

ReLasi

SUAMI-ISTRI DALAM KELUARGA

Tafsir Maqāṣidīy ibn 'Āsyūr



MUFLIKHATUL KHOIROH

Muflikhatul Khoiroh

ReLasi

SUAMI-ISTRI DALAM KELUARGA

Tafsir *Maqāṣidīy* ibn 'Āsyūr



Kutipan Pasal 72

Sanksi Pelanggaran Undang-Undang Hak Cipta (UU Nomor 19 Tahun 2000)

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 5.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Relasi Suami-Istri dalam Keluarga **Tafsir Maqāshidīy ibn 'Āsyūr**

Copyright © Muflikhatul Khoiroh, 2024

All rights reserved

Penulis : Muflikhatul Khoiroh
Editor : Prof. Dr. Abd. Syakur, M.Ag
Layout : Hotimah Novitasari, M.Ag
Sampul : Irene Addler

Diterbitkan oleh:

Inoffast Publishing

Jl. Jemurwonosari Lebar 111 Wonocolo, Surabaya

E-Mail : inoffastindonesia@gmail.com

Phone : 0813-1425-6167

Website : www.inoffast.com

Instagram : [@inoffast_publishing](https://www.instagram.com/inoffast_publishing)

Relasi Suami-Istri dalam Keluarga
Surabaya, Inoffast Publishing, 2024 iv + 326hlm
ISBN : 978-623-5791-63-0
Cetakan pertama, Mei 2024

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṣ
5	ج	j
6	ح	ḥ
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ẓ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	ṣ
15	ض	ḍ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	’
28	ي	y

2. Vokal Pendek

... = a	كَتَبَ	kataba
... = i	سُئِلَ	su’ila
... = u	يَذْهَبُ	yazhabu

3. Vokal Panjang

اَ... = ā	قَالَ	qāla
اِي... = ī	قِيلَ	qīla
اُو... = ū	يُقُولُ	yaqūlu

4. Diftong

اَيِّ = ai	كَيْفَ	kaifa
اُوْ = au	حَوْلَ	ḥaula

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyah atau qamariyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya.

PENGANTAR PENULIS

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Syukur, *Alhamdulillah*, dihaturkan keHadirat Allah Swt. atas karunia-Nya yang tak terhingga sehingga penulis dapat menyelesaikan buku ini. Salawat dan salam semoga tercurah kepada Rasulullah, Muhammad saw. Sang pembawa risalah Ilahi yang telah dengan sempurna menuntun umat ke jalan yang benar.

Selesaiannya buku ini tidak lepas dari bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini, penulis menghaturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada mereka semua, baik secara langsung maupun tidak langsung, yang telah memberikan dukungan dan bantuan dalam penyelesaian buku ini.

Penulis mengucapkan terima kasih yang tak terhingga kepada Bapak Prof. Dr. Phil. H.M. Nur Kholis Setiawan, MA dan Mohamad Arja Imroni, M.Ag selaku penelaah buku ini, yang telah meluangkan waktunya untuk membaca secara cermat dan teliti tulisan ini, bahkan hampir tidak ada satu halamanpun yang luput dari pembacaan beliau berdua. Arahan dan saran dari keduanya sangat membantu dalam penyempurnaan buku ini. Semoga jerih payah beliau berdua dihitung menjadi amal salih.

Akhirnya, penulis menyadari kalau 'tiada gading yang tak retak' bahwasannya buku ini bukanlah karya yang sempurna. Oleh karena itu, saran dan kritik yang konstruktif sangat penulis harapkan dari para pembaca demi penyempurnaan buku ini untuk selanjutnya. Walaupun demikian, penulis senantiasa berharap agar karya ini dapat bermanfaat. *Āmīn*

Surabaya, Mei 2024
Penulis,
Muflikhatul Khoiroh

DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	i
PENGANTAR PENULIS	ii
DAFTAR ISI	iii
TENTANG TAFSIR AL QUR'AN.....	1
A. Tafsir al-Qur'an.....	2
B. Tafsir <i>Maqāṣidīy</i>	15
TEORI PENGEMBANGAN MAKNA TEKS AL-QUR'AN.....	33
A. Makna dan Tekstualitasnya	34
B. Bahasa sebagai Artikulasi Sistem Makna.....	37
C. Representasi, Presentasi, dan Interpretasi.....	38
D. Bahasa Arab Menjadi Media Tekstualitas Makna Al-Qur'an.....	41
E. Interpretasi dan Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an	45
F. Teori Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an.....	53
G. Tafsir <i>Maqāṣidīy</i> sebagai Alternatif Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an	59
FORMULA TAFSIR <i>MAQĀṢIDIY</i> IBN 'ĀSYŪR.....	69
A. Konsep Dasar <i>Maqāṣid al-Syarī'ah</i>	70
1. Metode penetapan <i>maqāṣid al-syarī'ah</i>	70
2. Konstruksi teori <i>maqāṣid al-syarī'ah</i>	81

B. Kerangka Tafsir Maqāṣidīy ibn ‘Āsyūr.....	106
C. Kontribusi ibn ‘Āsyūr dalam Memformulasikan Tafsir <i>Maqāṣidīy</i>	115
AYAT-AYAT RELASI SUAMI-ISTRI DALAM RUMAH TANGGA..	151
A. Ayat tentang Pengelolaan Ekonomi Keluarga.....	152
B. Ayat Relasi Suami-Istri dalam Mengatasi Konflik Rumah Tangga	235
C. Ayat Relasi Suami-Istri dalam Pembinaan Etika Pergaulan Laki-Perempuan dalam Keluarga	277
P E N U T U P.....	304
DAFTAR PUSTAKA.....	309
BIOGRAFI PENULIS.....	326



TENTANG TAFSIR AL QUR'AN



A. Tafsir al-Qur'an

Al-Qur'an adalah kitab suci yang bersumber dari Allah yang disampaikan kepada Nabi Muhammad saw., pamungkas para nabi, yang berfungsi sebagai *guideline* kehidupan umat manusia¹ untuk sepanjang zaman dan berlaku di segala tempat (*al-Qur'ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*). Artinya, Al-Qur'an bukan hanya diperuntukkan bagi generasi manusia yang hidup pada periode turunnya saja, tetapi juga bagi umat yang hidup pada saat sekarang dan sekaligus untuk umat yang akan datang.²

Al-Qur'an diyakini sebagai kitab suci adalah karena; *pertama*, ia merupakan firman Tuhan Yang Maha Sempurna dan Suci dari keterbatasan dan ketidaksempurnaan, sehingga pesan atau makna yang terdapat di dalam *naṣṣ-naṣṣ* atau teks-teksnya itu sempurna dan luas dimensinya serta cukup menjadi bekal petunjuk bagi umat manusia; *kedua*, ia selalu terjaga maknanya dari penyelewengan-penyelewengan logika yang tidak benar, serta bertentangan dengan nilai-nilai ke-*hidayah*-an Al-Qur'an. Alasan kedua ini meniscayakan agar para pengikut Al-Qur'an selalu berijtihad, berkreasi, dan berinovasi dalam membangun metode dan teknik untuk dapat memahami makna-makna Al-Qur'an secara *up to date*.

Secara material, teks Al-Qur'an memang terbatas, namun kandungan maknanya diyakini tak terhingga. Di sisi lain, problematika

¹ Lihat Q.S. al-Baqarah /2:2, 97; Q.S. al-Nahl/16: 64, 89, 102; Q.S. al-Naml/ 27: 1-2, 77; Q.S. Luqman /31: 2-3.

² Pernyataan tersebut sesuai dengan masa keberlakuan risalah Nabi Muhammad SAW sebagaimana dalam firman Allah SWT:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَآدَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (٢٨)

Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahu (Q.S. Saba'/34: 28).

kehidupan manusia dalam berbagai aspeknya terus berkembang tak mengenal henti. Oleh sebab itu, Al-Qur'an hadir menjadi pembimbing kehidupan mereka. Terkait hal ini, kiranya sangat diperlukan upaya serius dari para cendekia untuk mengatasi potensi kesenjangan antara teks Al-Qur'an yang terbatas itu dengan problema kehidupan sosial-empiris yang dinamis tanpa henti.

Terdapat keyakinan bahwa Al-Qur'an, sebagai firman Allah, itu memiliki dua dimensi. *Pertama* adalah dimensi zahir tekstual yang berupa lambang-lambang bahasa tertulis sebagai *corpus* atau bodi fisik Al-Qur'an yang terlihat oleh mata kepala dan terdengar oleh telinga kalau dibaca. Yang *kedua* adalah dimensi batin atau jiwa serta spirit Al-Qur'an. Ini merupakan makna-makna sebagai esensi teks Al-Qur'an yang aktual yang hanya dapat ditangkap oleh logika/pikiran dan kalbu manusia. Dimensi spirit atau segi batin Al-Qur'an tersebut merupakan konsep-konsep, ide-ide, dan cita-cita yang dikomunikasikan oleh Allah kepada jiwa manusia sebagai pesan yang abadi (الثل الأعلى) yang berfungsi sebagai petunjuk kehidupan manusia.

Dimensi batin atau jiwa Al-Qur'an tersebut merupakan esensi yang sekaligus energi/ruh Al-Qur'an yang terkonstruksi dan ditransmisikan melalui media bahasa Arab yang selanjutnya dibacakan kepada Nabi Muhammad dan dituturkan kepada sahabat dan akhirnya ditekstusikan dalam wujud bahasa Arab. Tentu saja, setelah jiwa/ruh Al-Qur'an tersebut dikomunikasikan kepada manusia (melalui Rasul-Nya, Muhammad) dengan medium bahasa, maka pasti mengalami simplifikasi karena adanya keterbatasan materialitas teks bahasa tersebut. Tentu juga, teks yang menjadi wadah jiwa Al-Qur'an tersebut dikonstruksi oleh Allah Sang Maha Berbicara (المتكلم) sesempurna mungkin sehingga tercipta sistem linguistik yang bernilai kesastraan sangat tinggi yang melampaui kesempurnaan linguistik kala itu.

Allah Swt. sungguh Maha Tahu kalau manusia itu dapat memahami pesan-pesan hidayah-Nya yang termuat dalam firman-Nya, Al-Qur'an. Dalam kaitan itu, pada waktu Al-Qur'an dikomunikasikan kepada umat manusia, masyarakat penerimanya yang pertama telah

menguasai retorika bahasa Arab sangat tinggi. Sementara itu, konstruksi lafaz-lafaz Al-Qur'an ditujukan untuk memuat makna atau pesan yang secara dimensional lebih luas. Keluasan makna yang disematkan ke dalam lafaz-lafaz yang membingkainya tersebut mengalami simplifikasi sehingga makna yang terwadahi oleh lafaz tersebut menjadi makna *lafziyah* (literal). Namun secara potensial, makna-makna yang dipesankan Allah tersebut berkembang dan mengembang luas serta menjadi luwes seiring dengan dinamika perkembangan zaman. Di lain pihak, kemampuan nalar manusia untuk memahaminya terkadang tertinggal dengan derap cepatnya dinamika kehidupan. Oleh karena itu, sudah tentu semua pihak menyadari akan pentingnya upaya terus-menerus memahami makna-makna teks Al-Qur'an tersebut.

Berangkat dari itu, maka terbangunlah pandangan, bahwa makna teks memiliki tingkat kualitas dan kuantitasnya. Kualitas makna adalah kekuatan makna untuk mengembang secara intensif-filosofis sehingga melampaui dimensi empirik-profan menembus aspek eskatologis. Sedangkan dimaksud dengan kuantitas makna adalah kekuatan makna untuk meluas secara ekstensif, mencakup hal-hal ataupun fenomena baru yang akan muncul pada waktu mendatang (*futuristik*). Jadi, dari sini, dapat dinyatakan, bahwa makna-makna itu berada dalam dunia ide (baca: alam langit/عالم الامر) yang luas tak terbatas melampaui (*transendent*) realitas empiris-obyektif. Namun secara linguistik, keluasan makna itu beranjak dari yang paling pokok, yaitu makna tekstual, dan selanjutnya berkembang secara sistemik mewujudkan dalam makna-makna denotatif (keluasan cakupan lafaz) ataupun konotatif (sebuah intensitas dan kedalaman substansi makna teks).³

Dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an, pencarian makna Al-Qur'an itu beranjak dari struktur teks yang posisinya sebagai sumber makna dan

³ M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eISAQ Press, 2006), 166–77.

produsen konsep-konsep.⁴ Sementara itu, diyakini juga bahwa makna yang ditunjuk (*al-madlūl*) oleh teks Al-Qur'an itu luas, sehingga diperlukan upaya terus-menerus untuk melakukan kajian makna-makna teks Al-Qur'an tersebut. Kajian itu dilakukan baik dengan cara melakukan pembacaan ulang (*rereading*) maupun rekontekstualisasi dengan selalu mengupayakan pembaharuan metodologis dalam menafsir makna Al-Qur'an.

Terkait dengan tafsir Al-Qur'an, sebagai produk mufassir, maka telah bermunculan berbagai metode, model, dan kecenderungan atau corak tafsir sesuai dengan ragam pengetahuan seorang mufassir tersebut. Dalam hal ini, Ignaz Goldziher mengklasifikasikan tafsir kedalam lima perspektif, yaitu; 1) tafsir *bi al-Ma'sūr*; 2) penafsiran teologi rasional (*ahl ar-Ra'yi*); 3) penafsiran sufistik (mistik); 4) penafsiran sektarian; dan 5) penafsiran modernis.⁵ Berbeda dengan Goldziher, J.J.G Jansen mengkalsifikasi tafsir Al-Qur'an menjadi tiga perspektif. *Pertama*, tafsir yang dipenuhi dengan penjelasan pengetahuan ilmiah tentang alam semesta (tafsir 'ilmi); *kedua*, tafsir dengan perspektif linguistik-filologik; *ketiga*, tafsir yang berkaitan dengan persoalan-persoalan kehidupan umat manusia.⁶ Klasifikasi yang dilakukan oleh Goldziher hanya melihat dari sisi sumber dan pendekatan ilmu yang digunakan, Sedangkan klasifikasi yang dilakukan oleh Jansen hanya melihat satu sisi saja, yaitu pendekatan yang digunakan oleh mufassir, yakni penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an

⁴ Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, trans. oleh Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 69. Pada umumnya, tafsir-tafsir yang sudah ada dalam khazanah keilmuan Islam berpola seperti itu, mendudukan teks sebagai sesuatu yang otonom, tanpa melibatkan sisi pembuat teks tersebut. Dengan demikian perlu untuk melihat teks secara ontologis, yaitu sebagai media bagi Allah (Sang Pembuat teks) dalam menyampaikan makna-makna (pesan) yang dimaksudkan.

⁵ Ignaz Goldziher, *Mazāhib al-Tafsīr al-Islāmi* (Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955), 73–337.

⁶ J.J.G. Jansen, Pengantar *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* Oleh Mohamad Nur Kholis S, trans. oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), xiii.

dengan menggunakan sudut pandang ilmu yang ditekuni, tidak membahas metode tafsir dalam berbagai seginya.⁷

Di era kontemporer ini, banyak tokoh Islam yang memberikan sumbangan atas metode dan pendekatan tafsir yang dikenal dengan istilah tafsir kontekstual. Di antaranya adalah Fazlur Rahman;⁸ M. Syahrur dengan intratekstualitasnya serta pendekatan linguistik-sintagmatisnya;⁹ Nashr Hamid Abu Zaid¹ dan Riffat Hasan dengan metode historis-kritis-

⁷ Musā'īd membagi tafsir dari berbagai segi, yaitu: 1) dari sisi pengetahuan manusia; 2) dari sisi cara sampainya tafsir itu kepada manusia; 3) dari sisi gaya atau model (*uslub*) penafsiran; 4) dari sisi arah atau kecenderungan mufassir. Yang terakhir ini dapat dilihat dari aspek ideologi mufassir atau perspektif ilmu yang digunakan oleh mufassir. Musā'īd bin Sulaimān bin Naṣīr al-Ṭayār, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Kairo: Dār Ibn al-Jauzīy, 1999), 17–22.

⁸ Ia memperkenalkan konsep atau teori *double movement* (gerak ganda) dalam memahami makna atau menafsirkan Al-Qur'an. Berdasar teori ini, penafsiran berangkat dari konteks saat ini menuju ke konteks makro tempat Al-Qur'an diturunkan dengan upaya menenggalikan dan mensistematisasi terhadap prinsip-prinsip umum dan nilai-nilai yang diambil dari jawaban-jawaban spesifik atas realitas saat itu. Selanjutnya, dilakukan generalisasi atas jawaban-jawaban spesifik tersebut dan dinyatakan sebagai pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial melalui *ratio legis* (alat hukum) yang dibawa ke persoalan spesifik dan dirumuskan untuk direalisasikan sebagai jawaban atas persoalan masa kini. Lihat Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, trans. oleh Ahsin Mohammad (Jakarta: Pustaka, 1982), 6–7; Sucipto Sucipto, "Konsep Hermeneutika Fazlur Rahman Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Hukum Islam," *ASAS*, 4, no. 2 (2012), <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/asas.v4i2.1681>.

⁹ Mia Fitriah Elkarimah, "PENDEKATAN BAHASA SYAHRUR DALAM KAJIAN TEKS AL-QUR'AN;(Al Kitab Wal Al Qur'an; Qira'ah Muashirah)," *DEIKSIS* 7, no. 02 (2015): 133–148, <https://doi.org/DOI:http://dx.doi.org/10.30998/deiksis.v7i02.544>.

¹ Lailatur Rohmah, "HERMENEUTIKA AL-QUR'AN: Studi atas Metode Penafsiran Nashr Hamid Abu Zaid (Between Meaning and Significance)(Literary Hermeneutics)," *Hikmah Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2017): 223–244.

kontekstual, Hasan Hanafi dengan pendekatan realis-tranformatif,¹ Asghar Ali Engineer yang lebih menekankan pada isu teologi pembebasan,¹ dan lain-lain yang pada intinya, mufassir abad modern atau kontemporer itu berusaha melakukan kontekstualisasi terhadap makna-makna ayat Al-Qur'an agar mendapatkan pemahaman yang relevan dengan kebutuhan zaman. Mereka berusaha memosisikan Al-Qur'an (sebagai teks), realitas (sebagai konteks), dan penafsir (sebagai pembaca dan penerima pesan) berjalan secara sirkular-triadik dengan model pembacaan yang dikenal dengan model hermeneutik.

Pembacaan teks Al-Qur'an dengan hermeneutika itu di kalangan umat Islam tampaknya masih terjadi pro dan kontra, karena ia lahir dari, dan diperkenalkan, oleh ilmuwan Barat. Padahal, pendekatan ini berpotensi membuka wawasan yang lebih luas terhadap makna teks suci. Sebab hermeneutika merujuk pada segi filosofi dari teks tersebut. Artinya, bahwa teks tersebut berposisi sebagai sarana yang berstatus sebagai simbol (baca: *ayat*) yang mengangkut makna-makna dari pembuat teks (baca: *author*) yaitu Allah Swt.. Oleh sebab itu, hermeneutika menyarankan, bahwa untuk dapat mengungkap makna teks maka harus mengkonfirmasikannya dengan ide-ide dan cita-cita pembuat teks agar pemahaman terhadap makna teks tersebut menjadi lebih tepat serta dinamis, tidak bias dan sempit. Hermeneutika, dengan demikian, tampaknya tertarik untuk memahami cita-cita pembuat teks yang selanjutnya dikonfirmasi dengan makna-makna tekstual, lalu berkait juga dengan konteks-konteks yang melingkunginya pada saat teks tersebut

¹ Abdull Mustaqim dan Sahiron¹ Syamsuddin, ed., *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir* (Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002), 102-106. Baca juga Hassan Hanafi, *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, dan Hermeneutik*, trans. Jajat Hidayatul Firdaus, Neila Diena Rochman, II (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2005), 138.

¹ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, trans. oleh Agus Nuryatno, (Yogyakarta: PT LkiS Pelangi Aksara, 2007).

dibaca atau dipahami.¹

3

Di sisi lain, dalam semangat untuk menjadikan Al-Qur'an selalu hadir dalam kehidupan umat, terutama sebagai panduan *qanūn* atau peraturan hukum terhadap perilaku hidup manusia, telah muncul semangat mengembangkan Islam dari sisi syariat yaitu dengan mengembangkan metodologi hukum Islam (*uṣūl fiqh*) yang menjadikan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai landasan dalam penemuan hukum Islam yang selanjutnya berkembang sebagai pendekatan dalam tafsir Al-Qur'an yang tidak saja untuk memahami teks-teks yang bermuatan hukum-syariat, tetapi juga tentang hukum-hukum moral/etik dan akidah. Bidang fikih mengalami kemajuan luar biasa setelah konsep *maqāṣid al-syarī'ah* berhasil menjadi landasan filosofisnya, sehingga selanjutnya konsep tersebut dibawa oleh pakar ilmu Al-Qur'an untuk melandasi secara ontologis terhadap metode tafsir Al-Qur'an dalam sebuah konsep '*ilm al-maqāṣid*.

Tokoh yang terkenal dalam memperjuangkan *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai disiplin ilmu yang independen dan mendudukkannya sebagai pendekatan dalam tafsir Al-Qur'an adalah Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1379 H/ 1973 M). Ia dikenal sebagai penerus pemikiran al-Syāṭibī yang telah membidani ilmu tersebut. Kegigihannya dalam memandirikan ilmu tersebut tampak dalam semangatnya menulis buku *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*.¹

4

Pada era kontemporer ini, kajian *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pendekatan dalam memahami makna teks suci Al-Qur'an yang selanjutnya disingkat menjadi *maqāṣid al-Qur'an* atau *maqāṣid* saja, telah mulai menunjukkan gairah yang meluas dalam perkembangan keilmuan Islam. Hal itu dapat dilihat dari bermunculannya berbagai karya

¹ Mudjia Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 31.

¹ Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 172.

tulis yang menjadikan *maqāṣid* tersebut sebagai tema kajian tersendiri.¹

Semangat mengkaji ilmu *maqāṣid* ini didasarkan atas realitas problematika kehidupan yang dinamis, terus berkembang dan berubah, yang kesemuanya itu membutuhkan solusi yang cepat dan tepat. Padahal sebagaimana diketahui, landasan material yang menjadi pedoman umat Islam, yaitu Al-Qur'an dan hadis, merupakan seperangkat teks yang *strict* dan terbatas. Penerapan prinsip-prinsip *maqāṣid* diproyeksikan dapat membawa teks Al-Qur'an berdialektika dengan zaman secara solutif.

Penerapan ilmu *maqāṣid* dalam tafsir Al-Qur'an (baca: tafsir *maqāṣidīy*) tidak saja dianjurkan oleh ulama kontemporer, seperti Jasser Audah,¹ tetapi sebenarnya sudah ada embrionya sejak era klasik¹ dimana telah disuarakan oleh para pakar yang mendahulunya. Diantaranya adalah al-Syātibī, yang dikenal sebagai *mu'allim awwal*,¹ sebagaimana dikutip oleh 'Abd al-Rahmān Ibrāhīm al-Kailānī yang merekomendasikan seorang mujtahid (penulis: termasuk mufassir) agar menguasai materi *maqāṣid*, sebagaimana tercermin dalam kaidah yang dirumuskannya sebagai berikut:

¹ Diantaranya adalah karya Aḥmad ar-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidīy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*, (1999); Ṭaha Jabir al-'Ulwānī, *Qaḍāyah Islāmiyyah Mu'āṣirah Maqāṣid al-Syarī'ah*, (2001); 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Rahmān bin 'Ali bin Rabī'ah, *'Ilmu Maqāṣid al-Syāri'*, (2002); Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (2007); Nur al-Dīn bin Mukhtār al-Khādīmī, *'Ilmu al-Maqāṣid al-Syar'iyah*, cet ke-6 (2014); Hamzah al-'Idiyyah, *Wasā'il Ma'rifat Qaṣd al-Syāri'*, 2014, dan masih banyak lainnya demikian juga yang dalam bentuk makalah.

¹ Jasser Audah, *Maqāṣid al-Syāri'ah Dalīl Lilmubtadi'* (London: al-Ma'had al-'Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011), 83–85.

¹ Zaenal Hamam dan A. Halīl Thahir, "Menakar Sejarah Tafsir Maqāṣidī," *QOF* 2, no. 1 (2018): 1–13.

¹ Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imam al-Syātibī* (Riyad: al-Dār al-Ālamiah li al-Kitāb al-Islami, 1995), 352.

"...العمل بالظواهر على تتبع وتغال بعيد عن مقصود الشارع وإهمالها إسراف أيضاً"

“Pemahaman yang hanya bertumpu pada makna zahir teks saja terus-menerus secara ekstrim adalah jauh dari maksud Syāri’; sementara, mengabaikannya sama sekali juga merupakan tindakan yang berlebihan (tidak tepat)”.

Dalam kaitan itu, ibn ‘Āsyūr mewajibkan atas seorang mufasssir (termasuk mujtahid) untuk mengetahui *maqāṣid al-aṣliyah* yang ada di dalam Al-Qur’an.² Ia juga mengatakan,⁰ bahwa untuk dapat mengungkapkan maksud-maksud Al-Qur’an tidak cukup hanya dengan menggunakan dalil-dalil syarak yang bersifat *laḥẓiyah*.² Senada dengan hal itu, Komaruddin Hidayat menyatakan, bahwa penafsiran yang hanya terpaku pada sisi gramatika bahasa akan kehilangan banyak dimensi dari makna-makna Al-Qur’an yang sangat fundamental.²

2

Sebagai representasi ulama tafsir kontemporer, Jasser Audah berpendapat, bahwa kajian *maqāṣid* memiliki banyak peran dalam pembaharuan pemikiran-akademik Islam kontemporer, diantaranya; mampu merealisasikan hak asasi manusia melalui hukum Islam; menjadi

¹ ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Zaid al-Kailānī, *Qawā’id al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Syātibīy ‘Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan* (Damaskus: Dār al-Fikr, 2000), 252.

² Muhammad al-Tāhir Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, juz.1, (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), 39.

² ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 203.

² Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), 17.

landasan ijtihad;² mampu membedakan antara tujuan dan sarana;² sebagai pendekatan dalam interpretasi Al-Qur'an dan juga hadis dengan menerapkan model *maudū'i*. Dengan cara seperti itu, kata Audah, akan dapat terungkap prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam Al-Qur'an untuk dijadikan sebagai dasar dalam menemukan aturan hukum Islam yang lebih dapat memenuhi aspek keadilan dan kebijaksanaan.² Dari beberapa pernyataan di atas, dapat dipahami, bahwa pemahaman dan penafsiran terhadap Al-Qur'an harus mampu merumuskan format-format makna dinamis-futuristik dengan upaya pencarian makna ekstra yang relevan-kontekstual dengan kehidupan kontemporer yang cenderung terus maju dan canggih.

Dari uraian di atas, tampak bahwa problem yang dihadapi umat adalah dilema antara keharusan mengikuti petunjuk Al-Qur'an secara tekstual yang konsekuensinya adalah pasifnya perikehidupan; atau melewatkan dan melampaui makna tekstual Al-Qur'an demi mengikuti

² Dengan menjadikan *maqāsid* ³*al-syarī'ah* sebagai landasan ijtihad, maka para pengkaji *maqāsid* mampu memahami perbedaan antara *ta'arūf* (adanya dua dalil yang tampak berselisih) dan *tanāqud* (keadaan yang antara kebenaran dan kebohongan saling berbagi dalam suatu pernyataan) sehingga mampu melakukan harmonisasi terhadap dalil-dalil yang tampak kontradiksi tersebut.

² Perbedaan sarana dan tujuan dapat membuka peluang ide-ide baru dalam ijtihad hukum Islam. Sarana merupakan media untuk mencapai tujuan. Karena itu, sarana bersifat berubah-ubah, sedangkan tujuan bersifat tetap. Terkait dengan hal ini, Roger Garaudy menyarankan agar-agar ayat-ayat Al-Qur'an diklasifikasikan menjadi dua bagian, yaitu: pertama, ayat-ayat historis, seperti aturan tentang perempuan; kedua, ayat-ayat yang mengandung "nilai-nilai abadi". Senada dengan pendapat tersebut, Abdul Karim Soroush juga membagi ayat-ayat Al-Qur'an menjadi dua, yakni ayat-ayat esensial/kekal (*al-Sawābit*) dan aksidental/yang dapat berubah (*al-Mutaghayyirāt*). Lihat Jasser Audah, *Maqāsid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007), 186; Audah, *Maqāsid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi'*, 80–81; Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, trans. oleh Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 94.

² Audah, *Maqāsid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi'*, 53–86.

gerak langkah zaman yang dinamis mengandalkan firasat-firasat intuitif yang konsekuensinya akan jauh dari cahaya Al-Qur'an. Problem demikian tampaknya menantang kecerdikan kaum muslimin untuk menyingkirkan kesenjangan tersebut dengan ditawarkannya model tafsir *maqāṣidīy* yang relatif modern dari sisi kemunculannya. Dari segi misi, tafsir tersebut berupaya mempertemukan keterputusan makna-makna tekstual dengan makna-makna kontekstual-futuristik Al-Qur'an yang masih ekspektatif melalui pendirian prinsip-prinsip ilahiah berupa cita-cita visionair Allah Swt.²

Semangat menggeloranya ulama untuk menafsirkan Al-Qur'an dengan tafsir *maqāṣidīy* tersebut mendorong penulis mengarahkan kajian ini pada tafsir *maqāṣidīy* terutama yang dihasilkan oleh Syekh Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr dalam kitabnya, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Dipilihnya tafsir tersebut karena ditulis oleh seorang ulama yang menjadikan *maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai disiplin ilmu. Ia menamainya dengan ilmu *maqāṣid al-Syarī'ah*.² Gagasan tersebut ditulis pada saat penulisan kitab tafsirnya. Tafsir tersebut ditulis dalam rentang waktu yang sangat panjang, yaitu selama tiga puluh sembilan (39) tahun. Karena itulah, penulis menjadikan kitab tafsir tersebut sebagai obyek kajian, dalam rangka untuk melihat implementasi konsep *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam penafsiran Al-Qur'an. Selain itu, ia merupakan kitab tafsir yang ditulis pada pertengahan abad ke-20, namun memiliki kegigihan dalam mempertahankan model klasik, dan di sisi lain mampu melakukan internalisasi dan merespon terhadap modernitas.²

Berdasarkan pertimbangan material aspek problematisnya, kajian

² M. Ainur Rifqi dan A. Halil Ṭḥahir, "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah," *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335.

² ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 172.

² "Maqasid Press » Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought Of A Contemporary Reformist Alim," 1 Juli 2015, <https://web.archive.org/web/20150701114801/http://abdullahhasan.net/?p=130>.

tafsir tersebut sengaja dibatasi pada tafsir ayat-ayat relasi (interaksi suami-istri) dalam keluarga dengan fokus pada pengelolaan ekonomi keluarga, mengatasi konflik dalam rumah tangga, dan tanggung jawab pembinaan moral keluarga, yaitu 13 ayat. Dipilihnya ayat-ayat relasi keluarga tersebut adalah karena dunia keluarga mengalami dinamika yang pesat di tengah perubahan sosial yang cepat seiring dengan kemajuan informasi dan teknologi yang sangat berpengaruh terhadap perikehidupan peradaban umat manusia. Misalnya, adanya peningkatan jumlah kepala rumah tangga yang diperankan oleh istri dengan berbagai faktor, mulai dari masalah ekonomi, ketidakmampuan suami karena sakit, atau kemalasan suami dan lain sebagainya.² Adanya ide dan keinginan⁹ dari kaum perempuan bekerja yang motivasinya adalah ekonomi rumah tangga dibangun atas dasar kemitraan atau tanggung jawab bersama antara laki-laki dan perempuan.³ Di sisi lain, masih banyaknya pendapat bahwa perempuan boleh bekerja asalkan tidak melalaikan tugas rumah tangganya.³ Pernyataan tersebut membuat perempuan bekerja dengan memiliki peran ganda dan bahkan melakukan multi tasking.

Selain itu, ayat-ayat yang terkait dengan hukum keluarga seringkali dipahami sebagai ayat yang mensubordinasi kaum perempuan,³ sehingga

² “Persentase Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga di DKI Jakarta,” Unit Pengelola Statistik, 20 September 2019, <http://statistik.jakarta.go.id/persentase-perempuan-sebagai-kepala-rumah-tangga-di-dki-jakarta/>.

³ Rr Yudhy Harini Bertham, Wafiyuni Ganefianti Dwi, dan Andani Apri, “Peranan Perempuan Dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga Dengan Memanfaatkan Sumberdaya Pertanian,” *AGRISEP* 10, no. 1 (2011): 139–53.

³ Suharna Ismail, “Tinjauan Hukum Islam terhadap Istri sebagai Pencari Nafkah Utama dalam Keluarga PNS di Kecamatan Enrekang Kabupaten Enrekang,” *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (3 Juli 2018): 49, <https://doi.org/10.24252/al-qadau.v5i1.5658>.

³ Misalnya Q.S. al-Nisa’/4:34 dalam beberapa tafsir dijadikan sebagai dasar bahwa laki-laki lebih superior dibanding kaum perempuan karena kecerdasan dan kesempurnaan akal laki-laki, kemampuan manajerial, ketepatan dalam penilaian dan lain-lain. Lihat Muhammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafsīr*, vol. Juz 1 (Beirut-Libanon: Dār al-Fikr, t.t.), 274. Abū al-Fidā’ Ismā’il

membuat para pemerhati kesetaraan dan keadilan gender bersemangat mengkaji ulang kitab-kitab tafsir yang ada. Demikian juga, aturan tentang etika berpakaian kaum perempuan juga seringkali diperdebatkan terkait batas-batas aurat perempuan dan juga penggunaan cadar. Atas dasar itulah penulis an buku ini mengambil *concern* pada tafsir ayat-ayat relasi keluarga. Dibatasinya jumlah ayat dalam kajian ini disesuaikan dengan fokus kajian dan juga keterbatasan waktu bagi penulis. Selain itu, pilihan ayat-ayat tersebut sudah dianggap representatif atas paparan tafsir Ibn 'Asyūr.

Berangkat dari mencermati uraian di atas, maka selanjutnya muncul pokok-pokok permasalahan yang menjadi fokus kajian buku ini yang antara lain yaitu tentang formula tafsir *maqāṣidīy* dan tentang keunggulannya dalam menghasilkan pemahaman makna-makna teleologis/futuristik ayat-ayat relasi keluarga.

Secara teoretik, pembahasan buku ini diharapkan untuk dapat menambah wawasan tentang teori pemahaman/tafsir Al-Qur'an dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī'ah* yang sejatinya merupakan aspek filosofis dari syariat itu sendiri. Ini memungkinkan dapat dipahaminya segi-segi esensial makna teks Al-Qur'an yang selanjutnya dapat lebih memudahkan untuk mengembangkan makna tersebut ke dalam realitas kehidupan praksis yang selalu dinamis.

Secara spesifik, isi buku ini dimaksudkan untuk dapat merumuskan segi-segi keberkaitan *maqāṣid al-syarī'ah* dalam pemaknaan teks Al-Qur'an serta prosedur aplikasi penemuan dan pengembangan makna

Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, vol. juz 1 (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rīfah, t.t.), 503. Mahmūd bin 'Umar bin Muḥammad al-Zamakhsharī, *Al-Kaṣyṣyāf*, vol. 1 (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Amaliyah, 1995), 495. Ayat tersebut juga digunakan untuk pembagian peran laki-laki dan perempuan secara ketat, yaitu perempuan berperan sebagai pengatur urusan rumah tangga. Namun, di sisi lain, laki-laki sebagai penanggungjawab rumah tangga. Artinya peran domestic perempuan tidak diberikan secara penuh, hanya pada tataran pelaksana, bukan pengambil kebijakan. Lihat Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II (Dār al-Fikr, t.t.), juz 5, 26-27.

futuristik-teleologis melalui pendekatan *maqāṣidi*. Sedangkan secara praksis, pembahasan buku ini diharapkan dapat membantu para pemerhati Al-Qur'an dalam memahami pesan-pesan Al-Qur'an secara dinamis sesuai sifat Al-Qur'an itu sendiri yang selalu tepat untuk segala *lokus* dan *tempus* kehidupan manusia, khususnya dalam ayat-ayat relasi keluarga.

B. Tafsir *Maqāṣidī*

Berbicara tentang peran tafsir *maqāṣidī*, terkait dengan upaya menjadikan pesan Al-Qur'an agar eksis dan selalu berdialog secara kontinu dengan umat manusia dalam dinamika kehidupannya, maka tidak dapat terlepas dari pembahasan mendalam tentang teks, makna, dan pemaknaan teks. Yang dimaksud teks tersebut adalah Al-Qur'an yang bersifat suci karena merupakan, dan bersumber dari, firman Tuhan, Allah, yang Maha Suci. Untuk itu, pembahasan mendalam yang pertama adalah tentang konsep Al-Qur'an sebagai teks suci. Maksudnya adalah diskusi seputar pengertian teks suci, pendapat para mufassir tentang kesucian teks Al-Qur'an,³ dan konsekuensi Al-Qur'an sebagai kitab suci bagi umat muslim. Artinya, Al-Qur'an sebagai firman Allah menunjukkan adanya dimensi keilahian; dan sebagai kitab suci umat Islam maka menunjukkan adanya dimensi duniawi. Oleh karena itu, pemahaman dan pemaknaan terhadap Al-Qur'an harus terus dilakukan

³ Sejak abad ke-3 H, para ulama³ berbeda pendapat tentang Al-Qur'an sebagai kalam Allah apakah bersifat *makhluk* (diciptakan) atau *qadīm*? Kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah yang diciptakan (*makhluk*) dan merupakan aksi komunikasi ilahiah. Menurutnya, sifat-sifat Allah terbagi menjadi dua, yaitu: *zāṭiyyah* (esensi) dan *fi'liyyah* (perbuatan). Sifat firman Allah/ Kalam, menurut Mu'tazilah, adalah termasuk dalam sifat *fi'liyyah*, sehingga dapat termanifestasikan dalam dunia realitas yang historis. Lihat Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 140–41. Berbeda dengan Mu'tazilah, al-Asy'ari berpendapat bahwa Al-Qur'an bukanlah diciptakan, tetapi bersifat *qadīm*, karena Tuhan semenjak azal bersabda. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986), 39–40.

untuk dapat memberi arahan bagi kehidupan, sehingga tidak sekedar afirmatif.

Terkait dengan itu, didiskusikan pula konsep makna³ teks yang berupa pesan Tuhan yang dikomunikasikan kepada manusia dengan media (simbol/ayat) yang relevan dan tepat untuk manusia. Media tersebut secara umum dikenal dengan bahasa yang menjadi alat komunikasi antara komunikator (Tuhan Allah) dan komunikannya (umat manusia). Pada prinsipnya, bahasa adalah simbol-simbol representatif, baik berupa alunan bunyi-suara, maupun struktur huruf-huruf ejaan yang tersusun menjadi kata-kata, frasa, dan kalimat. Bahasa tersebut dibakukan sebagai sebuah sistem simbol yang tertulis menjadi sebuah teks. Dari pernyataan tersebut dapat dipahami, bahwa teks (*lafaz*) bahasa sebagai media komunikasi adalah menjadi wadah (perangkat) yang mengusung pesan-pesan yang harus dimengerti oleh komunikan.³ Komunikasi yang baik adalah komunikasi yang dapat mengantarkan pesan-pesan komunikator untuk dapat dimengerti secara tepat (فصح) serta mantap (بليغ) oleh komunikan.

Dari sini, dapat ditegaskan, bahwa teks-teks kebahasaan haruslah secara fungsional mengusung secara tepat makna-makna yang akan dipesankan dan tanpa membuat salah tangkap terhadap pesan. Dengan demikian, yang lebih dahulu dalam berkomunikasi adalah penyiapan

³ Menurut al-Jahiz, makna adalah sesuatu yang berada dalam pikiran seseorang yang terkonstruksi sedemikian rupa dan tersimpan di dalam wilayah jiwa manusia yang paling dalam, tersembunyi dan sangat jauh yang tidak diketahui oleh orang lain dari si pemilik makna kecuali dengan menggunakan perantara atau wasilah. Wasilah atau medium tersebut dinamakan kode. Al-Jahiz menyebutkan lima macam kode untuk berkomunikasi, yaitu: (1) kata atau *lafaz*, (2) tanda atau isyarat, (3) konvensi atau kesepakatan, (4) kondisi tertentu, dan (5) *nisbah*. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an* (Yogyakarta: eISAQ Press, 2008), 80-81.

³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, III (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 75-76.

makna-makna dengan tegas, lalu diikuti oleh pemilihan kata (diksi) yang tepat yang dapat mewartakan makna-makna tersebut secara representatif-proporsional, sebagaimana dikatakan oleh Quraish Shihab, bahwa:

“setiap kata merupakan wadah yang seharusnya berisi makna, dan semestinya makna yang ditarik dari satu kata haruslah sesuai dengan isi wadah itu, tidak berlebih dan tidak juga berkurang. Semakin paham pembicara dengan kandungan makna satu lafaz, semakin teliti dia memilih kata yang sesuai dengan pesan yang ingin disampaikannya. Kekeliruan dalam memilih kata yang sesuai, atau dalam memahami maksud kata yang didengar, dapat mengakibatkan kekeliruan si pembicara atau mitra bicara”.³

Tentu dimengerti, bahwa dunia makna tidak sama dengan dunia teks.³ Dunia makna jauh lebih luas dan bahkan tidak terbatas, karena substansinya adalah immaterial. Sementara, dunia teks terbatas horizonnya dan bahkan cenderung tetap, apalagi jika terkait dengan keyakinan sebagai teks suci. Tentu saja, komunikator akan membutuhkan pertimbangan serius dalam memilihkan kata-kata yang sesuai atau relevan, proporsional, dan tepat sebagai wadah makna yang dimaksudkan, sehingga komunikasi tidak mengalami kesulitan ketika membuka korpus teks tersebut untuk mendapatkan makna-makna (ide-ide, keinginan-keinginan, kualitas-kualitas) yang dimaksudkan oleh sang komunikator.

³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafīr: Syarat*, 76.

³ Ferdinand de Saussure membedakan antara bahasa sebagai *langue* (tanda) dan *parole* (pesan). Adanya perbedaan dikotomis tersebut juga berkonsekuensi logis adanya perbedaan subsider atas dua hal tersebut. Tanda memiliki sifat kolektif, sistematis dan tertentu bagi komunitas tertentu, anonim dan tidak dimaksudkan oleh seseorang, dan merupakan sistem yang sinkron (serentak). Sedangkan pesan memiliki sifat individual, arbitrer dan kontingental (bergantung pada sesuatu), intensional (dimaksud oleh seseorang), dan berdimensi diakronik. Lihat Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi: Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, trans. oleh Musnu Hery (Jogjakarta: IRCiSoD, 2012), 20–21.

Dari sini, diyakini bahwa Allah, sebagai komunikator, tentu Maha Bijaksana dalam memilihkan kata-kata sebagai media penyampai pesan-pesan-Nya kepada manusia. Dia Maha Tahu terhadap kata-kata mana yang lebih tepat dalam menginstrumentasi pesan-Nya itu. Diketahui secara umum, bahwa motif pemilihan kata tersebut adalah untuk memudahkan hamba-Nya dalam memahami pesan-pesan hidayah-Nya. Ini telah ditegaskan dalam Q.S. al-Qamar/54: 17 dan 22 bahwa, 'Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dipelajari/dimengerti serta dipahami, maka adakah orang yang mau mengambil pelajaran'.

Walaupun begitu, Allah juga memberi penegasan, bahwa di antara teks Al-Qur'an (*lafaz-lafaznya*) terdapat beberapa lafaz yang tidak berada dalam kemampuan manusia untuk menangkap hakikat maknanya kecuali beberapa yang amat alim. Itu disebabkan adanya makna yang terlalu luas untuk dapat ditangkap pikiran manusia yang sekedar melalui teks yang material itu dikarenakan ketidakmampuannya mewadahi makna yang berdimensi immaterial.³ Kenyataan demikian itu⁸ ditunjukkan sendiri oleh Allah, sebagaimana ayat di atas, sehingga perlu digarisbawahi, bahwa teks suci Al-Qur'an ada yang menyetengahkan beberapa lafaz ataupun struktur kalimat yang berdimensi terbatas dari sisi kapasitas kandungan maknanya, dan teks-teks demikian, oleh Allah, dinyatakan

³ Ada dua pandangan tentang⁸ bahasa sebagai sarana komunikasi. *Pertama*, aliran paham optimistik, bahwa bahasa merupakan sarana yang memadai untuk komunikasi, suatu aturan yang baku, dan karena itu dikatakan kalau bahasa merupakan milik publik. Oleh karena itu, dalam penggalian hukum cukup melalui teks. *Kedua*, bahasa tidak selalu memadai sebagai sarana komunikasi karena ia memiliki sifat individual. Dengan demikian, penggalian hukum dibutuhkan *qarinah* (petunjuk) lain. Kalimat perintah (amar) itu tidak serta merta berbuah ketentuan hukum wajib. Untuk menjadi wajib maka perlu ada *qarinah* lain yang menguatkan. Pendapat kedua ini dianut oleh imam al-Ghazali. Lihat Syamsul Anwar, "Epistimologi Hukum Islam: Dalam al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl Karya Al-Gazzālī" (Disertasi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000), 394–395.

sebagai ayat-ayat (*lafaz-lafaz*) *mutasyābihāt*.³ Terhadap realitas ini, umat muslim, sebagai komunikan Al-Qur'an, harus memiliki patokan atau rumus tentang kategori teks-teks suci Al-Qur'an yang masuk dalam kategori tersebut. Kesan yang dapat ditangkap dari pemahaman tersebut adalah bahwa Allah pun Maha Mengetahui kalau terdapat lafaz-lafaz yang akal manusia akan mengalami keterbatasan untuk dapat memahami makna-makna kandungannya, sehingga berpotensi membuat sebagian orang terselamatkan dan yang lainnya tersesatkan.⁴ Informasi adanya ayat-ayat *mutasyābih*, di antaranya, adalah bertujuan untuk memberi peringatan kepada para pembaca/penafsir Al-Qur'an agar berhati-hati

³ *Mutasyābihat* adalah ayat-ayat yang samar makna yang dimaksudnya. Adapun sebab-sebab kesamarannya, yaitu: a) lafaz atau kata yang digunakan ayat itu; b) pada realitas maknanya; c) pada lafaz dan maknanya. Dilihat dari sisi jangkauan pengetahuan manusia terhadap maknanya, lafaz *mutasyābih* dibagi menjadi tiga, yaitu: 1) ayat-ayat yang sama sekali tidak dapat diketahui oleh manusia, seperti persoalan metafisika, surga-neraka dan semisalnya; 2) Ayat-ayat yang samar, namun dapat diketahui oleh yang bersungguh-sungguh menelitinya, seperti ayat-ayat yang menggunakan lafaz yang *gharib*/asing, atau yang ambigu; 3) ayat-ayat yang hanya diketahui oleh para ulama' yang sangat mantap ilmu dan kesucian jiwanya. Lihat Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat*, , 211–214.

⁴ Firman Allah:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (٧)

Dia-lah yang menurunkan Al-kitab (Al Quran) kepada kamu, di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, Itulah pokok-pokok isi Al-qur'an dan yang lain (ayat-ayat) adalah mutasyaabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, Maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang *mutasyaabihaat* daripadanya untuk menimbulkan fitnah, untuk mencari-cari ta'wilnya, Padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami." dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal (Q.S. Ali Imran/3:7).

dalam memahami atau menafsirkan Al-Qur'an, tidak boleh seenaknya tanpa dasar keilmuan.

Selanjutnya, dari penegasan di atas, bahwa dari sisi komunikasi juga terdapat persyaratan, yaitu harus memiliki mental yang positif, yakni memahami bahwa teks-teks yang membawa pesan itu sebagai sesuatu yang ditujukan kepadanya untuk dibuka dan dikeluarkan isinya, karena isi tersebut memang diperuntukkan kepadanya. Untuk itu, komunikasi harus menyadari, bahwa isi teks tersebut adalah petunjuk, dan karena sebagai petunjuk, maka arah petunjuk harus dipahami dengan memperhatikan segi-segi kebaikan komunikasinya. Artinya, dalam kaitan dengan pemahaman teks Al-Qur'an, umat muslim harus menyadari, bahwa isi dan tujuan utama pesan Al-Qur'an adalah sebagai petunjuk kehidupan, sehingga seorang muslim dituntut mampu menangkap isyarat-isyarat teks yang berupa pesan-pesan ekstra yang dikandungnya. Dari sini, diketahui bahwa teks Al-Qur'an mengandung makna-makna yang kompleks yaitu berupa makna-makna isyarat dan makna-makna sampingan atau konotatif yang mengembang. Sebab dipahami kalau teks dalam mengusung pesan-pesan yang dibawanya mengalami keterbatasan sehingga diskusi tentang makna teks mengharuskan adanya sebuah pembahasan mendalam seputar teori makna.⁴ Untuk topik ini dibahas tersendiri dalam teori konsepsi dan tekstuasi/representasi Al-Qur'an.

Konsep turunnya Al-Qur'an adalah suatu proses turunnya ide tertinggi dari Tuhan Allah (المثل الأعلى) berupa hakekat kebenaran (الحق) yang kemudian ketika disampaikan kepada manusia maka mengejawantah menjadi firman (kalamullah). Ketika dalam realitas ini,

⁴ Dalam teori semantik, analisis makna kata dapat mencakup beberapa hal, yaitu: makna dasar (al-ma'na al-asasi), makna relasional (al-ma'nā al-'alāqī), struktur batin, dan bidang semantik. Lihat Ahmad Fawaid, "Makna Dalāl dalam al-Qur'an Perspektif Teori Dilālat al-Alfāz," *Mutawatir* 3, no. 2 (2013): 167–189, <https://doi.org/DOI: https://doi.org/10.15642/mutawatir.2013.3.2.167-189>. diakses pada tanggal 20 Februari 2020.

ide Allah berada dalam dimensi energi atau gelombang jiwa, tidak berada dalam pola-pola huruf dan bunyi suara, sehingga belum bisa ditangkap oleh daya panca indra manusia. Oleh Allah, kalam jiwa (الكلام النفسي) tersebut ditransmisikan/ *nuzul* (turun) ke dimensi alam misal, yaitu lauh mahfuz. Dari situ, maka Allah memerintahkan Jibril untuk membawa kalam-Nya turun kedalam hati Nabi Muhammad Saw. yang tentu saja belum mawujud dalam pola huruf dan bunyi suara, karena masih berupa tuturan bahasa jiwa. Setelah kalam tersebut *loading* dan *landing* di hati Nabi Muhaamad maka menjilma menjadi potensi huruf-huruf bahasa Arab yang selanjutnya Nabi mengartikulasikannya kedalam ujaran bahasa Arab yang disampaikannya kepada para sahabatnya, termasuk sekertarisnya. Maka, para sahabat mendengarnya dan menulisnya atas perintah Nabi, sehingga kalam Allah tersebut menjilma menjadi teks suci berbahasa Arab. Proses sampainya ide ilahi dari dimensinya yang suci (Ilahiah) menjadi teks tulis dan terbacakan dalam bentuk bunyi suara tersebut dinamakan dengan turunnya Al-Qur'an (نزول القرآن). Dengan demikian, tekstuasi kalam Allah adalah proses aktualisasinya ide-ide Allah, secara representatif, ke dalam sistem simbol bahasa, yaitu bahasa Arab. Karena bahasa adalah sistem simbol yang berupa kode-kode tertentu yang dalam istilah Arab dinamakan ayat (آية) maka keseluruhan teks Al-Qur'an dinamakan ayat-ayat Allah. Simbol adalah tanda-tanda atau sistem kode bahasa yang mengandung makna-makna. Maka, dengan demikian, tema pokok yang perlu didalami adalah tentang bahasa Arab sebagai bahasa media representasi Al-Qur'an.

Pembahasan tentang teori tersebut dimaksudkan untuk mengetahui bahwa makna dapat muncul dari berbagai elemen, yaitu: 1) dari pembicara (*mukhātib*), dalam kaitan dengan Al-Qur'an, maka pembicara/Yang Berfirman adalah Allah; 2) Penerima teks/mitra bicara (*mukhātab*); 3) teks yaitu apa yang difirmankan Allah; dan 4) yaitu konteks, baik konteks historis maupun konteks kekinian.⁴ Artinya,

⁴ Roman Jakobson menjelaskan bahwa ada enam faktor utama dalam wacana komunikatif, yaitu: 1) pembicara, 2) pendengar, 3) medium, 4) tanda, 5) situasi, dan 6) pesan. Keenam faktor tersebut dikaitkan dengan fungsi yang saling

makna tersebut ditentukan dengan menggunakan arahan kombinasi elemen tersebut beserta peran-perannya yang saling memengaruhi.⁴ Hubungan di antara elemen-elemen tersebut dalam memproduksi makna bersifat relatif dan berbeda-beda. Namun, ditinggalkannya salah satu dari elemen-elemen tersebut dapat mengakibatkan pemaknaan yang sempit, statis, dan bahkan menjadi kesewenang-wenangan penafsiran (*interpretive despotism*).⁴

Terkait tentang relasi antar elemen dalam produksi makna, maka dapat dijelaskan melalui kajian hermeneutik. Hermeneutik secara umum dibagi menjadi tiga, yaitu: *hermeneutical theory*,⁴ *hermeneutical philosophy*,⁴ dan *hermeneutical critic*.⁶⁴ *Hermeneutical theory* dalam proses memaknai teks lebih menekankan pada unsur pengarang dan teks. Artinya, mufassis berusaha mengungkapkan cara teks dipahami oleh pengarangnya dan pemahaman pengarang itulah yang dipandang sebagai pemaknaan yang akurat terhadap teks. Dari segi teks, maka pembaca atau penafsir dituntut memiliki pengetahuan tentang tata bahasa dan

berkaitan, yaitu fungsi emosi, konatif, phatic, meta-linguistik, referensial, dan poetik. Lihat Ricoeur, *Teori Interpretasi: Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, 63.

⁴ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 147.

⁴ Fahrudin Faiz, Pengantar *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial* oleh Amin Abdullah, (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), xix.

⁴ Adalah teori Hermeneutika yang menitikberatkan kajiannya pada metodologi, yakni metode/cara-cara memperoleh makna yang tepat dari teks (teori penafsiran/pemahaman).

⁴ Adalah filsafat Hermeneutika yang memfokuskan bahasanya pada kajian ontologis dari pemahaman. Artinya, kajiannya berkaitan dengan hakikat pemahaman dan makna pemahaman.

⁴ Adalah Hermeneutika kritis yang menekankan kajiannya pada upaya membuka atau mengktisi penyebab-penyebab distorsi dalam pemahaman, misalnya adanya bias-bias kepentingan, baik politik, sosial, ekonomi, strata kelas, suku, dan gender. Terkait dengan varian hermeneutika lihat pada Raharjo, *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*, 57–71.

susastranya. *Hermeneutical philosophy*, dan *hermeneutical critic* dalam proses memproduksi makna lebih memfokuskan pada unsur pembaca. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa pengarang tidak mampu menyeter pemahaman pembaca terhadap teks yang telah diproduksinya, sehingga teks pada dasarnya mutlak milik pembacanya.⁴ Berdasar penjelasan tersebut, maka makna itu muncul dari hubungan yang kompleks dari berbagai elemen, yaitu: pengarang, pembaca, dan teks. Oleh karena itu, dialektika antar elemen tersebut harus terus dilakukan tanpa adanya dominasi atas masing-masing elemen tersebut.

Ulasan konseptual selanjutnya adalah tentang pemaknaan teks suci Al-Qur'an. Pemaknaan adalah proses mental-logos untuk menangkap pesan-pesan teks Al-Qur'an yang dikenal dengan terma tafsir Al-Qur'an. Pembahasan tentang tafsir berkembang menjadi sebuah diskusi tentang siapakah mufassir itu, apa yang dibutuhkan dalam menafsir, dan apa tujuan dari tafsir tersebut, serta apa pendekatan dan metode yang digunakan?

Dalam proses memahami dan menafsirkan Al-Qur'an, menurut Abdullah Saeed, minimal terdapat 3 (tiga) pendekatan yang digunakan oleh mufassir, yaitu tekstualis, semi-tekstualis, dan kontekstualis.⁴ Pendekatan tekstualis adalah suatu pendekatan dalam memahami atau menafsirkan Al-Qur'an yang bertumpu pada makna teks/literal dengan menggunakan analisis kebahasaan/linguistik. Konteks sosio-historis diturunkannya Al-Qur'an diabaikan dalam proses pemahaman atau penafsiran Al-Qur'an. Tujuan ideal yang hendak dicapai bagi para mufassir tekstualis adalah menghasilkan makna obyektif-tunggal. Menurutnya, makna obyektif dapat dicapai melalui petunjuk kebahasaan/linguistik dan riwayat, baik dari Nabi, Sahabat, atau Tabiin.⁵

⁴ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, 11

⁴ Abdullah Saeed, pengantar *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas Al-Qur'an* oleh Sahiron Syamsuddin, terj. Lien Iffah Naf'atul Fina dan Ari Henri, II (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016), vi.

⁵ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), 102–103.

Pendekatan semi-tekstualis hampir senada dengan tekstualis, hanya saja, pendekatan ini menggunakan idiom-idiom dan argumen-argumen baru. Adapun pendekatan kontekstual adalah suatu proses penafsiran Al-Qur'an dengan memperhatikan aspek-aspek kebahasaan Al-Qur'an, konteks historis dan kekinian baik dalam bidang sosial, politik, ekonomi, intelektual dan kultural. Menurut para mufassir kontekstualis, menghasilkan makna obyektif adalah suatu hal yang jauh dari kemungkinan. Hal itu dikarenakan setiap pembaca yang datang telah membawa berbagai pengalaman, pengetahuan, dan nilai-nilai yang telah ia miliki yang kesemuanya digunakan dalam memahami teks tersebut.⁵ Bagi kaum kontekstualis, Al-Qur'an merupakan sumber pedoman praktis dan *portable* yang seharusnya dapat diimplementasikan secara berbeda ketika situasi dan kondisi tempat pelaksanaan ketentuan tersebut menghendakinya dengan syarat tidak melanggar hal-hal fundamental dalam Islam.⁵

Berdasarkan tiga pendekatan tersebut dalam proses memahami/menafsirkan Al-Qur'an, maka Saeed berpendapat, bahwa makna itu dibagi menjadi tiga level. Pertama, makna kebahasaan yang asli. Kedua, makna kebahasaan yang disandingkan dengan hal-hal yang penting dan yang tidak penting yang terjadi dalam konteks historisnya. Ketiga, makna kontekstual, yaitu makna kebahasaan yang dikaitkan dengan makna historisnya dan juga dikaitkan dengan konteks yang sedang berlangsung.⁵ Selanjutnya, Abdullah Sa'eed mengkalifikasi cara perolehan makna teks menjadi dua: *pertama*, makna langsung (*direct meaning*) yang berasal dari kata-kata. *Kedua*, makna tak langsung (*indirect meaning*) yang umumnya berasal dari konteks. Cara yang kedua

⁵ Saeed, *Interpreting the Qur'an* ¹103.

⁵ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 43.

⁵ Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, 149.

itu diklaim sebagai cara yang relevan bagi pendekatan kontekstual.⁵

Berbeda dengan Abdullah Saeed di atas, maka ulama usul fikih (kalangan Hanafiyah) membagi makna teks (*dilālah lafaz/* petunjuk lafaz) dilihat dari segi cara perolehan makna menjadi empat,⁵ yaitu: *'ibārah al-naṣṣ*,⁵ *isyārah al-naṣṣ*,⁵ *dilālah al-naṣṣ*,⁵ dan *iqṭidā' al-naṣṣ*.⁵ Sepertinya, *indirect meaning* yang dipromosikan oleh Saeed tersebut senada dengan konsep *isyārah al-naṣṣ* di atas. Sebagai sistem teoretik, usul fikih telah berhasil menuntaskan pembahasan tentang dimensi-dimensi makna yang sangat memuaskan, sehingga mampu memberikan petunjuk bagi ahli fiqh dalam penemuan hukum (makna) dari dalil-dalil teks hukum Islam. Namun demikian, usul fikih masih terpaku pada teks, dan makna-makna yang ditunjukkan melalui usul fikih adalah tergolong dalam makna tekstual. Karena begitu semangatnya usul fikih dalam menuntaskan teori makna untuk dapat mengantarkan penemuan hukum Islam yang dinamis, maka ia mencoba untuk menghadirkan makna-makna teleologi, yaitu berupa spirit/semangat dan

⁵ Saeed, *Interpreting the Qur'an*⁴ *Towards a Contemporary Approach*, 105.

⁵ Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 164.

⁵ Adalah petunjuk lafaz atas makna yang dimaksudkannya baik secara langsung/pokok (*aṣālah*) maupun tidak langsung/makna penyerta (*taba'an*).

⁵ Adalah petunjuk lafaz atas makna yang tidak dimaksudkan oleh lafaz tersebut baik secara langsung atau tidak langsung, atau dengan bahasa yang lebih sederhana, *isyārah al-naṣṣ* adalah makna lafaz bukan dari ungkapan teks/lafaznya, namun dipahami dari konteks pembicaraan.

⁵ Adalah petunjuk lafaz atas maknanya dengan cara memahami sebab/'illah suatu hukum. Al-Syāfi'i menyebutnya dengan *qiyās al-jalī*. Ulama' Syafi'iyah menyebut dengan *maḥmūl al-muwāfaqah*.

⁵ Adalah penunjukan makna yang tidak dapat dipahami dari lafaz tersebut *ansich*, melainkan menuntut adanya lafaz lain yang dikira-kirakan. Keempat klasifikasi perolehan makna lafaz tersebut juga dipakai sebagai teori kaidah penafsiran. Lihat Khālīd 'Abd al-Rahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Taḥqīq wa Qawā'iduhu* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), 359–374.

cita-cita tekstualitas firman Allah Swt. Maka, makna demikian lebih dikenal dengan makna *maqāṣidīy*.

Dalam kaitannya dengan tafsir Al-Qur'an, *maqāṣid* Al-Qur'an diyakini dapat melengkapi makna-makna yang berdimensi tekstual dengan dikembangkannya makna-makna yang berupa semangat yang melingkupi dan atau melatarbelakangi turunnya teks suci Al-Qur'an sehingga makna tersebut menjadi hidup dan dinamis yang membimbing munculnya makna-makna teleologis-futuristik. Upaya menerangkan Al-Qur'an dengan mendasarkan pada semangat *maqāṣid* tersebut melahirkan model baru tafsir yang dikenal dengan tafsir *maqāṣidīy*. Tafsir *maqāṣidīy* (tafsir dengan pendekatan *maqāṣid*) memang merupakan tafsir yang dikategorikan sebagai model atau wajah tafsir baru, karena keberadaannya baru muncul setelah adanya *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi disiplin ilmu.⁶

Sebagai pendekatan yang tergolong baru, maka sangat wajar kalau belum terdapat definisi yang jelas tentang tafsir *maqāṣidīy* tersebut. Menurut Nashwan dan Radhwan tafsir *maqāṣidīy* adalah suatu macam

⁶ Perjalanan konsep *maqāṣid al-syarī'ah* secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi tiga priode, yaitu: *Pertama*, periode pertumbuhan (1 H.- 4 H.), yakni sejak masa Rasulullah Saw., sahabat sampai masa Abu Ishaq al-Syayrazi. Pada priode tersebut, pembahasan *maqāṣid* menjadi satu dengan pembahasan nas-nas syariah (Alquran dan hadis), ucapan dan perbuatan sahabat, dan ucapan/pendapat para ulama salaf. Artinya, *maqāṣid* belum menjadi kajian khusus. *Kedua*, periode perkembangan (abad 5 H.- 7 H.), yakni pembahasan *maqāṣid* masih menyatu dalam cakupan karya usul fikih. Periode ini dimulai sejak masa imam Haramain sampai imam 'Izz al-Din bin 'Abd Salam. *Ketiga*, periode pemisahan *maqāṣid* dari kajian usul fikih, yakni *maqāṣid* dibahas dalam pembahasan yang khusus dan bahkan dalam bentuk karya tulis yang independen. Al-Syātibī (w.790 H/1388 M) membahas *maqāṣid al-syarī'ah* dalam jilid II dari kitab *al-Muwāfaqat*. Ia dikenal sebagai pioneer *maqāṣid al-syarī'ah*. Selanjutnya, Muhammad Tāhir ibn 'Āsyūr mengkongkritkan konsep *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai disiplin ilmu dengan diberi nama 'ilmu *maqāṣid al-Syarī'ah*. Lihat 'Abd bin 'Abd al-Rahmān bin 'Alī bin Rabī'ah al-'Aẓẓ, *Ilmu Maqāṣid al-Syārī'* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2002), 81; ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. 172.

tafsir yang memberikan perhatian terhadap penjelasan tentang tujuan-tujuan (*maqāsid*) yang terkandung dalam Al-Qur'an, hukum-hukumnya, menyingkap makna lafaz-lafaz dan memperluas *dilālah* Al-Qur'an dengan tetap memperhatikan kaidah-kaidah tafsir yang lain, seperti tafsir *ma'sūr*, konteks (*siyāq*) ayat, dan munasabah, serta hal-hal lain.⁶ Dengan bahasa yang sederhana, tafsir *maqāsidīy* adalah upaya memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan pada tujuan atau hikmah.

Para ahli *maqāsid* atau *maqāsidīyyūn* menegaskan pentingnya terus berupaya mewujudkan makna-makna teks Al-Qur'an, agar terus berdialog dengan zaman sesuai semangat hidayah-Nya kepada manusia. Dalam hal ini, ibn 'Āsyūr menegaskan, bahwa berhenti pada penafsiran ulama terdahulu adalah menyalakan potensi Al-Qur'an sebagai *guideline* perjalanan hidup manusia; sementara, meninggalkan semua warisan tafsir mereka untuk kemudian hanya mengambil makna-makna baru adalah sebuah keangkuhan dan akan mengalami ketersesatan jalan.⁶

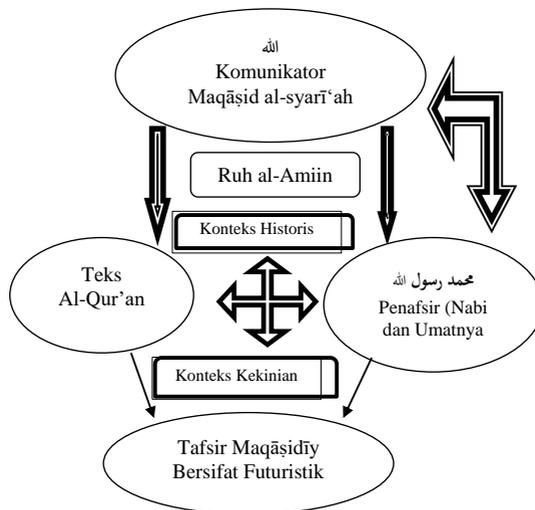
Oleh karena itu, kerangka teori dalam studi tentang kontribusi tafsir *maqāsidīy* dalam pengembangan makna teks Al-Qur'an adalah menggabungkan pola pemaknaan tekstual-kontekstual dengan mengacu pada prinsip-prinsip *istiṣlah*, yakni upaya menjadikan dasar *maṣlahah* untuk mengembangkan makna-makna yang sesuai dengan tuntutan dinamika kehidupan, dalam hal ini adalah dinamika kehidupan relasi atau

⁶ al-Makhlafīy dan Radwan Jamāl el-Athrash, "al-Tafsīr al-Maqāsidīy: Isyāliyah at-Ta'rīf wa al-Khaṣāis," 135.

⁶ Menurut Ibn 'Āsyūr ada dua kategori mufassir: pertama, adalah mufassir yang tidak memiliki independensi dari pendapat ulama' pendahulunya; kedua, yaitu mufassir yang hanya membangun prinsip dasar untuk merobohkan ide-ide mufassir terdahulu. Dalam kaitan ini, ibn 'Āsyūr berpendapat, bahwa kedua sikap tersebut sangat berbahaya, sehingga sikap yang baik, menurutnya, adalah sikap ketiga yaitu mufassir yang memelihara pendapat para pendahulu dan sekaligus mengembangkannya. Di samping itu, menurutnya, kebanyakan kitab-kitab tafsir yang ada hanya mengulang pendapat mufassir terdahulu sehingga mufassir yang belakangan hanya berperan sebagai kolektor-kodifikator dari berbagai pendapat mufassir terdahulu baik dengan cara meringkas (*ikhtisār*) maupun dengan mengomentari secara panjang lebar (*taṭwīl* ataupun *ta'liq*). Ibn ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, juz 1, 7.

interaksi keluarga dalam membangun manajemen ekonomi, mengatasi konflik, dan etika pergaulan laki-perempuan dalam keluarga. *Maṣlahah* menjadi destinasi makna Al-Qur'an, karena memang tujuan (*telos/maṣṣad*) dari syariat Allah ini adalah terwujudnya kebaikan hidup (*maṣlahat al-ḥayah*) bagi manusia yang mencerminkan terlimpahnya kasih-sayang dan rahmat Allah Swt. Dengan demikian, pendekatan *maqāsidīy* secara hipotetik dapat membawa penafsiran teks suci Al-Qur'an menjadi dinamis, membuat Al-Qur'an dapat berdialog dengan zaman, dan bahkan mampu mengungkap dan menemukan makna-makna direktif yang teleologis-futuristik sebagaimana fungsi hidayah Al-Qur'an tersebut.

Agar lebih konkret dalam mengungkapkan kerangka konseptual pendekatan *maqāsidīy* tersebut dalam tafsir Al-Qur'an maka dapat selanjutnya diilustrasikan dalam skema berikut ini:



Dari skema di atas dapat dipahami, bahwa Allah adalah sumber makna (ide kebenaran) yang berfungsi sebagai hidayah untuk manusia yang disampaikan melalui Jibril kepada Nabi Muhammad untuk semua umat manusia sepanjang zaman. Makna-makna tersebut disematkan kedalam format metatekstual (dalam potensi Bahasa Arabiyah) yang dibawa turun oleh Jibril ke dimensi logos bahasa Sang Nabi, Muhammad saw. Dan sesuatu yang sudah terpatri dalam logos Muhammad saw. adalah sesuatu yang dipahami (ما وعى) oleh Nabi yang selanjutnya ditransmisikan atau dijelaskan kepada para sahabat dan umatnya kala itu. Dalam hal ini, potensi makna yang melampaui/memenuhi kebutuhan zaman tidak dijelaskan oleh Nabi, namun terdapat dalam dimensi teks Al-Qur'an.

Al-Qur'an, sebagai sesuatu yang dibacakan oleh Nabi dan dituliskan secara tekstual oleh para Sahabat, menyimpan keseluruhan makna-makna yang dimaksud atau dicita-citakan oleh Allah Swt. sebagai petunjuk umat manusia. Dalam kaitan ini, Nabi adalah penerima, penafsir utama dan pertama yang menyuguhkan makna-makna yang dibutuhkan sebagai bimbingan umatnya kala itu; para sahabat dan tabiin pun demikian, yaitu penafsir Al-Qur'an yang berusaha menjelaskan makna-makna hidayah Al-Qur'an sesuai kebutuhan petunjuk Al-Qur'an dalam kehidupan waktu itu; Demikian juga para ulama, penerusnya, adalah menjalankan tugas menafsirkan makna-makna Al-Qur'an sebagaimana tuntutan perkembangan zaman dan peradaban manusia sampai akhir zaman.

Tegasnya, maksud-maksud Allah untuk menjelaskan dan menunjukkan manusia ke jalan yang benar tidak mengenal henti yang prinsip-prinsipnya terdapat di dalam Al-Qur'an. Dalam kaitan ini, tafsir *maqāṣidīy* merupakan keniscayaan, yaitu berupaya menangkap dan menurunkan (membumikan) makna-makna Al-Qur'an sebagai cita-cita atau *maqāṣid* Allah untuk membimbing umat manusia

kontemporer. Tafsir *maqāṣidīy* bertumpu pada asumsi bahwa teks Al-Qur'an mengandung muatan sastra yang sangat tinggi yang berupa penggunaan prinsip semantika dan stilistika yang mewujudkan teks suci yang sarat makna.

Jadi, dari skema di atas dapat dijelaskan, bahwa Nabi Muhammad berposisi sama dengan manusia yang lain, yaitu sebagai pengamal Al-Qur'an; Namun posisi spesialnya adalah sebagai manusia pertama dan utama yang memperagakan Al-Qur'an, sedangkan para ulama (sejak era *sabāhat*, *tabi'in*, dan seterusnya) adalah penerima mandat dan otoritas menjelaskan Al-Qur'an. Untuk dapat menjelaskan makna-makna Al-Qur'an secara dinamis dan relevan seiring kebutuhan zaman diperlukan pendekatan tafsir *maqāṣidīy* yang keistimewaannya adalah sebagai telah disinggung di atas.

Adapun langkah-langkah prosedural tafsir *maqāṣidīy* adalah; memahami *maqāṣid* (perspektif *ibn 'Āsyūr*), memahami makna-makna tekstual dari satuan-satuan hukum atau dalil-dalil hukum yang diketahui illatnya dan sampai menghasilkan kesimpulan bahwa illat itulah *maqṣad*nya, lalu mendialektikkan dengan realitas kontemporer dan membangun visi kehidupan ideal (المثل الأعلى) ke depan. Dengan demikian, definisi operasional tafsir *maqāṣidīy* adalah: *pertama*, menemukan semangat teks melalui pemahaman tekstual-kontekstual (menilik latar belakang turun ayat yang telah dinyatakan oleh ulama bersama dengan makna-makna yang sudah dihasilkan) lalu kemudian, *kedua*, menangkap *goal* (kondisi yang dicitakan Allah) melalui menarik semangat teks menuju konteks kekinian yang bermuatan masalah dalam berbagai pola dan modus menjadi sebuah *living value* Al-Qur'an.

Pembahasan buku ini bersifat diskursif yaitu mengkaji bahan-bahan yang berupa ide, konsep, dan juga pandangan yang berasal dari teks buku-buku terkait tafsir Al-Qur'an.

Bahan-bahan primer yang dibahas di sini yaitu seputar konsep tafsir *maqāṣidīy*. Sedangkan bahan-bahan sekunder dan tersierinya

adalah seputar materi-materi tentang metode dan model-model tafsir yang terdapat dalam berbagai karya para pakar yang memiliki relevansi dengan tafsir *maqāṣidīy*. Selain itu, juga dibutuhkan bahan-bahan tentang teori makna teks, baik yang terdapat dalam ilmu-ilmu linguistik-kebahasaan maupun ‘ilmu tafsir. Misalnya, kaidah-kaidah usul fikih, kaidah-kaidah ilmu tafsir, dan lain-lain, sejauh memiliki relevansi dengan pokok pembahasan ini. Oleh sebab itu, untuk memperoleh bahan-bahan tersebut maka dilakukan teknik dokumentasi sistematis.

Teknik analisis dalam pembahasan buku ini menggunakan pola pikir interpretasi⁶ yaitu suatu kerja mental³dengan langkah-langkah; *pertama*, mengungkapkan ide-ide yang terkandung di dalam serangkaian teks yang didalamnya terkandung konsep tafsir *maqāṣidīy* yang masih terfragmentasi; *kedua*, menerangkan/atau membuat terang ide dan konsep-konsep tersebut dengan menggunakan pola pikir deduktif-induktif serta analogis; *ketiga*, menerjemahkan, yakni memindahkan arti pesan-pesan teks tafsir tersebut ke dalam premis-premis atau proposisi-proposisi yang utuh dan sistematis. Maksud digunakannya teknik interpretasi ini adalah untuk didapatkan pemahaman yang sistematis, benar, dan utuh tentang tafsir *maqāṣidīy*. Demikian itu dimaksudkan agar didapatkan pemahaman yang lebih utuh sehingga memberikan informasi tentang tafsir ayat-ayat relasi keluarga yang holistik-komprehensif.

Selain itu, metode berpikir komparasi juga digunakan dalam analisis buku ini dalam rangka mengetahui dan menjelaskan kelebihan dan kekurangan dari seorang mufassir sehingga dapat dilengkapi oleh pandangan tafsir dari mufassir yang lainnya. Perlu dijelaskan bahwa mufassir yang dijadikan bahan primer untuk dianalisis hasil tafsirnya di sini adalah Muhammad Tahir ibn ‘Āsyir

⁶ Tentang teknik interpretasi dapat diperiksa pada, Cf. Poespoprodjo, *Interpretasi; Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatnya* (Bandung: CV Remadja Karya, 1987), 192–98. ; Anton Baker dan Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 42.

dengan tafsirnya *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Sedangkan mufasssif lain pembandingnya, sebagai *counter part*, adalah Ibn Kašīr dengan *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*; Muṣṭafā al-Marāgī dengan *Tafsīr al-Marāgī*-nya; Wahbah al-Zuḥailī dengan tafsirnya, *Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Syarī'ah*.



**TEORI PENGEMBANGAN MAKNA
TEKS AL-QUR'AN**

A. Makna dan Tekstualitasnya

Secara leksikal, ‘makna’ berasal dari kata Bahasa Arab (معنى) yang tersusun dari 3 huruf pokok yaitu ع ن ي yang bentuk kata kerjanya adalah يعنى yang berarti ‘menuju’ atau ‘memperhatikan’ (*to concern*) pada suatu.⁶ Bentuk kata معنى merupakan *maṣḍar mīm* (kata asal yang berawalan huruf *mīm*) yang berarti maksud atau tujuan, yaitu sesuatu yang dituju. Sedangkan bentuk *maṣḍar ghairu mīm* adalah kata عناية yang berarti ‘perhatian’ atau *concern*.⁶

Istilah lain tentang ‘makna’ yang juga berbahasa Arab adalah الفحوى (*al-fahwā*) yang berarti apa yang tampak dari sesuatu jika dikupas. Maksudnya, bahwa makna sebagai *al-fahwā* adalah isi dari sesuatu yang sifatnya tersembunyi, namun jika diungkapkan maka akan tampak jelas. Oleh sebab itu, para pengkaji makna ada yang mendefinisikan makna sebagai sesuatu yang membuat mantap dan tenang di hati manakala disediakan lafaz atau kata untuk mengungkapkannya.

Adapun secara istilah, ‘makna’ adalah suatu konsep/ide yang muncul dalam kalbu dan tergambar dalam benak atau pikiran. Menurut al-Jurjānī, sebagaimana dikutip oleh Hisyam, makna adalah gambaran mental yang dinyatakan dengan lafaz (kata) dan rumus (simbol); manakala ia dibungkus dalam lafaz maka dinamakan makna, dan sekiranya menyata dalam pikiran melalui lafaz, maka dinamakan ‘pengertian’ (konsep/*mafhum*); manakala ia menjadi jawaban dari pertanyaan, ‘apa itu?’, maka disebut esensi (ماهية); manakala ia menetap

⁶ Munir al-Ba’labakiy, *al-Qarib⁴ al-Maurid: Qāmūs ‘Arabiy-Inkliziy* (Bairut: Dar al-‘Ilm li al-Malayin, 2003), 286.

⁶ Yahya, ‘Aisyah al-Amīn Yusuf, dan Mubārak Husain Najm al-Dīn Basyīr, “Alfāz al-Lughah al-‘Arabiyah baina Jadaliyah al-Ma’nā al-Wad’ī wa al-Ma’nā al-Siyāqī” (Thesis, Jāmi’ah al-Sūdān wa al-Tiknulujiyā, 2018).

dalam realitas, maka disebut esensi (حقيقة), dan manakala menjadi sifat pembeda dari entitas-entitas lainnya, maka dinamakan kualitas atau kriteria (*huwiyah/هوية*).⁶

Makna memiliki dua unsur; *pertama*, tujuan atau maksud. Di sini, makna merupakan apa yang dikehendaki dalam pikiran sesuai konteks; *kedua*, sebagai entitas mental yang diacu oleh lafaz/teks atau simbol. Atas dasar unsur kedua itu, maka pakar bahasa menamai ‘makna’ dengan gambaran batin tentang suatu realitas eksternal yang direpresentasikan oleh lafaz.⁶

Dari uraian di atas, terdapat 3 poin tentang makna, yaitu bahwa;

1. Makna itu muncul dalam hati atau pikiran, dan belum kongkret dengan pembatasan atau definisi tertentu.
2. Makna berkaitan erat dengan lafaz, sehingga tidak akan ada makna tanpa adanya lafaz yang menjadi teks atau simbol, serta tidak ada lafaz atau kata jika sepi makna.⁶
3. Makna memuat dua ide, yaitu keinginan/maksud yang hendak ditunjukkan ke dalam realitas empirik, dan entitas yang dituju secara natural-arbitral oleh lafaz atau kata pengusungnya.

Berdasar pernyataan tersebut, maka dapat dikatakan, bahwa makna merupakan sebuah gambar abstrak yang ditunjuk oleh kata yang hanya diketahui dengan perangkat akal dalam hati. Artinya, kata tersebut merupakan *cover*-nya. Dengan demikian, kalau alat untuk mencetak lafaz adalah lisan dan tulisan/teks, maka alat mencetak makna adalah akal-kalbu, sehingga hubungan kata dengan maknanya menjadi sangat erat dan

⁶ Jalāl dkk., “Nazariyah al-Ma’fā fi al-Turās al-‘Arabī,” *Jāmi‘ah al-‘Arabī bin Mahādī -Um al-Bawāqī*, 2018, 15, <http://hdl.handle.net/123456789/5401>. Diakses 2 November 2020. <http://hdl.handle.net/123456789/5401>

⁶ Jalāl dkk., “Nazariyah al-Ma’fā fi al-Turās, 16.

⁶ Abū Bakr ‘Abd al-Qāhir bin ⁸Abd al-Rahmān bin Muhammad al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah* (Kairo: al-Madani), 3–4, diakses 1 Desember 2020, <http://archive.org/details/FP0157>.

disebut dengan signifikasi (*dalālah*).⁶

9

Para pemerhati makna membaginya menjadi lima; *pertama*, yaitu makna asasi (المعنى الاساسي) adalah makna yang masih asli dan pokok dan terkadang disebut dengan makna konseptual. Makna tersebut menjadi faktor utama dalam konteks komunikasi linguistik, dan sebagai sarana bertukar ide untuk saling memberi pemahaman; *kedua*, adalah makna sandaran (المعنى الاضائي) atau sebagai makna kedua yang terkadang bersifat implisit, namun ia merupakan makna yang dimiliki oleh lafaz secara konotatif disamping makna murni atau pokoknya. Sifat makna sekunder ini adalah tentatif/tidak permanen; *ketiga*, adalah makna retorik, yaitu makna yang muncul dari kontekstualisasi lingkungan sosial dan geografis sekitar. Makna tersebut merupakan dampak dari faktor-faktor metalinguistik dalam konteks berkomunikasi dan dalam hal ini gaya bahasa sangat menentukannya; *keempat*, makna psikologis (المعنى النفسي), yaitu makna yang dipengaruhi oleh ekspresi pembicara dalam proses-proses dan gejala bahasanya; *kelima*, adalah makna sugestif (المعنى الابعائي), yaitu makna yang menggambarkan semangat pembicara.⁷

Definisi tentang makna seperti di atas beserta pembagiannya menunjukkan bahwa makna merupakan sesuatu yang dinamis dan berpotensi untuk berkembang seiring dengan perkembangan komunikasi manusia, dan bahkan makna mengalami pergeseran, baik bersifat meluas maupun menyempit.

⁶ Khabibi Muhammad Luthfi, “‘AKTIVASI’ MAKNA-MAKNA TEKS DENGAN PENDEKATAN KONTEMPORER: Epistemologi Hermeneutika Subjektif-Fiqhiyyah El-Fadl,” *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017): 207–30.

⁷ Bagas Mukti Nasrowi, “Anwā’ Qiyās al-Ma’nā,” *Studi Arab* 9, no. 2 (2018): 223–36. Diakses 2 November 2020. <https://doi.org/10.35891/sa.v9i2.1302>.
<https://jurnal.yudharta.ac.id/v2/index.php/studi-arab/article/view/1302>

B. Bahasa sebagai Artikulasi Sistem Makna

Dalam kaitan relasi antara kata dan makna, terdapat hal yang menarik, yaitu pertanyaan tentang mana yang lebih dahulu antara kata dengan maknanya? Para pakar hermeneutika dan semantika bersepakat bahwa makna telah ada mendahului kata. Proposisi demikian itu didasari oleh sebuah analogi relasi antara jiwa dan badan, bahwasannya badan tidak dapat hidup tanpa adanya jiwa atau nyawa. Proposisi di atas sangat jelas. Nyawa menunjuk pada energi psikus yang menghidupkan badan, sehingga dengan demikian, jiwa lebih dahulu ada sebelum badan, dan badan menjadi aktusnya.

Analogi seperti itu menunjukkan, bahwa makna merupakan jiwa dari lafaz/kata yang memberi arti dan nilai terhadapnya. Kata tidak akan berguna jika tidak ada maknanya. Dengan demikian, kata berposisi sebagai perangkat atau wadah yang meng-*cover* makna. Dalam kaitan dengan dunia interaksi dan komunikasi, kata-kata diproduksi untuk menjelaskan (secara representatif) ide-ide, pikiran, dan pengetahuan/kebenaran oleh manusia (sebagai entitas hidup yang berakal). Masing-masing manusia memiliki perbendaharaan kata-kata yang kemudian disusun secara gramatikal menjadi kalimat, ujaran, dan pernyataan sempurna yang akhirnya berwujud menjadi bahasa.

Secara artikulatif, bahasa berwujud aksi verbal ketika pengungkapan kata-kata dan kalimatnya menggunakan simbol bunyi-bunyian melalui lisan; dan juga dapat berwujud tekstual ketika artikulasinya menggunakan simbol huruf-huruf yang tertuliskan. Kata-kata dan kalimat-kalimat tekstual itu tampak sebagai rumus-rumus atau lambang-lambang yang cenderung tetap,⁷ tidak dapat berubah-ubah, yang sangat berbeda dengan simbol bunyi-bunyi verbal dimana kata-kata dapat berbeda-beda dalam intonasi dan nada-nada pembunyiannya. Dengan demikian, bahasa verbal lebih luwes-dinamis dan dapat dimodifikasi mengikuti ekspresi sang pembicara (*speaker*) daripada

⁷ Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), 211.

bahasa tekstual yang bersifat tetap sepanjang masa. Atas dasar itu, representasi makna melalui bahasa tulis lebih bersifat terbatas dibandingkan dengan menggunakan bahasa verbal.⁷

2

Pakar Bahasa modern, seperti Gadamer, lebih setuju melihat bahasa yang berwujud ekspresi kata-kata dan kalimat sebagai proses pengalaman, pemahaman, dan pikiran manusia, sehingga bahasa menjadi kegiatan mental yang dinamis. Hal itu tidak sama dengan yang dikatakan oleh De Saussure, bahwa kata-kata dan kalimat bahasa hanya sebatas sebagai simbol yang dibuat oleh manusia yang menandai makna yang dinginkannya.⁷ Dalam konteks kajian makna, tampaknya pandangan Gadamer lebih dinamis dalam melihat Bahasa, bahwa Bahasa berfungsi secara ontologis yaitu menjadi fenomena aktualisasi realitas yang diyakini mampu merepresentasikan obyek-obyek kebenaran dengan baik, tidak sekedar menandai makna-makna secara rigid.

C. Representasi, Presentasi, dan Interpretasi

Dalam kerangka bertukar makna, dalam konteks komunikasi, muncullah sebuah mekanisme mental-kognitif antara komunikator dan komunikan (pembicara dan lawan bicara) yang berproses seputar hal yang disebut dengan representasi, presentasi, dan interpretasi. Gambarannya sebagai berikut; Seorang yang mempunyai ide atau keinginan-keinginan (sebut: *Author*) mengungkapkan idenya (fungsi representasi) ke dalam kata-kata (sebagai tekstur ide) secermat dan selengkap mungkin agar kata-kata yang dibentuk benar-benar dapat secara utuh mewakili ide-idenya. Kata demi kata disusunnya sedemikian

⁷ Luthfi, “‘AKTIVASI’ MAKNA-MAKNA TEKS DENGAN PENDEKATAN KONTEMPORER.” *Epistemologi Hermeneutika Subjektif-Fiqhiyyah El-Fadl.* *Jurnal Theologia* 28, no. 1 (2017): 207–230. Diakses 2 November 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1195>

⁷ Kaelan, *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*, 213.

sistematis mengikuti kaidah sintaksis-gramatikal yang sah hingga menghasilkan banyak paragraf dan membentuk sebuah unit teks bahasa, untuk kemudian dikirimkan kepada seseorang (sebut: komunikator) agar memahami ide/pikiran sang *author* (komunikator). Setelah berkomunikasi menerima teks tersebut, maka segeralah ia mengamati dan ingin mengerti ide dan maksud dari sang *author*- komunikator, sehingga langkah yang ditempuhnya adalah membaca teks dengan cermat dan menganalisis secara kritis (sebagai *reader*), agar tidak salah dalam memahami maksud *author*.

Fenomena komunikasi tekstual antara *author* dan *reader* tersebut tampaknya mengundang banyak pendapat seputar fungsi teks; yaitu ada yang mengatakan bahwa teks itu secara otoritatif-independent memiliki makna-makna yang dikandungnya, artinya, terlepas dari ide atau makna-makna yang secara ontologis terdapat dalam pikiran *author*; ada pula yang mengatakan, bahwa teks tidak dapat lepas dari otoritas *author* dalam memiliki makna-maknanya, sehingga upaya menangkap makna-makna teks harus berkonsultasi kepada *author* untuk mendapatkan konfirmasi dan afirmasinya; ada pula yang mengatakan, bahwa teks itu pasif dan mati, dalam arti sepi makna, jika tanpa sentuhan ide pembacanya, sehingga dengan sederhana dikatakan, bahwa yang punya otoritas membentuk makna-makna teks adalah sang *reader*, dan fungsi teks itu hanyalah sekedar sebagai acuan saja.⁷ Dalam kaitan ini, maka membaca teks itu mengandaikan mendengarkannya, dan itulah membaca yang dialogis yang membangkitkan wacana sehingga membuat makna menjadi dinamis.⁷ Dari ulasan tersebut diketahui, bahwa makna-makna itu melembaga, menjadi konkret dan obyektif, dalam entitas kata-kata (ujaran bahasa) yang secara mekanis dapat diserap oleh akal-kalbu pembacanya (*reader*) sehingga dapat diketahui maksud (intensi) atau

⁷ Paul Ricoeur, *Teori Interpretasi; Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*, trans. oleh Musnur Hery (Yogyakarta: RCiSoD, 2012), 38–40.

⁷ Hans-George Gadamer, *Pengagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*, trans. oleh Martinho G. da Silva Gusmão (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 201.

keinginan orang yang menyampaikan makna tersebut (*author*).

Lain dari itu, terdapat pula perdebatan tentang hakekat makna, yaitu, apakah makna, sebagaimana tertuang dalam teks, itu bersifat tetap, ataukah berubah seiring dengan perubahan terminologi kehidupan? Apakah makna yang ada pada *author* dapat persis sama dengan makna yang ada di pikiran *reader* setelah bertransmisi melalui representasi dan presentasi?

Tentang hal demikian, terdapat variasi pendapat, bahwa makna yang ada dalam ide/pikiran *author* bersifat tetap; ada juga yang berkata, bahwa makna yang *landing* di dalam pikiran sang *reader* mengalami pergeseran seiring dengan situasi internal (pikiran) sang *reader*, seperti, berupa mitos-mitos dan keyakinan-keyakinan atau ideologi yang melekat dalam pikirannya, berupa situasi sosio-kultural yang melingkungi kehidupan sang *reader*, termasuk perkembangan ilmu pengetahuan dan sains. Semua pandangan tersebut memiliki pendukungnya masing-masing sehingga bertahan dan tidaknya suatu pandangan/pendapat akan sangat tergantung oleh hukum seleksi alam juga.

Dari perdebatan tentang makna teks di atas, maka dapat dimengerti, bahwa peristiwa melembaganya makna (dari *author*) yang mewujud dalam kata-kata dinamakan representasi, karena kata tersebut menjadi *cover* atau *texture* bagi makna, dan selanjutnya, kata-kata itu berperan menyuguhkan isinya untuk diserap oleh akal/kesadaran pembacanya (*reader*) sehingga dipahami dalam hati dan terukir persis menjadi gambar-gambar abstrak dalam hati/pikirannya. Proses penyampaian makna oleh teks kepada pembaca (*reader*) tersebut dinamakan presentasi, sehingga kata-kata (bahasa tekstual) memiliki fungsi presentasi (pengungkapan) makna kepada para pembacanya.⁷ Sementara itu, *reader* yang berusaha menangkap makna-makna teks (kata-kata) agar dapat menangkapnya secara utuh sebagai yang diinginkan oleh *author* telah melakukan fungsi yang disebut interpretasi.

⁷ Ali Harb, *Nalar Kritis Islam Kontemporer*, trans. oleh Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), 46–47.

Tentu saja, capaian hasil interpretasi *reader* akan berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya ketika diperbandingkan. Itu disebabkan oleh perbedaan kemampuan mental masing-masing (sesuai tingkat kecerdasan) *reader*, situasi dan kondisi yang melingkungi, serta kecakapan *author* dalam representasinya.⁷ *Author* yang bagus dan cakap dalam merepresentasi idenya akan membantu *reader* dalam memahami makna yang dinginkannya dengan mudah. Dalam kaitan ini maka aspek teks bahasa menjadi menarik dan sangat urgen untuk dibahas dalam konteks interpretasi makna teks tersebut.

D. Bahasa Arab Menjadi Media Tekstual Makna Al-Qur'an

Allah Swt. merupakan Zat Yang Maha Mengetahui semua ciptaan-Nya, memahami kekurangan dan kebutuhan mereka, serta mengerti bahwa mereka sangat membutuhkan petunjuk dalam menjalani kehidupannya. Atas dasar itu, maka dengan kemurahan-Nya, Allah selalu berkomunikasi dengan memberikan pesan ilmu (Islam) kepada hamba-hamba-Nya dalam rangka memberi petunjuk agar mereka dapat menjalankan kehidupan dengan baik (penuh masalah dan rahmah).

Penyampaian Islam kepada manusia merupakan misi Allah dalam rangka mewujudkan cita-cita (visi Allah) kemaslahatan manusia dalam hidup dunia dan akhiratnya. Dengan demikian, dalam termonologi ilmu komunikasi, Islam merupakan pesan Allah yang masih bersifat abstrak, meta linguistik, karena masih berada dalam dimensi mental-psikis, berupa pengetahuan substantif Allah (*kalam nafsiy*) yang membutuhkan medium pengungkapan (representasi-tekstual) dalam bentuk bahasa formal manusia untuk dapat sampai pada akal-pikiran manusia.⁷

Dengan bahasa yang representatif lah Islam dapat secara tepat turun (*landing*) dalam benak (akal-kalbu) manusia berupa informasi, afirmasi dan konfirmasi atau perintah, larangan, anjuran, kebolehan, dan

⁷ Harb, *Nalar Kritis Islam*, 66. ⁷

⁷ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, trans. oleh Ilham B. Saenong (Jakarta: Mizan Publika, 2004), 88–89.

penjelasan-penjelasan yang meyakinkan. Allah Swt. sendiri telah memilih Bahasa Arab sebagai medium penyampaian Islam dan menegaskan bahwa Bahasa Arab adalah tekstur Islam yang disebut-Nya dengan Al-Qur'an sebagaimana terdapat dalam Q.S. al-Zukhruf/42: 3 sebagai berikut *إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* artinya; Saya telah menurunkan pesan Islam berupa Al-Qur'an yang berbahasa Arab agar kalian dapat memahaminya. Penegasan demikian cukup banyak adanya, misalnya, pada Q.S. al-Nahl/16:103; al-Syu'arā'/26:195; Fuṣṣilat/41:3 dan 44; Yūsuf/12:2; al-Ra'd/13:37; Tāhā/20:113; al-Zumar/39:28; al-Syūrā/42:7 yang secara tegas menunjukkan bahwa Bahasa Arab menjadi tekstur firman Allah, Al-Qur'an, dengan segala kelebihanannya.

Keputusan Allah untuk menyampaikan pesan (*risālah*) Islam yang ditransmisikan melalui Bahasa Arab sebagai bahasa yang representatif dan layak menjadi wacana suci (*al-Qur'ān al-Karīm*) ilahi bagi manusia dan menjamin manusia dapat menangkap pesan-pesan tersebut dengan mudah terdapat dalam Q.S. al-Qamar/54: 17, 22,32,40, sebanyak 4 kali (*وَلَقَدْ بَيَّنَّنَا الْفُرْقَانَ لِلذَّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ*) yang secara implisit menjelaskan bahwa; *pertama*, Bahasa Arab adalah bahasa pilihan Allah dalam representasi pesan (Islam); *kedua*, Bahasa Arab yang sudah dikonstruksi sebagai tekstur pesan Islam disebut sebagai Al-Qur'an yang secara populer disebut 'kalam Allah'; *ketiga*, bahwa Bahasa Arab merupakan pilihan Allah yang mampu secara representatif meng-cover pesan Islam secara sempurna; dan *keempat*, manusia harus meyakini, bahwa Al-Qur'an adalah representatif bagi firman Allah, sehingga harus digali terus signifikasinya dengan sungguh-sungguh melalui pembacaan yang serius (interpretasi).

Para pakar Bahasa Arab menyatakan bahwa Bahasa Arab memiliki kekayaan yang sempurna dari sisi dialek (لهجة), dan dari sekian banyak dialek, terdapat dialek yang secara konsensus menjadi pemersatu dan menjadi standar kefasihan yang memuaskan bagi semua pemakai Bahasa Arab, dan dialek tersebut adalah dialek Quraisy. Masing-masing dialek selain Quraisy memiliki kelemahan-kelemahan masing-masing, baik dari

sisi penulisan maupun pelafalan, seperti ‘*an’annah, taltalah, kasykasyah, taḍajju*’, dan lain-lain. Setiap tahun masyarakat Arab berhaji (ziarah) ke Makkah dengan menggunakan bahasa masing-masing dan orang Quraisy mengetahui kualitas semua dialek mereka dengan kelemahan-kelemahan yang ada sehingga mereka sepakat bahwa dialek Quraisy lah yang terbaik, paling fasih. Nabi Muhammad saw., Sang pembawa risalah Islam, adalah representasi dari suku Quraisy tersebut.⁷

Dari aspek posisi geografis, dialek Bahasa Arab Quraisy berada di kota Makkah yang menjadi pusat ziarah suci karena adanya Ka’bah di dalamnya, sehingga secara geolinguistik menjadikan dialek Quraisy lebih berpotensi menjadi dialek yang hidup dan dinamis dibanding dengan dialek-dialek yang lainnya. Terkait hal itu, terdapat Hadis Nabi yang menegaskan, bahwa Al-Qur’an diturunkan dengan standar Bahasa Quraisy, dan dalam sabdanya yang lain dinyatakan, ‘bahwa jika kalian berselisih tentang validitas bacaan Al-Qur’an, maka putuskanlah dengan merujuk pada dialek Quraisy’.

Bahasa Arab, sebagaimana diwakili oleh dialek Quraisy, diketahui menjadi bahasa yang adekuat dalam kapasitasnya menyimpan dan memproduksi (representasi dan presentasi) makna-makna yang berlimpah. Hal itu terbukti dengan kemampuannya menjadi wahana unjuk sastra di Era Jahiliah berupa retorika dan stilistika yang khas. Namun demikian, Al-Qur’an tampil di hadapan masyarakat Jahiliah sangat memukau dengan gaya retorik dan semantik yang khas, sehingga mengungguli karya sastra mereka. Oleh sebab itu, Al-Qur’an dengan misi dakwahnya yang agung menjadi mukjizat bagi mereka dan menantang mereka untuk menandinginya, dan karena tidak satupun dari mereka yang dapat menandingi Al-Qur’an maka pada akhirnya mereka dipaksa untuk mengimaninya dan mengikuti petunjuknya.

Al-Qur’an dikehendaki oleh Allah sebagai wahyu (firman-Nya) dengan redaksi kebahasaan yang fasih, struktur yang sistemik-kontekstual, gaya bahasa yang indah sebagaimana tampak dalam format

⁷ Abduhu al-Rajihī, *al-Lahjat al-‘Arabīyah fī al-Qirā’at al-Qur’āniyyah* (Riyād: Maktabah al-Ma’arif, 1999), 47.

kata, frasa, dan penggalan-penggalan narasinya yang jelas, lafaz-lafaz yang semantis/penuh makna sehingga sangat retorik dan stilistik menjadi bahasa yang istimewa (*stylish language*) yang berperan dalam mengadvokasi dan sekaligus memajukan Bahasa Arab.⁸ Seandainya wahyu Allah tidak turun dengan medium Bahasa Arab maka dipastikan Bahasa tersebut tidak mencapai kemajuan sebagaimana sekarang. Dengan demikian, disamping Bahasa Arab sebagai Bahasa Agama Islam, maka Al-Qur'an yang memiliki stilistika dan retorika yang spesifik berkontribusi dalam menjaga Bahasa Arab tersebut dari kemunduran dan kepunahannya.⁸

Kesempurnaan Al-Qur'an dengan *style* Bahasa Arabnya, sebagai Bahasa Agama Islam, ditunjukkan dengan kemampuannya mengemban makna-makna yang dinamis. Ia dijamin abadi untuk mengiringi dan membimbing umat manusia dari masa ke masa sampai akhir kehidupan dunia ini.⁸ Penegasan Allah bahwa² Al-Qur'an akan terus dipelihara sehingga dapat bertahan membimbing manusia sepanjang zaman adalah memberi kode kewajiban kepada pengimannya untuk menggali makna-maknanya secara terus-menerus tanpa putus, serta menegaskan kebenaran bahwa Al-Qur'an mengandung makna-makna yang dinamis-teleologis (المعاني العالمة) yang mampu menjadi landasan ideal bagi pengembangan peraturan-peraturan normatif kehidupan masa kini dan mendatang.⁸ Atas dasar itu, semangat interpretasi makna-makna Al-Qur'an tersebut harus dilakukan oleh para mufassir secara kontinyu.

⁸ al-Rajihi, *al-Lahjat al-'Arabiyah fi al-Qirā'at*, 46–47.

⁸ Muhammad Dawud, *Kamāl Luġat al-Qur'āniyah baina Haqā'iq al-I'jāz wa Auḥam al-Khusum* (Qanat Suwais-Kairo: Dār al-Manār, 2007), 21, 28–29.

⁸ Rahmi Rahmi, “Ma'ānī Ḥurf ‘‘Ān’ fi Surat al-Baqarah” (Skripsi, UIN Antasari Banjarmasin, 2014), <http://idr.uin-antasari.ac.id/1331/>.

⁸ Muhammad 'Azzah Darwazah, *al-Qur'ān al-Majīd* (Bairūt: Mansyūrāt al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2002), 148–49.

E. Interpretasi dan Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an

Para ulama telah berupaya keras dari zaman ke zaman untuk memahami makna-makna teks Al-Qur'an dalam berbagai bidang ilmu, seperti; usul fikih untuk mendapatkan prinsip dalil (*istinbāt*) hukum Islam (fikih); ilmu kalam atau teologi melalui logika (ilmu mantiq) untuk mendapatkan dasar-dasar aksiomatik (*istidlāl*) untuk mendapatkan nilai-nilai keyakinan yang sah; dan juga ilmu tafsir sendiri dalam bentuk rumusan kaidah-kaidah linguistik maupun semantik sebagai dasar memahami makna-makna teks Al-Qur'an yang sah dan holistik, terutama menemukan ideal-moral (sebagai visi) Al-Qur'an. Upaya mulia seperti itu dilakukan dengan merumuskan kaidah-kaidah, baik bersifat linguistik maupun metalinguistik, agar dapat menjadi pisau analisis dalam menghadapi lafaz-lafaz ataupun redaksi ayat-ayat Al-Qur'an yang kaya pesan yang terkadang bernuansa jelas, tegas, dan terkadang bernuansa samar, membutuhkan ijtihad.⁸

Ulama Usul fikih, dalam mengawali langkah *istinbāt* (penemuan hukum) untuk menangkap makna-makna teks, menganalisis lafaz-lafaz tunggal ayat (معاني المفردات) agar cermat dalam memperoleh pemahaman makna-makna konseptual, proposisional, terminologis, dan argumentatif. Setelah itu, mereka melangkah ke dalam interpretasi analogis terhadap struktur teks untuk dapat sampai pada ideal-ideal teks.⁸ Ulama Usul fikih telah berkontribusi dalam mengkonstruksi kaidah-kaidah linguistik (*al-Qawā'id al-Lugawiyah*) untuk dapat memperluas makna-makna teks sebagai berikut:

1. Kaidah semiotika: lafaz-lafaz dan penunjukan maknanya

Dalam kaitan ini, lafaz-lafaz Al-Qur'an dibagi menjadi dua; Pertama, yaitu lafaz yang jelas dan tegas dalam menunjuk maknanya,

⁸ Muhammad Abu Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (Bairūt: Dār al-Fikr al-'Arabiyy, t.t.), 116; Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyah, 1968), 140-153; Wahbah al-Zuhaili, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1995), 175.

⁸ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 117. ⁵

dan hal ini terbagi menjadi 4 kategori, yaitu;

- a. lafaz *ẓāhir* (ظاهر), yakni lafaz-lafaz teks yang tegas-jelas menunjuk maknanya, tetapi berpotensi terdapat kemungkinan-kemungkinan makna lain, seperti lafaz '*mašnā wa sulāsa wa rubā'a*' pada teks (فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَقْنِيًّا وَتَلْتُمُونَ) yang menunjukkan bilangan, tetapi di antara bilangan tersebut tidak menunjuk salah satunya.⁸ Dengan demikian, lafaz *ẓāhir* masih menerima *takhṣīs*, *ta'wīl*, bahkan *nasakh* (نسخ):⁸
- b. lafaz *naṣṣ* (نص/tegas), yaitu lafaz yang sangat tegas dalam menunjuk maknanya, seperti terangnya hukuman 100 jilid bagi pezina laki-laki dan perempuan dalam teks (والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة (جلدة)).⁸ Lafaz *naṣṣ* itu lebih⁸ terang dilalahnya (penunjukan maknanya) daripada lafaz *ẓāhir*, sehingga jika bertentangan antara makna lafaz *naṣṣ* dan *ẓāhir* maka dimenangkan yang *naṣṣ*.⁸ Walau demikian, ia masih menerima *takhṣīs*, *ta'wīl*, dan bahkan *nasakh*. Secara istilah, *ta'wīl* adalah mengalihkan sebuah lafaz dari makna *ẓāhir* (denotatif) menuju makna yang lain yang lebih logis, karena adanya faktor petunjuk syari' berupa teks lain, semangat syariah, ataupun analogi yang menguatkan pengalihan makna tersebut.⁹
- c. lafaz mufassar (مفسر), yaitu lafaz yang maknanya dijelaskan oleh keterangan yang lain, sehingga ia lebih tegas dilalahnya daripada 2 lafaz sebelumnya (*ẓāhir* dan *naṣṣ*), dan ia tidak dapat dita'wīl

⁸ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 175.

⁸ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 163.⁷

⁸ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 121. ⁸

⁸ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 176.

⁹ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 163.⁰

ataupun ditakhṣīs namun tetap dapat dinasakh.⁹ *Nasakh* secara istilah adalah menghapuskan hukum syarak berdasarkan dalil yang datang kemudian yang tujuannya secara filosofis adalah pemeliharaan bergantiannya segi-segi kemaslahatan yang diperhatikan oleh syarak.²

Perlu ditegaskan juga, bahwa pen-takhṣīs-an lafaz hanya terjadi di era *nubuwwah*, tidak sembarangan. Sebagai contoh lafaz *mufassar* adalah tentang perintah nikah dalam teks (مَا تَكُونُوا مَا طَابَ) (لَكُمْ مِنَ الْبَسَاءِ مِثْلِي وَتِلْكَ وَرِيعٌ) yang pelaksanaan dan rinciannya dijelaskan oleh rincian ayat-ayat mahram nikah dan hadis-hadis tentang prosedur dan syarat-rukun nikah;

- d. lafaz muhkam (محكم), yaitu lafaz yang menunjuk maknanya secara primer/tepat, sehingga tidak dapat ditakwil dan ditakhṣīs serta tidak terdapat keterangan *nasakh* atasnya, seperti kuatnya makna ‘menolak kesaksian pelaku tuduhan zina untuk selamanya’ (وَلَا تَقْبَلُوا) (كُنتُمْ شُهَدَاءَ آبَاءِ وَأَوْلِيَّكَ هُمْ الْفَاسِقُونَ).⁹ Lafaz muhkam merupakan lafaz yang paling kuat dalam penunjukan maknanya, sehingga jika ada kontradiksi diantara keempat lafaz di atas maka haruslah didahulukan lafaz yang muhkam.⁴

Kedua, yaitu kebalikan dari 4 sifat lafaz-lafaz yang terang maknanya, yaitu lafaz-lafaz yang dilalahnya kurang jelas yang antara lain;

- a. lafaz *khafī* (خفي), yaitu lafaz yang samar dan tersembunyi maknanya dari sisi aplikasinya dalam teks, bukan karena format lafaznya, misalnya penunjukan makna lafaz *al-sāriq* (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ) dalam

⁹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 122. ¹

⁹ al-Zuhaili, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 277.

⁹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 133. ³

⁹ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 169.⁴

teks (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَتْمَا نُكْلًا مِّنَ اللَّهِ), apakah termasuk pembegal, pencopet, penipu hepnotis, pencuri kafan mayyit, dan lain-lain?

- b. lafaz *musykil* (مشكل) yaitu lafaz yang samar maknanya karena faktor morfim (صيغة) lafaznya, mungkin karena persekutuan jumlah maknanya, seperti lafaz 'ain (عين) yang memuat banyak makna yang dapat berarti mata kepala, mata-mata, mata air, dan lain-lain. Contoh yang lain lagi adalah lafaz *qar'* (jamak: قروء) yang dapat menunjuk makna suci ataupun haid. Untuk membantu menangkap makna yang relevan dan benar memerlukan penjelasan konteks eksternal dan konteks internal.⁹ Lafaz-lafaz seperti *fni* menimbulkan perbedaan pemahaman hukum dari para fuqaha, dan akan hilang kebingungan tersebut setelah dikembalikan pada ideal-moral teks (*maqāṣid syarī'ah*, baik umum ataupun khusus);
- c. lafaz *mujmal* (مجمّل), yaitu lafaz yang mengandung makna umum yang masih memerlukan penjelas. Kemujmalan tersebut, kata al-Bazdawi, disebabkan berdesaknya makna-makna yang dikandung, sehingga akan menjadi jelas ketika dilakukan tafsir/pemerincian dan pendalaman serius.⁹ Dalam kaitan ini, *al-Sunnah* berperan besar untuk menjelaskannya. Contoh lafaz mujmal adalah perintah salat, zakat, dan haji yang bersifat global, selanjutnya dijelaskan oleh Rasulullah saw. sebagaimana sabbanya, 'salatlah kalian sebagaimana kalian melihat salatku';
- d. lafaz *mutasyābih* (متشابه), yaitu lafaz yang tersembunyi maknanya dan tidak ada jalan mengungkapnya baik berupa Sunnah maupun penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an, misalnya, huruf-huruf awal surat. Ketersembunyian makna tersebut adalah karena substansi lafaz

⁹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 130. 5

⁹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 131. 6

atau kata *mutasyābih* itu sendiri, bukan karena faktor lain. Sementara tidak ada faktor luar yang mengindikatori makna yang dituju oleh lafaz.⁹ Atas dasar itu, maka ułama salaf berhenti menafsirkannya, walau ada pula yang terus berusaha mendapatkannya. Adapun lafaz-lafaz tentang anggota tubuh Allah seperti mata dan tangan, maka para ulama berbeda pendapat, ada yang tetap mengamalkan ayat melalui takwil, dan ada yang mendiamkannya dan menyerahkannya kepada Allah Swt..⁹

2. Kaidah semantika: penjelasan kualitas makna-makna teks

Kaidah semantika merupakan pedoman mengelaborasi makna-makna yang dihadirkan oleh teks (susunan lafaz-lafaz) dengan beragam caranya. Makna yang dihadirkan suatu lafaz dapat bervariasi sesuai caranya yang berbeda-beda, dan satu sama lain saling berkait. Terkait ini, fukaha membagi metode semantika menjadi 4 macam, yaitu; 1) semantika denotatif (دلالة العبارة) dimana makna (*ẓāhir* maupun *naṣṣ*) diambil dari lafaznya secara langsung/primer. Misal, makna buruknya kezaliman memakan harta anak yatim diambil dari redaksi (sintaktika) teks *إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا*. *Dilālah* 'ibārah ini terbagi menjadi 2, yaitu *dilālah naṣṣ* (menunjuk makna pokok) dan *ẓāhir al-naṣṣ* (menunjuk makna sampingan/sekunder);⁹ 2) semantika konotatif (إشارة النص) yaitu penunjukan makna tidak langsung, tetapi merupakan efek, konsekuensi, atau kelaziman dari lafaz teks. Misal, penunjukan makna 'harus bersikap adil selamanya terhadap istri satu maupun lebih' dari redaksi/lafaz *وَإِنْ حَفِظْتُمْ أَلا تَعْدِلُوا فَوُجِدَهُ*. Sementara, makna ibarahnya (دلالة العبارة) adalah 'haramnya menikah lebih dari satu jika tidak mampu

⁹ al-Zuhaili, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fīqh*, 188.

⁸ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fīqh*, 175.⁸

⁹ al-Zuhaili, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fīqh*, 163.

bersikap adil';¹ 3) semantika indikatif (دلالة المصريح) yaitu penunjukan⁰ makna lafaz secara analogis sehingga disebut oleh sebagian fukaha (Syāfi'iyah) dengan *qiyās jalī* atau *mafḥūm muwāfaqah*. Sebagai misal, haramnya memukul orang tua dipahami dari teks *فَلَا تَكُلْ لِّهِنَّ أَفْتًا وَلَا تَسْمُرْهُمَا*. Sementara itu, makna denotatifnya (دلالة العبارة) adalah haramnya berkata keji kepada kedua orang tua;¹ 4) semantika konsekuensial (دلالة الاقتضاء) yaitu penunjukan makna teks dengan cara mengira-ngirkan suatu konsekuensi logis kandungan lafaz.¹

Semantika ini bersifat *iqtidā'* (konsekuensial) karena terdapat unsur logika 'pemastian sesuatu terhadap sesuatu'. Artinya membutuhkan proses pengira-ngiraan sesuatu untuk memastikan kebenaran pembicaraan. Sebagai contoh, terdapat matan hadis, *رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه* yang artinya, 'umatku diampuni dalam hal kesalahan, kelupaan, dan keterpaksaan'. Tentu saja, yang diampuni bukanlah perihal materi kesalahan, kelupaan, dan keterpaksaannya, tetapi 'nilai dosa' dari tiga hal tersebut. Logika mengetahui secara jelas bahwa yang dimaksud adalah dosa akibat kesalahan tersebut. Di situ terdapat urgensi kerja kognisi dalam mengembangkan semantika seperti itu, yaitu pengiraan-pengiraan logis makna kebahasaan.¹ Semantika seperti itu biasanya terdapat pada gaya bahasa *ibjāz* (*concise speech*).

Dapat juga didefinisikan, bahwa semantika kesesuaian adalah menjadikan makna yang tidak disebut oleh lafaz justru sebagai yang dituju dalam rangka membenarkan aspek-aspek makna teks tertentu

¹ Khallaf, <i>ʿIlm Uṣūl al-Fiqh</i> , 148.	0
¹ al-Zuhailī, <i>al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh</i> , 167.	1
¹ Zahrah, <i>Uṣūl al-Fiqh</i> , 142.	⁰ 2
¹ al-Zuhailī, <i>al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh</i> , 168–69.	3

yang benar. Dengan kata lain, *dalālah iqtidā'* adalah makna yang tidak ditunjuk oleh lafaz dan tidak disebutnya, akan tetapi menjadi bagian urgen (*darūri*) dari pengucapan kata tersebut, adakalanya karena makna tersebut menyebabkan pembicara menjadi benar atau karena tidak mungkin terdapat makna ucapan secara hukum kecuali olehnya, atau tidak mungkin dibuktikan dengan alasan kecuali dengannya.¹ Sebagai misal yaitu penunjukan makna 'haramnya makan bangkai, darah, dan daging babi' terambil dari teks, حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَخَلْمُ الْحَيْزِيرِ, وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ, bukan keharaman isi/materialnya, walaupun secara terucap/harfiah, makna teks adalah diharamkannya bangkai, darah, daging babi, dan segala yang disembelih dengan niat selain Allah.

Penunjukan makna lafaz (semantika) dibagi menjadi 2 (dua); *pertama*, yaitu penunjukan secara langsung/denotatif yang disebut dengan *manṭūq* (منطوق), dan yang kedua yaitu penunjukan makna secara *mafḥūm* (مفهوم) yang disebut konotatif. Dan yang dimaksud dengan *mafḥūm* di sini adalah *mafḥūm mukhālafah*.

Ulama usul fikih mendefinisikan *mafḥūm mukhālafah* secara operasional yaitu menetapkan makna kebalikan dari makna yang ditunjuk langsung oleh teks secara denotatif. Misal, halalnya segala sembelihan yang tidak disebutkan atas nama selain Allah, sebagai kebalikan dari makna bahwa 'apa saja yang disembelih atas nama selain Allah adalah diharamkan' sebagai denotasi teks حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَخَلْمُ الْحَيْزِيرِ وَمَا أَهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ.¹

3. Kaidah tentang kandungan makna lafaz-lafaz (teks)

Para ulama membagi lafaz-lafaz berdasarkan cakupan maknanya menjadi dua, yaitu; *pertama* lafaz yang umum (عام) dan

¹ Jasim Muhammad 'Abd al-'Abūd, *Muṣṭalah al-Dalālat al-'Arabīyah; Dirāsah fi Daw' 'Ilm al-Lughah al-Ḥadis* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), 108–9.

¹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 147-149⁰

kedua adalah lafaz yang khusus (خاص). Yang pertama yaitu lafaz yang menunjuk makna dalam keumumannya yang memasukkan segala sesuatu yang pantas sebagai bagiannya. Dikatakan umum karena menghabiskan semua bagian-bagiannya.¹ Misal, kata رجال adalah menunjuk orang laki-laki semuanya.

Para ulama berbeda pendapat tentang sifat keumuman makna lafaz 'āmm, ada yang menyatakan bersifat qat'ī (pasti/tegas), dan ada yang menyatakan zānnī (dugaan); Yang kedua, yaitu lafaz khas (خاص), adalah lafaz yang menunjukkan makna-maknanya yang tertentu-spesifik; atau lafaz yang dibuat untuk menunjukkan individu tertentu, atau sekelompok tertentu, namun tidak menghabiskan jumlah semuanya.¹

Lafaz 'āmm (لفظ عام) membutuhkan penjelasan keberlakuannya terkait ketentuan hukum, sehingga mengharuskan adanya pengkhususan (تخصيص). Terkait ini, ulama membagi lafaz 'āmm menjadi dua, yaitu lafaz 'āmm yang ditakhis berdasarkan adanya petunjuk (قرينة) atau konteks (سياق), dan 'āmm yang tetap dalam keumumannya.

Adapun lafaz-lafaz ditinjau berdasarkan sifat (makna) kandungannya dibagi menjadi dua, yaitu lafaz muṭlaq dan lafaz muqayyad. Yang pertama adalah lafaz yang menunjuk maknanya tanpa memperhatikan kriteria-kriteria (banyak-sedikitnya, besar-kecilnya, sifat-sifatnya dan lain-lain) sehingga bersifat substantif, misal, kata raqabah (رقبة) yang berarti budak pada umumnya. Sedangkan yang kedua, muqayyad, adalah lafaz yang menunjukkan substansi yang dibatasi dengan sifat-sifat, kondisi, syarat-jawab, dan

¹ Khallaf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, 18p.

6

¹ Khallaf, 191.

0

7

bilangan. Misal, lafaz *raqabah mu'minah* (رقية مؤمنة).¹

Para pakar mantiq dan ahli filsafat membagi makna-makna lafaz menjadi, (1) makna parsial (المعنى الجزئي); (2) makna holistik (المعنى الكلي); (3) makna kebalikan (المعنى الانعكاسي); dan (4) makna isi lafaz (المعنى الماصدقي). Penamaan makna-makna tersebut secara substansial adalah sama dengan sesuatu yang diistilahkan oleh para pakar usul fikih sebagaimana di atas. Perbedaannya hanya terletak pada terminologinya.¹

F. Teori Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an

Dalam konteks pengembangan (pemahaman) makna teks, terdapat kaitan erat antara perkembangan linguistik (التطور اللغوي) dan perkembangan semantika (التطور الدلالي). Artinya, makna yang ditunjuk oleh teks dapat berkembang seiring perkembangan situasi empiris.¹

Sebagai contoh, yaitu teks ayat Q.S. al-Rahman (55): 33:

يُخَشِّرُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِنَّ اسْتِطَاعْتُمْ أَنْ تَقْدُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَاتَّقُوا لَآ تَنْقُدُونَ إِلَّا بِإِذْنِ رَبِّكُمْ

‘Hai golongan jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan’.

Makna ayat tersebut yang dipahami sebagaimana di era Rasulullah bersama sahabat dapat berkembang dan terbuka untuk makna-makna baru

¹ Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, 172–73.⁰

8

¹ Shahir Akram Hassan, “Reasoning Methods based on the Science of Mantiq for Islamic Research Methodology,” *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 3 (2017): 2222–6990. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.6007/IJARBS/v7-i3/2848](https://doi.org/10.6007/IJARBS/v7-i3/2848)

¹ ‘Abud, *Muṣṭalah al-Dalālat al-‘Arabiyyah; Dirāsah fī Daw’ ‘Īm al-Lughah al-Ḥadis*, 175.

sebagaimana perkembangan terminologi ilmiah di era modern sekarang ini. Demikian juga ayat-ayat hukum keluarga yang terminologi hukum sudah sedemikian pesat perkembangannya dengan berbagai ikon dan kode-kodenya, maka pemaknaan teks ayat-ayat Al-Qur'an dapat terbuka untuk dikembangkan konseptualisasi dan terminologinya. Tegasnya, sebuah teks ayat-ayat, dengan proposisi maknanya, dapat dijelaskan secara konvensional, dan dapat juga diinterpretasi sebagaimana petunjuk makna era sekarang; pun terbuka untuk dikembangkan petunjuk (maknanya) sesuai era yang akan datang melalui konseptualisasi teleologis. Dengan begitu, Al-Qur'an menjadi hidup dan berdialog dengan kehidupan.¹ Hal itu sangat logis, karena Al-Qur'an sendiri telah mempunyai spirit (dan bersemangat) demikian, yaitu melakukan pengembangan semantik (التطور الدلالي) sebagaimana kasus dinamika makna lafaz الصلوة dari makna linguistik yang berarti 'do'a' menjadi bermakna *haqīqah-syar'iyah* yaitu 'sebuah praktik ibadah syariah yang dimulai dengan takbir dan dipungkasi dengan salam'.¹

Semua teori tentang perkembangan semantik itu memunculkan konsep tentang 'konteks' (السياق) dan indikator (قوية). Al-Qur'an telah mempraktikkan konsep-konsep tersebut. *Siyāq* adalah peran-peran positioning suatu lafaz dalam struktur kalimat dalam bahasa; atau fungsi suatu lafaz untuk digunakan dalam berbahasa/pembicaraan. Misal, penggunaan lafaz umum (اللفظ العام) dimaksudkan dengan makna khususnya, dan sebaliknya.¹

Al-Syafi'i berkata, pengetahuan tentang *siyāq* (السياق) berpengaruh

¹ Darwazah, *al-Qur'ān al-Majīd*, 152.

¹

¹ 'Abud, *Muṣṭalah al-Dalālat al-'Arabiyah; Dirāsah fī Daw' 'Ilm al-Lughah al-Ḥadis*, 177.

¹ 'Abud, *Muṣṭalah al-Dalālat al-'Arabiyah*, 135–37.

³

besar dalam mengetahui makna yang dimaksud,¹ sehingga dapat dikatakan ‘setiap posisi lafaz dalam kalimat memiliki petunjuk makna tersendiri’ (لكل مقام مقال). Memang sangat detail pembicaraan tentang teori pengembangan makna tersebut, sehingga tidak hanya terdapat konsep *siyāq al-kalimat* (konteks lafaz), tetapi terdapat juga fungsi *siyāq al-kalām* (konteks pembicaraan).

Para ahli bahasa modern, seperti Muhammad Syatwan, mengembangkan macam-macam konteks (السياق) menjadi enam (6), yaitu; (1) konteks tempat السياق للمكان, yaitu menghubungkan-hubungkan suatu ayat di dalam sebuah surat terhadap ayat-ayat sebelum dan sesudahnya; (2) konteks waktu السياق الزمان, yaitu mengaitkan ayat satu dengan yang lainnya dari sisi urutan turunnya agar diketahui epicentrum makna yang dimaksud; (3) konteks tema/topik السياق الموضوعي, yaitu menghubungkan ayat dengan topik pijakan tertentu dalam rangka mengikat lingkup makna ayat; (4) konteks intensi السياق المقاصدي, yaitu upaya mengaitkan ayat dengan ide utama yang dikehendaki Allah agar dapat membantu melihat fokus makna ayat; (5) konteks historis السياق التاريخي, yaitu mengaitkan ayat dengan kejadian-kejadian besar masa klasik dan di masa turun ayat (konteks historis umum), ataupun mengaitkan ayat dengan faktor atau latarbelakang turunnya (historis khusus); (6) konteks linguisitik السياق اللغوي, yaitu pengkajian teks Al-Qur’an dari sisi-sisi keterkaitan lafaz-lafaznya satu-sama lain, juga dari sisi penggunaan perangkat-perangkat kata tugasnya (kata sambung, idiomatika, dan lain-lain) sejauh fungsinya efektif dalam merekatkan struktur kalimat sempurna. Tujuan utama hal ini adalah menangkap makna-makna parsial yang komplementer sejauh berguna

¹ Muhammad bin Idrīs Syāfi‘ī, al-, *Al-Risālah*, 1 ed. (Mesir: Mustāfā al-Bābī al-Ḥalabī waaulāduhu, 1938), 52, <http://archive.org/details/WAQ17236>.

terhadap penemuan makna utuhnya.¹ Ada juga yang menambahkan pada konteks linguisitik ini suatu konteks gaya bahasa, yaitu mengaitkan ayat dengan aspek retorika dan stilistika, السياق الاسلوبي. Tujuannya adalah untuk menghadirkan nuansa emosional kebahasaan yang berpotensi hadirnya makna-makna baru berbasis rasa hati (السياق العاطفي).

Disamping itu, terdapat konteks-konteks yang non-linguistik yang tidak kalah penting fungsinya dalam mengarahkan penemuan makna teks, yaitu; konteks budaya (السياق الثقافي); konteks emosional (السياق العاطفي); dan konteks kausasi (السياق السببي).¹ Pemahaman tentang *siyāq* (konteks kata ataupun kalimat/pembicaraan) akan sulit tanpa mengetahui apa yang disebut dengan *qarīnah* (قرينة) atau indikator (kode konteks). Para pakar linguistik mendefinisikan *qarīnah* dengan ‘perkara yang menunjukkan sesuatu bukan berdasar ketentuan semula/semestinya’ (الامر الدال على الشيء لا بالوضع), atau ‘perkara yang menolak penggunaan makna asalnya dalam pembicaraan’.¹

Qarīnah merupakan perkara/kondisi yang memberi kode terhadap sesuatu (makna) yang dituju. Ia memerankan fungsi penting sebagai kondisi indikatif yang membantu penemuan makna berdasar konteks-konteks kata atau kalimat dalam pembicaraan. Jadi, *qarīnah* bukanlah konteks, tetapi faktor-faktor yang mengarahkan konteks tersebut. *Qarīnah* dapat berupa lafaz-lafaz, dapat berupa situasi dan kondisi, dan

¹ Muhammad Syatwan, “Al-Siyāq wa Ta’wīl al-Nuṣūṣ Namūzaj min al-Naṣṣ al-Qur’ānī ٥٥,” *Tafāhum*, diakses 26 Desember 2020, <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2014/046/pdf/13.pdf>.

¹ Yahya, Yusuf, dan Basyir,¹ “Alfāz al-Lughah al-‘Arabiyah ḥaina Jadaliyah al-Ma’nā al-Waḍ’ī wa al-Ma’nā al-Siyāqī.”

¹ ‘Abd al-Bāqī Badr Al-Khazrafi, “Qarīnah al-Siyāq wa ‘Asaruḥā fi al-Naṣṣ al-Qur’ānī,” *Journal of the college of basic education* 16, no. 68 (2011): 117–36. Diakses 2 November 2020. <https://www.iasj.net/iasj/article/10687>

bisa juga berupa konsep ideal.¹ Disamping *qarīnah*, juga ada beberapa hal penting yang membantu dalam menentukan konteks-konteks kebahasaan, yaitu struktur pembicaraan, penegasan kalimat, sapaan pembicaraan, dan konsekuensi logis pembicaraan.¹

Para pakar linguistik modern, seperti Paul Recouer dan Samuel Palmer lebih jauh mengembangkan konteks pembicaraan dalam bentuk konteks historik.¹ Artinya, terdapat kaitan antara perkembangan zaman⁰ dengan perkembangan makna-makna teks bahasa, yaitu dalam bentuk trend-trend konseptual, dan ini disebutnya dengan *historical context* (الدلالات التاريخية).¹

Menurutnya, faktor-faktor perkembangan makna (التطور الدلالي) itu setidaknya ada 3, yaitu faktor linguistik (السبب اللغوي), faktor historis (السبب التاريخي), dan faktor sosiologis (السبب الاجتماعي). Faktor kebahasaan adalah berupa penggunaan teks/kata-kata dengan upaya melahirkan makna-makna baru oleh pembicara; atau dengan pembiakan/penggandaan dialek untuk mencipta konsep-konsep baru baik bersifat *widening or extending meaning* (خلق الدلالي أو تعميم الدلالي).¹ Adapun faktor historik, maka berupa kontekstulasi makna-makna dari masa ke masa dengan meniti kecenderungan konseptualnya; sementara, faktor sosiologis berupa dinamika budaya terkait dengan kebutuhan komunikasi yang

¹ 'Abud, *Muṣṭalah al-Dalālat dl-'Arabīyah; Dirāṣah fī Daw' 'Iḥm al-Lughah al-Ḥadis*, 135–41.

¹ Jalāl dkk., "Nazariyah al-Ma' nā fi al-Turās al-'Arabī." ⁹

¹ Abdul Wachid BS Wachid, "Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur Dalam Memahami Teks-Teks Seni," *Imaji: Jurnal Seni dan Pendidikan Seni* 4, no. 2 (2006).

¹ Anna Wierzbicka, "The semantics of grammar: a reply to Professor Palmer," *Journal of linguistics* 27, no. 2 (1991): 495–98.

¹ Ahmed Ali Ibrahim Al-Lafie, "Al-Taṭawwur al-Dalālī wa al-Taṭāwwur al-Ṣaūfī wa al-Dakhīl fī al-Lughah al-'Arabīyah" (Magister Thesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015).

memudahkan interaksi dengan membangun konsensus-konsensus terminologis makna kata-kata.¹

Terdapat faktor lain yang tergolong linguistik yang berpengaruh kuat dalam dinamika makna-makna teks, yaitu faktor perpindahan atau pergeseran makna-makna (الاتصال الدلالي), baik dalam pola penyempitan makna (التخصيص الدلالي) seperti pen-*takhṣīṣ*-an kata *hajji* dari makna umum (الزيارة) menuju suatu bentuk ibadah Islam (المناسك), ataupun pemindahan dan peluasannya sebagaimana berlaku dalam retorika seperti pola majaz, tasybih, kinayah, dan isti'arah. Sebagai contoh yaitu pergeseran makna kata الشنب yang berarti putihnya gigi menjadi الشارب yang berarti kumis.

Berkaitan dengan itu, Al-Qur'an sendiri mempunyai semangat dalam pengembangan makna-makna Bahasa Arab, misanya, kata بأس yang pada awalnya menunjuk makna perang 'الحرب', namun pada perkembangan selanjutnya, Al-Qur'an menggunakannya dengan makna 'kondisi kehidupan yang berat-susah' (كل شدة). Sementara itu, dalam konteks komunikasi modern, lafaz بأس yang dirangkai dalam frase لا بأس 'عدم الخوف) berarti takut (الخوف) sehingga frase tersebut berarti 'jangan takut' (عدم الخوف). Dari realitas demikian dapat dimengerti bahwa Al-Qur'an dari sisi formal bersifat terbuka untuk pengembangan makna-maknanya, sementara, tampak rigid secara material-tekstural.¹

2

¹ Donald Davidson, "Truth and meaning," dalam *Philosophy, Language, and Artificial Intelligence* (Springer, 1967), 93–111.

¹ Al-Hāj Qudaidah, "Al-Taṭawwūr al-Dalālī, Asbābu wa Mazāhifūhu," *Revue Al Nass*, no. 12 (2012): 22–34. Diakses 2 November 2020. <http://www.univ-jijel.dz/revue/index.php/alnass/article/view/284/259>

G. Tafsir Maqāsidīy sebagai Alternatif Pengembangan Makna Teks Al-Qur'an

Sebagai telah disebut sebelumnya, bahwa teks-teks suci Al-Qur'an merupakan bungkus (*cover* atau korpus) dari cita-cita Allah dengan segala instrumentasi untuk aktualisasinya, maka sudah barang tentu kalau penggalian dan penemuan (tafsir/interpretasi) cita-cita tersebut menjadi pekerjaan yang serius, membutuhkan perspektif dan pendekatan yang jelas.¹ Cita-cita Allah yang ingin diwujudkan tersebut praktis menjadi cita-cita Qur'ani (*Maqāsid Al-Qur'ān*) yang keberadaannya tersebar beraneka ragam di sela-sela teks suci Al-Qur'an, yaitu;

1. Ada yang berupa makna-makna/ide-ide yang ditunjukkan oleh sapaan ayat-ayat, baik secara eksplisit (منصوصة) maupun implisit (مفهومة).
2. Ada yang berupa 'konsep ideal' yang tercakup dalam tujuan umum (*goal*) berupa kemaslahatan umum yang disasar oleh hukum-hukum dan aneka petunjuk Al-Qur'an, baik yang bersifat parsial (جزئية), spesial (خاصة) maupun holistik (عامة).²

Jika dikategori, terdapat 2 level *Maqāsid Al-Qur'ān*; yaitu (1) level petunjuk makna-makna yang dituju oleh Al-Qur'an sebagai sapaan-sapaan ayat. Level ini pada umumnya telah menjadi temuan para mufassirin dalam kitab-kitab tafsir mereka, dan memang menjadi tujuan

¹ Sheyla Nichlatus Sovia, "Intèrpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed)," *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 1 (2016): 51–64. Diakses 2 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.21154/dialogia.v13i1.282>

² Ali Muhammad As'ad, "Al-Tafsīr al-Maqāsidī li al-Qur'ān al-Kārim," *Islamiyat al-ma'rifah* 23, no. 89 (2017): 41, <https://doi.org/DOI:10.35632/iokj.v23i89.467>. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.35632/iokj.v23i89.467](https://doi.org/10.35632/iokj.v23i89.467)

mereka dalam praktik tafsir Al-Qur'an.¹ Makna-makna yang dituju Al-Qur'an sesuai sapaannya itu bertingkat-tingkat; *pertama*, ada yang ditegaskan oleh teks (منصوصة) sebagaimana realisasi ide 'rahmat li al-'ālamīn' (kemaslahatan hidup manusia) oleh ayat 'wa mā arsalnāka illā rahmah li al-'ālamīn' (Q.S.al-Anbiyā'(21): 107) yang menjelaskan cita-cita disampaikannya ajaran Islam. Dalam bidang hukum, misalnya, makna-makna tersebut berupa penjelasan sebab, alasan, tujuan hukum, dan seterusnya. Sebagai misal, haramnya perzinahan adalah bertujuan agar manusia lahir secara legal, agar tercipta pergaulan laki dan perempuan yang mulia dalam sebuah keluarga yang akhirnya membuahkan keturunan yang mulia. Sebagai misal lagi, diharamkannya mengumbar aurat (baik atas lelaki maupun perempuan) adalah agar hawa nafsu tidak bergelora secara liar yang akhirnya mengeruhkan suasana hati, dan kesucian hati adalah tujuan ilahi yang mulia bagi manusia;

Kedua, ada makna yang tidak ditegaskan dalam sapaan-sapaan (*khiṭāb*) teks, sehingga level ini membutuhkan ijtihad dengan menghadirkan konteks-konteks (مقامات) pembicaraan yang dapat menuntun pada penemuan *Maqāṣid al-Qur'ān*.¹ Sebagai contoh yaitu Q.S. al-An'am/6: 119.

وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ
إِلَيْهِ وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ يَغَيِّرُ عِلْمَ إِنْ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ ۱۱۹

“Mengapa kamu tidak mau memakan (binatang-binatang yang halal)

¹ Hamdah Syāri' al-' Ajamī, Khālid Nabawī Sulaimān, dan Yūsuf Muḥammad 'Abduh al-'Awādī, "Al-Maqāṣid al-Qur'āniyah al-Tasyrī'iyah min Khilāf Taisīr al-Tafsīr li ibni Aṭṭafisyi Raḥimah Allah," *Majmaa Journal*, no. 29 (2019), <http://ojs.medi.u.edu.my/index.php/majmaa/article/view/2303>. Diakses 2 November 2020. <http://ojs.medi.u.edu.my/index.php/majmaa/article/view/2303>

¹ Khulūq Daif Allah Muḥammad Āgā, "Aṣar Ṣabāt Maqāṣid al-Syāri'ah fi Tagyīr Bayāni Madlūl Khitāb al-Syāri'," *Al-Majalah al-Urduniyah fi al-Dirāsāt al-Islamiyah* 13, no. 1 (2017): 299–322. Diakses 2 November 2020. <https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1079>

yang disebut nama Allah ketika menyembelihnya, padahal sesungguhnya Allah telah menjelaskan kepada kamu apa yang diharamkan-Nya atasmu, kecuali apa yang terpaksa kamu memakannya. Dan sesungguhnya kebanyakan (dari manusia) benar hendak menyesatkan (orang lain) dengan hawa nafsu mereka tanpa pengetahuan. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang melampaui batas”.

Konteks (kondisi) ayat tersebut adalah ‘*jidāl*’ (perdebatan) tentang hukum makanan-makanan yang baik (*ṭayyib*) dan yang halal. Bahwasannya, diantara kaum muslimin terdapat orang-orang yang kurang merasa enak memakan daging-dagingan seperti sapi, kambing, dan lain-lain, karena sikap zuhud, sehingga mengganggu kaum muslimin lain yang tidak seperti mereka. Atas dasar menolak keraguan mereka memakan makanan yang diharamkan seperti itulah teks ayat tersebut turun. Dengan demikian, ayat tersebut menyapa (menolak keraguan) mereka yang bersikap zuhud agar tidak ragu-ragu memakan makanan (daging-daging) yang mereka anggap diharamkan karena kehati-hatian (zuhud) mereka. Demikian itu menunjukkan pentingnya mengetahui konteks-konteks pembicaraan ayat, semisal, konteks historis, konteks sosial-budaya, konteks pembicaraan (مقام مقالي) atau *siyāq al-kalām*, konteks kondisi (مقام حالي), konteks nasehat (مقام وعظي و نصحي) dan seterusnya, sehingga diketahui dengan jelas arah sapaan (خطاب) ayat tersebut.¹

Atas dasar itu, dapat dinyatakan, bahwa interpretasi (*tafsīr*) Al-Qur’an tidak boleh hanya berkuat pada penjelasan semiotika kata-kata tunggal (معاني المفردات), serta uraian semantik makna-makna kalimat (gramatikal) saja, untuk kemudian diurai menjadi alinea-alinea panjang

¹ Tamām ‘Audah Al-‘Isāf, “Al-Ḥajāṭ al-Nafsiyyah ‘Inda ‘Ulama’ aḥ. Nafs wa Aṣaruhā fī Taqrīr al-Aḥkām al-Syar‘iyyah ‘Dirāsatan Taḥlīliyyatan Taṭbīqiyatan,” *Al-Majjalah al-Urduniyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyah* 11, no. 4 (2015): 467–96, <https://doi.org/DOI: 10.33985/1638-011-004-021>. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.33985/1638-011-004-021](https://doi.org/10.33985/1638-011-004-021)

lebar, tetapi harus memperhatikan aspek-aspek keindahan sastra (بالغة), indikator-indikator konteks, stilistika, dan runtutan (*siyāq*) pembicaraan kontekstual (مناسبة) Al-Qur'an yang dengan itu semua tujuan Al-Qur'an dapat ditangkap secara utuh.¹ Upaya menemukan cita-cita tertinggi Allah (المثل الاعلى) berupa ideal-moral Al-Qur'an itu secara akademis dinamakan dengan *Tafsīr Maqāsidī*. Ini dapat dilakukan melalui intensi, ekstensi, dan telologi makna teks (ayat-ayat) Al-Qur'an.

Intensi makna teks adalah upaya melacak kedalaman makna teks agar diketahui segi-segi filosofi atau hakikat makna berupa cita-cita/ekspektasi teks yang ingin direalisasikan dalam realitas kehidupan empiris manusia (sebagai *living Qur'an*). Diketahui, bahwa pengungkapan makna intensial (disebut juga dengan: *maqṣad* atau *magza/goal* ayat) itu membutuhkan langkah-langkah memahami modus-modus representatif teks, sehingga pemahaman terhadap modus-modus tersebut menjadi media penghubung (*mediare*) untuk mengetahui cita-cita teks;¹ sementara, cita-cita teks merupakan konsep ideal yang dinamis dan kontekstual.¹ Sedangkan yang dimaksud dengan ekstensi

2

¹ Ahmad Muḥammad Al-Syaṭṭāwī, "Al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'an Farīdatun Syar'iyatun wa Darūratun Ḥaḍāriyatun," *Al-Majalah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah* 12, no. 3 (2016): 387–411.

¹ Cita-cita teks (مقصد- معزى) merupakan makna psikologis yang difgali melalui pemahaman terhadap sifat-sifat diri *author* (representator) yang dalam hal ini adalah Allah Swt.. Makna intensi tersebut berkait erat dengan struktur teks dalam berbagai modusnya yang masih berada dalam wilayah kesastran teks, dan upaya menggalinya membutuhkan pendekatan filosofis-hermeneutik untuk menemukan semangat teks tersebut.

¹ Makna kontekstual merupakan konsep dinamis terkait dengan fatar luaran teks berupa situasi sosial-historis yang merepresentasi dalam tradisi dan budaya kehidupan yang melingkungi teks yang bersifat dinamis seiring dinamika zaman. Pengembangan makna kontekstual memerlukan pengaitan dinamis dengan potensi-potensi budaya kehidupan sebagaimana tergambar dalam tafsir-tafsir yang sudah dilakukan, sehingga diperlukan upaya kontekstualisasi

makna adalah upaya perluasan dimensi horisontal sebuah konsep/makna agar dapat diketahui entitas-entitas empiris yang potensial masuk ke dalam cakupan makna teks.

Makna ekstensial teks dapat dipahami sebagai keluasan entitas-entitas yang potensial dapat dicakup oleh makna teks. Dengan demikian, makna ekstensial teks adalah realitas-realitas yang jelas tercapuk, tergolong, dan terkategori sebagai kandungan makna teks.

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat dinyatakan, bahwa, kalau intensi makna teks berarti melacak ideal-ideal pokok sebagai ide atau cita-cita yang ingin diwujudkan oleh teks berupa kualitas-kualitas tertentu; sedangkan ekstensi teks adalah upaya menampilkan (memproyeksikan) makna-makna teks dari berbagai potensi kandungan makna teks yang juga menjadi *goal* atau *purpose* yang ingin diwujudkan oleh teks.

Sebetulnya, antara cita-cita dan realitas modus-modus ayat tidak dapat dipisahkan, karena keduanya, pada tataran hakikat, adalah sama, yaitu merupakan ideal moral (sebagai *universal value*) yang disebut *maqāṣid al-Syāri'*. Tegasnya, intensi dan ekstensi makna adalah sebuah gambaran prosuesual mengenai cita-cita agung Allah untuk membimbing manusia menuju jalan maslahat dalam kehidupan yang diistilahkan oleh Allah dengan *al-Maṣal al-A' lā* (ideal ilahi).

Melalui sistem hukum (syariah) Islam, manusia dibawa kedalam kemaslahatan hidupnya, baik secara individual maupun komunal, serta agar terhindar dari bahaya. Kemaslahatan sebagaimana yang dimaksud oleh ibn 'Āsyūr adalah mencakup akal manusia, amal-perbuatannya, serta lingkungan tempat mereka hidup (*hifẓ al-bī'ah*). Ibn 'Āsyūr mendefinisikan *al-maṣlahah* sebagai sifat bagi sebuah pekerjaan yang menghasilkan kebaikan atau kemanfaatan secara umum¹ dan terus

berlanjut dengan membangun pemahaman makna-makna teleologis. Proses demikian disebut sebagai ekstensi makna teks Qur'an.

¹ Menunjuk kemaslahatan yang unggul pada umumnya kondisi. ³

menerus¹ baik bagi sekelompok manusia, keluarga, atau individu-individunya.

Cita-cita agama yang berupa kemaslahatan, baik bagi individu, keluarga, dan masyarakat adalah telos atau tujuan akhir yang ingin diwujudkan oleh Allah melalui pengundangan hukum-hukum agama. Atas dasar itu, perundangan hukum, penetapan nilai-nilai, dan penyampaian pesan agama untuk mewujudkan kehidupan unggul manusia mengenal proses penjenjangan mulai dari hukum tekstual-denotatif menuju perluasan kontekstual-konotatif dan intensional-teleologis agar dapat mewujudkan kondisi ideal, sebagai kemaslahatan manusia, yang merupakan telos atau cita-cita agama Islam.

Dari paparan di atas, dapat dimengerti, bahwa makna-makna itu bersifat abadi-hakiki, karena berdimensi ilahi Yang Mutlak. Sedangkan teks—sebagai wahana pengusungnya atau representator makna-makna—adalah bersifat tentatif dan temporal, namun berfungsi sebagai simbol (baca: ayat/*signifier*), sehingga dengan demikian, teks itu sangat berkait dan melekat dengan, paling tidak, dua sisi makna, yaitu makna harfiah-tekstual (literal-denotatif) dan makna ideal-ekspektatif yang bertumpu pada konteks-konteksnya, lalu keseluruhan makna tersebut mengarah pada muara *maqāṣid* atau hikmah (telos), yaitu *maṣāliḥ al-nās*.

Disamping itu juga, makna tekstual bersifat *mediare* (sebagai modus awal), sedangkan makna ideal-ekspektatif bersifat dinamis sebagai cita-cita ilahiah yang tak terbatas yang meluas serta mendalam menuju telos (kebaikan tertinggi). Oleh karena makna intensional itu bersifat ekspektatif, maka dalam proses interpretasi/tafsir Al-Qur'an dapat dipahami sebagai makna teleologis (*magza-maqṣad*) yang sebenarnya berjenjang terus dan dinamis menuju kebaikan tertinggi, sebagai cita-cita Allah/*al-Syāri'* (وَالله الْمَلِكُ الْأَعْلَى) bagi kehidupan umat manusia. Kebaikan tertinggi tersebut secara populer disebut 'hikmah'.

Dalam Al-Qur'an, Allah menegaskan keinginan-Nya untuk

¹ Menunjuk kemaslahatan yang ḥurni dan yang berlaku secara umum.

memberikan hikmah kepada umat manusia yang beriman, berilmu, dan beramal salih yaitu memperoleh kebaikan dan kemaslahatan hidup dunia dan akhirat. Atas dasar itu, perspektif teleologis tafsir ayat-ayat Al-Qur'an adalah upaya menganalisis makna-makna teks Al-Qur'an menuju pencapaian telos atau hikmahnya, kebaikan/kemaslahatan manusia.

Cita-cita Allah yang tertinggi yang berupa kemaslahatan hamba (مصالح العباد) yang diusung oleh Al-Qur'an sebagai pesan yang disampaikan dalam bermacam-macam bentuk petunjuk hukum Al-Qur'an itu berbaran dalam teks, ayat dan surat-surat, Al-Qur'an.¹ Cita-cita Allah tersebut mencakup 2 kategori; pertama, bersifat parsial (جزئية) sebagai yang ditunjuk oleh poin-poin hukum Al-Qur'an. Ini diperoleh dengan merujuk (penjelasan) alasan-alasan (hukum) teks ayat, baik terkait dengan akidah, muamalah, dan lain-lain; kedua, bersifat holistik (كلية) baik yang eksplisit seperti tujuan 'kerahmatan/kemaslahatan umum' yang secara tegas (منصوص) terdapat dalam Q.S. al-Anbiyā'/21:107 seperti di atas, tujuan petunjuk (هداية), keadilan (عدالة), kemudahan perkara (يسر و تيسير), kelapangan hidup (رفع المرح), dan lain-lain yang ditegaskan oleh banyak sekali teks-teks Al-Qur'an, maupun yang implisit yang diperoleh melalui penyimpulan (induktif) para mufassir (penulis) dari berbagai poin parsial ide-ide ayat dan surat Al-Qur'an sampai menjadi prinsip umum syariah sebagaimana ditemukannya kaidah-kaidah hukum (قواعد الاحكام) dan prinsip syariah (كليات الشريعة) oleh ulama usul fikih.¹

3

Itulah Al-Qur'an, sebagai kitab suci, yang mengusung rencana agung Allah (مقصد الله الاعظم) yang penuh mukjizat dari sisi zahir (tekstur) maupun batinnya (روح القرآن) dan karena perannya sebagai pengusung cita-

¹ al-Zuhailī, *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*, 217.

5

¹ Aḥmad Muḥammad 'Azab Mīṣā, "Al-Azyā' baina al-Ẓawābiṭ & al-Maqāṣid fī al-Syarī'ah al-Islāmiyyah," *Hauliyah Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyyah wa al-'Arabiyah li al-Banāt billskandariyyah* 34, no. 3 (2018): 162–204. Dikases 2 November 2020. DOI:BFDA.2018.28600/10.21608

cita kemaslahatan hamba itulah maka Al-Qur'an menjadi petunjuk yang sempurna.¹ Al-Qur'an menampilkan šepadat mungkin lafaz-lafaz' untuk melahirkan sebanyak mungkin makna-makna. Tidak ada satu kata pun dalam Al-Qur'an melainkan ia menjadi 'kata kunci' makna-makna yang agung (dapat didefinisikan panjang lebar yang berisi ilmu/kebenaran); tidak satu pun huruf dalam Al-Qur'an yang tidak membawa makna. Dengan demikian, tidak heran kalau Al-Qur'an menyimpan kekayaan konseptual (الثروة المعنوية) yang sangat potensial untuk digali menjadi ilmu-ilmu yang bermanfaat bagi kehidupan, tidak saja berkaitan dengan pengetahuan eskatologi, tetapi juga ilmu-ilmu empirik (العلوم الطبيعية الدنيوية).¹

Dari sisi diksi, kata-kata yang dipergunakan Al-Qur'an sangat selektif dan bermutu tinggi sehingga menghasilkan proposisi yang terbuka untuk penyimpulan-penyimpulan baru bagi para pengkajinya sehingga dapat dikaji oleh orang dahulu, sekarang, dan akan datang.¹

Sebagai kitab suci yang komunikatif-kontekstual untuk kehidupan manusia, maka turunnya Al-Qur'an pun sangat spesifik, yaitu bertahap, dalam rentang sekitar 23 tahun, yang berbeda dengan kitab-kitab terdahulu. Terkait itu, Darraz memaparkan, 'Al-Qur'an turun kepada

¹ Mukhnafir Badr al-Dīn dan bin⁹Nāšir Murād, "Dawābiṭ al-Mašlahāh al-Mursalah Dirāsatan Ta'šlīyatan Ušūliyyatan" (PhD Thesis, Jāmi'ah Muḥammad Baudīyaf bilMasālah Kulliyah al-'Ulūm al-Insāniyah wa al-Ijtimā'iyah, 2019), <http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/handle/123456789/16863>.

¹ Salāh Aḥmad al-Nāqah dan Niḍāl Rasmī al-'Āmūdī, "Asār ũsrā' Muḥtawā Minhāj al-'Ulūm bi Madāmīn al-I'jāz al-'Ilmī fi al-Qur'ān al-Karīm fi Tanmiyah Mahārāt al-Tafkīr al-'Ilmī wa al-Mabādī' al-'Ilmiyah Ladai Ṭulāb al-Šaf al-Sābi' al-Asāsī biGazzah," *Majallah al-Jāmi'ah al-Islāmiyah Lildirāsāt al-Tarbawiyah wa al-Nafsiyah* 23, no. 3 (2016), <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJEPS/article/view/445>. Diakses 2 November 2020. <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJEPS/article/view/445>

¹ Muḥammad Yasir, "Al-Qawā'īd wa al-Dawābiṭ Litafsīr al-Kalimāt al-Qur'āniyah," *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (2020): 80–106.

Nabi Muhammad saw. berpisah-pisah, pada awalnya. Namun, pada akhirnya, tersusun kembali secara sistemik/runtut. Setiap bagian teks yang turun memiliki kode-kode nomor sendiri-sendiri, sehingga mudah diketahui tataletak masing-masing, dan setelah periode turunnya berakhir, maka teks-teks yang berserakan itu dihimpun kembali dengan cepat dan mudah, sebagai bangunan Al-Qur'an yang indah, layaknya peristiwa anak-anak kecil memasang *puzzle* mereka untuk disusun kembali dengan apik. Proses penghimpunan dan sistematisasi Al-Qur'an dilakukan Nabi pada periode akhir hidup Beliau dengan membacanya secara utuh di hadapan Jibril As. sebagaimana disaksikan oleh Zaid bin Tsabit Ra.

Ulama klasik, seperti Abū Hāmid al-Ghazālī, 'Izzu al-Dīn ibn 'Abd al-Salām, dan Abū Ishāq al-Syaṭībī telah bersemangat mengungkap makna-makna Al-Qur'an untuk menemukan *maqāsid*-nya, membangun ilmu-ilmu, dan prinsip-prinsip pengetahuan, khususnya syariah dan hukum/fikih seperti konsep *al-darūriyyūt*, *al-hājīyyat*, dan *al-tahsīniyyāt*. Capaian mereka sangat memukau dan mampu menjadi tonggak emas (*milestone*) bagi kejayaan ilmu keislaman kala itu hingga sekarang. Dari keberhasilan mereka melakukan interpretasi Al-Qur'an maka dapat dipesankan kepada para pengkaji Al-Qur'an, bahwa untuk dapat menggali makna-makna Al-Qur'an diperlukan alat bantu meliputi; memahami konteks-konteks ayat agar diketahui fungsi dan kerangka turun ayat; memahami *asbāb al-nuzūl* untuk memahami latar belakang atau faktor penyebab turunnya ayat; memahami tradisi Arab yang bersentuhan dengan turunnya Al-Qur'an agar diketahui terminologi yang berkembang terkait dengan kehidupan dan kebahasaan; memperhatikan pertalian antara Al-Qur'an dan penjelasnya, yaitu al-Sunnah. Sementara itu, ulama Modern yang serius dalam mengkaji *maqāsid Al-Qur'ān*, diantaranya, adalah Muhammad Abduh, Rasyid Rida, Muhammad Ṭāhir bin 'Āsyūr, Yusuf al-Qardawī. Muhammad Ṭāhir bin 'Āsyūr menemukan 8 poin tentang *maqāsid al-Qur'ān*.¹ 4

¹ Penjelasan lebih rinci tentang *maqāsid al-Qur'ān* akan dibahas di bab 3.

Dari uraian di atas dapat dimaklumi, bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* ataupun *maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sistem cita-cita ilahi berupa makna yang merujuk pada kemaslahatan hamba yang direpresentasikan melalui teks suci Al-Qur'an dalam berbagai ayat dan surat. Ayat-ayat dan surat-surat tersebut mempresentasikan ketentuan-ketentuan norma, nilai-nilai, dan unit-unit hukum sebagai instrumen yang disampaikan kepada manusia untuk lebih lanjut membawa mereka menemukan hikmah-hikmah filosofis (الحكمة البالغة) di balik itu. Hikmah tersebut merupakan *maqāṣid Al-Qur'ān* yang dicita-citakan oleh Allah untuk kebaikan hidup hamba-Nya di dunia dan akhirat.

Dalam konteks demikian, tafsir *Maqāṣidīy* tidak sekedar mengelaborasi teks-teks Al-Qur'an melalui analisis gramatikal-sintaksis saja untuk menemukan konsep atau nilai-nilai hukum, apalagi sampai berdebat soal format hukum (halal-haram, sah-batal), tetapi lebih jauh lagi, yaitu memahami konteks-konteks ayat agar diketahui fungsi dan kerangka turun ayat; memahami *asbāb al-nuzūl* untuk memahami latar belakang atau faktor penyebab turunnya ayat; memahami tradisi masyarakat Arab yang bersentuhan dengan turunnya Al-Qur'an agar diketahui terminologi yang berkembang terkait dengan kehidupan; memperhatikan pertalian antara Al-Qur'an dan penjelasnya, yaitu al-sunnah agar dapat ditemukan ideal-moral yang menjadi hikmah dan cita-cita tertinggi dari unit-unit hukum Al-Qur'an.



**FORMULA TAFSIR
MAQĀŞIDIY IBN 'ĀSYŪR**

A. Konsep Dasar *Maqāṣid al-Syarī'ah*

Dalam pandangan ibn 'Āsyūr memahami *maqāṣid al-syarī'ah* tidak cukup dengan memahami dalil-dalil yang hanya dipahami secara lafziyah, karena setiap lafaz bahasa tidaklah selalu menunjuk pada satu makna tunggal yang baku. Oleh karena itu, pemahaman terhadap susunan pembicaraan, konteks pembicaraan, dan penjelasan-penjelasan panjang lebar sebuah pembicaraan adalah sangat dibutuhkan oleh pendengar untuk menghilangkan kekaburan yang muncul dari sesuatu yang disampaikan oleh pembicara dalam menangkap maksudnya. Ia juga menegaskan bahwa pembicaraan yang disampaikan secara tertulis lebih banyak mengandung kekaburan makna dibanding dengan yang disampaikan secara oral dan langsung melihat ekspresi pembicara. Hal itu karena pembicaraan yang disampaikan melalui tulisan tidak terdapat konteks pembicaraan dan isyarat-isyarat pembicara, meskipun tulisan lebih menjamin keterjagaannya dari perubahan, keterlupaan, dan kekeliruan dalam pengungkapan.¹

1. Metode penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*

Disamping menjelaskan tentang pentingnya memahami *maqāṣid al-syarī'ah* bagi ahli fikih, ia juga menjelaskan tentang cara-cara penetapan *maqāṣid al-syarī'ah*. Ada tiga cara dalam menetapkan *maqāṣid al-syarī'ah*, yaitu:

- a. Meneliti secara induktif hukum-hukum syariah dari berbagai aspek atau sifatnya. Cara pertama ini mengenal dua model yang dapat ditempuh, yaitu:
 - (1) Meneliti satuan-satuan hukum yang telah diketahui '*illat-illat*'nya dengan pola induktif. Dengan meneliti '*illat-illat*

¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 203-4.

hukum, maka *maqāṣid al-syarī'ah* akan dapat diketahui dengan mudah, karena dengan meneliti berbagai 'illat yang memiliki kemiripan akan menjadi pemandu hikmah yang utuh, maka dimungkinkan untuk mendapatkan kesimpulan sebuah hikmah dan ditetapkan sebagai *maqāṣid al-syarī'ah*.²

- (2) Meneliti dalil-dalil hukum yang sama 'illatnya sampai menghasilkan keyakinan bahwa 'illat tersebut adalah *maqṣad* atau tujuan yang dicita-citakan oleh *Syāri'*.³

b. Mengkaji (meneliti) dalil-dalil Al-Qur'an yang penunjukkan

² Contoh, larangan melamar perempuan yang sudah dilamar orang lain, dan larangan menawar sesuatu yang sudah ditawarkan orang lain. 'Illat dari larangan itu adalah adanya sifat keserakahan (arogansi) yang dapat menghalangi orang lain untuk mendapatkan kemanfaatan dari yang dicarinya. Dari situ dapat disimpulkan bahwa tujuan atau *maqṣad* larangan melamar pinangan orang lain adalah terciptanya keberlangsungan persaudaraan antar muslim. Berdasar pada *maqṣad* atau tujuan tersebut, maka tidak haram hukumnya meminang pinangan orang lain atau menawar tawaran orang lain jika peminang atau penawar pertama sudah mencabut keinginannya itu. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 191–92.

³ Contoh, a. larangan jual beli makanan sebelum barang yang dijual itu diterima (menjadi milik sah) penjual, alasan ('illah) larangan jual beli tersebut adalah karena adanya tuntutan ketersediaan (peredaran) makanan di pasar; b. larangan jual beli makanan dengan makanan dengan cara ditangguhkan, alasannya adalah menghilangkan peredaran makanan; c. larangan menimbun makanan, sebagaimana hadis Muslim yang diriwayatkan dari Muammar secara *marfu'*: "من احتكر طعاما فهو خاطئ" alasannya adalah mengurangi makanan di pasar. Berdasarkan penelitian ini menghasilkan kesimpulan bahwa ketersediaan (peredaran) makanan dan kemudahan memperolehnya merupakan suatu *maqṣad al-syarī'ah*, berdasarkan *maqṣad* tersebut dijadikanlah dasar dan dalil bahwa sesungguhnya ketersediaan makanan merupakan suatu bentuk jual beli (tukar menukar) dan mengurangi ketersediaan atau peredaran makanan juga suatu bentuk jual beli yang lain yang dilarang, karena manusia tidak dapat meninggalkan jual beli, maka bentuk jual beli apa saja selain contoh di atas yang tidak dikhawatirkan hilangnya ketersediaan makanan adalah dibolehkan, seperti jual beli *syirkah*, *tauliyah*, dan *iqalah* dalam makanan sebelum diterimanya. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 192–93.

maknanya (*dalālah*-nya) jelas dan tegas yang kecil kemungkinannya untuk bisa dipalingkan pada makna lain dari makna eksplisitnya berdasarkan penggunaan kebahasaan orang Arab.⁴

c. Meneliti dalil-dalil Sunnah *mutawātirah*. Cara yang ketiga ini hanya ada pada dua kondisi, yaitu:

(1) Meneliti hadis-hadis *mutawātir ma'nawī* yang diperoleh dari menyaksikan sebagian besar sahabat mengamalkan perbuatan dari Nabi saw. sehingga mereka mendapatkan pengetahuan tentang pengundangan hukum yang disepakati.⁵

(2) Meneliti hadis-hadis *mutawātir 'amalī* yang diperoleh melalui pengamatan beberapa sahabat atas amalan-amalan Rasulullah yang dilakukan secara berulang-ulang, dan dari himpunan perbuatan-perbuatan Rasulullah itu dapat disimpulkan suatu *maqṣad syar'ī*.⁶

⁴ Contoh, Q.S. al-Baqarah/2: 183 كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ kata كتب dalam ayat tersebut bermakna Allah mewajibkan puasa, jika ada seseorang yang mengatakan bahwa lafaz كُتِبَ dalam ayat tersebut bermakna 'ditulis' dalam arti 'puasa itu ditulis dalam kertas', maka pendapat tersebut tidaklah tepat. Al-Qur'an adalah wahyu mutawātir yang keberadaan lafaznya bersifat pasti (*qaṭ' al-laṣṣiq*), akan tetapi dari sisi penunjukan makna lafaz adalah bersifat dugaan (*ẓannī*) yang membutuhkan penunjukan makna yang jelas yang memperkecil kemungkinan munculnya makna-makna sekunder terhadap lafaz tersebut. Dengan demikian, jika telah terhimpun antara kepastian lafaz dan kekuatan dugaan penunjukan makna, maka layak dijadikan tradisi dalam pengambilan *maqṣad* yang akan menghilangkan perbedaan dan perselisihan hukum fikih. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 193.

⁵ Contoh, disyariatkan sedekah jariyah yang disebut dengan *al-ḥabs* atau wakaf; adanya khutbah dua hari raya yang dilaksanakan setelah salat. Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 194.

⁶ Sebagaimana dalam hadis sahih Bukhari yang diriwayatkan oleh al-Arzaq bin Qais, ia berkata: "Dulu kami pernah berada di pinggir Sungai di al-

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr juga menegaskan bahwa *maqṣad al-syarī’ah* dapat diketahui dari berbagai aspek:

- 1) Melalui kajian terhadap perintah dan larangan dasar yang jelas, karena pada hakekatnya, suatu perintah itu adalah perintah untuk melaksanakannya, maka terjadinya perbuatan itulah menjadi *maqṣad al-Syāri’*, demikian juga, suatu larangan menuntut tercegahnya perbuatan.
- 2) Mengambil pelajaran ‘illah-‘illah perintah dan larangan, seperti perintah nikah untuk kebaikan keturunan, perintah jual beli untuk kemaslahatan mengambil manfaat dari barang yang dijual.
- 3) Bahwa dalam pengundangan hukum terdapat *maqṣad al-syarī’ah* yang *aṣḥliah* dan *taba’iyah* yang terkadang tertera jelas pada zahir teks, dan di lain waktu hanya berupa isyarat implisit saja, dan ada yang diperoleh melalui pembahasan dari nash-nash.⁷

Ahwaz yang kering airnya, kemudian datang Abu Barzah al-Aslami yang mengendarai kuda, kemudian ia hendak melaksanakan salat dan menambatkan tali kudanya, maka ketika kudanya lepas, ia membatalkan salatnya dan mencari kuda tersebut sampai ia menemukan kudanya dan mengambilnya, kemudian ia kembali dan menunaikan salatnya. Kemudian ada seorang sahabat lain yang berkata dengan nada sindiran: cobalah kalian lihat kepada orang ini yang meninggalkan salatnya karena kuda, maka Abu Barzah menjawab: tak ada seorangpun yang memperlakukanku dengan kejam sejak saya berpisah dengan Rasulullah, sesungguhnya rumahku itu jauh seandainya saya tetap salat dan saya biarkan kuda itu lepas maka saya tidak dapat mendatangi ke keluargaku sampai tengah malam (mendapatkan kesulitan), dan dia mengatakan bahwa sesungguhnya ia pernah menemani Rasulullah dan dia melihat Rasulullah memberikan kemudahan. Penyaksiannya terhadap perbuatan Rasulullah yang berulang-ulang memberikan pengetahuan pada dirinya bahwa salah satu dari *maqṣad al-syarī’ah* adalah memberikan kemudahan. Muhammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 194–95.

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 196. Untuk mengetahui cara pengungkapan maqāṣid al-Syāri’ lihat juga pada Nu’mān Jughaim, *Turuq al-Kasyfī ‘an Maqāṣid al-Syāri’* (al-Urdun: Dār an-Nafāis, 2014), 135–72.

Dalam pengambilan dalil-dalil (*istidlāl*) dengan hadis Nabi, ibn ‘Āsyūr melakukan kategorisasi perilaku (tindakan) Nabi menjadi 12 kategori. Hal itu dilakukan untuk mempertegas posisi dan peran Nabi saw. dalam menyampaikan pesan tersebut agar dapat diketahui *maqāṣid al-syarī’ahnya*, dan sekaligus sebagai pertimbangan dalam penggunaannya sebagai dasar hukum. Dua belas kategori peran dan fungsi Nabi Muhammad dalam menyampaikan ucapan dan melaksanakan tindakannya⁸ itu adalah: *al-tasyrī’*;⁹ *al-iftā’*;¹ *al-*

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 212–26.

⁹ Posisi Nabi sebagai pengundang syariah (*musyarri’*) tercermin dalam firman Allah Q.S. Ali Imran/3:144. Adapun indikator-indikator tentang peran beliau sebagai *musyarri’* diantaranya menekankan kepada para pendengar untuk memerhatikan sesuatu yang disampaikan atau yang diperbuat, seperti sabdanya “Ambillah dariku manasik haji kalian”.

¹ Posisi Nabi sebagai pemberi fātwa yang dituntut untuk mengetahui kondisi *mustaftī* (peminta fatwa) sebelum mengeluarkan fatwa, sebagaimana dalam haji wadaq ketika ada seorang sahabat bertanya, “aku telah berkorban sebelum melempar jumrah”, bagaimana ini?, maka Nabi menjawab “melemparlah dan tiada masalah”. Kemudian, yang satu lagi mengadu “aku telah melakukan tawaf ifadah sebelum melempar jumrah”, maka jawab Nabi, “melemparlah dan tiada masalah”. Tidaklah ketika beliau ditanya tentang sesuatu yang sudah terlanjur dilaksanakan atau belum dilakukan baik karena lupa atau karena ketidaktahuan melainkan dia selalu menjawab lakukan dan (apa yang sudah kamu lakukan) tidak apa-apa (tidak berdosa).

qaḍā',¹ *al-imārah*,¹ *al-hudā* wa *al-irsyād*,^{1 2} *al-muṣālahah*,¹ *al-isyārah* 'alā *al-mustasyir*,¹ *al-naṣīḥah*,¹ *takmil al-nūfūs*,¹ *ta'lim al-haqā'iq al-āliyah*,¹ *al-ta'dīb*,¹ *al-tajarrud* 'aḥ *al-irsyād*.²⁹ 3

¹ Yaitu posisi Nabi sebagai *qāḍi* yaitu, memutuskan perselisihan antara dua pihak yang saling berselisih, seperti keputusan Nabi pada perselisihan antara bani Hadrani dan bani Kindi. Artinya setiap ketetapan yang tidak dihadiri oleh dua orang yang berpekar tidak termasuk dalam *qaḍa'*. Selain itu, indikator pernyataan Nabi sebagai sebuah ketetapan (*qaḍa'*) adalah adanya orang yang meminta keputusan kepada Nabi (القاضي), maka Nabi menjawab "akan saya putuskan" (لأقضي).

¹ Seperti halnya dalam posisi sebagai *tasyrī'*, akan tetapi terkadang ada pengecualian disini. Seperti larangan Nabi memakan *ḥimar ahliah* (keledai jinak) saat peperangan Khaibar. Pada awalnya timbul perbedaan pendapat di kalangan sahabat, apakah perintah ini berlaku juga di seluruh keadaan (*tasyrī'*) atukah hanya bagian dari strategi perang saja. Perlu diketahui bahwa pada saat perang tersebut, pasukan Nabi banyak yang mengendarai *ḥimar*, sehingga dikhawatirkan memakan *ḥimar* sama dengan memperlemah barisan kekuatan kaum muslim.

¹ Peran sebagai penunjuk dan³ pengarah. Dimensi ini lebih luas cakupannya dari sekedar perintah dan larangan. Karena kadangkala Nabi melakukan suatu perintah bukan bermaksud untuk ditaati sepenuhnya, akan tetapi hanya sebagai petunjuk akan adanya jalan kebajikan. Hal ini dalam pandangan Ibnu 'Āsyūr hanya terbatas pada anjuran untuk mengambil nilai akhlak yang baik, adab luhur, dan akidah yang benar.

¹ Peran sebagai pendamai di antara manusia. Peran ini berkebalikan dengan peran *qaḍa'*, dimana Nabi melakukannya untuk merealisasikan kemaslahatan di antara masyarakat. Sebagai contoh, ketika terjadi perselisihan antara Ka'ab bin Malik dan Abdullah Abi Hadrā, dimana Ka'ab berhutang sejumlah uang kepadanya. Percekcokan yang terjadi dalam masjid ini diiringi dengan bentakan kecil di antara keduanya. Tak lama kemudian, keluarlah Nabi sembari menjulurkan sejumlah uang kepada Ka'ab untuk dibayarkan pada Abi Hadrā, dan selesailah perselisihan itu.

¹ Posisi Nabi sebagai pemberi isyarat akan hukum sesuatu kepada seorang yang meminta petunjuk (*mustasyir*). Dan isyarat ini kemudian yang menjadi petanda akan kebolehan atau terlarangnya suatu hal. Sebagaimana yang biasa terjadi di kalangan para sahabat ketika itu, menjual kurma sebelum masak

Syihab al-Dīn Ahmad bin Idrīs al-Qarāfi, ulama pendahulu ibn ‘Āsyūr yang kitabnya juga dikaji dan menjadi rujukannya, hanya mengklasifikasikan perilaku Nabi menjadi tiga kategori, yaitu: sebagai

yang terkadang ketika masak, hasil yang diharapkan berbeda, dan hal ini menimbulkan perselisihan akut di kalangan sahabat. Zaid bin Sabit mengadukan hal ini dan kemudian Nabi melarang transaksi semacam ini.

¹ Kedudukan Nabi sebagai seorang yang memberi nasehat kepada sahabatnya, dimana nasehat tersebut bersifat aksidental (*khuṣūṣiah*) dan tidak dapat digeneralisir, seperti nasehat Nabi kepada Fatimah binti Qais yang mengadu telah dipinang oleh Abu Jahm yang kaya dan Muawiyah yang tak berpunya. Serta merta Nabi menyarankan untuk menerima pinangan Abu Jahm mengingat keadaannya yang lebih baik dibanding Muawiyah. Hal ini tidak berarti seorang wanita tidak boleh menikahi laki-laki miskin.

¹ Seperti anjuran Nabi untuk menzintai sahabat dan tidak membencinya, karena merekalah pembawa panji-panji agama sepeninggal Nabi. Seperti sabdanya, “sahabat-sahabatku seperti bintang di langit”.

¹ Berperan sebagai pengajar kebenaran tingkat tinggi. Ini merupakan peran khususnya Nabi, sebagaimana hadis yang diriwayatkan Abu Zar, bahwa Rasul telah bertanya kepada Abu Zar: “hai Abu Zar apakah kau melihat gunung Uhud?” Abu Zar menjawab: ya Nabi, lalu Nabi berkata: “saya tidak suka memiliki emas sebesar gunung Uhud saya akan menginfakkan seluruhnya kecuali saya sisakan tiga dinar saja”. Abu Zar menyangka bahwa hal itu merupakan perintah untuk semua umat tentang larangan menyimpan harta, namun dugaan Abu Zar ini ditentang Usman bin Affan.

¹ Peran Nabi sebagai pendidik, upaya memperbaiki individu dengan cara menakuti atau mencela, seperti sabda Nabi, “demi Allah tidaklah seorang beriman sampai ia menjaga tetangganya dari gangguannya” ini bukan berarti orang yang mengganggu tetangganya keluar dari iman, melainkan hanya sebagai petunjuk Nabi kepada muslimin untuk tidak berbuat yang tidak baik kepada tetangganya.

² Mencakup urusan sehari-hari Nabi yang terkait dengan naluri (*jibillah*) dan kehidupan duniawiah (kehidupan rumah tangga) yang tidak ada hubungannya dengan pentasyrian, beragama, dan mendidik jiwa. Seperti cara memasak macam-macam makanannya, cara berpakaian, dan sebagainya.

qādi, mufti, dan imam (pemimpin pemerintahan).² Demikian pula dalam usul fikih, tindakan Nabi hanya diklasifikasikan menjadi tiga macam,² yaitu: sebagai manusia biasa (punya *jibilliyah*),² kekhususan sebagai Nabi,² dan sebagai pemberi (pengundang) syariah.²

Berdasar penjelasan di atas, diketahui bahwa kategorisasi perilaku Nabi yang dilakukan oleh ibn ‘Āsyūr tersebut merupakan hasil pemikiran original ibn ‘Āsyūr dari hasil pengembangan pemikiran ulama terdahulu dan hal itu merupakan sumbangan berharga dan penting dalam mengkaji hukum Islam. Adanya kategorisasi perilaku Nabi tersebut mempertegas pendapatnya, bahwa memahami dalil syariah tidak cukup dengan hanya memahami makna lafaz saja, tetapi perlu juga memahami konteks pembicaraan tersebut, konteks situasi dan kondisi, dan juga peran (posisi) Nabi pada saat menyampaikan pembicaraan tersebut.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr juga memberikan peringatan bahwa dalam mengkaji *maqāsid al-syarī‘ah* hendaknya dilakukan secara cermat dan teliti dengan menghindari sikap ceroboh dan tergesah-gesah karena penetapan *maqāsid al-syarī‘ah* merupakan perkara yang rumit dan adanya bermacam-macam dalil-dalil dan ketentuan-ketentuan istinbatnya. Adanya perbedaan keluasan kandungan makna dalil-dalil, perbedaan jumlah sedikit dan banyaknya dalil dalam suatu

² Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 207.

² Wahbah al-Zuhailī, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh* (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 44.

² Seperti cara berdiri, duduk, makan, minum, tidur, dan jalan Nabi.

² Seperti kewajiban salat duha, wuṭir, dan tahajjud, kebolehan menikah lebih dari empat orang perempuan, kecukupan dalam menetapkan dakwaan dengan persaksian Huzaimah saja, dan lain-lain.

² Yang menuntut kepada kita untuk mengikutinya, sehingga dikenal dengan sifat *wujūb*, *nadb*, dan *ibāḥah*.

pengundangan hukum, dan juga kadar kemampuan pemahaman pengkaji dalam mengungkap makna-makna dalil, membuat ibn 'Āsyūr membagi tingkatan *maqāṣid al-syarī'ah* menjadi tiga,² yaitu: pasti (*qaṭ'ī*) atau mendekati pasti (*qarīban min al-qaṭ'ī*),² dugaan (*ẓannī*),² dan di bawah level dugaan (*adna min al-ẓannī*).² Yang dimaksud tingkatan *maqāṣid* “di bawah level dugaan” tersebut oleh

² Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 232.

² Suatu *maqāṣid* dapat dikatakan sebagai *maqāṣid qaṭ'ī*, jika diperoleh melalui salah satu prosedur berikut. Pertama, diperoleh dari makna teks secara eksplisit yang tidak mengandung makna lain (takwil). Kedua, diperoleh melalui penelitian induktif terhadap sekumpulan dalil-dalil syarak, seperti tujuan *al-syārī'* yang memberikan kemudahan (*al-taisīr*) yang ditemukan dari berbagai dalil yang ada dalam Al-Qur'an Q.S. al-Baqarah/2: 185; al-Hajj/22: 78; al-Baqarah/2: 286; al-Baqarah/2: 187; al-Nisa'/4, dan juga didukung oleh berbagai hadis Nabi saw., seperti: “Saya diutus dengan membawa agama yang Hanif dan toleran” dan lain-lain. Dan ketiga, diperoleh melalui penalaran akal yang logis yang menghasilkan kemaslahatan yang agung dan jika diabaikan akan membahayakan masyarakat. Lihat dalam Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 235–36, dan 314. Lihat juga Ahsan Liḥāsānah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī 'inda al-Imām al-Syātibī* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 18.

² Adalah *maqāṣid* yang diperoleh dari dalil-dalil yang bersifat *ẓannī*, atau melalui dugaan akal, seperti menjadikan anjing sebagai penjaga di rumah perkotaan pada saat ketakutan dan ketidakamanan di kota Kairo: Syaikh Abu Muhammad ibn Abī Zayd menjadikan sebuah anjing sebagai pengawas di rumahnya. Ketika dia diberi tahu bahwa Malik ibn Anas tidak menyukai pengambilan anjing sebagai pengawas di daerah perkotaan, dia menjawab: “Seandainya Malik hidup di zaman seperti kita, dia pasti akan menjadikan seekor singa sebagai penjaga pintu rumahnya, dan sesuatu yang telah ditemukan pada dalil tekstual Syariah yang bersifat spekulatif (dugaan), seperti hadits, “Seorang hakim tidak boleh memberikan penilaian (keputusan) saat dalam keadaan marah”. Muhammad al-Tāhir ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 315. Lihat juga Ahsan Liḥāsānah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī 'inda al-Imām al-Syātibī* (Kairo: Dār al-Salām, 2008), 18.

² Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 232.

Ahsan Liḥasāsanah dan Ismā‘il al-Ḥasanī³ disebut sebagai *maqāṣid*⁰ *wahmī*.³ Namun demikian, ibn ‘Āsyūr—pada kesempatan lain, ketika menjelaskan syarat-syarat *maqāṣid al-syarī‘ah*—juga menggunakan istilah *wahm*,³ demikian juga pada saat menjelaskan klasifikasi masalah dilihat dari sisi realisasi kemanfaatan dan penghindaran bahaya juga menggunakan istilah *wahmiyah*.³

Selanjutnya, secara garis besar, ibn ‘Āsyūr mengklasifikasikan *maqāṣid al-syarī‘ah* dilihat dari segi asal usul pemaknaan menjadi dua kategori, yaitu *haqiqiyah*,³ dan *urfiyah*.³ Kemudian makna

³ Liḥasāsanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘inda al-Imām al-Syātibī*, 18. Lihat juga al-Ḥasanī, *Nazariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr*, 241.

³ Adalah *maqāṣid* yang diperoleh berdasarkan praduga atau khayalan yang tidak memiliki landasan dalil-dalil syari yang *mu‘tabar*, atau sesuatu itu secara sepintas tampak mengandung kemanfaatan, namun jika dilakukan kajian mendalam terbukti ada bahayanya. Hal itu disebabkan adanya kesamaran bahaya tersebut, seperti konsumsi obat-obatan narkotika, seperti opium, ganja, kokain, dan heroin—konsumen menganggapnya menyenangkan—, meski tidak mendapat manfaat nyata dari hal tersebut, atau manfaatnya sebanding dengan bahayanya, sebagaimana dinyatakan dalam Q.S. al-Baqarah/2: 219. ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 315; Lihat Liḥasāsanah, *Al-Fiqh al-Maqāṣidī ‘inda al-Imām al-Syātibī*, 18.

³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 255.

³ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 300.

³ Suatu kemaslahatan yang nampak pada dirinya sendiri dan akal sehat menerimanya. Yakni, kemanfaatan umum ataupun kebahayaan umum diketahui secara mandiri tanpa tergantung atas pengetahuan terhadap aturan-aturan, seperti dipahaminya konsep adil sebagai sesuatu yang bermanfaat, dan melampaui batas terhadap jiwa sebagai suatu bahaya.

³ Suatu kemaslahatan yang merupakan hasil eksperimen (pengalaman-pengalaman) yang ditemukan oleh sekumpulan ulama dan dianggapnya sebagai suatu yang pantas untuk kemaslahatan umum, seperti memahami bahwa ihsan merupakan konsep yang harus diinteraksikan (diaplikasikan) oleh masyarakat, memahami sanksi terhadap pelaku pidana itu dapat mencegah orang lain dari keinginan melakukan perbuatan serupa.

i'tibariyah dikategorikan pada makna *haqiqiyah*. Makna *'urfiyah* diklasifikasikan menjadi dua, yaitu *'ammah*, dan *khaṣṣah*.³ Al-Ṭāhir bin 'Āsyūr memberikan sejumlah persyaratan atas *'illah* atau sifat yang dapat menjadi *maqāṣid al-syarī'ah* dari sebuah teks. Ada empat syarat yang ditetapkan untuk membedakan keberadaan spirit hakiki sebuah teks dari spirit *awhami* atau *khayali*, yaitu: *al-ṣubūt*, *al-zuhūr*, *al-inḍibāt*, dan *al-iṭtirād*.

Pertama, *al-ṣubūt*, berarti tetap atau pasti. Artinya, eksistensi makna-makna (spirit) dasar dari sebuah teks itu bersifat pasti dalam kenyataannya atau dugaan yang mendekati kepastian. Kedua, *al-zuhūr* yang bermakna jelas. Artinya, sifat (illat) dari teks itu dipahami secara jelas oleh para ahli fikih dan mereka tidak berselisih tentang hal itu, dan sebagian besar sifat itu tidak menjadi kabur dengan adanya sedikit keserupaan dengan hal lainnya. Sebagai contoh konsep memelihara nasab yang merupakan tujuan (*maqṣad*) dari undangan nikah adalah jelas dan tidak menjadi kabur dengan adanya sistem mengambil selir (*mukhādanah*) atau dengan cara proses mempertemukan kandungan perempuan pelacur dengan seorang laki-laki tertentu diantara orang-orang yang telah menggaulinya (*'ilāṭah*). Ketiga, *al-inḍibāt* berarti definitif dan terukur. Artinya, suatu makna (*'illah*) yang definitif dan terukur sehingga layak untuk dijadikan sebuah *maqṣad syarī'ah*. Contoh, *maqṣad syarī'ah* memelihara akal dari diundangkannya hukum takzir dipukul bagi pemabuk. Keempat, *al-iṭtirād* berarti konsisten. Yakni, makna (*'illah*) tersebut tidak berubah-ubah seiring dengan adanya perbedaan geografis, tradisi, budaya, dan nilai-nilai zaman. Seperti, konsep kafaah yang menurut Imam Malik dan sebagian besar ahli fikih merupakan syarat dalam pernikahan. Tujuan syarat kafaah tersebut adalah terwujudnya *mulā'amah* (kepantasan/kelayakan). Adapun sifat (kreteria)

³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 254.

mulā'amah adalah harus Islam dan mampu memberi nafkah, sifat tersebut tetap berlaku dimanapun dan kapanpun. Berbeda dengan sifat *tamāṣul* (kemiripan/keserupaan) yang menjadi kreterianya adalah dalam hal kelimpahan harta atau kesukuan, maka masing-masing wilayah, budaya, dan situasi dan kondisi akan berbeda-beda dalam menjadikan syarat kafaah.³

7

2. Konstruksi teori *maqāṣid al-syarī'ah*

Teori *maqāṣid al-syarī'ah* ibn 'Āsyūr dibangun atas tiga pondasi utama, yaitu: *al-fiṭrah*, *al-maṣlahah*, dan *al-ta'ālī*.³

a) *Al-Fiṭrah*

Al-Fiṭrah merupakan suatu sifat (nilai) agung dari syariah Islam. *Al-Fiṭrah* adalah seperangkat sistem kreteria yang dilekatkan oleh Allah pada setiap makhluk sejak awal mula penciptaannya, baik yang bersifat lahir ataupun batin. Yang dimaksud dengan fitrah lahir adalah segala hal yang bersifat jasadi dan inderawi, seperti manusia berjalan dengan kedua kakinya, atau menggunakan matanya untuk aktifitas melihat. Sedangkan yang dimaksud dengan fitrah batin adalah yang bersifat *aqliyyah*, yaitu manusia diciptakan dengan anugerah penggunaan akal dalam berpikir. Dengan anugerah akal, manusia pada dasarnya dapat secara aktif membedakan hal-hal yang baik atau buruk. Ibn 'Āsyūr berkeyakinan bahwa yang dimaksud sifat Islam sebagai agama fitrah tak lain adalah fitrah *aqliyyah*nya, karena Islam berisi sistem akidah dan syariah yang keseluruhannya merupakan entitas yang bersifat *aqliyyah* atau berjalan sesuai dengan yang dipahami dan dikuatkan oleh akal pikiran.³ Artinya, Islam selalu membawa

³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 252–253.

³ al-Ḥasanī, *Nazarīyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr*, 261.

³ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 261–262.

ajaran-ajaran prinsip yang sesuai dengan nilai budaya yang baik yang mengakar dalam diri manusia, dan format budaya yang baik itu selalu selaras dengan kaedah-kaedah akal murni.

Berawal dari konsep Islam sebagai agama fitrah, selanjutnya dikembangkan pada konsep *samāḥah* (kemudahan/toleransi). *Samāḥah* merupakan sifat yang berada pada posisi tengah-tengah antara dua kutub ekstrim, mempersempit (*taḍyīq*) dan mempermudah (*tasāḥul*). Berposisi moderat di antara sikap *ifrāt* (melampaui batas dalam pemberatan) dan *tafrīt* (terlalu meringankan) merupakan sumber kesempurnaan. Selanjutnya, untuk meyakinkan bahwa sifat *samāḥah* merupakan salah satu sifat agama Islam yang berjalan seiring dengan fitrah manusia, maka Ibn ‘Āsyūr mempertegas dengan menyuguhkan dalil-dalil Al-Qur’an⁴ dan sunnah⁴ yang banyak jumlahnya.⁴ ²

Allah telah menghendaki syariat Islam ini sebagai agama yang universal (mencakup semua manusia) dan abadi, karena itu sudah barang tentu dalam aplikasinya menghendaki adanya kemudahan agar dapat diterima secara baik oleh berbagai lintas generasi dan geografis.⁴ Sebagai konsekwensi atas pensifatan Islam sebagai agama universal dan sebagai implementasi pemahaman tentang universalitas syariat Islam, maka pengembangan konsep *al-musāwāh* (egaliter) di antara umat

⁴ Q.S. al-Baqarah/2: 185, al-Ḥajj/22: 78, al-Māidah/5: 6; al-Baqarah/2: 286, al-Nisa’/4: 28.

⁴ Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin Ismā‘il bin Ibrahim bin al-Muḡīrah bin Bardazabah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, "Kitab al-Buyū" (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘ilmīyah, t.t.), Jilid II, juz 3, 9. Teks hadisnya: رَحِمَ اللهُ رَجُلًا مِمَّا إِذَا بَاعَ، وَإِذَا اشْتَرَى، وَإِذَا اقْتَضَى

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 268–70.

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 271.

manusia dalam menggapai syariat adalah sebuah keniscayaan.

Konsep *al-musāwāh* itu dikembangkan oleh ibn ‘Āsyūr dari konsep persaudaraan mukmin (*ikhwah*) sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Hujūrāt/49: 10. Menurutnya, penggunaan diksi “*ikhwah*” dalam ayat tersebut mencakup makna persamaan derajat kaum muslimin dalam memperoleh hak-hak hukum yang diberikan oleh syariat. Konsep *al-musāwāh* (egaliter) yang dikembangkan oleh ibn ‘Āsyūr itu didasarkan atas kesamaan dalam asal-usul penciptaan manusia. Artinya, manusia itu sama dari sisi kemanusiannya,⁴ sama dalam mendapatkan hak hidup di dunia, hak mendapat kelestarian kehidupan, hak bertempat tinggal sesuai kelahirannya atau pilihannya, kesemua hal itu merupakan fitrah manusia.

Tentang hak hidup di dunia, maka konsep egaliter tersebut tercermin di dalamnya konsep pemeliharaan jiwa, dan pemeliharaan nasab. Kemudian terkait dengan hak mendapat kelestarian kehidupannya tercermin konsep memelihara harta kekayaannya. Terkait hak-hak tinggal di bumi baik berdasar tempat kelahiran atau pilihan tempat sesuai dengan kelayakannya maka tercermin konsep memelihara keamanan. Selanjutnya, terkait dengan perolehan hak sarana prasarana aktualisasi diri yang signifikan maka tercermin konsep *hifz ‘aqli* atau pemeliharaan mental dan harga diri. Adapun hak-hak persamaan yang paling utama dari semua itu adalah hak untuk menyatakan diri memeluk agama yang mencerminkan sebuah konsep memelihara agama.⁴

Dari semua itu tampaklah persamaan semua manusia menurut pandangan syariat dalam mendapatkan hak-hak primer (*darūrī*) dan sekunder (*hājīyah*). Dalam hal hak primer tidak ada

⁴ Sebagaimana hadis Nabi: كلكم⁴ من آدم (masing-masing kalian itu sama-sama dari keturunan Adam)

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 330.

perbedaan, sedangkan dalam hak sekunder terdapat sedikit perbedaan, misalnya diambilnya hak-hak untuk *bertasarruf* atau membelanjakan harta dari seorang budak kecuali dengan seizin tuannya. Prinsip *al-musāwah* dalam tasyrik merupakan pokok (*al-aṣl*) yang tidak ditinggalkan kecuali ketika terdapat penghalang, karena itu, tidak dibutuhkan lagi penetapan kesetaraan dalam pengundangan antara individu-individu atau kelompok-kelompok pada pembahasan tentang penentu kesetaraan. Para ulama menjelaskan bahwasanya *khiṭāb* Al-Qur'an dengan bentuk laki-laki (*muṣakkar*) itu mencakup para perempuan, tidak diperlukan ungkapan Al-Qur'an dan sunnah Nabi saw. dalam pemberlakuan hukum syariat atas kaum perempuan dengan perubahan *khiṭāb* dari *muṣakkar* menuju *mu'annaṣ* dan tidak sebaliknya.

Adapun penghalang-penghalang kesetaraan yang terdapat pada sebagian hukum-hukum itu ada empat macam, yaitu

*jibilliyah*⁴ (watak/tabiat), *syar‘iyyah*,⁴ *ijtimā‘iyyah*/
kemasayarakatan,⁴ dan politik (*siyāsīyah*).^{4,8} Penghalang-

⁴ Penghalang *jibilliyah* terbagi atas dua sifat: yaitu, pertama, bersifat selamanya. Yakni, perbedaan yang muncul berdasar atas ketentuan asal penciptaan (*aṣl al-khilqah*) seperti penghalang kesetaraan perempuan dengan laki-laki dalam hal suatu yang ada keterbatasan pada perempuan berdasar ketentuan asal penciptaannya, seperti memimpin tentara, menjadi khalifah menurut semua ulama dan seperti menjadi *qādi* menurut sebagian besar pendapat ulama Islam, dan seperti penghalang kesetaraan laki-laki terhadap perempuan dalam hak menanggung anak-anak kecil. Dan juga termasuk dalam *jibilliyah* adalah sesuatu yang merupakan pengaruh dari *jibillah*/watak tersebut, seperti penghalang mempersamakan laki-laki dengan perempuan dalam hal perempuan/isteri menafkahi suaminya karena sesuatu yang telah menjadi ketetapan dalam adat kebiasaan bahwa keberadaan laki-laki itu sebagai pencari nafkah keluarga dan kebiasaan tersebut merupakan pengaruh watak dasar laki-laki yang dianugerahi kemampuan untuk bekerja dan melakukannya. Kedua, bersifat temporal, yaitu sifat-sifat yang diusahakan yang timbul dari potensi kesiapan dan dari usaha keras yang meninggalkan pengaruh-pengaruh, seperti perbedaan kecerdasan akal dan kelebihan-kelebihan dalam menemukan konsep-konsep yang samar. Maka tidak ada kesetaraan antara orang alim dan lainnya dan segala pekerjaan yang punya pengaruh jelas karena perbedaan daya tangkap, seperti peran sebagai tugas memahami syariat melalui istinbat, dan kemampuan atas mengenali hukum-hukum syaria di berbagai peristiwa. Oleh karena itu, sampainya pada tingkat *ijtihad* itu menjadi penentu bagi seorang hakim. Pembagian ibn ‘Āsyūr tentang sifat *jibilliyah* menjadi dua, yaitu bersifat abadi dan temporal, sudah tepat. Hanya saja contoh-contoh yang dikemukakan membingungkan, karena bercampur dengan hal-hal yang bersifat konstruk sosial. Seharusnya, yang bersifat abadi itu adalah yang berkaitan dengan penciptaan yang bersifat biologis, sedang bersifat temporal adalah yang berkaitan dengan konstruk sosial.

⁴ Adalah penghalang yang muncul akibat ketentuan tasyrik, karena tasyrik yang benar itu hanya bersandar pada hikmah dan *illat* yang signifikan. Syariat merupakan pedoman dalam membatasi penghalang-penghalang dan membatasi sesuatu yang timbul dari memperhatikan dasar-dasar perundangan yang menilai pemberlakuannya secara lebih unggul dari pemberlakuan kesetaraan. Misalnya, penghalang penyamaan perempuan dengan laki-laki dalam pembolehan poligami karena seandainya dibolehkan bagi perempuan maka tidak didapatkan pemeliharaan keturunan.

⁴ Adalah penghalang yang dimunculkan atas dasar adanya kemasalhatan

penghalang tersebut terkadang ada yang bersifat selamanya dan ada yang bersifat temporal. Penghalang yang bersifat *jibilliyah*, *syar'iyah* dan *ijtimā'iyah* itu berkaitan dengan akhlak (etika) dan penghargaan terhadap hak orang lain dan berhubungan dengan sistem kemasyarakatan dengan cara terbaik. Sedangkan penghalang yang bersifat *siyāsīyah* itu berkenaan dengan memelihara pemerintahan Islam agar tidak mencapai kelemahan.⁵

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa prinsip *al-musāwah* yang merupakan salah satu dari *maqāṣid al-syarī'ah* menghendaki adanya persamaan individu-individu dalam mengekspresikan diri mereka dalam berperilaku. Dengan demikian, adanya kebebasan (*al-ḥurriyah*) dalam mengekspresikan diri adalah sebuah keniscayaan sebagai realisasi atas konsep *al-musāwah* tersebut.⁵ Secara terminologi Arab, istilah *al-ḥurriyah* menunjuk pada dua

masyarakat, sesuai dengan konsep-konsep yang logis, dan sesuai dengan kebiasaan mereka. Contoh, penghalang penyetaraan orang bodoh dengan orang alim dalam jabatan berfikir tentang kemaslahatan umat, penghalang penyamaan hamba-hamba pada orang-orang merdeka dalam menerima kesaksian. Sebagian besar penghalang-penghalang sosial ini menjadi lapangan ijtihad dan tidak terdapat di dalamnya pembatasan-pembatasan syarīyah melainkan sedikit sekali.

⁴ Adalah keadaan-keadaan yang berpengaruh dalam pengaturan umat yang mengharuskan pembatalan ketentuan kesetaraan antara kelompok-kelompok atau individu atau dalam hal-hal yang spesifik untuk sebuah kemaslahatan dari beberapa kemaslahatan pemerintahan umat. Penghalang ini biasanya berkaitan dengan pertimbangan waktu. Contoh penghalang *siyāsah* yang bersifat kekal adalah spesifikasi suku Quraish sebagai pemimpin umat. Hadis Nabi: الأئمة من قريش “Para imam/pemimpin itu dari suku Quraisy” (HR. Ahmad bin Hanbal). Contoh penghalang yang bersifat temporal yaitu sabda Rasul di hari kemenangan Makkah/*Fath al-Makkah*: من دخل دار أبي سفيان فهو آمن “siapa yang masuk rumah Abu Sufyan maka dia itu aman”(HR. Muslim).

⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 333–334.

⁵ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 391.

makna, yaitu: 1) kebebasan sebagai lawan kata dari kebudakan (kehambaan); 2) kemampuan seseorang untuk melakukan keinginannya dan segala urusannya tanpa adanya penghalang dari pihak lain.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa keberadaan manusia yang lahir dalam kondisi merdeka itu adalah sesuatu yang bersifat fitrah. Pendapat ‘Āsyūr tersebut didasarkan pada pernyataan Umar bin Khaṭṭab: “atas dasar apa kalian memperbudak manusia itu, padahal ibunya telah melahirkan mereka dalam keadaan merdeka”. Penggunaan makna pertama dalam fikih sudah biasa digunakan. Di antaranya terdapat kaidah fikih yang berbunyi: “*al-Syāri’ mutasyawwif lilḥurriyyah*” (Allah itu sangat memperdulikan kebebasan). Artinya, di antara salah satu *maqāṣid al-syarī’ah* Islam adalah memberi kebebasan baik fisik maupun non-fisik.

Islam datang pertama kali ketika hukum perbudakan merupakan suatu pranata sosial yang sudah menggejala dan diterima publik secara luas. Oleh karena itu, Islam berusaha memberikan jalan keluar untuk membebaskan manusia dari sistem perbudakan, namun di sisi lain sistem perbudakan pada masa itu mengandung kemaslahatan, yaitu tegaknya sistem keluarga dan ekonomi sosial. Karena itu, dalam membatalkan sistem perbudakan, Islam menempuhnya dengan cara perlahan-lahan (berangsur-angsur) sebagaimana karakter Islam dalam menetapkan suatu hukum. Selain itu, pertimbangan *maqāṣid* politik Islam juga dilakukan, yaitu menghilangkan sikap ekstrim dan memberikan keadilan bagi para kaum lemah (budak) atas kaum yang kuat. Tujuan-tujuan tersebut dilakukan dengan cara meluaskan sayap otoritas Islam atas dunia dan dengan cara menyebarkan pengikut Islam di seluruh penjuru dunia.

Islam melakukan cara kompromi antara dua tujuannya, yaitu menyebarkan konsep *ḥurriyyah* dan melestarikan sistem kehidupan dunia, dalam menangani perbudakan, yaitu dengan cara

meminimalisasi munculnya kecenderungan perbudakan baru dan memberikan solusi kongkrit untuk mengurangi praktik perbudakan yang sudah ada. Hal itu dilakukan oleh Islam dengan cara melarang seseorang menjual dirinya atau suatu keluarga besar menjual sebagian anak-anaknya, melarang perbudakan yang timbul dari akibat tindak pidana yang menjadikan pelaku pidana sebagai budak atas orang yang menjadi korban tindakannya,⁵ melarang dijadikannya tawanan perang sebagai budak dan menggantinya dengan menebus jasa mengajari ilmu kaum muslimin tentang baca-tulis.

Sementara, untuk mengurangi praktik perbudakan yang sudah ada, Islam menganjurkan pemilik budak untuk menggauli mereka dengan baik, menjadikan budak sebagai salah satu golongan yang berhak menerima zakat, dan menjadikan pemerdakaan budak sebagai salah satu *kaffārāt* dari berbagai pelanggaran syariat, seperti membunuh tanpa sengaja, berhubungan seksual suami istri pada siang hari bulan Ramadan, *zihār*, dan pelanggaran sumpah.⁵ Adapun penggunaan makna kedua dari istilah *al-ḥurriyah*, maka ibn ‘Āsyūr lebih mengarahkan pada kebebasan dalam makna non-fisik, yaitu mencakup prinsip-

⁵ Sebagaimana yang diceritakan dalam Al-Qur’an tentang tradisi yang terjadi di Mesir. Q.S. Yusuf/12: 75-76

⁵ Adapun dalil mengenai hal ini dapat dilihat pada Q.S. al-Baqarah/2: 177, Q.S. al-Nur/24: 33, Q.S. al-Balad/90: 11-13; hadis Nabi: "...Dan laki-laki yang mempunyai budak wanita lalu mengajarnya dengan baik, dan mendidiknya, kemudian memerdekakan dan memperistrinya, maka ia mendapat dua pahala". al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* "Kitab al-‘ilmi" (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘ilmiyah, t.t.), Jilid I, juz 1, 33. "Budakmu adalah pembantumu, ia adalah saudaramu yang berada dalam kekuasaanmu, barang siapa yang menjadikan saudaranya sebagai budaknya, maka hendaknya ia memberinya makan dengan apa yang ia makan dan memberinya pakaian sama seperti yang ia kenakan". al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* "Kitāb al-Imān", Jilid I, juz 1, 13. Lihat ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 394.

prinsip hidup manusia yang berhubungan dengan keyakinan (*hurriyah al-i'tiqād*), ucapan (*hurriyah al-qaul*), dan perbuatan (*hurriyah al-'amal*).⁵

Kebebasan berkeyakinan (*hurriyah al-i'tiqād*) merupakan prinsip Islam yang dijadikan pedoman dalam memberikan kebebasan untuk percaya dan demikian sebaliknya dijadikan pedoman atas peniadaan pemaksaan dalam beragama.⁵ Kebebasan berpendapat (*hurriyah al-qaul*), menurut ibn 'Āsyūr meliputi kebebasan ilmu, mengajar, dan mengarang.⁵ Menurutnya, kebebasan ini sungguh telah terimplementasi pada tiga abad pertama dari sejarah Islam. Para ulama, pada waktu itu, telah menyebarkan fatwa-fatwa mereka, mazhab-mazhab mereka dan masing-masing kelompok beraldalil untuk menguatkan pendapatnya, namun hal itu tidak menjadikan adanya permusuhan dan dendam yang membara di antara mereka.⁵ Selanjutnya ia

⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 395.

⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 396. Hal itu sejalan dengan Q.S. al-Baqarah/2:256.

⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 397.

⁵ Pendapat ibn 'Āsyūr tersebut didasarkan atas sabda Rasulullah saw. dan prilaku Imam Malik bin Anas. Rasulullah telah bersabda: "Mudah-mudahan Allah mencerahkan hati seseorang yang telah mendengarkan statemenku kemudian mengahafalkannya untuk kemudian menyampaikannya kepada yang lain sebagaimana yang telah dia dengar itu, banyak orang-orang yang membawa ilmu atau fikih yang ia sampaikan pada orang yang lebih bisa mengerti (paham) daripadanya, dan banyak orang yang membawa fikih atau pemahaman itu disampaikan pada orang yang tidak lebih bisa memahaminya". (H.R. Abu Dawud) dalam Kitab al-'Ilmi. Sikap yang ditampilkan oleh Imam Malik bin Anas ketika Abu Ja'far al-Mansur berkata kepadanya: "Saya sungguh telah berniat untuk menulis kitabmu (*al-Muwatta'*) menjadi beberapa naskah ke seluruh kota yang ada yang masing-masing kota mendapat sebuah naskah dan saya perintahkan mereka untuk mengamalkan ajaran yang ada di dalamnya dan tidak boleh memalingkannya". Lantas Imam Malik menjawab: "jangan kau lakukan wahai Amirul Mukminin karena umat manusia telah memiliki pendapat-

berargumen, bahwa seandainya kebebasan berpendapat tidak dijadikan sebuah prinsip niscaya pengakuan-pengakuan, perjanjian-perjanjian, pertanggungjawaban, dan ucapan-ucapan talak dan wasiat-wasiat tidak punya pengaruh sebagaimana mestinya. Artinya, ucapan seseorang yang tidak dilandasi dengan kebebasan penuh di mata Tuhan tidak bernilai dan berefek.⁵ Kebebasan berbuat (*hurriyah al-'amal*) merupakan suatu perbuatan seseorang atas hal-hal yang mubah (termasuk makruh) yang tidak mengakibatkan bahaya pada pihak lain.⁵

Penjelasan di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa menurut ibn 'Āsyūr, pemaksaan keyakinan (kepercayaan) dengan cara memonopoli suatu mazhab ideologi tertentu dan meniadakan kelompok-kelompok lain yang berseberangan, pembungkaman untuk berpendapat, serta pengekanan untuk bertindak adalah suatu bentuk perbudakan yang hendak dihapuskan oleh Islam. Dan selanjutnya, ia menegaskan bahwa menentang kebebasan adalah sebuah bentuk kezaliman terbesar.⁶

b) Al-Maṣlaḥah

Pilar kedua dari konstruksi teori *maqāṣid al-syarī'ah* ibn 'Āsyūr adalah *al-maṣlaḥah*.⁶ Menurutnnya, tujuan umum dari

pendapat dan mereka telah mendengar hadis-hadis dan masing-masing kaum telah mengambil sesuatu yang telah sampai pada mereka dari perbedaan pendapat para sahabat Rasulullah dan lainnya, dan sungguh amat berat untuk menarik mereka dari hal itu, maka biarkanlah mereka mengamalkan hal yang menjadi keyakinannya (dengan landasan masing-masing)". Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 397.

⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 398.

⁵ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 398.

⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 399.

⁶ Konsep *al-maṣlaḥah* tersebut dibangun atas penelitiannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, yaitu: Q.S. Huud: 88; Q.S. al-A'raf: 142; Q.S. Qasas: 4;

pengundangan syariat adalah memelihara sistem kehidupan alam, kemasyarakatan dan kelestarian kemaslahatan dan menghindari bahaya.⁶ Kemaslahatan yang dimaksud oleh ibn ‘Āsyūr tersebut mencakup akal manusia, perbuatannya, dan lingkungan tempat mereka hidup. Ia menegaskan, bahwa tujuan syariat yang mulia tersebut hanya dapat terealisasi dengan memperbaiki kondisi manusia (sumber daya manusia), dan menangkal kerusakannya, karena adanya kebaikan dalam diri manusia—sebagai pengelola alam—terletak kebaikan alam dan keadaan lingkungannya. Oleh sebab itu, reformasi Islam dilakukan dengan cara memperbaiki individu-individu manusia dan kolektifitasnya.

Dari gagasan ibn ‘Āsyūr tersebut diketahui bahwa perilaku individu-individu menentukan perilaku kolektif masyarakat. Selain itu, ia juga menekankan pentingnya menjaga lingkungan hidup manusia (*hiḏz al-bī‘ah*). Ibn ‘Āsyūr mendefinisikan *al-maṣlahah* sebagai sifat bagi sebuah pekerjaan yang menghasilkan kebaikan atau kemanfaatan secara umum⁶ dan terus menerus⁶ baik² bagi sekelompok manusia atau individu-individunya.⁶ Definisi tersebut menggambarkan bahwa dilihat dari sisi sasaran cakupannya, *al-*

Q.S al-A‘raf:85; al-Baqarah:60; Q.S. al-A‘raf: 74; Q.S. al-A‘raf: 56; Q.S. al-Baqarah:205; Q.S. Muhammad: 22-23; Q.S. al-Anbiya’: 105-106; Q.S. al-Nur:55; Q.S. al-Nahl: 97; Q.S al-Maidah: 20; Q.S. al-Mukminun: 115; Surat al-Mukminun:72

⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 299. Hal itu menjadi sebuah kaidah kulliyah yang sudah sangat populer, أن المقاصد الشرعية هي جلب المصالح ودرء الفاسد (sesungguhnya tujuan-tujuan syariat adalah mendatangkan kemaslahatan-kemaslahatan dan menghindarkan bahaya).

⁶ Menunjuk kemaslahatan yang unggul pada umumnya kondisi.

⁶ Menunjuk kemaslahatan yang murni dan yang berlaku secara umum.

⁶ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 278.

maṣlahah terbagi menjadi dua macam, yaitu: *al-maṣlahah 'ammah* dan *khaṣṣah*.

Al-Maṣlahah al-'ammah adalah masalah yang mencakup kepentingan umum dan kolektif yang tidak tertuju pada keadaan individu-individunya.⁶ *Al-Maṣlahah al-khaṣṣah* adalah sesuatu yang mengandung kemanfaatan individu-individu yang dari perbuatan-perbuatan individu tersebut akan terlahir kebaikan masyarakat. Artinya, yang dilihat pertama kali dalam hal ini adalah individu-individu, sedangkan masalah umum akan muncul sebagai akibat dari masalah khusus.⁶ ⁷

Maṣāliḥ, menurut Ibn 'Āsyūr, dapat diklasifikasikan berdasarkan tiga kriteria, yaitu: Pertama, dilihat dari sisi dampaknya terhadap eksistensi dan kelangsungan hidup masyarakat terbagi menjadi tiga, yaitu: keniscayaan (*darūriyyah*),⁶ sekunder (*hājīyyah*), dan kemewahan

⁶ Seperti memelihara hal-hal yang bernilai harta benda dari kebakaran dan tenggelam karena kelestarian hal-hal tersebut mengandung berbagai manfaat dan masalah bagi masyarakat umum, maka membakar dan menenggelamkannya akan menghilangkan kemaslahatan-kemaslahatan yang dibutuhkan masyarakat. Sebagian besar Al-Qur'an mengundangkan masalah *'ammah* ini, dan dari situ terdapat sebagian besar *farḍu al-kifāyah*, seperti mencari ilmu agama, jihad, mencari ilmu yang menyebabkan terwujudnya kekuatan umat. Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 279.

⁶ Contoh, memelihara harta dari keborosan dengan aturan penahanan atas orang yang belum dewasa (*safīh*) selama *kesafīthannya*. Aturan tersebut mengandung kemanfaatan yang bersifat individu, yaitu pemilik harta agar dia menikmatinya ketika dewasa dan bukan merupakan kemanfaatan untuk masyarakat. *Maṣlahah khaṣṣah* merupakan sebagian yang diundangkan oleh Al-Qur'an, dan sebagian besar yang terdapat dalam sunnah yang berisi tasyri'. Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 279-280.

⁶ Suatu kemaslahatan yang keberadaannya sangat penting bagi masyarakat baik secara kolektif maupun individual. Tatanan sosial masyarakat tidak akan berfungsi dengan baik bahkan akan menghadapi bahaya dan terancam yang akan mengakibatkan kerusakan dan disintegrasi seluruh masyarakat, jika

(*taḥsīniyyah*). Kedua, dilihat dari sisi cakupannya terhadap totalitas masyarakat atau beberapa kelompok dan perorangan terbagi menjadi dua, yaitu: universal (*kulliyah*) dan parsial (*juz'iyah*). Ketiga, dilihat dari sisi realisasi manfaat dalam mewujudkan urusan masyarakat atau penghindaran kerugiannya terbagi menjadi tiga, yaitu: pasti (*qaṭ'iyah*), dugaan/kemungkinan (*ẓanniyyah*), dan ilusi (*wahmiyyah*),⁶

Adapun *maṣāliḥ* yang masuk dalam kategori *darūrī* – menurut al-Syātibī⁷ - ada lima, yaitu: pemeliharaan agama (*ḥifẓ al-dīn*), jiwa (*al-nafs*), keturunan (*al-nasl*), properti (*al-māl*), intelek (*al-'aql*). Al-Qarāfī menambahkan pemeliharaan kehormatan (*ḥifẓ al-a'raḍ*).⁷ Terkait penambahan pemeliharaan kehormatan (*ḥifẓ al-a'raḍ*) pada masalah *darūrī*, ibn 'Āsyūr tidak sependapat. Menurutnya, pemeliharaan kehormatan (*ḥifẓ al-a'raḍ*) masuk dalam kategori *ḥājīyyah*.⁷ Adapun yang dimaksud dengan perlindungan kehormatan adalah melindungi kehormatan manusia dari terjadinya permusuhan, orang tidak saling menyinggung satu sama lain bahkan dengan cara sekecil apa pun, seperti ucapan.⁷

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr melakukan elaborasi makna terhadap *al-maṣāliḥ al-darūrī* (*al-uṣūl al-khamsah*) tersebut sebagai berikut.

kemaslahatan tersebut tidak ditegakkan. Lihat Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 300.

⁶ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 300. Penjelasan tentang *maṣlahah qaṭ'iyah*, *ẓanniyyah*, dan *wahmiyyah* sudah dijelaskan dalam tulisan ini pada halaman 107-109 tentang tingkatan *maqāṣid al-syarī'ah*.

⁷ Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsā al-Syātibī, *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syarī'ah*, vol. I (Kairo: Dar al-Hadis, 2006), Jilid I, Juz 2, 266.

⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 301.

⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 305.

⁷ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 307.

Pertama, pemeliharaan agama (*hifẓ al-dīn*) bagi individu berarti menyelamatkan iman setiap individu Muslim agar tidak terpengaruh oleh segala sesuatu yang dapat merusak kepercayaannya dan mendistorsi perilaku mereka. Adapun pelestarian agama (*hifẓ al-dīn*) bagi masyarakat secara keseluruhan berarti mencegah sesuatu yang mungkin melanggar dan menghancurkan dasar-dasar agama, yang mencakup mempertahankan tanah dan kedaulatan Muslim dan melestarikan sarana belajar dan pembelajaran Islam di antara generasi sekarang dan generasi masa depan komunitas Muslim.⁷ Dalam pemahaman Jasser Audah, konsep *hifẓ al-dīn* ibn ‘Āsyūr tersebut mencakup kebebasan kepercayaan (*freedom of faiths*).⁷ Hal itu sebagaimana dijelaskan ibn ‘Āsyūr dalam pembahasan *al-hurriyah*.

Kedua, pemeliharaan jiwa manusia (*hifẓ al-nafs*) berarti melindungi kehidupan manusia dari kerusakan baik secara individu maupun kolektif. Hal itu karena masyarakat terdiri dari individu manusia dan setiap jiwa memiliki karakteristik spesifik yang penting bagi eksistensi dan kelangsungan hidup dunia manusia. Ibn ‘Āsyūr juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan melindungi kehidupan manusia tidak hanya berkaitan dengan hukum *qiṣāṣ*, sebagaimana yang telah dijunjung tinggi oleh para ahli hukum (*faqīh*). Sebaliknya, bahwa *qiṣāṣ*, menurutnya, merupakan cara terlemah untuk melindungi jiwa manusia, karena hanya terdiri dari sebagian pemulihan atas kerugian tersebut. Dengan demikian, cara yang paling penting untuk melindungi kehidupan manusia adalah mencegah bahaya dan kerusakan sebelum terjadinya secara nyata (bersifat preventif), seperti

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 303.

⁷ Jasser Audah, *Maqasid al-Shāriah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 24.

memberantas epidemi. Hal itu didasarkan atas perilaku ‘Umar ibn al-Khaṭṭab yang tidak mengizinkan tentara Muslim memasuki Syria ketika wabah menyerang kota Amuwas.⁷

6

Ketiga, pemeliharaan akal (*hifẓ al-‘aql*) berarti perlindungan pikiran orang agar tidak terpengaruh oleh sesuatu yang membuat mereka berada dalam kekacauan. Hal itu karena setiap gangguan akal menyebabkan kerusakan serius yang berupa tindakan manusia yang tidak benar dan sesat. Artinya, setiap gangguan yang memengaruhi pikiran seseorang menyebabkan kerusakan dan kejahatan parsial, sementara setiap gangguan yang memengaruhi pikiran kelompok besar atau keseluruhan komunitas menghasilkan kejahatan total dan menghancurkannya. Oleh karena itu, adalah wajib untuk mencegah orang mengonsumsi alkohol yang mengakibatkan mabuk dan mencegah penyebaran semua jenis zat yang memabukkan yang merusak pikiran, seperti ganja, opium, morfin, kokain, dan semua obat-obatan semacam itu.⁷

Keempat, pemeliharaan properti (*hifẓ al-māl*) berarti melindungi kekayaan masyarakat agar tidak hancur dan berpindah ke tangan orang lain tanpa kompensasi. Hal itu juga berarti melindungi bagian-bagian kekayaan dari kehancuran tanpa adanya imbalan. Pelestarian kekayaan pribadi, pada akhirnya mengarah pada pelestarian kekayaan masyarakat, karena pelestarian keseluruhan hanya dapat dicapai melalui pelestarian harta individu-individu.⁷

8

Kelima, pemeliharaan garis keturunan (*hifẓ al-nasab*), yang juga disebut dengan pemeliharaan anak cucu/asal-usul keturunan (*hifẓ nasl*). Pada umumnya, ulama menggunakan term tersebut secara mutlak. Adapun makna *hifẓ al-nasab*, jika yang

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 303.

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 303-304.

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 304.

dimaksudkan sebagai pencegahan penghentian (*ta'īl*) dari prokreasi, maka hal itu termasuk dalam kategori *ḍarūrī*, karena dengan prokreasi, maka individu-individu tersebut terus berkesinambungan spesiesnya. Karena itu, kaum laki-laki harus dicegah dari melakukan emaskulasi dan berselibat terus-menerus, dan lain-lain. Demikian pula, perempuan harus dicegah dari melakukan histerektomi dan ligasi tuba, yang menghilangkan organ-organ yang diperlukan untuk pembuahan dan kelahiran, serta aborsi.

Jika pemeliharaan keturunan dipahami sebagai pemeliharaan identitas garis lurus (*nasab*), yang hal itu mengakibatkan adanya aturan pernikahan yang telah dilembagakan dan pelarangan perzinahan dengan pemberian hukuman tertentu (*ḥadd*) yang ditetapkan untuk pelakunya, maka hal itu menjadi tidak jelas untuk dikategorikan sebagai *ḍarūrī*. Sebenarnya, tidak ada alasan penting bagi masyarakat untuk mengetahui bahwa X adalah keturunan Y. Sebaliknya, yang perlu atau yang penting adalah keberadaan individu spesies manusia dan tegaknya sistem urusan mereka. Kendati demikian, keadaan tersebut mengakibatkan kemudharatan besar, yaitu ketidakjelasan tentang hubungan anak-anak dengan orang tua mereka (*al-aṣl*) menghancurkan kecenderungan bawaan alami (*al-ma'īl jibillī*), yaitu melindungi anak-anak mereka, merawat mereka dan memastikan kelangsungan hidup mereka dan pertumbuhan fisik dan mental yang seimbang dengan pendidikan, dan penyediaan kebutuhan sampai mereka mencapai kedewasaan dan kemandirian. Demikian pula, ketidakjelasan keturunan ini menghilangkan rasa terima kasih dan pengabdian anak kepada orang tua mereka, perasaan itulah yang membuat anak-anak merawat mereka saat mereka mencapai usia tua. Namun, bahaya ini tidak sampai pada tingkat keniscayaan, karena perawatan ibu pada anak masih terhitung cukup untuk mewujudkan sebagian tujuan dari prokreasi.

Dengan demikian, memahami pemeliharaan garis keturunan dalam pengertian yang terakhir ini dengan menguraikan berbagai aspeknya sehingga terungkap bahwa hal itu termasuk dalam kategori *ḥajiyah*. Namun, karena mengabaikan aspek-aspek ini berakibat pada konsekuensi berbahaya dari berkurangnya tatanan sosial dan keterputusan keluarga, maka para ilmuwan memasukkan pelestarian keturunan ke dalam kategori *ḍarūrī*, dengan dikaitkan pada hukuman berat atas perzinahan dan pernikahan rahasia (*sirr*), tanpa wali dan saksi.⁷

Dari penjelasan tersebut diketahui, bahwa sejatinya ibn ‘Āsyūr berusaha membedakan antara term *ḥifẓ al-nasab* dan *ḥifẓ al-nasl*. *Ḥifẓ al-nasl* dikategorikan sebagai masalah *ḍarūrī* dan *ḥifẓ al-nasab* dimasukkan dalam masalah *ḥājī*. Selain itu, konsep ibn ‘Āsyūr tentang *ḥifẓ al-nasab* mengalami perluasan konsep, yaitu “peduli keluarga”.⁸ Ibn ‘Āsyūr mengelaborasi konsep *maqāṣid* yang berorientasi pada keluarga ini dalam kitabnya yang berjudul *Uṣūl al-Nizām al-Ijtimā’ī fī al-Islām* (Dasar-dasar sistem kemasyarakatan dalam Islam).

Berdasar deskripsi di atas diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr dalam penjelasannya terkait *uṣūl al-khamsah* selalu memberikan penjelasan dan contoh dari kedua sisi masalah, individu dan kolektif, yang hal itu berbeda dengan kebanyakan ulama yang hanya memberikan contoh pada persoalan yang bersifat individu. Hal itu didasarkan pada pandangannya bahwa pemeliharaan masalah *ḍarūrī* yang berkaitan dengan kolektifitas masyarakat (umat) didudukkan pada tingkat yang lebih diutamakan daripada masalah yang berkaitan dengan individu-individu.⁸ Menurut al-

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 304-305.

⁸ Jasser Audah, *Maqasid al-Shāriah as Philosophy of Islamic Law* (London: The International Institute of Islamic Thought, 2007), 22.

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 302.

Syāṭibī, upaya yang harus dilakukan untuk memelihara *uṣūl al-khamsah* tersebut dapat dicapai dengan dua cara yang berbeda: (1) dengan menegakkan dan merealisasikan⁸ terwujudnya *uṣūl al-khamsah*; dan (2) dengan mencegah semua bahaya yang memungkinkannya menghalangi⁸ terwujudnya *uṣūl al-khamsah*.⁸

Selanjutnya, *al-maṣāliḥ al-ḥājī* adalah sesuatu yang dibutuhkan oleh masyarakat untuk mencapai kenyamanan dan menghilangkan kesulitan. Seandainya, kemaslahatan tersebut tidak tercapai, maka tatanan sosial tidak akan benar-benar menjadi

⁸ Dilakukan dengan menjalankan semua perintah. Oleh karena itu, pemahaman yang benar tentang sebab-sebab perintah itu menjadi pendukung utama untuk mentaati syariat, karena sebab-sebab dikeluarkannya suatu perintah yang kuat selalu mengikuti status hukum musababnya. Yakni, jika status hukum musababnya wajib, maka wajib pula hukum sebab yang menjadi perantaranya, sebagaimana kaidah *ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب* (sesuatu yang menjadikan kewajiban sempurna karenanya maka ia wajib adanya). Dalam hal ini perlu upaya membuka sarana-sarana yang mengantarkan untuk menjalankan suatu perintah (*fathḥ al-zarī'ah*)

⁸ Demikian juga pemahaman² tentang perantara-perantara yang mengantar pada suatu perbuatan yang terlarang adalah juga penting, karena perantara dari suatu larangan yang kuat seharusnya mengikuti status hukum yang diperantarai, yakni terlarang. Karena itu perlu ada upaya melakukan penutupan sarana-sarana yang mengantar pada perbuatan yang terlarang, yang dikenal dengan istilah *sadd al-zarī'ah*. *Sadd al-zarī'ah* adalah larangan sesuatu yang halal agar tidak digunakan sebagai sarana untuk sesuatu yang dilarang. Jasser Audah mengingatkan tentang implementasi *sadd al-zarī'ah* tersebut. Ia mengatakan bahwa implementasi *sadd al-zarī'ah* bermanfaat dalam beberapa situasi, tetapi terkadang disalahgunakan oleh oknum tertentu demi kepentingan sendiri. Di antaranya adalah hal-hal yang terkait dengan ranah hukum kaum perempuan, misalnya larangan bagi perempuan untuk mengendarai mobil, bepergian sendiri, bekerja di radio atau televisi, yang semuanya itu diatasmakan *sadd al-zarī'ah*. Lihat Jasser Audah, *Maqāṣid al-Syarī'ah Dalīl Lilmubtadi'* (London: al-Ma'had al-'Alī lil Fikri al-Islamiy, 2011), 94–95.

⁸ al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqat fi Uṣūl al-Syarī'ah*, II: Juz 2, 265.

runtuh atau kacau, namun akan menimbulkan kesulitan dan kesusahan.⁸ Artinya, prinsip utama dalam masalah hajiyah adalah menghilangkan kesulitan, meringankan beban *taklif*, dan memudahkan dalam menjalankan perintah syariat.⁸

Ibn 'Āsyūr berpendapat bahwa sebagian besar transaksi sosial (*muamalah*) yang bersifat *mubāh* masuk dalam kategori hajiyah, seperti, pernikahan (persyaratan wali dan pemberitahuan pada publik (*syuhrah*)), pemeliharaan identitas garis lurus (*hiḏf al-nasab*), yang berarti atribusi anak kepada orang tua mereka yang sebenarnya. *Hiḏf al-nasab* diperlukan baik bagi anak-anak maupun orang tua, agar anak-anak mendapatkan kepuasan atas kebutuhan dan asuhan mereka secara tepat, dan bagi orang tua untuk meningkatkan kekerabatan dan melindungi keluarga. Lebih jauh lagi, ia berpendapat bahwa ada beberapa aspek *hāji* yang mungkin termasuk dalam kategori *darūrī*, meski tidak sampai pada kebutuhan imperatif (*darūrah*). Pernyataan tersebut memberi gambaran kepada kita bahwa hubungan antara *al-maṣlahah al-darūrī* dan *al-maṣlahah al-hāji* bukanlah hubungan yang bersifat

⁸ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 306.

⁸ Untuk mencapai tujuan kemudahan atau penghilangan kesulitan, maka syariat telah memberikan keringanan yang dikenal dengan istilah *rukḥṣah*. *Rukḥṣah* adalah perubahan tindakan yang ditentukan untuk individu atau masyarakat dari kesulitan menuju kemudahan karena beberapa kondisi yang mendesak yang mengharuskan syariat untuk melupakan tujuannya mewujudkan kemaslahatan atau menolak kerusakan dengan memberikan toleransi terhadap perbuatan yang pada awalnya dilarang. Misalnya seseorang diperbolehkan makan bangkai. Lihat ibn 'Āsyūr, 380. Contoh dalam bidang muamalah adalah diperbolehkannya transaksi *salām* (menjual suatu barang dengan ciri-ciri yang jelas dengan pembayaran lebih awal sedang barangnya diserahkan di kemudian hari), *mugharashah* (penyerahan lahan oleh pemilik tanah kepada petani yang ahli dan pohon yang ditanam menjadi milik berdua (pemilik tanah dan petani), *musāqah* (sebuah bentuk kerjasama perkebunan antara pemilik pohon dengan penggarap untuk mengembangkan hasil pohon dan hasilnya akan dibagi menjadi dua sesuai dengan akad yang telah disepakati). Lihat Muḥammad al-Sayyid Ṣābiq, *Fiḥ al-Sunnah* (Kairo: Dār al-Faṭḥ li 'lām al-'Arabi, 1995), 182, 205.

vertikal, namun merupakan hubungan persimpangan yang menunjukkan adanya saling keterkaitan.⁸ Atas dasar itulah, perhatian syariah terhadap *al-maṣāliḥ al-ḥājī* hampir sama dengan perhatiannya terhadap *al-maṣāliḥ al-darūrīyah*.⁸

Al-Maṣāliḥ al-tahsīnīyyah adalah sesuatu yang mengarah pada kesempurnaan kondisi masyarakat dan tatanan sosial sehingga dapat mewujudkan kehidupan yang damai dan memperoleh kemegahan dan keindahan di hadapan bangsa yang lain. Dengan cara tersebut, komunitas Muslim akan menjadi model yang menarik bagi orang lain untuk menjalin hubungan pertemanan dengannya. Sopan santun dan adat istiadat memainkan peran penting dalam hal ini, baik yang bersifat umum, seperti menutup aurat, atau yang bersifat spesifik bagi negara tertentu, seperti mengamati kebiasaan-kebiasaan yang bersifat fitrah dan menumbuhkan jenggot. Singkatnya, *al-maṣāliḥ al-tahsīnīyyah* adalah sesuatu yang diperhatikan oleh orang-orang yang memiliki kepekaan tinggi. Dalam hal ini, ibn ‘Āsyūr mengutip pernyataan al-Ghazali sebagai berikut.

“*al-Maṣāliḥ al-tahsīnīyyah* itu berfungsi sebagai elemen yang menghiasi dan memfasilitasi kemudahan pencapaian kebajikan serta menjaga cara-cara terbaik dalam perilaku dan hubungan manusia (*mu‘āmalah*)”⁸

⁸ Audah, *Maqāṣid al-Syarī‘ah Dālīl Lilmubtadi*, 19. Menurut Audah hubungan persimpangan di antara ketiga *maqṣad* tersebut telah lama menjadi perhatian al-Syātibī.

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 307. Terkait hal tersebut, Jasser Audah mengkorelasikan penggunaan kaidah: “*al-Ḥājah iżā ‘ammat nazalat al-darūrah*”. Lihat Audah, *Maqāṣid al-Syarī‘ah Dālīl Lilmubtadi*, 19.

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī‘ah al-Islāmiyyah*, 307-308.

Demikian itulah konsep *maṣlaḥah* ibn ‘Āsyūr yang menjadi salah satu pilar dalam membangun teori *maqāṣid al-syarī’ah*nya.

c) *Al-Ta’līl* (التعليل)

Al-Ta’līl merupakan istilah *uṣūl* yang melandasi pikiran *maqāṣidīy*.⁹ Kata *ta’līl* mengandung beberapa makna: 1) Sebab; 2) beralasan/ menggunakan alasan/menjelaskan alasan; 3) menyatakan sesuatu yang memiliki sebab/menjelaskan sebab sesuatu/ menjelaskan rahasia-rahasia,⁹ atau upaya-upaya menampilkan ilat-ilat. Berdasar penjelasan tersebut, maka *ta’līl* mencakup penjelasan illat, cara-cara penetapan illat, dan menganalogkan illat.⁹

Analisis tentang ‘*illat* (علة)—sebagai akar kata dari *ta’līl*—merupakan posisi teoritik yang melandasi pemikiran syariat. Sebab, pembahasan tentang ‘*illat* mengungkap suatu pondasi yang diperhatikan oleh *Syārī’* dalam penetapan hukum-hukum. Hal itu sebagaimana pernyataan ibn ‘Āsyūr: بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم... وعلل... (bahwa hukum-hukum syariat Islam itu dikaitkan dengan hikmah-hikmah dan ‘illat-illat....)⁹

Pandangan ibn ‘Āsyūr tentang pentingnya memahami ‘*illat* di antaranya dapat ditemukan dalam pembahasan tentang kaitan hukum-hukum syariat dengan makna-makna (esensi) dan sifat-

⁹ Pikiran *maqāṣidīy*, yaitu memahami teks-teks syariah dan menetapkan hukum-hukumnya dalam perspektif *maqāṣid* umum maupun khusus yang telah mapan. Lihat Ahmad al-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidīy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu* (Sibris: Dār al-Baiḍa', 1999), 34–35.

⁹ al-Ḥasanīy, *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr*, 306. Lihat juga al-Imam al-Allamah Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar Ihyā' al-Turāṡ al-'Arabī, t.t.), Jld. IV juz. 35, 3078.

⁹ 'Arak Jabr Syalāl, *Isykāliyyāt al-Ṭa'ṣīl fī Maqāṣid al-Syarī'ah* (Beirut: Markaz Nama' li al-Buḥūṡ wa al-Dirāsāt, 2016), 179.

⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 180.

sifat, bukan dengan nama-nama dan bentuk-bentuk material (نوط) (الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال) dan hukum-hukum syariat menerima penalaran analogis berdasarkan adanya ‘*illat*-‘*illat* dan tujuan-tujuan syariat yang dekat dan yang unggul (أحكام الشريعة قابلة) (للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية). Menurutnya, bahwa tujuan syariat dalam semua hukum-hukumnya adalah untuk menetapkan jenis-jenis hukum (wajib, haram, syah, rusak, batal, kerugian, siksaan, balasan kebaikan dan lain-lain yang merupakan pengaruh dari tindakan-tindakan manusia) tersebut bagi kondisi-kondisi, sifat-sifat, dan tindakan-tindakan manusia, baik secara individu maupun kolektif yang didasarkan pada makna-makna penting (*ma’āni*) kondisi, sifat-sifat, dan tindakan yang menghasilkan kemashlahatan dan keuntungan atau kerusakan dan bahaya, kuat atau lemah.⁹

Ia mengingatkan agar berhati-hati dalam penetapan suatu hukum. Menurutnya, terdapat beberapa fatwa hukum yang hanya dikaitkan dengan nama atau bentuk eksternal, tanpa mempertimbangkan makna/esensi penting yang dimaksudkan oleh syariat (*ma’āni syar’iyyah*), yang hal itu merupakan suatu bentuk kesalahan besar dalam fikih. Contoh, adanya larangan mengkonsumsi ikan pari, yang oleh beberapa orang, ikan tersebut disebut babi laut, karena itu dihukumi haram memakannya karena adanya kesamaan nama, yaitu babi. Demikian juga, adanya larangan pernikahan simultan dua pria dan dua wanita, yakni seorang pria menikahkan wanita di bawah perwaliannya kepada pria lain dengan suatu mahar, sementara pria lain itu menikahkan wanita di bawah perwaliannya kepada pria pertama yang menjadi wali dari perempuan pertama dengan mahar yang sama dengan

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 346.

pernikahan yang pertama atau mungkin tidak sama, atas dasar bahwa praktik ini menyerupai pernikahan yang dikenal sebagai *syigār*.⁹ Menurut ibn ‘Āsyūr, pelarāngan itu hanya didasarkan dengan melihat bentuk formal yang menyerupai *syigār* dengan tidak memahami alasan dan sifat yang tepat yang telah dilarang oleh syariat dalam pernikahan *syigār*.⁹ 6

Agar tidak terjadi kesalahan dalam penetapan hukum-hukum pada persoalan kontemporer, maka ibn ‘Āsyūr menganjurkan kepada para ahli hukum untuk melakukan kajian mendalam terhadap nama-nama asli dari berbagai hal dan bentuk-bentuk yang diperhitungkan selama masa wahyu sehingga dapat mengantarkan pada pengetahuan tentang sifat-sifat yang diperhatikan oleh *Syāri*’ sebagai basis hukum. Karena itu, istilah/nama-nama hukum Islam (*asmā’ syar’iyyah*) harus ditafsirkan hanya sesuai dengan esensi yang dimaksudkan oleh *Syāri*’ dalam penamaan praktik-praktik tersebut dengan istilah-istilah saat terminologi Islam itu digunakan. Para ahli hukum juga harus selalu berusaha untuk membedakan sifat-sifat yang diperhitungkan oleh *Syāri*’ dari sifat-sifat yang hanya berhubungan dengan sifat-sifat namun tidak ada hubungannya dengan tujuan *Syāri*’.

Ibn ‘Āsyūr membagi sifat-sifat hukum tersebut menjadi tiga kategori: pertama, *‘illal*, yaitu sifat sekunder/ cabang dan mudah dipahami (*qarībah*), seperti kemabukan (*iskār*); kedua, *maqāsid qarībah*, yaitu sifat fundamental-universal (*kulliyāt*), seperti perlindungan akal (*hiḏ al-‘aql*); ketiga, *maqāsid ‘āliyyah*, yaitu sifat universal yang tinggi, yang terdiri dari dua jenis: masalah

⁹ Pernikahan dengan cara tukar-menukar calon istri di antara para wali untuk dinikahkan dengan calon suami yang telah disepakati atau untuk dirinya masing-masing dengan suatu perjanjian tanpa mahar.

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, 347.

dan mafsadah (mendatangkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan).⁹

Ibn 'Āsyūr menegaskan bahwa pada dasarnya hukum-hukum syariat itu seluruhnya memungkinkan penalaran dengan analogi asalkan esensi yang dimaksudkan oleh *Syārī* ' telah dikonfirmasi.⁹ Pernyataan ibn 'Āsyūr tersebut diperkuat dengan beberapa proposisi al-Syāṭibī yang ia ringkas sebagai berikut. Semua tindakan ditentukan bergantung pada penyebab spesifik (*asbāb*), yang merefleksikan kebijaksanaan dan kemaslahatan yang mendasari *Syārī* ' dalam pentasyriaan hukum.⁹

Sebagaimana telah dikatakan oleh ibn 'Āsyūr di atas bahwa tujuan syariat adalah mengaitkan hukum-hukumnya dengan sifat-sifat dan esensi-esensi. Ia juga menjelaskan bahwa prinsip syariat adalah memberi kemudahan dalam pelaksanaan hukum pada segala kondisi. Ia juga menambahkan prinsip syariah adalah ketepatan (*dabt*) dan definitif (*tahdīd*) sehingga maknanya dapat dipahami secara jelas, yang dengan itu sifat-sifat dan esensi-esensi yang diperhatikan oleh syariat dapat tampak dengan jelas. Para ahli hukum, ketika menerapkan kias memusatkan perhatiannya pada sifat-sifat yang jelas dan tepat, yang sifat-sifat tersebut menunjukkan makna mendasar yang dapat disebut hikmah (*al-ḥikmah*), *al-maṣlaḥah* atau *dar'u al-mafsadah*.

Melalui pembahasan induktif (*istiqrā'*), ibn 'Āsyūr

⁹ Muhammad al-Tahir ibn Ashu'ri, *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia'ah* (London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013), 174, http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september 2015. Lihat juga pada Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 350.

⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 351.

⁹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 356.

menemukan enam cara untuk mencapai keakuratan dan kepastian hukum syariat, yaitu:

1. Membedakan esensi dan makna (konsepsi) dengan jelas untuk mencegah kebingungan, dengan menjelaskan setiap esensi secara rinci, bersama dengan sifat dan efeknya. Sebagai misal, penentuan tingkat kekerabatan yang memenuhi syarat untuk pewarisan atau penentuan kerabat yang haram dinikahi.
2. Korespondensi antara yang diberi nama dan namanya, seperti mengaitkan hukuman *hadd* bagi pengonsumsi minuman keras dengan satu gelas anggur. Hal itu karena jika hukuman dibuat sesuai dengan efek sebenarnya dari minuman keras (*iskār*), akan terjadi banyak ketidakteraturan dan ketidakpastian. Kerentanan terhadap keracunan sangat bervariasi dari satu orang ke orang lain, sehingga mengakibatkan kesulitan dan kebingungan dalam menerapkan hukuman.
3. Menentukan jumlah/ukuran (*taqdīr*), seperti menentukan jumlah minimum (*niṣab*) makanan dan uang, dan lain-lain untuk kewajiban membayar zakat.
4. Penentuan waktu, seperti satu tahun untuk pembayaran zakat atas uang dan harta benda.
5. Menentukan sifat tertentu bagi hal-hal yang diadakan, seperti menentukan jenis pekerjaan yang dipekerjakan/ upahkan dan membutuhkan mahar dan wali untuk pernikahan yang sah untuk membedakannya dari perzinahan.
6. Meliputi (*iḥāṭah*) dan jelas. Contohnya adalah persyaratan untuk penanaman lahan kosong (*iḥya' al-mawāt*) adalah harus jauh dari desa atau kota agar asapnya tidak sampai ke desa; larangan penebangan di tempat suci Makkah (haram).¹

Demikian itu, gambaran sekilas tentang pandangannya

¹ Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, 373–75.

terhadap *'illat* hukum, baginya, perintah syarak secara keseluruhannya mesti mengandaikan adanya sebab hukum (*'illah*) dan tujuan hukum (*maqāsid*).

B. Kerangka Tafsir Maqāsidīy ibn 'Āsyūr

Secara sekilas telah disinggung di awal pembahasan bahwa tafsir *maqāsidīy* telah menjadi sebuah corak tafsir tersendiri yang memiliki kekhasannya kalau dibandingkan dengan tafsir yang lainnya, dan kekhasannya tersebut adalah kiatnya untuk mengungkap *maqṣad* atau nawacita ayat-ayat Al-Qur'an, sehingga ciri utamanya yang dominan adalah menekankan pada kontekstualisasi terhadap realitas kehidupan dan upayanya untuk mewujudkan nilai-nilai *maqāsidī*, misalnya, fitrah/naturalitas, keadilan, kebebasan, persamaan, dan kemanusiaan.

Istilah tafsir *maqāsidīy* merupakan gabungan dari dua kata yang terdiri dari kata tafsir dan *maqāsid*. Selanjutnya kata *maqāsid* dibubuhi *ya' nisbah* yang menunjukkan sifat atas *mauṣufnya*, tafsir. Kata "*tafsīr*" yang mengikuti wazan "*tafīl*" adalah berasal dari akar kata "*al-fasru*" yang berarti penjelasan dan penyingkapan yang tertutup. Dalam ilmu saraf, wazan *tafīl* menunjukkan bentuk aktif dari kata asalnya, dalam hal ini adalah kata *al-fasru*. Dengan demikian, kata tafsir berarti menjelaskan, menyingkap, dan menampakkan atau menerangkan suatu (makna) yang abstrak sehingga menjadi jelas.¹ Kata "*tafsīr*" disebut sekali dalam Al-Qur'an.¹ Secara istilah, term tafsir didefinisikan oleh al-Zarkasyī dengan kalimat yang sederhana

¹ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi Ulūm al-Qur'ān* (t.tp.: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīṣ, 1973), 323.

¹ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا (٣٣) tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan Kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya. (Q.S. al-Furqan/25: 33).

dan lugas sebagai berikut:

"علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه"^{١٠٣}

"Suatu ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., menjelaskan makna-maknanya, serta mengeluarkan hukum dan hikmahnya".

Menurut al-Zarqānī tafsir adalah:

"علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالاته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية"^{١٠٤}

"Suatu ilmu yang mengkaji tentang Al-Qur'an yang mulia dari sisi petunjuk (*dilālah*) maknanya untuk memahami maksud dari firman Allah tersebut sesuai dengan kemampuan manusia".

Dua definisi tafsir di atas memberi gambaran bahwa tafsir adalah sebuah ilmu (ilmu tafsir) yang berfungsi menjelaskan makna-makna teks Al-Qur'an, petunjuk-petunjuknya, dan hukum-hukum serta hikmahnya.

Ibn 'Āsyūr mendefinisikan tafsir adalah:

"اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار أو توسع"^{١٠٥}

"Nama bagi suatu ilmu yang membahas penjelasan makna-makna lafaz-lafaz Al-Qur'an dan hal-hal yang dipahami dari lafaz-lafaz tersebut baik dengan pembahasan yang ringkas atau panjang lebar".

Definisi ibn 'Āsyūr tersebut lebih mengarah pada suatu produk dari pemahaman seorang mufassir terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan metode-metode dan pendekatan-pendekatan

¹ Badr al-Dīn Muḥammad 'Abdiflah al-Zarkasyī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), juz 1, 13.

¹ Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Ṣarqānī, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995), 3.

¹ Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid I, juz 1, 11.

yang dipilih oleh mufassis tersebut.

Kata *maqāṣid* (مَقَاصِد) merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣid* (مَقْصِد) yang merupakan derivat (*maṣdar mimiy*) dari kata kerja *qaṣada* - *yaqṣidu* - *qaṣdan* - *wamaqṣidan* (يَقْصِدُ - يَقْصِدُ - قَصَدًا - وَمَقْصِدًا); dan atau dari kata *maqṣad* yang merupakan derivat dari kata kerja *qaṣada* - *yaqṣudu* - *qaṣdan* - *wamaqṣadan* (يَقْصِدُ - يَقْصِدُ - قَصَدًا - وَمَقْصَدًا). Kata *maqṣad* dan *qaṣd* secara etimologi memiliki beberapa makna. Pertama, berarti bermaksud kepada, maksud, tujuan atau arah yang dituju. Kedua, berarti jalan lurus. Pemaknaan demikian senada dengan firman Allah

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِزٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (٩)

Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok. dan Jikalau Dia menghendaki, tentulah Dia memimpin kamu semuanya (kepada jalan yang benar). (Q.S. al-Nahl/16: 9)

Ketiga, berarti ‘adil’, *tawassuṭ* (moderat), dan tidak melampaui batas,¹ sebagaimana pesan dalam firman Allah:

وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاعْظُمْ مِنْ صَوْتِكَ إِذَا أَكْرَمَ الْأَصْوَاتُ لِصَوْتِ الْحَمِيرِ (١٩)

Dan sederhanalah¹ kamu dalam berjalan⁰ dan lunakkanlah suaramu. Sesungguhnya seburuk-buruk suara ialah suara keledai. (Q.S. Luqman/31: 19).

Keempat, berarti bagian dari arah manapun. Kelima,

¹ al-Imam al-Allamah Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, III, vol. 11 (Beirut: Dar Ihyā’ al-Turāṡ al-‘Arabī, t.t.), 178–80.

¹ Maksud dari “sederhanalah kamu berjalan” adalah⁷ janganlah terlampaui cepat dan jangan pula terlalu lambat.

terhimpunnya sesuatu.¹ Di dalam Al-Qur'an terdapat enam ayat terkait dengan kata *qaṣada* (قَصَدَ) dan derivatnya, dua ayat telah disebutkan di atas dan empat ayat lainnya adalah Q.S. al-Maidah/5: 66 dengan menggunakan kata *muqtaṣidah* (مُقْتَصِدَةٌ); Q.S. al-Taubah/9: 42 dengan kata *qāṣidan* (قَاصِدًا); Q.S. Luqman/31: 32; dan Q.S. Fathir/35: 32. Kedua ayat yang disebut terakhir tersebut menggunakan kata *muqtaṣidun* (مُقْتَصِدُونَ).

Secara terminologi, ibn 'Āsyūr mendefinisikan *maqāṣid* sebagai perbuatan-perbuatan dan perilaku-perilaku yang dituju dengan sendirinya seluruh individu berusaha mencapainya dengan bermacam-macam cara atau didorong untuk berusaha mencapainya sebagai ketaatan agama.¹ *Maqāṣid*, menurut 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Raḥmān, adalah tujuan-tujuan yang diinginkan dari suatu penetapan aturan, atau cita-cita yang dikehendaki agar terwujud dalam penetapan aturan-aturan.¹ Aturan-aturan itu ada dalam berbagai dalil hukum⁰ syariah, baik Al-Qur'an, hadis, ijma', kias dan lain-lain, karena itu *maqāṣid* memiliki kaitan dengan berbagai dalil hukum tersebut.¹ Terdapat beberapa kata yang sinonim dengan makna *maqāṣid* yang sering digunakan oleh para *fuqahā'* (ahli fikih) dan *uṣūlyūn* (ahli ilmu

¹ 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Rabī'ah, *ʿIlmu Maqāṣid al- Syārī'* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2002), 19.

¹ Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Tāhir al-Misāwī, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 415.

¹ al-'Azīz, *Ilmu Maqāṣid al¹ Syārī'* (al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2002), 20.

¹ Muḥammad Bakar Ismā'il Habīb, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Ta'ṣīlan wa Taf'īlan* (Makkah al-Mukarramah: Dār Ṭayyibah al-Khadrā', 2014), 33. Lihat juga Nur al-Dīn bin Mukhtār al-Khādimīy, *'Ilmu al-Maqāṣid al-Syarī'iyah*, VI (Riyāḍ: Obekan, 2014), 31–39.

usul fikih), yaitu kata *al-ahdāf* (tujuan/sasaran), *al-gāyāt* (maksud/tujuan), *al-'agrād* (tujuan), *al-hikam* (hikmah-hikmah), *al-ma'ānī* (konsep-konsep yang diinginkan), dan *al-asrār* (rahasia-rahasia).

Tafsir *maqāṣidīy* merupakan corak tafsir yang baru populer pada abad ke-21 ini, karena itu wajar belum banyak tokoh yang mendefinisikannya. Di antara akademisi tafsir yang mendefinisikan tafsir *maqāṣidīy*, yaitu: Nashwan Abdo Khaled dan Waṣfī 'Āsyūr. Nashwan dan Radwan mendefinisikan tafsir *maqāṣidīy* adalah:

النوع من التفسير الذي يهتم ببيان المقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالاتها، مراعيًا في ذلك قواعد التفسير الأخرى كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وغيرها.¹¹²

Suatu macam tafsir yang sangat memperhatikan penjelasan tujuan-tujuan (*maqāṣid*) yang terkandung dalam Al-Qur'an, yang disarankan oleh hukum-hukum Al-Qur'an; mengungkapkan makna-makna lafaznya dengan memperluas petunjuk-petunjuk (*dilālāh*) lafaznya, seraya mengacu pada kaidah-kaidah tafsir yang lain, seperti tafsir ma'sur, memperhatikan konteks, korelasi, dan lain-lain.

Menurut Wasfi, tafsir *maqāṣidīy* adalah:

لون من ألوان التفسير يبحث في الكشف عن المعاني المعقولة والغايات المتنوعة التي يدور حولها القرآن الكريم كليًا أو جزئيًا مع بيان كيفية الاستفادة منها في تحقيق مصلحة العباد.¹¹³

¹ Nashwan Abdo K. Qaid dan Radwan J. el-Atrash, "The Maqāṣidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 5, no. 2 (1 Desember 2013): 129–44. Diakses 25-3-2020

¹ Waṣfī 'Āsyūr Abū Zaid, *Naḥwa Tafsīr Maqāṣidīy li al-Qur'ān al-Karīm Ru'yah Ta'sīsīyah li Manhaj Jadīd fī Tafsīr al-Qur'ān* (Kairo: Mofakaroun, 2019), 43.

Salah satu dari berbagai corak tafsir yang membahas pengungkapan makna-makna logis dan tujuan-tujuan yang beragam yang berada di seputar Al-Qur'an al-Karim, baik yang universal maupun parsial dengan menjelaskan cara penggunaannya dalam merealisasikan kemaslahatan manusia

Berdasar definisi yang diberikan oleh Waṣfī 'Āsyūr tersebut dapat dipahami bahwa tugas tafsir tidak hanya menjelaskan makna-makna lafaz saja, namun sampai pada taraf penjelasan tentang cara merealisasikan kemaslahatan umat. Dalam penjelasan selanjutnya, ia mengatakan bahwa tafsir *maqāṣidīy* merupakan salah satu ragam tafsir yang mandiri, namun keberadaannya dapat menembus ke berbagai ragam tafsir yang ada. Artinya, sejatinya berbagai ragam tafsir yang ada itu disinari oleh *maqāṣid* Al-Quran. Metode tafsir apapun yang disinari oleh *maqāṣid* Al-Quran dan *maqāṣid al-syarī'ah* (kemaslahatan) dapat dikategorikan sebagai tafsir *maqāṣidīy*.¹ Pernyataan tersebut lebih mengarah tafsir *maqāṣidīy* ruh dalam penafsiran, sehingga menjadi *ittijāh* atau arah tafsir.

Istilah *maqāṣid al-Qur'ān* sudah lama digunakan oleh para ulama, diantaranya, imam al-Ghazali dalam *Jawāhir al-Qur'ān*,¹ imam al-Suyūṭī (w. 911 H/1505 M) yang mempromosikan istilah tersebut ketika menjelaskan alasan diletakkannya *al-Fātiḥah* sebagai surat pertama Al-Qur'an,¹ namun masih sangat sedikit para ahli yang telah mendefinisikan istilah *maqāṣid al-Qur'ān*. Hal itu dimungkinkan

¹ M. Ainur Rifqi dan A. Halil Ṭhahir, "Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah," *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–356, doi:DOI: 10.20885/millah.vol18.iss2.art7.

¹ Muhammad Bushiri, "Tafsir Al-Qur'an dengan Pendekatan Maqāṣid Al-Qur'ān Perspektif Thaha Jabir Al-'Alwani," *Jurnal Tafseer (UIN Alauddin)*, 7, no. 1 (2019): 132–49.

¹ Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Asrār Taḥṭīb Suwar al-Qur'ān* (Beirut-Libāḥon: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, 2016), 17.

karena istilah tersebut sudah dianggap jelas dengan mendasarkan pada definisi *maqāṣid al-syarī'ah*. Dengan berdasar pada definisi *maqāṣid al-syarī'ah*, maka yang dimaksud dengan *maqāṣid al-Qur'an* adalah tujuan-tujuan (makna-makna, hikmah-hikmah, dan maksud) diturunkannya Al-Qur'an untuk merealisasikan kemaslahatan hamba di dunia dan akhirat.

Abdul Karim Hamidi mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'an adalah:

الغايات التي أنزل القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد. فالغايات المراد بها: المعاني والحكم المقصودة من إنزال القرآن وهي شاملة لأنواع المقاصد العامة والخاصة والجزئية. وهذه الغايات تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل.¹¹⁷

Tujuan-tujuan yang menjadi sasaran diturunkannya Al-Qur'an dalam rangka merealisasikan kemaslahatan hamba. Adapun yang dimaksud tujuan-tujuan tersebut adalah makna-makna (nilai-nilai), hikmah-hikmah yang dituju dari diturunkannya Al-Qur'an yang mengandung bermacam-macam maqasid, baik yang 'ammah, khassah, dan juziyah. Tujuan-tujuan itu diarahkan untuk merealisasikan kemaslahatan hamba di dunia maupun akhirat.

Mas'ud Budukhah mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'an sebagai berikut:

القضايا الأساسية والمجاور الكبرى التي دارت عليها سور القرآن وآياته، تعريفا برسالة الإسلام وتحقيقاً لمنهجه في هداية البشر.¹¹⁸

Proposisi-proposisi dasar dan pusat-pusat utama (sumbu edar

¹ Abd al-Karīm Hāmīdī, *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (al-Riḏyād: Maktabah al-Rusyd al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 2007), 31.

¹ Safisaifi Abd al-Rahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm 'inda al-Iḥām Muḥammad al-Tāhir ibn 'Asyūr fī Taḥṣīrihi –Dirāsatan Naẓariyatan ma'a Namāzija Taḥbīqiyatin* (Tilmasan: al-sunnah al-Jami'iyah, 2016), 11.

utama) yang dikelilingi oleh surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur'an, untuk menjelaskan pesan-pesan Islam untuk merealisasi metodenya dalam membimbing manusia.

Dua definisi tersebut lebih mengarahkan fokusnya pada konten-konten tujuan (kebijaksanaan-kebijaksanaan Allah) dari diturunkannya Al-Qur'an.

Menurut Safisaifi, *maqāṣid* Al-Qur'an adalah:

الغايات والمخاور التي نزل القرآن من أجل تحقيقها، وهي مبنوثة فيه إما تنصيها أو استنباطاً.

Tujuan-tujuan utama dan sentra-sentra (rincian dari tujuan utama) diturunkannya Al-Qur'an untuk merealisasikan tujuan-tujuan tersebut yang bertebaran di dalam Al-Qur'an, adakalanya berupa penegasan/penentuan tekstual maupun melalui proses istinbat.

Definisi tersebut disamping menjelaskan konten kebijaksanaan Allah atas diturunkannya Al-Qur'an, juga sedikit mengarah pada metode penemuan *maqāṣid* Al-Qur'an.

Adapun tujuan mendefinisikan *maqāṣid* Al-Qur'an, menurutnya, adalah sebagai berikut:

*“Maqāṣid al-Qur'ān is a science, a kind of fiqh, the loftiest core of the Qur'ān, a union of maqāṣid and wasā'il (means) representing the whole Qur'ān, a method of understanding the intents of Allah (swt), a criteria and principle of Qur'ānic exegesis”.*¹

Maqāṣid al-Qur'ān adalah sebuah ilmu pengetahuan, semacam fikih, inti pokok yang amat tinggi dari Al-Qur'an,

¹ Safisaifi Abd al-Rahim, *Maqāṣid al-Qur'ān al-Karīm*, 11. ⁹

¹ Tajul Islam, “Maqāṣid Al-Qur'an: A Search for a Scholarly Definition,” *al-Bayan: Journal of al-Qur'an and Hadīth*, 9 (2011): 203, diakses 26 Pebruari 2015, doi: <http://www.myjurnal.my/public/browse-journal-view.php?Fid%3D165>.

gabungan *maqāṣid* (tujuan-tujuan) dan *wasā'il* (pelantara) yang mewakili keseluruhan Al-Qur'an, sebuah metode memahami maksud-maksud Allah Swt., sebuah kriteria dan prinsip-prinsip dasar penafsiran Al-Qur'an.

Definisi Tajul tersebut lebih mengarahkan *maqāṣid al-Qur'ān* sebagai sebuah ilmu. Berdasar pada definisi-definisi tersebut dapat dinyatakan bahwa *maqāṣid al-Qur'ān* merupakan sebuah ilmu yang berguna untuk memahami tujuan-tujuan Allah Swt. yang terdapat di dalam sederetan surat-surat dan ayat-ayat Al-Qur'an (yang bermuara untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan). Ia juga dapat menjadi sebuah metode, kriteria, maupun prinsip-prinsip dasar dalam penafsiran Al-Qur'an. Dengan kata lain, *maqāṣid al-Qur'ān*, disamping merupakan konten dari kebijaksanaan-kebijaksanaan Allah yang sudah diketahui berdasarkan pelacakan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, maka ia pun memiliki kegunaan sebagai pendekatan dalam memahami makna-makna ayat Al-Qur'an secara lebih akurat.¹

Analogi dari proposisi tersebut, yaitu untuk dapat membaca Al-Qur'an secara baik telah dilakukan oleh para ulama/*qāri' al-Qur'ān* dalam upaya-upaya menggali data dan fatwa-fatwa Nabi dan sahabat beserta praktik-praktik bacaan Al-Qur'an sehingga pada akhirnya muncullah sebuah disiplin ilmu tajwid, dan orang yang membaca Al-Qur'an diharuskan menggunakan prinsip-prinsip ilmu itu. Jadi, dengan begitu dapat diketahui, bahwa tajwid merupakan teori dan sekaligus menjadi pendekatan yang harus dipedomani oleh orang yang ingin membaca Al-Qur'an dengan baik dan tepat. Tentunya maklum, kalau tajwid itu muncul atau lahir dari Al-Qur'an, lalu selanjutnya

¹ Abdul Mufid, "Maqasid Al-Quran Perspektif Muhammad¹ Al-Ghazali," *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 118-132, diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>.

berguna untuk Al-Qur'an juga; Demikian juga *maqāṣid* adalah sama, bahwa ia lahir dari Al-Qur'an, lalu juga akan berguna untuk Al-Qur'an dalam kaitannya dengan memahami secara benar dan tepat terhadap makna-makna kandungan ayat-ayat Al-Qur'an. Pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang menekankan pada tujuan atau hikmah itulah yang disebut dengan tafsir *maqāṣidīy*.

Analogi di atas sejalan dengan pendapat salah satu tokoh tafsir Indonesia, M. Quraish Shihab, yang menyatakan bahwa sumber utama kaidah-kaidah tafsir terdiri dari tiga sumber pokok: pertama, disiplin ilmu tertentu, seperti ilmu bahasa, usul fikih, dan teologi; kedua, pengamatan atas kesalahan-kesalahan penafsir atau kesadaran tentang pentingnya untuk tidak terjerumus dalam kesalahan; ketiga, pengamatan langsung terhadap Al-Qur'an.¹ Poin ketiga itulah yang² penulis maksudkan.

Dari berbagai penjelasan di atas, maka yang dimaksud dengan tafsir *maqāṣidīy* adalah sebuah jenis tafsir yang menjelaskan makna-makna ayat Al-Qur'an dengan pendekatan yang berupaya untuk memahami sesuatu yang dicita-citakan oleh Allah agar terwujud kebaikan, kemuliaan, dan kemaslahatan dalam kehidupan.

C. Kontribusi ibn 'Āsyūr dalam Memformulasikan Tafsir *Maqāṣidīy*

Untuk menjelaskan kontribusi ibn 'Āsyūr dalam peletakan dasar-dasar tafsir *maqāṣidīy*, maka terlebih dahulu diawali penjelasan pemikirannya tentang *maqāṣid* Al-Qur'an. Pemikiran ibn 'Āsyūr tentang *maqāṣid al-Qur'ān* dapat ditemukan pada kitab tafsirnya "*al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*" tepatnya pada muqaddimah keempat yang menjelaskan tentang sesuatu yang seharusnya menjadi tujuan

¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*, III (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 17.

mufassir (فيما يحق أن يكون غرض المفسر). Berdasarkan kajiannya yang menggunakan metode induksi (*istiqra>'*), ia menemukan delapan tujuan dasar (*maqā>sjid al-aṣṭīah*) dalam Al-Qur'an, yang hal itu, menurutnya masih dapat berkembang lagi sesuai dengan kemampuan mufassir dalam menemukan *maqā>sjid* tersebut. Delapan tujuan dasar (*maqāṣid al-aṣṭīah*) yang ada di dalam Al-Qur'an, yaitu:

- 1) Reformasi keyakinan (*i'tiqād*) dan pengajaran keyakinan yang lurus dan benar, firman Allah:Q.S. Hūd / 11: 101.
- 2) Perbaiki akhlak, firman Allah Q.S. al-Qalam / 68: 4; sabda Rasul: "بعثت لأتمم مكارم حسن الأخلاق" (saya diutus untuk menyempurnakan akhlak).
- 3) Pentasyrian (pemberian aturan hukum), baik yang bersifat khusus (*khāṣṣah*) maupun umum (*'āmmah*). Firman Allah Q.S. al-Nisā'/4: 105; al-Māidah/5: 48. Al-Qur'an juga menghimpun hukum-hukum baik secara umum (*kullīyan*) yang berlaku pada umumnya maupun yang bersifat partikular (*juz'iyyah*) yang berlaku pada hal-hal yang penting, seperti firman Allah dalam Q.S. al-Nahl/16: 89; al-Maidah/5:3. Yang dimaksudkan disini adalah menyempurnakan prinsip-prinsip umum (*kullīyat*) yang darinya diperintahkan untuk beranologi dan beristinbat.
- 4) Strategi pengaturan masyarakat (*siyāṣah al-'ummah*), yang bertujuan untuk kebaikan ummat dan pemeliharaan sistemnya, seperti pengarahannya membentuk lembaga-lembaga berdasar firman Allah Q.S. Āli 'Imran/3:103, al-'An'ām/6:159; al-'Anfāl/8:46 dan al-Syūrah/42:38.
- 5) Cerita-cerita dan pemberitaan umat-umat terdahulu untuk menjadi landasan memperbaiki kondisi ummat. Hal ini berdasar pada firman Allah Q.S. Yūṣuf/ 2: 3; al-'An'ām/6: 90, sebagai peringatan dari kesalahan-kesalahan mereka, Ibrāhīm/14:45 dan

di tengah-tengahnya terdapat pengajaran.

- 6) Pengajaran (*al-Ta'lim*) tentang sesuatu yang relevan dengan kondisi zaman audiens/penerima Al-Qur'an, dan pengajaran tentang hal-hal yang menjadikan pemahaman terhadap syariah dan penyebarannya, yaitu berupa ilmu syariah dan ilmu khabar (berita-berita). Al-Qur'an menambahkan dengan pengajaran hikmah-hikmah akal yang sehat dan berfikir yang lurus terkait dengan model-model diskusi menghadapi orang-orang yang sesat, dan juga dalam hal dakwah (ajakan).
- 7) Nasihat-nasihat, peringatan-peringatan berupa nasihat, larangan-larangan, dan pemberian kabar gembira. Ini terhimpun dalam ayat *al-wa'du* dan *al-wa'id*, demikian juga tentang perdebatan dan diskusi dengan para penentang yang disini terdapat kajian tentang motivasi dan ancaman (*al-targīb wa al-tarhīb*).
- 8) Memberikan penjelasan tentang kemukjizatan Al-Qur'an sebagai bukti atas kebenaran rasul yang membawanya.¹

Delapan *maqāṣid al-aṣḥiyah* yang merupakan hasil kajian mendalam ibn 'Āsyūr terhadap ayat-ayat Al-Qur'an tersebut jika ditinjau berdasar pada adanya perbedaan antara tujuan (*maqāṣid*) dan pelantara (*wasā'il*), maka diketahui bahwa kedelapan *maqāṣid al-aṣḥiyah* tersebut ada yang merupakan *maqāṣid*, yaitu: reformasi keyakinan (*i'tiqad*), perbaikan akhlak, pengaturan masyarakat; dan ada yang merupakan pelantara (*wasā'il*), yaitu: cerita-cerita dan berita umat terdahulu, pengajaran tentang sesuatu yang relevan dengan zaman audiens Al-Qur'an, anjuran dan ancaman, serta kemukjizatan Al-Qur'an. *Maqāṣid al-aṣḥiyah* ibn 'Āsyūr tersebut dapat dikatakan sebagai pengembangan dari konsep Muhammad Abduh. Bahwa menurutnya ada lima tujuan diturunkannya Al-Qur'an. Pertama, Peng-Esa-an Allah (tauhid). Kedua, janji (*al-wa'du*) dan ancaman (*al-*

¹ Muhammad al-Ṭāhir ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tuniṣ: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid I, Juz 1, 40-41.

wa 'id). Ketiga, ibadah sebagai sarana dalam memperkuat nilai-nilai tauhid. Keempat, jalan yang baik untuk mencapai kenikmatan dunia dan akhirat. Kelima, kisah-kisah orang yang mentaati aturan Allah dan yang mengabaikannya.¹

Seorang mufassir selalu butuh panduan, pedoman, dan aturan tertentu dalam mengungkap makna Al-Qur'an, karena Al-Qur'an merupakan teks yang sifatnya tetap sejak dituliskannya, namun, petunjuknya adalah luas yaitu mencakup seluruh dimensi dan aspek kehidupan. Sebagaimana dijelaskan oleh Allah sendiri bahwa Al-Qur'an menjadi petunjuk/ هدى bagi manusia dalam segala zaman. Atas dasar itu, mufassir perlu mempergunakan perspektif yang luas tentang kehidupan manusia tersebut. Karena itu, kegiatan tafsir Al-Qur'an terus berkelanjutan dari generasi ke generasi, dari masa ke masa, agar tidak ada kekosongan perspektif dan konteksnya tepat. Dengan demikian, Al-Qur'an akan benar-benar dapat berdialog dengan manusia dalam segala zamannya. Dalam kaitan itu, seorang mufassir perlu memperkaya pendekatan dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Sejak awal masa Islam sampai saat ini, telah berkembang berbagai metode dan pendekatan penafsiran. Terkait hal itu penulis telah mendeskripsikannya secara sepintas dalam bab I. Pada masa kontemporer ini, penafsiran yang berbasis pada *maqāṣid al-Qur'ān* menjadi digandrungi oleh para akademisi, karena menawarkan banyak kontribusi dalam kehidupan manusia, misalnya, Jaser Audah. Ia mempromosikan bahwa *maqāṣid* memiliki peran yang besar dalam pembaharuan Islam kontemporer dengan cara mengaplikasikan *maqāṣid* sebagai pendekatan tafsir dengan menerapkan model

¹ Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd^ḍRiḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm*^ḍ(*al-Manār*), II (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rīfah, t.t.), Juz 1, 36.

mauḍū'ī.¹ Dengan cara seperti itu, akan dapat mengungkap prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang terkandung dalam Al-Qur'an untuk dijadikan dasar dalam semua aturan hukum Islam.

Ibn 'Āsyūr, sebagai tokoh tafsir yang menjadi fokus kajian dalam buku ini, memiliki kontribusi dalam memperkenalkan tafsir *maqāṣidīy*, meskipun secara eksplisit, tokoh tersebut tidak menggunakan istilah tersebut. Konsep tersebut tertuang dalam muqaddimah keempat dalam kitab tafsirnya, dengan tema “sesuatu yang seharusnya menjadi tujuan mufassir”. Di situ, ia mengatakan, bahwa suatu keharusan bagi para pengkaji tafsir Al-Qur'an untuk mengetahui tujuan dasar (*maqāṣid al-aṣliyah*) yang ada di dalam Al-Qur'an.¹ Ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa tujuan mufassir adalah menjelaskan maksud Allah yang ditangkap dari Al-Qur'an sejauh yang mungkin dikandung dalam makna lafaz dan tidak ditolaknyanya (tidak boleh mengada-ada) dan menjelaskan sesuatu yang dapat mengantarkan mufassir dalam memahami maksud-maksud Allah secara tepat.¹

Tegasnya, cita-cita seorang mufassir adalah menjelaskan maksud-maksud Allah di dalam Al-Qur'an yang mampu ia pahami dengan penjelasan yang paling sempurna yang selaras dengan kandungan maknanya dan tidak bertentangan dengan lafaz yang dapat menjelaskan *maqāṣid al-Qur'ān*. Ibn 'Āsyūr setuju dengan model tafsir ilmiah (memasukkan ilmu-ilmu kontemporer, seperti ilmu geologi, kedokteran, dan lain-lain) dalam penafsiran dalam rangka membantu mengungkap *maqāṣid al-Qur'ān*.¹ Menurutnya, bahwa untuk dapat mengungkapkan maksud-maksud Al-Qur'an tidak cukup

¹ Jasser Audah, *Maqāṣid al-Syārī'ah Dalīl Lil-mubtadi'* (London: al-Ma'had al-'Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011), 83–85.

¹ ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tānwīr*, Jilid 1, Juz 1, 39. 6

¹ ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tānwīr*, Jilid 1, Juz 1, 41. 7

¹ ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tānwīr*, Jilid 1, Juz 1, 43. 8

dengan menggunakan dalil-dalil syarak yang bersifat lafzi (lafziyah).¹

Dalam hal itu, ibn ‘Āsyūr memperkuat pendapat tersebut dengan pernyataan ibn Rusyd dalam kitabnya, *Faṣl al-Maqāl*, bahwa kaum muslimin telah bersepakat tidak wajibnya memahamkan lafaz-lafaz syariat atas makna-makna zahirnya, begitu juga tidak wajib mengeluarkan makna-makna lafaz dari zahirnya lafaz dengan mentakwilkannya, sebab syariat datang dengan makna zahir dan batin itu atas dasar perbedaan pikiran manusia, kemampuan pikiran mereka dalam membenarkan makna-makna Al-Qur’an tersebut berbeda-beda sehingga dapat disimpulkan bahwasanya terdapat persambungan antara ilmu-ilmu bersifat syariyyah *zāhiriyyah* dan *falsafiyah*.¹

Pendapat itu dikuatkan oleh Qaṭb al-Dīn al-Syairāzī, al-Gazālī, al-Rāzī, dan Abū Bakar ibn al-‘Arabī. Mereka menginginkan perluasan makna-makna Al-Qur’an dan mengkompromikan dengan masalah-masalah ilmiah, misalnya, mereka memenuhi kitab-kitab tafsir mereka dengan mengemukakan dalil-dalil berupa kaidah-kaidah ilmu pengetahuan untuk memperluas makna Al-Qur’an.¹

Terkat penafsiran al-Qur’an, ibn ‘Āsyūr memiliki beberapa prinsip utama yaitu sebagai berikut;

- 1) Seluk beluk tafsir, takwil, dan keberadaan tafsir sebagai sebuah disiplin ilmu

Tafsir secara istilah, menurut ibn ‘Āsyūr, adalah nama ilmu tertentu yang membahas penjelasan makna-makna lafaz-lafaz Al-

¹ Muhammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*, ed. oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, III (al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011), 203–204.

¹ ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid 1, Juz 1, 43. ⁰

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tamwīr*, Jilid I, juz 1, 44. ¹

Qur'an dan makna-makna yang dipahami dari lafaz-lafaz tersebut, baik dengan pembahasan yang ringkas atau panjang lebar.¹ Definisi ibn 'Āsyūr tersebut sudah tampak mengarahkan kepada pembaca bahwa tafsir adalah sebuah ilmu mandiri yang merupakan produk pemahaman ulama terhadap makna-makna Al-Qur'an. Obyek kajian tafsir adalah lafaz-lafa Al-Qur'an ditinjau dari sisi ulasan tentang makna-maknanya, dan makna yang dapat disimpulkan darinya. Dari situ, dari sisi objek kajiannya, ia membagi tafsir menjadi dua, yaitu tafsir *lafziyah*¹ dan *istinbāṭiyah*.¹

Ada enam sisi ditetapkan tafsir sebagai ilmu yang mandiri, yaitu: 1) kajiannya menampilkan kongklusi ilmu yang banyak dan kaidah-kaidah umum. 2) Dipersyaratkan permasalahan ilmu tersebut sebagai proposisi-proposisi umum yang menjadi landasan suatu ilmu. Dan hal itu secara spesifik pada ilmu-ilmu rasional. 3) Pembahasannya berisi pernyataan-pernyataan proposisional yang didukung oleh kaidah-kaidah dan dalil-dalil, termasuk syi'ir Arab. 4) Penggunaan kaidah-kaidah umum yang berlaku dalam penafsiran, seperti kaidah nasikh-mansukh, ilmu takwil, muhkam-mutasyabih, dan lain-lain. 5) Berisi penjelasan dasar-dasar pentasyri'an. 6) Tafsir merupakan ilmu pertama yang digeluti ulama Islam sebelum membukukan ilmu-ilmu yang lain.¹ Terkait ini, ibn 'Āsyūr menjelaskan dua

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa²al-Tamwīr*, jilid I, juz 1, 11. ²

¹ Mengkaji dari sisi penjelasan makna lafaz-lafaz secara diskriptif proposisi.

¹ Mengambil makna-makna yang lazim (*dilālah iltizām*) untuk diambil sebagai konklusi.

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa²al-Tamwīr*, jilid I, juz 1, 12–13. ⁵

model tafsir, yaitu tafsir *naqli*¹ dan *ra'yi*.¹

3

3

Makna takwil, menurut kebanyakan ulama, seperti Ša‘lab, ibn al-A‘rābī, dan Abū ‘Uбайдah, adalah sama dengan tafsir. Namun, sebagian mereka membedakan, bahwa tafsir berkaitan dengan makna *ẓahir* (tersurat), dan takwil berkaitan dengan makna *mutasyābih* (tersirat). Mereka mendefinisikan takwil sebagai ‘memalingkan lafaz dari makna-maknanya yang *ẓahir* ke maknanya yang lain yang ‘berserupa’ karena adanya dalil yang menunjukkan makna itu.¹ Tampaknya, ibn ‘Āsyūr menerapkan kedua makna tersebut.

2) *Istimdād* (sumber material/bahan) ilmu Tafsir

Yang dimaksud dengan sumber material (*istimdād*) ilmu tafsir di sini adalah penetapan sejumlah ilmu pengetahuan yang menjadi badan-tubuh (*body of knowledge*) ilmu Tafsir. Adapun ilmu-ilmu yang menjadi badan tubuh ilmu tafsir terdiri dari,

¹ Tafsir *naqli* pertama adalah karya Mālik bin Anas, al-Dāwudī n̄fīd al-Suyūfī, dan yang paling menonjol adalah karya Muhammad ibn Jarīr al-Ṭabarī.

¹ Tafsir *ra'yi* yang terkadang diperkuat dengan cerita-cerita *īsrā’iliyyāt*, seperti kitab *al-Muḥarrar al-Wajīz* karya Syekh ‘Abd al-Ḥaqq ibn ‘Atīyyah dari Maroko, *al-Kasyṣyāf* karya al-Zamakhsharī. Keduanya konsen pada makna-makna ayat berdasar pada penggunaan bahasa orang Arab. Al-Zamakhsharī bermuansa retoris, sedangkan ibn ‘Atīyyah lebih pada nuansa syariyyah. ‘Āsyūr mengakui bahwa keduanya menjadi *entrypoint* tafsir-tafsir serta referensi bagi mufassirin berikutnya. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 15.

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīrwa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 16. ⁸

ilmu Bahasa Arab,¹ ilmu *Āsār*,¹ sejarah bangsa Arab (*akḥbār al-‘Arab*),¹ ilmu *‘uṣūl al-fiqh*,¹ ⁴ilmu *kalam*,¹ dan ilmu *qirā‘at*.¹ ⁴ ⁴

Ibn ‘Āsyūr tidak menganggap fikih sebagai bahan ilmu tafsir, karena kemunculan fikih itu lebih akhir daripada tafsir, dan ia bukan sebagai cabang dari tafsir.

¹ Terdiri dari materi bahasa, ilmu *ṣāḥif*, ilmu nahwu, ilmu *ma‘ānī* dan *bāyān* yang menjadi sarana untuk mengungkap sisi ke-*balagh*-an Al-Qur’an.

¹ Penjelasan-penjelasan tentang⁴ beberapa ayat-ayat Al-Qur’an yang musykil dan global yang dinukil dari Rasulullah saw.. Termasuk dalam kategori *āsīr* adalah kesepakatan umat terhadap makna ayat, misalnya makna lafaz *al-‘uḥu* dalam ayat *kalālah al-‘Ulā* adalah saudara seibu (*al-‘uḥu li al-‘um*). Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 23 dan 25.

¹ Adapun yang dimaksud sejarah bangsa Arab (*akḥbār al-‘Arab*) adalah bagian dari himpunan sastra bangsa Arab. Hal itu penting karena Al-Qur’an banyak menyebutkan cerita-cerita dan berita-berita untuk diambil pelajaran, dengan memahami berita-berita bangsa Arab dapat diketahui makna-makna secara rinci yang ditunjuk oleh ayat, sebagaimana contoh, cerita tentang *Ashāb al-Uḥūd*. Lihat Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 25.

¹ *‘Uṣūl al-fiqh* bukan dimasukkan sebagai materi tafsir, tetapi dijelaskan di dalamnya ketentuan-ketentuan tentang bentuk-bentuk perintah dan larangan, bentuk umum dan khusus sebagai bagian dari *‘uṣūl al-fiqh* sehingga sebagian dari *‘uṣūl al-fiqh* menjadi materi tafsir. Sementara al-Gazālī menegaskan bahwa ilmu *‘uṣūl al-fiqh* itu masuk dalam kategori ilmu-ilmu yang terkait dengan Al-Qur’an, terutama hukum-hukumnya.

¹ Abd al-Hākīm dan al-Ālūsī menetapkan ilmu Kalam sebagai bagian dari hal yang menopang ilmu tafsir, dengan alasan bahwa ilmu Tafsir mengejawantahkan makna Allah sebagai pembicara (*mutakallim*) yang harus disampaikan pesan-pesannya secara tuntas. Misalnya, makna *istiwa‘* Allah di atas *‘Arasy*.

¹ Ilmu *qirā‘at* dibutuhkan pada saat penarikan kesimpulan hukum yang didasarkan pada *qirā‘at*, dan terkadang digunakan untuk memilih yang kuat (*tarjīh*) di antara makna-makna yang ada. Lihat ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 25.

Akan tetapi, sesungguhnya, mufassir butuh memahami masalah-masalah fikih ketika ingin memperluas tafsirnya dalam rangka menemukan hukum dan memerinci makna-makna tasyrik, sastra dan sejumlah ilmu. Oleh karena itu, menurut ibn ‘Āsyūr, hampir tidak dapat dibatasi tentang ilmu-ilmu yang dibutuhkan oleh mufassir yang kompeten. Di akhir *muqaddimah* kedua, ibn ‘Āsyūr menegaskan, bahwa ilmu tafsir merupakan pokok bagi ilmu-ilmu Islam secara garis besar. Adapun pengambilan materinya dari sebagian ilmu-ilmu Islam adalah dalam rangka memerinci tafsir secara lebih sempurna lagi.

3) Keabsahan Tafsir *bi al-raʿyi*

Ibn ‘Āsyūr mengawali pembahasan ini dengan mengutip beberapa hadis Nabi yang melarang menafsirkan Al-Qur’an dengan akal (*raʿyi*),¹ dan juga pernyataan Ḍāwūd bin Ḍāwūd yang melarang tentang hal itu.¹ Selain itu, ia mencuplik pendapat

¹⁴⁰ عن ابن عباس أن رسول قال: "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار" رواه الترمذي. وفي رواية: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار". والحدِيث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ".

Dari Ibn Abbas bahwa Rasulullah bersabda: “Barangsiapa yang berkata tentang Al-Qur’an dengan akal (*raʿyi*) maka tempat yang layak baginya adalah neraka” Dirwayatkan oleh al-Tirmīzī, dalam riwayat lain: “Barangsiapa yang berkata tentang Al-Qur’an tanpa adanya pengetahuan (ilmu) maka tempat yang layak baginya adalah neraka”. Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Ḍāwūd, al-Tirmīzī, dan al-Nasāʾī bahwa Nabi S.A.W. bersabda: “Barangsiapa yang berbicara tentang Al-Qur’an dengan akal (*raʿyi*)nya kemudian benar maka ia benar-benar salah”.

¹⁴¹ روي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأب في قوله "وفاكهة وأبا" فقال: "أبي أرضي تغلي وأبي حماء تُظلي إذا قلت في القرآن رأيي".

ulama yang mengatakan, bahwa keajaiban-keajaiban Al-Qur'an tidak akan pernah berakhir, dan realisasinya adalah dengan cara mengungkap makna-makna Al-Qur'an dan memperluasnya.

Dia menegaskan bahwa para *salaf al-ṣāliḥ* dari kalangan sahabat yang memiliki kompetensi menafsirkan Al-Qur'an juga melakukan *istinbāṭ* dengan akal dan ilmunya. Untuk memperkuat argumennya itu, ibn 'Āsyūr menukil ungkapan al-Gazālī dan al-Qurtūbī yang mengatakan, "Tidak benar kalau semua yang dikatakan para sahabat itu bersumber dari Nabi saw.". Hal itu didasarkan atas dua alasan, yaitu: *pertama*, bahwa Rasul hanya menafsirkan ayat Al-Qur'an dalam jumlah yang sangat sedikit, sebagaimana hadis yang disampaikan 'Āisyah;¹ *kedua*, bahwa para sahabat telah mengungkapkan pandangannya yang berbeda tentang makna al-Qur'an yang tidak mungkin disatupadukan. Oleh karena itu, menjadi suatu hal yang mustahil jika keseluruhannya bersumber dari Rasulullah.¹ Ia juga mengutip pendapat Syarif al-Dīn al-Tayyibī dalam *Syarah al-Kasyshāf* pada surat al-Syū'arā' yang mengatakan, "syarat tafsir yang benar adalah pemaknaan yang sesuai dengan penggunaan kosa katanya, selamat dari pemaksaan makna, dan bebas dari

Diriwayatkan dari Abu Bakar al-Ṣiddīq bahwasanya ia ditanya tentang tafsir kata *al-abu* dalam firman Allah: "*wafākiḥat waabbā*" maka ia berkata: "Bumi mana yang akan membawa saya dan langit mana yang akan menaungi saya jika saya menjelaskan Al-Qur'an dengan akal (*ra'yī*) saya". Menurut ibn 'Āsyūr, pernyataan Abu Bakar tersebut hanyalah menunjukkan adanya pesan kehati-hatian bukan sebuah larangan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang tidak bersumber dari Nabi.

¹⁴⁷ قالت عائشة: "ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معلودات علمه جبريل إياهن"

'Ā'isyah berkata: "Rasulullah hanya menafsirkan Al-Qur'an pada ayat-ayat tertentu yang Jibril ajarkan kepadanya".

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tamwīr*, Jilid I juz 1, 28-29. ⁸

kesewenang-wenangan”¹.

4

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr memberikan penjelasan hadis-hadis yang melarang penggunaan akal dalam memahami Al-Qur’an. Menurutnya, ada lima kriteria yang masuk dalam kategori penggunaan akal (*ra’yi*) yang dilarang, yaitu: *pertama*, suatu pendapat yang timbul dari pikiran yang tanpa didasarkan pada petunjuk-petunjuk bahasa Arab, tujuan-tujuan syariat (*maqāṣid al-syarī’ah*), pengetahuan tentang *nāsikh-mansūkh*, *ṣabab al-nuzūl*. Artinya, penggunaan akal yang tanpa didasari ilmu pengetahuan; *kedua*, tidak memahami Al-Qur’an secara serius, yaitu hanya berdasar pada apa yang terbesit dalam pikirannya tanpa menguasai petunjuk-petunjuk makna ayat dan ilmu bantu tafsir, dalam arti, hanya mencukupkan dengan petunjuk aspek kebahasaan saja; *ketiga*, condong pada suatu kelompok/mazhab yang berakibat pada penakwilan Al-Qur’an yang disesuaikan dengan pendapat mazhabnya, dan Al-Qur’an digunakan sebagai penguat (justifikasi) pendapat mazhabnya tersebut; *keempat*, menafsirkan Al-Qur’an dengan akal yang didasarkan pada penunjukkan lafaz tanpa ilmu bantu yang lain, kemudian mengklaimnya bahwa hasil tafsirannya sebagai hal yang dimaksud Allah, bukan lainnya; *kelima*, mempersempit gerak makna lafaz Al-Qur’an, yaitu memaknainya sesuai dengan apa yang diterima dari Rasulullah.¹

5

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr melontarkan kritikan kepada orang yang menyatakan bahwa tafsir Al-Qur’an harus menggunakan nukilan-nukilan (*ma’šūr*), dalam arti bersumber dari Rasulullah. Jika demikian, maka berarti mereka mempersempit keluasan makna-makna Al-Qur’an dan sumber-sumber munculnya

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’l-Tamwīr*, Jilid I juz 1, 30. ⁹

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’l-Tamwīr*, jilid I juz 1, 30-31. ⁰

pengetahuan, menolak tafsir yang telah dibukukan, dan menyalahkan para pendahulu yang telah menakwilkan Al-Qur'an, karena para sahabat dan sesudahnya tidak menyatakan mencukupkan diri pada penafsiran yang disampaikan oleh Nabi. Demikian juga, jika yang dimaksud *ma'sūr* adalah termasuk yang disampaikan oleh sahabat, maka itupun tidak banyak.¹

Sebagai imbangannya, ibn 'Āsyūr menjelaskan juga larangan tafsir-tafsir yang menggunakan akal (*ra'yi*) yang dicela (*mazmūm*), misalnya, mereka yang memalingkan lafaz Al-Qur'an dari makna zahir, dan berdalih bahwa Al-Qur'an itu mengandung kiasan-kiasan dan isyarat-isyarat, mereka itu adalah kelompok ekstrim Syiah, yang menurut ahli sejarah dikenal dengan Syiah Ismailiyyah, dan dalam kalangan ilmuwan dikenal dengan kelompok 'aliran kebatinan'. Demikian juga, ahli isyarat dari kalangan sufi yang memiliki pandangan tentang makna-makna ayat-ayat Al-Qur'an dengan perspektif petunjuk-petunjuk isyarat lafaz Al-Qur'an yang lebih menghendaki makna-makna yang jauh (*ta'wīl*) agar lebih dapat mendukung imajinasi-imajinasi yang mereka kehendaki yang hal ini dikenal dengan nama tafsir *Isyārī*.¹

Terkait dengan tafsir *Isyārī*, ibn 'Āsyūr menetapkan tiga syarat diperbolehkannya, yaitu: 1) isyarat itu merupakan *tamsīl* (perumpamaan); 2) isyarat itu merupakan optimisme (*tafā'ul*), dengan alasan bahwa suatu kalimat itu memiliki makna yang cepat ditangkap oleh pendengaran, namun bukan menjadi makna yang dimaksud, dan hal itu termasuk dalam point "teralihkannya pandangan hati pendengar pada hal-hal yang penting menurutnya"; 3) isyarat itu adalah sebagai pelajaran (*'ibrah*), nasihat (*mau'izah*).

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, jilid I juz 1, 32-33. ¹

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, jilid I juz 1, 33-34. ²

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr berpendapat, bahwa isyarat itu bersifat majazi (sebagai makna sekunder) bagi lafaz Al-Qur’an, karena tidak semua orang mampu menangkap isyarat itu, tergantung kesiapan para pembaca ayat itu, dan makna isyarat tersebut bukanlah petunjuk lafaz yang sebenarnya, dan bukanlah merupakan makna-makna lazim suatu ayat, sehingga makna-makna *isyārī* ayat yang keluar dari tiga poin di atas maka dekat dengan pandangan kaum Batiniyah.¹ 5

4) Hal pokok yang seharusnya menjadi tujuan mufasssir

Dalam kesempatan ini, ibn ‘Āsyūr mengawali penjelasannya tentang tujuan tertinggi diturunkannya Al-Qur’an, yaitu reformasi di tingkat individu, kolektif, dan peradaban bangsa. Menurutnya, reformasi tingkat individu bertumpu pada reformasi keyakinan (akidah) dan hati nurani. Keyakinan menjadi sumber dari peradaban dan pemikiran. Reformasi hati nurani bermuara pada peribadatan fisik (*zāhir*), seperti, salat, dan peribadatan bersifat perangai (*bāṭin*), seperti, menghilangkan sifat hasud, dendam, dan sombong. Reformasi kolektif dapat berhasil dengan diawali melakukan reformasi individual, karena individu-individu itu merupakan bagian dalam masyarakat, dan adanya pembatasan perilaku manusia dengan menjaga desakan syahwat dan hawa nafsu yang terimplementasi dalam hukum *mu’āmalah*. Adapun reformasi peradaban bangsa, maka sifatnya lebih luas, karena merupakan pemeliharaan sistem pergaulan hidup dunia Islam dan pembatasan perilaku kelompok-kelompok sosial satu sama lain di atas aturan pemeliharaan kemaslahatan bersama. Hal itu melahirkan ilmu kemasyarakatan.¹ 5

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tamwīr*, jilid I juz 1, 35-36. 3

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tamwīr*, jilid I juz 1, 38. 4

Menurut ibn ‘Āsyūr, nawacita Allah (*murād Allāh*) di dalam kitab-Nya berupa upaya-upaya memelihara cita-cita agama (*maqāṣid al-dīn*) yang diselipkan dalam kalimat-kalimat dan lafaz-lafaz Al-Qur’an yang ditujukan kepada manusia untuk dipahami dan dikaji.¹ Selanjutnya, dalam bagian ini, ibn ‘Āsyūr menyatakan suatu keharusan bagi para pengkaji tafsir Al-Qur’an untuk mengetahui delapan tujuan dasar Al-Qur’an (sebagai *maqāṣid al-aṣliyah*) yang berhasil ditemukan dengan metode *istiqrā’*.¹

Selanjutnya, ia menyebutkan tiga metode tafsir yang biasa digunakan oleh para mufassir. Pertama, mencukupkan pemaknaan zahir berdasarkan susunan kalimatnya dan memberikan penjelasannya, adakalanya dengan mengistinbatkan makna-makna di balik makna zahir sesuai dengan petunjuk lafaz (*dilālāh al-lafz*), serta tidak bertentangan dengan penggunaan lafaz dan *maqāṣid al-Qur’ān*, sebagaimana telah diperdalam dalam ilmu *balāghah* dan *uṣūl fiqh*. Kedua, dengan cara memperpanjang dan memerinci cabang-cabang penjelasan Al-Qur’an menjadi disiplin ilmu tertentu, seperti, ilmu akhlak, ilmu syariat dan ilmu-ilmu yang lain sejauh dapat mengungkap maksud Allah, yaitu, menetapkan keagungan kekuasaannya. Ketiga, menghadirkan masalah-masalah ilmiah sejauh berkorelasi dengan maksud ayat.¹ Hal itu berbeda dengan Al-Syāṭibī yang berpendapat, bahwa tidak dibenarkan dalam memahami dan menjelaskan Al-Qur’an selain yang telah dipahami secara umum oleh orang-orang Arab. Hal itu berarti ilmu-ilmu baru tentang alam, filsafat, dan selainnya adalah bukan wilayah Al-Qur’an karena di luar hal yang

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tamwīr*, jilid I juz 1, 39. 5

¹ Penjelasan tentang *maqāṣid al-aṣliyah* sudah penulis jelaskan pada pembahasan tentang *maqāṣid al-Qur’ān*, pada halaman 147-149.

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tamwīr*, jilid I juz 1, 42. 7

dimengerti orang Bangsa Arab.¹

5

Ibn 'Āsyūr, tampaknya, tidak sepatutnya dengan pendapat al-Syātibī di atas, karena menurutnya, terdapat kelemahan jika ditinjau dari enam pola pikir, yaitu: 1) bahwa pandangan al-Syātibī tersebut memberi poin bahwa Al-Qur'an tidak menginginkan perubahan situasi Bangsa Arab dari situasi ke situasi.¹ 2) Tujuan-tujuan Al-Qur'an (مقاصد القرآن) itu terarah pada umumnya tujuan dakwah, yaitu berisi ke *i'jazan* Al-Qur'an yang abadi dan sesuai dengan perkembangan pemahaman dan ilmu pengetahuan. 3) Seandainya benar apa yang dikatakan al-Syātibī, maka Al-Qur'an segera habis riwayatnya disebabkan mengeringnya makna-makna yang terkandung, dan hal itu tidak sesuai dengan moto ulama salaf, bahwa Al-Qur'an itu tidak akan habis makna-makna kandungannya. 4) Sebagai bukti kesempurnaan *i'jaz*-nya adalah ketidakcukupan halaman-halaman kertas yang tersedia untuk mencatat makna-makna lafaznya yang singkat-padat itu. 5) Kemampuan pemahaman manusia pertama yang menerima Al-Qur'an itu terbatas hanya memperoleh makna-makna primer-denotatif, sedangkan makna-makna ekstra atau konotatifnya yang belum terkuak oleh generasi terdahulu akan dapat diungkap oleh generasi berikutnya. 6) Tidak bersemangatnya ulama salaf terhadap ilmu-ilmu tersebut jika tidak ada kaitan dengan *maqāṣid* Al-Qur'an maka tidak menjadi masalah. Tetapi, jika terkait dengan *maqāṣid* Al-Qur'an maka kita harus terus melaju mengikuti ilmu-ilmu pengetahuan yang berkembang untuk melayani *maqāṣid* Al-Qur'an serta menjelaskan cakupan ilmu-ilmu keislaman.¹

6

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, Jilid I, juz 1, 44. ⁸

¹ Hal itu bertentangan dengan firman Allah Q.S. Hūd (11): 49. ⁹

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, Jilid I, juz 1, 44-45. ⁰

Akhirnya, ibn ‘Āsyūr meringkas pandangannya tentang kaitan ilmu-ilmu pengetahuan dengan Al-Qur’an, yaitu dalam empat hal: *pertama*, terdapat ilmu-ilmu yang berkait secara langsung dengan Al-Qur’an.¹ *Kedua*, ilmu-ilmu yang menambah wawasan¹ para mufassir.¹ *Ketiga*, ilmu-ilmu yang⁶ ditunjuk oleh Al-Qur’an atau ilmu-ilmu yang menguatkan Al-Qur’an.¹ *Keempat*, ilmu yang tidak ada kaitannya dengan Al-Qur’an.¹

5) Konteks turunnya ayat (*asbāb al-nuzūl*)

Ibn ‘Āsyūr menyatakan, bahwa banyak ulama yang menaruh perhatian besar terhadap *asbāb al-nuzūl* ayat-ayat Al-Qur’an yang disinyalir sebagai kejadian-kejadian yang melatarbelakangi turunnya ayat. Dengan diketahuinya *asbāb al-nuzūl* tersebut maka dapat dipahami makna-makna ayat, hukum-hukum, dan hikmah-hikmahnya. Terkait dengan pentingnya *asbāb al-nuzūl* tersebut, ibn ‘Āsyūr memperingatkan tentang adanya periwiyatan-periwiyatan *asbāb al-nuzūl* yang berstatus lemah. Oleh karena itu, penting adanya kajian mendalam tentang *asbāb al-nuzūl*. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa kurang waspada tentang *asbāb al-nuzūl* dapat berbahaya bagi pemahaman Al-Qur’an. Ibn ‘Āsyūr juga kurang sependapat dengan pernyataan ilusif bahwa ayat-ayat Al-Qur’an tidak turun melainkan

¹ Seperti sejarah nabi-nabi dan umat-umat terdahulu, ilmu pendidikan akhlak, ilmu fikih dan syariah, ilmu akidah, ilmu *uṣūl fiqh*, gramatika bahasa, dan ilmu retorika-*balāghah*.

¹ Seperti ilmu hikmah, ilmu alarfi, ilmu anatomi makhluk-makhluk?

¹ Seperti, ilmu tentang lapisan-lapisan bumi, kedokteran, dan logikā.

¹ Adakalanya isinya tidak benar, seperti ilmu ramalan, mitologi, atau karena tidak mendukung Al-Qur’an, seperti ilmu seni dan musik, dan ilmu sajak.

dilatarbelakangi oleh kejadian.¹

6

Ibn 'Āsyūr telah mencermati pendapat para ulama terkait *asbāb al-nuzūl*. Kebanyakan ulama berpendapat bahwa *sabab al-nuzūl* tidak dapat mentakhsis makna ayat, sedang ulama yang menyatakan sebaliknya (dapat mentakhsis) hanya sedikit. Ibn 'Āsyūr telah mengklasifikasi macam-macam *asbāb al-nuzūl* yang disinyalir *ṣaḥīḥ* sanadnya menjadi lima macam.¹ Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menyatakan tentang faedah *asbāb al-nuzūl*, yakni memiliki petunjuk atas kemukjizatannya dari sisi makna spontannya, sehingga turunnya Al-Qur'an di atas peristiwa-peristiwa itu mematahkan pengakuan orang-orang yang menyatakan bahwa Al-Qur'an itu dongeng-dongeng kuno (*asāfīr al-awwālīn*).

6) Aneka ragam bacaan (*qirā'āt*) Al-Qur'an

Ibn 'Āsyūr merasa perlu untuk memperhatikan tentang *qirā'āt* Al-Qur'an. Dia melihat ada dua kategori dari adanya

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 46. ⁵

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, juz 1, 47-50. 1) *Sabab al-nuzūl* itu merupakan sesuatu yang dimaksud oleh ayat sehingga makna tidak dapat dipahami tanpa mengetahuinya; 2) Berupa kejadian-kejadian yang menyebabkan diberlakukannya hukum-hukum syaria; 3) Kejadian-kejadian yang banyak contohnya yang secara spesifik terjadi pada seseorang. Ayat itu turun dimaksudkan untuk menjelaskan kejadian-kejadian, menerangkan hukum-hukumnya dan membuat orang untuk tidak melakukannya; 4) Kejadian-kejadian yang muncul bersamaan dengan turunnya ayat-ayat Al-Qur'an yang relevan dengan makna-maknanya, baik kejadian itu mendahului atau terjadi kemudian. Selanjutnya, muncul ungkapan-ungkapan ilusi dari sebagian ulama salaf bahwa kejadian-kejadian tersebutlah maksud dari ayat-ayat yang turun itu. Macam keempat itu menunjukkan adanya banyak perbedaan diantara sahabat dalam hal banyaknya *sabab al-nuzūl*, sebagaimana dijelaskan pada bagian kelima. 5) Model *sabab* yang menjelaskan lafaz-lafaz mujmal dan menghilangkan kesamaran lafaz-lafaz mutasyabihat.

perbedaan *qirā'āt*, yaitu: pertama, *qirā'āt* yang tidak ada kaitan sama sekali dengan penafsiran;¹ kedua, *qirā'āt* yang mempunyai keterkaitan dengan penafsiran dari beberapa segi.¹

Ibn 'Āsyūr menyatakan bahwa qiraat dalam aspek yang kedua tersebut memiliki tambahan koneksi tafsir karena tetapnya salah satu dari dua kata dalam pembacaan terkadang dapat menjelaskan maksud dari pembacaan yang lain atau menimbulkan makna lainnya. Artinya, perbedaan bacaan lafaz-lafaz Al-Qur'an itu berpotensi memperbanyak makna-makna dalam sebuah ayat. Berdasar hal tersebut, ibn 'Āsyūr menyatakan, bahwa mufassir wajib menjelaskan perbedaan qiraat mutawatir, karena pada umumnya, di dalam perbedaan-perbedaan tersebut terdapat keterpenuhan makna-makna ayat, sehingga banyaknya bacaan-

¹ Yaitu yang terkait dengan perbedaan dalam cara-cara mengucapkan huruf-huruf dan harakat-harakat, seperti panjang bacaan (*mad*), nada miring/campuran antara fathah ke kasrah (*imalah*), membaca ringan (*takhfif*), membaca mudah (*tashīl*), membaca jelas (*taḥqīq*), membunyikan dengan suara keras (*jahr*), membunyikan dengan berdesah (*hams*), dan dengung (*gunnah*).

¹ Yaitu yang berkaitan dengan: 1) perbedaan bacaan huruf-huruf kalimat (baca: kata), seperti kalimat *يَوْمَ الدِّينِ* yang dibaca panjang huruf mimnya pada kata *ملك*, dan juga ada yang membaca pendek huruf mimnya; *ننشرها*; (ada yang membaca dengan huruf "ra" dan ada yang membaca dengan huruf "za"); (*وَعظُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كَذَّبُوا...*) (Yusuf (12):110) kalimat *كَذَّبُوا* ada yang membaca dengan *tasydīd* pada huruf "ذ" (*كَذَّبُوا*) dan ada yang membacanya dengan *takhfif* (*كَذَّبُوا*); 2) perbedaan harakat-harakat yang menyebabkan berbedanya makna kata kerja, seperti firman Allah: *وَلَمَّا ضُرِبَ ابْنُ مَرْيَمَ مَثَلًا إِذَا قَوْمٌ مِنْهُ يَصِدُونَ*. Imam Nāfi' membaca huruf *ص* dalam kalimat *يَصِدُونَ* dengan dummah, sementara imam Hamzah membacanya dengan kasrah. Bacaan yang pertama bermakna aktif "menghalang-halangi orang lain dari keimanan". Sementara bacaan yang kedua bermakna pasif "mencegah diri untuk beriman". Kedua bentuk makna tersebut terjadi secara riil pada mereka.

bacaan itu sama dengan banyaknya kalimat-kalimat Al-Qur'an.¹ Hal itu telah diaplikasikannya dalam tafsirnya.

Ibn 'Āsyūr juga menegaskan, bahwa perbedaan-perbedaan bacaan itu berasal dari Nabi saw. sebagaimana hadis tentang 'Umar bin Khaṭṭāb yang berselisih dengan Hisyām bin Ḥakīm bin Hizām dalam pembacaan suatu ayat.¹ Para ulama berbeda pendapat tentang makna hadis tersebut yang berbasis pada dua hipotesis: pertama, menganggap hadis tersebut *mansūkh*; dan kedua, menganggap hadis tersebut muhkam (berlaku tetap).¹ Alasan kelompok yang menganggap hadis tersebut muhkam tidak penulis sampaikan di kesempatan ini.

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 55–56. ⁹

¹ Sesungguhnya 'Umar bin Khaṭṭāb berkata: saya mendengar Hisyām bin Ḥakīm membaca surat al-Furqān di dalam salat ketika Rasulullah masih hidup, saya dengar ia membaca dengan *ahruf* yang banyak yang tidak dibacakan oleh Rasulullah kepadaku nyaris saya tarik ia di dalam salat itu, tapi saya berusaha bersabar hingga ia selesai salam, lalu saya pegang surban/selendangnya sambil saya bertanya padanya: siapa yang membacakan surat ini padamu? Dia menjawab: Rasulullah, lalu saya katakan: bohong engkau, Rasulullah tidak mengajari saya seperti itu. Akhirnya saya membawa dia untuk bersama-sama menghadap kepada Rasulullah. Saya berkata kepada Rasulullah: orang ini membaca ayat yang tidak sama dengan bacaan yang engkau ajarkan padaku, maka Rasulullah menyuruh Hisyām membaca ayat dimaksud lalu Hisyām membaca sebagaimana yang ia dengarkan, dan Rasulullah pun menyatakan 'seperti itulah Al-Qur'an diturunkan'. Setelah itu, Rasulullah menyuruh Umar untuk membaca dan saya (Umar) pun membaca sebagaimana yang saya terima, dan Rasulullah menyatakan hal yang sama dengan apa yang disampaikan kepada Hisyām. Rasul menambahkan bahwa Al-Qur'an ini diturunkan dalam "*sab'ah ahruf*" (tujuh huruf) maka bacalah sesuatu yang mudah bagimu. Ibn 'Āsyūr memaknai hadis tentang perselisihan 'Umar dengan Hisyām tersebut sebagai *rukḥṣah* bagi mereka dalam menghafal surat-surat Al-Qur'an tanpa menentukan pengurutan ayat-ayat sebuah surat.

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l al-Tanwīr*, 56. ⁷

Ulama yang menyatakan, bahwa hadis di atas mansukh¹ menyatakan, bahwa qira'at yang beragam itu sifatnya *rukhsah* di awal periode Islam, artinya, Allah membolehkan suku-suku bangsa Arab membaca Al-Qur'an sesuai dialek bahasa mereka sehari-hari, namun akhirnya dibatalkan, agar mengikuti bacaan model Quraisy, karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab Quraisy. Menurut ibn al-'Arabiyy, *rukhsah* itu berlangsung pada masa Nabi, dan dibatalkan setelah wafatnya Rasulullah saw., baik berdasarkan ijmak sahabat ataupun berdasarkan pada wasiat Nabi. Di akhir pembahasannya, ibn 'Āsyūr menegaskan bahwa syarat yang pasti dan harus dipenuhi untuk diterimanya suatu qiraat adalah kesahihan sanadnya, kesesuaiannya dengan *rasm Muṣḥaf 'Usmān* dan segi-segi bahasa Arab.

7) *Qaṣaṣ al-Qur'ān*

Menurut ibn 'Āsyūr, bahwa tujuan *qaṣaṣ* Al-Qur'an itu sangat jauh berbeda dengan cerita-cerita yang ada pada umumnya. Menurutny, tujuan dihadirkan *qaṣaṣ* Al-Qur'an itu bukan dalam konteks *iḥmad* (memberi kesenangan) dan memperbarui semangat, dan juga tidak terbatas hanya untuk menghasilkan *'ibrah* dan *mau'idaḥ* dari kandungan kisah, baik berupa akibat-akibat baik ataupun buruk, tidak juga untuk menghasilkan kutipan-kutipan kebaikan tokoh-tokoh cerita tersebut yang diperhatikan oleh Allah atau tidak hanya sekedar memburukkan tokoh-tokoh cerita sebagaimana mereka dapatkan berupa murka Allah sebagaimana yang diperhatikan oleh orang-orang yang hanya mencukupkan dengan pemahaman zahir sesuatu. Sebab

¹ Di antaranya, yaitu: Abū Bakr al-Bāqilā'ī, ibn 'Abd al-Barr, ²Abū Bakar bin al-'Arabī, al-Ṭabarī, dan al-Taḥāwī yang terhubung kepada ibn 'Uyainah dan ibn Wahb.

tujuan Al-Qur'an sungguh lebih tinggi daripada hal itu.¹

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan perbedaan terma *al-qīṣaṣ* dan *al-qaṣaṣ*. Terma *al-qīṣaṣ* merupakan bentuk jamak dari *al-qīṣṣah* yang bermakna berita tentang kejadian yang tidak hadir di hadapan penerima berita. Penuturan tentang segala hal yang terjadi pada waktu penurunan Al-Qur'an bukan disebut *qaṣaṣ*, seperti penuturan kejadian-kejadian kaum muslimin menghadapi musuhnya. Term *qīṣṣah* (dikasrahnya *qaf*) adalah ungkapan rangkaian ceritanya, sedangkan term *qaṣaṣ* (yang difathah *qaf*-nya) merupakan nama untuk berita yang diceritakan.¹

Al-Qur'an memiliki gaya spesifik dalam menyampaikan cerita, yaitu diungkapkan dengan gaya peringatan (*taẓkīr*) dan pengingatan (*ẓikīr* atau *ẓikrā*). Ada dua ciri yang dihasilkan dalam penyampaian kisah-kisah ke dalam konteks-konteks, yaitu: sebagai pendalilan (*al-burhān*) dan penjelasan (*al-tibyān*). Untaian susunan kisah-kisah Al-Qur'an yang disampaikan dengan bergaya *tjāz* (ringkas) akan lebih kuat dibanding bentuk cerita-cerita biasa. Di antara keistimewaan-keistimewaan kisah-kisah Al-Qur'an, yaitu: merumuskan maksud dari pembicaraan; pengundangan hukum-hukum dan pencabangnya. Ibn 'Āsyūr menemukan 10 faedah dari kisah-kisah dalam Al-Qur'an.¹

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr waḍ al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 64. ³

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr waḍ al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 64. ⁴

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Taḥrīr waḍ al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 65-67. Pertama, mematahkan argumentasi ahlu kitab yang mengatakan bahwa kaum muslimin itu *ummi* dan jahiliyah. Kedua, memahami sejarah syariat terdahulu yaitu syariat nabi-nabi, maka kandungan Al-Qur'an terhadap cerita-cerita nabi dan kaumnya adalah sebagai penunjukan atas urgensi *tasyrī'* Islam dengan menuturkan sejarah orang-orang yang diberi syariah. Ketiga, memahami urutan musabbab-musabbab berdasar sebab-sababnya dalam hal kebaikan dan keburukan, penghancuran dan pembangunan agar umat mengambil petunjuknya dan menjadi berhati-hati. Keempat, untuk nasehat bagi kaum musyrikin. Kelima,

8) Nama Al-Qur'an, ayat-ayat, surat-surat, sistematisasi surat dan nama-nama surat

Kajian ini memiliki keterkaitan yang kuat dengan tafsir. Di dalamnya dibahas tentang huruf-huruf permulaan surat (*fawātih al-suwar*), nama-nama Al-Qur'an, ayat-ayat, surat-surat, tertib surat, dan nama-nama surat.

a) Nama Al-Qur'an

Penamaan Al-Qur'an berlaku untuk dua asumsi: *pertama*, merupakan bentukan dari *al-qirā'ah*, artinya hamzah pada kata Al-Qur'an adalah hamzah asli (*qata'*). Oleh karena itu, mayoritas *qurrā'* bersepakat untuk membaca lafāz Al-Qur'an dengan hamzah

terdapat pengungkapan gaya *tausif* dan *muḥāwarah* dalam penceritaan kisah-kisah Al-Qur'an yang merupakan gaya asing bagi orang-orang Arab, sehingga kehadirannya dalam Al-Qur'an merupakan pencetusan gaya baru dalam kesusastraan Bahasa Arab, dan ini termasuk *i'jāz* Al-Qur'an, karena mereka tidak mengingkari kalau itu merupakan gaya indah yang tidak dapat ditandingi karena tidak terbiasa. Hal itu berfaidah sebagai penyempurna dalam penunjukan kelemahan orang-orang Arab dari penentangannya pada Al-Qur'an. Keenam, memberi peluasan pengetahuan ilmu kaum muslimin dengan menguasai keberadaan umat-umat dan sebagian besar keterangan kondisi mereka. Ketujuh, pembiasaan pada kaum muslimin memahami keluasan alam semesta, keagungan umat-umat, serta pengakuan atas keunggulan-keunggulan mereka sehingga terpelepas dari mereka suatu stigma buruk (*waṣmah al-gurūr*) sebagaimana diperingatkan oleh firman Allah yang menyinggung kaum 'Ad (وقالوا من أشد منا قوة). Kedelapan, menumbuhkan semangat dari kaum muslimin untuk menjadi pemimpin alam sebagaimana umat terdahulu agar dapat keluar dari kekeledoran/sifat *khumūl* yang telah dimiliki orang Arab pada waktu itu. Kesembilan, mengerti bahwa kekuatan Allah SWT berada di atas semua kekuatan, dan Allah akan menolong orang yang dikehendaki-Nya. Kesepuluh, membedah hati kaum muslimin untuk mengetahui (*ilmām*) terhadap manfaat peraturan/hukum-hukum sipil (hukum positif).

dimanapun adanya dalam Al-Qur'an, kecuali ibn Kašir yang membaca dengan ringan huruf hamzah yang merupakan dialek Hijaz; kedua, Al-Qur'an itu berasal dari kata *al-qarnu* (gandengan) sesuai dengan wazan *fu'ālun*. Secara faktual, surat-surat Al-Qur'an bergandengan dengan yang lainnya, demikian juga ayat-ayat dan hurufnya. Ada juga yang berpendapat bahwa Al-Qur'an itu adalah sebuah nama Kitab Allah, sebagaimana Injil, sehingga ia tidak diambil dari kata قرأ, oleh karena itu, kata قرأت diberi hamzah sedangkan القرآن tidak, sehingga bacaan ibn Kašir itu berlaku bahwa Al-Qur'an itu nama lain dari kitab Allah.

Al-Qur'an juga memiliki nama-nama lain yang pada asalnya adalah berupa nama-nama sifat atau jenis yang di dalam kitab *al-Itqān* tercatat sejumlah dua puluh lebih. Adapun nama yang populer adalah *al-Tanzil*, *al-Kitāb*, *al-Furqān*, *al-Žikr*, *al-Wahyu*, dan *Kalām Allah*.

b) Ayat-ayat Al-Qur'an

Ayat adalah suatu susunan tertentu dari Al-Qur'an, walau secara perkiraan ataupun penyamaan saja.¹ Terkait dengan pembatasan ukuran-ukuran ayat, para ulama berbeda pendapat, ada yang mengatakan, hal itu diperoleh dari Nabi saw.,¹ ada juga keterangan, bahwa sebagian ayat-ayat ketentuannya diserahkan pada pemilihan ulama tentang ketentuan batas akhir ayat dan awal

7

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr waḍ al-Tanwīr*, 74.

6

¹ sebagaimana hadis sahih yang⁷ menjelaskan *Fātiḥah Al-Kitāb* itu *al-Sab'u al-Mašānī*, artinya tujuh ayat-ayatnya. Juga adanya hadis tentang anjuran membaca sepuluh ayat-ayat pamungkas surat 'Āli 'Imran, yaitu ayat-ayat yang permulaannya adalah (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب) sampai akhir Surat.

permulaannya. Konon sahabat-sahabat Nabi mengetahui batasan ayat-ayat.

Al-Zamakhshari berpendapat bahwa penentuan ayat-ayat itu adalah *tauqifi*. Ibn ‘Āsyūr mengatakan bahwa ada kemungkinan penentuan ukuran ayat itu mengikuti penghabisan turunnya yang hal itu ditandai adanya pemisah (*fāṣilah*)/pamungkas ayat.¹ Menurutny, *fāṣilah* merupakan bagian dari *i’jāz* karena hal itu ditujukan untuk memperindah pembicaraan yang merupakan aspek *faṣāḥah*, dengan tujuan untuk menyentuh pusat pendengaran manusia.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menjelaskan, bahwa ada sebagian huruf-huruf potongan awal surat itu dihitung sebagai ayat-ayat, seperti طه. عسق. طسم. يس. حم. طه. أم. ألمص. كهيعص. عسق. طسم. يس. حم. طه. Adapun ayat terpanjang adalah Q.S. al-Fath/48: 25 dan Q.S. al-Baqarah/2: 102. Tingkat di bawahnya adalah Q.S. al-Nisa’/4: 23. Ayat yang paling pendek bilangan kata-katanya adalah Q.S. al-Rahman/55: 64, dan yang terdapat dalam huruf *muqatta’ah* adalah Q.S. Taha/20: 1.

Ibn ‘Āsyūr juga menjelaskan tentang jumlah bilangan ayat yang disepakati, yaitu 6000, sedang selebihnya diperselisihkan. Ulama Kufah, Basrah, Madinah dan Syam telah bersepakat membuang bilangan *Basmalah* sebagai ayat pada setiap surat. Mereka hanya berselisih dalam surat al-Fatihah saja. Ulama

¹ Fasilah-fasilah adalah kata-kata yang bersepadan dalam akhiran-akhirannya atau perdekatan pola-pola pengucapan huruf akhir, dan itu berulang-ulang dalam satu surat yang menunjukkan kalau persamaan atau perdekatan itu dimaksudkan oleh susunan-susunan dalam ayat-ayat yang banyak yang berpadanan, secara banyak atau sedikit, dan kebanyakannya mendekati persajakan (persamaan bunyi akhiran) dalam kalimat yang bersajak. Ada juga yang mengatakan bahwa fasilah merupakan batas-batas akhir ayat walaupun pembicaraan tematik ayat yang dimaksud terkadang belum tuntas.

Makkah dan Kufah menghitungnya sebagai ayat, sebaliknya ulama Basrah, Syam, dan Madinah tidak menghitungnya.

c) Tartib ayat-ayat

Adapun urutan ayat-ayat satu sama lain merupakan ketetapan Nabi (*tauqīfi*), yang diantaranya didasarkan atas urutan bacaan Nabi pada salat jahriyah di sejumlah moment. Ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa runtutan huruf-huruf, ayat-ayat, dan surat-surat itu semua dari ajaran Rasulullah. Hal itu dibuktikan adanya suatu ayat kemudian disusul oleh korelasi mengenai tujuannya atau berpindah darinya atau sesamanya berupa model-model susunan kalam yang sistematis dan bersambung (sistematis-konektif) sebagaimana keberadaan huruf-huruf ‘*ataf*’ yang menjelaskan konektifitas seperti الفاء (*fa*), لكن (*lakin*), dan بل (*bal*), serta semisal perangkat-perangkat *istiṣna*’ (pengecualian) yang menunjukkan kalau hal itu tidak membantu persambungan antara kalimat sebelum dan sesudahnya berdasar turunnya ayat.

d) *Waqaf-waqaf* Al-Qur’an

Waqaf berarti berhenti pada suatu kata untuk mengambil nafas. Perbedaan *waqaf* dalam pembacaan suatu ayat Al-Qur’an terkadang menimbulkan perbedaan makna. Artinya, penentuan tentang *waqaf-waqaf* menjadi pengantar untuk memahami makna-makna.¹ Berbagai macamnya *wāqaf* itu terkadang disebabkan oleh berbilangnya cara *qirā’at*, yaitu berupa banyaknya makna yang dapat ditangkap dari kata-kata yang menyatu.¹

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tanwīr*, 82.

9

¹ Sebagaimana firman Allah SWT. (ويطاف عليهم بأبصار من فضة وأكواب كانت قواريرا قواريرا) (وإذا نظرنا إليك يا أيها النبي من فضة قد رويها تقديرا)

e) Surat-surat Al-Qur'an

Surat adalah bagian dari Al-Qur'an yang ditetapkan awal dan akhirnya secara tidak berubah yang diberi nama tertentu yang mengandung tiga ayat atau lebih yang memiliki tujuan sempurna yang menjadi tumpuan makna-makna ayat dari surat tersebut yang timbul dari adanya sebab-sebab turun atau konteks-konteks makna ayat yang terkandung dalam tujuan surat.¹ Penamaan "surat" yang mencakup bagian tertentu dari beberapa ayat Al-Qur'an merupakan terminologi Al-Qur'an.¹ Menurut sebagian besar ulama, himpunan sebuah surat dari isi aya-ayatnya juga merupakan ajaran Nabi (*tauqīfī*).¹ Ibn 'Āsyūr menjelaskan⁸ dua faidah pembagian surat-surat yaitu, dapat mencakup berbagai macam pembahasan, sehingga lebih bagus dan sempurna daripada menjadi satuan penjelasan yang seragam; membuat pembaca lebih giat dan bersemangat untuk meneruskan lanjutannya.¹

kedua berfungsi sebagai penguat untuk menghilangkan kemiripan majaz pada lafaz قوارير. Jika diwafaqkan pada قوارير kedua, maka maknanya adalah hubungan tartib dan bergandeng-gandeng, sebagaimana dikatakan: dia membaca kitab bab perbab berurut (بابا بابا); mereka datang berbaris-baris, dan lafaz (من فضة) itu kembali pada kalimat (بأية من فضة).

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 84.

1

¹ Lihat Q.S. al-Baqarah/2: 23, Q.S. Hud/11: 13, Q.S. al-Nur/24: 1² dan lain-lain.

¹ Hal itu didasarkan pada beberapa hadis, misalnya hadis tentang turunnya ayat tertentu dan Nabi memerintahkan untuk meletakkan pada surat yang ditunjukkannya, hadis tentang bacaan Nabi pada waktu salat, baik surat yang panjang maupun pendek, dan hadis salat *kusūf*, serta hadis yang menceritakan sahabat yang menikah dengan maskawin membaca Al-Qur'an dengan membaca surat yang telah disebutkan namanya. Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 85-86.

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 86.

4

Terkait urutan surat-surat, menurut Abū Bakar al-Bāqillānī, terdapat dua kemungkinan; *pertama*, Rasulullah saw. telah memerintahkan pengurutannya sebagaimana yang telah ada; *kedua*, bahwa itu merupakan ijihad para Sahabat.¹ Seakan ingin melakukan kompromi atas dua kemungkinan tersebut, ibn ‘Aṭīyyah berpendapat, bahwa tujuh surat yang panjang-panjang, surat-surat *al-ḥawāmīm*, dan *mufaṣṣal*, adalah telah tersistemkan di zaman Rasul saw., dan konon ada beberapa surat yang belum terurutkan, maka yang itulah yang ditata oleh panitia kala penulisan *al-Muṣḥaf*.

Tampaknya ibn ‘Āsyūr lebih condong pada pendapat terakhir tersebut.¹ Selain itu, nama-nama surat itu adakalanya dengan menyatakan sifat-sifatnya;¹ menyandarkan pada sesuatu yang spesial penyebutannya untuk surat tersebut;¹ menyandarkan pada sesuatu yang dituturkan didalam surat tersebut;¹ menyandarkan pada kata-kata yang ada dalam surat.^{1 9}

9) Makna-makna Al-Qur’an yang dikehendaki

Al-Qur’an tampil sebagai kitab pengundangan hukum (*tasyrī al-aḥkām*), pendidikan, dan pengajaran ilmu, sehingga sudah sepantasnya secara nyata menitip-selipkan makna-makna

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 86. 5

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 86-87. 6

¹ Seperti, al-Fātiḥah dan surat *al-Ḥamd*. 7

¹ Seperti surat Luqmān, surat Yūsuf, surat al-Baqarah. 8

¹ Seperti surat Hūd, surat Ibrāhīm. 9

¹ Seperti surat Barā’ah, surat حم عسق, surat حم al-Sajdah sebagaiiflana dikatakan oleh sebagaian ulama’ Salaf, surat فاطر .

dan *maqāṣid* di dalamnya secara lebih banyak daripada kapasitas daya cakup lafaz-lafaznya terhadap maknanya.¹ Terkadang, makna-makna itu menjadi banyak melalui cara menurunkan lafaz ayat berdasar dua sisi atau lebih dengan gaya meringkas lafaz (*ījāz*), dan hal itu merupakan bagian dari segi-segi *i'jāz* (kemukjizatan Al-Qur'an).¹

Dalam kaitan itu, ibn 'Āsyūr menegaskan, bahwa Al-Qur'an adalah turun dari Zat Maha Meliputi segala sesuatu, maka makna yang diperkenankan oleh susunan kata-kata Al-Qur'an berlaku berdasar atas kejelasan penggunaan pembicaraan dengan kemungkinan mencakup makna-makna yang digunakan di lingkungan orang Arab. Hal itu memberi peluang dugaan kuat bahwa yang dimaksud oleh Zat yang menurunkannya adalah makna-makna tersebut selama tidak ada penghalang yang jelas yang menolaknya, baik berupa petunjuk *syar'iyah*, *lugawiyah*, atau *taufiqiyyah* (kompromistis). Ibn 'Āsyūr juga menegaskan bahwa Allah mendorong manusia untuk merenungkan Al-Qur'an dan bersungguh-sungguh mengekstrak makna-maknanya.¹

Menurut ibn 'Āsyūr, makna-makna struktur kalam yang mengandung dua makna atau lebih, memiliki beberapa kemungkinan: 1) Antara keduanya terdapat makna umum dan makna khusus selama tidak ada yang memalingkan makna tersebut, baik bersifat *lafziyah* maupun *maknawiyah*.¹ 2) Terjadi

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, 93.

1

¹ Contoh Q.S. al-Taubah/9: 114 (إلا عن موعدة وعدّها إياه) kata ²إياه" dibaca dengan titik dua di bawah (*ya'*) dan Hasan Bashri membacanya dengan 'إياه', maka timbullah kemungkinan (probabilitas) tentang siapakah yang membuat janji itu.

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, 94.

3

¹ Seperti, terkandungnya makna jihad dalam firman Allah Q.S⁴ al-Ankabūt 29/6: (*waman jāhada faīnamā yujāhidu linafsihi...*) yang menunjuk pada makna memerangi diri dalam mendirikan atau menegakkan syariat-syariat

perbedaan antara makna-makna tersebut. 3) Makna yang kedua lahir dari makna pertama karena merupakan bagian dari makna-makna pengiring pembicaraan, seperti *kināyah*, *ta' rīd*, *tahakkum* (mengejek) bersamaan dengan makna-maknanya yang jelas.¹

Beragam makna yang terkandung yang diperkenankan oleh lafaz-lafaz Al-Qur'an, struktur, *i' rāb* dan petunjuknya, adalah persekutuan makna kata, makna hakikat dan majaznya, terang dan samarnya, keindahan, *waṣal* dan *waqafnya*. Oleh sebab itu, haruslah kalam tersebut dipahami atas semua maknanya, seperti ketika *waqaf* dan *waṣal*, sebagaimana dalam firman Allah Swt. (لا ريب فيه هدى للمتقين), yaitu *waqaf* pada لا ريب atau pada فيه.¹

Terjadi perselisihan di antara ulama bahasa Arab dan ulama usul fikih tentang bolehnya penggunaan lafaz *musytarak* dalam memuat lebih dari sebuah makna berdasar petunjuk lafaznya. Al-Gazali dan Abu al-Husain al-Baṣri berkata, bahwa lafaz *musytarak*

Islam, dan memerangi musuh-musuh dalam bentuk membela keutuhan Islam. Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 97.

¹ Misalnya Hadis Bukhari dan Ibn Abbas tentang makna sufat al-Naṣr. Umar bertanya kepada para sahabat: bagaimana pendapat kalian tentang firman Allah: ... إذا جاء نصر الله والفتح ... , maka sebagian mereka berkata: kami telah diperintah untuk memuji Allah dan memohon ampun karena telah ditolong dan telah diberikan kemenangan, dan sebagian yang lain diam tidak mengatakan apa-apa, sehingga Umarpun berkata kepadaku (Ibn Abbas): apakah seperti itu maknanya wahai Ibn Abbas? Maka saya katakan tidak, dan Umar mengatakan: lalu apa makna yang kau tangkap? Saya menyatakan maknanya adalah dekatnya ajal Rasulullah yang Allah tunjukkan kepada Nabi melalui ayat itu. Dia berkata: apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan Islam dan demikian itu merupakan tanda ajalmu, maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu wahai Muhammad dan mohon ampunlah kepadanya sesungguhnya Dia Maha pemberi ampun, lantas Umar berkata: Saya tidak tahu dari makna-makna ayat itu kecuali melalui apa yang kau ucapkan itu.

¹ Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, 97.

itu boleh saja dimaksudkan sejumlah makna, tetapi harus dengan “kehendak” pembicara (*mutakallim*), dan bukan dengan petunjuk bahasa. Menurut ibn ‘Āsyūr, bahwa yang dimaksud “kehendak” itu adalah makna-makna yang didasarkan pada petunjuk dari struktur-struktur penyusul/pengiring (مستبعات التراكيب), karena merupakan petunjuk rasional yang tidak memerlukan kaitan korelasi dan petunjuk konteks situasi-kondisi sebagaimana petunjuk *majāz* dan *isti‘ārah*.

Sebetulnya, lafaz *musyarak* itu dapat dipergunakan secara mutlak kebahasaan untuk kandungan semua makna-maknanya ataupun sebagiannya. Hal itu dapat dilihat adanya dua kelompok yang berbeda pendapat tentang cakupan kalimat *musyarak*. Sebagian kelompok berpendapat, “*musyarak* itu masuk dari cakupan hakikat”;¹ sebagian yang lain berkāta; “*musyarak* itu masuk *majāz*”.¹ Menurut ibn ‘Āsyūr, pendapat ibn al-Hājib tersebut tidak tepat, karena *qarīnah* yang merupakan bagian dari tanda-tanda *majāz* merupakan *qarīnah* yang mencegah menghendaki makna hakiki, dan itu tidak dapat diterima dalam tema diskusi ini, karena semua makna-makna *musyarak* itu bagian dari cakupan hakikat, dan jika tidak demikian, niscaya menjadi terlepaslah hakikat *musyarak* itu. Para pemilik pendapat ini benar-benar lupa mengenai perbedaan antara *qarīnah* pemutlakan lafaz atas makna *majāz*nya, dan *qarīnah* pemutlakan lafaz *musyarak* atas sejumlah maknanya.¹ Berdasar penjelasan tersebut, diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr lebih condong pada

¹ Pendapat tersebut disandarkan kepada al-Syāfi‘ī, Abū Bakār al-Baqillānī, dan jumhur Mu‘tazilah

¹ Pernyataan kedua tersebut merupakan pendapat ibn al-Hājib yang didasarkan atas pernyataan al-Baqillānī dalam kitab *al-Taqrīb wa al-Irsyād*, bahwasannya *musyarak* itu memuat banyak makna karena ada *qarīnah*/petunjuk.

¹ Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1: 99. ⁹

pendapat yang pertama.

Ibn 'Āsyūr menyebutkan pendapat lain, tetapi tidak dianjurkan untuk memperhatikannya, yaitu bolehnya menggunakan *musytarak* di atas makna-maknanya di kala negasi, dan tidak boleh di kala positif.² Menurut ibn 'Āsyūr, timbulnya pendapat tersebut disebabkan adanya keaburan petunjuk lafaz *musytarak* atas makna-maknanya dengan petunjuk *nakirah kulliyah* (negasi yang umum-menyeluruh) atas satuan-satuannya sekira memberi pemahaman umum jika terjadi dalam konteks nafi/negatif, dan tidak memberi pemahaman demikian dalam konteks positif.² Adapun yang harus dipedomani adalah keharusan memahami lafaz *musytarak* dalam Al-Qur'an atas makna-makna yang dikandungnya, baik dalam hal berupa lafaz tunggal, dan struktur *musytarak* antara berbagai penggunaan, baik makna-makna hakikat ataupun *majāzi*, murni maupun tambahan yang berbeda-beda.²

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr memberi arahan cara mengkompromikan di antara makna-makna yang dituturkan oleh para mufassir, yaitu dengan menggunakan kaidah mengunggulkan sebagian atas yang lainnya. Ia juga memberi peringatan atas

² Pendapat ini disandarkan pada Burhan Ali al-Marghinani, seorang faqih Hanafi, pengarang kitab *al-Hidāyah fī al-Fiqh*.

² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1: 99. ¹

² Contoh pemakaian lafaz *musytarak* mufrad dengan makna hakikat dan majazinya adalah firman Allah (لم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الأرض والشمس والقمر) (والمجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس). Sujud kepada Allah mengandung makna hakiki, yaitu meletakkan kening di atas bumi, dan mengandung makna majazi, yaitu ta'zim (memuliakan dan mengagungkan). Terkadang kata kerja يسجد tersebut dipakai menunjuk kedua maknanya tersebut sekaligus secara pasti.

kelengahan para mufassir tentang kaidah dasar tersebut, sehingga orang yang mengunggulkan suatu makna dari beberapa makna yang dikandung oleh lafaz ayat dari Al-Qur'an menjadikan selain makna tersebut sebagai tidak berfaidah. Hal itu menurut ibn 'Āsyūr kurang tepat.

Selanjutnya, ia menegaskan sebuah aplikasi dalam tafsirnya. Bahwasannya, jika saya menuturkan dua makna ke atas, maka hal itu berbasis dasar ini. Jika saya biarkan sebuah makna dari makna-makna yang dipahamkan oleh sebagian mufassir dalam ayat-ayat Al-Qur'an, maka hal itu bukan berarti membatakannya, tetapi agar menunjukkan terdapatnya makna yang mengunggulinya, dan terkadang sekedar sudah dianggap cukup tanpanya, karena sudah dicover oleh tafsir-tafsir yang lain.

10) Kemukjizatan Al-Qur'an

Menurut ibn 'Āsyūr, Al-Qur'an merupakan kitab sastra yang telah mencapai tingkat tertinggi yang belum dapat digapai oleh peradaban sastra umat sebelumnya.² Karena itu, dalam kajian ini, ibn 'Āsyūr menginginkan untuk menyuguhkan dasar-dasar, pokok-pokok, dan manfaat-manfaat balagah. Hal itu penting, karena seorang mufassir sangat dibutuhkan penjelasannya terkait kandungan ayat-ayat Al-Qur'an berupa cara-cara pemakaian ke-*Arabian*-nya, keistimewaan-keistimewaan sastranya, dan sesuatu yang menjadi keunggulan Al-Qur'an. Artinya, seorang mufassir bukan hanya sebagai penerjemah ketika

² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tamwīr*, jilid I, juz 1, 101. Pendapat tersebut senada dengan tesis Amin al-Khullī (1895-1966) bahwa Al-Qur'an merupakan kitab sastra Arab terbesar (*kitāb al-'arabiyyah al-akbār*) juga dengan Taha Huseyn (1889-1973) yang memperlakukan teks Al-Qur'an sebagai "dokumen" sastra suci. Ketiganya hidup di masa yang sama. Lihat M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: elSAQ Press, 2006), 3, 28.

melewati ayat-ayat yang bermuatan sastra.

Ibn 'Āsyūr juga menyajikan tentang inovasi-inovasi Al-Qur'an dalam bidang kesastraan, dan tradisi-tradisi kebahasaan yang digunakan Al-Qur'an. Abu Bakar al-Baqillani, sebagaimana dikutip ibn 'Āsyūr, berkesimpulan bahwa risalah Nabi Muhammad saw. dibangun di atas kemukjizatan Al-Qur'an² yang eksis sejak awal hingga hari kiamat, sekalipun segi-segi kemukjizatannya belum dipahami generasi awalnya, demikian pula yang tidak dipahami oleh generasi berikutnya.²

Ada dua pandangan *mainstream* terkait kemukjizatan Al-Qur'an, tentang sebab-sebab kelemahan masyarakat dalam menandingi Al-Qur'an, yaitu: *Pertama*, karena Allah memalingkan jiwa mereka untuk bisa menuruti tantangan Al-Qur'an dengan melenyapkan potensi dan kemampuan mereka. Pendapat ini dikenal dengan teori *ṣarfah* (صرفة).² *Kedua*, karena keberadaan Al-Qur'an itu sendiri yang telah mencapai level balagah/retorika dan kefasihan yang tidak dapat dicapai oleh para sastrawan Arab sebelumnya.² Pendapat yang kedua merupakan pendapat mayoritas. Ibn 'Āsyūr memperkuat pendapat kedua tersebut dengan dalil kekalnya ayat-ayat yang telah di-*nasakh* hukumnya dan tetap terbaca sebagai bagian dari Al-Qur'an yang termaktub dalam Mushaf sebagai suatu yang menunjukkan sisi

² Kesimpulan tersebut didasarkan pada firman Allah Q.S... وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا آيَاتٍ...
عليه آيات....

² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa'l-Tanwīr*, Jilid I, Juz 1, 102. ⁵

² Pendapat tersebut dinisbatkan kepada al-Asy'ari, al-Nazzam dan al-Murtadhi, Abu Ishaq al-Isfarayini.

² Pendapat kedua ini dipegangi oleh sejumlah besar pakar ilmu dan penelitian, khususnya pemimpin-pemimpin golongan Asy'ariyah dan imam Haramain, juga dianut al-Jahiz dan pakar bahasa Arab.

retorika/balaghahnya yang mencapai level yang tinggi.²

Berdasar pembahasannya, ada tiga segi-segi *i'jāz* Al-Qur'an; *pertama*, aspek balaghah dan kefasihannya; *kedua*, susunan kalam dengan gaya bahasa sastra yang indah. Kedua segi tersebut ditujukan kepada bangsa Arab; *ketiga*, makna-makna kebijaksanaan (hikmah) yang dibawa Al-Qur'an dan pengisyaratan-pengisyaratan terhadap kebenaran-kebenaran rasional (ilmiah) dan praktis berupa sesuatu yang tidak dapat dijangkau oleh akal di masa turun Al-Qur'an dan dalam masa-masa setelahnya secara berbeda. Menurutnya, aspek ketiga tersebut diabaikan oleh para mutakallimun dalam kajian *i'jāz* Al-Qur'an. Aspek ketiga itu ditujukan bagi manusia seluruhnya secara terus-menerus sepanjang zaman. Sebagian besar ulama menganggap segi-segi *i'jāz* Al-Qur'an adalah sesuatu yang dikandung Al-Qur'an berupa berita-berita tentang yang gaib, berita-berita umat terdahulu, yang demikian itu dihitung sebagai segi keempat.

Ibn 'Āsyūr mencuplik pendapat Fakhruddin al-Rāzi dalam kitabnya '*Maḥāṭib al-Ghayb*' yang mengatakan: "sesungguhnya segi-segi keindahan lafaz itu tidak dapat ditinggalkan dalam pembicaraan bidang hukum, pembicaraan itu memiliki segi bodi-tubuh yang berupa lafaz; dan segi ruh/spirit, yaitu makna (suatu yang dimaksud oleh pembicara). Sebagaimana manusia itu menyinari spiritnya (ruhnya) dengan *ma'rifah*, maka seyogyanya menyinari bodi-jasmaninya dengan kebersihan. Dengan demikian, kalam/pembicaraan juga seperti itu, banyak terjadi kata/*kalimat* bijak yang tidak efektif ke dalam jiwa karena faktor kerancuan lafaz atau kata-katanya".²

Termasuk bagian keindahan Al-Qur'an, menurut ibn

² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr waḍ al-Tanwīr*, jilid I, juz 1,104. ⁸

² Ibn 'Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr waḍ al-Tanwīr*, jilid I, juz 1,112. ⁹

‘Āsyūr, adalah sisi kejelasan *kalimat-kalimat* (kata-kata) yang digunakan, yaitu menggunakan kata-kata bahasa Arab yang petunjuknya paling mendekati pada makna-makna yang dimaksud, paling sempurna mengandung makna-makna yang banyak yang dikehendakinya, tidak terdapat di dalam Al-Qur’an kata yang sempit yang tidak mampu mewedahi semua makna yang dimaksudkan ketika tersusun menjadi sebuah struktur kalam. Tidak ditemukan kata-kata ataupun *tarkib* (struktur) yang digunakan melainkan menunjuk pada makna-makna hakikatnya,² atau juga menunjuk makrla-makna majazi atau juga sisi *isti’ārat*-nya, berupa kata yang ditunjukkan oleh *qarīnah-qarīnah* (penanda-penanda makna) dalam struktur kalam,² dan masih banyak yang lainnya.

Ada gaya khas Al-Qur’an yang distingtif dari gaya-gaya bahasa Arab, yaitu, bahwa susunan yang dihadirkan Al-Qur’an itu menghimpun dua cita-cita atau *maqṣad*-nya, yaitu *mau’izah* dan *tasyrīf*. Dalam bentuk dan tampilan sastra, Al-Qur’an hadir membawakan gaya bahasa yang segar, baru, dan bagus serta sesuai untuk segala akal. Bervariasinya gaya (أسلوب) Al-Qur’an dengan banyaknya cabang mengekspresikan tujuan-tujuan kehidupan seluruhnya, sehingga memberikan pada tiap macamnya makna-makna lafaz dengan dialek apa saja yang sesuai dengannya.²

² Contoh, penggunaan kata ‘حرد’ dalam firman Allah (وَعَلِّمُوا عَلَىٰ حُرْدٍ قَادِرِينَ), karena semua makna kata tersebut adalah patut dikehendaki dalam tujuan penggunaan kata tersebut.

² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 113. ¹

² Ibn ‘Āsyūr, *Tafsīr al-Tahrīr wa’al-Tanwīr*, jilid I, juz 1, 119. ²



**AYAT-AYAT RELASI SUAMI-ISTRI
DALAM RUMAH TANGGA**



A. Ayat tentang Pengelolaan Ekonomi Keluarga

a. Ayat tentang ketentuan pihak pencari nafkah

1) Q.S. al-Nahl /16: 97

Surat al-Nahl tergolong Makkiyah yang berdasarkan tertib nuzul berposisi di urutan ke-70. Sedangkan menurut tertib mushaf, ia berada pada urutan surat yang ke-16.¹

a) Teks dan terjemah ayat

مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاتًا طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (٩٧)

Barangsiapa mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan, seraya beriman, maka sungguh akan Kami berikan kehidupan yang baik, dan benar-benar Kami beri balasan pahala terbaik apa yang mereka kerjakan (Q.S. al-Nahl /16: 97).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Dalam menafsirkan ayat itu, ibn ‘Āsyūr memulai dengan analisis korelasi (*munāsabah*) antar ayat, terutama ayat sebelumnya. Ia menyimpulkan bahwa posisi ayat 97 dari surat al-Nahl ini sebagai catatan tambahan (تذييل) dari ayat-ayat

¹ Muḥammad ‘Izzah Darwazah, *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*, 2 ed. (Kairo: Dār al-Garb al-Islāmī), diakses 21 Mei 2020, <http://archive.org/details/FP108831>.

sebelumnya², Q.S. al-Nahl/16: 96³. Hal itu penting, karena ia berasumsi bahwa totalitas ayat-ayat Al-Qur'an merupakan sebuah sistem yang saling berkait, sehingga maksud suatu ayat akan sulit ditangkap tanpa memperhatikan kaitan-kaitan dengan ayat sebelum dan sesudahnya.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan kata (مِنْ) pada kalimat من ذكر أو أنثى, dalam ayat di atas, sebagai penjelasan (*bayāniyyah*) dari keumuman makna kata 'man'(مِنْ) (kata umum/nakirah) dalam ungkapan مَنْ عَمِلَ صَالِحًا yang menyatakan makna umum, mencakup semua manusia, yaitu laki-laki maupun perempuan. Demikian itu, menurut ibn 'Āsyūr, menunjukkan bahwa dalam hukum Islam (fikih), laki-laki dan perempuan itu dipandang sama kedudukannya dalam segala hal, seperti menjalankan beban-beban tugas agama, kecuali jika ada keterangan yang membedakan antara keduanya.⁴ Ayat tersebut praktis memberi penjelasan pelaku kerja, yaitu laki-laki dan perempuan. Ayat tersebut memberi poin kedudukan yang dinilai sama antara laki-laki dan perempuan dalam persoalan bekerja. Demikian pula dalam menikmati hasil pekerjaannya, yaitu mendapatkan kehidupan yang baik (حَيَاةً طَيِّبَةً) dan terpenuhi kebutuhan hidupnya.

² Muhammad al-Tāhir Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr* (Tunis: al-Dār al-Tunisiyah, 1984), Jilid VI, Juz 14, 272.

³ مَا عِدَّتْكُمْ يُبَدِّلُ وَمَا عِدَّةَ اللَّهِ تَابِي وَتُخْرِجُ الَّذِينَ صَبَرُوا أَمْوَالَهُمْ بِالْحَسَنِ مَا كَانُوا يُعْتَمِلُونَ (٩٦)

Apa yang di sisimu akan lenyap, dan apa yang ada di sisi Allah adalah kekal. dan Sesungguhnya Kami akan memberi balasan kepada orang-orang yang sabar dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan.

⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VI, Juz 14, 273.

Sementara, dalam tafsir ibn Kašīr dijelaskan, bahwa ayat tersebut merupakan janji Allah bagi laki-laki dan perempuan dari keturunan Adam yang melakukan kesalihan, yaitu perbuatan yang disyariatkan oleh Allah yang ada dalam Al-Qur'an dan hadis dengan syarat beriman, yaitu akan diberi kehidupan yang baik (حَيَاةً طَيِّبَةً) baik di dunia maupun akhirat. Makna terma (حَيَاةً طَيِّبَةً) menurut ibn Kašīr adalah kehidupan yang nyaman dari berbagai segi. Ia menegaskan demikian dengan merujuk berbagai hadis yang menjelaskan makna kehidupan yang baik, yaitu berupa rejeki yang halal, kanaah, dan kebahagiaan.⁵

Adapun Wahbah al-Zuhailī, dalam kitab tafsir *al-Munīr*, menyatakan bahwa penyebutan laki-laki dan perempuan adalah untuk mengantisipasi munculnya asumsi keliru secara tradisi yang mengkhususkan salah satunya saja. Selanjutnya, ia membahas term *ḥayāh ṭayyibah* yang penafsirannya merujuk pada tafsir ibn Kašīr, termasuk hadis-hadis yang dicantulkannya.⁶

Tentang term 'kehidupan yang baik' atau *ḥayāh ṭayyibah* tersebut, ibn 'Āsyūr menafsirkan sebagai berikut.

ولما كانت حياة اللذات لها مدة معينة كثر إطلاق الحياة على مدتها ، فوصفها بالطيب بهذا الاعتبار ،
أي طيب ما يحصل فيها ، فهذا الوصف مجاز عقلي ، أي طيباً ما فيها.

Artinya, 'Karena kehidupan suatu objek itu memiliki masa

⁵ Abū al-Fidā' Ismā'īl Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.), Juz 2, 606-607.

⁶ Wahbah al-Zuhailī, "Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي Free Download, Borrow, and Streaming," Internet Archive, Jilid VII, Juz 14, 547-549, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

tertentu, maka banyak pengungkapan kata *al-ḥayāt* itu dimaksudkan untuk menunjuk masa kehidupan tersebut, dan Allah mensifati (menerangkan) masa kehidupan tersebut dengan sifat baik, طَيِّبًا. Maksudnya, dalam rentangan hidup tersebut diperoleh penghasilan apa saja yang bermanfaat. Pensifatan masa kehidupan dengan kata baik, طَيِّبًا, dinilai sebagai *majāz aqli* yakni bahwa pengalaman yang dirasakan menyenangkan itu terjadi pada masa hidupnya.⁷

Ungkapan فَلَنُحْيِيَنَّاهُ حَيَاةً طَيِّبَةً itu, kata ibn 'Āsyūr, mengandung arti tidak hanya mencakup rentang masa hidup sekarang (duniawi). Penjelasan demikian dikuatkan dengan kutipan hadis dari *al-Jāmi' al-Sahīḥ* dari Khabbāb bin al-Art yang menyatakan:

هاجرنا مع رسول الله نبتغي بذلك وجه الله فوجب أجرنا على الله، فمئمان مضي لم يأكل من أجره شيئاً، كان منهم مُصعب بن عمير قتل يوم أحد فلم يترك إلا ثمرة كنا إذا غطينا بحماره خرجت رجلاه، وإذا غطي بها رجلاه خرج رأسه، ومما من أينعت له ثمرة فهو يهدُّها.

Artinya; Kami berhijrah bersama Rasulullah dengan niat tulus mencari rida Allah sehingga pasti pahala kami ditanggung oleh-Nya; kemudian, di antara kami ada yang tidak mengenyam atau menikmati pahalanya (dari hasil hijrah) sedikitpun, misalnya, Mus'ab bin 'Umair yang terbunuh di perang Uhud; dia tidak meninggalkan apapun selain kain selimut bergaris ketika kami tutupkannya ke kepala (sebagai kafan, maka kedua kakinya tidak tertutup; dan jika ditutupkan ke dua kakinya, maka kepalanya terbuka; Di antara kami ada yang merasakan manisnya buah perjuangan (hijrah) dan bisa menikmatinya.⁸

⁷ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VI, juz 14, 273.

⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Jilid VI, Juz 14, 273.

Secara eksplisit, hadis tersebut menunjukkan, bahwa pekerjaan yang baik/amal salih seseorang yang tidak dirasakan hasilnya di dunia, tetap akan diperolehnya di akhirat, karena akhirat juga sebagai kehidupan (حَيَاة), sehingga hal itu *included* dalam makna ‘kehidupan yang baik/bahagia’ (حَيَاةً طَيِّبَةً) tersebut yang dijanjikan oleh Allah. Dengan demikian, kata حَيَاةً طَيِّبَةً dapat berarti umum, yaitu kehidupan menyenangkan baik di dunia maupun di akhirat. Penjelasan demikian, dilakukan secara semantik konseptual dan didukung dengan hadis yang relevan.

Selanjutnya, ayat tersebut diakhiri dengan pernyataan, وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ, yang menunjukkan adanya balasan yang bersifat ukhrawi, yaitu bersifat akan datang (eskatologis-teleologis) yang dijanjikan oleh Allah. Penjelasan demikian didasarkan dari pemahaman kesastraan, pemahaman kontekstual-korelatif ayat, yaitu adanya pola *muqābalah* (perbandingan), pada frase sebelumnya berupa balasan duniawi, maka sebagai imbangannya, frase berikutnya, menunjukkan adanya balasan ukhrawi.

Ibn ‘Āsyūr tidak menafsirkan kalimat عَمَلٍ صَالِحًا (perbuatan/pekerjaan yang baik) karena menganggapnya sudah maklum. Berbeda dengan Muhammad Abduh yang mendefinisikan ‘amal salih’ tersebut sebagai “segala perbuatan yang berguna bagi pribadi, keluarga, kelompok, dan manusia secara keseluruhan”.⁹ Amal atau bekerja adalah keniscayaan hidup yang harus dilakukan oleh manusia sebagai ikhtiar serta kesyukuran hidup, dan manusia itu dinilai dari amal-

⁹ Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd Ridā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (al-Manār)*, II (Beirut-Libanon: Dār al-Ma’rifah, t.t.), Jilid V, 436.

perbuatannya. Bekerja mencari nafkah untuk kebutuhan keluarga adalah salah satu dari amal tersebut.

Dari ulasan ayat di atas dapat dipahami bahwa: pertama, ibn ‘Āsyūr memberikan keterangan bahwa laki-laki dan perempuan mempunyai peluang yang sama dalam mengerjakan amal baik untuk memperoleh manfaat dan keuntungannya di dunia maupun akhirat; kedua, bahwa laki-laki dan perempuan adalah setara dalam hak bekerja, dan hasil kerjanya sah menjadi miliknya. Temuan konsep kesetaraan yang diungkap dalam tafsir ibn ‘Āsyūr tersebut, tidak didapati dalam tafsir al-Marāgī.

Al-Marāgī tidak menegaskan secara eksplisit tentang konsep kesetaraan laki-laki dan perempuan dalam beramal salih dan mendapatkan hasilnya.¹ Padahal di masa itu, māsih terdapat sebagian manusia yang masih merendahkan kaum perempuan, sebagaimana penjelasan Muhammad Abduh dalam tafsirnya.¹ Tidak ditegaskannya laki-perempuan dalam beramal salih oleh al-Marāgī dapat disebabkan sudah tegasnya ayat Al-Qur’an tersebut, namun jika dikaitkan dengan kondisi saat itu yang masih banyak orang yang mendeskreditkan perempuan, maka penafsiran demikian tidak menguatkan jalan menuju konsep kesetaraan gender. Wahbah menjelaskan bahwa penyebutan laki-laki dan perempuan secara bersamaan (tidak bergaya *taglib/included*) tersebut untuk menghindari adanya pengunggulan atas salah satu jenis kelamin. Hal itu menunjukkan bahwa penegasan laki-laki dan perempuan dalam hal pemberian *reward* bagi pelaku amal salih merupakan hal yang penting.

¹ Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid V, Juz 13, (Dār al-Fikr, t.t.), 138.

¹ Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Hakīm*, Jilid V, 436.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dalam tafsir ayat di atas, ibn ‘Āsyūr tampak menggunakan dua cara dalam memahami *maqṣad* ayat, yaitu melalui analisis korelasi dan analisis sensasi bahasa (*sense of language*). Analisis korelasi dilakukan dengan mengaitkan terhadap ayat sebelumnya dengan maksud menemukan konsep pokok yang bersifat holistik dengan asumsi bahwa ayat-ayat Al-Qur’an itu saling menjelaskan satu sama lain. Dari korelasi tersebut didapatkan ide bahwa bekerja yang membahagiakan adalah yang mendapat kemuliaan dunia dan akhirat dengan indikator adanya keyakinan akan ‘janji Allah’.

Sedangkan analisis sensasi kebahasaan dilakukan dengan menangkap kesan kata-kata tugas (المخروف) seperti ‘min’ (من) yang berguna sebagai penjelasan (بيانية) keumuman kata ‘man’ (من) dari redaksi ayat. Hasil analisis membuahkan pemahaman bahwa siapa saja orang yang bekerja akan mendapatkan manfaat hasilnya, yaitu kehidupan yang baik di dunia dan di akhirat, baik laki-laki maupun perempuan. Tujuan (telos/*maqṣad*) ayat adalah bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama memiliki hak bekerja baik bersifat duniawi dan ukhrawi; keduanya mendapatkan kepemilikan dan kemanfaatan dari hasil pekerjaannya.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menggunakan dalil hadis untuk menjelaskan makna ayat yang masih umum dan menjadikannya sebagai dalil/*hujjah*, dan hal ini merupakan langkah yang tepat. Penggunaan hadis juga dalam kerangka kontekstualisasi historis ayat agar dapat dipahami tujuan ayat, misalnya, bahwa kehidupan akhirat adalah bagian dari kehidupan dunia terkait dengan perolehan pahala perbuatan, sebagaimana informasi hadis tentang kasus Mus’ab bin ‘Umair Ra. di atas. Tampaknya hal itu

berbeda dengan ibn Kašīr,¹ Al-Marāgī,¹ dan Wahbah¹ dalam penggunaan hadis yang hanya untuk mempertegas konsep (عِبَادَةٌ) saja.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Maqṣad ayat di atas, menurut ibn ‘Āsyūr adalah ide kesamaan hak antara laki-laki dan perempuan dalam bidang pekerjaan, bahwa laki-laki dan perempuan memiliki peluang yang *equal* dalam hak bekerja dan mendapatkan upah hasil kerjanya secara sama. Temuan makna *maqṣadi* tersebut sekaligus mengandung konsep teleologis, bahwa laki-laki dan perempuan itu sama-sama memiliki hak dalam bekerja baik bersifat duniawi maupun ukhrawi; disamping itu, keduanya, dalam konteks sebagai suami-istri, dalam kehidupan keluarga, memiliki perlindungan hak *previllage* dalam kepemilikan dan kemanfaatan hasil pekerjaannya.

Konsep atau ide demikian sangat teleologis dan futuristik dari sisi kontekstual ayat, dan menjanjikan terwujudnya kemaslahatan dalam kerangka membangun keluarga yang berkeadilan gender, terutama hal itu menjadi sangat relevan ketika dunia ini mencapai perkembangan yang matang tentang hak-hak asasi manusia sebagaimana di era modern seperti saat ini. Perempuan telah berhasil melalui tahapan-tahapan pergerakannya menuntut hak-hak dasarnya sebagai manusia yang utuh dimana ayat Al-Qur’an sangat cocok dan sejalan dengan hal itu. Di sini, Islam telah maju beberapa langkah dalam bidang pemikiran *equalitas* manusia sejak 14 abad yang lalu setelah

¹ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 2, 606-607.

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilfd V, Juz 13, 139.

¹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilfd VII, Juz 14, 548.

sebelumnya, di era Jahiliyah, perempuan menjadi harta yang diperwariskan dan rentan menjadi sasaran perbudakan. Kaum perempuan dalam Islam mendapat *support* untuk menjadi manusia yang utuh setingkat kaum laki-laki melalui ayat-ayat Allah tersebut serta bimbingan praktik Rasul saw.

Tentu, makna teleologis tersebut tidak serta merta dapat ditemukan melalui kajian tafsir oleh semua mufassir, karena memang membutuhkan ulasan mendalam. Bagi yang kurang tertarik dengan derajat kaum perempuan, kiranya tidak berminat menemukan makna *equalitas* laki-laki dan perempuan seperti itu, sehingga bersikeras dengan pemahamannya bahwa laki-laki adalah pemimpin dalam keluarga yang berkewajiban bekerja dan memberi nafkah keluarga, sehingga perempuan sebagai ibu rumah tangga tidak diperkenankan bekerja, karena melampaui wewenang suami.

Dalam konteks meluruskan pemaknaan yang bias gender dan bertentangan dengan hak-hak asasi manusia, maka tafsir *maqāṣidīy* tersebut tampil bagaikan intan mutiara yang berharga bagi upaya kehidupan keluarga yang berpola lebih baik, yaitu kemitraan, bahwa perempuan berhak bekerja dan memperoleh hasil pekerjaannya. Dalam kerangka kehidupan keluarga, maka hak bekerja menurut temuan makna teleologis ayat di atas menjadi solusi merekonstruksi keluarga secara lebih modern dan bahkan dapat membuat kehidupan keluarga lebih kreatif karena dapat dibentuk model kehidupan yang berpola kemitraan antara suami-istri.

Dari analisis tafsir di atas, tampak bahwa tafsir *maqāṣidīy* mampu menyuguhkan konsep makna mendasar (intensial) tentang semangat ayat, yaitu cita-cita memberi kedudukan yang sesuai fitrah (yaitu nilai humanistik) pada kaum perempuan

berupa hak bekerja dan kepemilikan hasil kerja; Kemudian, semangat teks tersebut dapat diaplikasikan dalam dunia kehidupan keluarga di era modern yang terus menuntut hak-hak yang sama antara laki-laki dan perempuan, sehingga dapat dikonsepsikan pola keluarga yang humanis, berkesetaraan gender, saling menghormati antara laki-laki dan perempuan. Keluarga ideal-teleologis perspektif ayat tersebut diharapkan menjadi acuan terwujudnya relasi suami-istri (laki-perempuan dalam keluarga) yang saling membantu di atas prinsip kemitraan yang *tasāmuh*, sehingga masing-masing laki-laki dan perempuan dapat mengembangkan potensinya sebagai manusia. Misalnya, istri yang memiliki potensi sebagai guru dapat bekerja sebagai guru dan harus menjadi guru, tanpa ada halangan dari suami; istri yang punya potensi di bidang politik akan berpeluang bekerja sebagai politikus yang dengan potensinya itu ia dapat bekerja memberi manfaat bagi kehidupan tanpa ada halangan dan hadangan dari pihak suami.

2) Q.S. al-Nisa’/4: 124

Surat al-Nisa’ terkategori sebagai surat Madaniyyah. Berdasarkan urutan turunnya, surat al-Nisa’ berada pada urutan yang ke-92, sedangkan berdasarkan urutan yang ada di dalam mushaf berada pada urutan surat ke-4.

a) Teks dan terjemah ayat

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظَلَمُونَ نَجْرًا (١٢٤)

“Barang siapa mengerjakan kesalehan-kesalehan, baik laki-laki maupun perempuan, seraya beriman, maka mereka itu akan masuk ke dalam surga dan mereka tidak dianiaya walau sedikit pun” (Q.S.al-Nisa’/4: 124).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Menurut ibn ‘Āsyūr, kata *مَرءٍ* adalah kata yang menunjuk orang secara umum (*nakirah*) sehingga cakupannya mutlak, meliputi laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, kata ganti penunjuk yang dipergunakan adalah plural yaitu kata *أُولَئِكَ* (sehingga men-*taqdir*kan/mengira-ngirakan kata ganti *هم*), dengan maksud tertentu, yaitu sebagai penegasan atas keumuman maksud ayat. Sedangkan frase *وَهُوَ مُؤْمِنٌ* adalah untuk membatasi kualitas/kriteria kata umum (*مَرءٍ*) tersebut. Ayat tersebut, kata ibn ‘Āsyūr, bermaksud menangkal keyakinan buruk orang Arab Jahiliyyah yang melarang kaum perempuan memperoleh kebajikan-kebajikan yang banyak, sebagai upah/balasan, baik bersifat duniawi ataupun ukhrawi, dan termasuk juga menangkal doktrin pemeluk kitab suci, Yahudi dan Nasrani.

Kata *مَرءٍ* dalam *مَنْ ذَكَرَ أَوْ أَنْتَى* adalah sebagai penjelas (*بَيَانِيَّة*) kesamaran kata *مَرءٍ* dalam kalimat *مَنْ الصَّالِحَاتِ مَنْ* (siapapun orangnya yang mengerjakan kebaikan-kebaikan).¹ Dengan demikian, ayat tersebut bermakna, siapa saja, laki-laki atau perempuan, melakukan perbuatan bagus berdasar dorongan iman, *وَهُوَ مُؤْمِنٌ*, maka akan mendapatkan (hasil) perbuatannya secara adil. Pemaknaan demikian dikuatkan oleh pernyataan akhir ayat, yaitu *وَلَا يظَلَمُونَ تَعْيِيرًا*. Maksud dari penegasan akhir ayat tersebut yaitu, bahwa kaum perempuan yang mengerjakan kebaikan juga akan memperoleh hasilnya secara penuh, tidak dikurangi sedikitpun, sebagaimana kaum lelaki.

Ayat tersebut memberi penegasan, sebagaimana kata ibn

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 2, 210.

‘Āsyūr, bahwa syariah mendudukkan setara/sama-rata antara laki-laki dan perempuan dalam memiliki hak bekerja dan mendapatkan hasil pekerjaannya, baik duniawi maupun ukhrawi.¹ Dalam menguatkan pemaknaan seperti di atas, ibn ‘Āsyūr berdalil (ber-*hujjah*) dengan teks hadis وَلْيَسْهَدَنَّ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ¹ (Hendaklah mereka (kaum perempuan) menyaksikan/hadir-bergabung dan terjun mencari kebaikan (الخير)‘

¹ Lihat tafsir Ibn ‘Āsyūr Q.S. al-Nāhl/16: 97 yang telah didiskripsikan di atas.

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, juz 5, 210. Dalam tafsir tersebut, ibn ‘Āsyūr hanya menyebutkan sebagaimana matan hadis dan tanpa menyebutkan sanad dan rawi hadis. Berdasarkan pelacakan peneliti matan hadis tersebut terdapat dalam kutub al-Sitta, di antaranya dalam Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Kitāb: *al-Hajj*, al-Bāb: *Taqdī al-Ḥāiḍ al-Manāsik Kulluha Illā al-Ṭawāf bi al-bait*. No. Hadis 1542, dengan sanad dan matan lengkapnya sebagai berikut:

حدثنا مؤمل بن هشام حدثنا إسماعيل عن أيوب عن حفصة قالت كُنَّا نَمْنَعُ عَوَائِقَنَا أَنْ يُخْرِجُنَّ فقدمت امرأة فنزلت قصير بني خَلْفٍ فَحَدَّثَتْ أَنَّ أختها كانت تحت رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنتي عشرة غزوة وكانت أختي معه في ست غزوات قالت كنا ندأى الكَلْبَى ونقوم على المرضى فسألت أختي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت هل على إحدانا بأس إن لم يكن لها جلباب أن لا تخرج قال لَيْلَيْسَهَا صاحبُها من جلبابها وَلَيْسَ هَذَا الخَيْرِ ودعوة المؤمنين فلما قدمت أم عطية رضي الله عنها سألتها أو قالت سألتها فقالت وكانت لا تُدْخِرُ رسول الله صلى الله عليه وسلم أبدا إلا قالت بأبي فقلنا أُمَّتَيْتِ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا قالت نعم بأبي فقال لَتُخْرِجُ العَوَائِقُ ذَوَاتِ الخُدُورِ أو العَوَائِقُ وَذَوَاتِ الخُدُورِ وَالخَيْضُ فَيَسْهَدَنَّ الْخَيْرَ وَدَعْوَةَ الْمُسْلِمِينَ ويعتزل الخَيْضُ المصلى فقلت الحائض فقالت أو ليس تشهد عرفة وتشهد كذا وتشهد كذا

Dalam ṣaḥīḥ Muslim terdapat dalam al-Kitāb: Salat al-‘īdāin, al-Bāb: Zikru ibāḥati khurūj al-Nisā’ fī al-‘īdāini ilā al-Muṣalla, no hadis 1475; Dalam Sunan al-Nasā’i terdapat dalam al-Kitāb: al-Ḥāiḍ wa al-Istiḥāḍah, al-bāb: Syuhūd al-Ḥāiḍ al-‘īdāini wa da’wah al-muslimin, nomor hadis: 387; Dalam Sunan al-Dārimi terdapat dalam al-Kitāb al-Ṣalāt, al-bāb: Khurūj al-Nisā’ fī al-‘īdāini, nomor hadis 1559.

dan terlibat dalam berdakwah di tengah-tengah kaum muslimin).

Kata *المحرور* dalam terminologi Al-Qur'an terkadang digunakan menunjuk makna 'harta benda'.¹ Dengan begitu, maka berarti, bahwa Rasulullah menerapkan doktrin Al-Qur'an terkait status perempuan yang berbeda dengan doktrin Jahiliyyah dan masyarakat Ahli kitab sebelumnya yang memosisikan perempuan sebagai barang warisan, dan tidak mempunyai hak-hak kepemilikan. Pada akhir penafsiran ayat, ibn 'Āsyūr menjelaskan perbedaan bacaan pada kata *يدخلون*; Jumhur (mayoritas ulama) membaca dengan *mabni ma'lūm*, sedang ibn Kašīr, Abu 'Amr, Abu Bakr dari 'Āšim, dan Abu Ja'far membaca dengan *mabni majhūl*.¹

Struktur penafsiran di atas berbeda dengan penjelasan ibn Kašīr, al-Marāgī, Wahbah yang cenderung menafsirkan secara struktural murni, tanpa adanya kontekstualisasi. Ibn Kašīr menyatakan bahwa dengan kebaikan, kemurahan, dan rahmat-Nya, Allah menerima amal baik hamba-Nya, baik laki-laki maupun perempuan dengan syarat iman, dan akan dimasukkan surga dan tidak didhalimi sedikitpun.² Al-Marāgī menafsirkan⁰ ayat tersebut, bahwa orang lelaki maupun perempuan yang berbuat kepantasan/kesalihan, sesuai dengan kebaikan akhlak dan berguna bagi lingkungan sosialnya, berdasarkan keimanan, maka mendapat pahalanya secara adil, tidak dikurangi sedikitpun. Selanjutnya, ia menegaskan bahwa keislaman (sebagai muslim) saja tidak cukup membawa amal salih untuk masuk surga, akan tetapi harus ada ketulusan (iman yang yakin)

¹ Al-'Allāmah al-Rāgib al-Aṣḥfānīy, *Mufradāt AlḤāz Al-Qur'an*, IV (Dimasqa: Dār al-Qalam, 2009), 300.

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, juz 2, 210.

² Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, Juz 1, 572.

dan bersungguh-sungguh dalam beramal.²

Sementara, Wahbah menyatakan, bahwa ayat tersebut merupakan perbandingan dan pemenuhan asas keadilan atas ayat sebelumnya. Menurutnya, ayat itu bermakna, bahwa barangsiapa yang beramal salih yang dengan perbuatan itu ia memperbaiki dirinya, baik laki-laki ataupun perempuan, ia beriman kepada Allah dan hari akhir, mereka akan masuk surga dan mereka tidak akan dianiaya atau dikurangi amalnya sedikitpun, sekalipun amalnya remeh dan kecil sekali.² Tampaknya, ibn Kašīr dan Wahbah dalam membahas sabab nuzul dan korelasi ayat, hanya lebih fokus pada ayat sebelumnya, yaitu ayat 123.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Maqṣad ayat di atas diperoleh melalui analisis korelasi eksternal, yaitu *setting* budaya yang melingkungi turunnya ayat. Dengan begitu, maka ayat di atas membawa pesan bahwa mukminin-mukminat memiliki akses yang sama dalam hal bekerja dan perlindungan hukum--sebagaimana di masa sebelumnya tidak dilindungi--untuk memperoleh dan menikmati hasil kerjanya, baik di dunia maupun di akhirat.

Dari penafsiran di atas dapat dicatat, bahwa: *pertama*, ibn ‘Āsyūr melakukan analisis *siyāq al-kalām* (konteks pembicaraan) dengan mencermati *munāsabah* internal ayat dalam pengembangan makna ayat; *kedua*, ia juga mengembangkan metode *ma’sūr* melalui pengaitan dengan hadis-hadis yang relevan dan kontekstual; *ketiga*, ia berusaha menangkap makna teleologis ayat melalui tangkapan visi Al-Qur’an yang mencanangkan sebuah ideal (المثل الأعلى) keadilan bagi

² Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II, Juz 5, (Dār al-Fikr, t.t.), 166.

² al-Zuḥailī, “Tafsier Monier,” *Jifd III*, Juz 5, 296.

kaum perempuan dalam kehidupan ini melalui komparasi dan analisis konfrontasi terhadap tradisi dan doktrin-doktrin agama terdahulu sebelum Islam.

Dari gaya tafsir *maqāṣidīy*nya, ia mengembangkan pemaknaan dengan kontekstualisasi pada realitas historis masa turun Al-Qur'an yang ditarik ke belakang hingga masa pra Islam; tetapi, ia belum memberikan imajinasi untuk kontekstualisasi ke depan, terutama masa mendatang, misalnya, era kontemporer seperti sekarang. Tugas elaborasi imajiner makna atau pesan teleologis memang dipikul oleh generasi mufassirin berikutnya, tetapi dari sisi semangat ayat (makna intensial) sudah dapat menunjukkan bahwa kehidupan relasional-interaksional antara laki-laki dan perempuan sudah seharusnya dibangun dalam berbagai konteks, misalnya bermasyarakat, berbangsa, dan berkeluarga.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Penangkapan makna teks ayat yang menggunakan analisis *siyāq al-kalām*, mencermati munasabah internal dan eksternal, serta korelasi dengan hadis-hadis Nabi yang lazim dikenal dengan tafsir *bi al-ma'sūr* dapat ditemukan makna intensial ayat yaitu semangat dalam 'persamaan kedudukan/derajat' antara laki-laki dan perempuan dalam bidang aktifitas kehidupan ekonomi keluarga. Sedangkan analisis konteks sosio-kultural masa turun ayat yang selanjutnya ditarik ke depan menuju konteks perkembangan kultural berikutnya melalui analisis pesan-pesan ayat hasil penafsiran para mufassirin sebelumnya dapat ditemukan makna teleologis ayat bahwa pesan persamaan hak-hak perempuan dengan kaum lelaki dapat diaplikasikan dalam berbagai domain kehidupan.

Adapun terkait dengan kehidupan keluarga, maka

perempuan sudah sewajarnya mendapat akses untuk berkiprah dalam dunia kerja sesuai potensi yang dimiliki dan berhak untuk mendapat harta hasil kerjanya. Terkait dengan kewajiban memberi nafkah antara suami dan istri, maka sudah sepatutnya antara suami dan istri menjalin relasi yang berkemitraan sesuai hasil kesepakatan berdua. Konsep persamaan laki-laki dan perempuan dalam beramal salih sudah didengungkan sejak Islam di Makkah dan diteguhkan kembali di Madinah.

b. Ayat tentang kepemilikan harta dalam rumah tangga

1) Q.S. al-Nisa'/4: 4.

a) Teks dan terjemah ayat

وَأْتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِنَّ نَجْلَةً فَإِنَّ طَيْبَنَ لَكُمْ عَيْنٌ وَمِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (٤)

Berikanlah maskawin (mahar) kepada para wanita (yang kamu nikahi) sebagai pemberian dengan penuh kerelaan. Kemudian jika mereka menyerahkan kepada kamu (para suami) sebagian dari maskawin itu dengan senang hati, maka makanlah (ambillah) pemberian itu (sebagai makanan) yang sedap lagi baik akibatnya (Q.S.al-Nisa'/4: 4).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ibn 'Āsyūr mengawali penafsiran ayat tersebut dengan mengkontekstkan pada kejadian di masa Jahiliyah, berupa dua sosok yang selalu diperlemah kondisinya, yaitu anak yatim, dan perempuan, dengan cara mencurangi haknya, karena itu Al-Qur'an menjaga keduanya dengan diawali pesan tentang hak perempuan dalam masalah harta yang harus diberikan padanya. Al-Qur'an menjadikan hukum nikah sebagai mediator di antara dua hak tersebut, harta perempuan, dan harta anak yatim, dengan

cara analisis munasabah melalui pola *aṭaf*. Menurut ibn ‘Āsyūr, huruf penghubung (*aṭaf*) و pada awal ayat menunjukkan adanya hubungan konten pesan dengan ayat sebelumnya, yaitu tentang kewajiban berbuat adil terhadap harta anak-anak perempuan yatim (وَأْتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ) Q.S. al-Nisa’/4: 2). Kondisi demikian, disebut sebagai *munāsabah intiqāl*.² Itu berarti bahwa ayat³ keempat ini berbicara tentang harta yang telah dimiliki oleh para istri, berupa maskawin, yang harus diperlakukan secara adil oleh para suami.²

Sapaan ayat tersebut tertuju pada suami, wali, dan penguasa terkait urusan tersebut. Selanjutnya ibn ‘Āsyūr menjelaskan maksud urutan sasaran sapaan ayat itu. Pertama-tama, tertuju kepada suami dengan dasar agar para suami itu tidak menjadikan sikap malu dan lemahnya perempuan sebagai alasan meremehkan hak-haknya, atau agar para suami itu tidak menjadikan kebutuhan perempuan untuk menikah itu untuk mendapatkan penanggungjawab dirinya sebagai alasan menggugurkan mahar. Jika suami tidak menunaikan kewajibannya tersebut, maka para wali diberi hak menuntun kepada suami untuk menentukan jumlah maskawinnya. Perintah memberikan maskawin itu tertuju kepada para suami merupakan pendapat ibn ‘Abbās, Qatādah, ibn Zaid, dan ibn Juraij yang

² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Ta’wīr*, 229.

³ Menurut penulis, suami harus mengakui bahwa istri punya hak untuk memiliki harta secara independen dan tidak boleh dirampas oleh suami, yang secara analogis, bahwa istri memiliki harta benda selain dari pemberian maskawin oleh suami tersebut, misalnya, dari hasil kerjanya, hasil kewarisan dari kerabatnya atau dari manapun yang sah tidak boleh dinafikan oleh suami dalam konteks kehidupan berumah tangga. Penggunaan/pemakaian harta istri haruslah seizin istri sebagaimana istri harus mintak izin dalam menggunakan harta suami.

menegaskan, bahwa, ayat ini menetapkan penyerahan mahar sebagai ketentuan agama. Oleh karena itu, mereka menjadikan mahar sebagai rukun dalam pernikahan Islam. Ketentuan ini terdapat dalam berbagai ayat Al-Qur'an, sebagaimana firman Allah فَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ فَرِيضَةً (Q.S.al-Nisa'/4: 24).²

5

Ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa mahar merupakan tanda untuk membedakan antara pernikahan dengan pergundikan. Pada masa Jahiliah, seorang suami memberi sejumlah harta kepada wali perempuan (calon istri) sebagai pemanis (حلوانا) dalam komunikasi, dan perempuan itu tidak mengambil sedikitpun, sehingga ayat وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ ini turun untuk membatalkan budaya tersebut dan menggariskan (sebuah syariat) bahwa harta yang diberikan oleh suami haruslah diterima oleh, dan menjadi milik, istrinya secara sah (مُحَلَّة), tidak boleh dimiliki oleh walinya.

Ibn 'Āsyūr juga menjelaskan sekelompok orang yang berpendapat bahwa sasaran *khiṭāb* (sapaan) ayat tersebut tertuju pada para wali. Pendapat tersebut didasarkan pada riwayat yang bersumber dari Abu Ṣāliḥ, bahwa terdapat kebiasaan orang Arab memakan harta mahar/maskawin perempuan perwaliannya, kemudian Islam menolaknya. Dari Ḥaḍrami, bahwa *khiṭāb* ayat tersebut tertuju kepada orang-orang yang melakukan nikah syigar, yaitu orang yang menikahi perempuan dengan imbalan perempuan lain untuk dinikahkannya.² Pemahaman demikian, menurut ibn 'Āsyūr berdasar *dilālah isyārah* bukan lafaz yang *sarīḥ*.

6

² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 229-230.

² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 230.

Kata الصدقات merupakan bentuk jamak dari صدقة yang berarti maskawin (mahar). Ia berakar dari dasar صدق yang berarti ‘benar/serius’ sehingga maksudnya ialah, bahwa maskawin itu sebagai simbol yang pesannya adalah sebagai pembenar atas janji sang suami untuk menikahinya secara tulus. Kata البتلة diartikan sebagai pemberian yang tulus tanpa mengharap gantinya.² Ia dibaca dengan *naṣab* berposisi sebagai *ḥāl* (keterangan keadaan) dari صدقات . Dibenarkan juga kalau i’rab *naṣabnya* itu karena sebagai *maṣdar* (*maf’ul liajlih*) yaitu merupakan alasan dan tujuan dari kata kerjanya (yaitu memberikan maskawin), sehingga pemberian tersebut dimaksudkan sebagai penghormatan. Atas dasar itu pula, Ibn ‘Āsyūr menepis pemahaman, bahwa maskawin adalah sebagai imbang dari (penghalalan) layanan seksual seorang istri untuk suaminya.²

Di sini, ibn ‘Āsyūr menemukan *maṣṣad* dari maskawin bagi istri tersebut, yaitu sebagai ‘apresiasi suami terhadap istrinya’, maka tentu hal itu merupakan awal yang baik bagi upaya menjalin relasi rumah tangga. Berbeda dengan pandangan banyak fukaha dan mufassir yang mengatakan bahwa pemberian maskawin itu bertujuan sebagai penghalalan fungsi *istimtā’* (pemuasan seksual) seorang suami dari istrinya.

Tegasnya, maskawin yang diterimakan oleh suami kepada istrinya bermakna bahwa istri adalah sosok manusia yang menjadi unsur (elemen) pokok keluarga (sebagai mitra suami) yang berhak mempunyai harta yang sah (simbolisme perolehan

² Di sini menolak tradisi nikah *syigar* di era Jahiliyah.

² Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 230.

maskawin) dan tidak boleh dimiliki begitu saja oleh sang suami, tanpa seizinnya. Kemudian setelah itu, hemat penulis, seandainya istri mempunyai *skill* entrepreneur tertentu, lalu dengan (harta) maskawin yang dimilikinya itu dijadikannya sebagai modal usaha, dan kemudian berhasil memiliki harta yang banyak, maka semua hasil itu adalah milik sah sang istri yang selanjutnya pentasarufannya terserah olehnya, apakah untuk membantu kebutuhan keluarga, dalam arti membantu suami dalam kewajiban membiayai keluarga, atau disimpan sebagai miliknya sendiri secara otoritatif yang penggunaannya tergantung seorang istri tersebut.

Sementara itu, ibn Kaṣīr, dalam konteks tafsir ayat ini lebih memberi pengayaan pada makna kata *niḥlah* dengan menyandarkan pada pendapat para sahabat.² Selanjutnya, ia pun beralih untuk menjelaskan kata هَيْبًا مَرِيئًا sebagai obat hati atau penenang yang penuh berkah. Pemaknaan tersebut didasarkan pada riwayat dari Ali bin Abi Talib.

Selanjutnya, Al-Marāḡī menyatakan bahwa sasaran *khiṭāb* ayat tersebut tertuju kepada para suami. Ia berpendapat bahwa pemberian maskawin itu merupakan tanda cinta-kasih antara seorang suami terhadap istrinya, serta menunjukkan kuatnya hubungan keduanya dalam menjalin hubungan dalam rumah tangga. al-Marāḡī juga menjelaskan bahwa pemberian (maskawin) tersebut sudah membudaya dalam masyarakat, dan bahkan tidak hanya berupa maskawin saja, namun ada hadiah-

² Menurut Ibn Abbas, *niḥlah* bermakna mahar; Sayyidah ‘Āisyah menafsirkan dengan kewajiban; Ibn Juraij memaknai sebagai kewajiban yang disebutkan. Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz I, 462.

hadiah penyerta yang lain, seperti berupa pakaian, maupun makanan.³

0

Tafsir al-Marāgī tersebut berproses sangat simpel yaitu bersifat deskriptif-analitis, yaitu langsung menjelaskan makna struktural ayat sambil menetapkan poin pesan ayat, yaitu konsep *niḥlah* dalam pemberian sebuah maskawin. Al-Marāgī langsung mengungkapkan makna semantik kata *niḥlah* (نحلة) tersebut untuk memperdalam pesan pemberian maskawin oleh suami. Hasilnya adalah, seperti di atas, bahwa maskawin harus merupakan pemberian yang murni, tanpa tendensi lain-lain dari ikatan cinta kasih dan penghormatan suami terhadap istrinya. Al-Marāgī tidak melakukan analisis munasabah ayat, atau bahkan budaya yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut, sehingga tidak mempunyai peluang menjelaskan *maqṣad* ayat.

Sementara, Wahbah al-Zuhailī menjelaskan dua pandangan tentang sasaran *khīṭāb* ayat tersebut. *Pertama*, pesan ayat tersebut ditujukan kepada suami. Pendapat tersebut merujuk pada pendapat ibn Abbas. *Kedua*, pesan ayat tersebut tertuju kepada para wali perempuan. Pandangan itu mengacu pada hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hatim. Wahbah menyatakan bahwa halalnya kemaluan istri bergantung pada adanya mahar yang tetap, namun ia segera menyusuli pendapatnya itu dengan menyatakan, bahwa mahar bukanlah sebagai harga (عوض) dari kemaluan wanita yang didinikmati sang suami.³ Ia memaknai pemberian mahar kepada perempuan sebagai tanda ikatan kasih

³ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t.⁰ Jilid II, juz 4, 184.

³ al-Zuhailī, "Tafsīr Monier," Jilid II, Juz 4, 573.

sayang di antara suami istri, bentuk cinta, pemuliaan dan penghormatan kepada perempuan.³ 2

Ulasan tafsir ibn ‘Āsyūr berbeda dengan tiga tokoh tafsir tersebut. *Starting point* pengulasan ayat dimulai dengan analisis *munāsabah* sebagaimana di atas, sehingga kehadiran ayat punya misi utama yaitu menolak tradisi yang meletakkan istri-istri dalam rumah tangga sebagai pihak yang kurang berhak memiliki atau menerima harta. Sebaliknya, istri memiliki otoritas kepemilikan harta sebagaimana mestinya.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr beralih pada pembahasan tentang ‘akad nikah’. Akad nikah itu sendiri otomatis-praktis melahirkan ikatan/perjanjian agung berupa perpaduan hak dan kewajiban antara suami dan istri dalam membentuk pergaulan hidup rumah tangga yang selanjutnya menjadi halal kalau keduanya melakukan hubungan seksual-biologis, semata-mata bukan karena suami telah memberikan maskawin kepada istrinya. Sebab, logikanya, seandainya karena maskawin, maka niscaya harus ada pengulangan terus-menerus pemberian maskawin tersebut seiring dengan berulangnya pemanfaatan/*istimtā’* (pelayanan seksual) sang istri tersebut. Jadi, pemberian maskawin oleh suami memang merupakan hukum pokok yang diperintahkan oleh Allah dalam rangka untuk memuliakan istrinya.³ Tegasnya, miskin adalah simbol penghormatan suami terhadap istri, bukan simbol pembelian jasa pelayanan seksual sang istri terhadap suaminya.

Alasan *maqāṣidīy* itu dapat dimengerti dari konteks kondisi tradisi Jahiliyyah yang jelas-jelas mensubordinasi kaum perempuan, yaitu mengkhawatirkan budaya tersebut

³ al-Zuhaili, “Tafsier Monier,” *Jifd* II, Juz 4, 569.

³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jâz 4, 231.

dilanggengkan dalam kehidupan keluarga Islam. Oleh sebab itu, syariat Islam mematahkan kesan budaya Jahiliyyah yang mendiskreditkan istri dalam keluarga untuk kemudian, sebagai intensi/nawacita ayat, mengharuskan agar istri tersebut dimuliakan dalam keluarga dengan simbolisme pemberian maskawin oleh suaminya dalam 'aqd (perikatan) nikah.

Akhirnya, dapat dicatat di sini dan dimengerti, bahwa maskawin yang diterima oleh istri adalah menjadi harta miliknya yang sah dan halal, sebagai apresiasi dari suaminya (نخلة), dan selanjutnya harta maskawin tersebut menjadi haram dimiliki oleh wali ataupun suaminya.

Selanjutnya adalah tentang frase فَبِأَنْ طَبِئَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا maka kata ganti tunggal dalam kata فَبِأَنْ طَبِئَ لَهُ dirujukkan secara takwil pada kata 'المذكور' sebagai ganti kata penunjuk تلك, yaitu maskawin/ صدقات yang pada dasarnya adalah berbentuk jamak. Hal itu menjadi biasa dipergunakan sebagaimana dalam syair, dan merupakan bagian dari suatu *uslūb* (gaya bahasa) yang bagus. Kemudian kata نَفْسًا (hatinya) adalah sebagai kata benda *jinsiah* (genus) yang dapat dipahami dengan konteks tunggal ataupun plural. Ia dibaca *naṣab* karena berfungsi sebagai *tamyīz* (penjelas keadaan subyek: yaitu para istri).

Penggunaan pola ungkapan *tamyīz* menyimpan makna retorik yang lebih dalam dan mengena daripada pola redaksi biasa, seperti perbedaan antara ungkapan واشتعل الرأس شيباً dan اشتعل شيب رأسي. Dengan demikian, makna yang dapat dikembangkan dari ungkapan di atas adalah, 'jika para istri tersebut memberikan sebagian dari maskawinnya (yang mereka terima) untuk kalian

(suami) dengan rela hati, tanpa tertekan dan rasa takut’,...maka makanlah...”. Menurut ibn ‘Āsyūr, dalam redaksi tersebut terdapat *isti ‘ārah*, yaitu penggunaan kata طاب - طيب yang asalnya menunjuk makna bau-bauan, harum-enak, dan selanjutnya dipakai untuk menunjukkan sifat dan kondisi hati yang lega dan tidak resah.

Selanjutnya, ungkapan ayat *كُلُّوْهُ هَيْبَةً مَّرِيئًا*, adalah menunjuk kebolehan menggunakan, memanfaatkan, ataupun memakan harta maskawin istri. Kata *كُلُّوْهُ* yang artinya ‘maka, makanlah kalian (para suami) maskawin pemberian istrimu’ merupakan bentuk perintah yang bermakna kebolehan atau halal (للالباحة). Maksud kata ‘memakan’ yaitu mengambil manfaat sesuatu secara sempurna, sehingga tidak ada tuntutan mengembalikan lagi pada yang empunya/yang memberi, dan itu berarti memiliki secara sempurna.³ ⁴

Tafsir ibn ‘Āsyūr tersebut dapat diperluas pemaknaannya, yaitu ‘jika istri secara sah memberikan sebagian maskawin untuk suami, walaupun tidak untuk dimakan, misalnya sebagai modal usaha dan lain-lain, maka sah bagi suami untuk mentasarufkannya. Begitu juga sah untuk membiayai anak-anaknya’.

Lain halnya dengan Wahbah yang menjelaskan penggunaan kata *اكل* (memakan) dikarenakan pada umumnya penggunaan harta adalah untuk dimakan. Namun demikian, ia menegaskan bahwa hal itu mencakup makna yang lebih umum, yakni

³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 4, 232.

memanfaatkan dalam berbagai bentuk.³ Ungkapan هَيِّبًا مَرِيئًا⁵ adalah menjadi keterangan keadaan atau *ḥāl* (حال) dari pelaksanaan makannya para suami; bahwa هَيِّبًا مَرِيئًا adalah الهنيء الذي يَلدّه الأكل والمريء ما تمد عاقبته (yaitu makan dengan suasana yang lezat tanpa tersendat dan baik akibatnya, tanpa ada kekhawatiran dan beban).

Menurut Ibn ‘Āsyūr, kedua kata tersebut berposisi sebagai penguat (توكيد), sehingga secara keseluruhan dapat dijelaskan, bahwa harta istri yang diberikan kepada suami secara ikhlas dapat dimiliki suami atau dimanfaatkan dengan sempurna,³ tanpa tuntutan yang membebani yang seandainya harta tersebut dipergunakan sebagai modal usaha oleh suami yang berakhir dengan pailit, maka istri tidak dapat menuntut gantinya. Ibn ‘Āsyūr mengeksplorasi banyak pendapat fukaha, baik dari kalangan sahabat maupun ulama berikutnya tentang hukum mempergunakan harta maskawin istri tersebut; Jumhur membolehkan suami secara mutlak sehingga istri tidak boleh meminta kembali; Syuraih dan Abdul Malik bin Marwan membolehkan minta kembali dengan syarat jaraknya dekat dengan penghilangan harta tersebut oleh suami. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat, bahwa Umar bin Khattab menulis instruksi kepada semua hakimnya, bahwasannya “para istri yang memberikan harta maskawinnya kepada suami itu boleh jadi atas dasar suka, dan boleh jadi karena terpaksa; maka, siapa saja istri

³ al-Zuhaili, “Tafsier Monier,” Jifd II, Juz 4, 569.

³ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 4, 232.

yang meminta kembali pemberiannya kepada suami, maka itu adalah hak dia".³ 7

Dari pendapat ibn 'Āsyūr sendiri tampak bahwa suami dapat menggunakan harta maskawin istrinya asal dilakukan melalui transaksi hibah secara suka-rela yang menunjukkan bahwa suami dan istri dapat berkolaborasi/bermitra dalam penggunaan harta keluarga. Artinya, harta istri pun jika memang direlakan, dapat dimanfaatkan untuk usaha ekonomi keluarga untuk kebutuhan keluarga.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ibn 'Āsyūr menemukan *maqṣad* pemberian maskawin untuk istri sebagai 'apresiasi terhadap istri', sebagai mitra keluarga yang berhak atas pengelolaan harta. Berbeda dengan pandangan banyak fukaha yang mengatakan bahwa maskawin bertujuan penghalalan fungsi *istimā'* istri bagi suaminya. Dalam penafsiran ayat tampak bahwa ibn 'Āsyūr mendapatkan *maqṣad* dari maskawin tersebut melalui analisis struktur ayat dengan pendekatan nuansa bahasa yang dipadukan dengan analisis konteks budaya yang melatarbelakangi turunnya ayat sehingga tampak jelas tujuan pesan ayat.

Selain itu, dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa ibn 'Āsyūr membangun konsepsi tentang relasi suami-istri dalam dunia ekonomi, terutama dalam bidang norma/etos pengelolaan harta benda dalam keluarga. Bahwa tidak harus suami yang menginisiasi usaha ekonomi dan permodalannya sebagaimana pemahaman sepihak dari redaksi ayat ... الرجال قوامون على النساء. Tetapi, istri pun dapat berpartisipasi dalam usaha ekonomi keluarga, termasuk permodalannya. Bahkan, jika memang istri

³ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jūz 4, 233.

yang lebih mempunyai skill dan profesionalitas usaha dan usahanya berhasil mendapatkan kekayaan, maka dapat secara sah menjadi sumber pemenuhan kebutuhan keluarga. Pola relasi ekonomi demikian tampak sebagai pola partisipatorik (kolaborasi-kemitraan).

Tegasnya, penemuan *maqṣad* dari maskawin sebagai simbol kepemilikan istri terhadap harta adalah melalui analisis konteks historis tradisi Jahiliyah yang memosisikan perempuan sebagai obyek/pembantu suami/milik suami; komparasi dengan pendapat para fukaha dan mufassirin sejak sahabat hingga ulama masa kini; juga melalui analisis struktur dan frase ayat; juga menggunakan pendekatan analisis semantik-simbolik yang mampu menangkal pemaknaan sempit tentang maskawin menjadi suatu yang bermakna *maqāṣidīy* yaitu sebagai ikatan kerelaan suami terhadap hak-hak milik istrinya yang selanjutnya keduanya dapat bermitra dalam membangun ekonomi keluarga yang berkesetaraan dan berkeadilan.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Berdasarkan analisis semantik-simbolik, makna intensial ayat adalah bahwa maskawin yang diterima oleh istri adalah menjadi harta miliknya yang sah dan halal, sebagai apresiasi dari suaminya, dan selanjutnya haram/tidak diperbolehkan untuk dimiliki oleh wali ataupun suaminya. Dari situ pula tampak makna psikologis ayat (sebagai fenomena sifat keadilan Allah) bahwa perempuan memiliki hak harta benda sebagaimana suami dalam keluarga yang dengan itu masing-masing memiliki nilai kemandirian sebagai manusia yang harus saling menghormati dalam jalinan hidup keluarga. Keduanya mempunyai kesempatan untuk berkontribusi dalam memperoleh kebaikan dalam harta

miliknya, dan segala aktivitas untuk kepentingan keluarga, misalnya; bagi istri yang tidak bekerja secara formal, maka pekerjaan dalam rumah tanggapun harus mendapatkan nilai penghargaan sebagai hasil kerjanya dalam keluarga, sehingga keduanya berpeluang mendapatkan kebaikan secara bersama-sama. Selanjutnya, suami dapat menggunakan harta maskawin istrinya, asal dilakukan melalui transaksi *hibah* secara suka-rela yang menunjukkan, bahwa suami dan istri dapat berkolaborasi/bermitra dalam penggunaan harta keluarga. Artinya, harta istripun jika memang direlakan, dapat dimanfaatkan untuk usaha ekonomi keluarga, untuk kebutuhan keluarga.

Sedangkan makna ekstensial ayat diperoleh melalui analisis kontekstual dengan melihat latar belakang sosio-kultural turunnya ayat dimana para istri adalah sebagai milik suami secara total yang menjadi beban bagi suami untuk kehidupinya bersama anak-anaknya, sehingga suami lah sebagai pihak yang bekerja, sementara istri harus di rumah mengawasi harta suami dan anak-anaknya. Dan konsep seperti ini juga masih muncul dan hidup di lingkungan keluarga muslim dewasa ini sebagaimana dilanggengkan oleh para khatib dalam khutbah dan nasihat pernikahan.³ Tradisi demikian jelas kurang menghargai posisi perempuan (istri) dalam keluarga, persis sama halnya dengan konsep bahwa istri layaknya budak dari suaminya.

Ayat di atas, dalam konteks perintah memberikan maskawin kepada istri, adalah menepis tradisi keluarga Jahiliyah yang

³ Abd Syakur dkk., “Nilai-nilai Gender dalam Khutbah Nikah: (Studi Nalar Gender Para Khatib dan Penceramah Nikah di Surabaya),” Penelitian (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019), 96–99. lihat juga Abd Syakur, Rochimah Rochimah, dan Muflikhatul Khoiroh, “Nalar Gender Para Khatib Nikah di Surabaya,” *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 13, no. 1 (2020).

mengekang dan menekan kaum perempuan ke pojok kehidupan, tidak perlu belajar untuk menjadi pintar,³ dan tidak perlu bekerja untuk memiliki harta benda. Ibn ‘Āsyūr telah sangat detail dan cerdas dalam menganalisis ayat, yaitu mencermati pendapat para mufassir, terlebih para fukaha, tentang definisi maskawin dan fungsinya dalam konteks membangun rumah tangga yang ternyata banyak yang berpandangan sama, bahwa maskawin dimaknai sebagai nilai jual istri untuk menjadi milik suami yang kesannya bahwa istri telah dibeli menjadi milik suami, sehingga hak-haknya telah diadopsi oleh suami. Pemahaman demikian ditolak oleh ibn ‘Āsyūr sebagaimana statemennya bahwa maskawin pemberian suami adalah milik sah istri atas nama kewajiban agama dan berarti memberi peluang pada istri untuk berkontribusi melalui miliknya itu untuk kebaikan keluarga, modal usaha dan lain-lain, namun suami dapat menggunakan harta maskawin istrinya itu asal dilakukan melalui transaksi *hibah* secara suka-rela yang menunjukkan bahwa suami dan istri berpeluang untuk dapat berkolaborasi/bermitra dalam penggunaan harta keluarga.

Secara teleologis, makna ekstensial ayat berdasar temuan *maqāṣid* ayat yaitu semangat untuk mempersamakan hak suami dan istri dalam memiliki harta. Dengan harta tersebut dapatlah keduanya bersepakat untuk bersekutu dalam membiayai keberlangsungan keluarganya. Hal demikian, dapat dikontekstualisasikan dengan realitas kultural masyarakat sekarang, khususnya di Indonesia, bahwa perempuan (istri) telah berpeluang dalam dunia kerja baik dalam sektor swasta maupun

³ Pernyataan demikian masih terlintar dalam ceramah khutbah nikah oleh khatib, lihat Syakur, “Nilai-nilai Gender dalam Khutbah Nikah: (Studi Nalar Gender Para Khatib dan Penceramah Nikah di Surabaya).”

negeri, pertanian maupun perdagangan, sebagai karyawan ataupun usaha sendiri, sehingga dapat memiliki hasil kerja berupa harta kekayaan.

Fenomena demikian terkadang menjadi polemik, terutama tentang status harta istri, apakah otomatis menjadi milik suami, ataukah milik mandiri sang istri. Dalam konteks demikian, tidak jarang terjadi cek-cok atau keributan, dan bahkan menjadi pemicu keretakan keluarga. Berdasarkan hasil tafsir *maqāṣidīy* melalui analisis *siyāq al-kalām* dan korelasi internal antar-teks ayat berupa semangat ayat (intensi/*maqṣad* ayat) serta analisis intertekstual dan kontekstual ayat ditemukan makna imajiner bahwa suami yang bekerja harus bermitra dan berkomunikasi secara adil dengan istrinya yang mempunyai peluang kerja, dan hasil kerja istri adalah menjadi miliknya secara sah/legal; Dan dari situ, harta istri dapat ditasarufkannya sebagai biaya dalam membangun keluarga bersama dengan suami, sehingga bangunan keluarga dapat mengambil pola relasi kemitraan yang berkesetaraan.

2) Q.S. al-Nisa’/4: 7

a) Teks dan terjemah ayat

لِرِجَالٍ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ
نَصِيبًا مَّفْرُوضًا (٧)

Kaum Laki-laki memiliki hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan para wanitapun memiliki hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, sedikit ataupun banyak, menurut bagian yang telah ditetapkan (Q.S. al-Nisa’/4:7).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ibn ‘Āsyūr menyatakan bahwa ayat di atas merupakan poin awal, *starting point*, sekaligus sebagai simpulan dari uraian ayat sebelumnya, berupa hukum wajibnya memberikan harta anak-anak yatim perempuan, dan sekaligus sebagai *entrypoint* bagi hukum kewarisan, sebagaimana ayat berikutnya, yaitu Q.S. al-Nisa’/4:11.⁴ Ibn ‘Āsyūr menjelaskan korelasi ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu tentang tradisi Jahiliyyah, dimana, keluarga yang kuat akan memenangkan dalam mendapat harta waris, sementara yang lemah dikalahkan. Dalam pembagian warisan, anggota keluarga yang lemah, misalnya, pada umumnya terdiri atas anak-anak yatim, terlebih yang perempuan, tidak mendapatkan bagian; dan andaikata diberi bagian, maka tetap dikuasai oleh yang kuat atas nama sebagai wali.⁴

Ayat-ayat sebelumnya mendeskripsikan tradisi demikian, dan Islam datang membongkarnya. Termasuk yang rentan untuk diperlemah dan akhirnya menjadi beban yang dipikul oleh pihak yang kuat adalah para (yatim) perempuan. Seandainya, pada waktunya nanti, ia meminta bagian hartanya yang sementara waktu itu dikuasai oleh walinya, para lelaki, maka justru dimusuhi dan akhirnya diterlantarkan, sehingga menjadi beban bagi orang-orang lain. Begitu sulitnya nasib para perempuan, sehingga melalui ayat ini, Islam mengikis tradisi tidak adil tersebut (melanggar fiṭrah). Ayat tersebut beranjak mendudukan

‘... يُوَصِّحُكُمْ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثِيَةِ فَإِنْ طَرَفُ نِسَاءٍ غُورٌ الْأُنثِيَةِ فَلَهُنَّ مِمَّا تَرَكَ

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 247.

para perempuan (terutama para yatim) sebagai pemilik hak kewarisan yang telah ditentukan bilangannya.

Selanjutnya, Ibn 'Āsyūr menyatakan bahwa dalam Islam, aturan kewarisan merupakan prinsip pokok kehidupan keluarga. Pada era Jahiliyyah, pembagian harta peninggalan (warisan) dilakukan berdasarkan perwasiat, dengan tradisi bahwa harta diberikan kepada para pembesar suku dan orang yang terhubung secara kekeluargaan dengan mereka dari kalangan yang kuat-kuat, sehingga terhimpun sebuah persekutuan dalam perikatan saling melindungi. Konon, jika ada harta peninggalan tanpa adanya wasiat, maka harta dibagikan di antara anak-anak laki-laki; Jika tidak terdapat anak laki-laki, maka diberikan kepada kerabat laki-laki; sementara, yang perempuan tidak mendapat bagian. Dalam keluarga, para istri tidak menjadi pewaris, dan sebaliknya, menjadi hal yang diperwariskan.⁴

2

Ibn 'Āsyūr juga mendeskripsikan budaya yang sudah melekat di masa Jahiliyyah, bahwa 'Harta kami adalah untuk keturunan kami yang memanah dan mengibarkan pedang'. Jika tidak terdapat anak-anak lelaki, maka pewarisnya adalah keluarga dekat yang lelaki, seperti paman, anak paman dan anak-anak lelakinya. Mereka pun memperwariskan anak-anak lelaki yang diangkat (diadopsi) dan menjadikan orang tua asuhnya layaknya orang tua kandung sendiri dalam semua hukum kewarisan.⁴ Selain itu, mereka memberlakukan kewarisan terhadap teman atau saudara persekutuan keamanan yang saling menjaga dan melindungi jiwa masing-masing.⁴

⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Ta'wīr*, Jilid II, Juz 4, 248.

⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jâz 4, 248.

⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jâz 4, 248.

Karena kondisi tersebut melanggar fitrah keadilan, namun sudah kuat melembaga dalam kehidupan, maka setelah Islam datang tidak serta-merta dapat langsung memberlakukan pola kewarisan Islam di antara kaum muslimin di Makkah, karena kuatnya tradisi Jahiliyyah seperti di atas. Namun, ketika kaum muslimin hijrah ke Madinah, maka kewarisan didasarkan atas: *pertama*, ikatan hijrah, dimana satu sama lain saling mewarisi; *kedua*, ikatan sumpah persekutuan; *ketiga*, perikatan kewarisan yang disetujui bersama; *keempat*, persaudaraan seiman, yaitu antara Muhajirin dan Ansor sebagai yang dipersaudarakan oleh Rasulullah. Terkait dengan ini, turunlah ayat yang mendeskripsikan semua itu, yaitu surat al-Nisa'/4: 33, ولكل جعلنا والأقربون... الآية (Dan untuk masing-masing (laki-laki dan perempuan) Kami telah menetapkan para ahli waris atas apa yang ditinggalkan oleh kedua orang tuanya dan karib-kerabatnya).

Selanjutnya, kaum muslimin terus berkembang di Madinah membentuk keluarga muslim dan akhirnya turun ayat kewarisan yang mendasarkan perwarisan harta peninggalan berdasarkan kerabat, dan kaum perempuan mendapat hak bagian harta sebagai pewaris. Demikianlah Islam memberikan kenikmatan dan kerahmatan bagi masyarakat muslim. Misi kewarisan Islam tersebut bertujuan menyalurkan harta peninggalan kepada kaum kerabat atas dasar kelahiran atau keturunan bukan atas dasar lainnya.⁴

⁵

Menurut ibn 'Āsyūr, pesan ayat di atas merupakan pemberian dasar pertama hak waris terhadap para kerabat perempuan di Arab. Ayat tersebut bersifat global yang akan

⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 4, 249.

disusul oleh ayat-ayat rincian hukum waris berikutnya, dan sifat global tersebut merupakan keistimewaan Al-Qur'an yang memberi potensi peluang adanya penggantian ataupun penyempurnaan dengan ayat-ayat penjelas berikutnya. Hal demikian itu, hikmahnya, adalah membuat hati menjadi tenang dan mantap dalam menerima hukum-hukum kewarisan Islam, dan sekaligus memberikan prinsip ajaran pentahapan (التدرج) atau التدرج) dalam pengundangan hukum (kasus kewarisan) Islam.⁴

Ibn 'Āsyūr mendatangkan keterangan *sabab nuzul* ayat tersebut dari al-Wāhidi dan juga al-Tabarī dari 'Ikrimah yang kontennya sebagai berikut:

"Bahwa Aus bin Šābit al-Anšārī meninggal dunia dan meninggalkan seorang istri bernama Ummu Kuḥḥah. Ia mendatangi Rasulullah dan berkata; 'Wahai Rasul! Suami saya terbunuh di perang Uhud ketika mengikuti Engkau, dan meninggalkan dua anak perempuan ini; sementara itu, pamannya mengambil semua harta peninggalannya, maka bagaimana pendapat Engkau? Rasul berkata, Demi Allah! tidaklah kedua anak ini menikah (artinya ketika sudah dewasa/balig) melainkan keduanya sudah harus memiliki hartanya". Rasul melanjutkan perkataannya, "Allah akan memberi ketentuan hukum kewarisannya". Lantas turunlah surat al-Nisa' 4:11,...

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ. Kata Jabir bin Abdillāh, ketika turun ayat itu, Rasul berkata, panggilkanlah ke sini perempuan dan saudara lakinya, paman dari anak-anak yatim perempuan, lalu Rasul berkata kepada paman dua anak perempuan itu, "Berikan kepada kedua anak perempuan tersebut dua pertiga (2/3), dan untuk ibunya seperdelapan (1/8), dan sisanya untukmu". Diriwayatkan,

⁴ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 249.

bahwasanya dua anak laki-laki pamannya itu Suwaid dan Urfatah. Dan diceritakan lagi bahwasanya dua anak pamannya itu Qatadah dan ‘Urfazah. Diriwayatkan, ketika Nabi memanggil pamannya atau dua anak lakinya, kedua anak itu berkata: ‘wahai Rasulullah kami tidak memberi orang yang tidak bisa naik kuda, dan tidak menanggung sesuatu, serta tidak mampu mengalahkan musuh’, maka Nabi berkata, bubarlah atau bubarlah keduanya, sampai saya tahu yang Allah sampaikan tentang persoalan perempuan itu semuanya, maka turunlah ayat tersebut. Diceritakan, ketika turun ayat itu, Nabi mengutus seorang wali dari dua anak perempuan, lalu Nabi bersabda: “jangan engkau memisahkan harta benda ayah kedua anak itu, karena Allah telah menjadikan bagi kedua perempuan itu bagiannya”.⁴

Dalam menafsirkan ayat tersebut, ibn ‘Āsyūr berangkat dari realitas eksternal, yaitu budaya yang melingkungi turunnya ayat, yang begitu keras dan sulit untuk diubah terkait dengan harta kewarisan yang dikuasai pihak-pihak yang kuat, yaitu kerabat laki-laki. Namun, akhirnya, secara bertahap menjadi menguat dan diikuti karena bersumber dari Tuhan Allah yang dieksekusi secara nyata oleh Rasulnya, bahwa perempuan mendapat bagian tertentu (ذوات الغروض) dalam kewarisan, 2/3 dan 1/8, maka dengan ini dapat ditangkap sebuah *maqṣad*; pertama, perempuan mendapat hak kewarisan dan otomatis hak kepemilikan harta; *kedua*, hak tersebut bersifat advokasi yang visinya adalah mengangkat kedudukan perempuan sebagai manusia penuh/normal sebagaimana lelaki, yang sebelumnya tidak memiliki hak kepemilikan harta apapun. Dengan demikian, makna kebertahanan tersebut dapat menuju pada level fitrah

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 249.

manusia yaitu sederajat (*equal*) dengan lelaki dalam hal kepemilikan harta.

Dalam kalimat *مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ*, terutama kata *ما*, dimaksudkan untuk menyatakan makna umum dari harta yang ditinggalkan oleh mayit dan menegaskan bahwa hak itu berkaitan dengan masing-masing bagian dari harta warisnya. Hal itu bermakna bahwa sebagian ahli waris tidak bisa menentukan/memilikkan harta warisnya untuk pihak yang diwakili sesuai kemauannya, sebagaimana di masa Jahiliyyah, seseorang dapat memberikan warisan kepada pewarisnya sesuai pilihan hatinya.

Adapun ungkapan *نَصِيبًا مَّفْرُوضًا* dibaca *nasab* adalah sebagai *hāl* (حال) dari kata *نصيب* dalam ungkapan *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ* dan *وَلِلنِّسَاءِ* *نَصِيبٌ* yang walaupun kata *نصيب* itu tersebut dua kali, namun *hāl* nya tetap mufrad/satu, tidak dinyatakan dengan dua, yaitu *نصيبين* *مفروضين*. Itu menunjukkan kalau bagian, atau *نصيب*, itu sendiri-sendiri, untuk masing-masing laki-laki dan perempuan. Selanjutnya, syariat menamakan bagian *tirkah* yang harus dibagikan ke masing-masing sasaran sesuai ketentuan itu sebagai *فريضة من الله* (bagian tetap dari ketentuan Allah). Tegasnya, ayat tersebut merupakan dalil yang jelas tentang hukum kewarisan dalam Islam.⁴

Menurut ibn ‘Āsyūr, kaitan ayat di atas dengan ayat berikutnya (Q.S.al-Nisa’/4:8) adalah sebagai penegasan, bahwa syariat Islam secara definitif mengatur sistem pembagian waris. Sementara, jika terdapat kerabat yang bukan ahli waris, dan mereka hadir di waktu pembagian, maka etika Islam

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 250.

menganjurkan agar mereka diberikan harta tinggalan sekedar untuk menyenangkan hati, bukan atas nama menerima hak harta waris.⁴

9

Ibn Kaṣīr mengawali penafsiran ayat itu dengan menjelaskan kondisi masyarakat musyrik pada waktu itu yang menjadikan harta benda itu sebagai hak laki-laki dewasa, perempuan dan anak-anak (laki-laki dan perempuan) tidak diberi hak waris. Kondisi tersebut menjadi latar belakang turunnya ayat. Selanjutnya, ia menjelaskan bahwa semua orang, -laki-laki, perempuan, dan anak-anak- dalam pandangan hukum Islam adalah memiliki hak yang sama dalam pewarisan. Mereka berbeda dalam ketentuan perolehan warisan disebabkan perbedaan jenis ikatan dengan mayit, misalnya hubungan kerabat, suami-istri, atau lainnya.⁵ Sedangkan Wahbah, maḳā senada dengan ibn Kaṣīr, hanya saja Wahbah memberi penegasan bahwa kalimat نصيبا مفروضا merupakan penguat, bahwa mendapatkan bagian warisan merupakan hak yang pasti dan telah ditentukan, tidak ada seorang pun yang boleh menguranginya.⁵

Al-Marāḡī, terhadap ayat tersebut, juga memaparkan latar belakang (kasuistik) turun ayat, yaitu dalam rangka memahami konteks ayat dan tujuan misionairnya, sehingga ulasan tafsirnya merujuk pada makna *naṣṣ* ayat, yaitu tentang pembagian harta waris dimana perempuan juga mendapatkan bagian pasti.⁵ Al-Marāḡī tidak mengutarakan konteks budaya yang melingkungi

⁴ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taiḥwīr*, Jilid II, Juz 4, 250.

⁵ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 465.

⁵ al-Zuhailī, “Tafsīr Monier,” Jilid II, Juz 4, 596.

⁵ al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, t.t.² Jilid II, juz 4, 191-192.

turun ayat sebagaimana ibn ‘Āsyūr yang memaparkan tradisi dimana anak-anak yatim perempuan yang biasanya menurut budaya tidak menerima warisan, sehingga dari situ ditarik pemahaman tentang misi ayat yaitu membongkar tradisi yang tidak berpihak kepada perempuan dalam pemilikan harta. Itu juga ditetapkan melalui analisis munasabah eksternal dengan ayat sebelum dan sesudahnya.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dari ulasan tafsir di atas dapat dicatat, bahwa ibn ‘Āsyūr berusaha menarasikan pesan-pesan ayat di atas bahwa Islam memiliki metode dalam membentuk sistem pembagian harta kewarisan keluarga yang hal itu menunjukkan atas visionaritas syariat Islam, yakni Islam telah menempuh proses pentahapan dalam pengundangan hukum, termasuk dalam soal kewarisan, sampai pada akhirnya, kaum perempuan memiliki hak yang tetap. Jika dipahami secara tekstual, maka ketetapan akhir kewarisan perempuan adalah sebagaimana yang dijelaskan dalam hukum kewarisan antara laki-laki dan perempuan terdapat perbedaan jumlah perolehan. Tetapi, jika dipahami spirit visionairnya (bertumpu pada asas *maqāṣid* ibn ‘Āsyūr (yaitu *al-ḥiṭrah*), maka dapat diformulasikan sistem kewarisan yang berdasarkan cita-cita Islam, yaitu mempersamakan hak kewarisan antara laki-laki dan perempuan. Tambahan lagi, bahwa perempuan mendapatkan sumber kepemilikan sah dari harta warisan keluarganya yang dapat menjadi modal manakala ia menjalin hidup rumah tangga dengan suaminya yang tidak boleh dimiliki oleh suaminya, sebagaimana harta pemberian suaminya berupa maskawin.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr menunjukkan makna intensial teks berupa cita-cita Allah menegakkan fitrah perempuan sebagai

manusia yang memiliki hak-hak seimbang dengan kewajibannya sebagaimana kaum lelaki. Disamping itu, makna ekstensial ayat berupa perlindungan agama terhadap hak-hak kepemilikan perempuan yang legal, sehingga dalam konteks kehidupan sekarang, perempuan dapat menjalin relasi dengan lelaki dalam ikatan keluarga yang masing-masing berhak memiliki harta sebagai modal untuk memberi infak dan biaya kehidupan keluarga, sehingga jalinan interaksi antara suami dan istri menjadi berimbang dalam format relasi yang partnersip.

3) Q.S. al-Nisa'/4: 32

a) Teks dan terjemah ayat

وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ
وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (٣٢)

Dan janganlah kalian iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebagian kamu lebih banyak dari sebagian yang lain. (Karena) bagi orang laki-laki ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan bagi para wanita (pun) ada bagian dari apa yang mereka usahakan, dan mohonlah kepada Allah sebagian dari Karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu (Q.S.al-Nisa'/4:32).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Menurut ibn 'Āsyūr, ayat di atas disambungkan (di-*aṭaf*-kan) dengan huruf wawu (و) pada ayat ke-29 yang pesan pokoknya adalah 'larangan saling memakan harta orang lain secara tidak benar/batil' dan 'larangan membunuh diri sendiri'.

Lalu dalam ayat ke-32 surat al-Nisa' ini, Allah melarang untuk tidak saling iri hati ketika melihat anugerah yang diberikan Allah kepada masing-masing mereka. Maksudnya adalah dilarang menuntut diri harus memiliki anugerah harta yang sama dengan orang lain sehingga tidak rela kalau hanya orang lain saja yang mendapat anugerah Allah.

Ibn 'Āsyūr menyatakan bahwa larangan demikian itu bersifat umum, sehingga posisi ayat tersebut adalah bagaikan catatan tambahan (تذييل) dari ketentuan ayat pendahulunya. Larangan demikian berarti menutup peluang hal-hal yang menuju kejelekan (سد الذريعة) sehingga hal itu menunjukkan muatan nilai holistik (جوامع الكلم) dari Al-Qur'an. Sungguh, mengkhayal atau menginginkannya sesuatu yang menjadi milik orang lain itu dapat menjadi sarana keburukan dan dosa, misalnya, muncul sifat *hasad*/dengki.

Sebagaimana diketahui bahwa dosa pertama anak manusia di bumi adalah kedengkian (*hasad*). Atas dasar itu, ibn 'Āsyūr menjelaskan bahwa larangan mengharapka memiliki (*tamannī*) harta orang lain yang dianugerahkan oleh Allah itu, berdasar *munāsabah* dengan ayat-ayat sebelumnya, yaitu larangan saling melirik bagian-bagian harta di antara ahli waris (baik laki-laki maupun perempuan) sesuai bagiannya, termasuk menghendaki perempuan tidak dapat warisan, karena hal itu selaras dengan ayat sebelumnya yang memerintahkan untuk memberikan harta anak yatim, memberikan mahar perempuan. Dengan demikian, maka tujuan ayat ini adalah agar anak-anak yatim perempuan dapat menerima haknya berupa harta-harta warisan.⁵

⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jâz 5, 28.

Ibn ‘Āsyūr menuturkan sebuah hadis dari Sunan al-Tirmizi, dari Mujahid dan Umu Salamah, yang menyatakan, "Wahai Rasul! Kenapa hanya orang laki-laki saja yang berjuang, sedangkan kita semua (perempuan) tidak diperintah itu (berperang)? Selain itu, bagian warisan perempuan ini separuh dari bagian laki-laki. Setelah itu, turunlah wahyu berupa ayat 32 surat al-Nisa’ di atas. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat al-Tirmizi bahwa hadis tersebut berstatus mursal.⁵ Ibn ‘Āsyūr juga mengungkap pendapat lain yang menyatakan, bahwa ayat ini turun disebabkan kaum perempuan menginginkan berjihad sebagaimana kaum lelaki.⁵ Hadis tersebut menunjukkan bahwa terjadi iri hati dari seorang perempuan terhadap lelaki.

4

Yang jelas, bahwa ibn ‘Āsyūr memberikan nuansa kelonggoran pemaknaan terhadap ayat tersebut dengan memaparkan banyak riwayat tentang *sabab nuzūl* ayat agar diketahui *maqṣad* dan cita-cita ayat. Ia berkesimpulan, bahwa ayat ke-32 tersebut turun menjawab tuntutan kaum perempuan untuk diberi kesempatan berjihad. Disamping itu, juga terdapat faktor lain lagi, yaitu lantaran bagian warisan kaum perempuan itu hanya separuh dari bagian lelaki, maka muncul pernyataan sebagai berikut, *إِنَّ لِلذَّكَرِ مِثْلَ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ وَشَهَادَةُ امْرَأَتَيْنِ بِرَجُلٍ أَفْحَحْنَ فِي الْعَمَلِ كَذَلِكَ* (Sungguh, bahwa orang lelaki mendapat bagian warisan dua kali bagian orang perempuan, dan kesaksian dua orang

⁵ Hadis mursal adalah hadis yang perawi sahabat digururkan (tidak disebutkan namanya). Hadis mursal masuk dalam kategori hadis daif, karena itu tidak dapat dijadikan hujjah dalam masalah agama. Namun demikian, kebanyakan ulama berhujjah dengan hadis-hadis mursal sahabat, mereka tidak menganggap hadis-hadis mursal tersebut daif. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīṣ wamaṣṭalahuhu* (Beirut-Libanon: Dār al-‘Ilmi li al-malāyīn, 1965), 166.

⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfūz 5, 29.

perempuan itu senilai dengan kesaksian seorang lelaki; Apakah dalam bidang pekerjaan kami (para perempuan) nilainya adalah setengah dari pekerjaan kaum lelaki?"⁵

6

Demikianlah macam-macam latar belakang turun ayat yang perlu untuk dikomparasi agar diperoleh klarifikasi. Di antara penyebab turun ayat (سبب النزول) yang lain adalah karena kaum lelaki berbangga diri, seraya mengatakan, "Pahala-pahala (upah pekerjaan) kita itu dilipatgandakan lebih dari pekerjaan kaum perempuan". Demikian juga, kaum perempuan menginginkan agar diberikan pahala kesyahidan yang sedianya hanya diperoleh kaum lelaki kala itu, seraya berucap, jika kami (perempuan) diperintah untuk berjihad niscaya kami segera berjihad.⁵ Tegasnya, dalam pandangan penulis, penafsiran ibn 'Āsyūr tersebut, menegaskan bahwa salah satu hikmah ayat di atas yaitu sebagai *blocking* (menutup) pintu-pintu keburukan (مسدِّد الدوافع) agar kehidupan masyarakat ataupun keluarga berjalan jernih dan tulus, tiada dengki di antara individu-individu anggotanya.

Ibn 'Āsyūr membagi *tamannī* (menginginkan milik dan kelebihan orang lain) menjadi enam macam.⁵ Ia menjelaskan,

٤

⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 29.

⁵ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 29.

⁵ Pertama, *tamannī* (menginginkan) dan mendengki terhadap anugerah Allah yang telah diberikan di antara hamba-hamba-Nya, tanpa melirik sesuatu yang sudah ada di tangan orang lain, tiada penghalangnya baik tradisi ataupun syara', baik itu mungkin terjadi, seperti menginginkan mati syahid, ataupun tidak mungkin; kedua, *tamannī* terhadap sesuatu yang tidak mungkin berhasil karena halangan tradisi ataupun syara'; ketiga adalah *tamannī* yang mengekspresikan ketidakrekaan atas apa yang sudah ditetapkan oleh Allah dan menyedihkan diri serta membencinya, sehingga kecewa terhadap realitas yang ada; keempat, *tamannī* terhadap suatu kenikmatan yang ada di tangan orang lain agar dirinya berpeluang mendapatkan hal yang sama; kelima, *tamannī* agar kenikmatan yang di tangan orang lain itu sirna dan berpindah kepadanya; keenam yaitu *tamannī*

bahwa larangan ayat tentang *tamannī* tersebut adakalanya bersifat ‘larangan himbauan’ نحي تترية, yaitu untuk mendidik kaum beriman agar tidak menyibukkan jiwanya terhadap sesuatu yang tidak ada jalan baginya untuk menerima sesuatu sebagai kepastian dari yang dinamai *tamannī* (lamunan kosong), supaya tidak termasuk dalam makna hadis يتمنى على الله الأمانى (berharap hal-hal kosong terhadap Allah). Adakalanya merupakan ‘larangan pengharaman’ (نحي تحريم) dan itulah makna yang paling jelas, karena peng’atafan dengan *wawu* tersebut menunjukkan tambahan pengharaman dari hal-hal yang telah dilarang sebelumnya. Dengan demikian, lamunan yang dilarang dalam ayat tersebut adalah delik pidana fisik atau hati seperti dengki (حسد). Sebab terdapat indikator (قرينة) konteks yaitu *munāsabah*/korelasi dengan penuturannya setelah pernyataan ayat berikut لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ولا تأتقنوا أنفسكم (Janganlah kalian memakan harta benda di antara kalian secara batal/haram (bahwa harta warisan yatim-yatim perempuan pada era Jahiliyah dicampurkan dengan harta para wali mereka untuk diakuisisi) dan janganlah membunuh diri kalian sendiri, al-Nisa’/4: 29).⁵

Tegasnya, poin utama larangan ayat di atas adalah *tamannī*, yaitu mengharap mendapatkan sesuatu yang tidak ada jalan baginya untuk berusaha memperolehnya, karena hal itu dapat menyebabkan potensi kejahatan. Sedangkan menginginkan

hilangnya nikmat dari orang lain dan tidak menginginkan kenikmatan itu beralih kepadanya. Hukum *tamannī* yang pertama dan keempat tidak dilarang; kedua dan ketiga jelas dilarang; kelima dan keenam jelas-jelas merupakan kedengki (حسد) yang haram. Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 29-30.

⁵ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 30.

memperoleh sesuatu yang tidak merugikan orang lain maka tidak dilarang. Sebab, keinginan demikian itu membuatnya bersemangat dan berusaha, sehingga akan didapatkan keuntungan duniawi dan ukhrawi. Adapun mencari sesuatu yang tidak ada jalan baginya merealisasinya, maka jika dikembalikan pada keuntungan-keuntungan ukhrawi, maka tidak ada larangan.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menegaskan hikmah pelarangan macam-macam *tamannī*, yaitu dikarenakan *tamannī* merusak jaringan sosial dalam interaksi mereka, sehingga terjadi saling dengki yang merupakan dosa pertama dan utama terhadap Allah. Ingat, Iblis mendengki Adam, selanjutnya timbul jengkel, dendam, dan amarah yang tertuju kepada si terdengki. Konon, kata ibn 'Āsyūr, dosa pertama di dunia adalah dengki, yaitu ketika salah satu dari dua anak Adam mendengki saudaranya sendiri dan akhirnya membunuhnya. Awal kali *tamannī* yang dilarang itu tertanam dalam jiwa adalah berupa detak hati (خاطر) murni, selanjutnya berkembang terus pelan-pelan menjadi kesiapan/*skill* (kemampuan) yang mendorong seseorang mengerjakan kekejian dalam rangka mendapatkan hasil keinginannya. Oleh karena itu, mereka dicegah oleh ayat di atas agar menahan diri untuk tidak terjerumus dalam merealisasikan *tamannī-tamannī* di atas dengan penangkal agama dan ilmu mendalam (hikmah) yang diharapkan dapat mengendalikan nafsu dari lamunan-lamunannya.⁶

Selanjutnya, ungkapan *بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ* memberi pemahaman “sebagian satu di atas yang lain dari semua manusia; atau suatu kelompok di atas kelompok lain dari kalangan ahli waris”. Sedangkan pernyataan *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ*, jika penuturan kata *رجال* dan kata *نساء* itu dimaksudkan makna umum,

⁶ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 31.

mencakup semua manusia, maka larangan ber-*tamannī* tersebut adalah juga bersifat umum. Sementara, pernyataan tersebut diarahkan sebagai sebab/alasan pelarangan *tamannī* untuk memutus alasan mereka yang ber-*tamannī*, dan menyenangkan hati menerima larangan itu, dan karena itulah kalimat/pernyataan itu dipisahkan. Tetapi jika yang dimaksudkan itu laki-laki dan perempuan secara tersendiri, bahwa laki-laki punya bagiannya sendiri yang dihasilkan, dan begitu juga yang perempuan, maka larangan itu berkait dengan *tamannī* yang mengarah pada memakan harta anak-anak yatim perempuan dan para pewaris perempuan. Artinya, para wali dilarang memakan harta mereka yang menjadi perwaliannya, karena masing-masing mereka memperoleh sesuatu yang dianugerahkan oleh Allah dan ditetapkan untuknya.

Dan susunan/kalimat *لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ* tersebut merupakan alasan (علة) dari kalimat yang dibuang yang ditunjukkan oleh kalimat itu sendiri, sehingga dapat diperkirakan sebagai berikut *ولا تَتَمَنَّوْا فَمَا كَلُوا أَمْوَالِ مَوْلَاكُمْ* yang artinya, janganlah kalian, wahai para wali! menginginkan sesuatu (harta warisan) yang sudah dianugerahkan oleh Allah kepada mereka, para *mawālī*, sebagai hak milik mereka, lantas kalian memakan harta mereka itu.⁶ Kata *نَصِيبٌ* yang berarti kadar dari bagian harta, menurut ibn ‘Āsyūr, dapat mencakup makna bagian di dunia dan bagian di akhirat. Maksudnya adalah bagian sesuatu yang mereka hasilkan atau usahakan *مِّمَّا اكْتَسَبُوا*. Kata *اكتسب* yang merupakan pinjaman (استعاره) menyatakan sesuatu yang dihasilkan, walau

⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, jdz 5, 31.

tanpa usahanya sendiri. Sedangkan من, maka menyatakan asal dari (ابتدائية) atau sebagian (تبعضية) dari.

Dengan demikian, ayat di atas menurut ibn ‘Āsyūr dapat berarti; *pertama*, bahwa para lelaki dan perempuan mendapatkan bagian pahala dari amalnya; *kedua*, berarti, bahwa tiap orang, laki-laki ataupun perempuan, berhak memiliki bagiannya yang dihasilkan oleh amal-usahanya berupa kemanfaatan dunia, atau yang menjadi sebagian dari amal-usahanya; *ketiga*, berarti, bahwa mereka berhak mendapat bagian dari sesuatu yang mereka hasilkan berdasar aturan syariat tentang kewarisan dan semisalnya. Seseorang tidak boleh irihati atas bagian yang sudah ditentukan berdasar hukum waris, karena Allah Maha Mengetahui tentang siapa di antara kalian yang lebih berhak atas bagiannya daripada lainnya.⁶ 2

Ungkapan *وَإِسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ* jika disambungkan pada kalimat *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كَسِبُوا لِلذَّكَرِ مِمَّا كَسَبُوا وَلِلنَّسَاءِ مِمَّا كَسَبْنَ* yang menjadi alasan dari larangan *tamannī*, maka makna ayat adalah; “para lelaki memiliki keistimewaan-keistimewaan dan hak-haknya sendiri; begitu juga para perempuan, maka siapapun yang mengharapkan (*tamannī*) sesuatu yang bukan menjadi bagiannya, maka benar-benar merampas hak dan sebagai agresor. Dengan begitu, hendaknya ia memohon saja kepada Allah agar diberikan anugerah sebagai bagiannya, dan dijadikan pahalanya menyamai pahala amal-amal yang tidak disediakan sebagai kategori bagiannya. Hal itu, kata ibn ‘Āsyūr, adalah sebagaimana jawaban Rasulullah terhadap harapan para perempuan, "...tetapi, sebaik-

⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jūz 5, 32.

baik jihad (bagi perempuan) adalah haji yang mabrur".⁶ Selanjutnya, kata ibn 'Āsyūr, jika dihubungkan dengan pelarangan firman Allah وَلَا تَمَنَّوْا, maka makna ayat adalah, "janganlah kalian menginginkan (*tamannī*) sesuatu yang ada di tangan orang lain, namun mintalah anugerah Allah, karena anugerah-Nya itu mencakup semua kenikmatan atas masing-masing manusia. Tidak ada efek positif dari angan-angan, melainkan keletihan hati saja.

Ibn 'Āsyūr menampilkan ragam bacaan pada ungkapan وَسَأَلُوا. Tujuannya adalah memperkaya potensi makna yang terkandung dalam ayat. Ada yang menetapkan bacaan hamzah terbaca fathah sebagai '*Ain fi'il* setelah sukunnya *sin*, dan itu merupakan bacaan ibn Kaṣīr; Ada juga yang membaca fathah pada *sin* setelah menggeser harakah fathah pada hamzah, lalu membuangnya untuk meringankan hamzah, dan inilah bacaan al-Kisā'i.

Akhir ayat yang berbunyi إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا, kata 'Āsyūr, merupakan catatan akhir (تذييل) yang menunjukkan bahwa kandungan ayat adalah tentang hukum *taklif* yang berkenaan dengan perbuatan hati (ber-*tamannī*). Seakan diperingatkan bahwa walaupun sifat perbuatan tersebut rahasia, namun Allah Maha Kuasa mengawasi semua gerak hati tersebut.⁶

Adapun korelasinya dengan ayat berikutnya, yaitu وَلِكُلِّ مَوَالِيٍّ جَعَلْنَا مَا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ..... (Q.S.al-Nisa'/4: 33), kata ibn 'Āsyūr, adalah tentang larangan mendengki (*hasad*) yang berawal dari

⁶ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 32.

⁶ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 32.

tamannī (menginginkan harta atau anugerah yang dimiliki orang lain). Tujuannya adalah sama, yaitu agar tercipta kehidupan harmonis-komunikatif dengan suasana hati yang baik ketika bergaul dengan yang lain dalam keluarga.⁶ Demikian panjang uraian tafsir ibn ‘Āsyūr tentang ayat di atas yang menggunakan metode *munāsabah* eksternal ayat, baik dengan ayat sebelum maupun setelahnya; juga menggunakan sabab nuzul ayat yang banyak.

Selanjutnya, dalam tafsir ayat ini, Ibn Kaṣīr menyampaikan beberapa hadis yang menjadi latar belakang turunnya ayat, seperti kasus Ummu Salamah, seorang perempuan yang mengklarifikasi atas pahala amal perempuan, pernyataan laki-laki tentang pahala amal perbuatannya dilipatkangandakan dari perempuan. Ayat itu merupakan dalil larangan untuk menginginkan sesuatu yang bukan menjadi haknya, baik dalam urusan dunia maupun keagamaan, yaitu bahwa masing-masing orang, baik laki-laki maupun perempuan, menanggung balasan sesuai dengan baik-buruknya perbuatan. Dalam suatu pendapat dikatakan bahwa hal ini terkait dengan kewarisan, yakni masing-masing orang mendapatkan warisan sesuai kadarnya. Selanjutnya, ia menjelaskan agar permohonan anugerah itu kepada Allah, karena Allah Maha Mengetahui atas kebutuhan hamba-Nya. Pandangan-pandangan tersebut diperkuat dengan hadis-hadis.⁶

Lain halnya dengan al-Marāgī yang membahas ayat tersebut dengan mengkorelasikan ayat sebelumnya saja yang berkaitan dengan larangan melakukan tindakan buruk yang bersifat fisik. Hal ini berbeda dengan ibn ‘Āsyūr yang juga mendapatkan

⁶ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 33.

⁶ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid I, 499-500.

makna korelasi ayat dengan sebelumnya, yaitu tentang persoalan larangan memakan harta orang lain secara batil, sehingga dijelaskan bahwa sebabnya adalah karena tidak rela dengan apa yang dimiliki orang lain, artinya, ingin memiliki apa yang dipunyai orang lain (*tamannī*). Wahbah Zuhaili menjelaskan korelasi ayat ini dengan dua ayat sebelumnya yang melarang dua perbuatan yang bersifat lahiriah, yaitu memakan harta secara batil dan membunuh jiwa, sedang ayat ini melarang dengki yang merupakan perbuatan batin/hati.⁶

Berbeda dengan ibn ‘Āsyūr dalam menjelaskan makna frase ayat yang melarang *tamannī*, yaitu *وَلِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ* نَصِيبٌ, maka al-Marāgī menafsirkan, bahwa laki-laki memiliki pekerjaan yang spesial dimana perempuan juga memilikinya yang tidak dimiliki oleh lelaki. Al-Marāgī menafsirkan frasa *وَلِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَتَبْنَا لِلنِّسَاءِ* نَصِيبٌ bahwa pekerjaan itu memiliki gender, artinya, ada pekerjaan yang spesifik untuk perempuan seperti pekerjaan di lingkungan dalam rumah, seperti memasak, dan ada pekerjaan untuk lelaki/suami yaitu yang terkait dengan mencari nafkah di luar rumah, sehingga satu sama lain tidak boleh saling menginginkan (*tamannī*) apa yang menjadi pekerjaan bagi yang lain.⁶

Lebih lanjut, Wahbah menyatakan, laki-laki dan perempuan akan mendapatkan hasil dari setiap usaha mereka. Pahala amal yang dilakukan oleh laki-laki dan perempuan adalah sama. Selanjutnya, ia menegaskan ketetapan Allah atas laki-laki dan perempuan adalah berdasarkan pengetahuan Allah yang luas,

⁶ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid III, Juz 5, 45.

⁶ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t.,⁸ Jilid II, juz 5, 23.

sehingga Allah mengetahui yang terbaik untuk mereka. Laki-laki melakukan pekerjaan yang khusus untuk mereka dan mereka akan mendapat pahala dari amal itu, sementara perempuan tidak dapat mengerjakan pekerjaan itu dan tidak mendapatkan hasilnya, demikian pula sebaliknya. Artinya, tingkatan pahala setiap pekerjaan adalah disesuaikan dengan kondisi apakah laki-laki ataupun perempuan yang mengerjakannya.⁶ Penafsiran seperti itu senada dengan al-Marāgī, bahwa ada pekerjaan khusus laki-laki dan khusus perempuan. Hanya saja, Wahbah tidak menyebutnya secara eksplisit kategori pekerjaan laki-laki dan perempuan tersebut.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dalam menangkap *maqṣad* ayat, ibn ‘Āsyūr melacak latar belakang turun ayat (سبب النزول) yang ternyata tidak hanya satu, namun terlacak ada tiga, sebagaimana yang diungkap ibn Kaṣīr, berbeda dengan al-Marāgī yang hanya satu saja.⁷ Dari latar belakang tersebut dipahami, bahwa pesan ayat adalah agar masing-masing membersihkan hati dari dengki dalam konteks pergaulan secara luas terkait dengan kelebihan-kelebihan atau anugerah yang diberikan oleh Allah secara tidak merata ke semua orang yang hal itu merupakan kebijaksanaan Allah, sehingga dengan perbedaan itu terjadi keseimbangan hidup yang indah.

Pesan untuk menjaga hati dari dengki terhadap kelebihan milik orang lain, baik dalam hal kepemilikan harta, derajat, status sosial, fisik-jasmani, mental-spiritual, tugas dan kewajiban agama, dan lain-lain tersebut bertujuan agar tercipta kehidupan

⁶ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jifd III, juz 5, 46.

⁷ Yaitu hadis bersumber dari ‘Ikriḥnah tentang tuntutan kaum perempuan untuk berjihad bersama lelaki. Periksa, al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II, juz 5, 24.

yang rukun dan saling menghargai satu sama lain, serta saling tolong-menolong, bukan saling membenci. Terutama secara faktual, sesuai konteks latar belakang turun ayat, adalah terdapat kebencian kaum laki-laki atas perempuan dan merendharkannya, yaitu sampai tidak memberikan hak milik waris kepadanya yang jelas melanggar fitrah kemanusiaan (di sini, ibn 'Āsyūr menemukan *maqṣad* ayat, yaitu emansipasi derajat perempuan). Dengan demikian, ketika Allah membatalkan tradisi seperti itu untuk meningkatkan harkat-martabat perempuan lantas ditolak oleh kaum laki-laki dengan penuh rasa dengki/*ḥasad*.

Secara umum, visi ayat adalah memerintahkan agar kaum laki-laki menghargai kaum perempuan, dan ini juga poin *maqṣad*, tidak boleh membenci atau merendharkannya dalam konteks kehidupan personal dan sosial, agar dapat berperan, bekerja sebagaimana fungsinya. Sebab, kebencian dan dendam antar mereka, karena tidak memiliki kelebihan yang sama di tengah kehidupan sosial kemasyarakatan, berpotensi terciptanya konflik kehidupan yang menghalangi turunnya rahmat Allah.

Larangan berbuat dengki (ثمني حصول النعمة للغير) tersebut tampaknya relevan karena terjadi di dunia modern di luar tradisi dan budaya Arab Muslim yang mana kaum perempuan mendapat hak yang relatif seimbang dengan lelaki, terutama dalam dunia profesi dan kerja. Banyak kaum perempuan bekerja di berbagai sektor kehidupan yang dahulunya hanya dianggap layak dan pantas, dan bahkan diklaim sebagai hak mutlak kaum lelaki, misalnya, di bidang kepemimpinan perusahaan, kantor, dan lain-lain. Hal ini tidak jarang mengundang persepsi negatif dari kaum lelaki yang tidak atau merasa kalah dalam persaingan karir dengan kaum perempuan, sehingga terekspresikan secara negatif dan kurang menerima.

Menghadapi realitas kehidupan modern seperti itu, kiranya penafsiran ibn ‘Āsyūr terhadap ayat tersebut ‘ولا تَمَنُّوا’ dengan menghadirkan berbagai latar belakang turun ayat sehingga menemukan *maqṣad* ayat menjadi relevan. Sebab, yang menjadi sasaran petunjuk Al-Qur’an adalah kehidupan sosial-kemasyarakatan, dan kehidupan kemasyarakatan akan baik ketika terjadi saling menghargai, menghormati, dan tolong-menolong. Ayat di atas diarahkan oleh penafsiran ibn ‘Āsyūr untuk menghilangkan penyakit-penyakit pergaulan, yaitu kebencian dan kedengkian.

Ibn ‘Āsyūr juga menegaskan, bahwa kemasyarakatan akan tegak ketika unsur-unsur pembentuknya, yaitu keluarga-keluarga, berfungsi dengan baik, dan keluarga akan tegak jika individu-individu pembentuknya berjiwa dan berpribadi yang baik/ tidak ada dengki satu sama lain.⁷ Terkait ayat tersebut juga,¹ ibn ‘Āsyūr tampak membawa pesan visioner ayat pada kehidupan keluarga melalui analisis korelasi dengan ayat sebelumnya. Diketahui, bahwa ayat sebelumnya adalah berbicara mengenai soal kewarisan, sehingga konteks pesan ayat, yaitu larangan mendengki terhadap hak kewarisan perempuan yang telah Allah tetapkan bagi mereka (sabab nuzul ini tidak disinggung oleh al-Marāḡī). Dengan demikian, *maqṣad* ayat adalah membina kehidupan keluarga dengan menata relasi yang sehat antara kaum laki-laki dan perempuan (suami-istri). Demikian juga, tidak boleh membenci atas perbedaan perolehan harta kewarisan yang selanjutnya dapat dimiliki sebagai modal kehidupan dan usaha bagi pemenuhan kehidupan keluarga.

⁷ al-Imām Muḥammad al-Tāhir ibn ‘Āsyūr, *Uṣūl al-Niẓām al-Ijtimā’ī fi al-Islām*, III (Tunis: Dār al-Salām, 2010), 97.

Pengembangan pesan visioner ayat tersebut tampaknya relevan dalam era kehidupan modern yang tidak jarang dalam suatu keluarga, seorang istri lebih berpeluang memiliki harta yang banyak, karena memiliki skill dan profesi yang berkualitas lebih tinggi; tidak jarang juga anak-anak perempuan dapat berpeluang kerja lebih baik daripada anak-anak lelaki, sehingga kepemilikan hartanya pun berbeda. Dalam kaitan ini, maka pesan ayat tersebut adalah agar semua dapat menjaga hati, tidak saling mendengki, tidak saling menghina,⁷ tetapi harus tetap tolong² menolong sebagaimana perintah Allah.

Penafsiran ibn ‘Āsyūr terhadap ayat di atas, menurut pemahaman penulis, dapat menjadi terapi keluarga, yaitu tidak boleh berkonflik disebabkan perbedaan harta kepemilikan, tetapi agar menciptakan hidup yang baik dengan tradisi tolong-menolong dalam persoalan harta kepemilikan atas dasar suka dan kerelaan. Pesan tersebut relevan, terutama untuk konteks Indonesia, ketika banyak kaum istri yang bekerja dan memiliki harta yang lebih daripada suaminya, bahkan terkadang mendominasi kekayaan keluarga, sehingga kemungkinan besar menimbulkan ketimpangan relasi suami-istri; yaitu ada yang karena istrinya sudah bekerja dengan mapan, sedangkan suami tidak, sehingga terjadi *shock* mental, yaitu perasaan minder dari sang suami, sehingga mengalami kesulitan bekerja atau bahkan menganggur. Kondisi seperti itu tidak jarang berdampak

⁷ Sering terjadi pemberitaan di saña-sini, bahwa kaum lelaki memprotes kebijakan yang memberi peluang bebas kepada kaum perempuan di bidang kerja yang berdampak mendesak kaum lelaki ke wilayah domestik, atau ke dunia pengangguran. Nuansa protes itu, diantaranya, muncul isu-isu, bahwa perempuan memasuki kantor-kantor berdampak perselingkuhan, atau perempuan merobohkan kehidupan keluarganya, karena sudah keluar dari nalurnya, dan lain-lain fitnah.

timbulnya *gap* berlanjut ke terputusnya hubungan keluarga, dan bahkan terjadi perceraian.

Untuk mencermati konteks pesan ayat, yaitu larangan berangan-angan untuk memiliki sesuatu yang telah dimiliki pihak lain, ibn ‘Āsyūr menganalisis *siyāq al-āyāt*, atau struktur logis ayat. Sebab, hal itu dapat membantu menemukan sasaran pesan dan konotasi ayat. Dalam kaitan itu, ibn ‘Āsyūr tampaknya bertumpu pada prinsip ke-*tjāzan* ayat sehingga berusaha memahami koneksi internal ayat, mencari benang merah antar sub-struktur atau frase. Misal, posisi *وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ* dari struktur *وَلَا تَمَنَّوْا* adalah sebagai jawaban atau alasan pelarangan *tamannī*. Artinya, “(oleh sebab itu, janganlah kalian ber-*tamannī* (meng-*hasad*) untuk mendapatkan keutamaan/anugerah Allah seperti mereka. Namun, bersabarlah dan memohonlah anugerah Allah, karena Dia Maha Pemurah”.

Dengan demikian, tampaklah bahwa pesan visioner ayat (sebagai *maqṣad*) yaitu bimbingan bersabar dan bertawakkal dalam menjalin relasi sosial atau keluarga yang pasti terdapat perbedaan antara satu sama lain dalam hal keutamaan-keutamaan antar individu atau antara laki-laki dan perempuan dengan menyadari bahwa semuanya sudah ditentukan oleh Allah. Tugas yang nyata adalah berusaha untuk mendapat anugerah Allah secara baik dan benar (tanpa melanggar moral dan secuan batin).

Begitu juga pamungkas ayat, *إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا*, adalah sebagai catatan akhir yang mengira-ngirkan kata ‘ingatlah’ sesungguhnya Allah Maha Mengetahui gerak-gerik hati kalian. Ibn ‘Āsyūr juga mengkorelasikan ayat tersebut dengan ayat sesudahnya, yaitu Q.S. al-Nisa’/4: 33 yang berbicara dalam kaitan dengan pembagian waris (نصيب الغرض) yang di situ terdapat

perbedaan satu-sama lain dalam perolehan harta waris, dan pesan ayat adalah tetap sama, yaitu tidak boleh saling dengki.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Makna intensial ayat tersebut adalah pesan larangan ber-*tamannī*, yaitu mengharap mendapatkan sesuatu yang ada di tangan, atau dimiliki, orang lain yang tidak ada jalan baginya untuk memperolehnya. *Tamannī* merupakan awal perbuatan hati yang selanjutnya akan dapat mengarah pada perbuatan *ḥasad*/dengki. Jika *ḥasad* sudah ada di dalam diri, maka akan muncul potensi-potensi kejahatan hati atau diri berikutnya. *Tammannī* itu dilarang karena memiliki potensi merusak keutuhan sosial dalam berinteraksi dengan sesama. Sebagai penegasan atas makna tersebut, ibn ‘Āsyūr mengatakan, bahwa dosa pertama yang terjadi di dunia adalah dengki, yaitu ketika salah satu dari dua anak Adam mendengki saudaranya sendiri dan akhirnya membunuhnya.

Tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr -melalui intensifikasi makna-menegaskan bahwa cita-cita Allah dalam ayat itu adalah tegaknya persaudaraan (*ukhuwah*) sesama manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Sedangkan ekstensifikasi, sebagai pengembangan makna ayat, diperoleh melalui analisis korelasi ayat sebelum dan sesudahnya serta memperhatikan konteks turunnya ayat. Kontekstuasi atau *munāsabah* dengan ayat-ayat sebelumnya adalah terkait dengan pesan larangan memakan harta orang lain. Adapun ayat sesudahnya menjelaskan larangan rakus (*tama’*) pada harta orang lain.

Selain itu, ibn ‘Āsyūr juga mengaitkan dengan tradisi Jahiliyyah, bahwa orang perempuan dihilangi oleh kaum lelaki untuk mendapatkan hak warisnya. Ayat ini menegaskan, bahwa

tiap-tiap orang (baik laki-laki atau perempuan) memiliki hak kepemilikan harta atas anugerah Allah, sebagai hasil kewarisan. Oleh karena itu, janganlah kalian ber-*tamannī* (menginginkan harta atau anugerah yang menjadi hak milik orang lain), yang mengantarkan kalian berbuat zalim. Tujuannya adalah sama, yaitu agar tercipta kehidupan harmonis-komunikatif dengan suasana hati yang baik ketika bergaul dengan yang lain dalam keluarga ataupun masyarakat luas.

Ayat itu, jika dikontekstusikan dengan praktik kehidupan keluarga, merupakan pesan membina kehidupan keluarga dengan menata relasi yang sehat antara laki-laki dan perempuan (suami-istri). Berdasarkan pada konsep *maqāṣid* ibn ‘Āsyūr, maka makna teleologis-futuristik ayat tersebut adalah bahwa laki-laki dan perempuan sebagai makhluk Allah memiliki hak yang sama atas sesuatu yang telah diusahakannya. Kedua jenis insan tersebut memiliki hak hidup dan kelestarian kehidupannya, sehingga mereka berhak atas hasil yang mereka usahakan. Hal itu merupakan implementasi dari prinsip *al-ḥiṭrah* kemanusiaan dimana kaum perempuan pun memiliki potensi untuk dapat bekerja sesuai dengan *skill* dan kompetensi yang dimilikinya.

c. Ayat tentang penanggung jawab ekonomi keluarga

Q.S. al-Nisa’ /4: 34;

a) Teks dan terjemah ayat

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَحَامُلُونَ مُسْتَوْزِعَاتٌ قِعْظُهُنَّ وَآخِذَاتُهُنَّ بِبِئْرِهِنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَآضِرُّوهُنَّ فَإِنِ أَمْتَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (٣٤)

Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah

menafkahkan sebagian dari harta mereka. Oleh sebab itu, maka wanita yang salih, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka). Wanita-wanita yang kamu khawatirkan nusyūznya, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka. Kemudian jika mereka menaatimu, maka janganlah kamu mencari-cari jalan untuk menyusahkannya. Sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha besar (Q.S.al-Nisa'/4:34).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat di atas, kata ibn ‘Āsyūr merupakan poin baru (*entry point*) berkaitan dengan topik penetapan hukum keluarga, terlebih tentang hak dan kewajiban suami-istri dalam keluarga. Ayat tersebut, dari sisi korelasinya dengan ayat sesudahnya, menjadi semacam *entry point* dalam pengundangan sistem kehidupan keluarga, terlebih mengenai ketentuan (hukum) perempuan dalam keluarga.⁷

Korelasinya dengan ayat sebelumnya, terutama ayat 32, adalah tentang larangan berbuat dengki (iri hati) yang berkenaan dengan hak-hak kepemilikan harta, karena tiap-tiap orang telah mendapat anugerah dari Allah sesuai kadarnya masing-masing. Ayat ke-32 yang sudah diuraikan sebelumnya diharapkan menjadi pedoman, bahwa hubungan suami-istri harus berdasarkan ketulusan, tanpa adanya kecurigaan, dan rasa dengki. Pernyataan ayat... الرجال قوامون على النساء itu merupakan peraturan pokok yang holistik yang di atasnya terbangun sistem hukum keluarga dengan berbagai cabangnya.

⁷ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Ta’wīr*, Jilid II, juz 5, 37.

Selanjutnya, pernyataan ... فالصلحت قنتت, menurut ibn ‘Āsyūr, merupakan pencabangan dan perincian dari pokok hukum keluarga tersebut, yaitu tentang ketentuan perempuan dalam keluarga, misalnya: hal-hal yang menjadi kriteria wanita yang salih, hal-hal yang menjadi hak dan kewajibannya, dan seterusnya. Hal itu tampak dari korelasinya dengan ayat ke 32 sebagaimana ditunjukkan oleh latar belakang turunnya ayat, bahwa para perempuan telah mempersoalkan kewajiban berjihad kepada Nabi, mengapa hanya kaum lelaki? dan juga tentang bagian kewarisan lelaki yang lebih banyak daripada kaum perempuan, dan seterusnya.

Ketentuan hukum yang dipesankan ayat tersebut bersifat umum yang diposisikan sebagai ‘*illat* (alasan hukum) bagi peraturan khusus (yaitu hukum keluarga). Oleh sebab itu, mendefinisikan kata الرجال dengan ال *ta’rif* itu bermakna *istigrāq* (menunjuk maknanya secara menyeluruh), artinya, bahwa “semua jenis laki-laki adalah pemandu/penopang yang mengurus/menegakkan (... قام على...) atas semua jenis perempuan”, dan itu berarti sama dengan pernyataan الرجل خير من المرأة (tiap-tiap lelaki itu lebih baik dari pada tiap-tiap perempuan).

Yang menarik, ia menjelaskan fungsi lain dari ال tersebut, yaitu fungsi *istigrāq* yang bersifat ‘*urff*, yakni, bahwa keberlakuan keseluruhan/*istigrāq* itu berlaku dalam sebuah *setting* adat atau tradisi tertentu, misalnya, *setting* tradisi Arab yang mungkin tidak sama dengan tradisi di luar Bangsa Arab. Sebab, hukum-hukum (ketentuan-ketentuan) yang diinduksikan untuk semua entitas itu merupakan hukum-hukum yang *aglabiyyah* (bersifat kebanyakannya atau pada umumnya), hal itu berarti masih menyisakan pengecualian-pengecualiannya. Dengan begitu, maka ketika ketentuan *aglabiyyah* tersebut

dibangun di atas realitas-realitas *'urfīyah* maka hukum tersebut bersifat *'urfīyyat* pula, yaitu berlaku pada tradisi komunitas-komunitas tertentu tersebut, tidak mengena pada entitas/subyek-subyek di luar tradisi tersebut.⁷ Hal itu lagi-lagi harus dipahami dalam konteks Al-Qur'an itu turun pada realitas-realitas tradisi Arab, sehingga hukum-hukum yang ditetapkan bersifat induktif-*aglabiyyah*, sementara, di luar tradisi Arab banyak realitas atau komunitas sosial dengan tradisi yang berbeda dengan Arab, sehingga hukum yang terkandung dalam proposisi الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ itu tidak adil kalau kemudian digeneralisasikan untuk berlaku menyeluruh yang mencakup sub-sub budaya di luar Arab.

Analisis ibn 'Āsyūr tersebut berbeda dengan ibn Kašīr, al-Marāgī, dan Wahbah yang melihat makna kata الرجال bersifat umum dan mutlak, tidak membeda-bedakan dengan tradisi dimana kaum lelaki itu berada. Dengan demikian, menurut ketiga mufassir tersebut, kaum lelaki sebagai pemimpin, hakim, pelindung, penguasa, pendidik atas perempuan (khususnya dalam konteks keluarga) adalah berlaku mutlak.⁷

Redaksi ayat الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ, menurut ibn 'Āsyūr, berbentuk *affirmative* (sebagai berita solutif) yang bermuatan pesan impresif (perintah). Artinya, laki-laki (yang memenuhi persyaratan sebagai pemilik anugerah berupa kemampuan

⁷ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 5, 38.

⁷ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, Juz 1, 503; al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid II, juz 5, 31; Wahbah al-Zuhaili, "Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid III, Juz 5, 56.

memberi nafkah/infak) haruslah menjadi pemandu/pelindung terhadap kaum perempuan. Dan konsep ... عَلَى التَّسَاءُ... (pelindung atas kaum perempuan...) di sini berarti memelihara, membela, mengakuisisi, dan memberi harta kepada mereka dari hasil bekerjanya sebagaimana maksud redaksi berikutnya, yaitu:

بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ...الآية.

Hal itu bermakna, peran kaum lelaki sebagai pemimpin dan pemelihara atas kaum perempuan tersebut disebabkan mereka diberi anugerah oleh Allah derajat keunggulan atas kaum perempuan, disamping karena mereka telah (secara umum) memberikan infak (belanja hidup) kepada kaum perempuan dari sebagian harta bendanya.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan maksud dari pernyataan 'sebagian mereka atas sebagian yang lainnya' (بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ), maka kata 'sebagian/بَعْضٍ' dimaksudkan dengan sebagian kaum lelaki, demikian juga kata ganti 'mereka/هُمْ' adalah menunjuk kepada kaum lelaki. Artinya, Allah memang telah menetapkan anugerah yang bersifat *jibillīyah* (naluri) bagi kaum lelaki sebagai pihak yang dibutuhkan oleh kaum perempuan sebagai perlindungan dan penjagaan eksistensinya, dan anugerah ini berjalan terus seiring pergantian generasi manusia, sehingga hal itu menjadi semacam hak (حَقٌّ) yang diperoleh atas usaha, dan akhirnya menjadi sebuah fakta empiris bahwa kaum lelaki itu pelindung (قَوَامُونَ) atas perempuan sepanjang era, walaupun terkadang sangat konfiguratif (menguat-melemah).⁷

⁷ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 39.

Sedangkan ibn Kaṣīr menafsirkan ayat (بما فضل الله بعضهم علي) dengan arti bahwa laki-laki lebih utama, lebih baik dari perempuan, karena itu gelar kenabian khusus disematkan kepada kaum laki-laki, demikian pula pemimpin besar kerajaan. Untuk memperkuat argumennya tersebut ibn Kaṣīr mencantumkan hadis⁷ وللرجال عليهن درجة dan ⁷Al-Qur'an لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة. Ibn Kaṣīr dan Wahbah⁷ menjelaskan bahwa tugas kepemimpinan atau kelebihan laki-laki atas perempuan disebabkan dua faktor, yaitu dirinya sendiri (ciptaan), dan karena kewajiban memberi nafkah kepada istri dan keluarga.

Al-Marāgī memahamkan frasa (بعضهم علي بعض) bahwa pemberian kelebihan anugerah oleh Allah terhadap kaum laki-laki di atas kaum perempuan adalah bersifat *fiṭrah* disamping juga sebagai usaha kaum laki-laki. Menurutnya, secara *fiṭrah*, laki-laki adalah pihak yang kuat dari segi akal dan pemikiran di atas kaum perempuan. Demikian pula, dari aspek usaha, maka kaum laki-laki, karena lebih kuat secara badaniah, sehingga berpeluang lebih banyak dalam memperoleh rizki. Berdasarkan pemahaman ayat tersebut, maka laki-laki ditunjuk secara *naṣṣ*/tegas oleh Allah sebagai pemimpin dan pelindung perempuan.⁷

Selanjutnya, ungkapan وَمَا أُنْفِقُوا yang menggunakan bentuk kata kerja lampau itu, menurut ibn ‘Āsyūr, menunjukkan bahwa kaum lelaki yang memberi nafkah, merawat, dan mengayomi

⁷ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 503.

⁷ al-Zuhailī, “Tafsīr Monier,” *Jiḥd III*, Juz 5, 58.

⁷ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t.⁹ Jilid II, juz 5, 26.

kaum perempuan serta anggota keluarganya itu sudah menjadi tradisi sosial yang kuat sejak awal. Demikian juga, disandarkannya kata *أَمْوَالٌ* pada kata ganti *هم* (dalam *أَمْوَالَهُمْ*) adalah karena menunjukkan bahwa harta benda tersebut milik mereka yang berarti bahwa bekerja untuk menghasilkan harta, untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga, adalah menjadi tanggung jawab/tugas mereka, kaum lelaki (*شأن الرجال*). Demikian itu, kata ibn 'Āsyūr, merupakan argumen retorik, karena bertumpu pada terminologi kebiasaan hidup manusia, terlebih tradisi bangsa Arab yang sangat jarang terjadi kaum perempuan mempraktikkan diri untuk mencari penghidupan dalam berbagai lapangan kerja.

Memang, kata ibn 'Āsyūr, lapangan kerja itu berkembang; tempo dahulu, di lingkungan pedalaman, kaum lelaki bekerja di lapangan dengan berburu, bertani, dan bercocok tanam. Namun, di era peradaban kontemporer, mereka mengembangkan usaha ekonomi di sektor dagang dan rekayasa *engineering* serta produksi dan jasa. Perempuan, menurutnya, dapat memperoleh harta dari usaha yang sedapat mungkin, termasuk dari perolehan hak warisan.⁸ Berdasar penjelasan di atas, ibn 'Āsyūr tidak menolak kalau perempuan terjun terlibat dalam lapangan usaha, namun itu dilihat sebagai hal yang masih jarang terjadi.

Berbeda dengan ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah yang tidak menggunakan realitas tradisi lokal di luar Arab, dimana terdapat realitas, bahwa kaum perempuan terlibat dalam usaha ekonomi, sebagai pembandingan serta perluasan diskursus dalam penafsiran Al-Qur'an, maka Al-Marāgī menetapkan bahwa ayat ini adalah bersifat *naṣṣ*, bahwa tradisi Arab yang meletakkan perempuan sebagai pihak yang bekerja di rumah, dan lelaki

⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 39.

sebagai pencari nafkah yang bekerja di luar rumah menjadi kepastian, tidak ada pilihan lain. Bahkan, tampaknya sulit terdapat dinamika, kalau perempuan sebagai pekerja pencari nafkah di luar rumah sebagaimana menjadi budaya di Arab.⁸

Dalam diskursus ini, ibn ‘Āsyūr tampaknya mencoba berpikir dinamis yang tidak mengunci pintu dinamika tradisi kehidupan ekonomi keluarga, dimana perempuan berpotensi untuk tampil dalam panggung dunia kerja menjadi pencari nafkah, dan pernyataan demikian menunjukkan kalau perempuan dapat memiliki harta kekayaan.

Ibn ‘Āsyūr merupakan individu yang hidup di lingkungan tradisi Timur Tengah di kala itu dan melihat kaum perempuan hampir mustahil menguasai kompetensi usaha ekonomi. Karena itu, sangat lazim, ia memahami pernyataan tersebut dengan pretensi menguatkan tradisi bahwa kaum lelaki harus menjadi pelindung kaum perempuan berdasar pada ‘*illat* sebagaimana di atas. Mungkin, akan berbeda jika ibn ‘Āsyūr menyaksikan dinamika kehidupan ekonomi era modern seperti sekarang dimana lapangan usaha telah terbuka luas dalam berbagai sektor, dan kaum perempuan mempunyai peluang selebar-lebarnya untuk mengisi dan terlibat di dalamnya, maka akan menambahkan penjelasan tafsir ayat mengenai peluang kompetensi kaum perempuan sebagai pelaku usaha ekonomi dan memiliki harta yang banyak, dan kemungkinan menjadi pemandu serta tumpuan kehidupan ekonomi keluarga sebagaimana di era kontemporer di Indonesia sekarang ini.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mengembangkan pemaknaan dari ungkapan *اللَّهُ بِغَضَبِهِمْ عَلَىٰ بَعْضِي وَمَا أَنتَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ* dari sisi keindahan

⁸ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t.¹ Jilid II, juz 5, 27.

simplifitas redaksi ayat (بدیع الإعجاز); bahwasannya, pernyataan tersebut adalah sebagai alasan kependuan/kepemimpinan kaum laki-laki atas perempuan, bahwasannya kedua kata مَا dalam ayat tersebut adalah layak sebagai مصدرية dan موصولية. Konsekuensi maknanya adalah, jika sebagai مصدرية maka berarti, bahwa kependuan kaum laki-laki atas perempuan itu disebabkan ketetapan dari Allah yang sekaligus mengangkatnya sebagai penanggung ekonomi keluarga; jika sebagai موصولية, maka berarti bahwa kependuan mereka atas perempuan adalah karena sudah menjadi pengetahuan manusia secara empiris-sosiologis (sebagai tradisi humaniora) bahwa kaum laki-laki adalah yang memegang kelebihan ekonomi keluarga sehingga harus berusaha mencukupi kebutuhan/infak/belanja keluarganya.⁸

Ibn ‘Āsyūr menjelaskan adanya sisi keindahan redaksi ayat berupa penjelasan ‘*illat* hukum dengan menghadirkan kata مَا yang diiringi dengan kata kerja... فَضَّلَ اللهُ... dan أَتَّفَقُوا... . Hal itu menguatkan fungsi مَا sebagai مصدرية yang konsekuensi makna retorisnya adalah bahwa kepemimpinan laki-laki atas perempuan itu merupakan sebuah ketentuan Allah—dimana Allah melebihkan satu orang atas lainnya diantara hamba-hamba-Nya dalam hal memberi kecukupan ekonomi/infak keluarganya—yang didukung oleh praktik tradisi yang konstan, bahwa laki-laki secara tradisional adalah yang bekerja menanggung kebutuhan belanja/infak keluarganya. Realitas tradisi seperti itu dikuatkan oleh ibn ‘Āsyūr dengan bukti-bukti syair yang menggambarkan kehidupan bangsa Arab, bahwa laki-laki, baik yang pandai maupun yang bodoh, mempraktikkan tradisi kehidupan keluarga

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, jūz 5, 39.

seperti itu dalam kaitannya dengan pemenuhan infak/belanja keluarganya.⁸

Ibn 'Āsyūr menampilkan latar belakang turunnya ayat, bahwa kaum perempuan, termasuk Ummu Salamah, bertanya kepada Rasul, "Apakah hanya kaum lelaki yang berjuang/berjihad, sementara kami-kami (perempuan) tidak; di samping itu, bagian waris perempuan hanya separuh laki-laki". Lalu turunlah ayat "Janganlah kalian menginginkan anugerah yang sudah Allah lebihkan untuk sebagian kalian di atas yang lainnya". Hal itu menguatkan makna, bahwa keputusan hukum bahwa laki-laki sebagai pemimpin perempuan adalah sebagai anugerah Allah atas kaum lelaki tersebut yang tidak boleh digugat (sampai timbul dengki) oleh para perempuan.

Ibn 'Āsyūr juga menambahkan lagi sebab/latar belakang turun ayat, yaitu terjadi pada Sa'ad bin al-Rabī' al-Anṣārī yang menampar pipi istrinya, Ḥabībah binti Zaid bin Abi Zuhair, ketika berbuat nusyūz. Perlakuan tersebut dilaporkan oleh mertuanya kepada Rasul, dan Rasul meresponnya dengan menyuruh membalas sesuatu yang diperbuat menantunya itu, kemudian Allah menurunkan ayat ke-34 surat al-Nisā tersebut yang pesannya adalah, bahwa Allah tidak setuju terhadap hal yang diputuskan Rasul-Nya untuk menghukum tindakan Saad tersebut. Rasul berkata: "saya mau mengadili perbuatan Saad, tetapi Allah bermaksud beda".

Ibn 'Āsyūr selanjutnya menilai riwayat *sabab nuzūl* terakhir itu sebagai tidak sahih dan tidak *marfū'*, namun ditengarainya sebagai bersumber dari Ḥasan, al-Suddī, dan Qatādah.⁸ Hal itu

⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jāz 5, 39.

⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jāz 5, 40.

berbeda dengan ibn Kaṣīr dan al-Marāgī yang tidak mengkritisi kualitas hadis *sabab nuzūl* ayat tersebut sehingga dipergunakan sebagai pijakan penafsirannya, bahwa laki-laki yang telah memukul istrinya yang nusyūz itu tidak bisa disalahkan begitu saja.⁸ Sedangkan ibn ‘Āsyūr mempertimbangkan *sabab nuzūl* tersebut untuk mencari makna yang lebih humanis tentang perilaku laki-laki/suami terhadap istrinya yang nusyūz.

Tentang pernyataan *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ*, maka *ف* yang mengawalinya bukan berfungsi sebagai jawab, tetapi sebagai penjelasan detail (*فاء الفصيحة*), terhadap konsep ‘kesalihan’ istri. Artinya, ketika sudah ditegaskan, bahwa lelaki adalah pemimpin atas perempuan, maka tema penting selanjutnya adalah perincian kriteria para perempuan yang baik ketika menjadi istri, serta mengenai metode mempergauli mereka dalam rumah tangga seakan Allah mengharuskan agar seorang perempuan yang menjadi istri bersikap salihah/patut-pantas untuk suaminya, dan kesalihan yang dimaksud adalah mencakup hal-hal mengenai sifat dan sikap diri yang membuat nyaman suami sehingga menghadirkan rida Allah. Arti literer dari *فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ* yaitu, "perempuan-perempuan (sebagai istri) yang (harus bersifat) salihah adalah yang tunduk-patuh (mengabdikan kepada Allah), yang memelihara (kehormatan diri dan suaminya) di waktu ketiadaan suaminya (sama sebagaimana ketika suaminya hadir) sebagaimana pemeliharaan atas nama perintah Allah Swt."

Menurut ibn ‘Āsyūr, lafaz *قَانِتَاتٌ* yang berasal dari akar kata *قنوت* berarti taat beribadah kepada Allah. Artinya, perempuan-

⁸ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t.⁵Jilid II:juz 5, 29.

perempuan tersebut terpolakan sikap mentalnya sebagai pengabdian yang patuh kepada ketentuan-ketentuan syariat; sikap dirinya bertumpu pada kesadaran takwa dan punya rasa takut kepada Allah yang Maha Hadir dimana dan kapan saja, baik suaminya hadir di hadapan dirinya ataupun pergi, maka dirinya berposisi yang sama, yaitu berbuat baik untuk diri dan keluarganya. Oleh karena itu, pernyataan berikutnya adalah *حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ* yang berarti bahwa ia (perempuan-istri) tersebut selalu waspada dan memelihara diri dalam keadaan jauh dari suaminya sebagaimana ketika ia berada di hadapan suaminya. Dengan ungkapan lain, ia bersifat amanah (terpercaya) untuk suaminya dengan modal kesadarannya bahwa Allah selalu hadir mengawasi hamba-hamba-Nya.

Dikaitkannya kata *حَافِظَاتٌ* (selalu menjaga) dalam ketidakhadiran suami (*لِلْغَيْبِ*) adalah gaya *majaz 'aqli* bahwa yang dimaksud adalah waktu atau saat ketiadaan secara fisik. Dan kata *الغيب* adalah lawan kata *حضور*, maksudnya adalah ketidakhadiran suami di hadapan istrinya. Lam (ل) dalam *لِلْغَيْبِ* adalah berfungsi *ta'diyah* (menjadikan kata kerja *حفظ* dari bentuk isim fa'il *حَافِظَاتٌ* menjadi transitif) karena lemahnya *'amil* (yaitu kata *حَافِظَاتٌ* yang karena bukan kata kerja agar berperan sebagai kata kerja/فعل), sehingga posisi *الغيب* menjadi obyek penderita (*مفعول به*). Hal itu merupakan permajazan untuk perluasan makna (*التوسيع*) karena sebenarnya kata *لِلْغَيْبِ* adalah sebagai *zaraf* (kata keterangan) dari kata *حَافِظَاتٌ*.

Tujuan pe-*maf'ul*-an tersebut untuk mencakup semua yang terduga terlewatkan dari penjagaan di saat ketidakhadiran suami; yaitu setiap hal yang dijaga oleh suami di saat hadirnya dari semua keadaan istrinya baik harga diri dan harta bendanya, karena di saat hadirnya terdapat dua penjaga, yaitu bahwa ia menjaga istrinya sendiri secara fisik, dan menjaganya dengan perhatian hati istri, karena lekatnya rasa cintanya kepada sang suami. Sedangkan ketika suami tidak ada secara fisik, maka muncul kondisi melupakan dan meremehkan suami, sehingga memungkinkan istri melakukan hal yang tidak disukai oleh suami jika ia tidak salihah atau lemah moral. Dengan demikian, menurut ibn 'Āsyūr, melalui pola *zaraf* (لِغَيْبِ) dari perkiraan redaksi semula sebagai *maf'ūl bih* (لِلْفِعْلِ بِهِ) terdapat nuansa (gaya) *tjāz-badī'* (إيجاز بديع).⁸ 6

Huruf ب pada مَا حَفِظَ menyatakan fungsi 'kelekatan' (لِلْمَلَايَسَةِ). Artinya, seorang istri menjaga amanah suaminya atas nama, atau melekat dengan, penjagaan Allah sebagai Zat Yang Maha Menjaga. Sementara itu, kata مَا berfungsi sebagai مصدرية sehingga redaksi ayat tersebut bermakna بِحَفِظِ اللَّهِ, bahwa pemeliharaan diri istri tersebut adalah *include* dalam pemeliharaan Allah secara zahir dan batin, baik ada suami atau tidak adanya, pemeliharaan yang bernuansa kewajiban syar'i, dalam arti, bahwa pemeliharaan istri tersebut adalah atas dasar perintah Allah agar istri memelihara suaminya baik ia hadir maupun tidak, termasuk memelihara sesuatu yang tidak disukainya walaupun menjadi hak sang istri.

⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 40.

Hal itu mengecualikan hal-hal yang diperbolehkan oleh Allah untuk para istri, sebagaimana Rasul mengizinkan Hindun binti ‘Utbah untuk mengambil sebagian harta Abu Sufyan secara baik sekedar mencukupi kebutuhan diri dan anaknya. Atas dasar itu, maka Malik membolehkan istri memasukkan para saksi memasuki rumah suaminya ketika tidak ada suaminya untuk menjadi saksi terhadap sesuatu yang diinginkan sang istri; Hal itu sama juga sebagaimana Rasul membolehkan para istri untuk keluar ke masjid dan mengajak kebaikan (berdakwah) kepada kaum muslimin.⁸

Ibn Kaṣīr memaknai kalimat *فاحصات قانات* sebagai perempuan-perempuan yang taat pada suaminya, *حافظات للغيب* menjaga diri dan menjaga harta suami ketika suami tidak berada di rumah.⁸ Pemaknaan demikian itu⁸ menggambarkan adanya simplifikasi dan reduksi dalam pemaknaan terma perempuan salihah.

Selanjutnya yaitu firman Allah:

وَالَّذِي تَخْتَلِفُ أَسْمَاؤُهُمْ فَتَحْمِلُهُ الْكُفْرَةُ وَالَّذِي يَنْتَهِبُ عَيْدَهُمْ وَالَّذِي يَتَّبِعُ عَيْدَهُمْ وَالَّذِي يَتَّبِعُ عَيْدَهُمْ وَالَّذِي يَتَّبِعُ عَيْدَهُمْ
سَيَبْرَأُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا (النساء: ٣٤)

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat itu mengandung ketentuan hukum yang berkenaan dengan situasi destruktif dimana perempuan (istri) menampilkan perilaku tidak suka/menolak terhadap suaminya. Hal itu, menurut ibn ‘Āsyūr, adakalanya karena jeleknya perangai (akhlak) istri; atau karena ia menginginkan

⁸ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jūz 5, 41.

⁸ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 1, 503.

menikah dengan lelaki lain; atau karena jeleknya rupa suami, dan kasus seperti ini banyak realitasnya.⁸

Dalam konteks ini, ibn 'Āsyūr memperdalam pemahaman konsep *nusyūz* (نُسُوْز). Secara bahasa, *nusyūz* berarti sombong dan menentang (الترقُّع والنهوض), atau segala sikap yang substansinya menolak atau menjauhkan diri dari suaminya karena gangguan emosi ataupun rasa tinggi hati. Contohnya, ungkapan نَشْرُ الْأَرْضِ berarti 'gundukan tanah' (مرتفع الأرض).⁹ Adapun pengertian istilah yang didasarkan pada beberapa pendapat ahli fikih, misalnya, *nusyūz* adalah sikap durhaka, sombong, dan benci dari seorang istri terhadap suaminya yang sebelumnya baik-baik saja. Ibn 'Āsyūr menuturkan, *nusyūz* adalah sebuah kegagalan perilaku dalam pergaulan suami-istri yang sebelumnya tidak ada masalah; dan itu dapat terjadi juga dari seorang suami terhadap istrinya, sebagaimana firman Allah *وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً*.

Penanganannya, menurut fukaha, adalah; kalau terjadi dari pihak perempuan (istri) maka dengan (1) pemberian nasihat, (2) pemisahan tempat tidurnya, dan (3) dipukul tanpa menyakiti. Fukaha menyatakan bahwa urutan cara tersebut menunjukkan tahapan, sebagaimana petunjuk ayat. Hal itu diperkuat dengan sebagian riwayat dari sahabat yang mengizinkan memukul pada seorang istri yang *nusyūz*, yaitu yang berperilaku durhaka selain perzinahan atau perbuatan keji.⁹

Menurut ibn 'Āsyūr, riwayat tersebut merupakan cakupan makna kebolehan memperlakukan istri seperti itu, dan harus tetap

⁸ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 41.

⁹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 41.

⁹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 41.

diperhatikan tentang level-level tradisi sebagian masyarakat atau suku tertentu. Misalnya, masyarakat Baduwi/pedalaman yang tidak menganggap memukul istri yang ber-*nusyūz* itu sebagai kejahatan, dan demikian juga perasaan istri tersebut, sehingga menerimanya saja. Hal itu terjadi secara biasa di lingkungan suku-suku Baduwi, seperti terdeskripsikan dalam syair ‘Āmir bin al-Hārīs dengan sebutan جران العود (tongkat batang kayu);

عَمِدْتُ لِعُودٍ فَالْتَحَيْتُ جِرَانَهُ وَلِلْكَيْسِ أَمْضَى فِي الْأُمُورِ وَأَنْجَحَ
لِحَذَا خَذِرًا بِالْحُلِيِّ فَأَتَانِي رَأَيْتُ جِرَانَ الْعُودِ فَكَادَ يَصْلِحُ⁹

Saya ambil kayu pohon, lantas saya kupas kulitnya # Sungguh kantong harta lebih melestarikan dan meluluskan segala urusan

Waspadalah wahai dua kekasihku, karena sesungguhnya saya # melihat cambuk batang kayu nyaris benar-benar mendamaikan

Dalam syair tersebut, tergambarkan seorang suami menyiapkan kayu keras yang diambil dari batang pohon yang mulai mengeras-kering dan siap dijadikan alat cambuk untuk menakut-nakuti dua orang istrinya ketika durhaka.

Ibn ‘Āsyūr juga mengetengahkan latar historis tradisi atau budaya dengan mengutip keterangan dalam *al-Jāmi‘ al-Saḥīḥ* bahwa ‘Umar ibn al-Khattab berkata, "Kami orang-orang Muhajirin ini merupakan masyarakat yang tradisinya menguasai perempuan-perempuan kami; lantas ketika di Madinah ini, kami hidup dalam lingkungan kaum Anshar yang para perempuannya menguasai para laki-laki (suaminya). Dengan demikian, para istri kami berperilaku sebagaimana perilaku para perempuan (istri) Anshar". Jika para suami diizinkan memukul istrinya sekedar karena *nusyūz* (bukan perbuatan keji) yaitu membenci sang suami

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jūz 5, 41.

dan tidak mentaatinya, maka hal itu kalau dilakukan oleh kaum yang tidak menganggap suami memukul istrinya yang *nusyūz* sebagai kejahatan yang membahayakan dan bukan cela dan aneh dalam komunikasi pergaulan keluarga, maka tidak ada masalah. Demikian juga, jika istri yang dipukuli oleh suaminya tersebut merasa tidak aneh dan memakluminya.⁹

3

Sementara, yang lain mengatakan, bahwa redaksi *فَعَطُّوهُنَّ* *وَاجْحُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ* menunjukkan maksud urutan tahapan, bukan kumulasi. Hal itu adalah sebagaimana praktik para sahabat yang menangkap makna/pemahaman bahwa huruf *و* secara spontan, oleh logika, dimengerti sebagai tahapan, sebagaimana dikatakan oleh Sa‘d bin Jubair, "jika istri membangkang/*nusyūz*, maka; *pertama*, dinasihati, dan jika tidak efektif, maka yang *kedua* dipisah tidurnya, dan jika belum efektif maka yang *ketiga* dipukul". Menurut ibn ‘Āsyūr, itu berasal dari perkataan ‘Ali bin Abi Thalib.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mensinyalir, bahwa *و* tersebut menunjukkan makna pembagian, *التقسيم*, sesuai dengan pola-pola *nusyūz* para istri.⁹ Di sini, tampak bahwa ibn ‘Āsyūr memperluas dimensi makna *nusyūz* terkait dengan teknik penanganannya oleh suami sebagaimana petunjuk ayat, maka ibn ‘Āsyūr ingin mencari segi keadilan penanganan terhadap istri dengan merujuk pada budaya atau tradisi penanganan *nusyūz* oleh berbagai suku atau masyarakat. Namun dia tidak tertarik memperluas konsep 'memukul' terhadap istri yang *nusyūz* tersebut.

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jāz 5, 42.

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jāz 5, 42.

Lain halnya dengan al-Marāgī, bahwa urutan penanganan *nusyūz* tersebut sudah tegas, berdasar *naṣṣ*, dimana fungsi *waw* (و) adalah sebagai penghubung secara tertib. Namun, ia juga menganalisis bahwa memukul istri yang *nusyūz* sebagai terapi itu tidak dipilih ketika keluarga tersebut sudah terdidik, karena penanganan secara *naṣṣ* itu layak bagi keluarga yang masih berada dalam lingkungan tradisi pedalaman/baduwi.⁹ Wahbah mengatakan bahwa meskipun memukul istri yang *nusyūz* itu diperbolehkan, namun meninggalkan cara itu adalah lebih utama. Pendapat tersebut diperkuat dengan hadis Nabi: “sebaik-baik kalian adalah yang tidak akan pernah memukul istrinya”.⁹

Adapun pernyataan *فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا*, maka berarti, bahwa kalau mereka (perempuan yang *nusyūz* tersebut) sudah taat, berperilaku normal, setelah *nusyūz*-nya, maka janganlah kalian mencari-cari jalan memperlakukan mereka sebagaimana terhadap mereka yang *nusyūz*. Kata ganti (كُمْ) dalam ayat tersebut kembali pada *أنتم* (para suami) atau juga orang yang dapat diberi hak menangani para istri yang *nusyūz*; Ketaatan perempuan tersebut adalah terjadi setelah *nusyūz*; Kata *سَبِيلًا* pada asalnya berarti jalan, namun di sini berarti *majāz* yang menunjuk pada makna ‘cara mencari-cari sebab’ terhadap sesuatu (التوسل والتسبب). Kata *سَبِيلًا* berkaitan dengan *عَلَيْهِمْ* yang artinya bahwa suami tidak boleh mencari-cari alasan yang menyengsarakan atau menzalimi para istri yang sudah baik-baik.

⁹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t.⁵ Jilid II, juz 5, 30.

⁹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” *Jifd III*, Juz 5, 61.

Ungkapan *إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا* menurut ibn ‘Āsyūr adalah sebagai catatan akhir yang harus dijadikan sebagai peringatan/*warning* (تذليل للتهديد). Artinya, para suami harus memperhatikan terhadap ketentuan penanganan terhadap istrinya yang *nusyūz* yang sudah disyariatkan, karena Allah memperhatikan semuanya.

Ungkapan *إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ عَلَيْكُمْ* berarti Allah menguasai, mengatasi, atas kalian semua, karena Dia Maha Tinggi di atas segala kemampuanmu, sehingga kalian harus mematuhi segala perintah-Nya serta menjauhi segala larangan-Nya; Sedangkan *كَبِيرًا* berarti bahwa Allah itu *قَوِيٌّ قَادِرٌ* mampu berbuat apapun mengatasi kalian, sehingga kalian harus takut terhadap azab-Nya manakala kalian berbuat menyimpang dan melanggar aturannya.⁹ Dari analisis catatan akhir ayat (*faṣīlah*) tersebut, ibn ‘Āsyūr ingin menegaskan, bahwa kepemimpinan lelaki atas perempuan (istrinya) adalah bersifat amanah dari Allah yang harus dijalankan secara baik sesuai tupoksi, tidak boleh semena-mena, laksana seorang raja yang diktator. Namun, pada analisis sebelumnya, ia menegaskan juga, bahwa kepemimpinan laki-laki tersebut bersifat tradisional, bukan natural, sehingga bersifat seharusnya dinamis seiring perkembangan peradaban suatu masyarakat.

Tegasnya, mengenai penanganan *nusyūz* tersebut, berdasarkan akhir ayat, haruslah hati-hati, tidak boleh serampangan. Kata ibn ‘Āsyūr, hal itu disebabkan, bahwa *nusyūz* itu terkadang dibarengi dengan imajinasi-imajinasi maksud durhaka atau perancangan untuk itu, bukan mutlaknya pertengkaran ataupun ketidakpatutan satu-sama lain (antara

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jūz 5, 42.

suami-istri), karena hal itu sesekali terjadi dalam keluarga, bahkan kehidupan rumah tangga itu sangat sulit terlepas dari semua itu, dan mungkin sudah merupakan dinamika rumah tangga. Dengan demikian, menurut ibn ‘Āsyūr, *nusyūz* menyebabkan tampilnya ayat dengan pesan bimbingan penanganannya yang berpotensi munculnya dampak negatif yang serius, sehingga diungkapkan dengan *تَخَافُونَ نُشُوزَهُمْ*. Oleh sebab itu, anjuran untuk menasihati, memisahkan tempat tidur/tidak mempergauli, dan memukul adalah menyatakan tingkatan-tingkatan *nusyūz*, sehingga tertib penanganannya bersifat kebolehan dan pilihan yang relevan, bukan merupakan keharusan.⁹ Tampaknya berbeda dengan al-Marāgī dan Wahbah bahwa tertib penanganan *nusyūz* tersebut adalah bersifat *naṣṣ*, tidak ada kaitan dengan besar-kecilnya problem, darimana sumber masalahnya yang dominan, sehingga tidak ada upaya perubahan.

Menarik juga tentang subyek yang dituju oleh pernyataan frase *تَخَافُونَ*, dan ibn ‘Āsyūr mengelaborasinya. Menurutnya, subyek tersebut dapat berupa para suami, sehingga pengaitan redaksi ... *فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ* ... adalah bersifat hakiki, bukan *majāzi*. Dapat juga, sebagaimana pendapat ‘Atā’, bahwa yang dituju oleh *تَخَافُونَ* adalah semua pihak yang berkompetensi dalam mengatur rumah tangga, seperti para penguasa/hakim dan para suami, sehingga masing-masing dapat berperan sesuai tugas dan fungsinya. Atas dasar itu, ‘Atā’ menegaskan bahwa para suami tidak boleh memukuli istrinya, tetapi hanya memarahi saja. Kata ibn al-‘Arabī, demikian itulah pemahaman ‘Atā’ terhadap syariat

⁹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Jfz 5, 43.

yang topik tersebut diposisikan sebagai sentra ijtihad para mufassir, dan dia lebih memahami kalau perintah memukul istri yang *nusyūz* tersebut adalah perintah *ibāḥah* (kebolehan saja), bukan penetapan/penentuan. Namun, dia juga menyatakan kemakruhan memukul istri dari sisi dalil yang lain, misalnya, dari ḥādīs Nabi, *ولن يضرب خياركم* (suami terbaik kalian tidak akan memukul istri).¹

Dari pemaparan pemaknaan tersebut, ibn ‘Āsyūr lebih memilih dan memuji ‘Aṭā’ yang memperluas makna teks dengan berbagai sisi, memperhatikan konteks-konteks, dan berbagai teori makna, sehingga membuahkan pemahaman yang lebih holistik dan menunjukkan luasnya Al-Qur’an sebagai pembimbing kehidupan keluarga. Dan hal ini tidak dilakukan oleh Mustafa al-Marāḡī. Para ulama juga banyak yang lebih memilih pemikiran ‘Aṭā’, dan bahkan ibn al-Faris menyatakan bahwa para ahli hadis mengingkari hadis yang menjelaskan perintah memukul istri ketika *nusyūz*. Atau, lanjut ibn ‘Āsyūr, mereka mentakwilkan teks ayat yang memerintah memukul tersebut.

Jelasnya, pemberian izin memukul tersebut adalah untuk memelihara hal-hal detail relasi suami-istri, sehingga perizinan memukul bagi suami tersebut adalah untuk perbaikan, merawat, dan menegakkan pergaulan antara keduanya. Jika suami memperlakukan istrinya dengan memukulnya atas dalih *nusyūz*, tanpa perhitungan yang cermat, maka dia terhitung melampaui

⁹ Senada dengan hadis tersebut adalah Hadis yang diriwayatkan oleh al-Turmuzi dalam Sunannya, Kitab al-Rada’, bab mā jā’a fi haq al-Mar’ati ‘alā zaujiha, no hadis 1082. *حدثنا أبو كريب حدثنا عبيدة بن سليمان عن محمد بن عمرو وحدثنا أبو سلمة عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم وخياركم لنساءهم خلقاً*

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, ḥuz 5, 43.

batas, dan menjadi durhaka. Padahal, *nusyūz* yang dikehendaki oleh ungkapan وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُسُوزَهُنَّ adalah yang berdampak buruk yang merusak rumah tangga.

Dan dari situ pula, maka subyek yang dituju oleh ayat dapat berupa para hakim/penguasa, sehingga dipahami bahwa *nusyūz* tersebut bersifat delik aduan, yaitu aduan dari suami yang mengeluhkan istrinya yang tidak taat kepadanya dengan menjelaskan fakta-fakta yang menguatkan, sehingga hakim terlibat dan berperan dalam menanganinya bersama suami. Begitu juga, redaksi وَأَحْضُرُوهُنَّ فِي الْأَمْشَاجِعِ berarti keharusan suami untuk meminta izin meng-*hajr* (tidak menggauli istri) di kamar tidurnya, adapun redaksi وَأَحْضُرُوهُنَّ maka sebagaimana rincian ulasan di atas, sebelumnya. Selanjutnya, kata ganti sapaan فَإِنْ أَطَعْتُمُوهُنَّ dan فَالْتَبِعُواوهُنَّ adalah sebagaimana penjelasan rinci pada penjelasan وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُسُوزَهُنَّ فَاعِظُوهُنَّ.

Dari ulasan tafsir ayat di atas, maka simpulannya adalah, bahwa suami tidak boleh memisahkan ranjang (*hajr*) dan memukuli istrinya hanya sekedar kekhawatiran terjadinya *nusyūz*, belum ada realitasnya sesuai kesepakatan. Jika sapaan ayat *nusyūz* itu tertuju pada para suami, maka mereka hanya diberi izin menangani istri yang *nusyūz* hanya salah satu saja dari tiga tahapan yang ada, maka mereka mendapat amanah untuk menerapkan di antara tiga tahap tersebut sesuai tingkatan *nusyūz* yang relevan (jika tidak maka ternilai berbuat zalim). Tentang menasihati, maka tidak ada definisi yang tegas, sedangkan memisahkan tempat tidur/ranjang dipersyaratkan tidak sampai membuahkan bahaya bagi istri, seperti terjepit dan mengalami

tekanan batin. Sebagian mufassir ada yang membatasi maksimal *hajr* sampai sebulan saja.

Sedangkan memukul, maka merupakan tahapan bahaya, sehingga pembatasannya sangat sulit. Tetapi, syariat mengizinkannya ketika memang dalam *nusyūz* tersebut tampak realitas kerusakan keluarga, mungkin karena perempuan di kala itu melampaui batas, durhaka, namun tetap harus ada penetapan batasannya secara tepat sebagaimana dielaborasi dalam fikih. Sebab, jika suami diberikan izin secara mutlak untuk menangani dan memukul istrinya dengan dalih mencari pemuasan amarahnya, maka sudah terduga keras akan melampaui batas ketentuan, karena dalam praktiknya, jarang sekali orang mampu menghukum setimpal dengan kesalahannya, padahal landasan dasar syariat adalah 'seseorang tidak diperkenankan memutuskan perkara untuk dirinya andai tidak ada kegentingan/darurat'. Jumhur memberi kaidah, yaitu asal tidak sampai batas menimbulkan bahaya (اضرار). Dan juga, memukul tersebut harus dijalankan oleh orang yang tindakannya tidak dinilai sebagai penghinaan serta membahayakan.¹

Dari simpulan tersebut dapat dinyatakan, bahwa para penguasa/hakim dibolehkan melakukan penanganan terhadap istri seorang suami yang *nusyūz* ketika melihat bahwa para suami tidak mampu melaksanakannya dengan baik, tepat dengan petunjuk syariat, serta tidak mengerti batas-batas memperlakukan level-level/tahapan-tahapan penanganan. Dan penguasa dapat memberi peringatan kepada para suami, bahwa siapa yang memukul istrinya akan ditindak. Itu semua agar tidak memperburuk situasi, saling merasa jengkel di antara suami-istri,

¹ Ibn 'Asyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, fuz 5, 44.

apalagi ketika saling tidak memiliki pengendalian diri, *self control*, yang baik.¹

0

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Berdasar deskripsi tafsir di atas, diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr mengungkap makna teleologis redaksi ayat الرَّجَالُ قَوَامُونَ عَلَى النِّسَاءِ berupa ketentuan, bahwa “kaum lelaki menjadi penopang dan pemimpin kaum perempuan itu bersifat lokalitas dan bersifat kebanyakan (أغلبية), bukan kepastian mutlak”. Ini berbeda dengan ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah yang menyatakan hal itu sebagai hukum Islam yang berlaku umum bagi semua keluarga muslim dimanapun dan kapanpun adanya.

Pendapat ibn ‘Āsyūr di atas dirumuskan berdasar analisisnya mengenai fungsi التَّارِيفُ dalam kata *al-rijāl* dan *al-nisā’* di atas. Padahal kemungkinan ada fungsi lain dari التَّارِيفُ tersebut. Yang menarik adalah fungsi *istigrāq-‘urfī*, yakni bahwa keberlakuan keseluruhan (*istigrāq*) itu berlaku dalam sebuah *setting* adat atau tradisi tertentu¹, misalnya, *setting* tradisi Arab, yang mungkin tidak sama dengan tradisi di luar Arab. Oleh karena hukum-hukum (ketentuan-ketentuan) yang diinduksikan untuk semua entitas itu merupakan hukum-hukum yang *aglabiyyah* (bersifat kebanyakannya atau pada umumnya), maka berarti masih menyisakan pengecualian-pengecualiannya. Dengan begitu, maka ketika ketentuan *aglabiyyah* tersebut dibangun di atas realitas-realitas *‘urfīyyah* maka hukum tersebut bersifat *‘urfīyyat*, yaitu berlaku hanya pada tradisi komunitas-

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, 9uz 5, 43.

2

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, 9uz 5, 38.

3

komunitas tersebut, tidak mengena pada realitas di luar tradisi tersebut.

Pemahaman demikian menekankan pada konteks kondisi pada waktu Al-Qur'an itu turun, yaitu pada realitas-realitas tradisi Arab, sehingga hukum-hukum yang ditetapkan itu bersifat *aglabiyyah*, sementara, di luar tradisi Arab banyak realitas-realitas sosial dengan tradisi-tradisi yang berbeda dengan Arab, misalnya di Jawa, kaum perempuan dalam keluarga petani telah terbiasa bekerjasama dengan suaminya dalam bertani, sehingga hukum yang terkandung dalam proposisi *الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ* itu tidak adil kalau digeneralisasikan berlaku atas parsial-parsial budaya di luar Arab.

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr berusaha memerinci pemahaman tentang *'illat* hukum, yaitu faktor laki-laki sebagai pemimpin atas perempuan, dengan analisis redaksi kebahasaan dan retorika-kesustraan (*badī'ī jāz*). Tujuannya adalah agar dapat mengarahkan perintah (*khiṭāb*) ayat kepada kedua belah pihak (yang alim maupun yang awam). Dia berdalil dengan proposisi syair dalam menangkap pesan seperti itu, bahwa laki-laki, baik yang alim ataupun yang bodoh, adalah sebagai pemandu kaum perempuan, dimana hal demikian telah dibuktikan oleh perjalanan tradisi turun-temurun (sebagaimana dideskripsikan oleh syair al-Samual atau al-Harisi). Tegasnya, penggunaan syair-syair adalah untuk melihat realitas secara induktif terhadap tradisi saat turunnya ayat/teks Al-Qur'an.

Ibn 'Āsyūr juga memperluas makna untuk menangkap *maqṣad-maqṣad* ayat dengan pendekatan sastra-retoris yaitu ilmu *badī'*. Ternyata, itu sangat bermanfaat untuk memahami maksud bahwa perempuan (sebagai istri) yang salihah adalah yang memiliki amanah terhadap suaminya, dan amanah tersebut tidak mungkin terwujud manakala tidak ada kesadaran terhadap

kehadiran Allah, Zat yang Maha Menjaga segala perbuatan hamba-Nya. Analisa keindahan sastra tersebut juga dia kuatkan dengan pemahaman-pemahaman ide syi'ir seperti karya Basysyar, yaitu "ويصون عَنبَتِكُمْ وَإِنْ نَزَحَا..." yang menggambarkan tingkat kesadaran budaya ketika itu (saat turun Al-Qur'an).

Untuk menangkap maksud ayat yang sebenarnya, ibn 'Āsyūr memperhatikan pada segi budaya atau tradisi beserta infrastrukturnya, semisal sisi psikologis tradisi yang berlaku, untuk menjadi acuan dalam melihat sifat ayat, apakah makna ayat tersebut bersifat *tasyri'iyah* murni dengan segala ketentuannya yang normatif-formalistik, atau sekedar deskriptif yang menggambarkan bahwa ketentuan makna ayat itu (ayat tentang memperlakukan istri yang *nusyūz*) berlaku dalam budaya yang selevel, namun terbuka maknanya untuk dikembangkan pada nuansa kontemporer yang lebih menunjukkan prinsip *maqāṣid*, semisal *fiṭrah*, *musāwah*, dan *hurriyyah*.

Terkait *nusyūz*, ibn 'Āsyūr juga mengembangkan makna tentang perlakuan suami terhadap istrinya yang sudah taat, yaitu harus adil dan jujur dalam melihat realitas, tidak boleh mencari-cari alasan untuk menzaliminya. Hal itu, oleh ibn 'Āsyūr, dilakukan dengan mengembangkan sisi pemahaman *balāghiyah*, yaitu aspek *majāzī* dari kata سَبِيلٌ; Sedangkan tentang posisi suami, sebagai pihak yang diberi hak oleh agama untuk menangani istrinya yang *nusyūz* sebagai pemimpin yang memiliki kuasa layaknya seorang hakim atau *sulṭān*, adalah diambil dari struktur ayat, فَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ عَلَىٰ هَٰذَا سَبِيلًا.

Ibn 'Āsyūr lebih maju dalam pemahaman tentang penanganan *nusyūz*, karena berupaya mewarnai pemaknaan dengan nilai-nilai fitrah humanisme perempuan yang beberapa

budaya pada sementara waktu itu ada yang melanggar dalam memosisikan perempuan. Di sinilah letak unsur *maqāsidnya*. *Maqṣad* ayat tentang penanganan *nusyūz* menurut ibn ‘Āsyūr adalah sebagai sebuah langkah budaya yang lebih manusiawi yang diidealkan oleh Al-Qur’an, bukannya membiarkan masalah keluarga dengan kasus *nusyūz* secara barbar sebagaimana tradisi Jahiliyah yang tampak melalui analisis *setting* budaya kala turun ayat, baik melalui petunjuk ayat, hadis-hadis sahih, maupun investigasi syair-syair.

d) Kontribusi tafsir *maqāsidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Ibn ‘Āsyūr sangat detail dalam mengungkap makna intensial ayat tersebut, yaitu dengan melakukan analisis struktural dan juga analisis keindahan gaya bahasanya (اسلوب الایة). Tentang konsep lelaki (suami) sebagai penopang ekonomi, maka ibn ‘Āsyūr mengembangkan makna kata ‘*al-rijāl*’ yang diberi kata sandang ‘*al ta’rif*’ yang menunjuk pada laki-laki tertentu yang oleh ibn ‘Āsyūr adalah laki-laki di waktu turunnya teks. Pada masa itu, kaum lelakilah yang menjadi tumpuan ekonomi, karena lapangan kerja masih sangat terbatas, yaitu di bidang perdagangan yang menuntut bepergian jauh, dan berkebudan di hutan-hutan yang sangat layak hanya bagi kaum lelaki. Sedangkan di luar konteks budaya saat turunnya teks, maka tidak tercakup di dalamnya, yaitu kemungkinan adanya laki-laki yang hidup dalam lingkungan budaya di luar teks yang lapangan kerja terbuka lebar-lebar, sehingga kaum perempuan juga mendapat akses untuk bekerja.

Dengan demikian, perluasan atau ekstenfikasi makna dilakukan ibn ‘Āsyūr dengan mengembangkan sisi pengecualian-pengecualian petunjuk lafaz ayat (المعان للمستثنيات). Dengan demikian, makna penanggungjawab ekonomi keluarga boleh jadi tidak

spesifik dipikul oleh suami saja, dan perempuan pun layak memikulnya, sehingga kepemimpinan keluarga juga dapat bersifat kolaboratif-partnership antara suami-istri. Ibn ‘Āsyūr juga melakukan intensifikasi makna ayat tentang konsep penanggungjawab ekonomi keluarga melalui korelasi dengan ayat-ayat lain seperti ayat kewarisan yang memberi kesan bahwa perempuan juga punya hak memiliki harta yang salah satu sumbernya adalah kewarisan, sehingga ia pun punya akses untuk memimpin dan mengelola keluarga melalui kontribusinya memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga.

Selain itu, intensifikasi makna juga dilakukan melalui kontekstualisasi ayat dengan budaya yang melingkunginya melalui investigasi syair-syair yang mendeskripsikan realitas bahwa laki-laki (para suami) lah yang menanggung ekonomi keluarga, sehingga berkonsekuensi sebagai pemimpin perempuan (istri) dalam keluarga; selanjutnya dihubungkan dengan dinamika budaya kekinian yang mana di masa hidup ibn ‘Āsyūr belum tampak maksimal kalau dunia kerja semakin berkembang dan terbuka lebar untuk perempuan seperti saat ini. Kaum perempuan di saat ini disugahi berbagai lapangan kerja yang nyaris tidak terbedakan dengan kaum lelaki, sehingga untuk memiliki harta hasil kerja pun sangat mudah bagi perempuan, dan pada akhirnya bukan tidak mustahil kalau banyak kaum perempuan yang menjadi kaya, berpenghasilan melebihi penghasilan kaum lelaki yang dalam kaitan ini adalah para suami.

Perolehan makna intensial dan ekstensial seperti itu menjembatani sebuah jalan menuju capaian makna teleologis bahwa kepemimpinan suami dalam keluarga atas istri dan anak-anaknya adalah bersifat representatif, bukan yang *rigid* dan kaku yang menghalangi pihak istri terlibat dalam manajemen keluarga.

B. Ayat Relasi Suami-Istri dalam Mengatasi Konflik Rumah Tangga

a. Ayat tentang disharmoni rumah tangga

1) Q.S. al-Nisā'/4: 128

a) Teks dan terjemah ayat

وإن امرأة خافت من بعلها نُشورًا أو إغراءًا فلا جناح عليهما أن يَصْلِحا بَيْنَهُمَا صلِحًا واصلِح
خَيْرٌ وَأَحْسَنُ لِلنَّاسِ الشُّحُّ وَإِنْ عُثِرُوا وَمَتَّعُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بما تَعْمَلُونَ خَبِيرًا .

Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyūz atau sikap tidak acuh suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi keduanya) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyūz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan (Q.S. al-Nisā'/4: 128).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat di atas, kata ibn 'Āsyūr, merupakan kelanjutan dari fatwa-fatwa Allah mengenai kehidupan rumah tangga. Sebelumnya, yaitu ayat ke-34 dari surat al-Nisa' berbicara tentang perpecahan/keretakan (شقاق) rumah tangga dan cara penanganannya yang disebabkan oleh *nusyūz* pihak perempuan (istri). Sedangkan, ayat ke-128 ini deskripsi tentang *nusyūz* dari pihak lelaki, yaitu *ba'l* (بعل), dan kata بعل diartikan dengan 'pasangan istri' (زوج المرأة), yaitu suami.¹ 0

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 214.

Ibn ‘Āsyūr menafsirkan ayat tersebut mulai dari ungkapan *فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا* dari pernyataan *فَلَا جُنَاحَ* yang secara harfiah menunjuk makna pembolehan melakukan perdamaian (*صلح*) dengan cara tertentu. Berbeda dengan al-Marāgī yang memulai tafsirnya dari penjelasan awal ayat, yaitu *وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ*, karena partikel *فَ* pada *فَلَا جُنَاحَ* menjadi jawaban dari partikel *إِنَّ* yang berfungsi sebagai syarat. Dengan demikian, kata al-Marāgī, perempuan (istri) yang mengkhawatirkan *nusyūz* suaminya dengan mengetahui tanda-tandanya seperti menolak berbicara, berkata kasar, dan menginginkan menikahi wanita lain, maka keduanya tidak dicegah untuk berdamai, dan menurut ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah, bahwa hal itu dianjurkan.¹

Ibn ‘Āsyūr memulai dengan *فَلَا جُنَاحَ* itu memang dalam rangka *concern* terhadap sebuah cara perdamaian keluarga yang digagas atau diinisiasi oleh pihak istri yang merupakan hal baru. Menurutnya, dalam konteks ayat perdamaian keluarga yang dipicu percekocokan dari suami ini, terdapat dua makna perdamaian/rekonsiliasi (*صلح*), yaitu: 1) pihak suami menerima permohonan perceraian dari sang istri dengan cara *khulu’*, yakni seorang istri memberikan harta pengganti maharnya kepada sang suami; 2) isteri mengabaikan sebagian hak-haknya. Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mengkaitkan pemakaian ayat tersebut dengan Q.S.

¹ Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid II (Dār al-Fikr, 5.t.t.), juz 5, 171-172.

al-Baqarah/2:229.¹ Jika demikian, maka makna ayat di atas lebih umum dari pada ayat 229 surat al-Baqarah.

Dalam ayat 229 tersebut, uang pengganti (عوض) dari istri disebut ‘tebusan’ (افتداء), sedangkan dalam ayat 128 surat al-Nisa’ ini dinamakan *ṣulḥan* (صلح), yaitu uang damai. Dari dua pemaknaan kata *ṣulḥ* tersebut, ibn ‘Āsyūr lebih memilih makna kerelaan kedua belah pihak yang bercekkok, seteru, dengan cara menggugurkan sebagian haknya. Pemilihan makna tersebut didasarkan pada penggunaan kata yang berlaku secara umum di masyarakat.¹

Ulama Malikiyyah membedakan penggunaan term افتداء dan *khulu’*. Kalau افتداء menunjuk pada *khulu’* seorang istri dengan membayar sejumlah harta pengganti maskawin kepada suami; sementara, penggunaan term *khulu’* menunjuk pada proses seorang istri menggugurkan sisa maskawinnya dari sang suami, atau hak nafkahnya, atau nafkah anak-anaknya.¹

Ibn ‘Āsyūr juga mengungkap makna lain dari ungkapan ...لاجناح... tersebut. Menurutnya, ungkapan kalimat tersebut menunjukkan motivasi untuk berdamai, dalam arti, memperbaiki komunikasi keluarga dan pergaulan kasih-sayang kembali. Peniadaan dosa (جناح) merupakan *isti’ārah talmīḥiyyah* (sindiran atas suatu sikap) berarti penyerupaan kondisi orang yang

¹⁰⁶ ولاجناح لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتم أن لا يقيما حدود الله فلاجناح عليهما فيما افتدت به

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 5, 215. 7

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 215. 8

bersikukuh dalam pertengkaran (*nusyūz*) yang tidak ingin berdamai dengan kondisi orang yang tidak ingin berdamai atas dasar dugaan kuat bahwa kalau ia berdamai akan mendapat beban kedosaan.

Dengan demikian, yang dimaksud dengan صلح adalah memperbaiki relasi suami-istri yang putus, sehingga kata yang populer dalam konteks itu sebenarnya adalah اصلاح. Namun, yang dimaksudkan adalah perintah untuk mencari sebab-sebab berdamai yaitu meluruskan penyimpangan serta mengimbangi keras hati dengan kelembutan. Analisis demikian sangat intens yang dilewatkan oleh ibn Kašīr dan al-Marāgī. Pemaknaan tersebut lebih baik karena relevan dengan ayat berikutnya, yaitu⁹ Q.S. al-Nisa'/4:130: وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته.

(jika keduanya bercerai, maka Allah Memberi kecukupan kepada masing-masing dari limpahan karunia-Nya).

Selanjutnya, ibn 'Āsyūr menjelaskan kondisi *nusyūz* dan cara-cara perdamaian yang bermacam-macam dengan memaparkan beberapa hadis (sebagai *asbāb al-nuzūl* ayat) tersebut dari berbagai versi, sebagaimana ibn Kašīr juga demikian.¹ Sementara, al-Marāgī hanya menyebut satu riwayat⁰

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 215.

9

¹ Dalam al-Wāhidī dijelaskan bahwa putri Muhammad bin Maslāmah konon berada di bawah kekuasaan Rāfi' bin Khudaij, lantas ia membenci realitas dirinya yang konon terdapat ketuaan, maka ia ingin menceraikannya. Kemudian, sang perempuan berkata kepadanya: "jangan ceraikan aku, tahanlah saya dan berikan utukku apa yang sudah jelas menurutmu". Lantas demikian, ayat tersebut turun. Abī al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāhidī Al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl* (Bairut-Libanon: Dār al-Fikr, 2005), 102–3; Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Juz 1, 575.

saja, dan terkait dengan latar belakang inisiatif damai oleh perempuan/istri, bahwa ada seorang perempuan mengetahui suaminya sudah tidak menyukainya lagi dan ingin menceraikannya, maka ia memohon agar suami jangan menceraikannya, sementara anaknya akan ditanggung sendiri, lalu turunlah ayat yang mengapresiasi kebesaran hati wanita tersebut.¹

Ibn ‘Āsyūr mengatakan, bahwa *nusyūz* dan percekocokan itu memiliki banyak kondisi, yaitu ada yang kuat dan lemah, dan akibatnya bermacam-macam juga sesuai pribadi masing-masing yang hal itu diungkapkan dalam pernyataan ayat berikut, *خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا* (khawatir akan *nusyūz* atau sikap tidak acuh dari suaminya). Demikian pula perdamaian itu bermacam-ragam kondisinya; ada yang dengan cara membayar tebusan (*khulu'*) sebagaimana termaktub dalam hadis al-Bukhari;¹ Ada juga dengan cara merelakan haknya, sebagaimana dalam hadis riwayat al-Turmuzi.¹

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr mengungkapkan variasi bacaan pada kata *يَصَالِحًا*, Jumhur ulama membaca *أَنْ يَصَالِحًا* (bersyaddahnya *ص* dan difathahkan *ل* yang asalnya adalah *يَصَالِحًا* lalu dimasukkanlah *ت* ke dalam *ص*). Sedangkan ‘Āṣim, Ḥamzah,

¹ al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, t.t., Jilid II: juz 5, 172.

¹ Dari ‘Āisyah yang menafsirkan ayat *بِأَنَّ الْمَرْأَةَ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا* bahwa terdapat seorang lelaki yang memiliki seorang istri yang tidak memberikan banyak hal kepadanya lalu ia bermaksud menceraikannya, dan sang istri berkata "saya membuat engkau lepas dariku". Selanjutnya, dengan demikian, turunlah ayat tersebut.

¹ Dari ibn ‘Abbās dengan sanad¹ yang bagus bahwa Sayyidah Saūdāh, Ibu kaum muslimin, memberikan hari gilirannya untuk ‘Āisyah.

Khalaf, dan Kisā'i membacanya أن يُصْلِحَا *diḍummahkan* ي, *disukunkan* ص dan *dikasrahkan* ل) yang berarti masing-masing suami-istri memperbaiki perilakunya sendiri sejauh mengarah ke perdamaian.¹ Demikian itu merupakan analisis semantik bertumpu pada konjugasi-morfologis, sebagaimana dielaborasi dalam disiplin ilmu qiraat, yang tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr, al-Marāgī dan kebanyakan tafsir yang lain.

Selain itu, ibn 'Āsyūr juga membahas penta'rifan dengan ال pada kalimat وَالصُّلْحُ خَيْرٌ. Menurutnya, penta'rifan tersebut menyatakan makna jenis (للجنسية), bukan menyatakan kemakluman (للمعديه) sebagaimana sebelumnya. Sebab, maksud ayat tersebut adalah menetapkan bahwa substansi damai merupakan suatu kebaikan bagi manusia, dan ungkapan tersebut merupakan catatan tambahan (تذييل) dari anjuran dan motivasi ayat untuk berdamai.¹

Ibn 'Āsyūr tidak sepakat dengan pemaknaan kata *ṣulḥ* yang berarti *khulu'* itu lebih baik daripada perseteruan antara keduanya. Sebab, hal itu, sekalipun benar, namun faedah pemaknaan yang pertama (mengabaikan sebagian hak-haknya) lebih sempurna, dan di dalamnya benar-benar terdapat upaya saling menghindari dari penggunaan bentuk pengutamaan/تفضيل atas perselisihan dalam segi sifat yang bagus. Hal itu, karena di dalam perselisihan tidak terdapat sifat bagusnyanya sama sekali.

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 5, 216.

4

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid II, Juz 5, 216.

5

Ibn ‘Āsyūr juga mengkritisi pendapat orang yang menjadikan kata صَلُّحٌ yang kedua adalah realitas yang pertama (yaitu صَلِحًا) sebagai orang yang terpengaruh/terbujuk dengan kaidah sintaksis yang sudah beredar di kalangan para pakar nahwu, yaitu "jika kata benda umum (isim nakirah) diulangi lagi dengan memberi ال *ta'rif*, maka yang dimaksudkan adalah isim yang pertama itu sendiri". Kaidah tersebut berasal dari ibn Hisyam al-Ansari dalam kitabnya, *Mughni al-Labib*, bab keenam.

Ia berkata, para pakar bahasa menyatakan, "kata *nakirah* jika diulangi maka maksudnya adalah berbeda; namun jika diulangi dengan *ma'rifat*; atau ada isim *ma'rifat* diulang dengan yang *ma'rifat*, atau juga yang *nakirah*, maka yang dimaksudkan adalah isim yang pertama itu sendiri". Untuk menguatkan pendapatnya itu, ibn ‘Āsyūr menyebutkan beberapa ayat Al-Qur’an yang menolak ketentuan 4 (empat) poin kaidah tersebut.¹ Selanjutnya, ia menegaskan, bahwa sesuatu itu tidak mungkin selain dirinya sendiri atau di atas dirinya sendiri.¹

Kata حَيَّرٌ tersebut bukan menyatakan perbandingan, tetapi berarti makna sifat, sebagai kata benda sifat (صفة مشبهة) yang berpola فُعِّلَ, seperti kata سَمَّحٌ وَسَهَّلٌ yang bentuk pluralnya adalah

¹ Q.S. al-Rum/30: 54 (الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة) (ضعفًا زدهم) Q.S. al-Nahl/16:88 (إن يصالحا بينهما صلحاً والصلح خير) (ضعفًا ضعفاً); Q.S. al-Nisā’/4: 128 (عذاباً فوق العذاب) (الكتاب أن نُنزِلَ عليهم كتاباً من السماء).

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tahwīr*, Jilid II, Juz 5, 216.

خيور. Atau ia merupakan masdar (مصدر/kata asal) sebagai lawan kata شر. Dengan demikian, arti ayat tersebut adalah bahwa صلح (damai) itu dalam dirinya terdapat kebaikan yang agung.¹

Pemaknaan kata خَيْرٌ sebagai isim tafdil mendorong keluarnya makna bahwa suatu yang diungguli (yang tidak diutamakan dan harus dihindari) adalah *nusyūz* dan perseteruan suami-istri. Dalam hal itu tidak terdapat faedah makna yang utama. Padahal, benar-benar ayat tersebut mendorong untuk berdamai berdasar 3 (tiga) bukti penguat, yaitu, berupa *masdar mu'akkid* (صَلْحًا); menampilkan kata konkrit (isim zahir) sebagai posisi kata ganti (isim damir) dalam (والصالح خير); menampilkan *khabar* (predikat) dengan pola *isim sifat* atau *isim masdar* yang menunjukkan makna sikap, perilaku atau watak.¹

Makna ungkapan وَأَخْضَرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ berarti melekatnya sifat pelit dalam jiwa/diri manusia seakan-akan selalu hadir, tidak terpisahkan. Disebabkan itu merupakan sifat naluriah maka keberadaannya dijelaskan dengan menggunakan gaya bahasa orang Arab, bentuk kata kerja pasif, tidak diterangkan pelakunya. Misal, ungkapan mereka شُعِفَ بِغَلَانَةٍ (artinya: dia terpesona oleh seorang wanita), maka pelaku pesona sudah maklum sehingga tidak dinyatakan. Selanjutnya, kata الشُّحُّ yang *dinasabkan* adalah sebagai *maf'ul* kedua dari kata أَحْضَرَ yang masuk dalam bab kata kerja أعطَى yang memerlukan dua obyek penderita (*maf'ul bih*).

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 217.

8

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, Juz 5, 217.

9

Makna asal kata الشُّخَّ adalah pelit dalam membelanjakan harta.¹ Secara mutlak, kata tersebut dapat berarti, ‘seseorang⁴ itu sangat berminat menghimpun harta dan hak-haknya secara tidak toleran dengan yang lain’. Kebalikannya adalah sifat toleran (memperhatikan hak orang lain). Dengan demikian, yang dimaksud dengan الصلح والصلح boleh jadi adalah damai dalam soal harta antara suami-istri, artinya, dalam hal pembayaran denda. Sedangkan kata الشُّخَّ berarti pelit dalam hal harta. Diiringkannya ungkapan وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّخَّ dan الصُّلُحُ خَيْرٌ adalah sebagaimana pernyataan mereka yang berisi nasihat dan semisalnya setelah memerintahkan hal yang mengandung kemaslahatan, ‘saya tidak menyangka kalau engkau mengerjakannya’ dalam rangka menyeru untuk melaksanakannya.¹ ²

Selain itu, ibn ‘Āsyūr juga mengemukakan adanya kemungkinan makna lain dari kata الشُّخَّ. Menurutnya, boleh jadi kata الشُّخَّ itu bermakna ‘watak pelitnya’ jiwa, yaitu sulitnya berkompromi dengan orang lain, sehingga maksud dari الصُّلُحُ خَيْرٌ adalah berdamai dalam soal harta dan selainnya. Adapun maksud dari pengiringan وَأُخْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّخَّ tersebut adalah untuk memperingatkan kepada manusia agar tidak berbuat dan bersikap pelit yang berakibat menghalangi kedamaian.¹ Dengan demikian, maka pengiringan tersebut dimaksudkan agar manusia

¹ Sebagaimana terdapat dalam ḥādīs (أَنْ تَصَدَّقَ وَأَنْتَ صَاحِبٌ صَاحِحٌ شَحِيحٌ تَحِيصِي الْفَقْرَ وَتَأْمَلُ (من يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) Q.S. al-Ḥasyr/59: 9 (dan الغنى)).

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid II, Juz 5, 217. ¹

¹ Pernyataan tersebut didasarkan pada Q.S. Ali ‘Imran/3: 180, dan trādisi yang berkembang pada masyarakat Arab yang mengancam sikap bakhil dan pelit.

membenci hal-hal atau sifat-sifat yang menyebabkan sikap pelit yang menghalangi terciptanya kedamaian dan kelapangan hati. Oleh sebab itu, dimunculkanlah tambahan catatan akhir (تذييل) berupa وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا yang berisi pesan agar manusia menjadi senang berbuat baik dan bertakwa.

Terkait perbedaan penyelesaian *nusyūz* antara yang dilakukan oleh perempuan dan laki-laki, Wahbah mengatakan, bahwa karena laki-laki adalah pemimpin perempuan, maka seorang yang dipimpin (istri) tidak bisa menghukum pimpinannya, dan Allah Swt. melebihkan kaum laki-laki atas kaum perempuan dalam hal akal, agama, dan beban tanggungjawab.¹ Pernyataan demikian mengandung unsur mengunggulkan jenis kelamin laki-laki, dan akan lebih baik jika dikatakan, bahwa perbedaan itu merupakan gambaran variasi dalam penyelesaian konflik, yang kesemuanya itu dimaksudkan untuk tetapnya jalinan utuh keluarga.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dari uraian tafsir ayat tersebut dapat diketahui bahwa ibn ‘Āsyūr dalam menafsirkan ayat tidak hanya melihat aspek kebahasaan saja, yaitu melakukan analisis struktural dan fungsional kata-kata dan terutama partikel, akan tetapi juga memperhatikan sisi tradisi atau konteks sosial-budaya yang berkembang di masyarakat Arab pada waktu itu. Ibn ‘Āsyūr memilih pemahaman bahwa masing-masing (suami-istri yang berseteru/cekcok) harus berusaha untuk mencari sebab-sebab berdamai yaitu meluruskan penyimpangan serta mengimbangi sifat keras hati dengan kelembutan dalam rangka membentuk keharmonisan rumah tangga. Makna ini diperoleh dengan

¹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” *Jālid III*, Juz 5, 311.

menganalisis gaya bahasa Al-Qur'an yang intens, yaitu pola *kināyah*, misalnya, yaitu ungkapan '*lā junāha...*'; bahwasannya, suami-istri yang sedang disharmoni/cekcok (dalam kaitan ayat ini adalah disebabkan oleh sikap suami) dan mencapai klimaknya sampai seakan merasa kalau berdamai itu akan berdosa. Dalam kondisi seperti ini, kata ibn 'Āsyūr, Allah mengajak keduanya untuk berdamai. Berdamai dalam kaitan ini adalah dari pihak istri yang mengalah, merelakan hak-haknya terabaikan karena mungkin, misalnya, suami tidak menafkahi selama beberapa waktu, atau belanja anak-anaknya tidak dipenuhi, dan semisalnya.

Dari analisis tafsir tersebut, ibn 'Āsyūr menemukan konsep berdamai (إصلاح) dalam keluarga yang merupakan kata kunci membangun harmoni keluarga dengan tips bahwa masing-masing harus berusaha dan berjuang mencari jalan keluar agar berdamai dengan mengabaikan tuntutan emosionalnya yang mengajak bersikukuh membela dirinya untuk saling mendapatkan haknya (sebab, umumnya jiwa itu pelit merelakan haknya lepas). Sebagai misal, kalau istri dirugikan dengan sebab sikap buruk suami yang menelantarkan dirinya (tidak memberikan nafkah/*nusyūz*) maka istri berhak melepaskan dirinya dari suaminya dengan cara *khulu'* (mengembalikan uang mahar kepada suami).

Dalam konteks tafsir ayat ini, pihak istri lebih dituntut untuk berkorban merelakan hak-haknya yang terabaikan oleh suami yang berperilaku tinggi hati (*nusyūz*) tersebut. Istri diminta memaafkan suami demi menuju tercapainya perdamaian. Hal itu, sebagai imbalan dari ayat ke-34 yang sebab *nusyūz*-nya adalah pihak istri/perempuan, maka suami dituntut bersabar untuk menasihati dan memberi pelajaran kepada istrinya yang *nusyūz* itu sampai memperoleh harmoni kembali.

Ibn ‘Āsyūr juga menekankan terhadap gaya bahasa *tjāz* pada redaksi *أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*; bahwa suami-istri yang disharmoni (karena suami yang *nusyūz*) itu diperkenankan untuk berdamai (karena *اصلاح: ان يصلحا*) dengan tips; istri memberikan maskawin yang diterimanya dari suami untuk dikembalikan kepadanya sebagai tebusan (*عوض*) dan dalam ayat ini disebut dengan *ṣulḥ* (simbol untuk damai), dan cara ini sama maknanya dengan *khulu’*; sementara, ungkapan selanjutnya, *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*, kata ‘*ṣulḥ*’ yang diberi ‘*al*’ definite/*ta’rif* adalah bermakna damai untuk mewujudkan harmoni kembali. Ibn ‘Āsyūr lebih memilih pemaknaan ini, bukan sebagaimana umumnya kaidah, bahwa kata *ṣulḥ* yang kedua itu adalah *ṣulḥ* yang pertama itu juga, yaitu berdamai (rekonsiliasi) dengan model cerai *khulu’*. Simpulannya, ibn ‘Āsyūr memilih pemahaman bahwa ayat tersebut menkonsepsikan ide damai antara suami-istri yang berkonflik dan hal itu lebih disenangi oleh Allah dengan dasar kata *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* tersebut.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Berangkat dari pemaknaan tekstual ayat, ibn ‘Āsyūr mengembangkannya melalui investigasi tradisi dan konteks-konteks budaya yang berkembang dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Arab, bahwa kondisi disharmoni keluarga itu sudah menjadi kewajaran dalam dinamika rumah tangga. Namun, selanjutnya, dari analisis teks, terutama kata ‘*lā junāha....*’ ibn ‘Āsyūr mengasumsikan sebuah anjuran halus dari Allah yaitu mengajak suami, ketika istrinya berperangai buruk/*nusyūz*, untuk bersikap baik dan melunak, condong berdamai; sementara, mengajak istri, ketika suaminya berperangai buruk, untuk

bersabar dan bisa mengalah serta memaafkan suami walaupun harus merelakan hak-haknya yang terbengkalai ketika suami *nusyūz* (menyimpang) tersebut. Keduanya disarankan oleh Allah dengan kata '*lā junāha..*', sebagai sebuah kinayah, untuk berusaha mencari sebab-sebab yang menjadi media perdamaian, terlebih dari ungkapan *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ*. Artinya, masing-masing (suami-istri) harus berusaha keras untuk mewujudkan harmoni keluarga dengan mengembangkan sikap mengalah, yaitu semacam pembaharuan sikap-mental yang positif.

Dengan mencermati makna-makna ayat, baik secara denotatif maupun konotatif, dapat dipahami bahwa ibn 'Āsyūr menemukan kata kunci untuk membangun harmoni rumah tangga yaitu kata 'berdamai' (اصلاح), dan untuk dapat membangun sikap damai tersebut terdapat syarat-syaratnya, antara lain; 1) melepaskan egoismenya, karena sikap ini yang menjadi salah satu penghalang dominan tidak berhasilnya interaksi yang baik antara suami-istri; 2) mengedepankan sikap mengalah, terutama dalam kaitan ini adalah dari pihak istri yang secara tabiat, manusia sangat pelit untuk dapat mengalah dalam bentuk mengikhhlaskan hak-haknya yang terlantarkan oleh suami ketika masa *nusyūz*. Kata kunci dua poin tersebut adalah dari makna firman Allah, *وَأَحْضِرْتَ الْأَنْفُسَ الشُّحَّ*, bahwa jiwa manusia itu selalu dililit rasa pelit untuk merelakan haknya yang ada pada orang lain. Itu merupakan *kināyah* bahwa sulit bagi istri untuk merelakan hak yang dibengkalaikan oleh suaminya (karena sikap buruknya/*nusyūz*), sehingga kalau dituruti pelit tersebut maka mengarah pada percekocokan semakin parah dan akhirnya menjadi terputus rumah tangganya.

Demikian itu sangat tidak disukai oleh Allah karena jauh dari kemaslahatan. Jadi, ide pokok ayat tersebut adalah pemberian pengajaran Allah kepada pihak suami-istri yang

sedang mengalami ujian; suami ketika diuji istrinya yang *nusyūz*, dan juga istri yang diuji ketika suaminya yang *nusyūz*, agar mengedepankan sikap sabar dan mengalah, yaitu sikap *iṣlāḥ*.

Sebagai mufassir yang peka terhadap teks, seakan ia seorang mufassir yang tekstualis, ibn ‘Āsyūr sangat sensitif terhadap gaya bahasa Al-Qur’an dalam menyampaikan pesan. Dalam konteks ayat ini, ditemukan gaya bahasa *tjāz*, yaitu pada redaksi *أَنْ يُصْلِحَا* *بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* bahwasannya, redaksi ayat tersebut sangat sarat makna. Paling tidak, terdapat dua bagian segmen tekstual, yaitu *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* dan *أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا*.

Segmen pertama memuat dua makna, yaitu (1) anjuran agar keluarga yang sedang disharmoni disebabkan oleh suami yang berperilaku buruk untuk memilih berdamai, istri didorong bersabar dan mengalah dengan merelakan hak-haknya yang ditelantarkan oleh suaminya tanpa menuntunya. Makna ini adalah sebagaimana telah disinggung di atas; Sedangkan (2) adalah bahwa istri yang diganggu oleh suaminya yang berperilaku buruk (*nusyūz*) agar bersabar menuju *iṣlāḥ* (اصلاح/rekonsiliasi) dengan mengembalikan maskawin yang telah diberikan oleh suaminya sebagai tebusan (عوض) untuk melepaskan diri dari ikatan pernikahan secara damai, dan ini disebut dengan *khulu*. Namun demikian, ibn ‘Āsyūr memilih makna pertama dengan berdasar pada ungkapan *وَالصُّلْحُ خَيْرٌ* dimana kata ‘*ṣulḥ*’ yang diberi ‘*al*’ *ta’rif* adalah bermakna damai untuk mewujudkan harmoni kembali setelah *nusyūz*, bukannya berdamai itu setelah *khulu*’ dalam menyelesaikan *nusyūz*.

Dari situ, ibn ‘Āsyūr tampak menemukan makna teleologis ayat, yaitu perdamaian keluarga tanpa *khulu*. Hal itu didukung

oleh penjelasan akhir ayat yang menegaskan bahwa Allah memilhkan untuk suami-istri sifat *ihsān* dan menjaga diri (takwa) dari sifat egois dan pelit dalam berinteraksi sebagai suami-istri dengan anjuran suka mengalah untuk kebaikan keluarga. Akhir ayat juga menegaskan bahwa Allah akan senantiasa mencatat dan mewaspadai amal-perbuatan hamba-hamba (suami-istri) dalam konteks relasi keluarga, dan Allah tidak akan menyia-nyiakan kebaikan-kebaikan sekecil apapun dari seorang istri yang mengalah dalam rangka memilih berdamai untuk terus membangun harmoni keluarga.

2) Q.S. al-Nisa' /4: 130

a) Teks dan terjemah ayat

وَأِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا (١٣٠)

Jika keduanya bercerai, maka Allah akan memberi kecukupan kepada masing-masingnya dari limpahan karunia-Nya. Dan adalah Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Bijaksana (Q.S. al-Nisa'/4: 130).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Kata ibn 'Āsyūr, melalui ayat tersebut, Allah memberi jalan keluasan bagi kedua belah pihak yang sudah tidak dapat lagi mencapai kesepakatan berdamai, yaitu dengan mengizinkan keduanya untuk bercerai (talak) sebagaimana firman-Nya (وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا). Ungkapan يغن الله كلًّا من سعته (makna) bahwa perceraian itu terkadang ada kebaikan bagi keduanya, karena cerai itu lebih bagus dari pada tetap meneruskan pergaulan suami-istri secara buruk.

Dalam ayat tersebut, kata ibn ‘Āsyūr, juga terdapat isyarat bahwa Allah mencukupi masing-masing itu terjadi dari perceraian yang didahului dengan upaya keras untuk berdamai. Dalam hal ini sama dengan yang ditafsirkan oleh Al-Marāgī¹ dan Wahbah¹ bahwa perceraian yang ²mendapat restu Allah di situ adalah yang terjadi karena suami tidak mampu lagi menegakkan hukum Allah (untuk dapat berbuat adil dan damai), seperti karena memang sudah tidak cinta lagi, karena istri dirasa tua tidak bergairah, atau ia memiliki dua istri yang sulit memperlakukan adil. Sedangkan firman *وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا* menurut ibn ‘Āsyūr, merupakan catatan akhir (تذييل) dan pamungkas dari pembicaraan ketentuan hukum kaum perempuan dalam keluarga.¹ 5

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ayat di atas tampaknya sebagai kelanjutan dari ayat sebelumnya (128). Sedangkan ayat ke 129 sebelum ini adalah sebagai sisipan pembicaraan perihal kondisi keluarga poligami. Ayat di atas mengisyaratkan kalau hukum Islam memberi peluang terjadinya cerai (sebagai kandasnya rumah tangga), karena hal itu manusiawi, bahwa tidak semua manusia (laki-perempuan) itu mudah dapat cocok dan dapat bergaul dengan baik, akur, dan harmonis. Memang, tujuan nikah adalah membangun hubungan berkeluarga yang harmonis, tetapi apa boleh dikata, jika memang antara suami dan istri tidak cocok, dan setelah ada upaya keras untuk damai tidak bisa, maka sebagai 6

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ġ., Jilid II, juz 5, 174. 4

¹ al-Zuhailī, “Tafsīr Monier,” *Jālid III*, juz 5, 313. 5

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid II, juz 5, 219. 6

aturan, Islam memberi jalan keluar berupa cerai/talak dengan segala etikanya.

Islam memberi jalan kebahagiaan dan ketentraman bagi hidup manusia adalah ketika sudah menjalin perjodohan dalam bingkai pernikahan (keluarga), sehingga menjadikan nikah tersebut sebagai 'sunnah ilahiah' sebagaimana perikehidupan Rasul-Nya. Urusan keluarga adalah urusan ikhtiar dan perjuangan (ibadah) manusia yang seandainya ikhtiar suami-istri untuk membangun keluarga bahagia itu gagal, karena tidak cocok dan selalu terjadi konflik, maka cerai dianggap lebih baik oleh Allah daripada terus bertahan dalam nuansa disharmoni keluarga. Itulah ideal (*maqṣad*) ayat, yaitu bagusnyanya nilai perceraian, menurut ibn 'Āsyūr, berdasarkan ungkapan 'يغنى الله كلاً من سعته...', bahwa kalau suami-istri sudah berikhtiar untuk damai, namun tidak berhasil, maka Allah menyarankan berpisah dan Allah berjanji akan memberi jalan lain yang harus dicarinya lagi terkait dengan membangun rumah tangga.¹ 2

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Ibn 'Āsyūr menangkap pesan ayat dibalik makna tekstualnya, bahwa perceraian (baik karena *nusyūz* pihak suami ataupun istri) adalah suatu kewajaran dan berarti sangat natural

¹ Menurut penulis, ini merupakan ide bagus ibn 'Asyur tentang perceraian yang terpuji, artinya diperintahkan oleh Allah, dimana jika suami-istri tidak mau bercerai maka akan terjadi kezaliman-kezaliman terus yang ini tidak disenangi oleh Allah. Dalam tataran empiris, banyak terjadi suami yang membandal tidak mau menceraikan istrinya, padahal sudah terlalu parah konflik keluarganya, sehingga hal ini yang menjadi korban adalah sang perempuan (istri). Sebab ketika sudah menemukan calon suami baru yang lebih cocok terganjal oleh statusnya yang masih tergantung oleh suaminya yang membandel tersebut.

dan manusiawi. Allah pun tidak memaksakan sesuatu yang natural itu, dalam arti, bahwa jika memang kalau sudah diikhtiarikan untuk berdamai tetap tidak berhasil, maka perceraian adalah jalan terakhir yang oleh Allah diizinkan, namun dengan etika yang baik.¹

2

8

Redaksi وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كِلَا مِنْ سَعْيِهِ memberi kesan bahwa Allah tetap membantu hamba-hamba-Nya yang sudah mentaati sunnah-Nya (nikah), namun tidak menemukan kemaslahatan, yaitu sakinah, mawaddah, wa rahmah sebagaimana dijanjikan dalam ayat lain surat al-Rum. Seakan, Allah pun mengizinkan suami-istri untuk bercerai daripada memaksakan hidup berkeluarga dengan saling melanggar hak dan kewajiban sehingga terjadi kondisi disharmoni berkepanjangan sebagaimana konsep *dar'u al-mafāṣid muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*.

Dengan demikian, dapat dipahami pula, bahwa dari ide ibn 'Āsyūr tersebut dapat ditangkap pesan teleologis ayat bahwa pernikahan (membangun keluarga) adalah untuk mewujudkan kedamaian hidup; sedangkan perceraian merupakan proses menghindari *mafsadah* (disharmoni) sehingga *maqṣad* perceraian, menurut ibn 'Āsyūr, berdasarkan ungkapan tafsir (يغني...اللَّهُ كِلَا مِنْ سَعْيِهِ) adalah menghindari *mafsadah* tersebut, bukan karena faktor lain.

¹ Memang perceraian menyisakan kekecewaan—kalau tidak bagi yang bersangkutan (suami-istri) maka juga keluarga dari kedua belah pihak--dan mengganggu pergaulan kemanusiaan berikutnya. Sebab, di situ terjadi keterputusan relasi kasih-sayang (silaturrahim) antar sesama manusia yang menjadi pembuka pintu rahmat Allah.

b. Ayat tentang antisipasi miskomunikasi dalam keluarga

1) Q.S. al-Taghābun/64: 14

Surat al-Taghābun merupakan surat Madaniyyah. Berdasar tertib turunnya, surat tersebut merupakan urutan surat yang ke-108. Adapun urutan di dalam mushaf tercantum pada urutan ke-64.

a) Teks dan terjemah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوٌّ لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ وَإِن تَعَفَوْا وَتَضَمَّنُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ
عَفُورٌ رَحِيمٌ .

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya di antara isteri-isterimu dan anak-anakmu ada yang menjadi musuh bagimu, maka berhati-hatilah kamu terhadap mereka; dan jika kamu memaafkan dan tidak memarahi serta mengampuni (mereka), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.S. al-Taghābun/64:14).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Melalui ayat tersebut, menurut ibn ‘Āsyūr, Allah secara langsung mengingatkan hamba-hamba-Nya yang beriman tentang hal-hal yang berguna dan yang menjadi penyakit dalam konteks rumah tangganya (patologi keluarga). Terkait ayat itu, ibn ‘Āsyūr menampilkan dua riwayat,¹ yaitu dari Ibn Abbas;¹ ²

¹ ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid XI, juz 28, 283. ⁹

¹ Bahwa ibn Abbas pada suatu ketika ditanya oleh seseorang tentang siapa yang dimaksud dengan 'orang-orang beriman' itu. Dijawablah bahwa mereka adalah para lelaki dari Makkah yang masuk Islam dan bermaksud mendatangi Nabi di Madinah, lantas para istri dan anak-anaknya menolak tidak setuju. Kemudian setelah sekian lamanya, mereka menjadi mantap keyakinannya

dari ‘Aṭa’ bin Yasar dan Ibn Abbas.¹ Riwayat (Hadis) pertama³ dari Ibn Abbas tersebut juga dikutip oleh Ibn Kaṣīr,¹ sedang al-Marāḡī¹ dan Wahbah¹ mengutip keduanya, dalam rangka menjelaskan *sabab nuzūl* ayat, yaitu bahwa terdapat orang-orang Makkah yang ingin berangkat hijrah ke Madinah, tetapi dicegah oleh anak-anak dan istrinya; lalu beberapa kesempatan lain datang di Madinah, sementara orang-orang Muhajirin yang lebih dahulu sudah pandai tentang Islam, maka mereka mengancam memarahi dan bahkan menghukum anak-anak dan istrinya. Nah, dalam kerangka melunakkan kekecewaan orang-orang tersebut, maka Allah menurunkan ayat tersebut agar tidak melakukan kekerasan dalam keluarga, dan sebaliknya, tetap dikedepankan

dan masuk Islam di hadapan Nabi, sementara itu, para sahabat serta masyarakat Madinah yang lain sudah pandai dan mendalam dalam beragama. Hal itu membuat mereka merasa cemas karena terlambat sehingga tertinggal ilmu keislamannya dari yang lain, dan akibatnya, mereka memarahi keluarganya (istri dan anak-anak) dan bahkan nyaris menyiksa mereka. Merespon hal itu, maka turunlah ayat tersebut. Lihat juga pada Muhammad bin ‘Isā al-Tirmiḡī, *Sunan al-Tirmiḡī* (Dār al-Ta’šīl, 2016), Kitāb Tafsīr al-Qur’ān ‘an Rasūlillah, Bāb wa min surah al-Tagabun, No hadis 3239. Lihat juga Al-Naisābūrī, *Asbāb al-Nuzūl*, 240.

¹ ‘Aṭa’ bin Yasar dan juga Ibn ‘Abbas dalam riwayat lain menyatakan bahwa ayat tersebut turun di Madinah yang merespons kasus ‘Auf bin Malik al-Asyjai. Konon dia itu sudah beristri-beranak (berkeluarga) yang ketika ia menginginkan berjihad maka keluarganya menangisinya serta melemahkan niatnya seraya mengatakan “kepada siapa engkau tinggalkan kami jika engkau mati?. Lantas niatnya menjadi melemah dan memilih menemani mereka. Pengalaman seperti itu dihaturkan kepada Nabi sehingga turunlah ayat tersebut sebagai jawaban.

¹ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz 4, 402.

2

¹ Aḡmad Muṣṭafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, Jilid X (Dār al-Fikr, 3.t.), juz 28, 129.

¹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jfīd XIV, Juz 28, 637.

4

kasih-sayang sebagaimana maksud pamungkas ayat, yaitu *وان تعفوا* *وتصفحوا وتغفروا فإن الله غفور رحيم*.

Menurut ibn ‘Āsyūr ayat tersebut merupakan *entry point* yang mengusung pokok pikiran baru, sebagaimana dalam latar belakang turun ayat, dan kebetulan mengiringi ayat yang turun sebelumnya. Kesesuaiannya dengan ayat sebelumnya yaitu, bahwa ayat ini merupakan *entertainment* (penghiburan) terhadap kaum beriman atas kesedihan yang menimpa hati mereka dari perilaku buruk musuh-musuh Islam dan pembangkangan dari sebagian istri dan anak-anak mereka.¹ Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr³ menyatakan, andaikan surat tersebut seluruhnya Makkiyyah, sebagaimana pendapat al-Dahhak dan juga Ibn Jarir,¹ maka ayat itu adalah pertama kali menyapa kaum muslimin secara khusus setelah menyampaikan realitas maksud pada permulaan surat, sebagaimana tradisi Al-Qur’an, yaitu mengiringkan tujuan-tujuannya (*maqāṣid*) dengan model antagonisme, yaitu pemberian harapan setelah ancaman, dan pujian setelah penghinaan, dan semisalnya, agar masing-masing terpenuhi kepentingannya.

Secara khusus, menurut ibn ‘Āsyūr ayat tersebut menjadi *warning* bagi kaum muslimin tentang beberapa kondisi keluarga mereka yang terkadang terjadi kerumitan sehingga harus berhati-hati. Inilah yang relevan dengan kondisi yang ada sebelum hijrah, kondisi dimana kaum muslimin bergaul erat dengan kaum musyrikin secara terikat dalam hubungan keluarga, perwalian, serta pernikahan, sampai ketika kaum musyrikin memperlakukan

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr wa al-Tahwīr*, Jilid XI, Juz 28, 283. 5

¹ Wabwah al-Zuhāilī, “Tafsier Mfonier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج : لوهبة الزحيلي” Internet Archive, Jilid XIV, Juz 28, 637, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

mereka sebagai musuh disebabkan mereka berpisah dengan agama mereka serta menaruh rasa jengkel, maka terjadi *gap*, jurang pemisah (*social distance*), dan timbul (polarisasi) dua kelompok. Masing-masing kelompok memiliki individu-individu yang berbeda-beda dalam penentangan terhadap Islam seiring dengan perbedaan segi kemandirian agama yang dianut serta kedekatan ikatan keluarga dan kekerabatan, sehingga terkadang mencapai tingkat permusuhan serius dan krusial yang memudarkan seluruh jaringan kekeluargaan. Hal demikian, berpengaruh pada keluarga yang paling dekat relasi dan ikatan keluarganya menjadi berpotensi paling besar bahayanya daripada keluarga yang renggang ikatan antar anggotanya.¹

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa ayat tersebut menggugah kaum muslimin agar tidak terpancing emosinya oleh kerabat-kerabat (keluarga) mereka terkait hal-hal yang diduga mengganggu keutuhan; dikhawatirkan pancingan mereka lebih membahayakan atas kaum muslimin. Dalam ayat itu terdapat *maṣlahah* bagi agama Islam dan kaum muslimin, sehingga Allah berfirman dengan akhiran *فاحذروهم* yang artinya bukan memerintahkan agar membuat bahaya atas mereka (*يضرهم*), tetapi disuruh waspada dan hati-hati. Allah pun mengakhiri ayat tersebut dengan *وإن تعفوا وتصفحوا وتعفروا فإن الله غفور رحيم* yang berarti adanya kompromi antara waspada (jaga-jaga) dan berdamai, dan itu merupakan bagian dari kemasam Allah tentang interaksi dalam keluarga.¹

Ibn ‘Āsyūr melakukan analisis struktural ayat tersebut, sementara ibn Kaṣīr, al-Marāgī dan Wahbah tidak

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,³Juz 28, 283.

7

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,³Juz 28, 284.

8

melakukannya. Untuk memperkuat tafsirannya tentang ayat tersebut, al-Marāgī dan Wahbah mengutip hadis yang menjelaskan bahwa akan datang suatu masa dimana kerusakan laki-laki disebabkan oleh istri dan anaknya.

Kedua tokoh tersebut tidak menyebutkan sanad hadis tersebut.¹ Analisis struktural ibn ‘Āsyūr yaitu; Kata مِنْ dalam مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ menunjukkan arti sebagian, lalu didahulukannya khabar إِنَّ، yaitu أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ atas isimnya، غَدُوًّا لَكُمْ، adalah menyatakan urgensitas persoalan (للاهتمام) agar diperhatikan, karena keanehan dan keunikan yang ada padanya sebagaimana keterangan Q.S. al-Baqarah/2: 28. Kata عَدُوٌّ merupakan “isim sifat” dari kata dasar ‘adāwah (عداوة) dalam pola kata فَعُول yang searti dengan pola فاعل yang selalu berada dalam pola kata tunggal dan maskulin (مفرد مذکر) sebagaimana dalam tafsir Q.S. al-Nisā’/4:92. Jika yang dimaksud adalah sisi kediriannya (معنى الاسمىة) maka menyesuaikan dengan konteksnya, tunggal atau pluralnya, sebagaimana dalam Q.S. al-Mumtahanah/60: 2 : يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءَ.

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat yang memberitakan bahwa ‘sebagian dari pasangan-pasangan (istri-istri) dan anak-anak (laki-laki atau perempuan) kalian berpotensi menjadi musuh’ boleh dipahami secara hakikat (*letterleg*) dan personifikasi.¹ Sementara, al-Marāgī membagi permusuhan keluarga tersebut menjadi dua, yaitu duniawi dan ukhrawi.¹ Permusuhan yang

4

¹ Al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jfīd X, juz 28, , 129; Wahbah al-Zulḥailī, “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوجهة الزحيلي :Jilid XIV, Juz 28, 638, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI⁴, Juz 28, 284. 0

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ġ., Jilid X, juz 28, 130. 1

bersifat duniawi dianggap sebagai yang hakiki, sedangkan yang ukhrawi disebut *majazi*.

Permusuhan bersifat hakikat, oleh ibn 'Āsyūr, dikarenakan sebagian dari para istri itu memang benar-benar ada yang menyimpan rasa kebencian pada suaminya dengan interaksi yang melanggar/melampaui etika; juga sebagian anak-anak kepada kedua orang tuanya, padahal seyogyanya mereka menjadi teman akrab yang menyenangkan (قرة أعين) satu sama lain. Di sini, pada akhirnya, sama antara al-Marāgī dan ibn 'Āsyūr tentang permusuhan internal keluarga tersebut, yaitu secara hakikat maupun majazi, duniawi ataupun ukhrawi.

Dengan realitas seperti itu, mereka (antar anggota keluarga) menjadi layaknya seorang musuh satu sama lain. Permusuhan ini kebanyakan bersumber dari perbedaan keyakinan agama dan juga karena rasa salut terhadap musuh-musuh agama. Adapun kalau dipahami secara personifikasi penuh (التشبيه البليغ), maka artinya adalah, 'sebagaimana mereka ada yang perilaku interaksionalnya dalam keluarga layaknya benar-benar musuh' sebagaimana terungkap dalam pepatah, يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو، لعنوه، artinya: "orang bodoh memperlakukan dirinya sendiri laksana seorang musuh memusuhi musuhnya".¹

Selanjutnya, disambungkannya (di'ataskan menggunakan و فاحذروهم) kalimat وإن تعفوا وتصفحوا dan seterusnya terhadap kalimat فاحذروهم adalah bernuansa (instruksi) kewaspadaan dari Allah, karena jika pemaafan (yaitu tidak menghukum) itu dimohonkan kepada Allah-- dan pasti itu terjadi hanya setelah terlaksananya kedosaan-- maka tidak menghukum berdasarkan sekedar persangkaan adanya permusuhan adalah lebih layak dilakukan.

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,⁴Juz 28, 284.

Dengan demikian, pemahaman tentang larangan memperlakukan para istri dan anak-anak sebagai musuh adalah untuk menyembunyikan permusuhan itu sendiri. Namun demikian, yang dimaksud dari peringatan *فاحذروهم* ('agar para suami mewaspada'i istri dan anak-anak) adalah untuk 'mawas diri' dan melindungi diri sebagai awal penghukuman. Terkait larangan berburuk sangka itu, ibn 'Āsyūr merujuk pada firman Allah Q.S. al-Hujurat/49: 12 dan 6.

Kata *العفو* berarti tidak menyiksa atas suatu dosa/pelanggaran setelah disiapkannya, walaupun disertai maki-maki. Kata *الصفح* berarti tidak menghiraukan seorang pendosa, dalam arti, meninggalkan menyiksanya tanpa memaki-maki. Sedangkan *الغفر* adalah menutup kesalahan/ dosa seraya tidak menyiarkannya.¹ Penuturan kesemuanya dalam ayat ini mengisyaratkan timbulnya runtutan efek-efek permusuhan dan dampak dari tiga perlakuan (*العفو*, *الصفح*, dan *الغفر*) tersebut. Tidak disebutkannya sasaran/obyek tiga kata perintah tersebut adalah karena jelasnya maksud, yaitu istri dan anak-anak tersebut, yaitu suatu sikap/perilaku yang menyakitkan hati. Boleh juga bahwa tidak disebutkannya sasaran (*مفعول به*) tersebut adalah karena tujuan/maksud umumnya peringatan, yaitu suami (ayah) agar suka memaafkan terhadap mereka. Seseorang itu memaafkan, membiarkan, dan mengampuni seorang pendosa hanyalah jika dosanya itu berkait dengan hak-haknya, dan dengan tiga perlakuan tersebut berlaku mutlak, namun dalam dalil-dalil syariah terdapat ketentuan-ketentuan detail mengenai kata kerja perintah dari memaaf, mengabaikan, dan mengampunkan (*العفو*, *الصفح*, dan *الغفر*) tersebut.

Adapun pernyataan *فَأَنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ* merupakan petunjuk adanya

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI⁴, Juz 28, 285.

jawaban dari syarat yang dibuang yang menunjukkan anjuran agar senang memaafkan, membiarkan, dan mengampuni (anggota keluarga yang nakal). Maksudnya, sebagai pengira-ngiraan, adalah 'kalaupun kalian (orang-orang beriman) memaafkan, membiarkan, dan mengampunkan istri dan anak-anak yang menjadi musuh, maka sesungguhnya Allah pun menyukai perilaku kalian itu semua, karena Allah itu Maha Pengampun, maksudnya, terhadap mereka yang suka mengampunkan dan menyayangi. Artinya, hal itu berarti identik dengan sifat utama Allah tersebut; dan bahwa sifat Rahim Allah dalam ayat tersebut (رحيم) menghimpun tiga perilaku (الصفح , العفو) dan الغفر) yang disukai oleh Allah tersebut.¹

4

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Dalam menangkap pesan ayat, ibn 'Āsyūr membidik makna-makna *kināyah* melalui analisis kosa kata, seperti, analisis struktur dan konteks internal, dan ini tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr, al-Marāḡī, dan Wahbah; Ia juga memulai dari latar belakang eksternal berupa *sabab nuzūl* ayat, seperti untuk melihat materi dan faktor permusuhan anak-anak dan istri terhadap suami (ayah), ternyata kecondongan hati mereka terhadap kerabat yang masih kafir, sehingga praktis akan bermusuhan dengan ayah atau suami yang sudah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. *Maqṣad* yang ditangkap dari ayat tersebut adalah berupa sikap memaafkan oleh suami atau siapapun yang menjadi pemimpin keluarga terhadap anggota keluarganya yang tidak, atau kurang sepikiran, sevisi dan semisi dalam keluarga.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

¹ 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI, Juz⁴28, 285.

4

Dalam menangkap pesan teleologis ayat, ibn ‘Āsyūr berangkat dari analisis latar belakang turun ayat, terutama untuk memahami sifat permusuhan istri dan anak-anaknya terhadap suami (ayah anak-anak). Analisis tersebut pada akhirnya memberi informasi historis bahwa keluarga muslim ketika masih di Makkah (sebelum hijrah) benar-benar menemukan kesulitan, karena kerabat-kerabat mereka (baik dari suami sendiri ataupun istri) banyak yang masih kafir sehingga berpengaruh serius secara emosional-psikologis terhadap interaksi internal keluarga. Dengan demikian, istri dan anak-anaknya tidak mustahil terikat atau cenderung mendukung kekufuran, dan mengabaikan nilai-nilai Islam, dan inilah potensi patologi keluarga. Selain itu, analisis kosa kata secara metaforis (*kināyah*) juga dilakukan di sini, dalam rangka memahami makna struktural-denotatif, karena pemahaman makna denotatif yang kuat dapat menjadi patokan kokoh dalam menemukan telos ayat.

Dari analisis seperti itu, dapat ditemukan bahwa faktor permusuhan antar anggota keluarga ternyata berupa kecondongan hati terhadap kerabatnya yang masih kafir, akibatnya praktis memusuhi ayah (suami dari ibu anak-anak) yang sudah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Dengan demikian, pesan hikmah ayat tersebut adalah anjuran sikap memaafkan (lapang dada) dari sang ayah atau siapapun yang menjadi pemimpin keluarga yang menghadapi anggota keluarganya yang tidak patuh terhadap ajakan keimanan. Ayat tersebut mengisyaratkan pada suami dan istri (ayah-ibu) selaku pemimpin keluarga untuk saling memaafkan dan mengampuni dengan harapan agar akhirnya nanti dapat bertemu dalam keimanan yang sama.¹

¹ Pesan ayat tersebut secara teleologis dapat menjadi acuan bagi para mu'allaf yang berhijrah ke iman Islam, namun anggota keluarganya tidak

2) Q.S. al-Taghābun/64:15

a) Teks dan terjemah ayat

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ.

Sesungguhnya harta kekayaanmu dan anak-anakmu benar-benar merupakan cobaan (bagimu); dan di sisi Allah-lah pahala yang besar (Q.S. al-Taghābun/64:15).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat tersebut, menurut ibn ‘Āsyūr, merupakan catatan akhir (تذييل) dari ayat sebelumnya, karena terdapat penjelasan umum berupa sifat-sifat umumnya anak setelah sebelumnya diterangkan sifat-sifat spesifiknya. Dalam ayat tersebut dimasukkan kata *أَمْوَالِكُمْ* setelah dalam ayat sebelumnya tidak disebutkan karena menjadi sesuatu yang harus diwaspadai juga sebagai musuh. Dan didahulukannya kata *أَوْلَادُكُمْ* atas *أَمْوَالُكُمْ* adalah karena sebelumnya tidak dibahas, dan juga agar mendapat perhatian serius. Pemahaman seperti itu agaknya secara detail dilakukan oleh ibn ‘Āsyūr sebagai analisis konteks struktural ayat, karena posisi kelompok ayat 15 ini secara gramatikal (علم النحو) menjadi bagian dari isi ayat 14 sebelumnya, yaitu sebagai *بدل البعض من كل*. Hal itu tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr,¹ al-Marāgī,¹ dan Wahbah¹ ketika 4 menafsirkan ayat 15 tersebut.

mendukung, bahkan melawan, maka semangat etika ayat tersebut patut dipedomani.

¹ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-Āzim*, Juz IV, 402. 6

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ġ, Jilid X, juz 28, 130. 7

¹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Moḥīer*, Jilid XIV, Juz 28, 639. 8

Penyertaan kata *أَمْوَالٌ* dimaksudkan karena kaum muslimin kala itu (periode Makkiah) diuji oleh kaum musyrikin, yaitu dirampas harta bendanya. Sementara, dalam ayat sebelumnya tidak dibahas, karena tujuan kewaspadaan/peringatan dari sesuatu yang sangat berkait erat dengan mereka (dalam hal ini kaum laki-laki/suami) yaitu para istri dan anak-anak mereka. Juga, karena nilai fitnah/pencobaan dari semua itu sangat berlipat-lipat kuatnya, mengingat motif yang membuat keterfitnahan itu dapat berupa emosi diri sendiri dan tipu daya mereka juga.¹

Tidak diturkannya kata *أَزْوَاجٌ* di ayat (ke 15) itu adalah karena sudah diwakili oleh *أَوْلَادُكُمْ* secara representatif (فحوى الخطاب). Sebab, pada hakikatnya, nilai fitnah istri pada suami itu lebih berat daripada harta bendanya, karena keburukan perilaku terhadap suami itu lebih dilakukan oleh istri daripada anak-anak. Lalu, pembatasan (القصر) dengan *إِنَّمَا* berfungsi sebagai pembatasan subyek atas sifat spesifiknya (قصر موصوف على صفة). Tegasnya, menurut ibn 'Āsyūr, bahwa harta benda dan anak-anak kalian itu benar-benar merupakan fitnah (ujian/pencobaan) bagimu. Pembatasan itu bersifat perseptif (ادعائي) untuk tujuan intensial (مبالغة) karena seringkali peristiwa fitnah itu memapar dari subyek tersebut (*أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ*), dan juga karena jarang sekali dua fitnah tersebut tidak muncul dalam kehidupan keluarga yang mengganggu keimanan kaum muslimin.¹

Penggunaan *khavar*/predikat dengan kata *بَيِّنَةٌ* dalam ayat itu untuk tujuan intensitas makna. Artinya, semua harta-benda dan

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,⁴uz 28, 285.

9

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,⁵uz 28, 286.

0

anak-anak itu benar-benar menjadi penyebab fitnah keimanan, baik ada kesengajaan memfitnah ataupun tidak, sehingga sibuk dalam urusan harta dan anak-anak akan berpotensi memunculkan fitnah.

Dalam ayat tersebut terdapat التذليل والإدماج (sebagai spesifikasi disiplin *ilmu ma'ānī*) dan keduanya merupakan pola *itnāb*, sedangkan kalau tanpa hal itu berarti berpola *tjāz*. Demikian juga, predikat dengan kata فُتِنَ yang berbentuk kata dasar (مصدر) juga berfungsi untuk intensitas arti, sehingga terdapat empat poin keindahan bahasa (من المحسنات البديعية), yaitu terdapat pembatasan (القصر) dan kausasi (التعليل). Yang kausasi ini adalah bagian dari spesifikasi pemisahan (الفصل) redaksi, sehingga tidak butuh kata penghubung/*ataf*.

Di sisi lain, terkadang juga dinilai sebagai bagian dari keindahan kreatifitas sastra (محسنات البديع), sehingga dengan demikian, terdapat enam poin spesifikasi sastra dalam ayat tersebut. Terpisahnya pernyataan (ayat 15) tersebut dari sebelumnya (ayat ke 14) adalah karena terkandung fungsi sebagai catatan akhir (sebagai bagian yang harus diperhatikan) yang sekaligus juga sebagai kausa/*illat* hukum. Kedua-duanya merupakan hal yang independen, sehingga menuntut ketidakbolehan memasang kata penghubung (و), karena menjadi kalimat berpola terpisah (أسلوب الفصل).¹

Kata fitnah (فِتْنَةٌ) berarti gejolak jiwa dan kekacauan pikiran (keimanan-kekhushyuan) karena munculnya hal-hal yang tidak

¹ Ibn 'Asyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,⁵uz 28, 286.

pantas bagi orang yang melihat fenomena tersebut.¹ Ibn ‘Āsyūr menampilkan hadis riwayat Abu Dawud dari Buraidah, bahawa suatu ketika Rasulullah saw. berkhotbah di hari Jumat sampai Hasan dan Husain datang sambil berdiri dan bermain-main, sehingga Rasulullah pun turun dari mimbar, lalu mengambil dan menariknya seraya bersabda *إِنَّمَا أَمْوَالِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ فَتَنَةٌ*. Tatkala itu, Rasul menyatakan: “saya memperhatikan dua anak ini (kedua cucu beliau) sehingga membuat saya tidak sabar”, setelah itu Rasul melanjutkan khotbahnya.

Hadis tersebut juga dipaparkan dalam tafsir ibn Kaṣīr, selain ia juga menyebutkan Q.S. Ali Imran (3):14 dalam rangka menganalisis makna fitnah tersebut.¹ Ibn ‘Āsyūr juga menentengahkan hadis riwayat Ibn ‘Atīyah yang menuturkan bahwa Umar ibn al-Khaṭṭāb bertanya kepada Huzaifah, bagaimana engkau hari ini? Huzaifah menjawab, pagi hari ini saya menyukai fitnah (penggoda/pengganggu keimanan) dan membenci kebenaran (الحق). Umar bertanya, apa maksudmu itu? Huzaifah menyahuti, saya menyukai anak saya dan membenci kematian.¹

Al-Marāgī¹ dan Wahbah¹ menjelaskan tafsir ayat tersebut dengan hadis riwayat Imam Ahmad, al-Tirmīzī, Hakim dan al-Ṭabrānī meriwayatkan dari Ka’b bin ‘Iyāḍ, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah saw. bersabda, “sesungguhnya tiap-tiap umat memiliki bentuk fitnahnya sendiri-sendiri, dan fitnah

¹ Untuk penjelasan lebih dalam tentang makna fitnah, ibn ‘Āsyūr merujuk pada Q.S. al-Baqarah/2: 191.

¹ Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Juz IV, 402. 3

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr wa al-Taḥwīr*, Jilid XI, Juz 28, 286. 4

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Jilid X, juz 28, 130. 5

¹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid XIV, Juz 28, 639. 6

umatku adalah harta. Ibn Kaṣīr dan Wahbah juga memeresentasikan hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan Abu Bakar al-Bazzar tentang kedudukan anak,¹ dan hadis riwayat Imam al-Ṭabrānī tentang musuh seseorang.¹

Pernyataan *إِنَّمَا بِاللهِ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ* dihubungkan pada redaksi *إِنَّمَا بِاللهِ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ* adalah menunjukkan sinyal (كناية) adanya pahala besar dalam menghadapi fitnah tersebut bagi orang-orang yang mampu menyabarkan dirinya menghadapi terpaan dan sakitnya fitnah seraya tetap bertahan (dalam iman-takwa) dengan selalu mencari rida Allah. Pahala besar itu terletak dalam kesabaran menunaikan hak-hak harta bendanya (ditunaikan membayar zakat dan memberikan infaknya) serta untuk mengasihi anak-anak untuk membinanya menuju kesalihannya. Maksudnya, Allah memberi pahala yang agung atas jerih payah menjalankan semua kemaslahatan dan kebaikan harta dan anak-anak tersebut. Demikian itu karena Rasulullah saw. bersabda, “siapa saja yang diuji ketika merawat anak-anak perempuannya dengan semisal ini (kesempitan/kesulitan ekonomi), maka ketahuilah bahwa

¹ Rasulullah saw. bersabda: “Anāk adalah buah hati, dan sesungguhnya anak adalah bisa menjadi faktor pemicu seseorang menjadi penakut, bakhil, dan sedih”.

¹ Rasulullah saw. bersabda: “Musuhmu bukanlah orang yang jika kamu berhasil mengalahkan dan membunuhnya, maka itu merupakan kemenangan bagimu, dan jika ia berhasil mengalahkan dan membunuhmu, maka kamu masuk surga, tetapi orang yang barangkali menjadi musuh bagimu adalah anakmu sendiri yang keluar dari sulbimu, kemudian musuh yang paling sengit bagimu adalah hartamu yang kamu miliki”.

anak-anak perempaun itu menjadi tabir baginya dari sengatan api neraka”.¹

Dalam sabdanya yang lain dinyatakan, “sesungguhnya kesabaran atas perangai buruknya istri adalah sebuah ibadah”.¹ Banyak hadis-hadis terkait dengan pahala besar tersebut yang diantaranya adalah diriwayatkan oleh Huzaifah, bahwa “fitnah/ketergodaan seorang laki-laki dari istri, anak-anak, dan hartanya yang berakibat dosa akan dihapuskan dengan ibadah salat dan sedekahnya”.¹

c) Aplikasi teori *maqāsidīy*

Untuk memahami ideal ayat, ibn ‘Āsyūr menggunakan analisis sastra, semantik, konteks internal ayat, serta analisis *siyāq* pembicaraan ayat dengan melacak pola ayat sebelumnya untuk mencari poin maknanya. Ibn ‘Āsyūr juga menangkap maksud ayat dalam konteks tema ayat, yaitu ‘kata kunci’ membangun keluarga yang baik dan berhasil meraih rida Allah di dunia dan akhirat.

Dalam kaitan spesifik tafsir ayat tentang ‘fitnah keluarga’ tersebut, ia sangat teliti dan detail, sehingga ditemukan *maqṣad*

¹ Imam Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 5 (Bandung: Dahlan, t.t.), Kitāb al-Ḥajj wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, Bāb Faḍl al-iḥsān ilā al-Banāt, No Hadis 4763.

¹ Peneliti menemukan hadis tersebut dengan redaksi yang berbeda, yaitu: من صبر على سوء خلق امرأة أعطاه الله من الأجر مثل ثواب آسية امرأة فرعون. Hadis tersebut ditemukan di kitab kumpulan hadis-hadis maudu’ di bab Nikah. Dikatakan dalam al-Mukhtaṣar bahwa hadis itu tidak memiliki sanad. Disitu menunjukkan bahwa ibn ‘Āsyūr masih menggunakan hadis maudu’, selain itu juga penyebutan hadisnya lebih pada periwayatan bil al-makna.

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahṣīr*, Jilid XI, 28, 287. Lihat juga Abū ‘Abdīllah Muḥammad bin Ismā’īl bin Ibrahim bin al-Muḡīrah bin Bardazabah al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t.), Kitāb al-Manāqib, Bāb ‘Alāmat al-Nubuwwah fi al-Islām, No Hadis 3321.

ayat, yaitu keberadaan keluarga sebagai tantangan bagi suami untuk meraih kebaikan, yaitu jika dapat menjalin komunikasi fungsional dengan unsur-unsur dan sarana kehidupan keluarga, yaitu istri, anak, dan harta benda, maka akan berhasil. Sebaliknya, kecelakaan dan malapetaka akan datang jika suami (ayah anak-anak) tidak mampu berkomunikasi secara fungsional dengan anggota keluarganya tersebut (anak-istri). Dengan demikian, penemuan *maqṣad* tersebut adalah melalui analisis struktur, analisis semantik, dan analisis sastra deskriptif dengan mencermati kaitan-kaitan akhir ayat sebagai catatan akhir dari pernyataan awal-awal ayat.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Berdasarkan penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa makna teleologis ayat tersebut adalah bahwa orang-orang mukmin harus mampu mewujudkan keluarga-keluarga yang baik, karena keluarga adalah dasar dari terbangunnya masyarakat yang baik. Kebaikan dan keburukan masyarakat sangat tergantung pada unit-unit keluarga, dan keluarga-keluarga muslim dapat terbentuk manakala suami sebagai pemimpin keluarga mampu mengelola anggota keluarganya seraya menggunakan harta bendanya untuk memenuhi kebutuhan infak keluarganya, serta mengelola interaksi keluarga dengan baik. Pesan intensial ayat adalah agar suami mengambil sikap bijaksana menghadapi istri dan anak-anaknya seraya mengedepankan sifat sabar, pemaaf, dan menyayangi sebagaimana Allah selalu menyayangi mereka semua, dan Allah memberi anugerah pahala besar bagi yang berhasil membina

3) Q.S. al-Taghābun/64: 16

a) Teks dan terjemah ayat

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَأَطِيعُوا وَأَنْتُمْ خَيْرٌ لِّأَنْفُسِكُمْ وَمَنْ يُوقِ شَيْخًا نَّفْسِيهِ فَاُولَئِكَ هُمُ الْمُغْلَبُونَ

Maka bertakwalah kamu kepada Allah menurut kesanggupanmu dan dengarlah serta taatlah kemudian nafkahkanlah nafkah yang baik untuk dirimu; dan barangsiapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung (Q.S. al-Taghābun/64: 16).

b) Deskripsi dan analisis tafsir

Huruf ف pada ayat فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ berfungsi sebagai penegasan serta pemerincian dari keterangan ayat sebelumnya. Sementara, arti ayat adalah, 'jika kalian telah mengetahui penjelasan sebelumnya, maka bertakwalah kepada Allah sebagaimana kewajiban bertakwa terkait dengan memperlakukan anak-anak dan pasangan-pasangan hidup (istri) dalam keluarga serta sasaran-sasaran pembelanjaan harta benda (infak), sehingga janganlah kalian sibuk dengan harta, mencintai anak dan pasangan hidup secara ekstrim yang akibatnya menghalangi kalian dalam menunaikan kewajiban-kewajiban ibadah kepada Allah Swt.

Dengan demikian, maksud ayat tersebut, janganlah kalian membenci dan memarahi anak-anak dan pasangan hidup kalian terlalu ekstrim sehingga keluar dari standar yang dibolehkan oleh

¹ Tentang makna ini sama dengan Tafsir al-Marāgī bahwa proposisi akhir ayat ke 15 di atas adalah bahwa janji Allah berupa pahala besar adalah untuk para suami atau kepala keluarga yang berhasil mengelola keluarga dengan baik, mampu mengelola harta-benda, anak-anak dan istrinya secara harmonis. Periksa, al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.t., Jilid X, juz 28, 130.

Allah. Juga janganlah mencintai harta sampai kalian tidak menunaikan kewajiban mengeluarkan infak dan zakatnya serta mencari dan menghimpunnya secara tidak benar dan tidak halal. Perintah bertakwa dalam ayat tersebut mencakup peringatan terhadap hal-hal yang telah disebutkan dalam ayat sebelumnya, serta memotivasi untuk bersifat mudah memaafkan terhadap hal-hal yang diterangkan sebelumnya.¹ ⁶

Dalam *starting point* menafsirkan ayat, ibn ‘Āsyūr meluruskan posisi ayat agar didapatkan makna kontekstualnya, dalam konteks ini, yaitu sebagai catatan akhir yang penting (تذييل) dari ayat sebelumnya (ayat 14 dan 15) yang diperoleh dari analisis partikel تَ pada awal ayat (فَاتَّقُوا اللَّهَ). Itulah di antara keistimewaan ibn ‘Āsyūr dalam tafsirnya yang tidak terdapat dalam tafsir ibn Kaṣīr, al-Marāḡī, dan wahbah. Perlu diketahui, bahwa sapaan ayat 16 tersebut terarah pada kaum beriman. Lalu, tidak disebutkannya sasaran perintah bertakwa (فَاتَّقُوا) itu dimaksudkan agar mencakup keumuman hal-hal yang menjadi kaitan perintah takwa tersebut, baik tentang menyikapi anak-anak dan istri dalam komunikasi rumah tangga, memperlakukan harta benda, maupun lain-lainnya. Dengan demikian, substansi perintah takwa dari ayat itu adalah sebagai catatan akhir (تذييل) dari pembicaraan ayat sebelumnya, layaknya sebuah simpulan akhir. Sebab, kandungan maknanya lebih umum daripada kandungan ayat sebelumnya.

Dikarenakan bertakwa terhadap hal-hal tersebut terkadang melemah dan mengendor karena gejolak hasrat hawa nafsu, maka perintah takwa tersebut dikokohkan dengan tambahan frase ظرفية مصدرية yang mana huruf ما di situ berfungsi

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI, ⁶uz 28, 287.

keterangan kondisi waktu dan situasi secara umum. Maksudnya, selama kalian mampu bertakwa, bertakwalah sekuat-kuatnya, sehingga jangan sampai sepanjang masa hidup kalian tidak berada dalam takwa. Seluruh masa dan selamanya dijadikan sebagai wadah momentual-tentatif bagi kemampuan takwa adalah agar mereka tidak meremehkan hal bertakwa kepada Allah dari hal-hal yang dilarang-Nya selama tidak keluar dari batas kemampuan takwanya, misalnya, sampai mendaratkan keberatan (المشقة). Sebab, hal itu bertentangan dengan ketentuan Allah pada Q.S. al-Baqarah/2: 185.

Perintah bertakwa pada ayat مَا اسْتَطَعْتُمْ tersebut tidak boleh terdapat pelemahan ataupun keterlauan/ekstremitas, tetapi harus moderat dan pertengahan antara keduanya. Dalam pelaksanaan bertakwa terdapat segi melapangkan dan menyempitkan mereka. Terkait hal itu, al-Bukhari meriwayatkan hadis dari Jabir bin Abdillāh ra. yang telah berkata, "Saya mengikat janji (بيعة) dengan Rasulullah saw. untuk mendengar perintah dan menaatinya", lantas Beliau mengajari sesuatu tentang hal yang saya kuasai.¹ Demikian juga dari ibn Umar yang berkata, "Kami berbaiat kepada Rasul untuk mendengar dan menaatinya", Beliau mengatakan; "ya, dalam hal yang kamu kuasai".¹

Dihubungkannya pernyataan اسْمِعُوا وَأَطِيعُوا dengan و فَأْتُوا اللَّهَ merupakan penyambungan suatu hal yang spesifik terhadap hal yang umum yang dimaksudkan untuk penegasan perhatian, dan karena memang menjadi substansi dari takwa itu sendiri. Kata takwa (تقوى) terambil dari kata وَّجَى (memelihara) sehingga yang

¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Aḥkām, Bāb Kaifa Yubāyḥ al-Imām al-Nās, No Hadis 6664.

¹ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Aḥkām, Bāb Kaifa Yubāyḥ al-Imām al-Nās, No Hadis 6662.

dimaksud dengan *taqwallah* adalah kesadaran menjaga diri dari melakukan sesuatu yang dilarang-Nya, karena semua perilaku dipantau oleh Allah. Dan juga dikarenakan meninggalkan perintah-perintah itu berarti melakukan larangan. Sebab, meninggalkan perintah merupakan larangan, karena perintah melakukan sesuatu berarti larangan meninggalkannya (الأمر بالشيء) (نهي عن ضده). Oleh karena itu, penjelasan tentang takwa secara spesifik menjadi sebuah fokus perhatian terhadap kedua sisinya supaya terealisasi hakikat takwa secara syar'iyah, yaitu meninggalkan segala larangan dan menjalankan semua perintah.¹

Terkait dengan makna perintah bertakwa dalam ayat ini, ibn Kašīr,¹ al-Marāgī,¹ dan Wahbah¹ mendafangkan sebuah⁶ hadis yang dapat menjadi patokan simpel/ sederhana sehingga mudah diaplikasikannya, yaitu sebuah hadis, “jika saya (Nabi) memerintahkan kepada kalian sesuatu, maka laksanakan itu semampu kalian; dan jika saya larangkan sesuatu maka tinggalkanlah semuanya”.

Selanjutnya, ibn ‘Āsyūr menegaskan makna yang dimaksud dari استمعوا وأطيعوا , yaitu dengarlah perkataan Allah, untuk kemudian turutilah Dia melalui mendengarkan Rasul Muhammad saw. serta menaatinya. Perintah mendengar tersebut adalah perintah memperoleh ketentuan syariah serta hadir mendengarkan sabda-sabda/nasihat-nasihat Rasulullah, karena hal itu dapat menjadi sarana bertakwa kepada Allah yang sangat baik, sebagaimana

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid XI,⁹uz 28, 288. 6

¹ Ibn Kašīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 4, 402. 7

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ġ, Jilid X, juz 28, 131. 8

¹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr al-Munīr*, Jilid XIV, juz 28, 640. 9

firman Allah Q.S. al-Zumar/39: 17-18, *فبشر عبادي الذين يسمعون القول*....
فيتبعون أحسنه (... , maka sampaikanlah berita bagus kepada hamba-
hamba-Ku yang mendengarkan perkataan, lalu mengikuti
perkataan apa yang paling baik baginya.....).

Selanjutnya, ditambahkan dengan kalimat *وَأَطِيعُوا* (taatilah)
yang artinya, "taatlah terhadap hal-hal yang telah didengar, baik
berupa perintah maupun larangan. Sedangkan penambahan
kalimat *وَأَتَّقُوا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ* adalah sebuah pengkhususan setelah
pengkhususan sebelumnya. Sebab, pengkhususan infak (*وَأَتَّقُوا*)
memang merupakan sesuatu yang diperintahkan oleh Allah dari
antara perintah-perintah-Nya. Pola perintah infak tersebut
mencakup hal baik yang bersifat anjuran maupun yang wajib.
Didalamnya terdapat motivasi berinfak wajib maupun yang
sunnah, dan itu merupakan perhatian untuk menjauhi fitnah
(godaan) harta benda sebagaimana disebutkan dalam firman-
Nya, *إِنَّمَا أَمْوَالِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ فَتَنَةٌ*....¹

Posisi *i'rab nasab* dari kata *خَيْرًا* sebagai kata sifat adalah
karena adanya kata dasar (*مصدر*) yang (sekiranya) dibuang yang
ditunjukkan oleh kalimat *أَتَّقُوا* sehingga perkiraan makna
gramatikalnya adalah *إِنْفَاقًا خَيْرًا لِّأَنفُسِكُمْ*. Itulah pendapat al-Kisāi dan
al-Farrā, yang diikuti ibn 'Āsyūr, sehingga kata *خَيْرًا* adalah isim
tafdīl (*comparative degree*) yang berasal dari kata *أَخْبَر* yang
dibuang Alifnya karena menjadi kebiasaan ucap (*kaprah omong*),
sehingga artinya adalah, "infakkanlah, karena infak itu lebih baik
bagimu daripada menahan harta (tidak berinfak). Diceritakan dari
Sibawaih bahwa kata *خَيْرًا* tersebut di-*nasab*-kan sebagai obyek

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI,²28, 288.

penderita (مفعول به) dari (makna) kata kerja yang terkandung dalam kata اتوا خيراً لأنفسكم أتفقوا. Dengan demikian, artinya adalah (berikanlah infak harta yang baik untuk dirimu).

Selanjutnya, kalimat وَمَنْ يوقِ شح نفسه فأولئك هم المفلحون adalah sebagai تذييل /catatan akhir ayat.¹ Kata مَنْ merupakan isim syarat (*conditional noun*) yang merupakan satu di antara bentuk-bentuk makna umum. Artinya, setiap orang, siapa saja, yang dijaga dari sifat kikir. Keumuman kata مَنْ itu menunjukkan bahwa مَنْ dimaksudkan dengan makna jenis, bukan menunjuk persona ataupun kelompok tertentu. Sebab, kecintaan terhadap harta itu merupakan sifat umumnya jenis manusia, yaitu menghimpun dan memelihara hartanya, sehingga sedikit untuk memberikan kemanfaatannya kepada sesama, dan kecintaan yang ekstrim terhadap harta tersebut dinamakan dengan *syuhh* atau kikir (شح). Dengan begitu, maka makna ayat adalah, “menginfakkan (mendermakan) harta adalah melindungi pelakunya dari sifat kikir yang dilarang agama, sehingga jika seseorang mendapat kemudahan untuk mendermakan hartanya, maka ia terlindungi dari kikirnya, dan itulah bagian dari keberuntungan dirinya.

Dan oleh karena hal itu merupakan keberuntungan besar maka di sampingnya diberikan bentuk ungkapan pengkhususan (المحصر) dengan cara mendefinitifkan (memakrifatkan) predikatnya, yaitu kata المفلحون, yaitu dengan mengkhususkan المفلحون atas jenis mereka yang dilindungi dari sifat kikirnya. Itu merupakan spesifikasi persepsional (فصرا دعائي) untuk tujuan intensifikasi makna, terutama perincian realisasi sifat-sifat orang yang beruntung sebagai orang-orang yang dijaga dari sifat negatifnya,

¹ Ibn ‘Asyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI⁷, Juz 28, 289.

yaitu kikir, seakan bahwa mereka yang tidak demikian dianggap tidak ada/tidak beruntung.¹

Aneksasi kata شح pada النفس menunjukkan bahwa kikir itu merupakan sifat dan watak diri manusia, karena sesungguhnya tabi'at diri manusia itu pelit-kikir terhadap apa saja yang dicintainya sebagaimana firman Allah Q.S. al-Nisa'/4: 128; وأحضرت الأفسس الشح. Dijelaskan dalam sebuah hadis, bahwa Rasulullah ketika ditanya tentang sedekah, apa yang paling utama? Rasul menjawab, yaitu; “sedekah ketika Anda sehat dan menyenangkan harta (kikir), anda takut fakir dan menginginkan kaya; sedekah ketika Anda tidak mau melepaskan harta sampai nyawa di tenggorok baru Anda berkata, ini untuk si fulan, dan ini untuk fulan, padahal fulan sudah punya harta”. Penjelasan yang sama tentang makna kikir terdapat pada tafsir Q.S. al-Hasyr/59: 9.¹

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ibn 'Āsyūr memulai tafsirnya dengan menganalisis korelasi ayat dengan ayat sebelumnya sehingga ditemukan pemahaman bahwa ayat tersebut berisi tips-tips memperoleh kebaikan keluarga, sebagai *maqṣad* ayat, dan intinya adalah; agar suami mempertebal takwa kepada Allah sebagai dasar membangun keharmonisan rumah tangganya dengan kesadaran bahwa segala perbuatan dipantau oleh Allah; agar bersikap bijaksana dalam menempatkan atau menggunakan harta benda dalam konteks kebaikan rumah tangga, yaitu tidak boleh kikir sehingga tidak memenuhi kebutuhan keluarganya, juga tidak boleh terlalu boros dalam memenuhi keinginan egois mereka sendiri sampai tidak mau menginfakkan sebagian kelebihan hartanya pada jalan

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI, Juz 28, 289.

2

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid XI, Juz 28, 289.

3

Allah.

Dengan demikian, ayat tersebut merumuskan tips agar rumah tangga berjalan dengan dinamis-harmonis, terpenuhi kebutuhan ekonomi, baik untuk sehari-hari maupun biaya-biaya lain seperti pendidikan anak-anak, kesehatan, dan seterusnya. Sebab, seringkali muncul ketidakharmonisan rumah tangga itu manakala suami tidak loyal dalam memberikan belanja untuk keluarganya, mungkin terlalu pelit, atau menasarrufkan hartanya pada yang tidak semestinya, mengalahkan atas kebutuhan utama keluarga. Dalam menjelaskan ideal/*maqṣad* ayat, ibn ‘Āsyūr sangat intens menganalisis struktur ayat yang didahului dengan memperjelas makna-makna kata (secara semantik), selanjutnya memahami sisi retorisnya (وجه البلاغة), sehingga maksud yang dikehendaki ayat, sebagaimana pada alenia di atas, menjadi tampak jelas.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Menurut ibn ‘Āsyūr, ayat tersebut posisinya sebagai *tazyīl* (catatan akhir) dari dua ayat sebelumnya, yaitu berbicara tentang keluarga sebagai medan perjuangan menemukan kunci kebahagiaan hidup dunia menuju kebaikan akhirat. Berdasar pada tafsir ibn ‘Āsyūr tersebut dapat dipahami, bahwa telos ayat adalah terbangunnya keluarga muslim yang baik, tercipta komunikasi antara suami-istri dan anak-anak dengan baik, terutama terbangun kemandirian keluarga sebagai unit terkecil masyarakat, dimana suami loyal terhadap keluarganya dengan menginfakkan hartanya untuk kebutuhan belanja sehari-hari serta biaya kebutuhan pendidikan anak-anak.

Ayat itu juga memberi sinyalemen bahwa tantangan keluarga dapat muncul dari miskomunikasi di antara internal

mereka sendiri. Hal itu dalam konteks kehidupan modern muncul ketidakharmonisan rumah tangga yang disebabkan karena suami tidak loyal, mungkin terlalu pelit, atau sebaliknya, menyimpangkan tasaruf harta bendanya ke jalan yang tidak semestinya sehingga menelantarkan kepentingan keluarga.

C. Ayat Relasi Suami-Istri dalam Pembinaan Etika Pergaulan Laki-Perempuan dalam Keluarga

a. Ayat tentang pembinaan etika berpakaian dalam keluarga

1. Q.S. al-Ahzab/33: 59 (etika berpakaian)

Al-Ahzab merupakan surat yang tergolong dalam kategori surat Madaniyah. Berdasarkan urutan turunnya, surat tersebut berada pada urutan surat yang ke-90, sedangkan berdasarkan tertib mushaf, ia berada pada urutan yang ke-33.

a) Teks dan terjemah ayat

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ
فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (٥٩)

Hai Nabi! katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu, dan isteri-isteri orang mukmin, “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka.” Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak diganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (Q.S. al-Ahzab/33: 59).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat tersebut, kata Ibn ‘Āsyūr, termasuk lanjutan larangan agar tidak terdapat gangguan atas perempuan-perempuan mukminat, yaitu dengan cara memelihara diri mereka dan menjauhkan dari sebab-sebab datangnya gangguan. Itu penting, karena tercapainya semua maksud (المطالب) adalah melalui upaya-upaya melewati medium-mediumnya, sarana-sarannya, sebagaimana firman Allah dalam Q.S. al-Isra’/17:19 ومن أراد (artinya: siapa orangnya yang menginginkan keuntungan akhirat dan berusaha sungguh-sungguh mendapatkannya....). Terkait ini, Ibn ‘Āsyūr juga mengutip syair Abu al-Aswad sebagai berikut:

ترجوان النجاة ولم تسلك مسالكها ... إن السفينة لا تجري على البس

“Engkau menginginkan keselamatan, namun kau tidak menempuh jalannya.....(maka ketahuilah!); Sesungguhnya kapal itu tidak dapat berjalan (tanpa melewati di atas air) di tempat kering”.

Maksud kutipan tersebut menjelaskan tentang pentingnya memperhatikan prosedur atau penggunaan cara/*wasilah* yang benar menuju sesuatu yang diharapkan. Selanjutnya, Ibn ‘Āsyūr menjelaskan, bahwa konsep ‘sarana/medium’ tersebut terkembali pada kaidah, (التعاون على إقامة المصالح وإماتة المفسد، saling mendukung dalam menegakkan/mewujudkan kemaslahatan dengan cara menyingkirkan penyebab kerusakan). Terkait dengan itu, dikutip pula sebuah hadis Nabi sebagai berikut; رحم الله والد أعان ولده على بره (artinya; semoga Allah menyayangi orang tua yang membantu/menolong anak-anaknya untuk menjadi anak-anak yang baik, yang dapat berbakti kepadanya).

Hadis tersebut, walau sanadnya lemah, namun mengandung makna yang valid dan urgen. Oleh karena berbakti kepada kedua orang tua adalah perintah agama (sebagai tujuan/المقصود), maka bahu-membahu untuk merealisasikannya, dalam arti, orang tua membantu terhadap (dengan mengajari) anak-anaknya, berarti membantu tercapainya kebajikan/kemaslahatan anak-anaknya nanti.¹ Oleh sebab itu, upaya² mewujudkan kemaslahatan keluarga, sebagai pesan utama ayat di atas, yang dimulai dengan arahan terhadap para istri Nabi, anak-anak perempuan (keluarga besar Nabi/*ahl al-bait*), dan kaum perempuan mukminat adalah karena mereka semua merupakan perempuan-perempuan mulia yang menjadi sorotan publik.

Demikian itu adalah pengantar tafsir ayat oleh ibn ‘Āsyūr, sementara, ibn Kaṣīr mengawali tafsirnya dengan penjelasan tentang tujuan perintah berjilbab bagi perempuan mukminah, yaitu untuk memperbedakannya dengan perempuan Jahiliyah dan para budak. Ia juga menjelaskan makna jilbab,¹ selanjutnya cara penggunaan jilbab tersebut.¹ Ibn Kaṣīr, al-Marāḡī,¹ dan Wahbah¹ mengantari tafsir ayat tersebut dengan mengutarakan⁸ kondisi sebelum turun ayat, yaitu seringnya terjadi gangguan terhadap kaum perempuan muslimah oleh kaum munafik dan orang-orang yang mengidap patologi kepribadian. Wahbah

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid IX,⁷Juz 22, 106.

4

¹ Jilbab adalah *ridā’* (kain lebar)⁷yang diletakkan di atas kerudung.⁵

¹ Yaitu menutupkan pada wajahnya dari atas kepalanya dan hannya menampakkan satu matanya. Dalam riwayat lain dijelaskan mata kiri. Ibn Kaṣīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 3, 526.

¹ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāḡī, *Tafsīr al-Marāḡī*, Jilid VIII (Dār al-Īkhr, t.t.), juz 22, 37.

¹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jilid XI, Juz 22, 431.

8

sendiri, dalam uraian tafsir mufradat, menjelaskan kata jilbab sebagai *al-Mala'ah* (baju terluar) yang digunakan oleh seorang perempuan untuk menutupi tubuhnya yang letaknya di atas baju kurung, atau pakaian yang menutup seluruh tubuh.¹ Dalam penjelasan tafsirnya, ia memaknai jilbab senada dengan ibn Kaṣīr di atas.

Sebenarnya, intinya adalah sama, yaitu tentang penataan/pranata kehidupan sosial yang saling menghargai antara muslim dan non-muslim, agar tidak saling mengganggu, dan ternyata kaum perempuan Muslimah menjadi sasaran gangguan orang-orang non-muslim. Oleh sebab itu, semangat ayat, menurut ibn 'Āsyūr, adalah mengatasi problem/kekacauan pranata dengan menguatkan pendidikan keluarga muslim terkait dengan membangun etika berpakaian bagi muslimat agar punya identitas dan karakter yang berwibawa.

Menurut ibn 'Āsyūr, kata نساء adalah bentuk jamak dari امرأة sehingga tidak mempunyai bentuk asal *singular/tunggalnya*. Penjelasan hal yang sama terdapat pada tafsir al-Ahزاب/33: 55. Maksud dari أزواج المؤمنین و نساء المؤمنین tersebut bukan pasangan-pasangan/para istri kaum mukminin. Sebab, aneksasi (اضافة) kata نساء المؤمنین menunjukkan hubungan dua unsur kata dengan memperkirakan partikel من sehingga artinya adalah 'perempuan-perempuan (dari) kalangan mukminin (النساء من المؤمنین)' yang secara tegas lagi berarti 'perempuan-perempuan

¹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsir al-Munīr*, Jilid XI, Juz 22, 430, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsirMonier>.

yang beriman', baik yang sudah berkeluarga maupun yang belum.

Wahbah mengutip pendapat Abu Hayyan bahwa cakupan makna kalimat نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ adalah perempuan merdeka dan hamba sahaya. Selain itu, menurutnya, bahwa fitnah yang ada pada perempuan budak adalah lebih potensial karena para budak lebih banyak beraktifitas di luar daripada perempuan merdeka.¹

Kata جلابيب merupakan bentuk jamak taksir dari جلباب yaitu pakaian (kain) penutup, lebih mungil daripada selendang dan lebih lebar daripada kerudung, yang diletakkan oleh seorang perempuan di atas kepalanya, sehingga kedua sisinya melingkung ke bawah menutupi kedua pelipis (areal telinga atau Jawa: *athi-athi*) kanan-kiri kepalanya dan menutup rapat bagian tengahnya yaitu tengkuk, pundak, dan punggung. Pakaian tersebut dikenakan oleh seorang wanita ketika pergi keluar mengunjungi tempat-tempat di luar rumah. Pola atau *style* pengenaan jilbab tersebut oleh kaum perempuan berbeda-beda sesuai tradisi dan budayanya. Maksud semua itu, sebagaimana yang ditunjukkan oleh ayat ذَلِكْ أَذَقُ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَنَ, adalah agar menjadi identitas yang melindungi harga diri.¹ Tampaknya, sama dengan tafsir al-Marāgī, bahwa tujuan pengenaan jilbab adalah agar orang-orang munafik dan orang-orang yang berpenyakit hati (bersyahwat besar) yang terpesona dengan aurat kaum perempuan tidak berani lagi mengganggunya.¹

¹ Wahbah al-Zuhailī, *Tafsīr Munīr*, Jilid XI, Juz 22, 432, diakses 14 Juli 2020, <https://archive.org/details/TafsierMonier>.

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid IX, Juz 22, 106-107.

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ġ., Jilid VIII, juz 22, 38.

Makna (الإدناء) أَدْنَى adalah mendekatkan/memudahkan, dan semua itu merupakan metafora/penggambaran makna perintah 'memakai/menggunakan' jilbab, sebagaimana nyanyian Basyar (kata ibn 'Āsyūr) sebagai berikut:

ليلةً تلبس البياض من الشهر... وأخرى تُدني جلايب سودا

“Bagaikan malam yang memakai (pakaian) putihnya dalam sebulan...; Sementara, perempuan yang lain mengenakan jilbab-jilbab hitam”.

Dalam redaksi lirik tersebut, Basyar menyandingkan kata تُدني dan تلبس sehingga menjadi dasar bahwa makna mendekatkan (تُدني) sesuatu pada badan adalah memakai (تلبس) atau mengenakan sesuatu sebagai pakaian kebiasaan.

Menurut ibn 'Āsyūr, konon, pemakaian jilbab adalah penanda/symbol dari perempuan merdeka; sementara, para perempuan budak tidak berjilbab. Kaum perempuan merdeka kalau pergi keluar, ke tempat-tempat rekreasi--secara tradisional--harus berjilbab. Sebaliknya, ketika malam hari dan menuju tempat-tempat bekerjanya tidak berjilbab. Sementara, tradisi bekerja mereka adalah di malam hari. Demikian adalah *setting* budaya mereka menjelang ayat itu turun.

Dalam konteks itulah--keluar rumah untuk bekerja di malam hari--mereka diperintahkan oleh ayat tersebut untuk mengenakan jilbab dengan maksud agar dikenali bahwa mereka adalah perempuan-perempuan merdeka, sehingga tidak mudah tersasar gangguan dari pihak-pihak lelaki 'nakal' yang biasanya menggoda para budak; Atau, terhindar dari gangguan orang-orang munafik yang merendahkan perempuan-perempuan mukminat dan mencaci mereka dengan kata-kata yang menyebabkan sakit hati kaum muslimin; Atau, terkadang dengan

tidak berjilbab, maka perempuan mukminat membuka peluang pada kaum munafik untuk mengganggunya, sehingga dengan demikian, terjadilah gangguan dari dua arah. Atas dasar itu, kata ibn ‘Āsyūr, perintah berjilbab tersebut merupakan *سد الذريعة*.¹

Analisis struktur dan semantika ayat untuk menemukan *maqṣad* ayat yang menjelaskan hukum (perintah) berjilbab sebagai ‘sarana prevensi’ dari keburukan kaum munafikin tersebut sungguh sangat detail dilakukan oleh ibn ‘Āsyūr yang tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr dan al-Marāgī.

Selanjutnya, kata *ذلك* menunjuk pada makna *الإدناء* yang ditarik dari kata perintah *يُدْنِيَنَّ*, yaitu perintah memakai jilbab atas kaum perempuan sebagaimana di atas. Artinya, pemakaian jilbab itu bertujuan agar menjadi syi’ar (simbol *distinctif*) bagi perempuan-perempuan mukminat yang mengarahkan maksud bahwa mereka itu orang-orang merdeka, sehingga laki-laki ‘nakal’ sekali-kali tidak berani mengganggunya yang dengan begitu, kaum perempuan mukminat mendapatkan ketentraman dan kesentosaan.¹

Diterangkan oleh ibn ‘Āsyūr juga, bahwa selama masa pemerintahan Umar ibn al-Khaṭṭab, para budak perempuan dilarang mengenakan kerudung/*فناع* agar tidak kabur dengan para perempuan merdeka, dan ia memberikan sanksi atas mereka yang melanggar dengan pukulan tongkat. Setelah kekhilafannya berakhir, maka hilang pula peraturan tersebut. Namun demikian, hal itu akhirnya menjadi ucapan umum seperti:

هِنَّ الْحَرَائِرُ لَا رِبَاتٍ أُخْرَى ... سَوْدُ الْحَاجِرِ لَا يُقْرَأَنَّ بِالْمَسُورِ

“Merekalah perempuan-perempuan merdeka tidak mengenakan kerudunghitam lekuk-lekuk matanya seraya

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid IX,⁸Juz 22, 107.

3

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid IX,⁹Juz 22, 107.

4

tidak membaca surat-surat Al-Qur'an".¹

8

Syair tersebut menggambarkan kemerosotan tradisi berpakaian kaum perempuan mukminat setelah dahulunya teratur secara syar'iyah.

Catatan akhir ayat dengan pernyataan *وَمَا كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا* menurut Ibn 'Āsyūr adalah menyatakan penghapusan dosa atas kesalahan-kesalahan penataan kehidupan yang menyebabkan perempuan-perempuan merdeka terganggu (yang mungkin karena tidak berkerudung/berjilbab) yang dianggap oleh orang-orang yang bermental buruk sebagai perempuan-perempuan budak sahaya, yaitu sebelum adanya peraturan agama yang mengingatkan masyarakat untuk menerapkan pranata Islam tersebut. Catatan pamungkas tersebut menuntut terwujudnya maksud agama,¹ yaitu teraturnya relasi kehidupan antara laki-laki dan perempuan serta kalangan perempuan merdeka dan budak secara baik.

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Berdasarkan pada penafsiran Ibn 'Āsyūr di atas, dapat dipahami, bahwa ideal ayat adalah tentang urgensi sarana/media untuk mewujudkan cita-cita pranata sosial. Dalam poin ayat ini, cita-cita ayat adalah terwujudnya harga diri kaum perempuan sebagai manusia yang sempurna dan mulia, karena sebelumnya (sebagaimana tafsir ayat sebelumnya), kaum perempuan ternistakan oleh budaya. Oleh sebab itu, ayat tersebut menegaskan wajibnya instrumentasi pakaian yang memuliakan, berupa ketentuan-ketentuan hukum, untuk kaum perempuan yang akan berdampak positif bagi mereka yaitu keterlindungan

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, ʿuz 22, 107.

5

¹ Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid IX, ʿuz 22, 107.

6

dari pelecehan dan gangguan-gangguan. Itulah *maqṣad* yang dapat ditemukan dari tafsir ayat.

Untuk merealisasikan *maqṣad* itu, Allah menjadikan keluarga Nabi (*ahl al-bait*) yang perempuan-perempuan, serta semua muslimat, sebagai teladan ideal yang mempercontohkan instrumentasi pakaian ideal untuk kaum perempuannya, yaitu jilbab. Tegasnya, pesan ayat tersebut adalah memosisikan kaum perempuan muslimah sebagai sosok-sosok *stylish* yang terhormat yang akan menjadi teladan bagi keluarga muslim lainnya.

Ibn ‘Āsyūr, dalam kaitan tafsir ayat ini, menganalisis semantika kata-kata (semacam *tafsīr al-mufradāt*) dan aneksasinya dalam membentuk makna konseptual, misalnya, kata نِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ yang berarti ‘istri-istri kaum mukminin’ yang mukminah-muslimah, bukan menggunakan kata yang boleh jadi berarti ‘istri-istri kaum mukminin yang mungkin muslimah atau mungkin kafirah’ seandainya menggunakan aneksasi term/kata ازواج المؤمنین.

Ibn ‘Āsyūr juga menapaki tafsirnya dengan mencermati jaringan internal struktur (redaksi) ayat dengan memperhatikan frasa-frasa kausalistik, misalnya ذَلِكَ أَذَىٰ أُمَّ بُعُوثٍ فَلَا يُؤْدِيْنَ sehingga dengan tampak jelas *maqṣad*-ideal ayat sebagaimana telah diuraikan di atas.

Selain itu juga, ibn ‘Āsyūr mensinyalir, bahwa ayat yang berpesan kepada kaum perempuan mukminat tersebut, yang secara tersurat berupa perintah mengenakan jilbab, adalah mempunyai telos yang ditunjukkan oleh redaksi ayat berikutnya. Dengan demikian, dia sangat serius dalam menangkap esensi ayat untuk menangkap maksudnya. Tegasnya, perintah mengenakan jilbab bagi kaum perempuan mukminat merupakan instrumentasi, atau *wasilah*, yang dalam kaidah usul fikih disebut

dengan menutup celah-celah keburukan. Atas dasar itu, maka perintah berjilbab tersebut merupakan sebuah *مسألة الذريعة*, bukan sebagai tujuan pokoknya.

Sementara itu, *maqṣad* (cita-cita) ayat adalah ‘terhormatnya’ dan terpeliharanya kaum perempuan mukminat melalui instrumentasi agama berupa keharusan berpakaian (jilbab) secara disiplin untuk menutup aurat yang sekaligus merupakan pembeda antara perempuan budak (tidak berjilbab) dan perempuan mukminat merdeka. Penentuan dan penemuan *maqṣad* tersebut dilakukan ibn ‘Āsyūr dengan menganalisis konteks tradisi-budaya masyarakat, khususnya pada era pra Islam, yang dipadukan dengan dukungan menyuguhkan syair-syair Arab-Jahiliyah untuk membantu penetapan makna term-term ayat, dan hal itu sangat detail dilakukannya yang tidak dilakukan oleh ibn Kaṣīr, al-Marāgī, dan Wahbah.

d) Kontribusi tafsir *maqāṣidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik

Upaya ibn ‘Āsyūr menemukan ideal ayat di atas adalah dengan menganalisis tujuan hukum menutup aurat yang sebagai sarannya adalah penggunaan jilbab. Jilbab tersebut merupakan sarana (*wasīlah*) terlindunginya harga diri, bagian tubuh perempuan mukminat, yang menjadi dugaan sasaran syahwat dari para lelaki penghamba syahwat. Dari sisi *maqāṣid* yang bertumpu pada prinsip *musāwāh* diketahui bahwa cita-cita ayat adalah menegakkan ‘harga diri perempuan mukminat’ dari posisinya sebagai sasaran libido kaum laki-laki patologis. Dengan demikian, ayat tersebut secara tekstual adalah berbicara tentang instrumentasi hukum berpakaian bagi kaum mukminat, yaitu berupa kewajiban menutup aurat dengan jilbab, sehingga konsep ‘menutup aurat’ ini dapat dikembangkan melalui logika

qiyas (analogi) dengan menetapkan kausa hukumnya, yaitu sebagai pola pakaian ideal kaum perempuan muslimah.

Keluarga Nabi saw. sebagai objek sapaan Allah, dalam ayat tersebut, adalah berfungsi sebagai model ideal keluarga muslim yang melindungi harga diri, terutama bagi anggota keluarga yang perempuan. Dengan demikian, suami atau kepala keluarga harus membangun relasi yang baik terhadap anggota keluarga yang perempuan, sebagai istri maupun anak-anak keluarga, dengan memberikan ketentuan berpakaian yang memenuhi kriteria syari'ah Islam. Selanjutnya, dalam menemukan *maqṣad*-ideal ayat, ibn 'Āsyūr menapaki tafsir *maqāṣid*nya dengan mencermati ikatan internal struktur redaksi ayat, seperti memperhatikan frasa-frasa kausalistik dari ungkapan *أَنَّ يُعْرَفْنَ عَلَاجِلٍ* agar tampak jelas maksud ayat, bahwasannya perintah mengenakan jilbab bagi kaum perempuan sekedar merupakan instrumentasi yang dalam kaidah usul fikih disebut dengan 'menutup celah-celah buruk' (سد الذريعة) menuju kondisi ideal (goal) yaitu agar tidak terjadi pelecehan martabat kaum perempuan baik dalam kehidupan keluarga maupun masyarakat.

Telos ayat juga diperoleh ibn 'Āsyūr dengan memadukan analisis konteks turun ayat untuk melihat tradisi kala itu tentang dunia perempuan dalam lingkungan keluarga melalui investigasi syair-syair Arab-Jahiliyah, misalnya, *عن الحرائر لربات أخرة ... سود المهاجر لا يقرآن*, yang selanjutnya, kondisi tersebut ditarik ke situasi masa hidup ibn 'Āsyūr dimana perempuan sudah mempunyai posisi tidak lagi seperti dahulu, lalu mengimajinasikan konsep futuristik keluarga muslim yang berprinsip pada *fitrah, musāwah, dan maṣlahah*. Dengan demikian, di era modern yang nyaris kaum perempuan mendapatkan hak-haknya sebagaimana kaum lelaki, maka keluarga muslim tetap harus memperhatikan pakaian perempuan di lingkungan keluarganya, yaitu berjilbab, terlebih

dalam konteks kehidupan sosial-ekonomi, sehingga pakaian yang menutup aurat (jilbab) bagi perempuan muslimah adalah ketentuan hukum Islam yang harus ditegakkan.

b. Ayat tentang pembinaan etika pergaulan laki-laki dan perempuan dalam keluarga

1. Q.S. al-Nur/24: 31 (etika relasi laki-perempuan dalam keluarga)

Surat al-Nur merupakan kelompok surat Madaniyah. Secara tertib turunnya, surat al-Nur berada pada urutan surat yang ke-102. Berdasar urutan dalam mushaf, ia berada pada urutan surat yang ke-24. Berdasarkan penjelasan tersebut diketahui bahwa aturan penggunaan jilbab bagi perempuan mukminat datang lebih dahulu dari surat al-Nur ini, dan dipertegas lagi dalam surat al-Nur ini.

a) Teks dan terjemah ayat

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ كُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِحُمُرِهِنَّ عَلَى خُبُورِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرَ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهُ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (.)

Katakan kepada para wanita yang beriman, "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan memelihara kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putra-putra mereka, atau putra-putra suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki

mereka, atau putra-putra saudara lelaki mereka, atau putra-putra saudara perempuan mereka, atau wanita-wanita Islam, atau budak- budak yang mereka miliki, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertobatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung (Q.S. al-Nur/24:31).

b) Deskripsi dan analisis tafsir ayat

Ayat di atas, kata *ibn ‘Āsyūr*, merupakan kelanjutan perintah Allah terhadap kaum perempuan yang juga telah diperintahkan kepada kaum lelaki, sebagaimana ayat sebelumnya (al-Nur: 30), untuk memelihara pandangan mata dan kemaluan. Tujuan utama ayat adalah menepis anggapan bahwa yang biasa main mata dan melihat kemaluan/aurat adalah lelaki, tetapi karena hal itu juga secara naluri terjadi pada perempuan, maka hikmah ayat diturunkan adalah menepis anggapan seperti itu.¹ Ini ditangkap oleh *ibn ‘Āsyūr* berdasar korelasi ayat dengan tersambungnyanya dengan *waw*, serta analisis konteks budaya, dan hal ini tidak dijelaskan dalam tafsir *ibn Kašīr*,¹ *al-Marāgī*, dan *Wahbah*.⁸ *Al-Marāgī* dan *Wahbah* hanya menjelaskan relasi ayat tentang larangan mengumbar mata dan kemaluan dengan larangan memasuki rumah orang lain tanpa izin sebagaimana ayat ke 29 (dalam uraian ‘makna global ayat’).¹

Ibn ‘Āsyūr memulai tafsirnya dengan memerinci makna

¹ *Ibn ‘Āsyūr, al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 205. 7

¹ *Ibn Kašīr, Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Jilid III, 293. 8

¹ *Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, Tafsīr al-Marāgī*, vol. Jilid VI (Dāf al-Fikr, t.t.), juz 18, 97.; *al-Zuhailī, “Tafsier Monier,”* Jilid IX, Juz 18, 547.

terminologis kosa kata ayat, berupa analisis frasa. Ungkapan *وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* kata *الزينة* yaitu segala sesuatu yang menghasilkan keindahan. Ia berakar dari kata *زين* yang berarti *حسن* (bagus/indah). Untuk memperkuat analisis tersebut, ibn ‘Āsyūr memanfaatkan syair Umar bin Abi Rabiah, *جلى الله ذلك الوجه زيناً*. Juga memperkuat dengan Q.S. Ali Imran/3: 14 (*زين للناس حب الشهوات*); dan Q.S.al-Hijr/15: 16 (*وزيناهما للناظرين*). Menurut ibn ‘Āsyūr, perhiasan (*الزينة*) itu dua macam; berupa *fiṭrah* (*خالقية*) atau hasil usaha (*مكتسبة*). Yang bersifat *fiṭrah* adalah wajah, telapak tangan, dan lengan. Sedangkan yang diusahakan adalah pakaian, perhiasan intan-permata, celak, pacar, dan cat kuku. Jika kata tersebut dimutlakkan, maka menunjuk pada makna pakaian sebagaimana Q.S. al-A’raf/7: 31 (*يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد*); dan 32 (*قل من حرم*) *قال موعداكم* (Q.S. Thaha/20: 59) *قال موعداكم* (يوم الزينة).¹

Hiasan (*الزينة*) tersebut dilarang (jika dipamerkan), karena berdampak pada tergerakannya syahwat kaum lelaki pada umumnya yang menjadi sarana/pemicu perbuatan keji, kecuali laki-laki yang memiliki nuansa kemahraman nasab maupun *muṣāharah* sehingga dengan itu tertahanlah rasa syahwatnya, dan secara hukum, dikecualikan dari sesuatu yang dilarangkan terhadap perempuan tersebut. Perhiasan (*الزينة*) *zahir* yang dikecualikan adalah sesuatu yang memberatkan kaum perempuan jika ditutupi, seperti celak, cincin, dan pacar. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat ibn al-‘Araby; bahwa perhiasan *zahir*

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 205-206.

itu dua macam, *مصطنعة* dan *جلقية*. Yang pertama adalah semua tubuh perempuan. Sedangkan yang kedua (*مصطنعة*) yaitu apa saja yang biasanya tidak dapat ditinggalkan oleh perempuan seperti perhiasan, warna-warninya, celak, pacar/cat kuku, dan siwak. Perhiasan zahir yang *جلقية* yang sulit ditutupi adalah wajah, telapak tangan, dan tumit. Sebaliknya, perhiasan yang tersembunyi/batin adalah bagian atas betis, pergelangan, pantat, leher, dan telinga.

Perhiasan zahir yang *مصطنعة* yang sukar ditutupi adalah sesuatu yang menjadi susah ditinggalkan oleh perempuan dari sisi suaminya, dan yang sebayanya, dan tidak mudah menghilangkannya ketika di depan kaum lelaki dan mengembalikannya ketika sendirian di rumah. Demikian juga apa yang menjadi tempat menaruhnya tidak diperintah untuk menutupinya seperti cincin, berbeda dengan anting-anting (القرط) ¹.
9 1

Kata ibn ‘Āsyūr, ulama berselisih tentang gelang dan binggel. Yang jelas, keduanya termasuk perhiasan yang zahir. Al-Qur’an sendiri mengakuinya sebagaimana pernyataan ayat berikut *ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن*. Ibn ‘Āsyūr mendiskusikan ketentuan perhiasan zahir ataupun yang tersembunyi dengan merujuk pendapat-pendapat pakar fikih, misalnya, ibn al-‘Arabi yang mengutip ibn al-Qāsim dari Mālik, bahwa *الحضاب* (cat kuku) secara umum merupakan perhiasan. Ibn al-‘Arabi menegaskan, jika *الحضاب* itu ada di kedua tangan maka termasuk perhiasan dalam. Wahbah menjelaskan bahwa yang dimaksud *الزينة* adalah perhiasan yang bersifat umum yang digunakan mempercantik

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 206.

diri, dan juga mencakup bagian tubuh yang menjadi tempat perhiasan. Pemaknaan yang kedua menunjukkan *majaz* dalam penggunaan kata tersebut.¹ Berdasar penjelasan di atas, maka penjelasan ibn ‘Āsyūr lebih rinci.

Makna *إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا* ialah sesuatu yang tidak ditutupi oleh perempuan, seperti wajah, kedua tangan, kedua tumit. Para mufassirin menjelaskan bahwa makna perhiasan itu adalah semua tubuh perempuan. Sedangkan yang tampak adalah wajah dan kedua tapak tangan, dan dikatakan, termasuk kedua tumit dan juga rambut. Menurut tafsir ini, perhiasan zahir adalah apa saja yang dibuat oleh Allah yang secara fitrah tampak yang jika ditutup maka kehilangan kemanfaatannya atau membawa kesusahan atas seorang perempuan, misalnya, wajah dan kedua telapak tangannya. Adapun kedua tumit, maka jika ditutup, tidak menghilangkan kemanfaatan, tetapi menyulitkan, karena beraktifitas tanpa alas kaki itu hanya merupakan kebanyakan tradisi kaum baduwi. Oleh sebab itu, para fukaha berbeda pendapat tentang hukum menutupnya.¹

Imam Malik mempunyai dua mazhab; *pertama*, yang paling terkenal adalah wajib menutupnya; *kedua*, dikatakan, tidak wajib. Abu Hanifah tidak mewajibkan. Adapun sesuatu yang menjadi hiasan keindahan perempuan dan tidak sulit menutupnya maka tidak termasuk perhiasan yang zahir, seperti leher, puting susu, lengan, pergelangan, dan bagian atas betis. Demikian pula sesuatu yang menjadi keindahan perempuan, walau bukan bertelanjang, -seperti pantat, kedua paha-, dan tidak termasuk sesuatu yang menjadi menyusahkan untuk ditutupkan baju atasnya.

¹ al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jfīd IX, Juz 18, 551.

2

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 207.

3

Ibn ‘Āsyūr mengutip hadis yang diriwayatkan Imam Malik dalam *al-Muwatta’* “نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات لا يدخلن الجنة” (perempuan-perempuan yang berpakaian, tetapi telanjang yang berlenggak-lenggok dalam polahnya tidak dapat masuk Surga). Ibn Abd al-Barri berkata, yang dimaksud oleh hadis tersebut yaitu, 'perempuan-perempuan yang mengenakan pakaian tipis yang menerawang-terang sehingga tidak tertutup auratnya. Artinya, mereka itu secara formal berpakaian, tetapi secara hakikat tidak berpakaian'. Malik menafsirkan, bahwa mereka adalah berpakaian tipis-tipis, tidak menutup kulit dan bodi mereka sehingga masih kuat pesonanya.¹

Uraian tentang ketentuan hukum pakaian dan perhiasan tersebut oleh Ibn ‘Āsyūr secara kuat ditonjolkan dengan mendiskusikan pendapat hukum para fukaha sampai dapat dikatakan bahwa terdapat corak *fiqhi* dalam tafsir Ibn ‘Āsyūr tersebut, suatu ulasan yang tidak terdapat dalam tafsir al-Marāgī, karena cenderung melihat ayat dalam frame pemahaman pranata untuk ketertiban sosial.¹ Wahbah menjelaskan⁹ perbedaan hukum tersebut secara detail, karena corak tafsir Wahbah bercorak *fiqhi*.¹

Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat Imam Malik, ia berkata: bahwa Umar ibn al-Khaṭṭab melarang perempuan-perempuan mengenakan pakaian *Qubāṭī*. Dalam syarahnya, Ibn Rusydi menjelaskan, bahwa mereka memakai pakaian yang menempel lekat pada kulit badan karena sangat ketatnya sehingga tampak jelaslah sesuatu yang menjadi keindahan tubuhnya. Dari Jāmi‘ al-

¹ Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 207.

4

¹ al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ġ, Jilid VI, juz 18, 98.

5

¹ Iskandar Iskandar, “Model Tafsīr Fiqhi: Kajian atas Tafsīr al-L-Ḥfūnīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj Karya Wahbah az-Zuhaili,” *Mazahib* 10, no. 2 (2012) diakses pada tanggal 15 Agustus 2020.

‘Atabiyah menurut riwayat-riwayat ibn Wahb, Malik berkata tentang perempuan budak yang memakai الأتبية sungguh menjadi sesuatu yang mengherankan aku, tiba-tiba kedahsyatan perempuan itu menyuguhkan kelemahannya.¹

9

Jumhur fukaha menyatakan, bahwa pengecualian ‘menampakkan wajah dan kedua telapak tangan’ adalah termasuk cakupan umumnya makna ‘mencegah menampakkan perhiasan’. Hal itu menuntut pembolehkan menampakkan kedua tapak tangan dalam segala kondisi berdasarkan klausul, ‘hendaklah orang-orang yang dikecualikan itu sama keadaannya dengan mereka (populasi) yang menjadi obyek hukum’. Menurut al-Syaffi, pengecualian tersebut adalah dalam kondisi salat saja, dan ini merupakan pengkhususan yang tidak berdalil. Kaum perempuan dilarang mempermudah atau meremehkan pemakaian kerudung (الخمار), yaitu pakaian yang diletakkan oleh perempuan di atas kepalanya untuk menutupi rambut, leher, dan kedua telinganya. Konon perempuan-perempuan di kala dahulu melambungkan jilbabnya ke punggung sebagaimana perempuan-perempuan yang disebut نساء الأتباط, sehingga tersisa leher atas dan bawahnya, dan kedua telinganya masih tampak terlihat.¹ Oleh sebab itu, mereka disuruh oleh Allah Swt. dengan firman-Nya, وليضرن بخمرهن على جيوبهن untuk memakai kerudung.

Kata الضرب berarti 'kuatnya pemakaian', seperti firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah/2: 26, إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً. Makna ayat adalah, 'hendaklah mereka, para perempuan, mengenakan kuat-kuat pakaian kerudungnya yang menutupi bagian atas leher

¹ Ibn ‘Asyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 207.

7

¹ Ibn ‘Asyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 208.

8

sekira tidak tampak sebagian kulit lehernya (بشرة الجيد). Huruf ب pada بخرهن menyatakan penguatan pemakaian sehingga melekat, artinya, mereka harus benar-benar mengenakan kerudung yang rapat, menutupi leher. Yang ditutupi dengan kerudung adalah الجيوب, jamak dari kata جيب, yang berarti kerah baju gamis yang melingkari leher perempuan sekira tidak ada yang terlewat antara ujung kerudung dan pokok kerah leher yang berisi keindahan kulit perempuan yang tampak.¹

Diulanginya frase ولا يبدن زينتهن adalah dalam rangka 'penguatan/تأكيد' larangan menampakkan perhiasannya, terutama dalam rangka menjelaskan pengecualian dibolehkannya menampakkan perhiasan perempuan selain yang zahir di hadapan beberapa pihak. Pihak-pihak tersebut adalah banyak, yaitu yang disebutkan setelah eksepsi (الاستثناء). Mereka merupakan orang-orang yang punya keakraban sangat erat dengan perempuan itu, sehingga tidak mungkin menjelekkan atau menginginkan jeleknya perempuan. Dibolehkannya perempuan menampakkan perhiasannya selain yang zahir di hadapan mereka (yang terkecualikan) adalah karena terasa sangat menyusahkan untuk menyembunyikannya dalam beberapa waktu; karena interaksi antara seorang perempuan dengan kerabat-kerabat dan *muṣāharah*nya (mertuanya) yang terkecualikan itu sangat sering dan berulang, dan seandainya itu diwajibkan maka seorang perempuan mengalami kesusahan (حرج).²

Di antara yang terkecualikan tersebut adalah suami (البعولة). Kata البعولة merupakan bentuk jamak (التكسير) dari بعل yang artinya

¹ Ibn 'Asyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 208.

9

² Ibn 'Asyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 208.

0

suami dan tuan dari perempuan (istri). Dikatakan demikian karena suami adalah yang menjamin dan melindungi istrinya. Ibn ‘Āsyūr mengutip pendapat ibn al-Qāsim dari kitab الجامع من العتبية yang menjelaskan perkataan Malik ketika ditanya tentang seorang lelaki yang ibu mertuanya meletakkan jilbabnya di sampingnya.

Malik berkata, 'tidak mengapa'. Juga ibn Rusyd dalam kitab syarahnya yang menyatakan dibolehkannya hal itu karena Allah berfirman, *وليضرين بحمرهن على جيوبهن ولا يبدین زینتهن إلا لبعولتهن*, Allah membolehkan seorang perempuan meletakkan kerudungnya dari kerah leher gamisnya dan menampakkan perhiasannya di hadapan para mahramnya, baik dari nasab maupun *muṣāharah*. Malik menganalogikan suami dari anak perempuannya dengan anak lakinya suami seorang perempuan karena sama dalam kemahraman nasab dan *muṣāharah*.² ⁰

Penyandaran kata نساء pada هن dalam unit kata نسائهن (perempuan-perempuan mukminat) dimaksudkan bahwa perempuan-perempuan tersebut adalah mereka yang mempunyai relasi spesifik dengan perempuan-perempuan tersebut. Ibn ‘Āsyūr melakukan analisis kebahasaan untuk memahamai makna نسائهن secara tepat dengan berdalil pada pemakaian-pemakaian ayat-ayat yang lain, misalnya *واستشهدوا شهيدین من رجالکم* (Q.S. al-Baqarah/2: 282), dan yang dimaksud dari *من رجالکم* adalah من رجال ² ⁰ ².²

Dari analisis makna kata نسائهن tersebut, ibn ‘Āsyūr menengahkan adanya perbedaan pendapat para fukaha

² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 209. ¹

² Ibn ‘Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 209. ²

tentang bolehnya perempuan musyrik dan ahli dzimmah melihat sebagaimana bolehnya muslimah menampakkan perhiasan dirinya pada seorang lelaki asing (bukan mahram). Pendapat kalangan mufassirin dan fukaha Malikiyyah dalam hal ini kurang terang. Namun ada pendapat ibn al-Hajib bahwa aurat perempuan merdeka adalah apa saja selain wajah dan kedua telapak tangan. Sedang pendapat Abu Abdullah ibn al-Hāj̄j adalah bahwa perempuan kafir itu hukumnya seperti orang laki-laki bukan mahram (اجتبي).² 0 3

Mazhab Syafiiyyah ada dua kelompok; *pertama* bahwa perempuan non-muslimah tidak boleh melihat muslimah selain wajah dan kedua telapak tangan. Pendapat itu dikuatkan oleh al-Baghawi dan al-Baidhawi, serta dikokohkan oleh Fakhrudin al-Razi dalam tafsirnya. Dikutib juga beberapa pendapat sahabat seperti Umar dan ibn Abbas; bahwasannya, suatu ketika, Umar berkata kepada Abu 'Ubaidah ibn al-Jarrah, "saya mendengar kalau perempuan-perempuan *ahl al-zimmah* masuk pemandian bersama-sama perempuan muslimah, maka laranglah itu dan buatlah pembatas, karena *ahl al-zimmah* tidak boleh melihat aurat muslimah."² Kedua, bahwa perempuan non-muslim sama dengan perempuan muslim, dan pendapat itu dikuatkan oleh al-Ghazali. 4

Adapun yang dimaksud dari التابعون غير أولي الإربة من الرجال adalah sekelompok laki-laki yang merdeka yang masing-masing satuannya bersekutu dalam memiliki dua sifat, yaitu selalu berdekatan mengikuti gerak-gerik dalam lingkungan rumah tangga dan tiada hasrat (التبعية وعدم الإربة). Sifat selalu mengikuti (التبعية) ini dicirikan dengan bahwa mereka selalu berada di rumah

² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 210. 3

² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 210-211. 4

bersama seorang perempuan yang diikuti walau bukan sebagai kemilikan budak. Namun, mereka selalu bolak-balik di sekitarnya untuk melayani ataupun mengambil sedekah. Sedangkan memiliki sifat 'tiada hasrat' berarti tidak punya hasrat/sahwat jima' terhadap seorang perempuan tersebut. Dan itu tampak pada seorang yang impoten dan terkebiri serta orang yang tua renta. Di sini, Allah memberi keringanan pada seorang perempuan untuk tidak menutupi perhiasaanya yang bukan zahir (sebagai bagian aurat) kepada mereka karena menutupinya menyebabkan kesulitan, lagi pula sudah tegas tidak ada penyebab bahaya syahwat dari mereka dan dampaknya dari kedua belah pihak.

Terdapat kemusykilan tentang seorang terkebiri yang bukan sebagai pelayan/pembantu di rumah (غير التايح). Apakah disamakan dengan yang selalu berdekatan pada perempuan tersebut atau tidak dapat disamakan. Terdapat dua pendapat, dan keduanya adalah dari Malik. Kata ibn al-Faras, yang benar, dia boleh masuk ke lingkungan dekat perempuan jika terpenuhi dua syarat, yaitu التبعية وعدم الإربة (sebagai pekerja pelayanan dan tidak memiliki kebutuhan syahwat perempuan). Dikatakan bahwa pendapat itu dari Muawiyah bin Abu Sufyan.² Adapun para waria sering masuk ke rumah dan bergaul dengan perempuan-perempuan dalam nuansa terbuka aurat itu terjadi sebelum turun ayat, dan setelah turun, maka hal itu dilarang oleh syarak.

Untuk mempertajam makna hukum dari pesan ayat, ibn 'Āsyūr juga menganalisis posisi *i'rab* frasa غير أولي الإربة serta dampak pemahaman hukum yang diperolehnya. Selanjutnya, yaitu anak-anak kecil yang boleh bergaul dengan seorang perempuan tanpa harus menjaga auratnya adalah dibatasi dengan

² Ibn 'Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 211.

'belum mempunyai/merasakan syahwat' (لم يظهروا على عورات النساء), artinya, masih belum *murāḥaqah*.² 0

Kemudian, akhirnya, ibn ‘Āsyūr mendalami posisi hukum (paman dari ayah, paman dari ibu) yang tidak disebutkan dalam ayat di atas, tetapi memiliki posisi sama dengan para pihak yang terkecualikan, maka menurut Hasan dan Jumhur, bahwa keduanya adalah sama dengan mahram-mahram yang terkecualikan dalam ayat, dan ini pendapat Malik. Berbeda dengan al-Sya’bi yang mencegahnya, karena paman serta bibi itu berkesempatan atau boleh mensifati/menerangkan kriteria perempuan untuk dinikahi anaknya, padahal anaknya tersebut bukanlah sebagai mahram perempuan. Itulah alasannya, namun bersifat lemah, karena terdapat penjaga yang sejatinya, yaitu status keislaman itu sendiri.

Diamnya ayat tentang hal itu berarti menyerahkan perkara pada realitas; kalau memang keduanya itu sering terbiasa dekat di rumah sebagai keluarga dekat, maka disamakan hukumnya dengan para mahram yang terkecualikan oleh ayat. Namun, jika tidak, maka berlaku ketentuan bahwa ‘hukum selalu mengiringi ‘illatnya’.² Selanjutnya, yang dapat disamakan dengan para mahram tersebut yaitu mereka yang menjadi kerabat karena persusuan dan ini berdasar hadis nabi *يعرم من الرضاع ما يعرم من النسب*.

Uraian selanjutnya adalah tentang pernyataan *ولا يَضْرِبَنَّ بِالْأُخْلِيِّ* ولا يَضْرِبَنَّ بِالْأُخْلِيِّ yaitu larangan memukulkan keras-keras kaki ke tanah ketika berjalan untuk menunjuk-nunjukkan perhiasannya. Tentang itu, ibn ‘Āsyūr mendiskusikannya dengan mengacu pada riwayat hadis Nabi dan praktik hukum para sahabat dan tabiin yang tampak bahwa dilarangnya perbuatan seperti itu adalah

² Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 212. 6

² Ibn ‘Āsyūr, *al-Tahrīr*, Jilid VIff, Juz 18, 213. 7

karena lebih berpotensi menimbulkan kemaksiatan yang lebih besar. Terkait itu, al-Marāgī² dan Wahbah punya alasan bahwa suara gemerincing perhiasan yang disengaja dikehendaki oleh perempuan ketika mengeraskan gerak kaki ketika berjalan berpotensi lebih besar dalam menggerakkan syahwat lelaki daripada sekedar melihatnya. Wahbah menambahkan, dengan berperilaku demikian dapat memunculkan penilaian negatif sebagai perempuan nakal.² Atas dasar itu, ayat tersebut secara tegas melarangnya.

Terkait dengan itu, para ulama mengharamkan secara analogis terhadap perempuan-perempuan yang berjoget, menari, dan bergoyang (dansa dan *ngeremo*) yang berdampak menggerakkan syahwat kaum lelaki. Termasuk hal ini juga yaitu perempuan yang berkelakar (komidi porno), yang menggerakkan hasrat lelaki, serta yang menggunakan minyak parfum yang dampaknya sama yaitu membangkitkan hasrat libido ke lawan jenis. Ketentuan hukum ini didasarkan pada alasan yang terdapat dalam ayat *لِيَعْلَمَ مَا يَحْفَتُونَ مِنْ زِينَتِهِمْ* dan juga adanya kutukan Rasul terhadap perempuan yang bertato serta merobek-robek tubuhnya (*المفلقجات*) untuk tujuan sensasi.

Demikian itu adalah penjelasan etiket berpakaian dalam batasan hukum pergaulan terhadap kaum perempuan dalam keluarga. Uraian tafsir tersebut sangat detail dan bernuansa fikhiyah sehingga dapat memuaskan, karena menampilkan kemungkinan-kemungkinan hukum yang tidak terucap secara *naṣṣ* oleh ayat. Begitu banyaknya poin-poin pengecualian hukum dari ayat tersebut dengan menggunakan banyak kata-kata ganti, sehingga ayat tersebut diberi julukan oleh ibn al-‘Arabī sebagai

² al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, t.ℓ, Jilid VI:juz 18, 101.

8

² al-Zuhailī, “Tafsier Monier,” Jflid IX, Juz 18, 556.

9

ayat kata ganti (آية الضمائر).²

Akhir ayat ditutup dengan *وتوبوا إلى الله جميعاً أيه المؤمنون لعلكم تفلحون* sebagai ungkapan yang di-'ataf'-kan pada *قل للمؤمنات* di awal ayat, namun terjadi perpindahan kata ganti (التفات) yang kesannya adalah bahwa Allah beralih memerintahkan kepada Nabi untuk mengajari kaum perempuan mukminat untuk berpakaian dan menjaga auratnya menuju pada memerintah atas kaum mukminin-mukminat semuanya (المؤمنون والمؤمنات) untuk senang bertaubat. Sebab, di dalam aktifitas kehidupan sering terjadi khilaf terkait dengan interaksi dengan perempuan yang sudah diatur oleh Allah demi kemaslahatan hidup. Allah dalam ayat tersebut menyatakan membuka selebar-lebar ampunan-Nya bagi mereka yang pernah melakukan hal-hal yang dilarang oleh ayat tersebut dan menjadi kebiasaannya, karena kehidupan nyata ini sulit menghindari semua itu, terutama dalam menjaga mata, yang pada umumnya, manusia tidak dapat menghindari dorongan syahwat untuk memandang lawan jenis melalui media mata tersebut.²

c) Aplikasi teori *maqāṣidīy*

Ibn 'Āsyūr memulai tafsir dengan memerinci makna terminologis kosa kata dalam beberapa segmen frasa ayat; selanjutnya menganalisis korelasi dengan ayat sebelumnya, sehingga ditangkap pemahaman, bahwa laki-laki dan perempuan sama-sama dalam mempunyai keinginan (syahwat) untuk melihat aurat lawan jenis. Untuk membatasi itu, agar tidak terjerumus dalam perzinahan dan seterusnya, maka turun

² Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 213-214.

² Ibn 'Āsyūr, *al-Taḥrīr*, Jilid VIII, Juz 18, 214.

perintah memelihara (pandangan) mata. Ibn ‘Āsyūr juga memanfaatkan posisi akhir ayat, *faṣīlah*, sebagai pengarah makna yang dituju ayat. Misalnya, *وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون*, adalah sebagai penanda bahwa hukum tentang pergaulan dengan kaum perempuan serta pihak-pihak sebagaimana di atas, serta harus menutupi perhiasan internal dirinya adalah sebagai sebuah reformasi hukum keluarga dari tradisi Jahiliyah sebelumnya. Maksud utamanya agar pergaulan antara laki-laki dan perempuan dalam keluarga diperhatikan dengan tegas sebagai media terciptanya kesucian keluarga.²

d) Kontribusi tafsir *maqāsidīy* dalam pengembangan makna teleologis-futuristik ayat

Dari deskripsi tafsir ayat di atas dapat diketahui bahwa; *pertama*, ayat ke-31 ini, sebagai lanjutan ayat ke-30, yang dimulai dengan partikel *و*, merupakan pemberitaan bahwa kaum perempuan juga punya hasrat untuk melihat (keindahan/pesona aurat) lawan jenis, sehingga harus ditangani seperti penanganan terhadap kaum lelaki yang berupa larangan melepaskan pandangan mata terhadap aurat lawan jenis. Disamping itu juga sama diperintah memelihara kemaluan (farji) dari perbuatan keji, karena berdampak pada ketidaksucian hati; *Kedua*, Ibn ‘Āsyūr memanfaatkan posisi akhir ayat, atau *faṣīlah*, *وتوبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون*, sebagai *clue* dalam menangkap telos ayat, bahwasannya, pola pergaulan keluarga harus diubah dari pola komunikasi keluarga

² Islam datang memang menaruh *concern* sangat tinggi dalam membina keluarga muslim, karena asumsinya, manusia dapat hidup mulia dan bahagia sejati hanya melalui sistem keluarga yang suci yaitu keluarga yang punya style dan norma yang memuliakan manusia, khususnya perempuan, sehingga harus ada etika pergaulan keluarga yang penuh nilai disiplin. Periksa, ‘Abd Allāh bin Ḥusain al-Maujan, *Makānat al-Urah fi al-Mujtama’ al-Muslim* (Jeddah: Maktabah Mālik Fahd, 2011), 34.

Jahiliyah menjadi model komunikasi keluarga muslim yang berwibawa yaitu bertumpu pada ketentuan hukum yang saling memuliakan antara laki-laki maupun perempuan. Jangan seperti tradisi Jahiliyah yang menganggap perempuan sebagai penghias, dan bahkan, pemuas hasrat kaum laki-laki. Mungkin di dalam tradisi lokal tertentu, diistilahkan dengan 'untuk fungsi penghias rumah tangga, untuk *suguh tamu*, dan lain-lain.

Islam menolak pemosisian perempuan seperti itu; laki-laki harus menghormati perempuan dengan tidak meletakkannya sebagai pemuas pandangan mata, dan sebaliknya, secara *balance* (prinsip *musāwāh*), perempuan tidak boleh menjadikan laki-laki sebagai pemuas pandangan matanya. Hikmah yang dapat dipahami dari tafsir ayat di atas (juga sebagai cita-cita teleologis ayat) adalah agar pergaulan antara laki-laki dan perempuan (dalam keluarga) terjaga dengan etiket yang tegas sebagai instrumen normatif terciptanya kesucian (keindahan dan kemuliaan) keluarga yang harga diri masing-masing penghuni keluarga (laki-laki maupun perempuan) terlindungi secara legal-etik. Suami-istri, sebagai orang tua anak-anak, atau pelindung kerabat dan keluarga yang ditanggungnya, atau orang-orang yang tinggal di lingkungan keluarganya harus berada dalam batas-batas norma komunikasi keluarganya yang etis, saling melindungi dan memuliakan satu sama lain.



PENUTUP



Tafsir ayat-ayat relasi suami-istri dalam rumah tangga perspektif *maqāṣidīy* sebagaimana di atas mampu memberi nuansa keluasan makna ayat sehingga penjelasan dan ulasan ayat-ayatnya dapat *related-relevant* dengan problematika rumah tangga yang ada. Hal itu disebabkan upaya kontekstualisasi ayat dengan dinamika kehipunan kekinian sehingga membuat ayat menjadi hidup, *living*, berdialog secara solutif terhadap kehidupan rumah tangga. Pandangan ‘Āsyūr terkait ayat-ayat relasi suami-istri dalam rumah tangga dapat diringkaskan kedalam 2 (dua) poin sebagai berikut: *Pertama*, Muhammad Tahir ibn ‘Āsyūr menformulasi tafsir *maqāṣidīy* berdasarkan teori *maqāṣid syari’ah*-nya yang dibangun di atas 3 (tiga) pondasi, yaitu *al-fīṭrah*, *al-maṣlahah*, dan *al-ta’līl*. Dari konsep *al-fīṭrah* dielaborasi menjadi 3 (tiga) prinsip, yaitu *al-samāhah*, *al-musāwah*, dan *al-hurriyyah*. Dari konsep *al-maṣlahah* dikembangkan menjadi *jalb al-manfa’ah* dan *dar’ al-mafṣadah*. Sedangkan dari konsep *al-ta’līl* (teknik kausasi) dikembangkan menjadi sifat-sifat atau kriteria-kriteria yang melandasi analogi dalam menunjukkan makna-makna utama yang berupa hikmah (*al-hikmah*) yang muaranya menuju *al-maṣlahah*. Konsep *maṣlahah* tersebut lebih lanjut diposisikan sebagai petunjuk menghindari keburukan atau bahaya (*dar’u al-mafṣadah*).

Tafsir *maqāṣidīy* ibn ‘Āsyūr mengambil bentuk eklektik, yakni *izdīwājī*, karena ia menggabungkan pendekatan tekstual dan kontekstual, serta memadukan metode tafsir *ma’sūr* dan *ra’yī*.

Kedua, secara umum, ibn ‘Āsyūr menerapkan tafsir *maqāṣidīy*-nya dengan langkah-langkah antara lain; *pertama*, ia menginvestigasi konteks turun ayat melalui penyuguhan *sabab nuzūl*, syair-syair Arab Jahiliyah, serta mengeksplorasi realitas sejarah sosial-budaya Jahiliyah sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab sejarah yang ditulis oleh para pakar budaya. Tujuannya adalah menemukan semangat ayat, sebagai *maqṣad* dasar, dalam merespon kehidupan; *kedua*, menjelaskan kasus problematik dan isu yang berkembang sebagaimana dalam latar belakang turun ayat (*sabab nuzūl* ayat) untuk mewujudkan fungsi *bayāniyah* ataupun *tabyīn* ayat; *ketiga*, mengulas teks ayat secara struktural dan gramatikal dengan paradigma *ijāz* (redaksi tekstual yang singkat, namun

padat makna) disertai analisis semantik penggunaan kata-kata tugas/partikel untuk mengendorse makna-makna idiomatik agar memperluas potensi makna-makna tekstual ayat; *keempat*, mendialogkan semangat ayat dengan problem kontekstual untuk menemukan makna-makna intensial-solutif sebagai *maqṣad* inovatif; *kelima*, mengarahkan *maqṣad* inovatif untuk berdialog dengan konteks kekinian, yaitu kondisi sosial-budaya era mufassir *maqāṣidīy* (ibn ‘Āsyūr) untuk selanjutnya mengimajinasi makna-makna visioner-futuristik, sebagai telos atau hikmah ayat yang solutif bagi kehidupan.

Tafsir *maqāṣidīy* yang multi perspektif tersebut berkontribusi dalam menghadirkan makna-makna *gayah* (telos atau hikmah) ayat yang disematkan di atas prinsip-prinsip *maqāṣidīy* seperti *al-samāḥah*, *al-musāwah*, dan *al-ḥurriyyah*. Sebagai misal, (1) dalam konteks tafsir ayat-ayat pengelolaan ekonomi keluarga, ibn ‘Āsyūr mengeksplikasi sebuah ‘pesan moral’ berupa nilai kesetaraan antara laki-laki dan perempuan (baca: suami-istri) dalam ‘hak bekerja’ yang hal itu merupakan perwujudan dari prinsip *al-fitrah* (martabat kemanusiaan).

Menurutnya, telos atau cita-cita ayat adalah memberi hak kepada pihak perempuan untuk berkarya dan mendapatkan hasil karyanya sebagai sarana untuk beramal infak bagi kaum perempuan sebagaimana kaum lelaki. Dengan demikian, konsep kepemimpinan kaum laki-laki (baca: suami) dalam dalam konteks pengelolaan ekonomi keluarga, menurut ibn ‘Āsyūr, adalah kepemimpinan yang berkemitraan, berbasis prinsip *al-musāwah*, bukan bercorak instruksional *top-down*; (2) Dalam tafsir ayat-ayat tentang pembinaan etika berpakaian dan pergaulan laki-perempuan dalam keluarga, ibn ‘Āsyūr menegaskan bahwa perintah mengenakan jilbab bagi kaum perempuan merupakan instrumentasi untuk menutup celah-celah buruk’ (سد الذريعة) menuju kondisi ideal (goal), yaitu terhindarnya ‘pelecehan martabat kaum perempuan’, berbasis prinsip *al-ḥurriyyah*, baik dalam kehidupan keluarga maupun masyarakat.

Atas dasar itu, maka cita-cita teleologis ayat adalah; *pertama*, agar pergaulan antara laki-laki dan perempuan, baik dalam keluarga maupun sosial kemasyarakatan, berjalan dengan etiket yang tegas, agar harga diri masing-masing anggota keluarga (laki-laki maupun perempuan) terlindungi secara legal-etik; *kedua*, cita-cita tertinggi ayat, sebagai ideal-moral, adalah terbangunnya keluarga muslim yang suci dan bersih dari kebusukan hawa nafsu sebagai modal terbangunnya masyarakat yang unggul.

Akhirnya, dapat dinotifikasi bahwa; *pertama*, tafsir *maqāsidīy* merupakan corak tafsir yang ingin mewujudkan Al-Qur'an sebagai 'manual mutu' kehidupan umat manusia sepanjang masa. Dan ini tidak dapat berhasil tanpa adanya semangat terus-menerus dari generasi ke generasi pecinta Al-Qur'an untuk menangkap kesan-kesan makna yang tersimpul dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang sangat luas; *kedua*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an disarankan tidak meninggalkan fungsi teks yang berupa susunan kata-kata menjadi kalimat sempurna dengan segala muatan makna tekstualnya, karena bagaimanapun juga, makna tekstual adalah sesuatu yang dimaksud oleh Al-Qur'an juga, yaitu sebagai makna level awal dengan peruntukan skala dekat memecahkan persoalan praktis manusia zaman tertentu.

Dari makna awal (tekstual-denotatif) tersebut selanjutnya dapat dilacak dan diinvestigasi serta dieksplorasi makna-makna sampingan (konotatif) serta kedalaman makna-makna ayat sebagai intensi atau cita-cita yang ingin diwujudkan oleh Allah; *ketiga*, untuk dapat menangkap makna intensi ayat, pasti membutuhkan upaya serius untuk memahami spirit ayat dengan pendekatan sastra, logika, dan hikmah/teleologi yang harus tetap bertumpu pada makna tekstual ayat. Tanpa demikian itu, makna-makna yang diperoleh tidak dijamin valid sebagai makna intensi (مقصد - مغزى) Allah, tetapi merupakan makna-makna yang bertumpu pada bias-bias hawa nafsu (زيف الهوى).

Dari mencermati penafsiran ibn 'Āsyūr di atas tampak bahwa ia tidak membatasi tafsir Al-Qur'an hanya berakhir dengan hasil karya tafsirnya itu, tetapi ia menghimbau adanya penafsiran-penafsiran yang

berikutnya oleh generasi selanjutnya, sehingga hal itu membawa Al-Qur'an menjadi hidup, mampu mengiringi perkembangan zaman, yaitu melalui temuan makna-makna teleologis ayat-ayat suci Al-Qur'an.

Secara ideal, tafsir *maqāṣidīy* merupakan tafsir yang ingin menangkap cita-cita Al-Qur'an untuk dapat diimplementasikan dalam kehidupan praksis yang dinamis. Dalam kerangka ini, ibn 'Āsyūr telah melakukannya dengan memperhatikan *munāsabah*; menganalisis struktur ayat secara gramatikal untuk menangkap keluasan dan kedalaman makna literer-denotatif ayat; mengelaborasi semantika teks ayat dengan terminologisasi dan konseptualisasi (membentuk konsep-konsep dasar dari sistem makna ayat) sebagai media untuk menangkap ideal-moral ayat; menganalisis hubungan idiomatik kata-kata tugas, *al-huruf*, dengan kata-kata kerjanya (متعلقات الحروف) untuk menemukan makna-makna idiomatika ayat yang luas.

Selain itu, ia menghadirkan hadis-hadis dan sunnah Nabi sebagai sarana melihat pemaknaan ayat dan implementasinya sebagai yang pernah dilakukan oleh Nabi dalam era kehidupan kala itu. Selanjutnya, ia memperluas dan memperdalam makna dengan perspektif kesastraan, serta memanfaatkan penafsiran-penafsiran para mufassir lain, baik sebelum maupun yang sezamannya, untuk memperluas diskursus ayat dalam rangka mengetahui dinamika pemaknaan ayat dari generasi ke generasi sebagai landasan mengimajinasikan makna-makna ayat yang dikehendaki oleh Allah di masa mendatang.

Disamping itu, ibn 'Āsyūr menyelipkan makna-makna *gāyah* (telos atau hikmah) disela-sela penafsirannya. Hal itu ditempuh melalui imajinasi-imaginasi hikmah melalui penemuan hukum-hukum (*istinbāt al-ahkām*) menuju eksplikasi nilai-nilai moral (*moral values*) yang dituju oleh ayat. Atas dasar itu, maka dapat dinyatakan bahwa tafsir *maqāṣidīy* ibn 'Āsyūr berkontribusi dalam menemukan makna-makna yang diinginkan oleh Allah sebagai hikmah atau telos ayat-ayat relasi keluarga secara lebih segar dan kontekstual.



DAFTAR PUSTAKA



Sumber Jurnal Ilmiah

- Abd Syakur, Rochimah Rochimah, dan Muflikhatul Khoiroh, "Nalar Gender Para Khatib Nikah di Surabaya," *PALASTREN Jurnal Studi Gender* 13, no. 1 (2020). Diakses 12 November 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.21043/palastren.v13i1.6902>
- Āgā, Khulūq Ḍaif Allah Muḥammad. "Āsar Šabāt Maqāšid al-Syārī‘ah fi Tagyīr Bayāni Madlūl Khiṭāb al-Syārī‘." *Al-Majjalāh al-Urdunīyah fi al-Dirāsāt al-Islamīyah* 13, no. 1 (2017): 299–322. Diakses 2 November 2020. <https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1079>
- Ajamī, Ḥamdah Syārī‘ al-‘, Khālīd Nabawī Sulaimān, dan Yūsuf Muḥammad ‘Abduh al-‘Awāḏī. "Al-Maqāšid al-Qur‘ānīyah al-Tasyrī‘īyah min Khilāl Taisīr al-Tafsīr li ibni Aṭṭafyisy Raḥimah Allah." *Majmaa Journal*, no. 29 (2019). Diakses 2 November 2020. <http://ojs.mediu.edu.my/index.php/majmaa/article/view/2303>
- Ās‘ad, Ali Muḥammad. "Al-Tafsīr al-Maqāšidī li al-Qur‘ān al-Karīm." *Islamiyat al-ma‘rifah* 23, no. 89 (2017): 41. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.35632/iokj.v23i89.467](https://doi.org/10.35632/iokj.v23i89.467)
- Khazrajī, Al-, ‘Abd al-Bāqī Badr. "Qarīnah al-Siyāq wa Āsaruhā fi al-Naṣṣ al-Qur‘ānī." *Journal of the college of basic education* 16, no. 68 (2011): 117–136. Diakses 2 November 2020. <https://www.iasj.net/iasj/article/10687>
- Arni, Jani. "Tafsir al-Tahrir wa al-Tanwir Karya Muhammad Thahir Ibn ‘Asyurr," *Jurnal Ushuluddin* (Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau), XVII No. 1 (Januari 2011): 80–94. <http://download.portalgaruda.org/article.php?article>.

- Atrash, Radwan Jamal el-, dan Nashwan Abdul Khalid Qaid. "al-Juz'ur al-Tārīkhiyah li al-Tafsīr al-Maqāsidī li al-Qur'ān al-Karīm," *Majallah al-Islām fi Āsiyah*, No khusus 1 (Maret 2011): 185–221. <https://doi.org/irep.iium.edu.my/>.
- Bertham, Rr Yudhy Harini, Wahyuni Ganefianti Dwi, dan Andani Apri. "Peranan Perempuan Dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga Dengan Memanfaatkan Sumberdaya Pertanian." *AGRISEP* 10, no. 1 (2011): 139–53. Diakses 6 Desember 2020. <http://repository.unib.ac.id/7591/>
- Bushiri, Muhammad. "Tafsīr Al-Qur'an dengan Pendekatan Maqāshid Al-Qur'ān Perspektif Thaha Jabir Al-'Alwani," *Jurnal Tafseer* (UIN Alauddin), 7, no. 1 (2019): 132–49. Diakses 11 Desember 2020. <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafseer/article/view/10013>
- Elkarimah, Mia Fitriah. "PENDEKATAN BAHASA SYAHRUR DALAM KAJIAN TEKS AL-QUR'AN;(Al Kitab Wal Al Qur'an; Qira'ah Muashirah)." *DEIKSIS* 7, no. 02 (2015): 133–148. Diakses 12 November 2020. <http://dx.doi.org/10.30998/deiksis.v7i02.544>
- Fawaid, Ahmad. "Makna Dalāl dalam al-Qur'an Perspektif Teori Dilālat al-Alfāz." *Mutawatir* 3, no. 2 (2013): 167–189. Diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.15642/mutawatir.2013.3.2.167-189>
- Hamam, Zaenal, dan A. Halil Thahir. "Menakar Sejarah Tafsīr Maqāsidī." *QOF* 2, no. 1 (2018): 1–13. Diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.30762/qof.v2i1.496> <https://jurnal.iainkediri.ac.id/index.php/qof/article/view/496>
- Hassan, Shahir Akram. "Reasoning Methods based on the Science of Mantiq for Islamic Research Methodology." *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 7, no. 3

(2017): 2222–6990. Diakses 2 November 2020.
DOI: [10.6007/IJARBSS/v7-i3/2848](https://doi.org/10.6007/IJARBSS/v7-i3/2848)

‘Isāf, Al-, Tamām ‘Audah. “Al-Ḥājāt al-Nafsiyyah ‘Inda ‘Ulama’ al-Nafs wa Ašaruhā fī Taqīr al-Aḥkām al-Syar‘iyah ‘Dirāsatan Tahliiyatan Taṭbīqiyatan.” *Al-Majalah al-Urduniyah fī al-Dirāsāt al-Islamiyah* 11, no. 4 (2015): 467–96. Diakses 2 November 2020. DOI: [10.33985/1638-011-004-021](https://doi.org/10.33985/1638-011-004-021)

Iskandar, Iskandar. “Model Tafsir Fiqhi: Kajian atas Tafsīr aL-Munīr fī al-‘Aqīdah wa al-Syarī‘ah wa al-Manhaj Karya Wabbah az-Zuhaili.” *Mazahib* 10, no. 2 (2012). Dikases 15 Agustus 2020. DOI: <https://doi.org/10.21093/mj.v10i2.396>
<https://journal.iain-samarinda.ac.id/index.php/mazahib/article/view/396>

Islam, Tajul. “Maqasid Al-Qur’an: A Search for a Scholarly Definition,” *al-Bayan: Journal of al-Qur’an and Hadith*, 9 (2011). Diakses 25 Pebruari 2015. DOI: 10.13140/RG.2.2.16945.89446
<http://www.myjurnal.my/public/browse-journal-view.php%Fid%3D165>.

Ismail, Suharna. “Tinjauan Hukum Islam terhadap Istri sebagai Pencari Nafkah Utama dalam Keluarga PNS di Kecamatan Enrekang Kabupaten Enrekang.” *Jurnal Al-Qadau: Peradilan dan Hukum Keluarga Islam* 5, no. 1 (3 Juli 2018): 49. Diakses 6 Desember 2020. <https://doi.org/10.24252/al-qadau.v5i1.5658>.

Jalāl, Ḥalīmah, Ḥamlah, Razīqah, Balkhair, dan Hisyām. “Naẓariyah al-Ma‘nā fī al-Turās al-‘Arabī.” *Jāmi‘ah al-‘Arabī bin Mahīdī -Um al-Bawāqī*, 2018. Diakses 2 November 2020. <http://hdl.handle.net/123456789/5401>

Luthfi, Khabibi Muhammad. “‘AKTIVASI’ MAKNA-MAKNA TEKS DENGAN PENDEKATAN KONTEMPORER: Epistemologi Hermeneutika Subjektif-Fiqhiyyah El-Fadl.” *Jurnal Theologia* 28,

no. 1 (2017): 207–230. Diakses 2 November
2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.21580/teo.2017.28.1.1195>

- Makhlafiy, Nashwan Abduh Khalid al-, dan Radwan Jamal el-Atrash. “at-Tafsir al-Maqashidiy: Isykaliyah at-Ta’rif wa al-Khasais.” *Malaysia: International Journal on Quranic Research* 5. No. 2 (Desember 2013). Diakses 12 November 2020. http://www.myjurnal.my/filebank/published_article/32173/1461.pdf.
- Mufid, Abdul. “Maqasid Al-Quran Perspektif Muhammad Al-Ghazali.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 4, no. 2 (2019): 118–132. Diakses 12 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.15575/al-bayan.v4i2.7289>
- Mūsā, Aḥmad Muḥammad ‘Azab. “Al-Azyā’ baina al-Žawābiṭ wa al-Maqāšid fi al-Syarī’ah al-Islāmiyyah.” *Ḥauliyah Kulliyah al-Dirāsāt al-Islāmiyah wa al-‘Arabiyah li al-Banāt billskandariyyah* 34, no. 3 (2018): 162–204. Diakses 2 November 2020. DOI: [BFDA.2018.28600/10.21608](https://doi.org/10.21608/BFDA.2018.28600/10.21608)
- Nafi, Basheer M., dan بشير dna reeraC ehT :rūhsĀ’ nbi rihāT’. نافع. Thought of a Modern Reformist ‘ālim, with Special Reference to الطاهر بن عاشور: حياة وأفكار عالم إصلاحى حديث، مع اهتمام خاص بتفسيره للقرآن. *ruQ fo lanruoJ*. 7. seidutS cina ‘ruQ fo lanruoJ. 1. 26182752/elbats/gro.rotsj.www//:sptth. 23–1 (:)5002(
- Nāqah, Ṣalāḥ Aḥmad al-, dan Niḍāl Rasmī al-‘ Āmūdī. “Ašar Isrā’ Muḥtawā Minhāj al-‘Ulūm bi Maḍāmīn al-I’jāz al-‘Ilmī fi al-Qur’ān al-Karīm fi Tanmiyah Mahārāt al-Tafkīr al-‘Ilmī wa al-Mabādi’ al-‘Ilmiyah Ladai Ṭulāb al-Ṣaf al-Sābi’ al-Asāsī biGazzah.” *Majallah al-Jāmi’ah al-Islāmiyah Lildirāsāt al-Tarbawiyah wa al-Nafsiyah* 23, no. 3 (2016). Diakses 2 November 2020. <https://journals.iugaza.edu.ps/index.php/IUGJEPS/article/view/445>

- Nasrowi, Bagas Mukti. “Anwā’ wa Qiyās al-Ma’nā.” *Studi Arab* 9, no. 2 (2018): 223–236. Diakses 2 November 2020. <https://doi.org/10.35891/sa.v9i2.1302>.
<https://jurnal.yudharta.ac.id/v2/index.php/studi-arab/article/view/1302>
- Palimbani, Syamsun al-. “Biografi Penulis Tahrir wa Tanwir.” *Lembaga Kajian Turats* (blog), 9 Desember 2014. Diakses 12 November 2020.
<http://D:/Materi%20biografi%20Ibn%20Asyur/BIOGRAFI%20ENULIS%20TAHRIR%20WA%20TANWIR%20C2%AB%20Lembaga%20Kajian%20Turats.htm>
- Qaid, Nashwan Abdo K., dan Radwan J. el-Atrash. “The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics.” *QURANICA - International Journal of Quranic Research* 5, no. 2 (1 Desember 2013): 129–44. Diakses 28 Mei 2020.
<https://ejournal.um.edu.my/index.php/quranica/article/view/5192>
- Qudaidah, Al-Ḥāj. “Al-Taṭawwur al-Dalālī, Asbābuhu wa Mazāhiruhu.” *Revue Al Nass*, no. 12 (2012): 22–34. Diakses 2 November 2020.
<http://www.univ-jijel.dz/revue/index.php/alnass/article/view/284/259>
- Rifqi, M. Ainur, dan A. Halil Thahir. “Tafsir Maqasidi: Membangun Paradigma Tafsir Berbasis Mashlahah.” *Millah: Jurnal Studi Agama* 18, no. 2 (2019): 335–356. Diakses 12 November 2020
[DOI: 10.20885/millah.vol18.iss2.art7](https://doi.org/10.20885/millah.vol18.iss2.art7)
- Rohmah, Lailatur. “HERMENEUTIKA AL-QUR’AN: Studi atas Metode Penafsiran Nasr Hamid Abu Zaid (Between Meaning and Significance)(Literary Hermeneutics).” *Hikmah Journal of Islamic Studies* 12, no. 2 (2017): 223–244. Diakses 12 November 2020.
<http://journal.alhikmahjkt.ac.id/index.php/HIKMAH/article/view/47>

- Sovia, Sheyla Nichlatus. "Interpretasi Kontekstual (Studi Pemikiran Hermeneutika Al-Qur'an Abdullah Saeed)." *Dialogia: Jurnal Studi Islam dan Sosial* 13, no. 1 (2016): 51–64. Diakses 2 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.21154/dialogia.v13i1.282>
- Sucipto, Sucipto. "Konsep Hermeneutika Fazlur Rahman Dan Implikasinya Terhadap Eksistensi Hukum Islam." *ASAS* 4, no. 2 (2012). Diakses 12 November 2020. <https://doi.org/DOI:https://doi.org/10.24042/asas.v4i2.1681>
- Syarqāwī, Al-, Aḥmad Muḥammad. "Al-Tajdīd fī Tafsīr al-Qur'ān Farīdatun Syar'iyatun wa Darūratun Ḥadāriyatun." *Al-Majalah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah* 12, no. 3 (2016): 387–411. Diakses 2 November 2020. <https://repository.aabu.edu.jo/jspui/handle/123456789/1059>
- Wachid, Abdul Wachid BS. "Hermeneutika Sebagai Sistem Interpretasi Paul Ricoeur Dalam Memahami Teks-Teks Seni." *Imaji: Jurnal Seni dan Pendidikan Seni* 4, no. 2 (2006). Diakses 2 November 2020. DOI: <https://doi.org/10.21831/imaji.v4i2.6712>
- Wierzbicka, Anna. "The semantics of grammar: a reply to Professor Palmer." *Journal of linguistics* 27, no. 2 (1991): 495–498. Diakses 2 November 2020. <https://www.jstor.org/stable/4176128>
- Yasir, Muhammad. "Al-Qawā'id wa al-Ḍawābiṭ Litafsīr al-Kalimāt al-Qur'āniyah." *TAFAKKUR: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir* 1, no. 1 (2020): 80–106. Diakses 2 November 2020. <http://e-jurnal.stiqarrahan.ac.id/index.php/tafakkur/article/view/27>

Sumber Buku

- ‘Abd al-Karīm Ḥāmidīy. *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur’ān*. al-Riyāḍ: Maktabah al-Rusyd al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su‘udiyah, 2007.
- Abd al-Rahim, Safisaiḥ. *Maqāṣid al-Qur’ān al-Karīm ‘inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr fī Tafṣīrihi –Dirāsatan Nazariyatan ma’a Namāzija Taṭbīqiyatin*. Tilmasan: al-sunnah al-Jami’iyah, 2016.
- ‘Abud, Jasim Muḥammad ‘Abd al. *Muṣṭalaḥ al-Dalālat al-‘Arabiyah; Dirāsah fī Daw’ ‘Ilm al-Lughah al-Ḥadis*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007.
- Abū Zaid, Waṣḥī ‘Āsyūr. *Nahwa Tafṣīr Maqāṣidīy li al-Qur’ān al-Karīm Ru’yah Ta’sīsiyyah li Manhaj Jadīd fī Tafṣīr al-Qur’ān*. Kairo: Mofakaroun, 2019.
- Ak, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān al-. *Uṣūl al-Tafṣīr wa Qawā’iduhu*. Beirut: Dār al-Nafāis, 1986.
- Anton Baker, dan Charris Zubair. *Metodologi Pembahasan Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Aṣḥānīy, Al-‘Allāmah al-Rāḡib al-. *Mufradāt Alfāz Al-Qur’ān*. IV. Dimasqa: Dār al-Qalam, 2009.
- ‘Āsyūr, al-Imām Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Uṣūl al-Nizām al-Ijtīmā’ī fī al-Islām*. III. Tunis: Dār al-Salām, 2010.
- ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Tunis: al-Dār al-Tunisiyyah, 1984.
- . *Maqāṣid al-Syarī’ah al-Islāmiyyah*. Disunting oleh Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwīy. III. al-Urdūn: Dār al-Nafāis, 2011.
- ‘Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafṣīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid II.

- juz 2. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid II. juz 4. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid II. juz 5. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid VI. juz 14. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid VIII. juz 18. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid IX. juz 22. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- , Muḥammad al-Ṭāhir ibn. *Tafsīr al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Jilid XI. juz 28. Tunis: Dār Saḥnūn, t.t.
- Audah, Jasser. *Maqasid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007.
- . *Maqāṣid al-Syārī'ah Dalīl Lilmubtadi'*. London: al-Ma'had al-'Āli lil Fikri al-Islamiy, 2011.
- 'Azīz, 'Abd bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin Rabī'ah al-. *Ilmu Maqāṣid al-Syārī'*. al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2002.
- Bukhārī, Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Ismā'il bin Ibrahim bin al-Muḡīrah bin Bardazabah al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'ilmiyah, t.t.
- Ba'labakiy al-, Munir. *al-Qarib al-Maurid: Qamus 'Arabiy-Inkliziy*. Bairut: Dar al'Ilm li al-Malayin, 2003.
- Darwazah, Muhammad 'Azzah. *al-Qur'ān al-Majīd*. Bairūt: Mansyūrat al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2002.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzah. *Al-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb al-Suwar Hasab al-Nuzūl*. 2 ed. Kairo: Dār al-Garb al-Islāmī. Diakses 21 Mei 2020. <http://archive.org/details/FP108831>.

- Davidson, Donald. "Truth and meaning." Dalam *Philosophy, Language, and Artificial Intelligence*, 93–111. Springer, 1967. Diakses 2 November 2020. <https://link.springer.com/book/10.1007/978-94-009-2727-8>
- Dawud, Muhammad. *Kamāl Lughat al-Qur'ānīyah baina Ḥaḡā'iq al-I'jāz wa Auḡam al-Khusum*. Qanat Suwais-Kairo: Dār al-Manār, 2007.
- Djalal, Abdul. *Urgensi Tafsir Maudlu'i pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990
- Engineer, Asghar Ali. *Pembebasan Perempuan*. Diterjemahkan oleh Agus Nuryatno. Yogyakarta: PT LkiS Pelangi Aksara, 2007.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Gadamer, Hans-George. *Penggagas Filsafat Hermeneutik Modern yang Mengagungkan Tradisi*. Diterjemahkan oleh Martinho G. da Silva Gusmão. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Gālīy, Balqāsīm al-. *Syaikh al-Jāmi' al-A'zam Muḡammad al-Tāḡir ibn 'Āsyūr: Ḥayātuḡu waĀsārūḡu*. I. Beirut: Dār Ibn Hazm, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazāḡhib al-Tafsīr al-Islāmi*. Mesir: Maktabah al-Khanji, 1955.
- Ḥabīb, Muḡammad Bakar Ismā'il. *Maḡāsid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah Ta'ḡilan wa Taf'īlan*. Makkah al-Mukarramah: Dār Ṭayyibah al-Khaḡrā', 2014.
- Ḥamad, Muḡammad bin Ibrāḡīm al-. *Madkhal liḡafsīr al-Taḡrīr wa al-Tanwīr liḡn 'Āsyūr*. Riyāḡ: Dār Ibn Khuzaimah, 2007.
- Ḥāmīḡī, 'Abd al-Karīm. *Al-Madkhal ilā Maḡāsid al-Qur'ān*. al-Riyāḡ: Maktabah al-Rusyd al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah, 2007.

- Hanafi, Hassan. *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, dan Hermeneutik*. II. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, t.t.
- Harb, Ali. *Nalar Kritis Islam Kontemporer*. Diterjemahkan oleh Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- Ḥasanīy, Ismā'īl al-. *Naẓariyyat al-Maqāṣid 'inda al-Imām Muḥammad al-Ṭāhīr Ibn 'Āsyūr*. Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālami lilfikri al-Islāmiy, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Ibn Kaṣīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 1. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 2. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 3. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- . *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Juz 4. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rifah, t.t.
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*. Diterjemahkan oleh Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jasser Audah. *Maqasid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law*. London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007.
- Jughaim, Nu'mān. *Ṭuruq al-Kasyfi 'an Maqāṣid al-Syāri*. ' al-Urdun: Dār an-Nafāis, 2014.
- Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhīr bin 'Abd al-Rahmān bin Muḥammad al-. *Asrūr al-Balāghah*. Kairo: al-Madani. Diakses 1 Desember 2020. <http://archive.org/details/FP0157>.
- Kaelan. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 1998.

- Kahija, YF La. *Pembahasan Fenomenologis Jalan Memahami Pengalaman Hidup*. Yogyakarta: P.T.Kanisius, 2017.
- Kailānīy, ‘Abd al-Raḥmān Ibrāhīm Zaid al-. *Qawā'id al-Maqāsid 'inda al-Imām al-Syātibīy 'Araḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2000.
- Khādimīy, Nur al-Dīn bin Mukhtār al-. *Ilmu al-Maqāsid al-Syar'iyah*. VI. Riyāḍ: Obekan, 2014.
- Khallaf, Abd al-Wahhab. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: al-Dār al-Kuwaitiyah, 1968.
- Liḥāsāsanah, Aḥsan. *Al-Fiqh al-Maqāsidīy 'inda al-Imām al-Syātibī*. Kairo: Dār al-Salām, 2008.
- Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā al-. *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid V. 13 vol. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid II. 4 vol. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid VI. Dār al-Fikr, t.t
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid VIII. Dār al-Fikr, t.t.
- . *Tafsīr al-Marāgī*. Vol. Jilid X. 28 vol. Dār al-Fikr, t.t.
- Maujan, ‘Abd Allāh bin Ḥusain al-. *Makānat al-Ushrah fi al-Mujtama' al-Muslim*. Jeddah: Maktabah Mālik Fahd, 2011.
- Muhammad al-Tahir ibn Ashur. *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia'ah*. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013. http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september.
- Muslim, Imam. *Ṣaḥīḥ Muslim*. 2. Bandung: Dahlan, t.t.

- Mustaqim, Abdul, dan Sahiron Syamsuddin, ed. *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*. Yogyakarta: PT. Tiara Wacana, 2002.
- Naisābūrī, Al- Abī al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī. *Asbāb al-Nuzūl*. Bairut-Libanon: Dār al-Fikr, 2005.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.
- Poespoprodjo, Cf. *Interpretasi; Beberapa Catatan Pendekatan Falsafatinya*. Bandung: CV Remadja Karya, 1987.
- Qaṭṭān, Mannā' al-. *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. t.tp.: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, 1973.
- Rabī'ah, 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Raḥmān bin 'Alī bin. *Ilmu Maqāṣid al-Syāri*. ' al-Riyāḍ: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'ūdiyyah, 2002.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-Dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme dan Gadamerian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*. Diterjemahkan oleh Ahsin Mohammad. Jakarta: Pustaka, 1982.
- Raisūnī, Aḥmad al-. *Naẓariyah al-Maqāṣid 'inda al-Imam al-Syāṭibī*. Riyāḍ: al-Dār al-Ālamiah li al-Kitāb al-Islāmī, 1995.
- Raisūnī, Aḥmad al-. *al-Fikr al-Maqāṣidīy Qawā'iduhu wa Fawā'iduhu*. Sibiris: Dār al-Baiḍa', 1999.
- Rajīḥī, Abduhu al-. *al-Lahjat al-'Arabiyah fī al-Qirā'at al-Qur'āniyyah*. Riyāḍ: Maktabah al-Ma'arif, 1999.
- Ricoeur, Paul. *Teori Interpretasi: Memahami Teks, Penafsiran, dan Metodologinya*. Diterjemahkan oleh Musnu Hery. Jogjakarta: IRCiSoD, 2012.
- Riḍā, Al-Sayyid Muḥammad Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (al-Manār)*. II. Beirut-Libanon: Dār al-Ma'rīfah, t.t.
- Sābiq, Muḥammad al-Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*. Kairo: Dār al-Fath

- lii'lām al-'Arabī, 1995.
- Saeed, Abdullah. *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.
- . *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- . *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual atas al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Lien Iffah Naf'atul Fina dan Ari Henri. II. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2016.
- Şālīh, Şubhī al-. *'Ulūm al-Hadīs wamuştalahu*. Beirut-Libanon: Dār al-'Ilmi li al-malāyīn, 1965.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian Al-Qur'an*. Yogyakarta: eISAQ Press, 2008.
- . *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*. Yogyakarta: eISAQ Press, 2006.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an*. III. Tangerang: Lentera Hati, 2015.
- Sid, al-Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan*. Diterjemahkan oleh Ilham B. Saenong. Jakarta: Mizan Publika, 2004
- Suyūfī, Jalāl al-Dīn al-. *Asrār Tartīb Suwar al-Qur'ān*. Beirut-Libanon: Al-Maktabah al-'Aşriyah, 2016.
- Syāfi 'ī, Al-, Muhammad bin Idrīs. *Al-Risālah*. 1 ed. Mesir: Muşţafā al-Bābī al-Ḥalabī waaulāduhu, 1938.
<http://archive.org/details/WAQ17236>.
- Syalāl, 'Arak Jabr. *Isykāliyyāt al-Ta'sīl fī Maqāşid al-Syarī'ah*. Beirut: Markaz Nama' li al-Buḥūs wa al-Dirāsāt, 2016.
- Syātībīy, Abū Ishāq Ibrāhīm bin Mūsa al-. *al-Muwāfaqat fī Uşūl al-Syarī'ah*. Vol. I. 2 vol. Kairo: Dar al-Hadīs, 2006.

- Syatwan, Muhammad. "Al-Siyāq wa Ta'wīl al-Nuṣūṣ Namūzaj min al-Naṣṣal-Qur'ānī ۞," *Tafāhum*, diakses 26 Desember 2020, <https://tafahom.mara.gov.om/storage/al-tafahom/ar/2014/046/pdf/13.pdf>.
- Ṭayār, Musā'id bin Sulaimān bin Nāṣir al-. *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kairo: Dār Ibn al-Jauzīy, 1999.
- Tirmīzī, Muhammad bin 'Īsā al-. *Sunan al-Tirmīzī*. Dār al-Ta'ṣīl, 2016.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Uṣūl al-Fiqh*. Bairūt: Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.t.
- Zamakhsyarī, Maḥmūd bin 'Umar bin Muḥammad al-. *Al-Kasyṣyāf*. Vol. 1. Beirut-Libanon: Dār al-Kutub al-'Amaliyah, 1995.
- Zarkasyīy, Badr al-Dīn Muḥammad 'Abdillāh al-. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairūt: Dār al-Ma'rīfah, 1972.
- Zarqānīy, Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. 2. Bairūt: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, 1995.
- Zuhailī, Wahbah al-. *al-Wājiz fī Uṣūl al-Fiqh*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1995.
- . "Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid II. Juz 4. Free Download, Borrow, and Streaming." Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.
- . "Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid III. Juz 5. Free Download, Borrow, and Streaming." Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.
- . "Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid VII. Juz 14. Free Download, Borrow, and Streaming." Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020. <https://archive.org/details/TafsierMonier>.
- . "Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid IX. Juz 18. Free Download, Borrow, and Streaming." Internet

- Archive. Diakses 14 Juli 2020.
<https://archive.org/details/TafsierMonier>.
- . “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid XI. Juz 22. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020.
<https://archive.org/details/TafsierMonier>.
- . “Tafsier Monier : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج لوهبة الزحيلي : Jilid XIV. Juz 28. Free Download, Borrow, and Streaming.” Internet Archive. Diakses 14 Juli 2020.
<https://archive.org/details/TafsierMonier>.

Sumber Lain

- Ali Ibrahim Al-Lafie, Ahmed. “Al-Taṭawwur al-Dalālī wa al-Taṭawwur al-Ṣawṭī wa al-Dakhīl fī al-Luḡah al-‘Arabīyah.” Magister Thesis, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2015.
- Anwar, Syamsul. “Epistemologi Hukum Islam: Dalam al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl Karya Al-Gazzālī.” Buku, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2000.
- Dīn, Mukhnafir Badr al-, dan bin Nāṣir Murād. “Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah al-Mursalāh Dirāsatan Ta’ṣīlīyatan Uṣūlīyatan.” PhD Thesis, Jāmi‘ah Muḥammad Baudīyaf bilMasīlah Kullīyah al-‘Ulūm al-Insānīyah wa al-‘Ijtīmā‘īyah, 2019. <http://dspace.univ-msila.dz:8080/xmlui/handle/123456789/16863>.
- Manzūr, al-Imam al-Allamah Ibn. *Lisān al-‘Arab*. III. Vol. 11. Beirut: Dar Ihyā’ al-Turaṣ al-‘Arabī, t.t.
- “Maqasid Press » Tahir ibn ‘Ashur: The Career And Thought Of A Contemporary Reformist Alim,” 1 Juli 2015.
<https://web.archive.org/web/20150701114801/http://abdullahasana.net/?p=130>
- Muhammad, Abdul Aziz. “Syari’ah dan Tafsir al-Qur’an Elaborasi

- Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Asyur." Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008. Diakses 29 Januari 2020. <https://www.scribd.com/doc/263739355/Abdul-Aziz-Muchammad-Syariah-Dan-Tafsir-Al-Quran-Elaborasi-Maqashid-Dlm-Tafsir-Ibn-Asyur>.
- Muhammad al-Tahir ibn Ashur. *Ibn Ashur Treatise On Maqasid al-Sharia'ah*. London: The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2013. http://www.iiit.org/uploads/4/9/9/6/49960591/books-in-brief_ibn_ashur_treatise_on_maqasid_alshariah.pdf diunduh pd tgl 30 september.
- "Muhammad Al-Tahir Ibn Ashur." Dalam *Wikipedia*, 2 Juli 2020. https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Muhammad_al-Tahir_ibn_Ashur&oldid=965673424.
- Munir, Misbakhul. "Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn 'Asyur." Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015. <https://www.scribd.com/doc/263739355/Abdul-Aziz-Muchammad-Syariah-Dan-Tafsir-Al-Quran-Elaborasi-Maqashid-Dlm-Tafsir-Ibn-Asyur>.
- Nafi, Basheer M. "Tahir ibn 'Ashur: The Career And Thought of A Contemporary Reformist 'Alim," Oktober 2007. <http://abdullahhasan.net/?=130>.
- Rahmi, Rahmi. "Ma'ānī Ḥurf 'An' fī Surat al-Baqarah." Skripsi, UIN Antasari Banjarmasin, 2014. <http://idr.uin-antasari.ac.id/1331/>.
- Syakur, Abd. dkk. "Nilai-nilai Gender dalam Khutbah Nikah: (Studi Nalar Gender Para Khatib dan Penceramah Nikah di Surabaya)." Pembahasan. Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2019.
- Unit Pengelola Statistik. "Persentase Perempuan Sebagai Kepala Rumah Tangga di DKI Jakarta," 20 September 2019. <http://statistik.jakarta.go.id/persentase-perempuan-sebagai-kepala-rumah-tangga-di-dki-jakarta/>.
- Yahya, 'Aisyah al-Amīn Yusuf, dan Mubārak Ḥusain Najm al-Dīn Basyīr. "Alfāz al-Lughah al-'Arabiyah baina Jadaliyah al-Ma'nā al-Waḍ'ī wa al-Ma'nā al-Siyāqī." Thesis, Jāmi'ah al-Sūdān wa al-Tiknulujiyā, 2018.



BIOGRAFI PENULIS



Muflikhatul Khoiroh, Lahir di Lamongan, 16 April 1970. Beralamatkan di Graha Sunan Ampel Blok i No. 35 Wiyung Surabaya. Riwayat pendidikan Pendidikan Formal; S-1 IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Jurusan Tafsir Hadis (syariah) Lulus 1993, S-2 IAIN Sunan Ampel Surabaya Kosentrasi Syariah Lulus 2001. Pendidikan Non-Formal; Pesantren Ihyaul Ulum

Dukun-Gresik-Jawa Timur. Adapun karya-karya Muflikhah sebagai berikut; Metode Pendekatan Dalam Memasyarakatkan Crash Program Isbat Nikah oleh Pengadilan Agama Kabupaten Malang Tahun 2000, Jihad dan Hukum Perang Dalam Islam (Studi Latar Belakang Historis Filosofis atas Pentasyri'annya) Tahun 2002, Konsep Al Bughat dan Relevansinya Dalam Sistem Negara Nasional (Suatu Analisis Historis-Sosiologis) Tahun 2003, Studi tentang Pelacuran Anak di Probolinggo Jawa Timur Tahun 2004, Nalar Gender Mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya (Studi tentang Pemahaman Gender Mahasiswa yang berasal dari Sekolah Agama dan Umum) Tahun 2005, Studi Bias Gender dalam Kitab *Matn Ghayah wa al Taqrib* Karya Abu Syuja' terbit pada jurnal Lembaga Pembahasan IAIN Sunan Ampel/ Qualita Ahsana Tahun 2005, Kaum Tarekat Kota: Gerakan Spiritual Tarekat Shiddiqiyah Terbit pada Jurnal Lembaga Pembahasan IAIN Sunan Ampel/ Qualita Ahsana Tahun 2007, Gerakan Kesetaraan Gender (Upaya Mengurangi Kesenjangan Pendapatan antara Laki-laki dan Perempuan) terbit pada Jurnal Pusat Studi Gender IAIN Sunan Ampel 2011. Dan masih banyak lagi.

More Information:

Google Scholar: Muflikhatul Khoiroh

E-Mail : muflikhatul@uinsby.ac.id

muflikhakhairoh@gmail.com

Tafsir ayat-ayat relasi suami-istri dalam rumah tangga perspektif maqāsidīy mampu memberi nuansa keluasan makna ayat sehingga penjelasan dan ulasan ayat-ayatnya dapat related-relevan dengan problematika rumah tangga yang ada. Hal itu disebabkan upaya kontekstualisasi ayat dengan dinamika kehidupan kekinian sehingga membuat ayat menjadi hidup, living, berdialog secara solutif terhadap kehidupan rumah tangga.