhirat. Sementara kemaslahatan merupakan pokok dari pada tafsir *maqāṣidi*. Lebih dari itu, konsepsi tafsir *maqāṣidi* mengalami perkembangan yang signifikan, dari generasi ke generasi yang turut memengaruhi perkembangan penafsiran al-Qur'an dan juga berimbas pada hukum Islam yang diperoleh dari sumbernya tersebut. Mengambil kasus perkawinan beda agama, sebab pada realitanya, baik dalam tataran normatif maupun realitanya, kasus tersebut mengalami perubahan dan perbedaan yang signifikan. Sedangkan perkawinan beda agama dibatasi pada perkawinan muslim dengan *ahl al-kitāb*.

3. Rumusan Masalah

Penelitian akan menjawab pertanyaan-pertanyaan berikut:

1. Bagaimana konstruksi penafsiran terhadap al-Qur'an dengan pendekatan tafsir *maqāṣidi* ?
2. Bagaimana proses operasional penafsiran al-Qur'an yang menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi* pada ayat perkawinan beda agama?
3. Bagaimana implikasi keputusan hukum perkawinan beda agama dengan menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidi*

Rumusan masalah di atas, diharapkan dapat menjawab peta problematika akademik yang diuraikan pada bagian pendahuluan di atas.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang akan diperoleh dalam penelitian ini, yaitu:

1. Untuk mengetahui konstruksi penafsiran al-Qur'an melalui pendekatan tafsir *maqāṣidi*.
2. Untuk mengetahui operasionalisasi tafsir *maqāṣidi* dalam penafsiran al-Qur'an pada ayat perkawinan beda agama.
3. Untuk mengetahui keputusan hukum yang diakibatkan oleh penafsiran ayat perkawinan beda agama.

D. Manfaat Penelitian

1. Mengetahui konstruksi penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan tafsir *maqāṣidi*
2. Mengetahui operasionalisasi *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penafsiran al-Qur'an pada ayat perkawinan beda agama.
3. Mengetahui keputusan hukum yang diakibatkan oleh penafsiran ayat perkawinan beda agama

E. Kajian Pustaka

Menyadari bahwa tulisan ini bukanlah satu-satunya yang membincang tafsir *maqāṣidi*, maka penulis merasa perlu menjabarkan beberapa karya terdahulu yang relevan. Sebagaimana disebutkan di awal, bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi perbincangan hangat di era kontemporer. Dalam hal ini dikenal dengan *maqāṣid al-Qur’an* atau tafsir *maqāṣidi*. *Maqāṣid* yang terdapat dalam al-Qur’an menurut Rashīd Riḍā’ (1865-1935 M) merupakan petunjuk. Ia mempunyai dua fungsi yaitu sebagai pembuktian kebenaran bahwa al-Qur’an sebagai wahyu dan sebagai bukti Nabi Muhammad Saw sebagai rasul terakhir. Ruang lingkup *maqāṣid al-Qur’an* terbagi kepada sepuluh macam *al-Islāh*. *Maqāṣid* merupakan bagian dari ilmu-ilmu al-Qur’an. Memahami *maqāṣid* dengan baik dengan demikian dapat mengarahkan pemahaman al-Qur’an.⁴⁰

Wilayah *Maqāṣid al-Qur’an* menurut Rashīd Riḍā’ (1865-1935 M) terbagi menjadi tiga. Pertama wilayah akidah dengan cara meluruskan tiga pilar agama yaitu beriman kepada Allah Swt, para nabi dengan menjelaskan hakikat kenabian dan kerasulan serta fungsi para rasul dan hari pembalasan. Kedua wilayah syariat menjelaskan Islam sebagai agama fitrah, rasional, meningkatkan ilmu pengetahuan, pemikiran dan penelitian, menganjurkan reformasi sosial, politik, bebas berpendapat, persaudaraan atas dasar satu ideologi, ras, politik dan bahasa. Menata sistem, dasar-dasar dan kaidah-kaidah politik internasional, perbaikan ekonomi, peperangan dan mempertahankan diri, membebaskan perbudakan, memberikan hak-hak kebebasan untuk kaum wanita dalam menjalankan agama dan melaksanakan aktivitas sosial. Ketiga, *manhaj al-Qur’an* dalam berdakwah mudah dipahami, menyatukan rohani dan jasmani, dunia dan akhirat, lemah-lembut antar sesama, tidak mempersulit, tidak berlebihan dalam beragama dan dalam memberikan kewajiban, sesuai dengan situasi dan kondisi, dengan mempertimbangkan perbedaan tingkat kecerdasan manusia dan tingkat kemampuan dalam mengamalkannya serta memperlakukan manusia sesuai perilaku yang tampak. Dalam masalah ibadah berlandaskan kepada wahyu dan dalam masalah muamalat berlandaskan kepada kemaslahatan sosial.⁴¹

Ketiga wilayah tersebut dijabarkan lebih lanjut oleh ‘Abd al-Karīm Ḥāmīdī menjadi tujuh bagian. Pertama, *maqāṣid* dalam bidang akidah. Kedua, *maqāṣid* dalam bidang pemikiran dan konsep tentang alam, manusia dan kehidupan. Ketiga, *maqāṣid* dalam bidang-bidang perbaikan sosial.

⁴⁰ Muhammad Nurung, *Maqāṣid al-Qur’an* menurut Rashīd Riḍā (Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), lihat juga; Muhammad Bushiri, “Tafsir Al-Qur’an Dengan Pendekatan Maqāṣid Al-Qur’an Perspektif Ṭahā Jābir al-‘Alwani”, dalam *Jurnal Tafseer*, Vol. VII, No. 1, 2019.

⁴¹ Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār*, Cairo: Dār al-Ma’rifah, TT, jilid 11, hal. 206.

Keempat *maqāsid* dalam bidang *tashrī'*. Kelima, *maqāsid* dalam bidang perbaikan hubungan antar personal. Keenam, *maqāsid* dalam bidang politik. Ketujuh, *maqāsid* dalam bidang perdamaian dan peperangan.⁴²

Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (w. 1914 M) menjelaskan bahwa *maqāsid* al-Qur'an terbagi kepada beberapa macam. Dari macam-macam tersebut lebih terlihat dari sisi metode al-Qur'an dalam menjelaskan *maqāsid*nya. Pertama, *ṭalab*/tuntutan, baik untuk melaksanakan maupun meninggalkan perbuatan. Kedua, *nida'*/seruan, baik secara umum maupun khusus bagi orang yang beriman. Panggilan keimanan ini berimplikasi kepada komitmen terhadap perintah dan larangan. Panggilan tersebut merupakan penghormatan, memberi kemuliaan dan menunjukkan rasa kasih sayang, berikutnya panggilan kepada nabi saw dengan status kenabiannya agar lebih menambah pengagungan kepada-Nya, dan fungsi kerasulan-Nya. Kemudian terdapat pujian dan cercaan terhadap perbuatan dan para pelakunya, janji dan ancaman terhadap perbuatan-perbuatan tercela baik di dunia maupun di akhirat, terdapat perumpamaan dan pengulangan. Ini semua bertujuan agar selalu focus dan tidak lalai.⁴³ Menurut Wahbah al-Zuḥayli (1932-2015 M), contoh-contoh perincian ini termasuk dalam *uslūb*/gaya bahasa al-Qur'an.⁴⁴

Secara rinci, Maḥmūd Shaltūt (w. 1383 H/1963 M) membagi *maqāsid* al-Qur'an kepada tiga bagian. Pertama, *aḥkām i'tiqādīyah* (hukum-hukum Akidah). Kedua, *aḥkām khuluqīyah* (hukum-hukum Etika). Ketiga, *aḥkām 'amalīyah* (hukum-hukum perbuatan) yang terbagi menjadi *aḥkām 'ibādāt* dan *aḥkām mu'āmalāt*. *Aḥkām mu'āmalāt* terbagi kepada tujuh bagian. Pertama, hukum perkawinan, talak, dan hal-hal yang berhubungan dengan keluarga. Kedua, hukum yang berhubungan hak-hak sipil. Ketiga, hukum yang berhubungan dengan tindak pidana. Keempat, hukum yang berhubungan dengan pengaduan dan gugatan perdata serta pidana. Kelima, hukum yang berhubungan dengan konstitusi/pelaksanaan pemerintahan. Keenam, hukum yang berkaitan hubungan internasional. Ketujuh, hukum yang berkaitan dengan perekonomian dan keuangan.⁴⁵

Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) menjelaskan metode reaslisasi macam-macam *maqāsid* tersebut, Pertama, menganjurkan untuk selalu meneliti semua ciptaan Allah Swt. agar dapat menghasilkan ilmu-ilmu baru dan semakin takut kepada-Nya. Kedua, memperhatikan kisah-kisah al-

⁴² 'Abd al-Karīm Ḥāmidī, *al-Madkhal ilā Maqāsid al-Qurān*, T.Tp: Maktabah al-Rush, 2000. hal 124.

⁴³ Muhammad Jamāl al-Din al-Qāsimī, *Mahāsīn al-Ta'wīl*, Bairut: Dār al-Fikr, 1978, jilid 1, hal. 253-255.

⁴⁴ Wahbah al-Zuḥaylī, Muqaddimah tafsīr al-Munīr fi al-Akīdah wa al-Sharī'ah wa al-Manhaj, Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991, hal. 42.

⁴⁵ Maḥmūd Shaltūt, *Ilā al-Qurān al-Karīm*, Cairo: Dar al-Syuruq, 1983, hal. 5.

Qur'an, yang merupakan pelajaran bagi semua umat Islam. Ketiga, menjelaskan proses penciptaan manusia, dari apa ia diciptakan, ke mana ia akan kembali dan mengingatkan manusia terhadap penciptanya. Keempat, memperhatikan gaya bahasa dalam melakukan peringatan dan memberikan kabar gembira.⁴⁶

‘Abd al-Karīm Ḥāmīdī menjelaskan dari beberapa perincian ini dapat dibingkai menjadi tiga *maqāṣid*. Pertama, *maqāṣid* dalam bidang Akidah. Kedua, *maqāṣid* dalam bidang Akhlak. Ketiga, *maqāṣid* dalam bidang hubungan manusia dengan Allah Swt dan hubungan manusia dengan makhluk. Adapun *maqāṣid* dalam bidang keluarga, peraturan harta, kejahatan dan peperangan termasuk dalam bingkai *maqāṣid* hubungan manusia dengan manusia. Dalam perincian *maqāṣid* tidak disebutkan *maqāṣid* peradilan, politik dan *tashrī*.⁴⁷

Sementara itu Ṭāhir ibn ‘Ashūr (w. 1393 H/1973 M) membagi kepada tujuh *maqāṣid*. Pertama, memperbaiki akidah dengan cara membersihkan hati dari kotoran penyakit musyrik, tunduk terhadap sesuatu yang tidak didasari oleh petunjuk yang kuat. Kedua, menata perilaku manusia (*tashrī*) dalam bidang agama dengan cara memberlakukan aturan-aturan mengabdikan kepada Allah Swt untuk semua manusia. Ketiga, Menata perilaku manusia (*tashrī*) dalam bidang kemasyarakatan dengan cara memberlakukan aturan-aturan hidup antara sesama untuk semua manusia. Keempat, Kisah-kisah umat terdahulu dijadikan sebagai teladan, bagaimana mereka menjadi generasi yang baik dan menjadi generasi yang tidak baik. Kelima, belajar dari sikap masyarakat mukmin yang menerima langsung ajaran-ajaran al-Qur'an dari Nabi Saw, perilaku orang-orang munafik dan *ahl al-kitāb*. Keenam, menyikapi nasihat-nasihat dalam bentuk peringatan dan kabar gembira. Ketujuh, menunjukkan beberapa *i'jāz* al-Qur'an, sebagai bukti akan kebenaran ajaran nabi saw.⁴⁸

Dalam *Major themes of the Quran*, Fazlur Rahman (w. 1988 M) mendiskusikan beberapa tema penting yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Menurutnya al-Qur'an berbeda dengan kitab-kitab lain seperti Taurat dan Bible. Al-Qur'an tidak hanya membahas masalah keagamaan saja Tetapi juga menekankan kepada masalah-masalah social dan moral. Dalam tema pertama dibahas tentang tuhan (God). Kedua tentang manusia sebagai makhluk individu. Ketiga tentang manusia sebagai makhluk social. Keempat tentang 'Alam. Kelima tentang Kenabian dan Wahyu. Keenam tentang

⁴⁶ Maḥmūd Shaltūt, *Ilā al-Qurān al-Karīm...*, hal. 6

⁴⁷ ‘Abd al-Karīm Ḥāmīdī, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qurān...*, hal. 127.

⁴⁸ Muḥammad Ṭāhir bin ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dār Ṭūnisīyah li al-Nashr, 1984, jilid 1, hal. 40-41.

Eskatologi (kehidupan akhirat). Ketujuh tentang setan dan malaikat dan kedelapan tentang munculnya komunitas muslim di kota Madinah.

Wahbah al-Zuhayli (1932-2015 M), menjelaskan macam-macam *maqāsid* al-Qur'an dan membaginya kepada tiga bagian. *Aḥkām i'tiqādiyyah* (hukum-hukum akidah). *Aḥkām khuluqīyah* (hukum-hukum etika) dan *ahkām 'amaliyah* (hukum-hukum perbuatan). *Aḥkām 'amaliyah* ini terbagi kepada *ahkām 'ibādāt* dan *ahkām mu'āmalāt*. *Aḥkām mu'āmalāt* terbagi kepada tujuh bagian. Hukum keluarga, hukum yang berhubungan hak-hak sipil, hukum pidana, hukum pengaduan dan gugatan perdata serta pidana, hukum konstitusi/pelaksanaan pemerintahan, hukum hubungan internasional, dan hukum ekonomi dan keuangan.⁴⁹ Pembagian ini sama dengan *maqāsid* yang dijelaskan oleh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M), Tetapi dalam hal cara merealisasikan *maqāsid* tersebut, Wahbah al-Zuhayli memasukannya ke dalam metode dakwah dalam Islam, tujuan dakwah dan akhlak seorang dai.⁵⁰

Menurut Muḥammad 'Abd 'Azīm al-Zarqānī (1367 H/1948 M), *maqāsid* al-Qur'an terbagi tiga. Pertama sebagai *hidāyah*/petunjuk untuk jin dan manusia. Kedua sebagai mukjizat untuk Nabi Saw yang abadi sampai hari kiamat. Memperbaiki akidah dengan cara menunjukkan manusia proses penciptaan dan ke mana ia akan kembali. Memperbaiki ibadah dengan cara memberikan petunjuk agar manusia membersihkan diri dari kemusyrikan dan kemunafikan, memberikan manfaat untuk semua orang. Memperbaiki akhlak agar manusia menjadi lebih terpuji dan bersikap moderat. Memperbaiki masyarakat dengan cara menghilangkan sifat fanatik golongan dan organisasi. Memperbaiki bidang politik dengan cara berlaku adil untuk semua, terdapat kesamaan hak dan tidak boleh berbuat zalim. Memperbaiki bidang perekonomian dengan cara menyerukan untuk bersikap hemat dan tidak boros, menyubsidi harta pada tempat-tempat yang tepat dan baik. Memperbaiki perilaku kaum perempuan dengan cara menyayangnya, memberikan hak dan memuliakannya. Memperbaiki bidang peperangan dengan cara mengarahkan tujuan perang tersebut sejak awal hingga akhir, kemudian menempatkan sikap yang tepat untuk berdamai dan menepati kesepakatan perdamaian dan proses perbudakan. Dalam memperbaiki cara berfikir dengan cara membebaskan logika dan pemikiran dari keterbelengguan rezim penguasa sehingga tidak dapat bebas berpendapat. Ketiga, membaca al-Qur'an merupakan ibadah dan sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah Swt.⁵¹

⁴⁹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Qurān al-Karīm Bunyatuḥū al-Tashri'īyah wa Khaṣā'isuhā al-Ḥaḍārīyah*, Suria: Dār al-Fikr, 1993, hal. 28.

⁵⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Tabṣīr al-Muslimīn li Ghayrihim bi al-Islām, Aḥkāmuhū wa Ḍawābiḥuhū wa Ādābuhū*, Suria: Dār al-Maktabī, 1999, hal. 36-70.

⁵¹ Muḥammad 'Abd 'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988, jilid II, hal. 134, 139-140, 355

Muhammad Quraish Shihab (1944 M), juga menjelaskan dua materi *maqāsid*. Materi akidah membersihkan akal dan menyucikan jiwa dari segala bentuk syirik serta memantapkan keyakinan tentang keesaan yang sempurna bagi Tuhan seru sekalian alam, keyakinan yang tidak semata-mata sebagai suatu konsep teologis, tetapi falsafah hidup dan kehidupan umat manusia. Materi syariah membentuk kemanusiaan yang adil dan beradab, yaitu umat yang dapat bekerja sama dalam pengabdian kepada Allah Swt dan pelaksanaan tugas kekhilafahan, yaitu menciptakan persatuan dan kesatuan alam semesta, kesatuan kehidupan dunia dan akhirat, natural dan supranatural, kesatuan ilmu, iman dan rasio, kesatuan kebenaran, kepribadian manusia, kemerdekaan dan determinisme, sosial, politik dan ekonomi. Selain itu juga mengajak manusia berfikir dan bekerja sama dalam bidang kehidupan bermasyarakat dan bernegara melalui musyawarah dan mufakat yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan. Menghapuskan kemiskinan spiritual dan material, kebodohan, penderitaan dalam masyarakat secara ekonomi, politik dan agama, dan eksploitasi manusia terhadap manusia. Menggabungkan kebenaran dan keadilan dengan kasih sayang, dan keadilan sosial dijadikan landasan dasar kehidupan manusia. Memberi jalan tengah antara falsafah monopoli kapitalisme dengan falsafah kolektif komunisme, menciptakan *ummatan wasātan* yang menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Menekankan peranan ilmu dan teknologi guna menciptakan satu peradaban yang sejalan dengan jati diri manusia dengan panduan *nu>r* ilahi.⁵²

Muhammad al-Ghazālī (w. 1416 H/1996 M) membagi *maqāsid* al-Qur'an kepada lima *maqāsid*. Pertama, Allah Swt sebagai Zat yang maha esa, isi dalam tema ini tentang manusia dan kehidupan beragama. Kedua, alam semesta merupakan bukti keberadaan Tuhan. Ketiga, kisah-kisah dalam al-Qur'an sebagai sarana pendidikan dan pelajaran. Keempat, beriman kepada hari kebangkitan dan perhitungan sebagai peringatan bahwa dunia hanya sebagai ladang amal untuk bekal di akhirat. Kelima, aspek pendidikan dan hukum. Asas kesempurnaan manusia adalah akidah yang benar. Tetapi keyakinan yang benar apabila tidak dapat mendorong manusia berbuat baik, keyakinan tersebut tidak ada gunanya.⁵³

Maqāsid al-Qur'an juga menjadi perhatian utama Yūsuf al-Qarḍāwī (1926 M), sebagaimana dibahas oleh Sholeh Hasan. Dalam penelitiannya, ia memfokuskan pada pandangan al-Qarḍāwī dalam menyikapi problem aliran pada masa modern. Penelitian ini menggunakan metode *content analysis*

⁵² Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2000, hal. 43.

⁵³ Muhammad al-Ghazali, *al-Maḥawir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm*, Kairo, Dār al-Wafā', 1994.

dengan menyajikan argumentasi rasional yang mendeskripsikan hasil penelitian pustaka (library research) dan pemikiran peneliti terhadap topik penelitian. Kesimpulan metode *Maqāṣid al-Qur'an* Yūsuf al-Qarḍāwī adalah yang pertama, *al-Istiqrā'*, yang menghubungkan relasi antar teks al-Qur'an dan berfokus pada ajaran al-Qur'an secara keseluruhan, tanpa memisah antara akidah, syariah, dan akhlak. Kedua adalah *al-ta'fīl*, yaitu dengan cara mengembalikan ayat-ayat al-Qur'an yang *mutashābihāt* kepada ayat-ayat yang *muhkamāt*. Memahami teks-teks hadis harus dihubungkan dengan makna teks al-Qur'an. Berpegang teguh kepada teks-teks yang berkualitas *qaṭi' al-dalālah*. Melakukan takwil pada ayat-ayat yang berkualitas *ẓannī al-dalālah* sesuai aturan takwil yang diatur dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*. Menghindari sumber-sumber kesalahan dalam memahami teks seperti menempatkan *naṣṣ* tidak pada tempatnya, salam dalam melakukan takwil, mendahulukan logika, mengalahkan makna teks al-Qur'an dengan alasan maslahat.

'Abd al-'Azīz Muḥammad⁵⁴ dalam tesisnya menguraikan karya Ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. 'Abd al-'Azīz menjelaskan bahwa Ibn 'Āshūr memberikan posisi sangat penting terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* dalam proses penafsiran al-Qur'an. Bahkan, ahli tafsir mesti mempunyai pemahaman yang memadai terkait *maqāṣid al-sharī'ah*.

Ghozi Mubarak,⁵⁵ dalam tulisannya berusaha mengeksplorasi pengaruh pemikiran al-Shāṭibī dalam disiplin ilmu tafsir dan ilmu al-Qur'an. Ada sejumlah tawaran konsep lama, tetapi pemahamannya baru yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī (720-790 H), seperti teori *makkī-madanī*, *nāsikh-mansūkh*, *kullī-juz'ī*, dan sebagainya. Sumbangan terbesarnya, sebagaimana disebutkan dalam penelitian tersebut, adalah penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai epistemologi tafsir. Penelitian tersebut mengurai rekam jejak historis penggunaan teori *maqāṣid al-sharī'ah* dalam wilayah tafsir, yang akhirnya mengarah kepada ortodoksi tafsir sunni.

Misbahul Munir,⁵⁶ dalam tulisannya mengupas pandangan Ibn 'Āshūr dalam masalah kebebasan beragama. Menurut Ibn 'Āshūr (1879-1973 M), salah satu pilar *maqāṣid al-sharī'ah* adalah kebebasan. Tidak dibenarkan pemahaman yang memaksakan agama terhadap pihak lain. Penulisnya berkeyakinan, gagasan Ibn 'Āshūr memiliki relevansi yang erat dengan kehidupan modern.

⁵⁴ Abdul Aziz Muchammad, "*Syari'ah dan Tafsir Al-Qur'an: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Asyur*" *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

⁵⁵ Ghozi Mubarak, "Prinsip-prinsip Tafsir asy-Syāṭibī dan Ortodoksi Tafsir Sunni" *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

⁵⁶ Misbahul Munir, "Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidi Ibn 'Āshūr" *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.

Tāj al-Islām, menulis “*maqāṣid al-Qur’an and maqāṣid al-sharī’ah*”, *An Analytical Presentation*. Dalam tulisan ini dijelaskan makna semantik istilah al-Qur’an dan Syariah, kemudian dijelaskan makna istilah *maqāṣid al-Qur’an* dan *maqāṣid al-sharī’ah*, terakhir dijelaskan perbedaan fungsi *maqāṣid al-Qur’an* dengan fungsi *maqāṣidal-sharī’ah*. Yang perlu dicatat di sini adalah objek *maqāṣid al-Qur’an* adalah semua hal yang tertuang di dalam al-Qur’an seperti masalah akidah, akhlak, fenomena alam, kehidupan masa kini dan kehidupan akhirat, isyarat-isyarat ilmiah, *al-asmā’ al-husnā* dan kisah-kisah masa lalu. Batas pembahasan hanya pada ruang lingkup al-Qur’an saja. Sementara objek *maqāṣid al-sharī’ah* sangat luas, dimulai dari masalah keluarga, ekonomi dan politik, undang-undang sipil, dan peraturan nasional serta internasional. Sumber *maqāṣid al-sharī’ah* terdiri dari al-Qur’an, Hadits nabi, ijmak ulama dan *qiyās/ijtihād*.⁵⁷

Tāj al-Islām dan Amina Khotun dalam *Objective Based Exegesis of the Quran, A Conceptual Framework* menjelaskan sejarah perkembangan tafsir *Maqāṣidi*. Embrio trend tafsir *Maqāṣidi* bermula dari dua metode tafsir yang berkembang, yaitu tafsir *bi al-ma’thūr*/tradisional dan tafsir *bi al-ra’yi*/hypothetical. Kemudian mulai berkembang penulisan tafsir diawali oleh penjelasan tema dan tujuan surat, setelah itu penjelasan focus kepada beberapa ayat. Ada tiga model tafsir *maqāṣidi*. Pertama, penjelasan satu ayat al-Qur’an mengandung satu tujuan atau beberapa tujuan. Kedua, penjelasan sekelompok ayat tetapi memiliki satu tujuan seperti Surat al-Iklās/112 yang menjelaskan tauhid. Ketiga, mengumpulkan ayat-ayat yang terpencah pada beberapa surat tetapi memiliki satu tema yang sama. Langkah-langkah menemukan *maqāṣid al-Qur’an* dalam tafsir *al-maqāṣidi*. Pertama, mengidentifikasi semua ayat yang terkandung di dalam al-Qur’an, apakah memiliki kesamaan tema atau tidak. Metode ini di dalam teori tafsir tematik menggunakan pencarian kata/lafaz yang sama atau akar/*taṣrif* yang sama. Kedua, membuat konsep terlebih dahulu terhadap tema yang akan dibahas, misalnya satu tema social. Sebelum memulai penafsiran harus membaca terlebih dahulu tafsir-tafsir lain yang fokus kepada bahasa, tema penjelasan dan kasus-kasus sosial lainnya. Dalam istilah tafsir tematik dinamakan tafsir berbasis tema-tema social. Ketiga, menyatukan antara tujuan dan sarana.⁵⁸

Tafsir al-Qur’an dengan pendekatan *maqāṣidal-sharī’ah* dalam praktiknya dilakukan oleh sarjana kontemporer. Fazlur Rahman (1919-1988 M), dengan metode tematik dengan pendekatan sosio kultur telah mematenkan teori gerak ganda (double movement). Sedangkan Shahrūr

⁵⁷ Tāj al-Islām, “Maqāṣid al-Qur’an and Maqāṣid al-Sharī’ah: An Analytical Presentation”, dalam *jurnal Revelation and Science*, Vol. 03. No. 1. Tahun 2013.

⁵⁸ Tāj al-Islām dan Amina Khotun, QURANICA, dalam *Internasional Journal of Qurānic*. Vol. 7. Tahun 2015.

dengan metode *tartīl* dengan pendekatan saintifik telah mengeluarkan teori batas (*hudūd*; limit). Keduanya, sebagaimana dibahas oleh Abdul Mustaqim, telah sukses melakukan penalaran al-Qur'an dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dalam karya disertasinya, yang telah dibukukan, Mustaqim mengungkapkan beberapa contoh penerapan tafsir tersebut, di antaranya poligami dan problem hijab.

Sementara terkait kasus perkawinan beda agama, Liza Suci Amalia,⁵⁹ membahas perkawinan beda agama perspektif hukum semata, dalam hal ini hukum Islam dan hukum positif. Ia tidak mengeksplorasi ketentuan baru dalam persoalan perkawinan beda agama dari al-Qur'an. Inilah yang menjadi perbedaan yang mendasar dalam penelitian ini. Juga tulisan M. Karsayuda,⁶⁰ yang mencermati dampak negatif yang berpotensi timbul dari perkawinan beda agama. Dia sepakat dengan aturan dalam Kompilasi Hukum Islam yang menutup kemungkinan terjadinya hubungan perkawinan antara muslim dan non-muslim.

Jon Kamil,⁶¹ dalam tesisnya tidak setuju dengan pendapat Ibn Taymīyah (661-728 H) yang berpendapat perkawinan beda agama itu boleh. Argumen Jon Kamil, bahwa pendapat Ibn Taymīyah tidak tepat jika dihubungkan dengan konteks Indonesia. Pasalnya, menurut Jon Kamil, perkawinan beda agama dapat dijadikan upaya melakukan proses kristenisasi. Namun untuk mendukung pandangan Jon Kamil, data-data empiris tidak dihadirkan. Kendati pembacaan hermeneutik dimunculkan terkait persoalan ini, tetapi ia tidak sepenuhnya memberikan eksplanasi yang jelas. Titik inilah yang menjadikan penelitian yang penulis lakukan ini berbeda dengan Jon Kamil. Dengan kata lain, penulis berupaya menelusuri titik solusi atas persoalan ini menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Penelitian-penelitian yang telah disebutkan, penelitian yang menghadirkan konsep tafsir *maqāṣidi* dan rekonstruksi persoalan perkawinan beda agama, belum ada. Terlebih paradigma *maqāṣid al-sharī'ah* dalam penelitian ini merupakan hasil olah ide dan data aktual dalam studi tafsir, dan kendati banyak tema-tema yang berdekatan juga telah banyak dikaji. Berbeda dengan penelitian di atas, disertasi ini difokuskan pada penalaran ayat perkawinan beda agama dalam perspektif *maqāṣid al-sharī'ah*.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

⁵⁹ Liza Suci Amalia, "Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam" *Desertasi*, Universitas Diponegoro. Tahun 2003.

⁶⁰ M. Karsayuda, "Perkawinan Beda Agama: Menakar Nilai-Nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam" *Disertasi*, IAIN Antasari Banjarmasin. Tahun 2011.

⁶¹ Jon Kamil, "Perkawinan Antar Pemeluk Agama Perspektif Fiqh Ibnu Taymīyah" *Disertasi*, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2011.

Berdasarkan permasalahan di atas serta data-data yang ada, maka jenis penelitian ini adalah penelitian (*library research*). Tetapi, di luar itu dibutuhkan data-data lapangan untuk melengkapi penelitian ini. Bagi peneliti, ini menjadi logis karena didasari sikap penerapan terhadap fitur keterbukaan dan argumentasi yang dibangun harus berbasis data-data empiris.

2. Objek Penelitian

Objek dalam penelitian disertasi ini adalah ayat-ayat bertalian dengan perkawinan beda agama dan menjadi target operasionalnya. Tentunya, keholistikan al-Qur'an tidak bisa dipungkiri, sehingga uraian ayatnya memiliki keintegralan dengan ayat lainnya. Bila ayat-ayat yang menjadi objek penelitian memuat tujuan parsial (*al-maqāsid al-juz'iyah*), maka yang dimaksud 'ayat lain' tersebut adalah ayat-ayat yang memuat tujuan khusus *al-maqāsid al-khāṣṣah* (khusus) dan tujuan umum *al-'āmmah* (umum), baik secara eksplisit maupun secara implisit.

3. Langkah-langkah Penelitian

Tahapan yang dilakukan dalam penelitian ini, yaitu pertama, kolektif dan seleksi data sesuai kebutuhan. Kedua, studi atas data yang terkumpul tadi menggunakan metode deskriptif-analisis. Ketiga, pengambilan kesimpulan dari hasil analisa. Penulis membagi data dalam penelitian ini menjadi dua, data primer dan data sekunder. Data primer dipecah menjadi dua; tafsir *maqāsidī* dan aturan perkawinan beda agama sebagai dua variabel. Sementara data sekunder, berada di urutan belakangnya mengikuti uraian data primer. Data primer juga mencakup ayat-ayat al-Qur'an dan tafsirnya terkait perkawinan beda agama.

Sejumlah karya dalam studi tentang *maqāsid al-sharī'ah* masuk ke dalam bagian ini. Termasuk karya fikih. Sementara data sekunder mencakup sejumlah karya yang segala informasi terkait penelitian dalam disertasi ini. Data-data yang telah dikumpulkan, kemudian dianalisis menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan analisis sistem (*system analysis*). Analisis isi digunakan guna memahami sejumlah karya tafsir, '*ulūm al-qur'ān*, *maqāsid al-sharī'ah*, fikih, usul fikih, dan keilmuan lainnya. Sementara analisis sistem digunakan guna membaca ayat-ayat sebagai objek penelitian ini. Sedangkan operasionalisasi pendekatannya mengikuti nalar berfikir Jasser Auda (1966 M); menjadikan *maqāsid al-sharī'ah* sebagai basis landasan filosofisnya, di mana teori sistem sebagai pisau analisisnya. Dalam analisis sistem ini, digunakan pembacaan hermeneutik sebagai manifestasi atas fitur keterbukaan.

Untuk metode pengambilan kesimpulan dalam penelitian ini dapat dialurkan menjadi dua pola. Pertama, pola nalar induktif (*istiqrā'ī*);

mengambil kesimpulan dalam bentuk ketentuan umum, yang didapatkan dari kajian terhadap ayat-ayat primer yang sifatnya partikular. Ayat-ayat tersebut menjadi bagian integral yang tidak terpisah dengan ayat-ayat yang lain. Kedua, pola metode deduktif (*istinbāṭī*); menyimpulkan ketentuan khusus yang diambil dari ketentuan umum. Ketentuan khusus dalam penelitian dalam bentuk hukum praktis, sebab ayat-ayat primernya adalah *āyāt al-aḥkām*.

G. Sistematika Penulisan

Sistematika penelitian disertasi ini dapat diurai sebagai berikut: Bab Pertama, Pendahuluan, yang memuat rancang-bangun argumentasi penelitian ini. Tentunya, dimulai dengan deskripsi permasalahan dan perdebatan akademik. Dengan urutan yang demikian, diharapkan dapat teridentifikasi segala kemungkinan masalah yang mencuat dalam penelitian. Setelah teridentifikasi, kemudian dibatasi pada masalah yang akan diteliti kemudian dirumuskan masalah-masalah yang dijadikan sebagai pedoman dalam penelitian. Bagian selanjutnya, ada paparan tentang tujuan dan manfaat yang hendak dicapai dalam penelitian. Kerangka teori menyodorkan data awal variabel penelitian. Sementara metodologi penelitian berisi pedoman praktis dalam menyelesaikan penelitian ini. Penelitian terdahulu yang relevan diurai dalam rangka memahami peta-petas hasil penelitian yang memiliki kesamaan. Sedangkan sistematika penulisan sebagai kerangka kerja guna membantu bangunan penelitian itu sendiri dan juga untuk mengukuhkan terjalannya korelasi antar sub.

Bab Kedua, membahas mengenai dinamika dan diskursus *maqāṣid al-sharī'ah*. Pendefinisian sebagai awalan diperlukan agar tidak terjadi ambiguitas makna. Selanjutnya sejarah kemunculan dan perkembangannya didiskusikan pada bab ini. Setelah itu, pemetaan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* mengacu pada gradasi yang disampaikan oleh Aḥmad Raysūnī (1953 M), periode awal yaitu al-Juwaynī (419-478 H), al-Ghazālī (1058-1111 M), dan al-Ṭūfī, periode kedua konsep al-Shāṭibī, dan periode pasca al-Shāṭibī, yaitu konsep Ibn 'Āshūr (1879-1973 M), al-Fāsī (1910-1974 M), dan Jasser Auda (1966 M).

Bab Ketiga, membincang *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an. Informasi yang dijelaskan dalam bab ini sesuai dengan pembahasan sebelumnya. Selain itu, model *maqāṣid al-Qur'an* juga diperbincangkan di dalam bab ini. Perkembangan itu pada akhirnya meniscayakan pergeseran konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang signifikan, hingga digunakan sebagai pendekatan dalam menafsirkan al-Qur'an. Semua hal yang berkaitan dengan masalah yang dipaparkan tersebut dielaborasi pada ini.

Bab Keempat, membahas perkawinan beda agama dalam tinjauan fikih. Uraian pada bab ini sebenarnya mempertajam masalah yang sudah dibahas secara singkat pada bab pertama. Segala hal yang diurai dalam bab ini meliputi pemahaman para ahli fikih terhadap ayat-ayat yang menjadi objek penelitian. Deskripsi pemahaman diikuti logika berpikir dari kalangan ahli fikih sengaja diketengahkan agar pembahasannya lebih komprehensif. Data yang ada tidak begitu saja dipaparkan apa adanya, tentu penulis membangkitkan daya kritik dengan data-data ilmiah. Selain itu, perbincangan mengenai term *ahl al-kitāb* juga dipaparkan pada bab ini.

Bab kelima, penerapan konsep tafsir *maqāṣidi* pada ayat perkawinan beda agama. Bab ini berisi aplikasi pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* yang sudah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya untuk merekonstruksi pemahaman fukaha yang 'bermasalah'. Setiap kasusnya, sistematika yang digunakan sebagai berikut: 1) identifikasi ayat, 2) identifikasi makna, 3) eksplorasi *maqāṣid al-sharī'ah*, 4) kontekstualisasi makna ayat, dan 5) penarikan kesimpulan.

Bab keenam, kesimpulan. Bab terakhir ini dijelaskan jawaban atas sejumlah pertanyaan yang menjadi rumusan masalah, dan dijelaskan juga tentang sejumlah rekomendasi untuk dilakukan ke dalam penelitian lanjutan oleh peneliti lainnya.

BAB II

DISKURSUS TAFSIR *MAQĀṢIDI*

Tafsir al-Qur'an sebagai salah satu sarana untuk memahami isi kandungan al-Qur'an terus dikaji. Dan kajian tentang tafsir al-Qur'an dan metodologinya terus berkembang dari masa kemasa untuk mencari metodologi yang dianggap paling sesuai dengan konteks dan tuntutan zamannya, berbagai metode telah dikemukakan oleh para mufassirin dan masing-masing generasi bertanggung jawab untuk memperbaiki atau menyegarkan kembali studi sebelumnya, yang dianggap tidak relevan. Adanya metode tafsir modern kontemporer disebabkan salah satunya oleh munculnya kekhawatiran yang diakibatkan manakala penafsiran terhadap Qur'an dilakukan secara sembrono dan secara tekstual, dengan mengenyampingkan sisi situasi dan historisitas turunnya ayat, dan ini menjadi salah satu fakta sejarah yang tidak begitu saja diabaikan.

A. Melacak Sejarah dan Karakteristik Tafsir Modern-Kontemporer

Metode tafsir modern atau kontemporer merupakan metode penafsiran terhadap al-Qur'an yang menempatkan problematika kemanusiaan sebagai ruh penafsiran. Problematika tersebut kemudian diteliti dan dianalisis melalui beragam pendekatan yang tepat dan sesuai dengan persoalan disertai sebab-sebab yang melatarinya. Selain itu, survei terhadap

corak gagasan para ahli tafsir modern, yang dilakukan Jansen, menunjukkan adanya tiga peta pemikiran; corak pemikiran tafsir *'ilmī*, corak pemikiran tafsir filologi, dan corak pemikiran tafsir *adab ijtimā'ī*.¹

Menurut sejumlah ahli tentang al-Qur'an, yang didasari oleh temuan sejumlah ulama kontemporer, bahwa metode tafsir atas al-Qur'an dibagi menjadi empat metode; 1) *Ijmā'ī* (Global), 2) *Tahli'ī* (Analisis), 3) *Muqāran* (Perbandingan), 4) *Mawḍū'ī* (Tematik). Ada satu metode lagi, yaitu metode kontekstual (tafsir terhadap al-Qur'an berbasis historis, sosiologi, budaya, adat istiadat, dan pranata yang berkembang dalam masyarakat Arab, baik sebelum atau sesudah al-Qur'an diturunkan. Metode terakhir ini termasuk kategori tafsir kontemporer.

Salah satu bagian dari tafsir modern-kontemporer adalah apa yang kita kenal dengan istilah *tafsir maqashidi* yakni suatu corak tafsir yang berbasis pada tujuan umum ditetapkan syari'at atau diturunkannya al Quran

1. Pengertian Tafsir Modern

Ada dua kata yang terkandung dalam kalimat tersebut, yakni tafsir dan modern. Secara etimologi, tafsir berasal dari bahasa Arab *فسر - تفسير* - *يفسر*, artinya memeriksa, memperlihatkan, atau bermakna kata *الايضاح والشرح*, penjelasan atau komentar. Sedangkan secara terminologi, tafsir adalah penjelasan terhadap *kalām Allāh* atau menjelaskan lafal-lafal al-Qur'an dan pemahamannya. Menurut al-Zarkasyi (745-794 H), yang dikutip 'Abd al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ, dalam kitabnya, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī 'aṣr al-Ḥadīth*, tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami Kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya, Muhammad Saw, dan menjelaskan makna-maknanya serta mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya.² Lebih jelas lagi, dapat dilihat beberapa terminologi dari beberapa ulama. Menurut Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi (1915-1977 M), dalam kitabnya, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*.³ Tafsir menurut bahasa maknanya menjelaskan dan menerangkan. Sedangkan menurut istilah ialah menjelaskan kalam Allah dan atau menjelaskan lafal-lafal al-Qur'an dan pemahaman-pemahamannya.

Secara teoretis, tafsir berarti usaha untuk memperluas makna teks al-Qur'an. Sedangkan secara praktis berarti usaha untuk mengadaptasikan,

¹ J. J. G. Jansen, *Diskursus Tafsir Islam Modern* (Terj.), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya: 1997. hal. xii-xvi.

² 'Abd al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī al-'Aṣr Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003. hal. 82

³ Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012. hal. 18

mengkontekstualkan “Teks al-Qur’an dengan situasi kontemporer seorang mufasir. Berarti tafsir modern adalah; usaha untuk menyesuaikan dan atau mengkontekstualisasikan ayat-ayat al-Qur’an dengan tuntutan zaman.” Karena itu, tafsir al-Qur’an adalah bentuk ilmu pengetahuan dalam rangka untuk memahami dan menafsirkan ayat al-Qur’an dan isinya. Fungsinya adalah sebagai pemberi penjelasan (*mubayyin*). Selain itu juga untuk menjelaskan arti dan kandungan al-Qur’an, terutama terkait ayat-ayat yang sulit dipahami dan artinya masih samar. Dalam upaya memahami dan menafsirkan al-Qur’an dibutuhkan berbagai ragam ilmu pengetahuan yang bertalian dengan Qur’an dan isinya, dan tidak sekadar pengetahuan kebahasa-Araban semata. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, ‘modern’ bermakna terbaru atau mutakhir. Sedangkan kontemporer bermakna pada waktu yang sama, semasa, sewaktu, pada masa kini, dewasa ini.⁴

Tak ada kesepakatan yang jelas tentang istilah kontemporer. Misalnya, apakah yang dimaksud kontemporer itu mencakup abad IX atau hanya abad XX atau XXI. Menurut sejumlah ahli, bahwa yang dimaksud kontemporer itu adalah modern. Ini artinya, keduanya identik dan digunakan saling bergantian. Dalam konteks peradaban Islam, kontemporer dan modern digunakan ketika terjadi persentuhan intelektual dunia Islam dengan dunia Barat. Tidak berlebihan ketika kontemporer merujuk kepada pengertian era yang memiliki relevansi dengan tuntutan kehidupan modern. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa tafsir kontemporer adalah tafsir atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur’an yang dikompatibelkan dengan situasi terkini. Pengertian ini searah dengan pengertian *tajdid*, yaitu upaya penyesuaian ajaran agama dengan situasi kontemporer melalui penafsiran atau pentakwilan yang disesuaikan dengan dinamika ilmu pengetahuan dan sosial kemasyarakatan.

Metode penafsiran kontemporer dan modern adalah suatu metode penafsiran Qur’an dengan menjadikan problematika manusia sebagai ruh penafsirannya. Berdasarkan masalah yang mereka hadapi dan alasan yang melatarbelakanginya, dipelajari dan dianalisis dengan berbagai cara. Masalah kemanusiaan dihadapi adalah masalah kemiskinan, kesehatan, pengangguran, hukum, ketidakadilan, politik, ekonomi, budaya, diskriminasi, gender, hak asasi manusia, dan ketidaksetaraan lainnya. Dengan begitu, metodologi penafsiran kontemporer adalah studi seputar metode interpretif yang berkembang di era kontemporer. Jika tidak dicermati, pengertian di atas akan menyesatkan, karena memberikan kesan bahwa al-Qur’an harus mengikuti dinamika zaman, yang pernyataan tersebut tidak sembarang orang dapat mengatakannya. Secara detail pengertian tafsir

⁴ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pustaka Utama, 2012. Ed. Keempat. hal. 924, 729.

modern adalah merekonstruksi produk tafsir klasik yang tidak ada sangkut pautnya dengan kondisi modern.

2. Sejarah Munculnya Tafsir Modern-Kontemporer

Abad XIX atau abad XV merupakan abad dunia Islam meningkat ke arah yang lebih maju dalam berbagai aspek. Termasuk di dalamnya aspek tafsir, dan banyak sejumlah karya tafsir berasal dari ulama abad tersebut. Studi tentang Qur'an dalam khazanah intelektual Islam tidak pernah berhenti. Setiap generasi bertanggung jawab memperbarui studi sebelumnya yang dianggap usang.

Salah satu pemicu munculnya metode tafsir kontemporer adalah adanya kekhawatiran yang akan terjadi manakala penafsiran terhadap al-Qur'an dilakukan secara tekstual, disertai sikap abai terhadap situasi dan histori turunnya suatu ayat sebagai data sejarah.⁵ Seorang pembaharu Islam di Delhi, dan juga sosok yang menggagas penulisan tafsir moder, Shah Waliyullah (1701-1762), memiliki dua karya penting; *Hujjah al-Bālighah* dan *Ta'wīl al-Hadīth fī Rumūz Qiṣaṣ al-Anbiyā'*, yang substansinya tentang gagasan-gagasan modern. Jejak ini selanjutnya diikuti oleh sejumlah pembaharu Islam lainnya di Mesir, untuk melakukan hal yang sama. Misalnya, sekadar menyebut; tafsir karya Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), Rashīd Riḍā (1865-1935 M), Aḥmad Khalaf, dan Muḥammad Kāmil Ḥusayn (1901-1977 M). Di wilayah Indo-Pakistan, sebut saja ada Abū Azad, al-Masriqqi, G.A Parws, dan lainnya. Sementara itu, di Timur Tengah, sebut saja muncul Amīn al-Khulfi (w. 1978), Ḥasan Ḥanafī (1935-2021 M), Bint Shāḥī (w. 2000), Naṣr Abū Zayd (1943-2010 M), Muhammad Shahrur (1938-2019 M), dan Fazlur Rahman (1919-1988 M).

3. Perkembangan Tafsir Modern-Kontemporer

Apa saja mengalami perkembangan, sudah pasti mempunyai proses perubahan bentuk atau sifat. Al-Qur'an, bentuknya tidak berubah, karena merupakan 'teks baku' atau 'teks mati,' sejalan terhentinya proses penurunan wahyu, sehingga tidak lagi mengalami perkembangan untuk menjawab problematika kehidupan, sebagaimana terjadi ketika proses pewahyuan. Tetapi, kandungan maknanya senantiasa seiring dengan dinamika zaman. Inilah yang diyakini muslim bahwa al-Qur'an itu bersifat *rahmat li al-'ālamīn* atau rahmat untuk semua manusia dan makhluk di bumi. Tentunya tidak hanya dilihat dari sisi kata *rahmat li al-'ālamīn*, namun juga perlu dilihat dari sisi proses sejalanannya dengan perubahan zaman. Ini sebuah metode pemaknaan atas sejumlah ayat Qur'an yang merujuk kepada

⁵ Ignas Goldziher, *Madzhab Tafsir: dari Aliran Klasik hingga Modern* (Terj), Yogyakarta: el SAQ Press. 2003, hal. 100.

ketentuan-ketentuan penafsiran yang disepakati ulama, yang kemudian model penafsiran ini dinamakan dengan penafsiran kontekstual. Pada dasarnya, model penafsiran ini sejak masa Islam awal sudah ada, yakni pada masa nabi Muhammad Saw, sehingga penafsiran kontekstual ini diterapkan oleh kaum muslim klasik (*salaf*) dan muslim kontemporer (*khalaf*).

Selanjutnya akan dibahas beberapa tinjauan tentang sejarah perkembangan tafsir ini yakni dari segi metode penafsiran, kodifikasi tafsir dan terakhir ditinjau dari corak penafsiran.

4. Periodisasi Tafsir Modern-Kontemporer

Bila merujuk ke pada buku, *Mazhab Tafsir*, karya Abdul Mustaqim, pengertian era modern berbeda dengan pengertian era kontemporer. Kendati pengertian keduanya memiliki perbedaan, yang jelas masa kontemporer adalah masa kelanjutan dari masa modern, sehingga kedua masa tersebut tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya. Maka itu, ada penjelasan dari Hasbi ash-Shiddiqie, terkait periodisasi tafsir. Menurutnya, ada delapan periode tafsir: 1) periode abad I dan II hijriah; 2) periode abad III hijriah; 3) periode abad IV hijriah; 4) periode abad V dan VI hijriah; 5) periode abad VII dan VIII; 6) periode abad IX dan X; 7) periode abad XI, XII, XIII; 8) periode abad XIV. Tidak ada alasan yang diutarakan terkait periode penafsiran yang disatukan.

Berdasarkan periodisasi yang dibuat T. M. Hasbi Ash-Shiddieqy (1904-1975 M), kedudukan tafsir modern dan kontemporer dengan metode *tahliili*, terletak pada periode kedelapan, yaitu abad XIV H. Periode ke-8 tersebut menggabungkan era modern dan kontemporer. Tafsir pada periode tersebut dikomandani Muḥammad ‘Abduh (1849-1905 M) dan Muḥammad Rashīd Riḍā (1865-1935 M) dengan tafsirnya, *al-Manār*, dan Jamāl al-Dīn al-Qāsīmī (1866-1914 M) dengan tafsirnya, *Taḥsīn al-al-Ta’wīl*, Ṭanṭawī Jawhari (1862-1940 M) dengan tafsirnya, *al-Jawāhir*, dan Muḥammad ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥākīm (1952-2009 M) dengan tafsirnya, *al-Futūḥāt al-Rabbānīyah*. Setelahnya, karya lain muncul, seperti karya Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī (1883-1952 M), berjudul *Tafsīr al-Marāghī*, dan sebagainya.⁶

Sedangkan periode tafsir, oleh Quraish Shihab (1944 M), dibagi menjadi dua. Pertama, periode pertama masa nabi, sahabat, dan tabiin, yang berakhir pada berakhirnya periode masa tabiin, yakni tahun 150-an H. Dalam periode pertama tersebut, muncul corak tafsir *bi al-ma’thūr*. Kedua, periode kedua, yang dimulai dari tahun 150 H-sekarang. Dalam periode ini, berkembang tafsir *bi al-ra’y-u* dengan beragam corak penafsirannya, yakni kurang lebih ada enam corak di dalamnya; corak sastra bahasa, corak filsafat

⁶ Teungku Muhammad Hasbi ash Shiddiqy. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al Qur’an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra. 2009. hal. 175-201.

dan teologi, corak ilmiah, corak fikih atau hukum, corak tasawuf, dan corak sastra budaya kemasyarakatan. Periodisasi yang dijelaskan M. Quraish Shihab, kedudukan tafsir modern dan kontemporer dengan metode *tahfīfī* terletak di periode kedua. Periode modern dan kontemporer disatukan dalam ke dalam satu periode.

Periodisasi tafsir dibagi menjadi tiga oleh Nashrudin Baidan. Periode pertama, periode ulama *mutaqaddimīn*, dari abad III-VIII H atau abad IX-XIII M. Periode kedua, periode ulama *muta'akhirīn*, dari abad IX-XII H atau XIII-IXX M. Periode ketiga, periode ulama modern, dari abad XVI H-sekarang atau IXX M-sekarang.⁷ Menurut Nashruddin Baidan, berdasarkan periodisasi tafsir, posisi tafsir modern dan kontemporer yang menggunakan metode *tahfīfī*, terletak pada periode ketiga. Masa modern dan masa kontemporer digabung menjadi satu periode.

Ketiga periodisasi perkembangan tafsir tersebut menjadi rujukan Hasbi Ah-Shiddieqy (1904-1975 M), M. Quraish Shihab (1944 M), dan Nashrudin Baidan. Dari sisi waktu, ketiga periodisasi tersebut menunjukkan bahwa masa modern dan kontemporer itu sama. Dari aspek substansi, perkembangan tafsir modern dan kontemporer dengan metode *tahfīfī* dapat ditelusuri melalui karakteristik perkembangan tafsir itu sendiri, baik bertalian dengan isi, metode atau coraknya.

5. Karakteristik Tafsir Modern-Kontemporer

Kendati *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* atau *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, karya Ignaz Goldzier (versi terjemahan Dr. 'Alī Ḥasan 'Abd Qādir), mendapatkan kritikan dari para peneliti tafsir, tetapi dapat diakui karya itu mendapatkan perhatian dari sejumlah peneliti muslim yang membuat mereka memfokuskan kepada aliran tafsir dengan berbagai karakteristik yang dimilikinya. Antaranya adalah penelitian atas perkembangan tafsir dan cirinya di era kontemporer-modern.

Ada lima perspektif atau aliran yang dibagi Ignaz Goldzier (1850-1921 M); tafsir *bi al-ma'thūr* (penafsiran atas Qur'an melalui disiplin ilmu hadis dan pandangan sejumlah), tafsir teologi, tafsir tasawuf, tafsir sektarian atau aliran keagamaan, dan tafsir modern.⁸ Goldzier adalah seorang pemikir kontemporer yang memahami perkembangan tafsir, tetapi ia tidak menyebutkan tafsir kontemporer. Hal ini bisa jadi disebabkan, pengertian modern telah mencakup perkembangan tafsir kontemporer di dalamnya.

⁷ Nasirudin Baidan, *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri. 2003, hal 78.

⁸ Lihat Ignaz Goldzier, *Madzhab Tafsir: dari Aliran Klasik Hingga Modern* (Terj), Yogyakarta: Elsaq Press. 2003, hal. 54.

Substansi ciri tafsir perspektif modern dan kontemporer adalah menempatkan Qur'an sebagai kitab petunjuk dan mampu menyingkap semangat (ruh) Qur'an itu sendiri, sehingga ini menjadi inti ide para penafsir di masa modern dan kontemporer, utamanya Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M) ketika melakukan penafsiran terhadap Qur'an. Al-Qur'an bagi mereka, sudah menjadi keharusan untuk menjadi kitab petunjuk dan keharusan bagi mereka mengeksplor universalitas al-Qur'an yang senantiasa dicari dan dipedomani bagi masyarakat. Kritik mereka terhadap kecenderungan penafsir sebelum mereka ketika menafsirkan Qur'an melalui analisis atas struktur kalimat atau sekadar menguak aspek-aspek teknis kebahasaan atau juga hanya mendeskripsikan pandangan ulama yang saling berbeda pendapat, dan ini tentunya tidak berdampak pengaruh yang signifikan terhadap kehidupan. Sedangkan, penelitian J. G. Jansen, tentang perkembangan tafsir di Mesir, membagi karakteristik tafsir modern dan kontemporer kepada tiga corak tafsir; corak tafsir ilmu atau ilmu pengetahuan (*tafsīr 'ilmī*), corak tafsir filologi dan sastra (*tafsīr adabī*), dan corak tafsir sosial. Corak tafsir sosial atau kemasyarakatan ini kemudian kerap disebut dengan *adabī ijtimā'ī*.

Jika menelusuri karya 'Ali Ḥasan al-'Arīḍī dan karya 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, ditemukan bahwa corak tafsir '*ilmī* dan *ijtimā'ī*, termasuk corak tafsir yang menggunakan metode *taḥlīlī*.⁹ (walaupun al-'Arīḍī sendiri dalam sub judulnya mengenai *adabī*, tidak menyertakan kata *ijtimā'ī*. Ia hanya menyebutkan *adabī ijtimā'ī* dalam penjelasannya). Ini berarti, bahwa tafsir '*ilmī* dan tafsir *ijtimā'ī* dapat dikategorikan sebagai tafsir modern dan kontemporer dengan penggunaan metode *taḥlīlī*.

Al-Farmawī dan al-'Arīḍī, tidak menjelaskan corak tafsir *ijtimā'ī* itu terpisah dengan corak tafsir *adabī*. Terjadi pemisahan antara *adabī* dan *ijtimā'ī*, itu dapat ditelusuri dalam karya Rachmat Syafei, di mana ia mengutip keterangan dari al-Sharqawī (1737-1812 M), tentang perbedaan keduanya. Sayangnya, al-Sharqawī, tidak menawarkan rumusan definitif atas keduanya. Ini yang membuat Rachmat Syafei, berupaya memformulasikan pengertian *ijtimā'ī* dari sudut bahasa, yaitu tafsir yang berhubungan dengan hal-hal kemasyarakatan. Dengan demikian, *adabī ijtimā'ī* dapat dianggap sebagai corak tafsir baru, karena mengintegrasikan corak tafsir filologi dan sastra (*adabī*) dengan corak tafsir sosial (*ijtmā'ī*).

Terkait uraian tentang corak tafsir *adabī ijtimā'ī*, dapat ditelusuri ke dalam karya al-Farmawī. Tafsir *adabī ijtimā'ī* berupaya menyingkapkan keindahan bahasa al-Qur'an dan mukjizat-mukjizatnya; menjelaskan makna

⁹. Lihat 'Ali Ḥasan al-'Arīḍī, *Tārīkh Ilmi al-Tafsīr wa Manāḥij al-Mufasssīrūn* (Dār al-I'tisām. H. 74-78 dan 'Abd al-Ḥayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerrapannya* (Terj), Baandung; Pustaka Setia. 2002. hal. 37-38.

dan maksud-maksudnya; memperlihatkan aturan-aturan al-Qur'an tentang kemasyarakatan; dan mengatasi persoalan-persoalan yang dihadapi umat islam secara khusus dan permasalahan umat lainnya secara umum. Semua itu diuraikan dengan memperhatikan petunjuk al-Qur'an yang membawa kebahagiaan dunia dan akhirat. Corak tafsir ini tampaknya menyatukan antara al-Qur'an dan berbagai teori pengetahuan.

Dari penjelasan al-Farmawī tersebut, Rachmat Syafei, merinci ciri-ciri corak tafsir *adabī ijtīmā'ī*.

1. Memperhatikan ketelitian redaksi ayat-ayat al-Qur'an
2. Menguraikan makna dan kandungan ayat-ayat dengan susunan kalimat yang indah
3. Aksentuasi yang menonjol pada tujuan utama turunnya al-Qur'an
4. Penafsiran ayat dikaitkan dengan hukum-hukum alam (*sunnah Allāh*) yang berlaku dalam masyarakat.¹⁰

Kemudian, Usman juga menjelaskan empat prinsip tafsir *adabī ijtīmā'ī*.¹¹ Pertama, setiap surat dalam al-Qur'an dianggap sebagai suatu kesatuan ayat-ayat yang serasi. Maksudnya, setiap ayat pasti mempunyai relevansi dengan ayat lain. Al-Qur'an merupakan mukjizat terbesar. Sebab itu, setiap susunan ayat atau suratnya juga mukjizat. Dengan demikian, *munāsabah* menjadi niscaya dalam memahami al-Qur'an. Kedua, ayat-ayat al-Qur'an bersifat umum. Tafsir *adabī ijtīmā'ī* sebagai sebuah corak tafsir, berupaya menelusuri sejumlah nilai universal yang terkandung dalam al-Qur'an, sehingga tentu saja tidak bisa diterima begitu saja, manakala suatu ayat ditafsirkan, kemudian kandungan isinya hanya berlaku untuk masyarakat atau periode tertentu saja. Keempat, al-Qur'an sebagai sumber akidah dan hukum. Corak tafsir *adabī ijtīmā'ī* berlawanan dengan taklid yang dijadikan sebagai epistemologi ketika menafsirkan al-Qur'an. Konsep tentang akidah dan hukum harus ditelusuri langsung melalui al-Qur'an. Al-Qur'an harus dibaca dan digali nilai-nilai di dalamnya. Dengan begitu, al-Qur'an sungguh menjadi sumber penafsiran. Ini yang menjadikan para penafsir yang menganut corak *adabī ijtīmā'ī* ini menyingkirkan otoritas dan validitas hadis yang dinisbatkan kepada sahabat. Kelima, penggunaan daya akal secara luas ketika memahami ayat al-Qur'an. Akal didayagunakan secara benar guna memahami ayat al-Qur'an. Sebab itu, seorang ahli tafsir yang menghadapi teks al-Qur'an, ia harus menggunakan akal secara maksimal. Sifat rasional melekat pada corak tafsir *adabī ijtīmā'ī* ini.

Berdasarkan uraian periodisasi, pengertian, dan prinsip *adabī ijtīmā'ī*, dapat disimpulkan bahwa corak tafsir *adabī ijtīmā'ī* adalah karakteristik utama tafsir modern-kontemporer dengan menggunakan metode

¹⁰. Rachmat Syafei, *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2006, hal. 255.

¹¹ Usman. *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 300-304.

tahfīfī. Corak ini sesuai dengan realitas dinamika kehidupan dalam berbagai aspek di dalamnya. Intinya, tafsir corak tersebut dapat menjadi solusi atas problematika yang berkembang di era modern dan kontemporer). Ciri corak tafsir *adabī ijtīmā'ī* tersebut dapat diamati melalui para tokoh pengagasnya.

6. Metode Tafsir Modern-Kontemporer

Kendati dipahami bahwa ahli tafsir memiliki metode berbeda dalam aspek rinciannya dengan ahli tafsir lain. Tetapi, secara general, dapat diketahui bahwa sejak periode III penulisan karya-karya tafsir sampai tahun 1960, para ahli tafsir menafsirkan ayat demi ayat al-Qur'an sesuai sistematikanya dalam mushaf. Penafsiran yang berasaskan urutan mushaf bisa menjadikan petunjuk al-Qur'an terfragmentasi, dan tidak menawarkan kepada para pembacanya secara utuh. Satu persoalan dalam al-Qur'an kerap dijelaskan secara terpisah dan dalam sejumlah surat. Seperti, tentang riba, dalam Surat al-Baqarah/2, Surat Āli 'Imrān/3, dan Surat al-Rūm/30. Diperlukan penjelasan terkait ayat-ayat tersebut dalam surat yang berbeda-beda guna mengetahui pandangan al-Qur'an itu sendiri.

Ulama menyadari, terutama al-Shāṭibī (w. 1388 M), bahwa setiap surat, kendati persoalan yang dihadapkan itu beragam, tetapi ada satu sentral yang mengikat dan menemukan titik penghubung atas persoalan yang berbeda-beda itu. Pada bulan Januari 1960, Syaykh Maḥmūd Shaltūt (1893-1963 M) menyusun kitab tafsirnya, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, dalam bentuk penerapan ide yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī tersebut. Syaltut tidak lagi menafsirkan per ayat, namun membahas per-surat, atau fragmen-fragmen khusus dalam satu surat, kemudian merangkainya dengan tema sentral dalam satu surat itu.

Metode ini disebut metode *mawḍū'ī*. Tetapi, langkah yang dilakukan Shaltūt, belum menjadikan pembahasan tentang petunjuk al-Qur'an terjelaskan secara utuh. Berdasarkan penjelasan atas, satu persoalan bisa didapatkan dalam berbagai surat. Karena itu, muncul timbul ide untuk menyatukan semua ayat yang berkaitan dengan satu masalah tertentu, untuk kemudian dikaitkan satu dengan lainnya, kemudian ditafsirkan secara menyeluruh. Akhir tahun 60-an, Aḥmad Sayyid al-Kūmī, mengembangkan ide ini di Mesir. Pada dasarnya, pengembangan ide ini adalah kontinuitas dari metode *mawḍū'ī*nya Maḥmūd Shaltūt. Oleh karena itu, ada dua pengertian terkait metode *mawḍū'ī*: *Pertama*, penafsiran terkait tentang satu surat dalam Qur'an. Tujuan-tujuannya secara umum dan tema sentralnya dijelaskan. Mengorelasikan keragaman persoalan dalam surat tersebut dengan tema tadi. Dengan begitu, suatu surat disertai kompleksitas persoalannya menjadi sebuah kesatuan utuh.

Kedua, penafsiran yang mulanya menghimpun ayat-ayat dalam al-Qur'an yang pembahasannya mengenai satu masalah tertentu dan diurutkan

sesuai urutan turunnya. Setelah itu, barulah menjelaskan pengertian seluruh ayat-ayat tersebut, untuk mendapatkan petunjuk dari al-Qur'an terkait masalah yang dibahas itu.

Ketika menafsirkan Qur'an, ahli tafsir akan merujuk kepada tradisi ulama terdahulu. Kendati ada juga yang merujuk kepada temuan ulama kontemporer. Tafsir-tafsir yang merujuk kepada ulama terdahulu, yaitu: 1) Tafsir berdasarkan riwayat, yang dikenal dengan tafsir *bi al ma'thūr*, 2). Tafsir berdasarkan *dirāyah*, atau yang terkenal dengan sebutan tafsir *bi al-ra'y* atau *bi al-ijtihādī*, 3). Tafsir berdasarkan isyarat, yang dikenal dengan sebutan *al-tafsīr al-ishārī*.¹²

Pada perkembangannya, yaitu merujuk pada temuan ulama kontemporer, dan ini dianut sejumlah ahli tentang al-Qur'an, seperti sebut saja, al-Farmawī, yang dikembangkan di Indonesia oleh Quraish Shihab (1944 M), diarahkan kepada pemilahan metode tafsir al-Qur'an kepada empat metode¹³: Pertama, *Ijmālī* (Global). Kedua, *Tahfīlī* (Analisis). Ketiga, *Muqārīn* (Perbandingan). Keempat, *Mawḍū'ī* (Tematik). Metode tafsir berdasarkan *riwāyah*, *dirāyah*, dan *Ishārī*, dimasukkan ke dalam kategori metode klasik. Sementara itu, empat metode; *Ijmālī*, *Tahfīlī*, *Muqārīn*, dan *Mawḍū'ī*, yang ditambah satu metode; metode *Kontekstual* (menafsirkan al-Qur'an berdasarkan histori, sosiologi, budaya, adat istiadat, dan pranata-pranata yang berlaku dalam masyarakat Arab, baik sebelum maupun sesudah penurunan al-Qur'an, termasuk ke dalam kategori tafsir kontemporer.

Pengklasifikasian metode tafsir tersebut, tidak bermaksud mendekonstruksi sesuatu yang favorit dan yang tidak favorit, namun lebih kepada memudahkan penelusuran historis atas metode tersebut, dan melengkapi satu sama lainnya.

Metode Tafsir Kontekstual

Pengertian kontekstual, sekurangnya memuat tiga pengertian:

- a. Upaya pemaknaan untuk mengantisipasi problematika yang mendesak untuk direspons, sehingga pengertian sama dengan pengertian situasional.
- b. Pemaknaan yang melihat hubungan antara masa lampau dan masa mendatang. Ini maksudnya segala sesuatu dilihat dari sisi makna historis, makna fungsional saat berlangsung, dan memprediksi makna yang bisa jadi memiliki relevansi di masa mendatang.

¹² Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarkūnī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Darussalam, 2010, Juz 2, hal. 387.

¹³ Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir al Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulton Thaha Press, 2007, hal. 58.

c. Memosisikan antara yang sentral dan yang periferi. Yang dimaksud sentral adalah teks Qur'an. Sedangkan yang dimaksud periferi adalah terapannya. Di samping itu, memosisikan Qur'an sebagai sentral moral.

Secara substansi, metode kontekstual memiliki hubungan erat dengan Hermeneutika, suatu metode penafsiran teks yang bertolak dari studi bahasa, sejarah, sosiologis, dan filosofis. Jika metode ini dipertemukan dengan studi teks al-Qur'an, maka persoalan selanjutnya adalah bagaimana ketika teks tersebut hadir di tengah masyarakat, kemudian dipahami, diterjemahkan, ditafsirkan, dan didialektikakan dalam menghadapi fakta sosial yang terjadi.

Pada hakikatnya, hermeneutik berhubungan kuat dengan bahasa, yang diekspresikan melalui pikiran, wacana, dan tulisan. Karena itu, hermeneutik merupakan cara baru dalam berinteraksi dengan bahasa. Relasi hermeneutik dengan bahasa menjadikan ranah penafsiran memiliki spektrum yang luas, terutama terkait dengan ilmu humaniora, sejarah, hukum, agama (studi tafsir termasuk di dalamnya), filsafat, seni, sastra, dan linguistik. Yang kerap memanfaatkan hermeneutik adalah ilmu tafsir, lantaran semua karya yang mendapatkan inspirasi Ilahi, seperti al-Qur'an membutuhkan interpretasi atau hermeneutik, sehingga menjadi dipahami. Sementara itu, pengembangan metode hermeneutik oleh para ahli tafsir kontemporer sangat beragam. Tentunya, munculnya keberagaman ini tidak hanya diakibatkan oleh kian terbukanya wawasan umat dalam menghadapi gagasan luar, tetapi juga mencuatnya dinamika dan kesadaran akan kekurangan atas metode yang ada.

Ide tentang metode kontekstual dalam penafsiran Qur'an, digagas oleh Amīn al-Khulfi (1895-1966) dan Fazlur Rahman (1919-1988 M). Kendati tidak ada karya tafsir yang dihasilkan keduanya. Pendekatan metodologi yang diinisiasi Amīn al-Khulfi, yaitu teori sastra kontemporer, yakni menyatukan kritik intrinsik dan ekstrinsik dalam menganalisis ayat al-Qur'an, dan studi ini telah mengarahkan kepada hermeneutik teks, sehingga yang mulanya untikable menjadi thinkable. Menurutnya, penggabungan dua perangkat analisis; *dirāsah ma'a ḥawl al-Qur'ān* (latar historis, kritik historis, dan kultural ketika diturunkan wahyu) dan *dirāsah fī al-qur'ān nafsihi*, mutlak dilakukan dalam mengkaji al-Qur'an. Analisis ini memfokuskan kepada struktur tata kata dan kalimat al-Qur'an, diksi, hubungan sintagnasi dan paradigmatis kata, dan aspek lainnya yang memiliki kaitan dengan disiplin linguistik kebahasaan.

Bint al-Shāṭi (1913-1988 M), telah berhasil mengimplementasikan pendekatan Amīn al Khulfi. Ini dibuktikan dalam karyanya, tafsir *al-Bayān li al-Qur'ān al-Karīm*, dan *Maqāl fī al-Insān; Dirāsah Qur'ānīyah*. Kendati dalam kata *nās* (الناس) dan *insān* (الانسان), menurut Bint Shāṭi, mempunyai makna dasar yang menjelaskan terkait 'manusia,' namun sebenarnya

memiliki makna relasi yang berbeda. Menurutnya, kata *al-bashar* (البشر), berarti manusia secara pengertian biologis, dan ini serupa dengan makhluk lain yang aktivitasnya juga merupakan aktivitas biologis. Sedangkan kata *al-insān* dan *al-nās*, berarti manusia sebagai makhluk budaya dan pembuat peradaban.¹⁴ Pendekatan yang tidak jauh berbeda juga dilakukan oleh Fazlur Rahman (1919-1988 M). Misalnya ketika ia ingin memahami literal dari kata Riba, menurut al-Qur'an dengan mengemukakan ayat terkait, riba dapat berarti;

1) *To grow* (berkembang)

Surat al-Ḥajj/22: 5:

وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ

Kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan berkembang.

2) *To increase* (meningkat, bertambah)

Surat al-Rūm/30: 39:

وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّا لِّيَرْبُوَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ

Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar harta manusia bertambah, maka tidak bertambah dalam pandangan Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk memperoleh keridaan Allah, maka itulah orang-orang yang melipatgandakan (pahalanya).

3) *To rise* (naik, misalnya, ke atas bukit)

Surat al Mu'minūn/23: 50:

وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ دَاتٍ قَرَارٍ وَمَعِينٍ

Dan telah Kami jadikan (Isa) putra Maryam bersama ibunya sebagai suatu bukti yang nyata bagi (kebesaran Kami), dan Kami melindungi mereka di sebuah dataran tinggi, (tempat yang tenang, rindang dan banyak buah-buahan) dengan mata air yang mengalir.

Langkah ini disajikan Fazlur Rahman (1919-1988 M) sebagai bagian dari metode tafsir yang disebutnya sebagai gerakan ganda. Pada awalnya,

¹⁴ Nurkolis Setiawan, "Al-Qur'an dalam Kesejarahan Klasik dan Kontemporer," dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Ciputat: Pusat Studi al Qur'an, 2006, hal. 93.

gerakan metode ini dengan cara penelusuran terhadap makna teks yang sejajar dengan konteks ketika Qur'an diturunkan, karenanya harus mempelajari pesan Qur'an secara kronologis. Kemudian perbedaan antara ketetapan hukum dengan tujuan Qur'an, dan mengeksplorasi prinsip-prinsip umum Qur'an dengan cara memahami konteks sosiologis masyarakat Makkah di abad ke-7 M. Kemudian pada gerakan berikutnya, menganalisis situasi sosiologis masyarakat kontemporer untuk kemudian mencari prinsip-prinsip umum yang mana di Qur'an yang nantinya sangat memungkinkan untuk dapat diimplementasikan.

Penjelasan di atas menyimpulkan bahwa diskursus para ahli tafsir modern dibubuhi warna-warni upaya membumikan al-Qur'an dalam kehidupan. Yang hendak dibuktikan adalah bahwa al-Qur'an memang bersifat universal dan mampu mengatasi problematika dan dinamika tantangan zaman. Yang dilakukan para ahli tafsir modern sesungguhnya sebagai bentuk ijtihad yang mungkin hanya cocok dengan situasi sosiologis kultural tersendiri. Sebab itu, keberadaan mereka di tengah khazanah penafsiran modern, tidak menutup diri akan kemunculan para ahli tafsir modern lainnya.

a. Corak Tafsir Modern Kontemporer

Penelitian Jansen tentang corak pemikiran para ahli tafsir modern mengarah kepada tiga peta pemikiran, yaitu pemikiran tafsir Ilmi, tafsir Filologi, dan tafsir *Adabī Ijtīmā'ī*.¹⁵

1) Corak Tafsir 'Ilmī

Muslim meyakini al-Qur'an mampu mengantisipasi pengetahuan modern. Al-Ghazālī (W. 505 H), memiliki peran strategis dalam memperkenalkan tafsir ini. Kendati pada tataran diskursus modern, keberadaan tafsir ini juga menimbulkan problematika tersendiri. Para pendukung tafsir ini berargumen bahwa keberadaan tafsir Ilmi tersebut merupakan sebuah fenomena wajar. Hal ini memang diisyaratkan oleh al-Qur'an bahwa segala sesuatu tidak terlewatkan di dalamnya, yaitu dalam surat yang berbunyi: "*Tidaklah kami lupakan di dalam al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan,*" (Q.S. al-An'ām [6]: 38). Substansi pemikiran tafsir *'ilmī*, dapat ditelusuri kepada sejumlah tokoh, seperti Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), al-Marāghī (1883-1952 M), Ṭanṭāwī Jawhari (1862-1940 M), Sa'īd Hawā, dan lainnya. Bahkan, 'Abduh menjelaskan bahwa isyarat penemuan telegraf, telepon, kereta, dan mikrofon, dalam Qur'an sudah ada.

¹⁵ J. J. G. Jansen. *Diskursus Tafsir Islam Modern* (Terj.), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya: 1997, hal. xii-xvi.

2) Corak Tafsir Filologi

Teori-teori penafsiran secara sistematis dikonstruksi Amīn al-Khulfi, menjadi tiga kerangka; 1) Penafsir harus mampu menghubungkan satu ayat dengan ayat lain yang temanya serupa; 2) Menganalisis seluruh makna kata dalam al-Qur'an melalui penggunaan kamus dan menganalisis setiap kata dalam al-Qur'an yang mempunyai akar kata yang serupa; 3) Menganalisis tentang kombinasi yang digunakan al-Qur'an terhadap kata-kata yang ada dalam suatu kalimat. Namun, Amīn al-Khulfi sendiri tidak mengaplikasikan gagasannya tersebut ke dalam bentuk penafsiran terhadap al-Qur'an. Justru sang istrinya, Bint Shāfī, yang mengaplikasikan gagasan penafsiran terhadap al-Qur'an, sehingga ini yang menjadikan bukti bahwa al-Shāfī (1913-1998 M) adalah penafsir yang memiliki kompetensi di bidang tafsir filologi melalui karya yang diproduksinya, tafsir *al-Bayān*.

3) Corak Tafsir *Adabī Ijtimā'ī*

Tafsir *adabī ijtimā'ī* muncul untuk menggugat capaian-capaian tafsir klasik yang dianggap kurang mengakar pada persoalan-persoalan masyarakat. Oleh karena itu, diskursus-diskursus yang mencuat dari madrasah ini adalah kritikan tajam terhadap tafsir tafsir klasik. Bagi para mufassir madrasah ini, al-Qur'an baru dapat dikatakan sebagai *hudan li al-na>s* bila telah dirasakan menjadi problem solver bagi persoalan-persoalan kemasyarakatan. Bentuk-bentuk penafsiran yang sifatnya tidak membumi tentu saja tidak mendapat tempat pada madrasah ini. Pokok-pokok pemikiran di atas terlihat jelas pada pendapat Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), Rashīd Riḍa (1865-1935 M), al-Marāghī (1883-1952 M), dan Sayyid Quṭb (1906-1966 M).

'Abduh menolak tradisi penafsiran klasik yang menggunakan Israiliyat (legenda-legenda Yahudi dan Nasrani) untuk menafsirkan al-Qur'an, yang dianggapnya mengada-ngada dan mendistorsi tujuan al-Qur'an, yang sebenarnya. Lebih lanjut, ia menjelaskan apa saja yang tidak dijelaskan, memuat isyarat bahwa itu berarti tidak perlu dijelaskan. Apalagi, riwayat-riwayat Israiliyat yang digunakan.

B. Definisi dan Perkembangan Tafsir *Maqāṣidi*

Wacana penafsiran al-Qur'an selama ini masih terbatas pada relasi teks dan mufassir, belum mencapai level pembenturan secara *face to face* dengan realitas sosial dan kebudayaan manusia.¹⁶ Di sisi lain, teks al-Qur'an dipahami sebagai episentrum sekaligus pemegang legalitas tertinggi,

¹⁶ Adian Husaini dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tasir al-Qur'an*, Depok: Gema Insani Press, 2007, hal. 3.

karenanya problematika dalam dimensi kehidupan manusia solusi pemecahan masalahnya tidak boleh berpaling dan harus dikembalikan serta diletakkan di bawah otoritas teks.¹⁷ Karenanya, permasalahan sosial, politik, ekonomi dan kemanusiaan yang dinamis selalu diselesaikan dengan merujuk pada teks kitab suci yang statis.¹⁸ Atas dasar itu, tafsir, secara metodologi, terkesan memiliki paradigma teosentris-ideologis yang dapat menyebabkan eksistensi tafsir lenyap dari realitas persoalan kemanusiaan, dan pada akhirnya ada kesan bahwa Tuhan lebih urgen dibela, ketimbang persoalan kemanusiaan yang diabaikan begitu saja.

Al-Qur'an diturunkan Allah kepada umat manusia dijadikan sebagai *hudan*, *bayyinah*, dan *furqān*. Al-Qur'an menjadi pedoman di setiap aktivitas kehidupan dan menjadi kitab suci umat Islam yang memiliki relevansinya dengan dinamika masa. Relevansi kitab suci ini tampak dalam petunjuk-petunjuk yang ditawarkan kepada manusia dalam berbagai aspek kehidupan. Ini yang menjadi sebab dalam memahami al-Qur'an, harus searah dengan kebutuhan dan tantangan yang dihadapi manusia itu sendiri. Firman Allah Swt: “*sesungguhnya al-Qur'an memberi petunjuk kepada [jalan] yang lebih lurus.*”¹⁹

Agar fungsi al-Qur'an tersebut dapat terwujud, maka kita harus menemukan makna firman Allah Swt saat menafsirkan al-Qur'an. Upaya untuk menafsirkan ayat-ayat Qur'an untuk mencari dan menemukan makna-makna yang terkandung di dalamnya. Pemikir Aljazair, Muhammad Arkoun (1928-2010 M), menjelaskan bahwa “al-Qur'an menawarkan segala kemungkinan arti yang tidak memiliki batas. Kesan yang ditawarkan oleh ayat-ayat al-Qur'an terkait pemikiran dan penjelasan pada level wujud menjadi niscaya. Karena itu, ayat selalu terbuka untuk dilakukan interpretasi baru, dan tidak selalu pasti, serta tertutup dari interpretasi tunggal.”²⁰

Tafsir sebagai bentuk upaya memahami dan menjelaskan tujuan dan muatan makna ayat, mengalami perkembangan yang relatif bervariasi. Dengan ungkapan lain, corak penafsiran terhadap al-Qur'an merupakan sesuatu yang pasti. Corak penafsiran yang selama ini dikenal, menurut Quraish Shihab, antaranya adalah: 1) Corak bahasa sastra; 2) Corak filsafat dan teologi; 3) Corak penafsiran ilmiah; 4) Corak hukum atau fikih; 5) Corak tasawuf; 6) Corak sastra budaya sosial. Corak ini diawali, berkembang, dan mendapatkan perhatian di masa zaman Muhammad 'Abduh (1849-1905).

¹⁷ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Luikan Yasin, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003, hal. 123.

¹⁸ MK. Ridwan, “Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana *Qur'anic Studies*”, dalam *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017, hal. 66.

¹⁹ Surat al-Isrā'/17: 9.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, hal. 72.

Corak terakhir ini berupaya menjelaskan sejumlah petunjuk ayat yang berhubungan secara langsung dengan masyarakat dalam bahasa yang dapat dimengerti.²¹

Sekadar komparasi, Ahmad al-Shāwī, dkk., menjelaskan bahwa secara general pendekatan yang kerap digunakan para penafsir adalah bahasa, konteks antara kata dan ayat, sifat penemuan ilmiah. Yang pasti ada dalam corak penafsiran Qur'an adalah adanya perbedaan, kecenderungan, kepentingan, motivasi penafsir, keragaman misi yang dibawa, keragaman kedalaman (*capacity*), keragaman pengetahuan yang dimiliki, perbedaan waktu, lingkungan, perbedaan situasi dan kondisi, dan lain sebagainya. Semua itu menyebabkan timbulnya keragaman corak penafsiran yang berkembang menjadi keragaman aliran yang tentu saja disertai metode yang bermacam-macam.

Sebenarnya, kitab suci al-Qur'an bersifat interpretatif. Maksudnya bahwa segelintir umat Islam kerap berdebat pada seputar perbedaan interpretasi, sebagaimana dapat dipahami dari kedua nalar tafsir di atas. Problematika umat Islam, kini tidak hanya berkutat kepada interpretasi, namun lebih konkret lagi, yaitu persoalan fakta sosial yang menindas, ketimpangan, dan praktik yang tidak manusiawi, ketidakadilan relasi wanita-pria, kemiskinan, kebodohan, kondisi memprihatinkan nasib petani, nelayan, buruh, dan problematika sosial lainnya.

Dalam menghadapi persoalan sosial tersebut, ada pertanyaan mendasar, yaitu tentang bagaimana konsep tafsir yang harus dibangun? Melampaui dua nalar tafsir di atas, yang tidak memiliki fungsi menghadapi persoalan sosial, maka yang harus dilakukan pertama kali adalah mengarahkan lokus penafsiran teks al-Qur'an kepada problem-problem sosial. Tetapi, tentu saja langkah tersebut problematik. Pasalnya, ketika pengumpulan dengan kitab suci itu begitu intens, maka persoalan yang

²¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, hal. 72-73. 1] Corak sastra bahasa, muncul dari banyaknya orang selain Arab yang beragama Islam, dan dari adanya kelemahan orang Arab dalam aspek sastra, sehingga diperlukan upaya untuk menjelaskan terkait keistimewaan dan kedalaman kandungan al-Qur'an. 2] Corak filsafat dan teologi, dampaknya penerjemahan terhadap buku filsafat mempengaruhi sejumlah pihak, dan dampak adanya para pemeluk agama lain ke dalam Islam, yang masih meyakini sejumlah kepercayaan lamanya. Semua itu mengakibatkan pendapat yang setuju dan tidak setuju dalam penafsirannya. 3] Corak penafsiran ilmiah: akibat kemajuan ilmu pengetahuan dan upaya penafsiran atas ayat al-Qur'an yang searah dengan perkembangan ilmu. 4] Corak fikih/hukum: akibat perkembangan ilmu fikih, dan tersusunnya mazhab fikih. Masing-masing pihak berkeinginan membuktikan kebenaran atas pendapatnya dengan mendasarkan kepada penafsiran mereka atas sejumlah ayat hukum. 5] Corak tasawuf: akibat kemunculan gerakan kaum sufi sebagai respons terhadap kecenderungan sejumlah pihak, atau sebagai kompensasi atas kelemahan mereka. 6] Berawal di masa Syaykh Muḥammad 'Abduh [1849-1905], corak tersebut berkurang, sehingga perhatiannya terfokus kepada corak sastra budaya sosial. Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*, hal. 72-73.

dihadapi adalah tentang kepercayaan umat Islam bahwa al-Qur'an seabadi Tuhan itu sendiri.

Al-Qur'an ada selama Tuhan itu ada. Ini yang mengganggu pemikiran dan memunculkan pertanyaan; firman atau umat manusia yang lebih dahulu? Bukankah firman diwahyukan Tuhan kepada manusia? Selanjutnya, dari manakah usaha penafsiran terhadap al-Qur'an itu dimulai di tengah problematika sosial: apakah dari teks atau konteks? Pertanyaan-pertanyaan tersebut pernah diajukan Farid Esack (1955 M). Sebab, ia mengalami langsung problem kemanusiaan, yaitu rezim Apartheid di Afrika Selatan dan eksklusivisme beragama di tanah kelahirannya. Akhirnya ia secara tegas memilih hermeneutika pembebasan dan pluralisme guna menghidupkan firman Tuhan.²²

Tafsir menjadi penting untuk diarahkan ke wilayah pragmatis kehidupan sosial, sehingga orientasi nalar tafsir tidak melulu teosentris atau ideologis, tetapi bernalar antroposentris. Jika menggunakan istilah Masdar F. Mas'udi, dengan sebutan nalar tafsir emansipatoris, yaitu wilayah tafsir yang lokusnya adalah persoalan kemanusiaan dan praktik pembebasan.²³ Lebih lanjut, Masdar menjelaskan diksi emansipatoris tidak terpisah dari historis teori kritis. Sebab ada dua komponen dalam kritisisme. *Pertama*, perhatian realita material, yakni suatu gagasan yang mempertanyakan ideologi hegemonik yang berpangkal kepada kehidupan nyata dan material atau mempertanyakan hegemoni yang berpangkal kepada realita empiris. *Kedua*, visi struktur atau relasi-relasi, baik relasi kekuasaan dalam dunia produktif (misalnya, majikan dan buruhnya), maupun relasi hegemonik dalam kaitan antara pemberi dan penerima narasi (misalnya, ulama dan umatnya), maupun relasi politik (misalnya, penguasa dan rakyatnya).²⁴ Karena merfer dan bertolak dari realita persoalan kemanusiaan kontemporer, maka seharusnya tafsir berparadigma tidak terpaku kepada pembelaan terhadap Tuhan, namun yang paling penting adalah secara pragmatis membangun komitmen terhadap beragam problematika sosial kemanusiaan. Komitmen ini diimplementasikan ke dalam bentuk aksi sosial guna membangun nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan, sehingga aktivitasnya mengarah kepada praksis pembebasan manusia; bukan dari ikatan dogmatisme dan ideologi, tetapi dari bangunan sosial politik yang menindas, yang dapat

²² Lihat lebih lanjut, Farid Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, 1997. Edisi berbahasa Indonesia, *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.

²³ Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Pengantar Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2004, hal. xviii.

²⁴ Masdar F. Mas'udi, "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris"..., hal. 94.

mengakibatkan timbulnya kemiskinan, kebodohan, marjinalisasi kaum wanita, dan problematika sosial lainnya.

Al-Qur'an yang diwahyukan Allah Swt kepada nabi Muhammad Saw, bukan sekadar sebagai seremoni inaugurası kerasulan, terlebih sekadar nomenklatur. Secara pragmatis, bagi nabi Muhammad Saw, al-Qur'an sebagai inspirasi etik pembebasan yang mampu membangunkan kesadaran dan gerakan sosial dalam mengonstruksı kesejahteraan, keadilan, dan kemanusiaan. Karena itu, tujuan fundamental Islam adalah ikatan persaudaraan universal, kesamarataan, dan keadilan sosial.

Kontemplasi nabi Muhammad Saw di gua Hira, sebenarnya sebagai bentuk refleksi dan transendensi atas fakta-fakta sosial kemasyarakatan Arab saat itu, seperti sistem ekonomi yang berpihak kepada kaum kaya, dominasi kaum lelaki, otoritas sosial dan politik yang lebih didominasi oleh pihak-pihak yang dominan. Dengan demikian, al-Qur'an saat itu terinternalisasi ke dalam kepribadian Muhammad Saw yang kerap aktif menyiapkan keterbukaan diri dalam merespons realitas sosial, politik, dan ekonomi yang dihadapi umat ketika itu. Wahyu yang turun masa awal kerasulannya, misalnya, sangat lekat dengan kritik etik sosial-kritik atas orang yang mengakumulasi kekayaan dengan tanpa batas (Surat al-Takāthur: 1-8), larangan menghardik anak yatim dan menelantarkan orang miskin (Surat al-Duḥā: 6-10)-ketimbang corak kritik teologis. Hal ini menunjukkan betapa transformasi sosial yang dilakukan Muhammad Saw, tidak lepas dari kemampuannya dalam membaca problem-problem sosial yang dihadapi masyarakat saat itu. Dengan demikian, artinya bahwa al-Qur'an yang diwahyukan kepadanya tidak lahir dari ruang hampa yang kedap dari problem sosial, ekonomi dan politik yang melilit masyarakat saat itu.

Kini, lima belas abad telah berlalu. Al-Qur'an mewujud dalam kodifikasi sebuah mushaf dengan teks standar. Lalu, apakah dalam memahami al-Qur'an dikaitkan dengan konteks problem sosial kompleks ada sekarang? Sangat jelas sekali, bahwa pertanyaan di atas bertalian dengan persoalan metodologi penafsiran. Yang patut dipahami bahwa Qur'an sebagai wahyu yang mengalami tekstualisasi, menjadi teks tertutup, yang oleh Arkoun, disebut dengan *corpus resmi*. Maksudnya, jumlah ayat dan surat tidak dapat ditambah atau dikurangi. Tetapi, sebaiknya pembacaan terhadap al-Qur'an jangan pernah ditutup atau dimonopoli pihak-pihak tertentu, dan ini sebagai proses penggalian makna konseptual yang dapat dimanfaatkan masyarakat. Pasalnya, al-Qur'an sebagai teks, tidak akan pernah mampu 'berbicara' sendiri secara inhern. Sebab itu, cara yang harus dilakukan adalah mesti ditindaklanjuti melalui 'pembacaan produktif.' "*Al-Qur'an bayna daftayı al-mushaf lā yanıqu, wa innamā yatakallamu bihi al-rijāl,*" kata Imam 'Alī. Pembacaan yang produktif ini tentu mengandaikan adanya metodologi tafsir.

Sejauh ini dalam studi keilmuan Islam klasik, sebagai suatu metode dalam memahami kitab suci al-Qur'an, ilmu tafsir termasuk dalam lingkup ilmu keislaman yang bersifat *single tradition*; tidak dihubungkan secara langsung dengan ilmu-ilmu sosial. Kitab-kitab '*Ulūm al-Qur'ān*' yang selama ini menjadi standar dalam ilmu tafsir, secara umum bicara dalam konteks problem teks.

Belum memasuki ranah problem konteks sosial di mana penafsir berada.²⁵ Lalu, pada era sekarang muncul pemikir-pemikir baru yang merumuskan metodologi baru dalam pembacaan teks kitab suci. Misalnya, tiga prinsip interpretasi yang dibangun Rif'at Ḥassān (1943 M), dalam mengonstruksikan hermeneutik al-Qur'an feminis; pertama, *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan mengaitkan kepada segenap leksikon klasik guna mendapatkan penjelasan yang diinginkan kata tersebut dalam penggunaannya di bidang. Kedua, *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat kata yang digunakan al-Qur'an secara filosofis, konsisten, dan tidak berlawanan. Ketiga, *ethical criterion*, yakni bahwa implementasi etis seharusnya terefleksikan dalam al-Qur'an.²⁶

Wilayah hermeneutik teks, yang semula *unthinkable* dijadikan *thinkable*, dilakukan Amīn al-Khufī (w. 1966 M.) manakala menghadapi teks al-Qur'an. Ia memperlakukan teks al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*kitāb al-'arabīyah al-akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral al-Qur'an. Al-Khufī, tidak bermaksud menyetarakan status al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan. Yang ia maksudkan adalah menemukan imajinasi sosial kebudayaan al-Qur'an dan hidayah yang ada dalam komposisi Qur'an, sebagaimana dirasakan Nabi Muhammad Saw.²⁷ Pandangan ini yang dikembangkan setelahnya oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010 M). Pernyataan yang dibangun bahwa penelitian terhadap al-Qur'an seharusnya dihubungkan dengan studi sastra dan studi kritis. Sebab, studi terhadap al-Qur'an pasti menggunakan teks linguistik dan sastra di dalamnya. Untuk itu,

²⁵ Lihat sejumlah sumber-sumber '*Ulūm al-Qur'ān*' yang kerap dijadikan ukuran, seperti Mannā' al-Khaḥīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Qur'ān*, t.tp.: Manshūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973; Muḥammad 'Aḥī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.th.

²⁶ Riffāt Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijssen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994, hal. 116.

²⁷ Lihat, J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt*, Leiden: E.J.Brill, 1974. Lihat juga, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, Tahun 1997, hal. 54.

teori-teori linguistik, semiotik, dan hermeneutik digunakan dalam studi atas al-Qur'an.²⁸

Ḥasan Ḥanafī (lahir 1935 M.) mengintroduksi sebuah hermeneutik al-Qur'an yang spesifik, temporal, dan realistik. Menurutnya, hermeneutik al-Qur'an haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada al-Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban teoretis. Jawaban teoretis ini haruslah diaplikasikan dalam praksis. Teori Ḥanafī ini didasarkan pada konsep *asbāb al-nuzūl* yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului wahyu.²⁹ Dalam konteks hermeneutika al-Qur'an, menjadi signifikan akan keberadaan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan dan unsur triadik; yaitu teks, penafsir dan audiens sasaran teks. Proses penafsiran tidak melulu memusatkan dirinya kepada teks semata, namun juga diri penafsir dan audiensnya.

Dalam konteks permasalahan sosial kemanusiaan, model pembacaan terhadap kitab suci ala Ḥasan Ḥanafī tentu saja menarik. Pasalnya, pembacaan terhadap kitab suci sepanjang sejarahnya, masih teralienasi dari realitas dan persoalan-persoalan sosial kemanusiaan. Pada sisi yang berbeda, teks kitab suci yang menjadi sentral dan memiliki otoritas dalam penentuan suatu paradigma dipegang oleh teks. Begitu juga barometer dalam penyelesaian atas persoalan kehidupan sosial juga dipegang oleh teks. Itulah kenapa persoalan sosial, ekonomi, politik, dan kemanusiaan, kerap kembali – dalam upaya penyelesaiannya - kepada teks kitab suci. Kerangka berpikirkannya tentu bersifat deduktif yang titik tolaknya adalah teks, yang kemudian juga realitas harus menyesuaikan dan patuh kepada teks itu sendiri. Dengan demikian, sebagai metode pembacaan kitab suci, tafsir masuk ke dalam lingkaran 'peradaban teks.' Ia sangat lekat, meminjam pemetakan Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, dengan *al-'aql al-bayānī* atau yang oleh Mohamed Arkoun dimasukkan ke dalam *al-'aql al-lāhūtī*—sama halnya dengan Kalam, Fikih, Falsafah dan tasawuf, dalam *mainstream* tradisi keilmuan Islam tradisional.³⁰

Secara umum, dalam lingkaran peradaban teks, sejarah perkembangan tafsir dalam konteks nalar formatif, sekurangngya berkuat

²⁸ Lihat studi yang dilakukan Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003, hal. 101.

²⁹ Ḥasan Ḥanafī, *Dirasāt Islāmīyah*, Kairo: Maktabat al-Anjilū al-Miṣrīyah, 1981, hal. 69.

³⁰ Mohamed Arkoun, *al-Fikr al-Uṣūlī wa Iṣṭilāḥ al-Ta'ṣīl*, Beirut: Dār al-Sāqī, 2002, hal. 308.

pada dua pendulum besar.³¹ Yang pertama adalah nalar teosentris, yakni suatu penafsiran atas kitab suci yang berfokus kepada tema-tema ketuhanan. Sebab, Tuhan harus diagungkan, disucikan, dan ‘dibela.’ Karena itu, manakala membahas terkait keadilan, maka yang dimaksud adalah keadilan Tuhan. Manakala membahas terkait kasih sayang, itu berarti menarik konteksnya ke dalam pengertian kasih sayang Tuhan. Manakala yang dibicarakan itu adalah problem kekuasaan dan kebebasan, itu maksudnya adalah kekuasaan dan kebebasan Tuhan. Nalar tafsir yang seperti ini, berarti Tuhan telah diposisikan sebagai subjek yang ‘tengah dilanda masalah,’ yang menyebabkan tindakan pembelaan dan perjuangan. Ini kemudian menjadikan tafsir bersifat teosentris, karena para ahli tafsir mencuat ke permukaan dalam rangka membela Tuhan dengan segenap kompotensinya.

Bahwa menyucikan dan mengagungkan Tuhan, sebagai bentuk kesadaran logis dalam menjalankan agama, tetapi jika hal tersebut menyebabkan studi atas masalah-masalah kemanusiaan menjadi termarginalkan, itu berarti wacana tafsir sekadar dikembangkan dalam arus besar pembelaan dan pengagungan terhadap Tuhan. Itu artinya al-Qur’an dan penafsiran, pada gilirannya hanya dipersembahkan untuk Tuhan. Padahal, al-Qur’an menjadi kitab petunjuk untuk kehidupan manusia di dunia, bukan untuk Tuhan. Sudah seharusnya, al-Qur’an menjadi inspirasi bagi aktivitas pembebasan dalam struktur masyarakat yang rasis, menindas, dan ahumanis, tidak lagi membatasi diri pada aktivitas-aktivitas ritual yang sebagai bentuk pengagungan terhadap Tuhan.

Model tafsir teosentris ini mendominasi di era klasik. Polemik yang berkembang di tengah kaum teolog Muslim, yaitu berkutut tentang sifat dan perbuatan Tuhan, sehingga pertanyaan yang muncul adalah apakah Tuhan dapat dilihat manusia secara langsung di surga, tentang apakah Tuhan memiliki tangan layaknya manusia, tentang apakah kalam Allah itu makhluk atau bukan, dan sebagainya. Itu semua mewarnai wacana tafsir pada masa tersebut. Para ahli teologi kerap memperdebatkan persoalan yang berkisar pada eksistensi Tuhan. Kendati aliran rasionalis dalam Islam, seperti Muktaẓilah, tetapi dalam praktiknya, rasionalismenya ditujukan hanya untuk membela keagungan dan kesucian Tuhan saja, dan tidak membela problematika sosial kemanusiaan yang tengah dihadapi. Pragmatismenya, ketika

³¹ Masdar F. Mas’udi, “Rekonstruksi Al-Qur’an di Indonesia”, *Makalah*, dalam Semiloka FKMTI, PUSDIKLAT Muslimat NU, Jakarta Selatan, 2003, 4. Alur tipologi nalar tersebut berbeda dengan yang ada dalam aliran tafsir yang formulasinya berdasarkan lingkup keilmuan. Seperti tafsir *fiqhī*, tafsir *sufī*, tafsir *falsafī*, tafsir *lughawī*, tafsir *al-aqdī*, tafsir *bāṭinī*, tafsir *bi al-ma’thūr*, dan tafsir *bi al-ra’yī*. Lihat, Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fi ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Ālam al-Kutub, t.t.); ‘Alī al-Awsī, *al-Ṭabaṭaba’i wa Manhajuhu fi Tafsīrih*, Teheran: Mu‘āwanah al-Ri’āṣah li ‘Alāqah al-Dawlah fi Munẓimah al-Ālam al-Islāmī, 1985, 123.

itu tafsir mengabaikan sejumlah persoalan sosial kemanusiaan dan kehilangan spirit pembebasan dalam mengatasi problematika sosial tersebut.

Kedua, nalar tafsir ideologis, yaitu pembacaan terhadap kitab suci yang konsen terhadap problem-problem manusia, namun masih bersifat abstrak dan intelektualis, tidak secara substansial dan tidak merujuk langsung kepada problem kemanusiaan. Tafsir ideologis bermain di wilayah pengukuhan terhadap suatu paham, aliran, dan mazhab tertentu, baik dalam konteks fikih, teologi atau pun tasawuf. Tafsir ideologis tidak sekadar bersifat teosentris, namun yang lebih mendominasi adalah sikap membela aliran dan eksistensi mazhab tertentu dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini memiliki tendensi membela aliran dan keyakinan tertentu yang sedang berlaku dalam suatu masyarakat. Akibatnya, tidak heran jika muncul aliran tafsir Sunni, tafsir Syiah, tafsir Muktaẓilah. Atau dalam konteks hukum, misalnya muncul tafsir yang membela mazhab fikih tertentu.³²

Misalnya, kalangan Syi'ah memaknai Surat al-Raḥmān/55: 19-22: “*Dia memberikan dua lautan mengalir, yang keduanya kemudian bertemu antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui. Dari keduanya keluar mutiara dan marjan*”, dua lautan dimaknai dengan ‘Alī dan Fāṭimah; barzakh (batas) adalah Muhammad; mutiara dan marjan adalah Ḥasan dan Ḥusayn.³³ Al-Qushayrī, menakwilkan ayat yang sama sebagai berikut: Allah menjadikan dua lautan hati, yaitu lautan *khawf* dan lautan *raja’*. Mutiara dan marjan adalah kondisi psikologis dan rahasia-rahasia spiritual kaum sufi.³⁴

Dalam sejarah umat Islam, nalar tafsir ideologis dan teosentris, sudah terjadi sejak lama. Dalam perjalanannya, tafsir ideologis telah menghadirkan perdebatan ideologi dan pertarungan mazhab, baik dalam aspek teologi, fikih, filsafat, dan bahkan tasawuf. Ayat-ayat telah diperebutkan untuk selanjutnya ditafsirkan secara ideologis, guna melegitimasi pemahaman mereka. Pada gilirannya, muncul kemudian sebutan *qirā’ah al-mughriḍah* atau tafsir ideologis (*talwīn*) yang diusung Naṣr Ḥāmid Abū Zayd.³⁵

Al-Qur’an dibaca dengan pembacaan tendensius, dan diposisikan ke dalam kerangka ideologi yang sudah lebih dahulu dibangun, tanpa landasan kekuatan epistemologis terhadap gagasan inti kitab suci, sehingga tidak

³² Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān al-Rūm, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī Qarn al-Rābi’ ‘Ashr*, Riyad: Maktabah Rushd, 2002, jilid I. Karya ini berisi studi atas sejumlah tafsir yang muncul di abad ke-14 H. Dijelaskan bahwa nalar tafsir-tafsir itu masih terbingkai dalam konteks aliran fikih dan teologi. Perdebatan yang terjadi seputar memperjuangkan kesucian, keadilan, dan keagungan Tuhan.

³³ Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arab: Dirāsah Taḥlīliyah Naqḍīyah li Nuzum al-Ma’rifah fī al-Thaqāfah al-‘Arabīyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabī, 1993, hal. 306.

³⁴ Muḥammad Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arab...*, hal. 315.

³⁵ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994, hal. 926.

heran yang muncul seolah ada ayat-ayat suci yang pro ke aliran Qadariah dan ada ayat yang pro ke aliran Jabariah. Fakta-fakta tersebut dalam sejarah, tidak hanya akan memunculkan tampilan al-Qur'an dalam kerangka yang penuh ambigu, dan bahkan yang lebih ironi, menghilangkan *elan vital* al-Qur'an dalam mengurai dan mengatasi persoalan-persoalan kehidupan dan sosial manusia.

Kendati kedua nalar tafsir ini telah berjalan seiring sejarahnya, namun tidak menganugerahi kontribusi yang signifikan terhadap proses humanisasi di tengah persoalan yang dihadapi Muslim. Hal ini disebabkan oleh keduanya tidak memiliki konsen dan tidak memiliki keterkaitan secara langsung terhadap proses formasi sosial. Jika merujuk kepada tradisi fikih yang selama ini terbangun, peran yang diambilnya hanya memfokuskan pada persoalan kontrak sosial antara personal, dan belum menetrasi ke lini struktur sistem sosial, politik, dan kekuasaan yang membentuk formasi sosial.

Banyak pihak yang menuntut agar al-Qur'an menjadi rujukan moral dan energi penggugah. Tetapi, di tengah gemuruhnya tuntutan itu, mencuat ambivalensi. Maksudnya, intensitas aktivitas ritual keagamaan begitu romantik dan marak, tetapi dalam praktik kesehariannya, belum mampu menelurkan kesalehan diri, terlebih kesalehan sosial. Secara rutinitas, aktivitas kehidupan beragama terlihat meriah, megah, dan wah, tetapi tidak diiringi dengan kepekaan, keprihatinan, dan tanggung jawab sosial. Tidak mengherankan, yang terjadi adalah agama sebatas sebagai area penyelamatan personal, tidak berwujud sebagai keberkahan komunal.

Dengan sifat kasih dan sayang yang dimiliki-Nya, Tuhan tidak dihadirkan ke dalam ruang problem sosial. Padahal, jika ingin meminjam istilah Muslim Abdurrahman, ketika agama tanpa dibarengi tanggung jawab sosial, itu berarti sama dengan pemujaan belaka. Hanya dengan kesadaran tanggung jawab sosial, agama akan terintegrasi dengan problematika real sosial, sesuai dengan semangat profetik yang diembannya. Sebab, dalam problem sosial itulah seseorang akan mendapatkan basis ketakwaannya dalam format pragmatis solidaritas sosial kemanusiaan.³⁶

Memahami *maqāṣid al-sharī'ah* secara komprehensif, dimulai dari istilah tersebut secara etimologi dan terminologi. Istilah ini memiliki dua kata, yaitu *al-maqāṣid* dan *al-sharī'ah*. Secara etimologi, *al-maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari *maqṣad*, *qas>d*, *maqṣid*, *quṣūd*. Terma-terma tersebut terambil dari asal kata *qasjada-yaqsjudu*.³⁷ Maknanya beragam;

³⁶ Muslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995, hal. 198.

³⁷ Aḥmad Mukhtār 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah*, T.tp.: 'Alim al-Kitāb, 2008, Jilid II, hal. 1820.

menuju arah, tujuan, keadilan, pertengahan, jalan lurus, posisi antara sikap lebih dan kurang.³⁸

Kata yang dimaksud di atas, dengan keragaman derivasi yang dimilikinya, banyak penggunaannya yang terdapat dalam al-Qur'an. Seperti dalam Q.S. al-Nahl, ayat 9: *وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ*.³⁹ Al-Maḥallī dan al-Suyūṭī⁴⁰ mengatakan makna 'al-qasḍ' pada penggalan ayat tersebut berarti 'lurus'. Kata tersebut juga dijumpai pada Surat al-Tawbah/9, ayat 42: *لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا*.⁴¹ Menurut al-Nawāwī⁴², 'qāṣidan' pada ayat tersebut berarti 'pertengahan', sedangkan menurut al-Sa'dī⁴³ berarti 'mudah'. Penggunaan yang lain terdapat dalam surat Fāṭir, ayat 32: *وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ*.⁴⁴ Al-Ṣābūnī⁴⁵ memaknai 'al-Muqtaṣid' pada ayat tersebut dengan 'keseimbangan'.

Secara bahasa, *al-sharī'ah*, memiliki arti yang cukup kompleks. Kompleksitas tersebut terlihat dari penggunaannya dalam al-Qur'an. Terma *al-sharī'ah*, dalam berbagai derivasinya ditemukan dalam beberapa ayat, antara lain dalam Q.S. al-Mā'idah ayat 48: *لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا*.⁴⁶ Pada surat Jāsiyah ayat 18 juga disebutkan: *ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ*.⁴⁷ Menurut al-Qurṭubī⁴⁸ baik *al-shir'ah* maupun *al-sharī'ah* secara bahasa memiliki kesamaan arti, yaitu jalan menuju mata air. Sementara itu, syariah secara istilah adalah suatu aturan praktis, terkait konsep akidah dan legislasi hukum.⁴⁹

³⁸ Fayrūz Abādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Bairūt: al-Risālah, 1987, hal. 396.

³⁹ Artinya: "Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok."

⁴⁰ Jalāl al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān bin Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalalain*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1979, hal. 268.

⁴¹ Artinya: "Perjalanan yang tidak seberapa jauh, mudah, dan lurus."

⁴² Muḥammad bin 'Umar bin Nawāwī al-Bantānī, *Marāḥ Labid li Kasyf Ma'nā al-Qur'an al-Majīd*, Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1417 H, hal. 450.

⁴³ Abd al-Raḥmān bin Nāṣir as-Sa'dī, *Taisīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kafam al-Mannān*, T.tp: ar-Risālah, 2000, hal. 655.

⁴⁴ Artinya: "Dan sebagian mereka ada (golongan) yang seimbang."

⁴⁵ Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Bairūt: Dār al-Qur'an al-Karīm, t.t., Jilid II, hal. 577.

⁴⁶ Artinya: "Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang."

⁴⁷ Artinya: "Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu peraturan dari urusan (agama itu)."

⁴⁸ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jamī' li Aḥkām al-Qur'an*, Jilid XIX, hal. 154.

⁴⁹ Ar-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī, al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduh wa Fawā'iduh*, hal. 10.

Definisi istilah *maqāṣid al-sharī'ah* secara terminologis sangat dinamis mengikuti perkembangan teorinya. Secara umum, pengertian-pengertian tersebut bisa dipetakan menjadi tiga bagian.⁵⁰ Pertama, definisi yang dikemukakan oleh al-Shāṭibī. Ia menyampaikan sebuah definisi yang dapat mewakili konsepsinya tentang *maqāṣid al-sharī'ah*. Menurut al-Shāṭibī,⁵¹ setiap aturan yang ditetapkan Allah, pastilah mengandung kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Kedua, definisi para pemikir sebelum era al-Shāṭibī. Mereka memandang *maqāṣid al-sharī'ah* dalam pengertian yang lebih sederhana, bahkan hanya mengemukakan persamaan makna dari istilah *maqāṣid al-sharī'ah* tersebut, seperti hikmah hukum, tujuan hukum, makna hukum, mencari *mas}lah}at*⁵² dan menolak *mafsadat*.⁵³ Ketiga, definisi para ulama pasca al-Shāṭibī. Mereka merupakan para pemikir kekinian. Definisi mereka tentang *maqāṣid al-sharī'ah* menggambarkan nilai tawar *maqāṣid al-sharī'ah* dalam memahami syariat, seperti pengertian yang disampaikan Jasser Auda. Auda,⁵⁴ memaknai *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai makna yang hendak dicapai Allah sebagai Pembuat Syariat yang disematkan kepada perangkat syariat.

Pengertian-pengertian yang dipaparkan di atas menunjukkan, pengetian *maqāṣid al-sharī'ah* berawal dari pengertian sederhana sampai kepada pengertian komprehensif. Semuanya mengerucut kepada satu titik, yaitu tujuan dalam setiap aturan yang diinginkan Allah Swt, dan tujuan itu tentu memuat maslahat. Pengertian *maqāṣid al-sharī'ah* harus didudukkan secara tepat, dalam rangka melakukan rekonstruksi terhadap pembacaan ayat tentang persaksian dan perkawinan beda agama. Pengertian tersebut dapat membangkitkan kesadaran bahwa indikator hubungan nash berdasarkan atas capaian tujuan syariat. Pada awal kemunculannya, kajian *maqāṣid al-sharī'ah*, terintegral dengan usul fikih. Namun, kajian ini kurang mendapatkan

⁵⁰ Pemetaan ini untuk melihat perkembangan pengertian *maqāṣid al-sharī'ah*. Pengertian dari *al-Shāṭibī*, digunakan untuk acuan, pasalnya bapak *maqāṣid al-sharī'ah* disematkan kepadanya. Sebab itu, perlu dikemukakan pengertian sebelum dan sesudah periode *al-Shāṭibī* untuk dijadikan sebagai komparasi.

⁵¹ Abū Ishāq *al-Shāṭibī*, *al-Muwafaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah...*, hal. 20.

⁵² Istilah '*al-maṣlahah*' telah diadopsi ke bahasa Indonesia, menjadi maslahat dan masuk ke Kamus Besar Bahasa Indonesia. Lihat Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, h. 923. Sementara itu, kata '*al-mafsadah*' itu sendiri, sebagai akronimnya, belum masuk ke dalamnya.

⁵³ 'Umar bin Ṣāliḥ bin 'Umar, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Imām al-'Izz bin 'Abd al-Salam*, Urdun: Dār an-Nafā'is, 2003, hal. 88.

⁵⁴ Jāsir 'Awdah, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām al-Shar'īyah bi Maqāṣidihā*, hal. 15.

perhatian dari ulama. Hal ini dibuktikan literasi yang membahasnya secara khusus.⁵⁵

Istilah *al-maqāṣid*, kata al-Raysūnī (1953 M), pertama kali digunakan oleh al-Turmudhī al-Ḥākim (133-143 H), seorang ulama yang hidup pada abad III H. Namun, ia bukan ahli *uṣūl* dalam pengertian kompetensi akademik, melainkan seorang filsuf dan sufi. Atas dasar kompetensinya, ia akrab dipanggil dengan gelar al-Ḥākim. Namun demikian, ia layak dilibatkan dalam rangka mencari mata rantai dinamika historis ilmu *al-maqāṣid*. Karena ia tergolong orang yang paling banyak melakukan *ta'fīl* (menghubungkan hukum dengan sebab-sebabnya) sekaligus berupaya mencari hikmahnya. Atas dasar perilaku akademiknya ini, ia tercatat sebagai orang yang menaruh perhatian besar dengan *al-maqāṣid*—walau dengan metode dan caranya sendiri.⁵⁶

Al-Ḥākim, juga orang yang pertama kali menggunakan istilah *maqāṣid* dalam judul karyanya, *al-Ṣalāḥ wa Maqāṣiduhu*, *al-Ḥaj wa Asrāruhu*, *al-'Ilal*, dan *'Ilal al-Sharī'ah*, dan *'Ilal al-'Ubūdīyah* dan juga karya yang berjudul *al-Furuq*.⁵⁷ Karya terakhir ini kemudian diadopsi oleh al-Qurafi (seorang penganut mazhab Māliki) menjadi judul buku karangannya.⁵⁸ Namun diakui bahwa al-Ḥākim tidak melakukan *ta'fīl* hukum dengan cara ilmiah,⁵⁹ apalagi dengan metodologi yang terstruktur, kecuali dengan pendekatan *dhawq* (perasaan sufistik) seperti layaknya metode yang digunakan oleh mayoritas kaum sufi. Pasca al-Ḥākim, muncul Abū Mansūr al-Māturidī (w. 333).⁶⁰ Teolog dan teorikus ilmu kalam panutan ulama

⁵⁵ Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin bin 'Abd Al-Salam," *Jurnal Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial dan Keislaman* 9, Tahun 2014, hal. 173.

⁵⁶ Aḥmad Raysūnī, *Naẓarīyat al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shāṭibī*, Riyad: Dār al-'Ilmīyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1998, hal. 9.

⁵⁷ Rahmi, Nispan. "Maqasid Al Syari'ah: Melacak Gagasan Awal." dalam *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 17, no. 2. Tahun 2018, hal. 160-178, Khakim, M. Lutfi, and Mukhlis Ardiyanto. "Menjaga Kehormatan Sebagai Perlindungan Nasab Perspektif Maqashid Syari'ah." dalam *Nizham Journal of Islamic Studies* 8, no. 01. Tahun 2020, hal. 74-83, Mochamad, Nasril Albab. "Al Maqashid Al Syar'iyyah Sebagai Bagian Dari Al Qawa'id Al Ushuliyah Al Tasyri'iyyah." dalam *JURNAL INDO-ISLAMIKA* 8, no. 2, Tahun 2018, hal. 84-96.

⁵⁸ Asni, Fathullah Al Haq Muhamad. "Al-Shāṭibī Methodology Analysis In The Unification Of Usul Al-Fiqh Methods." dalam *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 7, Tahun 2017, hal. 260-268.

⁵⁹ Abdurrahman, Abdurrahman. "Maqāṣid Al-Syari'ah As A Guide In Establishing The Law." In *Proceedings of the 1st International Conference on Business, Law And Pedagogy, ICBLP 2019*. European Alliance for Innovation (EAI), 2019.

⁶⁰ Aziz, Muhammad. "Reconstruction of Maqashid Shari'ah Perspective Muhammad Thahir Ibn'Assyur: Efforts to Re-Discuss Sharia with Reality." dalam *JURNAL HUKUM ISLAM*, Tahun 2019, hal. 231-249.

Ḥanafī yah ini pernah menulis karya terpenting dalam bidang *Uṣūl al-Fiqh*, yaitu *Ma'khadh al-Sharā'ī*.⁶¹ Setelahnya, ada ahli Ushul al-Fiqh generasi awal bermazhab Shāfi'ī, Abū Bakar al-Qaffāl al-Shashī (w. 365), dengan karyanya, *Uṣūl al-Fiqh* dan *Mahasin al-Syari'ah*. Karya kedua ini didominasi oleh diskusi-diskusi tentang *al-maqāṣid*, sehingga mendapat pujian dari Ibn al-Qayyim.⁶²

Abū Bakar al-Abharī (w. 375) yang muncul pasca al-Shāshī pun juga menulis sejumlah karya dalam bidang ushul, antara lain: *Kitāb al-Uṣūl*, *Kitāb Ijmā' Ahl al-Madīnah*, *Mas'alah al-Jawāb wa al-Dalā'il wa al-'Ilal*. Karya terakhir ini banyak mendiskusikan *al-maqāṣid*.⁶³ Kemunculan al-Abharī, kemudian disusul oleh al-Baqillanī (w. 403) yang menampilkan *uṣūl al-fiqh* dengan ornamen-ornamen baru sehingga ia dapat digolongkan sebagai penggagas kedua dalam perjalanan ilmu *Uṣūl al-Fiqh* setelah Shāfi'ī.⁶⁴

Jika Shafi'ī (150-204 H), dikenal sebagai penggagas penulisan dan konstruksi ilmu *Uṣūl Fiqh*, maka al-Baqillanī (338-403 H), melakukan lompatan yang sangat signifikan, yaitu memperluas ruang lingkup *Uṣūl Fiqh* secara komprehensif dan sampai pada fase *al-tamāzuj* (akulturasi) dan *al-tafā'ul* (perkawinan) dengan ilmu kalam.⁶⁵ Karya-karyanya yang terpenting dalam bidang *uṣūl* adalah *al-Taqrīb wa al-Irshād fī Tartīb Turuq al-Ijtihād*. Karya ini sangat besar dan diringkas sendiri sebanyak dua tahap oleh penulisnya.⁶⁶ Tahap pertama dengan judul *al-Irshād al-Mutawassit*, dan tahap kedua dengan judul, *al-Irshād al-Ṣagīr*. Menurut catatan karya tersebut paling besar, namun yang sampai kepada kita adalah ringkasannya yang berjudul *al-Mukhtaṣar al-Ṣaghīr* sebanyak empat bagian.⁶⁷ Sedangkan menurut salah satu riwayat, kitab aslinya sebanyak 12 jilid. Karya al-Baqillanī yang lain adalah *al-Muqni' fī Uṣūl al-Fiqh*, *al-Aḥkām wa al-'Ilal*,

⁶¹ Adnin, Adnin, and Muhammad Zein. "Epistemologi Kalam Asy'ariyah Dan Al-Maturidiyah." Dalam *AL-HIKMAH: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam* 2, no. 1. 2020.

⁶² Ahmad Al-Raisuni, *Nazariyat al-Maqhasid 'inda Al-Imam Syatibi...*, hal. 9.

⁶³ Sulaiman, Sofyan. "Konsep Maqāṣid al-Sharī'ah, Kritik Atas Nalar Liberalis." dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman* 17, no. 2. Tahun 2019, hal. 205-217.

⁶⁴ Sucipto, Moch Cahyo. "The Human Rights In Islam, The Study of Al-Muwafaqat by Imam Al-Syathibi." dalam *EKSISBANK: Ekonomi Syariah dan Bisnis Perbankan* 2, no. 2 2018, hal. 1-5.

⁶⁵ Ahmad Raysūnī, *Nazarīyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shātibī...*, hal. 46.

⁶⁶ Mutawali, Mutawali. "Maqashid Al-Syari'ah: Logika Hukum Transformatif." dalam *SCHEMATA* 6, no. 2. Tahun 2017, hal. 117-140.

⁶⁷ Hudaya, Hairul. "Mengenal Kitab al-Umm Karya al-Shāfi'ī (Dari Metode Istidlal Hukum Hingga Keasliannya)." dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 14, no. 1. Tahun 2016, hal. 59-80.

Kitāb al-Bayān ‘an Farā’iq al-Dīn wa Sharā’i‘ al-Islām.⁶⁸ Karya-karya ini memiliki hubungan erat dengan pembahasan *al-maqāṣid*.

Pengembangan teori *Uṣūl al-Fiqh* yang dilakukan oleh al-Baqillanī, mendapat sambutan antusias oleh generasi sesudahnya, terutama al-Juwaynī (1028-1085 H) yang tampil kreatif meringkas *al-Taqrīb* dengan judul *al-Talkhīṣ*. Diskusi-diskusi dalam kitab *al-Burhān*⁶⁹ karya al-Juwaynī, selalu menampilkan pendapat al-Baqillanī. Walau pada akhirnya sebagian pendapat tersebut diterima dan diperkuat oleh al-Juwaynī dan sebagiannya lagi ditentang dengan cara yang santun dan argumentatif.⁷⁰ Fenomena seperti ini kita temukan pula dalam karya-karya *Uṣūl al-Fiqh* abad V H dan beberapa abad sesudahnya terutama dalam karya al-Shīrāzī dan al-Ghazālī.

Diskusi-diskusi tentang *al-maqāṣid* secara intens kita temukan dalam kitab *al-Burhān*. Hal ini merupakan fase baru dalam perkembangan ilmu *al-maqāṣid*, sehingga *al-Burhān* menjadi titik tolak penulisan ilmu *Uṣūl Fiqh* terutama pada masa sesudah al-Baqillanī. Kedudukan *al-Burhān*, persis sama dengan kedudukan *al-Risālah*nya al-Shāfi‘ī yang menjadi titik tolak penulisan *Uṣūl al-Fiqh* pada abad ke III dan IV H, bahkan pada masa al-Juwaynī sendiri karena ayah beliau termasuk menulis *Sharḥ al-Risālah*.

Kontribusi al-Juwaynī dapat pula dilihat pada kompetensi muridnya, Abū Ḥamid al-Ghazālī (1058-1111 M), dengan karya perdananya dalam bidang *Uṣūl al-Fiqh*, yaitu *al-Mankhūl*.⁷¹ Kitab ini tak lain merupakan intisari dari pendapat al-Juwaynī. Adapun teori *al-maqāṣid* yang disumbangkan al-Juwaynī sampai saat ini mendapat pengakuan dari publik *uṣūlī*. Al-Juwaynī, menggunakan kata *al-maqāṣid*, *al-maqṣad* dan *al-qaṣdu* sebanyak sepuluh kali dalam *al-Burhān*. Selain itu, al-Juwaynī juga menggunakan istilah *al-gharḍu* dan *al-ighrād* untuk sebutan *al-maqāṣid*.⁷² Selain itu, dialah pertama kali membagi *al-‘ilal* dan *al-maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi lima, yaitu:⁷³ 1) Kebutuhan *al-ḍarūrīyat* seperti hukuman *qiṣās* dan kebutuhan-kebutuhan publik (*al-ḥājah al-‘āmmah*); 2) Kebutuhan yang lebih rendah dari *al-ḍarūrīyat* seperti hukum transaksi sewa menyewa; 3) Kebutuhan yang berada di luar *al-ḍarūrīyat* dan kebutuhan publik. Posisinya

⁶⁸ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyat al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shātibī...*, hal. 46.

⁶⁹ Al-Ḥaramayn al-Juwainī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘ilmīyah, Tahun 1418 H/1997 M, hal. 98.

⁷⁰ Nasiri, Nasiri. “Menelaah Konsep Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Juwaynī dalam Kitab al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh.” dalam *Syaikhuna: Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam* 6, no. 2. Tahun 2015, hal. 98-126.

⁷¹ Abu Hamid al-Ghazālī, *al-Mankhūl min Ta’liqat al-Uṣūl*, Tahqiq, Muhammad Hasan Hito, Damaskus: Dar al-Fikr, 1419 H/1998, Cet. III, hal. 552.

⁷² al-Yubi, *Maqāṣid al-Syari‘ah wa ‘Alaqaṭuha...*, hal. 53-54.

⁷³ Ibnu Zagibah, *al-Maqāṣid al-‘āmmah li al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, T.tp: Dar Al-Shafwah, 1996, hal. 20.

berada pada tingkatan *al-tahallī* (hiasan), seperti *al-mukarrimāt*, yaitu perbuatan yang tergolong sebagai penghias, misalnya bersuci (*tahārah*) dan semua yang berhubungan dengannya; 4) Kebutuhan yang tidak berhubungan dengan *al-ḍarūrīyāt* dan *ḥājīyāt*, Tetapi lebih rendah dari tingkatan yang ketiga, misalnya perbuatan-perbuatan yang dianjurkan (*al-mandūbāt*); 5) Kebutuhan yang pertaliannya dengan proses *taʿlīl* kurang tampak dan juga tidak fokus pada tujuan tertentu, sehingga tipe kebutuhan ini tidak tergolong *al-ḥājīyāt* dan *al-ḍarūrīyāt* dan juga tidak dalam ruang lingkup *al-mukarrimāt*. Keberadaannya, menurut al-Juwaynī, sangat jarang karena tidak jelas fungsi *darʿu mafṣadah* dan *jalb al-maṣlahah* di dalamnya.

Kelompok kebutuhan tingkatan ketiga dan keempat disatukan dengan tingkatan pertama. Sebagaimana penjelasan al-Juwaynī, “Tingkatan *al-maqāṣid* yang kelima tidak masuk dalam ruang lingkup *al-ḍarūrīyāt*, *al-ḥājīyāt* dan *al-maḥāsīn*.” Sementara, *al-maṣāliḥ* tingkatan kelima pengklasifikasiannya semata-mata berdasarkan pemahaman tersirat dari konsep *taʿlīl* (*taʿlīl ijmālī*) dan non *taʿlīlī*. Dengan kata lain, sesuatu yang dapat di-*taʿlīl* dikelompokkan ke salah satu dari tiga bagian, yaitu *al-ḍarūrīyāt*, *al-ḥājīyāt* dan *al-maḥāsīn*. Sedangkan sesuatu yang tidak bisa dilakukan *taʿlīl* terhadapnya tidak dapat dimasukkan ke dalam pembagian *al-ʿilal*. Dengan demikian, *al-maqāṣid* hanya mencakup tiga bagian, yaitu *al-ḍarūrīyāt*, *al-ḥājīyāt* dan *al-taḥsīnīyāt*. Tiga hal inilah yang kemudian menjadi dasar-dasar diskusi tentang *al-maqāṣid*.

Tampaknya al-Juwaynī, adalah orang yang pertama kali melakukan klasifikasi terhadap *al-maqāṣid* menjadi tiga tingkatan, sekaligus merumuskan ruang lingkup *al-ḍarūrīyāt al-kubrā* yang kemudian populer dengan sebutan *al-ḍarūrīyāt al-khums* yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Hal ini dapat disimpulkan dari ucapannya: “Ruang lingkup syariah meliputi hal-hal yang diperintahkan, hal-hal yang dilarang dan hal-hal yang diubah. Adapun hal-hal yang diperintahkan umumnya terdapat pada ibadah.” Sedangkan hal-hal yang dilarang antara lain adalah perbuatan yang berbahaya (*al-mūbiqāt*) terhadap jiwa yang dilindungi dengan hukuman *qisās*. Kehormatan terjamin oleh adanya *al-ḥudūd*. Sementara harta terjamin oleh adanya hukuman potong tangan pencuri.”

Konsep al-Juwaynī, kemudian dimatangkan oleh muridnya, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H). Beliau mendukung, merevisi sekaligus mengembangkan ide sang guru, namun tetap dengan metodologinya yang khas dan karakteristik akademisnya yang independen. Itulah sebabnya, al-Ghazālī layak diperhitungkan dalam sejarah perjalanan ilmu *Uṣūl al-Fiqh* pada umumnya dan *al-maqāṣid* khususnya. Kendati al-Ghazālī, belum memiliki kontribusi yang baru dalam karyanya *al-Mankhūl min Taʿlīqāt al-Uṣūl*, namun revisi dan pengembangan banyak dilakukan dalam karyanya

Shifā' al-Ghālīl fī Bayān al-Ṣabah wa al-Mukhīl wa Masālik al-Ta'fīl. Kemudian kontribusi al-Ghazālī, yang sangat kreatif dan potensial dalam bidang *uṣūl* dan *al-maqāṣid* sangat tampak jelas dan matang dalam karyanya *al-Muṣtaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*.

Diskusi *al-maqāṣid* dalam *Shifā' al-Ghālīl*,⁷⁴ masuk dalam tema *maslak al-munāsabah* yang kemudian menjelma menjadi metode *ta'fīl*. Asas metode yang sangat populer ini adalah *ta'fīl al-aḥkām al-shar'īyah* yang fokusnya terletak pada *jalb maṣlahah* atau *daf' mafsadah* (menarik maslahat atau menolak kerusakan). *Ta'fīl al-maslahī* atau *ta'fīl al-munāsabah* yang dimaksudkan oleh al-Ghazālī mencakup perlindungan terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*. Hal ini tampak jelas dalam karyanya, *al-Muṣtaṣfā* ketika mendiskusikan *al-istiṣlāh* atau *al-maṣlahah al-mursalah*.⁷⁵ *Al-maṣlahah* menurutnya adalah perlindungan dan pemeliharaan terhadap tujuan syariah. Semua bentuk maslahat yang tidak bertujuan untuk melindungi syariah, disebut *al-maṣāliḥ al-gharībah* yaitu kemaslahatan yang tidak sejalan dengan syariah. Oleh karena itu, batal dan dibuang. Sebaliknya, seluruh *maṣlahah* yang diorientasikan untuk melindungi maksud syariah yang dipahami dari al-Qur'an, sunnah dan ijmak tidak akan keluar dari metode *maslak al-munāsabah*. Namun, metode ini tidak dinamai *qiyās* melainkan *maṣlahah mursalah*. Keberadaan *al-maṣlahah* yang melindungi tujuan-tujuan syariah, lanjut al-Ghazālī disepakati dan dipastikan sebagai *ḥujjah*.

Dalam *Shifā' al-Ghālīl*⁷⁶ dan juga dalam *al-Muṣtaṣfā*, al-Ghazālī (1058-1111 M) mengungkapkan teori *al-maqāṣid*. Pada bagian pertama, tujuan syariah dibagi menjadi dua, yaitu keagamaan dan keduniaan. Melindungi jiwa, akal, kehormatan (keturunan), dan harta, lanjut al-Ghazālī adalah tujuan syariah. Sanksi-sanksi pelanggaran atas *al-maqāṣid* tersebut antara lain melindungi jiwa dengan menetapkan hukuman *qiṣās*, melindungi akal dengan mengharamkan *khamr*, melindungi keturunan dengan mengharamkan zina, melindungi harta dengan larangan mengganggu harta orang lain, beban ganti rugi bagi mereka yang melenyapkannya, dan hukuman potong tangan bagi pencuri. Terakhir, secara singkat al-Ghazālī, mendiskusikan perlindungan terhadap agama dengan mengutip al-Qur'an "*inna al-ṣalāh tanhā 'an al-faḥshā' wa al-munkar.*" Larangan dalam *al-faḥshā'* sebagai puncak kemaslahatan agama yang disertai kemaslahatan dunia.

⁷⁴ Abu Hamid al-Gazali, *Syifa' al-Galil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masalik al- Ta'bir*, Tahqiq Ahmad al-Kabisy, Baghdad: Mathba'ah al-Rasyad, 1390 H/1971 M, hal. 58.

⁷⁵ Abu Hamid al-Gazali, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Ushul*, Beirut: Dar al-Arqam, tt, Juz 1, hal. 634.

⁷⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Shifā' al-Galil fi Bayān al-Syabah wa al-Mukhīl wa Masalik al- Ta'bir...*, hal. 60.

Dalam kitab *al-Mustaṣfā*, al-Ghazālī (1058-1111 M) mendiskusikan kembali *al-maqāṣid* dengan metode yang lebih cermat dan detail. Namun untuk kali ini ia tidak membagi *al-maqāṣid* menjadi bersifat keagamaan dan keduniaan. Mungkin karena ia merasa bahwa seluruh *al-maqāṣid* dalam waktu yang sama memiliki sifat keagamaan dan keduniaan. Larangan terhadap perbuatan *al-fakhshā' wa al-munkar* (keji dan munkar) secara otomatis berarti larangan terhadap pembunuhan, mabuk, zina, dan mencuri.⁷⁷ Dengan mengikuti metode gurunya, al-Imam al-Haramayn (1028-1085 M), al-Ghazālī membagi *al-maṣāliḥ* dari aspek tingkat kekuatan dan kejelasannya, yaitu: *al-ḍarūrīyat*, *al-ḥājīyāt* dan *al-taḥsīnīyāt* serta *al-tazyīnāt*. Pembagian ini jelas dan permanen di tangan al-Ghazālī. Uraian masing-masing tingkatan dan pelengkapannya (*mukammilāt*), serta contoh-contohnya sangat detail. Pola klasifikasi *al-maṣāliḥ* ini dan dua tingkatan lainnya, yaitu: *al-ḥājīyāt* dan *al-taḥsīnīyāt* merupakan produk ijhtihad al-Ghazālī dan menjadi referensi para teorikus *Uṣūl al-Fiqh* sesudahnya sampai munculnya al-Shāṭibī, yang tampil sebagai penggagas ketiga ilmu *Uṣūl al-Fiqh*.

Pasca al-Ghazālī, muncul Fakhr al-Dīn al-Rāzī (606 H) menulis kitab *al-Maḥṣūl*.⁷⁸ Namun teori *al-maqāṣid* yang dikemukakannya merupakan pengulangan dari konsep al-Juwaynī dan al-Ghazālī. Barangkali, karena *al-Maḥṣūl* merupakan ringkasan dari *al-Mu'tamad*,⁷⁹ *al-Burhan* dan *al-Mustaṣfā*. Meskipun demikian kontribusi al-Rāzī (251-323 H), yang paling berharga adalah mempertahankan metode *ta'īl al-aḥkām* secara argumentatif yang mulai dikritik dan diragukan oleh sebagian ahli ushul. Al-Rāzī juga tidak terikat dan bahkan tidak konsisten dengan hierarki *al-ḍarūrīyat al-khumus* yang dikonstruksi oleh al-Ghazālī. Sesekali ia menyebutkan urutan *al-ḍarūrīyat* dengan kata tunggal, yaitu: *al-naḥs*, *al-māl*, *al-nasab*, *al-dīn* dan *al-'aql*. Dan sesekali dengan menggunakan bentuk jamak, yaitu: *al-nuḥūs*, *al-'uqūl*, *al-adyān*, *al-amwāl*, dan *al-ansāb*. Tak hanya itu, ia juga memakai istilah *al-nasab* sebagai ganti *al-nasal*. Padahal, istilah *al-nasal* lebih sahih karena perlindungan terhadap an-nasal menjadi tujuan (*maqṣūd*) Shāri' yang berada pada tingkatan *al-ḍarūrīyāt al-'āmmah*. Adapun perlindungan terhadap *al-nasab* merupakan pelengkap dari perlindungan terhadap *al-nasal*.

⁷⁷ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl...*, hal. 636.

⁷⁸ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fi 'Ilm Ushul al-Fiqh, Mansyurat Muhammad Ali Baidun*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1420 H/1999, Cet. I, Juz II, hal. 349.

⁷⁹ *Al-Mu'tamad fi Usul al-Fiqh* adalah karya Abu al-Husain Muhammad Ibn Ali al-Mu'tazili, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

Kemudian muncul al-‘Amīdī (w. 631 H) dengan karyanya, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*,⁸⁰ yang juga merupakan ringkasan dari *al-Mu‘tamad*, *al-Burhān*, dan *al-Muṣtaṣfā*. Kontribusi konstruktif dan penting dari al-‘Amīdī hanya memasukkan *al-maqāṣid* ke dalam bab *tarjīḥ*, tepatnya pada *tarjīḥ* antara dua *qiyās* yang saling bertentangan. Ide al-‘Amīdī, ini kemudian menjadi referensi dan bahkan menjadi tradisi (*sunnah ḥ}asanah*) di kalangan ahli ushul sesudahnya. Al-‘Amīdī, mentarjīḥ *al-maqāṣidal-ḍarūrīyāt* atas *al-maqāṣidal-ḥājīyāt*, dan men-*tarjīḥ al-ḥājīyāt* atas *al-maqāṣidal-taḥṣīnīyāt*. Sebagaimana juga mentarjīḥ *maslahat inti (al-maṣāliḥ al-aṣliyah)* atas pelengkap-pelengkapannya (*al-mukammilāt*), dan mentarjīḥ pelengkap *al-ḍarūrīyāt* atas pelengkap *al-ḥājīyāt*.⁸¹

Al-‘Amīdī, kemungkinan juga orang pertama yang menjelaskan hirarki *al-ḍarūrīyāt al-khams* dan mentarjīḥ salah satunya jika terjadi pertentangan.⁸² Meski ketika menyebutkan *al-ḍarūrīyāt al-khumus* untuk pertama kali, ia mengaku mengikuti hirarki al-Ghazālī. Hal ini tampak jelas dalam tulisannya: “*Al-maqāṣidal-khamsah* yang pasti mendapat perlindungan dari semua agama adalah *al-dīn*, *al-naḥs*, *al-‘aql*, *al-nasal*, dan *al-māl*...”. Namun, ketika merinci proses *tarjīḥ*, al-‘Amīdī memprioritaskan perlindungan terhadap *al-nasal* dari pada perlindungan terhadap *al-‘aql*. Demikian pula mendahulukan *al-naḥs* atas *al-nasal*. Dengan melindungi keduanya, terlindungi pula *al-‘aql*. Sebaliknya, jika keduanya terabaikan maka terancam pula eksistensi *al-‘aql*. Adapun perlindungan terhadap *al-‘aql* tidak mencakup perlindungan terhadap *al-naḥs* dan *al-nasal*. Bahkan perlindungan terhadap *al-‘aql* itu sendiri tak mungkin terjadi tanpa melindungi *al-naḥs* dan *al-‘aql*.

Secara panjang lebar al-‘Amīdī menguraikan dan mempertahankan perlunya memprioritaskan *al-dīn* atas *al-naḥs*.⁸³ Oleh karena itu, kontribusi baru al-‘Amīdī adalah penegasannya bahwa ruang lingkup *al-ḍarūrīyāt al-khamsah* merupakan kesimpulan dari fakta yang ada. Hal ini menjadi referensi kaum uṣūlī sesudahnya. Namun demikian, membatasi ruang lingkup *al-ḍarūrīyāt* pada lima hal meskipun sudah menjadi semi kesepakatan kolektif (*shibh ijma‘*) tetap saja membutuhkan pencermatan dan analisis ulang yang memadai.

Setelah masa al-Rāzī dan al-‘Amīdī, dinamika dalam ilmu *Uṣūl al-Fiqh* tidak lagi berjalan. Misalnya, penulisan hanya terbatas pada ringkasan karya-karya sebelumnya, dan komentar-komentar atas ringkasan tersebut dan

⁸⁰ Sayf al-Dīn al-‘Amīdī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, tt, Juz IV..., hal. 463.

⁸¹ Sayf al-Dīn al-‘Amīdī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*,...,hal. 465.

⁸² Sayf al-Dīn al-‘Amīdī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*,...,hal. 469

⁸³ Sayf al-Dīn al-‘Amīdī, *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*...,hal, 471

seterusnya. Sebagian berusaha menulisnya dalam bentuk *nazm* dan *nathar*. Demikian seterusnya sampai pada karya *Jam' al-Jawāmi'* atau tepatnya menurut al-Raysūnī⁸⁴ disebut *Jam' al-Mawāni'* yang berarti akumulasi dari semua larangan untuk berkreasi dalam mengembangkan konsep-konsep *uṣūl al-fiqh*. Teori *uṣūl al-fiqh* dianggap baku dan sakral, tidak boleh dirubah, ditambah apalagi diganti dengan yang baru.

Kemunculan *Jam' al-Jawa>mi'* hanya membatasi kreasi dan memasung potensi, terbatas pada menghafal dan memberi komentar singkat terhadapnya. Untungnya muncul Ibn al-Hāḥib (646 H). Dalam mengembangkan *al-maqāṣid*, beliau mengikuti langkah yang sudah dirintis oleh al-'Amīdī. Menurutny, *al-maqāṣid* ada dua macam, pertama, *al-ḍarūrī* yang menduduki peringkat tertinggi, yaitu *al-maqāṣidal-khamsah* (agama, jiwa, akal, *al-nasal*, dan harta). Kelompok ini dilindungi oleh semua agama. Kedua, *al-maqāṣid al-ḥājīyāt*, yaitu kebutuhan normal seperti jual beli dan sewa.

Dalam mendiskusikan proses *tarjīh*, Ibn al-Hāḥib mengedepankan *al-ḍarūrīyāt* atas *al-ḥājīyāt* dan seterusnya persis seperti pendapat al-'Amīdī. Sedangkan dalam *mentarjīh* antara unsur-unsur *al-ḍarūrīyāt* ia mengedepankan agama dari unsur-unsur lainnya. Selanjutnya, ia mengatakan hak '*adamī* diprioritaskan daripada hak Allah. Beliau juga mengedepankan *al-nasal* atas *al-'aql* persis seperti al-'Amīdī.

Bayḍāwī (685 H) sama dengan al-Rāzī, membagi *al-maqāṣid* menjadi *maqāṣidukhrāwīyah* dan *maqāṣiddunyāwīyah*.⁸⁵ *Maqāṣid ukhrāwīyah* seperti membersihkan jiwa. Dan *maqāṣiddunyāwīyah* terbagi menjadi tiga. Pertama, *al-ḍarūrīyah*, misalnya melindungi jiwa dengan menerapkan hukuman *qisās*, melindungi agama dengan melakukan jihad, melindungi akal dengan menetapkan sanksi bagi para pemabuk, melindungi harta dengan menetapkan aturan *al-ḍamān* (ganti rugi), dan melindungi nasab dengan menetapkan hukuman bagi pezina. Kedua, *al-maṣlahah* seperti mengangkat perwalian untuk anak yang belum memiliki kecakapan dalam bertindak. Ketiga, *taḥsīnīyāt*, seperti mengharamkan barang-barang kotor (*qadhūrāt*).

Setelah Bayḍāwī, muncul al-Asnawī (w. 772 H).⁸⁶ Ia tidak memberi komentar sedikit pun tentang sistematisasi *al-ḍarūrīyāt*. Ia terlihat sepakat dengan sistematisasi yang dilakukan al-'Amīdī. Tetapi, di tempat lain al-Asnawī menyebut *al-ḍarūrīyāt* dengan urutan: agama, jiwa, akal, harta, dan

⁸⁴ Ahmad Raisuny, *Nadhariyyat al-Maqashid 'Inda al-Imam al-Syathibi...*, hal. 47.

⁸⁵ Nasiruddin Abdullah al-Baidhawiy, *Minhaj al-Wushul ila 'Ilm al-Uṣūl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, Cet. I, 1984, hal. IV/75. Lihat juga *Syarah al-Minhaj*, oleh Syamsuddin al-Isfahani, Riyadh: Maktabah al-Rusyd, Cet. I. 1410 H, hal. II/806.

⁸⁶ Al-Asnawī, *Nihayat al-Sul fi Syarhi Minhaj al-Ushul*, Kairo: 'Alam al-Kutub, tt, hal. IV/82-84.

keturunan. Sedangkan pada bagian *tarjīh* ia hanya mengikuti pola yang dikemukakan oleh al-‘Amīdī dan Ibn al-Ḥāḥib tanpa memberi komentar sedikit pun.

Kelihatannya, dalam membuat urutan *al-ḍarūrīyāt al-khumus*, kaum *uṣūlī* terkadang mengikuti sistematika al-Ghazālī dan al-‘Amīdī, dan terkadang mereka juga bebas, tidak terikat dengan sistematika siapa pun. Baik al-Ghazālī maupun al-‘Amīdī sama-sama mendahulukan agama, kemudian jiwa, dan terakhir adalah harta. Namun, keduanya berbeda pada *al-nasal* dan *al-‘aql*. Tampaknya, dalam hal ini lebih tepat mengikuti urutan yang dibuat oleh al-‘Amīdī. Sebagaimana diketahui, sistematika al-Ghazālī tidak dibarengi dengan argumen dan tidak pula mempertahankannya.

Melihat kenyataan tersebut, rasanya pendapat al-Zuhayli (1932-2015 M) dan Muḥammad Sa‘īd al-Būṭī (1929-2013 M), tidak dapat diterima. Al-Zuhaylī mengatakan bahwa *fuqahā’* Mālikīyah dan Shāfi‘īyah melakukan sistematisasi terhadap *al-ḍarūrīyāt al-khams* sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan (*nasal*), dan harta (*māl*).⁸⁷ Sedangkan al-Ḥanafī yah melakukan sistematisasi sebagai berikut: melindungi agama, jiwa, nasab, akal, dan harta.

Menghubungkan sistematisasi *al-ḍarūrīyāt* dengan mazhab tertentu kurang relevan, apalagi menisbatkannya kepada Ḥanafī yah dan Mālikīyah sama sekali tidak berdasar. kendati Ibn Ḥāḥib, seorang penganut al-Mālikī, mengikuti sistematisasi al-‘Amīdī sebagaimana juga dilakukan oleh ahli *uṣūl* yang lain. Terlebih al-Zuhaylī mengacu kepada referensi *Musallam al-Thubūt*, karya ahli *uṣūl* dari mazhab Ḥanafī yah. Referensi ini, kata al-Raysūnī,⁸⁸ tidak relevan dengan persoalan, karena penulisnya tergolong generasi *muta’akhir* (w. 1119 H), yang berarti, sistematisasi unsur-unsur *al-ḍarūrīyāt* dalam karyanya tersebut dapat dipastikan bukan produk ijtihadnya, lagi pula beliau tidak pernah mengatasnamakan mazhab Ḥanafī, melainkan mengikuti kaum *uṣūlī* yang bermazhab Shafi‘ī. *Musallam al-Thubūt* juga merupakan karya yang memadukan antara metode Shāfi‘īyah dan Hanafīyah.

Ketika melakukan sistematisasi *al-ḍarūrīyāt* untuk pertama kali persis seperti sistematisasi yang dilakukan oleh al-Ghazālī yang bermazhab Shāfi‘ī, yaitu mendahulukan akal atas keturunan. Ketika memunculkan sistematisasi tersebut pada bagian *tarjīhāt*, penulis *Musallam al-Thubūt* memilih model sistematisasi al-‘Amīdī yang mendahulukan nasab atas akal. Al-‘Amīdī sendiri adalah seorang penganut mazhab Shāfi‘ī. Dengan demikian, dua model sistematisasi *al-ḍarūrīyāt al-khamsah* adalah produk

⁸⁷ Wahbah al-Zuhailiy, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. I, 1986, hal. II/752-758.

⁸⁸ Ahmad Raisuny, *Nadhariyyat al-Maqashid ‘Inda al-Imām al-Syathibi...*, hal. 49.

kaum *uṣūli* mazhab Shāfi‘ī. Kemudian diikuti oleh kaum *uṣūli* mazhab Māliki dan Ḥanafi. Namun sistematisasi tersebut, sekali lagi, tidak ada hubungannya dengan mazhab tertentu, melainkan produk nalar ijtihad personal. Adapun al-Būṭī,⁸⁹ melakukan konstruksi dengan mengikuti sistematisasi yang dilakukan oleh al-Ghazālī dan memberi sejumlah argumentasi dengan beberapa contoh fikih. Namun, penjelasan al-Būṭī, bahwa sistematisasi *al-kullīyāt al-khamsah* yang merupakan model produk ijmak,⁹⁰ menjadi tidak beralasan.

Pasca al-Bayḍāwī, muncul Ibn al-Subkī (w. 771 H).⁹¹ Dalam mengurutkan *al-ḍarūrīyāt al-khums*, beliau mengikuti al-Ghazālī, namun mengganti istilah *al-nasab* dengan an-nasal seperti al-Rāzī, dan memasukkan satu unsur lagi sehingga menjadi enam. Ia mengatakan: *al-ḍarūrī* seperti *ḥifẓ al-dīn*, *ḥifẓ al-nafs*, *ḥifẓ al-‘aql*, *ḥifẓ al-nasab*, kemudian *ḥifẓ al-māl*, dan *al-‘ard*. Al-Bannānī, saat mengomentari tambahan tersebut mengatakan bahwa *al-‘ard* adalah tambahan dari penulis (Ibn Subkī), sama dengan al-Ṭūfī (w. 716 H) dan mengurutkannya dengan *wāwu ‘aṭaf*. Ini menunjukkan bahwa tingkatannya sama dengan *al-māl*. Sedangkan pengurutan lainnya dengan *al-fa’* yang mengindikasikan masing-masing unsur berdiri sendiri dan berada pada tingkatan yang independen.⁹²

Memasukkan *al-‘ard* ke dalam cakupan *al-ḍarūrīyāt al-khums*, sebelum al-Ṭūfī, diperkenalkan oleh al-Qurafī (w. 684 H) yang dinukil dari kaum *uṣūli* sebelumnya. Menurut *al-Qurafī*, *al-kullīyāt al-khums* adalah *ḥifẓ al-nufūs*, *ḥifẓ al-adyān*, *ḥifẓ al-ansāb*, *ḥifẓ al-‘uqūl*, *ḥifẓ al-amwāl*, ada yang mengatakan *al-a‘raḍ*.⁹³ Ibn ‘Ashūr sendiri keberatan dengan tambahan tersebut. Menurutnya, *al-‘ard* masuk ke dalam cakupan *al-ḥājīyāt*. Beliau juga tidak menerima *ḥifẓ al-nasab* ke dalam cakupan *al-ḍarūrīyāt*, kecuali kalau dimaksudkan untuk melindungi *al-nasal*.⁹⁴

Selain tokoh-tokoh *al-maqāṣid*, sebagaimana disebutkan di atas, muncul pula sejumlah tokoh lain yang popularitas mereka melebihi tokoh-tokoh sebelumnya. ‘Izz Dīn Ibn ‘Abd al-Salām (w. 660) misalnya, sangat populer dengan karya *Qawā’id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Karya ini terfokus pada masalah *maqāṣid* syariaḥ, baik itu diungkapkan dengan istilah

⁸⁹ Muhammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah, Beirut: Muassasah al-Risalah...*, hal. 250.

⁹⁰ Muḥammad Sa’id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabith al-Maslahah...*, hal. 250.

⁹¹ Tāj Dīn Ibn Subki, *Jam’u al-Jawami’, bi Hasyiyah al-Bannani*, Dar al-Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, tt, hal. 280.

⁹² Tajuddīn Ibn Subki, *Jam’u al-Jawami’, bi Hasyiyah al-Bannani...*, hal. 280.

⁹³ Shihabud Dīn al-Qurafī, *Syarah Tanqih al-Fushul*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1973, hal. 391.

⁹⁴ Al-Ṭāhir Ibn Asyur, *Maqashid asy-Syariaḥ al-Islamiyah*, Tunis, Tahun 1966, hal. 81-82.

maqāṣidal-ahkām maupun dengan *al-maṣāliḥ* dan *al-mafāsid*, semuanya dalam bingkai *maqāṣidsharī'ah* yang disarikan dari *jalb al-maṣāliḥ wa dar' al-mafāsid*.

Secara singkat, muatan karya Ibn 'Abd al-Salām (577-660 H), sejak awal menegaskan bahwa mayoritas *maqāṣidal-Qur'an* adalah *al-amr bi iktisāb al-maṣāliḥ wa asbābihā, wa al-zajr 'an iktisāb al-mafāsid wa asbābihā*.⁹⁵ Menyebut Ibn 'Abd al-Salām dalam hal ini, tidak mengharuskan kita untuk menyebut muridnya, Shihāb al-Dīn al-Qurafī. Mengingat kontribusinya persis sama dengan pemikiran sang guru kecuali memberikan komentar dan penjelasan terhadapnya.

Kemunculan Ibn 'Abd al-Salām disusul oleh Ibn Taymīyah (w. 728). Ketika ia berbicara tentang syariah, Ibn Taymīyah selalu menyebutkan hikmah dan *maqāṣidsharī'ah*. Lebih dari itu, Ibn Taymīyah juga menampilkan *maṣāliḥ sharī'ah* dan *mafāsid* yang akan terjadi jika melanggarnya. Hal ini dapat dilihat dalam karyanya, *al-Fatāwā*. Menurut Ibn Taymīyah,⁹⁶ Tuhan memerintahkan hamba-Nya untuk berusaha semaksimal mungkin berpegang pada yang paling maslahat, dan yang paling lebih *maṣlahat*, dan menjauhi yang paling *mafsadat*, dan seterusnya. Ini adalah asas yang paling istimewa dalam penetapan hukum Islam.

Sesuatu yang wajib adalah menghasilkan *al-maṣāliḥ* dan menyempurnakannya, dan menggugurkan *al-mafāsid* atau meminimalkannya. Jika terjadi pertentangan, maka pilihan terletak pada *maṣlahat* yang lebih besar dengan mengorbankan yang lebih kecil, dan mencegah *mafsadah* yang lebih besar sekalipun harus berhadapan dengan *mafsadah* yang lebih kecil.⁹⁷

Contoh aplikatif konsep *maqāṣid* Ibn Taymīyah terletak pada uraiannya tentang *wilāyah al-sharī'ah* berupa *khilāfah* (pemerintahan), *qadā'* (peradilan), dan *ḥisbah* (pengawasan). Menurutnya, *wilāyah* atau kekuasaan dalam Islam bertujuan untuk memosisikan agama untuk Allah, dan bahwa *kalimāt Allāh* adalah tertinggi. Tujuan Tuhan menciptakan hamba-Nya adalah untuk hal itu. Dengan itu pula, diturunkan al-Kitab dan diutus para Rasul. Karena itu, para Rasul dan pengikutnya melakukan jihad. Di tempat lain Ibn Taymīyah, juga berkata bahwa tujuan wajib (*al-maqṣūd al-wājib*) dengan *al-wilāyah* adalah memperbaiki keberagamaan manusia yang jika terabaikan akan menimbulkan kerugian, dan tidak bermanfaat seluruh kenikmatan yang diberikan di dunia. Jejak dan usaha Ibn Taymīyah, diikuti

⁹⁵ Izzud Dīn Ibn Abdi as-Salam, *Qawa'id al-Ahkam fi Masalih al-Anam*, Beirut: Dar al- Jail, tt.

⁹⁶ Ibn Taimīyah, *Majmu' al-Fatawa*, hal. XX/48.

⁹⁷ Ibn Taymīyah, *Majmu' al-Fatawa*, XXVIII/284.

oleh murid seniorinya, Ibn al-Qayyim (w. 751). Namun, posisinya sama dengan al-Qurāfi terhadap gurunya, Ibn ‘Abd al-Salām.

Definisi *maqāṣid al-sharī‘ah* bergerak teratur mengikuti perkembangan teorinya. Adalah Abū Ishāq al-Shāṭibi (720-790 H) yang dikenal sebagai “begawan” kajian *maqāṣid al-sharī‘ah*. Meskipun diskursus ini, sebenarnya sudah muncul sebelum beliau lahir.⁹⁸ Dengan menggunakan al-Shāṭibi sebagai acuan, maka setidaknya ada tiga frase perkembangan teori *maqāṣid al-sharī‘ah*.⁹⁹

Selain masa al-Shāṭibi sendiri, masih ada era sebelum dan sesudah beliau. Para pemikir sebelum al-Shāṭibi memandang *maqāṣid al-sharī‘ah* secara sederhana. Mereka cenderung mempersamakan *maqāṣid al-sharī‘ah* dengan hikmah, tujuan, makna, mencari maslahat dan menolak mafsadat.¹⁰⁰ Kemudian, al-Syāṭibi mengelaborasi definisi yang berkembang sebelumnya, hanya saja pemahaman al-Shāṭibi kurang operasional. Menurut al-Shāṭibi, di dalam aturan syariat pasti ada kemaslahatan. Kemaslahatan itulah yang menjadi tujuan daripada syariat.¹⁰¹

Setelah era al-Shāṭibi, *maqāṣid al-sharī‘ah* menuju puncak kejayaan. Pendefinisian mereka terhadap *maqāṣid al-sharī‘ah* sudah lebih konkret. Salah satunya, *maqāṣid al-sharī‘ah* yang dipahami oleh Ibn ‘Asyūr (1879-1973 M). Menurut Ibn ‘Asyūr, sebagaimana dikutip oleh Manūbah Burhānī, *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah makna dan hikmah yang terdapat dalam segala bentuk syariat yang diperhatikan dan dilestarikan oleh Shāri‘. Terkadang secara eksplisit atau implisit, tujuan tersebut dijelaskan.¹⁰² Sebab itu, ini

⁹⁸ Menurut Ghofar Shidiq, kajian *maqāṣid al-sharī‘ah* orang pertama yang menggagas adalah Abū al-Ma‘ālī al-Juwainī (w. 1085). Lihat: Ghofar Shidiq, “Teori Maqashid Al-Syari‘ah dalam Hukum Islam,” dalam Jurnal Sultan Agung, vol. XLIV, no. 118. Semarang: Unisula, 2009, hal. 122; Bandingkan dengan pendapat Ahmad al-Raisūnī, diadopsi Safriadi, penggagas konsep *maqāṣid al-syarī‘ah* pertama adalah al-Gazālī (w. 1085). Lihat: Safriadi, “Kontribusi Ibn ‘Ashūr dalam Kajian Maqasid alSyari‘ah,” dalam Jurnal Islam Futura, Volume XIII, No. 2, Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2014, hal. 80; Yang lebih awal, menurut Jasser Auda adalah al-Firmizī al-Ḥakīm (w. 908). Lihat: Jāsir ‘Auda, *Maqāṣid asy-Syarī‘ah: Dalil li al-Muḥtadīn*, London: IIIT, 2010, hal. 37

⁹⁹ Ahmad al-Raysūnī, “al-Baḥṣ fi Maqāṣid asy-Syarī‘ah: Nasy’atuhu wa Taṭawwuruh wa Mustaqbiluh,” ..., hal. 3.

¹⁰⁰ ‘Umar bin Ṣālīḥ bin ‘Umar, *Maqāṣid al-Sharī‘ah ‘ind al-Imām al-‘Izz bin ‘Abd as Salām*, Urdun: Dār an-Nafā’is, 2003, hal. 88.

¹⁰¹ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad asy-Syāṭibi, *Al-Muwāfaqāt*, vol. I, cet. ke-1, t.k.: Dār Ibn ‘Affān, 1997, hal. 321.

¹⁰² Nilai atau hikmah yang terkandung di dalam *maqāṣid al-syarī‘ah* mengandung nilai universal Syariah, seperti moderasi (al-wasafiyah), toleran (al-tasāmuh) dan holistic (al-shumūl). Lihat Manūbah Burhānī, “al-Fikr al-Maqāṣidi ‘ind Muḥammad Rāsyid Riḍā,” Disertasi Bāṭinah/Aljazair: Universitas al-Ḥajj Lakhḍar, 2007, hal. 26

menjadi tugas bagi peneliti yang berusaha menyingkap makna atas tujuan tersebut.

Pemahaman tentang *maqāṣid al-sharī‘ah* selalu berkuat sekitar tujuan yang hendak dituju dengan pemberlakuan syariat. Pada awal kemunculannya, teori *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak memiliki nilai tawar dalam memahami nas keagamaan. Kajian-kajian nas selalu dikaitkan dengan analisis kebahasaan. Sehingga wajar, kajian usul fikih yang berbasis kebahasaan lebih berkembang dibanding kajian *maqāṣid al-sharī‘ah*.¹⁰³ Embrio kajian *maqāṣid al-sharī‘ah* dikenalkan oleh Abū al-Ma‘āfi al-Juwayni (1028-1085 M). Kajian ini diinisiasi oleh ide al-Juwaynī. Menurutnya, nas yang terbatas tidak mungkin mampu menyelesaikan problematika yang semakin berkembang. Sebagai patron untuk merumuskan aturan-aturan aktual, al-Juwaynī mengenalkan konsep *al-‘ismah* (penjagaan). Ada lima hal yang harus dijaga dalam kehidupan, yaitu keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta.¹⁰⁴

Teori ini dikemas kembali oleh al-Ghazālī. Ia bukan sekadar memperkuat basis teori gurunya, namun ia menjadikannya sebagai kausa legal. Baginya, segenap ketentuan syariat memiliki tujuan melindungi kelima hal tersebut. Yang dicontohkan al-Ghazālī tentang faktor diharamkan minuman keras yaitu karena faktor merusak akal. Kajian yang dilakukan oleh al-Ghazālī, kemudian disempurnakan oleh al-Shātibī. Kontribusi utamanya yang dikenal luas adalah pemetaan kebutuhan manusia menjadi primer, sekunder, dan tersier. Konsep yang sudah ada tentang penjagaan, diadopsi sepenuhnya sebagai kebutuhan primer manusia. Kebutuhan tersebut dikenal dengan *al-ḍarūrīyah al-khamsah*, lima kebutuhan dasar manusia. Kontribusi lain yang tidak kalah penting sebenarnya adalah gagasannya tentang posisi *maqāṣid al-sharī‘ah*. Menurutnya, *maqāṣid al-sharī‘ah* bukan sekadar hikmah dari aturan syariat, melainkan visi yang hendak dituju oleh syariat itu sendiri. Karena posisinya tersebut, al-Shātibī mengusulkan agar *maqāṣid al-sharī‘ah* dipertimbangkan sebagai dasar pemahaman syariat yang fundamental. Pendapatnya ini juga didasarkan pada keyakinannya bahwa visi syariat adalah sesuatu yang pasti, karena ditopang oleh dalil-dalil yang pasti pula.¹⁰⁵

Teori *maqāṣid al-sharī‘ah* harus berpusat kepada lima kemaslahatan utama; kemaslahatan agama (*hifẓ al-dīn*), kemaslahatan jiwa (*hifẓ al-nafs*),

¹⁰³ Zul Anwar Ajim Harahap, “Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut ‘Izzuddin bin ‘Abd AlSalam (w.660 h),” dalam *Jurnal Tazkir* Vol. IX No. 2. Tahun, 2014, hal. 173.

¹⁰⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2007, hal. 17.

¹⁰⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal. 18, 53-54.

kemaslahatan akal (*ḥifẓ al-‘aql*), kemaslahatan keturunan (*ḥifẓ al-nasl*) dan kemaslahatan harta (*ḥifẓ al-māl*). Setiap tingkatannya memiliki klasifikasi kebutuhan; primer (*dharūrīyāt*), sekunder (*ḥājjiyāt*), dan tersier (*taḥsīnīyāt*). Urutan tingkatan ini akan tampak dalam penetapan hukumnya ketika berlawanan dengan kemaslahatan. Tingkatan pertama adalah yang *ḍarūrīyāt*. Tingkatan kedua adalah yang *ḥājjiyāt*. Tingkatan ketiga adalah *taḥsīnīyāt*. Dengan kata lain, tingkatan ketiga melengkapi tingkatan kedua. Begitu juga tingkatan pertama dilengkapi oleh tingkatan kedua.¹⁰⁶ Tingkatan *ḍarūrīyāt* diartikan sebagai kebutuhan yang tidak boleh ditunda. Ini dalam rangka memelihara keutuhan lima kemaslahatan (*al-umūr al-khamsah*) utama, baik itu dalam rangka membangun sendi-sendi utama, menetapkan prinsip-prinsip dasarnya, menyingkirkan kesengsaraan (*al-mafāsīd*) yang akan terjadi. Ketika tingkatan pertama ditiadakan atau ditunda, maka dapat mengakibatkan terancamnya keberadaan kelima pokok tersebut. Sementara itu, *ḥājjiyāt* merupakan suatu kondisi yang tidak memengaruhi keberadaan kelima pokok tersebut, dan hanya menyebabkan kesulitan saja. Contoh, pemberian rukhsah kepada orang yang bepergian (musafir) untuk meng*qas*ar atau menjamak salat. Sementara *taḥsīnīyāt* dimaknai sebagai kebutuhan penunjang peningkatan kedudukan manusia di tengah masyarakat dan di hadapan Tuhannya, dan ini tentunya dengan memperhatikan kesesuaian dengan keputusannya.¹⁰⁷

Setelah lama tidak dikaji, *maqāṣid al-sharī‘ah* kembali diminati setelah al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr (1879-1973 M) mengemukakan gagasannya. Gagasan tersebut lahir dari kritiknya terhadap pemikiran al-Shāṭibī. Rumusan al-Shāṭibī tentang ‘lima kebutuhan dasar manusia’ dinilai kurang komprehensif untuk dunia modern. Dia mengusulkan kebebasan, kesetaraan, kesucian, toleransi, dan keadilan sebagai bagian dari kebutuhan dasar manusia.¹⁰⁸ Dia juga melakukan pemetaan *maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi khusus dan umum. Selain itu, dia berkontribusi merumuskan metode untuk menggali *maqāṣid al-sharī‘ah*, yaitu dengan metode induksi.¹⁰⁹

Kajian Ibn ‘Ashūr kemudian membuka cakrawala banyak sarjana Islam periode selanjutnya. Pada umumnya, fokus kajian para sarjana kontemporer meliputi empat hal. Pertama, berkenaan dengan pengelompokan, yang dipetakan menjadi parsial, khusus, dan umum. Kedua,

¹⁰⁶ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997, hal. 126.

¹⁰⁷ Muhammad Sa‘id Ramadhan al-Buthi, *Dhawabit al-Masahah fi al-Sharī‘ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassisah al-Risalah, 2000, hal. 110-111.

¹⁰⁸ Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari‘ah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 196.

¹⁰⁹ Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Asyūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu‘ūn al-Islāmiyyah, 2004, hal. 56.

berkenaan dengan sasaran, yang tidak membatasi hanya pada penjagaan, melainkan juga pengembangan. Ketiga, berkenaan dengan jangkauan, yang tidak terbatas pada orang per orang, melainkan meliputi unit yang lebih luas. Keempat, berkenaan dengan sumber, yakni tidak lagi diinduksi dari kasus fikih, melainkan digali langsung dari al-Qur'an dan sunah.

Inovasi terbaru digagas oleh Jasser Auda. Auda, menganggap bahwa memahami *naṣṣ* untuk menggali hukum, tak ubahnya seperti memperhatikan kerja sebuah sistem. Ada tiga komponen penting yang ada di dalamnya, yaitu 'bahan baku', 'proses', dan juga 'hasil'. "Bahan baku" pada proses pemahaman syariat adalah *naṣṣ-naṣṣ* keagamaan. 'Proses' adalah pemahaman nas dengan pendekatan tertentu. Sedangkan 'hasil' adalah produk pemahaman yang dihasilkan. Sebuah sistem, bagi Auda, harus memiliki enam fitur, yaitu: 1) Sifat kognitif; 2) Holistik; 3) Terbuka; 4) Interrelasi antar hierarki; 5) Multidimensi; dan 6) Kebermaksudan.¹¹⁰ Sebelum penyebutan dengan istilah tafsir *maqāṣidī*, sebelumnya sudah muncul istilah *maqāṣid al-sharī'ah* yang terfokus dalam studi usul fikih. Istilah yang disebut pertama itu merupakan istilah yang relatif baru, jika tidak ingin mengatakan baru sama sekali. Tetapi, dalam diskursus kajian Islam kontemporer dewasa ini, teori *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi satu disiplin ilmu tersendiri yang terpisah dari usul fikih dan bahkan sering dijadikan pisau bedah dalam menganalisis isu-isu aktual-kontemporer.

Penting dilakukan analisis lebih jauh terkait studi tafsir *maqāṣidī*. Pasalnya, di keramaian pandangan ekstrem dari pihak-pihak memiliki artikulasi tersendiri terhadap ajaran Islam - yang terkadang cenderung kepada sikap intoleran dan mengedepankan kekerasan - muncul diskursus moderasi Islam. Tindakan dan pandangan ekstremisme kerap diakibatkan oleh cara berpikir ekstrem manakala menghadapi penafsiran terhadap teks-teks agama. Ini tidak disangkal manakala al-Qur'an dan hadis dipahami oleh pihak-pihak yang memiliki pandangan ekstrem tersebut.¹¹¹

Definisi *tafsir maqāṣidī* terdiri dari kata *al-tafsīr* yang menjadi awal dari kata 'tafsir' adalah akar dari kata *al-fasr*, yang artinya menjelaskan suatu hal. Sedangkan secara etimologis, kata *al-tafsīr* memiliki arti 'mengungkap makna laten', 'menjelaskan', dan 'mengurai'.¹¹² Sementara secara terminologis, pengertian tentang begitu beragam. Misalnya penjelasan Quraish Shihab, yang menjelaskan setidaknya memenuhi tiga komponen; penjelasan, maksud firman Tuhan, dan sesuai kemampuan manusia. Ada konsekuensi yang lahir akibat unsur tersebut. *Pertama*, menafsirkan harus

¹¹⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law...*, hal. 4, 45.

¹¹¹ Abdul Mustaqim, *Agumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam...*, hal. 5-7.

¹¹² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, Tahun 2012, hal. 31

dilakukan dengan kesungguhan dan dilakukan terus-menerus. *Kedua*, menafsirkan berarti menyingkap kemuskilan teks Al-Qur'an. *Ketiga*, kebenaran tafsir bersifat nisbi.¹¹³

Kemunculan ilmu-ilmu keislaman yang masuk ranah al-Qur'an¹¹⁴ dan bercabang menjadi keilmuan spesifik, misalnya tafsir, tasawuf, fikih, kalam, dan lainnya, juga dilengkapi dengan sejumlah metode tertentu ketika menghadapi teks al-Qur'an. Maka itu, setiap keilmuan tersebut mempunyai cara atau metode tersendiri ketika melakukan studi Qur'an dan *'Ulūm al-Qur'ān*. Sebagian besar metode ini membatasi pada kecenderungan ilmiah dengan melakukan berbagai upaya memahami teks-teks Qur'an. Pada sisi lain, tidak heran jika institusi ahli hadis, membatasi dirinya hanya pada ilmu-ilmu hadis semata, tidak melengkapinya dengan cara pandangan komprehensif atas nilai-nilai Islam. Hal yang sama juga pada institusi fikih, yang lingkaran konsentrasinya seputar ibadah dan hal-hal yang berkaitan dengannya, sehingga ini menjadi pola 'permanen' atas aktivitas rasionalistiknya. Karena, paling tidak hanya menjurus kepada fikih saja, tidak ke lingkup yang lain.¹¹⁵

Diskursus tentang tujuan inti syariah (*maqāṣid al-sharī'ah*) menjadi isu populer dan penting selama beberapa dekade terakhir. Terutama melalui proyek pemikiran *maqāṣid* yang dikembangkan di Magribi melalui beberapa tokohnya seperti Ṭāhir ibn 'Āshūr (1879-1973 M), Alāl al-Fāsī (1910-1974 M), Raysūni (1953 M), dan lain sebagainya. Studi tentang inti syariah tersebut mulai merambah kajian terkait tujuan utama al-Qur'an yang dikenal dengan istilah *maqāṣid* al-Qur'an. *Maqāṣid al-sharī'ah* lebih menitikberatkan pada pemahaman hukum Islam. Sementara *maqāṣid* al-Qur'an lebih kepada pemahaman atas konsep, ketentuan, dan tafsir Qur'an. Dengan demikian, ruang lingkup *maqāṣid* al-Qur'an melampaui masalah hukum yang menjadi bagian kecil dari al-Qur'an itu sendiri.

Sebenarnya, kajian terkait *maqāṣid* al-Qur'an sudah menjadi isu lama yang masih mendapat perhatian dari para pemikir muslim kontemporer. Bahkan tidak sedikit kajian seputar *maqāṣid* al-Qur'an menjadi bagian yang tidak terpisah dari kajian *maqāṣid al-sharī'ah* kontemporer yang belakangan menjadi tren baru di dalam kajian al-Qur'an. Apa yang kemudian dikenal dengan tafsir *maqāṣīdi* menjadi tren dalam kajian al-Qur'an. Sebagai sebuah

¹¹³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al Qur'an*, cet. ke-2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 10.

¹¹⁴ Muhammad Sami al-Nashar, *Nasy'ah al-Fikr alFalsafi fi al-Islām*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1971, hal. 295.

¹¹⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Kaifa Nata'amalu ma'a Al-Qur'an*, Kairo: Nahdah, 2005, hal. 37-38.

tren, kajian tafsir *maqāṣīdī* digunakan untuk membaca isu-isu kontemporer dalam kajian al-Qur'an, tidak terkecuali isu kebebasan beragama.¹¹⁶

Maqāṣid al-Qur'an sangat erat kaitannya dengan tafsir. Sebab tafsir merupakan upaya untuk melakukan identifikasi terhadap kandungan al-Qur'an dengan teliti dan cermat. Pengertian tafsir, sebagaimana pandangan Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi (849-911 H), adalah suatu disiplin keilmuan yang memiliki fungsi mengurai makna dan menarik kesimpulan hukum dari al-Qur'an yang dipahaminya.¹¹⁷ Sementara itu, *maqāṣid* al-Qur'an, merupakan basis dan arah dalam menafsirkan al-Qur'an. Dikatakan sebagai sebuah kecerobohan, bila di era modern seperti sekarang ini tidak dapat mengungkap teori *maqāṣid* al-Qur'an dalam sejarah ilmu-ilmu keislaman dan tidak pula menemukan metode tertentu untuk mendeteksi dan memanfaatkan *maqāṣid* tersebut. Hal ini berlawanan pandangan dengan pihak ulama dan kaum reformis yang berdedikasi memposisikan metodologi ilmiah dan kontrol metodologis sebagai pengendali penelitian. Mereka menekankan pentingnya pendekatan ilmiah yang jelas untuk berinteraksi dengan al-Qur'an, dan di antara para ulama yang menjadikan *maqāṣid* al-Qur'an sebagai bagian terbesar dari perhatiannya adalah Muḥammad al-Ghazālī .

Minat dan konsentrasi Muḥammad al-Ghazālī yang jelas terhadap *maqāṣid* al-Qur'an dan berbagai masalah yang terkait dengannya, serta keyakinan al-Ghazālī pada kebutuhan umat yang mendesak untuk menemukan dan memanfaatkan *maqāṣid* al-Qur'an, membuat Muḥammad al-Ghazālī harus berbanding lurus dengan fokus pada perumusan metode yang ideal untuk mengungkap dan memantau *maqāṣid* tersebut. Menurut al-Ghazālī, di dalam hadis terdapat ruang besar yang memuat metode untuk mengungkap *maqāṣid* al-Qur'an.

Muḥammad al-Ghazālī meyakini bahwa *maqāṣid* yang penarikan konklusinya berasal dari Kitabullah membutuhkan adanya metode khusus yang sepadan dalam hal karakter antara *maqāṣid* dengan al-Qur'an, konsisten dengan dimensinya, dan sesuai dengan kehendak Allah. Sebagaimana penjelasan Ṭāhā Jābir al-'Ulwāni (1935-2016 M), bahwa metodologi itu seperti penyusun pengetahuan yang mengembalikan sesuatu yang berlimpah ruah kepada sesuatu yang menjadi satuan-satuan, *mutashābih* (yang samar) dikembalikan kepada *muḥkam* (yang jelas). Metodologi memerlukan

¹¹⁶ Ah. Fawaid, "Maqasid Al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thaha Jabir Al- Alwani," dalam *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*. 21, 2, Tahun 2017, hal. 113–14.

¹¹⁷ Jalāl al-Dīn al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Salam, 1998, hal. 174.

kesadaran kognitif atas sejumlah metode interaksi dengan teks-teks yang berbasis pada pengetahuan metodologis.¹¹⁸

Kata bentukan dari istilah *al-tafsīr* dan '*al-maqāṣidī*', sepintas menggambarkan pendekatan yang digunakan dalam proses penafsiran. Memang demikian beberapa definisi yang dikemukakan oleh para sarjana muslim. Tiga diantaranya adalah Waṣṣī 'Āshūr Abū Zayd dan el-Atrash dan 'Abd Khālīd. Menurut Waṣṣī 'Āshūr, tafsir maqāṣidī adalah salah satu corak tafsir yang pemaknaannya mengarah pada visi al-Qur'an, baik universal maupun parsial, yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.¹¹⁹ Tafsir *maqāṣidī*, menurut el-Atrash dan 'Abd Khālīd adalah salah satu corak penafsiran dengan cara mencari makna tersirat dalam ayat-ayat Qur'an dengan melihat secara saksama atas tujuan yang termuat di dalamnya.¹²⁰ Meski berbeda redaksi, ada 'benang merah' yang dapat ditarik dari kedua definisi di atas, yaitu komitmen untuk menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis penafsiran. Pemahaman terhadap al-Qur'an, bagaimanapun hasilnya, tidak boleh mereduksi tujuan-tujuan yang dikehendaki syariat.

Menilik sejarahnya, cikal-bakal penafsiran al-Qur'an berbasis *maqāṣid al-sharī'ah* sudah ada sebelum kodifikasi kitab tafsir. Penggunaan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam memahami nas tercermin dalam beberapa fatwa sahabat Umar, misalnya problem pemecahan harta rampasan perang, problem pencuri yang penjatuhannya tertangguhkan, larangan pernikahan beda agama, salah tarawih secara berjamaah, dan sebagainya. 'Umar bin Khaṭṭāb, salah seorang terdekat nabi, sebenarnya telah memberikan contoh bagaimana semestinya al-Qur'an itu dipahami. 'Umar sangat luwes dalam 'membaca' al-Qur'an. Dia lebih suka memunculkan substansi teks, ketimbang mengikatkan diri pada teks. Namun tampaknya semangat Umar tersebut kalah pamor dibanding pemahaman al-Qur'an berbasis kebahasaan. Jika merujuk kepada beberapa sumber, tafsir berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*, atau *tafsir maqāṣidī* bahkan belum dimasukkan sebagai salah satu corak tafsir.

Kemunculan tafsir *maqāṣidī* memiliki pijakan historis yang cukup kuat dan sekaligus dapat dijadikan basis argumen bagi keniscayaan tafsir

¹¹⁸ Taha Jabr al-'Ulwanī, *Maqasid al-Syariah*, Beirut: Dār al-Hadi, 2001, hal. 48.

¹¹⁹ Waṣṣī 'Āsyūr Abū Zayd, "at-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur'an al-Karīm," ..., hal. 7.

¹²⁰ Radwan Jamal el-Atrash dan Nahswan Abdo Khalid Qaid, "al-Jazūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Maqāṣidī li al-Qur'an al-Karīm," Majallah al-Islām fi Asiyā no. 1 Malaysia: UII, 2011, hal. 220. Lihat el-Atrash dan Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," dalam *Jurnal Qur'anica*, vol. V, no. 2 Tahun, 2013, hal. 142.

maqāṣidi dalam pengembangan moderasi Islam (*Islam wasatīyah*). Secara historis perkembangan tafsir *maqāṣidi* dapat dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, Era Formatif-Praktis, yang lebih bersifat implementatif dan belum teoretis. Beberapa data sejarah menunjukkan bahwa paradigma tafsir *maqāṣidi* sudah dipraktikkan oleh Nabi Saw. Penulis menyebut era ini dengan istilah *practiced maqāṣidi* (teori *maqāṣidi* yang dipraktikkan). Contohnya, Nabi Saw pernah tidak menerapkan *qaṭ‘ al-yad* atau eksekusi hukum potong tangan bagi pencuri (Q.S.al-Mā'idah/5: 38), karena mempertimbangkan *maqāṣid*(konteks kemaslahatan). Nabi Saw khawatir jika dieksekusi hukum potong tangan, pencuri tersebut akan lari ke kubu musuh dan akan membocorkan rahasia-rahasia umat Islam kepada musuh. Hal itu tentu membawa mudarat bagi umat Islam saat itu. Maka Nabi Saw bersabda, "*lā tuqṭa‘u al-aydy fī al-ghazw* (H.R. al-Tirmidhī). Artinya, janganlah tangan dipotong tangan (karena mencuri) di saat perang. Secara praktis, Nabi Saw mendialogkan antara teks dan konteks yang memungkinkan adanya perubahan hukum karena ada perubahan konteks dan *maqāṣid* tersebut.¹²¹

Hadis tersebut kemudian dikomentari oleh al-Awza‘ī bahwa, *lā yarawna an yuqām al-ḥadd fī al-ghazw bi ḥaḍrah al-‘aduww makhāfatan an yalḥaq man yuqām ‘alayhi al-ḥadd bi al-‘aduww*.¹²² Artinya, para ulama tidak melihat perlunya ditegakkan hukuman had (potong tangan) saat perang di hadapan musuh, karena khawatir pencuri tersebut akan lari bergabung dengan musuh tersebut. Artinya, di sini demi menjaga kemaslahatan tertentu, bisa saja pesan tekstual teks 'ditunda' atau 'diabaikan' untuk sementara. Tentu kita tidak akan menuduh nabi Saw dan Imam al-Awza‘ī orang yang tidak paham teks al-Qur'an. Dalam konteks sekarang, jika terjadi pencurian di mana pelakunya terkena gangguan kleptomania mungkinkah lalu ia dibebaskan? Mengingat bahwa kasus pencurian tersebut terkait dengan kelainan psikologis. Hemat penulis, mungkin saja ia bisa dibebaskan. Tentu hal itu memerlukan interkoneksi keilmuan lain dengan mempertimbangkan konsiderasi dokter atau ahli psikologi dan pertimbangan hakim.

Fakta sejarah juga menunjukkan bahwa para sahabat juga mempraktikkan *maqāṣidi*. Dalam istilah al-Shāṭibī (w.790 H), di samping berbekal ilmu bahasa Arab mereka juga berbekal ilmu *asrār al-sharī‘ah wa maqāṣidi hā*. Misalnya, para al-Khulafā' al-Rāshidūn, Ibnu Mas‘ūd, ‘Āishah, Mu‘ādh bin Jabal, secara umum mereka telah memahami dan mempraktikkan tafsir *maqāṣidi* dalam memahami perintah dan larangan teks al-Qur'an-Hadis, meski secara teoretik konsep *maqāṣid* belum dirumuskan.

¹²¹ Mushthafā Zayd, *al-Mashalah fi al-Tasyri al-Islāmi wa Najmuddīn al-Thūfi*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1964, hal. 161.

¹²² Imam al-Tirmidzi, *Sunan al-Tirmidzi “Bab Mā Jaa an lā Tuqṭha’ al -Aidy fil Ghazwi”* Juz III, Beirut: Dār al-Gharb al-Islami, 1998, hal. 105

Para sahabat tidak selalu menerapkan *dalālah* lafal, yang menjadi implikasi langsung dari bunyi bahasa.

Pendek kata, mereka tidak terjebak dalam bingkai tekstualisme, melainkan menangkap spirit dan *maqāsid* di balik teks.¹²³ ‘Umar bin Khaṭṭāb, misalnya pernah tidak menerapkan hukum potong tangan kepada pencuri karena saat itu darurat musim paceklik (*‘ām al-majā‘ah*) di Madinah. Waktu itu harta yang dicuri adalah harta baitul mal. Maka, menurut ‘Umar bin Khaṭṭāb, pencuri tersebut sebenarnya tidak mencuri dalam pengertian substansial, melainkan mengambil haknya lebih dulu karena darurat, sehingga tidak harus dihukum potong tangan.¹²⁴

Demikian halnya, dengan kebijakan ‘Umar bin Khaṭṭāb yang pernah tidak memberikan bagian zakat untuk para mualaf yang secara tegas disebut dalam Surat al-Tawbah/9: 60. Padahal dulu Nabi Saw pernah mempraktikannya. ‘Umar bin Khaṭṭāb tidak menerapkan hukum secara tekstual bagian zakat untuk kelompok mualaf, padahal di zaman Nabi Saw golongan *mualaf* tersebut diberi bagian zakat. Para mualaf itu antara lain adalah al-Abbās bin Bardas bin Abī ‘Āmir al-Sullami (845-892 H), seorang tokoh Badui, penyair dan ahli penunggang kuda yang masuk Islam sebelum Fath Makkah dan Habis bin Aqra’ salah seorang tokoh Arab Jahiliyah dari Bani Tamīm. Pada masa Umar bin Khaṭṭāb mereka ingin meminta jatah zakat sebagai mualaf. Maka dijawab oleh Umar bin Khaṭṭāb, *wa hal naḥnu al-yawm muḥtājūna li ta’līf qulūbikum?*¹²⁵ Artinya, apa kami sekarang butuh untuk membujuk dan melembutkan hati kalian?

Rupanya, ‘Umar bin Khaṭṭāb melihat bahwa *maqāsid* kemaslahatan memberikan zakat kepada para mualaf dinilai tidak cocok lagi. Sebab, para mualaf saat itu ternyata orang-orang kaya, sementara saat itu umat Islam juga sudah kuat. Jadi, kalau mau masuk Islam tidak perlu diiming-imingi dengan zakat.

Demikian halnya, Umar bin Khaṭṭāb pernah tidak membagikan *ghanīmah* harta rampasan perang kepada pasukan perang Muslim saat itu. Padahal, secara tekstual disebut bahwa mereka mestinya mendapat *ghanīmah* (Q.S. al-Anfāl: 41). Tanah-tanah yang baru ditaklukkan kaum Muslimin di Mesir dan Irak sebagai *ghanīmah* tidak dibagikan oleh ‘Umar bin Khaṭṭāb, melainkan sebagiannya digarap, yang hasilnya nanti masuk ke kas negara (baca: Baitul Mal). Argumentasi Umar adalah Surat al-Ḥashr/59: 7, “agar

¹²³ Abū Ishāq al-Syathibi, *al-Muwafaqāt fī Ushūl al-Syarāḥ*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2009, hal. 6.

¹²⁴ Ibnu al-Qayyim, *I‘lām al-Mūqī‘in*, Juz II, h 14. Buṣṭāmī Muḥammad Sa‘īd, *Maḥmūd al-Tajdīd al-Dīn*, Kuwait: 1984, hal. 268-269. Lihat pula Muḥammad Biltaji, *Manhaj Umar bin Khaṭṭāb fī al-Tasyrī‘*, Cairo: Dar al-Salam, 2002, hal. 190.

¹²⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayf Nata‘amal ma‘a al-Qur‘ān*, Mesir: Nahḍah Miṣr, 2010, hal. 168-169.

kekayaan tidak hanya berputar dan didominasi orang-orang kaya saja”. Artinya, Umar melakukan ijtihad, karena faktor menimbang kemaslahatan yang lebih luas; pembagian keadilan ekonomi bagi umat Islam.¹²⁶

Contoh lain ketika Mu‘adh bin Jabal (603-639 H) diutus ke Yaman sebagai Gubernur. Beliau membuat kebijakan tentang zakat yang bersifat *maqāṣidi*. Yaitu, zakat dipungut dari orang-orang kaya, berupa binatang ternak kualitasnya *iqtīṣād* (tengah-tengah, tidak mengambil yang terbaik, tetapi juga bukan yang terjelek). Zakat tersebut kemudian diberikan kepada fakir miskin, karena *maqāṣid* zakat untuk distribusi keadilan ekonomi, membersihkan jiwa (dari sifat kikir, membersihkan harta dari syubhat dan haram, membantu ekonomi fakir miskin, dan meninggikan kalimah Allah. Mu‘adh bin Jabal bahkan berani menarik zakat dari orang-orang kaya yang hidupnya makmur, dengan mempertimbangkan nilai kekayaannya (*akhdh al-qīmah*), bukan dari jenis barang yang dizakati. Beliau meminta agar pakaian-pakaian dan karpet mahal produksi Yaman harus dizakati. Sebab saat itu dibutuhkan untuk para fakir-miskin kaum muhajirin di Madinah.¹²⁷ Secara tekstual, tentu tidak ditemukan ayat atau hadis yang menyatakan keharusan membayar zakat pakaian atau karpet, kecuali konteksnya perdagangan. Maka dengan basis teori tafsir *maqāṣidi*, kita bisa berkata bahwa zakat profesi wajib.¹²⁸

Selanjutnya, fenomena pendapat (ijtihad) dalam *qawl qadīm* ketika Imam al-Shāfi‘ī (w. 204 H) tinggal di Iraq dan *qawl jadīd* ketika beliau berpindah ke Mesir, secara substansial juga mempertimbangkan konteks *maṣlahah* tempat dan waktu. Meski ada yang menilainya bahwa ijtihad Shāfi‘ī sewaktu di Iraq itu keliru, sehingga beliau merevisi ketika pindah ke Mesir dengan *qawl jadīd*-nya. Sebab, konon dalam kitab *Manāqib al-Shāfi‘ī*, Imam Shāfi‘ī menyuruh agar merobek kitab yang memuat *qawl qadīm* tersebut. Seolah beliau hendak mengoreksi pendapat masa lalunya.¹²⁹

Hemat penulis, hal itu sangat terkait dengan problem interpretasi dalam membaca data sejarah. Jika dipahami secara lebih saksama, sebenarnya justru perubahan *qawl qadīm* ke *qawl jadīd* menunjukkan bahwa hasil ijtihad (baca: penafsiran) sangat dipengaruhi oleh konteks situasi socio-historis penafsirnya. Kebenaran atas tafsir dan hasil ijtihad menjadi relatif dan tentatif. Itulah dimensi *insānīyah-tārīkhīyah* dalam memahami al-Qur’an dan itu sah-sah saja dalam konteks penafsiran al-Qur’an.

¹²⁶ Jasseer Audah, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqashid al-Syariah* terj. Rasidin dan Ali Abdul Munim, Bandung: Mizan 2008, hal. 42.

¹²⁷ Yūsuf al-Qarāḍāwī, *Dirāsah fī Fiqh Maqāṣidī...*, hal. 80

¹²⁸ Q.S. al-Baqarah [2]: 267.

¹²⁹ Buṣṭāmī Muḥammad Sa‘īd, *Mafhūm Tajdīd...*, hal. 270.

Kedua, Rintisan Teoretis-Konseptual (Abad III H). Setelah era Sahabat, diskursus teori *maqāṣid* sebagaimana yang kita kenal agak kabur perkembangannya. Teori *maqāṣid* baru berkembang mulai jelas setelah muncul para tokoh ahli *Uṣūl Fiqh* abad III-VIII H. Meskipun sebenarnya dalam kurun kira-kira tiga abad, diskursus *maqāṣid* mengambil bentuk penalaran *qiyās*, *istiḥsān* dan *maṣlaḥah* sebagaimana dirumuskan para ahli fikih Klasik. Saat itu teori *maqāṣid* belum menjadi objek kajian tersendiri, hingga akhir abad ke-3 Hijriah. Diskursus *maqāṣidi* selanjutnya berkembang ketika para ulama Abad III-VIII H, mulai menyusun secara lebih konseptual-teoretis melalui karya-karya mereka.

Di antara mereka, al-Tirmidzi al-Hakim (w. 269 H) dengan karyanya *al-Ṣalāḥ wa Maqāṣiduhā* (Shalat dan Maksud Tujuannya) dan *al-Ḥajj wa Asrāruhu* (haji dan rahasianya). Abū Zayd al-Balkhī (w.322 H) dengan karyanya *al-Ibānah wa al-‘Ilal al-Diyānah*, menjelaskan tentang dimensi *maqāṣidi* dalam soal muamalah. Beliau juga menulis kitab *Maṣāliḥ al-Abdān wa al-Anfus* yang menjelaskan tentang kemaslahatan raga dan jiwa, bagaimana praktik hukum Islam berkontribusi pada kesehatan fisik dan mental.

Kemudian al-Qaffāl al-Kabīr (w.365 H), dengan karyanya *Maḥāsin al-Sharā’i’* yang berbicara tentang keindahan hukum-hukum syariat. Kemudian dilanjutkan dengan Imam al-Qaffāl yang menyusun bab fikih tentang *ṭahārah*, wudu salat dan sebagainya dengan disertai penjelasan *maqāṣiddan* hikmahnya. Kitab ini menandai langkah penting dalam perkembangan teori *maqāṣidi*. Demikian kurang lebih komentar Jaseer Audah.¹³⁰

Ketiga, Era Perkembangan Teoretis-Konseptual (Abad V-VIII H). Pada era ini, teori *maqāṣid* semakin berkembang secara teoretis-konseptual. Hal ini misalnya bisa dilihat dari karya Abū al-Ma‘ālī al-Juwaynī (w. 478 H) dengan karyanya *al-Burhān fī Uṣūl Fiqh* yang memperkenalkan tentang teori hierarki *maqāṣiddan* keniscayaan *maqāṣidi* menjadi *ḍarūrī* (darurat), *al-ḥājjah al-‘āmmah* (kebutuhan publik), *al-makrūmāt* (perilaku moral yang mulia), dan *al-mandubāt* (anjuran-anjuran). *Maqāṣid* hukum Islam menurutnya adalah *‘iṣmah* (penjagaan)—sebagai ganti dari term *ḥifz* terhadap keimanan, jiwa, akal keluarga dan harta. Dalam isu politik, al-Juwaynī juga menulis kitab *Ghiyās al-Ummam* (Penyelamat Umat-umat).

Teori Imam al-Juwaynī, kemudian dilanjutkan muridnya, yaitu Imam Ghazālī (w. 505 H) yang merumuskan teori *al-uṣūl al-khamsah* atau *ḍarūrīyāt al-khams*, menjaga agama, akal, jiwa, keturunan/generasi, dan harta sebagaimana tampak kutipan berikut ini:

¹³⁰ Jasser Audah, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 46-47.

لَكُنَّا نَعْنِي بِالْمَصْلَحَةِ الْمُحَافَظَةِ عَلَى مَقْصُودِ الشَّرْعِ وَمَقْصُودِ الشَّرْعِ مِنَ الْخَلْقِ خَمْسَةٌ وَهُوَ أَنْ يَحْفَظَ عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَنَفْسَهُمْ وَعَقْلَهُمْ وَنَسْلَهُمْ وَمَالَهُمْ، فَكُلُّ مَا يَتَضَمَّنُ حِفْظَ هَذِهِ الْأَصُولِ الْخَمْسَةِ فَهُوَ مَصْلَحَةٌ، وَكُلُّ مَا يُفَوِّتُ هَذِهِ الْأَصُولَ فَهُوَ مَفْسَدَةٌ وَدَفْعُهَا مَصْلَحَةٌ.

Di samping itu, al-Ghazālī juga melanjutkan teori hierarki *maqāṣidī* al-Juwaynī dalam rangka merealisasikan kemaslahatan, menjadi *ḍarūrīyāt* (primer, keniscayaan), yang apabila tidak dipenuhi niscaya akan menyebabkan kerusakan besar atau kematian (*al-halak aw al-mawt*) *ḥājīyāt* (kebutuhan sekunder), dan *taḥsīnīyāt* (tersier) yang apabila tidak dipenuhi, akan menyebabkan hilang dimensi keindahan atau estetika dalam kehidupan.¹³¹ Kerangka berpikir ini penting diperhatikan, supaya kita bisa berpikir *ahamm fa al-ahamm* (mana yang mestinya lebih diprioritaskan). Dari sini kemudian muncul konsep fikih *al-awlawīyāt* (fikih prioritas) sebagaimana tampak karya Yusuf al-Qarāḍāwī, yang mendiskusikan tentang *awlawīyāt al-maqāṣid‘alā al-ẓawāhir* (prioritas *maqāṣid* ketimbang makna zahir teks).¹³²

Selanjutnya, al-Izz Ibn Abd al-Salām (w. 660 H) yang menyusun kitab *Maqāṣid al-Ṣalāh*, *Maqāṣid al-Ṣawm* dan *Qawā'id al-Aḥkām fī Masāliḥ al-Anām*. Beliau mengelaborasi konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dan menghubungkan validitas hukum dengan *maqāṣid*nya. Kemudian muncul pula Imam Shihāb al-Dīn al-Qarāfī (w. 684 H) dari kalangan mazhab Māliki dengan karyanya *al-Furuq: Anwā' al-Buruq fī Anwā' al-Furuq* juga menyinggung *asrār al-shar' wa ḥikamihi* (rahasia syariat dan hikmah-hikmahnya), di samping juga mendiskusikan tentang isu pertentangan dalil (*ta'arud al-adillah*).

Al-Qarāfī (1228-1285 M) juga memperkenalkan konsep *fath al-dharā'i'* (membuka pintu meraih kemaslahatan). Dalam konteks pemahaman hadis beliau juga memperkenalkan teori sunnah *shar'īyah* dan *ghayr shar'īyah*,¹³³ sehingga nantinya, tidak semua sunnah-hadis Nabi Saw bersifat mengikat pada umatnya, melainkan perlu ditimbang-timbang, mana yang

¹³¹ Al-Ghazālī, *al-Mustasfā...*, hal. 174.

¹³² Yūsuf al-Qarāḍāwī, *fī Fiqh al-Awlawīyāt Dirāsah Jadīdah fī Dalu' al-Qur'ān wa al-Sunnah*, Kairo: al-Maktabah al-Wahbīyah, 1996, hal. 35 dan 69.

¹³³ Abū al-'Abbas Syihabuddin al-Qarāfī, *al-Furuq: Anwā' al-Buruq wa Anwā' al-Furuq* (Beirut: Alamul Kutub tth). Al-Qarāfī, *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwā 'an al-Aḥkām wa Tasharrufat al-Qadli wal Imam*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010, hal. 89-94.

bersifat *shar'ī* dan mana yang sebenarnya itu hanya berdasar kebiasaan Arab.¹³⁴

Selanjutnya, Shams al-Dīn Ibn al-Qayyim (w.748 H), dalam kitab *I'ām al-Muwaqqi'īn* yang menulis kritik tentang *al-ḥiyal al-fiqhīyah* yakni rekayasa atau trik fikih yang bertentangan dengan teori *maqāsid*. Selanjutnya, perkembangan teori *maqāsidī* secara lebih sistematis disempurnakan oleh Imam al-Shātibī (w.790 H) lewat *magnum opus*nya *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. (Kesesuaian dan dasar-dasar Syariat).

Secara lebih rinci beliau menyebut teori-teori *maqāsidī*, mulai dari hakikat konsep *maqāsid*, macam *maqāsid*, hierarki *maqāsid*, kategori *kullīyah-juz'īyah* dan *al-thawābit wa al-mutaghayyirāt, al-uṣūl wa al-far'* dan ayat-ayat *ma'qūlāt al-ma'nā wa ghayr ma'qūlāt al-ma'nā*, teori konteks sampai dengan teori probabilitas makna teks dengan istilah *ih}tima>la>t al-'as}r* dan sebagainya.¹³⁵ Semuanya itu semakin menjadikan teori *maqāsid* memperoleh posisi tawar dalam diskursus *Uṣūl Fiqh* secara khusus dan kajian Islam secara umum.

Keempat, era 'reformatif-kritis' yang antara lain dikembangkan oleh beberapa penulis modern kontemporer seperti, Muḥammad Ṭāhir bin 'Ashūr(1879-1973 M), Ibnu 'Ashūr, Aḥmad al-Raysūnī (1953 M), Alāl al-Fāsi, Yūsuf al-Qaraḍāwī, Muḥammad Mahdi Syamsuddin, Alal al-Fās, Jasser Awdah dalam karya-karya mereka. Termasuk apa yang hendak penulis kembangkan secara khusus dalam diskursus penafsiran al-Qur'an, yang hemat penulis teori *maqāsid* bukan hanya untuk ayat-ayat hukum, tetapi juga untuk ayat-ayat non hukum, seperti ayat-ayat kisah, ayat *amthāl*, ayat akidah dan juga ayat-ayat sosial. Dengan demikian, keniscayaan tafsir *maqāsidī* ini cukup argumentatif. Jika kita hanya terpaku pada makna tekstual, tentu akan banyak kasus yang tidak dapat diselesaikan oleh al-Qur'an. Itu sebabnya, dalam konteks keniscayaan melakukan ijtihad kreatif, Imam al-Shahrastānī (w. 548 H) pernah menyatakan: "*wa al-nuṣūṣ idhā kānat mutanāhiyah wa al-waqa'ī' ghayr mutanāhiyah, wa mā lā yatanāhā la yaḍbiṭuhu mā yatanāhā, 'ulima qaṭ'an anna al-ijtihād wa al-qiyās wājib al-i'tibār, hattā yakūna bi ṣadad kulli hādithah ijtiḥād.*"¹³⁶

Jika dulu al-Shahrastānī (1086-1158 M), mengusulkan teori ijtihad dan *qiyās* (analog), seperti kutipan tersebut, maka keterbatasan teks ini perlu dijembatani dengan ijtihad dengan teori tafsir *maqāsidī*, sehingga al-Qur'an tetap bisa relevan dalam menjawab tantangan zaman. Tafsir kalau demikian

¹³⁴ Lihat Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.

¹³⁵ Abū Ishāq al-Shātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah 2009, hal. 219-450.

¹³⁶ Ibn Abi Bakr al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr tth, hal. 200.

harus terus dikembangkan sebab setiap zaman memiliki tantangan dan pembaharuan. Hal ini sesungguhnya merupakan keniscayaan sejarah. Orang yang menolak teori perkembangan --termasuk dalam perkembangan tafsir-- jelas bertentangan dengan realitas sejarah kemanusiaan.

Imam Nawawī al-Bantani (1813-1897 M), salah satu Ulama Nusantara dalam kitabnya *Tafsir Marah Labīd*, ketika hendak menyusun tafsir, beliau pernah berujar, “*wa laysa ‘alā fi’lī mazīd walākin likulli zamān tajdīd.*”¹³⁷ Artinya, apa yang aku kerjakan dalam menulis tafsir ini tidak ada tambahan, tetapi setiap zaman membutuhkan pembaharuan. Bukankah kita sepakat bahwa al-Qur’an itu *ṣāliḥ likulli zamān wa makān*, sehingga, al-Qur’an selalu memiliki daya sentri petal dan sentri fugal. Interaksi dengan al-Qur’an selalu akan melahirkan dimensi eksegesis dan eisegesis seiring dengan tuntutan *maqāṣid* zaman yang dinamis. Tidak berlebihan jika kemudian Muhammad ‘Abd Allāh bin Darrāz juga menyebut bahwa *al-Qur’ān kitāb khālīd wa ‘aṭā’uhu mutajaddīd.*¹³⁸ Artinya, al-Qur’an itu kitab yang abadi, namun penyajiannya bisa selalu kontekstual.

Terhadap ayat *aḥkām*, sejumlah mufasir mencoba menggunakan pemikiran yang hampir sama dengan pemikiran ‘Umar. Ibn al-‘Arabi (1165-1240 M), salah satu yang mewakili mufasir generasi salaf. Hanya saja, Ibn al-‘Arabī, kurang berani menjadikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai dasar hukum. *Maqāṣid al-sharī‘ah* hanya dipahami sebatas hikmah syariat, sedangkan untuk pertimbangan hukum utama, beliau masih sangat terikat dengan teks. Sebagai contoh penafsirannya terhadap Surat al-Nūr/24 ayat 4.¹³⁹

Bagi Ibn al-‘Arabī, ayat tersebut tidak semata-mata berbicara aturan hukuman pelaku *qazaf* (menuduh zina), tetapi juga merupakan upaya preventif agar manusia tidak ‘main-main’ dengan kejahatan ini.¹⁴⁰ Pada ayat lain, Q.S. al-Nisā’ ayat 6,¹⁴¹ yang juga membahas masalah persaksian, Ibn al-‘Arabī secara konsisten menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Dalam penjelasannya, ayat ini menjelaskan tentang pola pemindahan harta

¹³⁷ Muḥammad Nawawī al-Bantani, *Tafsir Marah Labīd*, ttp: al-Thiba’ah al-Ustmaniyah, 1305 H, hal. 1.

¹³⁸ Muḥammad bin Darrāz, *al-Naba’ al-Azhim*. Muḥammad al-Ghazali, *Kaifa Nata’āmal Ma’a al-Qurān*.

¹³⁹ Artinya: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.”

¹⁴⁰ Muḥammad bin ‘Abd Allāh Abū Bakr ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, vol. III, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003, hal. 425.

¹⁴¹ Artinya: “Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka.”

anak asuh dari seseorang sebagai pengampunya. Proses ini mesti di hadapan saksi atau notaris, guna menjauhkan dari terjadinya sengketa perdata di lain hari.¹⁴²

Muhammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā, salah satu mufasir generasi belakangan yang juga menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Pemahamannya terhadap ayat poligami menggambarkan nuansa *maqāṣidi* pada penafsirannya.¹⁴³ Menurut ‘Abduh dan Riḍā, surat al-Nisā’, ayat 3 yang sering digunakan sebagai pijakan kebolehan poligami, sebenarnya tidak sedang berbicara kebolehan tersebut, melainkan sedang berbicara perihal perlindungan harta anak yatim. Adalah Ibn ‘Āshūr, selain sumbangan pemikirannya yang tidak sederhana dalam menata ulang teori *maqāṣid al-sharī‘ah*, juga menggagas konsep tafsir *maqāṣidi*, dengan menegaskan posisi penting *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam menafsirkan al-Qur’an.¹⁴⁴

Gagasan-gagasan Ibn ‘Āshūr, baik tentang rekonstruksi *maqāṣid al-sharī‘ah* maupun tentang tafsir *maqāṣidi*, terus mendapat minat para sarjana muslim kontemporer. Sejumlah upaya mempromosikan tafsir *maqāṣidi*, antaranya diselenggarakannya simposium ilmiah internasional tahun 2007.¹⁴⁵ Momentum ini menandai diakuinya penggunaan teori *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai pendekatan baru dalam menafsirkan al-Qur’an.

C. *Maqāṣid al-Sharī‘ah* Generasi Awal

1. Al-Imām al-Ḥaramayn al-Juwaynī (w. 478 H)

Abū al-Ma‘ālī ‘Abd al-Mālik ibn ‘Abd Allāh ibn Yusūf al-Juwaynī, populer dengan nama al-Imām al-Ḥaramayn (w. 478 H), bisa dikategorikan sebagai ahli di bidang teori *uṣūl al-fiqh* pertama yang menitikberatkan tentang urgensinya memahami *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam upaya penetapan hukum Islam. Ia menyatakan bahwa sebelum benar-benar paham tentang tujuan Allah menurunkan semua perintah dan larangan-Nya, seseorang belum dapat dikatakan mampu menetapkan hukum dalam Islam.¹⁴⁶

¹⁴² Ibn ‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, I..., hal. 425.

¹⁴³ Q.S. al-Nisā’ ayat 3, yang artinya: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) wanita yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, (baik) dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki.”

¹⁴⁴ Muḥammad ‘Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, vol. IV, cct. ke-2, Qāhīrah: Dār al-Manār, 1947, hal. 358.

¹⁴⁵ Al-Tihāmī al-Wazzānī, “Tauẓīf al-Maqāṣid fī Fahm al-Qur’ān wa Tafsīrih,” Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com>. Tanggal 20 September 2019.

¹⁴⁶ Abu al-Ma‘ālī ‘Abd al-Mālik ibn Abdillāh ibn Yusūf, *Al-Burhan fī Uṣūl al-Fiqh*, Jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1997, hal. 101. Lihat juga, Abd al-Qadir ibn Hirz

Dalam *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, karya al-Juwaynī (w. 478 H), dijelaskan:

وَمَنْ لَمْ يَتَّقَنْ لَوْفُوعَ الْمَقَاصِدِ فِي الْأَوَامِرِ وَالنَّوَاهِي فَلَيْسَ عَلَى بَصِيرَةٍ فِي
وَضْعِ الشَّرِيعَةِ.

Seseorang yang belum peka dalam memahami tentang tujuan pemberlakuan syariat, maka ia belum punya kewenangan untuk menetapkan hukum.

Pernyataan al-Juwaynī (w. 478 H) ini menegaskan betapa pentingnya pengetahuan secara holistik tentang *maqāṣid al-sharī‘ah*. Lebih lanjut, al-Juwaynī mengelaborasi *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam kaitannya dengan ilat, dan ia membaginya menjadi lima kategori; 1) primer (*ḍarūrīyāt*). 2) sekunder (*ḥājīyāt*). 3) tersier (*makramah*). 4) yang tidak masuk kategori *ḍarūrīyāt* dan *ḥājīyāt*. 5) yang tidak masuk ke dalam ketiga kategori sebelumnya.¹⁴⁷

Banyak kalangan ulama *uṣūliyyīn* yang mengakui bahwa al-Juwaynīlah yang pertama kali mendirikan bangunan teori *maqāṣid al-sharī‘ah*. Ia orang pertama yang membuat kategorisasi *maqāṣid al-sharī‘ah* yang kemudian ia membuatnya menjadi lebih ringkas lagi menjadi tiga kategori; tingkatan primer (*ḍarūrīyāt*), tingkatan sekunder (*ḥājīyāt*), dan tingkatan tersier (*taḥsīnīyāt*).¹⁴⁸

2. Al-Ghazālī (450 – 505 H.)

Nama lengkapnya Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad bin Aḥmad al-Ghazālī al-Ṭūsī al-Shāfi‘ī, yang terkenal dengan gelaran *ḥujjah Islām al-Imām al-Jalīl Zayn al-Dīn* (argumentator Islam) mengingat jasanya yang benar di dalam menjaga Islam dari pengaruh ajaran bidah dan aliran rasionalisme Yunani. Lahir pada tahun 450 H di desa Ghazālāh, di pinggir kota Ṭūs (yang pada hari ini terletak di bagian Timur laut Negara Iran).¹⁴⁹

Al-Ghazālī melalui pendidikannya di wilayah kelahiran, ia belajar al-Qur’an dan dasar-dasar ilmu keagamaan yang lain kepada ayahnya, kemudian al-Ghazālī dan adiknya belajar fikih dari Aḥmad ibnu

Allah, *Dhawabiṭ I’tibār al-Maqāṣid fī Mahal al-Ijtihad wa Athruha al-Fiqhiyyi*, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007, hal. 173.

¹⁴⁷ Muḥammad Sa’id Ramadhān al-Buthi, *Dhawabiṭ al-Masahah fī al-Sharī‘ah al-Islāmīyah...*, hal. 176-177.

¹⁴⁸ Abu al-Ma’ali Abd al-Malik ibn Abdillāh ibn Yusuf, *Al-Burhān fī Ushul al-Fiqh...*, hal. 2.

¹⁴⁹ Sulaymān Dunyā, *al-Ḥaqīqah fī Naṣr al-Ghazālī*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1971, hal. 19. Abū ‘Abbas Sham al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Khalikān, *al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zaman*, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1971, Juz IV, Cet I, hal. 216-219.

Muḥammad al-Razaknī al-Ṭūsī di Ṭūs dan tasawuf dari Yūsuf al-Nassāj, kemudian hingga 470 H. Al-Ghazālī, belajar ilmu-ilmu dasar yang lain, termasuk bahasa Persia dan Arab pada Naṣr al-Ismāʿīl di Jurjin.¹⁵⁰

Pada usia 20 tahun telah menguasai beberapa ilmu-ilmu dasar dan dua bahasa pokok yang lazim dipergunakan oleh masyarakat ilmiah ketika itu, sehingga dua bahasa ini mengantarkan dalam memahami buku-buku ilmiah secara otodidak.¹⁵¹ Pada tahun 473 H. Al-Ghazālī pergi ke Naysabur untuk melanjutkan pendidikan pada madrasah al-Nizāmīyah, ketika itu Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Mālīk bin ʿAbd Allāh al-Juwaynī yang dikenal dengan Imām al-Haramayn (478 H) bertindak sebagai kepala dan tenaga pengajar di sana.¹⁵² Di sinilah ia memperoleh dan memahami fikih dan *uṣūl fiqh*, *mantiq* (logika) dan ilmu kalam dari aliran Ashʿarīyah maupun selainnya, yang berkembang pada waktu itu. Imam Haramayn menjuluki al-Ghazālī dengan sebutan *Bahʾr Muʾriq* (lautan yang menghanyutkan) karena dalam menguasai ilmu yang di dapatnya, termasuk ilmu retorika sehingga dia mampu memberikan sanggahan-sanggahan kepada para penentangannya.¹⁵³

Al-Ghazālī dikenal juga sebagai filosof, sufi *fāqih* dan *uṣūfī*. Di bidang ilmu kalam, al-Ghazālī merupakan tokoh *mutakallimīn* Ashʿarīyah. Sementara di bidang hukum Islam (*fiqh* dan *uṣūl fiqh*), beliau merupakan tokoh Shāfiʿīyah.¹⁵⁴ Berselang beberapa tahun setelah Aljainī wafat (w.478 H), tepatnya pada tahun 484 H/1091 M, Imam al-Ghazālī diangkat menjadi guru besar di madrasah Nizāmīyah di Baghdad. Ini adalah suatu pencapaian yang sangat tinggi, karena dalam usia baru 34 tahun, al-Ghazālī telah diberikan gelar syaykh al-Islām, yakni pangkat yang tertinggi bidang akademik dan keagamaan.

Imam al-Ghazālī, meninggal dunia menjelang matahari terbit di kota kelahirannya (Ṭūs), tepatnya pada hari Senin 14 Jumadil Akhir 505 H/ 1111 M), dan dimakamkan di Zāhāhir al-Ṭabirān, Ibukota Ṭūsī.¹⁵⁵ Karya-karya ilmiahnya dalam berbagai bidang ilmu agama; *fiqh*, *uṣūl fiqh*, *uṣūl al-dīn*, mantik, *jidāl*, khilaf, filsafat, dan tasawuf. Misalnya, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*,

¹⁵⁰ Sulaymān Dunya, *al-Haqiqah fi Nazhr Al-Ghazali...*, hal. 20.

¹⁵¹ Shaleh Ahmad Syamy, *Al-Imam al-Ghazali Hujjatu al-Islām wa Mujaddid al-Miʾat al-Khāmisah*. (Aʾlām al-Muslimin Seri 43), Damsyiq: Dar al-Qalam, 1993/1413, Cet I, hal. 20

¹⁵² Shaleh Ahmad Syamy, *Al-Imam al-Ghazali Hujjatu al-Islām wa Mujaddid al-Miʾat al-Khāmisah...*, hal. 21.

¹⁵³ Ahmad Fuād al-Ahwani, *Sirah al-al-Ghazali wa al-Aqwal al-Mutaqaddimin fih*, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th, hal. 7.

¹⁵⁴ Ibn al-Subuki, *Tabaqat al-Syafīyah al-Kubra*, Kairo: Matbaʾah ʿIsa al-Babi al-Halabih, t.th, jilid VI, hal. 197-209.

¹⁵⁵ Shaleh Ahmad Syamy, *Al-Imām al-Ghazālī Hujjatu al-Islām wa Mujaddid al-Miʾat al-Khāmisah...*, hal. 22-23.

Tahāfut al-Falāsifah, al-Munqidh min al-Dalāl, dan al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl, merupakan di antara karyanya yang populer. Dalam pandangan al-Ghazālī, makna asal kata *maṣlahat* adalah maslahat dalam hukum Islam, yakni segala sesuatu yang tujuannya adalah untuk menjaga tujuan syariat yang terbingkai dalam *al-mabādi’ al-khamsah*, yaitu perlindungan agama (*ḥifẓ al-din*), jiwa (*ḥifẓ al-naḥs*) akal (*ḥifẓ al-‘aql*), keturunan (*ḥifẓ al-nasl*), dan harta (*ḥifẓ al-māl*). Setiap hukum yang berisi tujuan menjaga kelimanya dikatakan sebagai maslahat. Sebaliknya, setiap sesuatu yang menyebabkan kelimanya hilang, maka dikatakan sebagai *mafsadah*.

Menurut al-Ghazālī, menjaga kelima kelima pokok yang telah disebut di atas (perlindungan terhadap agama, jiwa, akal keturunan dan harta) merupakan peringkat *al-ḍarūrah* (sangat urgen). Dan ini merupakan tingkat yang tertinggi dari *al-maṣlahah* yang perlu dijaga. Sebagai contoh, syariat menetapkan hukuman membunuh bagi orang kafir yang menyesatkan orang banyak, begitu juga pembuat bidah yang menyeru orang lain mengikuti bidahnya; sebab perbuatan-perbuatan tersebut merusak agama. Begitu pula, syariat mewajibkan hukum *qisās*, karena dengan terpeliharanya diri (jiwa) manusia. Diwajibkannya *ḥad* (hukuman cambuk) minuman *khamar*, karena dengannya akan terpelihara akal pikiran. Dengan dijatuhi hukuman *ḥad* zina, maka garis keturunan akan tetap terjaga. Begitu juga, hukuman atas, perampok dan pencuri, maka harta benda sebagai sumber dan keperluan hidup manusia akan tetap terjaga.¹⁵⁶

Selanjutnya, al-Ghazālī menjelaskan tingkatan yang *kedua* dari maslahat adalah *al-hajiyat*, yaitu sesuatu yang kalau tidak ada tidak mengakibatkan rusaknya sendi-sendi kehidupan akan tetapi hanya akan mengakibatkan kesulitan dalam menjalani kehidupan seperti diperbolehkannya berbagai bentuk muamalah untuk memenuhi kebutuhan hidup manusia. Yang *ketiga* dari maslahat, yakni sesuatu yang tidak terkategori ke dalam *al-Ḍarurat*, dan bahkan juga tidak terkategori ke dalam kategori *al-ḥajiat*. Hanya saja dikategorikan ke dalam kategori *al-taḥsīn* (menambah baik) dan *al-tazyīn* (menambah indah), yang fungsinya adalah dalam rangka memelihara sejumlah cara yang terbaik dalam adat dan tradisi, dan juga menjaga muamalah atau interaksi yang ada di tengah masyarakat. Misalnya, ia mencontohkan tentang tidak dibolehkannya hamba sahaya menjadi saksi, kendati ada fatwa dan riwayatnya diterima. Alasannya, karena kedudukan hamba sahaya lebih rendah daripada orang merdeka. Hal ini disebabkan kedudukan mereka lemah dan di bawah kuasa pemiliknya, sehingga tidak bisa dijadikan saksi dengan asumsi adanya tekanan-tekanan dan pihak majikan. Lebih lanjut, al-Ghazālī memandang bahwa maslahat *ḥajiyāt* dan *taḥsīniyāt* tidak dapat dijadikan *ḥujjah* (dalil) dalam menetapkan

¹⁵⁶ Abū Ishāq *al-Shātibī, al-I’tisām...*, hal. 287-288.

hukum Islam, kecuali *ḥājīyāt* yang menempati level *ḍarūrīyāt*. Pernyataan al-Ghazālī tentang hal ini tidak berada jauh dengan al-Shāṭibī.

Al-Ghazālī mengatakan bahwa setiap maslahat yang bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah, atau ijmak' adalah batal dan harus dibuang jauh-jauh. Kemaslahatan apa saja yang sesuai dengan prinsip *shara'*, maka harus diterima untuk menjadi dasar pertimbangan ketika menetapkan hukum Islam.¹⁵⁷ Tujuan utama penetapan hukum Islam dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia, ditegaskan al-Ghazālī mengarah kepada dua dimensi; duniawi dan ukhrawi, sehingga maslahat dalam hukum Islam memiliki peran yang sangat dominan dan tentunya juga perannya dalam meng*istinbāt* hukum. Karena itu, oleh al-Ghazālī maslahat dibagi menjadi tiga,¹⁵⁸

- a. Maslahat yang ditentukan oleh *naṣṣ* atau dalil tertentu. Ini yang kemudian disebut dengan maslahat *mu'tabarāh*. Maslahat semacam ini dapat dibenarkan untuk menjadi pertimbangan penerapan hukum Islam dan termasuk ke dalam *qiyās*. Dalam hal ini, para pakar hukum Islam telah konsensus.
- b. Maslahat yang dibatalkan/digugurkan oleh nas/dalil tertentu. Ini yang kemudian populer dengan sebutan maslahat *mulghah*. Jenis maslahat ini tidak bisa menjadi pertimbangan ketika menetapkan hukum Islam. Hal ini sudah menjadi konsensus para pakar hukum Islam.
- c. Pandangan apakah *maṣlaḥah mursalah* bisa digunakan sebagai pertimbangan ketika menetapkan hukum Islam atau memang sama sekali tidak bisa.

Atas dasar pertimbangan yang demikian, maka dapat diketahui terkait persyaratan maslahat yang bisa atau tidak bisa menjadi *ḥujjah*. Konteks ini, dijelaskan al-Ghazālī secara jelas, tepatnya tentang persyaratan *maṣlaḥah mursalah* yang bisa menjadi *ḥujjah* atau dalil dalam menetapkan hukum, yaitu;

- a. Maslahat itu sejalan dengan jenis tindakan-tindakan *shar'*/penetapan hukum Islam (yang dimaksudkan untuk memelihara agama, akal, jiwa, harta, dan keturunan/kehormatan). Inilah persyaratan ini bagi diterimannya *maṣlaḥah mursalah*. *Maṣlaḥah mulghah* (yang bertentangan dengan *naṣṣ* dan ijmak') harus di tolak. Begitu juga, *maṣlaḥah gharībah* (suatu maslahat tidak ada dalil sama sekali di dalamnya, baik itu dalil yang membenarkan atau pun yang membatalkan). Al-Ghazālī menyatakan bahwa jenis maslahat seperti ini sesungguhnya tidak ada.
- b. Maslahat itu harus berupa maslahat *ḍarūrīyāt* atau *ḥājīyah* yang menempati kedudukan *ḍarūrīyah*. Maslahat *taḥsīnīyāt* tidak bisa

¹⁵⁷ Abū Ishāq *al-Shāṭibī, al-I'tisām*, hal. 294.

¹⁵⁸ Abū Ishāq *al-Shāṭibī, al-I'tisām*, hal. 284-289.

digunakan sebagai *hujjah* atau pertimbangan ketika menetapkan hukum Islam, kecuali jika ada dalil khusus yang muncul, sehingga ini artinya penetapan hukumnya melalui cara *qiyās*, tidak dengan *maṣlahah mursalah*.¹⁵⁹

Lebih tegas lagi, al-Ghazālī menyatakan bahwa setiap *maṣlahah* yang bertentangan dengan al-Qur'an, sunnah, atau ijmak adalah batal dan harus ditolak. Adapun kemaslahatan yang sejalan dengan *shara'* maka ia diterima untuk di jadikan pertimbangan dalam penetapan hukum Islam. Pernyataan tersebut, tampaknya al-Ghazālī hendak memberikan penekanan, hukum Islam tidak ada yang berhadapan secara kontradiktif dengan kemaslahatan manusia, atau sekurangnya yang ingin ia jelaskan adalah hukum Islam tidak pernah memberikan efek mudarat kepada umatnya.

Dalam buku *Shafā' al-Ghalīl*, al-Ghazālī menyinggung *maqāsid al-sharī'ah* ketika membahas *qiyās*. Beliau menerangkan bahwa salah satu cara menetapkan *'illat* hukum adalah adanya *al-munāsabah*. Yang beliau maksud dengan *al-munāsabah* dalam masalah ini adalah “adanya keserasian atau kelayakan antara makna yang terkandung dalam teks dengan *al-maṣlahah*. Sedangkan maksud *al-maṣlahah* adalah “menghadirkan manfaat dan membuang mudarat.” Artinya, *munāsabahnya* dalam hukum Islam adalah mengawal tujuan *shara'* dalam menghadirkan maslahat dan membuang mudarat.¹⁶⁰

Kemudian ia membagi maksud atau tujuan syara' itu kepada kedua macam, yaitu *danī* (agama) dan *dunyawī* (keduniaan). Masing-masing dari padanya terbagi pula kepada dua jenis, yakni *taḥṣīl* (menghasilkan) dan *ibqā'* (mencegalkan). Yang dimaksud dengan *taḥṣīl* (menghasilkan) adalah menghasilkan atau mendatangkan manfaat, sedangkan *ibqā'* (mencegalkan) adalah mempertahankan eksistensi suatu dan menolak kemudaratannya dari padanya. Maksudnya apa yang sudah ada itu harus dipertahankan, dijaga dan dipelihara supaya tetap eksis dan jangan terjadi padanya kemudaratannya. Dengan demikian, memelihara tujuan-tujuan syariah (*maqāsid al-sharī'ah*) adalah menjaga supaya yang ada itu tetap eksis (jangan sampai tiada) dan menolak kemudaratannya dari padanya (jangan sampai rusak) serta mewujudkan kemaslahatan (manfaat) baik dalam bidang agama maupun kehidupan duniawi. Imam al-Ghazālī menjelaskan bahwa semua jenis *munāsabah* bertujuan menjaga *maqāsid sharī'ah*, apa saja yang tidak sesuai dengan

¹⁵⁹ Abū Ishāq *al-Shātibī*, *al-I'tisām*..., hal. 294-311.

¹⁶⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalīl fī Bayān al-Shibh wa Mukhīl wa Masālik al-Ta'fīl*, Ḥamad al-Kubaisy (ed), Baghdad: al-Irsyad, t.th., hal. 159.

maqāsidsharī‘ah maka itu bukanlah munasabah, dan apa saja yang membawa kepada *maqāsidsharī‘ah* maka itu adalah munasabah.¹⁶¹

Al-Ghazālī, menjelaskan, tujuan syariat adalah menjaga jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Hukuman *qisās*, dikenakan bagi yang membunuh, yang tujuannya adalah jiwa manusia tetap hidup. Tentu, penetapan ini masuk akal (*ma‘qūl*) dan sesuai (*munāsib*) dengan tujuan penetapan hukum atau *maqāsid al-sharī‘ah*, yaitu memberikan maslahat. Begitu pun minuman *khamr* diharamkan, sebab merusak akal.

Memelihara akal menjadi bagian dari tujuan syariat, sebab akal digunakan manusia untuk memahami sesuatu. Begitu juga, menjaga kelamin, agar tidak merusak keturunan. Menjaga harta benda, menjadi bagian dari tujuan syariat. Sebab itu, tidak boleh mengambil yang bukan haknya, dan dikenakan hukuman mengganti barang milik orang lain jika dicuri dan dihukum potong tangan, sebagaimana diingatkan dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 179, dan sebagai bentuk tujuan diturunkannya hukuman *qisās*.

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Dan dalam qisās itu ada (jaminan) kehidupan bagimu, wahai orang-orang yang berakal, agar kamu bertakwa.

Begitu pula mengenai kerusakan yang timbul akibat minum Khamar, sebagaimana terdapat dalam firman-Nya pada Q.S. al-Mā‘idah/5 ayat 91:

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ.

Dengan minuman keras dan judi itu, setan hanyalah bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, dan menghalang-halangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan salat, maka tidakkah kamu mau berhenti?

Kalimat “permusuhan dan kebencian diantara kamu” berarti problem yang memicu terjadinya mudarat, yang diharamkan dilakukan. Kalimat “menghalangimu untuk mengingat Allah dan salat” berarti problem yang memicu tindakan yang dapat merusak agama. Kemaslahatan yang dibawa agama, tampak dalam kewajiban melaksanakan salat, seperti dalam Q.S. al-‘Ankabūt/69, ayat 45:

¹⁶¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Shifā’ al-Ghafil fi Bayān al-Shibh wa Mukhil wa Masālik al-Ta‘fil...*, hal. 159.

أَتْلُ مَا أُوْحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ
وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ.

Bacalah Kitab (*al-Qur'an*) yang telah diwahyukan kepadamu (Muhammad) dan laksanakanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan) keji dan mungkar. Dan (ketahuilah) mengingat Allah (salat) itu lebih besar (keutamaannya dari ibadah yang lain). Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Mencegah tindakan keji adalah inti maslahat dalam agama, sehingga akan terwujud maslahat dunia. Lebih lanjut, al-Ghazālī, menjelaskan bahwa rujukan seluruh *munāsabah* hukum Islam adalah mengawal tujuan *shara'*. Sementara itu, sejumlah tujuan *shara'* dibagi menjadi tingkatan-tingkatan, sebagaimana berikut:

- a. *Al-Darūrah* (kepentingan paling utama/kepentingan primer), merupakan level tertinggi tinggi, seperti memelihara nyawa, melalui hukuman *qiṣās*. Begitu juga dengan urgennya menjaga akal dengan diharamkannya minuman *khamar*, dan sebagainya. Konsep tersebut dikenal dengan *al-darūrah al-khamsah*.
- b. *Al-Hājat* (kepentingan sekunder), misalnya penguasaan kepada wali dalam menjaga anak perempuan agar terjaga keserasian (*kafā'ah*) antara suami istri dan terpeliharanya mahar (*mahar mithil*).
- c. *Al-Tahsīnāt* dan *al-tazyīnāt* (kebutuhan tersier). Kebutuhan ini tidak menjadi bagian dari *al-darūrāt* dan *al-hājat*, sebab fungsinya sebagai penghias. Misalnya, kesaksian hamba sahaya yang tidak sah dalam kasus yang melibatkan orang merdeka, lantaran perbedaan status antara orang merdeka dan hamba sahaya.¹⁶²

3. Al-Ṭūfi (657 - 716 H)

Najm al-*Dīn* Abū Rabī' Sulayman bin 'Abd al-Qawī bin 'Abd al-Karīm bin Sa'īd al-Ṭūfi al-Baghdadi adalah seorang ilmuwan yang lahir di Ṭūfā, sebuah desa yang berada dua kilometer dari Baghdad. Menurut Ibnu Hajar, al-Ṭūfi lahir tahun 657, sedangkan menurut Muṣṭafā Zayd, al-Ṭūfi lahir pada tahun 670, namun mereka sepakat bahwa al-Ṭūfi wafat tahun 716.¹⁶³ Sedari muda, al-Ṭūfi meningkatkan daya intelektualnya dimulai dari tanah kelahirannya, Thufa, dengan cara mendatangi ulama mazhab Ḥanbalī untuk belajar kepada mereka. Penguasaan dan hafalan sejumlah kitab luar

¹⁶² Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Shifā' al-Ghalil fī Bayān al-Shibh wa Mukhil wa Masālik al-Ta'fil...*, hal. 160.

¹⁶³ Mustafa Zayd, *al-Maṣlahah fī Tasrī' al-Islami wa Najm al-Dīn al-Ṭūfi*, Dar al-Fikr al-Araby, 1964, hal. 235.

biasa, di antaranya; kitab fikih mazhab Ḥanbalī , *Mukhtaṣar al-Khiraqī* yang ditulis ‘Umar al-Khirakī (w.334 H) dan kitab tentang sastra Arab, *al-Lumma*’ yang ditulis seorang ahli Naḥwu dan bahasa Arab, Ibnu al-Jinī (w.392 H).

Tidak puas atas yang didapat, al-Ṭūfī melanjutkan perguruannya ke Sarsar untuk belajar kepada mufti Irak, Taqqī al-Dīn al-Zarirānī (w. 729 H). ia juga belajar *Uṣūl Fiqh* kepada al-Naṣr al-Farūqī, dan belajar kepada Abū Bakar al-Qalinisi, serta belajar kepada tokoh hakim Syam, Taqī al-Dīn al-Maqdisī (w. 715 H). Pada kesempatan yang sama selama satu tahun di Damaskus itulah ia bertemu dengan Ibnu Taymīyah (w. 728 H) dan al-Mizzī al-Shāfi‘ī (w.742 H). Pada tahun 705, ia berangkat ke Mesir untuk belajar dan melakukan berdiskusi dengan al-Dimyaṭī (w. 705 H), al-Hirisī (w. 711 H), dan Abu Ḥayyān al-Naḥwī (745 H).

Di Mesir, ia sempat di penjara karena dituduh menganut paham Syiah Rafida. Keluar dari penjara yang justru lebih membuatnya banyak waktu untuk membaca dan menulis karya-karyanya, al-Ṭūfī berangkat ke Hijaz dan berhaji pada tahun 715 dan menyempatkan belajar serta menerima hadits dengan ulama-ulama Hijaz. Sepulang dari Hijaz al-Ṭūfī ke Syam dan kemudian ke Palestina dan wafat di Baitul Maqdis dalam usia 59 tahun. Para sejarawan yang menulis riwayat hidupnya menjelaskan bahwa sejak berada di Bagdad, al-Ṭūfī telah diakui tidak saja sebagai seorang ulama fikih dan *uṣūl fiqh* mazhab Ḥanbalī yang sangat dalam ilmunya, tetapi juga sangat menguasai bidang fikih dan *uṣūl fiqh* mazhab-mazhab lainnya. Di samping itu ia juga diakui sebagai ulama dalam bidang ilmu sejarah, ilmu kalam, tasawuf, mantik, tafsir, hadits, sastra, syair dan bahasa arab.

Para ulama menyimpulkan bahwa al-Ṭūfī bermazhab Ḥanbalī , namun dalam hal ini terdapat dua catatan, yakni: pertama, ia menjadi ulama mazhab Ḥanbalī hanya sejak ia memulai karier ilmiahnya sampai selama ia berada di Bagdad. Ia menganut mazhab Ḥanbalī tidak menjadikan dirinya terkekang dalam belenggu fanatik mazhab, sebagaimana yang umum terjadi di kalangan ulama pada masanya. Ia berkeyakinan, kebebasan berpikir yang sesuai dengan batas kemampuan seseorang, itu sesuatu yang terpuji, terlebih untuk mendapatkan kebenaran.

Kedua, setelah ia meninggalkan Bagdad, setidaknya setelah ia menulis kitab *Sharah al-Arbā‘īn al-Nawawīyah* dapat disimpulkan bahwa ia telah membebaskan diri dari Mazhab, khususnya mazhab Ḥanbalī . Dengan kata lain ia telah sampai ke tingkat *mujtahid mustaqill* (mujtahid mandiri). Adapun tentang akidah al-Ṭūfī dapat disimpulkan bahwa ia berhaluan *ahl sunnah wa al-jamā‘ah*, walaupun sempat ada tuduhan bahwa ia menganut Syiah Rafidhah tetapi semua itu tidak didukung oleh argument yang memadai. Al-Ṭūfī termasuk penulis yang cukup produktif, di antara

karyanya adalah adalah *Sharah Arba'in al-Nawawiyah* (sudah ditahqiq oleh Muṣṭafā Zayd), *Ishārāt al-Ilāhiyah ilā al-Mabāḥith al-Uṣūliyah* (ditahqiq oleh Kamāl Muḥammad Īsā), *Ḥalāl al-'Aqd fī Bayān Aḥkām al-Mu'tamad, al-Iksīr fī 'Ulūm al-Tafsīr, Mukhtaṣar al-Tirmidhī, Mi'raj al-Wuṣūl ilā 'Ilm al-Uṣūl, Ta'aliq 'alā al-Anājil*, dan lain-lain yang jumlahnya mencapai 48 (empat puluh delapan) buah karya.

Dalam *'urf*, menurut al-Ṭūfī, maslahat sebagai penyebab yang mengantarkan kepada maslahat. Dalam hukum Islam, maslahat sebagai penyebab yang mengantarkan kepada akibat atas tercapainya tujuan syariat, baik dalam bentuk ibadat maupun muamalah. Lebih jauh dimaksud al-Ṭūfī tentang *al-maṣlahah* di sini adalah *al-maṣlahah* yang sejalan dengan tujuan *shara'*. Ia berbeda dengan *maṣlahah mursalah* yang dinisbahkan kepada mazhab Māliki. *Mas}lah}ah* dalam pengertian al-Ṭūfī lebih luas dari pada itu. Namun dalam hal ini, al-Ṭūfī tidak membagi menjadi tiga tingkatan menjadi *darūrīyāt*, *ḥājīyāt*, dan *tahṣīnīyāt*. Dan hal lain yang membedakan Ṭūfī dengan ulama lainnya adalah bahwa *al-maṣlahah* itu terbatas hanya pada hal muamalah, bukan ibadah.

Pendapat al-Ṭūfī mengenai maslahat adalah dalil paling kuat dalam muamalah, menunjukkan bahwa ketika antara maslahat dan dalil lain terjadi pertentangan, maka mudarat yang berdasarkan dalil khusus, itu berarti kemaslahatan lebih didahulukan menggunakan *takhṣīṣ* ketimbang dalil lain. Menurut al-Ṭūfī, hadits nabi yang berbunyi: "*Lā darār wa lā ḍirār*," adalah dalil yang bersifat khusus yang menjadi *mukhaṣṣis* terhadap semua ketentuan *shara'* yang mengandung kemudaratannya, kecuali kemudaratannya yang didasarkan atas nas yang bersifat khusus. Makna hadits ini bersifat *qat'ī*, sebab dilihat dari segi sanad, didukung oleh adanya sejumlah dalil baik yang berasal sejumlah dalil baik yang berasal dari ayat-ayat al-Qur'an, hadis, ijmak, maupun logika, yang semuanya menunjukkan bahwa Allah memelihara kemaslahatan manusia.

Di samping itu menurutnya tak dapat disangkal fakta menunjukkan bahwa Allah memelihara kemaslahatan manusia baik secara umum maupun khusus, dalam bentuk umum Allah memelihara kemaslahatan manusia sejak penciptaannya sampai dengan menyediakan hal-hal yang mendukung kehidupan mereka. Sedangkan dalam bentuk khusus, Allah memberikan petunjuk agar manusia selamat di akhirat. Menurutnya, jika Allah memelihara kemaslahatan manusia baik secara umum maupun khusus, maka pemeliharaan kemaslahatan di bidang hukum merupakan suatu keniscayaan dan lebih perlu, sebab itu bersifat umum. Dengan adanya pemeliharaan tersebut di bidang hukum, harta, darah dan kehormatan mereka menjadi terjamin. Karena *al-Shāri'* mengutamakan pemeliharaan kemaslahatan manusia di bidang hukum, maka kata al-Ṭūfī, dalam keadaan bagaimana pun keberadaan pemeliharaan kemaslahatan manusia tidak boleh diabaikan. Atas

dasar itu, maslahat sebagai suatu dalil wajib didahulukan atas dalil *shara'* lainnya.

Selanjutnya, al-Ṭūfī mengemukakan alasan lain dengan menunjukkan pembagian kemaslahatan ditinjau dari tujuan *shara'* kepada bidang ibadah dan yang disamakan dengannya, serta bidang muamalah dan yang disamakan dengan lainnya. Ibadah dan yang disamakan dengannya dimaksudkan Allah menjadi haknya. Menurutnya, maka manusia tidak dapat mengetahui cara, ukuran, waktu dan tempat ibadah kecuali berdasarkan ketentuan yang ditetapkan Allah dalam bentuk *naṣṣ* dan ijmak. Oleh karena itu *naṣṣ* dan ijmak merupakan pedoman utama dalam menentukan hukum di bidang ibadah. Adapun muamalah dan yang disamakan dengannya, dimaksudkan untuk kepentingan manusia.

Dalam bidang ini kemaslahatan manusia merupakan tujuan utama *shara'*. Oleh karena itu, yang menjadi pedoman utama dalam penetapan hukum di bidang muamalah adalah kemaslahatan manusia. Tegasnya, dalil yang terkuat dalam bidang ibadah adalah *naṣṣ* dan ijmak. Sedangkan dalil yang terkuat dalam bidang muamalah adalah *Ri'āyah al-Maṣlahah* (Prinsip Memelihara Kemaslahatan). Alasan al-Ṭūfī lainnya bahwa maslahat merupakan dalil terkuat di bidang muamalah ialah dengan menyatakan bahwa pada dasarnya diantara semua dalil ada tiga dalil yang memiliki kemungkinan untuk dinilai sebagai dalil yang *qaṭ'ī*, yaitu ijmak, *naṣṣ*, dan *maṣlahah*.

Kemudian ia membuktikan bahwa diantara ketiganya hanya maslahat yang terkuat. Langkah pembuktiannya ialah al-Ṭūfī lebih dahulu mengajukan sebagai dalil yang menunjukkan bahwa maslahat bersifat *qaṭ'ī*. Selanjutnya, ia membuktikan bahwa sebenarnya ijmak bersifat *ẓannī* bukan *qaṭ'ī*, sedang yang lainnya adalah bersifat *ẓannī*. Tetapi, di samping *naṣṣ* yang *qaṭ'ī* tersebut hanya sedikit jumlahnya, *naṣṣ* yang *qaṭ'ī* itu sendiri tidak mungkin bertentangan dengan maslahat. Berdasarkan alasan-alasan tersebut lalu ia menyimpulkan, jika di bidang muamalah terjadi pertentangan antara maslahat dan *naṣṣ ẓannī*, maka *maṣlahah* yang bersifat *qaṭ'ī* yang wajib didahulukan antara keduanya, sebab yang *qaṭ'ī* wajib didahulukan atas yang *ẓannī*.

Pandangan al-Ṭūfī tentang maslahat tampaknya bertitik tolak dari konsep *maqāṣidal-tashrī'* yang menegaskan bahwa hukum Islam disyaratkan untuk mewujudkan dan memelihara maslahat umat manusia. Konsep ini direkognisi dari ulama. Sebab itu, mereka melakukan formulasi suatu kaidah populer, “manakala terdapat, maka di situ ada hukum Allah.” Selanjutnya, al-Ṭūfī menggunakan metode *takhsīṣ* dan bayan dalam mendahulukan *maṣlahah* atas *naṣṣ* dan ijmak, terdiri dari dua langkah secara bertahap, dalam arti, langkah kedua hanya dapat ditempuh jika langkah pertama tidak dapat diterapkan. Langkah yang pertama ialah dengan metode penggabungan

dalil, sedangkan langkah yang kedua ialah dengan cara benar-benar mendahulukan masalah atas *nass* dan ijmak. Tetapi, langkah kedua itu hanya mengandung arti *tabdīl* (penggantian hukum), bukan *naskh* (pembatalan kandungan dalil).

Mendahulukan *maṣlaḥah* dalam bentuk *tabdīl* mengandung arti bahwa suatu ketentuan hukum yang semula berlaku dapat diganti dengan ketentuan hukum lain, karena alasan kemaslahatan. Namun, dengan alasan kemaslahatan juga ketentuan hukum yang pertama dapat kembali diberlakukan menggantikan ketentuan hukum yang kedua, karena kemaslahatan menghendaki agar ketentuan yang pertama tersebut diperlakukan kembali.

D. Maqāṣid al-Sharī‘ah Generasi Pertengahan

1. Al-Shāṭibī (730 – 790 H)

Nama lengkap Imam Shāṭibī Adalah Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā bin Muḥammad Allalhamī al-Gharnāṭī. Ia dilahirkan di Granada pada tahun 730 H. dan meninggal pada sela tanggal 8 Syaban tahun 790 H atau 1388M. Nama Shāṭibī adalah nisbat kepada tempat kelahiran ayahnya di Sativa (Shāṭiban-Arab), sebuah daerah di timur Andalusia. Pada tahun 1247 M, maka keluarga al-Shāṭibī mengungsi ke Granada setelah sativa, tempat asalnya, jatuh ke tangan Raja Spanyol Ueaqun setelah keduanya berperang selama kurang lebih 9 tahun sejak tahun 1239 M. Ketika al-Shāṭibī hidup, Granada diperintah oleh Bani Aḥmar. Bani Ahmar sendiri adalah sebutan untuk keturunan dan keluarga Sa‘ad bin ‘Ubādah, setelah seorang sahabat Ansar. Laqab Aḥmar merujuk kepada seorang raja, Abū Sa‘īd Muḥammad al-Sādīs (761-763 H), sebab warna kulitnya kemerah-merahan. Di kalangan orang Spanyol, ia dikenal dengan sebutan al-Barmekho. Kata terakhir ini dalam bahasa Spanyol memiliki arti jeruk yang warnanya kemerah-merahan.¹⁶⁴

Ketika bani Aḥmar berkuasa, pola hidup masyarakat jauh dari pola hidup Islami, bahkan penuh khurafat dan bidah. Situasi kian parah ketika Muḥammad al-Khāmis berkuasa.¹⁶⁵ Nyaris ulama yang ada ketika itu tidak memiliki *background* pendidikan ilmu agama yang mumpuni, bahkan ada dari mereka yang tidak mengetahui persoalan agama ketika diangkat raja menjadi dewan fatwa. Tidak heran jika hasil fatwa-fatwanya jauh dari kebenaran.

Kemudian muncul Shāṭibī untuk menentang dan melawan ulama Granada tersebut. Ia membawa masyarakat dari kesesatan pada kebenaran. Ini yang menyebabkan perseteruan antara Shāṭibī dan ulama Granada saat

¹⁶⁴ Ḥammadi, *al-Shāṭibī wa Maqāṣid...*, hal. 29.

¹⁶⁵ Ḥammadi, *al-Shāṭibī wa Maqāṣid...*, hal. 31.

itu. Setiap kali Imam Shāṭibī berfatwa halal, maka sebaliknya, berfatwa haram tanpa melihat terlebih dahulu kepada *naṣṣ*. Karena itulah, imam al-Shāṭibī kemudian dilecehkan, dicerca, dikucilkan dan dianggap telah keluar dari agama yang sebenarnya. Hal lain yang disorot al-Shāṭibī adalah praktik tasawuf para ulama saat itu yang telah menyimpang. Maka mereka berkumpul malam hari, lalu berzikir bersama dengan suara sangat keras kemudian diakhiri dengan nyanyian sampai akhir malam. Sebagian dari mereka yang memukul dadanya dan kepalanya. Sendiri. Imam Shāṭibī bangkit mengharamkan praktik tersebut karena menyimpang dinilai telah menyimpang dari ajaran yang sesungguhnya. Menurut imam Ṣāhibī, setiap cara mendekati diri yang ditempuh bukan seperti yang dipraktikkan Rasulullah Saw dan para sahabatnya adalah batil dan terlarang.¹⁶⁶

Fatwa al-Shāṭibī tentang praktik tasawuf menyimpang diperkuat Abū Ḥasan al-Nawawī, yang juga seorang ahli tasawuf ketika itu. Ia mengatakan bahwa barang siapa yang melihat orang yang mendekati diri kepada Allah Swt dengan jalan yang keluar dari ilmu syariah, maka jangan mendekatinya. Yang menjadi sorotan Imam Shāṭibī adalah sikap *ta'aṣṣub* berlebihan dari ulama Granada dan warga Andalusia ketika itu atas mazhab Māliki. Siapa saja yang tidak bermazhab maliki, mereka pandang sesat. Sudah dimaklumi bahwa mazhab maliki sudah dipegang erat oleh masyarakat Andalusia, sejak era Hishām al-Awwal bin 'Abd al-Raḥmān al-Dakhīl yang berkuasa dari tahun 173-180 H, dan mazhab ini ditetapkan negara sebagai mazhab resmi. Menurut salah satu riwayat, kecenderungan Hishām al-Awwal untuk mengambil mazhab Māliki ini adalah ketika dia bertanya kepada dua orang ulama yang satu bermazhab Ḥanafī serta yang lain bermazhab Māliki. Hishām al-Awwal saat itu bertanya: "Dari mana asalnya Abū Ḥanīfah itu." Ulama Ḥanafī yah menjawab: "Dari Kūfah." Lalu ia bertanya kembali kepada ulama Māliki: "Dari mana asal Imam Mālik?" "Ulama Māliki menjawab "dari Madinah". Hishām lalu berkata: "Imam yang berasal dari tempat hijrah Rasulullah yang cukup jauh dari kami". Maka saat itu, seolah sudah merupakan amar resmi, masyarakat Andalus memegang kukuh mazhab Māliki. Begitu berlebehannya *ta'aṣṣub* mereka, mereka tidak lagi mengenal bahkan cenderung tidak bersahabat dengan mazhab-mazhab lainnya terutama mazhab Ḥanafī sehingga muhammad Fāḍil bin 'Ashūr melukiskan mereka: "Mereka tidak lagi mengenal selain al-Qur'an dan *al-Muwaṭṭā'* imam Mālik."

Para ulama yang tidak bermazhab Maliki saat ini tidak pernah lepas dari cercaan bahkan penyiksaan seperti yang dialami oleh Baqā' bin Mukhlid, seorang ulama besar bermazhab hanafi. Imam Shāṭibī, melukiskan ulama ini sebagai ulama besar yang tidak ada tandingannya saat itu, ia

¹⁶⁶ Abū Ishāq *al-Shāṭibī, al-I'tisām...*, hal. 264.

pernah belajar dari Abū Ḥanīfah, Aḥmad bin Ḥanbal dan ulama-ulama lainnya yang berada di luar Andalus. Namun, sayang meninggal karena hukuman dari amir saat itu. Sekalipun Imam Shāṭibī seorang ulama Māliki bahkan Muḥammad Makhlūf menjadikannya sebagai ulama maliki tingkatan ke 16 cabang Andalus, namun ia tetap menghargai ulama-ulama mazhab lainnya termasuk mazhab hanafi yang sesat saat itu selalu menjadi sasaran tembak nomor satu. Bahkan, dalam berbagai kesempatan ia sering menyanjung Abū Ḥanīfah dan ulama lainnya. Kitab *al-Muwāfaqāt* sendiri sengaja disusun oleh imam Shāṭibī dalam rangka menjembatani ketegangan yang terjadi saat itu antara mazhab Māliki dan H{anafi. Sedangkan sebagai respons terhadap bidah dan khurafat yang berkembang saat itu, imam Shāṭibī menyusun sebuah karya lainnya berjudul *al-I'tisām*.

Karya-karya Imam Shāṭibī semuanya mengacu kepada dua bidang ilmu yang menurut istilah Ḥammadī al-Ubaydī, *'ulum al-wasīlah* dan *'ulūm al-maqāsid*. *'Ulūm al-wasīlah* adalah ilmu-ilmu bahasa Arab yang merupakan wasilah untuk memahami ilmu *maqāsid*. Berikut ini karya-karya Imam Shāṭibī: *al-Muwāfaqāt*, *al-I'tisām*, *al-Majlis*, *Sharah al-Khulāṣah*, *'Unwān al-Ittifāq*, *Uṣūl al-Naḥw*, *al-Ifādāt wa al-Inshādāt*, *Fatwā al-Shāṭibī*. Di antara sekalian banyak karya Imam Shāṭibī ini, yang dicetak hanya tiga buah, yaitu kitab *al-Muwāfaqāt*, kitab *al-I'tisām*, dan *al-Ifādāt wa al-Inshādāt*.

2. Konsep *Maqāsid al-Sharī'ah* al-Shāṭibī

Pengertian *maqāsid sharī'ah* tidak diuraikan al-Shāṭibī dalam karyanya. Ia langsung to the point kepada pembagian *maqāsid sharī'ah* menjadi dua; *qaṣd al-Shāri'* (tujuan Pembuat syariat; Allah) dan *qaṣd al-mukallaḥ* (tujuan mukalaf). Untuk *qaṣd Shāri'*, ia membaginya menjadi 4 bagian. Pertama, *qaṣd al-Shāri' fī waḍ'ī al-sharī'ah*; kedua, *qaṣd al-Shāri' fī waḍ'ī al-sharī'ah li al-ifhām*; ketiga, *qaṣd al-Shāri' fī waḍ'ī al-sharī'ah li al-taklīf bi muqtaḍāhā*; keempat, *qaṣd al-Shāri' fī dukhūl al-mukallaḥ taḥta aḥkāḥ al-sharī'ah*. Sedangkan bagian *qaṣd al-mukallaḥ*, Shāṭibī tidak menyebutkan macam-macamnya.¹⁶⁷

Selanjutnya Shāṭibī menjelaskan macam-macam dari *qaṣd al-Sharī'* satu persatu. Macam pertama adalah *qaṣd al-Shāri' fī waḍ'ī al-sharī'ah* (tujuan Tuhan meletakkan syariah). Penetapan syariat dilakukan untuk kepentingan maslahat makhluk-Nya. Pembagian *maṣlahah* menjadi tiga tingkatan dilakukan oleh Shāṭibī secara berurutan; *darūrīyah*, *ḥājjiyah*, dan *taḥsīnīyah*.

¹⁶⁷ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Kotob al-'Ilmiyah, 2004, hal. 219

Pertama, ḍarūrīyah, berada pada tingkatan *maṣlahah* paling tinggi, sebab manusia keberlangsungan kehidupan manusia pasti harus diikuti oleh tingkatan ini. Sebab itu, ketika *maṣlahah ḍarūrīyah* seseorang tidak terpenuhi, maka bakal muncul kerusakan di dunia dan akhirat. Barometer kerusakan sesuai dengan lenyap atau tidaknya *maṣlahah ḍarūrīyah* tersebut.¹⁶⁸ Penerapan *maṣlahah ḍarūrīyah* berbasis sikap memelihara agama, diri, keturunan, harta, dan akal. Misalnya, sikap memelihara agama merupakan bentuk pendirian atas rukun iman dan Islam.¹⁶⁹ *Maṣlahah ḥājjiyah* terletak setelah *maṣlahah ḍarūrīyah*. *Maṣlahah ḥājjiyah* sifatnya memudahkan dan menjaga manusia dari kesulitan dan kesusahan. Tetapi, tidak adanya *maṣlahah ḥājjiyah*, tidak memunculkan kerusakan di dunia atau pun di akhirat.¹⁷⁰ Misalnya *rukḥṣah* dalam ibadah dan jual beli *salam*.¹⁷¹ Yang terakhir adalah *maṣlahah taḥsīnīyah*, yaitu maslahat pelengkap atas kedua *maqāṣid* tadi, dan ini mencakup adat kebiasaan dan akhlak. Misal dari yang terakhir adalah larangan membunuh perempuan dan anak kecil dalam perang.

Kedua, qaṣd al-Shāri‘ fī waḍ‘i al-sharī‘ah li al-ifhām (maksud Tuhan meletakkan syariat agar dapat dipahami). Maksudnya adalah bahwa Allah menurunkan syariat kepada hamba-Nya untuk dapat dipahami. Allah menurunkan al-Qur’an dengan Bahasa Arab, maka yang bisa menjelaskan kepada seluruh umat Islam di dunia adalah orang Arab. Dalam karya Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī*, ada lima pokok masalah dalam *qaṣd al-Shāri‘ fī waḍ‘i al-sharī‘ah li al-ifhām* yang diringkas menjadi dua poin. Poin itu adalah penetapan syariat menggunakan bahasa Arab dan penetapan syariat sesuai dengan umatnya. Maksud poin pertama adalah bahwa syariat diturunkan menggunakan Bahasa Arab, dan ini mengharuskan penguasaan Bahasa Arab dalam memahaminya. Maksud poin kedua adalah bahwa syariat memahami situasi umat. Sebab itu, diturunkan sesuai kondisi umatnya.¹⁷²

Ketiga, qaṣd al-Shāri‘ fī waḍ‘ī al-sharī‘ah li al-taklīf bi muqtaḍāhā (maksud Tuhan membuat syariat untuk memberikan tanggungjawab kepada hamba-Nya). Shāṭibī menulis dua belas masalah terkait *qaṣd al-Shāri‘ fī waḍ‘ī al-sharī‘ah li al-taklīf bi muqtaḍāhā* ini, yang kemudian disingkat menjadi dua masalah.¹⁷³ Pertama, *al-taklīf bima lā yuthaqu* (pembebanan di

¹⁶⁸ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī*, Virginia: IIIT, 1995, hal. 145-146

¹⁶⁹ Abū Ishāq *al-Shāṭibī*, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Sharī‘ah...*, hal. 221

¹⁷⁰ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 146

¹⁷¹ Abū Ishāq *al-Shāṭibī*, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Sharī‘ah...*, hal. 222-223

¹⁷² Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 164, 149.

¹⁷³ Moh. Toriquddin, “Teori Maqāṣid Sharī‘ah Perspektif al-Shatibi”..., hal. 36

luar kemampuan hamba). Kedua, *al-taklīf bimā fīhi mashaqqah* (pembebanan yang kesulitannya tetap ada). Terkait masalah pertama,¹⁷⁴ Shāṭibī menjelaskan bahwa Allah memberlakukan syariat kepada hamba-Nya yang mampu. Bila hamba tidak mampu, Allah tidak akan membebaskan syariat kepada hamba-Nya. Kedua, Allah memberikan keringanan beban kepada hamba-Nya, ketika mengalami kesulitan dalam *taklīf*, seperti rukhsah salat jamak bagi musafir.¹⁷⁵

Keempat, qaṣd al-Shāri‘ fī dukhūl al-mukallaf taḥta aḥkām al-sharī‘ah (maksud Tuhan menugaskan hamba-Nya untuk menjalankan syariat). Persoalan ini dibahas Shāṭibī ke dalam dua puluh masalah.¹⁷⁶ Pembahasan utama menurut Raysūnī, berada dalam masalah 8 sampai 16. Menurut Shāṭibī, Allah tidak memberlakukan pengecualian kepada hamba-Nya dalam persoalan *taklīf*. Jadi, umat Islam memiliki tanggungan menjalankan syariat Islam, kendati tempat tinggal, waktu, tempat, dan kondisi yang berbeda.¹⁷⁷

Setelah penjelasan terkait *qaṣd al-Shāri‘*, selanjutnya akan dijelaskan terkait *qaṣdu al-mukallaf* atau tujuan mukalaf. Menurut Shāṭibī, ada 12 masalah yang terdapat dalam *qaṣd al-mukallaf*. Tetapi, hanya tiga yang dijelaskan di sini.

Pertama, annā al-a‘māl bi al-nīyāt (amal perbuatan bergantung niat). Seluruh *qaṣd* atau maksud amal mukalaf tergantung kepada niatnya. Jika niatnya benar maka amalannya menjadi benar, namun jika berniat batil maka amal tersebut batil juga. Tidak hanya itu ibadah dan riyanya seseorang dalam beramal dinilai dari niatnya. Terkait persoalan ini, anak kecil atau bayi, orang gila, dan orang yang tidak sadarkan diri, tidak termasuk, sebab mereka tidak mampu berniat dalam implementasi amalnya.¹⁷⁸

Kedua, qaṣd al-mukallaf fī al-amal muwāfiqan li qaṣd al-Shāri‘ fī al-tashrī‘ (tujuan mukalaf mesti selaras dengan tujuan Allah). Ketika Allah menghendaki tujuan suatu syariat untuk kemaslahatan hamba-Nya secara umum, maka itu berarti mukalaf juga harus memiliki tujuan yang sama. Misalnya, dalam hal memelihara *maṣlaḥah*, yang dalam praktiknya, seseorang harus memelihara kemaslahatan pribadinya sendiri yang termasuk ke dalam *maṣlaḥah ḍarūrīyah*. Sebagaimana hadits Rasulullah: “Kau adalah pemimpin dan kau bertanggung jawab atas rakyatnya”. Siapa

¹⁷⁴ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 150.

¹⁷⁵ Abū Ishāq *al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Sharī‘ah...*, hal. 281, 288.

¹⁷⁶ Moh. Toriquddin, “Teori Maqāṣid Syari‘ah Perspektif Al-Syatibi”..., hal. 37.

¹⁷⁷ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 155.

¹⁷⁸ Abū Ishāq *al-Shāṭibī, al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Sharī‘ah...*, hal. 413.

pun mempunyai rakyat, setidaknya rakyatnya itu pribadinya sendiri. Karena itu, ia harus memiliki tanggung jawab atas dirinya sendiri.¹⁷⁹

Ketiga, man ibtaghā fi al-takālif mā lam tushra‘ lahu, fa-‘amaluhu bātil (siapa saja melakukan sesuatu yang tidak disyariatkan, itu berarti batil). Jika seseorang melakukan sesuatu yang tidak disyariatkan Allah, ia berdosa, tetapi jika hal itu masih sesuai dengan *qaṣd*-Nya, maka hukumnya boleh. Masalah kedelapan digunakan untuk memahami *qaṣd*-Nya. Menurut Shāṭibī, seseorang yang melakukan sesuatu yang tidak disyariatkan, hendaknya ia melakukan tiga hal; amal itu diniatkan sesuai tujuan Allah dan niatnya hanya untuk beribadah kepada-Nya. Kemudian, berniat apa yang dikerjakannya sesuai dengan *qaṣd*-Nya. Hal terakhir yang dilakukan adalah berniat hanya untuk mengerjakan perintah Allah semata.

3. Metode Penentuan *Maqāṣid* Menurut al-Shāṭibī

Masing-masing ulama mempunyai metode yang berbeda-beda ketika menentukan *maqāṣid sharī‘ah* atas suatu persoalan. Misalnya, empat metode yang digunakan al-Shāṭibī ketika menentukan *maqāṣid sharī‘ah*, yaitu metode analisis lafal perintah (*amr*) dan lafal larangan (*nahyu*), metode analisis *maqāṣid* turunan (*tabī‘ah*), metode analisis *sukūt al-Shāri‘*, dan metode *istiqrā’*.

1) Analisa Lafal *al-Amr* dan *al-Nahyu*

Lafal *al-amr* dan *al-nahyu* menjadi salah satu metode dalam penentuan *maqāṣid*, dan ini yang membuat bahasa Arab memiliki peranan penting. Dua pembahasan dalam *uṣūl lughawī* dalam hal permintaan, yaitu *al-amr* dan *al-nahyu*. *Al-amr* adalah permintaan untuk suatu tindakan. Sedangkan *al-nahyu* adalah permintaan untuk meninggalkan tindakan. Analisis terhadap lafal *al-amr* dan *al-nahyu*, bisa merujuk kepada dua hal; *Mujarrad al-amr wa al-nahy al-ibtidā‘ī al-taṣrīḥī* dan menganalisis konteks *‘illat* setiap perintah dan larangan.¹⁸⁰ Sedangkan *mujarrad al amr wa an nahy al-ibtidā‘ī al-taṣrīḥī* bermakna melihat perintah dan larangan dalam dalil secara eksplisit, dan keberadaan keduanya secara mandiri (*ibtidā‘ī*). Misalnya, dalam QS. al-Jumu‘ah/62 ayat 9: “Maka segeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli”.¹⁸¹ Dalam ayat tersebut terlihat jelas terdapat perintah dan larangan di dalamnya tanpa harus menganalisa ayat secara mendalam. Perintah dan larangan yang tertulis

¹⁷⁹ Abū Ishāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūli al-Sharī‘ah...*, hal. 417-418.

¹⁸⁰ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 164-165, 296.

¹⁸¹ Q.S. al-Jumu‘ah: 9.

adalah perintah untuk segera mengingat Allah (salat Jumat) dan larang berjualan (saat salat Jumat).¹⁸²

Konteks Tuhan dari setiap perintah dan larangan, berarti perintah dan larangan yang ada dalam dalil tidak terlihat secara eksplisit, dan harus dipahami secara mendalam terlebih dahulu. Misalnya, perintah salat: “Dan laksanakanlah salat, tunaikanlah zakat, dan rukuklah beserta orang yang rukuk.”¹⁸³ Perintah secara eksplisit dalam ayat tersebut adalah perintah salat, dan sesungguhnya juga di dalamnya memuat perintah secara implisit, yakni perintah bersuci. Sebab, bersuci merupakan *‘illat* dari salat, yang mana jika salat diperintahkan, itu berarti bersuci juga diperintahkan, kendati dalilnya tidak tertulis secara eksplisit.¹⁸⁴

2) Memperhatikan *Maqāṣid* Turunan (*al-Ṭabī‘ah*)

Maksud *maqāṣid* turunan atau *al-ṭabī‘ah* adalah *maqāṣide* yang merupakan turunan dari *maqāṣid* sebelumnya. Misalnya, nikah dengan *maqāṣid*. Awalnya merajut keturunan, dan *maqāṣid* turunannya adalah berbagi tempat tinggal, saling menolong persoalan *maṣlahah* dunia dan akhirat, menjaga syahwat, dan lainnya. Semua itu adalah *maqāṣid* nikah yang disyariatkan Allah. Beberapa *maqāṣid* ada dalam *naṣṣ* dan sebagian beberapa lainnya diadopsi dari dalil lainnya.¹⁸⁵

3) Menganalisa *Sukūt al-Shāri‘*

Yang dimaksud menganalisa *sukūt al-shāri‘* adalah menganalisa sesuatu yang tidak disebutkan atau dijelaskan *al-Shāri‘* dalam *naṣṣ*. Bila terjadi perkara, tetapi tidak ditemukan penjelasan terkait perkara tersebut maka tidak serta-merta hal itu dikatakan tidak boleh atau tidak dikerjakan, sebab sebenarnya yang demikian itulah yang membuat pintu ijtihad terbuka. Ijtihad dilakukan dengan mengenali maslahat dan *mudarat* di dalamnya. Jika terdapat *maṣlahah*, maka perkara tersebut dapat dilakukan. Bila terdeteksi *mudarat* di dalamnya, maka perkara tersebut tidak boleh ditindaklanjuti. Penggunaan pendekatan untuk ijtihad ini adalah pendekatan *maṣlahah mursalah*.¹⁸⁶

4) *Istiqrā‘*

¹⁸² Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 298.

¹⁸³ Q.S. al-Baqarah [2]: 43.

¹⁸⁴ Abū Ishāq *al-Shāṭibī*, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūli al-Sharī‘ah...*, hal.393.

¹⁸⁵ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣidi ‘Inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 300

¹⁸⁶ Abū Ishāq al-Syatibi, *al-Muwāfaqāt fi Ushūl al-Sharī‘ah...*, hal. 393a

Istiqrā', menurut Shātibī, merupakan metode paling utama dalam memahami *maqāsidsharī'ah*.¹⁸⁷ *Istiqrā'* merupakan metode induktif untuk menentukan *maqāsid* khusus dari yang umum. Ketika *maqāsid* khusus berlawanan dengan *maqāsid* umum, berarti *istiqrā'* tersebut tidak benar.¹⁸⁸ Misalnya, diperbolehkan transaksi online yang dikhususkan dari diperbolehkannya transaksi dalam Qur'an: "Allah telah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba."¹⁸⁹

E. *Maqāsid al-Sharī'ah* Generasi Kontemporer

1. Ibn 'Āshūr (1296-1394 H./1879-1973 M.),

Lahir dari keluarga religius, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr (1296-1394/1879-1973), yang lahir tahun 1879 di kota Tunis, menjadi salah satu ulama besar Tunisia yang banyak memiliki kontribusi dalam gerakan pembaharuan pemikiran Islam dan reformasi lembaga keulamaan di negaranya.¹⁹⁰ Karya-karyanya termasuk karya tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dan *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmīyah* merupakan bukti keseriusan Ibn 'Āshūr dalam upaya memperbaharui pemikiran Islam. Lebih jauh, karya tafsirnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dianggap sebagai karya pertama yang merefleksikan dampak modernitas pada perkembangan pemikiran Islam. Basheer M. Nafi, menyebutnya sebagai karya yang mewakili "the persistence of classicism, but at the same time both an internalization of, and response to, modernization."¹⁹¹ (pandangan klasik yang gigih, tetapi pada saat yang sama, merupakan sebuah upaya internalisasi dan respons terhadap modernitas).

Kontribusi Ibn 'Āshūr dalam aspek pembaharuan lembaga kecendekiawanan Tunisia, bisa dilihat dalam keterlibatannya dalam dunia pendidikan dan pengembangan keilmuan Islam di Tunisia khususnya dan dunia Islam umumnya. Tahun 1892, ia bergabung ke Universitas Zaytūna dan mengabdikan sampai akhir hayatnya tahun 1973. Selain itu, tahun 1900, ia mengajar di al-Ṣādiqīya College. Pada usia 24 tahun atau tiga tahun setelahnya, Ibn 'Āshūr menjadi professor muda di Universitas Zaytūna.

¹⁸⁷ Maher Ḥāmid al-Hawfī, *al-Istiqrā' wa Dawruhu fī Ma'rifah Maqāsid al-Sharī'ah 'Inda al-Imām al-Shātibī*, Ghaza: al-Jā'mi'ah al-Islāmīyah, 2010, hal. 18

¹⁸⁸ Nu'mān Jughaym, *Ṭuruq al-Kashfī 'an Maqāsid al-Sharī'ah*, Yordania: Dar Alnafaes, 2014, hal. 252.

¹⁸⁹ Q.S. al-Baqarah/2: 275.

¹⁹⁰ Basheer M. Nafi, "Ṭāhir Ibn 'Āshūr: The Career and Thought of Modern Reformer 'ālim, with Special Reference to His Work of Tafsīr," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1.2005, hal. 1.

¹⁹¹ Basheer M. Nafi, "Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformer alim with special Reference to his work of Tafsīr", dalam *Jurnal of Quranic Studies*, vol.VII, Tahun 2005, hal. 1.

Pada awal tahun 1930, ia dianugerahi sebagai Imam Besar Masjid Universitas Zaytūna, namun itu tidak berlangsung lama, lantaran pada tahun 1932, ia memperoleh anugerah sebagai syaikh Islam mazhab Mālik. Posisi sebagai syaykh Masjid Universitas Zaytūna diterima kembali pada tahun 1944 sampai tahun 1951. Selain itu, dia juga diangkat menjadi syaykh Universitas Zaytūna dua periode dimana di period ke keduanya dia menerima amanat cukup panjang, 1944-1955. Ia seorang berpemikiran keislaman reformis, dan keluasan kompetensinya di bidang bahasa Arab. Hal ini dibuktikan rekognisi masyarakat akademik kepadanya sebagai ahli sastra Arab. Misalnya, ia menjadi anggota assosiasi Akademi Bahasa Arab Kairo pada tahun 1951, dan menerima hal yang sama dari Akademi Bahasa Arab Damaskus pada tahun 1955.¹⁹²

Secara general, gagasan keislaman Ibn ‘Āshūr dapat diklasifikasikan menjadi empat kategori: reformasi pendidikan, pengembangan teori hukum, hakikat masyarakat Muslim modern, dan penafsiran terhadap al-Qur’an.¹⁹³ Pokok pikiran reformasi pendidikannya terletak pada 3 hal: dasar pendidikan, penanggung jawab, dan metode dan isi pendidikan itu sendiri. Baginya pendidikan itu mesti memberi ruang kebebasan, karena kebebasan membantu mengonstruksikan kemandirian anak didik. Pemerintah mendapat porsi tanggungjawab yang paling besar dalam menyiapkan lembaga pendidikan yang baik bagi rakyatnya.

Selanjutnya, metode dan isi pendidikan harus berfokus kepada penyiapan generasi yang lebih baik dengan penekanan kepada pengawasan dan evaluasi proses dan kelembagaan. Ia menawarkan metode hafalan untuk tingkat dasar dan pemikiran analitik bagi tingkat pendidikan tinggi. Selain itu, kritik terhadap eksistensi disiplin ilmu Islam ia lontarkan. Karena ia telah mendeteksi kelemahan budaya akademik masyarakat Islam, antara lain, konflik internal masyarakat Muslim yang berkepanjangan, pengembangan budaya akademik yang kehilangan arah, pengembangan keilmuan spesialis yang tidak dikembangkan, taklid yang banyak menyebar, ijtihad yang tidak digalakkan, dan pertentangan mazhab yang berkepanjangan.¹⁹⁴ Menurut Nāfi’, kritikan Ibn ‘Āshūr secara historis kurang berdasar, tetapi kalau dilihat

¹⁹² Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir” ...,hal. 13

¹⁹³ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”,hal. 14.

¹⁹⁴ Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, 2014, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, Kairo: Dār al-Salām, Cet. VI, hal. 3; Misbahul Munir, 2015. *Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi* Ibn ‘Āshūr, Yogyakarta: Tesis UIN SUKA, hal. 75-76. Lihat juga, Muḥammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, (ed.) Muḥammad al- Ṭahir al-Misawi, 2001, *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, Yordania: Dār al-Nafā’is..., Cet. II, hal. 172.

dari upaya dia untuk membangun kerangka berpikir untuk kritik keilmuan Islam hal ini merupakan suatu pendasaran yang koheren.¹⁹⁵

Konstruksi keilmuan Islam dalam pandangan Ibn ‘Āshūr didasarkan pada pemahaman teologi yang rasional. Filsafat dan logika adalah perangkat kerja akal yang dikembangkan manusia. Sebab itu, keduanya menjadi prerequisite yang proper untuk mengembangkan keilmuan Islam. Atas dasar prinsip itu, ia mengembangkan daya kritik atas keilmuan Islam, termasuk khazanah sejarah Islam yang perlu direkonstruksi.¹⁹⁶ Ibn ‘Āshūr mengkonstruksi konsep masyarakat Islam ideal dalam bukunya *Uṣūl al-niẓam al-ijtimā’ī fi al-Islām*. Dalamnya Ibn ‘Āshūr mengombinasikan antara fikih, tradisi moral dan spiritual Islam dengan gagasan dan sistem modern. Kombinasi tersebut dimaksudkan untuk membangun hubungan agama dengan kehidupan kewarganegaraan yang melebihi nalar teologi dan fikih konvensional.

Tiga muatan yang terdapat dalam buku ini, pertama, hakikat Islam sebagai agama sistem; kedua, pendekatan Islam dalam mereformasi individu; ketiga, pandangan tentang reformasi masyarakat Islam. Dia meyakini bahwa negara dan masyarakat modern tidak bisa dikonstruksi terlepas dari nilai-nilai Islam. Relevansi kuat Islam terletak pada kecocokan nilai-nilai Islam dengan fitrah manusia, yaitu Islam itu agama moderat dan toleran yang mencari apa yang bagus bagi masyarakat baik secara individu maupun masyarakat. Hubungan antara reformasi individu dan masyarakat adalah merupakan proses hubungan saling terkait dan simultan. Pada level personal, Islam membenahi karakter manusia melalui reformasi sistem keyakinan dan model kerja, mengaitkan pilihan manusia dengan sistem, standard, dan motivasi internal. Pada level sosial, usulannya baru, namun presedennya lama, tepatnya periode awal Islam. Gagasannya terutama tentang hubungan darah dan format primordial masyarakat Islam harus direformasi dengan cara menggantinya dengan ikatan dan sistem politik baru berlandaskan dua hal; membangun masyarakat bermoral dan adil yang menjadikan hukum sebagai kontrol transaksi sosial. Kedua, hukum juga harus memayungi dan memastikan kesejahteraan bangsa dan mempertahankan dari segala hal yang meruntuhkan dan mendeviasi dengan cara menegakkan kesetaraan, kebebasan, dan melindungi wilayah dan masyarakat Islam dengan ijtihad, perjanjian internasional, perdagangan, dan dakwah Islam.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”, hal. 13.

¹⁹⁶ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”, hal. 13-14.

¹⁹⁷ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”, hal. 14-15

Pada dasarnya, tawaran reformasi gagasan Islam Ibn ‘Ashūr, berbasis kepada konsep *maqāṣid al-sharī‘ah*. Dasar Ibn ‘Ashūr mengembangkan konsep *maqāṣid al-sharī‘ah* sudah berkembang *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah karena *uṣūl al-fiqh* terjebak pada teknikalitas dan tidak menjamin kepastian hikmah *sharī‘ah*. Dengan karakter seperti ini produk *uṣūl al-fiqh* sulit menjamin dapat menjawab tantangan zaman. *Maqāṣid al-sharī‘ah* dapat direkonstruksi lebih jauh untuk meningkatkan jaminan kesesuaian nilai Islam dengan tantangan zaman.¹⁹⁸ Dia membagi konsep *maqāṣid al-sharī‘ah*nya ke dalam tiga bagian: pertama, membangun pokok-pokok premis *maqāṣid al-sharī‘ah*nya; kedua membahas apa dan kategori *maqāṣid al-sharī‘ah*nya; dan ketiga aplikasi *maqāṣid al-sharī‘ah*nya di wilayah muamalah.¹⁹⁹

Ibn ‘Ashūr, mengidentifikasi tiga poin penting dalam mengembangkan konsep *maqāṣid al-sharī‘ah*nya: pertama, Ibn ‘Ashūr menyatakan bahwa mayoritas ayat al-Qur’an dan Sunnah Nabi bersifat rasional dan tujuan dibalik ayat dan Sunnah tersebut dapat digali secara rasional. Hanya sedikit saja ayat dan Sunnah yang mengandung pesan hukum ibadah individual (*aḥkām ta‘abbudīyah*). Kedua, dia cenderung memilih yang paling dianggap penting dari tujuan syariah, yaitu moderasi, menjaga tatanan, kesetaraan, kebebasan, dan mengamankan eksistensi umat dan kedamaian jiwa. Ketiga, seiring dengan tujuan untuk membangun kepastian dan kecocokan dalam proses fikih, dia mendasar semua proses kreatifnya pada deduksi dan observasi manusia. Ini merupakan karakteristik perkembangan pemikiran modern bersandar kepada proses bernalar dan pemahaman, termasuk di dalamnya adalah pemahaman keagamaan atas upaya yang dilakukan manusia. Namun, Ibn ‘Ashūr melupakan ruh *uṣūl al-fiqh* terkait perbedaan dan pluralitas pandangan di dalamnya.

Rumusan tafsir *maqāṣidī*, perspektif Ibn ‘Ashūr adalah ilmu yang dapat menggali makna ujaran-ujaran al-Qur’an dan derivasi apa saja yang berasal dari ujaran tersebut, baik secara detail atau pun ringkas. Fitrah tafsir adalah berupaya mencari pesan Tuhan yang diposisikan secara utuh sebagai upaya manusia dalam suatu konstruksi ilmu. Ini artinya, pesan Tuhan digali menggunakan alat, prinsip, dan metode konstruksi objektif yang dikembangkan manusia melalui ilmu pengetahuan.

Sesuai karya Ibn ‘Ashūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (verifikasi dan pencerahan), ia merasa terpanggil untuk melihat ulang pesan al-Qur’an dan menawarkan pencerahan kepada kaum pemikiran modern muslimin dengan cara mengkonstruksi suatu pendekatan baru atas teks asasi Islam. Ciri

¹⁹⁸ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”..., hal. 15-16.

¹⁹⁹ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”..., hal. 16-17

pendekatan baru ibn ‘Ashūr terletak dari perlakuannya atas al-Qur’an sebagai kata dan kalimat. Dengan kata lain dia mendekati al-Qur’an dengan pendekatan rasional. Sumber lainnya digunakan tetapi dalam seleksi rasionalitas.

Pentingnya Sunnah dibangun di atas pengertian bahwa karena secara praktis penafsiran al-Qur’an tidak dapat dilakukan dengan baik tanpa pengetahuan yang memadai mengenai Sunnah Nabi. Sikap ini tidak membuat dia tidak kritis terhadap sumber Sunnah. Misalnya dia bersikap kritis terhadap penggunaan *asbāb nuzūl* karena praduga kualitas sanad yang perlu diverifikasi. Karena keumuman pesan dalam bahasa dilihat dari keumuman makna kata dan spesifikasi kejadian, pendekatan tafsir Ibn ‘Ashūr tertumpu pada ijtihad kebahasaan termasuk di dalamnya penggunaan tafsir *ishārī* yang menempatkan al-Qur’an sebagai *āyat* atau tanda-tanda, dan pertimbangan maksud syariah.²⁰⁰

Ibn ‘Ashūr meletakkan *maqāṣid al-sharī‘ah* sejajar dengan teks agama untuk kemudian didialogkan dengan realitas kekinian, demi terciptanya konsep keagamaan dinamis, humanis dan *beneficial* bagi kemaslahatan umum. Ibn ‘Ashūr merupakan ulama yang berusaha melakukan reformasi cara dan sudut pandang dalam menafsirkan al-Qur’an. Dengan demikian, sebenarnya Ibn ‘Ashūr menawarkan penafsiran baru atas al-Qur’an dengan bingkai *maqāṣid al-sharī‘ah*, yaitu menunjukkan manusia pada jalan kebahagiaan agama yang menjunjung kebenaran, dan akhaq mulia.

Aplikasi Ibn ‘Ashūr, atas *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai *manhaj* pemikiran keagamaan tersendiri dalam tafsir al-Qur’an adalah dengan mendudukkan tujuan tafsir untuk perbaikan keadaan manusia baik dari sisi individu, sosial, maupun peradabannya, dengan cara mencari makna yang dianggap benar dan menerangi akal yang baru. Walaupun objek analisis tafsir *maqāṣidī* adalah bahasa, tetapi pencarian kebahasaannya yang dibangunnya didasarkan pada pemahaman akan fitrah, kemaslahatan dan *‘illat* atau hikmah dibalik isyarat-isyarat kebahasaan tersebut, yang dalam penggaliannya bersinggungan dengan banyak hal selain kebahasaan. Singkatnya tafsir *maqāṣidī* di tangan Ibn ‘Ashūr didedikasikan untuk menyingkap hikmah, *‘illat*, dan makna al-Qur’an yang sesuai dengan *maqāṣidal-Sharī‘ah* dengan jalan deduktif kebahasaan dan induktif pencarian relevansi makna dengan realitas.²⁰¹

²⁰⁰ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”..., hal. 17-20.

²⁰¹ Basheer M. Nafi, “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”..., hal. 38-40.

2. Allal al Fāsī (1910 – 1974 M)

Nama lengkap Alāl al-Fāsī adalah Muḥammad Allāl bin ‘Abd al-Wahīd bin ‘Abd al-Salām bin Majdhūb al-Fāsī al-Fahrī. Beliau dilahirkan di kota Fas, Moroko pada tahun 1910 M. Al-Fāsī dikenal sebagai ulama pejuang kemerdekaan Maroko, sekaligus pendiri partai al-Isiqlāl. Ismā‘īl al-Ḥasanī, menyejajarkan al-Fāsī dengan Ṭāhir Ibnu ‘Ashūr, karena faktor pengaruhnya dalam bidang studi *maqāsid al-sharī‘ah*.²⁰² Dari Maroko, Alāl al-Fāsī dan keluarganya pindah ke Andalusia (Spanyol). Ia pernah mengenyam pendidikan di Universitas al-Qurawiyin, menggondol ijazah diploma tinggi pada tahun 1932.

Lingkungan keluarganya merupakan keluarga agamis. Ini yang membuat semangat bela negara dan kemampuannya dalam bidang ilmu agama sangat mumpuni. Beliau berperan sangat aktif dalam menghadapi dan melawan penjajah Perancis. Perlawanan melalui berbagai media, dalam rangka menyebarluaskan kajian keislaman, mengajak umat untuk bersatu, dan aktif ke dalam dunia politik untuk menghentikan kelicikan para penjajah. Tidak heran, sejak kuliah, ia sudah menjadi tokoh nasional, orator hebat, penyair, dan salah satu ulama di Maroko.

Al-Fāsī, dikenal sebagai pemikir Islam, tokoh politik, dan pemimpin nasional. Ia juga berpengalaman dalam bidang fikih mazhab Māliki dan fikih perbandingan. Lantaran ijtihad fikihnya, ulama Moroko, Aljazair, dan Tunisia, menggunakannya sebagai basis argumen. Ia juga aktif mengajar di Fakultas Perundangan dan memiliki sejumlah karya, antaranya: *Maqāsid al-Sharī‘ah wa Makarimuhā, Difā‘ ‘an al-Sharī‘ah, al-Ḥimāyah fī Marākish, al-Siyāsah al-Barbariyah fī Marakisy, al-Naqd Adz-Dzatī, al-Ḥarakah al-Istiqlālīyah fī al-Maghrib al-‘Arabī, al-Hurrīyah, al-Ḥimāyah al-Asbānīyah fī al-Maghrib, Wāqi‘ al-‘Ālam al-Islāmī, Muhimmah Ummah al-Islām, Manhaj al-Istiqlālīyah, Ra‘yu Muwaṭīn Nahwa Waḥdah ḥamīyah, Dā‘iman Ma‘a al-Sha‘b, Anāshid Waṭanīyah, Ḥadīth ‘an al-Tabshīr al-Masīhī, Kay lā Nansā, al-Madkhal ilā ‘Ulūm al-Qur‘ān wa al-Tafīir*, dan masih banyak lagi yang belum tercetak. Muḥammad Allāl al-Fāsī, menjadi anggota Majma‘ ‘Ilmi Arab (Kelompok Pengkajian Ilmiah Arab) di Damaskus dan Majma‘ al-Lughah Rabiyyah (Kelompok Pengkajian Bahasa Arab) di Kairo. Proyek akhir yang dilakukan Muḥammad Allāl al-Fāsī dan patut disyukuri ialah usahanya mempengaruhi Pemerintah agar tidak mendukung pembuatan film tentang Rasulullah Saw. Sejatinya kandungannya menjatuhkan Rasulullah, agama Islam, dan umat Islam.²⁰³

²⁰² Isma‘īl al-Ḥasanī, *Nazarīyah al-Maqāsid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr*, Cet. I, USA: al-Ma‘had al-Fikr al-Islāmī, 1995, hal. 71.

²⁰³ Isma‘īl al-Ḥasanī, *Nazarīyah al-Maqāsid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Ashūr...*, hal. 78.

Alāl al-Fāsī, mendefinisikan *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai berikut:

الغاية منها والاسر التي وضعها الشارع عند كل حكم من احكامها.
*Tujuan (umum) dan rahasia (khusus) yang tercakup dalam setiap hukum yang telah ditetapkan Allah.*²⁰⁴

Sementara itu, tujuan syariah perspektif Allāl al-Fāsī adalah memakmurkan dunia, mengawal aturan kehidupan, menegakkan keadilan dan keistiqamahan, mewujudkan kemaslahatan akal, pekerjaan, dan kemaslahatan sesama manusia, serta memberikan dan mengelola kemanfaatan untuk orang lain.²⁰⁵ Ibadah yang ditetapkan Allah Swt, merupakan hikmah penciptaan untuk manusia. Demikian pandangan Alāl al-Fāsī. Ketika Allah menyuruh manusia beribadah, itu tidak berarti Dia melarang untuk tidak memikirkan dunia. Sebab, kehidupan manusia menjadi tanggung pribadinya. Persoalan ibadah, tidak berarti bekerja itu berhenti, lantaran manusia tercipta untuk beribadah kepada-Nya, dan tentu saja juga tidak meninggalkan urusan dunianya. Karena manusia sudah diberikan beban untuk mempelajari hukum-hukum yang telah ditetapkan-Nya, dengan cara mengerahkan segenap potensi untuk menaati segala ketetapan-Nya.

Memelihara fitrah manusia, menurut Allāl al-Fāsī, termasuk bagian dalam *maqāṣid al-sharī‘ah*. Karena itu, syariat Islam tidak pernah bertabrakan dengan akal manusia, selama dalam kondisi normal. Ia lebih menitikberatkan kepada penguraian secara tuntas seputar tujuan syariat Islam, hikmah, dan rahasia di dalamnya. Alāl al-Fāsī, meyakini bahwa dialektika antara teori *maqāṣid* dengan isu-isu kontemporer akan menghadirkan keharmonisan yang menyatu antara *maqāṣid* dengan realitas sosial yang terkesan berjarak. Pandangan yang menyatakan bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* berdiri di atas fitrah manusia. Berangkat dari firman Allah Swt dalam Q.S. al-Rūm/60 ayat 30:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

Maka hadapkanlah wajah mu dengan lurus kepada agama Allah, fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.

²⁰⁴ Alaal al-Fasi', *Maqosid as-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha al-Dar al-Badho*, Maroko: Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah, t.t, hal. 111.

²⁰⁵ Aḥmad Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣid 'Inda al-Imām al-Shaḥībī*, Rabat: Ad-Dār al-‘Ālamīyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992

Dan Surat al-A‘rāf/7, ayat 119:

فَعَلَبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صُغَرِينَ.

Maka mereka kalah di tempat itu dan jadilah mereka orang-orang yang hina.

Lebih lanjut, Allāl al-Fāsi, menjelaskan bahwa relasi manusia dengan Penciptanya adalah bentuk relasi azali. Pasalnya, Allah Swt memanggil segenap ciptaan-Nya ketika Dia akan menciptakan dunia dan mereka diberikan amanah untuk dapat memahami. Sebagaimana Firman Allah dalam Surat al-A‘rāf/7 117:²⁰⁶

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ.

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): ‘Bukankah Aku ini Tuhanmu?’ Mereka menjawab: ‘Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi.’ (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: ‘Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan).

Manakala Allah Swt memperkenalkan sifat Rubūbīyah-Nya ke segenap mahluk-Nya, mereka harus membenarkannya. Hal ini dinyatakan dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ.

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan menyucikan Engkau?"

²⁰⁶ ‘Alaal al-Fasi’, *Maqosid as-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha al-Dar al-Badho...*, 112

Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.

Ketika Allah hendak mewujudkan penciptaan manusia, malaikat bertanya tentang alasan kenapa Dia hendak menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi, yang dapat mengakibatkan tindakan merusak, menumpahkan darah. Mereka itulah yang senantiasa bertasbih dengan memuji-Nya dan menyucikan-Nya. Allah menjawab: "Sesungguhnya Aku lebih mengetahui apa yang kamu tidak ketahui."

Ayat ini menunjukkan bahwa Allah lebih mengetahui segala hal yang manusia tidak mengetahuinya. Ini artinya, Allah menyimpan rahasia atas seluruh penciptaan-Nya. Rahasia ini yang menjadi relasi azali antara Allah dan ciptaan-Nya. Yang dimaksud relasi tersebut adalah bahwa Allah adalah Zat yang menetapkan karakter dan sifat makhluk. Karena manusia diberikan akal untuk digunakan berpikir, maka ia memiliki kemampuan menentukan mana yang baik dan mana yang buruk dengan fasilitas akal yang ada dalam dirinya.

Hukum Allah adalah segala ucapan ketuhanan yang ditujukan kepada segala tindakan, ucapan, dan pikiran mereka. Bentuknya dapat berupa hukum wajib, haram, dan mubah, atau dalam bentuk dampak yang muncul dari ketiga hukum tersebut. Ucapan-ucapan ketuhanan tersebut diekspresikan melalui sumber hukumnya; al-Qur'an dan hadis. Sebab itu, manusia diharuskan mempelajarinya melalui metode *istinbāt*.

Sementara itu, segala tindakan manusia merupakan objek hukum Allah. Kendati begitu, semua tindakan manusia tidak memengaruhi Allah, baik dalam hal pemberian manfaat dan mudarat. Sebaliknya, justru tindakan manusia itulah yang berpengaruh kepada dirinya sendiri. Manusia yang mampu menjaga hati, memelihara peningkatan keimanan dan ketakwaannya yang dapat memengaruhi kehidupannya di dunia dan di akhirat.²⁰⁷

Dalam karya Alāl al-Fāsī, *Maqāsid al-sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimuhā*, yang merrefer gagasan Imam Shātibī dengan pembagian *maqāsid al-sharī'ah* kepada dua hal:

- a. Segala hal yang kembali kepada Allah, yaitu apa saja yang bertalian dengan manfaat yang didapatkan hamba, baik di dunia maupun di akhirat dalam ibadah kepada Allah. Allah sudah mengatur semua manfaat di dalamnya.
- b. Segala hal yang kembali kepada manusia, yaitu apa saja yang bertalian dengan proses ibadah kepada Allah. Misalnya, niat yang harus sesuai

²⁰⁷ 'Alaal al-Fasi', *Maqosid as-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha al-Dar al-Badho...*hal. 112.

dengan ketentuan umum syariat, tanpa mengkhususkan perbuatan tertentu dan tetap menjaga kesunnahan serta menjauhi bidah.²⁰⁸

3. Jasser Auda (lahir 1966 M)

Jasser Auda, merupakan seorang Associate Professor di Fakultas Studi Islam Qatar, yang fokus di studi Kebijakan Publik. Ia juga sebagai direktur dan pendiri *Maqāṣid* Research Center di Filsafat Hukum Islam, London, Inggris, dan pernah menjadi dosen tamu untuk Fakultas Hukum Universitas Alexandria, Mesir, dan Islamic Institute of Toronto, Kanada dan Akademi Fikih Islam, India. Ia seorang dosen yang mengampu mata kuliah hukum Islam, filsafat, dan mata kuliah yang berhubungan dengan isu-isu minoritas Muslim dan kebijakan di sejumlah negara di dunia.

Menurut Anas al-Shaykh-‘Alī, Direktur Akademik, III T Kantor London, karya Audah ini menyatakan: *A systems approach to the philosophy and juridical theory (uṣūl) of Islamic law based on its purposes, principles, higher objectives, and ends (maqāṣid al-sharī‘ah). For Islamic rulings to fulfil their purposes of justice, equality, human rights, development, and civility in today’s context, the author places maqāṣid, as the group of divine intents and moral concepts, at the heart and basis of Islamic law. He introduces a novel method of analysis, classification, and critique that utilizes relevant features from systems theory such as wholeness, multidimensionality, openness, cognitive nature and especially purposefulness of systems. More broadly, this systematical methodological approach has implications for the reconstruction of the law, human rights, civil society, and governance anchored in Islamic principles and juridical thought.*²⁰⁹

Auda, mengajukan pendekatan *systems* untuk mengonstruksi kerangka berpikir untuk pengembangan hukum Islam. Ia berargumen, terdapat ketidakutuhan dan reduksi dalam pengaplikasian hukum Islam, karena makna literal lebih ditekankan ketimbang sisi moral, multidimensi dikesampingkan, enggan melihat sisi-sisi yang warna-warni, tidak mengarah ke arah rekonstruktif, lebih menitikberatkan kausalitas ketimbang tujuan teleologis.²¹⁰ Untuk mengoptimalkan pendekatan atau alat analisis,

²⁰⁸ ‘Ala al-Fasi’, *Maqosid as-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha al-Dar al-Badho...*, hal.113..

²⁰⁹ Anas S al-Shaikh-Ali.. “Foreword,” dalam Jasser Audah *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London and Washington: The IIIT, 2007, hal. xx.

²¹⁰ Jaser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007, hal. xxvii

Auda mengemukakan ada enam fitur; kognisi (*cognition*), komprehensivitas (*wholeness*), keterbukaan (*openness*), interkonektifitas (*interconnectedness*), multidimensi (*multidimensionality*), merujuk tujuan utama atau kebermaksudan (*purposefulness*). Dengan demikian, produk teoretis atas olahan keenam fitur di atas, pesan yang hendak ditegaskan adalah bahwa apa saja bentuk metode validitas dari ijtihad, ditentukan berlandaskan kepada tingkat implementasi *maqāṣid al-sharī‘ah*.

Produk praktisnya adalah hukum Islam yang kompatibel dengan nilai keadilan, tindakan moral, kemurahan hati, koeksistensi sosial, dan pembangunan manusia itu sendiri. Basis sistem yang dibangun Auda tentang *maqāṣid al-sharī‘ah* adalah keadilan, cinta kasih, kebijaksanaan, dan kebaikan yang menjurus kepada kesejahteraan dunia dan akhirat.²¹¹ Sedangkan esensi hukum Islam adalah alat penggerakannya untuk keadilan, produktivitas, pembangunan, perikemanusiaan, spiritual, kebersihan, persatuan, keramahan, dan masyarakat demokratis. Masalahnya adalah realitas muslim sekarang, menurut analisis Auda, belum mampu mewujudkan nilai-nilai tersebut dalam kehidupan, sehingga yang menjadi tantangan adalah bagaimana cara hukum Islam memainkan peranannya dalam menyelesaikan problem ini?²¹²

Auda mendudukan *maqāṣid* sebagai pembaharuan Islami kontemporer, model-model pengembangan *maqāṣid* untuk agenda *tajdid* tampak dalam bukunya *maqāṣid al-sharī‘ah: Dafīl li al-Mubtadi‘īn*. Antara lain, *maqāṣid al-sharī‘ah* sebagai landasan pembangunan dan hak asasi manusia, *maqāṣid* sebagai landasan ijtihad kontemporer, *maqāṣid* sebagai alat pembeda antara sarana (*wasā‘il*) dan tujuan (*ghāyah*), *maqāṣid* untuk interpretasi tematik al-Qur’an dan Hadis, *maqāṣid* sebagai dasar pembukaan sarana maupun pemblokiran sarana, *maqāṣid* sebagai dasar untuk menduniakan atau meuniversalkan syariah, *maqāṣid* sebagai landasan bersama antar antar mazhab Islam, dan *maqāṣid* sebagai dasar dialog lintas iman. Masih dalam bukunya yang sama, dalam sub pembahasan terakhir Auda mengaplikasikan bagaimana *maqāṣid* diterapkan sebagai dasar menjawab aneka pertanyaan atau tanya-jawab.²¹³

Berkaitan dengan penafsiran al-Qur’an, Auda sepakat dengan penggunaan metode tematik cara kerjanya berusaha mengambil pesan utuh Tuhan terhadap tema tertentu. Metode ini dianggap sejalan dengan semangat penafsiran *maqāṣidi* yang menjaga tujuan universal pesan Islam yang

²¹¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah* Penj. Rosidin dan ‘Alī ‘Abd el-Mun‘im, Bandung: Mizan, 2015, hal. 21-22.

²¹² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah* Penj. Rosidin dan ‘Alī ‘Abd el-Mun‘im..., hal. 22-23.

²¹³ Jaser ‘Awdah,, *Maqāṣid al-Sharī‘ah: Dafīl li al-Mubtadi‘īn*, Beirut: Maktab al-Tawzī‘ fi al-‘Ālam al-‘Arabī, 2011. Cet. I, hal. 53-117.

disebut sebagai nilai Islam dan fleksibilitas norma Islam atau standar kriteria tentang kepatutan atau kepantasan suatu hal atau kegiatan yang mengapresiasi perubahan karena perbedaan dan perkembangan dalam tempat dan waktu yang berbeda-beda.

Melalui pendekatan sistemiknya, Auda sebenar sedang menawarkan perspektif Islam tentang sesuatu hal atau lebih jauhnya tawaran Islamisasi ilmu pengetahuan melalui kerangka keilmuan yang teradopsi dalam tradisi berpikir Islam. Dari sisi sumber, tawaran ini mengintegrasikan sumber wahyu dan akal dengan melihat *maṣāliḥ mursalah*, sehingga terjadi pemahaman atas al-Qur'an yang lebih kontekstual. Dari sisi metode, tafsir *maqāṣidi* menjaga proses penafsiran. Dalam artian, memetakan tujuan Allah dalam al-Qur'an dalam format nilai yang universal, dinamis, dan fleksibel, agar relevansi ajaran Islam tetap terjaga. Hubungan nilai yang universal dan norma yang dinamis adalah bagian integral yang menyeluruh dari sifat fleksibilitas ajaran Islam.

Diskusi di atas menginformasikan beberapa poin yang perlu digarisbawahi.

Pertama, kemunculan tafsir *maqāṣidi* di bawah bayang-bayang konsep *maqāṣid al-sharī'ah*, terutama pengembangan yang dilakukan Imam Ghazālī, yang kemudian pada puncaknya pada era Shāṭibī, dan diikuti oleh empat sarjana yang didiskusikan di sini.

Kedua, pergerakan pemikiran *maqāṣid al-sharī'ah* termasuk di dalamnya tafsir *maqāṣid* mengarah pada upaya konstruksi keilmuan atau proyek Islamisasi ilmu pengetahuan. Perspektif sumber, tafsir *maqāṣid* merupakan tafsir *bi al-ra'yi* yang tengah menapaki jalan mencari pondasi dan bangunan keilmuan yang tidak bertentangan dengan sumber agama pada satu sisi.

Sementara pada sisi berbeda adalah bentuk upaya pencarian keleluasaan untuk independensi akal dalam bangunan pemahaman sumber keagamaan. Sementara itu, perspektif metode, tafsir *maqāṣidi* dikonstruksi di atas dua tradisi tafsir; metode *naqlī* dan *'aqlī*. Sementara perspektif validasi, tafsir *maqāṣidi* melandaskan eksistensinya kepada cara tafsir *naqlī* dan *'aqlī* dengan arah gerakannya untuk menelusuri wilayah yang lebih luas lagi bagi kepentingan validasi rasional, baik melalui penstandaran rasional atau pun empiris, yang mengacu kepada *maṣāliḥ mursalah* sebagai key wordnya.

Selain empat sarjana yang didiskusikan di atas, sebenarnya sejumlah sarjana lain melakukan upaya yang sama, antara lain Muḥammad al-Ghazālī (1917-1996 M), Yūsuf Qarāḍāwī (1926 M), Fayṣal Mawlawī, Ṭāhā Jābir al-'Alwānī (1935-2016 M), Ayat Allāh Mahdī Shams al-Dīn, Faṭḥī 'Uthmān (1928-2010 M), Ḥasan al-Turābī (1932-2016 M), Muḥammad Shahrūr,²¹⁴

²¹⁴ Jaser 'Awdah,, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dafil li al-Mubtadi'īn...*, hal. 75-80.

‘Allāl al-Fāsi (1910-1974 M), dan lain-lain. Selain itu, secara kelembagaan, upaya III T dalam mendorong wacana *maqāṣid* perlu disebut di sini. Penyebaran gagasan *maqāṣidi* difasilitasi IIT. Salah satunya adalah mentranslate karya-karya pemikir Islam terkait *maqāṣid al-sharī‘ah*. Karya dua sarjana mendapat perhatian IIT untuk didiskusikan adalah karya Jasser Auda, *Maqāṣid sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, dan Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī‘ah*. Sementara sarjana lain yang mendapat perhatian lembaga ini antara lain Aḥmad Raysūnī, *Imām al-Shāṭibī’s Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, and Gamal Eldine Attia *Towards Realization of Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid al-Sharī‘ah as Functional Approach*.

BAB III

MAQĀSĪD AL-SHARĪ‘AH SEBAGAI LANDASAN TAFSIR

Al-Qur’an sebagai *Verbum dei* (*kalam Allah*) menghimpun seluruh ajaran-ajaran Allah yang berupa asas pemikiran, sosial-politik, ekonomi, dan eksoterik-isoterik yang dipegangi oleh umat Islam.¹ Al-Qur’an juga menjadi sumber, fondasi, dan ilham bagi norma-norma yang mengatur kehidupan orang Islam. Dengan standar keilmuan tertentu, al-Qur’an mungkin saja dapat diinterogasi, dianalisis, dan ditafsirkan secara ilmiah.²

A. Definisi Tafsir *Maqāṣidi*

Perintah membaca³ dalam wahyu pertama yang diturunkan kepada nabi Muhammad Saw,⁴ menurut Quraish Shihab, itu berarti perintah yang memuat tindakan harus dilakukan berulang-ulang⁵ dan kalimat *bismi*

¹ Muhammad ibn Luffi al-Shibagh, *Lumhat fi ‘Ulūm al-Qur’ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr*, Beirut: Maktabah al-Islami, 1990, hal. 29.

² Mohal. Ali, “Kontekstualisasi al-Qur’an”, dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 7, No. 1, April 2010, hal. 61-68.

³ Kata “membaca” dalam bahasa Arab قرأ tercantum di dalam Q.S. al-‘Alaq: 1. Lihat Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsir Mafātih al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, juz 32, hal. 13.

⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 6.

⁵ Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunis: al-Dār al-Tūnisīyah, 1984, juz 1, hal. 10.

rabbika dalam rangkan mendapatkan wawasan baru.⁶ Menurut a-Rāzi (865-925 H), objek *bismi rabbik* dalam kaitannya dengan membaca tadi sebagai sarana bagi yang pembaca sehingga ia mudah mendapatkan wawasan dari apa yang telah dibaca⁷ dan ini membuktikan bahwa ia tunduk kepada Yang Maha Mengajarkan. Ia pun mampu mendapatkan proses “redefinisi” atas bacaan yang dibacanya.⁸

Pendapat Muslim ‘Alī Ja‘far, bahwa proses dialektika tersebut membuka ruang peradaban agar kehidupan manusia berjalan secara damai, selamat, dan penuh kehormatan.⁹ Dengan kata lain, Fazlur Rahman (1919-1988 M), menyebutkan bahwa al-Qur’an adalah ‘dokumen yang diperuntukkan bagi manusia’ dalam mengonstruksi tata kelola kehidupan yang penuh dengan keadilan dan berbasis etika.¹⁰

Secara ontologi, menurut al-Jābirī (1935-2010 M), al-Qur’an dibagi ke dalam tiga aspek dengan kekhasan tersendiri. Pertama, aspek nirkeabadian (*Jā zamānī*)¹¹ dalam relasi risalah yang dibawa nabi Muhammad dengan risalah yang dibawa rasul terdahulu (*al-risālah al-samawīyah*). Ini artinya, nabi Muhammad dengan risalah yang dibawanya, meneruskan risalah sebelumnya. Kedua, aspek ruhani dalam proses turunnya wahyu kepada nabi Muhammad dengan suasana tempaan yang penuh kesabaran dan ketahanan diri. Ketiga, aspek sosial-religius dalam proses implementasi kepada umat nabi Muhammad Saw berikut konsekuensinya.¹² Aspek ketiga ini jika meminjam istilah Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010 M) adalah suatu ‘konstruksi ideal’ dalam kaitan interaksi bangsa Arab dengan fakta sosial yang melingkarinya, seperti politik, budaya, ekonomi, dan teks itu sendiri.¹³

Naṣr Ḥāmid menjelaskan, al-Qur’an mendudukan personalitinya sebagai pesan (*risālah*), yang mencerminkan relasi dialektika antara yang mengirim dan yang menerima melalui sistem bahasa atau yang kerap disebut dengan kode. Yang menjadi problem sementara adalah yang mengirim itu adalah Tuhan, maka dianggap oleh sebagian orang, mustahil menjadi objek studi ilmiah. Sebab itu, untuk masuk ke dalamnya adalah melalui pintu realita dan budaya yang dianggap cukup relevan untuk melakukan studi

⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat ...*, hal. 7.

⁷ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, jilid 32..., hal. 14.

⁸ Muslim ‘Alī Ja‘far, *Manāḥij al-Mufasssīrūn*, T.tp: Dar al-Ma‘rifah, 1980, hal. 8.

⁹ ‘Abd Allāh Shahātah, *‘Ulūm al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2001, hal. 8.

¹⁰ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur’an Kontemporer Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulthan Thaha Press, 2007, cet. 2, hal. 1-2.

¹¹ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, juz I..., hal. 70

¹² Al-Jābirī, *Madkhal ilā l-Qur’ān al-Karīm...*, hal. 25.

¹³ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān...*, hal. 9.

terhadap teks al-Qur'an. Realitas mengelola kegiatan manusia untuk dijadikan target teks dan juga mengelola rasul sebagai penerima teks pertama. Sedangkan budaya ada di dalam bahasa.¹⁴

Dengan demikian, mempelajari kandungan al-Qur'an merupakan hal yang sangat penting. Hal ini dikarenakan, al-Qur'an merupakan firman Tuhan yang diturunkan untuk menjadi lentera bagi manusia dalam menelusuri gelapnya gelanggang kehidupan. Terlebih, al-Qur'an adalah kunci untuk membuka "ruang" terdalam dalam diri, di mana diri sejati bersemayam di dalamnya. Penggunaan teori *maqāsid al-sharī'ah* dalam penafsiran al-Qur'an populer dengan nama tafsir *maqāsidī*. Pemahaman terhadap konsep tafsir ini akan terasa komprehensif bila dimulai dengan penjelasan definisi dan genealogi corak tafsir tersebut.

Istilah 'tafsir *maqāsidī*' atau '*al-tafsīr al-maqāsidī*' tersusun dari dua kata, yaitu kata 'al-tafsīr' dan 'al-*maqāsidī*'. Kata *al-tafsīr* bermula dari kata *al-fasr*, yang memiliki arti menjelaskan suatu hal. Digunakannya patron pola *taf'īl* dalam kata tersebut membuatnya memiliki berarti 'kesungguhan membuka' atau 'proses pengulangan dalam membuka'. Secara istilah, memang tafsir itu banyak variasinya. Misalnya, Shihab¹⁵ menjelaskan ada tiga komponen untuk suatu pengertian tafsir, yaitu: 1) Penjelasan; 2) Maksud firman Tuhan; 3) Sesuai kemampuan manusia.¹⁶ Dengan ketiga komponen tersebut muncul konsekuensi khusus dalam suatu proses penafsiran atas al-Qur'an, berikut ini:

- a. Penafsiran mesti dengan keseriusan mendalam dan dilakukan secara kontinu sampai kebenaran tampak;
- b. Penafsiran mengandung arti melakukan eksplorasi terhadap kebenaran melalui pengungkapan hal yang muskil dalam teks al-Qur'an;
- c. Penafsiran mesti berlandaskan keyakinan bahwa kebenaran dalam tafsir itu relatif.¹⁷

Bila kata 'tafsir' disejajarkan dengan kata '*al-maqāsidī*', maka menghasilkan arti yang mendeskripsikan orientasi penafsiran terhadap

¹⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān...*, hal. 12.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, cet. ke-2, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 9-10.

¹⁶ Dengan demikian, maka tafsir dapat diartikan sebagai upaya penafsir untuk "menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan makna atau pengertian yang tersembunyi dalam sebuah teks. Abdul Mustakim, *Epistemologi Tafsir...*, hal. 10. al-Zarqānī merumuskan tafsīr sebagai '*ilmun yabḥathu fihi 'an al-Qur'ān al-Karīm min ḥaythu dalālatihi 'alā murād Allāh ta'ālā bi qadri al-ṭāqah al-basharīyah*. (ilmu yang membahas al-Qur'an Mulia dari sisi petunjuk-petunjuk tentang maksud Allah Yang Maha Tinggi sebatas kemampuan manusia.). al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'an...*, hal. 3

¹⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an...*, hal. 10.

maqāsid al-sharī'ah. Sebab itu, sejumlah pemikir berupaya merumuskan pengertian terma 'tafsir *maqāsidī*', antaranya:

a. Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd (l. 1975)¹⁸

Tafsir *maqāsidī* merupakan bagian dari corak penafsiran yang berupaya menguak makna dan tujuan al-Qur'an secara universal atau secara parsial, dengan tujuan mengadakan maslahat untuk segenap manusia.

b. Radwan el-Atrash (l. 1965) dan Abdo Khalid (l. 1971)

Tafsir *maqāsidī* merupakan bagian dari model penafsiran yang berupaya menelusuri makna dalam lafal-lafal al-Qur'an, disertai tujuan di dalamnya sebagai pertimbangan.¹⁹

c. Imam Taufiq (l. 1972)

Tafsir *maqāsidī* merupakan penafsiran yang berlandaskan penafsiran moderat dengan pijakan utamanya adalah tujuan al-Qur'an dan syariat.²⁰

Pengertian tersebut sama secara substansial, yakni suatu keyakinan bahwa suatu penafsiran al-Qur'an tidak mengabaikan aspek *maqāsid al-sharī'ah*. Aspek tersebut mestinya sebagai ruh penafsiran. Sebab, penafsiran yang tidak melihat kebermaksudan akan tampak keambiguannya, sehingga dengan demikian tidak searah dengan tujuan penurunan al-Qur'an itu sendiri.

Kata *maqāsid* sebagai bentuk plural dari kata *maqṣad*. Akar katanya adalah *qaṣada*, artinya bermaksud atau menuju. Sementara itu, terminologi *maqāsid* adalah sesuatu yang menjadi tujuan pembuat syariat dalam guna menciptakan maslahat untuk para hamba-Nya di dunia dan akhirat.²¹ Dalam konteks ilmu tafsir, *maqāsid* juga berarti *maqāsid* al-Qur'an dan *maqāsid al-sharī'ah*. Kedua istilah ini berbeda. Posisi *maqāsid* al-Qur'an sebagai dasar dari *maqāsid al-sharī'ah*. Itu artinya segala kemaslahatan dalam *maqāsid al-sharī'ah* akan bermuara kepada *maqāsid* al-Qur'an.

Dalam penjelasan 'Allal al-Faṣhī (1910-1974 M), *maqāsid al-sharī'ah*, berarti tujuan akhir yang akan diperoleh syariat dan sekaligus memiliki muatan-muatan rahasia dalam penetapan hukumnya.²² Penjelasan

¹⁸ Waṣfī 'Āshūr Abū Zayd, "al-Tafsīr al-Maqāsid li Suwar al-Qur'ān al-Kārim," Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr 'Abd al-Qādir Aljazair, 4-5 Desember 2013, hal. 7.

¹⁹ Radwan Jamal el-Atrash dan Nashwan Abdo Khalid Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," dalam *Jurnal Quranica: International Journal of Qur'anic Research*, Vol 5, Tahun 2013, hal. 135.

²⁰ Imam Taufiq, "Al-Qur'an dan Perdamaian Profetik dalam Bingkai Kebhinekaan," Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 18 April 2017, dimuat dalam <http://www.walisongo.ac.id>.

²¹ Washfi Asyur Abu Zayd, "al-Tafsir al-Maqāsidī li Suwar al-Qur'an al-Karim," ...,hal. 6.

²² Allal al-Fāsi, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islāmīyah wa Makārimuhā*, Beirut: Dār

tersebut sama dengan penjelasan al-Raysūni (1953 M), bahwa *maqāṣid al-sharī‘ah* menduduki posisi sebagai tujuan yang akan diwujudkan dalam penetapan hukum demi memberikan maslahat kepada manusia.²³

Adapun *maqāṣid* al-Qur’an juga memiliki pengertian tersendiri. Ridlwan Jamal dan Nishwan ‘Abduh setelah mengamati berbagai pendapat ulama terkait *maqāṣid* al-Qur’an, mereka berdua mendefinisikan *maqāṣid* al-Qur’an sebagai hikmah, rahasia, dan tujuan-tujuan yang ingin diwujudkan dengan diturunkannya al-Qur’an demi kemaslahatan dan menolak kerusakan.²⁴ Penyatuan dua kata tersebut, terminologi tafsir *maqāṣidi* terformulasikan. Sebab jenis tafsir ini tergolong baru di tengah disiplin ilmu tafsir. Kendati begitu, sejumlah pakar terus berusaha memformulasikan definisinya secara tepat. Ridwan Jamal, Ridwan Jamal memaknai tafsir *maqāṣidi* sebagai berikut:

ذَلِكَ النَّوعُ مِنَ التَّفْسِيرِ الَّذِي يَبْحَثُ فِي مَعَانِي أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَتَوْسِيْعِ دِلَالَتِهَا اللَّغَوِيَّةِ، مَعَ بَيَانِ الْحُكْمِ وَالْغَايَاتِ الَّتِي أَنْزَلَ مِنْ أَجْلِهَا الْقُرْآنُ وَشُرْعَتَ مِنْ أَجْلِهَا الْأَحْكَامَ.

*Jenis tafsir yang mengungkap makna lafal al-Qur’an dan perluasan makna bahasa, diikuti penjelasan tentang hikmah dan tujuan yang ingin didapatkan melalui penurunan al-Qur’an dan pensyariaan hukum-hukum Islam.*²⁵

Sementara itu, definisi Washfi Ashūr Abū Zayd, berikut ini;

لَوْ مِنْ أَلْوَانِ التَّفْسِيرِ يَبْحَثُ فِي الْكَشْفِ عَنِ الْمَعَانِي وَالْغَايَاتِ الَّتِي يَدُورُ حَوْلَهَا الْقُرْآنُ كُلِّيًّا أَوْ جُزْئِيًّا مَعَ بَيَانِ كَيْفِيَّةِ الْإِفَادَةِ مِنْهَا فِي تَحْقِيقِ مَصْلَحَةِ الْعِبَادِ.

*Salah satu corak tafsir yang mengungkap makna dan hikmah yang melingkupi al-Qur’an, baik universal maupun parsial, dan menjelaskan cara penggunaannya dalam menciptakan kemaslahatan hamba.*²⁶

al-Gharb al-Islāmī, 1993, hal. 111.

²³ Al-Raysuni, *Nazhariyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imam al-Syatibi...*, hal. 19.

²⁴ Ridlwan Jamal dan Nisywan Abduh, “Al-Jadhur Al-Tarikhiyah Li-Tafsir Al-Maqasidi Lil- Qur’an Al-Karīm” 8, Tahun 2011: hal. 196, <https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.234>.

²⁵ Radwan Jamal el-Atrash dan Nashwan Abdo Khalid Qaid, “The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics,” dalam *Jurnal Quranica: International Journal of Qur’anic Research...*, hal. 197.

²⁶ Zayd, “al-Tafsīr al-Maqasidi li Suwar al-Qur’an al-Karīm,”... hal. 7.

Definisi yang ditawarkan Washfi Ashūr di atas, menunjukkan bahwa tafsir *maqāṣidi* merupakan bentuk corak penafsiran, layaknya berbagai corak tafsir Quran lainnya, seperti tafsir *adabī-ijtima’i*, *fiqhi*, *falsafi*, *sufi*, dan lainnya. Dengan kata lain, apa saja yang digunakan dalam metode penafsiran, seperti *taḥlīlī*, *ijmā’ī*, *muqāran*, *mawdū’ī* yang kemudian diterapkan dalam corak *Maqāṣidi*. Hemat penulis, penyimpulan penjelasan tersebut, belum. Sebab kedudukan tafsir *maqāṣidi* itu merupakan bentuk metode penafsiran, bukan sekadar corak. Karena Tafsir *Maqāṣidi* ini adalah gabungan tafsir *bi al-ra’yi* dengan tafsir *bi al-ma’thūr*. Tafsir literalis dan tafsir kontekstualis yang menjadikan *maslahah* sebagai basis. Atas dasar penjelasan ini, Halil Tahir menjelaskan pengertian tafsir *Maqāṣidi* berikut:

التفسير الذي ازدوج فيه الاتجاه الحرفي والمصلي في فهم مراد الله تعالى
من القرآن الكريم

*Tafsir yang mengkombinasikan antara corak tafsir harfi dengan maslahi dalam memahami kehendak Allah dalam al-Qur’an.*²⁷

Definisi ini sekilas mirip dengan definisi tafsir yang disampaikan oleh al-Zarqāni (1645-1710 M), yaitu pada point *murad Allah* (kehendak Allah). Karena jika dipahami dengan kacamata *maqāṣid*, apa yang dikehendaki oleh Allah swt tentunya adalah kemaslahatan bagi hamba-hamba-Nya. Kendati demikian, harus ada stressing terhadap aspek kemaslahatan yang tertuang dalam pengertian tafsir *maqāṣidi*. Pasalnya, bila tidak seperti itu, demikian, penafsiran yang dilakukan penafsir, dapat saja keluar dari aspek kemaslahatan.

Sejarah tafsir *maqāṣidi* tidak bisa dilepaskan dari sejarah perkembangan tafsir itu sendiri. Artinya, meskipun kemunculan tafsir *maqāṣid* baru terjadi belakangan, Tetapi benih-benih penerapan *maqāṣid* al-syari’ah sebagai paradigma tafsir sudah terjadi di masa-masa dan fase awal penafsiran. Zinal Hamam dan Halil Tahir merunut sejarah tafsir *Maqāṣidi* ini dari fase-fase awal perkembangan tafsir al-Qur’an sampai periode *tajdid*. Di setiap fase tersebut telah terjadi penafsiran al-Qur’an berbasis *mashlahi* yang kemudian menjadi akar tafsir *Maqāṣidi*.²⁸

Mengutip al-Dhahabi (1274-1378 M), Halil Ṭāhir menjelaskan bahwa sejarah tafsir Al- Quran dikelompokkan dalam tiga periode, yaitu periode Rasulullah saw dan sahabat (*marḥalah ta’sīs*), periode tabiin (*marḥalah ta’sīl*), dan periode kodifikasi (*marḥalah tadwīn*), di akhir

²⁷ Halil Thahir, “Paradigma Tafsir Maqāṣidi” (8 Maret 2018).

²⁸ Zaenal Hamam dan A. Halil Thahir, “Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidi,” dalam jurnal *QOF* 2, no. 1, Tahun 2018, hal. 7, <https://doi.org/10.30762/qof.v2i1.496>.

pemerintahan Umayyah. Kemudian ditambah satu periode, yaitu periode *tajdid* atau periode keempat. Yang terakhir ini ditambahkan Shalah Abdul Fatah.²⁹

Sebagai bukti bahwa penerapan aspek maslahat dalam penafsiran telah terjadi sejak masa-masa awal yaitu keputusan Abu Bakar ra. untuk mengumpulkan mushaf al-Qur'an, dan juga fatwa-fatwa sahabat Umar ibn Khatab ra terkait masalah hukum yang jika diamati lebih banyak bersifat mashlahi.³⁰ Contoh pendapatnya bahwa talak tiga dalam satu majelis dianggap sebagai talak tiga. Menurut al-Shan'ani, seperti dikutip Halil Tahir, keputusan tersebut berdasarkan pertimbangan kemaslahatan.³¹

Adapun penggunaan istilah *maqāsid* sebagai salah satu teori hukum Islam diperkenalkan oleh Imam al-Haramayn al-Juwainy lalu dikembangkan oleh muridnya, al-Ghazālī. Ahli teori hukum Islam berikutnya yang secara khusus membahas *maqāsid shari'ah* adalah 'Izz al-Dīn ibn Abd (577-660 H). al-Salam dari kalangan Shāfi'iyah. Dan pembahasan secara sistematis dan jelas dilakukan oleh al-Syatibi dari kalangan Malikiyah dalam kitabnya *al-Muwafaqat*. Kemudian *maqāsid al-shari'ah* menjadi matang dan menjadi disiplin ilmu yang mandiri melalui tangan Ibnu 'Ashūr.³² Setelah pemaparan sejarah, kemudian tafsir *maqāsidī* dirumuskan ulama kontemporer menjadi terma keilmuan yang mandiri dan berpotensi menjadi tafsir paling dinamis dari tafsir-tafsir yang sudah ada.

Ada empat macam jenis atau *uslub* tafsir yang populer digunakan oleh para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu; tafsir *tahfīlī*, tafsir *ijmālī*, tafsir *maudlu'i*, dan tafsir *muqāran*.³³ Tafsir *maqāsidī* bisa dihubungkan dengan masing-masing tafsir tersebut. Artinya, setiap penggunaan dan pemilihan tafsir tersebut bisa menggunakan tafsir *maqāsidī* sebagai paradigmanya. Sebagaimana tafsir *bi al-ra'yi* ataupun tafsir *bi al-ma'thur* yang bisa dipasangkan dengan masing-masing tafsir tersebut.

Dalam menggunakan paradigma tafsir *maqāsidī* dengan metode tafsir manapun, penafsir tidak seharusnya menafikan ketentuan dan prasyarat di dalamnya. Ketentuan yang dimaksud adalah sebagaimana dijelaskan Ibrāhīm Raḥmānī, berikut ini.³⁴

²⁹ Zaenal Hamam dan A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāsidī," ..., hal. 2.

³⁰ Jamal dan Abduh, *Al-Jadhur Al-Tarikhīyahal* ..., hal. 211.

³¹ Zaenal Hamam dan A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāsidī," ..., hal. 8-9.

³² Jamal dan Abduh, *Al-Jadhur Al-Tarikhīyahal* ..., hal. 213.

³³ Afifuddin Dimiyati, *Ilm al-Tafsir Ushuluhu wa Manahijuhu*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Araby, 2016, hal. 186-190.

³⁴ Ibrāhīm Raḥmānī, "Dlawabit al-I'tibar al-Maqasidi fi I'mal an-Nas al-Shar'iy," 1438, hal. 11-17.

1. Berwawasan integratif, luas, dan utuh mengenai Quran dan hadis, yang menjadi syarat mutlak bagi penafsir dalam menelusuri *maqāsid* suatu teks. Sebab, ketidak-utuhan pemahaman terhadap teks, akan menyulitkan bagi penafsir dalam mencapai *maqāsid*. Wawasan parsial dapat menjauhkan teks dari konteksnya, sehingga hanya menyisir pada ranah lahiriahnya saja, dan kerap kali juga menafikan sisi interkoneksi dan relasi satu teks dengan teks yang lain.
2. Menaati prinsip-prinsip penafsiran. Metode dan paradigma apa saja yang dipakai ahli tafsir, tentu harus menaati prinsip-prinsip tersebut agar tidak masuk ke dalam subjektivitas penafsiran. Selain itu, dengan menaati kaidah-kaidah penafsiran yang baku, suatu produk penafsiran akan lebih kredibel dan ter-legitimasi. Kaidah-kaidahnya bukan hanya kaidah bahasa, namun juga kaidah disiplin keilmuan memiliki kaitan dan telah diurai dalam studi ilmu al-Qur'an.
3. Benar-benar memastikan (*al-tahaqquq*) *maqshud* dari suatu *nash* dan meletakkannya sesuai dengan derajat dan tingkatannya. Untuk memastikan *maqāsid* dari suatu *nash*, menurut Ibnu 'Āshūr, seseorang harus berpikir panjang (*al-ta'ammul*) dan tidak tergesa-gesa atau meremehkan usaha tersebut agar bisa memastikan dengan baik *maqshud* dari suatu *nash*. Karena jika salah dalam menyimpulkan suatu *maqāsid* akan menyebabkan bahaya yang besar, sebab dari *maqāsid* tersebut akan bercabang berbagai permasalahan hukum.³⁵
4. Menyelidiki hikmah atau *maslahah* yang dimaksud dari suatu *nash*. Langkah ini dilakukan sesudah mendapatkan *maqāsid* dari suatu *nash*. Ini dilakukan untuk meminimalisir atau bahkan menghilangkan kontradiksi yang mungkin terjadi antara *nash* dengan *mashlahah*.
5. Keseimbangan menyikapi *maṣlaḥah* dan *mafsadah* dalam menerapkan suatu *nash*. Keseimbangan yang dimaksud adalah memprioritaskan di antara beberapa *maslahah*. Karena terkadang suatu penerapan hukum memiliki *maslahah*, Tetapi mafsadahnya jauh lebih besar.
6. Memastikan dampak dari penggunaan suatu *maqāsid* dalam pengamalan *nash syar'i*. ini dilakukan karena terkadang suatu penerapan *nash* dianggap memiliki *maṣlaḥah* Tetapi juga berdampak pada *mafsadah*. Untuk meminimalisir hal tersebut, seorang mufasir harus memiliki kepekaan dan pengetahuan tentang prioritas *mashlahah*. Dan ini tidak cukup melihat *nash*, Tetapi juga harus memahami aneka macam problematika di luar teks.

Untuk menentukan jenis tafsir yang tepat dan kemudian diterapkan dengan paradigma *maqāsiḍī*, maka seorang mufasir harus memahami

³⁵ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr, *Maqāsid al-Sharī'ah al-Islamiyah*, Kairo: Dar al-Salām, 2016, hal. 42.

langkah-langkah di atas, agar tujuan dari tafsir tersebut bisa terealisasikan. Namun hemat penulis, di antara keempat jenis tafsir di atas, hanya tafsir ijmalî yang dirasa kurang pas untuk digandengkan dengan paradigma tafsir *Maqāṣidî*. Dengan demikian, pengertian tersebut mempunyai sisi kesamaan secara substansial, yakni sisi keyakinan bahwa penafsiran al-Qur'an tidak boleh mengabaikan aspek *maqāṣid al-sharī'ah*. Aspek ini mesti menjadi ruh penafsiran. Jika tidak melihat kebermaksudan, maka akan terjadi suatu ambiguitas, yang pada akhirnya tidak sejalan dengan tujuan al-Qur'an diturunkannya.

Rumusan konsep tafsir *maqāṣidî* tersebut menjadi penting untuk dijelaskan, sebab ada beberapa pemahaman yang menyamakan antara tafsir *maqāṣidî* dengan *maqāṣid al-sharī'ah*. Dari sudut struktur kalimat dan makna jelas berbeda konsep dan istilah, kendati diakui memang ada keterhubungan antara keduanya. Dari beberapa literatur terkait tafsir *maqāṣidî*, penulis membagi teori-teori berkenaan tafsir *maqāṣidî* menjadi tiga konstruksi ontologis:

Pertama, Tafsir *Maqāṣidî as philosophy*, Tafsir *Maqāṣidî* sebagai falsafah tafsir. Artinya, nilai-nilai *maqāṣid* di sini dijadikan sebagai basis filosofi dan spirit (ruh) dalam proses dinamika penafsiran al-Qur'an. Asumsinya bahwa *maqāṣid* itu sendiri juga selalu dinamis, ia bergerak seiring dengan dinamika kehidupan peradaban manusia. Dalam hal ini, *maqāṣid* yang penulis maksud adalah nilai-nilai ideal moral universal (*al-maqāṣid al-'ammah*) yang menjadi cita-cita al-Qur'an untuk merealisasikan *mashlahah* dan menolak *mafsadah*, seperti nilai-nilai kemanusiaan (*insāniyah*), keadilan (*al-'adālah, justice*), kesetaraan (*al-musa'wah, equality*), pembebasan (*al-taharrur, liberation*) dan tanggung jawab (*mas'ūliyah, responsibility*).

Sebagai konsekuensinya, al-Qur'an harus dipahami bukan hanya dari struktur linguistiknya saja, melainkan juga dari pertimbangan *maqāṣid* yang ada di balik struktur linguistiknya. Dalam hal ini, peran pengetahuan bahasa Arab sangat penting untuk mengetahui maksud tujuan ayat al-Qur'an yang ditafsirkan dalam internal teks itu sendiri. Pahalanya, memahami al-Qur'an harus memahami bahasa aslinya, yaitu bahasa Arab dengan seluruh kompleksitas di dalamnya.³⁶

Misalnya, dalam Surat al-Nisā'/4: 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۗ وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ

³⁶ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayf Nata'āmal ma'a al-Qur'ān*, Mesir: Nahḍah Miṣr, 2010, hal. 193.

أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِّنَ الْغَائِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا - ٤٣

Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan, dan jangan pula (kamu hampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati jalan saja, sebelum kamu mandi (mandi junub). Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Sungguh, Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun.

Juga dalam Surat Mā'idah/5: 6;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ
مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا
مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ - ٦

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kamu hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajahmu dan tanganmu sampai ke siku, dan sapulah kepalamu dan (basuh) kedua kakimu sampai ke kedua mata kaki. Jika kamu junub, maka mandilah. Dan jika kamu sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air (kakus) atau menyentuh perempuan, maka jika kamu tidak memperoleh air, maka bertayamumlah dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Allah tidak ingin menyulitkan kamu, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur.

Pada *aw lāmastum al-nisā'* (atau kalian menyentuh wanita), yang kerap dihubungkan dengan sesuatu yang dapat menyebabkan wudu atau tayamum menjadi batal karena menyentuh wanita. Penggunaan 'menyentuh' dalam lingkup psikolinguistik memuat maksud tersirat, yaitu lelaki harus mampu memperlakukan kaum hawa dengan kelembutan. Dalam kata *lamasa* itu artinya menyentuh secara lembut, dan ini berujung kepada sikap dalam keseharian agar searah dengan prinsip kebaikan dan kepatutan atau yang diistilahkan al-Qur'an dengan diksi *mar'ūf*.

Dengan demikian, tujuan atau *maqāsid* pernikahan yang isinya

adalah cinta dan kasih atau *mawaddah wa rahmah* dan kedamaian (*sakīnah*) (Surat al-Rūm/30: 21) dalam rumah tangga dapat terwujud. Bila pria melakukan sikap kasar terhadap wanita, seperti memukul atau menampar, ini berarti kontradiksi dengan nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan, dan apalagi sampai menjatuhkan kehormatan dan jiwa wanita tersebut.³⁷

Sebagai filsafat tafsir, tafsir *maqāṣidi* dapat membawa spirit dan pencerahan baru, yang tidak hanya dalam produknya, tetapi juga dalam prosesnya. Masa klasik, dikenal teori turunnya al-Qur'an yang disebut dengan *asbāb al-nuzūl*, dan biasanya perdebatan seputar teori kekhususan atau keumuman suatu redaksi ayat (*al-'ibrah bi khusūṣ al-sabab*) atau (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafz*).³⁸ Kehadiran tafsir *maqāṣidi* akan mempertegas filosofinya, yaitu *al-'ibrah bi maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan arti lain, yakni prinsip utama dalam pengambilan kesimpulan hukum adalah melihat tujuan atau maksud syariat.

Melalui teori tafsir *maqāṣidi*, isi-isu terkait kepemimpinan non-muslim, sebagaimana dalam Surat al-Māidah/5: 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصْرَىٰ أَوْلِيَاءَ ۚ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ
وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ .

Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu menjadikan orang Yahudi dan Nasrani sebagai teman setia(mu); mereka satu sama lain saling melindungi. Barangsiapa di antara kamu yang menjadikan mereka teman setia, maka sesungguhnya dia termasuk golongan mereka. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Persoalan tentang kekerasan dengan cara memukul istri, sebagaimana disinggung dalam Surat al-Nisā'/4: 34:

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا
مِنْ أَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصَّالِحَاتُ قَنِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ ۗ وَالَّتِي تَخَافُونَ
نُشُوزَهُنَّ فَعَظُّوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۗ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا
تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيْمًا كَبِيْرًا .

Laki-laki (suami) itu pelindung bagi perempuan (istri), karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (perempuan), dan karena mereka (laki-laki) telah memberikan nafkah dari

³⁷ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010.

³⁸ Al-Suyuthi, *al-Itqân fī Ulûm al-Qur'an*, Mesir: al-Haiḥ al-Mishriyah, 1974, hal. 107-110.

hartanya. Maka perempuan-perempuan yang saleh adalah mereka yang taat (kepada Allah) dan menjaga diri ketika (suaminya) tidak ada, karena Allah telah menjaga (mereka). Perempuan-perempuan yang kamu khawatirkan akan nusyuz, hendaklah kamu beri nasihat kepada mereka, tinggalkanlah mereka di tempat tidur (pisah ranjang), dan (kalau perlu) pukullah mereka. Tetapi jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari alasan untuk menyusahkannya. Sungguh, Allah Mahatinggi, Mahabesar.

Atau juga isi su mengenai eksekusi hukum potong tangan, sebagaimana dalam Surat al-Mā'idah/5: 38

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَعَلَبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ .

Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (melaksanakan) salat, mereka menjadikannya bahan ejekan dan permainan. Yang demikian itu adalah karena mereka orang-orang yang tidak mengerti.

Melalui pendekatan tafsir *maqasidi*, beberapa penafsiran dari ayat ayat di atas dan ayat lainnya dapat dikritisi kembali.

Demikian halnya dengan hukum bagi peminum *khamr* dalam rangka menjaga *hifzh aql* (menjaga akal), bisa dikembangkan dengan bagaimana masyarakat mampu mengembangkan akalnya melalui proses pendidikan dan riset dan penulisan buku-buku ilmiah.³⁹ Tradisi riset dan ijtihad harus terus dikembangkan dalam rangka memproduksi pengetahuan demi kemajuan peradaban manusia.

Sekian banyak ayat yang menyebut *afalâ ta`qilûn* (tidakkah kalian mau menggunakan akal kalian?) dan *afalâ tatafakkarûn* (tidakkah kalian mau berfikir?). Ayat ini mengandung maksud, agar manusia menjaga akal secara produktif. Setiap sesuatu yang berpotensi menghalangi laju kemajuan bernalar dan berijtihad, dapat dikatakan sebagai sikap yang berlawanan dengan salah satu *maqāsid al-sharī'ah*, yaitu menjaga akal (*hifzh aql*). Sebab itu, perlu adanya penjagaan atau proteksi dalam bentuk sanksi hukum terhadap pelaku pencurian.

Terkait Surat al-Mā'idah/5: 38, yang teksnya memuat hukum potong tangan, muncul persoalan; apa tujuan (*maqāsid*) hukum potong tangan terhadap pencuri? Apakah untuk membuat dampak jera (*al-rad' al-ḥāsīm*) atau sekadar eksekusi potong tangan pencuri? Bila tujuannya adalah sebagai bentuk dampak jera, berarti eksekusi hukum potong tangan sekadar alternatif atau sebagai sarana semata, bukan menjadi tujuan dari ayat

³⁹ Abdul Majid al-Najjar, *Maqashid al-Shariah...*, hal. 135-138.

tersebut. Sebab itu, hal ini memungkinkan munculnya upaya-upaya dalam bentuk ijtihad kreatif dalam rangka mencari hukuman selain yang disebutkan dalam ayat itu, seperti penjara seumur hidup atau pengasingan ke suatu wilayah tertentu dalam rangka menutup cara baru atau peluang baru melakukan suatu tindakan kejahatan (*sadd al-dharī'ah*), di samping pendampingan edukatif untuk menyadarkan pencuri tersebut agar tidak kembali melakukannya.

Dengan persyaratan tertentu, pencuri dapat dipotong tangannya atau dimasukkan ke dalam penjara dalam rangka menjaga harta (*ḥifz al-māl*). Namun begitu, melalui pertimbangan atas aspek *maqāṣidī* yang dinamis, maka penafsirannya atas ayat juga bisa dikembangkan, dan tidak hanya melakukan eksekusi terhadap pelaku pencurian dengan cara potong tangan atau penjara, melainkan juga perlu usaha kreatif dalam mewujudkan keadilan dan kemakmuran agar tindakan tersebut tidak kembali berulang.

Kedua, tafsir *maqāṣidī* sebagai metodologi. Maksudnya, tafsir jenis ini sebagai metodologi, mengharuskan adanya rekonstruksi penafsiran al-Qur'an yang berbasis kepada *maqāṣid* sebagai teori. Teori *maqāṣid shari'ah* sebagai pisau analisis dalam suatu prosedur untuk memahami al-Qur'an. Karena itu, tafsir *maqāṣidī* menitikberatkan pemahaman atas *maqāṣid al-shari'ah* untuk mewujudkan maslahat di tengah masyarakat. Sebagai metodologi, tafsir *maqāṣidī* biasanya menitikberatkan kepada ayat hukum, seperti ayat mengenai hukum potong tangan (*qat*}' *yad*) dalam Surat al-Mā'idah/5: 38.

Penafsir dalam konteks ayat ini, harus mampu memahami betul tentang teori besar *maqāṣid al-shari'ah*, yakni menghadirkan kemaslahatan dan menjauhkan kerusakan atau dikenal dengan *jalb al-masālih wa dar al-mafasid*. Sebab itu, menurut ulama, dalam teori besar tersebut, perlu melakukan tindakan dalam koridor *ḥifz māl* (menjaga material) untuk mendapatkan kemaslahatan, yang pada gilirannya mengarah kepada tindakan yang bersifat produktif dan developmental.⁴⁰ Untuk itu, pemerintah harus membuka sebanyak-banyaknya ladang pekerjaan diikuti dengan sistem yang mengaturnya agar ekonomi rakyat dapat terjamin, sehingga tidak ada kembali keinginan melakukan pencurian.

Wawasan inilah yang dibangun dalam tafsir *maqāṣidī*. Penulis sepakat dengan pernyataan Busthami Said (188-264 H) dalam kitabnya, *Mafhum Tajdi al-Din*, yang menyatakan bahwa: *al-manṣuḥah laysat maqshudah bi'ayaniha, harfiyyan bal bighāyatiha*.⁴¹ (Pernyataan dalam

⁴⁰ Jasser Audah, *Membumikan Hukuam Islam...*, hal 56-59. Lihat 'Abd al-Majid al-Najjar, *Maqāṣid al-Syari'ah bi Ab'ād Jadidah*, Beirut: Dar al-Gharb, 2008, hal. 98.

⁴¹ Busthami Muhammad Sa'id, *Mafhum Tajdid al-Din* Kuwait: Dār al-Da'wah, 1984, hal. 174

teks, tentang hukuman pidana, maksudnya bukan secara tekstual, namun tujuan dibalik bunyi teks itu sendiri).

Dalam menerapkan tafsir *maqāṣidī* secara metodologi, tidak perlu membuang metode dan pendekatan yang telah disusun para pakar tafsir, seperti pendekatan *asbāb al-nuzūl*, *munāsabah*, redaksi *‘ām* dan *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*, analisa semantik dan linguistik sebagai fitur-fitur yang melekat pada ayat al-Qur’an. Redaksi linguistik ayat yang bunyi hukumnya haram, tidak juga serta merta diubah karena mengandalkan teori tafsir *maqāṣidī*, menjadi hukum halal, seperti dalam Surat al-Baqarah/2: 173:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

Sesungguhnya Dia hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya), bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Demikian juga dalam Surat al-Mā'idah/5: 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصَبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَٰلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ بَيَّسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ - ٣

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, dan (daging) hewan yang disembelih bukan atas (nama) Allah, yang tercekik, yang dipukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan yang diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu sembelih. Dan (diharamkan pula) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan pula) mengundi nasib dengan azlam (anak panah), (karena) itu suatu perbuatan fasik. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka, tetapi takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, dan telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu. Tetapi barangsiapa terpaksa karena lapar, bukan karena ingin berbuat

dosa, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Dan Surat al-Nahl/16: 115

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ .

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan atasmu bangkai, darah, daging babi, dan (hewan) yang disembelih dengan (menyebut nama) selain Allah, tetapi barangsiapa terpaksa (memakannya) bukan karena menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Beberapa ayat di atas, memiliki ketegasan hukum haramnya yang jelas, yakni haram makan daging babi.

Tidak dibenarkan perubahan dari penafsir mengenai sesuatu menjadi hukum halal, misalnya kasus babi tadi, menjadi hukum halal, hanya karena alasan larangan makan daging babi itu tujuannya agar populasi binatang babi tidak punah, sehingga akan berdampak kepada misalnya pembentukan peternakan babi sebagai bentuk budidaya pemeliharaan agar populasinya tidak punah yang pada akhirnya memakannya menjadi halal. Berdasarkan prinsip redaksi linguistiknya, tentu saja kesimpulan penjelasan tersebut menjadi tidak sejalan.

Pola berpikir yang demikian dapat dimaklumi dan dipahami dalam tafsir *maqāṣidī*, karena fitur kebahasaan dalam hal ini diabaikan dalam ayat tersebut. Lagi pula, menyatakan bahwa *maqāṣid* dibalik larangan makan daging babi, yaitu demi menjaga populasi babi merupakan ilusi atau *maqāṣid wahmīyah*, karena tidak disertai data empiris dan indikator unsur linguistik. Kadangkala ada ketentuan hukum dalam ayat al-Qur'an, yang menurut istilah imam al-Shāṭibi (720-790 H) disebut dengan ketentuan hukum yang *ghayr ma'qūlāt al-ma'nā*.

Dalam konteks tersebut, cukup mengimani dan mengimplementasikannya dan seiring dengan itu terus mencari hikmah dalam ketentuan tersebut. Namun di samping itu, tidak menutup kemungkinan ditemukan temuan ilmiah yang mampu menyingkap rahasia Tuhan tersebut. Dengan begitu, menjadi harus bagi tafsir *maqāṣidī* untuk berupaya menguak rahasia dan tujuan (*maqāṣid*) dari larangan makan daging babi, misalnya perlindungan terhadap populasi binatang yang semakin hilang dan proteksi diri cacung pita, dan lainnya.

Penulis mengonstruksi sejumlah prinsip metodologi yang dibutuhkan dalam tafsir *maqāṣidī*:

1. Memahami *Maqāṣid* al-Qur'an, yang cakupannya adalah nilai-nilai

kemaslahatan personal (*iṣlāḥ al-fard*), kemaslahatan sosial (*iṣlāḥ al-mujtama'*), dan kemaslahatan universal (*iṣlāḥ al-'ālam*).

2. Memahami prinsip *maqāṣid al-sharī'ah*, yakni mewujudkan *maslahat (jalb al-maṣāliḥ wa dar al-mafāsīd)*, yang terajut dalam *uṣūl al-khamsah (ḥifẓ al-dīn, al-nafs, al-'aql, al-nasl, al-māl)*, ditambah dua masalahat; *ḥifẓ al-dawlah* (bela tanah air) dan *ḥifẓ al-bī'ah* (menjaga lingkungan).
3. Mengembangkan aspek proteksi (*maqāṣid min ḥayth al-'adam*) dan produktif (*min ḥayth al-wujūd*)
4. Mengumpulkan ayat yang bertemakan sama guna mendapatkan *maqāṣid kullīyah* dan *juz'īyah*.
5. Melihat konteks ayat secara internal dan eksternal, makro dan mikro, konteks lampau (*qadīm*) dan kekinian (*jadīd*).
6. Memahami teori dasar *'ulum al-qur'ān* dan *qawā'id tafsīr*.
7. Melihat sisi linguistik Arab (menggunakan pendekatan disiplin ilmu nahwu, *ṣaraf, balāghah*, semantik, semiotik, pragmatik, dan hermeneutik).
8. Membandingkan antara dimensi *wasīlah* (sarana) dan *ghāyah* (tujuan), *uṣūl* (pokok) dan *furū'* (cabang), *al-thawābit* dan *al-mutaghayyirāt*,
9. Menginterkoneksi produk penafsiran dengan teori sosial, humaniora, dan sains, agar kesimpulan tafsirnya komprehensif dan mewakili paradigma integratif dan interkoneksi (*manhaj al-takāmul wal izdiwāj*).
10. Terbuka terhadap kritik dan tidak pengklaiman sebagai kebenaran tunggal atas temuan penafsiran.

Ketiga, tafsir maqāṣidī sebagai produk penafsiran. Ini berarti bahwa suatu produk tafsir ia berupaya menitikberatkan kajiannya kepada *maqāṣid* ayat yang ditafsirkannya.

B. Pola Implementasi Tafsir *Maqāṣidī*

Pada perkembangannya, corak *maqāṣidī* tidak populer di kalangan disiplin ilmu tafsir. Kendati demikian, beberapa karya tafsir menjadikan corak tafsir tersebut sebagai pendekatan, terutama ayat yang berkaitan dengan hukum. Misalnya, tafsir Ibn al-'Arabī (w. 1240) terhadap Q.S. al-Nūr/24 ayat 4.⁴² Bagi Ibn al-'Arabī,⁴³ ayat tersebut tidak semata-mata

⁴² Artinya: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”

⁴³ Muḥammad bin 'Abd Allah Abu Bakr ibn al-'Arabi, *Ahkam al-Qur'n*, jil. 3 Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003, hal. 343.

berbicara aturan hukuman pelaku *qazaf* (menuduh zina), tetapi juga merupakan upaya preventif agar manusia tidak ‘main-main’ dengan kejahatan ini. Pada ayat lain, Surat al-Nisa/4’ ayat 6,⁴⁴ yang juga menjelaskan terkait persaksian, Ibn al-‘Arabī, menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah* secara konsisten. Sebab menurutnya, ayat itu mengatur bagaimana pemindahtanganan harta anak asuh dari si pengampunya. Proses ini dilakukan di hadapan saksi atau notaris, guna menghindari terjadinya sengketa perdata yang dapat saja terjadi di hari mendatang.⁴⁵

Rashīd Riḍā (w. 1935), menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah* untuk memahami ayat Al-Qur’an, antara lain ketika menafsirkan ayat poligami.⁴⁶ Menurutnya,⁴⁷ Surat al-Nisā’/4 ayat 3 yang kerap menjadi basis yuridis aturan poligami, pada dasarnya menjelaskan konteks perlindungan anak yatim. Ibn al-‘Arabī dan Rashīd Riḍā, menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah*, dan keduanya mewakili sejumlah ahli tafsir. Tetapi, dari sekian ahli tafsir, Ibn ‘Ashūr sebagai sosok yang tegas menyuarakan begitu urgennya pendekatan *maqāṣid al-sharī‘ah* dalam penafsiran terhadap al-Qur’an.⁴⁸

Banyak penafsirannya yang menitikberatkan terhadap aspek *maqāṣid al-sharī‘ah*, antaranya adalah tafsiran terhadap Surat al-Baqarah/2, ayat 281, terkait anjuran mendatangkan notaris atau saksi dalam suatu transaksi. Kepentingan keduanya adalah memastikan sahnya suatu transaksi, dan juga upaya mengantisipasi akan muncul sengketa keperdataan.⁴⁹

Kendati corak tafsir *maqāṣidi* banyak yang belum mengetahui secara luas, tetapi berbagai usaha menyosialisasikan sudah dilakukan. Sosialisasi ini kerap diinisiasi para intelektual Maroko, misalnya dalam simposium ilmiah internasional bertajuk ‘al-Qirā’at *al-Jadīdah* li al-Qur’ān al-Karīm’ (Alternatif Baru Memahami Al-Qur’an) yang diselenggarakan oleh Fakultas Adab dan Humaniora Universitas al-Balāḡ al-Thaqafī Oujda, Maroko, pada tanggal 18 s.d. 20 April 2007. Situasi tersebut dianggap sebagai kebermulaan

⁴⁴ Artinya: “Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka.”

⁴⁵ Muḥammad bin ‘Abd Allāh Abū Bakr ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān...*, hal. 425.

⁴⁶ Surat al-Nisā’/4 ayat 3, yang artinya: “Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) wanita yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, (baik) dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki.”

⁴⁷ Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā, *Tafsir al-Qur’an al-‘Azim*, Qahirah: Dar al-Manar, 1947, hal. 358.

⁴⁸ At-Tihami al-Wazzani, “Taufiq al-Maqāṣid fi Fahm al-Qur’an wa Tafsirih,” Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com>, hal. 5.

⁴⁹ Muḥammad al-Tahir Ibn ‘Ashur, *al-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, hal. 105.

dipromosikannya *tafsir maqāshidī* sebagai corak baru dalam penafsiran atas al-Qur'an.⁵⁰

Akademisi di Indonesia menyambut ide tentang tafsir *maqāshidī* ini yang dibuktikan dengan menyelenggarakan seminar atau diskusi. Salah satunya Seminar Nasional bertajuk “Pendekatan *Maqāshid Sharī'ah* terhadap Penafsiran Al-Qur'an” oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 26 Mei 2015.⁵¹ Diskusi Publik bertemakan “Tafsir Maqāshidi sebagai Respon terhadap Politisasi Al-Qur'an,” Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Sunan Ampel Surabaya, 09 Mei 2017.⁵²

Sebelum lebih jauh terkait uraian konstruksi tafsir *maqāshidī*, perlu kiranya dijelaskan sejumlah postulasi konstruksi ini. *Pertama, al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān.* Al-Qur'an itu memiliki sifat yang universal, sebab al-Qur'an begitu akomodatif terhadap budaya apa saja.⁵³ *Kedua, al-Qur'ān ḥamalah al-wujūh.* Al-Qur'an, menurut prinsip ini, adalah kitab yang menawarkan perbedaan makna secara alami.⁵⁴ *Ketiga, al-Qur'an sebagai kitab metahistoris* telah masuk ke dalam dialektika historis, sehingga, kendati al-Qur'an merupakan firman-Nya, tetapi bahasa yang digunakan memiliki nuansa kultural dan lokal-partikular. Karena itu, dalam memahaminya dibutuhkan nalar rasional dan pendekatan ilmiah.⁵⁵

Ada satu hal yang menjadi pembeda antara metode *tafsir maqāshidī* ini dan tafsir lainnya, yaitu bahwa tafsir *maqāshidī* berpijak pada kaidah *al-'ibrah bi maqāshid asysharī'ah*.⁵⁶ Kendati kaidah ini belum populer dalam ruang *'ulūm al-Qur'ān*, tetapi dapat ditawarkan sebagai sintesa dua kaidah populer, *al-'ibrah bi khuṣūṣi as-sababi lā bi 'umūmi al-lafẓ* dan *al-'ibrah bi 'umūmi al-lafẓ bi khuṣūṣi as-sababi lā bi khuṣūṣi as-sabab*. Berdasarkan kaidah pertama, sebagai pegangan utama dalam menafsirkan al-Qur'an seharusnya adalah tujuan syariatnya.

⁵⁰ Umayyah, “Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur'an,” dalam *Jurnal Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis* 4 (2016), hal. 42-43.

⁵¹ Anonim, “Seminar Nasional Tafsir Maqashidi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,” 25/11/2019, <http://www.muslimmedianews.com>

⁵² Anonim, “Politisasi Al-Qur'an: Diskusi Publik Mahasiswa IAT,” 25/11/2019, <http://www.uinsby.ac.id>.

⁵³ Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 6.

⁵⁴ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012, hal. 15

⁵⁵ Hendar Riyadi. “Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal,” dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid, Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 211.

⁵⁶ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an...*, hal. 64.

Dalam Islam, al-Qur'an menjadi sumber ajaran utama, dan segala sesuatunya seyogianya dikembalikan kepada sumber tersebut. Proses penafsiran dibutuhkan demi kepentingan ini. tetapi juga, bukan berarti hasil dari penafsiran itu bersifat mutlak. Intinya, kebenaran dari hasil ini memiliki sifat yang relatif. Begitulah karakteristik kognitif penafsiran al-Qur'an. Teks al-Qur'an mesti dipisahkan dengan kognisinya. Karena ini prinsip dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.⁵⁷

Teori sistem melihat bahwa dalam memahami kompleksitas suatu sistem, tidak sekadar mengandalkan pendekatan atomistik. Teori tersebut hanya dapat diterapkan untuk satu item saja. Pemahaman atomistik digabungkan dengan pemahaman yang sama dalam sistem tersebut, dan akhirnya akan muncul pemahaman secara komprehensif.⁵⁸ Prinsip holistik al-Qur'an mesti terwakili dalam tiga pondasi penafsiran; teks, konteks, dan kontekstualisasi.

Keholistikan suatu teks mempunyai tiga sisi integral; melalui ayat dengan munasabah langsung; dengan semua teks al-Qur'an; perkembangan bahasa selaras dengan konteks al-Qur'an ketika diturunkan. Sementara keholistikkan konteks mempunyai unsu-unsur yang saling terpadu; antara *asbāb al-nuzūl* mikro dengan yang makro. Sedangkan prinsip holistik dalam pilar kontekstualisasi, mempunyai dua hal; konteks al-Qur'an yang akan diaplikasikan dan pandangan umum yang bertalian dengan tema yang menjadi pembahasan.

Sistem yang baik adalah sistem terbuka, yaitu yang dapat berdialektika dengan segala perubahan di luarnya. Sementara itu, sistem tertutup akan mengalami kegagalan ketika melakukan dialektika.⁵⁹ Jadi, keterbukaan menjadi niscaya dalam suatu sistem, termasuk ketika menafsirkan al-Qur'an. Selain memiliki pengetahuan tentang nas{ }s}, mufasir harus juga berwawasan luas, dan ini adalah dua hal yang membentuk *worldview* seorang mufasir. Dalam konteks ini, al-Qur'an diletakkan sebagai sebuah teks yang bukan sekadar menawarkan ragam makna, namun juga terbuka untuk dipahami melalui sejumlah perspektif yang bermacam-macam.⁶⁰

⁵⁷ Hendar Riyadi, "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid. Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 209-212.

⁵⁸ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 87.

⁵⁹ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 88.

⁶⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, cet. ke-3 Bantul: Kreasi Wacana, 2009, hal. 287-288.

Sejumlah pakar kontemporer, seperti penjelasan Jasser Auda,⁶¹ membagi *maqāṣid* asy-sharī‘ah menjadi tiga macam: 1) *Al-Maqāṣid al-Juz’iyyah* (*Partial Maqasid*); 2) *Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah* (*Specific Maqasid*); 3) *Al-Maqāṣid al-‘Ammah* (*General Maqāṣid*). Hubungan ketiga kategori *maqāṣid al-sharī‘ah* ini bersifat holistik, terpadu, dan tidak menafikan satu sama lainnya. *Maqāṣid al-sharī‘ah* parsial akan ditelusuri melalui ayat primer. *Maqāṣid al-sharī‘ah* khusus akan digali dari kelompok ayat-ayat sekunder. *Maqāṣid al-sharī‘ah* universal berbentuk nilai-nilai dasar ajaran Islam yang diambil dari seluruh ayat al-Qur’an.⁶²

Auda⁶³ mengkritik pemahaman klasik terkait konsep *qaṭ’ī-zannī*, dan semua konsekuensi dari implementasi konsep ini. Sebab, pemahaman klasik lebih menitikberatkan kepada aspek linguistik. Sementara itu, tingkat *qaṭ’ī ad-dalālah* teks dilihat dari sejauhmana kejelasan redaksi, tanpa memedulikan aspek *maqāṣid al-sharī‘ah* teks tersebut. Penerapan fitur multidimensi pada al-Qur’an menjadikan kepastian suatu ayat dilihat dari dari aspek *maqāṣid asy-sharī‘ah* -nya. Semua ayat dalam al-Qur’an memiliki *qaṭ’ī ad-dalālah*, namun tingkat kepastiannya sebanding dengan sejumlah banyak ayat yang menjelaskan hal yang sama.

Pemahaman tersebut berimplikasi secara signifikan manakala diimplementasikan terhadap sejumlah ayat yang secara redaksional di dalamnya terdapat kontradiksi. Dalam kasus yang demikian, ahli tafsir mesti berkeyakinan bahwa tidak ada ayat yang saling berlawanan dalam al-Qur’an, dan yang bertentangan harus dipahami dalam konteks yang beragam. Sebelum lebih jauh pembahasan terkait konstruksi *tafsir maqāṣidī*, kiranya dijelaskan lebih dahulu sejumlah postulasi yang membentuk konstruksi tersebut. *Pertama, al-Qur’ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Al-Qur’an memiliki sifat universal, dan itulah sebabnya al-Qur’an memiliki sifat akomodatif terhadap budaya.⁶⁴ *Kedua, al-Qur’ān ḥamalah al-wujūh*. Al-Qur’an, menurut prinsip ini, adalah kitab yang menyuguhkan perbedaan makna dengan sendirinya.⁶⁵ *Ketiga, al-Qur’an merupakan kitab meta-historis yang masuk ke dalam interaksi historis*. Bahasanya memiliki nuansa kultural dan lokal-partikular. Karena itu, dalam memahaminya membutuhkan nalar

⁶¹ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 36-37.

⁶² Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 58.

⁶³ Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 278-280.

⁶⁴ Amina Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women’s Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 6.

⁶⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur’an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012, hal. 15

rasional dan pendekatan ilmiah.⁶⁶Namun begitu, satu hal yang menjadi perbedaan antaran metode *tafsir maqāsidī* dan tafsir lainnya, yakni tafsir *maqāsidī* melandaskan diri kepada kaidah *al-‘ibrah bi maqāsid asysharī‘ah*.⁶⁷

Kendati kaidah tersebut tidak populer dalam wilayah *‘ulūm al-Qur’ān*, tetapi boleh saja ditawarkan sebagai sintesa dua kaidah populer, *al-‘ibrah bi khuṣūṣi as-sababi lā bi ‘umūmi al-lafz* dan *al-‘ibrah bi ‘umūmi al-lafz bi khuṣūṣi as-sababi lā bi khuṣūṣi as-sabab*. Berdasarkan kaidah yang disebutkan pertama tadi, yang semestinya menjadi pijakan fundamental dalam menafsirkan al-Qur’an adalah tujuan syariat.

Itulah beberapa postulan yang menjadi landasan tafsir *maqāsidī*. Sebagai landasan, mengingat banyaknya teori *maqāsid al-sharī‘ah*, *tafsir maqāsidī*, dalam penelitian ini dikonstruksi searah dengan teori yang dikembangkan Jasser Auda dengan *system approach*. Ia menganalogikan syariah sebagai suatu sistem, sehingga agar senantiasa eksis dengan memenuhi enam perangkat, yaitu sifat kognitif, holistik, keterbukaan, relasi antar hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan.⁶⁸

Ada kemiripan dalam penggunaan pendekatan sistem, baik ketika penetapan hukum atau pun ketika menafsirkan al-Qur’an. Membahas syariat, sudah tentu membahas al-Qur’an. Karena itu, operasionalisasi pendekatan sistem dalam penafsiran al-Qur’an, bisa dijelaskan seperti:

1. Sifat Kognisi Tafsir

Al-Qur’an merupakan sumber utama ajaran Islam, dan segala sesuatunya harus kembali kepadanya. Untuk itu, proses penafsiran dibutuhkan demi kepentingan tersebut. Tetapi, ini bukan berarti pemahaman hasil penafsiran memiliki kebenaran pasti. Bagaimana pun kebenarannya memiliki sifat relatif. Itulah karakteristik kognitif penafsiran al-Qur’an, di mana teks al-Qur’an mesti terpisah dari kognisinya, dan ini sebagai prinsip dalam melakukan penafsiran atas al-Qur’an.⁶⁹

⁶⁶ Hendar Riyadi. “Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal,” dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid, Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 211.

⁶⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi...*, hal. 64.

⁶⁸ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 86.

⁶⁹ Memahami kognisi tafsir al-Qur’an berdampak kepada kesadaran pluralitas tafsir. Menurut Hendar Riyadi, empat alasan penyebab produk tafsir dapat saja berbeda; teks al-Qur’an berisi makna beragam; al-Qur’an itu universal; hubungan penafsir terhadap suatu konteks; pendekatan yang dipakai. Lihat: Riyadi, Hendar. “Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal,” dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid., Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 209-212.

2. Holistik

Suatu teori sistem dalam memahami kompleksitas suatu sistem, dan tidak sekadar menggunakan pendekatan atomistik. Teori ini hanya dapat diterapkan untuk satu item saja. Pemahaman atomistik mesti diintegrasikan dengan pemahaman sejenis dalam sistem tersebut, dan kemudian akan tampak pemahaman holistik.⁷⁰ Prinsip holistik al-Qur'an mesti terwakilkan menjadi tiga tiang penafsiran; teks, konteks, dan kontekstualisasi.⁷¹ Holistik suatu teks mempunyai keterpaduan tiga sisi, yakni ayat dengan *munāsabah*-nya secara langsung, dengan semua teks al-Qur'an, dan perkembangan bahasa berdasarkan konteks al-Qur'an diturunkan. Keholistikan konteks mempunyai unsur-unsur yang saling berkelindan, yaitu antara *asbāb al-nuzūl* mikro dengan makro. Prinsip holistik dalam kontekstualisasi setidaknya meliputi dua hal, konteks al-Qur'an yang akan diterapkan, dan pandangan umum yang sesuai dengan tema yang dijadikan studi.

3. Keterbukaan

Sistem yang baik adalah sistem yang terbuka. Maksudnya, sistem yang bisa berdialektika dengan perubahan di luar sistem. Manakala sistem itu tertutup, maka dialektikanya pun juga mengalami kegagalan.⁷² Keterbukaan sebagai fitur yang mutlak ada dalam suatu sistem, termasuk di dalamnya adalah penafsiran al-Qur'an. Penafsir, di samping berpengetahuan terkait *naṣṣ*, ia juga harus berwawasan luas. Kedua hal ini yang dapat membentuk *worldview* seorang penafsir. Dalam konteks ini, al-Qur'an didudukkan sebagai suatu teks yang tidak sekadar menawarkan makna yang beragam, namun juga terbuka untuk dapat dipahami melalui sejumlah perspektif.⁷³

4. Interelasi Hierarki

Sejumlah ahli kontemporer, dalam penjelasan Jasser Auda,⁷⁴ memecah *maqāṣid asy-sharī'ah* menjadi tiga, yaitu: 1) *Al-Maqāṣid al-Juz'īyah (Partial Maqāṣid)*; 2) *Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah (Specific Maqāṣid)*; 3) *Al-Maqāṣid al-'Āmmah (General Maqāṣid)*. Hubungan ketiganya dinyatakan melalui diagram di bawah ini:

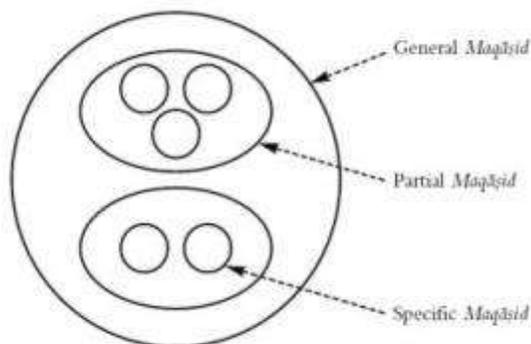
⁷⁰ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 87.

⁷¹ Fakhrudin, *Hermeneutika Al-Qur'an...*, hal. 20-24.

⁷² Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 88.

⁷³ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, Bantul: Kreasi Wacana, 2009, Cct. III, hal. 287-288.

⁷⁴ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 36-37.



Gambar 3.1. Skema Hubungan Tiga Jenis *Maqāṣid asy-Sharī'ah*

Relasi ketiga kategori *maqāṣid asy-sharī'ah* tersebut bersifat holistik, terpadu, dan tidak menegasikan satu sama lainnya. *Maqāṣid asy-sharī'ah* parsial akan digali melalui ayat primer. *Maqāṣid asy-sharī'ah* khusus akan digali dari kelompok ayat-ayat sekunder. *Maqāṣid asy-sharī'ah* universal yang memuat nilai-nilai dasar ajaran Islam, ditelusuri melalui keseluruhan ayat.⁷⁵

5. Multidimensi

Auda⁷⁶ melakukan kritik atas pemahaman klasik terkait konsep *qaṭ'ī-ẓannī*, dan semua efek yang muncul dari implementasi konsep ini. Pemahaman klasik tentang konsep *qaṭ'ī-ẓannī* begitu menitikberatkan aspek kebahasaan. Tingkat *qaṭ'ī al-dalālah* suatu teks dilihat dari kejelasan redaksi, tanpa memedulikan aspek *maqāṣid asy-sharī'ah* teks tersebut. Implementasi atas fitur multidimensi atas al-Qur'an menyebabkan kepastian suatu ayat yang dianalisis dari sudut *maqāṣid al-sharī'ah*-nya.

Semua ayat mempunyai kepastian (*qaṭ'ī ad-dalālah*), namun tingkat kepastiannya sejajar dengan banyaknya ayat yang membahas sesuatu yang sama. Pemahaman di atas berdampak kepada implikasi yang cukup signifikan bila diterapkan terhadap sejumlah ayat yang kontradiktif redaksinya. Kaitan dengan hal seperti ini, seorang mufasir mesti memiliki keyakinan tidak ada yang bertentangan dalam al-Qur'an. Ketika ada ayat yang 'bertentangan,' maka pemahamannya harus dalam kerangka keragaman konteks.

6. Tujuan

⁷⁵ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 58.

⁷⁶ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 278-280.

Dalam teori sistem, keabsahan keluaran suatu sistem searah dengan tujuan yang dikehendaki. Implementasi fitur ini dalam penafsiran al-Qur'an mengharuskan hasil dari tafsir mencerminkan *maqāṣid asy-sharī'ah*.⁷⁷ Akibatnya adalah perbedaan produk tafsir yang niscaya dalam berbagai situasi.

Kendati input ayat sama, tetapi prosesnya berbeda, akan menghasilkan *output* tafsir berbeda karena menyelaraskan proses.⁷⁸ Dalam teori sistem, keabsahan output dari suatu sistem searah dengan maksud yang diinginkan. Penerapan atas fitur ini dalam penafsiran al-Qur'an mengharuskan produk tafsir mencerminkan *maqāṣid al-sharī'ah*,⁷⁹ yang kemudian konsekuensi logisnya adalah adanya perbedaan produk tafsir dalam beragam situasi. Input atau ayatnya sama dan prosesnya berbeda, itu menyebabkan *output* atau tafsir yang berbeda juga untuk menyesuaikan prosesnya.⁸⁰

Berdasarkan keenam perangkat tadi, dapat disusun tahapan operasionalnya berikut:

1. Identifikasi Ayat

Dalam tahap ini dibuat pemetaan terhadap ayat yang dikaji, yang kajian terdiri dari dua; primer dan sekunder. Yang dapat terdiri dari satu ayat atau bahkan lebih, kendati ayatnya kontradiktif. Tahap ini menggambarkan tiga fitur; holistik, interrelasi hierarki, dan kebermaksudan. Holistik tercerminkan dalam pemetaan ayat primer dan sekunder. Pemetaan dibuat bertolak pada dugaan interrelasi antara *maqāṣid al-sharī'ah al-juz'iyah* yang dianggap ada dalam ayat primer dan *maqāṣid al-sharī'ah al-khāṣṣah* yang dianggap ada dalam ayat sekunder.

2. Identifikasi Makna

Penafsir, pada tahap ini, menelusuri makna ayat primer, yang bertujuan memperoleh spirit ayatnya. Sejumlah fitur yang teraktualisasi dalam tahapan ini. *Pertama*, karakteristik kognisi tafsir. Mengungkap makna,

⁷⁷ Dapat ditawarkan kaidah: *al-'ibrah bi maqāṣid al-sya'ri'ah*, sebagai acuan dalam menafsirkan al-Qur'an adalah *maqāṣid al-sya'ri'ah*-nya. Ini sebagai sintesis dari dua kaidah klasik yang saling berlawanan; *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ la bi khuṣūṣ al-sabab* dan *al-'ibrah bi khuṣūṣ al-sabab la bi 'umūm al-lafẓ*. Abdul Mustaqim, *Epsitemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 64.

⁷⁸ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 94.

⁷⁹ Dapat juga dipromosikan suatu kaidah tafsir: *al-'ibrah bi maqāṣid al-sharī'ah*, yang sebagai basis dasar dalam menafsirkan al-Qur'an) adalah *maqāṣid al-sharī'ah*nya. Dengan demikian, kaidah tersebut sebagai sintesis atas dua kaidah lama yang saling berlawanan; *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ la bi khuṣūṣ al-sabab* dan *al-'ibrah bi khuṣūṣ al-sabab la bi 'umūm al-lafẓ*. Lihat: Abdul Mustaqim, *Epsitemologi Tafsir Kontemporer*, hal. 64.

⁸⁰ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 94

berarti mengambil jarak antara al-Qur'an absolut dan pemahaman penafsir yang realtif. Disebabkan relatif, suatu penafsiran tidak dapat disamaratakan untuk segenap kondisi. Jadi, dengan begitu, perbedaan merupakan niscaya, terutama dalam konteks yang berbeda. *Kedua*, holistik. Berdasarkan prinsip holistik al-Qur'an, pemaknaan terma ayat primer disamakan dengan terma serupa dalam sejumlah ayat sekunder. Pemaknaan ini merefer kepada kecenderungan bahasa ketika ayat itu diturunkan. *Ketiga*, keterbukaan. Sistem terbuka, membuat penafsir menelusuri *sabab al-nuzūl* ayat primernya, baik secara mikro atau pun secara makro. Prose ini penting dilakukan guna melakukan konstruksi terhadap makna ayat. Keempat, multidimensi. Ayat yang diteliti memungkinkan melebihi satu ayat.

Jika kondisinya seperti itu, dan ketentuan yang dimuat masing ayat-ayat tersebut tidak memiliki kesesuaian, seperti terjadi perbedaan redaksi (contohnya, *'amm khāṣṣ, muḥlaq-muqayyad*), atau terjadi perbedaan aturan (contohnya, melarang-membolehkan), maka perbedaan yang terjadi diselesaikan menggunakan pendekatan multidimensional, tidak parsial.⁸¹ Sebab itu, bisa dicari tujuan yang menyatu dari dua ketentuan kontradiktif. Kelima, kebermaksudan. Tujuan utama tahap ini adalah menelusuri *maqāṣid al-sharī'ah al-juz'īyah*.

3. Eksplorasi *Maqāṣid asy-Sharī'ah*

Tahap ini menjadi ciri khas pendekatan *maqāṣid asy-sharī'ah* dalam menafsirkan al-Qur'an, karena *maqāṣid al-sharī'ah al-khāṣṣah* bakal digunakan sebagai wawasan penghubung dua konteks yang diambil dari ayat sekunder. Pada tahap ini, semua fitur terimplementasikan dalam tahap pengidentifikasian makna, sebab eksplorasi *maqāṣid al-sharī'ah* sebenarnya sama dengan pengungkapan makna. Sementara yang menjadi pembeda adalah implementasi fitur interrelasi hierarki yang tidak ditemukan dalam tahap sebelumnya. Tahap ini dilakukan guna mendapatkan korelasi antara *maqāṣid al-sharī'ah al-juz'īyah, al-khāṣṣah, dan al-'āmmah*.

4. Kontekstualisasi Ayat

Pemahaman yang telah diperoleh dari proses sebelumnya, dapat dikonversikan ke dalam konteks kekinian. Proses ini mengacu kepada *maqāṣid asy-sharī'ah* yang sebelumnya telah dilakukan eksplorasi. Penting diingat dan menjadi patokan, bahwa tujuan syariat itu memiliki sifat statis. Sementara itu, alat mewujudkannya memilii sifat dinamis karena mengikuti

⁸¹ Para *maqashidīyūn* mengenalkan metode tarjīh maqashidi. Aplikasinya baru tataran fikih pragmatis. Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqaliyyat dan Evolusi Maqashid asy-Syari'ah dari Konsep ke Pendckatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 230-231.

konteks. Dalam hal tujuan ini, seorang ahli tafsir harus berwawasan luas dan mampu mengikuti dinamika pengetahuan. Sebab itu, karakteristik paling tampak dalam tahap ini adalah sikap keterbukaan, dan tentu diikuti penerapan atas sifat kognisinya.

5. Penarikan Kesimpulan

Konklusi menjadi sejumlah aturan pragmatis yang didipatkan dari ayat yang menjadi objek studi. Ada dua hal yang penting dijadikan pegangan dalam perumusan kesimpulan; tafsir bersifat relatif dan tafsir mesti mereferensi kepada visi al-Qur'an. Sementara wilayah *ijtihad maqāṣidi*, dalam kaitannya dengan penafsiran yang dilakukan al-Raysūnī terdapat sejumlah, sebagaimana berikut:

1) Teks-teks dan hukum tergantung pada tujuannya (*al-Nuṣūṣ wa al-Ahkām bi Maqāṣidihā*)

Teks dan hukum sebaiknya diadopsi dari tujuannya dan tidak terhenti zahir teks, lafal, dan redaksinya. Sebab, harus berdasarkan kepada *ta'fīl*, yakni teks-teks syariah dan hukumnya yang bertujuan kemaslahatan. Misalnya, seseorang yang harus membayar zakat, bila membayarnya dengan cara memenuhi tujuan zakat, maka dibolehkan. Jika uang dirham menjadi kewajiban zakat, lalu dibayarnya menggunakan gandum atau lainnya sebagai ganti, maka dibolehkan. Pasalnya, tujuan teks zakat adalah memenuhi kekurangan si fakir dan gandum sebagai bentuk pembayaran zakat dalam rangka memenuhi kebutuhannya.⁸²

Sejumlah ijtihad Ibnu Qayyim berlandaskan kepada syariat. Misalnya, menurutnya, nabi mewajibkan zakat fitrah sebanyak satu *ṣā'* kurma, kismis, tepung, yang memang makanan utama kebanyakan warga Madinah. Bila makanan utamanya bukan yang telah disebutkan tadi, maka harus membayar satu *ṣā'* dari makanan utama mereka. Contoh lain, mengenai hukum ber-*istinjā'* dengan benda yang bukan batu; kain perca, sutera, kapas, itu lebih baik dan lebih dibolehkan daripada batu. Contoh lagi, mencampurkan debu ketika bersuci dari bekas liur anjing, menggunakan *as}nan*, yaitu sejenis tumbuhan yang fungsinya sama seperti sabun, itu lebih baik daripada debu. Semuanya demi tujuan *Shāri'* dan agar tercapai tujuan dengan yang lebih baik.⁸³

2) Mengumpulkan antara *Kulliyât al-'Ammah* dan Dalil-dalil Khusus

⁸² Al-Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 364.

⁸³ Al-Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 370.

Yang dimaksud dengan *kulliyat al-‘Ammah* adalah globalisasi teks (*kulliyat al-nashshiyyah*) dan globalisasi induksi (*kulliyat al-istiqrā’iyah*). Globalisasi teks adalah teks-teks al-Qur’an dan sunnah yang *shahih*, seperti:

لَا ضِرَارَ وَلَا ضِرَارَ
إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ

Globalisasi induksi merupakan metode induksi yang diambil dari sejumlah teks dan hukum parsial, misalnya memelihara *ḍarūriyāt*, *ḥājīyat* dan *taḥsīniyat*, seluruh *maqāsid sharī’ah* secara general, dan sejumlah kaidah fikih secara global seperti: *al-ḍarurat tubīḥu al-mahdhūrāt*, *al-mashaqqah tajlibu al-taysīr*. Maksud dari dalil khusus atau dalil parsial yakni sejumlah dalil yang berkaitan dengan persoalan-persoalan tertentu, seperti ayat yang menunjukkan ini atau hadis yang menjelaskan hukum terkait persoalan seseorang atau melakukan *qiyās* secara *juz’ī*. Seorang *mujtahid* mesti melihat dalil-dalil parsial mendatangkan *kulliyat al-sharī’ah*; tujuan syariah secara umum, dan kaidah-kaidahnya yang global. Suatu hukum diputuskan atas keduanya; dalil global dan dalil parsial.

3) *Jalbu al-Maṣāliḥ wa Dar’u al-Mafasid* (Mendatangkan Kemaslahatan dan Mencegah Kerusakan) secara Mutlak

Ketika kemaslahatan terwujud, maka harus dilakukan upaya-upaya untuk tetap menjaganya. Begitu pun jika sudah timbul kerusakan, maka juga dilakukan berbagai cara untuk menutup semua akses masuk ke pintu kerusakan, tanpa harus ada teks khusus yang mengiringinya. Kiranya sudah cukup adanya teks-teks secara umum yang *men-support* untuk berbuat kebaikan, kemanfaatan, kebaikan. Demikian halnya teks-teks umum yang mencegah kerusakan, larangan berbuat buruk, dan membahayakan pihak lain.

Ulama sepakat, tujuan umum syariat adalah menghadirkan *mashlahah* dan menjauhkan kerusakan dunia dan akhirat. Dasar *shara’* yang tidak ditopang teks tertentu dan senada dengan spirit *shara’* serta penyimpulannya diambil dari sejumlah dalil *shara’* dalam pandangan Shāṭibī, hukumnya valid sebagai referensi. Contohnya, menurut Shāṭibī, menggunakan dalil *mursal* dan *istiḥsān* guna memelihara jalannya suatu kemaslahatan. Menjaga kemaslahatan jika *mashlahah* tersebut *ḥaqīqīyah* (masalah yang betul-betul masalahat) yang selaras dengan tujuan *shara’*, dan pada akhirnya menjadi dasar *qaṭ’ī* yang dapat dijadikan landasn hukum.⁸⁴

⁸⁴ Al-Raysūnī, *Nazarīyah al-Maqāsid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī...*, hal. 375-376.

4) Mempertimbangkan Akibat Suatu Hukum (*I'tibār al-Mālat*)

Ketika berijtihad, seorang mujtahid harus melihat dampak hukum dan fatwanya, dan tidak menganggap tugasnya bukan hanya menetapkan hukum semata. Karena ia harus memprediksi dampak-dampak yang diakibatkannya. Jika tidak mampu melakukan hal tersebut, berarti ia belum sampai kepada tingkatan mujtahid. Memerhatikan segala dampak perbuatan hukum, itu merupakan tujuan syariat, baik perbuatannya sesuai atau tidak dengan *shara'*.

Seorang mujtahid tidak akan memutuskan suatu hukum kepada perbuatan mukalaf, melainkan setelah melihat dengan saksama terhadap dampak hukum perbuatan tersebut. Sudah tentu, ijtihad yang seperti ini membutuhkan kemampuan khusus yang dimiliki mujtahid. Karena itu, tidak dianggap kompeten, ketika ia hanya ahli di bidang teks-teks syariah secara detail. Itulah kenapa ia juga diharuskan kompeten tentang karakteristik dan rahasia kejiwaan manusia dan ilmu sosial.⁸⁵

Adapun menurut Ibnu 'Ashūr, cara-cara dalam mengetahui *maqāsid al-sharī'ah* adalah:⁸⁶

1. Melakukan observasi secara induktif (*istqrā'*), yaitu mengkaji syariat dari semua aspek.

Dalam konteks tersebut, observasi dipecah menjadi dua; pertama, observasi melalui pengkajian, pengamatan, dan penelaahan terhadap hukum yang *'illat* (alasan)nya telah teridentifikasi. Melalui observasi ini, maksud yang ada dalam hukumnya dapat mudah diketahui dan disimpulkan. Kedua, observasi melalui penelitian terhadap sejumlah dalil yang *'illat*nya sama sampai kepada tingkat keyakinan bahwa *'illat* itulah *maqāsid* yang diinginkan pembuat hukum.

Langkah di atas sama dengan penjelasan Qarḍāwī terkait tujuan hukum yang ada dalam teks Quran. Langkah-langkah yang dilakukan dalam melihat tujuan yaitu, pertama dengan melakukan penelitian terhadap masing-masing *'illat* dalam teks Quran dan hadis, misalnya Surat al-Hashr/59, ayat 7, yang menjelaskan tentang pembagian *fai* kepada kelompok lemah yang membutuhkan bantuan, di mana tujuannya adalah harta dapat dimanfaatkan secara maksimal dan luas, agar kekayaan tidak dimonopoli oleh kaum kaya saja.⁸⁷ Kedua, melakukan penelitian dan mengamati sejumlah hukum yang partikular untuk dibarengkan dengan

⁸⁵ al-Raisuni, *Nazhariyah al-Maqāsid 'inda al-Imam al-Syatibi...*, hal. 389.

⁸⁶ Muhammad Tahir Ibnu Asyur, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islamiyah...*, hal. 190-194.

⁸⁷ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqāshid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006, hal. 24

hukum yang satu dengan hukum lainnya. Proses ini juga dapat diterapkan pada teks yang temanya saling berhubungan.⁸⁸

2. Menggunakan dalil-dalil yang secara tekstual dan tersurat telah jelas mengandung makna dan memiliki tujuan tertentu.

Maqāsid yang ditemukan secara langsung dari dalil al-Qur'an secara jelas (*sarih*) dan tidak mungkin dialihkan kepada makna zahirnya, misalnya Q.S. al-Baqarah, ayat 183, mengenai kewajiban puasa; *kutiba 'alaykum al-ṣiyām*. Dalam ayat tersebut, kecil kemungkinan memaknai kata *kutiba* dengan makna selain 'diwajibkan', dan tidak dimaknai dengan 'ditulis'.

3. Menggunakan hadis mutawatir,⁸⁹ baik mutawatir maknawiyah (*al-mutawātir al-maknawī*) maupun mutawatir amaliyah (*al-mutawātir al-amālī*).

Tujuan yang diperoleh dari pengambilan hadis *mutawātir maknawīyah* yaitu tujuan juga yang didapatkan dari hasil observasi sebagian besar sahabat atas tindakan Nabi, misalnya khotbah setelah salat pada hari raya. Sementara itu, tujuan yang diperoleh dari pengambilan hadis *mutawātir amālīyah* adalah tujuan yang didapatkan dari kesaksian sejumlah sahabat dari perbuatan nabi, misalnya hadis periwayatan yang berasal dari sahabat yang kemudian disimpulkan bahwa nabi ingin kemudahan dalam tindakannya.

Hadis *mutawātir* di atas, hampir sama dengan penelitian terhadap konteks *asbāb al-nuzūl* ayat. Sebagaimana dijelaskan Quraish Shihab, di antara cara memperoleh makna yang menjadi tujuan teks adalah melihat *asbāb al-nuzūl*. Namun, disayangkan menurutnya, terkait *asbab al-nuzūl*, dimensi waktu kerap dilupakan, sebab itu sesungguhnya adalah data yang membantu dalam memahami maksud teks dengan menganalogikan suatu peristiwa di saat ayat itu turun dengan kondisi zaman sekarang. Analogi atau *qiyās* tidak mendapatkan relevansinya manakala waktu diabaikan begitu saja. Pasalnya, seperti disepakati, turunnya ayat al-Qur'an tidak kosong budaya dan tanpa peristiwa yang melatari sebelumnya atau bersamaan dengannya. Karena itu, analoginya sebaiknya tidak hanya adanya analogi dari logika formal (*al-manṭiq al-ṣūrī*) yang sedikit banyak dipengaruhi para ahli fikih, tetapi lebih dari itu, yakni menggunakan *al-maṣālīḥ al-mursalāh* dan penjelasan yang memudahkan kepada pemahaman agama. Oleh sebab itu, pengertian *asbab al-nuzul* tersebut dapat

⁸⁸ Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal...*, hal. 28.

⁸⁹ Lihat Mahmud al-Tahhan, *Taisir Mustalah al-Hadith*, Jakarta; Dar al-Hikmah, t.th, hal. 19.

dikembangkan, sehingga dapat meliputi kehidupan sosial ketika masa Quran itu diturunkan dan kemudian pemahamannya bisa dikembangkan melalui kaidah yang sudah ditentukan ulama terdahulu dengan pengembangan qiyas di dalamnya.⁹⁰

Selain pengamatan *asbab al-nuzul*, Quraish Shihab juga menawarkan konsep *Ta'wil*. Pemahaman literal mengenai ayat al-Qur'an kadangkala menemukan kendala dan problem, terutama ketika berhadapan dengan fakta sosial, keagamaan, dan hakikat ilmiah. Jika dulu, manakala mengalami kebuntuan dalam menawarkan definisi atau penjelasan yang senada dengan pemahaman yang berkembang di tengah masyarakat, ulama hanya mengatakan "*wallāh a'lam bi murādihī*".

Tentu saja, hal tersebut tidak salah, namun memang semua pihak tidak merasakan kepuasan. Sebab itu, secara bertahap sikap demikian akan berubah dan para ahli tafsir pada gilirannya mengalihkan gagasannya kepada penggunaan takwil, tamsil, dan metafora. Memang diakui bahwa literalisme kerap dapat mempersempit makna, dan ini bertolak berbeda dengan pentakwilan yang justru memperluas makna.⁹¹ Hanya saja perlu ditekankan, bahwa tidaklah tepat mentawilkan ayat, lantaran hanya mengandalkan akal dan menafikan aspek kebahasaan dalam teks. Terutama jika bertentangan dengan ketentuan dasar kaidah kebahasaan itu sendiri, dan itu sama saja mengabaikan ayat itu sendiri.⁹²

C. Praktik Tafsir *Maqāṣidi* Oleh Para Tokoh

Untuk mendapatkan urgensi tafsir berbasis *maqāṣid*, dapat dilihat dari analisis urgensi antara tafsir dan kajian *maqāṣid*. Kebutuhan terhadap tafsir begitu besar, hal ini dikarenakan tidak seluruh ayat mempunyai ekspresi yang mudah dipahami akal secara langsung. Misalnya, ada ayat dengan lafal yang samar (*mutashābih*), yang membuat pintu penafsiran terhadapnya menjadi terbuka. Sementara lain, ada ayat yang mempunyai muatan yang masih global (*mujmal*), yang membuat munculnya rincian lebih lanjut dilakukan selanjutnya. Terutama terkait dengan perbedaan dan perkembangan situasi pada era sekarang ini. Sebab itu, menjadi mutlak ulama tafsir ketika menafsirkan al-Qur'an disesuaikan dengan fakta dinamika kehidupan, termasuk dalam proses ini, yaitu menawarkan metode baru dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.

⁹⁰ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat....*, hal. 136.

⁹¹ Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat....*, hal. 137.

⁹² Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat....*, hal. 138.

Sedangkan poin urgensi kajian *maqāsid* dapat ditelusuri melalui proses dinamisasinya, dari periode klasik sampai periode kontemporer yang mengantarkan *maqāsid* menjadi metode berfikir sekaligus beragama. Mulanya dari kalangan imam mazhab, kajian yang memiliki spirit *maqāsid* intens dilakukan dan diterapkan dalam penggalian hukum Islam. Misalnya, mazhab Ḥanafī dengan metode *istiḥsān*, Māliki dengan *maṣlahah al-mursalah* dan Hanbilah dengan *sadd al-dharā'ī*,⁹³ sementara dari penganut mazhab Shāfi'iyah lebih kepada pemahaman yang sama dengan para penganut mazhab Zāhirīyah yang menganggap substansi syariat hanya terletak pada teks normatif; al-Qur'an, Hadits, ijmak dan dalam metode *qiyās*.⁹⁴

Pasca periode imam mazhab, diantaranya al-Juwaynī(1028-1085 H), berpandangan bahwa studi terhadap *maqāsid* sebagai prinsip utama bagi hukum Islam, sangat penting diterapkan. Tanpanya studi tersebut, dapat mengakibatkan gesekan di kalangan ulama, ahli fikih, dan mazhab. Al-Ghazālī, sebagai murid dari al-Juwaynī, melanjutkan sikap gurunya yang memfokuskan kepada sikap proteksi (*ḥifẓ*) terhadap lima prinsip dasar atau *uṣūl al-khamsah*; memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta sebagai prinsip dasar. Namun, al-Ghazālī, senantiasa dipengaruhi oleh mazhab Shāfi'iyah yang tidak menganggap *maqāsid* sebagai metode ijtihad yang valid, sehingga kesannya tidak profesional, lantaran enggan menawarkan legitimasi independen atas teori *maqāsid* yang ditawarkannya.

Lebih tegas al-'Izz bin 'Abd al-Salām (577-660 H) mengaitkan kevalidan suatu hukum dengan *maqāsid*-nya, dan pengabaian terhadap *maqāsid* suatu amal menjadi tidak batal. Manakala *maqāsid* syariat, yang dalam operasionalnya berusaha menghadirkan maslahat dan menjauhkan mudarat, itu diperhatikan secara maksimal, maka akan memunculkan pengetahuan diikuti dengan keyakinan bahwa maslahat tidak layak ditinggalkan dan mudarat layak untuk dijauhkan sekalipun tidak ditemukan ijmak, dan teks atau *qiyās* yang membahasnya.⁹⁵

Shihāb al-Dīn al-Qarafi (1228-1285 H), dengan teori *sadd al-dharā'ī*, mengembangkan *fath al-dharā'ī*. Dalm artian, pintu yang mengarah kepada tujuan yang diharamkan harus ditutup rapat, dan sebaliknya.⁹⁶ Ibn al-Qayyim (1292-1350 M), dalam *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*,

⁹³ Abdullah bin Bahyyah, *'Alaḥq Maqashid al-syari'ah bi Ushul al-Fiqh*, London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006, hal. 45.

⁹⁴ Abdullah bin Bahyyah, *'Alaḥq Maqashid al-syari'ah bi Ushul al-Fiqh...*, hal 44.

⁹⁵ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 51.

⁹⁶ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 52.

menjelaskan, *qiyās* tidak dapat diketahui tanpa pengetahuan tentang rahasia dan tujuan syariat.⁹⁷

Urgensitas *maqāsid* semakin terang dengan hadirnya Imam al-Syatibi yang menjadikan pemahaman terhadap *maqāsid al-sharī'ah* sebagai syarat untuk berjihad.⁹⁸ Artinya, tidak akan naik kepada level ijihad, bila pengetahuan akan *maqāsid al-sharī'ah* tidak mumpuni dan menjadikannya sebagai metode untuk menggali dan menetapkan hukum, termasuk menggali sejumlah persoalan hukum yang aspek kemaslahatannya belum ditemukan secara jelas, yang sebenarnya dapat dikaji melalui metode *maqāsid* tersebut. Tawaran konsep *maqāsid* al-Shāṭibī, masih dapat untuk dilakukan kritik dan perbaikan terhadapnya. Al-Shāṭibī, ketika mengurai kemaslahatan, selain berlandaskan kepada lima prinsip dasar bagi setiap manusia, ia juga berkuat kepada *maṣlahah ḍarūrīyat* (mendesak, primer), *maṣlahah ḥājīyat* (dibutuhkan, sekunder), dan *maṣlahah taḥsīnīyat* (keindahan, tersier), sebagai hierarki kekuatannya, sebab ketika aspek *ḍarūrīyat* diabaikan maka bisa merusak tatanan kehidupan manusia secara keseluruhan.

Ketika aspek *ḥājīyat* tidak tercapai, itu tidak sampai mengganggu lima prinsip tadi, hanya saja berdampak kepada kesulitan bagi manusia untuk merealisasikannya. Untuk aspek *taḥsīnīyat* yang terabaikan, hanya berdampak kepada ketidaksempurnaan dalam memelihara lima prinsip tadi.⁹⁹

Dengan demikian, di era sekarang, aspek kemaslahatan tidak sekadar berfungsi sebagai proteksi dan melestarikan, namun lebih dari itu, yaitu berfungsi mengembangkan dan mampu menjangkau kepentingan manusia yang lebih luas dan bahkan terhadap bangsa. Misalnya, terhadap prinsip-prinsip mendasar; keadilan, kebebasan berekspresi, dan sebagainya.¹⁰⁰ Tidak hanya berdasarkan, namun kemaslahatan juga mengupayakan terjadi interkonseksitas dan keterhubungan antar *maṣlahah*, sehingga kemaslahatan dapat menjadi spirit atas *maqāsid al-sharī'ah*, yang pada gilirannya *maqāsid* dapat beralih menjadi sebuah metode berfikir dan beragama.

Di antaranya adalah metode hasil pengembangan ulama kontemporer terkait penafsiran terhadap al-Qur'an yang melihat sisi-sisi *maqāsid* ayat, yang dikenal dengan sebutan *al-tafsīr al-maqāsidī*. Ini merupakan metode terobosan dalam menangkap adanya keterbatasan dan kurangnya nilai objektivitas suatu metode penafsiran yang ada. Suatu penafsiran memiliki keterbatasan jika muncul keyakinan bahwa penafsiran yang dihasilkan oleh

⁹⁷ Ibn al-Qayyim, dalam Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas*, Yogyakarta: LKiS, 2010, hal. 184.

⁹⁸ Al-Syatibi, dalam Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo, 1996, hal. 129.

⁹⁹ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi*, hal. 72.

¹⁰⁰ Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam...*, hal. 37.

kalangan generasi awal Islam sebagai penafsiran paling otoritatif, yang harus diikuti oleh segala zaman tanpa mempertimbangkan situasi dan dinamika yang terjadi di dalamnya.¹⁰¹ Dampak dari hal itu adalah pemahaman tekstualis-literalis dan keterbatasan dalam melakukan kontekstualisasi.

Penawaran kontekstualisasi dari penafsir kontekstual dengan pertimbangan isu kemanusiaan dan sejarah, yang mencakup sosial, politik dan budaya, dianggap tidak dapat dipertanggungjawabkan secara objektif manakala muncul kontradiksi antara konteks manusia dan teks syariat.¹⁰² Bahkan dianggap over subjektif, sehingga dapat menyebabkan sikap narsistik, yakni pandangan subjektif manusia itu merupakan sentral segala hal. Kontrol dan barometer kebenaran tidak ada, akan menyebabkan paradigma menjadi suatu sikap yang sewenang-wenang terhadap teks al-Qur'an.

Usaha dalam memunculkan metode dan perspektif baru - yang tidak sekadar berlandaskan pemahaman terhadap teks dari kalangan muslim terdahulu yang dicirikan dengan pendekatan linguistik dan tidak melihat perkembangan dan pengalaman manusia sebagai bagian dari barometer pemahaman - merupakan bentuk kebutuhan dan alternatif dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.

Cara pandang maqasidi dengan penekanan kepada hal-hal berikut; penelusuran makna terdalam atas ayat al-Qur'an dalam bentuk hikmah, faktor hukum, ketentuan hukum, segala aspek yang dapat mendorong kepada pembentukan nilai mashlahat, menjadikan kehendak dan ketentuan *shara'* bukan kehendak dan tujuan manusia sebagai barometer kemaslahatan. Itu semua bisa menjadi alternatif untuk merespons atas keterbatasan paradigma penafsiran yang ada. Model penafsiran ini berusaha memelihara pesan universal al-Qur'an, sehingga lebih sesuai dengan dinamika zaman (*sālih li kulli zaman wa makan*) dengan cara mengubah arah perspektif melalui penelusuran atas *maqāsid* al-Qur'an yang bersifat universal.¹⁰³

Nilai universal yang melekat pada *maqāsid* al-Qur'an adalah nilai-nilai membuat al-Qur'an sesuai dengan semangat zamannya serta tidak mengenal limit teritorial dan sekat kemanusiaan. Sebagai hidayah, al-Qur'an mampu merangsek ke setiap aspek kehidupan personal dan komunal. Begitu halnya, penerapan syariatnya, relevan dengan dinamika zaman dan aplikasi nilai universal itu sebagai hasil dari penerapan *maqāsid* al-Qur'an. Muhammad 'Abduh (1849-1905) adalah pemikir muslim asal Mesir abad ke

¹⁰¹ Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, terj. Lien Iffah, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015, hal. 99.

¹⁰² Ahmad al-Raysuni, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, terj. Ibnu Rusydi, Jakarta: Erlangga, 2002, hal. 32

¹⁰³ Syamsul Wathani, "Konfigurasi Nalar Tafsir Al Maqasidi; Pendekatan Sistem Interpretasi", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol 9, No 2, Tahun 2016, hal. 297.

Sembilan Belas yang berpengaruh dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam modern.¹⁰⁴

Abduh dianggap sebagai sosok yang pertama kali menggeser paradigma bernalar keagamaan dalam Islam melalui menghidupkan kembali bernalar rasional, kendati dirinya tidak memformulasikan teori *usul al-fiqh* tersendiri. Karena itu, Abduh menganggap cara memahami agama secara bernalar itu menjadi sesuatu yang penting dan perlu dalam rangka melepaskan nalar seseorang dari rantai imitasi, pemahaman sempit terkait keimanan, dan memosisikan pertimbangan atas keagamaan dalam skala kompetensi intelegensi seseorang.¹⁰⁵

Malcom H. Kerr (1931-1984 M), memosisikan pemahaman keagamaan rasional Abduh, sebagai bentuk penggunaan akal praktis yang berbasis kepada pertimbangan manfaat. Istilah manfaat yang digunakan Kerr adalah *utility* (manfaat atau kegunaan).¹⁰⁶ Pertimbangan berbasis manfaat atau kegunaan dapat merujuk kepada sejumlah terma, misalnya *istislah* atau *masalah*,¹⁰⁷ *istihsan*,¹⁰⁸ dan *istishab*.¹⁰⁹ Pada hakikatnya, dalam tradisi

¹⁰⁴ Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*, Oxford, Tahun 1993, Elie Kedourie, Afghani and ‘Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam, New York: 1966, Mark Sedgwick, “Muhammad Abduh,” in *Makers of the Muslim World*, Xiii, Oxford: 2010, dll. *Risālat al-Tawḥīd* versi Inggris oleh Ishaq Musa‘ad and Kenneth Cragg, *The Theology of Unity*, London: 1966. Oliver Scharbrodt, Review of “Muhammad Abduh,” Mark Sedgwick, *Makers of the Muslim World*, XIII., Oxford: Oneworld, 2010

¹⁰⁵ Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996, hal. 108.

¹⁰⁶ Malcolm H. Kerr. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā...*, hal. 111.

¹⁰⁷ Masalah (plural) dan masalah (singular) berarti kepentingan umum, atau berpikir atas dasar masalah, dapat dirumuskan sebagai metode yang membangun argumentasi atau memverifikasi rasio. Terdapat dua cara kerja masalah, pertama, sebagai perluasan dari qiyas berdasar prinsip kesesuaian dan sumber agama, dan kedua sebagai bagian dari proses kerja akal yang merumuskan hukum, dikenal sebagai istidlal. Dalam kategori ke dua, masalah dilakukan berdasar selain pada qiyas, dikenal dengan terma masalah mursalah. Dalam sejarahnya masalah mursalah itu ditolak karena tidak berdasar nash, tapi juga didukung berdasar prinsip kesesuaian (munasib) dan relevansi (mu’tabar) dengan prinsip universal hukum. Wael B. Hallaq. 2000. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Usul Fiqh Mazhab Sunni*. Jakarta: Rajawali Press, hal. 165-167.

¹⁰⁸ Mohammad Hashim Kamali. “Istihsān and the Renewal of Islamic Law,” dalam *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 4. Tahun 2004, hal. 564.

¹⁰⁹ Istishab dapat dimaknai sebagai “keadaan persoalan hukum dianggap terus valid sampai ada alasan untuk mengubah asumsi ini. “*Istishāb* didiskusikan dari dua sisi: *istishāb ḥāl al-‘aql* (asumsi kesinambungan yang rasional, dan *istishāb ḥal al-ijmā‘* (asumsi kesinambungan yang berdasar ijma). Sebagai bagian dari metode penggunaan akal dalam

keilmuan *uṣūl al-fiqh*, semua terma yang disebutkan itu dikategorikan sebagai bagian dari pendayagunaan akal. Sebab, akal yang digunakan berdasarkan arham wahyu dan hadis. Tidak heran jika ‘Abduh mengangkat peran akal untuk masuk ke dalam wilayah yang begitu luas dan ranah yang bersifat *suppotional* (*ẓannī*), kecuali alam ghaib dan masa depan,¹¹⁰ dimana wahyu menyediakan pengetahuan akan hal tersebut. Yang dimaksud dengan alam ghaib dan masa depan di sini adalah wilayah eskatologi.

Dalam skala kemampuan manusia, kerja akal memiliki salah satu kemampuan, yaitu mampu menimbang segala hal atau mengonstruksi sesuatu didasarkan kebaikan atau kemanfaatan sesuatu tersebut dengan keyakinan adanya harmoni antara wahyu dan realitas. Manakala antara wahyu dan realita mengalami kontra, maka pemahaman seseoranglah yang harus dilakukan verifikasi. Dalam pandangan ‘Abduh, ia lebih mengutamakan pertimbangan aspek kemanfaatan yang dipahami seseorang secara saksama. Yang demikian, dalam istilah Kerr, dinamakan sebagai *a theological version of istihsan*, yaitu pertimbangan manfaat dan sikap yang hati-hati menjadi bagian integral dari proses kerja akal yang dipilih Abduh.¹¹¹

Lebih jauh lagi, penjelasan Mohammad Hashim Kamali (1944 M), bahwa *istihsan* merupakan bagian dari cara kerja akal ketika memformulasikan hukum Islam berlandaskan preferensi atau memilih solusi yang lebih tepat berpijak kepada pertimbangan akal yang berbasis wahyu, seperti memilih salah satu *qiyas*, atau memilih satu pertimbangan berbasis *istislah*, adat istiadat, bukti yang lebih kuat, atau berbasis keniscayaan.¹¹² Lebih lanjut Abduh menjelaskan bahwa hukum Allah bersifat pragmatis dan mudah dipahami.

Prinsip utama syari‘ah adalah keadilan dan kesetaraan atas siapa saja. Atas dasar itu, gagasan keagamaan dimasukkan Abduh ke dalam dua hal: akidah dan muamalah. Sementara itu, akidah bersifat statis dan muamalah bersifat dinamis. Konstruksi hukum sejatinya berkisar di wilayah mu‘amalah dan berarti dinamis berubahubah sesuai waktu dan tempat. Pendapat Abduh ini melanjutkan pendapat pemikir abad pertengahan, al-Shāṭibī (720-790 H) dan al-Ṭūfī (1276-1316 M), Johnston menjelaskan bahwa Abduh sangat

konstruksi hukum Islam, *istishab* sering didiskusikan berbarengan dengan terma *masalih mursalah*, dan *istihsan*. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam...*, hal. 167-169.

¹¹⁰ Harun Nasution. *The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on His Theological System and Views*. Thesis Phal. D., Montreal: McGill University, ProQuest Dissertation and Thesis, 1968, hal. 33-5.

¹¹¹ Malcolm H. Kerr. 1996. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh dan Rashīd Riḍā...*, hal. 117.

¹¹² Mohammad Hashim Kamali. “*Istiḥsān and the Renewal of Islamic Law*,”... hal. 563-564.

paham betul tentang karya Shatibi terkait *maqāṣid shari‘ah* yang terkorelasikan dengan masalah.¹¹³ Sedari awal, titik fokus masalah adalah tentang penggunaan akal dalam penelusuran *maqāṣid* syariah.

Abduh membingkainya sebagai landasan bernalar rasional dalam kajian agama, sehingga tantangan turas dapat disiasati atau tantangan hermeneutika Arab jika meminjam istilah Hallaq atau juga belenggu warisan ilmu pengetahuan di abad pertengahan.¹¹⁴ Menurut Abduh, masalah merupakan bentuk pertimbangan konseptualisasi, yakni di satu sisi, akal mampu menjalin relasi secara baik dengan wahyu, sementara di sisi lain akal bekerja mandiri ketika menentukan sesuatu yang dianggap baik atau sebaliknya oleh masyarakat.

Wahyu menyentuh rasa dan personaliti, membawa informasikan tentang pahala dan siksa yang bakal diterima manusia di akhirat, sementara akal membawa informasi tentang fungsinya mempertimbangkan secara objektif yang berbasis fakta dan juga untuk kepentingan fakta. Di tengah relasi harmonis antara wahyu dan akal, sebenarnya terdapat ‘gap’ antara informasi wahyu dan informasi akal, namun bersifat acak, sehingga secara implementasi, akal mampu melakukan kinerjanya secara independen dan objektif.¹¹⁵

Kendati ‘Abduh tidak memformulasikan konsep *maqāṣid shari‘ah*nya sendiri, pertimbangan *istiḥsān* atau *istiṣlāḥ* dapat dikaitkan dengan *maqāṣid shari‘ah* dalam bentuk hubungan yang lebih operational, yaitu memosisikan *maqāṣid shari‘ah* sebagai prinsip umum hukum, dan *istiḥsān* sebagai salah satu operasional kerja akal untuk menurunkan pesan ilahi secara rational dan objektif.¹¹⁶ Tawaran Abduh, menurut Hallaq, bukanlah tawaran metodologi pemikiran, tetapi sebagai bentuk tawaran pembaharuan gagasan teologis merekonstruksi dan memperbaiki gagasan hukum,¹¹⁷ dan pemikiran sosial.

Muhammad Rashīd Riḍā (1865-1935), seorang reformis akhir abad IX dan awal abad XX, dilahirkan lahir di Qolamun, suatu desa di dekat Tripoli. Pendidikan dasarnya dilalui di sekolah umum di Tripoli dengan bahasa pengantarnya adalah bahasa Turki. Setelahnya, ia melanjutkan

¹¹³ David L. Johnston. “Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights,” dalam *Die Welt des Islams New Series*, Vol. 47, No. 2, Tahun 2007, hal. 161.

¹¹⁴ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, hal. 214-215

¹¹⁵ David L. Johnston. “Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights,”...., hal. 259.

¹¹⁶ Mohammad Hashim Kamali. “Istiḥsān and the Renewal of Islamic Law”....,hal. 563-564.

¹¹⁷ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq*...., hal. 212.

sekolahnya ke *al-waṭanīyah al-Islāmīyah*, di bawah pimpinan yang juga seorang reformis, Ḥusyan al-Jisr (w. 1909), dengan bahasa pengantarnya adalah Bahasa Arab. Di sekolah ini diajarkan berpikir rasional. Kemudian ia melanjutkan studinya pada usia 31 tahun ke Tripoli, dan menggondol gelar sarjana agama (ijazah *al-‘ālim*) pada tahun 1896. Selama belajar di Tripoli, Riḍā banyak mempelajari banyak, seperti membaca *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, karya a-Ghazālī (w. 1111), membaca *al-‘urwah al-wuthqā* yang diterbitkan tahun 1884 oleh Jamāl Dīn al-Afghānī dan Muḥammad ‘Abduh, dan membaca *al-Muqtataf*, majalah penelitian sains.

Dalam pengakuan Riḍā, sebagaimana dijelaskan dalam *al-Manār*, ia tercerahkan pemahamannya tentang Islam setelah banyak membaca *al-‘urwah al-wuthqā*, sehingga berkesimpulan, Islam adalah agama yang bukan hanya sebagai petunjuk ruhani saja, namun juga jalan hidup paripurna. Pada tahun 1898, tepatnya tiga tahun usai studi di Tripoli, ia berangkat ke Mesir menemui dengan Muḥammad ‘Abduh. Mulanya ia ingin bertemu dengan al-Afghānī, namun tidak berhasil. Kemudian ia dengan gurunya, mendirikan *al-Manār*, sebagai upaya melanjutkan sosialisasi Islam reformis rasional yang menentang praktik penjajahan, utamanya Barat. Tahun 1909, Riḍā berangkat ke Istanbul menemui wakil organisasi politik *al-Ittihād wa al-Taraqqī* dan Syaykh Islam.

Pasca kunjungan menghasilkan ide mendirikan sekolah. Akhirnya pemerintah Turki setuju atas ide tersebut dan sekolahnya dinamakan *Jam‘iyāt al-‘Ilm wa al-Irshād* menggunakan sistem pendidikan Turki, namun Riḍā kurang menerima dan mendirikan sekolah yang diberi nama *Jam‘iyāt al-Da‘wah wa al-Irshād* tahun 1912, namun tahun 1916, sekolah ditutup akibat perang Dunia I. Ia membangun relasi dengan tokoh Islam Saudi Arabia dan mendukung pendirian Kerajaan Arab Saudi Modern dengan kekuasaan Raja Abdul Aziz, hingga meninggal tahun 1935.¹¹⁸

Ruang kosong Muḥammad ‘Abduh, sebagai gurunya, yang membuat Rashīd Riḍā mengembangkan dasar pemikiran ‘Abduh terkait urgensi peran akal dalam mengonstruksi hukum Islam atau mengonstruksi nilai-nilai keagamaan Islam. Dalam memberikan makna *maqāṣid* sebagai *at aiming to achieve certain goals and purposes* (tujuannya adalah untuk meraih tujuan dan maksud tertentu) dan menghubungkannya sebagai salah satu cara kerja ijtihad. Berikut kutipan rumusan ijtihadnya: “...contemplating the legal sources, which are the Qur’an, Sunna, Ijmā’, and qiyās, and to know detailed rules that are not found in the certain sources. The main requirement of a mujtahid is to be able to understand the Qur’an and Sunna, to know maqāṣid shari‘ah, and to realize peoples’ life situation and custom. This is because the

¹¹⁸ Yasir S. Ibrahim. “Rashīd Riḍā and Maqāṣid al-Shari‘ah,” dalam *Studia Islamica*, No. 102/103, Tahun 2006, hal. 167-169

rules of the *sharī‘ah* especially in muamalah, depend on achieving what is good for the people in this life and in the hereafter on the basis of the principle ‘preventing harm and bringing benefit.’¹¹⁹ (... perenungan sumber hukum, yakni al-Qur‘an, Sunnah, Ijmak, dan analogi, dan sebagai upaya mengetahui detail aturan yang tidak ada di sumber hukum.

Persyaratan mendasar seorang mujtahid adalah mampu memahami al-Qur‘an dan hadis, berkemampuan terkait *maqāsid sharī‘ah*, dan berkemampuan memahami situasi dan adat istiadat. Ini disebabkan ketentuan syariah, terutama aspek muamalah, berpijak kepada pemerolehan kebaikan untuk manusia di dunia dan di akhirat, yang dibangun di atas prinsip menghindari madarat dan mendatangkan manfaat).

‘Abduh menyebut penjelasan Riḍā tentang *maqāsid* syari‘ah sebagai yang paling baik.¹²⁰ Dalam karya *Yusr al-Islām wa Uṣūl al-Tashī‘ al-‘Āmm* (1928), dan *al-Waḥyu al-Muḥammadī* (1352/1933), Riḍā memformulasikan konsep *maqāsid*-nya.¹²¹ Riḍā menjejaki corak gagasan gurunya yang rasional dan Mu‘tazilah dalam melihat kriteria rasional dalam penafsiran kitab suci, seperti tampak dalam gagasan keadilan alamiah. Hakikat hukum Tuhan, menurut Riḍā, berdasarkan hukum alam atau *sunnatullah*. Ia juga memiliki kontribusi atas bentuk dan isi gagasan terkait *maslahah*.

Layaknya ‘Abduh, Riḍā memformulasikan tawaran kerangka atas tantangan zaman, secara internal dan eksternal. Secara internal, yaitu belenggu sejarah yang memberatkan muslim. Sementara secara eksternal, yaitu identifikasi hal yang sama dengan identifikasi modernis lain, tepatnya tantangan gaya hidup modern (Barat). Gagasan yang diformulasikannya dibangun atas tujuh pertimbangan. Pertama, pencarian format murni Islam yang terdapat dalam al-Qur‘an, hadis, dan konsensus sahabat. Kedua, penempatan al-Qur‘an sebagai asas Islam. Ketiga, Sunnah Rasulullah yang bertalian dengan ibadah bersifat tetap, sedangkan yang bertalian dengan keduniaan tidak tetap. Keempat, Tuhan memberikan kepercayaan personal dan komunal kepada manusia mengelola kehidupan dunia melalui musyawarah. Kelima, Tuhan telah menyempurnakan hal-hal ibadah dan tidak berubah karena faktor waktu dan tempat.

Sedangkan hal-hal yang berkaitan dengan selainnya, Tuhan sekadar memberikan prinsip-prinsip general saja, dan rincinya diserahkan manusia untuk menyingkapnya. Hal itu disebabkan persoalan dunia itu dinamis,

¹¹⁹ Seperti dikutip oleh Ibrahim dari Muḥammad Riḍā. 1906. *Muḥāwarāt al-Muṣliḥ Wa alMuqallid*. Cairo: Matba‘at al-Manār, hal. 134. Yasir S. Ibrahim. “Rashīd Riḍā and Maqāsid al-Sharī‘ah,” dalam *Studia Islamica*, No. 102/103, Tahun 2006, hal. 169

¹²⁰ Yasir S. Ibrahim. “Rashīd Riḍā and Maqāsid al-Sharī‘ah,”..., hal. 169.

¹²¹ Ahmad Dallal, “Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought,” dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 7, No. 3, Tahun 2000, hal. 344.

berubah sesuai tempat dan waktu. Keenam, Riḍā menggunakan otoritas klasik guna mengkonter pemikiran yang berupaya membuat hukum Islam menjadi sekuler. Ketujuh, kecenderungan Riḍā menerima konsensus Sahabat, karena setelah generasi sahabat, masyarakat terpecah belah, dan munculnya salah paham dalam penggunaan metode inferensi hukum.¹²²

Ketujuh pertimbangan itulah yang diusung Riḍā sebagai bentuk penawaran atas pendekatan pemahaman hukum moderat dan jalan tengah, yang terletak di antara dua pendekatan ekstrem; kekuatan konservatif yang selalu berbasis teori hukum Islam tradisional dan kekuatan sekuler yang menawarkan penggantian teori hukum Islam dari tradisi lain. Dalam pelaksanaannya, Riḍā mengikuti pemikiran Ibn Ḥazm (pengikut Zahiriyah) dalam penolakannya terhadap *qiyās*, dan Ibn Taymīyah (pengikut Ḥambaliyah) dalam mengkritik kesalahan penggunaan metode *qiyās* ini. Karena menurutnya, problem kemasyarakatan tidak mampu dijawab *qiyās* dan tidak tepat jika masalah tidak dimasukkan sebagai sumber hukum. Masalah terintegrasi dengan proses penentuan rasio melalui pertimbangan atas sisi kesesuaian dan keterkaitan. Masalah dapat mengantarkan kepada kesimpulan. Misalnya kesesuaian pemikiran istiṣlāḥ dengan sumber agama dan *maqāṣid sharī‘ah*.¹²³

Riḍā, melandaskan pemikirannya kepada sejumlah ulama terdahulu, terutama Ibn Qayyim al-Jawzīyah (w. 751/1350), Zarkashī (w. 794/1392), al-Shāṭibī dan al-Ṭūfī, selain lainnya. Selanjutnya, M. Rashid Riḍā berkesimpulan, bahwa dalam pemikiran keagamaan, dalam hal ini adalah hukum Islam, konstruksi keilmuan dalam hal ibadah, harus mendasarkan kepada sumber *naqlī* agama. Sedangkan, selain ibadah, misalnya politik, kewarganegaraan, dan hukum transaksi yang bersifat duniawi, ditentukan melalui salah satu lima tipe pembuktian tersebut.

Pertama, berdasarkan kepada teks keagamaan. Dalam konteks ibadah, peletakan dasar kepada sumber *naqlī*, tidak hanya mengikat, namun juga tidak mengabaikan area ijtihad. Tetapi, selain ibadah, bangunan pemikiran tidak hanya kepada pengambilan sumber *naqlī*, namun juga kepada *‘aqlī*, dalam artian masalah berperan penting ketika sumber *naqlī* tidak ditemukan. *Maslahah* yang bertolak kepada kebutuhan, dianggap cukup dalam membangun konstruksi berpikir ketika teks *naqlī* tidak ada.¹²⁴

¹²² Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq....*, hal. 214-216.

¹²³ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq....*, hal. 217.

¹²⁴ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq....*, hal. 218.

Kedua, kasus yang berdasarkan kepada teks keagamaan, yang diambil dari ijmak itu bersifat mengikat, namun tentunya tidak menutup ruang masuknya masalah berdasarkan kepentingan yang ada.

Ketiga, kasus yang didasari oleh teks atau hadis yang kurang kuat, itu tidak mengikat. Tetapi ia bisa mengikat ketika setelah dilakukan pengkajian dengan melihat masalah atau kepentingan bersama, misalnya untuk kategori pertama dan kedua di atas.

Keempat, teks yang berhubungan dengan kebiasaan, misalnya pakaian, minuman, dan makanan itu sifatnya mengikat, dan ada pengecualian jika ada masalah atau kepentingan bersama yang mengisyaratkan sesuatu yang sebaliknya. Kelima, kasus yang tidak didukung oleh teks keagamaan, maka dapat ditelusuri berdasarkan prinsip *maslahah*, asalkan tidak kontradiksi dalil *naqlī*.¹²⁵

Rashīd Riḍā (w. 1354H/1935 M) mengidentifikasi *maqāṣid* al-Qur'an dan mendapatkan urgensi nilai pembaharuan dasar keimanan, dan kesadaran bahwa Islam menghargai kefitrahan, pengetahuan, kebijaksanaan, akal, pembuktian, kemerdekaan, kebebasan, reformasi di bidang sosial, politik, ekonomi, dan hak-hak wanita. Dalam *al-Wahjyu al-Muḥammadī*, Riḍā memformulasikan sepuluh inti *maqāṣid* al-Qur'an. Inti pertama, yaitu urgensi tiga pilar agama; iman kepada Allah, iman kepada hari kebangkitan, pembalasan, dan amal saleh sebagai inti pesan dan tujuan pengutusan rasul oleh Allah.

Inti kedua, yaitu kenabian, kerasulan, dan tugasnya. Inti ketiga, yaitu Islam sebagai agama yang membuat jiwa manusia menjadi sempurna sebagai makhluk personal, komunal, bahkan global. Inti keempat, yaitu Islam sebagai agama berfokus kepada reformasi keumatan, misalnya dalam aspek sosial, politik, dan bangsa dengan delapan pilarnya; persatuan, kemanusiaan, agama, undang-undang, kebangsaan, keagamaan, keadilan, kesatuan bahasa. Inti kelima, yaitu hikmah kewajiban dan larangan dalam Islam yang dengan karakteristiknya yaitu sebagai agama yang memudahkan dan moderat. Inti keenam, yaitu prinsip-prinsip bernegara yang menandakan kepada keadilan, kesamaan, pencegahan atas kezaliman, dan menghormati sesuatu yang utama.

Inti ketujuh, yaitu pesan al-Qur'an dalam memperbaiki aspek keuangan yang menggunakan tujuh pilar; harta benda adalah ujian yang menuntut seseorang bijak dalam penggunaannya, pengecaman terhadap yang salah menggunakan harta, kecaman terhadap kekikiran, penghargaan terhadap prinsip bahwa sebagai bagian dari anugerah Allah, menjaga harga, infak atas harta sebagai wujud keimanan, anjuran memperbaiki pengelolaan

¹²⁵ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq....*, hal. 218-219.

terhadap harta. Inti kedelapan, yaitu perdamaian, peperangan hanya dilakukan dalam kondisi darurat sebagai bentuk upaya melakukan perbaikan. Inti kesembilan, yaitu pemenuhan hak wanita. Inti kesepuluh, yaitu membebaskan perbudakan.¹²⁶

Pentingnya proposal *Riḍā* memiliki kekuatan gagasan dalam merubah pola berpikir kaum muslim agar tidak terseret oleh warisan pemikiran hukum yang ada di benaknya sejak lama untuk mengarah kepada cara berpikir yang lebih otonom dengan penyesuaian terhadap situasi kompleksitas umat Islam. Ide pemikiran keagamaannya menandakan kepada konsep dimana pada masa lalu konsep tersebut diletakkan pada posisi pelengkap atau marjinal, yaitu konsep *masalahah* dengan prinsip keniscayaan dan kepentingan. Konsep tersebut adalah hasil akomodasi dari ulama dahulu dalam memberikan peran kepada akal dengan arahan wahyu. Namun ada persoalan, tawaran gagasan *Riḍā* itu memiliki kesan ‘menghujat,’ padahal kehadiran Islam itu adalah untuk mengarahkan dan membimbing manusia. Lepas dari semua itu, ia sekurangnya berhasil membaca wacana agar umat Islam memperbaharui cara berpikir keagamaannya yang menyesuaikan tuntutan zaman, dan memaksimalkan potensi akal untuk kemajuan peradaban umat Islam.¹²⁷

Dalam aspek tema sentral, pada abad XVII dan XIX, para sarjana muslim mulai menyadari pentingnya masyarakat Islam dalam suatu peradaban, sebagaimana dianut *Shāh Wafī Allāh* (1703-1762).¹²⁸ Komunias Islam umumnya di masa itu dapat dikatakan mundur dan dibutuhkan mentalitas yang harus diubah dan cara berpikirnya guna memajukan peradaban mereka. Kalau di abad ke delapan belas dan awal abad ke sembilan belas intelektual Islam lebih terfokus kepada khazanah Islam dan hanya melanjutkan warisan keilmuan yang sudah ada.

Di akhir abad sembilan belas dan awal abad dua puluh sudah mulai terpengaruh dan merespons tantangan peradaban Barat, seperti piranti utama pendayagunaan akal dalam melakukan bangunan hukum Islam, pemanfaatan *qiyās* di abad delapan belas dan sembilan belas dimanfaatkan untuk berijtihad dalam rangka merespons perkembangan pemikiran hukum.¹²⁹ Bagi pembaharu pemikiran abad ke delapan belas, peradaban Eropa dan sejarahnya, belum terintegrasi dengan kehidupan sosialnya, dan sementara

¹²⁶ Muḥammad Rashīd Riḍa, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987, hal. 275-593.

¹²⁷ Wael B. Hallaq. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl alFiq...*, hal. 219-220.

¹²⁸ Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850” dalam *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 113, No. 3, Tahun 1993, hal. 343.

¹²⁹ Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”..., hal. 326.

Islam masih melanjutkan realita masa sebelumnya. Hubungan mereka dengan Barat baik melalui kekerasan penjajahan maupun tantangan cara dan pola hidup belum berpengaruh terhadap kehidupan mereka. Pemikir Muslim akhir abad ke sembilan belas dan awal abad ke dua puluh, masa lalu Islam dikonstruksi ulang guna merespons tantangan Barat.¹³⁰

Pemikir seperti Afghānī, ‘Abduh dan Riḍā adalah termasuk generasi awal yang mencoba melakukan pembaharuan pemikiran Islam dengan cara tidak melanjutkan tradisi berpikir yang ada tapi dengan cara melakukan menemukan kembali atau membangun ulang masa lalu Islam, dalam artian berupaya menggerakkan ide-ide yang mengarahkan kepada kemajuan muslim dengan cara menghidupkan kembali tradisi intelektualitas Islam.¹³¹

Dalam konteks Islam, biasanya, studi konsep *maqāṣid sharī‘ah* dilakukan sebagai bentuk respons pemikir dan ulama terhadap dinamika modernitas. Dalam pengaruh tradisi sebelumnya, konsep *maqāṣid sharī‘ah* dilakukan studi ulang sebagai bentuk upaya konstruksi ilmiah atas respons tersebut. Ulama merasa tergugah menulis tema ini. Gerakan pemikiran mendapat sokongan dari *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT). Lembaga tersebut tidak sekadar mengalihbahasakan sejumlah karya ulama Islam, namun lebih dari itu memberi semangat para penulis untuk mempublikasikan hasil-hasil karyanya. Pemikir awal, selain Rashīd Riḍā adalah Ṭāhir Ibn ‘Āshūr (1879-1973/1976).

Upaya yang dilakukannya adalah memformulasikan prediksi-prediksi jawaban atas dinamika kemodernan yang dituangkan dalam beberapa karyanya, misalnya karya tafsirnya yang ditulis selama 39 tahun, *al-Tahrir wa al-Tanwīr* (1922-1961), *Alaysa al-Subḥ bi al-Qarīb, Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*, dan *Uṣul al-Nizām al-Ijtimā‘i fī al-Islām*. Karena Ibn ‘Āshūr dianggap mendiskusikan *maqāṣid* yang hasil dan tujuannya berbeda dengan sebelumnya yang meletakkan *maqāṣid* sebagai piranti ilmiah guna menguak hikmah hukum. Sebab itu pula, ulama lain juga termotivasi menulis tema serupa dengan semangat baik mendukung inisiatif Ibn ‘Āshūr seperti Muhammad al-Ghazālī, Yūsuf al-Qaraḍāwī (1926 M), Muhammad Sa‘īd al-Shmawī, ‘Allāl al-Fāsi (1910-1974 M), ‘Abd al-Majīd al-Ṣaghīr, Ṭāha Jābir al-‘Alwāni (1935-2016 M), Gamal Eldine Attia, dan Jasser Awda (1966 M), maupun memelihara tradisi lama seperti Nūr al-Dīn Mukhtār al-Khādīmī, dan Jamāl al-Dīn ‘Aṭīyah, dll.

¹³⁰ Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”...., hal. 333-334.

¹³¹ Ahmad Dallal, “The Origins and Objectives of Islamic Revivalist Thought, 1750-1850”...., hal. 335.

Dalam pandangan Ibn Āshūr, ada dua cara dalam penetapan *ḥifẓ al-‘aql*, pertama menjaga keberlangsungan akal, kedua menghindari kehancuran akal. Berikut contoh penafsiran ayat yang bertalian *ḥifẓ al-‘aql*:

1. Menjaga Kelestarian Akal

Dalam surat Az-Zumar/39 ayat 9

أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا يَحْذَرُ الْآخِرَةَ وَيَرْجُوا رَحْمَةَ رَبِّهِ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ء

Apakah kamu orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadah pada waktu malam dengan sujud dan berdiri, karena takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah, "Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?" Sebenarnya hanya orang yang berakal sehat yang dapat menerima pelajaran".

Sebelum ada keterangan lain dalam karyanya, Ibn Āshūr menerangkan bahwa kata *ya‘lamūn* dalam ayat tersebut tidak ada *maf‘ūl/fi‘il lāzim* (kata kerja yang tidak memerlukan objek/*maf‘ūl*). Ini mengisyaratkan, maksud dalam ayat tersebut adalah sifat dalam diri manusia, yaitu berilmu, bukan mengetahui. Sedang juga kata *ya‘lamūn* disertai lafal *innamā yatadhakkaru ulū al-albāb* yang bermakna *ahlu al-aql* (orang yang berakal), sedang *ahl al-‘uqūl* adalah sinonim dari kata *al-‘ilm*.¹³² Ibn Āshūr menjelaskan dalam tafsirnya mengenai ketidaksetaraan seorang berilmu dan tidak berilmu. Ibn Āshūr menggunakan pertanyaan yang makna di dalamnya berisi. Ia menafsirkan ayat tersebut, orang berilmu (*ahl al-‘ilm*) adalah orang beriman (*ahl al-īmān*),¹³³ sebagaimana firman Allah dalam Surat fathir/35 ayat 28

وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ.

Dan demikian (pula) di antara manusia, makhluk bergerak yang bernyawa dan hewan-hewan ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Di antara hamba-hamba Allah yang takut kepada-Nya, hanyalah para ulama. Sungguh, Allah Mahaperkasa, Maha Pengampun".

¹³² Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: al-Dār al-Tūnisīyah, tt, Juz 23, hal. 349.

¹³³ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 23..., hal. 349.

Sementara *ahl al-jahl* atau orang tidak berilmu adalah *ahl al-shirk* atau orang yang menyekutukan Allah. Ibarat ini dijelaskan dalam firman Allah surat Az-Zumar/39 ayat 64:

قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجَاهِلُونَ.

Katakanlah (Muhammad), “Apakah kamu menyuruh aku menyembah selain Allah, wahai orang-orang yang bodoh

Iman diibaratkan sebagai saudaranya ilmu dan keduanya merupakan cahaya dan kebenaran hakiki. Sementara *kufir* itu merupakan ibarat saudaranya kesesatan dan diibaratkan sebagai bentuk kegelapan dan kebatilan.¹³⁴ Penafsiran yang demikian, kian jelas terkait yang menjadi asumsi Ibn ‘Ashūr tentang perbedaan antara orang berilmu dan orang tidak berilmu, di mana ilmu mampu mengantarkan kepada kemaslahatan manusia. Melalui ilmu, seseorang mampu memelihara kesucian keimanan dalam dirinya, dan kesucian tersebut merupakan salah satu hal yang menjadi pertimbangan kemaslahatan yang terformulasikan dalam *maqāṣid al-sharī‘ah*nya Ibn ‘Ashūr.

Ibn ‘Ashūr (1879-1973 M) menerangkan, kedudukan orang berilmu akan selalu mempertimbangkan tindakannya berbekal ilmu yang ia miliki. Tentu akan berbeda dengan orang yang tidak berilmu, ia bertindak tanpa piiran mendalam. Misalnya, orang yang berangan membuat batu menjadi Tuhannya, dan menyamakan posisi *kufir* sama dengan posisi *shukr*.¹³⁵ Konteks ini, Ibn ‘Ashūr menjelaskan pendekatan *maqāṣid*nya, melalui ilustrasi orang berilmu dan bernalar yang menggunakan potensinya itu untuk menebarkan kebaikan dan memelihara keimannya.

Terdapat enam tingkatan yang mengomparasikan antara orang alim dan orang bodoh; *maqām* pertama, sikap yang memperoleh petunjuk terhadap sesuatu yang akan diperoleh. Tingkatan ini adalah tingkatan (*maqām*) amal perbuatan.¹³⁶ Orang berilmu akan mencapai tujuan yang diinginkannya secara mudah. Yang tidak berilmu terkadang untuk mencapai tujuannya, ia cepat mengalami keputusan lebih dahulu. Manakala mengalami musibah, ia hanya mengandalkan angan-angannya Hal ini dijelaskan dalam Surat al-Nūr/24 ayat 39:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ۙ

¹³⁴ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 23..., hal. 349.

¹³⁵ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 23..., hal. 349.

¹³⁶ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 23..., hal. 350.

Dan orang-orang yang kafir, amal perbuatan mereka seperti fatamorgana di tanah yang datar, yang disangka air oleh orang-orang yang dahaga, tetapi apabila (air) itu didatangi tidak ada apa pun. Dan didapatinya (ketetapan) Allah baginya. Lalu Allah memberikan kepadanya perhitungan (amal-amal) dengan sempurna dan Allah sangat cepat perhitungan-Nya.

Ilmu diibaratkan dengan cahaya. Sedangkan kebodohan diibaratkan dengan kegelapan. *Darūrīyāt* yang terkandung dalam pemahaman penafsiran ini adalah tingkatan *darūrīyāt ḥājīyah*, di mana ilmu menjadi kebutuhan yang harus dimiliki ketika melangkah atau ketika mengambil suatu keputusan dalam kehidupan. Seseorang tidak pernah meraih keinginan tanpa disertai dengan ilmu. *Maqām* kedua, adalah *maqām* selamat dari kesalahan dan kedudukan hina.

Orang berilmu akan senantiasa memelihara dirinya dari tindakan yang menjerumuskan kepada kehinaan dan kesahalan. Sebaliknya, orang bodoh, sebenarnya ia juga ingin selamat, namun justru ia menjatuhkan diri ke dalam kerusakan. Kadangkala kesalahan akan mencelakakan seseorang ke dalam tempat yang hina ketika ia mencari peruntungan. Hal ini disinggung dalam surat al-Baqarah/2: 16:

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتۢ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

Mereka itulah yang membeli kesesatan dengan petunjuk. Maka perdagangan mereka itu tidak beruntung dan mereka tidak mendapat petunjuk.

Sedangkan bodoh diibaratkan seperti pedagang yang hendak mendapatkan keuntungan, tetapi tidak mempertimbangkan risiko kerugian, sehingga yang didapat adalah kehancuran. Tidak heran, jika orang berilmu dengan mudahnya memperoleh sesuatu yang diinginkan tanpa terperosok ke dalam jurang kehancuran. Sebab itu, orang tanpa ilmu akan membuat dirinya merugi, dan dalam hal ini adalah hartanya. *Darūrīyyat* yang terdapat dalam penafsiran ini adalah *darūrīyat al-māl* yang tingkatannya menempati tingkatan *darūrīyat al-ḥājīyah*.

Maqām ketiga, yaitu *maqām* keterbukaan. Orang berilmu akan mempunyai kedudukan istimewa dengan terbukanya hakikat suatu kebenaran. Ini akan berbeda bagi orang bodoh, ia bingung terkait tindakan yang harus diputuskannya dan segala sesuatu yang harus dijauhkannya. Kondisi ini dinyatakan dalam firman-Nya dalam Surat al-Baqarah/2: 20:

يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ ۖ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ ۖ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۚ

Hampir saja kilat itu menyambar penglihatan mereka. Setiap kali (kilat itu) menyinari, mereka berjalan di bawah (sinar) itu, dan apabila gelap menerpa mereka, mereka berhenti. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya Dia hilangkan pendengaran dan penglihatan mereka. Sungguh, Allah Mahakuasa atas segala sesuatu”.

Allah Swt senantiasa memosisikan kedudukan orang berilmu dengan kedudukan yang istimewa. Penjelasan Ibnu A<shu>r ini, bisa ditarik konklusi, banyak masalah yang terdapat dalam anjuran untuk berilmu yang benar-benar memadai, yang tujuannya adalah agar manusia selamat dari kesesatan.

Maqām keempat, kecukupan. Orang berilmu akan semakin tidak butuh terhadap manusia dan dunianya, karena ia mendahulukan akhirkannya.¹³⁷ Karena Allah menjadi tempat bersandar terbaik, dan manusia sekadar tempat harapan yang semu dan tidak mampu memenuhi kebutuhan orang lain yang membutuhkannya. Jadi, maslahat menjadi pertimbangan semakin jelas. Artinya, manusia harus selalu menjadikan Allah sebagai tempat bergantung dan tidak berharap kepada manusia.

Maqām kelima, *maqām* kecintaan terhadap makrifat. Menurut Fakhr al-Dīn al-Rāzī (1150-1210 M), bahwa kenikmatan makrifat tidak ada taranya. Allah Swt menggambarkan keteduhan ini dalam surat Faṭir/35: 19¹³⁸ berikut ini.

وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۗ

Dan tidaklah sama orang yang buta dengan orang yang melihat”.

Duduk santai di tempat yang penuh keteduhan menjadi kenyamanan bagi wilayah yang terik dan panas. *Darūrīyāt* yang ada dalam pendekatan ini adalah *darūrīyāt al-dīn*. Jelas sekali dari penjelasan ini, bahwa menjaga akal dengan cara mengisinya dengan ilmu agar akal tetap lestari, menjadi maslahat yang cakupannya sangat luas. Ketika ilmu itu selalu dicari, berarti seseorang memelihara keseluruhan *darūrīyāt al-khams*. Ini yang menjadikan memelihara akal itu begitu penting dan menduduki posisi yang lebih dahulu.

Maqām keenam, manfaat sepanjang usia. Orang berilmu menjadi sumber karena telah mendapatkan bimbingan dari Allah Swt. Ilmu berperan penting dalam kehidupan. Karena itu, dianjurkan kepada manusia untuk selalu mencarinya sampai tutup usianya. Palsunya, ilmu dapat merawat akal yang dimilikinya. Orang yang akalnya terawat, akan dianugerahi berbagai

¹³⁷ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 23..., hal. 350.

¹³⁸ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 23..., hal. 351.

kemudahan dalam segala urusannya. Hal ini juga dijelaskan Ibn ‘Ashūr terkait sejumlah *maqām* antara orang berilmu dan orang bodoh.

Ibn ‘Ashūr, menyamakan ilmu dengan cahaya. Orang berilmu akan memperoleh cahaya dan terjauhkan dari kesesatan. Karena melalui terangnya ilmu ia dapat tertuntun ke arah yang benar. Ilmu dapat menarik seseorang dari kehilangan kendali atas dirinya sendiri, dan membuatnya berpikir dan membuat konsep yang harus dilakukannya untuk langkah ke depannya, seperti diterangkan dalam firman Allah Surat al-Isra/17 ayat 36.

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا

Dan janganlah kamu mengikuti sesuatu yang tidak kamu ketahui. Karena pendengaran, penglihatan dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya”.

Bagian ini meliputi sejumlah hal, salah satunya kebiasaan orang Jahiliah yang mencela nasab orang lain. Tuduhan terhadap wanita telah berhubungan dengan pria lain juga dilakukan mereka. Tidak sampai situ, kebiasaan menuduh tanpa dasar terhadap bapak seorang anak, di mana mereka memirip-miripkan ayah dari seorang anak dengan orang yang bukan ayahnya sendiri. Mereka juga sering menyamakan warna kulit seorang anak dengan kulit orang tuanya.

Terkait turunnya ayat di atas, ada sebuah riwayat, yaitu ada seorang A‘rabī menemui nabi Muhammad lalu berkata: “Istriku melahirkan anak dengan warna kulit hitam (maksud orang itu ingin tidak mengakui anaknya tadi). Nabi menjawab: “Kamu memiliki satu ekor unta?”, dia menjawab “Iya”. Nabi bertanya kembali: “Warnanya?” A‘rabī tadi menjawab: “Warnah merah.” Beliau kembali bertanya: “Adakah yang berwarna hitam?” Pria itu menjawab: “Ada,” Nabi bertanya: “Bagaimana bisa?,” pria itu menjawab: “Mungkin faktor keturunan.” Nabi merespons: “Putramu itu, bisa jadi faktor keturunan.” Lalu Nabi melarang agar orang itu tidak mengakuinya, karena itu kebiasaan orang Jahiliah. Kemudian Allah Swt menurunkan ayat lantaran kebiasaan tadi itu.¹³⁹ Itu akhlak mulia. Ayat di atas mengajarkan seseorang untuk tidak menyamaratakan antara sesuatu yang pasti dengan basis ilmu dan sesuatu yang masih ada keraguan di dalamnya.

Begitu penting ilmu, yang dengannya nasib seseorang dapat ditentukan, dan bukan berdasarkan sangkaan yang tanpa dasar untuk dijadikan basis pengklaiman terhadap orang lain. *Darūrīyat* yang terkandung dalam tafsir ini adalah *ḍarūrīyāt taḥsinīyah*, yakni *ḍarūrīyat* pelengkap.

¹³⁹ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 15..., hal. 100-101.

Tafsir ini juga membahas mengenai menerapkan akhlak menuduh sesuatu yang jelas-jelas kebenarannya tidak terbukti. Sebab, Islam menjunjung tinggi etika. Jadi, ayat tersebut menjelaskan tentang ilmu dijadikan dasar untuk melihat suatu persoalan. Apalagi Islam juga mengajarkan seseorang untuk tidak bertindak sewenang-wenang kepada orang lain. Karena itu, bila Islam kehilangan ajaran etikanya, tentu pihak lain tidak mau bersimpati kepada Islam sebagai agama. Terdapat *ḍarūriyyat al-dīn*, yaitu agama Islam akan tetap eksis jika penganut dan apalagi tokohnya, jika mereka memiliki etika dalam bersosial di masyarakat. Dalam surat as-Syu'ara/26 ayat: 83

رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَالْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ ۝

Ibrahim berdoa), “Ya Tuhanku, berikanlah kepadaku ilmu dan masukkanlah aku ke dalam golongan orang-orang yang saleh”.

Nikmat yang lima yang dijelaskan nabi Ibrahim, permintaan pertama nabi Ibrahim itu untuk menyempurnakan jiwa, yaitu suatu doa pertama darinya adalah supaya ia diberikan *al-h}ukm*.¹⁴⁰ Yang dimaksud *al-h}ukm* yaitu ilmu dan kenabian, seperti dalam surat al-Qasas/18 ayat 14:

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ

Dan setelah dia (Musa) dewasa dan sempurna akalnya, Kami anugerahkan kepadanya hikmah (kenabian) dan pengetahuan. Dan demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik”.

Dalam hal ini, Ibn ‘Ashūr (1879-1973 M), menerangkan bahwa kesempurnaan tersebut adalah kenabian yang disertai dengan ilmu. Sebab itu, ilmu menjadi penting dan masuk ke dalam *ḍarūriyyah al-tahsīniyyah*, sebagaimana tersurat dalam Surat al-Baqarah/2 ayat 169:

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dia memberikan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Barangsiapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak. Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang mempunyai akal sehat

Maksud peringatan dalam ayat di atas adalah nasihat Allah Swt, yakni Dia telah menciptakan *ḥukama*’ (para ahli ilmu) setelah Dia

¹⁴⁰ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 19..., hal. 145.

menciptakan kaum bodoh di kalangan kaum Jahiliah. Allah Swt telah menjanjikan menerangi ilmu dan akal. Sementara setan berjanji untuk menggoda syahwat manusia melalui penglihatan, sehingga yang dilihatnya seolah selalu lezat. Sedangkan ilmu diciptakan untuk menjelaskan sisi buruk syahwat tersebut. Sementara itu, janji-Nya untuk menurunkan ilmu adalah sebagai bentuk ampunan dan keutamaan untuk manusia.¹⁴¹

Ayat pertama merupakan sindiran secara halus terkait haramnya minum khamar, dan ini ada dalam Surat al-Baqarah/2: 219:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمْ أَكْبَرُ
مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ أَعْلَمُ بِمَا تُنْفِقُونَ
تَتَفَكَّرُونَ

Mereka menanyakan kepadamu (Muhammad) tentang khamar dan judi. Katakanlah, "Pada keduanya terdapat dosa besar dan beberapa manfaat bagi manusia. Tetapi dosanya lebih besar daripada manfaatnya." Dan mereka menanyakan kepadamu (tentang) apa yang (harus) mereka infakkan. Katakanlah, "Kelebihan (dari apa yang diperlukan)." Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu agar kamu memikirkan

Ayat tersebut dijelaskan Ibnu Ashūr, ayat di atas merupakan awal pembatalan hukum atas dua perbuatan; khamr dan judi, yang terjadi masa jahiliah. Maksud pembatalan hukumnya adalah demi memperbaiki kondisi masyarakat ketika itu. Diceritakan, dalam ayat ini, ada dari kalangan kaum muslimin yang menanyakan tentang khamr kepada nabi, yang menurut al-Wāhidī, ayat ini turun kepada ‘Umar, Muādh ibn Jabal, dan sejumlah sahabat *Anṣār* ketika menemui Rasulullah dan mengajukan pertanyaan: “Wahai Rasulullah, fatwakan kepada kami mengenai minuman khamr yang dapat menyebabkan kehilangan akal dan merusak harta itu.” Kemudian ayat tersebut turun. Dalam *al-Kashshāf*, dijelaskan ketika ayat tersebut telah turun sebagian orang tidak lagi minum khamr dan yang lain masih ada yang belum meninggalkannya.¹⁴²

Terkait ayat tersebut, sebab turun ayat menjelaskan muatan *illat* dalam *khamr*, yaitu merusak akal dan harta. Untuk itulah minum khamr diharamkan karena ada sesuatu yang tidak baik dan bahkan merusak tubuh, dan larangan tersebut sebagai bentuk maslahat untuk manusia seutuhnya. Masih menurut Ibn Ashūr, minum khamr menjadi kebiasaan dari dulu dan tidak ada syariat yang melarangnya. Tentu, ini berbeda dengan pandangan sebagian ulama mengenai seluruh syariat terdahulu sudah mengharamkan

¹⁴¹ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 3..., hal. 64.

¹⁴² Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 338.

segala apa saja yang memabukkan. Menurutnya, pandangan terakhir tersebut sama sekali tidak kuat.

Pasalnya, pendapat ulama tersebut hanya melandaskan pandangannya pada kaidah *uṣul fiqh*; semua syariat bertujuan menepati salah satu dari *ḥifẓ al-Dīn*, *ḥifẓ al-Nafs*, *ḥifẓ al-Aql*, *ḥifẓ al-Nasab* dan *ḥifẓ al-Māl*. Itu yang menurut Ibn Ashūr tidak tepat, sebab kelimanya diperuntukkan khusus kepada syariat Islam, sementara syariat sebelumnya, yakni di luar Islam, tidak mesti memerhatikan kelima tersebut. Buktinya, tidak ditemukan pengharaman minum khamr dalam kitab suci *ahl al-kitāb*. Ditambah pula, riwayat dalam Taurat, nabi Nuh dan Nabi Luṭ minum khamr hingga mabuk. Namun, tidak benar, riwayat tersebut dalam pandangan Ibnu Ashūr, apalagi para nabi pastinya terjaga (*ma'sūm*) dari tindakan tersebut.¹⁴³

Tradisi minum khamr di kalangan orang jahiliah sudah diketahui bagi mereka yang memahami peradaban dan sejarah mereka. Khamr bagi mereka, adalah kekuatan hidup, puncak kenikmatan, menjadi kunci kebahagiaan pada saat itu. Untuk itu, Anas ibn Malik, menjelaskan tidak ada yang paling memberatkan bagi mereka saat itu, kecuali lahirnya larangan minum khamar, sekalipun larangannya dilakukan secara bertahap. Bahkan, sebelumnya, al-Qur'an awalnya membolehkan, seperti dalam surat al-Nahl/16: 67.

Dengan demikian, Islam begitu hati-hati dan cermat dalam penetapan larangan khamr. Karenanya larangannya pun dilakukan secara bertahap, karena memang Islam adalah agama kasih sayang. Sementara itu, surat al-Nah}l itu sendiri diturunkan di Makah, dan ini yang membuat ulama sepakat bahwa larangan minum khamr terjadi ketika di Madinah, tepatnya pasca perang Aḥzāb, akhir tahun keempat atau kelima.

Dalam ayat tersebut Allah masih menjelaskan, Dia menganugerahi nikmat dalam bentuk buah kepada mereka, namun kemudian dijadikan minuman memabukkan oleh mereka sendiri. Melalui rahmat-Nya dengan tujuan menurunkan kemaslahatan untuk mereka, kemudian Dia melarang minum khamar secara bertahap. Kemudian, dalam surat al-Baqarah, mulai ditampakkan illat larangan minum khamr dengan labeling sifat dosa dan manfaat. Ditambahkan al-Baghāwī (436-516 H), ketika ayat tersebut turun, nabi Muhammad Saw: "Allah telah memberikan pengantara sebelumnya terkait pengharaman *khamr*." Kemudian Ibnu Kathīr, menjelaskan ayat tersebut menjelaskan tahapan larangan *khamr*, sekali pun caranya tidak begitu jelas yang hanya turun larangan untuk tidak meminumnya.¹⁴⁴

Sebagian besar penafsir berpandangan, turunnya ayat ini sebelum surat al-Nisā'/4, ayat 43 dan surat al-Mā'idah/5, ayat 90. Sementara itu, sejumlah penafsir lain berpandangan, surat al-Baqarah/2 di atas berisi

¹⁴³ Ṭāhir Ibn 'Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 339.

¹⁴⁴ Ṭāhir Ibn 'Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 340.

penetapan larangan khamr, dan ini yang menjadi sebab turunnya ayat tersebut setelah surat al-Nisā/4 tadi. Makna khamr dan judi yang di dalamnya mengandung dosa besar adalah bahwa minum khamr dan bermain judi merupakan perbuatan dosa besar. Secara bahasa, kata khamr berarti menutup. Perasan anggur dinamakan, *khamr*, ketika perasan itu mendidih dan mengeluarkan buih.¹⁴⁵ Penamaan tersebut karena khamr, menyebabkan akal tertutup dengan munculnya perbuatan yang tidak wajar. Dalam pandangan lain, khamr, merupakan sesuatu memabukkan dari hasil perasan anggur atau yang lainnya. Pengertian di atas, dijelaskan dalam pandangan Ibn Ashūr.

Penjelasan tentang minuman dan hukuman yang meminumnya berdasarkan dalil *qiyās*. Sebab, terkadang minuman-minuman tersebut jarang menyebabkan. Bila yang menjadi ukuran itu mabuk, maka semuanya sama dalam segi memabukkannya. Sementara itu, yang terjatuhi hukum adalah mabuknya. Bila yang digunakan adalah *sadd al-dharī'at* untuk menjatuhi hukuman, tentunya kaidah *sadd al-dharī'at* tidak sampai kepada penghukuman pelakunya sebelum terjadi sesuatu yang dianggap mengkhawatirkan.¹⁴⁶

Ketika yang digunakan dalil *qiyās*, maka setiap sesuatu yang dapat menyebabkan mabuk walau pun bukan berjenis khamr, maka hukumnya haram dan yang meminumnya juga terkena hukuman setelah jelas nyatanya ia mabuk. Tetapi, ketika yang digunakan adalah *saddu al-dharī'at*, maka harus menghindari agar tidak terkena hukuman. Ketika melakukan sesuatu yang membahayakan dirinya, dan bahaya tersebut belum terjadi, maka yang melakukannya tidak dikenakan hukuman.

Dalam ayat tersebut, Allah menggambarkan khamr dan judi dengan *ithm* dan *manāfi'*. Yang dimaksud *ithm* adalah melakukan kemaksiatan kepada Allah dengan cara berbuat sesuatu yang negatif dan tidak mendapatkan rida dari-Nya. Sementara yang dimaksud *manāfi'* adalah perbuatan yang menimbulkan kemanfaatan yang banyak. Munculnya *ithm* dalam *khamr* akibat setelah minum khamr, sehingga dapat memunculkan kemarahan dan muncul rasa enggan beribadah. Dampak minum *khamr* juga membuat akal hilang nalar positifnya sehingga gampang mencaci orang lain. Karena itu, *khamr* tidak dibolehkan meminumnya, dan bahkan minuman lain yang juga sama-sama memuat *illat* kerusakan terhadap tubuh, karena apa saja yang dapat merusak tubuh itu dilarang.

Ibnu Ashūr berpandangan berdasarkan analisa dokter, bahwa khamr dapat mengakibatkan terjadinya sesuatu yang membahayakan pada liver, hati, paru, dan keturunan. Namun, di sisi lain, ada sebagian orang, misalnya

¹⁴⁵ Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 340.

¹⁴⁶ Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 342.

orang Arab, melarang khamr untuk dirinya dengan alasan dapat menjatuhkan martabat (*murū'ah*) pribadinya.¹⁴⁷ Jelas, syariat Islam melarang khamr, karena pertimbangan hukumnya berbasis maslahat yang akan dirasakan pemeluknya. Karena itu, larangan minum khamr, disebabkan dapat merusak akal dan organ jasmani lainnya.

Ada manfaat pada *khamr*, antaranya dapat membuat tubuh yang lemas menjadi kuat, dan ini bersifat *badanīyah*. Di samping itu juga manfaat dari sisi perdagangan. Bagi sebagian ulama, hanya manfaat dari sisi harta saja yang terdapat pada *khamr*, dan tidak ada manfaat dari sisi *badanīyah* sebagaimana keterangan di atas.

Penyebutan manfaat *khamr* dan judi itu antara lain sebagai bentuk penjelasan atas hikmah syariat bagi orang Islam, agar mereka biasa memelihara 'illat suatu perbuatan. Dahulu, manfaat khamr, banyak dikenal di kalangan orang Arab, begitu juga judi. Karena bagi mereka manfaatnya dapat membantu kaum fakir. Untuk itu, dirasakan penting untuk menjelaskan hikmah dari kedua hal tersebut. Sementara manfaat lainnya adalah memberikan ketenangan kepada mereka saat mereka 'disapah' dari kesenangan mereka, dan sekaligus mengingatkan bahwa Tuhan mereka menghendaki kemaslahatan untuk mereka. Dalam Surat al-Nisa/4 ayat 43, Allah Swt berfirman

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِن كُنتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

Wahai orang yang beriman! Janganlah kamu mendekati salat ketika kamu dalam keadaan mabuk, sampai kamu sadar apa yang kamu ucapkan, dan jangan pula (kamu hampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub kecuali sekedar melewati jalan saja, sebelum kamu mandi (mandi junub). Adapun jika kamu sakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci); usaplah wajahmu dan tanganmu dengan (debu) itu. Sungguh, Allah Maha Pemaaf, Maha Pengampun”.

Ayat di atas menjelaskan mengenai hukum mabuk dan junub yang bertalian dengan salat. Turunnya ayat di atas di sela-sela ayat sebelum dan ayat sesudahnya yang keduanya menjelaskan tentang khamr. Ayat di atas

¹⁴⁷ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 343.

berisi penjelasan terkait hukum khamr yang bertalian dengan salat. Seperti penjelasan sebelumnya, khamr dahulunya halal dan tidak haram, sehingga asal hukumnya adalah mubah dan siapa saja boleh meminumnya. Hukum tersebut masih berlaku hingga diturunkan Surat al-Baqarah/2, ayat 219 di awal tahun hijrah, sehingga ketika itu sebagian muslim beranggapan bahwa minum *khamr* disebabkan karena mau memperoleh manfaat di dalamnya, bukan karena melakukan dosa.¹⁴⁸

Dalam Surat al-Baqarah/2 di atas, menimbulkan keraguan atas status hukum minum khamr, karena ayatnya melabelkan *khamr* dengan kata *ithm*, yang memiliki kaitan dengan keharaman suatu perbuatan. Namun, dalam ayat tersebut, Allah membolehkan minum khamar sebagai rahmat bagi mereka, lantaran kebiasaan mereka. Meski begitu, itu dalam rangka agar jiwa mereka tenang, yang kemudian nantinya dapat menerima ketika khamar itu diharamkan.

Tiga tahun kemudian pasca turunnya ayat di atas, muncul peristiwa, sebagaimana riwayat dalam *Sunan al-Tirmidhi*, dari ‘Alī, ia berkata: “ ‘Abd al-Raḥmān mengundang kita, menyediakan makanan, dan menyediakan khamr untuk kita. Pada saat yang sama, waktu salat Asar tiba, lalu aku membaca Surat al-Kafirun/109: 1-3. Kemudian turun Surat al-Nisā’/4 ayat 43 ini.”¹⁴⁹

Kata *qaruba*, dalam ayat di atas dalam konteks makna *majāz*, yaitu dalam arti melakukan suatu tindakan. Sementara dalam konteks hakikat, adalah mendekati suatu tempat atau mendekati suatu barang. Penggunaan kata tersebut, tidak dengan kata لا تصلوا, memiliki alasan, yakni untuk memberikan isyarat, kondisi mabuk bisa membuat seseorang tidak bisa melakukan ibadah salat¹⁵⁰ dan dalam kondisi seperti itu ia harus menjauh dari ibadah salat, karena ibadah salat adalah ibadah paling utama dalam Islam.

Melalui ayat tersebut, terjadi perubahan hukum *khamr*. Hasil penafsirannya menyimpulkan adanya *mafsadat* terhadap akal dan akan muncul kerusakan agama, yang sudah dipastikan umat Islam akan selalu menjaga marwah agamanya.

Sedang dalam *ḍarūrīyāt al-khams*, memuat dua hal yang dapat dianalisis dalam penafsiran, yaitu bahwa Ibn ‘Ashūr (1879-1973 M), menilai ayat di atas tidak mengandung kebutuhan primer dalam situasi beragama, di mana seseorang diharuskan memelihara agama (*al-dīn*) dan akalnya (*al-‘aql*). Yang demikian masuk ke dalam fitrah yang terkonsep dalam studi

¹⁴⁸ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 2..., hal. 343.

¹⁴⁹ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 5..., hal. 60.

¹⁵⁰ Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 5..., hal. 61.

maqāsid al-sharī'ah Ibn Āshūr, di mana agama Islam senantiasa memelihara fitrah pada setiap aturan yang ditetapkan.

Di samping itu juga, Ibn Ashur, menjelaskan terkait *sabab nuzūl* ayat tersebut dengan mengaitkannya dengan *darūriyāt al-khams* disertai konsep fitrah yang terdapat dalam *maqāsid al-sharī'ah*. Memang Ibnu Āshūr, tidak begitu jelas ketika menjelaskan persoalan ini, tetapi setidaknya tampak bagaimana cara ia menafsirkan terkait persoalan ini.

Kalimat *hattā ta'lamū mā taqūlūn* (sampai kalian mengetahui apa yang kalian katakan) adalah batas berakhirnya larangan dan isyarat illat hukumnya, atau dengan kata lain, batasan larangan terletak pada ketika berakhirnya situasi mabuk.¹⁵¹ Sebab, *'illat* yang disebutkan adalah mabuknya, sehingga manakala kesadaran seseorang muncul, ia boleh melakukan salat.

Penggunaan kata *taqūlūn* (kalian katakan) dianggap cukup, sehingga tidak membutuhkan lagi kata *taf'alūn* (kalian kerjakan). Alasannya, pastinya batasan memabukkan itu sudah pasti juga membuat gerakan salat menjadi berantakan. Asumsinya, gerakan salat yang berantakan itu akibat akal yang rusak, yang kemudian disusul perkataan yang rusak. Ayat itu juga menginformasikan bahwa mabuk yang dalam level ringan, tidak membuat larangan salat saat itu.¹⁵² Sebab itu, sudah maklum bahwa rusaknya akal adalah penyebab dari rusaknya *darūriyāt al-khams* yang memang selalu dikontrol keberadaannya dalam Islam.

Rusak akal menjadi pemicu terjadinya kejahatan dan menyebabkan kemunculan kejahatan-kejahatan lainnya. Sekurangnya ada alasan yang melatari ulasan ini, yakni ayat yang Allah Swt turunkan mengandung maslahat yang tersimpan di dalamnya, sehingga ketika ayat tersebut turun, orang muslim saat itu langsung menjauhi perbuatan minum khamar ketika hendak melaksanakan salat. Mereka tidak minum khamr kecuali usai salat Isya' atau Subuh, mereka minum khamar, sebab rentangnya cukup lama antara dua salat tersebut dengan salat selanjutnya. Allah berfirman dalam Surat al-Maidah/5 ayat 120

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ
وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ
مُنْتَهُونَ

Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya minuman keras, berjudi, (berkorban untuk) berhala, dan mengundi nasib dengan anak panah, adalah

¹⁵¹Tāhīr Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 5..., hal. 61.

¹⁵²Tāhīr Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 5..., hal. 62.

perbuatan keji dan termasuk perbuatan setan. Maka jauhilah (perbuatan-perbuatan) itu agar kamu beruntung. Dengan minuman keras dan judi itu, setan hanyalah bermaksud menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu, dan menghalang-halangi kamu dari mengingat Allah dan melaksanakan salat, maka tidakkah kamu mau berhenti.

Ayat ini ditujukan bagi orang muslim. Allah menghalalkan segala sesuatu yang baik dan mengharamkan segala sesuatu yang buruk dan menjijikkan yang semuanya dapat menimbulkan kerusakan pada tubuh. Sementara itu, khamr dianggap baik oleh sejumlah orang saat itu. Begitu juga dianggap sebagai cara agar dapat memberi makan berupa daging¹⁵³ kepada pihak-pihak yang tidak mampu membeli daging.¹⁵⁴

Sebagaimana penjelasan dalam penafsiran terhadap ayat al-Baqarah/2 di atas, larangan atas minum khamr dilakukan sebanyak tiga tahap. Pertama, Surat al-Baqarah/2, ayat 219, berisi larangan yang tidak tegas. Ketika itu, yang meninggalkan minum khamr hanya orang saja. Untuk itu, ‘Umar berdoa: “Ya Allah jelaskanlah kepada kami tentang hukum *khamr* dengan penjelasan yang pasti.” Kemudian turun Surat al-Nisā’/4 ayat 43, dari peristiwa ini, orang muslim tidak lagi minum khamr menjelang pelaksanaan salat. Ayat tersebut turun, ‘Umar berdoa: “Ya Allah, turunkanlah penjelasan yang pasti kepada kami terkait hukum khamar. Setelah itu, Surat al-Mā’idah/5 ayat 90-91 turun, diikuti sikapnya melalui pernyataannya: “Kalau begitu, kami berhenti meminum *khamr*.”¹⁵⁵

Ada pendapat bahwa larangan khamr terjadi di tahu ke-3 H pasca perang Uhud. Ayat tersebut juga turun karena terjadi pertikaian antara Sa’d bin Abī Waqqās dan seorang sahabat dari kalangan Anṣar. Sa’d bin Abī Waqqās meriwayatkan: *Aku mendatangi sekelompok sahabat Ansjar, mereka berkata padaku “kemarilah, kami akan memberimu makan dan memberimu minuman khamr” peristiwa ini terjadi sebelum diharamkannya khamr. Kemudian aku menghampiri mereka dan aku diberi hidangan kepala unta yang dibakar dan sebotol khamr, aku makan dan minum bersama mereka kemudian aku menuturkan perihal kaum Ansjar dan kaum Muhajirin di hadapan mereka. Aku berkata bahwa kaum Muhajirin lebih baik daripada kaum Ansjar. Tiba-tiba seorang laki-laki dari kaum Ansjar mengambil tulang rahang unta dan memukulkannya padaku hingga melukai hidungku. Kemudian aku mendatangi Rasulullah dan menceritakan hal tersebut. Kemudian turunlah ayat ini untukku.*

¹⁵³ Judi daging merupakan salah satu bentuk judi yang dilakukan orang-orang pada masa jahiliah.

¹⁵⁴ Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 7..., hal. 21.

¹⁵⁵ Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Juz 7..., hal. 22.

Sedangkan sahabat Ibnu ‘Abbās meriwayatkan bahwa Surat al-Baqarah/2 ayat 219 dan Surat al-Nisā’/4 ayat 43 hukumnya *dinasakh* (dihapus) oleh surat al-Mā’idah/5, ayat 90 ini.¹⁵⁶ Allah memerhatikan umat-Nya melalui penurunan larangan *khamr* dengan sejumlah alasan pengharamannya. Ini juga sebagai cinta-Nya kepada hamba-Nya agar jiwa mereka tenang.

Mulai dari Surat al-Baqarah/2, larangan tersebut tidak menjelaskan kebodohan mereka lantaran tradisi minum *khamr*, namun turun ayat tersebut justru memberitahukan alasan mereka itu sendiri. Melalui penurunan Surat al-Nisā’/4 dan diikuti Surat al-Mā’idah/5, *khamr* dan judi dikatakan sebagai perilaku keji dan perbuatan setan. Allah Swt mengharapkan mereka mengikuti arah yang benar dengan menjauhi kedua perbuatan tersebut.

Penggunaan kata *innamā* dalam ayat tersebut berfaedah membatasi.¹⁵⁷ Dalam artian, ada empat perbuatan dalam ayat tersebut yang dibatasi sebagai perbuatan keji, dan untuk yang lain tidak. Pasalnya, karena dalam Surat al-Baqarah/2, *khamr* dan judi dilabeli dengan dua sifat, yaitu *ithm* dan memiliki aspek manfaat. Sifat *ithm* harusnya menetapkan *khamr* dan judi menjadi haram, namun ayat dalam surat al-Baqarah itu juga menyebut ada aspek manfaat di dalam keduanya.

Disebutkannya aspek manfaat keduanya memunculkan anggapan hukum haram yang tidak tegas terhadap *khamr* dan judi tersebut. Sebab itu, guna menambahkan ketegasan keharaman keduanya, terdapat dalam surat al-Mā’idah/5 dengan menyifati *khamr*, judi, *anṣāb* dan *azlām* dengan label *rijsun* yang memiliki makna keji. Dengan begitu, keharaman hukum terdapat di dalam keempat perbuatan tersebut.

Terkait hukum najis *khamr*, ulama bersilang pandangan. Sebagian berpandangan, *khamr* najis secara dzatnya, karena ayatnya berbunyi *rijsun*, sehingga wajib membersihkan bagian yang terkena *khamr* tersebut, seperti wajib membersihkan ketika terkena najis, dan pendapat ini dianut Imam Mālik. Namun, pendapat tersebut terkhususkan kepada *khamr* saja dan tidak kepada alat perjudian, batu berhala, dan anak panah. Namun, bagi Ibnu ‘Ashūr, kekhususan tersebut tidak beralasan, dan hadis yang mendasarinya juga tidak ada.

Jika hadis dari Ibnu Abbās (619-687), terkait ada sahabat yang memecahkan botol minuman *khamr*, setelah pengharaman minum *khamr* itu turun, sebenarnya riwayat tersebut sekadar mengisyaratkan adanya tekad para sahabat untuk menghindari minuman *khamr*. Menurutny, mereka

¹⁵⁶ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 7..., hal. 22.

¹⁵⁷ Ṭāhir Ibn ‘Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 7..., hal. 22.

memecahkan botol tidak ada perintah nabi. Bagi sejumlah ulama lainnya, zat khamr itu tidak najis. Pendapat ini senada dengan pendapat Ibn Ashūr, sehingga menurutnya, bagi yang melandasi pendapatnya dengan ayat tersebut sebagai dalil atas najisnya khamr, merupakan pendapat yang sangat jauh. Karena itu, dalam kata *rijsun*, yang ditujukan adalah arti secara maknawi dan ini yang disifati sebagai tindakan setan.¹⁵⁸

Dengan *khamr* dan judi ini setan ingin menjebloskan manusia ke dalam pertengkaran dan kejahatan. Karena dalam keduanya terdapat faktor penyebab munculnya pertikaian dan tindakan kejahatan. Sedangkan Allah menghendaki orang muslim bersaudara, dan tidak patut bagi mereka muncul kebencian dalam jiwa mereka.¹⁵⁹ Di situlah letak masalah yang dijelaskan Ibn Ashur ketika menjelaskan terkait pengharaman khamr. Ini membuktikan, semangat Ibnu Ashur untuk menguak hakikat sesuatu yang terdapat dalam ayat ini. Penjelasannya atas *sabab al-nuzūl*, dalam rangka berupaya menerangkan terkait Islam yang menjelaskan adanya *'illat* dalam keharaman khamr. *'Illat* ini yang selanjutnya mengarah kepada kemunculan masalah yang termuat dalam keharaman tersebut.

Khamr dan judi juga dapat membuat manusia melupakan Allah dan perintah shalat. Sebab, efek khamar menyebabkan akal tidak sadar. Sementara ujud dapat mengakibatkan waktu sia-sia dan pa berarti. Sebab itu, disejajarkan dengan hukum minuman khamr dan judi sebagai apa saja yang dapat memicu pertikaian, menimbulkan kebencian, membuat diri lupa kepada Allah dan kewajiban shalat. Rangkaian masalah ada dalam keharaman ini, dijelaskan Ibnu Ashūr tentang maksud Allah menurunkan hukum itu memiliki maksud yang mendalam, dan ini dapat dilihat dari kondisi, pelaku, dan waktu penurunan ayat tersebut.

Minat dan konsentrasi Muḥammad al-Ghazālī yang jelas terhadap *maqāsid al-Qur'ān* dan sejumlah persoalan yang bertalian dengannya, serta keyakinannya bahwa umat memerlukan kemanfaatan *maqāsid al-Qur'ān*, itu yang membuat sikapnya harus searah dengan perhatiannya terhadap formulasi metode yang ideal dalam menelusuri *maqāsid* tersebut. Menurutny, ada banyak kemungkinan yang dapat ditangkap dalam hadis dalam rangka menguak *maqāsid* al-Qur'ān.

Muḥammad al-Ghazālī meyakini bahwa *maqāsid* yang pengambilan konklusinya dari al-Qur'an, memerlukan suatu metode khusus yang sebanding dengan karakter *maqāsid* dan al-Qur'an itu sendiri, konsisten dalam dimensinya, dan sesuai kehendak Allah. Sebagaimana dijelaskan Ṭāha Jābir al-'Ulwāni (1935-2016 M), metodologi bak layaknya penyusunan pengetahuan yang mengembalikan sesuatu kepada yang satuan, *mutashābih*

¹⁵⁸ Ṭāhir Ibn 'Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 7..., hal. 26.

¹⁵⁹ Ṭāhir Ibn 'Ashur, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Juz 7..., hal. 27.

(kesamaran) dikembalikan kepada *muḥkam* (kejelasan). Karena itu, metodologi memerlukan kesadaran kognitif mengenai metode yang berdialektika dengan sejumlah teks yang bertolak kepada pengetahuan metodologis.¹⁶⁰

Metode Muḥammad al-Ghazālī dalam menggali *maqāṣid al-qur'ān* berpijak pada sejumlah mekanisme:

1. Perenungan mendalam, ide-ide serius mendalami teks-teks al-Qur'an, dan akal difungsikan untuk menyingkap rahasia maknanya.
2. Muḥammad al-Ghazālī melakukan dua mekanisme; berpikir induktif dan analisis, dan menelusuri teks-teks dan indikator yang mengarah keberadaan *maqāṣid*.
3. Muḥammad al-Ghazālī berlandaskan kepada pembacaan utuh atas teks-teks al-Qur'an, sehingga tidak terjebak kepada pembacaan parsial, literal, sektarian, yang membuat nilai universal wahyu tidak didapatkan, sehingga pada gilirannya *maqāṣid* tidak disalahpahami untuk misi kerasulan.
4. Membaca al-Qur'an setiap hari dengan menelusuri ayat per ayat dan mendalami makna-maknanya.
5. Pijakan Muḥammad al-Ghazālī terhadap krisis peradaban atas umat yang sudah kehilangan spirit *maqāṣid*, kemampuan mengambil konklusi atas penyebab krisis tersebut yang diambil teks-teks al-Qur'an atau dengan term fikih realitas.

Atas dasar mekanisme di atas, Muḥammad al-Ghazālī tidak mau menggunakan metode ilmu keislaman klasi, misalnya metode ulama fikih, *uṣūl fikh*, bahasa, kalam, dan tasawuf. Menurutnya, antara metode ilmu keislaman klasik dengan tuntutan dalam *maqāṣid al-qur'ān* dengan karakteristik yang dimilikinya itu sangat beda sekali. Karena itu, ia melontarkan kritik atas metode klasik yang menurutnya tidak lagi mampu menyesuaikan tuntutan *maqāṣid* al-Qur'an. Masih menurutnya, metode klasik tersebut tidak komprehensif dan tidak begitu dalam terkait keragaman dimensi wahyu.

Muḥammad al-Ghazālī membuang seluruh metode ulama klasik yang lintas disiplin keilmuan; fikih, bahasa, tasawuf, kalam, tafsir, dan *'ulūm al-qur'ān*.¹⁶¹ Ia berkeyakinan, banyak ulama mengabaikan dimensi *maqāṣid al-Qur'ān* dan menurutnya mereka menaruh perhatian atas sesuatu yang parsial secara berlebihan, membatasi ruang lingkup al-Qur'an dari berbagai macam perspektif pemikiran atau kehidupan, apalagi sampai melarang kaum muslim untuk tidak masuk ke dalam horizon lainnya. Jelasnya, ia menyatakan:

¹⁶⁰ Ṭāha Jabr al-'Ulwānī, *Maqāṣid al-Sharī'ah*, Beirut: Dār al-Hadi, 2001, hal. 48.

¹⁶¹ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān...*, hal. 35.

“Saya selalu mengikuti dan merenungi atas apa yang mereka tulis dalam sejumlah disiplin keilmuan; kalam, tasawuf, dan akhlak. Semoga saya diampunkan Allah atas sikap saya kepada sejumlah karya ulama, karena ada sesuatu kenyataan yang di sini dan di sana. Sebab itu, saya tidak berpegang kepada satu aliran pun, dan tentunya saya tidak memandang seorang pun tanpa memiliki dosa”.¹⁶²

Lepas dari kritik al-Ghazālī tersebut, yang jelas perlu dipahami, bahwa sikap yang mengabaikan sama sekali sejumlah karya ulama masa lampau dan mengenyampingkan sisi-sisi positif di dalamnya, akan mengakibatkan munculnya ide-ide bernalar Islam yang berbahaya. Ini yang kemudian ‘Umar ‘Abid Hasanah ingatkan kepada al-Ghazālī, ketika menanyakan kepadanya terkait media-media yang aman agar mampu menjamin seseorang memperoleh kebenaran al-Qur’an secara langsung tanpa mengikutsertakan karya-karya ulama sebelumnya. Jelasnya, pernyataan ‘Umar ‘Abid Hasanah sebagai berikut:

“Bagaimana kita mendapatkan manfaat atas metode tersebut agar dapat kepada sumber asli (al-Qur’an). Apakah warisan metode itu wajib untuk kita, padahal bukan bentuk ijtihad yang mendapatkan sejumlah dimensi apik untuk meraih visi al-Qur’an? Bolehkan kita melompat ke atasnya agar dapat berdialektika langsung dengan teks? Sebab itu, apa sarana keamanan kita untuk melakukan dialektika terhadap teks?”¹⁶³

Hemat penulis, kritik terhadap produk ijtihad ulama terdahulu sah-sah saja, tetapi tidak dapat digeneralisir untuk semua disiplin ilmu. Di samping, tindakan ini juga akan memubazirkan energi orang yang mengkritiknya, apalagi untuk persoalan-persoalan parsial dan hal-hal yang bersifat imajinatif yang barangkali bisa saja tidak ditemukan dalam dunia realita. Senada dengan penjelasan ini, penulis kutip pernyataan al-Ibrāhīmī:

“Menyedihkan, sejumlah kampanye kekerasan dan jihad, tetapi tidak ada. Naif, gembira di atas kegembiraan lain, padahal jelas cara mendapatkannya tidak dengan cara ekspansi atau kemenangan. Amat disesali ada kecerdasan yang nyaris memulihkan penghalang yang tidak tampak, misalnya kecerdasan Abū Bakar al-Baqillānī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Abū Huzayl, dan Ibu Mu‘allim. Kemanfaatan tidak pernah kembali”.¹⁶⁴

¹⁶² Muḥammad al-Ghazālī, *Sirr Ta’akhhur al- ‘Arab wa al-Muslimīn*, Kairo: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1987, hal. 73.

¹⁶³ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata’āmal Ma’a al-Qur’ān*, hal. 46.

¹⁶⁴ Muḥammad Bashīr al-Ibrāhīmī, *Athar al-Imām Muḥammad al-Bashīr al-Ibrāhīmī*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1997, hal. 167.

Persoalan lain yang harus dijawab adalah apakah tujuan jangka panjang - ketika metode-metodenya berbeda saat awal dicetuskan - adalah mendekati *maqāṣid al-Qur'ān*? Hemat penulis, fakta yang perlu mendapat perhatian adalah manakala metode tersebut dibuat, berarti ia mempunyai bidang tempat pergerakannya, sehingga tidak bisa merekam kekurangan dan membuangnya agar dipaksakan mendapatkan *maqāṣid al-Qur'a>n*. Yang perlu digarisbawahi juga adalah bahwa ijtihad ulama ketika itu sesuai dengan konteks peradabannya.

Dalam pandangan penulis, sejumlah ijtihad ulama terdahulu, memang ada yang belum dapat menyingkap *maqāṣid al-Qur'a>n*. hal ini bukan disebabkan ketidakmampuan akal mereka dalam mewujudkan metode khusus, tetapi bisa jadi kebutuhan adanya metode baru belum dianggap mendesak atau juga barangkali meski ada kebutuhan, namun masih belum diperlukan menciptakan metode tersebut. Berbeda dengan sekarang, kebutuhan itu dianggap mendesak untuk diwujudkan, sebab telah muncul krisis peradaban yang berdampak pada tindakan-tindakan umat Islam berjalan sendiri-sendiri. Meski begitu, tidak ada cara lain yang ditempuh, selain menyingkap *maqāṣid* dan memfungsikannya agar terhindar dari ketergelinciran.

Dengan mengikuti tulisan-tulisan Muḥammad al-Ghazālī, ia begitu konsen mendalami pendekatan seputar *maqāṣid al-Qur'an*, dengan piranti keilmiah dan persyaratan yang bersifat metodologis untuk dapat menemukan hasil yang diinginkannya. *Maqāṣid* yang dimaksud al-Ghazālī adalah sebuah metode khusus yang titik tolaknya adalah pembacaan terhadap teks al-Qur'an dengan cara yang utuh, karena sebagai suatu kesatuan yang setiap bagiannya terintegrasi dan terpadu. Oleh karena itu, ada beberapa prinsip utama yang digunakan al-Ghazālī dalam mendekati teks al-Qur'an:

1. Berpegang teguh pada padangan universal dan komprehensif

Pondasi penting lainnya yang digunakan al-Ghazālī dalam pendekatan yang dilakukannya yaitu pembacaan atas teks-teks dengan pembacaan utuh dan universal, yakni pembacaan yang dapat mengenali nilai universalitas wahyu. Tentunya, dari sisi aksiomatiknya, kemunculan metode itu bermula dari pijakan filosofis yang mendeskripsikan wataknya dan membuat batasan-batasan yang melingkarinya. Pijakan teoretis atas metode yang digunakan al-Ghazālī adalah wawasan yang komprehensif dan universal. Ia memandang bahwa dalam melakukan pendekatan terhadap *maqāṣid al-Qur'an* pastinya harus berlandaskan kepada konsep universalitas itu sendiri. Jika seseorang memijakkan wawasannya kepada sesuatu yang parsial dan lokal dalam pembacaan terhadap teks wahyu, maka dapat dipastikan *maqāṣid al-Qur'an* tidak mungkin didapatkan. Sisi parsialitas itu yang menyeret seseorang kepada keragaman pendapat, hukum, dan bahkan

mengarahkan kepada inkonsistensi dan kontradiksi. Dalam hal ini penulis mengutip penjelasan ‘Abd al-Mājid al-Najjār:

“Apabila sebuah pemikiran didasarkan pada pertimbangan yang parsial, maka seorang pemikir akan menemukan dirinya bertentangan dengan orang lain. Karena ia akan tetap menjadi tahanan pandangan parsialnya. Sementara pada kesempatan yang sama, orang lain juga mengeluarkan keputusannya yang parsial pula. Sehingga masing-masing berakhir di lembah pertikaian yang tidak bisa bertemu satu sama lain. Oleh karena itu, tertahannya akal dalam hal-hal yang parsial adalah sebuah hasil yang negatif, tidak hanya dalam tataran pengetahuan saja, melainkan juga pada level sosial. Beda lagi bila mendasarkan pada pertimbangan yang komprehensif”.¹⁶⁵

Al-Qur’an mengingatkan mengenai pembacaan dispersif yang menjauhkan teks suci dari nilai, dampak, dan efektifitasnya terhadap kehidupan manusia. Misalnya, dalam Q.S. al-Hijr, ayat 90-91, ketika kaum musyrik menyepakati sebagian sesuatu, dan yang lainnya justru menolaknya, maka pada akhirnya tidak adan manfaat yang mereka dapatkan., sebagaimana penjelasan Abū al-Sa‘ūd:

“Penggunaan kata ta’dhīyah, yang berarti memutuskan anggota tubuh yang menempel dan masih bernyawa dalam rangka mematikan nyawa dan menghapus nama, itu tidak semata-mata membagikan, memisahkan, menunjukkan kesempurnaan keburukan yang mereka lakukan atas al-Qur’an”.¹⁶⁶

Merujuk kepada persepsi yang demikian, Muḥammad al-Ghazālī mengkritik tajam atas metode ilmiah ulama klasik yang kerap mencari hal-hal parsial dan tidak berpandangan holistik terkait sumber-sumber wahyu; al-Qur’an dan sunah, dan ini menjadi faktor krusial terjadinya perpecahan dan manipulasi di kalangan umat Islam. ‘Abd al-Mājid al-Najjar menjelaskan:

“Sikap yang mendasarkan kepada dalil sharfī yang masih parsial, apalagi tanpa diikuti dengan wawasan komprehensif, menjadi faktor umat kerap dihadapkan kepada perpecahan, cobaan, sehingga sulit bangkit”.¹⁶⁷

¹⁶⁵ ‘Abd al-Mājid al-Najjār, "Maqāṣid al-Qur’an fi Binā’ al-Fikr al-Umrānī," dalam *Journal Islāmīyah al-Ma’rifah* 89, no. 33. 2017, Hal. 88.

¹⁶⁶ Muḥammad Abū al-Sa‘ūd, *Irshād al-‘Aql al-Safīm Ilā Mazāyā al-Qur’an al-Karīm, (Tafsīr Abī al-Sa‘ūd)*, Beirut: Dār Ihyā’ al-Turas, t.t., Vol. 5, hal. 92.

¹⁶⁷ ‘Abd al-Mājid al-Najjār, *Maqāṣid Al-Qur’an fi Binā’ al-Fikr al-‘Umrānī*, hal. 89.

Al-Ghazālī mengatakan: “Ketertarikan kepada sesuatu yang bersifat kontroversial (khiḷāfīyah) termasuk bagian dari sifat kekanak-kanakan dan penyimpangan yang membuatnya terpisah dengan sisi kebenaran yang tidak mau bekerja keras dalam mencapainya. Para ahli al-Qur’an melakukan pengkhianatan yang tidak memiliki sisi moral dengan membuat pernyataan palsu dan kontroversi yang konyol. Mereka masuk ke dalam pembahasan yang tidak dipahami generasi ulama pertama. Andaikan tahu pun, mereka tidak berhasil membangun peradaban”.¹⁶⁸

Al-Ghazālī, mendesak untuk melakukan tindakan-tindakan yang mampu melampaui ijtihad dan pembacaan yang bersifat parsial, literal, dan masih bersifat doktrinal, yang pada gilirannya mengarah kepada tindakan salah memahami *maqāṣid al-Qur’ān*. Berangkat dari teks zahir kepada tujuan dan maksud teks, akan mengarahkan kepada konsep keholistikan al-Qur’an, agar umat dapat tercerahkan mengenali sesuatu yang negatif sehingga mengarah kepada jalan paling tepat dan efektif, dan akhirnya krisis peradaban mendapatkan solusinya.

2. Menembus Spirit Al-Qur’an dan Melampaui Bentuk Ijtihad Formal

Pendekatan *maqāṣid* dalam memahami ayat al-Qur’an, seharusnya dapat membuat dirinya mau mendalami segala problematika keumatan dengan spirit al-Qur’an sebagai basisnya. Melalui spirit tersebut, dasar teoretis dan intelektual akan terbentuk, dan *maqāṣid al-Qur’ān* dapat diraih. Wawasan holistik, visi komprehensif, dan spirit al-Qur’an adalah lingkaran yang tidak terpisahkan, untuk mengidentifikasi kerangka teoretis dalam pendekatan *maqāṣid* yang digunakan al-Ghazālī.

Atas dasar itu semua, kerap ditemukan sejumlah karya Muḥammad al-Ghazālī yang penekanannya kepada spirit al-Qur’an dan menjadikannya sebagai pijakan untuk mendekati poros-poros al-Qur’an itu sendiri dan seluruh dimensi dan *maqāṣid* umumnya. Tidak luput pula, ia mengingatkan untuk menelusuri fase sejarah umat Islam, yang dimulai dari masa nabi, dan tentunya ini sangat berdampak kepada kehidupan, lebih lanjut ia menyatakan:

“Orang Arab yang membaca al-Qur’an, sebenarnya ia mengubah dirinya menjadi umat yang benar-benar memahami shūrā, menjauhkan dirinya dari sikap tirani, menjadi umat yang memiliki sikap keadilan, menafikan sistem kasta, menghilangkan diskriminasi yang bersifat rasial, kesombongan, dan menjadi umat yang mempromosikan peradaban baru untuk dunia dengan menghidupkan humanisme dan mengangkat derajatnya sebagai umat”.

¹⁶⁸ Muḥammad al-Ghazālī, *Turāthunā al-Fikri fī Mīzān al-Shar‘ī wa al-‘Aql*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2003, hal. 7–10.

Faktor ini yang memberanikan al-Ghazālī melakukan kritik terhadap pembacaan tartil al-Qur'an, segala aturan dalam membaca, tajwid, segala upaya pemberian harakat al-Qur'an,¹⁶⁹ penghafalan semua bacaan (*qirā'at*), pelantunan ayat dan kalimat dalam al-Qur'an, upaya menghubungkan-hubungan al-Qur'an dengan pemakaman dan kegiatan-kegiatan lain, duduk sembari membaca dan mendengarkan seperti mendengar musik. Itu semua disebabkan mereka tidak menyadari apa yang mereka baca al-Qur'an. Al-Ghazālī mengungkapkan:

“Hikmahnya adalah kata dan arti yang mengikutinya sangat bertolakbelakang. Mulut seseorang seperti burung beo yang bisa mengeluarkan kalimat yang hebat, tetapi ketika fakta-fakta dalam hati orang tersebut, ternyata kontras dan kosong. Ironinya, banyak perlakuan seseorang terhadap Tuhannya bermula dari mata yang jahat itu”.¹⁷⁰

Semua faktor tersebut mengalihkan tujuan mendasar, yakni melakukan refleksi atas al-Qur'an. Banyak praktik yang bersifat formalistik, dapat menguras daya yang dimiliki umat, sehingga kehilangan daya untuk memahami ayat wahyu dan maknanya dengan optimal.

3. Pembacaan yang Mendalam Terhadap Teks dan Melampaui Pembacaan yang Literal

Sisi ketiga metode al-Ghazālī secara teoretis dan konseptual adalah dibutuhkan pemahaman lebih mendalam terhadap teks sehingga dapat melewati pembacaan yang bersifat literal untuk mendapatkan dimensi komprehensif dan tujuan umum teks al-Qur'an. Al-Ghazālī tak segan menyatakan betapa sempitnya pandangan yang mereka miliki, pemikiran yang dangkal dan mengabaikan makna utama dan maksud teks. Sesungguhnya, teks itu memiliki spektrum yang sangat luas ruang lingkungannya, yang dapat mengaitkan sebelum atau sesudah teks itu muncul. Hal ini juga terdapat dalam penjelasan al-Shātībī:

“Ketahuilah, jauhnya pemahaman atau pengetahuan suatu kaum, itu diakibatkan mereka sekadar melihat sesuatu yang zahir saja, tanpa melihat sesuatu yang Allah maksudkan. Pengetahuan yang diberikan Allah kepada suatu kaum, itu berarti mereka diminta memahami sesuatu

¹⁶⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal Ma'a al-Qur'ān*, hal. 28, 15.

¹⁷⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Rakā'iz al-Īmān Bayna al-'Aql wa al-Qalb*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001, hal. 107–108.

yang Allah kehendaki dalam kitab suci-Nya, dan tentunya ini tidak mungkin tampak dari sisi luar”.¹⁷¹

Al-Ghazālī, dalam beberapa waktu, selalu menegaskan pentingnya sikap reflektif dalam memahami teks al-Qur’an. Karena itu merupakan cara efektif dalam menguak segala kecakrawalaan al-Qur’an yang sangat luas. Keterkungkungan pemahaman seseorang terhadap teks dan pembacaannya yang tekstual, dan mengabaikan realita yang ada, sehingga teks terkesan tidak sesuai dengan kebutuhan masalah manusia, dapat menyebabkan teks wahyu terkungkung dengan sisi formalitas belaka dan bahkan mereduksi inti ajaran agama di dalamnya.¹⁷²

Dalam konteks ini, Syaikh al-Ghazālī, menegaskan, sunah tidak mungkin tanpa diikuti fikih, ia menyatakan: Contoh seseorang yang melakukan distorsi terhadap teks dari posisinya yang semula, yaitu seseorang yang dekat dengan sunah, namun sesungguhnya ia jauh darinya.¹⁷³ Atas dasar itu, kerangka teori dan intelektual dalam penggunaan metode yang digunakan al-Ghazālī, itu berdasarkan kepada tiga pilar sebagai prinsip intelektualnya. Ijtihad formalistik, kekuatan pemikiran, pembacaan literal, dapat ditembus oleh wawasan komprehensif dan universal, sehingga membentuk konstruk teoretis suatu metode.

Apabila senantiasa berkuat kepada aturan dan prinsip yang bersifat formalistik, dengan metode apa saja sekalipun tidak akan mendapatkan tujuan *maqāṣid* al-Qur’an. Kelengkapan dan prosedur yang bersifat metodologis dapat dilihat dari sejumlah karya yang dihasilkan Muḥammad al-Ghazālī. Peneliti dapat menjadikan prosedur yang digunakan al-Ghazālī ini untuk mendapatkan pendekatan yang tepat dalam menggunakan *maqāṣid al-Qur’an*, sehingga hasil pendekatannya akan sistematis.

Pandangan di atas diperkuat dengan penjelasan Ahmad Salam, yaitu bahwa banyak muslim yang menafikan wawasan metodologi untuk mengonstruksi peradaban dan justru mengandalkan wawasan yang bersifat parsial, ketidakjelasan metode, ketumpangtindihan, dan efektivitas.¹⁷⁴

¹⁷¹ Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t., Vol. hal. 214.

¹⁷² Maḥmūd ‘Abduh, *Muḥammad al-Ghazālī Da‘īyah al-Nahḍah al-Islāmīyah*, Beirut: Markaz al-Haḍārah li Tanmīyah al-Fikr al-Islāmi, 2009, Cct. I, hal. 89.

¹⁷³ Muḥammad al-Ghazālī, *Ma’a Allāh Dirāsāt fī al-Da‘wah wa al-Du‘āh*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2000, hal. 192.

¹⁷⁴ Aḥmad Salām, “Al-Ab‘ād al-Manḥajīyah li al- ‘Amal al-Islāmī,” dalam *Journal al-Ummat*, No. 67, Tahun 1986: 26.

Pasalnya, wawasan metodologis adalah corenya perubahan yang esensial dan fundamental.¹⁷⁵

Tafsir tematik terkategori sebagai ilmu baru yang dapat mengurai sejumlah problematika dan *maqāṣid al-Qur'a>n*. Karakteristik tafsir tematik paling menonjol, salah satunya yaitu pengumpulan unsur-unsur yang bertemakan sama dengan berpijak kepada ekstensi al-Qur'an. Pengertian lain diajukan Mustafa Muslim, bahwa tafsir tematik adalah ilmu yang berhubungan dengan problematikan yang selaras dengan *maqāṣid al-Qur'an* melalui satu surat atau lebih.¹⁷⁶

Definisi yang dibuat al-Ghazālī: “Ada dua tipe dalam tafsir tematik. Pertama, penelusuran atas problem dalam al-Qur'an dan penguraiannya dilakukan berdasarkan pandangan wahyu yang telah turun hampir seperempat abad. Kedua, wawasan yang masuk ke dalam surat yang sama dalam rangka mendeteksi poros-poros di sekelilingnya dan sejumlah utas tersembunyi, yaitu bagian awal dijadikan pendahuluan bagi yang terakhir, dan yang akhir sebagai penegasan atas yang pertama. Dengan ungkapan berbeda, membentuk gambaran atas fitur semua surat”.¹⁷⁷

Tafsir tematik sebagai ilmu, sangat fokus ketika menafsirkan al-Qur'an melalui pengamatan kesatuan tematik dalam sejumlah surat dan ayat, dan mengorelasikan relasi ayat dan surat tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa terdapat hubungan yang kuat antara tafsir tematik dengan *maqāṣid* secara umum. Sebab tafsir tematiklah pintu masuk paling fundamental untuk mengungkap “maqasid. ‘Abd al-Hāmid Maḥmūd Ghanīm mengungkapkan: “Kajian tematis merupakan metode yang paling mengena dan mendalam untuk mengungkap alasan-alasan teks, keterkaitan teks, hikmah dan petunjuk teks, serta dilalah-nya dengan menggunakan kacamata al-Qur'an itu sendiri untuk mendapatkan bakat mengenali *maqāṣid al-Qur'an*”.¹⁷⁸

Menurut al-Ghazālī, tafsir tematik menolong seseorang memahami isi al-Qur'an, dengan cara mendapatkan hubungan yang tersembunyi. Caranya adalah dengan mengumpulkan ayat dan surat ke dalam satu konteks, dan tak kalah pentingnya adalah cara berpikir seseorang harus komprehensif dan holistik. Harus ada keseriusan mendalami al-Qur'an dengan waktu yang lama disertai pola pikir ilmiah dan ditambah niat yang baik. Ini menurutnya, akan membimbing seseorang dalam memberikan jawaban-jawaban yang

¹⁷⁵ Tib Burghus, *al-Ab'ād al-Manhajīyah li Ishkālīyah al-Taghyīr al-Ḥadarī wa Darūrah al-Manhaj*, Al-Jaza'ir: Dār al-Yanābī' li al-Nashr wa al-I'lam, 1993, Cct. 1, hal. 9.

¹⁷⁶ Muṣṭafā Muslim, *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawdū'ī*, Beirut: Dār al-Qalam, 2005, Cct. IV, hal. 16.

¹⁷⁷ Muḥammad al-Ghazālī, *Turāthunā al-Fikri fī Mizān al-Shar'ī wa al-'Aql...*, hal. 128.

¹⁷⁸ Abdul Hāmid Maḥmūd Ghanīm, “Al-Tafsīr al-Mawdū'ī,” dalam *Journal al-Bayan* 165, Tahun 2001, hal. 19.

tepat. Dengan kata lain juga menurut al-Ghazālī, kealiman dengan pengamalan keilmuan, sifat jujur, dan kerja keras, akan mampu mengamplifikasikan tafsir tematik.¹⁷⁹ Oleh karena itu al-Ghazālī mengaitkan serius antara tafsir tematik dengan *maqāṣid al-Qurʾān*. Ia berupaya keras mengaplikasikan hasil pemahamannya ke dalam realitas umat, menciptakan solusi yang bersumber dari hasil pembacaan terhadap *maqāṣid al-Qurʾān*, sehingga dalam arena ini al-Ghazālī sering melakukan *study tour* yang diabadikan dalam sejumlah karyanya¹⁸⁰ bertemakan seputar tafsir tematik dan sebagian problematika al-Qurʾān.

Penggunaan mekanisme induksi dan analisis, serta melacak teks-teks dan petunjuk petunjuk yang berbeda merupakan salah satu perangkat prosedural dalam metode al-Ghazālī. Mekanisme induksi menempati posisi istimewa dalam metodenya. Terbukti bahwa al-Ghazālī berpegang padanya disaat mengkaji al-Qurʾān, menggunakannya dalam melacak bagian-bagian al-Qurʾān, mengumpulkan bagian-bagian tersebut, dan menganalisisnya, serta mengeluarkan korelasi-korelasi untuk sampai kepada komprehensifitas yang kompleks dalam membentuk *maqāṣid* besarnya.

Metode induksi sebagai bagian dari metode heuristik bagi akal untuk melakukan pengambilan kesimpulan. Hasil dari kesimpulan tersebut mengantarkan pergeseran akal dari yang sifatnya parsial ke arah yang sifatnya universal.¹⁸¹ Penjelasan ini searah dengan penjelasan Ibn al-Subukī, yaitu metode induksi adalah cara penetapan hukum secara umum.¹⁸²

Al-Ghazālī menegaskan bahwa mengamati *maqāṣid al-Qurʾān* sangat membutuhkan metode induksi ini untuk membantu pengkaji Kitabullah guna menemukan dan menangkap benang tersembunyi yang menghubungkan antara satu ayat dengan ayat yang lainnya, serta membimbing ke arah pandangan holistik yang menunjukkannya kepada *maqāṣid* yang didistribusikan di antara maknanya, dan tidak ada yang dapat mengungkap beberapa rahasia yang terkandung di dalamnya kecuali orang-orang yang telah menyelami secara mendalam, induksi yang lama, dan analisis yang benar.

Realitas yang sudah berubah, setiap hari selalu menghadirkan problem-problem baru dan melontarkan pertanyaan yang kontras, membuat

¹⁷⁹ Yūnus Milal, "Manhaj al-Syaykh Muḥammad al-Ghazālī fi Taʿāmulihi maʿa al-Qurʾān" *Disertasi* Al-Jazaʿir: Universitas al-Jazaʿir, 2010, 181.

¹⁸⁰ Muḥammad al-Ghazālī, *Naḥwa Tafsīr Mawḍūʿī li Ṣuwar al-Qurʾān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2000, Cet. IV. Lihat pula Muḥammad al-Ghazālī, *Nazrat fī al-Qurʾān*, Kairo: Nahḍah, 2005. Cet. V.

¹⁸¹ Ismāʿīl Ḥusnī, *Nazarīyah al-Maqāṣid ʿInda al-Imām Muḥammad al-Tāhir Ibn Ashūr*, Virginia: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995, Cet. I, 354.

¹⁸² ʿAlī bin ʿAbd al-Kāfi al-Subukī, *al-Ibhaj fī Sharh al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1404, Vol. 3, Cet. 1, hal. 173.

para peneliti *maqāsid al-Qur'ān* harus menyelami kedalaman realitasnya untuk mengklarifikasi rahasianya dan menyerap realitas yang sedang terjadi guna menentukan berbagai kebutuhan yang nyata bagi masyarakat, dan memantau kekhawatiran-kekhawatiran mendesak yang menghantui banyak orang. Berpijak dari situlah perlu kiranya menggandeng fikih realitas untuk mendekati *maqasid*.

Kondisi Islam yang memburuk, ditandai kehidupan dan peradaban mengalami krisis di berbagai aspek; politik, sosial, ekonomi, dan budaya, kerap menyadarkan kesadaran al-Ghazālī yang hatinya penuh dengan kesedihan. Dialah yang menjalani realitasnya dengan semua anggota badannya. Al-Ghazālī hidup berinteraksi dengan zamannya, dunianya bercampur dengan agamanya, sehingga kita hampir mencatat buku-bukunya dengan judul-judulnya. Dan dengan topik buku-bukunya kita dapat mengenali kapan buku itu ditulisnya.¹⁸³

Muḥammad al-Ghazālī bertolak kepada realita diikuti renungannya terhadap sumber syar'ī, dan mencari respons dari sekelilingnya. Semua itu, dilakukan Muḥammad al-Ghazālī agar dapat memberi keputusan hukum berdasarkan sumber yang sah, dan membuat batasan yang bernuansa syar'ī. Kemudian selanjutnya kembali ke realitas dengan membawa solusi hukum yang tepat sesuai dengan ijtihadnya¹⁸⁴ dalam kerangka pandangan *maqāsid* yang komprehensif dan mendalam.

Kegundahan peradaban umat dapat ditemui dalam keterangan-keterangan dalam ceramah, dialog, dan karya al-Ghazālī. Kesuraman atas realita ini diungkapkan dalam redaksi berikut: “Jumlah umat ini seperlima dunia jika dilihat dari sisi kesensusan. Ketika Anda menelusurinya ke aspek pengetahuan, Anda tidak menemukannya. Ketika Anda menelusurinya ke aspek produksi, Anda tidak mendapatkannya. Begitu juga Anda menelusurinya ke aspek model moral yang baik, kerjasama efektif, kebebasan yang tidak dapat digugat, dan keadilan yang lembut, namun Anda kembali dengan tangan kosong”.¹⁸⁵

Para musuh bersaing dalam berbagai lini kehidupan dan memperkuat segala potensi, misalnya lini militer, politik, ilmiah, dan memutusnya dengan cara-cara yang mengakibatkan frustrasi, keputusan, dan kesedihan. Oleh karena itu, al-Ghazālī menyeru untuk menggunakan fikih realitas dalam rangka menemukan *maqāsid* dan menciptakan perkawinan antara realitas dengan teks al-Qur'an. Sudah seharusnya menjadikan al-Qur'an sebagai

¹⁸³ Muḥammad Yūnus, *Tajribah al-Syaykh Muḥammad al-Ghazālī fī Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 2012, Cct. I, hal. 4.

¹⁸⁴ Maḥmūd 'Abduh, *Muḥammad al-Ghazālī Da'iyah al-Nahḍah al-Islāmīyah...*, hal. 61.

¹⁸⁵ Muḥammad al-Ghazālī, *Turāthunā al-Fikri fī Mīzān al-Shar'ī wa al-'Aql...*, hal. 7.

kekuatan penggerak dalam kehidupan kita. Meletakkan al-Qur'an di museum atau di kantor semata mengharap keberkahan, membuka dan membaca ayat dan berakhir begitu saja, maka tindakan itu yang tidak diperkenankan.¹⁸⁶

Muhammad al-Ghazālī berkeyakinan, melakukan perenungan terhadap realita kemanusiaan dengan mendayagunakan sejumlah kisah dalam al-Qur'an sebagai gambaran kehidupan umat masa lalu sehingga mewarisi fikih realitas, dapat membantu dalam menangkap *maqāṣid al-Qur'ān*. Muhammad al-Ghazālī mengungkapkan bahwa andaikata mau bermeditasi pada kisah-kisah al-Qur'an, dan mengambil darinya berupa hukum-hukum, sebagaimana halnya mengambil hukum dari ayat wudhu atau ayat mandi – mengambil hukum-hukum dari realitas praktis dalam sejarah manusia adalah lebih penting dan lebih pantas karena bersifat universal. Di samping bertalian dengan peradaban, umat Islam tidak akan berada dalam jurang kehinaan.¹⁸⁷

Sesungguhnya perenungan yang mendalam dan pertimbangan yang terus menerus terhadap teks-teks al-Qur'an, serta memanfaatkan akal untuk menyibak rahasiarahasia dan misterinya yang tersembunyi adalah termasuk perangkat lain dari beberapa perangkat prosedural yang dimiliki metode al-Ghazālī dalam menangkap *maqāṣid al-Qur'ān*. Ia yakin dan percaya, al-Qur'an itu teks yang terbuka bagi siapa saja, terutama kaum muslim, untuk mengarahkan mereka mendapatkan solusi efektif dalam problem yang dihadapinya.

Manakala perubahan kehidupan terjadi dan terbaharui, itu berarti refleksi, faktor penyebab, dan fakta pun harus diperbaharui. Gerbang perenungan selalu terbuka untuk menangkap makna-makna tersebut dibalik semua kata dalam al-Qur'an, ketika akal dan wawasan didayagunakan secara aktif. Oleh karena itu menekuni teks-teks al-Qur'an untuk memahami, menganalisis, dan mengeksplorasi hukum, sebagai bentuk taqarrub paling utama, tindakan mulia, dan kewajiban paling penting. Sebagaimana firman Allah Swt dalam Surat Ṣād/38 ayat 29 yang berbunyi:

كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكًا لِيَذَّبَرُوا أَيَّتَهُ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ

Kitab (al-Qur'an) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.

Menurut al-Sa'dī, maksud kalimat لِيَذَّبَرُوا أَيَّتَهُ, berarti hikmah diturunkannya al-Qur'an. Dalam arti, manusia dapat melakukan analisis

¹⁸⁶ Muhammad al-Ghazālī, *Naḥwa Tafsīr Mawḍū'ī li Ṣuwar al-Qur'ān al-Karīm...*, hal. 60.

¹⁸⁷ Muhammad al-Ghazālī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Qur'ān...*, hal. 183.

terhadap ayat, kandungan, rahasia, dan sebagainya, yang pada gilirannya menghasilkan keberkahan dan kebaikan untuk mereka sendiri. Ini menjelaskan tentang anjuran memahami al-Qur'an, dan tindakan ini merupakan ibadah mulia. Pembacaan Al-Qur'an yang disertai perenungan itu lebih utama daripada cepat membacanya dan tidak dapat menghasilkan tujuan.¹⁸⁸

Perenungan adalah bagian prosedural yang digunakan Muḥammad al-Ghazālī untuk menangkan tujuan al-Qur'an. Penerapannya adalah pendayagunaan akal untuk melihat ayat dan merenunginya, menganalisis, dan mengomparasikannya, untuk kemudian dijadikan pertimbangan dalam menelusuri *maqāsid*. Ini dapat dimaklumi, pasalnya ia meyakini, al-Qur'an memberikan kebebasan bagi akal untuk diberdayakan tanpa batas. Ia pun mengkritik cara berpikir akal yang kaku dan literal terhadap teks.

Al-Ghazālī mencela kaum muslimin yang membaca al-Qur'an hanya mengharap berkah dan seakan-akan pengulangan pengucapan kata-kata al-Qur'an tanpa merenungi maknanya adalah maksud diturunkannya al-Qur'an.¹⁸⁹ Wawasan akal dapat mengarahkan al-Ghazālī dalam menangkap *maqāsid al-qur'ān* yang ada dalam ayat al-Qur'an. Kerap kali ia berpikir lama ketika menghadapi teks al-Qur'an dalam rangka menangkap makna dan tujuan.

Tokoh lain yang konsen dalam kajian tafsir *maqāsid* adalah Ṭāhā Jābir al-'Alwanī, sarjana Islam yang dilahirkan di Fallujah, Iraq pada tahun 1935 M/1354 H, tepatnya tanggal 4 Maret. Ia masuk ke Madrasah al-Fallujah al-Ibtidāiyah sampai tahun 1949 M. Setelah itu, ia bertolak ke Baghdad untuk masuk ke Madrasah Ashifiyah sampai tahun 1952 M. Di Baghdad, 'Alwani berguru kepada guru-guru yang wawasannya terbuka, dan ini berbeda ketika ia belajardi Fallujah waktu itu.

Selanjutnya di Institusi yang sama, 'Alwani melanjutkan studinya di Universitas al-Azhar Fakultas Syari'ah dan Hukum. Tepat pada 1959 M, dia berhasil meraih gelar *licence* (LC) di kampus tersebut dan pada tahun 1968, dia berhasil meraih gelar magister di fakultas dan kampus yang sama. Ia berhasil menggondol gelar doktor pada tahun 1973, di kampus yang sama sesuai kompetensinya, yaitu bidang *uṣūl al-fiqh*.

Dalam pengakuannya, Al-Azhar menjadikan pemikirannya semakin terbuka.¹⁹⁰ Untuk bisa menggali Maqāsid al-Qur'an menurut al-'Alwani, dibutuhkan usaha serius untuk membaca, mengeksplorasi, mereungkan al-

¹⁸⁸ 'Abd Raḥmān bin Nāṣir al-Sa'dī, *Taisir al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Kairo: Maktabah Tauwifiyah, 2015, Cet. II, hal. 782.

¹⁸⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Naẓrat fī Al-Qur'ān...*, hal. 5.

¹⁹⁰ Ahal. Fawāid, *Maqashid al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani...*, hal. 116-117.

Qur'an dengan bertolak kepada penyatuan dua pembacaan; wahyu dan semesta. Penyatuan dua pembacaan tersebut adalah ide krusial yang ditawarkan 'Alwani. Maka itu, salah satu diabaikan, maka penafsir mengalami kegagalan dalam mendapatkan pemahaman utuh terhadap al-Qur'an.

'Alwanī, berkeyakinan, ketika fokus hanya kepada pembacaan terhadap kesemestaan, seseorang akan jauh dari keterhubungannya dengan Tuhan dan menafikan perkara gaib. Selain itu, ketika fokus hanya kepada pembacaan wahyu saja, seseorang akan menjauhkan dunia dan ia kehilangan potensinya sebagai manusia dalam membangun peradaban, dan ini bertolak belakang dengan *manhaj* al-Qur'an.

Kemudian 'Alwanī (1935-2016 M) menegaskan bahwa setidaknya ada tiga gugusan besar dalam al-Qur'an yang disebutnya *al-Maqāṣid al-Qur'aniyyah al-Ḥakīmah*, yaitu: *al-Tauhid*, *al-Tazkiyah*, dan *al-'Umrān*. Hal ini didasarkan pada fakta bahwa wacana al-Qur'an itu bersumber dari yang Esa, yaitu Allah. Inilah yang oleh 'Alwani disebut dengan konsep tauhid. Ibarat piramida, tauhid merupakan puncak sistem al-Qur'an. Tauhid juga sebagai esensi risalah para rasul karena sebagai puncak kebenaran. Karena itu, tauhid diposisikan sebagai titik bertolak yang didukung oleh *al-tazkiyah* dan *al-'umrān* sebagai penyangganya.¹⁹¹

Secara panjang lebar, 'Alwani menjelaskan tentang konsep *al-Tauhid*. Begitu pentingnya tauhid, pesan awal al-Qur'an era Makiyyah yang membentang kurang lebih 13 tahun, semuanya bermuara pada pesan tauhid. Tauhid menjadi poros utama, dan tentunya pasti menjadi spirit fundamental dan menjadi pesan bagi seluruh nabi dan rasul. Sebab, mereka selalu menyerukan tauhid. Karena itu, banyak ayat yang membahas tingkatan tauhid, disebabkan betapa urgennya tauhid tersebut.

Tingkatan pertama, ayat-ayat al-Qur'an menjelaskan tentang tauhid sebagai hakikat azali yang konstan. Banyak sekali ayat-ayat yang menguraikan hal ini, misalnya surat al-Baqarah/2: 255, surat Ali 'Imran/3: 2, 6, 18, dan lain sebagainya. Tingkatan kedua, ayat mengenai tauhid yang menjadi landasan risalah para nabi dan rasul. Hal ini terdapat, misalnya Surat al-A'raf/7: 59, 65, 73, dan lainnya. Tingkatan ketiga, penegasan ayat al-Qur'an atas ketauhidan, misalnya Surat al-Isra'/17: 42, Surat al-Anbiyā'/21: 22, dan lain-nya.

Selanjutnya *al-tazkiyah*, merupakan nilai-nilai yang memungkinkan orang bisa menjalankan amanatnya, memenuhi janjinya, dan bisa menjalankan tugas-tugas kekhilafahan. Orang yang demikian adalah orang suci (*tazkiyah*). Kedudukan *'umrān* itu sendiri ditopang oleh hak semesta,

¹⁹¹ Fawā'id Ahal, *Maqashid al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwanī...*, hal. 120.

dalam artian hak yang mengontrol khalifah di bumi melakukan kerusakan dan ini berlawanan dengan kemakmuran ('*umran*) itu sendiri.

Singkatnya, dengan nilai-nilai tauhid yang tertancap erat dalam diri manusia, maka dia bisa menerapkan kesucian (*tazkiyah*) dalam dirinya, keluarganya, dan komunitasnya sehingga kemakmuran ('*umran*) di alam tempat dia berperan sebagai khalifah bisa terwujud. Dengan demikian, ketiganya menjadi tujuan pokok al-Qur'an yang tinggi dan utama. Bagi 'Alwani, pengenalan dan pemahaman pada tiga *maqāsid al-Qur'an* ini berujung pada pemahaman tentang kesatuan struktural al-Qur'an. Al-Qur'an memiliki keistimewaan dengan kesatuan struktural di tiap ayat dan dalam surahnya. Kesatuan struktural akan menafikan munculnya perbedaan, pertentangan, dan penghapusan dalam al-Qur'an. Kesatuan struktural menjadi mutlak dalam penafsiran terhadap al-Qur'an.¹⁹²

Kebebasan beragama kerap dijadikan isu yang menarik perhatian di seluruh dunia. Untuk itu, 'Alwani, mengidentifikasi beberapa ayat mengenai kebebasan beragama. Ini merupakan bagian dari langkah pembacaan al-Qur'an yang ditawarkan 'Alwānī, sebagaimana juga dikenal di kalangan mufassir klasik dengan *al-Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*. Dalam hal ini, 'Alwānī, menemukan 12 ayat terkait persoalan tersebut, seperti di bawah dalam surat al-Baqarah/2: 256:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ^{٥٦} وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ. وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ^{٥٧} وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ^{٥٨} وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا^{٥٩} وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ^{٦٠} وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ.

Mereka bertanya kepadamu (Muhammad) tentang berperang pada bulan haram. Katakanlah, "Berperang dalam bulan itu adalah (dosa) besar. Tetapi menghalangi (orang) dari jalan Allah, ingkar kepada-Nya, (menghalangi orang masuk) Masjidilharam, dan mengusir penduduk dari sekitarnya, lebih besar (dosanya) dalam pandangan Allah. Sedangkan fitnah lebih kejam daripada pembunuhan. Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka itu sia-sia amalnya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya."

¹⁹² Fawaid Ahal, *Maqashid al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani*..., hal. 120-121.

Ayat di atas tentang siapa pun yang murtad dan meninggal dalam kekufuran, maka amal dunia dan akhiratnya tidak berarti apa-apa. Allah Swt berfirman dalam Surat Āli ‘Imrān/3 ayat 86:

كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَاهَدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ
الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Bagaimana Allah akan memberi petunjuk kepada suatu kaum yang kafir setelah mereka beriman, serta mengakui bahwa Rasul (Muhammad) itu benar-benar (rasul), dan bukti-bukti yang jelas telah sampai kepada mereka? Allah tidak memberi petunjuk kepada orang zalim”.

Dalam ayat ini, ada isyarat bahwa mungkinkah Allah menurunkan petunjuk-Nya kepada orang kafir yang sebelumnya ia beriman. Ini menunjukkan, orang murtad itu berarti telah mengabaikan hidayah dan segala sesuatu yang mengantarkannya dapat menerima hidayah. Apalagi, ada pernyataan dalam Surat Āli ‘Imrān: 90, bahwa mereka yang bolak-balik menggantikan keimanannya, itu taubatnya dapat terhalang. Demikian pula dalam ayat-ayat yang lain seperti dalam Surat al-Maidah/5: 54, an-Nisa/4: 137, al-Nahl/16: 106, al-Hajj/22: 11, dan Muhammad/47: 32.

Menurut ayat tersebut, makna *riddah* adalah meninggalkan Islam dan keimanan yang sebelumnya menerimanya, dan ini yang menjadi penegasan ‘Alwani. Dengan kata lain, meninggalkan Islam dengan kembali kepada agama yang dianut sebelum menjadi Muslim atau konversi agama yang dianut sebelum Islam, atau meninggalkan Islam dengan menjadi ateis. Hal ini jelas ‘Alwani, tercakup dalam pengertian murtad. Sebagaimana tersurat dan tersirat dari beberapa ayat di atas.

Menurut ‘Alwani, yang perlu dipertegas adalah, tidak ada ayat yang menjelaskan mengenai hukuman duniawi kepada pelaku *riddah*. Juga tidak ada perintah yang memaksa mereka kepada keyakinan awalnya, Islam, atau bahkan sampai memaksa mereka untuk dibunuh disebabkan enggan kepada Islam. Bila al-Qur’an tidak memberikan penjelasan tentang sanksi duniawi bagi pelaku *riddah*, lalu bagaimana kaitannya dengan hadits yang berkaitan dengan persoalan *riddah*, bahwa siapa yang murtad, maka patut untuk dibunuh?

Lebih lanjut ‘Alwani menampilkan fakta historis kasus murtad pada zaman Nabi. Ada beberapa kasus murtad yang terjadi pada zaman Nabi, namun Nabi tidak membunuhnya. Seandainya saja Nabi Muhammad diperintah untuk membunuh setiap orang yang hengkang dari keyakinan Islam, niscaya Nabi selalu melakukannya. ‘Alwani, mengadopsi penjelasan yang diutarakan Ibn al-Ṭala’, bahwa dalam karya-karya populer, tidak ditemukan penjelasan, nabi Muhammad Saw membunuh kaum murtad dan

zindiq. Ini yang diragukan ‘Alwānī, terutama hadis yang dipertanyakan keakuratannya. Misalnya, “siapa yang berganti agama atau keyakinan (keluar dari Islam), maka bunuhlah”. Hadits tentang membunuh orang murtad ini, ditemukan beberapa jalur, di antaranya yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī dan al-Ṭabrānī berikut ini.¹⁹³

عَنْ عِكْرِمَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَرَّقَ قَوْمًا فَبَلَغَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا تُعَذِّبُوا بِعَذَابِ اللَّهِ وَاقْتُلْتُمْهُمْ كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (أخرجه البخاري)

*Dari ‘Ikrimah bahwa sesungguhnya Ali r.a membakar suatu komunitas. ‘Ikrimah menyampaikan peristiwa tersebut kepada Ibnu Abbas, lalu Ibnu ‘Abbās berkata: Seandainya itu terjadi kepadaku, niscaya aku tidak akan membakar mereka, karena Nabi Muhammad bersabda: Janganlah kalian menyiksa dengan siksaan Allah, dan niscaya aku juga akan membunuh mereka sebagaimana Nabi bersabda: siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia”.*¹⁹⁴ (H.R. al-Bukhari)

عَنْ عِكْرِمَةَ قَالَ أَتَى عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِرْنَاذِقَةَ فَأَحْرَقَتْهُمْ فَبَلَغَ ذَلِكَ ابْنَ عَبَّاسٍ فَقَالَ لَوْ كُنْتُ أَنَا لَمْ أُحْرِقْهُمْ لِنَهْيِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاقْتُلْتُمْهُمْ لِقَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (أخرجه البخاري)

*Dari ‘Ikrimah berkata: ‘Alī ra didatangi beberapa orang zindiq, lalu Ali membakar mereka. ‘Ikrimah menyampaikan peristiwa tersebut kepada Ibnu Abbas, lalu Ibnu ‘Abbās berkata: seandainya itu terjadi padaku, niscaya aku tidak akan membakar mereka, karena Rasulullah melarangnya, namun saya akan membunuh mereka karena sabda Rasulullah: siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia”.*¹⁹⁵

عن أنس : أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أُتِيَ بِنَاسٍ مِنَ الزُّطِّ يَعْبُدُونَ وَثَنًا فَحَرَّقَهُمْ بِالنَّارِ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَاقْتُلُوهُ (أخرجه الطبرني)

Dari Anas sesungguhnya dihadapkan kepada Ali r.a. orang dari al-Zuth (suku jat dari india) yang menyembah berhala. Kemudian dia membakar

¹⁹³ Fawaid Ahal, *Maqashid al-Qur’an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Ahwani...*, hal. 122-123.

¹⁹⁴ Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Kairo: al-Salafiyah t.t., Juz IV, hal. 75.

¹⁹⁵ Al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Juz IV, hal. 18-19.

mereka. Ibnu Abbas berkata, sesungguhnya Rasulullah bersabda: *Siapa yang mengganti agamanya, maka bunuhlah dia*".¹⁹⁶

Kedua hadis pertama melalui periwayatan Imam Bukhārī dari 'Ikrimah melalui Ibn Abbās. Kredibilitas 'Ikrimah ada yang mempersoalkan dari kalangan penggiat hadis. Misalnya, Imam Muslim menafikan riwayat yang dibawa 'Ikrimah, sebab ia dinilai pembohong, pemikirannya lebih kepada kaum khawarij, dan suka menerima hadiah dari pemerintah, oleh sejumlah ulama. Kendati dalam sejumlah kasus, ulama juga ada yang meluruskan.

Secara redaksional, dua riwayat dari tiga hadits tersebut menggambarkan kasus yang berbeda dengan pelaku yang sama. Riwayat yang pertama dari Imam Bukhari menjelaskan kasus "kaum", komunitas yang dibakar Ali. Perwayatannya sama, namun jalurnya yang berbeda, menjelaskan terkait kaum orang zindiq yang dibakar Ali. Periwatannya Imam Ṭabrānī, menerangkan mengenai suku Jat (India) penyembah berhala yang dibakar Ali.

Ketiga hadits di atas, tidak menyinggung terkait pertanyaan, apakah pembakaran yang dilakukan Ali terjadi pasca dibunuh atau dibakar dalam kondisi hidup. Sayangnya, kata 'Alwanī, ada kecenderungan untuk lebih mendahulukan hadits secara praktis dari pada ketegasan pesan al-Qur'an. Bahkan menghapus ratusan ayat yang menjelaskan tentang kebebasan berkeyakinan, serta larangan memaksakan keyakinan pada orang lain. Andaikan tindakan pemaksaan atas keimanan semua orang itu dibenarkan, pasti nabi Muhammad Saw memaksa iman siapa saja untuk masuk ke dalam agama Islam.¹⁹⁷

Melalui pola di atas, maka tujuan al-Qur'an yang sudah dijelaskan, *tazkiyah* bisa dilandaskan. *Tazkiyah*, sebagaimana dimaksud 'Alwani, merupakan nilai-nilai yang memungkinkan orang bisa menjalankan amanatnya, memenuhi janjinya, dan bisa menjalankan tugas-tugas kekhalifahan. Al-Qur'an menjelaskan dengan baik bahwa terkait keyakinan yang berbeda, tidak boleh memaksakan keyakinan orang-orang lain. Muslim seharusnya menghargai keyakinan orang lain, seperti mereka menghargai keyakinan orang muslim.

Sesungguhnya persoalan beriman atau kafir merupakan persoalan individual dan bukan merupakan bagian dari sistem dan publik yang ditegakkan oleh Negara. (Surat Yunus/10: 108, Surat al-Isrā'/17: 15, Surat

¹⁹⁶ Abū al-Qāsim al-Ṭabrānī, *Mu'jam al-Kabīr*, al-Maktabah Shāmilah, n.d. Hadits nomor 10490.

¹⁹⁷ Fawaid Ahal, *Maqashid al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani...*, hal. 124.

al-Kahfi/18: 29, Surat al-Naml/27: 91-93, Surat al-Rum/30: 44, Surat Fāṭir/35: 39, Surat al-Zumar/39: 41). Dari sisi kemanusiaan, dianjurkan menjalin mitra kerja sama di jalan kebaikan dan diminta untuk berlomba dalam melaksanakan kebaikan itu sendiri (Surat al-Baqarah/2: 14). Jika harus berselisih pandang, hendaknya penyelesaiannya dengan cara-cara yang baik (Surat al-‘Ankabūt/29: 46).

Jika prinsip yang seperti itu diterapkan, maka ‘*umrān* yang disebut ‘Alwānī sebagai tujuan al-Qur’an selanjutnya dapat terwujud dengan baik. Sebab ‘*umrān* dalam arti kemakmuran semesta yang dilakukan manusia dapat menghasilkan *baladun ṭayyibatun wa rabbun ghafūr*. Oleh karena itu, sebagaimana ditegaskan di awal, ‘Alwānī menyebutkan setidaknya tiga poros utama tujuan al-Qur’an, yaitu: *tawhīd*, *tazkīyah*, dan ‘*umran*. Adanya nilai-nilai tauhid yang tertancap erat dalam diri manusia, maka dia bisa menerapkan kesucian (*tazkīyah*) dalam dirinya, keluarganya, dan komunitasnya, sehingga kemakmuran (‘*umran*) di alam tempat dia berperan sebagai khalifah dapat terwujud. Penjelasan tersebut mengisyaratkan, bahwa ‘Alwānī memperjuangkan konstruk ekuilibrium sistem bersosial tanpa memikirkan keetnisan, ras, bahkan keyakinan pihak lain.¹⁹⁸

Dalam sejumlah tafsir kklasik, misalnya sekadar menyebu; al-Ṭabarī, al-Qurṭubī, Ibn Kathir, Jalālayn, kisah Adam digambarkan sebagai bentuk dukungan kesuperioan lelaki dari wanita. Dalam legenda jatuhnya Adam (*the legend of fall*), dijadikan justifikasi mendiskreditkan wanita, lantaran yang menggoda adalah wanita, Hawa. Perempuan lalu diposisikan sebagai *manba ‘al-fitnah* (sumber fitnah) dalam kehidupan. Sebuah *sterio type* yang sangat tidak Qurani. Namun, tidak demikian halnya dengan tafsir *maqāṣid* ini yang justru ingin menegaskan argumentasi kesetaraan gender antara laki-laki dan perempuan dalam kisah Adam. Tulisan ini akan memberikan *counter* atas klaim di atas di mana penulis akan mengelaborasi kisah Adam tersebut dalam elemen-elemen kesetaraan sebagai berikut:

Dalam sejumlah kitab tafsir klasik, dijelaskan, manusia pertama adalah nabi Adam yang gendernya adalah maskulin. Adam sebagai manusia pertama, dan Hawa sebagai pasangannya, adalah wanita yang secara ontologis sebagai kelas kedua. Argumentasi yang umum adalah manusia diciptakan dari *nafs wāḥidah* (Surat al-Nisā’/3:4) yang ditafsirkan sebagai Adam. Penafsiran tersebut bersumber dari hadis al-Bukharī dan Muslim yang di dalamnya dijelaskan, *nafs wāḥidah* adalah nabi Adam. Kesahihannya tidak diragukan lagi, tetapi hemat penulis, secara *sociology of knowledge*, tafsir tersebut tampaknya ‘bias patriarkhi’, karena konteks Arab saat itu memang

¹⁹⁸ Fawaid Ahal, *Maqashid al-Qur’an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani...*, hal. 124-125.

lebih ke arah dominasi pihak patriakhi, apalagi kebanyakan para penafsirnya dari kalangan lelaki, sehingga kecenderungan kepentingannya sangat kental.

Pertanyaannya, mengapa pilihan makna *nafs wāḥidah* jatuh pada pengertian Adam yang berjenis kelamin laki-laki? Padahal dalam teks al-Qur'an redaksi teksnya justru netral gender, sebab Allah Swt menyebutkan: “*Yā ayyuha al-nās ittaqū rabbakum al-ladzi khalaqakum min nafs wāḥidah*. Artinya, *wahai manusia bertakwalah kalian kepada Tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari nafs wāḥidah*. (Surat al-Nisā'/4:1). Penyebutan kata *nās* (manusia) mewakili makna kesetaraan, lelaki dan perempuan. Karena keduanya tercipta dari jiwa yang satu (*nafs wāḥidah*).

Dari sisi linguistik Arab, sebenarnya, kata *nafs* menunjukkan bentuk perempuan (*mu'annath*), yang dilihat dari sifatnya; kata *wāḥidah*. Ada huruf *tā' marbūṭah* yang mengisyaratkan gender feminin. Oleh karena itu, kalimat *nafs wāḥidah* justru mengisyaratkan, secara ontologi, pria dan wanita itu sama dari sisi eksistensinya. Itu berarti ada dimensi yang tidak terungkap (*al-maskūt 'anhu*), yakni memperlakukan wanita dengan tidak setara, berlawanan dengan 'blue print' Allah yang telah sama-sama menciptakan mereka.

Kalimat *nafs wāḥidah* juga berarti lelaki dan wanita keeksistensian mereka akan sempurna ketika terjadi kesatuan di antara keduanya, keterpaduan saling menolong dalam menjalankan kekhalifahannya. Karena itu, suami atau isteri dalam filsafat Jawa dikenal dengan sebutan *garwo*, artinya paruh jiwa (*sigaring nyowo*), sehingga manakala salah satunya terabaikan maka akan terjadi ketimpangan. Karena itu, hubungan lelaki dan perempuan tidak hanya *co-existence*, tetapi *pro-existence*.

Kesamaan pria dan wanita dalam hal spiritual, dapat memotivasi dalam pengabdian kepada Allah Swt. Sebab itu, di antara kesamaan tersebut dalam cerita nabi Adam adalah bahwa nabi Adam dan Hawa sama-sama dimandatkan berdiam di dalam surga dan tidak boleh mendekati sebuah pohon yang dilarang, lihat Surat al-Baqarah/2: 30. Hal ini mengisyaratkan, dari sisi eksistensi, lelaki dan wanita itu sama dalam hal mematuhi perintah dan menjauhi larangan dengan kata lain, seakan Allah mengatakan: “Hai Adam dan Hawa atau wahai lelaki dan wanita. Kalian itu di hadapan-Ku itu sama eksistensinya, yaitu melaksanakan segala perintah dan menjauhi segala larangan-Ku. Karena itu, jangan pernah merasa lebih mulia lantaran jenis kelamin kalian. Kalian harus tahu bahwa ketakwaanlah yang menjadikan kalian mulia di hadapan-Ku; yaitu taat atas perintah dan larangan yang aku berikan,” lihat Surat al-Baqarah/2: 38. Hal ini menunjukkan bahwa keduanya (Adam dan Hawa) setara secara eksistensial yang harus bertanggung jawab atas perbuatan mereka masing-masing.

Sebab kesetaraan itulah yang membuat keduanya diminta mempertanggungjawabkan atas sanksi yang diberikan kepada mereka, yakni

keluar dari surga. Keduanya juga merasakan hal yang sama, yaitu menyesal lalu bertobat. Hal ini dibuktikan dengan doa nabi Adam: “*Rabbanā zalamnā anfusanā wa in lam taghfirlanā wa tarḥamnā lanakūnannā min al-khāsirīn* (wahai Tuhan kami, kami telah berlaku aniaya, seandainya Engkau tidak mengampuni kami, niscaya kami akan termasuk orang-orang yang merugi),” lihat Surat al-A‘rāf/7: 23.

Atas dasar itu, maka dapat diperjelas, bahwa keberadaan pria dan wanita itu sama, yakni dalam hal tanggung jawabnya. Masing-masing akan bertanggungjawab di hadapan Tuhan. Tentu saja, ungkapan: *wong wadon iku neroko katut, suwargo nunut* (istri masuk ke dalam neraka lantaran mengikuti suami dan masuk ke dalam surga lantaran mendompleng suami). Lelaki masuk surga itu berkat rahmat-Nya dan amal saleh. Keduanya berpotensi masuk ke dalam neraka sebab mereka bertanggung jawab atas masing-masing perbuatannya, lihat Surat Ḥujurāt/49: 13.

Guna menghasilkan pandangan yang tidak merendahkan kedudukan wanita, maka tafsir yang demikian perlu disebarluaskan. Diperlukan perjuangan untuk membela nilai-nilai humanisme (*al-qiyām al-insānīyah*) dalam konteks keislaman. Sebab Islam adalah agama *rahmah li al-‘ālamīn* (Surat al-Anbiyā’:107). Itu artinya Islam sangat peduli pada isu persoalan kemanusiaan (baca: ‘humanisme’). Muhammad Arkoun (1928-2010 M) dalam bukunya *Ma‘ārik min ajli al-Ansanah fī al-Siyāqāt al-Islāmīyah* mengkritik fenomena kekerasan atas nama agama (Tuhan) dan mengajak pentingnya meneguhkan kembali humanisme Islam di era kontemporer dewasa ini. Beliau mengatakan. “*arjū an takūna hādhihi al-da‘wah ilā ihyā’ al-ansanah fī jāmi‘ al-siyāqāt al-Islāmīyah fī al-mu‘āṣirah.*”. Sejauh ini, Islam kerap disalahgunakan oleh ‘oknum-oknum’ dengan mengatasnamakan Tuhan guna menjustifikasi tindakan, seperti bertindak kekerasan dan menafikan nilai-nilai kemanusiaan.¹⁹⁹

Hemat penulis, teori *Tafsir Maqāṣidi*, dalam paradigmanya, perlu dikembangkan, sehingga signifikansinya lebih konkret saat merespons persoalan dan dinamika sosial dan keagamaan masyarakat. Hal bisa dimulai dari pertanyaan kritis, misalnya sebenarnya *maqāṣid* (terwujudnya *mashlahah* dan terhindar *mafsadah*) yang ada di balik kandungan al-Qur’an itu untuk siapa? Untuk Tuhan atau untuk manusia (mukalaf)? Jika kita berkata, bahwa *maqāṣid* ini untuk Tuhan, maka akan berimplikasi pada pandangan yang sangat teosentris-metafisis. Keberadaan tafsir *maqāṣid* seakan berpusat pada usaha ‘membela Tuhan’ secara sempit, padahal mereka lupa bahwa kemanusiaan

¹⁹⁹ Muḥammad Arkoun, *Ma‘ārik min ajli Ansanah fī al-Siyāqāt al-Islāmīyah*, terj. Hasyim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi, 2001, hal. 15- 19.

dan hak-haknya juga harus dibela. Sesungguhnya, HAM itu secara alamiah memang ada dalam referensi Islam.²⁰⁰

Islam sangat konsen terhadap isu HAM, maka tidak boleh ada pelanggaran HAM yang mengatasnamakan agama. Kasus hukuman mati terhadap orang murtad, patut ditinjau ulang, meski secara historis Abu Bakar pernah mengeksekusi dan memerangi orang murtad. Sebab tidak ada satu ayat al-Qur'an yang menjelaskan hukuman untuk orang murtad adalah dibunuh atau bersifat fisik.

Hukuman untuk orang murtad bersifat moral dan eskatologis, yaitu mendapat laknat Allah Swt dan tidak diterima amalnya di akhirat. (Surat al-Baqarah/2: 217, dan Surat al-Imran/3: 86-87)). Itu sebabnya, hukuman bunuh untuk orang murtad, dapat dinilai tidak sejalan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* yakni menjaga (HAM, menjaga kebebasan berkeyakinan, dan menjaga nyawa). Dalam fikih, hukum orang murtad itu dibunuh, namun bukan disebabkan kemurtadannya, melainkan sebab keluar dari agama Islam, enggan membayar zakat, dan mengancam disintegrasi bangsa, karena dapat membahayakan eksistensi negara, sehingga *ḥifẓ dawlah* bertemu dengan titik relevansinya.²⁰¹

Melalui paradigma tersebut, pertanyaan, manakah yang lebih didahulukan ketika kepentingan memelihara agama dan jiwa bertentangan? (*idhā ta'arāda bayn ḥifẓ al-dīn wa ḥifẓ al-nafs, ayyuhumā nuqaddim?*) Dalam *maqāṣid* antroposentris, memelihara jiwa lebih didahulukan daripada memelihara agama. Sebagai implikasinya, paradigma antroposentris akan mendudukkan konsep *ḥifẓ al-nafs* lebih tinggi ketimbang *ḥifẓ al-dīn* dalam struktur konsep *darūrīyat al-khams*. Sebaliknya, paradigma *maqāṣidi* teosentris akan memposisikan *ḥifẓ al-dīn* lebih tinggi ketimbang *ḥifẓ al-nafs* sebagaimana umumnya dalam teori ushul fiqh. Hemat penulis, paradigma *maqāṣid* antroposentris akan lebih dinamis, humanis dan historis, karena lebih responsif sekaligus akomodatif terhadap tuntutan dinamika budaya dan peradaban manusia itu sendiri.

Paradigma *maqāṣidi* tersebut dapat dijadikan basis kritis dalam merespons fenomena tentang spirit pihak-pihak yang menggrebek sejumlah warung makan dan restoran di bulan Ramadan di, dengan alasan menjaga marwah kemuliaan Ramadan dan untuk membela agama yang juga dianggap membela Tuhan. Padahal teks tidak menegaskan tindakan tersebut. Tidak ada hadis yang menyatakan misalnya, *idhā jā'a ramaḍān fa'aghliqū al-*

²⁰⁰ 'Abid al-Jābirī, *al-Dimoqrāṭīyah wa Ḥuqūq al-Insān*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahbiyah al-Arabīyah, 1997, Cet II, hal. 154-159.

²⁰¹ Bandingkan dengan Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *al-Dimoqrāṭīyah wa Ḥuqūq al-Insān...*, hal. 176-177.

maṭā'im wa al-maqāhī. Kalaupun ada, maka penulis pastikan bahwa hadisnya itu palsu.

Perda syari'ah yang melarang membuka restoran atau warung makan di siang bulan Ramadhan, masih bisa diskusikan ulang, apakah itu penting atau tidak, apakah itu melanggar HAM atau tidak. Bukankan ketika, siang Bulan Ramadhan jugatidak semuanya, orang berpuasa, mengingat ada yang sedang menstruasi, hamil, menyusui, ada non muslim yang tak puasa, ada yang sedang musafir yang juga boleh untuk tidak puasa? Dalam hal demikian, tafsir *maqāṣidī* antroposentris dapat menempati posisi alternatif. Maksudnya, kepentingan masalahat manusia, terkait dengan *ḥifẓ nafs* (menjaga jiwa) dan *ḥifẓ al-māl* (menjaga harta secara produktif), lebih didahulukan daripada tindakan menutup usaha orang lain di bulan Ramadan.

Bisa dibayangkan, ia harus menutup warung, lantaran bulan Ramadhan. Pertanyaannya, bagaimana pemilik warung itu yang penghasilannya hanya mengandalkan dari sekadar jual makanan. Bagaimana dengan nasib anak-anak dan keluarga yang juga tergantung pada buka warung tersebut? Dalam hal ini perlu dimunculkan kaidah baru *idhā ta'āraḍa bayn ḥifẓ al-dīn wa ḥifẓ al-nafz quddimat ḥifẓ al-nafs*. Karena itu, yang penulis tawarkan adalah jalan moderasi, dalam artian warung makan buka dengan ditutup gorden atau dibuka separuh, dan ini juga dianggap menghormati bagi orang yang sedang berpuasa. Begitu pun, fenomena haji dan umroh yang dilakukan secara berkali-kali, yang alasannya adalah demi spiritualitas-religiusitasnya meningkat, sementara tidak ada kepedulian terhadap persoalan sosial, apalagi kemiskinan pada tataran struktural di tengah masyarakat.

Kritik juga dilontarkan kepada biro-biro travel haji dan umrah, yang memiliki paradigma meraup keuntungan ekonomi (*ghanīmah*). Misal yang lain, kritik terhadap propaganda poligami dengan mengandalkan alasan membela sunah, namun menarikan sisi konteks ayat yang berkaitan dengan poligami²⁰² dan *maqāṣid* hadis itu sendiri yang nyata-nyata membela sisi kemanusiaan, dalam hal ini adalah hak yatim dan janda. Yang terlupakan oleh mereka adalah, masa dahulu nabi Muhammad Saw berpoligami dengan tujuan mewujudkan solusi sosial (*li i'ālat al-arāmil wa al-aytām*).

Sedangkan sejumlah orang melakukan poligami dengan alih-alih wisata seksual bungkusannya adalah agama. Bisa jadi mereka lupa, salah satu *maqāṣid* poligami yang dilakukan nabi Muhammad untuk sebagai bentuk rekonsiliasi antara suku yang ketika itu sedang konflik.⁶⁴ Di lain pihak, data menunjukkan, praktik poligami kerap menjadi pemicu konflik, yang

²⁰² Fazlur Rahman, "Interpreting the Quran" dalam *Inquiry* Vol 3, No 5, Tahun 1986.

sekurangnya adalah konflik antar istri. Itulah sebabnya, ada kasus suami meninggal gara-gara diracuni lantaran faktor cemburu oleh istri lain.²⁰³

Begitu pula kebijakan pimpinan super sibuk dalam mengurus perbaikan infrastruktur, namun melupakan pembangunan karakter dan Sumber Daya Manusia (SDM) di sejumlah lembaga pendidikan, harus mendapat perhatian serius. Ibaratnya, sibuk mengurus penggunaan cadar, yang terjadi ikhtilaf di kalangan ulama, dan menyebabkan gaya hidup eksklusif dan inklusif, sehingga menafikan maslahat keamanan dan kenyamanan sosial. Itu merupakan contoh kecil yang terbuka ruang untuk dikritik, yakni bahwa teori tafsir *maqāṣidi* bisa sebagai basis epistemologi untuk melakukan kritik atas pemangku kebijakan dan perilaku sosial. Misalnya, kasus seorang mahasiswa di Selopamioro, Bantul, yang meninggal ketika menjadi imam dalam salat, ia tercebur ke dalam sumur akibat Musalanya roboh. Ironinya, jamaah lainnya justru tetap salat dan menolong imam tersebut. Ini contoh konkret, ada orang merasa memelihara agama, namun tidak memelihara jiwa manusia.

Tokoh selanjutnya, yang juga konsen dalam diskursus *maqāṣid al-Syariah* adalah Hasan Khān bernama nasab Abū Thayyib Muhammad Shiddīq ibn Hasan ibn Luthf Allāh. Ia lahir pada 14 Oktober 1832 M/19 Jumadil Ula 1248 H di Berlhi, dan meninggal pada 29 Jumadil Akhir 1307 H/1890 M dalam usia 59 tahun 3 bulan 6 hari.²⁰⁴ Karier intelektual dan pengabdian kepada ilmu al-Qur'an. Ketika Jasser Auda dan Abdul Karīm Ḥāmīdī, ulama kontemporer, baru serius terhadap diskursus *maqāṣid al-Qur'ān*, dan itu pun dengan literatur terbatas, ternyata sudah ada karya yang terdapat ketidaksamaan. Bisa jadi, itu merupakan konsekuensi dari diskursus *maqāṣid al-Qur'ān* yang begitu dinamis, namun menarik .

Sebagai sebuah diskursus, *maqāṣid al-Qur'ān* berubah diri menjadi suatu ilmu, ilmu mengenai substansi ajaran al-Qur'an. Disebabkan oleh pergerakan aktivitas ilmu seputar tiga pertanyaan esensial; apa yang mau diketahui, bagaimana cara mendapatkannya, nilai-nilai apa saja di dalamnya, maka berarti ilmu tidak lepas dari landasan ontologis, epistemologis, dan aksiologis.²⁰⁵ Ontologi²⁰⁶ adalah sinonim metafisik, yakni studi terkait

²⁰³ Lihat 'Alī al-Ṣābūnī, *Rawā'ī' al-Bayān: Tafṣīr Ayāt al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, tth.

²⁰⁴ 'Abd al-Razzāq al-Dulaymī, *Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qinnūjī...*, Riyad: al-Tawbah, 2014, hal. 37; Muḥammad Maḥdī 'Alī al-Ḥamūdī, *al-Qannūjī wa Arā'uhu al-Tafṣīrīyah 'alā Dhaw' Aqwāl A'immah al-Tafṣīr*, Sudan: Wizārat al-Ta'ālīm al-'Āli wa al-Baḥts al-'Ilmi, 2015, hal. 7.

²⁰⁵ Bahrum, "Ontologis, Epistemologi dan Aksiologi," dalam *Sulesana*, vol. 8, no. 2, 2013, hal. 35-6.

eksistensi, misalnya karakteristik dasar semua realitas dan makna suatu eksistensi.²⁰⁷

Landasan ontologis berupaya menyelidiki sifat dan realita melalui refleksi rasional serta melakukan analisis sintesis-logik.²⁰⁸ Kendati ada perbedaan fundamental antara pemikiran filosofis dan ilmu keagamaan, misalnya yang dijelaskan Khudori Soleh²⁰⁹ Tetapi titik tekan kajian ontologis di sini ialah memahami hakikat-metafisik *maqāṣid al-qur'ān* dalam pemikiran Hasan Khān. Tentu saja hal itu ditempuh dengan menguraikan penafsirannya terhadap Surat al-Nisā'/4: 1-5, sebagai tolok ukur mengetahui sisi ontologisnya.

Penting untuk dicatat bahwa *maqāṣid al-Qur'an* mulanya diperoleh dengan menafsirkan al-Qur'an. Artinya, *maqāṣid al-Qur'an* setua usia penafsiran itu sendiri. Sebab, sejatinya tafsir adalah upaya mencari maksud—di situ terdapat kesamaan visi dengan *maqāṣid al-Qur'an*, atau bahkan *maqāṣid* itulah substansi ajaran al-Qur'an. Jika demikian adanya, maka *maqāṣid al-Qur'an* juga bersifat dinamis dan tidak lepas dari konteks sosialkebudayaan tertentu. Itu karena akselerasi konstruk sosial-budaya selalu memengaruhi dunia penafsiran.²¹⁰ Artinya, tuntutan untuk mendialektikkan antara al-Qur'an dan realitas, menjadi dorongan tersendiri dalam dinamika tersebut.²¹¹

Jika tafsir dengan *maqāṣid al-Qur'an* memiliki arah yang sama, bukan sesuatu yang mustahil bahwa dinamika *maqāṣid* itu perlu kita afirmasi. Dalam konteks *maqāṣid al-Qur'an* menurut Hasan Khān, tidak keliru ketika beranggapan bahwa pandangan *maqāṣid*-nya berjalan beriringan dengan metode penafsiran yang ia pakai, dan senantiasa erat berkaitan dengan konstruksi realitas yang mengelilinginya.

Sebelum mengulas *maqāṣid al-Qur'an* menurut Hasan Khān, yang dapat kita tempuh dengan mengulas penafsirannya, menarik sekali untuk diperhatikan perkataan Hasan Khān dalam mukadimah tafsir *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'an* berikut: “Dan tujuan daripadanya (penafsiran al-

²⁰⁶ T. M. Soerjanto Poespowardojo dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik Terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya*, cet. ke-2, Jakarta: Kompas, 2015, hal. 30.

²⁰⁷ Almasdi Syahza, “Filsafat Ilmu: Ontologis, Epistemologi, Aksiologi,” <http://almasdi.unri.ac.id> (diakses pada 6 Februari 2021).

²⁰⁸ Musa Asy'ari, “Filsafat Islam Suatu Tinjauan Ontologis,” dilansir Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an; Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press. 2016, hal. 115.

²⁰⁹ Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, cet. Ke-1, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016, hal. 36.

²¹⁰ U Fikriyati dan Ahmad Fawaid, “Pop-Tafsir on Indonesian YouTube Channel: Emergence, Discourse, and Contestations,” *Proceeding AICIS 2019*, Oktober, hal. 2.

²¹¹ Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer...*, hal. 1.

Qur'an) ialah mengetahui konstruksi makna dan hukum-hukum syariat praktis yang berfaedah untuk menghasilkan kemampuan mengistinbat hukum syariat secara otoritatif (*al-shihhah*). Objeknya ialah kalam Allah Swt. yang merupakan sumber segala hikmah serta penengah setiap aspek. Tujuannya ialah sampai terhadap pemahaman makna-makna al-Qur'an lalu mengambil hikmahnya agar memperoleh keuntungan duniawi-ukhrawi. Dan (tafsir) merupakan ilmu paling mulia berdasarkan keluhuran objek dan tujuannya. Ia adalah semulia dan seagung-agungnya pengetahuan, seperti dikatakan oleh para pemuka agama (*ṣadr al-dīn*).²¹²

Ungkapan pendahuluan tersebut secara eksplisit menggambarkan pandangan Hasan Khān tentang *maqāṣidal-Qur'ān*. Seperti yang telah penulis katakan sebelumnya hal-ihwal tafsir dan *maqāṣidal-Qur'ān*, Hasan Khān juga memiliki pandangan bahwa tujuan akhir penafsiran ialah memahami esensi al-Qur'an (*fahm ma'ānī al-Qur'ān*). Bahkan, tujuan tersebut berkaitan erat dengan tuntutan istinbat hukum secara sah berdasarkan esensi tersebut. Jika demikian adanya, maka *maqāṣidal-Qur'ān* yang ditawarkan Hasan Khān bukan sesuatu yang statis, melainkan dinamis, sebab istinbat hukum senantiasa melibatkan realitas sosial-budaya serta waktu pengistinbatan itu dilakukan.

Konsekuensi logis dari tesis semacam itu ialah kita harus berani mengatakan bahwa bisa saja *maqāṣid* Hasan Khān itu tidak sama dengan *maqāṣid* kita, lantaran abad ke-21 masa kita hidup secara realitas berbeda jauh dari abad ke-19, masa Hasan Khān. Selain itu, konstruksi sosial dan budaya di sejumlah daerah yang memang spesifik, yang kadangkala dengan perbedaan yang sangat signifikan, walau sama-sama dalam satu era. Sebab itu, dalam hal ini, penulis kaitkan dengan penjelasan Hasan Khān tentang Surat al-Nisā'/4: 1-5 berikut ini:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۗ وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْأَخْيَابَ بِالطَّبِيبِ ۗ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا ۗ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَتِلْكَ أَرْبَعٌ ۚ فَإِنْ أَتَيْتُمْ بِتَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۗ ذَلِكَ أَدْنَىٰ ۗ أَلَّا تَعُولُوا ۗ وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَتِهِنَّ نِحْلَةً ۗ فَإِنْ طِينٌ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيًّا ۗ وَلَا تَوَارُوا السُّعْمَاءَ ۗ أَمْوَالِكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

²¹² Hasan Khān, *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, juz 3..., hal. 11-12.

Wahai manusia! Bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu (Adam), dan (Allah) menciptakan pasangannya (Hawa) dari (diri)-nya; dan dari keduanya Allah memperkembangbiakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasimu. Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah dewasa) harta mereka, janganlah kamu menukar yang baik dengan yang buruk, dan janganlah kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sungguh, (tindakan menukar dan memakan) itu adalah dosa yang besar. Dan jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yatim (bilamana kamu menikahinya), maka nikahilah perempuan (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Tetapi jika kamu khawatir tidak akan mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja, atau hamba sahaya perempuan yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kamu tidak berbuat zalim. Dan berikanlah maskawin (mahar) kepada perempuan (yang kamu nikahi) sebagai pemberian yang penuh kerelaan. Kemudian, jika mereka menyerahkan kepada kamu sebagian dari (maskawin) itu dengan senang hati, maka terimalah dan nikmatilah pemberian itu dengan senang hati. Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Tafsiran yang Ḥasan Khān terhadap ayat tersebut dilakukan dengan cara menafsirkan kata perkata, seperti tafsir klasik lainnya. Kalimat *يَا أَيُّهَا النَّاسُ*, sebagaimana ia jelaskan, merujuk kepada penduduk Mekah, sehingga syarat argumentasi eksternal yang melekat kepada kalimat tersebut terpenuhi untuk dikenai *khiṭāb*. Sementara kalimat *اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ*, mencerminkan anjuran untuk takut adanya pembalasan dan larangan mengingkari nikmat. Karena Allah Sang Pemilik kekuasaan untuk melakukan hukuman.

Contoh ayat lain, *مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً*, sebagai bentuk tahapan penciptaan manusia; mulai dari Adam, Hawa, dan seterusnya. Dijelaskan Ḥasan Khān, yang diadopsi dari pendapat Ibn Mas‘ūd dan Ibn ‘Abbās terkait penciptaan Hawa, apakah mereka tercipta sebelum mereka menetap di dalam surga atau setelahnya. Bagian ini terdapat isyarat adanya unsur *al-ma’thūr* dari penafsiran Ḥasan Khān.²¹³

Sementara itu, kalimat *وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ*, terdapat seolah Allah mengatakan kepada manusia: “Takutlah memutus tali hubungan

²¹³ Ḥasan Khān, *Faṭḥ al-Bayān fi Maqāsid al-Qur‘ān*, juz 3..., hal. 9-10.

kasih dan sayang. Karena memutus silaturahmi bagian dari perbuatan dosa besar. Silaturahmi adalah gerbang kebaikan yang membuat umur bertambah dan rezeki berkah. Sementara memutus silaturahmi adalah faktor terjadinya keburukan muncul. Karena itu, sambungkanlah silaturahmi dengan cara bertakwa kepada Allah sebagai tempat memohon segala sesuatu.” Selanjutnya, Hasan Khān mengadopsi pandangan al-Qurṭubī, yaitu seluruh agama sepakat terkait kewajiban silaturahmi dan keharaman memutus silaturahmi. Karena harus disadari oleh siapa pun, bahwa إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا, Dialah Allah Maha Mengetahui sesuatu yang samar juga yang tampak. Dia yang Maha Dekat dan Mengawasi.

Ayat وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ, merupakan bentuk implementasi dari ketakwaan itu sendiri, yang diawali dengan hal-hal yang berhubungan dengan yatim, sebagai bentuk pertolongan dan mempergauli mereka dengan cinta kasih. Objek atas *khiṭāb* dalam ayat tersebut adalah wakil (*al-walī*) dan pelaksana wasiat (*al-awṣiyā*). Yang dimaksud yatim dalam ayat tersebut adalah anak yang hidup tanpa ayah, dan dijelaskan secara terperinci dalam syariat, adalah anak yang belum balig tanpa ayah bapak. Batasan ayat ini dijelaskan dalam ayat 6, yakni harta diberikan kepada yatim ketika sudah cerdas (*al-rushd*), dalam pengertian ia bisa memelihara dan membelanjakan harta yang diserahkan.

Sedangkan dalam ayat وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَيْبَ بِالطَّيِّبِ, kalimat, ب الْخَيْبَ, berarti harta halal yatim. Sementara kalimat بِالطَّيِّبِ, berarti harta haram kita. Ayat tersebut dipahami Hasan Khān, sebagai larangan menggunakan harta baik yatim, sebab tetap haram. Sementara harta halal kita kendati harta itu buruk. Kebiasaan tersebut adalah kebiasaan Jahiliah, dan al-Qur’an menolaknya. Selain itu, Hasan Khān juga mengadopsi pandangan para penafsir lainnya; di mana ayat tersebut mengingatkan untuk tidak menggunakan harta buruk. Ia berpandangan, penafsiran paling kuat adalah bahwa ayat itu menyuruh untuk tidak menggunakan harta yatim, karena hukumnya haram dan menyuruh untuk mencari rezeki yang halal.

Terkait ayat وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ, sejumlah ahli tafsir menjelaskan, bahwa ayat ini bentuk larangan mencampuradukkan harta yatim dengan harta kita. Haram mengumpulkan harta yatim, namun larangan yang lebih spesifik tetap pada aspek ‘mencampurnya’. Tujuan spesifik tersebut adalah mencela (*al-tashnī*) pelakunya. Tetapi, itu tidak berarti *mafhūm mukhālafah*-nya kebolehan an memakan harta yatim. Karena makan dan mencampur harta yatim, termasuk bagian dari dosa besar. Ibnu Zayd (922-966 H) menjelaskan, sebagaimana dikutip Hasan Khān : “Wanita dan anak-anak tidak mendapatkan warisan di masa Jahiliah. Para sepuh yang mengambilnya. Karena itu, membagi warisan itu baik, namun mengambilnya

dianggap sesuatu yang buruk.” Begitulah yang Ḥasan Khān pahami dari ayat إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا.²¹⁴

Ayat وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا, dipahami Ḥasan Khān sebagai upaya terwujudnya ikatan bersyarat. Ayat tersebut menjelaskan peran seseorang sebagai wali yatim perempuan yang mengurus semua kebutuhannya. Ketika yatim dewasa, wali ingin menikahkannya, tetapi mahar tidak diberikan, tidak bertindak adil, dan tidak menjalankan segala sesuatu yang menjadi hak seorang istri. Maka itu, Allah melarang wali menikahi yatim, kecuali ia bertindak adil dan mahar diberikan. Allah juga menyuruh wali menikahi wanita semampunya. Ḥasan Khān mengadopsi penjelasan Abū ‘Ubayd, bahwa kata خِفْتُمْ, artinya “yakin” dan “menyangka.” Pendapat ini diteruskan Ibn ‘Aṭīyah, konteks lafalnya terkait prasangka, bukan keyakinan untuk tidak bertindak adil. Dengan demikian, ayat di atas menasakh tindakan Jahiliyah sebelum Islam yang mengizinkan lelaki menikah berapa saja yang mereka inginkan.²¹⁵

Terjadi silang pendapat tentang مَا dalam ayat مَا طَابَ لَكُمْ . Ada yang mengatakan isim *mawṣūl*, *na‘at*, bahkan مَا *maṣdarīyah*. Pendapat terakhir ini dianggap terlalu jauh. Tetapi, menurut Ḥasan Khān, para cendekiawan sepakat bahwa kata tersebut mengindikasikan kebolehan menikah lebih dari satu wanita, jika merasa mampu bersikap adil. Kata مِنَ النِّسَاءِ, sebagai *bayānīyah* dan juga bisa disebut *tab‘īdīyah*. Melihat konteks diksinya, itu bukan untuk wanita yatim, tetapi wanita secara general (*al-ajnabiyyāt*).

Penafsiran Ḥasan Khān tersebut berbanding terbalik dengan penafsiran kontemporer, yang mana ayat tersebut dipahami sebagai bagian integral dari yatim. Konteksnya, ayat itu menjelaskan perihal yatim. Wanita dalam ayat itu merujuk kepada konteks turunnya ayat, yakni istri dari wali yatim.²¹⁶ Tentu perbedaan tersebut berdampak terhadap pemahaman konteks universal ayat tersebut. Sebab, tafsiran kontemporer memahaminya bukan sebagai ayat poligami, tetapi ayat mengenai keadilan.²¹⁷

Maksud kalimat مَثْنَىٰ وَثُلَّةٌ وَرُبْعٌ adalah dua atau tiga atau empat. Secara kalkulasi, jumlah tersebut dipahami Ḥasan Khān, menjadi sembilan. Menurutnya, penafsir yang memiliki pandangan demikian adalah orang yang tidak paham bahasa Arab. Menurutnya, batasan jumlah tersebut, itu membuat menikah lebih dari empat wanita menjadi haram. Melalui jumlah dua, tiga,

²¹⁴ Ḥasan Khān, *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3..., hal. 11-13.

²¹⁵ Ḥasan Khān, *Faṭḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3..., hal. 14.

²¹⁶ Lihat, misalnya, Muḥammad al-Rāzī Fakhr al-Dīn, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 9, Beirut: Dār al-Fikr, 1981, hal. 178.

²¹⁷ Amina Wadud, *Quran and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, hal. 83.

atau empat, seseorang dapat memilih opsi. Namun, ayat **قَانَ خِفْتُمْ إِلَّا تَعْدُوا** **فَوَاحِدَةً**, dipilih menjadi opsi terakhir. Kendati *khiṭābnya* untuk semuanya, namun di dalamnya terdapat pesan interpersonal.

Syarat adil adalah mengenai pembagian waktu, nafkah, dan sebagainya yang sejenis. Bila tidak mampu, cukup menikah dengan satu wanita saja. Bagi yang dikhawatirkan tidak bertindak adil, maka tidak boleh menikah dengan lebih dari satu wanita. Boleh menikahi wanita lebih dari satu, tetapi wanita kedua dan seterusnya adalah budak (selir), sebab hak mereka tidak sama seperti istri, dan tidak dituntut bersikap adil layaknya terhadap istri. Ini yang dijelaskan Ḥasan Khān dalam menafsirkan ayat **أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ**.

Ibn al-‘Arabi (1165-1240 M) mengklasifikasi **تَعْدُوا** dalam ayat **ذَلِكَ أَدْنَىٰ إِلَّا تَعْدُوا** menjadi lima makna. Ibn ‘Aṭīyah, al-Rāzī, Ṭalḥah, Qatādah, al-Ḍahḥāk, Ibn Mundhir, Ibn Ḥibbān, bahkan Ibn ‘Abbās memiliki pandangan tersendiri tentang makna **تَعْدُوا**. Ḥasan Khān tidak memberikan komentar pribadi tentang makna kata tersebut. Ia hanya mengurai keterangan mengenai perbedaan ulama dalam pemaknaannya. Sementara itu, ayat ke-4, **وَأَتُوا النِّسَاءَ**, *khiṭābnya* tertuju kepada suami menyangkut perannya atas wanita. Bentuk plural dari kata **صَدَقْتِهِنَّ** adalah *ṣaduqah*, artinya maskawin.

Sedangkan kata **نِحْلَةً**, dibagi menjadi dua makna, dan ini dijelaskan Ḥasan Khān ; *khiṭābnya* tertuju kepada suami dan wali yatim. Ayat tersebut menyerukan kepada suami: “Berikanlah mahar kepada wanita yang engkau nikahi secara tunai atau hutang, karena itu wajib bagimu dan baik bagi dirimu.” Selain itu, seolah ayat itu menyatakan kepada wali: “Berikanlah mahar yang engkau hutangi kepada wanita kerabatmu.” Ini merupakan bentuk penegasan, sebab dalam tradisi Jahiliah, tindakan mengambil mahar menjadi sesuatu yang lazim dilakukan dan hak-hak mereka tidak diberikan. Demikian penjelasan Ḥasan Khān , yang diadopsinya dari Abū Ṣāliḥ dan al-Kalbī.²¹⁸

Dalam ayat ke-5, terkait penafsiran Ḥasan Khān , yang penulis adopsi, bahwa Allah Swt lagi-lagi menegaskan tentang harta yatim:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا .

Ḥasan Khān menjelaskan, kata **السُّفَهَاءَ**, orang yang suka berbuat mubazir; lelaki, wanita, dan yatim. Ini adalah kilas balik atas perintah memberikan harta yatim dalam ayat ke-2. Maksudnya, Allah melarang pengembalian harta kepada mereka bila masih dianggap *ṣafīḥ* (tidak pandang

²¹⁸ Ḥasan Khān, *Faṭḥ al-Bayān fi Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3, hal. 16-21.

mengelola harta secara proporsional). Ia mengadopsi pandangan ulama ketika memaknai السَّفَهَاءَ. Menurut Sa'īd ibn Jubayr (665-714), mereka adalah yatim yang tidak boleh diberikan hartanya. Sebab, menurut Mālik, mereka masih anak kecil belum mampu mengelola harta dan akhirnya harta itu habis tidak tersisa. Sementara menurut Mujāhid, mereka dimaknai sebagai wanita.

Ayat *جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا*, maknanya adalah harta yang dijadikan Allah sebagai sumber penghidupan. Sedangkan kalimat *وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا*, maknanya adalah perintah agar harta tersebut dijadikan sebagai pemenuhan kebutuhan keseharian, dalam hal ini memberikan nafkah kepada mereka melalui harta yang mereka sendiri belum mampu mengelolanya sendiri. Tidak hanya menafkahi, Dia juga menyuruh untuk memenuhi kebutuhan sandang mereka, sebagaimana dalam ayat *وَإِكْسُوهُمْ*. Ayat tersebut menjadi argumentasi kebolehan mencegah mereka menggunakan sendiri hartanya.

Ḥasan Khān, menjelaskan dengan mengutip pendapat Abū Ḥanīfah, bila sudah balig dan akal mereka sempurna, maka larangan mengelola harta tersebut gugur. Kemudian Allah menutup dengan ayat ke-5, *وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا*, yang maksudnya adalah melakukan interaksi dengan baik. Kendati mereka dianggap *sufahā'* oleh al-Qur'an, tetapi wali harus tetap berinteraksi dengan baik dan tidak memutuskan silaturahmi dengan mereka. Sebab itu, ayat tersebut menyimpan pesan eksplisit, bahwa seseorang akan dibimbing untuk mempraktikkan etika luhur (*ḥusn al-khuluq*) kepada keluarga, anak, atau yatim.²¹⁹

Perlu diingat, seseorang tidak diperkenankan mencampuradukkan hartanya dengan harta yatim. Yang dituntut bagi seseorang adalah mengembalikannya. Bila mereka belum mampu mengelolanya, maka tugas seseorang adalah membelanjakannya sesuai kebutuhan mereka.

Bila tafsir salaf ditelusuri, bakal ada kesamaan. Misalnya, tafsir al-Ṭabarī, sebagai representasi *bi al-ma'thūr* (tafsir normatif) generasi pertama, ada kesamaan dengan tafsir Ḥasan Khān, yakni ketika al-Ṭabarī, menafsirkan ayat *وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَيْبَاطَ بِالطَّيِّبِ*, dengan makna larangan mencampurkan harta halal dengan haram, atau perintah untuk tidak bersikap terburuburu, dan menyuruh untuk sabar menunggu harta yang halal dari Allah dengan tidak menggantinya dengan harta yatim.²²⁰

Di luar tafsir al-Ṭabarī, juga dapat ditelusuri ke dalam tafsir Ḥasan Khān dan *al-Tafsīr al-Kabīr* karya Fakhr al-Dīn al-Rāzī, yang mengarah rasionalistik (*bi al-ra'y*). Contoh, terkait penafsiran ayat ke-2, *وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمُ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ*, Ḥasan Khān merujuk kepada pendapat paling kuat (*rājiḥ*)

²¹⁹ Ḥasan Khān, *Faḥḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, juz 3, hal. 23-25.

²²⁰ Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Ibn Taimīyah, t.t., cct. ke-2, juz 7, hal. 525-26.

dari pendapat al-Rāzī, yang dijelaskan bahwa maksud ayat tersebut adalah larangan mencampuradukan harta seseorang dengan harta yatim, sehingga batasan antara kedua harta tersebut menjadi tidak jelas.

Pendapat penulis, melalui tafsir salaf, akan didapati sejumlah kesamaan dan ini lazim terjadi. Penjelasan penulis ini sejalan dengan pendapat Nur Kholis, penafsiran klasik bisa jadi sekadar studi pengulangan (*qirā'ah mutakarrirah*) ketimbang studi produktif (*qirā'ah muntijah*). Tafsir telah diyakini sebagai proses akhir dalam memaknai firman-Nya, dan bukan sebagai proses yang berkelanjutan lantaran relativitas produk penafsiran yang dimilikinya.²²¹

Ḥasan Khān, melalui surat al-Nisā'/4: 1-5 di atas, mengambil *instinbāt* hukum terkait yatim dan segala hal yang bertalian dengannya, secara kronologis, tidak secara tematis, sehingga studinya tidak spesifik dan detail, kendati kandungannya dapat ditangkap. Awalnya, Ia menjelaskan penciptaan manusia, sebagaimana dalam ayat satu. Ia mengurai tentang penciptaan Hawa, sebagai titik dasar konsep keadilan dengan diawali pernyataan ekualitas manusia; lelaki atau dan wanita bersumber dari satu jiwa atau yang disebut dengan *nafs*. Tawaran konsep keadilan tersebut menjadi menarik.

Pasalnya, pesan yang ditangkap Ḥasan Khān tidak menanggalkan rujukan literatur salaf, sebab tafsirnya banyak didominasi riwayat ketimbang rasionalisasi penafsir. Kemudian pesan yang ditangkap Ḥasan Khān selanjutnya adalah mengenai sistem saling menguntungkan dan memberikan manfaat antara kedua jenis ciptaan tersebut. Untuk itu, Allah Swt menyuruh manusia agar menjaga keharmonisan berbasis sikap takwa kepada-Nya. Pesan tersebut dikonstruksi Ḥasan Khān melalui penafsiran terhadap ayat pertama.

Berdasarkan penjelasan Ḥasan Khān, ayat kedua adalah inti pembicaraan, yaitu tentang keadilan kepada yatim. *Khiṭāb* yang ada dalam kata وَأَتُوا, yang merujuk pada kata النَّاسُ, dalam ayat pertama adalah diperuntukkan bagi wakil (*al-walī*) dan pelaksana wasiat (*al-awṣiyā*). Menurutnya, keadilan diperuntukkan terhadap keduanya, karena saat itu eksploitasi atas wanita dan yatim dianggap tindakan legal. Al-Qur'an mengingatkan untuk bertindak adil dan tidak melakukan kesewenangan atas harta mereka.

Larangan keras yang dibalut dengan irama persuasif, melalui kalimat **الْخَبِيثَاتِ بِالطَّيِّبِ**, dimaknai Ḥasan Khān sebagai 'halal' dan 'haram'. Ini

²²¹ M. Nur Kholis Setiawan, "Al-Qur'an dalam Kesarjanaan Klasik dan Kontemporer; Keniscayaan Geisteswissenschaften," dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2006, hal. 80.

berarti bahwa, separuhnya saja tidak boleh apalagi mencampuradukkan harta tersebut, sehingga dianggap sebagai dosa besar.

Konsep keadilan dari perspektif Ḥasan Khān terkait ayat ketiga, yaitu solusi al-Qur'an terhadap tendensi kealpaan keadilan tersebut dalam kehidupan poligami. Sesuai spirit ayat, Ḥasan Khān memfokuskan bahasannya terhadap keadilan semata, tidak kepada poligaminya. Hal ini menemukan kaitannya ketika melihat anjuran untuk beristri satu saja manakala wali atau seorang suami tidak mampu mewujudkan keadilan dalam bahtera perkawinannya itu. Melalui penafsirannya atas ayat satu sampai ayat lima, ia ingin menarasikan keadilan demi terciptanya kerukunan silaturahmi, dalam hal ini kerukunan antar keluarga.

Terkait wanita (*al-nisā'*) dan yatim (*al-yatāmā*) sebagai starting point untuk ke arah keadilan. Keduanya tak lebih sekadar sampel suatu kasus, sebab posisi keadilan akan sulit ketika berada di antara harta dan kasta. Harta berpotensi menyebabkan sikap lalai yang pada akhirnya tidak berlaku adil. Begitu juga dengan kasta. Untuk itu, kata 'wali' merupakan wujud metaforis dari suatu 'kasta luhur'.

Sementara yatim merupakan wujud metaforis dari 'kasta bawah'. Rentan memang ketika terjadi eksploitasi finansial dan ini merupakan bentuk respons masyarakat, ditambah situasi ketika ayat itu turun, ketimpangan yang seperti itu dianggap lazim. Atas dasar itulah Ḥasan Khān mempromosikan secara tegas, keadilan mesti ditegakkan bagi semua pihak, tanpa melihat perbedaan harta dan kasta. Menurutnya, kerukunan dan silaturahmi sebagai perwujudan dari implementasi akhlak yang luhur yang diajarkan al-Qur'an.²²²

Demikian inti dari kelima ayat dalam perspektif Ḥasan Khān, yang ia uraikan secara analitis (*taḥlīlī*), tidak dengan tematik (*mawḍū'ī*). Maka itu, *maqāṣid*nya pun terekspresikan secara implisit, sehingga *maqāṣid* dalam surat al-Nisā'/4: 1-5, berbicara terkait keadilan bagi yatim dan keharmonisan rumah tangga. Selain itu, ayat di atas sebenarnya mengajarkan *ḥusn al-khuluq* kepada manusia. Sementara dalam pandangan 'Abd al-Karīm Ḥamidī, ayat di atas memuat dua *maqāṣid*; masalahat kolektif (*al-ṣalāḥ al-ijtimā'ī*) dan masalahat universal (*al-ṣalāḥ al-'ālamī*).²²³

وَأْتُوا الْيَتَمَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ ۖ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ
أَمْوَالِكُمْ ۚ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَمَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ

²²² Ḥasan Khān, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān*, juz 3..., hal. 25.

²²³ Selengkapnya lihat, 'Abd al-Karīm Ḥamidī, *Maqāṣid al-Qur'ān min Tashrī' al-Aḥkām*, cet. ke-1, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2008, hal. 255, 269, dan 541.

لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ مَثَلِي وَتَلْتِ وَرُبْعٌ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا تَعَدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ
 أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ إِلَّا تَعُولُوا

Ayat kedua dan ketiga dalam perspektif Ḥasan Khān sebagai bentuk narasi keadilan bagi yatim,²²⁴ dan bila dalam perspektif Ḥāmidī masuk ke dalam bentuk upaya mendapatkan kemaslahatan universal (*al-ṣalāh al-‘ālamī*).²²⁵ Sementara ayat keempat, وَأَثُوا النَّسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيًّا, dalam pandangan Ḥasan Khān sebagai bentuk narasi keharmonisan rumah tangga,²²⁶ atau jika meminjam istilah Ḥāmidī, sebagai kemaslahatan keluarga (*al-iṣlāh al-‘ā‘ilī*) dan sekaligus sebagai kemaslahatan kolektif (*al-ṣalāh al-ijtimā‘ī*).²²⁷ Ayat kelima, masuk ke dalam kategori *al-ṣalāh al-ijtimā‘ī*, karena makna *ḥusn al-khuluq* oleh Ḥasan Khān dipahami sebagai usaha untuk kemaslahatan kolektif terhadap yatim.

Hakikat *maqāṣid* al-Qur’an dalam penjelasan Ḥasan Khān, sama dengan *maqāṣid* dalam pandangan ahli tafsir abad pertengahan, yang oleh al-Juwaynī, diistilahkan dengan keniscayaan umum (*al-ḥājāt al-‘āmmah*), yakni *maqāṣid* memiliki bertujuan untuk melakukan penjagaan; akidah, akal, jiwa, aurat, dan harta. Surah al-Nisā’ ayat 5, dijelaskan Ḥasan Khān, jika ditarik *maqāṣid*-nya, merupakan tuntunan terkait tindakan mulia (*ḥusn al-khuluq*). Ini sama dengan persepsi ‘Izz al-Dīn ibn ‘Abd al-Salām, terhadap *maqāṣid*, yang menurutnya dianggap sebagai filosofi hukum (*al-ḥikmah min warā’ al-ahkām*).²²⁸ Namun kesamaannya terletak pada konstruksi ontologis semata, karena sudut pandang *maqāṣid* Ḥasan Khān dalam konteks yang lebih luas, dan tidak selalu dalam konteks *maqāṣid* ayat-ayat hukum atau yang populer dengan sebutan *maqāṣid al-sharī‘ah*.²²⁹

²²⁴ Ḥasan Khān mengatakan, “Perkiraan makna yang paling dekat ialah ayat tersebut berbicara perihal keadilan untuk para yatim.” Lihat, Ḥasan Khān, *Faḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3..., hal. 15.

²²⁵ Keadilan menurut Ḥāmidī, sebagai satu di antara lima kemaslahatan universal. Silakan lihat, Ḥāmidī, *Maqāṣid al-Qur’ān min Tashrī‘ al-Ahkām...*, hal. 511 dan 541.

²²⁶ Ḥasan Khān mengatakan, “Makna ayat tersebut ialah hak para suami terhadap wanita yang dinikahinya, juga untuk para wali dari mempelai wanita untuk juga membayar mahar yang dihutangnya. Ayat tersebut menunjukkan kewajiban memberi mahar kepada seorang istri.” Lihat, Ḥasan Khān, *Faḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3..., hal. 21.

²²⁷ Ḥāmidī, *Maqāṣidal-Qur’ān min Tashrī‘ al-Ahkām...*, hal. 254 dan 275.

²²⁸ Jasser Auda, *Maqāṣidal-Sharī‘ah Dalīl li al-Mubtadiin*, cet. ke-1, Washington: Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 2011, hal. 46-9.

²²⁹ *Maqāṣidal-sharī‘ah* berisi inti hukum yang menjadi tujuan *sharī‘*. Sementara *maqāṣid al-Qur’ān* berisi cara pandang universal terhadap ketentuan al-Qur’an. Memahami *maqāṣid al-Qur’ān* lebih mendahulukan uraian *maqāṣid al-sharī‘ah*, di luar ayat hukum. Lihat, Wafā’ bint Dakhīl Allāh ibn ‘Ābid al-Khitābī, “Maqāṣid al-Qur’ān al-‘Āmmah,” dalam Muḥammad Abū al-Layth al-Khayr Ābādī (ed.), *Al-Wahy wa al-‘Ulūm fī al-Qarn al-Wāḥid wa al-‘Ishrīn*, cet. ke-1, Malaysia: IIUM Press, 2011, hal. 211.

Perbedaannya dengan *maqāṣid* al-Qur'an Hasan Khān tidak kentara, sebab Ḥasan Khān meneliskannya secara analitis. Ia tampak seperti mengulas *maqāṣid al-sharī'ah*, padahal bukan. Yang menjadi titik tekan Ḥasan Khān adalah *maqāṣid* al-Qur'an, makna-makna esensial dari al-Qur'an, meskipun tampak atomistis. Atau, secara ontologis, *maqāṣid* al-Qur'an menurut Ḥasan Khān terklasifikasi ke dalam tiga kategori, yaitu tafsir sebagai proses final, *maqāṣid* sebagai makna autentik, dan riwayat sebagai kunci *maqāṣid*.

Epistemologi *Tafsīr Faḥ al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur'ān* Untuk mencapai aspek ontologis makna al-Qur'an, Ḥasan Khān memerlukan seperangkat metodologi yang menjadi titik tolak dirinya mencapai *maqāṣid* itu. Suatu hakikat hanya dapat terkuak jika cara menemukannya dilakukan secara sistematis dan tepat. Karena itu, standar kebenaran pun ditentukan oleh cara atau langkah yang metodis juga. Misalnya, penafsiran Ḥasan Khān terhadap lima ayat dalam Surat al-Nisā'/4 di atas, yang berada di atas jalur metodologis yang dibuatnya.

Pertanyaan dasar epistemologis dijadikan Ḥasan Khān sebagai muara kemunculan dua aliran besar. Pertama, aliran tentang manusia itu dapat mengetahui atau disebut sebagai aliran *i'tiqāḍīyūn*. Kedua, aliran tentang meragukan kemungkinan manusia bisa mengetahui, dan ini dikenal dengan aliran keraguan (*shakk*). Epistemologi aliran *i'tiqāḍīyūn* tadi berkeyakinan tentang adanya kebenaran yang diperoleh indra dan akal, yang memunculkan epistemologi rasional dan epistemologi empiris.

Sedangkan epistemologi keraguan tadi terbagi kepada empat macam; epistemologi keraguan mutlak, epistemologi keraguan *muqallidah*, epistemologi keraguan *īmānī*, dan epistemologi keraguan metodologis.²³⁰ Misalnya, dalam tafsiran terhadap kelima ayat surah al-Nisā'/4 tersebut, terdapat kehati-hatian Ḥasan Khān dalam menukil pandangan penafsir salaf, seperti penyaringan terhadap kisah israiliat dan riwayat yang sanadnya tidak dijelas tidak digunakan. Pengambilan riwayat dari Ibn 'Abbās, Qatādah, al-Rāzī, dan mufasir lainnya merefleksikan epistemologi Ḥasan Khān dalam mencari *maqāṣid* al-Qur'an.

Klasifikasi yang digunakan Aksin Wijaya, Ḥasan Khān termasuk pihak yang menggunakan aliran epistemologi keraguan *muqallidah* yang berbasis kepada keyakinan, yaitu pemilik otoritas dalam memperoleh kebenaran adalah 'orang-orang tertentu'. Namun, bukan disebabkan ia maksum, tetapi riwayatnya yang kredibel, artinya tersambung sampai nabi Muhammad Saw dan bebas dari israiliat. Adapun bila menggunakan nalar epistemologis 'Ābid al-Jābirī, tafsir Ḥasan Khān menggunakan epistemologi *bayānī*. Tafsir tersebut tidak berupaya mendapatkan kebenaran

²³⁰ Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, cet. ke-2, Yogyakarta: Teras, 2013, hal. 28-34.

yang berlandaskan kepada intuisi atau pun nalar kritis, tetapi kepada aspek linguistik, dan ini yang paling melekat pada diri Ḥasan Khān .

Dalam penafsiran ayat, Ḥasan Khān menggunakan epistemologi *bayānī*²³¹. Aspek gramatika ayat menjadi titik tekannya, karena penafsiran ayat perkata, penelusuran secara teologis, atau pengutipan pandangan ahli tafsir sebelumnya sebagai referensi otoritatif. Ḥasan Khān menafsirkan kata *الْأَرْحَامَ* ayat dalam *تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ*, kata *تُقْسِطُوا* dalam ayat *الْأَوْسِيَاءَ فِي*, kata *مَا* dalam ayat *فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ*, kata *نَحْلَةً* di ayat keempat, dan kata *نَفْسًا* dalam ayat merupakan bentuk nyata aspek gramatikal yang menjadi *مِنْهُ نَفْسًا فَكَلُوهُ*²³² perhatian Ḥasan Khān. Di samping itu, aspek hukum juga menjadi integral dari usaha Ḥasan Khān memperoleh *maqāṣid*. Sebagaimana ia menafsirkan haramnya memiliki istri lebih dari empat, dengan mengutip al-Shāfi‘ī dan Abū Hanīfah dalam ayat kelima.²³³ Epistemologi *bayānī* gaya Ḥasan Khān juga dapat dilihat ketika menafsirkan relasi horizontal (*ḥabl min al-nās*), di mana ia mengadopsi pandangan Abū Mūsā al-Ash‘arī.²³⁴

Epistemologi *bayānī* Ḥasan Khān ini merupakan sesuatu yang lumrah, karena secara periodik ketika itu dua epistemologi lainnya, ‘*irfānī*’ dan *burhānī* belum tersebar. Meskipun ia semasa dengan pelopor pembaharuan Islam di India, seperti Sayyid Ahmad Khān (w. 1898) dan Muhammad Iqbāl (w. 1938), tetapi ia mengabdikan karir intelektualnya dengan tetap loyal kepada tradisi daripada kepada modernitas. Artinya, ketimbang mencari kompatibilitas Islam dan modernitas Eropa di bawah kungkungan kolonialisme Inggris saat itu, ia lebih mengutamakan pertahanan diri untuk menjadi seorang tradisional.

Sebagai konsekuensi, paradigma epistemologisnya tidak menyentuh rasionalitas Eropa, dan tetap konsisten terhadap tradisi yang ada di India, yakni tradisi salaf. Kendati begitu, ada jalinan benang merah dari munculnya dua epistemologi tersebut, yakni sebagai bentuk sikap responsif atas kolonialisme. Hanya saja respons yang dilakukannya terletak dalam lingkup yang berbeda. Epistemologi *bayānī* begitu reaktif dalam bentuk

²³¹ Nalar *bayānī* Ḥasan Khān, bahkan merambah kepada diskursus kebahasaan. Misalnya, dalam karyanya, *al-Bulghah fī Uṣūl al-Lughah, Luff al-Qamāth, Al-‘Ilm al-Khifāq min ‘Ilm al-Isqāq*. Ketiganya diulas lengkap dalam artikel Abd al-Majīd Naḍīm, *Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qannūjī wa Juhūdih al-Lughawīyah*, Lahore: University of Punjab, t.t., hal. 38-53.

²³² Masing-masing lihat Ḥasan Khān, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3, hal. 10, 15, 21, dan 22.

²³³ Ḥasan Khān, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, juz 3..., hal. 16, 17, 19, dan 25.

²³⁴ Ḥasan Khān, *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān* juz 3..., hal. 11 dan 23.

konfrontatif. Dalam konteks Ḥasan Khān, dapat dicermati ketika gelar kehormatan yang diterimanya dari Inggris dicabut, kendati ia mendapatkan kembali. Sementara itu, epistemologi burhānīnya, berupaya menanggapi dengan cara melakukan kompromi terhadap modernitas dan pembaharuan.²³⁵

Pemaparan al-Dulaymī tampak jelas, terkait usaha Ḥasan Khān menelusuri makna substansial al-Qur'an (*maqāṣid al-qur'ān*). Menurut al-Dulaymī. Penjelasan ini dapat dilihat pada orientasi metodis Ḥasan Khān yang digunakannya ketika menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an, al-Qur'an dengan hadis, al-Qur'an dengan perkataan sahabat-tabiin, menafsirkan al-Qur'an secara linguistik dan secara nalar,²³⁶ kendati yang disebut terakhir merupakan nalar deduktif. Semuanya dapat ditelusuri dalam penafsirannya terhadap Surat al-Nisā'/4: 1-5 di atas.

Kemurnian penafsiran menurut Ḥasan Khān dapat dijadikan landasan metodologis guna memperoleh makna autentik. Lepas dari subjektivitas menjadi semacam *manhaj* baginya, sehingga ia berupaya menyelami bagian terinti dari al-Qur'an itu sendiri. Karena itu, dalam hal yang demikian, tampak ada semacam keterbelengguan metodis, namun perlu dipahami, semua itu tidak terpisah dari epistemologi yang Ḥasan Khān gunakan, yakni epistemologi *bayānī*. Dari situ, atau dari analisis yang dilakukan Dulaymī, ada isyarat bahwa yang dilakukan Ḥasan Khān dalam mendapatkan *maqāṣid* al-Qur'an secara normatif dan tidak secara kritis atas realitas. Makna dianggap otoritatif ketika valid riwayatnya, dan bukan disebabkan faktor eksternal, misalnya sampai sejauh mana al-Qur'an bisa mengatasi atau menjawab tantangan realitas yang ada.

Epistemologi yang dipakai Ḥasan Khān dalam mendapatkan *maqāṣid al-Qur'ān* padat dengan epistemologi *bayānī*. Sekalipun metode yang digunakannya tergolong konvensional, namun tidak sektarian, sebagaimana tafsir di abad pertengahan dengan tren tertentu. Pernyataan bahwa penafsiran itu merupakan bentuk respons atas realita memang benar, namun realita yang disebutkan tadi tidak melulu seputar problem kehidupan. Ilustrasinya seperti ini, bila realita digambarkan bak musuh, maka respons terhadapnya tidak selalu dalam bentuk perlawanan terhadap pihak eksternal, namun tidak bisa dipungkiri juga respons atas internal sebagai bentuk pembentengan diri.

Begitulah posisi penafsiran Ḥasan Khān, di mana ia tidak berkepentingan terhadap sektarian tertentu agar suatu ideologi terafirmasi olehnya. Uniknya lagi, responsnya juga bukan merespons atas problematika

²³⁵ Tauseef Ahmad Parray, "Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal," *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2011, hal. 79-80.

²³⁶ Dulaymī, *Ṣiddiq Ḥasan Khān al-Qannūjī; Juhūdih fī Tafsīrih...*, hal. 133-34.

realita spesifik yang membuatnya membutuhkan sejumlah piranti metodis modern. Yang dilakukannya adalah merevitalisasi nilai keislaman dengan landasan yang telah ditanamkan al-Qur'an. Meskipun pengambilan makna, selalu berhubungan dengan teori-teori penafsiran. Hal ini sebagaimana diungkapkan Ahmad Taufik,²³⁷ yang menurutnya, penarikan makna substansial (*maqāṣid* al-Qur'an) Ḥasan Khān, bertolak juga kepada teori tafsir konvensional, tidak teori hermeneutika modern. Karena itu, perangkat metodologi dan epistemologinya begitu sederhana.

Ḥasan Khān hidup pada abad XX. Artinya ia hidup di masa modern. Sementara periode perkembangan tafsir mendudukkan abad XVIII sebagai abad modern yang ditandai kemunculan, Sayyid Ahmad Khān sebagai tokoh pembaharu.²³⁸ Secara epistem, Ḥasan Khān dianggap penafsir modern yang menggunakan epistemologi *bayānī*. Jika melihat kepada penjelasan ini, tampak ada perbedaan antara masa kedua tokoh tersebut yang menyebabkan perbedaan metode yang digunakan sebagai pisau analisis. Dalam hal ini, yang menjadi sorotan adalah Ḥasan Khān, bahwa ia menggunakan metode epistemologi sebagai basis penafsirannya.

Kendati antara masa dan metode yang digunakan terkadang tidak juga menentukan hasil dari tafsiran suatu tokoh. Namun yang perlu menjadi catatan di sini adalah bahwa sebenarnya masa dapat menentukan munculnya suatu epistemologi dengan kompleksitas realita yang berjalan sesuai dinamikanya, sehingga ini menjadi dinamika epistemologi itu sendiri. Tidak disangkal, histori perjalanan nalar *bayānī* menjadi *burhānī*, berhubungan kuat dengan kompleksitas kehidupan, sehingga tanpa keduanya, dinamika epistemologi menjadi sesuatu mustahil.

Dalam pandangan, Ḥasan Khān, kausalitas masa penafsir dengan bangunan epistemologinya pada gilirannya menjadi penentu konsep *maqāṣid* al-Qur'an. Dalam surat al-Nisā'/4: 1-5, tampak ia menjelaskan *maqāṣid* menggunakan epistemologi *bayānī*, namun dalam kesempatan yang sama, ia berada di era modern. Dampak dari konsep *maqāṣid al-qur'ān* Ḥasan Khān dan menjadi sesuatu yang tak kurang penting setelah aspek ontologi dan epistemologi adalah aspek aksiologisnya.²³⁹

²³⁷ Ahmad Taufik, "Hubungan Antarumat Beragama (Studi Kritis Metodologi Penafsiran Teksual)," *Journal of Qur'ān and Hadīth Studies*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2014, hal. 145.

²³⁸ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an; Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, cet. ke-2, Yogyakarta: Idea Press, 2016, hal. 147. Syukron Affani, *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019, hal. 9-10.

²³⁹ Muhammad Noor Syam dalam Tri Suminar, "Tinjauan Filsafati (Ontologi-Epistemologi-Aksiologi) Manajemen Pembelajaran Berbasis Teori Sibernetik,"

Kata aksiologi secara etimologi, dari bahasa Yunani, *axios*, yang artinya nilai. Sedangkan kata *logos*, berarti teori. Aksiologi sebagai teori nilai atau kegunaan pengetahuan yang didapatkan dan dibagi menjadi tiga unsur; tindakan moral memunculkan etika (*moral conduct*), ekspresi estetika (*esthetic expression*), dan kehidupan sosial dan politik (*socio-political life*).²⁴⁰ Makna nilai tersebut adalah nilai kegunaan, dampak konstruksi pemikiran tersebut, dan hakikat nilai. Karena *maqāṣid* al-Qur'an, bahkan segenap diskursus ilmu al-Qur'an, selalu berkembang dengan kompleksitasnya, dan nilai selalu dinamis di dalamnya. Masing-masing pemikiran mempunyai nilai sendiri, yang dapat dianalisis guna memproyeksikan aspek dinamis dari pemikiran tersebut, dan ini yang diimplementasikan dalam konsep *maqāṣid al-Qur'ān* dari tafsir Ḥasan Khān.

Perhatian aksiologi adalah segala hal yang terkait baik-buruk, benar-salah, dan cara (*means*)-sasaran (*objective*). Terkait pembagiannya, itu sama dengan tiga poin di atas. Dalam aksiologi, cara kerjanya itu meliputi teori nilai intuitif, rasional, alamiah, dan emotif. Melalui teori-teori tadi, nilai masuk ke dalam problema objektif atau subjektif, absolut atau abadi, etika, dan estetika.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa sisi kegunaannya adalah menjadi himpunan sejumlah teori, pandangan hidup, dan metodologi.²⁴¹ Nilai juga digunakan sebagai verba atau kata kerja dalam ekspresi; yaitu menilai, memberi nilai, dan dinilai. Menilai sejajar dengan mengevaluasi, maksudnya sama-sama memiliki fungsi menilai suatu tindakan. Pada penjelasan yang berbeda, Dewey, membedakan 'menilai' menjadi dua; yaitu menghargai dan mengevaluasi.²⁴² Sebab itu, aspek aksiologis mengupas nilai konsep *maqāṣid* al-Qur'an Ḥasan Khān dan mengupas ruang lingkup teori nilai di dalamnya, termasuk yang bersifat intuitif, ilmiah, dan bersifat objektif dan subjektif, yang dalam artian mengapresiasi maupun mengevaluasi.

Surat al-Nisā'/4: 1-5, secara aksiologis mungkin dianggap sederhana untuk dianalisis, namun bangunan ontologis dan epistemologisnya telah dijelaskan dalam sub-bab sebelumnya. Dari situ, dapat diketahui mengenai pendekatan Ḥasan Khān dalam menafsirkan al-Qur'an tampak begitu kental normatifnya. Otoritas riwayat sebagai basis penafsiran, rasionalitas yang

journal.unnes.ac.id/nju/index.php/edukasi/article/download/961/898, (06 Februari 2021), hal. 4.

²⁴⁰ Aceng Rahmat, Conny Semiawan, dkk, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2011, hal. 154-55.

²⁴¹ Rudy Haryanto, "Review Filsafat Ilmu; Dasar Aksiologi," <https://www.researchgate.net/publication/324600874>, (diakses pada 16 Februari 2021), hal. 3-6.

²⁴² Rahmat, Conny Semiawan, dkk, *Filsafat Ilmu Lanjutan...*, hal. 155-56.

teralienasi oleh pengarusutamaan tafsir, purifikasi tafsir untuk mendapatkan *maqāṣid* yang dianggap original, dan metode analisis (*tahfīlī*), berimplikasi secara signifikan terhadap diskursus *maqāṣid al-qur'ān*. Sebab itu, penulis membuat tiga klasifikasi sebagai dimensi implikatif atas konsep *maqāṣid al-qur'ān* yang dilakukan Hasan Khān ; dekonstruksi relativitas, rigiditas tafsir, dan atomistisasi *maqāṣid al-qur'ān*.

D. Kritik Terhadap Tafsir *Maqāṣidi*

Beberapa kritikus teori *maqāṣid al-sharī'ah* berkomentar negatif mengenai perkembangan teori ini. Isi kritiknya adalah tuduhan bahwa ijtihad yang merupakan bentuk penafsiran berbasis *maqāṣid al-sharī'ah* merupakan bentuk pelecehan terhadap agama, sebab membuat rumusan terkait aturan yang memiliki tendensi meremehkan dan berdasarkan hawa nafsu. Stigma negatif kerap diungkapkan dengan kata “pengumbar maslahat”.²⁴³

Masalah tersebut di atas, dapat dijawab dengan mengemukakan dua kaidah dasar dari pemikir *maqāṣid al-sharī'ah*. Kaidah pertama, *Kullu mā fī al-sharī'ah mu'allal wa lahū maqṣūdūhu wa maṣlahatuhū* (ketentuan syariat memiliki *'illat*, maksud, dan maslahat). Kaidah kedua, *lā taqṣīd illā bi dafīl* (penentuan *maqāṣid al-sharī'ah* berdasarkan dalil).²⁴⁴ Kedua kaidah itu memperjelas, sesuatu yang bersandarkan kepada Allah tidak mungkin disertai sandaran kepada pandangan bebas atau yang disebut dengan *al-ra'y al-mursal* dan argumentasi yang dibangun harus bersumber dari acuan otoritatif.

Memang problem selalu ada, ketika *maqāṣid al-sharī'ah* tidak disebut oleh *naṣṣ* secara eksplisit. Untuk itu, perlu ditelusuri melalui metode induksi (*al-istiqrā'*), yaitu suatu cara pengambilan kesimpulan secara universal berdasarkan pengambilan dari sejumlah dalil secara parsial. Karenanya, diperlukan kolektivitas dalil dalam metode tersebut.

Dampak dominonya, kritik kerap mengarah kepada penggunaan nalar induksi yang dijadikan alat dalam memahami al-Qur'an. Jika mampu mengakomodasi setiap bagian partikular (*al-istiqrā' al-'amm*), tentu metode induksi tidak problem. Yang menjadi problem adalah jika bagian partikular tidak mampu terakomodasi semuanya (*al-istiqrā' al-naqīṣ*). Semua itu rentan untuk terjadi, tetapi sejumlah bagian-bagian yang tidak terakomodir dianggap terwakili oleh bagian-bagian yang diinduksi tadi. Penjelasan ini yang dianut sejumlah penganut metode induksi.²⁴⁵

²⁴³ Siti Muhtamiroh, “Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur”..., hal. 264.

²⁴⁴ Al-Raysūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidi: Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*..., hal. 59-60.

²⁴⁵ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawi asy-Syathibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013, hal. 23.

Persoalan lain terkait penggunaan metode induksi yaitu ketika terjadi pertentangan antara nilai-nilai universal sebagai hasil metode induksi dan ketentuan parsial eksplisit, maka berdasarkan uraian al-Shāṭibī, yang diadopsi Duski Ibrahim, guna mengatasi persoalan ini adalah melakukan kompromi antara keduanya. Dengan kata lain, aturan parsial tadi mesti dipahami sebagai konsistensi al-Qur'an dalam rangka memelihara nilai-nilai universal.²⁴⁶ Terlepas kritikan di atas, harus diakui, ada kekurangan dalam tafsir *maqāṣidī*, yakni terkait implementasi yang terbatas pada penelusuran atas aturan hukum yang bersifat pragmatis, yang pada gilirannya menyebabkan terjadinya persinggungan dengan ilmu fikih.

²⁴⁶ Al-Shāṭibī, *al-Muwāḥḩāqāt*, 3..., hal. 6-7.

BAB IV PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM TINJAUAN FIKIH

Dalam ajaran Islam, pernikahan bukan sekadar kontrak keperdataan biasa, namun memuat dimensi nilai ibadah. Al-Qur'an menjelaskan jalinan antara suami isteri itu merupakan ikatan paling suci dan kukuh.

A. Konsep Perkawinan dalam Islam

Allah Swt menyebut hubungan perjanjian suami-istri dengan sebutan *ميثاقا غليظا* (perjanjian kukuh).¹ Taat kepada perintah Allah adalah bentuk ibadah. Perempuan yang menjadi istri merupakan amanat-Nya yang harus diperlakukan dengan baik, yang melalui proses akad nikah, sebagaimana sabda nabi Muhammad Saw:

عَنْ جَابِرٍ فِي خُطْبَةِ الْوَدَاعِ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَحَلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ (رواه مسلم)

¹ Lihat Q.S. al-Nisā'/4: 21. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Adhi Aksara Abadi, 2011, hal.105.

Dari jabir pada waktu khutbah wad'a dia berka : rasulullah saw bersabda : Bertakwalah kepada Allah dalam hal perempuan sesungguhnya kamu mengambilnya sebagai amanah dari Allah dan kamu menggaulinya dengan kalimat dan cara-cara yang ditetapkan Allah.”²

Dalam pandangan Islam di samping perkawinan itu sebagai perbuatan ibadah, ia juga merupakan sunnah Allah dan sunnah Rasul. Sunnah Allah, berarti: menurut *qudrat* dan iradat Allah dalam penciptaan alam ini, sedangkan sunnah Rasul berarti suatu tradisi yang telah ditetapkan oleh Rasul untuk dirinya sendiri dan untuk umatnya.³ Pernikahan merupakan sunnah Nabi, yaitu mencontoh tindak laku Nabi Muhammad Saw. Oleh karena itu bagi pengikut Nabi Muhammad yang baik maka mereka harus menikah seperti yang diungkapkan sebuah hadis.

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ فَإِنَّهُ لَهُ وَجَاءٌ. (متفق عليه)

Dari Abdudlah bin Mas'ud ra dari Nabi Muhammad saw bersabda : Hai sekalian pemuda, barangsiapa diantara kamu telah sanggup untuk menikah, maka menikahlah, karena menikah itu lebih menundukkan mata dan lebih memelihara farj (kemaluan).”⁴

Pernikahan yang terdiri dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, masing-masing dipandang separuh dari hakikat yang satu. Masing-masing dianggap sebagai *zawj* (pasangan) bagi yang lain. Walaupun tetap dipandang sebagai pribadi yang utuh, namun dengan perkawinan, masing-masing mereka menjadi satu pribadi dengan dua sisi. Inilah sebabnya suami disebut sebagai *zawj* dan istri juga dikatakan *zawj*, yang memberi pengertian bahwa yang seorang itu pasangan bagi yang lainnya, dan bahwa sebagai pasangan haruslah mengimbangi pasangannya.⁵ Dengan demikian, pernikahan dimaksudkan terwujudnya kesamaan dan

² Ṣaḥīḥ Ibn Huzaymah, Bāb *Ṣifat al-Khuṭāh Yawm al-‘Arafāh*, Juz IV, hal. 251, CD. Room, Maktabah Shāmīlah.

³ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2007, Cet. II, hal. 41.

⁴ Abū al-Ḥusaynī Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysbūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1998, Juz 7, hal. 173. Lihat juga, al-Imām al-Ḥāfiẓ Abī ‘Abd Allāh Ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003, Juz 15, hal. 498.

⁵ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Al-Islam 2*, Semarang: Pustaka Rezki Putra, 1987, Edisi ke-2, Cet. I, hal. 238.

suasana harmonis antara suami dan istri, dan tidak ada dominasi dari salah satu pasangan.

Keduanya diibaratkan sebagai libas (pakaian), antara suami dan isteri saling menutupi dan melengkapi sehingga terwujud keluarga *sakinah mawaddah wa rahmah* di dunia dan di akhirat kelak. Untuk mewujudkan keluarga *sakinah mawaddah wa rahmah*, maka ulama telah menginterpretasikan sumber-sumber ajaran Islam baik al-Qur'an maupun hadis dalam memahami makna atau konsep dan tujuan pernikahan dalam Islam.

Dalam kamus *Lisān al-'Arab*, kata nikah berakar kata نكح- ينكح- نكاحا, diartikan sama dengan تزوج.⁶ Akad nikah dinamakan النكاح dalam al-Qur'an Allah berfirman: *منكم وانكحوا اليتيم* (maka nikahkanlah/kawinkanlah anak yatim yang kalian asuh) maka jelas bahwa ayat ini tidak diragukan lagi bermakna تزويج (perkawinan).⁷

Dalam kamus kontemporer Arab Indonesia, kata نكاح = وطء artinya: setubuh, نكاح = زواج artinya: Pernikahan, kawin.⁸ Dalam kamus Bahasa Indonesia, nikah diartikan sebagai ikatan (akad) perkawinan yang dilakukan sesuai dengan ketentuan hukum dan ajaran agama: hidup sebagai suami istri tanpa merupakan pelanggaran terhadap agama. Sedangkan kata "kawin" membentuk keluarga dengan lawan jenis atau bersuami atau beristri atau melakukan atau bersetubuh.⁹

Dalam istilah hukum Islam, ada beberapa pengertian nikah. Ahli fikih dari kalangan Hanafiah mendefinisikan bahwa nikah adalah:

عَقْدٌ يُفِيدُ مِلْكَ الْمُتَعَةِ قَصْدًا، أَيْ حِلَّ اسْتِمْتَاعِ الرَّجُلِ مِنْ امْرَأَةٍ، لَمْ يَمْنَعْ مِنْ نِكَاحِهَا مَانِعٌ شَرْعِيٌّ، بِالْقَصْدِ الْمُبَاشَرَةِ.

*Suatu akad yang berdampak kepada hak milik untuk bersenang-senang dengan sengaja. Maksudnya, menghalalkan hubungan lelaki untuk bersenang-senang dengan wanita yang tidak dilarang dinikahi berdasarkan syariat dengan sengaja.*¹⁰

Ulama dari penganut Shāfi'iyah mendefinisikan bahwa nikah adalah:

⁶ Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Maktabah al-Tawfiq, t. Th., Juz XIV, hal. 307.

⁷ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz XIV..., hal. 307.

⁸ Atabik Ali dkk, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t. Th., Cet. IX, hal. 1943.

⁹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Jakarta: Gramedia, 2013, Edisi IV, Cet. VII; hal. 639 dan 962.

¹⁰ Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islam wa-Adillatuhu*, (Beirut: Dar-al-Fikri 1409 H/1989 M), Cet. III, Juz VII, hal. 29.

النكاح لغة: الضم والجمع. ومنه تتناكحت الأشجار إذا تمايلت واضم بعضها إلى بعض وشرعا عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ أنكح أو تزويج أو ترجمة.

*Pernikahan secara bahasa adalah terhimpun dan terkumpul. Perkawinan pohon dengan pohon berarti saling cenderung dan bercampur satu dengan lainnya. Sementara secara syariat adalah ikatan yang memuat ketentuan hukum boleh melakukan hubungan seksual melalui lafal nikah atau lafal tazwīj atau semakna dengan keduanya.*¹¹

Pengertian di atas hanya melihat satu sisi, yakni hukum boleh melakukan hubungan pria dan wanita yang mulanya tidak boleh menjadi boleh. Perbuatan hukum pasti memiliki tujuan dan dampak atau pengaruh. Ini yang menjadi perhatian manusia dalam hidupnya, misalnya ketika terjadi perceraian, itu disebabkan tidak adanya keseimbangan suami dan istri, sehingga arti perkawinan itu sendiri harus mendapat penegasan arti, yang tidak hanya sisi bolehnya hubungan seksual, namun juga sisi tujuan dan dampak hukumnya.

Dalam konteks ini, Muḥammad Abū Zahrah, membuat pengertian lebih luas:

عقد يفيد حل العشرة بين الرجل والمرأة وتعاونهما ويحد مالكيهما من حقوق وما عليه واجبات.

*Akad yang memberikan manfaat hukum bolehnya melakukan hubungan suami-istri, antara keduanya melakukan tindakan saling menolong dan memberikan hak kepada pemiliknya serta memenuhi kewajiban bagi keduanya.*¹²

Pengertian perkawinan tersebut memuat sejumlah aspek dampak hukum. Melaksanakan perkawinan berarti mengadakan tindakan yang saling memiliki hak dan kewajiban, dan memiliki tujuan melakukan hubungan interaksi yang berlandaskan sikap saling tolong menolong. Oleh karena perkawinan bagian dari pengamalan ajaran agama, maka memuat tujuan atau maksud mengharap rida Allah Swt.¹³

¹¹ Syaykh Muḥammad Sharbinī al-Khaṭīb, *Mughni. al-Muḥtāj*, Mesir: Mustafa al-Bābī al-Halabī wa Awlādūhu, 1377 H/1958 M, Juz III, hal. 123.

¹² Muḥammad Abū Zahrah, *al-Aḥwāl al-Shakhshīyah*, Beirut: Dār al- Fikrī al-‘Arabī, 1957, hal. 19.

¹³ Abdul Rahman Ghozali, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2008, Cet. II, hal.

Pernikahan sebagai peristiwa hukum, juga mempunyai dampak hukum; akad nikah, membuat pria dan wanita hidup bersama membentuk keluarga, atau istilahnya حل العشرة بين الرجل والمرءة. Mereka dapat memenuhi hasrat biologis yang mulanya dilarang agama. Kebutuhan biologis tersebut bertujuan mendapatkan keturunan. Keduanya juga dapat saling mewarisi.

Melalui akad nikah, laki-laki dan perempuan disatukan untuk hidup bersama saling tolong menolong تعاونهما betapapun hebatnya seseorang, ia pasti memiliki kelemahan, dan betapa pun lemahnya seseorang, pasti ada juga kekuatannya. Mereka tidak terhindar dari situasi yang seperti itu. Karena itu, keberadaan masing-masing mereka saling menolong untuk melengkapi.

Sikap tolong menolong tersebut yang mesti selalu dikembangkan dalam tatanan keluarga. Kendati suami masing-masing keduanya mendapatkan pembagian tugas masing-masing, tetapi keduanya harus memiliki tanggung jawab untuk sama-sama meringankan agar tercapai tujuan bersama. Melalui akad nikah, akan muncul hak dan kewajiban sebagai kapasitas suami istri ويجاد مالكيهما من حقوق وما عليه من واجبات, maksimalisasi masing-masing pihak, suami dan istri, untuk menjalankan kewajibannya sangat dibutuhkan sekali.¹⁴

Manakala ketiga dampak hukum tersebut terlaksana dengan normal, maka keinginan bersama dalam mewujudkan misi pernikahan; keluarga tentram, keluarga yang penuh cinta dan kasih, dapat diperoleh sesuai yang diinginkan al-Qur'an.¹⁵ Melalui pernikahan, manusia mampu menghadirkan fitrahnya dengan cara baik dan mendapatkan keturunan, serta wanita tidak lagi menjadi objek nafsu kaum lelaki. Rumah tangga yang didasari dengan kelembutan hati wanita dan kasih sayang lelaki, akan menghasilkan keturunan yang berbobot,¹⁶ dan pernikahan inilah yang mendapatkan rida dari Allah dan yang disyariatkan agama Islam.

Hasbi ash-Shiddieqy (1904–1975 M), mengemukakan manfaat pernikahan: 1) Melahirkan generasi yang mengekalkan keturunan dan memelihara jenis manusia; 2) Memenuhi hasrat biologis. Pernikahan dapat memelihara diri moral yang rusak dan keburukan lain yang dapat merusak moral masyarakat. Tanpa pernikahan, kebutuhan biologi akan tersalurkan dengan cara-cara yang tidak diajarkan agama, akal, dan tata susila; 3) Mewujudkan kesenangan dan ketenangan dalam diri suami dan istri; 4) Membangun dan mengelola tatanan rumah tangga berlandaskan kasih dan

¹⁴ Ahmad Azharuddin Latif dkk, *Pengantar Fiqih*, Jakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Jakarta, 2005, hal. 174-175.

¹⁵ Lihat Surat al-Rūm/30: 21.

¹⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqih Sunnah, Fiqih Sunnah*, terj. Mohal. Abidun dkk, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2012, Cet. IV, hal. 194.

sayang yang dipadukan menjadi satu; 5) Memotivasi untuk mencari rezeki halal secara sungguh-sungguh.¹⁷

Sejumlah tujuan dan hikmah pernikahan bagi manusia; sarana penyaluran kebutuhan seksualitas. Kebutuhan seksual merupakan naluri makhluk. Dorongan kebutuhan seksual ini digambarkan al-Qur'an yang terdapat dalam kepribadian 'Umar ibn al-Khaṭṭab. Karena di awal kewajiban puasa, ketika itu masyarakat memiliki keyakinan, makan, minum, dan berhubungan seksual antara suami dan istri hanya boleh dilakukan sebelum tidur malam, sehingga jika mereka terlanjur tidur, itu berarti hubungan seksual tidak lagi diperbolehkan.

Oleh sebab itu, seorang sahabat Ansar, Qays ibn Surmah, setelah Isya di bulan Ramadan, ia langsung tidur, padahal belum makan dan minum. Saat bangun, ia melanjutkan puasanya. Keadaan yang sama pernah dilakukan 'Umar ibn al-Khaṭṭab, suatu ketika ia menggauli istrinya di malam Ramadhan setelah istrinya tidur. Keadaan yang dilakukan kedua tokoh tersebut dilaporkan kepada Nabi, maka itu turun Surat al-Baqarah/2: 187.

أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ ۖ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ۗ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ ۚ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ۗ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ ۚ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لِّلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beriktikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa.

Al-Sha'rawī (1911-1998 M), menafsirkan, kalimat *takhtānun anfusakum* (tidak mampu menahan nafsumu), mengajarkan bahwa manusia tidak kuat menahan diri (puasa) sepanjang waktu dari hasrat seksual, dan

¹⁷ Hasbi Ash-Shiddieqy, *Al-Islam 2...*, hal. 238-239.

oleh sebab itu diberikan keringanan (*rukhsah*).¹⁸ Semua ini berarti pemenuhan hasrat seksual harus tersalurkan sesuai tempatnya. Ini yang membuat Allah menciptakan pernikahan sebagai wadah menyalurkan hasrat tersebut, sekaligus menunjukkan manusia itu mulia dari makhluk lainnya.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa secara agama, pernikahan itu tidak sekadar wadah pemenuhan hasrat seksual belaka, namun lebih dari itu, yaitu sebagai sarana mengabdikan kepada-Nya.

Nabi Muhammad Saw menegaskan, hubungan seksual dengan pasangan yang sah sebagai sedekah. Ini seperti jawaban beliau terhadap sejumlah orang yang bertanya tentang keterbatasan mereka beribadah ketika dibandingkan dengan orang kaya:

عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَهَبَ أَهْلُ الدُّنْيِ بِالْأَجُورِ يُصَلُّونَ كَمَا نُصَلِّي وَيُصُومُونَ كَمَا نَصُومُ وَيَتَصَدَّقُونَ بِفُضُولِ أَمْوَالِهِمْ قَالَ أَوْلَيْسَ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ مَا تَصَدَّقُونَ إِنَّ بِكُلِّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَكْبِيرَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ وَكُلِّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ صَدَقَةٌ وَفِي بُضْعٍ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَيَاتِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ قَالَ أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْرٌ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرٌ. (رواه مسلم)

Dari Abi Dzaar ra bahwa beberapa sahabat Rasulullah saw berkata : Wahai Rasulullah, banyak orang memiliki harta berlimpah mendapatkan pahala banyak. Mereka salat, begitu juga kami salat. Mereka berpuasa, begitu juga kami puasa. Mereka bersedekah dengan harta lebih yang mereka miliki. Nabi membalas pernyataan mereka: ‘Bukankah Allah telah menciptakan hal-hal yang dapat kalian sedekahkan. Setiap tasbih itu sedekah. Setiap takbir itu sedekah. Setiap tahmīd itu sedekah. Setiap tahlīl itu sedekah. Amar makruf dan nahi munkar itu sedekah, dan hubungan seksual kalian itu sedekah. Para sahabat bertanya: ‘Apa alasan hubungan seksual suami istri itu sedekah?’ Nabi menegaskan: ‘Bukankah menempatkannya pada sesuatu yang haram itu berdosa? Begitu juga jika ditempatkan pada sesuatu yang halal, maka mendatangkan pahala.’¹⁹

¹⁸ Mutawallī al-Sha‘rāwī, *Tafsir al-Sya‘arawiy*, Kairo: Dār al-‘Ulūm, t.th., Jilid II hal. 29. Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Isma‘īl al-Bukhārī, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār ibn Kathīr, 1987, Jilid IV, Cet. III, hal. 1639.

¹⁹ Abū al-Ḥusaynī Muslim bin al-Ḥajjāj al-Qushayrī al-Naysabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, hal. 1639.

Adanya pernikahan sebagai sarana penyaluran keinginan seksual dan sebagai cara perkembangbiakan manusia, dan ini dapat dilihat dalam Surat al-Shūrā/42:11, maka manusia - sebagai pembeda dengan makhluk lainnya, seperti binatang - seharusnya mampu memikirkan dan mampu menerapkan semua *law of sex* sebagai ketentuan dari Allah, dan untuk ke arah yang dimaksud, dapat melalui perenungan terhadap Surat al-Baqarah/2: 223:

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۖ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ
وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ مُّلقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ۚ

Istri-istimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.”

Penjelasan al-Alūsī (1217-1270H), dalam menafsirkan ayat tersebut, kalimat *annā shi'tum* (bagaimana saja kamu sukai) mempunyai tiga makna; *min ayna shi'tum* (posisi mana saja yang kamu sukai), *kayfa shi'tum* (model apa saja yang kamu sukai), dan *matā shi'tum* (kapan kamu inginkan).²⁰ Dengan ungkapan lain, masing-masing pasangan memiliki kesempatan yang diberikan Allah agar dapat memilih arah, cara, waktu berhubungan dengan pasangannya, sepanjang semua itu senada dengan ketentuan-Nya.²¹

Apalagi latar turunnya ayat ini sangat bertalian dengan penjelasan di atas. Misalnya hadis riwayat al-Shaykhān, Abū Dāwūd, dan al-Turmudhī dari Jābir:

عَنِ ابْنِ الْمُنْكَدِرِ سَمِعَ جَابِرًا يَقُولُ كَانَتْ الْيَهُودُ تَقُولُ إِذَا أَتَى الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ
مِنْ دُبْرِهَا فِي قُبْلِهَا كَانَ الْوَلَدُ أَحْوَلَ فَانزَلَتْ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ
أَنَّى شِئْتُمْ (رواه مسلم)

Dari Ibn Al-Munkadir bahwa ia mendengar Jabir ra berkata: “Konon, di kalangan masyarakat Yahudi ada anggapan, suami yang menyetubuhi istrinya dari belakang akan melahirkan anak bermata juling. Karena itu, turun ayat: ‘Istri-istri kamu itu ladang bercocok tanam untuk kamu, maka itu garaplah ladangmu itu dengan keinginanmu.” (HR. Muslim)

²⁰ Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub, t.th., Jilid II, Cct. III, hal. 225.

²¹ Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid IX..., hal. 76.

Riwayat lain disebutkan, yang diadopsi dari penjelasan Wahbah al-Zuhayfī, bahwa menurut keterangan Mujāhid, konon orang Yahudi tidak melakukan hubungan seksual dengan istrinya dari arah (*qubul*) ketika istrinya sedang haid, tetapi mereka berhubungan seksual melalui jalan (*dubur*), sehingga turun ayat menjelaskan hal di atas. Dalam tafsiran al-Zuhayfī, suami diperbolehkan berhubungan seksual dengan istrinya dengan cara dan gaya yang ia mau, asalkan arah masuknya dari *qubul*. Karena arah tersebut yang menjadi tempat atau lahan bercocok tanam untuk suaminya.²²

Lebih jelas, Quraish Shihab, menambahkan, bahwa ayat tersebut bukan hanya menjelaskan terkait hubungan seks dan perintah melakukannya, atau hanya memberikan isyarat bahwa jenis kelamin calon anak itu ditentukan sperma ayahnya, dan ini seperti petani yang menentukan jenis buah atas benih yang ia tanam. Namun, sang ayah harus memosisikan seperti petani yang dapat merawat dan menjaga tanah bercocoknya (istrinya), bahkan mampu menjaga benih yang telah ditanam itu tumbuh besar dan siap dituai, yaitu anaknya.²³

Lebih lanjut, M. Quraish Shihab, menganalogikan bahwa tidak bijaksana seseorang menanam benih ditanah yang buruk/gersang. Karena itu, harus pandai-pandai memilih pasangan. Tanah yang subur pun harus diatur masa dan musim penanamannya, jangan setiap saat ia dipaksa untuk berproduksi. Karena itu pula harus pandai-pandai mengatur masa kehamilan, jangan setiap ada kesempatan pak tani menanam benihnya. Yang diharapkan dari petani adalah hasil panen yang berkualitas, yang dapat bertahan dalam segala tantangan cuaca, dan yang lezat serta penuh gizi. Orang tua harus mewujudkan anaknya yang sehat, beriman, bertakwa, dan tangguh hidup dalam berbagai problematikanya.²⁴

Kedua, bagi yang hendak menyalurkan kebutuhan seksualnya, sebaiknya memerhatikan Surat al-Isrā'/17: 64.

وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْتُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا.

Dan perdayakanlah siapa saja di antara mereka yang engkau (Iblis) sanggup dengan suaramu (yang memukau), kerahkanlah pasukanmu terhadap mereka, yang berkuda dan yang berjalan kaki, dan bersekutulah dengan

²² Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī*, Jilid IX..., hal. 76.

²³ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an; Kalung Permata Buat Anak-anakku*, Ciputat: Lentera Hati, 2007, Cet. I, hal. 77.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an; Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 170.

mereka pada harta dan anak-anak lalu beri janjilah kepada mereka.” Padahal setan itu hanya menjanjikan tipuan belaka kepada mereka.”

Ayat ini menjelaskan, setan dapat saja mengambil alih peran ke dalam harta dan anak. Sebab itu, harus dimulai dengan suasana suci, bersih, tidak disusupi dengan sesuatu yang kotor ketika melakukan hubungan seksual. Bahkan Rasulullah Saw mengajarkan agar berdoa menjelang hubungan seks dimulai.

Penulis menilai, bukan pada tempatnya tulisan tersebut membahas mengenai doa-doa yang diajarkan nabi. Lepas dari semua itu, suasana ajaran agama dan rasa kehadiran Ilahi diharapkan muncul di tengah suami istri yang melakukan hubungan seksual tersebut, yang pada akhirnya memengaruhi keturunan yang akan dihasilkannya.²⁵ Yang demikian juga berarti bahwa pemenuhan kebutuhan biologis yang diikuti nilai-nilai ruhani, akan berbeda ketika tidak disertai dengan nilai-nilai tersebut. Karena itu, dampak dan kesan positif yang muncul tidak sebatas aspek lahiriah semata, yakni dengan terlampiaskan syahwatnya, namun terus bersambung setelah kepuasan tersebut terpenuhi.

Tujuan kedua pernikahan adalah mendapatkan ketenangan atau dengan bahasa populernya, *sakīnah*, sebagaimana Surat al-Rūm/30: 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً. إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ.

Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.”²⁶

Kata *sakīnah* berasal dari akar kata *sakana*, yang memiliki makna *al-waqar wa al-wadā‘ah* (ketenangan). Maksud dari ketenangan adalah tenang setelah bergejolak, atau bila meminjam istilah al-Ṣāhib ibn ‘Ibād, dalam *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, disebut *sakana* jika suatu gerakan telah hilang (*idhā dhahabat ḥarakātuh*).

²⁵ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur’an; Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 74.

²⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya...*, hal. 572.

Kata tersebut untuk mendeskripsikan ketenangan dan ketentraman yang sebelumnya muncul gejala.²⁷ Sementara Ibnu Fāris (w. 395 H/1004 M), dalam *Maqāyīs*-nya menyebutkan bahwa kata *sakana*, bermakna antonim yang berarti kekacauan dan gerakan.²⁸ Itulah kenapa disebut *sikkīn* yang berarti pisau, karena alat tersebut membuat binatang yang akan disembelih, menjadi tenang dan tidak meronta yang sebelumnya meronta-ronta.

Pernikahan sebagai jalan mendapatkan *sakīnah*, sebab naluri kepada lawan jenis yang sudah sampai kepada usia dewasa begitu mendesak, sehingga bila tidak tersalurkan timbul kegelisahan.²⁹ Sebab itu, gejala cinta dalam hati yang dipenuhi ketidakpastian, sehingga menimbulkan rasa cemas, akan memunculkan ketenangan atau *sakīnah* jika disalurkan melalui pernikahan.

Dari keterangan di atas, bahwa *sakīnah* yang diawali dengan gejala, menunjukkan yang dimaksud ketenangan adalah ketenangan yang dinamis,³⁰ sehingga nilai dan tuntunan agama harus dihayati anggota keluarga guna terwujud kehidupan rumah tangga yang baik. Untuk mendapatkan tujuan tersebut, al-Qur'an menegaskan keharusan fisik dan mental yang siap, serta ekonomi yang stabil untuk melangsungkan pernikahan. Wali seharusnya tidak menjadikan faktor kelemahan ekonomi sebagai penyebab tertolaknya pinangan.³¹ Allah mengingatkan dalam Surat al-Nūr/24: 32.

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ ۚ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.

*Dan nikahkanlah orang-orang yang masih membujang di antara kamu, dan juga orang-orang yang layak (menikah) dari hamba-hamba sahayamu yang laki-laki dan perempuan. Jika mereka miskin, Allah akan memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan Allah Maha Luas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui.”*³²

²⁷ Al-Sahib ibn ‘Ibad, *al-Muhit fi al-Lughah*, Beirut: Dar al-Kutub, t.th., Jilid II, hal. 31.

²⁸ Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā, *Maqāyīs al-Lughah*, Kairo: Ittiḥād al-Kitāb al-‘Arabī, 2002, Jilid III, hal. 66.

²⁹ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur’an; Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 80.

³⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Segala Problematika Umat...*, hal. 192.

³¹ Muhammad ibn ‘Isa Abu ‘Isa al-Turmuziy al-Sulamiy, *al-Jami’ al-Sahih Sunan al-Turmuziy*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabiy, t.th., Jilid III, hal. 394.

³² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya...*, hal. 494.

Al-Qurtūbi (1214-1273 M), menegaskan, ayat tersebut adalah janji dari Allah Swt³³ kepada orang yang melangsungkan pernikahan dengan tujuan menggapai rida-Nya dan melindungi dari perbuatan maksiat. Imam al-Nasa'i, meriwayatkan dari Abū Hurayrah hadis nabi Muhammad Saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ثَلَاثَةٌ كُلُّهُمْ حَقٌّ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَوْنُهُ الْمُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالنَّكِيحُ الَّذِي يُرِيدُ الْعَفَافَ وَالْمُكَاتِبُ الَّذِي يُرِيدُ الْأَدَاءَ (رواه النسائي)

*Dari Abu Hurairah ra dari Nabi saw bersabda : Tiga orang yang dijamin Allah; yang berjuang di jalan-Nya, yang menikah demi menjauhkan diri dari sesuatu yang hina, dan yang menuliskan hutangnya agar dapat melunasinya.*³⁴

Bagi yang belum berkemampuan secara materil, untuk menahan diri dan menjaga kesuciannya. Hal ini dijelaskan dalam surat al-Nūr/24: 33:

وَلَيْسَتَغْفِرِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُواهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَنُوتُهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ وَلَا تُكْرَهُوا فَتِيئِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهِنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ.

Dan orang-orang yang tidak mampu menikah hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sampai Allah memberi kemampuan kepada mereka dengan karunia-Nya. Dan jika hamba sahaya yang kamu miliki menginginkan perjanjian (kebebasan), hendaklah kamu buat perjanjian kepada mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa hamba sahaya perempuanmu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan kehidupan duniawi. Barangsiapa memaksa mereka, maka sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang (kepada mereka) setelah mereka dipaksa.”

³³ Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyayriy al-Naysaburiy, *al-Jami' al-Sahih*, Beirut: Dar al-Jayl, t.th., Jilid III, hal. 100.

³⁴ Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu'aib al-Nasa'iy, *Sunan al-Nasa'iy*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1999, Jilid VI, Cet. V, hal. 323.

Al-Sha‘rāwī (1911-1998 M), menafsirkan, Allah menggunakan kalimat *walyasta‘fif* (berupaya menahan diri), bukan dengan kalimat *walya‘fi* (menjaga diri), dan itu memiliki makna, seseorang yang belum berkemampuan menikah sebaiknya melakukan tindakan-tindakan yang dapat menjaga kesucian dirinya dan tidak berlawanan dengan syariat, ditambah dengan aktivitas positif yang bernilai ibadah. Bahkan, berusaha tindakannya itu berlandaskan takwa kepada Allah Swt sebagai salah satu cara mendatangkan rezeki yang lapang.³⁵ Hal ini dijelaskan firman Allah Surat al-Ṭalāq/65: 2-3:

فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلَ عَيْنًا مِّنْ عَيْنِ رَبِّهِ فَامْسِكُوهُنَّ بِمَعْرِفَتِكُمْ لَهُنَّ وَأَنَّهُنَّ بَعُولَاتُ اللَّهِ وَلَا يَجِدُنَّ فِي مَنَاجِلِكُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا.

Maka apabila mereka telah mendekati akhir idahnya, maka rujuklah (kembali kepada) mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah pengajaran itu diberikan bagi orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan membukakan jalan keluar baginya, dan Dia memberinya rezeki dari arah yang tidak disangka-sangkanya. Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan-Nya. Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu.”

Dari keterangan di atas, dapat dimengerti bahwa aspek ekonomi harus menjadi bahan pertimbangan bagi siapa saja yang hendak menikah. Untuk itu, siapa saja yang belum siap dan belum berkemampuan secara finansial, sebaiknya menahan diri untuk menikah.³⁶ Tidak kurang pentingnya, selain kesiapan fisik, mental, dan ekonomi, bagi yang ingin menikah, yaitu:

Pertama, berusaha berkomitmen secara pribadi untuk memelihara jalinan pernikahan, yang dalam bahasa al-Qur’an adalah *mīthāqan ghalīzan* (ikatan kuat dan kukuh), sebagaimana dalam Surat al-Nisā’/4: 21:

³⁵ Mutawalliy al-Sya’arawiy, *Tafsir al-Sya’arawiy*, Jilid XIX..., hal. 279.

³⁶ Lihat Wahbah al-Zuhailiy, *al-Tafsir al-Munir fi al-‘Aqidah wa al-Syari’ah wa al-Manhaj*, Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H, Cet. II, Juz XVIII, hal. 234.

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنْكُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا.

Dan bagaimana kamu akan mengambilnya kembali, padahal kamu telah bergaul satu sama lain (sebagai suami-istri). Dan mereka (istri-istrimu) telah mengambil perjanjian yang kuat (ikatan pernikahan) dari kamu.”

Kalimat *mīthāqan ghalīzan*, sebagai bentuk perjanjian erat guna mengingatkan suami dan istri agar melandasi pernikahannya dengan niat yang tulus dan komitmen menjadikan kasih sayang mereka itu langgeng.³⁷ Salah satu cara agar pernikahan berjalan langgeng, yaitu berusaha mempergauli (*mu‘āsharah*) pasangan dengan baik (makruf), sebagaimana ditandakan dalam Surat al-Nisā’/4: 19.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا^{٥٧} وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْنَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ^{٥٨} وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ^{٥٩} فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا.

Wahai orang-orang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya.”

Yang menjadi titik tekan dalam ayat di atas adalah kata *mu‘āsharah* (mempergauli). Hubungan suami dan istri dibahasakan oleh al-Qur’an dengan *mu‘āsharah*, yang mulanya mengandung arti pencampuran dan masuknya sesuatu ke dalam sesuatu,³⁸ sebab sesuatu yang tercampur sulit untuk terpisahkan. Demikian halnya kehidupan pasangan suami dan istri, agar dapat bertahan rumah tangganya dilakukan dengan cara *mu‘āsharah bi al-ma‘rūf*, sebab jalinan pernikahan tidak sekadar berlandaskan cinta, namun juga dilandasi oleh kasih sayang dan amanat.³⁹

Kedua, mempererat *mawaddah* dan *rahmah* dalam rumah tangga. Surat al-Rūm/30: 21, menjelaskan tujuan pernikahan adalah mewujudkan *sakīnah* yang menjadi perekat pernikahan. Dalam hal ini, Ibn ‘Ashūr (1879-1973 M) menjelaskan, *mawaddah* yang Allah berikan kepada

³⁷ Ibn ‘Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jilid III..., hal. 370.

³⁸ Ibn Faris, *Maqayis al-Lughah*, Jilid IV..., hal. 264.

³⁹ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur’an: Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 113.

pasangan suami istri dapat membawa mereka kepada sikap saling mencintai. Begitu juga *rahmah*, suatu rasa yang dianugerahi oleh Allah kepada mereka agar tetap terwujud sikap saling sayang di antara mereka, seperti sayang orang tua terhadap anaknya.⁴⁰

Mawaddah terambil dari akar kata yang terdiri dari huruf *wāwu* dan *dāl* berganda, yaitu: *wadda* atau *wadada*. Kata tersebut memiliki makna cinta dan harapan. Demikian Ibn Fāris, menjelaskan dalam bukunya *Maqāyīs al-Lughah*.⁴¹ Sementara pakar tafsir Abū Bakr al-Biqā'ī (809-885H), dalam tafsirnya *Nāẓim al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar* menjelaskan bahwa kata tersebut mengandung arti *al-ittisā' wa al-khuluw* atau kelapangan dan kekosongan. Karenanya, Abū al-Ḥasan al-Harrāli (w. 980H), sebagaimana dikutip oleh al-Biqā'ī, mengatakan bahwa kata yang tersusun dari huruf tersebut menunjukkan kelapangan dada dan kekosongan jiwa dari kehendak buruk.⁴²

Terlepas dari perbedaan makna awal dari kata tersebut, pastinya makna-makna itu memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain, sehingga *mawaddah* dipahami sebagai cinta yang dampaknya dapat dilihat pada sikap dan perbuatan yang berusaha memberikan banyak kebaikan sekaligus tidak akan memutuskan hubungan yang telah dibangun. Sebab orang yang memiliki rasa *mawaddah* hatinya begitu lapang dan kosong dari keburukan sehingga pintu-pintunya pun telah tertutup untuk dihinggapi keburukan lahir dan batin (yang mungkin muncul/datang dari pasangannya).⁴³

Menurut M. Quraish Shihab, *mawaddah* adalah cinta plus yang sejati, karena orang yang sekedar mencintai sekali-sekali hatinya mendongkol terhadap kekasih atau kesal kepada yang dicintainya, tetapi *mawaddah* tidak seperti itu.⁴⁴

Sementara *rahmah* terambil dari akar kata yang tersusun dari huruf *rā'*, *hā'*, dan *mīm*, yaitu *rahīma*. Kata tersebut memiliki makna belas kasih, simpati dan sayang, sehingga kandungan seorang wanita disebut rahim karena dari sanalah lahir anak yang disayangi dan dikasihi.⁴⁵ Hanya saja, kasih sayang yang diistilahkan dengan *rahmah* adalah kasih sayang yang

⁴⁰ Ibn 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, Jilid XI..., hal. 57.

⁴¹ Ibn Faris, *Maqayis al-Lughah*, Jilid VI..., hal. 55.

⁴² Ibrahim ibn 'Umar ibn Hasan al-Ribat ibn 'Aliy ibn Abi Bakr al-Biqā'iy, *Nadzim al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiyah, t.th., Jilid VI, hal. 300.

⁴³ Ibrahim ibn 'Umar ibn Hasan al-Ribat ibn 'Aliy ibn Abi Bakr al-Biqā'iy, *Nadzim al-Durar fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*, Jilid VI, hal. 300.

⁴⁴ Lihat M. Quraish Shihab, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 1999, Cct. II hal. 223.

⁴⁵ Ibn Faris, *Maqayis al-Lughah*, Jilid II..., hal. 414.

diberikan di saat yang dikasihi dalam keadaan butuh dan tidak berdaya. Dengan kata lain, *rahmah* adalah kondisi psikologis yang muncul di dalam hati akibat menyaksikan suatu ketidak-berdayaan, sehingga mendorong yang bersangkutan untuk melakukan pemberdayaan. *Rahmah* menghasilkan kesabaran, murah hati, tidak cemburu. Pemiliknya tidak angkuh, tidak mencari keuntungan sendiri, tidak juga pemaarah, apalagi pendendam. Ia menutupi segala sesuatu dan sabar menanggung segalanya. Demikian gambaran yang disampaikan Quraish Shihab, ketika menjelaskan makna kata tersebut.⁴⁶

Di sinilah perbedaan antara *mawaddah* dan *rahmah*. Sebab betapa pun kuatnya seseorang, ia pasti tetap memiliki kelemahan. Oleh karenanya, di saat potensi *mawaddah* yang diciptakan Allah pada setiap pasangan belum terasah dengan baik atau sudah mengalami erosi, maka saat itulah faktor *rahmah* berperan. Itulah sebabnya, dikalangan sebagian mufassisr ada yang memahami bahwa *mawaddah* adalah kiasan dari hubungan senggama, Sedangkan *rahmah* adalah kiasan dari hubungan kasih sayang terhadap anak. Ini berarti bahwa *mawaddah* merupakan cinta yang dibuktikan dengan selalu memberikan kebaikan lebih kepada pasangan termasuk kemampuan untuk berhubungan senggama.

Adapun *rahmah* adalah kasih sayang yang diberikan kepada pasangan sekalipun kemampuan untuk memberikan sesuatu yang lebih telah berkurang sehingga ia digambarkan dengan kasih sayang orang tua kepada anaknya karena kasih sayang itu menanamkan nilai untuk tidak berpisah dengan pasangannya bagaimana pun kondisi yang dihadapi.⁴⁷

Hanya saja, perlu dipertegas kembali bahwa *mawaddah* dan *rahmah* tidak lahir begitu saja, atau hadir begitu terlaksananya suatu pernikahan. Tetapi Allah menganugerahi pasangan suami isteri potensi untuk meraih *mawaddah* dan *rahmah*, sehingga mereka dituntut untuk terus berjuang dan berusaha meraihnya. Karena *mawaddah* dan *rahmah* merupakan anugerah dari Allah maka pasangan suami isteri dituntut untuk semakin taat memenuhi nilai-nilai yang diamanatkan Allah, termasuk dengan memperbanyak doa agar hubungan mereka semakin kukuh serta mampu memberi dan menerima cinta kasih.

Melaksanakan tuntunan Ilahi yang diwujudkan dengan keimanan dan amal saleh merupakan cara yang harus ditempuh untuk menerima serta memberi *mawaddah*, sehingga yang bersangkutan tidak akan bertepuk

⁴⁶ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 91-92.

⁴⁷ Lihat al-Alusiy, *Ruh al-Ma'aniy fi Tafsir al-Qur'an al-'Adzim wa al-Sab'i al-Masaniy*, Jilid XV, hal. 348.

sebelah tangan. Hal ini dapat dipahami dari firman Allah sebagaimana surat Maryam/19: 96.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا.

Sungguh, orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan, kelak (Allah) Yang Maha Pengasih akan menanamkan rasa kasih sayang (dalam hati mereka)”.

Ini berarti bahwa bantuan Ilahi selalu harus diharapkan karena setiap saat Allah terlibat. Namun, upaya untuk meraih sukses tetap harus selalu diperjuangkan. Ini juga mengandung isyarat bahwa pasangan suami istri harus dapat menjadi ‘diri’ pasangannya, dalam arti masing-masing harus merasakan dan memikirkan apa yang dirasakan dan dipikirkan pasangannya. Suami istri harus merasa saling membutuhkan dan berusaha memenuhi kebutuhan pasangannya. Surat al-Baqarah/2: 187. mengistilahkan mereka dengan pakaian:

أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ.

Dihalalkan bagimu pada malam hari puasa bercampur dengan istrimu. Mereka adalah pakaian bagimu, dan kamu adalah pakaian bagi mereka. Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima tobatmu dan memaafkan kamu. Maka sekarang campurilah mereka dan carilah apa yang telah ditetapkan Allah bagimu. Makan dan minumlah hingga jelas bagimu (perbedaan) antara benang putih dan benang hitam, yaitu fajar. Kemudian sempurnakanlah puasa sampai (datang) malam. Tetapi, jangan kamu campuri mereka, ketika kamu beritikaf dalam masjid. Itulah ketentuan Allah, maka janganlah kamu mendekatinya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia, agar mereka bertakwa.”

Ayat di atas tidak hanya mengisyaratkan bahwa suami istri saling membutuhkan sebagaimana kebutuhan pada pakaian, tetapi juga berarti bahwa suami istri menurut kodratnya memiliki kekurangan dan masing-masing harus dapat berfungsi menutupi kekurangan pasangannya.

Ketiga, kesadaran akan amanah yang diberikan Allah kepada pasangan suami istri. Sebab sebagaimana telah diketahui bahwa jodoh dan pasangan adalah anugerah dari Allah yang telah diterima dengan janji setia bukan hanya di hadapan wali atau penghulu tetapi juga di hadapan Allah. Demikian Rasulullah menjelaskan dalam sabdanya:

كُلُّهُ فَاتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ فَإِنَّكُمْ أَخَذْتُمُوهُنَّ بِأَمَانِ اللَّهِ وَاسْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ بِكَلِمَةِ اللَّهِ.

Takutlah kepada Allah mengenai wanita (istrimu), karena kamu telah menerimanya atas dasar amanah Allah, dan kamu pun sudah halal berhubungan dengannya atas dasar kalimat Allah (janji setia).⁴⁸

Al-Sha'rawī, menafsirkan Surat al-Nisā'/4:19, dengan mengutip sebuah riwayat bahwa suatu ketika ada seorang pria datang kepada 'Umar ra dan menyampaikan rencananya untuk menceraikan istrinya karena adanya sesuatu yang tidak disukai dari istrinya tersebut. Umar, khalifah yang kedua itu berkomentar, “menceraikan? Kalau demikian, di mana kamu letakkan amanat yang telah engkau terima?” Ini diucapkan sambil membaca firman Allah dalam Surat al-Nisā'/4: 19.

يَأْيُهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا.

Wahai orang-orang beriman! Tidak halal bagi kamu mewarisi perempuan dengan jalan paksa dan janganlah kamu menyusahkan mereka karena hendak mengambil kembali sebagian dari apa yang telah kamu berikan kepadanya, kecuali apabila mereka melakukan perbuatan keji yang nyata. Dan bergaullah dengan mereka menurut cara yang patut. Jika kamu tidak menyukai mereka, (maka bersabarlah) karena boleh jadi kamu tidak menyukai sesuatu, padahal Allah menjadikan kebaikan yang banyak padanya”.

Istri adalah amanat di pelukan sang suami, dan suami pun amanat dipelukkan sang istri, demikian Quraish Shihab menyebutnya.⁴⁹ Sehingga sebagian besar pernikahan yang gagal disebabkan oleh hilangnya upaya

⁴⁸ Abu al-Husaini Muslim bin al-Hujaj al-Qasyiri al-Nasaburi, *Shahih Muslim*, Jilid IV..., hal. 39.

⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 95.

memelihara amanat itu. Sebaliknya sekian banyak pernikahan dapat bertahan menghadapi berbagai badai, hanya dengan berperisaikan iman dan amanat. Dari sinilah dipahami mengapa dalam tuntunan agama, bahwa prioritas pertama dalam menjatuhkan pilihan pada pasangan adalah iman dan takwa, dengan kata lain aspek agamanya. Sebagaimana riwayat Muslim dari Abū Hurayrah :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَنْكُحُ الْمَرْأَةُ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا فَاظْفُرْ بِذَاتِ الدِّينِ تَرَبَّتْ يَدَاكَ (رواه مسلم).

*Dari Abu Hurairah dari nabi saw dia bersabda wanita dinikahi karena empat perkara, karena hartanya, karena nasabnya, karena kecantikannya dan karena agamanya, maka Raihlah yang memiliki agama, karena kalau tidak engkau akan sengsara.*⁵⁰

Jika komitmen untuk memelihara ikatan pernikahan sebagai *mithāqan ghalīzan*, disertai upaya meraih *mawaddah* dan *rahmah* dalam pernikahan, dan dilanjutkan dengan kesadaran akan amanat yang diberikan Allah, maka tentunya fondasi rumah tangga kian kukuh dan sendi-sendinya akan semakin tegar sebagaimana firman Allah Swt. Dalam Surat al-Taubah/9: 109:

أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ.

Maka apakah orang-orang yang mendirikan bangunan (masjid) atas dasar takwa kepada Allah dan keridaan-Nya itu lebih baik, atukah orang-orang yang mendirikan bangunannya di tepi jurang yang runtuh, lalu (bangunan) itu roboh bersama-sama dengan dia ke dalam neraka Jahanam? Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim”.

Naluri manusia mempunyai kecenderungan untuk mempunyai keturunan yang sah keabsahan anak keturunan yang diakui oleh dirinya sendiri, masyarakat, negara dan kebenaran keyakinan agama Islam memberi jalan untuk itu. Agama memberi jalan hidup manusia agar hidup bahagia di dunia dan di akhirat.

Kebahagiaan dunia dan akhirat dicapai dengan hidup berbakti kepada Tuhan secara sendiri-sendiri, berkeluarga dan bermasyarakat. Kehidupan keluarga bahagia, umumnya antara lain ditentukan oleh

⁵⁰ Abu al-Husaini Muslim bin al-Hujaj al-Qasyiri al-Nasaburi, *Shahih Muslim*, Jilid IV..., hal. 175.

kehadiran anak-anak. Anak merupakan buah hati dan belahan jiwa. Banyak kehidupan rumah tangga kandas karena tidak mendapat karunia anak.⁵¹

Keinginan untuk melanjutkan keturunan merupakan naluri atau garizah umat manusia bahkan juga *gharīzah* bagi makhluk hidup yang diciptakan Allah. Untuk maksud itu Allah menciptakan bagi manusia nafsu syahwat yang dapat mendorongnya untuk mencari pasangan hidupnya untuk menyalurkan nafsu syahwat tersebut. Untuk memberi saluran yang sah dan legal bagi penyaluran nafsu syahwat tersebut adalah melalui lembaga perkawinan.⁵²

Nabi memberi petunjuk agar dalam memilih dan jodoh, lebih mengutamakan istri yang subur (tidak mandul).

وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (سَوَدَاءٌ وَلَوْ دُ خَيْرٌ مِنْ حَسَنَاءَ عَقِيمٍ).

*Rasulullah saw bersabda: perempuan hitam yang beranak lebih baik daripada perempuan cantik tetapi mandul.*⁵³

Al-Qur'an juga menganjurkan agar manusia selalu berdoa supaya dianugerahi putra yang menjadi mutiara bagi istrinya, sebagaimana tercantum dalam Surat al-Furqān/25: 74.⁵⁴ Anak sebagai keturunan bukan saja menjadi buah hati, tetapi juga sebagai pembantu-pembantu dalam hidup di dunia, bahkan akan memberi tambahan amal kebajikan di akhirat nanti, manakala dapat mendidiknya menjadi anak yang saleh, sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ. (رواه مسلم)

*Dari Abi hurairah ra bahwa Rasulullah saw bersabda : Apabila manusia meninggal dunia maka putuslah amalnya, kecuali tiga hal: sedekah jariah, ilmu yang bermanfaat, atau anak yang saleh selalu mendoakannya (HR. Muslim)*⁵⁵

⁵¹ Abdul Rahman Ghazali, *Fiqh Munakahat...*, hal. 24-25.

⁵² Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia...*, hal. 47.

⁵³ *Al-Majmu'u Syarh al-Muhazzab*, Bab al- kitab al-Nikah, Juz 16, hal. 137. (CD. Room, Maktabah Syamilah)

⁵⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hal. 511-512.

⁵⁵ Abu al-Husaini Muslim bin al-Hujaj al-Qasyiri al-Nasaburi, *Shahih Muslim*, Jilid VIII, hal. 405.

Sesuai dengan Surat al-Rūm/30: 21, bahwa ketenangan hidup dan cinta serta kasih sayang keluarga dapat ditunjukkan melalui perkawinan. Orang-orang yang tidak melakukan penyalurannya dengan perkawinan akan mengalami ketidakwajaran dan dapat menimbulkan kerusakan, entah kerusakan dirinya sendiri ataupun orang lain bahkan masyarakat, karena manusia mempunyai nafsu, sedangkan nafsu itu condong untuk mengajak kepada perbuatan yang tidak baik.⁵⁶

Dorongan nafsu yang utama ialah nafsu seksual, karenanya perlu menyalurkan dengan baik, yakni perkawinan. Perkawinan dapat mengurangi dorongan yang kuat atau dapat mengembalikan gejala nafsu seksual; seperti tersebut dalam hadis Nabi Saw:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ لَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمُ الْبَاءَةَ فَلْيَتَزَوَّجْ فَإِنَّهُ أَغْضُ لِلْبَصْرِ وَأَحْصَنُ لِلْفَرْجِ... (متفق عليه)

*(Dari Abdullah bin Masud ra Rasulullah saw bersabda kepada kami, Hai sekalian pemuda, barangsiapa diantara kamu telah sanggup untuk menikah, maka menikahlah, karena menikah itu lebih menundukkan mata dan lebih memelihara farj (kemaluan)....*⁵⁷

Berdasarkan hadis di atas, bahwa diantara hikmah yang dapat ditemukan dalam perkawinan itu adalah menghalangi mata dari melihat kepada hal-hal yang tidak diizinkan *shara'* dan menjaga kehormatan diri dari terjatuh pada kerusakan seksual.

Konsep pernikahan yang telah dirumuskan berdasarkan pada sumber ajaran utama dalam Islam. Secara umum, pernikahan merupakan akad yang memberikan faedah hukum kebolehan mengadakan hubungan keluarga (suami-istri) antara pria dan wanita dan mengadakan tolong menolong dan memberi batas hak bagi pemiliknya serta pemenuhan kewajiban bagi masing-masing.

Melalui pengertian ini, perkawinan mengandung aspek akibat hukum, melangsungkan perkawinan ialah saling mendapat hak dan kewajiban serta bertujuan mengadakan hubungan pergaulan yang dilandasi tolong menolong. Karena perkawinan termasuk pelaksanaan agama, maka di dalamnya terkandung adanya tujuan/maksud mengharap keridaan Allah Swt. Tujuan pernikahan disimpulkan oleh para ulama dengan beberapa

⁵⁶ Lihat Surat Yusuf/12: 53. Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hal. 325.

⁵⁷ Abu al-Husaini Muslim bin al-Hujaj al-Qasyiri al-Nasaburi, *Shahih Muslim*, Jilid VII..., hal. 173.

sarana, yaitu: 1) Sarana untuk menyalurkan hasrat seksualitas; 2) Sarana untuk menemukan ketenangan (*sakīnah mawaddah*); 3) Sarana untuk mendapatkan dan melangsungkan keturunan; 4) Sarana untuk memelihara diri dari kerusakan moral.

Syarat-syarat perkawinan merupakan dasar bagi sahnya perkawinan. Apabila syarat-syarat tersebut dipenuhi, maka sah perkawinan tersebut dan dalam perkawinan ini akan menimbulkan kewajiban dan hak bagi suami istri. Dan mereka akan dapat meraih kehidupan dengan bahagia dalam jalinan kehidupan rumah tangga.⁵⁸ Perkawinan dalam ajaran Islam ada aturan yang perlu dipatuhi oleh calon mempelai serta keluarganya agar perkawinan yang dilakukan sah secara agama sehingga mendapatkan ridha dari Allah Swt.

- a. Syarat calon suami
- b. Beragama Islam
- c. Lelaki tertentu
- d. Bukan lelaki mahram dengan calon isterinya

Kedua calon pengantin, bukan orang yang haram dinikahi, baik karena haram sementara atau pun selamanya. Sebagaimana dijelaskan dalam Surat al-Nisā⁷/4: 23:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ اللَّاتِي نَسَّيَنَّكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ^ط وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ^ق إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا رَّحِيمًا.

Diharamkan atas kamu (menikahi) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara ayahmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang laki-laki, anak-anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara-saudara perempuanmu sesusuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak perempuan dari istrimu (anak tiri) yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu (menikahinya), (dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan (diharamkan) mengumpulkan (dalam pernikahan) dua

⁵⁸ Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqih Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, Jakarta : Prenada Media, 2006, hal. 59.

perempuan yang bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau. Sungguh, Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang”.

Dari ayat di atas, ada pilihan yang terbagi menjadi tiga; adanya hubungan keturunan atau nasab (larangan berlaku selamanya), adanya hubungan perkawinan (*muṣāharah*), adanya hubungan susuan, mengetahui bahwa wanita yang mau dinikahi adalah wanita yang sah dijadikan istri. Syarat sah calon istri yaitu Islam, wanita tertentu, sudah balig, bukan wanita mahram dengan calon suaminya, bukan juga *khunsā*, tidak sedang menjalani ihram haji atau umrah, tidak sedang masa *idah*, dan bukan istri dari suami orang.

Lebih lanjut, syarat sah orang yang menjadi wali nikah, yaitu: Islam, bukan kafir dan murtad, lelaki, balig dengan kerelaan sendiri dan bukan paksaan, bukan dalam ihram haji atau umrah, tidak fasik, tidak cacat akal pikiran, merdeka. Sementara syarat sah orang yang menjadi saksi nikah, yaitu: sekurang-kurangnya dua orang, Islam, berakal balig, laki-laki, memahami kandungan lafal *ijāb* dan *qabūl*, dapat melihat, mendengar dan bercakap, adil, merdeka.

Jika yang menjadi saksi itu anak-anak atau orang gila atau orang bisu, atau yang sedang mabuk, maka perkawinan tidak sah, sebab mereka dipandang seperti tidak ada.⁵⁹ Bagi orang yang buta, tuli atau bisu bisa menjadi saksi asalkan mereka benarbenar mampu mengenali dan membedakan suara-suara pelaku-pelaku akad, secara yakin dan pasti.⁶⁰

Syarat Ijab adalah sebagai berikut:

1. Pernikahan ini hendaklah tepat
2. Tidak boleh menggunakan sindiran
3. Diucapkan wali atau wakilnya
4. Tidak dikatakan dengan tempo waktu seperti *mut‘ah*
5. Tidak dikatakan *taklit* (tiada sebutan prasyarat sewaktu *ijāb* dilafalkan)

Adapun syarat *qabūl* adalah sebagai berikut:

1. Ucapan harus seperti ucapan ketika *ijāb*
2. Tidak mengucapkan sindiran
3. Diucapkan calon suami
4. Tidak diucapkan dengan tempo waktu, seperti pernikahan *mut‘ah*
5. Tidak *taklit* (tidak ada sebutan prasyarat sewaktu *ijāb* diucapkan)
6. Menyebutkan nama calon istri
7. Tidak disela ucapan lain
8. Rukun Perkawinan

⁵⁹ Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah*, Bandung: PT. Al Ma’arif, 2000, Juz VI, hlm 90.

⁶⁰ M. Bagir Al-Habsyi, *Fiqh Praktis*, Bandung: Mizan, 2002, 71.

Rukun perkawinan ada lima:

1. Calon Istri

Calon wanita, yang boleh dinikahi dan sah menurut *shar'ī*, karena tidak ditemukan faktor tertentu yang menyebabkan terlarangnya pernikahan.

2. Calon Suami

Calon pria, yang memenuhi syarat, misalnya pria yang tidak termasuk saudara atau mahram calon istri, tidak dipaksa atau kehendak sendiri, sosoknya jelas, dan tidak menjalani ibadah ihram haji.⁶¹

3. Wali

Wali adalah ayah calon pengantin wanita. Dalam hal ini, wali tersebut terbagi dua; *wali aqrab* (dekat) dan wali *ab'ad* (jauh). Suatu perkawinan hanya sah bila mendapatkan izin dari walinya. Menurut al-Nawawī, sebagaimana dikutip al-Mawardi, jika wanita tidak memiliki wali dan seseorang yang layak menjadi hakim, maka terdapat tiga cara:

1. Dia tetap tidak bisa menikahkan dirinya sendiri tanpa kehadiran wali.
2. Boleh baginya menikahkan dirinya dalam keadaan darurat.
3. Boleh memerintahkan seseorang menjadi walinya. Hal ini sebagaimana dijelaskan Imam Ashayis, bahwa bagi yang tidak memiliki wali, maka ia harus mengangkat wali (hakim) sebagai walinya dengan ketentuan wali tersebut yang ahli dan mujtahid.

Al-Shāfi'ī (150-204H), pernah menyatakan, “Apabila dalam suatu rombongan (dalam perjalanan jauh) ada seorang perempuan yang tidak ada walinya, lalu ia memperwalikan seseorang laki-laki untuk menikahnya, maka yang demikian itu diperbolehkan. Hal ini dapat disamakan dengan memperwalikan seseorang hakim (penguasa negara atau pejabat yang mewakilinya) di kala tidak terdapat seorang wali nikah yang sah.”

Menurut al-Qurṭubī, seorang wanita ketika berada di suatu wilayah yang kaum muslim berkuasa di dalamnya dan tidak didapati seorang wali bagi dirinya, maka boleh baginya menguasai urusan pernikahan dirinya kepada tokoh atau orang lain yang ia percayai sebagai wali bagi dirinya di tempat tersebut. Sebab, perkawinan merupakan ibadah yang sangat dibutuhkan dan karenanya perlu dilakukan segala sesuatu yang terbaik agar terlaksana dengan baik juga.⁶²

Jika antara wali nasab dan wali hakim terjadi perpisahan, maka perizinan wali nasab bisa diganti melalui perizinan dari wali hakim. Untuk konteks Indonesia, terkait wali hakim ini telah diatur dalam peraturan

⁶¹ Hamdani, *Risalah Hukum Perkawinan Islam*, Jakarta: Citra Karsa Mandiri, 1995, hal. 87.

⁶² M. Bagir Al Habsyi, *Fiqh Praktis...*, hal. 68.

menteri Agama, No. 1, 1952, jo. No. 4, 1952. Berdasarkan hukum Islam, pembagian wali terbagi menjadi dua.

Wali nasab, anggota keluarga berjenis kelamin pria dari pihak wanita, yang sedarah dengan calon pengantin wanita. Wali nasab ini digolongkan menjadi dua yaitu wali *mujbir* dan wali nasab biasa; wali hakim adalah penguasa atau wakil penguasa dalam bidang perkawinan.⁶³ Adanya dua orang saksi yang adil, golongan Shāfi'ī, mengatakan apabila perkawinan disaksikan oleh dua orang yang belum diketahui adil tidaknya, maka hukum tetap sah. Karena pernikahan itu terjadi di berbagai tempat, di kampung-kampung, daerah-daerah terpencil maupun di kota, bagaimana kita dapat mengetahui orang adil tidaknya, jika diharuskan mengetahui terlebih dahulu tentang adil tidaknya, hal ini akan menyusahkan. Oleh karena itu adil dapat dilihat dari segi lahiriahnya saja pada saat itu sehingga ia tidak terlihat fasik. Maka apabila di kemudian hari terjadi sifat fasiknya setelah terjadinya akad nikah maka akad nikah yang terjadi tidak terpengaruh oleh kefasikan saksi. Dalam arti perkawinannya tetap dianggap sah.⁶⁴

Menurut *jumhur* ulama perkawinan yang tidak dihadiri oleh para saksi yang menyaksikan, sekalipun diumumkan kepada orang ramai dengan cara lain, perkawinannya tetap tidak sah. Karena saksi merupakan syarat sahnya pernikahan, bahwa Imam Shāfi'ī, menyatakan bahwa saksi dalam akad nikah itu termasuk rukun. Jika para saksi tersebut hadir dan dipesan oleh pihak yang mengadakan akad nikah agar merahasiakan dan memberitahukan kepada orang lain, maka perkawinannya tetap sah.⁶⁵

Sighat (ījāb-qabūl) merupakan rukun yang pokok dalam perkawinan, ridanya laki-laki dan perempuan dan persetujuan mereka untuk mengikat hidup berkeluarga karena rida dan setuju bersifat kejiwaan yang tak dapat dilihat dengan mata kepala. Karena itu, harus ada pertimbangan yang tegas untuk menunjukkan kemauan mengadakan ikatan bersuami istri. Pelambangan itu diutarakan dengan katakata oleh kedua belah pihak yang melaksanakan akad. Pengucapan: *sighat* (yakni pengucapan *ījāb* yang mengandung menyerahkan dari pihak wali si perempuan, dan *qabūl* yang mengandung penerimaan dari pihak wali calon suami).⁶⁶ Para ahli fikih mensyaratkan ucapan *ījāb qabūl* itu dengan lafal *fi'il madi* (kata kerja yang telah lalu) atau salah satunya dengan *fi'il māḍi* dan yang lain *fi'il mustaqbal* (kata kerja sedang)

⁶³ M. Dawud, *Hukum Islam dan Perdilan Agama*, Bandung: Trigenda Karya, 1996, hal. 13.

⁶⁴ Slamet Abidin, *Fiqih*, Juz I..., hal. 101.

⁶⁵ Slamet Abidin, *Fiqih*, Juz I..., hal. 99.

⁶⁶ Sayyid Sabiq, *Fiqih*, Juz VI..., hal. 60.

Undang-undang perkawinan No. 1 Tahun 1974, pasal 1, dirumuskan pengertian berikut, yakni perkawinan adalah jalinan lahir batin lelaki dan perempuan sebagai pasangan suami-istri dengan tujuan membangun tatanan keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan yang Maha Esa. Ada beberapa hal dari rumusan di atas yang perlu diperhatikan:

1. Maksud dari seorang pria dengan seorang wanita adalah bahwa perkawinan itu hanyalah antara jenis kelamin yang berbeda. Hal ini menolak perkawinan sesama jenis yang waktu ini telah dilegalkan oleh beberapa Negara Barat.
2. Suami istri berarti perkawinan tersebut adalah pertemuan dua jenis kelamin dalam satu rumah tangga, dan tidak sekadar hidup bersama.
3. Melalui definisi tersebut, terdapat perkawinan yang tujuannya adalah membangun rumah tangga bahagia dan sekaligus menafikan perkawinan *mut'ah* sebagai perkawinan temporal dan perkawinan *tahlil*.
4. Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, bahwa perkawinan dalam Islam merupakan peristiwa agama dan dilaksanakan dalam rangka menaati perintah agama.⁶⁷

Menurut Soemiyati, menyebutkan perjanjian dalam perkawinan ini mengandung 3 karakter khusus, yaitu:⁶⁸

1. Perkawinan tidak dilakukan tanpa kerelaan dari kedua pihak.
2. Kedua pihak yang terikat janji perkawinan memiliki hak masing-masing dalam memutuskan jalinan perkawinan atas dasar ketentuan yang berlaku.
3. Persetujuan perkawinan mengatur batasan hukum terkait hak dan kewajiban keduanya.

Pada dasarnya, persetujuan perkawinan tidak sama dengan persetujuan lainnya, seperti jual beli, sewa menyewa, dan sebagainya. Dalam pandangan Wirjono Prodjojudikoro, perbedaan antara persetujuan perkawinan dan persetujuan biasa adalah persetujuan biasa semua pihak berhak menentukan sendiri pokok perjanjian asalkan sesuai dengan peraturan dan tidak melanggar asusila, sedangkan persetujuan perkawinan isi dari perjanjian perkawinan sudah ditentukan oleh hukum.⁶⁹

⁶⁷ Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta : Kencana, 2003, hal. 75-76.

⁶⁸ Noviana, Lika. "Analisa Pertimbangan Majelis Hakim Menolak Dispensasi Kawin Dalam Keadaan Hamil Di Pengadilan Agama Kabupaten Kediri (Perkara Nomor 0324/Pdt. P/2019/Pa. Kab. Kdr)." (2021), Sulasina, Serli, Teki Prasetyo Sulaksono, and Yuli Kurniasihal. "Analisis Putusan Mahkamah Agung Nomor 267 K/Ag/2018 Tentang Sengketa Hibah Harta Bersama dalam Perkawinan." dalam *Social Pedagogy: Journal of Social Science Education* 1, no. 2, Tahun 2020, hal. 137-149.

⁶⁹ Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan*, Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 1986, hal. 9.

Suatu perkawinan yang tidak memenuhi rukun dan syarat bisa dibatalkan. Undang-undang No 1 Tahun 1974 pasal 22 menegaskan: “Perkawinan dapat dibatalkan apabila para pihak tidak memenuhi syarat-syarat untuk melangsungkan perkawinan”. Dan pasal 27 ayat 1 “Seseorang suami atau istri dapat mengajukan permohonan pembatalan perkawinan dilangsungkan di bawah ancaman yang melanggar hukum”.⁷⁰ Lebih lanjut disebutkan dalam undang-undang Republik Indonesia No 1 Tahun 1947 pasal 6 ayat 1) Tentang syarat perkawinan menyebutkan bahwa: “Perkawinan harus didasarkan pada persetujuan kedua belah calon”. Jadi perkawinan yang dilakukan tanpa persetujuan kedua calon suami dan istri, misalnya perkawinan di bawah umur itu menjadi tidak sah dan bertentangan dengan ketentuan Islam dan perundang-undangan terkait persyaratan perkawinan.

Pada pasal 5 ayat (1) menyebutkan: “Untuk mengajukan permohonan kepada pengadilan sebagaimana disebut dalam pasal 4 ayat (1) undang-undang ini, harus dipenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1. Suami istri saling setuju.
2. Ada keyakinan dan kepastian; suami dapat menjamin segala kebutuhan hidup istri dan anak-anaknya.
3. Ada jaminan sikap adil dari suami terhadap istrinya.⁷¹

Selanjutnya terkait dengan pernikahan dini dalam UU Perkawinan No.1 tahun 1974 dijelaskan dalam pasal 7 ayat 1 yang berbunyi: “Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (Sembilan Belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (Enam Belas) tahun”. Jika usianya tidak tercapai, maka perkawinan dapat diselenggarakan, kecuali pengadilan atau pejabat lain memberikan dispensasi, dan ini dilakukan kedua wali dari pihak keduanya. Sebagaimana dijelaskan dalam UU pasal 7, ayat 2: “Dalam hal penyimpangan terhadap ayat 1 pasal ini dapat diminta dispensasi kepada pengadilan atau pejabat lain yang diajukan oleh kedua tua pria atau wanita”. Tentang batas umur perkawinan di Indonesia pada pasal 7 UU perkawinan (No.1 Tahun 1974 pasal 7) yang berbunyi:

Ayat 1: “Perkawinan hanya diizinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 (Sembilan Belas) tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 (Enam Belas) tahun”.

Ayat 2: Dalam hal penyimpangan terhadap ayat (1) pasal ini dapat meminta dispensasi kepada pengadilan dan Pejabat lain, yang ditunjuk oleh

⁷⁰ Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan...*, hal. 101.

⁷¹ HAS. Alhamdani, *Risalah Nikah Hukum Islam*, Jakarta : Pustaka Imani, 1975, hal. 271.

kedua orang tua pihak pria maupun wanita. Batasan usia tersebut, dalam Kompilasi Hukum Islam, pasal 15 ayat (1) dijelaskan, berdasarkan atas pertimbangan kemaslahatan keluarga dan rumah tangga.

Perkawinan tersebut searah dengan prinsip Undang-undang Perkawinan, yaitu calon pasangan kedua-duanya harus matang jiwa dan raga, agar keduanya mampu menciptakan tujuan perkawinan itu sendiri dengan baik. Selain itu juga, perkawinan memiliki kaitan erat dengan persoalan kependudukan. Sebab faktanya, batas usia dini bagi perempuan untuk melangsungkan perkawinan, menyebabkan tingkat kelahiran menjadi tinggi. Kendati begitu, masih saja terjadi pernikahan di bawah usia di sejumlah daerah. Faktor yang menyebabkannya, antaranya:

- a. Wilayah yang umumnya itu adalah wilayah pertanian, orang tua memerlukan tenaga anak untuk membantunya mengurus segala sesuatu yang dianggapnya penting, apalagi jika orang tua tersebut tidak memiliki anak gadis. Sebagai cara cepat, orang tua menjodohkan atau menikahkan anaknya dengan cepat.
- b. Pernikahan di bawah umur disebabkan faktor ekonomi. Faktor ini paling banyak, sebab kondisi miskin orang tua perempuan, sehingga tidak lagi menjadi beban bagi kehidupan orang tuanya.
- c. Ketidakmampuan orang tua mengawasi anaknya. Hal ini disebabkan kekhawatiran manakala mereka tidak mampu menjaga anaknya dari pengaruh negatif pergaulan, dan akan memalukan nama baik kedua orang tuanya.

Dengan demikian, mencegah perkawinan usia muda, juga dapat mengurangi terjadinya perceraian dini. Sementara itu, faktor yang menyebabkan terjadinya pernikahan dini, antaranya:

a. Faktor Sosial

Pada dasarnya, perkawinan yang merupakan ikatan suami istri untuk tetap hidup bersama, bukan hubungan statis, tetapi justru membuka pintu peluang bagi mereka untuk berkembang dan berinteraksi. Namun, memang tidak seutuhnya berjalan harmonis. Utamanya ketika pernikahan dilangsungkan pada usia muda, yang bisa jadi karena sebab terpaksa untuk menikah, mereka akan juga terpaksa memutus sekolahnya di tengah proses yang sedang berjalan.

Di samping itu, pergaulan remaja yang tidak terkontrol cenderung bebas. Fakta lain banyak siswa sekolah dasar yang merokok, dan kemungkinan besar juga mengarah kepada minuman keras. Ada pula dan ini kerap terjadi, pergaulan mereka dengan remaja dewasa dalam bermain kartu dengan taruhan uang. Mereka juga mengenal pergaulan pacaran dengan teman sebaya dengan mereka.

Faktor lain yang menyebabkan terjadinya pernikahan dini antara lain pengaruh budaya luar. Tidak sedikit dari mereka yang meninggalkan adat istiadat yang ada di lingkungannya.

b. Faktor Ekonomi

Sekarang banyak pasangan yang menikah hanya melangsungkan akad pernikahan dahulu dan nanti melangsungkan resepsi usai pendidikannya diselesaikan. Akhirnya, mereka tinggal bersama orang tuanya. Kapan saja mereka mau untuk melakukan hubungan seksual dengan alat kontrasepsi untuk menunda hamil, dan seakan mereka tidak mau bertanggung dengan beban sebagai orang tua. Sebagian asumsi di masyarakat pedesaan, terjadinya pernikahan dini, bakal adanya tambahan finansial untuk bekerja di bidang pertanian atau sektor lain.

c. Faktor Biologis

Pernikahan di usia dini, kerap disebabkan hubungan yang sudah lama terjalin, terlebih antar orang tua. Tentu ini akan memengaruhi cara berpikir hidup, yaitu jika tidak segera dinikahkan dikhawatirkan terjadi peristiwa yang tidak dikehendaki mereka. Ketakutan yang demikian merupakan ketakutan psikologis, terlebih bagi orang tua yang memiliki anak gadis. Selain itu juga, muncul tren di masyarakat terkait pendidikan agama tidak seindah pendidikan umum. Hal ini membuat orang tua tidak menghendaki anaknya masuk ke pesantren.

Undang-Undang Nomor 1, Tahun 1974, tentang Perkawinan, membagi penduduk Indonesia menjadi dua; penduduk beragama Islam dan penduduk beragama di luar Islam. Warga negara beragama Islam yang berasal dari suku dan kelompok apa saja (pengelompokan IS 131), asalkan mau tundukkan hukum perkawinan sebelum pemberlakuan undang-undang perkawinan (Eropa, Timur Asing, dan penduduk asli) melakukan perkawinan berdasarkan Hukum Islam, maka perkawinannya akan tercatat di Kantor Urusan Agama (KUA). Bagi penduduk yang bukan Islam, melaksanakan perkawinan berdasarkan hukum agama yang dipeluknya.

Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Demikian menurut pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan. Jadi menurut undang-undang ini perkawinan barulah ada apabila dilakukan antara seorang pria dan seorang wanita, tentulah tidak dinamakan perkawinan apabila yang terikat dalam perjanjian itu 2 (dua) orang pria saja (homo seksual) ataupun 2 (dua) orang wanita saja (lesbian).

Demikian juga tidaklah merupakan perkawinan bila dilakukan antara banyak pria dan banyak wanita seperti *Group marriage* yang terdapat di masyarakat Masai di Afrika 5 (lima) orang pria sekaligus mengawini saudara perempuannya seperti terdapat di Tibet atau suku Margisan dan mungkin juga di kalangan suku Yadaan Kanaitis di India.

Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum agamanya dan kepercayaan itu. Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.⁷²

Ada 6 asas yang prinsipil dalam Undang-undang Perkawinan ini:

1. Tujuan perkawinan adalah membentuk keluarga yang bahagia dan kekal. Untuk itu suami istri perlu saling membantu dan melengkapi agar masing-masing dapat mengembangkan kepribadiannya membantu dan mencapai kesejahteraan spiritual dan material.
2. Dalam undang-undang ini ditegaskan bahwa suatu perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu, dan di samping itu tiap-tiap perkawinan “harus dicatat” menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.
3. Undang-undang ini menganut asas monogami. Hanya apabila ia dikehendaki oleh yang bersangkutan, karena hukum dan agama dari yang bersangkutan mengizinkan seorang suami dapat beristri lebih dari seorang.
4. Undang-undang perkawinan ini menganut prinsip bahwa calon suami istri harus telah masak jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan, agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan, secara baik tanpa berfikir pada perceraian dan mendapat keturunan yang baik dan sehat.
5. Karena tujuan perkawinan adalah untuk membentuk keluarga yang bahagia kekal dan kedudukan sejahtera, maka undang-undang ini menganut prinsip untuk mempersulit terjadinya perceraian.
6. Hak dan kedudukan istri adalah seimbang dengan hak dan kedudukan suami, baik dalam kehidupan rumah tangga maupun dalam pergaulan masyarakat, sehingga dengan demikian segala sesuatu dalam keluarga dapat dirundingkan dan diputuskan bersama oleh suami istri.⁷³

Sebelum adanya Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 di Indonesia berlaku berbagai hukum perkawinan bagi berbagai golongan warga Negara dan berbagai daerah. Perhatikan penjelasan umum (2) dari Undang-Undang

⁷² Mohd. Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam (Suatu Analisis dari Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam)*, Bumi Aksara, Bumi Aksara, 2004, hal. 54-55.

⁷³ Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. RajaGrafindo 2000, hal. 56-57.

Nomor 1 Tahun 1974 dan ingat pula bahwa di dalam *Indiesche Staats Regeling* (ISR) yaitu Peraturan Ketatanegaraan India pasal 163 yang membedakan golongan penduduk dalam tiga macam, yaitu golongan Eropa (termasuk Jepang), golongan pribumi (Indonesia) dan golongan Timur Asing, kecuali yang beragama Kristen.⁷⁴

Sejumlah hukum perkawinan yang berlaku sebelum Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974, bagi sejumlah warga negara dan daerah, seperti di bawah ini:

1. Bagi orang-orang Indonesia asli yang beragama Islam berlaku hukum agama yang telah di resepsi ke dalam hukum adat.
2. Bagi orang-orang Indonesia asli lainnya berlaku hukum adat, seperti, orang Bali Hindu, yang agama dan adanya telah terintegrasi, maka pelaksanaan perkawinan berdasarkan hukum adat dengan upacara agama Hindu-Bali yang sudah dipegangnya.
3. Bagi orang-orang Indonesia asli yang beragama Kristen berlaku *Huwelijks Ordonnantie Christen Indonesia* (HOICI) S. 1933 nomor 74. Aturan ini sekarang sejauh sudah diatur dalam Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 sudah tidak berlaku lagi.
4. Bagi orang-orang Timur Asing Cina warga Negara Indonesia keturunan Cina berlaku ketentuan-ketentuan dalam Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata) dengan sedikit perubahan. Aturan ini juga sudah tidak berlaku lagi sejauh sudah di atur dalam UU No. 1 Tahun 1974.
5. Bagi orang-orang Timur Asing lainnya dan warga Negara Indonesia keturunan asing lainnya tersebut berlaku hukum adat mereka.
6. Bagi orang-orang eropa dan warga negara Indonesia keturunan Eropa (Indo) dan yang disamakan dengan mereka, berlaku KUH Perdata, yaitu *Burgerlijk Wetboek* (BW). Termasuk dalam golongan ini orang-orang Jepang atau orang-orang lain yang menganut asas-asas hukum keluarga yang sama dengan asas-asas hukum keluarga Belanda.⁷⁵

Dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku di Indonesia dalam kaitan ini Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, dan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 Tentang Kompilasi Hukum Islam yang merumuskan demikian: “Perkawinan ialah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

⁷⁴ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia (Menurut: Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama)*, Bandung: Masdar Maju, 2007, hal. 4.

⁷⁵ Hilman Hadikusuma, *Hukum Perkawinan Indonesia (Menurut: Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama)...*, hal. 5.

Definisi ini tampak jauh lebih representatif dan lebih jelas serta tegas dibandingkan dengan definisi perkawinan dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang merumuskannya sebagai berikut: “Perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau *mīthāqan ghalīzan* untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah. Jika kedua rumusan perkawinan dalam peraturan perundang-undangan di atas dicermati dengan saksama, terdapat garis perbedaan yang cukup signifikan meskipun tidak bersifat konfrontatif. Perbedaan-perbedaan yang dimaksud ialah:

Pertama, dalam rumusan undang-undang, tercermin keharusan ada *ījāb-qabūl* (*‘aqdun nikāh*) pada sebuah perkawinan seperti tersurat dalam anak kalimat: “Ikatan lahir-batin”. Sedangkan Kompilasi Hukum Islam meskipun di dalamnya di sebutkan kata “akad yang sangat kuat”, lebih mengisyaratkan pada terjemahan kata-kata *mīthāqan ghalīzan* yang terdapat sesudahnya yang tidak menggambarkan pengertian pernikahan, Tetapi, lebih menunjukkan kepada sebutan atau julukan lain dari sebutan akad nikah.⁷⁶

Kedua, kata-kata: “antara seorang pria dengan seorang wanita”, menafikan kemungkinan ada perkawinan antara sesama pria (gay) atau antara sesama wanita (lesbian) di negara hukum Indonesia, seperti yang terjadi di beberapa negara lain beberapa tahun terakhir ini. Di antaranya ialah Negara Belanda, Belgia, dan sebagian Negara bagian Kanada. Sedangkan KHI sama sekali tidak menyebutkan dua pihak yang berakad ini sungguhpun dapat diyakini bahwa KHI sangat mendukung peniadaan kemungkinan menikah antara sesama jenis yang dilarang oleh Undang-undang Perkawinan.

Ketiga, Undang-Undang Perkawinan menyebutkan tujuan perkawinan yakni “membentuk keluarga (rumah tangga) bahagia dan kekal.” Sementara KHI yang memuat tujuan perkawinan secara tersendiri dalam pasal 3 lebih menginformasikan nilai-nilai ritual dari perkawinan seperti terdapat dalam kalimat: “untuk mentaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah”. Padahal, rata-rata kitab hadis hukum dan fikih memasukkan bahasan *munākahāt* (perkawinan) dalam kitab (bab) muamalah tidak dalam kitab (bab) ibadah. Ini menunjukkan bahwa aspek muamalah dalam perkawinan jauh lebih menonjol dari pada aspek ibadah sungguh pun di dalamnya memang terkandung pula nilai-nilai ibadah yang cukup sakral dalam perkawinan.⁷⁷

⁷⁶ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005, hal. 46.

⁷⁷ Muhammad Amin Summa, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam...*, hal. 47.

Indonesia adalah masyarakat yang plural. Artinya, terdiri dari berbagai macam suku, ras, dan kepercayaan. Hal ini menimbulkan berbagai dampak sosial salah satunya tentang perkawinan. Dalam hal ini, dampak sosial berusaha ditekan dengan munculnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang merupakan unifikasi dari seluruh hukum pernikahan yang ada di Indonesia. Permasalahan kemudian muncul, ketika pembatasan pernikahan atas dasar UU ini pasal 2 ayat 1 menyatakan bahwa “Perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agama dan kepercayaannya itu”.

Dalam konsep HAM barat yang dewasa ini sangat digencarkan, pernikahan dirumuskan dalam instrumen hukum internasional yaitu Universal Declaration of Human Rights 1948 (DUHAM), tepatnya pada pasal 16 dalam 3 ayat, yaitu: laki-laki dan perempuan yang sudah dewasa dengan tidak dibatasi kebangsaan, kewarganegaraan atau agama berhak untuk menikah dan untuk membentuk keluarga. Mereka memiliki hak yang sama terkait perkawinan, baik masa dan saat perceraian.

Perkawinan hanya dilaksanakan sesuai pilihan bebas dan persetujuan keduanya. Sedangkan keluarga merupakan kesatuan alamiah dan fundamental suatu komunitas masyarakat sehingga berhak mendapatkan dilindungi. Dalam konsep tersebut, HAM diartikan memberi kebebasan untuk melakukan pernikahan tanpa memandang agama. Hal ini bertentangan dengan UU No. 1 Tahun 1974, yang menyatakan harus dilakukan sesuai dengan agama masing-masing. Penjelasan atas UU ini kemudian diperkuat dengan adanya UU No 39 Tahun 1999. Dalam pasal 50 UU ini, tercantum klausa bahwa “Wanita dewasa dan atau telah menikah memiliki hak bertindak hukum sendiri, kecuali ditentukan lain dari pihak hukum agama.”

Dalam tataran yuridis, sebuah Negara yang telah meratifikasi suatu instrument HAM memiliki suatu kewajiban untuk melaksanakan aturan tersebut. Namun demikian, terdapat kebebasan dalam ratifikasi yang memberikan peluang dalam hukum untuk dapat diaplikasikan dalam sistem hukum suatu Negara. Dengan adanya pengertian tersebut, maka secara yuridis, tidak menjadi suatu masalah ketika UU No. 39 Tahun 1999 serta UU No. 1 Tahun 1974 yang berbeda dari DUHAM sebagai instrumen dasar HAM. Namun, tataran yuridis tersebut harus mampu dijelaskan secara filosofis mengenai HAM, dan DUHAM sendiri merupakan kodifikasi rasional manusia terhadap HAM. Sama halnya UU No. 39 Tahun 1999, UU No 1 Tahun 1974, dan UUD 1945.

Dalam tataran filosofis, pengertian atas hak serta pernikahan itu sangat penting artinya. Dalam pengertian HAM dalam kajian ini terdapat dua kubu penting, pertama menurut konsepsi internasional yang kedua

menurut konsepsi Islam. Dalam konsep Internasional, doktrin sepakat menyatakan bahwa HAM merupakan hak kodrati yang dimiliki oleh umat manusia karena derajatnya yang tinggi sebagai makhluk ciptaan Tuhan. Sedangkan dalam konsep Islam, HAM ditempatkan berdasar ketuhanan, umumnya diwujudkan dengan penghormatan terhadap orang lain dalam bentuk kewajiban untuk tidak melakukan penghilangan daripadanya.

Berdasarkan pada pengertian kedua konsep tersebut di atas, terdapat beberapa persamaan, yang pertama HAM ada untuk manusia karena Tuhan. Dengan demikian, fungsi kodrati bahwa HAM melekat pada seluruh umat manusia menjadi jelas, karena setiap manusia adalah ciptaan Tuhan. Lebih lanjut, secara eksplisit pengertian HAM dalam dunia internasional atas dasar pengertian tersebut, akhirnya juga menyepakati bahwa HAM merupakan pemberian Tuhan serupa dengan konsepsi HAM dalam Islam. Pernikahan dalam DUHAM yang berlandaskan rasionalisme dan liberal, membuahakan paham sekuler yang dapat memisahkan antara dunia dan agama, sehingga memunculkan kawin beda agama.

Berbeda dengan konsep Islam, yang menyatakan bahwa perkawinan dilaksanakan karena hak untuk nikah sendiri diberikan oleh Tuhan. Maka menurut Islam, kapan, siapa, dimana, bagaimana, kenapa seseorang itu melakukan pernikahan adalah hak Tuhan untuk menetapkan mana yang akan diserahkan pada manusia dalam kepengurusannya. Penjabaran makna pernikahan dalam DUHAM sendiri kemudian menjadi tidak relevan ketika mengingat dasar filosofis pengadaannya. DUHAM mengakui keberadaan Tuhan sang pemberi hak, tetapi kenapa agama sebagai ajaran-Nya tidak menjadi landasannya.

Anak itu belahan jiwa dan daging dari orang tua.⁷⁸ Pentingnya keberadaan jiwa tersebut sebagai simbol keabadian. Untuk itu, Allah Swt menurunkan syariat pernikahan. Pensiariatan pernikahan bertujuan antaranya adalah mendapatkan keturunan yang baik, menjaga nasab, menghindarkan diri dari penyakit dan menciptakan keluarga yang sakinah.⁷⁹ Pernikahan beda agama yang terjadi antara dua insan manusia, tentunya memiliki dampak atau implikasi pada status anak di kemudian hari.

Implikasi tersebut dapat diidentifikasi dengan status anak yang bukan menjadi anak kandung, karena dalam pembahasan di atas hukum pernikahan beda agama dalam Islam adalah dilarang (haram) Status anak 'haram' akibat pernikahan beda agama pada prinsipnya, penulis tidak sependapat dengan istilah tersebut, karena di samping istilah itu tidak

⁷⁸ Yusuf al-Qadhawi, *Halal dan Haram dalam Islam*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1976, hal. 256-158.

⁷⁹ Wahbah al- Zuhailiy, *Al-Fiqh al- Islamiy wa Adillatuhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, cet. Ke-2. hal. 11.

dikenal dalam hukum positif, juga terdengar kurang etis bagi yang bersangkutan. Munculnya anak di dunia tidak pernah berasal dari kemauan anak itu sendiri. Ia muncul akibat keinginan sadar dari orang tua yang melahirkannya. Anak lahir akibat hasil dari luar perkawinan yang sah.

Dalam Kompilasi Hukum Islam dijelaskan mengenai ciri anak sah atau anak yang lahir dari hubungan perkawinan yang sah, sebagaimana dalam Pasal 99, Kompilasi Hukum Islam: “Anak yang sah adalah anak yang lahir dari perkawinan yang sah dan hasil pembuahan suami istri yang di luar rahim dan dilahirkan oleh istri tersebut,”⁸⁰ juga dikenal anak yang lahir di luar perkawinan yang sah, seperti yang tercantum dalam Pasal 100 Kompilasi Hukum Islam bahwa “anak yang lahir di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan nasab dengan ibunya dan keluarga ibunya”.⁸¹

Dalam pasal 42 Bab IX Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 juga dijelaskan bahwa anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dan atau sebagai akibat perkawinan yang sah. Yang termasuk dalam kategori pasal ini adalah:

- a. Anak yang dilahirkan oleh wanita akibat suatu ikatan perkawinan yang sah.
- b. Anak yang dilahirkan oleh wanita di dalam ikatan perkawinan dengan tenggang waktu minimal 6 (enam) bulan antara peristiwa pernikahan dengan melahirkan bayi.
- c. Anak yang lahir dari perempuan dalam hubungan perkawinan yang masa waktunya kurang dari kebiasaan masa kehamilan dan kelahirannya tidak diingkari suaminya.

Salah satu implikasi terhadap status anak yang lain yang dilahirkan melalui proses pernikahan yang tidak sah (karena larangan pernikahan beda agama) adalah adanya pengakuan bahwa anak tersebut adalah anak hasil perzinahan. Hasanayn Muhammad Makluf, membuat terminologi anak zina sebagai anak yang dilahirkan sebagai akibat dari hubungan suami istri yang tidak sah. Yang dimaksud hubungan suami dan istri yang tidak sah adalah hubungan sanggama (*watī'*) antara dua orang yang melalui ikatan perkawinan dengan unsur-unsur rukun dan syarat pernikahan yang ditentukan.⁸²

Meskipun istilah “anak zina” merupakan istilah yang populer dan melekat dalam kehidupan masyarakat, namun Kompilasi Hukum Islam tidak

⁸⁰ *Undang-Undang R.I Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, Surabaya: Kesindo Utama, 2010, hal. 226.

⁸¹ *Undang-Undang R.I Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, hal. 226.

⁸² Abd. Aziz Dahlan, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999, hal. 40.

mengadopsi istilah tersebut untuk dijadikan sebagai istilah khusus di dalamnya. Hal ini bertujuan supaya anak dari hubungan perzinahan tidak menjadi objek hukum sosial, dicela, dan lainnya, sehingga melekat kepadanya dosa besar orang tuanya, dan selain itu juga bertujuan bahwa Islam tidak kenal dengan sematan dosa warisan.

Berdasarkan definisi dan pendekatan makna “anak hasil zina” di atas, maka yang dimaksudkan dengan anak hasil zina dalam pembahasan ini adalah anak yang janin atau pembuahannya merupakan akibat dari perbuatan zina, maupun anak yang dilahirkan di luar perkawinan yang sah, sebagai akibat dari pernikahan beda agama.

Anak yang lahir di luar pernikahan yang sah adalah anak yang dilahirkan oleh seorang perempuan, sedangkan perempuan itu tidak berada dalam ikatan perkawinan yang sah dengan pria yang menyetubuhinya. Maksud anak yang dilahirkan dari pernikahan beda agama adalah hubungan pria dan wanita yang beda agama, yang melahirkan keturunan. Sementara itu, hubungan keduanya tidak berada dalam hubungan perkawinan yang sah berdasarkan hukum agama dan hukum positif yang berlaku.

Mengenai status anak, berdasarkan hukum syariah, bahwa anak hasil perzinahan itu suci dari dosa orang tuanya. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam hadis nabi Muhammad Saw yang artinya: Semua anak dilahirkan atas kesucian/kebersihan (dari segala dosa/ noda) dan pembawaan beragama tauhid, sehingga ia jelas bicaranya. Maka kedua orang tuanyalah yang menyebabkan anaknya menjadi Yahudi, atau Nasrani atau Majusi. (Hadis riwayat Abū Ya‘lā, al-Ṭabrānī dan al-Bayhaqī dari al-Aswad bin Sari‘). Oleh sebab itu, anak hasil perzinahan tetap harus diperlakukan dengan baik, diberikan pendidikan dan keterampilan agar bermanfaat baginya di tengah masyarakatnya.

B. Diskursus *Ahl al-Kitāb* dan Kafir

Dari sekian banyak konsep yang terdapat dalam al-Qur’an, menurut Nurcholish Madjid,⁸³ terdapat salah satu konsep ajaran Islam yang sangat khas, yaitu konsep tentang para pengikut kitab suci atau *ahl al-kitāb*.⁸⁴ Konsep ini dalam pemaknaan operasionalnya dipahami sebagai sebuah sikap yang memberi pengakuan tertentu pada penganut agama lain yang memiliki kitab suci. Yang termasuk bagian dari pengakuan tersebut adalah pengakuan terhadap hak komunitas *ahl al-kitāb* untuk melaksanakan syariat dan

⁸³ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. 59.

⁸⁴ Kata *ahl kitab* disebut 31 kali. Muhammad Fu‘ad Abd al-Baqi, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qurān al-Karīm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1407 H / 1987, hal. 95-96.

toleransi dalam relasi sosial. Konsep tersebut diakui Criyl Glasse, sebagai konsep pertama dan belum ada sebelum Islam datang.⁸⁵

Konsep *ahl al-kitāb* dan permasalahannya cukup banyak diungkap dan eksplorasi dalam al-Qur'an. Islam sebagai agama yang datang sesudah kemunculan agama-agama Ibrahim atau semitik, sudah barang tentu harus mempunyai suatu konsep kerukunan dan toleransi dalam hal berinteraksi dengan agama-agama sebelumnya. Sebab Islam tidak hadir sebagai realitas tunggal dan eksklusif dalam aras interaksi sosial. Secara umum, Yahudi dan Nasrani adalah dua komunitas agama yang termasuk ke dalam cakupan terma *ahl al-kitāb* ini. Dua komunitas agama tersebut mempunyai hubungan akidah dengan Islam, karena berasal dari rumpun agama semitik atau agama.

Fazlur Rahman,⁸⁶ seorang intelektual muslim yang disegani dalam blantika studi Islam mengatakan, bahwa inti pesan yang dibawa Islam pada hakikatnya sama dengan rangkaian pesan yang disampaikan oleh Nabi-nabi terdahulu.⁸⁷ Hal ini dapat dibuktikan, bahwa Allah sendiri telah menegaskan, bahwa diturunkannya al-Qur'an sebagai kitab suci berfungsi "membenarkan" terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil serta "mengoreksi" sebagian ajaran lainnya.⁸⁸ Pada awal perkembangan Islam, terma *ahl kitāb* selalu menunjuk kepada dua komunitas agama Yahudi dan Nasrani.⁸⁹ Tetapi, dalam perkembangan sejarah keumatan muncul perbedaan pendapat akan makna dan cakupan *ahl al-kitāb* tersebut.

Perdebatan para ulama terlihat dalam pembahasan tentang apakah *ahl al-kitāb* hanya terbatas interpretasinya pada dua komunitas agama di atas atau tidak. Ataukah interpretasinya lebih meluas cakupannya kepada beberapa agama yang kitab sucinya "diduga keras" berasal juga dari Tuhan, dan diakui sebagaimana agama samawi dan disamakan seperti *ahl al-kitāb*. Penafsiran yang berbeda di kalangan ahli tafsir dan ahli fikih mengenai makna dan cakupan *ahl al-kitāb* menjadi memiliki varian dan multi interpretasi.

Hemat penulis, perdebatan pertama terkait *ahl al-kitāb* umumnya tentang batasan cakupannya. Pada konteks ini, perbedaan disebabkan oleh kecenderungan pemakaian metode dalam penggunaan interpretasi yang

⁸⁵ Criyl Glasse, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Ghufron A. Mas'udi, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 15.

⁸⁶ Fazlur Rahman, "Sikap Islam terhadap Yahudi", dalam Mochtar Pabottinggi (ed.), *Islam Antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986, hal. 171.

⁸⁷ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996, hal. 87.

⁸⁸ Lihat Surat Āli 'Imrān/3: 3, Surat al-Mā'idah/5: 48 dan Surat al-An'ām/6: 92.

⁸⁹ Lihat Surat al-'Ankabūt/29: 46.

berbeda. Yakni, kecenderungan di satu sisi yang lebih menitikberatkan kepada pemahaman yang bersifat tekstual-normatif dan di sisi lain kepada pemahaman yang bersifat interpretasi historis-kontekstual.

Pada tataran perdebatan berikutnya barulah merambat pada kontroversi tentang kebolehan memakan makanan *ahl al-kitāb* dan kebolehan orang ulama klasik umumnya, berpegang pada pemahaman tekstual dari makna *ahl al-kitāb* yang hanya memaknai dua komunitas agama di atas, atau hanya beranjak pada penafsiran tambahan dengan memasukkan agama Majusi dan Ṣābi'īn. Pemahaman tekstual klasik ini pada perkembangannya sampai saat ini berdampak kepada pandangan ulama dan umat Islam terhadap *ahl al-kitāb* menjadi eksklusif. Fakta ini dikuatkan oleh pernyataan Alwi Shihab, yang mengatakan bahwa, sangat jarang para mufasir yang mengapresiasi konsep ini secara positif.⁹⁰

Dalam pengamatannya, bahwa pandangan positif tentang *ahl al-kitāb* dalam literatur tafsir yang diapresiasi masih sangat terbatas secara kuantitatif. Ia hanya menyebut ada tiga kitab tafsir; yakni *al-Manār* karya bersama dua modernis Muhammad Abduh dan muridnya Sayyid Muḥammad Rashīd Riḍā, *al-Mizān*, karya Muḥammad Ḥusayn al-Ṭabaṭṭabā'ī, dan *al-Mubīn*, karya Jawad Mughniah. Sebab itu, wajar bila ulama klasik dan umat Islam berpandangan eksklusif atas komunitas *ahl al-kitāb* tersebut.

Pandangan Muslim yang eksklusif pada kenyataan faktual dan empiris dalam relasi sosial beragama tampaknya tidak cukup kuat untuk membangun fondasi sebuah konstruk paradigma hidup dalam pluralitas agama sebagaimana halnya dalam konteks keindonesiaan. Padahal jika dipahami lebih mendalam, realitas pluralitas adalah sesuatu yang niscaya atau *sunnatullah*, termasuk pluralitas agama. Oleh karena itu, untuk memperkuat basis hidup dalam suasana plural itu diperlukan suatu “paradigma baru” yang konstruktif dengan dilandasi tentunya oleh semangat al-Qur'an yang lapang untuk memahami konsep *ahl al-kitāb* secara luas.

Dalam pandangan ini, masih ada kemungkinan untuk mengkaji ulang dan mendiskusikan terma *ahl al-kitāb* tidak hanya terbatas kepada kedua agama semitik tersebut, tetapi menjangkau agama di luarnya bahkan sampai kepada agama yang diyakini “diduga kuat” mempunyai kitab suci.⁹¹ Oleh sebab itu, makna *ahl al-kitāb* yang diperluas dan diapresiasi secara positif,

⁹⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 57.

⁹¹ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1983, hal. 239.

menjadi sesuatu yang harus dilakukan kajian, terutama di Indonesia dengan tingkat pluralitas berbagai bidang; sosial, politik, budaya, dan agama.⁹²

Kata *ahl* terdiri dari tiga huruf *alif*, *hā'* dan *lām* yang secara literal mengandung pengertian; ramah, senang atau suka.⁹³ Kata ahli juga mempunyai arti; keluarga, sebuah masyarakat atau sebuah rumah tangga.⁹⁴ Selain itu digunakan juga untuk menunjuk kepada sesuatu yang mempunyai hubungan yang sangat dekat, seperti ungkapan *ahl al-rajul*, yaitu orang yang menghimpun mereka, baik karena hubungan nasab maupun agama, atau hal-hal yang setara dengannya, seperti profesi, etnis dan komunitas.⁹⁵ Kata 'ahli' juga dikatakan sebagai keluarga yang memiliki hubungan nasab, misalnya kalimat *ahl al-bayt*, suatu sebutan atas seseorang yang memiliki hubungan keluarga dengan 'Alī bin Abī Ṭālib dan Fāṭimah.

Kata *ahl* dalam al-Qur'an digunakan secara bervariasi yang disebutkan sebanyak 125 kali.⁹⁶ Misalnya, menunjuk kepada suatu kelompok tertentu, seperti *ahl al-bait* (Surat al-Aḥzāb/33: 33), yang ditunjukkan kepada keluarga Nabi Muhammad Saw. Kata *ahl* juga menunjuk pada suatu penduduk (Surat al-Qaṣaṣ/28: 45), keluarga (Surat Hūd/11: 40) dan juga ditujukan terhadap suatu kelompok masyarakat yang menganut paham dan ajaran tertentu (Surat al-Baqarah/2: 105).

Kata *kitāb* yang hurufnya terdiri dari *kāf*, *tā'* dan *bā'*, memiliki arti buku atau surat.⁹⁷ Sedangkan kata *kitāb* juga berarti tulisan atau rangkaian berbagai lafal. Sebab itu, firman Allah Swt⁹⁸ kepada rasul-Nya bisa disebut *kitāb* (*kitāb Allāh* atau *al-kitāb*), karena memuat himpunan sejumlah lafal. Al-Qur'an menggunakan terma *ahl al-kitāb* dengan ragam bentuknya dan terdapat sebanyak 319 kali⁹⁹ dengan varian arti, yang mencakup makna tulisan kitab, ketentuan, dan kewajiban.¹⁰⁰ Sementara itu, kata *al-kitāb* merujuk kepada kitab suci dari Allah dan penggunaannya tampak bersifat umum. Itu berarti, segala sesuatu yang Allah turunkan, seperti kitab suci

⁹² Komaruddin Hidayat, "Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik", dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: PT. Gramedia, 1998, hal. 3.

⁹³ Bandingkan Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993, hal. 11.

⁹⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984, hal. 49.

⁹⁵ Al-Rāghib al-Ashfihānī, *Mu'jam Mufradāt Alfazh al-Qurān...*, hal. 25.

⁹⁶ Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi', *al-Mu'jam al-Mufāhras...*, hal. 121-123.

⁹⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir...*, hal. 1275.

⁹⁸ Lihat Surat al-Baqarah/2: 282.

⁹⁹ Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi', *al-Mu'jam al-Mufāhras...*, hal. 591-595.

¹⁰⁰ Al-Rāghib al-Ashfihānī, *Mu'jam Mufradāt Alfazh al-Qurān...*, hal. 440-445.

kepada nabi Mūsā, kepada nabi Dāwūd, kepada nabi Īsā, dan kepada nabi Muhammad Saw.¹⁰¹

Berdasarkan penjelasan tentang makna dan terma *ahl al-kitāb* yang diuraikan secara terpisah tersebut, kiranya secara umum makna terma *ahl al-kitāb* tersebut bila digabung menjadi satu, maka dapat dipahami dengan berbagai pengertian di antaranya; orang yang *ahl al-kitāb*, sebutan bagi Bani Nazir dari kaum Yahudi dan Nasrani, orang Masehi (Nasrani)¹⁰² para pengikut kitab suci, atau orang yang berpegang pada kitab suci, atau orang yang berpegang pada kitab suci selain al-Qur'an.¹⁰³ Dengan kata lain, *ahl al-kitāb* merupakan sebutan untuk mereka yang menganut agama dengan kitab sucinya yang berasal dari Tuhan.¹⁰⁴ Terma *ahl al-kitāb* tersebut merujuk kepada pengertian agama yang dialamatkan kepada kelompok pemeluk agama dengan kitab suci yang telah diwahyukan Allah kepada nabi dan rasul.

Pada umumnya para ulama telah sepakat dalam masalah ini, bahwa yang termasuk dalam kategori *ahl al-kitāb* adalah komunitas Yahudi dan Nasrani. Hanya para ulama berbeda pendapat dalam memahami, adakah kaum *ahl al-kitāb*, selain dari dua komunitas tersebut. Setelah mengalami perkembangan dalam hal penafsiran tentang *ahl al-kitāb*, para ulama banyak mengalami perbedaan dalam menafsirkan konsep tersebut dengan berbagai argumentasi yang diajukan, terutama mereka berbeda dalam menafsirkan surat al-Mā'idah/5: 5, mengenai boleh atau tidaknya makan dari sembelihan *ahl al-kitāb* dan kawin dengan wanita dari kalangan mereka yang masih menjaga kehormatan dirinya (*muḥṣanāt*), juga dalam menafsirkan cakupan dan rincian *ahl al-kitāb* selain kaum Yahudi dan Nasrani.

Awal perkembangan Islam, terma *ahl al-kitāb* diperuntukkan bagi pemeluk agama Yahudi dan Nasrani. Selain keduanya, seperti pemeluk agama Majusi, tidak dinamakan *ahl al-kitāb*, kendati agama Majusi sudah dikenal di masa rasul dan para sahabat. Namun, meski tidak dinamakan *ahl al-kitāb*, nabi Muhammad Saw tetap memberikan anjuran agar memperlakukan orang Majusi atau zoroaster) layak perlakuan terhadap *ahl al-kitāb*.¹⁰⁵

¹⁰¹ Lihat misalnya: Surat Al-Baqarah/2: 53 dan Surat al-Isrā'/17: 2.

¹⁰² Pius A. Partanto dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994, hal. 12.

¹⁰³ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, hal. 11.

¹⁰⁴ Harun Nasution (ed.). *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992, Jilid I, h.75.

¹⁰⁵ Lihat uraian "Kata Pengantar" Nurcholish Madjid dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF. (eds.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia, 2001, hal. Xxx.

Pada masa tabiin, sebutan bagi *ahl al-kitāb*, terkhusus kaitannya dengan ruang lingkup, rincian, dan batasan siapa pun yang disebut sebagai *ahl al-kitāb*, mengalami perkembangan makna. Imam al-Shāfi'ī (W. 204 H), misalnya dalam *al-Umm*, menerima riwayat terkait Aṭā' (seorang tabiin) berkata: “Orang Kristen Arab bukan termasuk *ahl al-kitāb*. Kaum yang disebut *ahl al-kitāb* adalah kaum Israel (Bani Israel), yakni orang-orang yang diturunkan kepada mereka kitab Taurat dan Injil.”

Sementara itu, orang lain (selain Bani Israel) yang berpegang kepada agama Yahudi dan Nasrani, dianggap tidak masuk kategori *ahl al-kitāb*. Argumentasi terkait penjelasan ini, berlandaskan ayat al-Qur'an tentang nabi Isa adalah Rasul khusus untuk Bani Israel (Surat al-Ṣāffāt/61: 6). Ayat ini juga mengisyaratkan terbatasnya apa yang dibawa oleh nabi Isā hingga datangnya Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, *ahl al-kitāb* dipahami al-Shāfi'ī, sebagai komunitas etnis, bukan komunitas agama, sebagaimana dibawa nabi Mūsā dan nabi Isā.

Bagi imam al-Ṭabarri (224-310 H), *ahl al-kitāb* adalah pemeluk agama Yahudi dan Nasrani dari keturunan mana pun dan siapa pun mereka, baik dari keturunan bangsa Israel maupun bukan dari bangsa Israel.¹⁰⁶ Adapun Imam Abū Ḥanifah (80-150 H) dan ulama Ḥanafiyah lainnya menyatakan bahwa yang disebut *ahl al-kitāb* adalah siapa pun yang mempercayai salah seorang nabi atau kitab suci yang pernah diturunkan Allah Swt, tidak terbatas pada kelompok Yahudi dan Nasrani. Dengan demikian bila ada yang percaya kepada *ṣuḥuf* Ibrahim atau kitab Zabur, maka ia pun termasuk dalam jangkauan pengertian *ahl al-kitāb* ini.¹⁰⁷ Selain itu, sejumlah ulama salaf berpandangan, umat yang memang secara valid mempunyai kitab suci, bisa disebut *ahl al-kitāb*, misalnya orang Majusi.¹⁰⁸

Al-Shahrastānī (1086-1158 M), dalam menggolongkan termasuk atau tidaknya suatu komunitas disebut *ahl al-kitāb*, ia terlebih dahulu mengurai tipologi menjadi dua kelompok berlandaskan parameter kitab suci dalam suatu komunitas agama tertentu. Pertama, bahwa pemeluk agama Yahudi dan Nasrani yang secara jelas memiliki kitab suci yang *muḥaqqaq* disebut dengan *ahl al-kitāb*. Kedua, mereka yang memiliki serupa (*shibh*) kitab suci namun mereka tidak termasuk *ahl al-kitāb*, Tetapi disebut sebagai *shibh ahl al-kitāb*.¹⁰⁹ Sedangkan Ibnu Ḥazm (384-456 H) memahami terma

¹⁰⁶ Ibn Jarir ath-Thabari, *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992, Jilid III, hal. 321.

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, 367.

¹⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 367.

¹⁰⁹ Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hal. 209.

ahl al-kitāb hampir sama dengan yang dikemukakan oleh ulama Salaf, tetapi Ibnu Ḥazm mengatakan, bahwa kaum Majusi termasuk dalam kelompok *ahl al-kitāb*.¹¹⁰

Al-Qāsimī (1907-1996 M), mengemukakan, arti dari terma *ahl al-kitāb* hampir sama dengan yang dikemukakan oleh Imam Shāfi‘ī, namun al-Qāsimī, memasukkan etnis selain Bani Israel yang menganut agama Yahudi dan Nasrani ke dalam terma *ahl al-kitāb*, sampai diutusnya Rasulullah Saw.¹¹¹ Penafsiran terma *ahl al-kitāb* yang dilakukan oleh sebagian ulama, terutama ulama kontemporer mengalami perkembangan yang lebih luas, sehingga mencakup penganut agama lain, yakni seperti Majusi, Ṣābi‘īn, Hindu, Budha dan Shinto. Semua itu termasuk dalam cakupan *ahl al-kitāb*. Pendapat tersebut ditegaskan Muḥammad ‘Alī, bahwa penganut agama Majusi, Ṣābi‘īn, Hindu, dan Budha termasuk kategori *ahl al-kitāb*.

Kendati terdapat kesyirikan, tetapi pemeluknya harus diperlakukan layaknya *ahl al-kitāb*, dan bukan orang musyrik.¹¹² Oleh sebab itu, pemeluk agama yang ada sekarang, termasuk selain Yahudi dan Nasrani, bisa dikatakan ajaran mereka dan kitab sucinya merupakan wahyu yang diturunkan kepada nabi dan rasul terdahulu, tetapi sudah terjadi perubahan menyesuaikan dinamika zamannya. Bahkan agama Nasrani yang jaraknya relatif tidak jauh dengan agama Islam pun telah terjadi perubahan.

Al-Ṭabaṭṭabā‘ī (1903-1981 M), menyatakan, bahwa penggunaan terma *ahl Ṣābi‘īn* dalam al-Qur’an hanya merujuk pada kaum Yahudi dan Nasrani.¹¹³ Adapun Fazlur Rahman (1919-1988 M) pada dasarnya mengartikan istilah *ahl Ṣābi‘īn* sebagai kaum yang mengikuti para nabi yang memperoleh kitab suci dari Allah Swt semenjak dulu sampai Nabi Muhammad Saw¹¹⁴ di Mekah dan Madinah. Mereka disebut dalam al-Qur’an sebagai pemilik wahyu yang lebih awal.¹¹⁵

Menurut Rashīd Riḍā (1865-1935 M), konsep *ahl Ṣābi‘īn* sebenarnya lebih bersifat umum dan tidak hanya tertuju kaum Yahudi dan Nasrani dari bangsa Israel semata, namun meliputi suku bangsa lain juga. Menurut Riḍā, *ahl al-kitāb* bisa meliputi agama selain Yahudi dan Nasrani, misalnya Majusi, Ṣābi‘īn, Hindu, Budha, dan Shinto.

¹¹⁰ Ibn Hazm, *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t) jilid VI..., hal. 445.

¹¹¹ Muhammad Jamal al-Din al-Qasimi, *Tafsir al-Qasimi*, Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1377 H/1958M, jilid VI, hal. 1863.

¹¹² Maulana Muhammad Ali, *Islamologi*, terj. R. Kaelan dan H.M. Bachrun, Jakarta: Ichtar Baru van Hoeve, 1977, hal. 412.

¹¹³ Muhammad Husein ath-Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur’an*, Beirut: Muassasah al-‘Alami li al-Matbu’ah, 1403 H/1983M, Jilid III..., hal. 306-307.

¹¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996, hal. 233.

¹¹⁵ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001, hal. 133.

Menurut Rashīd Riḍā, walaupun al-Qur'an mengidentifikasi Yahudi dan Nasrani sebagai *ahl al-kitāb*, namun bukan berarti kelompok agama di atas tidak diakui sebagai *ahl al-kitāb*. Argumen yang dikemukakan Rashīd Riḍā, bahwa memang dalam al-Qur'an tidak ada agama-agama kuno India dan Cina, sebab orang Arab kurang mengenal istilah keduanya. Ini menunjukkan, al-Qur'an menghindari sesuatu yang asing kepada audiensinya.¹¹⁶

Sedangkan Muḥammad 'Abduh (1849-1905 M), berbeda pendapat dengan Riḍā yang notabene adalah muridnya, sebagaimana tertera dalam tafsir *Juz 'Ammā*-nya yang menyatakan, bahwa *ahl al-kitāb* mencakup penganut agama Yahudi, Nasrani dan Ṣābi'īn, sebagaimana diungkapkan secara implisit dalam Surat al-Baqarah/2 62.¹¹⁷ Sayyid Quṭub (1906-1966 M) dalam *Tafsīr fī Zilāl al-Qur'ān*-nya menyatakan, *ahl al-kitāb* adalah orang-orang yang menganut agama Yahudi dan Nasrani dari dulu sampai sekarang, dari zaman kapan pun dan dari suku bangsa mana pun.¹¹⁸ Pendapat ini juga dipegang oleh Quraish Shihab yang menyatakan, *ahl al-kitāb* adalah semua penganut agama Yahudi dan Nasrani kapan, di mana pun dan dari keturunan siapa pun mereka. Pendapat Quraish tersebut dilandasi penggunaan al-Qur'an atas kata *ahl al-kitāb* yang hanya pada dua golongan Yahudi dan Nasrani sebagai golongan yang ada ketika itu.¹¹⁹

Penjelasan terkait status *ahl al-kitāb*, yaitu apakah masuk kategori kafir atau musyrik, menjadi penting untuk dikaji, agar didapatkan deskripsi yang tepat, terutama deskripsi perspektif ulama Islam. Para ulama kebanyakan berpendapat bahwa *ahl al-kitāb* termasuk dalam kelompok orang-orang kafir. Seperti yang telah diinformasikan oleh al-Qur'an, bahwa predikat kafir terlihat secara eksplisit diberikan kepada mereka (Q.S. al-Bayyinah/98: 1). Hal tersebut didasari oleh batasan dan pengertian umum ulama, yaitu mereka adalah orang yang menolak kenabian Muhammad Saw dan ajarannya.”

Hal yang sama dijelaskan al-Ghazālī (W. 1111 H), makna kafir yang terdapat dalam keyakinan *ahl al-kitāb* adalah sikap mendustakan nabi Muhammad Saw dan ajarannya. Karena itu, menurut al-Ghazālī, orang Yahudi dan Nasrani itu kafir lantaran mendustakan nabi Muhammad

¹¹⁶ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, 1393H/1973M, Jilid III, hal. 258 dan VI, hal. 272.

¹¹⁷ Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Ammā*, terj. Muhammad Bagir, Bandung: Mizan, 1999, hal. 272.

¹¹⁸ Sayyid Quthub, *Tafsir fī Zhilāl al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-'Arabiah, t.t., Jilid I, hal. 135 dan Jilid III, hal. 199.

¹¹⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas pelbagai persoalan umat...*, hal. 368.

Saw.¹²⁰ Tetapi perdebatan kembali muncul, mengenai apakah *ahl al-kitāb* termasuk kelompok musyrik atau tidak. Karena dalam posisi ini, ada perbedaan dalam terma teologis antara kafir dan musyrik. Al-Ṭabaṭṭabā'ī (1903-1981 M) menyatakan, syirik pada dasarnya terbagi atas dua macam, yaitu: *syirik ḡāhir* dan *syirik khafī*.

Pembagian syirik ini didasarkan pada tingkat kejelasan terhadap perilaku syirik itu sendiri. Mereka yang menganggap Tuhan itu berbilang, menjadikan patung dan berhala sebagai sesembahan, adalah syirik *ḡāhir*. Sedangkan yang termasuk ke dalam perilaku *shirik khafī* dari *ahl al-kitāb* adalah tidak mengakui kenabian, sebab menganggap kedudukan Isā al-Masih sebagai anak Tuhan, dan ini merupakan bentuk syirik. Yang masuk ke dalam *shirik khafī* tidak dilabeli syirik secara tegas.¹²¹

Dalam konteks ini, dikarenakan al-Qur'an sendiri tidak mengungkapkan secara eksplisit, maka wajar para ulama berselisih pendapat tentang posisi *ahl al-kitāb* sebagai kelompok musyrik atau tidak. Sebagian ulama ada yang tidak memasukkan mereka dalam kategori musyrik, Tetapi, mayoritas ulama lainnya malahan menyatakan bahwa terma musyrik mencakup pula orang-orang kafir dari kalangan *ahl al-kitāb*.

Termasuk pendapat terakhir berasal dari al-Rāzi (251-323 H), bahwa terma musyrik meliputi orang kafir dari *ahl al-kitāb*¹²² yang didasarkan kepada Surat al-Tawbah/9: 30-31. Menurut Rashīd Riḡā (1865-1935 M), *ahl al-kitāb* dari Yahudi dan Nasrani tidak masuk kategori musyrik. Menurutnya, pengertian musyrik dalam ayat al-Qur'an adalah orang musyrik Arab yang tidak memiliki kitab suci atau sekurangnya 'semacam' kitab suci. Karena itu, mereka dinamakan dengan *ummīyūn*; orang yang belum pernah mengenal kitab suci dari Allah. Berdasarkan pengertian tersebut, Riḡā berpandangan, orang Ṣābi'īn, Majusi, dan kelompok agama yang pernah memiliki kitab suci atau sejenisnya, seperti Hindu, Budha, dan Konfusius bukan termasuk musyrik.¹²³

Pendapat Rashīd Riḡā tersebut didasarkan pada penafsiran sejumlah ayat al-Qur'an, misalnya Surat al-Baqarah/2: 105, Surat al-Bayyinah/98: 1, Surat al-Ḥajj/22: 17; yang memuat kata *al-mushrikūn* bersamaan dengan kata *ahl al-kitāb* atau dengan golongan Yahudi, Ṣābi'īn, Nasrani, dan Majusi, yang memakai huruf 'aṭaf wāwu (dan). Huruf 'aṭaf (kata

¹²⁰ Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994, hal. 162.

¹²¹ Muhammad Husein ath-Thabathabai, *al-Mizan*, Jilid II, hal. 202

¹²² Fakh al-Din ar-Razi, *Tafsir al-Kabir*, Beirut : Dar al-Fikr, 1405 H/1985M, Jilid IV, hal. 59. M. Galib, *Ahl al-Kitab: Makna dan Cakupannya*, Jakarta : Paramadina, 1989, hal. 74.

¹²³ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid II..., hal. 349 dan Jilid VI..., hal. 186.

penghubung), mengisyaratkan makna perbedaan antara sesuatu yang dikaitkan tersebut.

Indikator dalam ayat tersebut menunjukkan perbedaan antara *mushrikūn* dan *ahl al-kitāb* atau kelompok Yahudi, Nasrani, Ṣābi'īn dan Majusi. Argumentasi dalam al-Qur'an, (Surat al-Tawbah/9: 31), golongan *ahl al-kitāb* mempunyai sifat kemusyrikan lantaran menjadikan rahib dari kalangan mereka sebagai Tuhan (*arbāb*), dan bagi Riḍā, itu tidak membuat *ahl al-kitāb* sebagai musyrik. Kendati mereka mempunyai sifat syirik, sifat kemusyrikannya merupakan bentuk *al-shirk fī al-rubūbiyah*, yaitu membuat ketetapan agama dari para rahib dan bukan berasal dari wahyu. Selain itu, *ahl al-kitāb* sebenarnya percaya kepada Allah dan para nabi terdahulu. Berbeda dengan orang musyrik dengan sifat *al-shirk fī al-ulūhiyah*; percaya kepada segala kekuatan tuhan-tuhan selain Allah.¹²⁴

Sayyid Quṭb (1906-1966 M) berbeda pendapat dengan Rashīd Riḍā, yakni *ahl al-kitāb* dari kalangan Yahudi dan Nasrani bagian dari orang musyrik. Menurut Quṭb, mereka hampir sama dengan musyrik Arab yang percaya kepada mitos dan menganggap Allah memiliki anak. Menurutnya, musyrik Arab dulunya sama dengan orang Yahudi dan Nasrani yang menganggap malaikat itu adalah anak perempuan Allah, menyembah patung dan membuat nama-nama perempuan misalnya *Lattā*, *'Uzza* dan *Manāt*, dalam rangka mendekati diri kepada Allah.¹²⁵

Pendapat yang sama dijelaskan Wahbah al-Zuhayli (1932-2015 M), secara eksplisit *ahl al-kitāb*, sama dengan orang kafir sebagaimana orang musyrik (Surat al-Bayyinah/98: 1). Kata *kufir* dalam ayat tersebut menurutnya adalah orang yang menolak kerasulan nabi Muhammad Saw. Sangat jelas kekafiran *ahl al-kitāb* dalam ayat tersebut, dan begitu juga orang musyrik, dalam artian sama-sama menolak ajaran nabi Muhammad Saw.¹²⁶

Kata *kāfir* berasal dari bahasa Arab *kafara-yakfuru-kufuran-kufrānan* yang berarti *satara wa ghaṭṭā* (menyembunyikan dan menutupi).¹²⁷ Ibn Fāris, menjelaskan kata *kafara* bermakna *al-satr wa al-taghtīyah* (menutupi dan menyembunyikan). Sementara kata *al-kufr* antonim dari kata *al-īmān*. Sebab, menyembunyikan kebenaran (*taghtīyah al-ḥaqq*).¹²⁸ Ibn al-

¹²⁴ Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Jilid II..., hal. 349 dan Jilid VI..., hal. 186, Jilid V..., hal. 147. Harifiddin Cawidu, *Konsep Kufir dalam Al-Qur'an...*, hal. 167

¹²⁵ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilal*, Jilid V..., hal. 209.

¹²⁶ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa asy-Syaria'ah wa al-Manhaj*, Beirut: Dar al-Fikr, 1411H/1991M, Jilid XXX, hal. 34.

¹²⁷ Louis Ma'lūf, *al-Munjid fi al-Lughah*, Bayrūt: al-Maktabah Kāthūlikiyyah, 1956, hal. 691.

¹²⁸ Al-Ḥusain Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1979, Jilid 5, hal. 191

Athīr, menjelaskan, makna asal *kufir* adalah menutup rapat sesuatu (*taghṭīyah al-shay' taghṭīyah tastahlukuh*).¹²⁹

Al-Ṭahir Aḥmad al-Rāzī, (630-750 H.) dalam *Qāmūs al-Muḥīṭ*, kata *kafara* memiliki arti *satara* atau *ghaṭṭā*, artinya menutupi. Sedangkan kata *kufir* (*dammah* harakatnya) berarti *ḍid al-īmān* (lawan keimanan). Sementara kata *kāfir* berarti *al-jāḥid li an'um Allāh* (orang yang mengingkari nikmat Allah Swt).¹³⁰ Kata yang berarti menutupi itulah yang kemudian digunakan al-Rāghib al-Aṣfahānī, dalam *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*.¹³¹ Berbeda dengan Munīr Ba'albakī, dalam *al-Mawrid*, yang ia mengartikan kata *kāfir* dengan arti *unbeliever*; orang yang tidak beriman.¹³²

Sementara itu, dalam Ensiklopedi Islam, kata *kāfir* memiliki arti menghapus atau menutupi, maksudnya menyembunyikan sesuatu yang berguna. Kata *kāfir* ada juga yang berarti *ungrateful*; tidak mau berterima kasih. Pengertian ini banyak terdapat dalam syair Arab kuno dan dalam al-Qur'an, misalnya Surat Ibrāhīm/13: 7 dan Surat al-Rūm/30: 34, yaitu mereka tidak mau berterima kasih atas nikmat yang telah Allah anugerahkan kepada mereka. Kata *kafara* mulanya ditujukan kepada kaum kafir di Mekkah (*unbelieving Meccans*), mereka kerap berupaya menyangkal dan mencela Nabi Saw.¹³³

Kata *kufir*, dalam bahasa Arab, digunakan dalam beragam arti, tetapi seluruhnya merujuk kepada satu makna, sebagaimana penjelasan di atas. Sementara itu, dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata *kafir* merujuk kepada orang yang tidak percaya kepada Allah dan Rasul-Nya.¹³⁴ Adapun kata *kufur* itu sendiri merujuk kepada sikapnya, yakni sikap yang tidak percaya kepada keduanya.¹³⁵

Kata *kufir* juga berarti debu, sebab menutupi sesuatu yang terletak di bawahnya, dan juga berarti mengecat kapal, sebab berwarna hitam yang

¹²⁹ Abū al-Sa'ādātī al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn al-Athīr, *al-Nihāyah fī Ghārib al-Hadīs wa al-Aṭhar*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzī, 1421 H..., hal. 807.

¹³⁰ Al-Ṭahir Aḥmad al-Rāzī, *Qāmūs al-Muḥīṭ* Riyāḍ: Dār 'Alam al-Kutub, 1996, Cet. 4, Jilid IV, hal. 64.

¹³¹ Al-'Allāmah al-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009, Cet. 4, hal. 714.

¹³² Munīr Ba'albakī, *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*, Bayrūt: Dār al-'Ilmal-Malayin, 1980, hal. 1006.

¹³³ E. Van Donzel, *ct. al., The Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1978, Vol. 4, hal. 407.

¹³⁴ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Pusat Bahasa*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, Cet 1, hal. 601.

¹³⁵ Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Pusat Bahasa...*, hal. 751.

digunakan untuk menutupi.¹³⁶ Kata *kafir* juga berarti air atau minyak, yang terdapat dalam Surat al-Insān/76: 5:

إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا.

Sungguh, orang-orang yang berbuat kebajikan akan minum dari gelas (berisi minuman) yang campurannya adalah air kafur.”

Syakh Nawawī al-Bantānī, menjelaskan makna air dengan makna *khamr* yang dicampur mata air *kāfūr*. Kapur itu sendiri adalah nama sumber air di surga yang warnanya lebih putih dari kapur, beraroma harum dan sejuk, namun, rasa dan efek *kafur* yang berbahaya tidak ada di dalamnya, tidak seperti *kafur* yang ada di dunia.¹³⁷ Air kapur tersebut, sebagaimana penjelasan al-Qur’an tadi, mirip seperti kapur (CaCO₃) di dunia, yaitu di Barus, Sumatera Utara, kendati kandungannya berbeda. Asal kata *kafur* atau kapur barus itu sendiri dari kata *kafir* yang berarti membasmi atau menutupi. Sementara dalam ilmu kedokteran, aroma kapur barus itu harum, dingin, dan segar. Namun, makna yang dimaksud adalah makna pertama tadi; membasmi.¹³⁸

Kapur barus atau kamper, ketika itu sebagai komoditi sebagian besar dunia. Asal usulnya sulit ditelusuri, sebab sumber tertulisnya beraneka ragam dan berbeda-beda. Namun, masuk akal dari yang disimpulkan sarjana Perancis, Claude Guillot,¹³⁹ dengan penelitiannya terhadap kapur barus. Penelitian pertamanya mengandung teks prasasti dengan bahasa Tamil. Penelitian keduanya mengenai perjalanan maritim ke Asia Timur jauh dengan bahasa Armenia di awal abad II. Penelitian ketiganya mengenai sejumlah sumber Tionghoa lama.

Tulisan sejumlah ilmuwan sepanjang abad menunjukkan kapur dipakai untuk pengobatan dan aroma. Hampir semua buku ilmu kedokteran menjelaskan mengenai kamper kering dan dingin pada tahap ketiga. Sekadar contoh, buku ilmu kedokteran berisi sifat obat-obatan karya Ibn Sarabīyūn pada abad X M dijelaskan, kamper yang memiliki mutu tinggi (*al-riyahī*)

¹³⁶ Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim ibn Manzūr al-Miṣr, *Lisān al-‘Arab*, Bayrūt: Dār al-Ṣadr, t.th, Jilid 5..., hal. 147.

¹³⁷ Muḥammad ibn ‘Umar Nawawī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd li Kashf Ma‘na al-Qur’an al-Majīd*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997, Juz 2, hal. 587.

¹³⁸ Maulana Muḥammad Ali, *The Holy Quran: Arabic Text, English Translation and Commentary*, Lāhūr: Aḥmadiyyah Anjuman Isha‘at Islām, 1973, hal. 1126.

¹³⁹ Claude Guillot, *Lobu Tua: Sejarah Awal Barus*, terj. Daniel Perret, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002, hal. 22.

adalah bahan alami berjenis kamper terbaik, teringan, terputih, termurni, dan paling mengkilap.¹⁴⁰

Sementara buku Ibn Baytar (1197-1248 M), dijelaskan, kamper bisa digunakan sebagai obat panas dan obat untuk sakit kepala karena liver. Al-Kindi dan Avicenna, juga menjelaskan, kamper bisa membuat suhu tubuh yang tinggi menjadi dingin, kamper mempunyai efek menenangkan dan menguatkan yang diikuti dengan aroma keharumannya.¹⁴¹ Sedangkan pengertian yang dijelaskan Ibn Ḥazm,¹⁴² bahwa kata *kufṛ* secara istilah syariat berarti mengingkari ketuhanan dan kenabian salah satu para nabi dalam al-Qurʿan.¹⁴³

Penjelasan al-Qarāfi (1228-1285 M), bahwa makna *kufṛ* awalnya adalah bentuk pelecehan khusus atas kemuliaan *rubūbiyyah*, baik ketidaktahuannya atas eksistensi Tuhan atau sifat-Nya. *Kufṛ* bisa dalam bentuk tindakan, misalnya melempar mushaf ke area kotoran atau bersujud kepada berhala atau mendatangi gereja berkali-kali dengan pakaian khas orang Nasrani ketika hari keagamaan mereka atau mengikuti ritual di dalamnya, atau juga mengingkari suatu hal sudah ditetapkan sebagai bagian ajaran inti agama (*maʿlūm min al-dīn bi al-ḍarūrah*).¹⁴⁴

Toshihiko Izutsu (1914-1993 M), menjelaskan dalam, *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, tentang struktur konsep *kufṛ*. Menurutnya, kata *kafara*, jika dilihat dari ilmu filologi, berarti tutup atau penutup. Dalam konteks, kata ini sebenarnya berarti menutupi. Maksudnya, mengabaikan secara sengaja, kenikmatan sudah didapatkan, tetapi tidak ada ungkapan terima kasih. Kemudian sikap enggan berterima kasih terkait rahmat dan kebaikan Tuhan tersebut tercerminkan lewat cara paling radikal dan positif melalui *takdhīb*, mendustakan Tuhan, rasul-Nya, dan wahyu.¹⁴⁵ Karena *kufṛ* berdasarkan dua aspek penting yang dimilikinya; ‘tidak berterima kasih dan tidak percaya’, hanya akan terhenti dengan penolakan atas keesaan Tuhan, yang pada hakikatnya ada sesuatu yang dapat disejajarkan dengan politeisme atau jika menggunakan istilah yang dikenal, syirik.¹⁴⁶

¹⁴⁰ Claude Guillot, *Lobu Tua: Sejarah Awal Baru...*, hal. 228.

¹⁴¹ Claude Guillot, *Lobu Tua: Sejarah Awal Baru...*, hal. 229-230.

¹⁴² Mahmūd ‘Ali Himāyah, *Ibn Ḥazm wa Manhajuhu fi Dirāsah al-Adyān*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1983, hal. 41.

¹⁴³ Al-Imām Abū Muḥammad ‘Ali ibn Aḥmad Ibn Ḥazm al-Dhāhiri, *al-Fiṣal fi al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal*, Bayrūt: Dār al-Jail, 1996, Jilid 3..., hal. 253.

¹⁴⁴ Abū al-‘Abbās Ahmad ibn Idrīs al-Shanhājī al-Qarāfi, *al-Furūq: Anwār al-Burūq fi Anwār al-Furūq*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, Jilid 4, hal. 258.

¹⁴⁵ Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts In The Quran*, Canada: McGill University Press, 1966, hal. 119-120

¹⁴⁶ Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in the Quran...*, hal. 130.

Farid Esack, dalam *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* menjelaskan kata *kufir* melalui pengutipan Surat Āli ‘Imrān/3: 21-22, yakni teks tersebut menyatukan yang sifatnya doktrinal (*kufir*) dengan sesuatu yang sifatnya sosio-politis (keadilan) lebih jauh ketimbang wacana liberal. Tidak sekadar mencela *kufir* dan pihak-pihak yang menghalangi keadilan, teks tersebut juga menjanjikan siksaan pedih dan kehilangan dukungan kepada mereka.¹⁴⁷

Dalam studi semantik,¹⁴⁸ kata *kāfir* dapat dibedakan antara makna yang bersifat mendasar dan makna yang bersifat relasional. Makna yang dimaksud pertama adalah sesuatu yang senantiasa menempel pada kata. Sementara kata *kāfir*, asalnya dari kata *kafara* yang berarti tidak mensyukuri. Tentu saja ini kontradiksi dengan kata *shakara*. Kata tersebut bermakna lazim yang berasal dari kata *kafara* sebagai kata kerja dalam konteks linguistik Arab yang lebih luas.

Makna dasar kata kerja tersebut tidak berubah, baik penggunaannya dari kalangan orang Arab Muslim atau pun bukan, dan kata tersebut populer di kalangan penutur bahasa Arab. Di samping itu, makna dasar kata tersebut begitu adanya sejak pra-Islam sampai sekarang.¹⁴⁹

Sementara makna yang bersifat relasional adalah sesuatu konotatif yang ditambahkan ke dalam makna yang sudah ada dengan memosisikannya pada bidang khusus dan berada pada hubungan berbeda dengan seluruh kata penting lainnya. Dalam sejarah, terjadi pergeseran makna, yakni kata *kafara* sebagai kata kerja atau kata *kufir* sebagai nominal berubah dari makna mulanya, yaitu ‘tidak mensyukuri’ dan menjadi lebih dekat kepada makna ‘tidak meyakini’ sebagai wujud penolakan terhadap keimanan.¹⁵⁰

Kufir dalam al-Qur’an dan wacana di kalangan muslim, menjadi kata penuh kehinaan mereka yang tertolak. Kata tersebut juga diserap ke dalam bahasa Turki dan Perancis. Sedangkan kata yang berasal dari bentukannya; *kafir*, masuk ke dalam term rasialis di Afrika Selatan, sebagai ekspresi menghinakan di kalangan sebagian besar kulit hitam. Dalam penjelasan seorang ahli sejarah Afrika Selatan, Leonard Thompson (1908-1935 M),

¹⁴⁷ Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: Oneworld Publications, 1998, hal. 134

¹⁴⁸ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur’an*, terj. Agus Fahri Husein dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 2.

¹⁴⁹ M. Suryadinata, “Kepemimpinan Non-Muslim dalam al-Qur’an: Analisis terhadap Penafsiran FPI Mengenai Ayat Pemimpin Non-Muslim”, dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2015, hal. 249. Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an...*, hal. 12-14.

¹⁵⁰ M. Suryadinata, “Kepemimpinan Non-Muslim dalam al-Qur’an: Analisis terhadap Penafsiran FPI Mengenai Ayat Pemimpin Non-Muslim”, hl. 250.

bahwa disebut *cafres*, sebab terkandung di dalam kata tersebut “tidak adanya tanda-tanda keyakinan atau kepercayaan dalam diri mereka.”

Al-Qur’an mendeskripsikan *kufir* sebagai tindakan mensyukuri yang sifatnya aktif dan dinamis dan menjurus kepada penolakan kebenaran dan anugerah dari Tuhan yang disengaja. Berkaitan dengan hal ini, secara intrinsik berkaitan dengan tingkah laku menindas dan arogan, dan umumnya orang kafir bertindak melakukan penindasan terhadap pihak-pihak yang lemah (Q.S. al-Nisā/4: 168; Q.S. Ibrāhīm/14: 13).¹⁵¹

Terdapat sejumlah hal yang turut menjadi perhatian ketika menelisik dimensi doktrinal *kufir* dalam al-Qur’an, agar tidak bersikap tidak adil kepada mereka yang bukan muslim, yaitu pertama, ketika al-Qur’an menghubungkan *kufir* dengan dimensi doktrinal, itu dalam situasi sosiologis historis yang realistis dan berbasis keyakinan bahwa iman yang benar-benar kepada keesaan Allah dan meyakini akan ada pertanggungjawaban akan mengarah kepada konsekuensi logis terwujudnya keadilan di tengah masyarakat. Kedua, gambaran al-Qur’an mengenai orang kafir sebagai orang yang mengetahui akan keesaan Tuhan dan mengakui kenabian nabi Muhammad, dan tetapi lebih memilih sikap tidak mengakuinya. Ketiga, penjelasan al-Qur’an terkait *kufir* berarti sikap dan perilaku yang memusuhi Islam dan pemeluknya. Keempat, al-Qur’an menjelaskan secara spesifik terkait motif keputusan *kuffār* atas keyakinan yang dipegangnya.¹⁵²

Hemat penulis, sejumlah definisi yang ada, bahwa makna kafir tidak jauh dari makna awalnya; menutup, dan ini dapat ditelusuri mengenai penjelasan al-Qur’an mengenai petani dengan kata yang digunakannya adalah *kuffār*, misalnya dalam Surat al-Hadīd/57: 20:

إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وِزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ آعَجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرِبُهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُوْنُ حُطَامًا وَفِي الْأَخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ.

Ketahuiilah, sesungguhnya kehidupan dunia itu hanyalah permainan dan sendagurauan, perhiasan dan saling berbangga di antara kamu serta berlomba dalam kekayaan dan anak keturunan, seperti hujan yang tanam-tanamannya mengagumkan para petani; kemudian (tanaman) itu menjadi kering dan kamu lihat warnanya kuning kemudian menjadi hancur. Dan di

¹⁵¹ Farid Esack, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, hal. 135-137.

¹⁵² Al-Imam ibn al-Qayyim al-Jauziyyah Muhammad ibn Abi Bakr al-Zar’i al-Dimashqi, *Madārij al-Sālikin: Baina Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’in*, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī’i, t.t, hal. 909.

akhirat (nanti) ada azab yang keras dan ampunan dari Allah serta keridaan-Nya. Dan kehidupan dunia tidak lain hanyalah kesenangan yang palsu.”

Hal di atas dijelaskan Hamka secara tegas, kafir dalam ayat tersebut bermakna menimbun, lihat misalnya dalam Surat al-Baqarah/2: 6. Pasalnya, kata tersebut adalah makna asli dari *kufur*, yang berarti menyembunyikan atau menimbun sehingga tidak tampak. Ayat di atas juga menggambarkan petani yang takjub diikuti harapannya terhadap sesuatu dengan rasa cemas. Manakala turun hujan, tanaman subur, di mana yang mulanya kering menjadi tumbuh menghijau, sehingga muncul harapan nanti akan mendapatkan hasil yang diharapkan. Begitu juga halnya, setelah kering akibat matahari yang begitu terik selama sehari-hari.¹⁵³

Dalam pemakaiannya dalam al-Qur'an, kata tersebut mempunyai sejumlah makna yang bervariasi menyesuaikan konteks ayatnya. Kafir yang dimaksud al-Qur'an bisa jadi berbeda dengan maksud yang dipahami seseorang ketika menginterpretasinya. Dalam *Lisān al-'Arab*, Ibn Manẓūr (1233-1311 M), membagi kata *kufir* menjadi delapan jenis:¹⁵⁴ *Kufr al-inkār*, mengingkari Tuhan melalui hati dan lisan, dan tidak mengenali tauhid. *Kufr* ini merupakan bentuk pengingkaran atas keberadaan Tuhan, rasul-Nya, dan seluruh ajaran yang dibawanya.

Dari sisi akidah, orang yang demikian adalah orang yang sama sekali tidak meyakini Tuhannya sebagai Pencipta dan Pengatur semesta. Ia mengingkari para rasul, mendustakan ayat-Nya, menolak semua perkara gaib; kiamat, hari kebangkitan, surga, neraka, dan lainnya.¹⁵⁵ Orang yang mengingkari prinsip-prinsip akidah, dapat dikategorikan sebagai penganut ateisme,¹⁵⁶ materialisme, dan naturalisme. Hakikatnya, orang tersebut percaya kepada sesuatu yang bersifat material, alamiah, empiris, dan mekanis. Jika dari mereka meyakini sesuatu yang bersifat imaterial, misalnya paranormal, telekinesis, telepati, dan sejenisnya, tetapi mereka menganggap semua itu bisa diurai melalui cara-cara ilmiah dan tidak dihubungkan dengan Tuhan.¹⁵⁷

Al-Qur'an menjelaskan, orang yang seperti itu, berkeyakinan bahwa kehidupan ini berlangsung secara alamiah tanpa intervensi dari pihak

¹⁵³ Haji Abdul Malik Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, Juz 27..., hal. 296.

¹⁵⁴ Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim ibn Manẓūr al-Miṣr, *Lisān al-'Arab*, hal. 144.

¹⁵⁵ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991, Cet 1, hal. 105

¹⁵⁶ Joseph McCabe, *Atheism: The Logic of Disbelief*, Arizona, See Sharp Press, 2006, hal. 8-10.

¹⁵⁷ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, hal. 106.

eksternal. Kehidupan yang nyata adalah dunia ini dan tidak ada kehidupan lain, dan yang menghidupkan atau mematikan hanyalah waktu atau *al-dahr*.

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

Dan mereka berkata, "Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia saja, kita mati dan kita hidup, dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa." Tetapi mereka tidak mempunyai ilmu tentang itu, mereka hanyalah menduga-duga saja.

Ciri paling kentara orang yang demikian itu adalah memiliki orientasi kepada dunia semata. Tenaga, waktu, usia, dan pikirannya hanya diperuntukkan semata-mata menggapai dunia. Dalam Surat al-Baqarah/2: 212, dijelaskan, kehidupan dunia memang indah dan menggiurkan bagi orang kafir.

زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ.

Kehidupan dunia dijadikan terasa indah dalam pandangan orang-orang yang kafir, dan mereka menghina orang-orang yang beriman. Padahal orang-orang yang bertakwa itu berada di atas mereka pada hari Kiamat. Dan Allah memberi rezeki kepada orang yang Dia kehendaki tanpa perhitungan."

Cinta terhadap dunia yang berlebihan merupakan dampak logis dari ketidakpercayaan atas kehidupan setelah dunia, sehingga yang menjadi tumpuan perhatiannya hanyalah dunia. Orang yang demikian sebenarnya orang dengan kepribadian yang penuh materialistis dan hedonistis, yang hanya menghargai hal-hal yang sifatnya material dan membuatnya senang dengan dunia yang dinikmatinya secara jasmani.¹⁵⁸

Sedangkan *kufir al-juhūd*, berasal dari kata *juhūd* dalam al-Qur'an. Menurut Ibn Manzūr, kafir yang seperti ini yaitu seseorang dengan hatinya mengakui kebenaran dan ajaran rasul, namun ingkar dengan lisannya.¹⁵⁹ Misalnya, Firaun, yang dalam al-Qur'an dijelaskan, ia dan sekutunya berkeyakinan, meyakini ayat yang dibawa Nabi Mūsā itu benar. Namun, disebabkan kesombongannya, keyakinannya tidak berwujud dalam tindakan

¹⁵⁸ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, hal. 106-107.

¹⁵⁹ Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim ibn Manzūr al-Miṣr, *Lisān al-'Arab...*, hal. 144.

dan perbuatan. Bahkan, justru memusuhi dan melakukan pembangkangan.¹⁶⁰ Sebagaimana disebutkan dalam Surat An-Naml/27: 13-15

فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ۚ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ.

Maka ketika mukjizat-mukjizat Kami yang terang itu sampai kepada mereka, mereka berkata, "Ini sihir yang nyata. Dan mereka mengingkarinya karena kezaliman dan kesombongannya, padahal hati mereka meyakini (kebenaran)nya. Maka perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang berbuat kerusakan".

Umumnya, pada masa Rasulullah Saw, orang yang seperti itu berasal dari orang Mekah dan Yahudi Madinah. Sikap *juḥūd* orang Yahudi, ditunjukkan al-Qur'an dalam Surat al-Baqarah/2: 89, yakni mereka mengenal nabi Muhammad Saw melalui Taurat yang telah dijanjikan Tuhan kepada mereka. Namun, karena beliau bukan dari bangsa mereka, muncul dengki dan angkuh yang mereka tunjukkan, sehingga berlanjut kepada tindakan pengingkaran atas kenabian Muhammad Saw.¹⁶¹

Dengan demikian, *kufir al-juḥūd*, bukanlah disebabkan oleh ketidaktahuan atau ketidakpercayaan atas kebenaran, tetapi disebabkan suatu hal yang pada akhirnya membuat tidak percaya, baik secara lisan atau pun secara tindakan.

Contoh konkret dari *kufir al-juḥūd* adalah iblis. Pada dasarnya, iblis mengetahui dan meyakini Tuhan. Apalagi, pernah melakukan dialog dengan-Nya, yaitu ketika diminta bersujud kepada nabi Adam. Karena kesombongan dan kedengkian lebih menguasai dirinya, ia membangkang kepada-Nya dan membuatnya masuk ke dalam penjelasan ini, yaitu terkategori dengan kekafiran (*juḥūd*).¹⁶²

Kufir al-Mu'ānadah; mengenal Tuhan dengan hati, mengakui-Nya dengan lisan, namun tidak sampai kepada tingkat keyakinan, karena muncul kedengkian dan permusuhan di dalam diri. *Kufir al-nifāq*, mengakui Tuhan, rasul, dan ajarannya dengan lisan, namun hatinya ingkar. Jenis kekufuran ini, oleh al-Baghāwi (436-516 H), didefinisikan sebagai pengikraran lisan

¹⁶⁰ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik...*, hal. 122.

¹⁶¹ Abu al-Hasan 'Ali ibn Ahmad al-Wahidi al-Naisaburi, *Asbāb al-Nuzūl*, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1994, hal. 16.

¹⁶² Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufir Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik...*, hal. 123.

yang tidak disertai keyakinan dalam hati.¹⁶³ Lebih jelas, Ibn al-Qayyim (691-751 H), mengemukakan, kekufuran ini berarti menunjukkan iman melalui lisan dan pada saat yang sama menyimpan kedustaan dalam hati.”¹⁶⁴

Ibn Taymīyah, (661-728 H) menjelaskan, pemicu timbulnya *nifāq* adalah kedustaan. Orang munafik itu berbeda antara yang tampak dan yang tersembunyi, dan antara yang *zahir* dan *batin*.¹⁶⁵ Sementara menurut Ibn al-Qayyim, tumbuhan *nifāq* terletak di antara dua batang; batang dusta dan batang *riyā'*. Keduanya berawal dari hati dan tekad yang tidak kuat.¹⁶⁶ *Kufr al-Shirk*; tindakan yang menyekutukan Tuhan, dengan cara menyembah, memuja, dan menggantungkan harapan. Syirik ini termasuk bentuk kekufuran, karena mengingkari Tuhan yang Esa dan Maha Berkuasa dengan segenap kesempurnaan-Nya.¹⁶⁷

Orang musyrik dalam al-Qur'an terkadang disebut dengan kata kafir dan terkadang kata musyrik. Syirik yang kerap disinggung al-Qur'an adalah syirik berbentuk paganisme yang merupakan bentuk syirik besar. Misalnya, umat nabi Nuh yang kedatangan menyembah berhala untuk dipuja-puja, yakni berhala *wudd*, *suwā'*, *yaguth*, *ya'ūq* dan *nasr* (Surat Nūḥ/71:23). Sementara umat nabi Hūd, yakni kaum 'Ad, juga banyak menyembah sesuatu yang dianggap mereka sebagai tuhan-tuhan (Surat Hūd [11]: 53). Bahkan, nabi Ibrāhīm, seorang nabi yang ayahnya pemahat dan penjual patung berhala (Surat al-An'am/6: 74; Surat al-Anbiyā'/21: 52), dan seterusnya sampai masa nabi Muhammad, penyembahan kepada berhala juga berlangsung. Jadi, kemusyrikan dengan cara menyembah berhala menjadi ciri masyarakat terdahulu yang dilakukan pada masa nabi dan rasul.¹⁶⁸

Kufr al-ni'mah; suatu bentuk sikap yang tidak mensyukuri nikmat yang diberikan Allah. Bumi yang telah diciptakan ini adalah satu kesatuan yang satu sama lainnya saling berhubungan, termasuk manusia yang hidup

¹⁶³ Imam Abi al-Hasan Muhammad ibn al-Husain al-Baghawi, *Tafsir al-Baghawi: Ma'alimal-Tanzil*, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1409 H, Jilid 1, hal. 64.

¹⁶⁴ Al-Imam ibn al-Qayyim al-Jauziyyah Muhammad ibn Abi Bakr al-Zar'i al-Dimashqi, *Madārij al-Sālikīn: Baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī'i, hal. 909.

¹⁶⁵ Ahmad ibn 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Sharh Hadīth Jibril: fī al-Islām wa al-Imān wa al-Iḥsān*, t.t: Dār Ibn al-Jauzi, t.th, hal. 576.

¹⁶⁶ Al-Imam ibn al-Qayyim al-Jauziyyah Muhammad ibn Abi Bakr al-Zar'i al-Dimashqi, *Madārij al-Sālikīn: Baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, hal. 931.

¹⁶⁷ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik...*, hal. 365.

¹⁶⁸ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik...*, hal. 137-138.

di dalamnya, karena ia bagian dari alam semesta.¹⁶⁹ Semesta yang telah diciptakan ini diperuntukkan bagi manusia (Surat al-Baqarah/2: 29). Semua itu ternyata ada manusia yang tidak mensyukuri dan mengingkari atas seluruh apa saja yang telah Allah berikan kepada mereka. Untuk menjelaskan kekufuran jenis ini, al-Qur'an menggunakan kalimat *ẓalūm kaffār* dalam Q.S. Ibrāhīm/14: 34 dan *kafūr mubīn*. Kalimat kufur nikmat berarti menyalahgunakan segala pemberian Tuhan dan tidak menggunakan nikmat-nikmat tidak pada jalan yang diridai-Nya.¹⁷⁰

Kufr al-irtidād atau yang disebut dengan murtad atau keluar dari Islam; yaitu sikap kembali kepada kekufuran yang sebelumnya beriman. Istilah tersebut asalnya dari kata *radd* yang artinya kembali. Kemurtadan ini dalam bentuk ucapan, niat, atau tindakan.¹⁷¹ *Kufr al-Barā'ah*; yaitu melepaskan dari sesuatu atau melepaskan diri dari tanggung jawab yang dibebankan, sebagaimana setan. Allah menjelaskan hal ini dalam Surat Ibrāhīm/14 : 22:

وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَ الْحَقَّ وَوَعَدْتُمْ فَأَخَذْتُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي قَلِيلًا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِي إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

Dan setan berkata ketika perkara (hisab) telah diselesaikan, "Sesungguhnya Allah telah menjanjikan kepadamu janji yang benar, dan aku pun telah menjanjikan kepadamu tetapi aku menyalahinya. Tidak ada kekuasaan bagiku terhadapmu, melainkan (sekadar) aku menyeru kamu lalu kamu mematuhi seruanmu, oleh sebab itu janganlah kamu menceraikan aku, tetapi ceralah dirimu sendiri. Aku tidak dapat menolongmu, dan kamu pun tidak dapat menolongku. Sesungguhnya aku tidak membenarkan perbuatanmu mempersekutukan aku (dengan Allah) sejak dahulu." Sungguh, orang yang zalim akan mendapat siksaan yang pedih."

C. Fikih Klasik dan Kontemporer Tentang Perkawinan Beda Agama

Fikih muncul guna merespons pertanyaan seputar keseharian, terutama dalam rangka menjalin ulang relasi antar agama yang sejak lam

¹⁶⁹ N. J. Greenwood, J. M. B. Edwards, *Human Environments and Natural Systems*, Massachusetts: Duxbury Press, 1979, hal. 18.

¹⁷⁰ Harifuddin Cawidu, *Konsep Kufr Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik...*, hal. 375, 148.

¹⁷¹ Muhammad Mutawalli, "Murtad: Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama," *OSF*, (Oktober 2017), diakses pada tanggal 15 Desember 2020 di <https://osf.io/hsmkc/>.

mengalami kesenjangan. Dalam konteks ini, ada tiga level yang harus ada dalam pembaruan fikih.¹⁷²

Pertama, pembaruan metodologis. Pembaruan ini memiliki kesamaan dengan para ahli fikih, seperti penafsiran terhadap teks fikih secara kontekstual, metodologis, dan verifikatif antara yang pokok (*uṣūl*) dan yang cabang (*furūʿ*). Pembaruan tersebut tidak mesti mengabaikan fikih klasik, tetapi yang dilakukan adalah kontekstualisasi dan verifikasi. Karena fikih itu seperti hutan belantara yang sangat luas, dan karena itu perlu dilakukan pembaruan yang bersumber dari tradisi fikih (*muḥāfazah alā al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdhu bi al-jadīd al-aṣlah*). Dalam konteks pembaruan mitologis tersebut, dibutuhkan dua tahap; tahap pertama, dilakukan dekonstruksi (*al-qatʿi al-maʿrifīyah*) dan tahap kedua, dilakukan rekonstruksi (*al-tawāṣul al-maʿrīfī*).

Maksud dari keduanya adalah membaca fikih klasik sesuai dengan semangat dan konteks zaman yang melingkupinya. Kemudian membaca secara kritis dan dekonstruksionis untuk menelusuri sejumlah kepentingan dan ideologi yang terdapat dalam teks-teks tersebut. Setelah itu, dilakukan kontekstualisasi fikih klasik dengan persoalan-persoalan kemanusiaan yang dihadapi. Contoh, ketika melihat relasi antara agama, fikih harus mampu melihat keberagaman yang ada dalam masyarakat dan juga menaruh perhatian kepada yang bukan muslim, agar fikih dapat menyesuaikan dengan situasi zamannya dan membangun citra positif bagi fikih itu sendiri.

Kedua, pembaruan etis. Perlu dilakukan pembaruan fikih dalam konteks fikih etika sosial. Sekurangnya khazanah fikih tidak selalu menghadirkan hal-hal yang sudah baku dan terkesan produk yang dihasilkan fikih itu bersifat formalistik dan legalistik. Fikih tidak sekadar menjelaskan halal dan haram, tetapi juga menjelaskan panca jiwa fikih atau yang disebut dengan *al-kulliyāt al-khamsah*, yang isinya adalah perlindungan terhadap agama (*ḥifẓ al-dīn*), perlindungan terhadap akal (*ḥifẓ al-ʿaql*), perlindungan terhadap jiwa (*ḥifẓ al-nafs*), perlindungan terhadap harta (*ḥifẓ al-māl*), dan perlindungan terhadap keturunan (*ḥifẓ al-nasab*). Semua itu dibangun atas semangat dalam memerhatikan manusia dengan agama, ras, dan suku yang ada di dalamnya.

Ketiga, pembaruan filosofis. Fikih membuka diri terhadap teori-teori sosial dan filsafat agar fikih mampu menangkap realitas sosial secara utuh. Fikih yang sepanjang ini bersumber dari wahyu, diharapkan fikih menjadi basis teori sosial modern yang menjadi rujukan dalam proses penentuan hukum. Misalnya, konsep kewarganegaraan dan demokrasi. Dengan membuka diri diharapkan fikih mampu berinteraksi dengan konsep-konsep

¹⁷² Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2005, hal. 8.

modern. Dengan begitu fikih tidak lagi menafikan konsep lain dan bahkan justru menjadi ruh bagi teori-teori modern. Oleh sebab itu, yang dikedepankan dalam konteks ini adalah visi kemaslahatan syariat. Ini artinya problem kemanusiaan harus tersentuh oleh nilai-nilai yang dapat memihak kepada persoalan masyarakat dan kemanusiaan yang kerap dilupakan ulama klasik (*al-maskūt ‘anhu*).

Pembaruan atas fikih menjadi sesuatu yang penting. Terjadi beberapa hal bila fikih tidak mengalami pembaruan, yaitu fikih menjadi stagnan dan bahkan fikih dapat saja menjadi komoditi kontestasi kekuasaan.¹⁷³ Fikih mesti membuka diri dan memiliki semangat progresif. Hal ini harus diutamakan agar sketsa kemanusiaan dapat dipotret oleh fikih. Bila pembaruan dilakukan secara maksimal, maka pembaruan tersebut dapat menjadikan fikih sebagai mediator perekat relasi antar agama, sehingga produk-produk hukum yang dihasilkannya dapat memberikan keleluasaan untuk agama lain.

Fikih yang progresif dan terbuka mengandalkan pemahaman teologi pluralis. Fikih yang menutup diri dan lebih mengutamakan sikapnya terhadap komunitas lain adalah bentuk produk fikih teologis eksklusif. Atas dasar itu, Nurcholish dan sejumlah tokoh membuat perspektif baru terkait fikih progresif-kontemporer yang dapat menyentuh problematika kemanusiaan, misalnya mengenai relasi agama yang kemudian menjadi produk pelegalan kawin beda agama.

Wawasan pemikiran Nurcholish merupakan benang merah yang menghubungkan peneliti kepada latar historis dan konstruksi epistemologi terkait pembolehan kawin beda agama yang dituangkan dalam buku fikih lintas agama, yaitu mengonstruksi masyarakat yang inklusif dan pluralis.

Ide tersebut kemudian menyasar kepada wilayah fikih yang memang bersinggungan langsung dengan kehidupan keseharian seseorang. Fikih menjadi alat yang bersifat teknis untuk mengarahkan seseorang kepada jalan kepada Tuhannya dan alat tersebut sesungguhnya menjadi penerjemah atas ajaran yang ada dalam al-Qur'an yang dapat dinikmati umat Islam. Saking urgennya kedudukan fikih, maka selayaknya sifat yang dimilikinya adalah sifat yang kompleks, fleksibel, dan general.

Dalam konsep klasik¹⁷⁴ dan kontemporer, perkawinan seorang muslimah dengan lelaki yang bukan muslim disepakati keharamannya.

¹⁷³ Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis...*, hal. 14.

¹⁷⁴ M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000, hal. 109-110; Moenawwar Cholil, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1990, hal. 11; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 117-123;

Sementara pernikahan antara seorang muslim lelaki dengan perempuan bukan muslimah masih terjadi perbedaan pendapat ulama. Sebab itu, ketentuan antara lelaki muslim dan perempuan yang bukan muslim, dijelaskan berikut ini:

1. Hukum Nikah Laki-laki Muslim dengan Wanita bukan *Ahl al-Kitāb*

Dalam pandangan Wahbah al-Zuhayli (1932-2015 M), dalam mazhab Shāfi'ī,¹⁷⁵ dijelaskan, pernikahan lelaki muslim dengan perempuan kafir di luar dari *ahl al-kitāb*, misalnya dari kalangan majusi, penyembah berhala, matahari atau bulan, dan murtad hukumnya tidak sah, sesuai surat al-Baqarah/2: 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَلَائِكَةً مُّؤْمِنَةً خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
 أَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ
 وَلَا أَعْجَبُكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۖ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ
 وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ.

Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan ayat-ayat-Nya kepada manusia agar mereka mengambil pelajaran.”

Larangan menikah dialamatkan juga kepada orang ateis. Hal ini dijelaskan ‘Abd al-‘Azīz Muḥammad ‘Azzām dan ‘Abd al-Wahhāb Sayyed Ḥawwās, perempuan ateis tidak boleh dinikahi dan begitu juga wanita yang percaya kepada selain agama samawi tidak boleh dinikahi, misalnya agama yang dibuat manusia; agama Majusi, yaitu agama yang penganutnya menyembah api, agama *wathanīyah* yang pengikutnya menyembah berhala, *sabi’ah* yang penganutnya menyembah bintang dan benda langit dan Hindu yang penganutnya menyembah sapi. Larangan menikahi juga berlaku bagi pria muslim, ia dilarang menikah dengan perempuan beragama campuran;

Andree Feillard, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna*, alih bahasa Lesmana, Yogyakarta: LKiS, 1999, hal. 390.

¹⁷⁵ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami wa Adillatuh*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997, Juz IX, hal. 6613.

ahl al-kitāb dan Majusi, kendati ayahnya beragama *ahl al-kitāb* karena memenangkan keharaman.¹⁷⁶

Dalam pandangan al-Marāghī (1883-1952 M), wanita musyrik yang haram dinikahi pria muslim, sebagaimana Surat al-Baqarah ayat 221 di atas, yaitu musyrik secara umum; dari kalangan Arab atau bukan Arab. Lain halnya, jika mereka percaya kepada Allah dan nabi-Nya. Tidak ada toleransi ketika mereka masih menganut kepercayaannya, untuk berhubungan secara kekeluargaan dan apalagi dalam jalinan pernikahan.¹⁷⁷ Lebih jelas al-Marāghī menyatakan, budak perempuan beriman lebih utama daripada menikah dengan perempuan musyrik, kendati banyak kelebihan yang dimilikinya.

Al-Marāghī, menambahkan, pasangan yang agamanya baik dan wajah yang cantik dapat mendatangkan kesempurnaan dan kebahagiaan, sehingga ini bisa jadi lebih bagus. Namun, ketika dihadapkan pilihan keimanan dan kecantikan, maka keimanan lebih didahulukan. Jika kecantikan yang lebih didahulukan, bisa jadi akan berdampak buruk. Sebab, iman lebih utama daripada cantiknya wajah dan iman merupakan segalanya.¹⁷⁸

Terkadang wanita musyrik tidak mementingkan benar atau salah atas tindakannya, sehingga ketika durhaka kepada suami akan dianggap biasa saja. Sebab itu, juga ada anggapan menikahi wanita musyrik dapat mengantarkan seseorang ke dalam neraka.¹⁷⁹

Lebih tegas lagi al-Shīrāzī (1928-2001 M), menjelaskan dalam *al-Muhadhdhab*, lelaki muslim diharamkan menikahi wanita non *ahl al-kitāb*, seperti wanita yang menyembah berhala dan murtad. Hal ini berasaskan Surat al-Baqarah/2: 221.¹⁸⁰ Sedangkan al-Mālibārī, menjelaskan kriteria muslimah atau *kitābīyah Khālīṣah* sebagai syarat bagi lelaki menikah dengan wanita.¹⁸¹

Al-Jazā'irī (1808-1883 M), juga menandaskan argumennya dengan Surat al-Baqarah/2: 221. Itu artinya lelaki muslim tidak boleh menikahi

¹⁷⁶ Lihat, 'Abd al-'Azīz Muhammad 'Azzām dan 'Abd al-Wahhāb Sayyed Hawwās, *al-Ushrah wa Ahkāmuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī*, terjemahan Fiqh Munakahat, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2009, hal. 169.

¹⁷⁷ Ahmad Musthafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir : Mathba'ah alHalabiy, 1946, Cct. I, Jilid II, hal. 151-152.

¹⁷⁸ Ahmad Musthafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Cct. I, Jilid II..., hal. 151-152.

¹⁷⁹ Ahmad Musthafa al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Cct. I, Jilid II..., hal. 153.

¹⁸⁰ Abu Ishaq Ibrahim Ibn 'Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabadi al-Syirāzī, *al-Muhadhdhab fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shafī'ī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994, Juz II..., hal. 61

¹⁸¹ Zain ad-Din 'Abd al-'Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'in*, Semarang: Toha Putera, t.t., hal. 101.

perempuan musyrik manapun, kecuali ia masuk ke dalam agama Islam. Namun, ayat di atas di *takhṣīṣ* dengan Surat al-Mā'idah [5]: 5, dan itu artinya boleh menikahi perempuan dari a *ahl al-kitāb* kendati masih meyakini Tuhannya itu adalah al-Masih.¹⁸² Dalam Surat al-Maida/5: 5

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ.

Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman, maka sungguh, sia-sia amal mereka, dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi”.

Pendapat serupa dikemukakan Ibn Qudāmah (541-620 H), yang menyatakan, mengenai bolehnya menikah dengan wanita dari *ahl al-kitāb* di kalangan ulama tidak terdapat perbedaan.¹⁸³ Tegasnya, sebagaimana dinyatakan al-Jaṣṣāṣ, dari kalangan sahabat dan tabiin tidak ada yang menyatakan menikah dengan *ahl al-kitāb* itu haram.¹⁸⁴

Para sahabat melakukan praktik menikahi perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Dalam sejarah misalnya, sejumlah perempuan yang bukan muslim dinikahi sahabat. Sekadar menyebut, sahabat Hudhayfah ibn Yaman menikah dengan perempuan Yahudi dan Nasrani. Ṭalḥah ibn ‘Ubayd Allāh menikah dengan warga Syam dari perempuan Yahudi, ‘Uthmān ibn ‘Affān menikah dengan wanita Nasrani bernama Naylah bint al-Qarafisah al-Kalabīyah,¹⁸⁵ dan Jābir ibn ‘Abd Allāh menikah dengan wanita dari kalangan *ahl al-kitāb*. Walaupun begitu, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb dan Ibn ‘Umar tetap melarang menikah dengan perempuan dari *ahl al-kitāb*.

¹⁸² Abd ar-Rahman al-Jazairi, *Kitab al-Fiqh ‘Ala al-Madhāhib al-Arba’ah*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, Juz, IV, hal. 61.

¹⁸³ Ibn Qudāmah, *Al-Sharḥ al-Kabīr ‘alā Matn al-Mughnī*, Suriah: Dār al-Bayān, t.th, Jilid VII, hal. 500.

¹⁸⁴ Abū Bakr al-Jassās, *Aḥkām al-Qur’ān*, Jilid I..., hal. 393.

¹⁸⁵ Wahbah al-Zuhayfī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid IX..., hal. 6653.

Dalam pandangan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, jika ruang pembolehan menikahi perempuan dari *ahl al-kitāb* dibuka lebar, akan muncul kekhawatiran efek negatif yang tidak dikehendaki, sehingga lelaki muslim tidak akan melirik perempuan muslimah dan tidak menikahnya. Tentu, kondisi ini berpotensi munculnya berbagai bahaya atas keberadaan Dawlah Islāmīyah, misalnya rahasia negara bakan terbongkar. Bisa jadi muncul kekhawatiran perempuan muslimah akan dirusak agama dan akhlakunya.

Tidak heran jika ‘Umar sebagai kepala negara ketika itu menyatakan mengenai segala hal yang dapat mengantarkan kepada munculnya bahaya maka pintu ke arahnya harus ditutup rapat. Berdasarkan anggapan itulah muncul pelarangan dari ‘Umar agar para sahabat tidak menikah dengan *ahl al-kitāb*, yang kemudian dibuktikan dengan pelayangan suratnya kepada gubernur Yaman, Khudhayfah ibn Yaman, yang isinya agar ia menceraikan istrinya yang berasal dari kalangan *ahl al-kitāb*.¹⁸⁶

Penting untuk digarisbawahi adalah bahwa pernyataan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb itu bukan keharaman menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*, sebab al-Qur’an juga tidak menyatakan haram. Namun, yang ia tegaskan adalah pencegahan untuk tidak terjadinya tindakan dari kaum lelaki yang lebih suka dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* ketimbang perempuan muslimah.¹⁸⁷

Sementara itu, larangan yang ditujukan kepada Khudhayfah ibn Yaman, itu tidak lebih karena seorang gubernur harus menjadi teladan bagi warga muslim lainnya. Pasalnya, warga muslim lainnya akan mengikuti jejak Khudhayfah ibn Yaman jika perintah untuk menceraikan itu tidak ia keluarkan, sehingga ini bisa berdampak dan menjadi jejak yang akan diikuti muslim lainnya sepanjang hidup. Jika dilihat dari sisi hukum, menikah dengan *ahl al-kitāb* itu makruh. Hukum tersebut jika merujuk kepada mazhab Ḥanafī, Shāfi‘ī, dan Mālikī.

Lain halnya jika meruju kepada mazhab Ḥanbalī yang hukumnya itu terdapat *khilāf* di dalamnya. Sebab, ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb pernah memerintahkan agar para sahabat untuk menceraikan istri mereka dari kalangan *ahl al-kitāb* yang statusnya adalah *dhimmī*. Otomatis setelah adanya perintah itu, semua sahabat menceraikan istri mereka, kecuali Khudhayfah. Beda halnya ketika perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* itu statusnya *ḥarbī*, yang dalam pandangan mazhab Ḥanafī menikahnya haram ketika berada di *wilayah dār al-ḥarb*. Namun, bagi kalangan yang menganut mazhab Shāfi‘ī dan Mālikī, hukumnya haram.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Lihat Rusli Hasbi, *Rekonstruksi Hukum Islam...*, hal. 154-155.

¹⁸⁷ Lihat Rusli Hasbi, *Rekonstruksi Hukum Islam...*, hal. 155-156.

¹⁸⁸ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid IX..., hal. 6654.

Pandangan haram juga dikemukakan ‘Abd al-Rahmān al-Jāziri (1882-1941 M) yang mendasarkan kepada mazhab Ḥanafī, wanita dari kalangan *ahl al-kitāb* yang berada di wilayah *dār al-ḥarb* haram untuk dinikahi. Sementara bagi mazhab Mālikī hukumnya makruh, baik wanita itu berstatus *dhimmī* atau pun bersatus *ḥarbī*. Tetapi, yang lebih makruh adalah perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* yang berada di wilayah *dār al-ḥarb*. Pendapat ini senada dengan mazhab Shāfi‘ī.¹⁸⁹

Sementara dalam pandangan Muḥammad Jawad Mughniyah, telah terjadi kesepakatan mengenai kebolehan menikah dengan perempuan dari *ahl al-kitāb* di kalangan empat mazhab, yaitu perempuan Yahudi dan Nasrani, namun tidak sebaliknya.¹⁹⁰

Di sisi lain, muncul ketidakbolehan perempuan muslimah menikahi lelaki dari kalangan *ahl al-kitāb*, dari mazhab Imāmīyah. Namun, mazhab ini membolehkan lelaki muslim menikah dengan wanita dari kalangan *ahl al-kitāb*. Sebagian mereka berpandangan, hal tersebut dipandang tidak baik dalam bentuk pernikahan *dā‘im* atau *mut‘ah*. Dalih mereka adalah surat al-Mumtahanah/60 ayat 10:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَجَّرَاتٌ فَامْتَحِنُوهُنَّ ۚ إِنَّهُنَّ بِإِيمَانِهِنَّ
فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا يَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ ۚ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ
يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكُوفَرِ ۚ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمْ أَنْفَقُوا عَلَيْكُمْ
حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ.

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila perempuan-perempuan mukmin datang berhijrah kepadamu, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada orang-orang kafir (suami-suami mereka). Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tidak halal bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami) mereka mahar yang telah mereka berikan. Dan tidak ada dosa bagimu menikahi mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (pernikahan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta kembali mahar yang telah kamu berikan; dan (jika suaminya tetap kafir) biarkan mereka meminta kembali mahar yang telah mereka bayar

¹⁸⁹ Abd al-Rahmān al-Jāziri, *Kitāb al-Fiqh ‘alā Madhāhib al-Arba‘ah*, Bayrūt: Dār al-Fikr al-‘Ilmiyah, t.t., Jilid IV..., hal. 73.

¹⁹⁰ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1999, Cet. IV..., hal. 336.

(kepada mantan istrinya yang telah beriman). Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana.”

Sedangkan kelompok Imāmīyah lainnya membolehkan menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* secara sementara, tidak dalam bentuk pernikahan *dā'im*. Pasalnya, kelompok ini mengambil jalan kompromi atas dalil larangan dan dalil kebolehan. Dalil larangan itu ditujukan kepada pernikahan *dā'im* dan dalil kebolehan ditujukan kepada pernikahan sementara.¹⁹¹

Terdapat beda pandangan mengenai tafsiran atas *ahl al-kitāb*. Sebagian besar ulama berpendapat, *ahl al-kitāb* itu Yahudi dan Nasrani. Pendapat tersebut berlandaskan kepada Surat al-An'ām/6: 156. Sementara sebagian pendapat lain, *ahl al-kitāb* meliputi mereka yang menganut kepada Ṣuḥuf Ibrahim, Shīs, dan Zabur, yang itu berarti mereka sama dengan mereka yang berpegang Kitab Allah, layaknya orang Yahudi dan Nasrani.

Sementara itu, dalam pandangan Aḥmad dan Shāfi'ī (1916-2020 M), kaum Ṣābi'ūn itu satu golongan dengan Nasrani. Kalau kaum Majusi, dalam pandangan Abū Ṭawr dan Ibn Ḥazm al-Zāhiri, itu satu golongan dengan *ahl al-kitāb*. Pendapat ini berlandaskan kepada hadis nabi: “Perlakukanlah orang Majusi layaknya kalangan *ahl al-kitāb*”.

Berbeda dengan pandangan ahli fikih, bahwa Majusi tidak masuk ke dalam kategori *ahl al-kitāb*. Golongan agama Yahudi, Samirah, dan golongan agama Nasrani, Ṣāb'iah, dalam pandangan Abū Ḥanīfah dan mazhab Hanbalī, bukan kategori *ahl al-kitāb*.¹⁹²

Ulama berbeda pandangan mengenai pemahaman terhadap *al-muḥṣanāt min ahl al-kitāb*. Dalam pandangan Imam Shāfi'ī, *al-muḥṣanāt* itu wanita merdeka, sehingga dampak hukuknya adalah tidak boleh menikah dengan *ahl al-kitāb*. Menurutnya, dua faktor yang menyebabkan dilarang menikah dengan wanita dari kalangan *ahl al-kitāb*; kafir dan budak. Sementara dalam pandangan Abū Ḥanīfah, *al-muḥṣanāt* itu perempuan yang menjaga kehormatan diri untuk tidak melakukan perbuatan zina. Karena itu, menurutnya, boleh menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*.¹⁹³

Terkait status *dhimmī* dan *ḥarbī*, terdapat silang pendapat. Misalnya, menurut Sa'īd Musayyab, boleh menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*; *dhimmī* ataupun *ḥarbī*, dan pendapat ini dijelaskan dalam al-Qur'an. Tentu saja, pendapat tersebut bertolak belakang dengan pandangan sebagian besar ulama yang melarang menikah dengan perempuan dari

¹⁹¹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab...*, hal. 337.

¹⁹² Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Jilid IX..., hal. 6655-6656.

¹⁹³ Rusli Hasbi, *Rekonstruksi Hukum Islam...*, hal. 154-155.

kalangan *ahl al-kitab* yang statusnya *ḥarbī*, dan jika statusnya *dhimmī* itu dibolehkan.¹⁹⁴ Alasannya, jika statusnya itu adalah perempuan *ahl al-kitāb* yang *ḥarbī* dapat membahayakan bagi umat Islam.

Wahbah al-Zuhayfī, (1932-2015 M) menjelaskan, lelaki muslim yang menikah dengan perempuan musyrikah atau *wathanīyah* (perempuan yang menyembah selain Allah) tidak dibolehkan. Sebab, kalangan ulama dari mazhab Ḥanafīyah dan Shāfī'īyah dan lainnya, berpendapat bahwa murtad dan musyrik itu sama, sehingga dari situ muncul kesimpulan ketidakbolehan menikah dengan perempuan, seperti *wathanīyah* dan Majusīyah, karena tidak memiliki kitab suci.¹⁹⁵

Dalam pasal mengenai penghalang pernikahan yang disebabkan kekufuran, Ibnu Rushd¹⁹⁶ menjelaskan, berdasarkan kesepakatan ulama, lelaki muslim tidak dibolehkan menikah dengan perempuan *wathanīyah*.¹⁹⁷ Pendapat tersebut senada dengan pandangan Hasbi ash-Shiddieqy (1904-1975 M), yakni tidak boleh menikah dengan perempuan *wathanīyah* (penyembah berhala), karena imam mazhab telah sepakat mengenai hal itu.¹⁹⁸

2. Hukum Nikah Laki-laki Muslim dengan Wanita *Ahl al-Kitāb*

Seluruh imam mazhab sepakat, lelaki muslim boleh menikahi perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Ibnu Rushd menadaskan, telah menjadi kesepakatan di kalangan ulama, lelaki muslim boleh menikah dengan perempuan *kitābīyah* yang merdeka.¹⁹⁹ Hal ini juga dipertegas oleh al-Shīrāzī dalam *al-Muḥadhdhab*, dibolehkan lelaki muslim menikahi wanita dari kalangan *ahl al-kitāb* yang merdeka, wanita Yahudi, Nasrani, dan wanita yang masuk ke dalam agama mereka sebelum adanya pengubahan (*tabdīl*).²⁰⁰

¹⁹⁴ Rusli Hasbi, *Rekonstruksi Hukum Islam...*, hal. 154-155.

¹⁹⁵ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami...*, hal. 6651-6652.

¹⁹⁶ Ibn Rushd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995, Juz II, hal. 36.

¹⁹⁷ Budi Handrianto, *Perkawinan Beda Agama Dalam Syariat Islam*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003, hal. 43-44. Pandangan Ibn Rushd, ulama sepakat, menikah dengan perempuan musyrikah, haram, dan tanpa ada perdebatan pendapat.

¹⁹⁸ M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Hukum-Hukum Fiqih Islam*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1991, hal. 167. Lihat juga hasil Muktamar NU dalam *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU (1926-1999M)*, Surabaya: LTN NU Jawa Timur & Diantama, hal. 304.

¹⁹⁹ Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid...*, hal. 36.

²⁰⁰ Abū Ishāq Ibrahim Ibn 'Alī Ibn Yusuf al-Fairuzabadi asy-Syirazi, *Al-Muḥadhdhab...*, hal. 61.

Al-Mālibārī, menjelaskan, syarat wanita boleh dinikahi oleh lelaki muslim adalah apakah ia islam dan termasuk *ahl al-kitāb* atau tidak.²⁰¹ Lain halnya penjelasan al-Jazā'irī, tidak ada syarat orang tua perempuan *ahl al-kitāb* itu harus benar dari kalangan *ahl-kitāb*. Berbanding berbeda dengan pandangan kalangan al-Shāfi'īyah dan Ḥanābilah, bahwa orang tuanya harus dari kalangan *ahl al-kitāb*.²⁰²

Menurut Wahbah al-Zuhayli (1932-2015 M), ulama sepakat, boleh menikah dengan perempuan dari kalangan *kitābīyah* (perempuan yang berpegang kepada agama samawi; Yahudi dan Nasrani). Yang dimaksud *ahl al-kitāb* itu *ahlu al-Tawrah* dan Injil, dan tidak ada persyaratan untuk menikahinya. Tetapi, dalam pandangan mazhab Shāfi'īyah, perempuan dari kalangan Isrā'īliyah boleh dinikahi, asalkan moyangnya itu beragama Yahudi sebelum terjadi *nasakh* dan perubahan, dan jika ada keraguan maka tidak dibolehkan.²⁰³

Sedangkan halalnya menikahi wanita *naṣrānīyah*, syaratnya nenek moyangnya masuk ke dalam agama tersebut sebelum *dinasah* dan sebelum ada perubahan (*taḥrīf*). Tetapi, Wahbah Zuhaylī, jumhur ulama yang tidak membuat persyaratan atas dibolehkannya menikah dengan wanita *kitābīyah* dipandang lebih kuat (*rājih*) ketimbang pandangan kalangan mazhab al-Shāfi'īyah.²⁰⁴

Muslim modernis merujuk pendapatnya kepada pendapat Muhammad 'Abduh dan Muḥammad Rashīd Riḍā.²⁰⁵ Muḥammad 'Abduh (1849 – 1905 M), yang diadopsi pendapatnya oleh Rashīd Riḍā, membolehkan menikah dengan perempuan selain perempuan mushrikah Arab. Pendapat tersebut bertolak kepada tafsiran atas kata *mushrikah* dalam Surat al-Baqarah/2: 221.

Dalam ayat tersebut ditegaskan, yang tidak boleh dinikahi adalah wanita *mushrikah* Arab.²⁰⁶ Dalam pandangan ini, lelaki muslim dibolehkan

²⁰¹ Zayn ad-Din 'Abd al-'Aziz al-Malibari, *Fath al-Mu'īn...*, hal. 101.

²⁰² 'Abd ar-Rahman al-Jazairi, *Kitab al-Fiqh...*, hal. 61.

²⁰³ Abū Bakr, *Hasiyah I'ānah at-Talibin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993, Jilid IV, hal. 339.

²⁰⁴ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqhu al-Islami...*, hal. 6655-6656.

²⁰⁵ Hamim Ilyas, "Pandangan Muslim Modernis terhadap Non-Muslim (Studi Pandangan Muhamad Abduh dan Rasyid Rida terhadap Ahli Kitab dalam Tafsir al-Manar)", *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002.

²⁰⁶ Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t., Juz II dan IV, hal. 193; M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 367-368; Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004, hal. 160; M.M. Galib, *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 33 dan 35.

menikahi perempuan *mushrikah* yang bukan Arab, misalnya India, Cina, dan Jepang, karena masuk golongan ahli kitab).²⁰⁷

Sementara itu, pernikahan pria muslim dengan perempuan dari kalangan *kitābiyah* dibolehkan. Pandangan ini mengacu kepada Surat al-Mā'idah/5: 5:²⁰⁸

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلَلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلَلٌ لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ.

Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahnya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman, maka sungguh, sia-sia amal mereka, dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.”

Dalam pandangan ‘Abduh,²⁰⁹ *ahl al-kitāb* itu meliputi orang yang beragama Yahudi, Nasrani, dan Ṣābi’īn. Ditambahkan Muḥammad Rashīd Riḍā, b *ahl al-kitāb* itu meliputi orang Yahudi, Nasrani, Majusi, Ṣābi’īn, Hindu, Budha, Shinto, dan Kong Fu Tse (Konghucu). Kriteria yang digunakan Riḍā, dalam penetapan apakah seseorang itu *ahl al-kitāb* atau bukan adalah apakah ia memiliki kitab suci atau mengikuti nabi dalam tradisi agama Ibrahim atau bukan.²¹⁰

Dapat diambil pernyataan bahwa boleh dilakukan praktik pernikahan lelaki muslim dengan perempuan yang bukan muslim yang masuk ke dalam kategori makna *ahl al-kitāb* dan asalkan juga perempuan itu bukan wanita musyrik Arab. Ini berarti dalam pandangan kaum modernis, perempuan yang bukan muslim, yang ia memegang agama Yahudi, Nasrani/ Kristen,

²⁰⁷ Masjful Zuhdi, *Masail Fiqhiyah: Kapita Selekta Hukum Islam*, Jakarta: Haji Masagung, 1994, hal. 5.

²⁰⁸ Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar...*, hal. 351.

²⁰⁹ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Qur’an al-Karim Juz ‘Ammā*, Kairo: Dar wa Mathabi’ al-Sya’b, t.t., hal. 101.

²¹⁰ Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, hal. 188-190; Hamim Ilyas, “Pandangan Muslim...”, hal. 142-143.

Hindu, Budha, Konghucu, Shinto, Majusi dan Şābi'īn, boleh dinikahi oleh lelaki muslim Indonesia.

3. Hukum Nikah Wanita Muslimah dengan Laki-laki Non Muslim

Ulama sepakat, Islam tidak membolehkan praktik perkawinan perempuan muslimah dengan lelaki yang bukan muslim. Ketidakbolehan ini mencakup lelaki yang bukan muslim yang memiliki kitab suci, misalnya Yahudi dan Kristen, atau yang memiliki yang serupa kitab suci, misalnya Budhisme dan Hinduisme, atau yang tidak memiliki kitab suci atau yang serupa dengannya, atau juga yang memiliki kepercayaan, misalnya penganut animisme, ateisme, politeisme dan lainnya.

Sejumlah landasan yang dipakai ulama terkait larangan perkawinan tersebut adalah Surat al-Baqarah/2: 221 dan ijmak. Tetapi, yang menjadi problem adalah, siapakah yang dimaksud *mushrikīn* dan *ahl al-kitāb*? Tampaknya tidak ada kesepakatan mengenai kedua hal itu. Pasalnya, ada yang membedakan antara keduanya dan ada juga yang mengategorikan *ahl al-kitāb* itu sebagai orang musyrik, dan yang kedua ini yang dipegang Ibn 'Umar, sebab ia menganggap wanita yang meyakini 'Isā sebagai tuhan itu merupakan bentuk syirik yang berat.²¹¹

Sementara itu, Rashīd Riḍā, membedakan antara musyrik dengan *ahl al-kitāb*, dan ini senada dengan pandangan Maḥmūd Shaltūṭ, Muḥammad 'Abduh.²¹² Dipertegas lagi oleh ahli tafsir tabi'in, Qatādah, dan ini juga yang diadopsi Rashīd Riḍā, bahwa musyrik yang terdapat dalam surat al-Baqarah/2: 221 adalah orang yang menyembah berhala ketika masa al-Qur'an diturunkan. Itu sebabnya, ayatnya tidak menyinggung secara tegas mengenai larangan menikah dengan orang musyrik di luar Arab, misalnya Cina, Konghucu, Budha, atau lainnya.²¹³ Apalagi, Riḍā mempertegasnya dengan sejumlah ayat dalam Surat Fāṭir/35: 24, Surat al-Ra'd/13: 7, Surat al-Ḥadīd/57: 16 dan Surat al-Mu'min/23: 78, yang menurutnya, penyembah api seperti Majusi dan penyembah bintang seperti Şābi'īn, mulanya mereka memiliki kitab dan nabi, tetapi karena sudah terlalu lama masanya berlalu dan tidak diketahui lagi keberadaan kitab sucinya yang asli.

Hal ini yang menyebabkan Negara Pakistan menyandarkan ketentuan negaranya kepada argumentasi tersebut. Terlebih ada pandangan dari penganut mazhab Shāfi'iyah, bahwa kalangan *ahl al-kitāb* yang boleh dinikahi itu adalah yang berpegang kepada agama moyangnya sebelum diutusny nabi Muhammad, dan setelahnya tidak lagi disebut sebagai *ahl al-*

²¹¹ Muhammad 'Ali al-Sabuni, *Tafsīr Ayat al-Ahkām*, Mekah: Dār Al-Qur'an, 1972, hal. 536.

²¹² Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār...*, hal. 186-187.

²¹³ Rasyid Ridha, *Tafsīr al-Manār...*, hal. 190.

kitāb.²¹⁴ Yang jelas dalam *al-Fiqh ‘alā al-Madhāhib al-Arba‘ah*, al-Jāziri, membuat pembedaan terkait kalangan yang bukan muslim kepada tiga:

- a. Kalangan yang tidak berpegang kepada kitab samawi atau yang serupa dengannya, yaitu mereka yang menyembah berhala.
- b. Kalangan yang berpegang kepada kitab samawi, yaitu mereka bergama Majusi yang menyembah api dan kalangan ṣābi‘īn yang menyembah bintang-bintang).
- c. Kalangan yang memercayai kitab sucinya itu adalah kitab suci samawi, yaitu kaum Yahudi dan Nasrani.²¹⁵

Berbeda dengan pandangan di atas, Yūsuf al-Qarāḍāwī, mengategorikannya menjadi lima; musyrik, *mulḥid*, murtad, bahā‘ī dan ahli kitab. Pertama dan kedua dikategorikan musyrik oleh al-Jāziri. Sementara *mulḥid*, murtad, bahā‘ī, dikategorikan musyrik menurut Yūsuf al-Qarāḍāwī. Sesuai pernyataan al-Qur’an, ulama sepakat mengharamkan pernikahan orang muslim dengan orang musyrik. Mengenai lelaki muslim yang menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* dan perempuan muslimah menikah dengan lelaki dari kalangan *ahl al-kitāb* masih problematis dalam perdebatannya.

Secara tekstual normatif dalam yurids Islam. Dalam artian berdasarkan Surat al-Mā’idah/5: 5, tidak ada perdebatan terkait keharaman perempuan muslimah yang menikah dengan lelaki yang bukan muslim. Alasannya adalah bahwa objek ayat tersebut adalah memang perempuan yang dinikahi lelaki, sehingga hikmah yang tercakup di dalamnya adalah supaya tidak terjadi perzinahan, bukan karena faktor keinginan mengumpulkan perempuan sebagai selir.

Mayoritas ulama yang membolehkan lelaki Muslim menikah dengan wanita dari *ahl al-kitāb*. Sementara untuk kasus perempuan Muslimah yang dinikahi lelaki dari *ahl al-kitāb*, ulama sepakat tidak membolehkannya. Berdasarkan Surat al-Mā’idah/5: 5, Allah Swt menegaskan “makananmu halal-bagi mereka.” Redaksinya tidak menggunakan “wanita-wanita mu halal bagi mereka.” Redaksi teks tersebut yang oleh al-Ṣābūnī, menjadi indikator kasus hukumnya tidak setara. Dengan katan lain, mereka dibolehkan saling memberi dan menerima. Pasalnya, persoalan persoalan pernikahan wanita muslimah dan lelaki yang bukan muslim lebih memiliki urgensi yang sangat tinggi daripada persoalan saling memberi makanan, dan karena itu juga memiliki dampak yang sangat luas.²¹⁶

²¹⁴ Ali al-Sayis, *Tafsīr Ayat al-Ahkām*, Mesir: Matba‘ah Muhammad ‘Ali Sabih wa Auladuh, 1953, hal. 168.

²¹⁵ Al-Jāziri, *Kitāb al-Fiqh alā al-Madhāhib al-Arba‘ah*, Bayrut: Dār Ihya al-Turas al-‘Arabi, 1996, hal. 75.

²¹⁶ Muhammad ‘Ali al-Sabuni, *Tafsīr Ayat al-Ahkām...*, hal. 536.

Dalam kasus di atas, al-Marāghi (1883-1952 M) menjelaskan, praktik menikahkan perempuan Muslimah dengan lelaki yang bukan Muslim diharamkan. Hal ini berlandaskan hadis Nabi dan ijmak. Dari pendekatan psikologi, larangan tersebut disebabkan istri tidak memiliki wewenang layaknya seperti suami, bahkan keyakinan untuk memaksa istri agar mengganti keimanannya sesuai keyakinan suami.²¹⁷

Adanya larangan perkawinan wanita Muslimah dengan yang bukan Muslim bertujuan memelihara kelestarian kebahagiaan rumah tangga dan akidahnya. Penjelasan ini berdasarkan prinsip kaidah fikih: “Sesuatu yang diharamkan sebab faktor yang menjadi landasannya adalah faktor *sadd dhari’ah* maka dibolehkan sepanjang maslahatnya lebih besar.”²¹⁸

Dalam hal ini, berdasarkan penjelasan kaidah fikih tadi, sebagai kepala negara, Presiden dapat mengambil langkah penetapan atas polemik yang terjadi di tengah masyarakat, melalui pengambilan salah satu pendapat dengan prinsip landasannya adalah *sadd al-dhari’ah*²¹⁹ dan memberikan kemaslahatan kepada umat.

Berdasarkan pemaparan pendapat para ulama tersebut, penulis akan memfokuskan pada pernikahan beda agama antara laki-laki muslim dengan wanita *ahlu al kitab*, bahwa pada dasarnya syariat membolehkan perkawinan tersebut. Hanya saja, kebolehan tersebut tidak beraku secara mutlak masih harus disandarkan pada syarat-syarat yang tidak mudah, terdiri dari syarat subjektif dan objektif. Syarat-syarat tersebut dapat digali dan difahami dari ayat-ayat perkawinan beda agama.

Syarat subyektif adalah syarat yang harus dipenuhi oleh para pihak yang akan melangsungkan perkawinan beda agama tersebut. Ada tiga syarat subyektif yang harus dipenuhi. *Pertama*, para pihak harus memiliki moralitas yang baik (ahlak yang baik), syarat ini dapat difahami dari kata *al Muhshanat* wanita yang baik-baik yang menjaga kehormatan dirinya, syarat ini berlaku juga bagi pihak laki-laki walaupun kata *al muhshanat* bentuknya *muannash* dengan perinsip *al musawah* atau persamaan yang merupakan bagian dari perinsip *maqashid al syariah*.

Syarat yang kedua, para pihak harus memiliki komitmen untuk saling menghormati keyakinan agama masing-masing dan menjamin tidak akan mengganggu prinsip kebebasan beragama. Syarat ini dapat difahami dari prinsip kebebasan beragama (*huriyah al itiqad*) yang merupakan bagian dari maqashid al syariah tentang menjaga agama

²¹⁷ Al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghi*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1974, hal. 153.

²¹⁸ Rachmat Syafei, *Ilmu Ushûl Fiqh*, Jakarta: Pustaka Setia, 1999, hal. 256

²¹⁹ Al-Shawukânî, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Surabaya: Maktabah Ahmad ibn Sa’ad ibn Nabhan, t.th., hal. 246.

(*hifdhu al din*) sebagaimana dikemukakan Ibnu ‘ashur dalam kitabnya “*maqashid al syariah a Isamiyah*”. dan prinsip “*laa ikraha fi al din*”.

Syarat ketiga, adalah, bahwa perkawinan tersebut akan membawa pada kebahagiaan atau dampak positif bagi keluarga tersebut. Ini tercermin dari diizinkannya pernikahan beda agama dalam syariat Islam karena Syar’i (Allah) tidak menetapkan hukumnya melainkan untuk kebaikan dan kebahagiaan umatnya.

Yang kedua, syarat obyektif. Syarat obyektif adalah syarat yang mencerminkan kondisi obyektif di suatu negara atau wilayah dimana para pihak tinggal. Ada dua syarat obyektif yang harus terpenuhi agar perkawinan beda agama dapat dilangsungkan. *Pertama*, di negara atau wilayah tersebut tidak sedang terjadi konflik keagamaan atau perang agama. Syarat ini tercermin dari adanya relasi atau hubungan antara muslim dan non muslim dalam hubungan sosial termasuk hubungan perkawinan yang dikukuhkan setelah terbentuknya Piagam Madinah (*al shahifah al madinah*) yang mengatur tentang kehidupan bersama antar warga madinah dan juga mengakomodir pendapat yang mensyaratkan kebolehan menikahi *ahl alkitab* harus *ahlu al dzimmah*, maka haram hukumnya menikahi *ahlu al kitab al harby* (musuh).

Syarat obyektif yang kedua, bahwa konstitusi negara dimana para pihak tinggal, membolehkan melakukan perkawinan beda agama. Oleh karena itu perkawinan beda agama di Indonesia belum dapat dilaksanakan karena konstitusinya menutup kemungkinan terjadinya perkawinan beda agama yaitu Undang-Undang Perkawinan no. 1/1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) no. 1/1991 yang keduanya tidak mengizinkan adanya perkawinan beda agama.

BAB V
AYAT PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM PERSPEKTIF
MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH

A. Identifikasi Ayat dan Makna Perkawinan Beda Agama

Menentukan pasangan hidup tidak mungkin disekat oleh batas etnis, geografis, suku, atau bahkan agama. Masa dulu, terjadi perkawinan lintas wilayah, seperti kabupaten, dianggap jauh, dan kini telah banyak terjadi perkawinan lintas negara. Ada yang melangsungkan pernikahan berdasarkan kesatuan etnis, tetapi sekarang berbeda etnis sudah banyak. Misalnya, orang Jawa menikahi wanita Minang, dan sebagainya.

Globalisasi memiliki konsekuensi logis terjadinya pertemuan orang-orang yang memiliki agama berbeda-beda. Fenomena ini menyebabkan hampir tidak ada lagi sekat agama dan memberikan akses kepada siapa saja untuk mudah berinteraksi dan berkomunikasi. Pada gilirannya, terjadi rasa cinta yang berakhir kepada terjadinya perkawinan beda agama yang tidak bisa dihindarkan lagi. Perkawinan beda agama merupakan fenomena problem klasik yang kerap didiskusikan. Hasil hukumnya kerap saling

bertentangan. Dalam sejarah diketahui, praktik perkawinan beda agama dilakukan nabi Muhammad Saw yang menikahi Nasrani berkebangsaan Mesir, Māriyah al-Qibṭīyah.¹ Kendati pendapat lain menyatakan beliau menikahinya pasca Māriyah masuk ke dalam Islam.²

Ada beberapa sahabat yang melakukan perkawinan beda agama, misalnya ‘Uthmān bin ‘Affān dan Ḥudhayfah ibn al-Yamān. Kendati begitu, Khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb justru melarang.³ Pada dinamikanya, para ahli fikih berbeda pandangan; membolehkan, memakruhkan, dan mengharamkan. Perhelatan yang sama juga terjadi di Indonesia.

Majelis Ulama Indonesia mengharamkan perkawinan beda agama. Majelis Tarjih Muhammadiyah mengharamkan pada situasi khusus, dan sikap ini cenderung moderat. Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama belum menetapkan hukum perihal perkawinan tersebut. Sementara itu, aturan perundang-undangan mengenai perkawinan, baik UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan atau Kompilasi Hukum Islam, mengharamkan perkawinan jenis ini.⁴

Sebenarnya, al-Qur’an tidak berarti tidak mencantumkan terkait aturan perkawinan beda agama. Secara lahiriah, ayat tentang itu tampak berlawanan, namun memang ada ayat yang disebutkan. Yang tampak berlawanan itulah yang dapat menyebabkan perbedaan pendapat yang relatif ekstrem di kalangan ahli hukum Islam. Sementara itu, pendekatan sejarah, yang mengakui ketentuan hukum yang terdapat dalam ayat terakhir turun, membuat hukum yang dihasilkannya memiliki kesan kaku. Metode yang ini kemudian disebut dengan *nāsikh-mansūkh*.

Pengaplikasian teori *nāsikh-mansūkh* belum maksimal untuk membuat problema ayat perkawinan beda agama menjadi cair. Pasalnya, hasil hukumnya kerap memunculkan produk diskriminatif dan berlawanan dengan prinsip dasar kebebasan beragama. Tentu saja, ikhtiar ini tidak boleh terhenti. Pendekatan yang menggunakan basis misi syariat atau *maqāṣid al-sharī‘ah* dibutuhkan sebagai upaya alternatif ketika memahami ayat tentang ayat perkawinan beda agama. Pendekatan ini memiliki asumsi dasar, yaitu boleh memiliki penafsiran berbeda lantaran menyesuaikan situasi, namun tujuan syariat juga harus terwujud, karena ini spirit yang luhur.

¹ Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2006, hal. 47.

² M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur’an dan Hadishadis Sahih*, Ciputat: Lentera Hati, 2014, hal. 832.

³ Abdullah Saeed, *al-Qur’an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 62-63.

⁴ Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam...*, hal. 45-50.

Berdasarkan studi atas sumber-sumber fikih terkait persoalan perkawinan beda agama, penulis mendapatkan sekurangnya tiga ayat dalam al-Qur'an yang menjelaskan relasi perkawinan antara seorang muslim dan yang bukan muslim, berikut ini:

a. Surat al-Baqarah/2: 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَةَ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَلَا مَآءَةَ مُؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
 أَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَالْعَبْدُ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ
 مُّشْرِكٍ ۚ وَلَا أَعْجَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۗ وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى الْجَنَّةِ
 وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ۚ

Dan janganlah kamu nikahi perempuan musyrik, sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya perempuan yang beriman lebih baik daripada perempuan musyrik meskipun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu nikahkan orang (laki-laki) musyrik (dengan perempuan yang beriman) sebelum mereka beriman. Sungguh, hamba sahaya laki-laki yang beriman lebih baik daripada laki-laki musyrik meskipun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedangkan Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. (Allah) menerangkan

b. Surat al-Mā'idah/5: 5:

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلْلٌ
 لَهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ
 إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ وَمَنْ
 يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ۚ

Pada hari ini dihalalkan bagimu segala yang baik-baik. Makanan (sembelihan) Ahli Kitab itu halal bagimu, dan makananmu halal bagi mereka. Dan (dihalalkan bagimu menikahi) perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara perempuan-perempuan yang beriman dan perempuan-perempuan yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi kitab sebelum kamu, apabila kamu membayar maskawin mereka untuk menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan bukan untuk menjadikan perempuan piaraan. Barangsiapa kafir setelah beriman, maka sungguh, sia-sia amal mereka, dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi.”

c. Surat al-Mumtahanah/60: 10:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاِمْتَحِنُوهُنَّ ۗ اللَّهُ أَعْلَمُ
 بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ
 وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَأَنَّهُمْ مَا أَنفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنكِحُوهُنَّ إِذَا
 أَتَيْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَسَأَلُوا مَا أَنفَقْتُمْ وَلَيْسَ لَكُمُ
 مَا أَنفَقُوا ذَلِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman! Apabila perempuan-perempuan mukmin datang berhijrah kepadamu, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada orang-orang kafir (suami-suami mereka). Mereka tidak halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tidak halal bagi mereka. Dan berikanlah kepada (suami) mereka mahar yang telah mereka berikan. Dan tidak ada dosa bagimu menikahi mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (pernikahan) dengan perempuan-perempuan kafir; dan hendaklah kamu minta kembali mahar yang telah kamu berikan; dan (jika suaminya tetap kafir) biarkan mereka meminta kembali mahar yang telah mereka bayar (kepada mantan istrinya yang telah beriman). Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui, Mahabijaksana”.

Langkah awal dalam melakukan menentukan makna, penulis merujuk sejumlah terma yang merupakan inti pembahasan, yang semuanya itu mengacu kepada komunitas agama atau kepercayaan di luar Islam; *al-mushrik*, *ahl al-kitāb*, dan *al-kāfir*. Kata *al-mushrik* adalah istilah bagi seseorang yang tidak meyakini agama tauhid. Orang musyrik disebut orang yang ingkar terhadap agama tauhid, sebab telah menyembah berhala sebagai sesembahan baru sebagai bentuk mendekatkan diri kepada berhala tersebut yang dianggapnya sebagai Tuhan. Tentu ajaran tersebut kontradiksi dengan agama tauhid.⁵

Terma kedua adalah *ahl al-kitāb*. Mereka merupakan pengikut ajaran yang berlandaskan kepada kitab suci. Ada tiga kelompok yang disebutkan dalam al-Qur'an; *ahl al-kitāb*, yaitu Yahudi, Nasrani, dan Sābi'ah.⁶ Terma

⁵ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadishadis Sahih...*, hal. 83-84.

⁶ Surat al-Baqarah/2: 62: “Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang *Ṣābi'in*, siapa saja diantara mereka yang

ketiga, yaitu ‘kafir.’ Dulunya, orang Arab tidak tahu dengan istilah ‘kafir’ secara semantik teologis.

Sebelum turun al-Qur’an, kata ini memiliki arti tidak mau berterima kasih. Kemudian, setelah turun al-Qur’an, kata tersebut masuk ke wilayah semantik teologis, dan kata tersebut juga kontradiksi dengan terma ‘iman,’ sehingga kata ‘kafir’ memiliki arti tidak meyakini.⁷

Masyarakat Arab pra-Islam, terbagi kepada tiga golongan terkait urusan agama; *mushrikīn*, *ahl al-kitāb*, dan *ḥanīfiyūn*. Kelompok *ḥanīfiyūn* mengaku sebagai pemegang risalah Ibrāhīmīyah. Ketiga kelompok tersebut menyebar ke sejumlah wilayah. Mayoritas penyembah berhala, tersebar di wilayah Mekah, dan kaum *ḥanīfiyūn* sebagai kelompok minoritas. Sementara itu, *ahl al-kitāb* menyebar ke tiga wilayah, yaitu Madinah yang didominasi kaum Yahudi, Syam dengan dominasi kaum Nasrani, dan Iraq yang didominasi penganut agama Ṣābi‘ah.⁸

Setelah kehadiran Islam, peta kepercayaan penduduk terjadi perubahan. Sebagian masyarakat Mekah mengikuti ajaran nabi dan tentu mereka berada pada titik yang berlawanan dengan orang musyrik. Sebab itu, al-Qur’an mulai memperkenalkan kata ‘kafir’ yang merujuk kepada kaum musyrikin.⁹ Peta penduduk terjadi pergeseran setelah peristiwa hijrah, yaitu para pengikut Muhammad semakin banyak. Mereka melakukan kerja sama dengan pihak-pihak dari *ahl al-kitāb*. Pada periode ini, masyarakat terbagi menjadi oposisi dan koalisi.

Oposisi adalah orang yang menentang kebijakan nabi Muhammad, dari pihak kafir dan munafik.¹⁰ Sementara itu, koalisi adalah masyarakat yang terikat dengan janji setia dengan Muhammad, dari kalangan muslim atau *ahl al-kitāb*. Koalisi dalam ‘Piagam Madinah,’ dikenal dengan sebutan ‘*al-ummah*.’¹¹

benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qur’an*, terj. Agus Hari Husein, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997, hal. 14-15.

⁸ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur’an dan Hadishadis Sahih...*, hal. 81-108.

⁹ Abū alFidā’ Ismā’īl ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Qāhirah: Mu’assasah Qurṭubah, 2000, Jilid XIV, hal. 486.

¹⁰ Surat. al-Munāfiqūn ayat 1. Lihat Muḥammad ‘Alī as-Sābūnī, *Ṣafwah at Tafāsīr*, Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981, Jilid III..., hal. 385.

¹¹ Kata *al-ummah* dituliskan dalam Piagam Madinah. Arti *ummah* berarti masyarakat Madinah yang terhubung ikatan perjanjian dengan nabi Muhammad Saw yang komponen masyarakatnya dari kalangan warga berbagai macam agama. Sebab itu, tepat jika dikatakan bahwa Piagam Madinah itu sebagai kontrak sosial masyarakat Madinah, jika

Ini berarti terjalin kemitraan secara lintas agama di Madinah, dan termasuk pendukung dan penentang nabi Muhammad Saw di dalamnya. Dalam sejarahnya, ketiga ayat terkait perkawinan beda agama turun pada periode Madinah. Itu artinya ayat tersebut turun ketika masyarakat berasal dari kelompok yang pro dan yang kontra terhadap Muhammad. Ayat pertamanya adalah Surat al-Baqarah/2 ayat 221. Ayat keduanya adalah surat al-Mumtahanah/60 ayat 10. Ayat ketiganya adalah Surat al-Mā'idah/5 ayat 5.

Ayat pertama diperkirakan turun pada awal masa hijrah.¹² Ayat ini turun berkenaan dengan permintaan Marthad al-Ganawi (W. 4 H), kepada rasul untuk menikah dengan 'Anāq, seorang wanita yang melacurkan diri di zaman Jahiliyah. Permintaan itu tidak direspons, dan sebagai respons turunlah ayat ini.¹³ Ketika itu, situasinya mencekam setelah terjadinya perang antara pasukan dari kaum Muslimin dan kaum musyrikin Mekah. Dalam situasi Pada kondisi yang dapat mengancam keamanan, larangan perkawinan dengan pihak musuh dianggap langkah yang tepat. Kaum musyrikin sering melakukan ancaman kepada kaum Muslimin agar kembali mengikuti kaum musyrikin.¹⁴

Ayat kedua turun di sela terjadinya perjanjian ḥudaybīyah¹⁵ dan Fath Makkah.¹⁶ Ayat itu mengisyaratkan terjadinya migrasi wanita Mekah dalam jumlah besar ke Madinah dalam rangka melakukan baiat kepada rasul. Peristiwa tersebut terjadi setelah perjanjian ḥudaybīyah.¹⁷ Dalam ayat tersebut, rasul dilarang menyerahkan wanita tersebut kepada kelompok

dibandingkan sebagai perjanjian antar pemeluk agama. Argumentasinya adalah karena di dalamnya memuat sejumlah pasal mengenai pengaturan hak dan tanggungjawab warga masyarakat, misalnya, orang beriman harus melawan pihak-pihak yang melakukan kejahatan dan memusuhi serta melakukan pengrusakan. Sumber: Zakiyuddin Baidhawiy, "Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-prinsip Kehidupan Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara," dalam Wawan Gunawan Abd. Wahid dkk, *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepimnpan Non-Muslim*, Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 136.

¹² Shihab, *Membaca*, hal. 559. Şafī al-Raḥmān al-Mubarakfurī, *Sirah Nabawiyah: Sejarah Hidup Nabi Muhammad*, terj. Agus Suwandi, Jakarta: Ummul Qura, 2015, Cet. Ke-8, hal. 526-528.

¹³ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Jilid III, hal. 393.

¹⁴ Muḥammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000, Jilid VI, Cet. Ke-2, hal. 393.

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis-hadis Sahih...*, hal. 789.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis-hadis Sahih...*, hal. 789-897.

¹⁷ Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasar Sumber Klasik*, terj. Qamaruddin S.F, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014, Cet. Ke-15, hal. 396-397.

musyrik, kendati sudah memiliki suami. Alasannya khawatir mengalami tindakan diskriminasi dan pemaksaan terhadap agama mereka. Karena itu, rasul menentangnya.

Ayat yang turun setelah penaklukan gerakan separatis pengganggu keamanan dari kaum Yahudi ini, merupakan ayat ketiga yang menjelaskan mengenai kondisi yang lebih aman.¹⁸ Penaklukan ini memengaruhi situasi keamanan, sehingga berpotensi terjalinnya kerja sama muslim dan yang bukan muslim, yaitu dari kalangan *ahl al-kitāb*, termasuk hubungan perkawinan.

Uraian di atas, menggambarkan struktur masyarakat Arab sebelum Islam, yang dibagi menjadi tiga kelompok keagamaan; musyrikin, ahlulkitab, dan *ḥanīfiyūn*. Mereka menyebar ke sejumlah wilayah dan Mekah saat itu dikuasai orang musyrikin. Namun, ada juga komunitas *ḥanīfiyūn*. Bagi kalangan ahlulkitab, juga menyebar ke sejumlah wilayah. Agama dan orang Yahudi menguasai wilayah Madinah, dan kaum Nasrani menyebar ke wilayah Syam.

Sementara kaum al-Ṣābi'ah banyak menyebar ke wilayah Iraq.¹⁹ Terjadi perubahan pasca turun al-Qur'an, yaitu ketika periode Mekah. Penduduk Mekah, sebagian mengikuti pengikut nabi dan berseberangan dengan komunitas musyrikin. Dari situ, label 'kafir' mulai dikenalkanlah al-Qur'an yang diperuntukkan bagi orang-orang musyrik, yang disebabkan tindakan mereka yang memusuhi pengikut nabi.²⁰

Dalam periode Madinah, struktur tersebut mengalami dekomposisi. Nabi Muhammad beserta para pengikutnya yang kian bertambah, menjalin hubungan kerja sama dengan pihak-pihak *ahl al-kitāb*. Al-Qur'an mengakui sebagian mereka sebagai mukminin. Namun di sisi lain, al-Qur'an tidak menggeneralisir label 'mukminin' kepada seluruh yang beragama Islam. Mereka diceritakan dalam Surat al-Ḥujurāt/49 ayat 14.²¹

Pada masa ini, masyarakat dikelompokkan menjadi dua; menentang dan mendukung. Yang menentang terdiri dari mereka yang menentang kebijakan-kebijakan yang diambil nabi Muhammad dan terdiri dari orang

¹⁸ Muḥammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Jilid IX..., hal. 45.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadishadis Sahih...*, hal. 81-108.

²⁰ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr*, Juz 14..., hal. 486.

²¹ Terjemahan: "Orang-orang badui itu berkata: "Kami telah beriman". Katakanlah: "Kamu belum beriman, tapi Katakanlah 'kami telah tunduk', karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Scsungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

kafir dan munafik.²² Sedangkan yang mendukung terdiri dari mereka terhubungan dengan ikatan perjanjian dengan nabi Muhammad, baik kalangan Islam maupun kalangan *ahl al-kitāb*, dan mereka itulah yang dinamakan *al-Ummah*.²³ Ini berarti terjadi hubungan mitra lintas agama di Madinah, baik itu dari pihak yang mendukung atau yang menentang.

Uraian terkait struktur masyarakat ini menjadi urgen untuk dijelaskan, guna mengidentifikasi relasi lintas agama pada saat itu telah terbangun. Selain itu, penting juga untuk dijelaskan terkait yang terjadi dibalik relasi tersebut. Beberapa negara mengatur ketentuan perkawinan beda agama, misalnya Yaman Utara, Irak, Yordania, dan Aljazair. Di Yaman Utara, misalnya, perkawinan beda agama diatur Undang-undang Hukum Keluarga (*Qānūn al-Ussrah*) No. 31978/, yang dalam Pasal 47 dijelaskan:

“Jika suami yang bukan Muslim masuk ke dalam Islam dan istrinya yang bukan dari ahl al-kitāb tidak masuk ke dalam Islam atau agama *ahl al-kitāb*, maka perkawinannya bisa dibatalkan. Jika istri yang bukan Muslim masuk ke dalam Islam dan suaminya tetap bukan Muslim, perkawinan bisa dibatalkan. Jika di antara suami atau istri keluar dari agama Islam, maka perkawinan dapat dibatalkan”.

Pengaturan perkawinan beda agama di Yaman Utara masih memandang bahwa seorang perempuan tidak boleh menikah dengan non-Muslim dan seorang laki-laki hanya boleh menikah dengan wanita *ahl al-kitāb*. Sehingga dalam Hukum Keluarga Yaman Utara ditetapkan bahwa perkawinan dapat dibatalkan ketika suami (yang non-Muslim) masuk Islam, sedangkan istrinya (yang bukan *ahl al-kitāb*) tidak masuk Islam atau tidak beragama *ahl al-kitāb*. Begitu pula sebaliknya ketika sang suami tetap non-Muslim, sementara istrinya masuk Islam, perkawinan dibatalkan. Hal ini

²² Al-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Juz 3..., hal. 385.

²³ Zakiyuddin Baidhawiy, “Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-prinsip Kehidupan Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara,” dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed. Wawan Gunawan Abdul Wahid dkk., Bandung: Mizan Pustaka, 2015, hal. 136. Berikut beberapa pasal yang menyebutkan adanya kerja sama tersebut: a) Pasal 1: “Atas Nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Penyayang. Ini adalah piagam dari Muhammad saw, antara mu’minin dan muslimin dari Quraisy dan Yasrib, dan siapa pun yang mengikuti, bergabung, dan berjuang bersama mereka.”; b) Pasal 2: “Bahwa mereka adalah satu ummah, berbeda dari yang lain; c) Pasal 25: “Kaum Yahudi dari Bani ‘Auf adalah satu ummat dengan mu’minin. Bagi Yahudi dan muslimin, bagi mereka agama mereka masing-masing. Seperti itu juga para penganut Yahudi, selain Bani ‘Auf”. Lihat: Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah: Sejarah Hidup Nabi Muhammad*, terj. Agus Suwandi Jakarta: Ummul Qura, 2015, hal. 352-354.

berarti hukum perkawinan beda agama mengikuti pendapat fikih bahwa perkawinan harus didasarkan pada prinsip, “suami harus beragama Islam atau istri beragama *ahl al-kitāb*.”

Sebagian besar penduduk Yaman Utara adalah pengikut Syiah.²⁴ Dimaklumi bila perkawinan beda agama di Yaman Utara pengaturannya seirama dengan ulama Syi’ah yang berpandangan lelaki muslim boleh menikah dengan perempuan dari *ahl al-kitāb*. Sebagian dari mereka hanya berpendapat, lelaki muslim yang menikah dengan perempuan dari *ahl al-kitāb* tidak baik jika dilakukan secara nikah *dā’im* atau *mut’ah*.

Kendati demikian, pandangan mazhab Shāfi’ī mengenai perkawinan beda agama, yang banyak dipegang di Yaman Utara, terlihat tidak sejalan. Dalam mazhab Shāfi’ī, makruh menikah dengan *ahl al-kitāb* jika berada di wilayah *dār al-Islām*. Akan sangat makruh jika berada di wilayah *dār al-ḥarb*. Hal tersebut menunjukkan, Yaman Utara bertolak dari pandangan mazhab Shāfi’ī, sebab hukum keluarga di Yaman Utara tidak menafikan kawin dengan wanita *ahl al-kitāb*. Makruh dalam fikih tidak berarti pelarangan mutlak, tetapi kendati demikian, harus muncul upaya untuk menghindari kemakruhannya.

Hukum Keluarga di Yaman Utara menafsirkan al-Qur’an (Surat al-Mā’idah/5: 5) secara tekstual tanpa mempertimbangkan mudarat dari perkawinan beda agama. Ditegaskan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, menikah dengan *ahl al-kitāb* dapat berpengaruh negatif, misalnya lelaki Muslim lebih suka kepada wanita *ahl al-kitāb* daripada muslimah.

Metode yang digunakan ‘Umar terkait hukum perkawinan dengan *ahl al-kitāb* adalah metode *sad al-dharī’ah*, dalam artinya mencegah bahaya yang akan terjadi atas suatu perbuatan. Perkawinan beda agama di Yordania diatur dalam Undang-undang Hukum Keluarga (*Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah*) 1976 yang diamandemen dengan Undang-undang No. 251977/ atau *Qānūn al-Aḥwāl al-Shakhṣīyah*.²⁵ Sementara dalam Undang-undang, pasal 33, dijelaskan: “Perkawinan dapat batal ketika: 1) Wanita Muslimah menikah dengan lelaki yang bukan Muslim; 2) Lelaki Muslim menikah dengan wanita yang bukan dari *ahl al-kitāb*.” Dalam pasal tersebut ditegaskan, dibolehkan perkawinan beda agama jika lelaki muslim menikah dengan wanita dari *ahl al-kitāb*. Pernikahan dapat dibatalkan bila wanita

²⁴ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries...*, hal. 166. Barbara Freyer Stowasser dan Zeinab Abul-Magd, *Tahlil Marriage in Shari’a, Legal Codes, and the Contemporary Fatwa Literature*, dalam Yvonne Yazbeck Haddad dan Barbara Freyer Stowasser, *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Walnut Creek: Altamira Press, 2004, hal. 176.

²⁵ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries...*, hal. 74-75.

muslimah menikah dengan lelaki yang bukan muslim dari *ahl al-kitāb*. Prinsip ini sama dengan ijmak mengenai hukum perkawinan beda agama atas *ahl al-kitāb*.

Yordania yang penduduknya mayoritas Sunnī berpegang kepada mazhab Ḥanafī, yang menurut mazhab ini makruh menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Bahkan, haram, dalam mazhab Ḥanafī, sebagaimana dijelaskan ‘Abd al-Raḥmān al-Jāziri (1882-1941 M), jika *ahl al-kitāb* berada di wilayah *dār al-ḥarb*. Kendati terhukum makruh dalam pandangan mazhab Ḥanafī, tetapi dalam Hukum Keluarga Yordania tetap melarang menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*.

Tidak tegasnya larangan menikah di Yordania dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* itu disebabkan Hukum Keluarga Yordania tidak begitu condong kepada pendapat yang menghukuminya makruh. Kendati dalam fikih hukum makruh sebisa mungkin dihindari. Ini berarti, perkawinan beda agama yang terjadi di Yordania, hukumnya menandakan kepada surat al-Mā'idah/5 ayat 5, yakni boleh lelaki muslim menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*, tetapi haram bagi perempuan muslimah menikah dengan lelaki dari kalangan *ahl al-kitāb*. Oleh sebab itu, muncul ketegasan pembatalan dalam Hukum Perkawinan di Yordania, jika lelaki muslim menikahi perempuan yang bukan dari kalangan *ahl al-kitāb* atau perempuan muslimah menikah dengan lelaki dari kalangan *ahl al-kitāb*. Muncul keambiguan, yakni Hukum Keluarga di Yordania tidak tegas dan jelas mengenai pengertian dari *ahl al-kitāb*, lantaran pengertian mengenai *ahl al-kitāb* masih debatable di kalangan imam mazhab, yang umumnya pendapat para imam mazhab seputar Yahudi dan Nasrani yang masih mempunyai Taurat dan Injil untuk menjelaskan siapa itu *ahl al-kitāb*.

Mengenai Perkawinan beda agama, dijelaskan dalam Undang-undang Hukum Perdata No. 11 tahun 1984 (*Civil Code*), pasal 31, di Aljazair,²⁶ wanita muslimah tidak bisa menikah dengan lelaki yang bukan muslim. Pernyataan dalam pasal tersebut sama dengan pendapat mayoritas ulama yang membolehkan lelaki muslim menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Masyarakat Aljazair yang banyak menganut mazhab Mālikī, dijelaskan dalam mazhab tersebut, yakni makruh menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Pandangan ini senada dengan yang ada dalam mazhab fikih Ḥanafī dan Shāfi'ī. Dengan demikian ada perbedaan antara materi hukum mengenai perkawinan beda agama yang terdapat dalam Hukum Keluarga dan pendapat mazhab Mālikī.

Perkawinan beda agama di Aljazair diatur oleh satu pasal, yaitu mengenai larangan wanita muslimah menikah dengan lelaki yang bukan

²⁶ Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries...*, hal. 16-17.

muslim, dan ini artinya lelaki muslim dibolehkan menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Tidak ada penjelasan mengenai pembatalan atas pernikahan wanita yang telah menikah dengan lelaki yang bukan muslim. Sementara di Irak, perkawinan beda agama diatur oleh Undang-undang Hukum Keluarga (*Code of Personal Status*) tahun 1959, yang terjadi perubahan oleh Undang-undang No. 11, 1980/155/1980/57/1978/21, 1963/1981/125/1980/189/ dan 341983/. Pasal 17 menyebutkan, “Perkawinan seorang laki-laki Muslim dengan *ahl al-kitāb* adalah sah, tetapi perkawinan perempuan Muslimah dengan laki-laki non-Muslim tidak diperbolehkan”.

Atas penjelasan di atas, wanita muslimah tidak boleh menikah dengan lelaki yang bukan muslim, dan jika sebaliknya dibolehkan. Sebab itu, ketetapan hukum perkawinan beda agama di Irak tidak seutuhnya menganut pendapat mazhab Ḥanafī yang jelas-jelas menghukumi makruh lelaki muslim menikahi perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Padahal, kebanyakan warga Irak penganut beraliran Syiah dan Sunnī (Ḥanafī).²⁷ Hukum perkawinan beda agama di Irak, justru menganut mazhab Syiah, yakni membolehkan lelaki muslim menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*.

B. Eksplorasi *Maqāṣid al-Sharī‘ah*

Kata *al-maqāṣid* secara etimologi, bentuk plural dari kata *al-maqṣad*. Sedangkan kata *al-maqṣad* itu sendiri berasal dari kata *qaṣada*, yang artinya adalah bertolak ke suatu arah, lurus, mudah, pertengahan, keseimbangan. Sedangkan kata *al-sharī‘ah*, sebagaimana dijelaskan al-Raysūnī, itu berarti aturan praktis, baik terkait konsep akidah atau pun legislasi hukum.²⁸ Sebab itu, penyatuan kata ‘*al-maqāṣid*’ dan ‘*al-sharī‘ah*’ membuahkan pengertian secara operasional dari kalimat *maqāṣid al-sharī‘ah*, yakni tujuan dan rahasia yang dilabelkan Shāri‘ ke dalam ketentuan hukum syariat, demikian penjelasan dari ‘Allāl al-Fāsī (w. 1974).”²⁹

Pemahaman terkait *maqāṣid al-sharī‘ah* akan berakhir kepada tujuan pemberlakuan syariat. Teori *maqāṣid al-sharī‘ah* di awal kehadirannya, tidak mempunyai tawar menawar ketika memahami *naṣṣ*. Karena studi terhadap *naṣṣ* itu kerap dihubungkan dengan studi linguistik, sehingga studi usul fikih

²⁷ Reeva S. Simon, Philip Mattar, Richard W. Bulliet, *Encyclopedia of the Modern Middle East*, Vol. 2..., hal. 881.

²⁸ Aḥmad al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*, Ribāt: Maṭba'ah an-Najāḥ, 1999, hal. 10.

²⁹ ‘Allāl al-Fāsī, *Maqāṣid asy-Syarī‘ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, Beirut: Dār al-Garb, 1993, hal. 7.

berbasis linguistik itu selangkah lebih maju ketimbang studi *maqāṣid al-sharī‘ah* menjadi wajar adanya.³⁰

Embrio kajian *maqāṣid al-sharī‘ah* dikenalkan oleh Abū al-Ma‘āfi al-Juwaynī. Kajian ini diinisiasi oleh ide al-Juwaynī. Menurutnya, *nas}ṣ}* yang terbatas tidak bisa mengatasi problem yang terjadi. Untuk itu, sebagai patronnya dalam membuat rumusan sejumlah aturan aktual, ia mempromosikan mengenalkan konsep *al-‘ismah* (penjagaan). Sebab itu, lima hal yang mesti dipelihara dalam hidup; keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta.³¹

Teori tersebut dikonstruksi kembali oleh al-Ghazālī (1917-1996 M). Ia tidak cuma mempertas teorinya itu saja, tetapi lebih dari itu ia membuatnya menjadi kausa legal. Argumentasi yang dibangunnya adalah bahwa karena semua ketentuan syariat tujuannya adalah melindungi atas kelima hal tersebut, itu berarti misalnya, diharamkannya minum minuman keras itu disebabkan dapat merusak akal.³²

Kajian yang dilakukan oleh al-Ghazālī, kemudian disempurnakan oleh al-Shāṭibī (720-790 H). Kontribusi penting yang banyak dikenal orang adalah membuat pembagian kebutuhan manusia menjadi kebutuhan primer, sekunder, dan tersier. Selain itu, konsep terkait penjagaan, kemudian diadopsi menjadi kebutuhan primer bagi manusia, yang disebut dengan *al-ḍarūrīyah al-khamsah*,³³ lima kebutuhan prinsipil bagi manusia. Kontribusi penting lainnya adalah idenya mengenai kedudukan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Baginya, *maqāṣid al-sharī‘ah* tidak sekadar sebagai hikmah atas ketentuan syariat, tetapi lebih dari itu, yakni visi yang mau dicapai oleh syariat. Itulah sebabnya, al-Shāṭibī menawarkan *maqāṣid al-sharī‘ah* dapat dijadikan basis pemahaman terhadap syariat. Selain itu, pandangannya itu bertolak kepada suatu keyakinan dalam dirinya bahwa visi syariat itu niscaya, sebab didukung oleh sejumlah dalil yang niscaya pula.³⁴

³⁰ Zul Anwar Ajim Harahap, “Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut ‘Izzuddin bin ‘Abd Al-Salam (w.660 h),” dalam *Jurnal Tazkir* Vol. IX No. 2 Padangsidempuan: IAIN Padangsidempuan, 2014, hal. 173.

³¹Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London: IIIT, 2007, hal. 17.

³² Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach...*, hal. 18.

³³ Aḥmad al-Raisunī, *Muḥāḍarāt fī Maqāṣid asy-Syarī‘ah*, cet. ke-3 Cairo: Dar alKalimah, 2014, hal. 158-160

³⁴ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach...*, hal. 53-54.

Abū Ishāq al-Shāṭibī (w. 790 H) dianggap sebagai penggagas *maqāṣid al-sharī'ah*, dengan teori yang ditawarkannya, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah*, dalam magnum opusnya, *al-Muwāfaqāt*. Semata sebagai penggagas yang dialamatkan kepadanya itu didasari oleh karena; *Pertama*, ia mengintrodusir *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai disiplin ilmu yang otonom. *Kedua*, ia menjadikannya sebagai pijakan dasar dalam penetapan hukum. *Ketiga*, ia meyakinkan bahwa *maqāṣid al-sharī'ah* dapat dipastikan bisa menjadi dasar hukum. Keempat, ia menetapkan lima kebutuhan dasar bagi manusia; perlindungan atas agama, perlindungan atas jiwa, perlindungan atas keluarga, dan perlindungan atas harta.³⁵

Pasca wafatnya al-Shāṭibī, studi terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* mengalami kebekuan, dan situasi ini dianggapnya telah selesai. Kemudian, muncul al-Ṭāhir ibn 'Ashūr (1879-1973 M), membangun kembali teori tersebut dengan menawarkan konsep *al-darūrīyah* (kebutuhan pokok) yang lebih luas, dengan menambahkan poin kesetaraan, kebebasan, toleransi, kesucian, dan keadilan yang harus dilindungi sebagai bagian dari kebutuhan manusia.³⁶ Membangun kerja sama antara pihak muslim dan pihak yang bukan muslim, tidak sebatas perkawinan. Kongkretnya, Piagam Madinah menjelaskan sejumlah pasal tentang jalinan kerja sama tersebut; a) Kerja sama pembayaran penebusan tawanan; b) Kerja sama mengusir penjajah; c) Kerja sama menanggung biaya perang; d) Kerja sama menjaga kerukunan beragama; e) Kerja sama menjaga konstitusi.

Al-Qur'an telah membuat tuntunan terkait sikap saling menolong tanpa didasari oleh latar agama, dan contohnya adalah perkawinan beda agama. Sebab, perkawinan merupakan puncak kemitraan atau kerja sama antara dua pihak. Bila perkawinan tersebut dibolehkan, pastinya kerja sama dalam bidang lain pun dibolehkan, asalkan masing-masing hak tidak dizalimi. Ada dua kategori *maqāṣid al-sharī'ah* yang harus dilakukan kajian terkait perkawinan beda agama, yakni *maqāṣid al-sharī'ah* dalam perkawinan dan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kemitraan lintas agama. Terkait dengan penelitian ini, perlu dijelaskan lebih dahulu mengenai tujuan perkawinan.

Bagaimana pun bentuk perkawinan, tentu merupakan bagian dari syariat yang Allah Swt turunkan dan memiliki tujuan. Sementara kaitan dengan dua pihak dengan agama yang berbeda dalam perkawinan, masuk ke

³⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*,... hal. 20-21.

³⁶ Al-Ṭāhir ibn 'Ashūr *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 'Ammān: Dār al-Nafā'is, 2001, hal. 174.

dalam problem kontemporer, dan ini yang menjadi inti pembahasan dalam penelitian ini.

Praktik perkawinan sudah lama dikenal sebelum Islam dan menjadi ajaran yang universal. Namun, dalam prosesnya banyak terjadi penyimpangan. Diturunkannya al-Qur'an guna menata kembali praktik tersebut menjadi suatu tatanan perkawinan yang manusiawi. Sebelum bersentuhan dengan al-Qur'an, masyarakat Arab penyembah berhala sudah mengenal hubungan yang tidak bermoral antara pria dan wanita. Misalnya saja, 1) Perkawinan cepat antara pria dan wanita, yang dikenal dengan mencari 'bibit unggul' dari keturunan prianya; 2) Poliandri; 3) Poligami; 4) *Nikāh al-sighār*, perkawinan silang tanpa disertai mahar; 5) *Nikāh al-badal*, hubungan seks pasangan suami-istri atau lebih; 6) *Nikāh al-sirr*, perkawinan yang menjadikan wanita sebagai simpanan; 7) *Nikāh al-maqt*, perkawinan yang dapat diwariskan; dan 8) *Nikāh al-mut'ah* atau kawin kontrak. Selain itu, ada juga perkawinan yang dianggap sah dan berlangsung sampai sekarang.³⁷

Terdapat alasan al-Qur'an menghapus praktik perkawinan tersebut. Saat itu, di kalangan penyembah berhala atau pagnisme, hak wanita terhadap dirinya sendiri sama sekali tidak ada dan hanya dianggap sebagai komoditi transaksi saja. Situasi yang demikian berlawanan dengan ajaran al-Qur'an yang memosisikan manusia itu sederajat dan setara. Karena itu, turunnya al-Qur'an mulai merubah paradigma tersebut dan menganugerahi sejumlah hak kepada para wanita. Hak atas hasil kerja yang dilakukan wanita, hak atas warisan, dan hak menjadi saksi. Begitulah yang ditegaskan oleh al-Qur'an. Salah satu tujuan al-Qur'an, yang intinya adalah mengangkat kedudukan wanita. Melalui perkawinan yang bermoral, visi dan tujuan tersebut dapat terealisasikan.

Perkawinan juga memiliki tujuan khusus, selain tujuan umum. Tujuan khusus ini yang menjadikan tujuannya tercapai, yakni melalui perkawinan. Hal ini dinyatakan dalam Surat al-Rūm/30 ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً
وَرَحْمَةً ۗ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Dan di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari jenismu sendiri, agar kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan Dia menjadikan di antaramu rasa

³⁷ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadishadis Sahih,...*, hal. 113-115.

kasih dan sayang. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.”

Kata kunci yang harus ditelusuri lebih jauh, yaitu pemahaman terhadap kata ‘*zawj*’ dan ‘*sakīnah*’ yang terdapat dalam ayat tersebut. Kata *zawj* dan kata *nikāh* merupakan dua kata dalam al-Qur’an yang ditunjukkan untuk perkawinan yang sah. Kata *zawj* itu sendiri artinya berpasangan dan kata *nikāh* artinya penyatuan.

Penggunaan kedua terma tadi mengharusnya menyatunya dua jiwa menjadi insan yang berpasangan. Kesatuan masing-masing menjadikan keduanya sempurna karena telah berpasangan. Perkawinan ideal ini yang akhirnya memunculkan suasana *sakīnah*. Untuk terma ‘*sakīnah*’ itu sendiri, berasal dari kata ‘*sakana-yaskunu*’, yang menurut Quraish Shihab,³⁸ memiliki arti ketenangan yang penuh dinamis. Ilustrasi yang digambarkan dengan sebuah tiang. Tiang tersebut tenang, namun ketenangannya dalam sikap statis. Untuk itu, *sakīnah* merupakan ketenangan yang sebelumnya terjadi suasana gejolak dan guncangan. Ini yang menjadi tujuan dasar perkawinan, yaitu ketenangan. Kendati ketenangan; *sakīnah* ini memiliki tujuan yang bersifat subjektif, yaitu tujuan yang hanya berkaitan untuk dirinya sendiri.

Terlebih lagi, ada tujuan besar, yaitu menciptakan generasi baru hasil pasangan suami istri. Suatu ikatan lahiriah yang berasal dari ikatan perkawinan, yang menyatukan hubungan besan dan darah, mampu menciptakan kekuatan membangun suatu komunitas sosial. Jadi, tidak hanya kehidupan manusia yang berlangsung, namun juga tatanan kehidupan sosial yang juga turut dilestarikan.

Tujuan perkawinan berhubungan erat dengan kehidupan individual dan komunal. Namun, perlu diperhatikan, tidak sekadar menyalurkan kebutuhan biologis saja, dan sebab itu Islam juga mengajarkan cara menentukan pasangan ideal bagi pemeluknya. Karena itu, ini menjadi penting, karena perkawinan merupakan sebuah bangunan kemitraan yang terjalin antara dua pihak untuk saling bekerja sama dan bahkan kemitraan yang melibatkan dua agama yang berbeda.

C. Kontekstualisasi Makna

Peneliti sebelum mengontekstualisasikan makna, harus memastikan tujuan syariat yang telah didapatkan sebelumnya selaras dengan ajaran Islam. Dalam hal ini, kawin beda agama merupakan bagian dari berbagai model

³⁸ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur’an: Kalung Permata Buat Anak-anakku...*, hal. 61-62, 80-81.

dari relasi lintas agama. Al-Qur'an juga menjelaskan beberapa ketentuan terkait relasi antar agama, selain penjelasan terkait perkawinan. Memang terlihat tidak adanya konsisten ketika al-Qur'an menyebutkan tentang relasi antar agama, yakni adanya keharusan bersikap toleran di satu ayat, sementara pada ayat lain sebaliknya, sehingga secara general, yang disajikan oleh al-Qur'an dalam konteks ini dapat dibagi menjadi dua; ayat terkait toleran dan ayat terkait intoleran. Sebab itu, peneliti diharuskan mencermati kedua tipe ayat tersebut dalam melihat problem kemitraan lintas agama, agar tujuan syariat di dalamnya tercapati dan didapatkan.

1. Ayat-ayat Intoleran

No	Tema	Ayat Al-Qur'an
1	Perang terhadap non-Muslim	Q.S. al-Baqarah/2: 190
2	Larangan menjadikan non-Muslim sebagai 'awliya'	Q.S. al-Mā'idah/5: 51
3	Hukuman bagi orang yang murtad	Q.S. al-Baqarah/2: 217

Bagi kalangan tertentu, ayat pertama di atas dijadikan alat untuk mendakwakan bahwa Islam adalah agama teroris. Pasalnya, ayat Madaniyah ini, merupakan salah satu ayat yang diturunkan pertama kali terkait persoalan perang. Tentunya, perang dibolehkan ketika muncul kejahatan yang merusak tatanan hak asasi manusia; seperti pembunuhan, pengusiran, penganiayaan, agresi, dan penindasan. Pembolehan ini, tidak untuk ekspansi Islam atau untuk sebagai aksi balas dendam. Karena itu, perang tersebut ditujukan untuk aksi penyelamatan kemanusiaan dari penindasan. Merdeka dalam segala hal dan kebebasan beragama merupakan tujuan fundamental dalam aksi peperangan.³⁹

Sementara itu, larangan merajut relasi dekat dengan non-muslim, terdapat dalam ayat kedua. Dalam kajian tematik atas ayat-ayat yang sejenis, larangan ini, lagi-lagi, tidak bisa disamaratakan. Sejumlah argumentasi al-Qur'an yang merefer kepada tindakan tidak simpati kepada non-muslim. Namun, bila dicermati, ada indikasi stabilitas keamanan tidak terwujud di suatu tatanan masyarakat, yang menjadi latar atas larangan tersebut turun sebagai konteksnya.

³⁹ Maulana Muhammad Ali, "Sikap Lapang Dada Terhadap Agama-agama Lain," dalam Mukadimah *Quran Suci: Terjemah dan Tafsir*, terj. M. Bachrun, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2006, xxxiv.

Dalam situasi yang sangat tidak kondusif, muncul larangan menjalin relasi dengan pihak non-muslim yang dianggap sebagai musuh. Pihak yang menjalin kerja sama dengan musuh pantas diperlakukan sebagai musuh. Kerja sama itu sekadar memberikan musuh keuntungan, karena bisa jadi dapat dimanfaatkan dalam melawan kekuatan orang muslim. Alasan hukum atau yang disebut dengan *ratio legal* atas larangan itu, tidak semata persoalan beda agama, tetapi tindakan penganiayaan dari pihak lawan.⁴⁰

Ayat ketiga tentang konsekuensi dari kemurtadan. Sementara ada yang memahami bahwa seseorang yang keluar dari Islam dihukumi mati. Ayat di atas dan ayat lain yang sama, sebenarnya tidak menjelaskan tentang hukuman tersebut, tetapi Allah menyiapkan balasan bagi orang yang keluar dari agama-Nya nanti di akhirat. Hukuman bagi yang murtad merujuk kepada sejumlah hadis, yang semuanya terkait situasi perang. Sebab itu, dapat disimpulkan bahwa hukuman bagi yang murtad, itu bukan disebabkan pindah agama, tetapi pengkhianatan terhadap pasukan muslim atau yang disebut dengan desersi dan berpihak kepada musuh.⁴¹

Generalisasi hukum berupa eksekusi mati kepada semua orang yang berpindah agama, tidak hanya berlawanan dengan hadis terkait penjelasan bahwa orang murtad tidak semuanya dihukum, namun berlawanan dengan ketentuan dasar Islam terkait kebebasan beragama. Atas dasar, penjelasan sejumlah ayat 'kesannya intoleran' tersebut, bahwa sikap ini hanya pada situasi tertentu.

Pengambilan sikap tersebut dalam rangka menjaga hak asasi manusia. Pemahaman yang demikian merupakan sikap untuk meng*counter* atas pemahaman menyimpang, misalnya perang dalam rangka menyebarkan agama, keengganan berinteraksi lantaran agama yang berbeda, dan memvonis seseorang sebab pindah agama.

Adanya penindasan yang menyebabkan tindakan perang boleh dilakukan, dan boleh dilakukan ketika hanya dalam rangka menegakkan kemerdekaan. Selain itu, menjalin kerja sama dengan pihak non-muslim tidak dilakukan sepanjang pihak tersebut menyatakan sikap berperang kepada kaum muslim. Karena ini bisa merusak tatanan ketahanan pasukan Islam. Penghukuman terhadap orang murtad, bisa dilakukan lantaran adanya tindakan pengkhianatan dan sikap merongrong kemerdekaan kaum muslim. Ketiga hal ini tidak bertalian sama sekali dengan sentimen keagamaan.

⁴⁰ Muhammad Ali, *Quran Suci...*, hal. 306.

⁴¹ Muhammad Ali, *Quran Suci...*, hal. 110-111.

2. Ayat-ayat Toleransi

No	Tema	Ayat Al-Qur'an
1	Tidak ada paksaan dalam beragama	Q.S. al-Baqarah [2]: 256
2	Perlindungan tempat ibadah semua agama	Q.S. al-Hajj [22]: 39-40
3	Dilarang melarang memaki sesembahan agama lain	Q.S. al-An'ām [6]: 108

Sejumlah riwayat menerangkan sebab turunnya Surat al-Baqarah/2 ayat 256, yang seluruhnya terkait tindakan kesewenangan dalam bentuk pemaksaan atas agama.⁴² Ayat tersebut merupakan bagian dari beberapa bagian ayat yang mengajarkan tentang prinsip dasar dalam kebebasan beragama. Islam memperjuangkan kebebasan beragama, baik ketika itu Islam di Mekah dalam nominal yang minoritas, ataupun ketika di Madinah Islam dalam nominal yang mayoritas.

Pada dasarnya, ayat kedua dapat dikategorikan ke dalam tema kebebasan beragama, karena di dalamnya membahas perizinan perang. Perang yang dimaksud adalah perang dengan tujuan kemanusiaan, tidak dengan tujuan sentimen agama.⁴³ Sebab, jika tujuan sentimen agama yang dijadikan latar belakang terjadinya perang, tentu terjadi ketidakkonsistenan atau kontradiksi dengan perintah menjaga tempat ibadah agama lain dalam perang. Ayat ketiga memuat larangan untuk tidak melakukan cacian terhadap agama lain. Pemahamannya tidak berarti boleh melakukan cacian dan makian terhadap agama lain manakala Islam dan umatnya sudah kuat. Keamanan yang tidak stabil di tengah masyarakat dapat saja dipicu oleh isu-isu agama. Padahal, tujuan utama ayat tersebut adalah menjaga dan membina kerukunan masyarakat yang beragam.⁴⁴

Setelah mencermati ayat di atas, tentu dapat disimpulkan, al-Qur'an menaruh perhatian serius dan konsisten tentang kebebasan beragama dalam kondisi sedikit atau banyak, atau dalam kondisi damai atau perang. Keseriusan ini mengisyaratkan bahwa kebebasan beragama menjadi salah satu konsen utama syariat. Logika dasar mengonstruksi pemahaman ayat perkawinan beda agama mesti berlandaskan kepada nilai universal yang

⁴² Muḥammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Jilid VI..., hal. 470-471.

⁴³ Maulana Muhammad Ali, *The Holy Quran: Arabic Text, English Translation, and Commentary...*, hal. 656.

⁴⁴ Muḥammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Jilid IV..., hal. 434.

dimiliki al-Qur'an, yaitu mengenai kebebasan beragama. Karena itu, konsekuensinya, al-Qur'an tidak pernah mengajarkan sesuatu yang bertabrakan dengan prinsip nilai tersebut, terlebih tidak mungkin terjadi saling menegasikan antara dua sesuatu yang universal (*kullī*). Kendati andaikan ada, sesuatu yang berbeda harus dipahami secara *juz'ī* (parsial), dan karena ia parsial, maka keberlakuannya bersifat kasuistik, artinya sebatas pada kondisi tertentu saja. Keberlakuan ketentuan yang parsial berbeda dengan *kullī*, itu dalam rangka memperkuat unsur yang universal (*kullī*).

Sejatinya, larangan perkawinan beda agama di saat situasi kondisi normal, dapat melanggar logika di atas. Sebab itu, sesungguhnya, perkawinan tersebut, oleh al-Qur'an, tidak dipermasalahkan.⁴⁵ Terjadi problem, ketika dikaitkan dengan situasi darurat membuat nilai-nilai kebebasan beragama menjadi ke arah degradasi.⁴⁶ Jika bukan dalam situasi yang demikian, perkawinan beda agama dikembalikan kepada prinsip dasarnya. Di sinilah letak fleksibilitas al-Qur'an.

Pembahasan terkait perkawinan lintas agama, tidak hanya dibatasi oleh persoalan kemitraan, tetapi juga harus berkembang ke arah aspek tujuan perkawinan itu sendiri; membangun tatanan keluarga sakinah dan membangun tatanan kehidupan masyarakat. Berdasarkan acuan terhadap ketentuan eksplisit dan implisit dalam al-Qur'an, dapat diungkap syarat perkawinan beda agama, yang kemudian dibagi menjadi dua; syarat subjektif dan syarat objektif.

Syarat subjektif, yaitu syarat yang mutlak ada ada oleh semua pihak. Sementara objektif, yaitu suatu ketentuan yang tidak terjangkau oleh semua pihak, tetapi memiliki hubungan erat dengan perkawinan beda agama. Oleh sebab itu, setelah ayatnya dilakukan kajian terhadapnya, sekurangnya muncul tiga syarat subjektif; 1) Semua pihak mempunyai moral baik; 2)

⁴⁵ Mahmoud Muhamed Taha, dalam al-Na'im, ketika mengomentari larangan perempuan muslimah melakukan perkawinan dengan lelaki yang bukan muslim pada masa nabi, melihat adanya alasan perwalian dalam hukum tersebut. Istri di bawah perwalian suami. Sedangkan seorang muslim tidak boleh berada di bawah perwalian yang bukan muslim. Alasan lainnya, jenis perwalian jenis ini tidak diterima saat ini, karena berdasarkan konsensus internasional menolak diskriminasi yang mengatasnamakan jender dan agama, dan ini lebih selaras dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Al-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, hal. 300.

⁴⁶ Al-Qur'an melarang perkawinan antara muslim dengan musyrik, disebabkan kekhawatiran adanya pengabaian hak atas kebebasan beragama. Terutama perempuan muslimah, kembali kepada paganisme, membuat jiwa dan kehormatan digadaikan. Sedangkan bolehnya lelaki muslim menikahi wanita ahlulkitab, itu erat hubungan dengan usaha yang dilakukan rasul dalam membangun dasar-dasar kesatuan umat. Sebab itu, perkawinan menjadi salah satu alat memperkuat kerukunan heterogenitas masyarakat Madinah.

Semua pihak mempunyai komitmen saling memelihara hak kebebasan beragama; 3) Perkawinan mamu berdampak secara positif terhadap semua pihak. Sementara itu, syarat objektif perkawinan beda agama; 1) Situasinya tidak di tengah konflik keagamaan; 2) Kehidupan berbangsa dan bernegara berbasiskan konstitusi.

Salah satu yang menjadi pertimbangan dalam perkawinan beda agama adalah moralitas. Syarat ini dapat ditelusuri dari kata *al-muḥṣanāt* dalam ayat 5, Surat al-Mā'idah. Kata ini berasal dari kata dasar *ḥaṣana-yahṣunu* yang berarti terhalangi. Wanita yang menyandang predikat ini, bisa dimaknai sebagai wanita yang terjaga dari segala sesuatu yang membuatnya tidak terhormat. Keterpeliharaannya dapat saja terjadi sebab karakternya merupakan karakter yang menjaga diri dan bermoral. Sikap tersebut juga diakibatkan oleh ikatan perkawinan sah yang disandangnya. Sementara itu, sejumlah penafsir memahaminya wanita merdeka. Sebab merdekanya itu yang membuatnya mempunyai hak yang penuh terhadap dirinya, sehingga ini yang membuatnya memelihara dirinya sendiri.⁴⁷ Dalam konteks perkawinan beda agama, *al-muḥṣanāt* dapat berarti lebih spesifik, sebagai perempuan dengan ketinggian moral.

Komitmen sikap saling menghormati agama lain kemudian menjadi syarat berikutnya yang dapat ditangkap pesannya dalam Surat al-Mā'idah/5, ayat ke-5. Dia menyebut *al-khāsirīn*, sebagai predikat orang yang merugi, karena mengubah keimanan gara-gara perkawinan beda agama. Adanya keharaman perkawinan beda agama, karena kekhawatiran ulama akan terjadi pindah agama.⁴⁸ Tingkat probabilitas konversi agama sebenarnya dapat diturunkan, ketika kultur toleransi dibangun di tengah keluarga. Syarat ini terintegral dari syarat pertama, sebab bagi yang mempunyai ketinggian moral, komitmen sikapnya bisa diandalkan atau dapat dipegang dan komitmennya harus diwujudkan dalam bentuk akta autentik sehingga berkekuatan hukum. Bila diperlukan, dituangkan ke dalam janji perkawinan.

Perkawinan dua pemeluk agama yang berbeda yang dibangun mesti.⁴⁹ Syarat ini dibuktikan dengan dibolehkannya pria muslim kawin

⁴⁷ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Jilid 2..., hal. 480.

⁴⁸ Setiawan Budi Utomo, *Fiqih Aktual: Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer* Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 261.

⁴⁹ Bandingkan dengan Al-Kitab dalam Kitab Ulangan ayat (7:3) "Janganlah engkau kawin-mengawin dengan mereka; anakmu wanita jangan kau berikan kepada anak laki-laki mereka, ataupun anak wanita mereka jangan kau ambil bagi anakmu laki-laki". Maulana Muhammad Ali, mufasir dari Ahmadiyah, menjelaskan, salah satu keunggulan ketentuan perkawinan dalam Islam adalah adanya izin dalam perkawinan beda agama, dan ini tidak ada dalam selain Islamn. Ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama universal. Lihat: Muhammad Ali, *Quran Suci...*, hal. 288.

dengan wanita dari pihak *ahl al-kitāb*. Sebaliknya, al-Qur'an tidak melarang perempuan muslimah menikah dengan pihak *ahl al-kitāb*, lantaran akan terjadi hilangnya hak mereka yang sudah mereka peroleh dalam Islam.⁵⁰ Selain syarat subjektif di atas, ada juga dua syarat objektif. Syarat tersebut berhubungan dengan situasi aman tidaknya suatu wilayah. Syarat ini pula ditelusuri dari kaitan teks dengan konteks Surat al-Mā'idah/5 ayat 5 yang turun ketika situasinya kondusif, sudah terjalin sikap tenggang rasa sesama umat beragama.

Kehidupan berbangsa dan bernegara dibingkai dalam konstitusi. Persyaratan tersebut diambil dari gaya Rasulullah Saw mengatur masyarakat Madinah ketika itu. Dalam konteks itu, Rasul sebagai sosok kepala negara dan masyarakat Madinah dengan keragamannya sebagai warganya. Secara eksplisit, beliau sebagai kepala negara, tidak melandaskan al-Qur'an sebagai dasar untuk bernegara, namun beliau menuangkannya ke dalam konstitusi, yang disebut dengan 'Piagam Madinah'.⁵¹ Dengan demikian, al-Qur'an benar-benar menjikai di dalam konstitusi.

Pertanyaan yang muncul, mungkinkah ketentuan tersebut diimplementasikan di negara Indonesia? Sebab perkawinan beda agama dipraktikkan oleh masyarakat tanpa kejelasan payung hukum. Untuk menjawab pertanyaan tersebut perlu dilakukan kajian serius, meski memungkinkan untuk dapat diterapkan, seperti terjadi di sejumlah negara. Maksud pemberlakuan di sini adalah menjadikan perkawinan beda agama legal melalui regulasi yang telah diatur, dan menimbulkan keraguan seperti saat ini.⁵²

Pemerintah dapat berperan, seperti melakukan penentuan atas layak tidaknya suatu secara syarat subjektif. Kendati syarat ini berhubungan langsung, tetapi pemerintah bisa membuat regulasi agar tidak terjadi tindakan yang sewenang-wenang, sebagaimana pengalaman ini dipraktikkan 'Umar ketika melakukan larangan terhadap perkawinan beda agama.⁵³ Pemerintah Indonesia, dalam hal ini pengadilan, dapat mengadopsi

⁵⁰ Muhammad Ali, *Quran Suci...*, hal. 288-289.

⁵¹ Baidhawiy, "Piagam Madinah dan Pancasila"..., hal. 135.

⁵² Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, yang menjadi turunan konstitusi, tidak mengakui perkawinan beda agama pada satu sisi. Tetapin, perkawinan beda agama di luar negeri, dapat tercatat di Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil, dan diakui sebagai perkawinan legal pada sisi lain. Lihat: Tim Penyusun. *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama*, Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM RI, 2011, hal. 89. Ini bukti bahwa aturan perkawinan di Indonesia belum sepenuhnya memenuhi hak konstitusional warganya.

⁵³ Sebagai kepala negara, 'Umar bin Khaṭṭāb, pernah merilis larangan perkawinan beda agama, dan bahkan meminta orang muslim menceraikan istri yang bukan muslim. Lihat: Abdullah Sa'eed, *Al-Qur'an Abad 21...*, hal. 63.

pengalaman tersebut. Pihak-pihak yang melakukan praktik perkawinan beda agama harus memperoleh izin dari pengadilan melalui majelis hakim, dan dispensasinya bisa melihat persyaratan subjektif di atas. Dalam sisi yang berbeda, terjadi kesamaan kultural antara masyarakat Madinah dan masyarakat Indonesia. Kesamaannya keduanya benar-benar heterogen dan mempunyai konstitusi. Indonesia begitu plural, karena menganut banyak agama dan juga mempunyai konstitusi dalam Undang-Undang Dasar Negara, landasan untuk hidup bersama tanpa ada sikap yang membeda-bedakan suku, ras, dan agama.

Ada dua hal yang menyebabkan praktik perkawinan beda agama belum dapat diberlakukan di Indonesia. Pertama, sensitivitas masyarakat terhadap isu agama. Kedua, Undang-undang Perkawinan dan regulasi yang menjadi turunan belum dapat memberikan akses dalam persoalan perkawinan beda agama.⁵⁴ Ini yang kemudian menjadi kondisi khusus, sehingga perkawinan beda agama belum dapat merujuk kepada prinsip dasarnya.

⁵⁴ Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan yang dianggap menghambat perkawinan beda agama, pada dasarnya pernah dilakukan uji materi (*judicial review*) ke Mahkamah Konstitusi, sebab mendiskriminasi hak warga negara, dan tidak sesuai dengan konstitusi/UUD '45. Tetapi, Majelis Hakim menolak dengan Putusan No. 68/PUU-XII/2014, pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan: "Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu." Pasal ini sudah sesuai dengan pasal 28J UUD '45, yang berbunyi: "Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis." Lihat: Achmad Muchaddam F. "Hukum Perkawinan Beda Agama," *Info Singkat Kesejahteraan Sosial: Kajian Singkat terhadap Isu-isu Terkini* No. 23, tahun 2014, hal. 10; Lihat juga: Agus Sahbani, "Inilah Babak Akhir Judicial Review Kawin Beda Agama," diakses dari <http://www.hukumonline.com> tanggal 02/03/2021. Dalam agama selain Islam, juga menolak perkawinan beda agama. Misalnya, dalam Katolik, ada aturan mengenai perkawinan yang dilakukan antara dua pemeluk agama berbeda dianggap tidak sah. Kendati Uskup dapat menghadahi dispensasi kepada calon suami dan isteri yang mau menikah. Asalkan pasangan yang beragama Katolik tetap dalam keimanannya, dan bersedia mendidik anaknya dengan ajaran Katolik. Misalnya lagi, Protestan. Aturan perkawinan dalam Protestan, tidak berbeda dengan ajaran Katolik, yaitu membolehkan perkawinan beda agama, tetapi dengan syarat seperti tadi. Yang lain, Hindu. Aturan perkawinan dalam Hindu, menutup pintu perkawinan beda agama. Hindu hanya mengizinkan perkawinan seagama. Bila berlainan agama, pasangan yang bukan Hindu, harus menandatangani *Sudi Vadhani*; pernyataan masuk agama Hindu. Yang lain, Budha. Agama Budha, tidak mengatur secara eksplisit tentang aturan perkawinan beda agama. Negara-negara seperti India, aturan perkawinan mengikuti aturan agama Hindu, atau mengikuti hukum adat dan hukum positif yang ada. Lihat: Karsayuda, *Perkawinan Beda Agama...*, hal. 85-87.

D. Problem Penafsiran Ayat Perkawinan Beda Agama

Ayat mengenai perkawinan beda agama dapat diklasifikasikan menjadi ayat kontradiksi. Sekurangnya, ada tiga ayat: 1) Surat al-Baqarah/2: 221; 2) Surat al-Mumtahanah/60: 10; dan 3) Surat al-Mā'idah/5: 5. Dua ayat pertama, secara tekstual melarang perkawinan beda agama, dan ayat terakhir sisanya membolehkannya. Kalimat 'ayat kontradiktif' terdiri dari kata ayat dan kontradiktif. Ayat secara bahasa artinya tanda. Ayat dalam pengertian di sini yaitu rangkaian huruf *hijā'iyah* yang menjadi struktur kalimat yang menjadi bagian dari al-Qur'an. Kata 'kontradiktif' adalah kata sifat, yang dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, berarti pertentangan dua hal yang sangat bertolak belakang.⁵⁵ Jadi, ayat kontradiktif adalah ayat yang saling bertolak belakang.

Dalam bahasa arab, ada kata yang searti dengan terma 'kontradiksi'; *al-ikhtilāf*, *al-tanāquḍ*, dan *al-ta'āruḍ*. Ketiga kata tersebut dalam usul fikih, berarti pertentangan dua dalil atau teks yang saling meniadakan. Teks yang satu melarang dan teks yang satu lagi membolehkan. Sebagian besar ulama melakukan mekanisme menghadapi ayat-ayat tersebut, yaitu dengan cara, pertama; *jam' wa tawfīq*, kedua; *tarjīh*, ketiga; *naskh*, keempat; *tasāquḍ*.⁵⁶ Cara mekanisme pertama adalah menemukan poin temu antar ayat yang saling bertentangan. Terkadang cara seperti ini menyasar ke arah kaidah kebahasaan, alih-alih memahaminya sebagai dua hal dalam konteks yang berbeda. Manakala ayat yang satu berisi larangan dan ayat yang satu lagi berisi pembolehan, maka sesuatu itu berarti sesuatu yang boleh tetapi tidak dianjurkan yang dikenal dengan sebutan 'makruh'.

Penekanan dalam mekanisme kedua adalah kepada keabsahan teks yang berlawanan. Jaid, bila ayat al-Qur'an itu yang bertentangan, maka dasar yang dijadikan rujukan dalam *pentarjīhan* adalah kevalidan redaksi, dan konsep yang digunakan dalam mekanisme ini adalah '*āmm-khāṣṣ*, *muṭlaq-muqayyad*, '*ibārah-ishārah*, *muḥakkam-mufassar*. Penggunaan mekanisme tersebut membuat ayat yang berlawanan menanggalkan tujuan dan konteks di dalamnya.

Sementara itu, penekanan dalam mekanisme ketiga adalah sisi sebab turunnya ayat. Sebagai konsekuensinya, ayat yang belakangan turun menghapus ketentuan ayat yang pertama turun, sehingga kemudian

⁵⁵ Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional RI, 2008, hal. 751.

⁵⁶ Bandingkan dengan mekanisme yang dianut kalangan Hanafiyah berikut: 1) *al-Naskh*; 2) *al-Tarjīh*; 3) *al-Jam' wa al-Tawfīq*, dan 4) *al-Tasāquḍ*. Lihat: Wahbah al-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1986, Jilid I, hal. 1176-1180.

memunculkan problem tersendiri terkait ketentuan dalam ayat yang dihapus tersebut. Untuk mekanisme paling terakhir yaitu mekanisme yang akan digunakan ketika ayat-ayat yang kontradiksi itu tidak dapat menemukan uraian yang bersifat solutif. Dampak dari itu semua, akan memunculkan kesan al-Qur'an banyak memuat kontradiksi di dalamnya.⁵⁷

Mekanisme yang ditempuh di atas adalah mekanisme yang berbasis studi kebahasaan dan acapkali mekanisme ini menyebabkan ketimpangan antara teks dan konteksnya. Sebenarnya, ayat yang tampak saling berlawanan itu merupakan sebuah satu kesatuan, baik sesama ayat yang saling berlawanan maupun seluruh ayat dalam al-Qur'an, atau bahkan berlawanan dengan konteks al-Qur'an itu diturunkan. Pemahaman ini sebagai skema penyelesaian kontradiksi ayat berlandaskan *maqāṣid al-sharī'ah*.

Studi terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* memperoleh titik akumulasinya pada masa kini pasca banyak para pemikiran yang bermunculan dan menaruh perhatian serius dalam bidang ini. Umumnya, mereka menegaskan kepada empat aspek:

Pertama, klasifikasi, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah* dalam format hierarkis yang saling terkait dengan struktur *'āmmah* (umum), *khāṣṣah* (khusus), dan *juz'īyah* (parsial). *Kedua*, tujuan, yaitu tujuan syariat yang tidak hanya memuat proteksi, tetapi juga kepada tingkatan pengembangan. *Ketiga*, jangkauan objek atau pihak yang diliputi, yaitu cakupan *maqāṣid al-sharī'ah* yang meluas hingga kepada keluarga, masyarakat, bangsa, dan dunia. *Keempat*, sumber basis argumentasi, yaitu rujukan *maqāṣid al-sharī'ah* yang berasal dari al-Qur'an dan Hadis.⁵⁸

Jasser Auda, seorang pemikir yang konsen terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* mempromosikan pendekatan suatu sistem dalam memahami ketentuan syariat. Cara kerjanya adalah mengaplikasikan enam fitur sistem yang memuat sifat kognitif, terbuka, holistik, interrelasi antar hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan.

Enam fitur sistem yang ditawarkan Jasser Auda di bawah ini, akan dipakai sebagai episteme untuk menyelesaikan kontradiksi beberapa ayat yang terjadi. Berikut penjelasan operasional enam fitur tersebut:

Pertama, sifat kognisi, dalam artian memahami penafsiran atas al-Qur'an sesuai kompetensi penafsir, yang pada gilirannya memunculkan penafsiran yang beragam. Terlebih menafsirkan ayat yang kontradiktif, yang

⁵⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach...*, hal. 219-221.

⁵⁸ al-Ṭāhir ibn 'Āshūr *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah...*, hal. 174.

konsekuensinya akan dipahami dengan keragaman pemahaman. Kontradiksi ayat menghasilkan dua pemahaman yang pasti berbeda.

Kedua, holistik. Fragmen-fragmen dalam al-Qur'an sebenarnya merupakan suatu kesatuan yang masing-masing saling berkelindan,⁵⁹ terutama ayat dengan tema bahasan yang sama, kendati tampak lahirnya kontradiksi. Karena itu, suatu ketentuan tidak mungkin dipahami melalui satu dalil parsialistik saja. Hal yang sama juga berlaku bagi ayat kontradiktif, sehingga tidak begitu saja memahaminya dari satu kelompok ayat dengan menafikan ayat lainnya yang juga memiliki kesamaan tema.

Ketiga, keterbukaan. Untuk mendapatkan produk yang tampak menyegarkan dan layak dinikmati, maka fitur yang harus ada ketika memahami kontradiksi ayat adalah fitur keterbukaan. Harus dipahami bahwa ayat yang saling kontradiksi sejatinya adalah teks yang membuka diri untuk dipahami dengan keragaman perspektif, sehingga memunculkan keragaman makna. Munculnya horizon cakrawala teks dan pembaca dapat terjadi bila keterbukaan juga muncul.

Keempat, hierarki yang saling memengaruhi. Keterhubungan antar hierarki adalah ciri suatu sistem. Para ahli memetakan tujuan dalam al-Qur'an kepada tiga bagian; umum, khusus, dan spesifik. Tujuan umum, yaitu yang ingin dicapai al-Qur'an secara menyeluruh. Sedangkan tujuan khusus, yaitu yang hendak digapai sejumlah ayat yang bertemakan sama. Tujuan spesifik, yaitu yang terdapat dalam suatu ayat tertentu. Sebab itu, keterhubungan antar ketiganya saling berpadu dan tidak saling menafikan. Dengan demikian, bila pola berpikirnya adalah seperti itu, maka tidak ada antar ayat yang saling berlawanan. Jika tujuannya spesifik-nya berbeda, tetapi pada dasarnya tujuan tersebut terjaring oleh tujuan-tujuan khusus dan umum tadi.

Kelima, multidimensi. Fitur yang diperuntukkan untuk mengeksplanasi sejumlah ayat-ayat yang kontradiktif. Pemahaman yang mengandalkan basis multidimensi tidak menyimpulkan suatu ayat berposisi berlawanan, tetapi jika dilihat dari sisi redaksi bisa jadi tampak berlawanan. Yang paling penting adalah kekuatan *hujjah* suatu ayat tidak semata-mata ditentukan oleh redaksi yang jelas, tetapi sejauh mana penyandaran argumentasinya kepada konsistensi al-Qur'an mengurai tema yang sama dengan ayat yang digunakannya.

Keenam, kebermaksudan. Dalam artian seluruh sistem akan bermuara kepada satu titik temu, yaitu produk atau hasil. Produk atau hasil adalah ketentuan hukumnya. Terjadinya pembacaan terhadap ayat yang kontradiksi,

⁵⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach...*, hal. 5, 45-47.

meski inputnya sama, tetap saja hasil atau produk pemahamannya akan berbeda. Itu diakibatkan oleh perbedaan cara pengolahan. Namun, yang terpenting adalah maksud ayat tersebut telah didapatkan.⁶⁰ Pemahaman ini bukan berarti produk dari pengolahan sehingga menghasilkan hukum menjadi tidak penting, namun justru yang perlu diperhatikan adalah antara ketentuan hukum dan maksud yang diinginkan itu senada.

Dengan demikian, konsep di atas, menurut penulis dapat diekstrak menjadi langkah operasional guna mengurai sejumlah ayat yang kontradiksi melalui pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah*,⁶¹ yaitu dengan cara; *pertama*, mengidentifikasi ayat yang kontradiksi. Peralnya langkah ini penting, karena memengaruhi terhadap validitas kesimpulan yang akan diambil. *Kedua*, mengidentifikasi makna ayat. Makna yang diidentifikasi tidak hanya redaksinya semata, tetapi juga dihubungkan dengan konteks yang ada. Dengan begitu, maka akan muncul *maqāṣid al-sharī'ah* yang masih tarap parsial. *Ketiga*, mengeksplorasi *maqāṣid al-sharī'ah*nya. *Maqāṣid al-sharī'ah* pada tarap parsial tadi disenadakan dengan *maqāṣid al-sharī'ah* pada level yang lebih tinggi, baik khusus ataupun umum. Yang khusus diperoleh dari penelusuran terhadap kausa final atas beberapa ayat yang memiliki kesamaan pola. Yang umum, bagi penulis, mengikuti beberapa pemikiran yang berkembang. *Keempat*, membuat konklusi atas ayat yang telah dipahami berdasarkan kesesuaian dengan konteks turunnya untk kemudian direfleksikan. Kedudukan *maqāṣid al-sharī'ah* adalah sebagai cakrawala yang dapat menghubungkan antara wawasan pembaca dan wawasan teksnya.

Pada hakikatnya, alur penyelesaian terhadap ayat yang kontradiktif bisa dimasukkan ke dalam kategori metode *tarjīh*. Hanya saja metode tersebut memiliki perbedaan dengan metode *tarjīh* klasik, yang letak perbedaannya adalah metode *tarjīh* berbasis *maqāṣid al-sharī'ah* melihat aspek konteks pembaca dan tujuan syariat, di samping melihat aspek linguistiknya.

⁶⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach...*, hal. 47-53.

⁶¹ Pendekatan sistem yang meniscayakan fitur komprehensif menawarkan konsekuensi logis, yakni tidak mungkin ada sub-sistem yang saling bertabrakan. Begitu juga al-Qur'an, seluruh bagian di dalamnya berpadu integral, sehingga ketika ayat secara redaksi tampak kontradiksi, harus dipandang 'sepaket' dengan konteks yang dimilikinya. Karena itu, setelah pemetaan ayat, maka dilakukan pemaknaan ayat sesuai konteksnya. Sedangkan penelusuran *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi ciri khas dalam metode penyelesaian ayat yang kontradiktif dengan berlandaskan kepada *maqāṣid al-sharī'ah*. Dengan demikian, ayat yang dapat diaplikasikan adalah ayat yang mampu menghasilkan tujuan syariat.

E. Penarikan Kesimpulan

Secara eksplisit, al-Qur'an menjelaskan relasi perkawinan antara muslim dan yang bukan muslim dalam tiga ayat, yang secara literal, ketiga ayat itu terlihat bertentangan, tetapi seluruhnya bertolak kepada asas kebebasan beragama sebagai ajaran mendasar dalam al-Qur'an. Ayat-ayat 'kontradiktif' itu mesti dipahami dalam perspektif keragaman konteks. Sebenarnya, praktik perkawinan beda agama tidak menjadi problem bagi al-Qur'an, yang sama dengan perkawinan pada umumnya.⁶² Bedanya, kebolehan bersifat relatif, yang disertai sejumlah persyaratan tertentu.

Dua dimensi dalam aturan perkawinan beda agama yang dijelaskan al-Qur'an; dimensi *al-hifz* (penjagaan) dan dimensi *al-tanmīyah* (pengembangan). Dimensi pertama tampak jelas terkait larangan perkawinan beda agama, yang larangan tersebut memiliki tujuan perlindungan terhadap

⁶² Ciri tafsir *maqāṣidī* berlandaskan sistem adalah memungkinkan adanya penafsiran berbeda dalam konteks yang berbeda pula. Misalnya, 'Umar bin Khaṭṭāb, pernah melarang masyarakat lelaki muslim menikah dengan perempuan ahlul kitab. Sahabat lain keberatan, yaitu Ḥuzaifah ibn al-Yaman, yang meminta agar Umar memberikan *nass* yang menjadi landasannya. Namun, 'Umar tidak menjelaskannya, ia mengatakan: "Saya khawatir, lelaki muslim dapat melakukan tindakan yang sama dan memilih calon istri dari ahlulkitab, karena sebab cantik, dan ini merugikan perempuan muslimahal." Ini menunjukkan bahwa 'Umar melihat pertimbangan *maqāṣid al-shāri'ah* terkait formulasi hukum perkawinan beda agama. Saeed, *Al-Qur'an Abad 21*, hal. 63. Kendati begitu, sejumlah masih ada yang menikah beda agama, seperti 'Usmān ibn 'Affān menikah dengan Nāyilah bint al-Farāfiṣah al-Kalbīyah, perempuan Nasrani, tahun 28 HAL. Sementara itu, ada sahabat lain, menikah dengan perempuan ahlulkitab setelah 'Umar berfatwa demikian, yaitu Mu'āwiyah bin Abī Ṣufyān, yang menikah dengan Maysūn bint Baḥḍal al-Kalbīyah, yang nantinya melahirkan putera bernama Yazīd, seorang khalifah dari Bani Umayyah. Philip K. Hitti, *History of the Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu, 2010, hal. 242. Dalam sejarah, fatwa Umar tidak begitu mengikat orang Islam, dan ini diindikatori dengan masih terjadinya perkawinan beda agama pasca masa sahabat, misalnya, perkawinan 'Abd al-'Azīz bin Mūsā bin Nuṣair, dengan Egilona, wanita Kristen. Lihat: Hitti, *History of the Arabs...*, hal. 640. Pandangan terkait perkawinan lintas agama, dijelaskan juga oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī. Ia berbeda pandangan dengan para ahli fikih yang mengklaim murtad sebagai alasan untuk bercerai. Ia melakukan proses *tarjih maqāṣidī* terhadap pandangan ahli fikih tersebut. Baginya, pandangan yang membolehkan pasangan suami-istri berada dalam jalinan perkawinan, kendati di antara keduanya murtad dengan hak dan kewajiban masih melekat, karena memberikan aspek kemaslahatan untuk masing-masing keduanya. Lihat: Mawardi, *Fiqh Minoritas...*, hal. 172. Sementara itu, fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah dalam Muktamar Tarjih XXII, 1989, menetapkan perkawinan beda agama tidak sah. Fatwa MUI dalam Keputusan Fatwa MUI No. 4/MUNASVII/MUI/8/2005 terkait Perkawinan Beda Agama, menolak mengesahkan perkawinan beda agama dengan segala formatnya, dengan dilatari alasan *al-maslahat al-'ammah* atau kemaslahatan masyarakat. Sedangkan Nahdlatul 'Ulama, belum merilis fatwa resmi terkait hal ini. Lihat: Suhadi, *Kawin Lintas Agama...*, hal. 45-50.

siapa saja dari tindakan intimidasi oleh pihak-pihak yang tidak memberikan ruang atas kebebasan beragama. Sementara itu, bolehnya perkawinan beda agama, mengukuhkan prinsip kebebasan beragama, yang merupakan salah satu fondasi konstruksi masyarakat majemuk.

Pemahaman ini, bisa dipromosikan sebagai *problem solving* terhadap fenomena perkawinan beda agama di Indonesia. Pemerintah harus menawarkan solusi atas fenomena ini, yang kian lama tidak dapat terkontrol. Salah satu tindakannya adalah membuat rumusan regulasi terkait perkawinan berdasarkan asas kebebasan beragama. Dengan demikian, dapat diambil konklusi bahwa kontradiksi yang terjadi antara ketiga ayat tersebut mengenai kawin beda agama, dapat dieksplanasikan ketika dihadapkan dengan masing-masing konteksnya. Karena itu, dasar yang menjadi alasan dalam ayat tentang larangan kawin beda agama adalah muncul kekhawatiran akan mengganggu kebebasan beragama yang telah dipelihara dalam Islam. Begitu juga landasan yang menjadi prinsip ayat tentang pembolehan kawin lintas agama adalah akan muncul sikap saling menghargai kebebasan beragama.

Kondisi di suatu negara sangat menentukan boleh atau tidaknya praktik perkawinan beda agama. Karena itu, penulis memetakannya ke dalam dua kondisi; pertama kondisi syarat subjektif dan kondisi syarat objektif. Syarat subjektif adalah hal-hal internal yang berkaitan dengan sejumlah pihak yang akan melaksanakan perkawinan. Syarat objektif adalah hal-hal eksternal yang berhubungan dengan perkawinan. Hemat penulis, ada empat syarat subjektif yang ditemukan: pertama; pihak dengan moralitas yang baik. Kedua; pihak dengan kemampuan memberikan jaminan atas kebebasan beragama. Ketiga; dampak positif perkawinan terhadap kedua pasangan dan pihak-pihak terkait dengan keduanya. Sementara itu, syarat objektif memiliki dua kondisi: pertama; situasi negara aman atau tidak terdapat konflik berbasis isu agama. Kedua; kehidupan bernegara berasaskan kepada konstitusi.

Kapasitas moralitas sebagai syarat sudah diformulasikan para ahli fikih yang pandangannya membolehkan kawin beda agama. Syarat ini diambil dari kata *muḥṣanāt* dalam Surat al-Mā'idah/5 ayat 5. Aspek moralitas harus menjadi faktor pertimbangan yang kuat dalam perkawinan beda agama, sehingga tidak hanya memenuhi faktor fisik semata. Sebab itu, dapat dimaklumi Khalifah 'Umar membuat regulasi terkait larangan perkawinan beda agama dengan pertimbangan dasarnya yaitu mencegah munculnya kekhawatiran terhadap kaum lelaki muslim yang menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb* lantaran faktor jasmani semata.

Syarat selanjutnya adalah sikap saling menghargai masing-masing agama. Syarat tersebut dapat ditelusuri dalam Surat al-Mā'idah/5, ayat 5, yang pesannya adalah kewaspadaan bagi orang muslim untuk tidak

terjerembab ke jalan kekufuran lantaran sebab relasi perkawinan. Ditambah juga terkait lintas agama yang terdapat dalam Piagam Madinah yang mengikat hubungan masyarakat dengan berbagai agama. Oleh karena itu, perkawinan yang dilaksanakan antar dua pemeluk agama yang berbeda mesti memiliki dampak positif.

Al-Qur'an menyebut syarat tersebut secara implisit, yang muatannya adalah mengizinkan lelaki muslim menikah dengan perempuan dari kalangan *ahl al-kitāb*. Perizinan tersebut tampaknya disebabkan dampak yang diakibatkan oleh perkawinan tersebut terhadap kedua pasangan. Dibalik itu, penyebutan perempuan muslimah yang hendak menikah dengan lelaki dari kalangan *ahl al-kitāb* tidak secara tegas, dan ini dapat dipahami bisa jadi dampak yang ditimbulkan terhadap perempuan muslimah tersebut sangat rentan, sehingga berpotensi kehilangan hak khusus sebagai orang beragama Islam. Karena itu, kausa legal yang mencuat ke permukaan adalah ada atau tidaknya kerugian terhadap masing-masing pihak atas perkawinan tersebut.

Ada syarat lain di luar ketiga syarat subjektif di atas, yang tentu saja dapat dilakukan melalui bantuan berbagai pihak, karena bertalian dengan kondisi masyarakat lintas agama di satu negara, yaitu syarat keamanan suatu negara. Karena itu, pelaksanaan perkawinan harus dilakukan dalam situasi dan kondisi yang kondusif dan aman.

Syarat lainnya, yaitu kontrak sosial yang mewujud dalam bentuk konstitusi. Dilihat dari sejarahnya, Piagam Madinah menjadi prinsip dasar kehidupan bermasyarakat warga Madinah, yang dapat disetarakan dengan konstitusi saat ini. Konstitusi berlaku dan diakui masyarakat sebagai landasan kehidupan semua warga, termasuk *ahl al-kitāb*. Di Indonesia, konstitusi termaktub dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia 1945, yang menjadi landasan kehidupan bersama warga Indonesia, dengan melepaskan perbedaan suku, agama, dan ras. Dalam konteks syarat objektif, sebagaimana dijelaskan di atas, tampak belum terpenuhi dalam konteks Indonesia. Kendati konstitusi menjadi tali perekatnya, tetapi Undang-undang perkawinan sebagai turunan dari konstitusi, tidak mengizinkan praktik perkawinan beda agama.

Praktik perkawinan beda agama sebenarnya diamini oleh al-Qur'an. Tentu masih bersifat relatif, sehingga ketentuannya tidak bersifat general. Penerapan perkawinan tersebut bisa dilakukan jika syarat subjektif dan syarat objektif terpenuhi. Idealnya, penetapan syarat subjektif dilakukan pemerintah, seperti lembaga pengadilan. Untuk syarat objektif dilakukan secara akomodatif oleh pemerintah guna mewujudkan kepentingan masyarakat sebagai warga negara. Berdasarkan kajian terhadap ayat-ayat perkawinan beda agama, dapat diambil konklusi bahwa pada dasarnya syariat membolehkan perkawinan tersebut. Hanya saja, pembolehnannya

dilandaskan kepada sejumlah syarat yang memuat syarat subjektif dan syarat objektif. Sebab itu, perbedaan dalam penentuan hukumnya berdasarkan kepada sejumlah ayat harus dipahami secara utuh. Secara holistik, pelarangan atau perizinan atas praktik perkadinan tersebut sebagai bentuk penegasan terhadap prinsip kebebasan beragama, yang menjadi bagian dari umum syariat Islam (*maqāṣid al-sharī'ah al-‘āmmah*).

Praktik perkawinan beda agama belum tepat dilaksanakan di Indonesia, sebab konstitusi tidak membuka kemungkinan terwujudnya perkawinan tersebut. Bagi sejumlah negara, misalnya Singapura dan Australia, praktik perkawinan beda agama mungkin dapat dilakukan.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari hasil kajian terhadap pemikiran para fuqaha dan penafsiran para mufassir terhadap ayat-ayat perkawinan beda agama maka dapat disimpulkan bahwa, hukum perkawinan beda agama adalah sebagai berikut : *Pertama, hukum perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita bukan ahlu al kitab*. Para ulama sepakat, bahwa laki-laki muslim haram menikahi wanita non muslim baik dari golongan musyrik penyembah berhala (wathaniyah), atheis maupun kafir lainnya *selain ahlu al kitab* berdasarkan firman Allah surat al Baqarah/2: 221 dan surah al Mumtahanah/60: 10.

Kedua, Hukum perkawinan laki-laki muslim dengan wanita ahlu al kitab. Paling tidak terdapat dua kelompok pendapat utama, terkait perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita *ahlu al kitab*, yaitu : *Pertama*: Perndapat yang menolak secara mutlak terhadap pernikahan seorang muslim dengan non muslim dari golongan *ahlu al kitab* karena memandang mereka adalah *musyrik*. bahwa term *al-mushrikāt* (QS.al-Baqarah/2: 221) adalah umum, mencakup semua jenis kemusyrikan, Pandangan ini, dikemukakan oleh Abdullah binUmarr.a(w.73 H/692 M),

.*Kedua*: Pendapat yang membolehkan dengan berbagai variannya, berdasarkan firman Allah surah *al Maidah*/5: 5 yang mentakhsis surah *al Baqarah*/2: 5. Pendapat ini, berasal dari Ibn Abbās r.a, yang diikuti kalangan sahabat lain,¹ seperti, Usman bin Affan r.a, Sa’ad bin Abi Waqqās, Jābir, Ṭalhadan Hudhaifah, Malik bin Anas, Sofyan Thauri, Al-Awzā’i

Ketiga; Hukum Pernikahan Wanita Muslimah dengan Laki-laki Non Muslim. Ulama sepakat, Islam tidak membolehkan praktik perkawinan perempuan muslimah dengan lelaki yang bukan muslim. Baik dari *ahlu al kitab* maupun non *ahlu al kitab* berdasarkan Surat al-Baqarah/2: 221 dan ijmak.

Berdasarkan pemaparan kesimpulan tersebut, penulis memfokuskan pada pernikahan beda agama antara laki-laki muslim dengan wanita *ahlu al kitab*, bahwa pada dasarnya syariat membolehkan perkawinan tersebut. Hanya saja, kebolehan tersebut tidak beraku secara mutlak masih harus disandarkan pada syarat-syarat yang tidak mudah, terdiri dari syarat subjektif dan objektif. Syarat-syarat tersebut dapat digali dan difahami dari ayat-ayat perkawinan beda agama. . Oeh karena itu perkawinan beda agama di Indonesia belum dapat dilaksanakan karena konstitusinya menutup kemungkinan terjadinya perkawinan beda agama yaitu Undang-Undang Perkawinan no. 1/1974 dan Kompilasi Hukum Islam (KHI) no. 1/1991 yang keduanya tidak mengizinkan adanya perkawinan beda agama.

Keberadaan pendekatan *tafsir maqāṣidi* merupakan satu di antara corak baru tafsir terhadap al-Qur’an, yang berfokus kepada pewujudan tujuan syariat. Corak tafsir tersebut dilatari oleh fakta bahwa terdapat sejumlah hasil tafsir yang ‘gagal’ mengintegrasikan wawasan teks, konteks, dan realisasi kontekstualisasi. Asumsi dasarnya yaitu bahwa hasil atas pemahaman terhadap teks harus mencerminkan tujuan teks itu sendiri. Adapun konstruksi tafsir *maqāṣidi* dibangun dengan menerapkan enam fitur *maqāṣid al-sharī’ah*, yang memuat sifat kognitif tafsir, keutuhan, keterbukaan, interelasi hierarki, memiliki multidimensi, dan memiliki tujuan dalam proses penafsiran al-Qur’an itu sendiri.

Keenam fitur tersebut di atas, merupakan hal yang menjiwai lima langkah operasional tafsir *maqāṣidi*, berupa: 1) mengidentifikasi ayat; 2) mengidentifikasi makna; 3) mengeksplorasi *maqāṣid al-sharī’ah*; 4) mengontekstualisasikan makna; dan 5) mengambil konklusi.

Dsertasi juga membuktikan bahwa pendekatan tafsir *maqāṣidi* dapat digunakan untuk mengonstruksi penafsiran atas ayat tentang

perkawinan beda agama dan menghasilkan implikasi hukum yang berbasis kepada tujuan syariat dan konteks keindonesiaan.

Operasionalisasi atas *tafsir maqāṣidī* yang diterapkan dalam kaitannya dengan ayat perkawinan beda agama dilakukan dengan cara mengidentifikasi ayat; mengidentifikasi makna; mengeksplorasi *maqāṣid al-sharī'ah*; mengontekstualisasikan makna; dan konklusi. Analisis yang digunakan dalam disertasi ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan analisis sistem (*system analysis*), untuk memahami sejumlah karya tafsir, '*ulūm al-qur'ān, maqāṣid al-sharī'ah*, fikih, usul fikih, dan keilmuan lainnya, dengan mengikuti nalar berfikir Jasser Auda yang menjadikan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai basis landasan filosofis melalui pembacaan hermeneutik.

B. Implikasi

Dari kesimpulan dan temuan di atas, maka diharapkan implikasi dari disertasi ini dapat membantu berbagai pihak dalam upaya memahami isu perkawinan beda agama melalui perspektif tafsir *maqāṣidī*, yaitu:

Pertama, bagi masyarakat secara umum agar dapat menjadi masyarakat yang bijak menghadapi isu perkawinan beda agama, khususnya di Indonesia. Pemahaman yang baik tentang isu tersebut akan mendatangkan kerukunan dan harmoni.

Kedua, pemerintah menjadi lebih bijaksana dan tanggap terhadap gejala sosial dan kebutuhan masyarakat, yang merindukan suasana aman, damai sejahtera terutama dalam isu pernikahan beda agama.

Ketiga, pemerhati dan peneliti al-Qur'an lebih memahami tentang konsep perkawinan beda agama melalui penafsiran *maqāṣid al-sharī'ah* terhadap al-Qur'an.

C. Saran

Pemikir kontemporer telah mengembangkan terobosan penafsiran yang berbasis *maqāṣid al-sharī'ah*, dan ini tentu merupakan cita-cita besar. Kesenjangan yang terjadi antara teks, konteks, dan cara implementasi, yang menjadi problematika tersendiri dalam perspektif tafsir, dapat mengambil pendekatan tafsir ini sebagai cara untuk mengatasinya. Karena tujuan syariat memiliki peran penting dalam konsep yang 'relatif baru' ini.

Memang, terkumpulnya data-data empiris dirasakan begitu membantu dalam proses pemahaman terhadap al-Qur'an. Namun, menjadi hambatan ketika data-data tersebut tidak tersedia. Karena itu, sikap keterbukaan bagi mufasir terhadap data-data yang menjadi acuan tersebut

mutlak dimiliki. Pasalnya, tafsir *maqāṣidi* memang menawarkan pembacaan progresif atas al-Qur'an

Tidak dapat dihindari, bahwa wawasan hukum sangat kental dalam penelitian ini. Kendati begitu, berbagai wawasan lain yang belum tersentuh juga masih 'berserakan', misalnya dalam aspek teknologi kesehatan, dan lainnya, yang fikih klasik terkait kesehatan dapat dijadikan worldview dalam proses memahami al-Qur'an. Selanjutnya, pengetahuan dari kedokteran modern dapat menjadi rumusan atas wawasan baru terkait kehalalan produk makanan atau minuman, pembuktian relasi biologis atau pembuktian atas pidana seksual, atau lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abādī, Fayrūz *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Bairūt: al-Risālah, 1987.
- Abādī, Muḥammad Abū al-Layth al-Khayr (ed.), *Al-Wahy wa al-‘Ulūm fī al-Qarn al-Wāḥid wa al- ‘Ishrīn*, cet. ke-1, Malaysia: IIUM Press, 2011.
- Abduh, Maḥmūd, *Muḥammad al-Ghazālī Da‘īyah al-Nahḍah al-Islāmīyah*, Beirut: Markaz al-Haḍārah li Tanmīyah al-Fikr al-Islāmi, 2009.
- Abduh, Muḥammad dan Rashīd Ridha, *Tafsīr al-Qur’an al-‘Azim*, Qahirah: Dar al-Manar, 1947.
- _____, *Tafsīr al-Manar*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.t.
- Abduh, Muhammad *Tafsīr al-Qur’an al-Karīm Juz ‘Ammā*, Kairo: Dar wa Mathabi’ al-Sya’b, t.t.
- _____, *Tafsīr Juz ‘Ammā*, terj. Muhammad Bagir, Bandung: Mizan, 1999
- Abdurrahman, Muslim. *Islam Transformatif*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muḥammad ‘Abduh*, Oxford, Tahun 1993,
- Al-‘Arabi, Muḥammad bin ‘Abd Allah Abu Bakr ibn. *Ahkām al-Qur’an*, jil. 3 Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2003.

- Al-Ahwani, Aḥmad Fuād. *Sirah al-al-Ghazali wa al-Aqwal al-Mutaqaddimin fih*, Damaskus: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Alūsī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd ibn ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Beirut: Dār al-Kutub, t.th.
- _____, *Ruh al-Ma’aniy fi Tafsir al-Qur’an al-‘Adzim wa al-Sab’i al-Masaniy*, tt.
- Al-Alwānī, Ṭāhā Jābir. *Lā Ikrāh Fī Al-Dīn*, Kairo: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, 2006.
- Al-Aṣḥāhānī, Al-‘Allāmah al-Rāghib, *Mufradāt Alfāz al-Qur’an*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2009.
- Al-Athīr, Abū al-Sa‘ādāti al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī ibn, *al-Nihāyah fī Ghaīb al-Hadīs wa al-Athar*, Riyāḍ: Dār Ibn al-Jauzi, 1421.
- Al-Awsī, ‘Alī. *al-Ṭabāṭabā‘i wa Manhajuhu fī Tafsīrih*, Teheran: Mu‘āwanah al-Ri’āsah li ‘Alāqah al-Dawlah fī Munẓimah al-Ālam al-Islāmī, 1985.
- Al-Baghawī, Imam Abi al-Hasan Muhammad ibn al-Husain, *Tafsīr al-Baghawī: Ma’alimal-Tanzil*, Riyāḍ: Dār Ṭayyibah, 1409.
- Al-Bantani, Muḥammad Nawawī *Tafsīr Marah Labīd*, ttp: al-Thiba’ah al-Ustmaniyah, 1305 H.
- _____, *Marāh Labīd li Kasyf Ma’nā al-Qur’ān al-Majīd*, Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1417.
- Al-Baqi, Muhammad Fu’ad Abd *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Al-Biqā’iy, Ibrahim ibn ‘Umar ibn Hasan al-Ribat ibn ‘Aliy ibn Abi Bakr, *Nadzim al-Durar fī Tanasub al-Ayat wa al-Suwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabiyah, t.th.
- Al-Bukhārī, al-Imām al-Ḥāfīz Abī ‘Abd Allāh Ibn Ismā‘īl, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003.
- _____, *al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*, Beirut: Dār ibn Kathīr, 1987.
- Al-Buthi, Muhammad Sa’id Ramadhan. *Dhawabit al-Masahah fī al-Sharī‘ah al-Islamiyah*, Beirut: Muassisah al-Risalah, 2000.
- Allah, Abd al-Qadir ibn Hirz. *Dhawabiṭ I’tibār al-Maqāsid fī Mahal al-Ijtihad wa Athruha al-Fiḥhiyyi*, Riyāḍ: Maktabah al-Rushd, 2007.
- Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012.
- Al-Dhāhiri, Al-Imām Abū Muḥammad ‘Ali ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *al-Fiṣal fī al-Milal wa al-Ahwa’ wa al-Nihal*, Bayrūt: Dār al-Jail, 1996.

- Al-Dīn, Muḥammad al-Rāzī Fakhr *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mushtahir bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātīḥ al-Ghayb*, juz 9, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Dimashqī, Al-Imam ibn al-Qayyim al-Jauziyyah Muhammad ibn Abi Bakr al-Zar’i, *Madārij al-Sālikīn: Baina Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’in*, Riyāḍ: Dār al-Ṣamī’ī, t.t.
- Al-Dimashqī, Abū alFidā’ Ismā’il ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Qāhirah: Mu’assasah Qurṭubah, 2000.
- Al-Dulaymī, ‘Abd al-Razzāq *Ṣiddīq Ḥasan Khān al-Qinnūjī...*, Riyāḍ: al-Tawbah, 2014, hal. 37; Muḥammad Mahdī ‘Alī al-Ḥamūdī, *al-Qannūjī wa Ārā’uhu al-Tafsīrīyah ‘alā Dhaw’ Aqwāl A’immat al-Tafsīr*, Sudan: Wizārat al-Ta’līm al-‘Āli wa al-Baḥts al-‘Ilmi, 2015.
- Al-Farmawī, ‘Abd al-Ḥayy. *Metode Tafsir Maudhu’i dan Cara Penerrapannya* (Terj), Baandung; Pustaka Setia. 2002.
- Al-Fasi’, Alal. *Maqosid as-Syariah al-Islamiyah wa Makarimuha al-Dar al-Badho*, Maroko: Maktabah al-Wahdah al-Arabiyah, t.t.
- al-Fāsī, ‘Allāl, *Maqāṣid asy-Sya’ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, Beirut: Dār al-Garb, 1993.
- Al-Ghazali, Muḥammad. *al-Maḥawir al-Khamsah li al-Qurān al-Karīm*, Kairo, Dār al-Wafā’, 1994.
- _____, *Kayf Nata’amal ma’a al-Qur’ān*, Mesir: Nahḍah Miṣr, 2010.
- _____, *Syifa’ al-Galil fi Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta’bir*, Tahqiq Ahmad al-Kabisy, Baghdad: Mathba’ah al-Rasyad, 1390 H/1971.
- _____, *Al-Mankhul min Ta’liqat al-Ushul*, Tahqiq, Muhammad Hasan Hito, Damaskus: Dar al-Fikr, 1419 H/1998.
- _____, *Ma’a Allāh Dirāsāt fi al-Da’wah wa al-Du’āh*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2000.
- _____, *Naḥwa Tafsīr Mawḍū’ī li Ṣuwar al-Qur’ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2000.
- _____, *Nazrat fi al-Qur’ān*, Kairo: Nahḍah, 2005.
- _____, *Rakā’iz al-Imān Bayna al-‘Aql wa al-Qalb*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.
- _____, *Sirr Ta’akhhur al- ‘Arab wa al-Muslimīn*, Kairo: Dār al-Rayyān li al-Turāth, 1987.
- _____, *Turāthunā al-Fikri fi Mīzān al-Shar’ī wa al-‘Aql*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2003.
- Al-Habsyi, M. Bagir. *Fiqh Praktis*, Bandung: Mizan, 2002.
- Al-Ḥasanī, Isma’īl. *Nazarīyah al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn ‘Ashūr*, Cet. I, USA: al-Ma’had al-Fikr al-Islāmī, 1995.

- Alhamdani, HAS. *Risalah Nikah Hukum Islam*, Jakarta : Pustaka Imani, 1975.
- Al-Hawfī, Maher Ḥāmid. *al-Istiqrā' wa Dawruhu fī Ma'rifah Maqāṣid al-Shari' 'Inda al-Imām al-Shāṭibī*, Ghaza: al-Jā'miah al-Islāmīyah, 2010.
- Ali, Atabik dkk, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th.
- Ali, Maulana Muhammad, “Sikap Lapang Dada Terhadap Agama-agama Lain,” dalam Mukadimah *Quran Suci: Terjemah dan Tafsir*, terj. M. Bachrun, Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2006.
- _____, *Islamologi*, terj. R. Kaelan dan H.M. Bachrun, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1977.
- _____, *The Holy Quran: Arabic Text, English Translation and Commentary*, Lāhūr: Aḥmadiyyah Anjuman Isha'at Islām, 1973.
- Al-Ibrāhīmī, Muḥammad Bashīr *Athar al-Imām Muḥammad al-Bashīr al-Ibrāhīmī*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1997.
- Al-Isfahani, Syamsuddin. *Syarah al-Minhaj*, Maktabah al-Rusyd, Cet. I. 1410 H.
- Al-Jābirī, Muḥammad Ābid. *Bunyah al-'Aql al-'Arab: Dirāsah Tahfīliyah Naqḍiyah li Nuḥum al-Ma'rifah fī al-Thaqāfah al-'Arabīyah*, Beirut: Al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabī, 1993.
- _____, *al-Dimoqrāṭīyah wa Huqūq al-Insān*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahbiyah al-Arabīyah, 1997.
- Al-Jāwī, Muhammad ibn 'Umar Nawawī, *Marāḥ Labīd li Kashf Ma'na al-Qur'an al-Majīd*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997.
- Al-Jazairi, Abd ar-Rahman *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Madhāhib al-Arba'ah*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002.
- Al-Jāziri, *Kitab al-Fiqh alā al Mazhāhib al-Arba'ah*, Bayrut: Dār Ihya al-Turas al-'Arabi, 1996.
- Al-Juwaini, Al-Ḥaramayn. *al-Burhan fī Ushul al-Fiqh*, Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiah, Tahun 1418 H/1997.
- Al-Khaṭīb, Syaykh Muḥammad Sharbinī *Mughni. al-Muḥtāj*, Mesir: Mustafa al-Bābī al-Ḥalabī wa Awlāduhu, 1377 H/1958 M.
- Al-Khūlī, Amin. *Manāhij Al-Tajdīd Fī Al-Naḥw Wa Al-Balāghah Wa Al-Tafsīr Wa Al-Adab*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Al-Malibari, Zain ad-Din 'Abd al-'Aziz *Fath al-Mu'in*, Semarang: Toha Putera, t.t.
- Al-Marāghī, Ahmad Musthafa, *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir : Mathba'ah alHalabiyy, 1946.
- Al-Miṣr, Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukrim ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Bayrūt: Dār al-Ṣadr, t.th.

- Al-Mubarakfurī, Ṣafī al-Raḥmān, *Sirah Nabawiyah: Sejarah Hidup Nabi Muhammad*, terj. Agus Suwandi, Jakarta: Ummul Qura, 2015.
- Al-Naisaburi, Abu al-Hasan ‘Ali ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbāb al-Nuzūl*, Bayrūt: Dār al-Fikr, 1994.
- Al-Nasa’iy, Abu ‘Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu’aib, *Sunan al-Nasa’iy*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1999.
- Al-Nashar, Muhammad Sami. *Nasy’ah al-Fikr alFalsafi fī al-Islām*, Kairo: Dār al-Ma’arif, 1971.
- Al-Naysaburiy, Abu al-Husayn Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyayriy, *al-Jami’ al-Sahih*, Beirut: Dar al-Jayl, t.th.
- _____, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstualis dan Aliran Liberal*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2006.
- Al-Qardhawi, Yusuf, *Halal dan Haram dalam Islam*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1976.
- Al-Qasimi, Muhammad Jamal al-Din *Tafsir al-Qasimi*, Kairo: Isa Babi al-Halabi, 1377 H/1958M.
- Al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*.
- Al-Qarafī, Abū al-‘Abbas Syihabuddin *al-Furuq: Anwār al-Buruq wa Anwa’ al-Furuq*, Beirut: Alamul Kutub tth.
- _____, *al-Iḥkam fī Tamyiz al-Fatāwā ‘an al-Aḥkām wa Tasharrufat al-Qadli wal Imam*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2010.
- _____, *Syarah Tanqih al-Fushul*, Beirut: Dar al-Fikr, Cet. I, 1973.
- Al-Qarāḍāwī, Yūsuf. *fī Fiqh al-Awlawiyāt Dirāsah Jadīdah fī Dalu’ al-Qur’ān wa al-Sunnah*, Kairo: al-Maktabah al-Wahbīyah, 1996.
- Al-Qāsimi, Muhammad Jamāl al-Din. *Mahāsīn al-Ta’wīl*, Bairut: Dār al-Fikr, 1978.
- Al-Qaṭṭān, Mannā’ al-Khafīl. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, t.tp.: Manshūrāt al-‘Aṣr al-Hadīth, 1973.
- al-Raisūnī, Aḥmad, *al-Fikr al-Maqāṣidī Qawā’iduhu wa Fawā’iduhu*, Ribāt: Maṭba’ah an-Najāḥ, 1999.
- _____, *Muḥāḍarat fī Maqāṣid asy-Syarī’ah*, cet. ke-3 Cairo: Dar alKalimah, 2014.
- _____, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, terj. Ibnu Rusydi, Jakarta: Erlangga, 2002.
- Al-Razi, Fakhr al-Dīn. *al-Mahshul fī ‘Ilm Ushul al-Fiqh, Mansyurat Muhammad Ali Baidun*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.
- al-Rāzi, Al-Ṭahir Ahmad, *Qamus al-Muḥīṭ Riyāḍ*: Dār ‘Alam al-Kutub, 1996.

- Al-Rūm, Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Sulaymān. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī Qarn al-Rābi‘ ‘Ashr*, Riyad: Maktabah Rushd, 2002,
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Ali, *Rawā’i‘ al-Bayān: Tafsīr Ayāt al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____, *Tafsīr Ayat al-Aḥkām*, Mekah: Dār Al-Qur’an, 1972
- _____, *al-Tibyān fī Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.th.
- _____, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Bairūt: Dār al-Qur’ān al-Karīm, t.t.
- Al-Salam, Izzud Dīn Ibn Abdi. *Qawa’id al-Aḥkam fī Masalih al-Anam*, Beirut: Dar al- Jail, tt.
- Al-Sa’dī, ‘Abd Raḥmān bin Nāṣir *Taisir al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Kairo: Maktabah Tauwifiyah, 2015.
- Al-Sa’ūd, Muḥammad Abū, *Irshād al-‘Aql al-Salīm Ilā Mazāyā al-Qur’ān al-Karīm*, (*Tafsīr Abī al-Sa’ūd*), Beirut: Dār Ihya’ al-Turas, t.t.
- Al-Sayis, Ali, *Tafsīr Ayat al-Aḥkām*, Mesir: Matba’ah Muhammad ‘Ali Sabih wa Auladuh, 1953.
- Al-Sha’rāwī, Mutawallī *Tafsīr al-Sya’arawiy*, Kairo: Dār al-‘Ulūm, t.th.
- Al-Shahrastāni, Ibn Abi Bakr *al-Milal wa al-Nihal*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūli al-Sharī‘ah*, Beirut: Dār al-Kotob al-‘Ilmīyah, 2004.
- Al-Shaikh, Anas S Ali. “Foreword,” dalam Jasser Audah *Maqāṣid al-Sharī‘ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London and Washington: The IIIT, 2007.
- Al-Shawukānī, *Irshād al-Fuḥūl ilā Taḥqīq min ‘Ilm al-Uṣūl*, Surabaya: Maktabah Ahmad ibn Sa’ad ibn Nabhan, t.th.
- Al-Shibagh, Muhammad ibn Luffi. *Lumhat fī ‘Ulūm al-Qur’ān wa Ittijāhāt al-Tafsīr*, Beirut: Maktabah al-Islami, 1990.
- Al-Subukī, ‘Alī bin ‘Abd al-Kāfi *al-Ibhaj fī Sharh al-Minhāj*, Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmīyah, 1404.
- _____, *Tabaqat al-Syafīyah al-Kubra*, Kairo: Matba’ah ‘Isa al-Babi al-Halabih, t.th.
- Al-Sulamiy, Muhammad ibn ‘Isa Abu ‘Isa al-Turmuzyi, *al-Jami’ al-Sahih Sunan al-Turmuzyi*, Beirut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabiyy, t.th.
- Al-Suyuti, Jalāl al-Dīn. *al-Itqan fī Ulum Al-Qur’an*, Kairo: Dār al-Salam, 1998.
- _____, *Tafsīr al-Jalalain*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1979.
- Al-Syirazī, Abu Ishaq Ibrahim Ibn ‘Ali Ibn Yusuf al-Fairuzabadi, *al-Muhadhdhab fī Fiqh Madhhab al-Imām al-Shafi‘ī*, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Tahhan, Mahmud, *Taisir Mustalah al-Hadith*, Jakarta; Dar al-Hikmah, t.th.

- al-Ṭhabarī, Muḥammad ibn Jarīr *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Ibn Taimīyah, t.t.
- Al-Tirmidzi, Imam. *Sunan al-Tirmidzi "Bab Mâ Jaa an lâ Tuqtha' al -Aidy fil Ghazwi"* Juz III, Beirut: Dār al-Gharb al-Islami, 1998.
- Al-'Ulwanī, Taha Jabr. *Maqasid al-Syariah*, Beirut: Dār al-Hadi, 2001.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd 'Azīm. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Al-Zarkūnī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Darussalam, 2010.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah. *Muqaddimah tafsīr al-Munīr fī al-Akīdah wa al-Sharī'ah wa alManhaj*, Bairut: Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 1991.
- _____, *al-Qur'ān al-Karīm Bunyatuhū al-Tashri'iyah wa Khaṣā'ishuhā al-Ḥaḍārīyah*, Suria: Dār al-Fikr, 1993.
- _____, *Tabṣīr al-Muslimīn li Ghayrihim bi al-Islām, Aḥkāmuhu wa Dawābiṭuhū wa Adābuhū*, Suria: Dār al-Maktabī, 1999.
- _____, *Uṣūl al-Fiqh al-Islami*, Damaskus: Dar al-Fikr, Cet. I, 1986.
- _____, *al-Fiqh al-Islam wa-Adillatuhū*, Beirut: Dar-al-Fikri, 1989.
- Amir Syarifuddin, *Garis-garis Besar Fiqh*, Jakarta : Kencana, 2003.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*, terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar-Rany, Yogyakarta: LKiS, 2004.
- 'Arabī, Muḥammad bin 'Abd Allāh Abū Bakr ibn. *Aḥkām al-Qur'ān*, vol. III, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- Affani, Syukron. *Tafsir al-Qur'an dalam Sejarah Perkembangannya*, Jakarta: Kencana, 2019.
- Arkoun, Mohammed *Islam Kontemporer: Menuju Dialog Antar Agama*, terj. Ruslani, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Arkoun, Muḥammad *Ma'ārik min ajli Ansanah fī al-Siyāqāt al-Islāmīyah*, terj. Hasyim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi, 2001.
- Ar-Razi, Fakhr al-Din *Tafsir al-Kabir*, Beirut : Dar al-Fikr, 1405 H/1985M.,
- Ash-Shiddieqy, Hasbi, *Al-Islam 2*, Semarang: Pustaka Rezki Putra, 1987.
- As-Sābūnī, Muḥammad, 'Alī *Ṣafwah at Tafāsīr*, Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1981
- 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir Ibn. *Maqāṣid Al-Sharī'ah Al-Islāmiyyah*, Qatar: Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004.
- _____, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, 'Ammān: Dār al-Nafā'is, 2001.
- _____, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Tunisia: Dār Ṭunisiyyah li al-Nashr, 1984.
- Ash-Shiddiqy. Teungku Muhammad Hasbi. *Sejarah dan Pengantar Ilmu al Qur'an dan Tafsir*, Semarang: Pustaka Rizki Putra. 2009.
- Ath-Thabari, Ibn Jarir, *Jami' al-Bayan fī Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992.

- Ath-Thabathabai, Muhammad Husein *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-'Alami li al-Matbu'ah, 1403 H/1983M.
- Auda, Jasser. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im, Bandung: Mizan, 2015.
- _____, *Al-Ijtihād Al-Maqāṣidī: Min Al-Taṣawwur Al-Uṣūlī Ilā Al-Tanzīl Al-'Amālī*, Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyyah li al-Abḥāth wa al-Nashr, 2013.
- _____, *Maqāṣid al-Sharī'ah: Dalīl li al-Mubtadi'īn*, Beirut: Maktab al-Tawzī' fi al-'Ālam al-'Arabī, 2011.
- _____, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2007.
- A., Syafiq Mughni, 'Berpikir Holistik dalam Studi Islam', Pengantar *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dkk, Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Azzām, 'Abd al-'Azīz Muhammad dan 'Abd al-Wahhāb Sayyed Hawwās, *al-Ushrah wa Ahkāmuhā fī al-Tashrī' al-Islāmī*, terjemahan Fiqh Munakahat, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2009.
- Ba'albakī, Munīr, *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*, Bayrūt: Dār al-'Ilmal-Malayin, 1980.
- Baedhowi, *Antropologi Al-Qur'an*, Yogyakarta: LKiS, 2013. Bahyyah, Abdullah bin, *'Alaqah Maqashid al-syari'ah bi Ushul al-Fiqh*, London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.
- Baidan, Nasirudin. *Perkembangan Tafsir al-Qur'an di Indonesia*, Solo: Tiga Serangkai Pustaka Mandiri. 2003.
- Bakr, Abū, *Hasiyah I'ناه at-Talibin*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi*, Jakarta: Raja Grafindo, 1996.
- Biltaji, Muḥammad. *Manhaj Umar bin Khathab fi al-Tasyri'*, Cairo: Dar al-Salam, 2002. Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1999.
- Burhānī, Manūbah. "al-Fikr al-Maqāṣidī 'ind Muḥammad Rāsyid Riḍā," Disertasi Bāṭinah/Aljazair: Universitas al-Ḥajj Lakhḍar, 2007.
- Burghus, Tib, *al-Ab'ād al-Manhajīyah li Ishkālīyah al-Taghyīr al-Ḥaḍarī wa Darūrah al-Manhaj*, Al-Jaza'ir: Dār al-Yanābī' li al-Nashr wa al-I'lam, 1993.
- Cawidu, Harifuddin *Konsep Kufir Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Teologis Dengan Pendekatan Tafsir Tematik*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Cholil, Moenawwar, *Biografi Empat Serangkai Imam Mazhab*, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1990.

- Dahlan, Abd. Aziz, *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1999.
- Darwazah, Muhammad ‘Izzah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000.
- Darwazah, Muhammad ‘Izzah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasab al-Nuzūl*, Jilid V.
- Dawud, M. *Hukum Islam dan Perdilan Agama*, Bandung: Trigenda Karya, 1996.
- Dimiyati, Afifuddin *Ilm al-Tafsir Ushuluhu wa Manahijuhu*, Sidoarjo: Maktabah Lisan Araby, 2016.
- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Jakarta: Gramedia, 2013.
- Djamil, Fathurrahman *Filsafat Hukum Islam*, Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 1997.
- Donzel, E. Van *et. al.*, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Effendi, Yusuf. *Kebangkitan Kedua Umat Islam: Jalan Menuju Kemuliaan*, Jakarta: Noura Books, 2015.
- El-Fadl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan: Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Luikan Yasin, Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Esack, Farid, *Quran, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, England: Oneworld Publications, 1998.
- _____, *Membebaskan yang Tertindas*, terj. Watung A. Budiman, Bandung: Mizan, 2000.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Al-Qur’an*. Yogyakarta: Qalam. 2002.
- Feillard, Andree, *NU Vis-a-Vis Negara Pencarian Isi, Bentuk dan Makna, alih bahasa Lesmana*, Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Galib, M.M. *Ahl Al-Kitab Makna dan Cakupannya*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- Ghozali, Abdul Rahman, *Fiqh Munakahat*, Jakarta: Kencana, 2008.
- Glasse, Criyl, *Ensiklopedi Islam Ringkas*, terj. Ghufron A. Mas’udi, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999.
- Greenwood, N. J. J., M. B. Edwards, *Human Environments and Natural Systems*, Massachusetts: Duxbury Press, 1979.
- Guillot, Claude, *Lobu Tua: Sejarah Awal Barus*, terj. Daniel Perret, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002.
- Gunawan, Wawan., Abd. Wahid dkk, *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepimpinan Non-Muslim*, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Goldziher, Ignas. *Madzhab Tafsir: dari Aliran Klasik hingga Modern* (Terj), Yogyakarta: el SAQ Press. 2003.

- Haddad, Yvonne Yazbeck dan Barbara Freyer Stowasser, *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Walnut Creek: Altamira Press, 2004.
- Hadikusuma, Hilman *Hukum Perkawinan Indonesia (Menurut: Perundangan, Hukum Adat, Hukum Agama)*, Bandung: Masdar Maju, 2007.
- Hallaq, Wael B. *Sejarah Teori Hukum Islam: Pengantar Usul Fiqh Mazhab Sunni*. Jakarta: Rajawali Press, 2000.
- Hamdani, *Risalah Hukum Perkawinan Islam*, Jakarta: Citra Karsa Mandiri, 1995.
- Ḥamidī, ‘Abd al-Karīm, *Maqāṣid al-Qur’ān min Tashrī‘ al-Aḥkām*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2008.
- _____. *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qurān*, T.Tp: Maktabah al-Rush, 2000.
- Ḥanafī, Ḥassan. *Dirasāt Islāmīyah*, Kairo: Maktabat al-Anjilū al-Miṣrīyah, 1981.
- Handrianto, Budi, *Perkawinan Beda Agama Dalam Syariat Islam*, Jakarta: Khairul Bayan, 2003.
- Hassan, Riffat “Women’s Interpretation of Islam”, dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*, The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994.
- Hasbi, Rusli, *Rekonstruksi Hukum Islam: Kajian Kritis Sahabat Terhadap Ketetapan Rasulullah Saw*, cet. II. Jakarta: Al-Irfan Publishing, 2009.
- Hidayat, Komaruddin “Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik”, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Jakarta: PT. Gramedia, 1998.
- _____, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermenetik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Himāyah, Mahmūd ‘Ali, *Ibn Ḥazm wa Manhajuhu fi Dirāsah al-Adyān*, Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1983.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, Jakarta: Serambi Ilmu, 2010.
- Husaini Adian dan Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tasir al-Qur’an*, Depok: Gema Insani Press, 2007.
- Ḥusnī, Ismā‘īl *Naẓarīyah al-Maqāṣid ‘Inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn Ashūr*, Virginia: al-Ma‘had al-‘Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1995.
- Huzaymah, Ṣaḥīh Ibn Bāb *Ṣifat al-Khuṭah Yawm al-‘Arafah*, Maktabah Shāmilah.Ibad, Al-Sahib ibn, *al-Muhit fi al-Lugah*, Beirut: Dar al-Kutub, t.th.
- Ibrahim, Duski *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqra’ al-Ma’nawi asy-Syathibi*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

- Ibrahim, Yasir S. "Rashīd Riḍā and Maqāṣid al-Sharī'ah," dalam *Studia Islamica*, No. 102/103, Tahun 2006.
- Ichwan, Moch Nur. *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico Religious Concepts In The Quran*, Canada: McGill University Press, 1966.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Ja'far, Muslim 'Āli. *Manāhij al-Mufassirūn*, T.tp: Dar al-Ma'rifah, 1980.
- Jansen, J. J. G. *Diskursus Tafsir Islam Modern* (Terj.), Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya: 1997.
- Jughaym, Nu'mān. *Ṭuruq al-Kashfī 'an Maqāṣid al-Shari'ah*, Yordania: Dar Alnafaes, 2014.
- Kedourie, Elie. *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, New York: 1966.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Adhi Aksara Abadi, 2011
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad 'Abduh dan Rashīd Riḍā*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Khalikān, Abū 'Abbas Sham al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad ibn Abī Bakr ibn. *al A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zaman*, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1971.
- Khallāf, 'Abd al-Wahhāb. *'Ilm Uṣūl Al-Fiqh*, Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islāmiyyah, n.d.
- Latif, Ahmad Azharuddin dkk. *Pengantar Fiqih*, Jakarta: Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Jakarta, 2005.
- Lings, Martin. *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasar Sumber Klasik*, terj. Qamaruddin S.F, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2014.
- Ma'lūf, Louis. *al-Munjid fī al-Lughah*, Bayrūt: al-Maktabah Kāthūlīkiyyah, 1956.
- Madjid, Nurcholish dkk. *Fiqih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2005.
- _____, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- _____, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Manzūr, Ibn *Lisān al-'Arab*, Kairo: Maktabah al-Tawfīq, t. Th.
- Mas'udi, Masdar F. "Paradigma dan Metodologi Islam Emansipatoris" Pengantar Veri Verdiansyah, *Islam Emansipatoris Menafsir Agama untuk Praksis Pembebasan*, Jakarta: P3M, 2004.

- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minoritas: Fiqh Aqalliyat dan Evolusi Maqashid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- McCabe, Joseph, *Atheism: The Logic of Disbelief*, Arizona, See Sharp Press, 2006.
- Milal, Yūnus, "Manhaj al-Syaykh Muḥammad al-Ghazālī fī Ta'āmulihi ma'a al-Qur'ān" *Disertasi* AlJaza'ir: Universitas al-Jaza'ir, 2010.
- Mudzhar, M. Atho', *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000
- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh Lima Mazhab*, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 1999.
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir*, Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984.
- Musa'ad, Ishaq dan Kenneth Cragg, *The Theology of Unity*, London: 1966.
- Muslim, Muṣṭafa', *Mabāḥith fī al-Tafsīr al-Mawdū'ī*, Beirut: Dār al-Qalam, 2005.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an; Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, Yogyakarta: Idea Press. 2016.
- _____, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- _____, *Paradigma Tafsir Feminis*, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2010.
- _____, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS, 2010.
- _____, *Ilmu Ma'anil Hadis*, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Mughni, Syafiq A. 'Berpikir Holistik dalam Studi Islam', *Pengantar Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dkk. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.
- Nadīm, Abd al-Maḥīd *Ṣiddīq Hasan Khān al-Qannūjī wa Juhūdūh al-Lughawīyah*, Lahore: University of Punjab, t.t.
- _____, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an; Studi Aliran-aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan hingga Modern-Kontemporer*, cet. ke-2, Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Nasution, Harun, *The Place of Reason in Abduh's Theology, Its Impact on His Theological System and Views*. Thesis Phal. D., Montreal: McGill University, ProQuest Dissertation and Thesis, 1968.
- _____, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992..
- Partanto, Pius A. dan M. Dahlan al-Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994.
- Qudāmah, Ibn, *Al-Sharḥ al-Kabīr 'alā Matn al-Mughnī*, Suriah: Dār al-Bayān, t.th.
- Quthub, Sayyid, *Tafsir fī Zhilal al-Qur'an*, Beirut: Dar al-'Arabiah, t.t.
- Rafiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT. RajaGrafindo 2000.

- Rahardjo, M. Dawam *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rahman, Fazlur *Islam*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1996.
- _____, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1983.
- _____, *Islam*, ed. Senoadji Saleh, Jakarta: PT. Bina Aksara, 1987.
- _____, *Islam Antara Visi, Tradisi dan Hegemoni Bukan Muslim*, ed. Mochtar Pabottinggi, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986.
- Rahman, Ibrāhīm “Dlawabit al-I'tibar al-Maqasidi fi I'mal an-Nas al-Shar'iy,” 1438.
- Rahmat, Aceng Conny Semiawan, dkk, *Filsafat Ilmu Lanjutan*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2011.
- _____, *Islam and Modernity: Transformations of an Intellectual Tradition*, Chicago and London: University of Chicago Press, 1982.
- Ramulyo, Mohd. Idris *Hukum Perkawinan Islam (Suatu Analisis dari Undang-Undang Nomor 2 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam)*, Jakarta: Bumi Aksara 2004.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, Bantul: Kreasi Wacana, 2009.
- Riḍa, Muḥammad Rashīd, *Wahyu Ilahi kepada Muhammad*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- _____, *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- _____, *Tafsīr al-Manār*, Cairo: Dār al-Ma'rifah, TT.
- Riyadi, Hendar, “Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal,” dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Rushd, Ibn, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtashid*, Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Raysūnī, Aḥmad. *Nazarīyah al-Maqāsid 'Inda al-Imām al-Shātibī*, Rabat: Ad-Dār al-'Ālamīyah li al-Kitāb al-Islāmī, 1992.
- _____, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. IV, cet. ke-2, Qāhīrah: Dār al-Manār, 1947.
- Sa'id, Busthami Muhammad. *Maḥmū Tajdīd al-Dīn* Kuwait: Dār al-Da'wah, 1984.
- Sabiq, Sayyid *Fiqh Sunnah*, *Fiqh Sunnah*, terj. Mohal. Abidun dkk, Jakarta: Pena Pundi Aksara, 2012.
- Saeed, Abdullah, *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- _____, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, terj. Lien Iffah, Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015.

- _____, *Interpreting the Qur'ān: Towards a Contemporary Approach*, 1st ed., New York: Routledge, 2006.
- Şālih, 'Abd al-Qādir Muḥammad *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī al-'Aṣr Ḥadīth*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003.
- Scharbrodt, Oliver, *Review of "Muhammad Abduh," Mark Sedgwick, Makers of the Muslim World, XIII*, Oxford: Oneworld, 2010.
- Sedgwick, Mark "Muhammad Abduh," in *Makers of the Muslim World, Xiii*, Oxford: 2010
- Shahātah, 'Abd Allāh. *'Ulūm al-Tafsīr*, Kairo: Dār al-Syurūq, 2001.
- Shahrūr, Muḥammad. *Naḥwa Uṣūl Jadīdah Al-Islāmī: Fiqh Al-Mar'ah (Al-Waṣīyyah, Al-Irth, Al-Qawāmah, Al-Ta'addudīyyah, Al-Libās)*, Suriah: Al-Aḥālīli al-Ṭabā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī', 2000.
- Shaltūt, Maḥmūd *Ilā al-Qurān al-Karīm*, Cairo: Dar al-Syuruq, 1983.
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-13, Bandung: Mizan, 1996.
- _____, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis Sahih*, Ciputat: Lentera Hati, 2014.
- _____, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Problematika Umat*, Bandung: Mizan, 2000.
- _____, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al Qur'an*, cet. ke-2, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____, *Menyingkap Tabir Ilahi: Asma al-Husna dalam Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 1999.
- _____, *Pengantin Al-Qur'an; Kalung Permata Buat Anak-anakku*, Ciputat: Lentera Hati, 2007.
- _____, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadishadis Sahih*, Ciputat: Lentera Hati, 2014.
- Simon, Reeva S., Philip Mattar, Richard W. Bulliet, *Encyclopedia of the Modern Middle East*,
- Sirry, Mun'im A. (ed.), *Fiqih Lintas Agama Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Soemiyati, *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan*, Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 1986.
- Soerjanto, Poespowardojo T. M. dan Alexander Seran, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Hakikat Ilmu Pengetahuan, Kritik Terhadap Visi Positivisme Logis, serta Implikasinya*, cet. ke-2, Jakarta: Kompas, 2015.

- Soleh, Khudori *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, cet. Ke-1, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Subki, Taj Dīn Ibn *Jam'u al-Jawami'*, bi Hasyiyah al-Bannani, Dar al-Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Summa, Muhammad Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Syafei, Rachmat, *Ilmu Ushūl Fiqh*, Jakarta: Pustaka Setia, 1999.
- Syafei, Rachmat. *Pengantar Ilmu Tafsir*, Bandung: Pustaka Setia, 2006.
- Syamy, Shaleh Aḥmad. *Al-Imam al-Ghazali Hujjatu al-Islām wa Mujaddid al-Mi'at al-Khamisah*. (A'lām al-Muslimin Seri 43), Damsyiq: Dar al-Qalam, 1993/1413.
- Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Jakarta: Prenada Media, 2007.
- _____. *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia: Antara Fiqih Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, Jakarta : Prenada Media, 2006.
- Syukri, Ahmad. *Metodologi Tafsir al Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, Jambi: Sulton Thaha Press, 2007.
- Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim Ibn *Sharh Hadith Jibril,: fi al-Islām wa al-Imān wa al-Iḥsān*, t.t: Dār Ibn al-Jauzi, t.th.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1993.
- Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional RI, 2008.
- Tim Redaksi, *Kamus Besar Bahasa Indonesia: Pusat Bahasa*, Jakarta: Gramedia Pustakan Utama, 2008.
- 'Umar, 'Umar bin Ṣāliḥ bin Maqāṣid al-Sharī'ah 'ind al-Imām al-'Izz bin 'Abd as Salām, Urdun: Dār an-Nafā'is, 2003.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār *Mu'jam al-Lughah al-'Arabīyah al-Mu'āṣirah*, T.tp.: 'Alim al-Kitāb, 2008.
- Usman. *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras, 2009.
- Utomo, Setiawan Budi, *Fiqih Aktual: Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer* Jakarta: Gema Insani Press, 2003, hal. 261.
- Wadud, Amina, *Quran and Women; Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999.
- Wijaya, Aksin, *Nalar Kritis Epistemologi Islam*, cet. ke-2, Yogyakarta: Teras, 2013.

- Wimra, Zelfeni “Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na’im tentang Teori *Naskh*,” dalam *Innovatio: Journal for Religious Innovation Studies*, Tahun 2012.
- Yūnus, Muḥammad *Tajribah al-Syaykh Muḥammad al-Ghazālī fī Tajdīd al-Fikr al-Islāmī*, Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 2012.
- Yūsuf, Abu al-Ma’ali Abd al-Mālik ibn Abdillāh ibn. *Al-Burhan fī Uṣūl al-Fiqh*, Jilid I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, 1997.
- Zagibah, Ibnu. *al-Maqāṣid al-‘Ammah li al-Sharīah al-Islāmīyah*, T.tp: Dar Al-Shafwah, 1996.
- Zahrah, Muḥammad Abū, *al-Aḥwāl al-Shakhshīyah*, Beirut: Dār al-Fikrī al-‘Arabī, 1957.
- Zakariyā, Abū al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris ibn, *Maqāyīs al-Lughah*, Kairo: Ittihād al-Kitāb al-‘Arabī, 2002.
- Zayd, Mustafa. *al-Maṣlahah fī Tasrī’ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, Dar al-Fikr al-Araby, 1964.
- Zayd, Naṣr Ḥāmid Abū. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī*, Kairo: Sīnā li al-Nashr, 1994.
- Zuhdi, Masjufuk, *Masail Fiqhiyah: Kapita Selektā Hukum Islam*, Jakarta: Haji Masagung, 1994.

Sumber dari Jurnal

- Abdurrahman. "Maqāsid Al-Syari'ah As A Guide In Establishing The Law." In *Proceedings of the 1st International Conference on Business, Law And Pedagogy, ICBLP 2019*. European Alliance for Innovation (EAI), 2019.
- Ah. Fawaid, “Maqashid al-Qur’an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Thaha Jabir al-Alwani”, *Jurnal Madania*, Vol. 21, No. 2, Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2017.
- Al-Islām, Tāj. “Maqāṣid al-Qur’an and Maqāṣid al-Sharī’ah: An Analytical Presentation”, dalam *jurnal Revelation and Science*, Vol. 03. No. 1. Tahun 2013.
- _____, QURANICA, dalam *Internasional Journal of Qurānic*. Vol. 7. Tahun 2015.
- al-Najjār, ‘Abd al-Mājid "Maqāṣid al-Qur’ān fī Binā’ al-Fikr al-Umrānī," dalam *Journal Islāmīyah al-Ma’rifah* 89, no. 33. 2017.
- Asni, Fathullah Al Haq Muhamad. "Al-Shāṭibī Methodology Analysis In The Unification Of Usul Al-Fiqh Methods." dalam *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 7, Tahun 2017.

- Aziz, Muhammad. "Reconstruction of Maqashid Shari'ah Perspective Muhammad Thahir Ibn'Assyur: Efforts to Re-Discuss Sharia with Reality." dalam *JURNAL HUKUM ISLAM*, Tahun 2019.
- Bahrum, "Ontologis, Epistemologi dan Aksiologi," dalam *Sulesana*, vol. 8, no. 2, Tahun 2013.
- Bushiri, Muhammad. "Tafsir Al-Qur'an Dengan Pendekatan Maqāṣid Al-Qur'an Perspektif Ṭahā Jābir al-'Alwani", dalam *Jurnal Tafser*, Vol. VII, No. 1, 2019.
- Dallal, Ahmad, "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought," dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 7, No. 3, Tahun 2000.
- El-Atrash dan Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," dalam *Jurnal Qur'anica*, vol. V, no. 2 Tahun, 2013.
- Fawaid, Ah. "Maqasid Al-Qur'an dalam Ayat Kebebasan Beragama Menurut Penafsiran Thaha Jabir Al- Alwani," dalam *Madania: Jurnal Kajian Keislaman*. 21, 2, Tahun 2017.
- Ghanīm, Abdul Ḥāmid Maḥmūd, "Al-Tafsīr al-Mawdū'ī," dalam *Journal al-Bayan* 165, Tahun 2001.
- Hamam, Zaenal dan A. Halil Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidī," dalam *jurnal QOF* 2, no. 1, Tahun 2018, <https://doi.org/10.30762/qof.v2i1.496>.
- Harahap, Zul Anwar Ajim, "Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin bin 'Abd Al-Salam (w.660 h)," dalam *Jurnal Tazkir* Vol. IX No. 2 Padangsidempuan: IAIN Padangsidempuan, 2014.
- Harahap, Zul Anwar Ajim. "Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya Dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin bin 'Abd AlSalam (w.660 h)," dalam *Jurnal Tazkir* Vol. IX No. 2. Tahun, 2014.
- Hudaya, Hairul. "Mengenal Kitab al-Umm Karya al-Shāfi'ī (Dari Metode Istidlal Hukum Hingga Keasliannya)." dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 14, no. 1. Tahun 2016.
- Ilyas, Hamim, "Islam Risalah Rahmat dalam Al-Qur'an: Tafsir Q.S. al-Anbiya', 21: 107," dalam *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Tahun 2007.
- Jamal, Ridlwan dan Nisywan Abduh, "Al-Jadhur Al-Tarikhiyah Li-Tafsir Al-Maqasidi Lil- Qur'ān Al-Karīm" dalam *Jurnal Al-Islam fi Asia*. Vol. I Tahun 2011. <https://doi.org/10.31436/jia.v8i0.234>.

- Johnston, David L. "Epistemology and Hermeneutics of Muslim Theologies of Human Rights," dalam *Die Welt des Islams New Series*, Vol. 47, No. 2, Tahun 2007.
- Kamali, Mohammad Hashim, "Istiḥsān and the Renewal of Islamic Law," dalam *Islamic Studies*, Vol. 43, No. 4. Tahun 2004.
- Khakim, M. Lutfi, and Mukhlis Ardiyanto. "Menjaga Kehormatan Sebagai Perlindungan Nasab Perspektif Maqashid Syari'ah." dalam *Nizham Journal of Islamic Studies* 8, no. 01. Tahun 2020.
- Mochamad, Nasril Albab. "Al Maqashid Al Syar'iyyah Sebagai Bagian Dari Al Qawa'id Al Ushuliyah Al Tasyri'iyah." dalam *JURNAL INDO-ISLAMIKA* 8, no. 2, Tahun 2018.
- Mohal. Ali, "Kontekstualisasi al-Qur'an", dalam *Jurnal Hunafa*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2010.
- Mutawali. "Maqashid Al-Syari'ah: Logika Hukum Transformatif." dalam *SCHEMATA* 6, no. 2. Tahun 2017.
- Nasiri. "Menelaah Konsep Maqāṣid al-Sharī'ah al-Juwaynī dalam Kitab al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh." dalam *Syaikhuna: Jurnal Pendidikan dan Pranata Islam* 6, no. 2. Tahun 2015.
- Noviana, Lika. "Analisa Pertimbangan Majelis Hakim Menolak Dispensasi Kawin Dalam Keadaan Hamil Di Pengadilan Agama Kabupaten Kediri (Perkara Nomor 0324/Pdt. P/2019/Pa. Kab. Kdr)." Sulasina, Serli, Teki Prasetyo Sulaksono, and Yuli Kurniasihal. "Analisis Putusan Mahkamah Agung Nomor 267 K/Ag/2018 Tentang Sengketa Hibah Harta Bersama dalam Perkawinan." dalam *Social Pedagogy: Journal of Social Science Education* 1, no. 2, Tahun 2020..
- Parray, Tauseef Ahmad "Islamic Modernist and Reformist Thought: A Study of the Contribution of Sir Sayyid and Muhammad Iqbal," *World Journal of Islamic History and Civilization*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2011.
- Rahman, Fazlur, "Interpreting the Quran" dalam *Inquiry*, Vol. 3, No 5, Tahun 1986.
- Rahmi, Nispan. "Maqasid Al Syari'ah: Melacak Gagasan Awal." dalam *Syariah: Jurnal Hukum dan Pemikiran* 17, no. 2. Tahun 2018.
- Ridwan, MK. "Tradisi Kritik Tafsir: Diskursus Kritisisme Penafsiran dalam Wacana *Qur'anic Studies*", dalam *Jurnal THEOLOGIA*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2017.
- Safriadi, "Kontribusi Ibn 'Ashūr dalam Kajian Maqasid alSyari'ah," dalam *Jurnal Islam Futura*, Volume XIII, No. 2, Tahun 2014.
- Salām, Aḥmad, "Al-Ab'ād al-Manhajīyah li al- 'Amal al-Islāmī," dalam *Journal al-Ummat*, No. 67, Tahun 1986.

- Setiawan, M. Nur Kholis, "Al-Qur'an dalam Kesarjanaan Klasik dan Kontemporer; Keniscayaan Geisteswissenschaften," dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2006.
- Setiawan, Nurkolis. "Al-Qur'an dalam Kesejarahan Klasik dan Kontemporer," dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Ciputat: Pusat Studi al Qur'an, 2006.
- Shidiq, Ghofar "Teori Maqashid Al-Syari'ah dalam Hukum Islam," dalam *Jurnal Sultan Agung*, vol. XLIV, no. 118, Tahun 2009.
- Sucipto, Moch Cahyo. "The Human Rights In Islam, The Study of Al-Muwafaqat by Imam Al-Syathibi." dalam *EKSISBANK: Ekonomi Syariah dan Bisnis Perbankan 2*, no. 2 2018.
- Sulaiman, Sofyan. "Konsep Maqāsid al-Sharī'ah, Kritik Atas Nalar Liberalis." dalam *Al-Fikra: Jurnal Ilmiah Keislaman 17*, no. 2. Tahun 2019.
- Suryadinata, M. "Kepemimpinan Non-Muslim dalam al-Qur'an: Analisis terhadap Penafsiran FPI Mengenai Ayat Pemimpin Non-Muslim", dalam *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2015.
- Taufik, Ahmad "Hubungan Antarumat Beragama (Studi Kritis Metodologi Penafsiran Tekstual)," *Journal of Qur'ān and Hadīts Studies*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2014.
- Umayyah, "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Jurnal Undang-Undang R.I Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan dan Kompilasi Hukum Islam*, Surabaya: Kesindo Utama, 2010.
- Wathani, Syamsul, "Konfigurasi Nalar Tafsir Al Maqasidi; Pendekatan Sistem Interpretasi", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol 9, No 2, Tahun 2016.
- Zein. Adnin, and Muhammad "Epistemologi Kalam Asy'ariyah Dan Al-Maturidiyah." Dalam *AL-HIKMAH: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam 2*, no. 1. 2020.

Sumber dari Disertasi

- Amalia, Liza Suci. "Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam" *Disertasi*, Universitas Diponegoro. Tahun 2003.
- Ilyas, Hamim, "Pandangan Muslim Modernis terhadap Non-Muslim (Studi Pandangan Muhamad Abduh dan Rasyid Rida terhadap Ahli Kitab dalam Tafsir al-Manar)", *Disertasi*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 2002.
- Kamil, Jon "Perkawinan Antar Pemeluk Agama Perspektif Fiqh Ibnu Taymīyah" *Disertasi*, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2011.

- Karsayuda, M. “Perkawinan Beda Agama: Menakar Nilai-Nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam” *Disertasi*, IAIN Antasari Banjarmasin. Tahun 2011.
- Muchammad, Abdul Aziz, ‘Syari’ah dan Tafsir Al-Qur’an: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn ‘Asyur” *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Mubarak, Ghazi. “Prinsip-prinsip Tafsir asy-Syāṭibi dan Ortodoksi Tafsir Sunni” *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Munir Misbahul, “Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāshidi Ibn ‘Āshūr” *Disertasi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.
- Nafi, Basheer M., “Ibnu Asyur: The Career and Thought of Modern Reformist alim with special Reference to his work of Tafsir”, dalam *Jurnal of Qoranic Studies*, vol.VII, Tahun 2005.
- Nurung, Muhammad. “Maqāshid al-Qur’an menurut Rashīd Riḍā”, *Disertasi* UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Sumber dari Majalah

- El-Atrash Radwan Jamal dan Nahswan Abdo Khalid Qaid, “al-Jazūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Maqāshidi li al-Qur’ān al-Karīm,” *Majallah al-Islām fī Asiyā*, No. 1 Malaysia: UII, 2011.
- Riḍwān Jamāl al-Atrash dan Nashwān ‘Abduh Khālīd Qāid, “al-Juzūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm,” dalam *Majallah al-Islām fī Āsiā*, Tahun 2011.
- Syam, Muhammad Noor dalam Tri Suminar, “Tinjauan Filsafati (Ontologi-Epistemologi-Aksiologi) Manajemen Pembelajaran Berbasis Teori Siberetik,”
journal.unnes.ac.id/nju/index.php/edukasi/article/download/961/898.

Sumber dari Makalah

- Fikriyati, U dan Ahmad Fawaid, “Pop-Tafsir on Indonesian YouTube Channel: Emergence, Discourse, and Contestations,” *Proceeding AICIS 2019*.
- Mas’udi, Masdar F. “Rekonstruksi Al-Qur’an di Indonesia”, *Makalah*, dalam Semiloka FKMTHI, PUSDIKLAT Muslimat NU, Jakarta Selatan, 2003.
- Zayd, Waṣfī ‘Āskūr Abū. “al-Tafsīr al-Maqāshidi li Ṣuwar al-Qur’ān al-Karīm fī Zilāl al-Qur’ān Anmūdhajan,” Makalah Seminar *Fahm al-Qur’an: bain an-Nass wa al-Wāqi’*, Constantine: Jāmi’ah al-Amīr ‘Abd al-Qadīr li al-‘Ulūm al-Islāmīyah, 4-5 Desember 2013.

Sumber dari Undang-undang dan Fatwa

Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama*, Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM RI, 2011.

Muktamar NU dalam *Solusi Problematika Aktual Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas dan Konbes NU (1926-1999M)*, Surabaya: LTN NU Jawa Timur & Diantama.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 4/MUNAS VII/MUI/8/2005 terkait Perkawinan Beda Agama.

Sumber dari Internet

Al-Majmu'u Syarh al-Muhazzab, Bab al- kitab al-Nikah, Juz 16 Maktabah Syamilah

al-Ṭabrānī, Abū al-Qāsim *Mu'jam al-Kabīr*, al-Maktabah Shāmilah, n.d. Hadits nomor 10490.

Al-Wazzānī, Al-Tihāmī “Tauzīf al-Maqāṣid fī Fahm al-Qur'an wa Tafsīrih,” Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com>.

Anonim, “Politisasi Al-Qur'an: Diskusi Publik Mahasiswa IAT,” 25/11/2019, <http://www.uinsby.ac.id>.

Anonim, “Seminar Nasional Tafsir Maqashidi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,” 25/11/2019, <http://www.muslimedianews.com>

Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis, 4, Tahun 2016.

Haryanto, Rudy “Review Filsafat Ilmu; Dasar Aksiologi,” <https://www.researchgate.net/publication/324600874>.

Mutawalli, Muhammad, “Murtad: Antara Hukuman Mati dan Kebebasan Beragama,” *OSF*, (Oktober 2017) <https://osf.io/hsmkc/>.

Syahza, Almasdi “Filsafat Ilmu: Ontologis, Epistemologi, Aksiologi,” <http://almasdi.unri.ac.id>

Taufiq, Imam “Al-Qur'an dan Perdamaian Profetik dalam Bingkai Kebhinekaan,” Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo <http://www.walisongo.ac.id>.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

- N a m a** : Drs. H. Zainuddin Abdullah, MH
Tempat/tanggal lahir : Cirebon, 25 Oktober 1963
Alamat/Telp. : Jl. Pesantren Ceger 46 RT.03/03 Jurangmangu Timur Pondok Aren Tangerang Banten/(021) 7326145 HP. 0817.899.250.
- P e k e r j a a n** : G u r u / D o s e n
Riwayat Pendidikan : Formal :
1. MI/SD tamat tahun 1975/1976
 2. MTs tamat tahun 1979
 3. MA tamat tahun 1982
 4. Sarjana S1, Syari'ah tamat tahun 1993
 5. Sarjana S2, Megister Hukum Tamat tahun 2007
- Non Formal
6. Pesantren Sarang Rembang Jateng 1979 - 1985
 7. Pesantren Gontor Ponorogo Jatim 1985 - 1986
 8. Pesantren Lirboyo Kediri Jatim 1986 - 1993
 9. LIPIA Diploma A'm 1993 - 1994
- Riwayat Pekerjaan** :
1. Stap Pengajar di P.P. Darurrahman Jakarta 1993 - 1997
 2. Stap Pengajar di STAI AZZIYADAH Jakarta 1994 - 1997
 3. Stap Pengajar di STAI Fatahillah Serpong 1995 - 2009
 4. Sekretaris Yayasan P.P. Jamiyyah Islamiyya 2004 - 2009
 5. Pimpinan Pesantren Jamiyyah Islamiyyah 1994 - Sek.
 6. Ketua STIT Al Amin Tangerang Banten. 2010 - Sek.
 7. DPS Bank Syariah Risalah Ummat 2006- 2017
- Pengalaman Organisasi:**
1. Ketua Senat Fak Syari'ah UIT Kediri Jatim 1989 / 1990
 2. Ketua I Pengurus PMII Cabang Kediri 1988 - 1990
 3. Katib Syuriah NU Cabang Kab. Tangerang 1997 / 2002
 4. Ketua I NU Cabang Kab. Tangerang 2002- 2007

6. Pembina Ansor Cabang Kab. Tangerang
2000 / 2005
7. Sekretaris Komisi Pendais&Hub.Org MUI
TGR 2002 / 2007
8. Ketua Komisi Fatwa & Hukum MUI Kab.
TGR. 2007 / 2012
9. Ketua I MUI Kota Tangerang Selatan 2009 -
2019
10. Dewan Penasehat BAZDA Kota Tangsel
2009 / 2014
13. Mustasyar PCNU Kota Tangsel
2009 / 2014
14. Katib Syuriah PWNU Prov. Banten
2008 – 2018
16. Ketua V MUI Prov. Banten 2016 / 2021
15. Wakil Rois Syuriah PWNU Banten 2018-
2023
16. Wakil Ketua Umum MUI Tangsel 2019 –
2024
17. Rois Syuriah PCNU Tangsel 2020 - 2025

Demikian daftar riwayat hidup ini kami buat dengan sebenarnya.

Tangerang, 02 Mei 2021

H. Zainuddin Abdullah, MH

TELAAH KRITIS PERKAWIN BEDA AGAMA MELALUI TAFSIR MAQASIDI

ORIGINALITY REPORT

30%

SIMILARITY INDEX

31%

INTERNET SOURCES

1%

PUBLICATIONS

2%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	5%
2	media.neliti.com Internet Source	2%
3	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	2%
4	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	2%
5	www.scribd.com Internet Source	2%
6	ejournal.iainpurwokerto.ac.id Internet Source	2%
7	ejournal.iainbengkulu.ac.id Internet Source	2%
8	ejournal.fiaiunisi.ac.id Internet Source	1%
9	ejurnal.iainpare.ac.id Internet Source	1%
10	journal.uinsgd.ac.id Internet Source	