

**PENAFSIRAN AL-QURAN
BERBASIS *MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH*:
Studi Ayat-Ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu Al-Quran dan Tafsir



Oleh:
MUFTI HASAN
NIM. 1500088020

**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2018**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **Mufti Hasan**
NIM : 1500088020
Judul Penelitian : **Penafsiran Al-Quran Berbasis *Maqāsid asy-Syarī'ah*: Studi Ayat-ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama**
Program Studi : Magister Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Fakultas : Ushuluddin dan Humaniora

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**PENAFSIRAN AL-QURAN
BERBASIS MAQASID ASY-SYARPAH
(Studi Ayat-ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama)**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 01 Februari 2018

Pembuat Pernyataan,



Mufti Hasan
NIM: 1500088020



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
Jl. Prof. Hamka Ngalian Semarang/ Telp./Fax: 024-7601294

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Mufti Hasan**

NIM : 1500088020

Judul Penelitian : **Penafsiran Al-Quran Berbasis *Maqāṣid asy-Syarī'ah*: Studi Ayat-Ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 30 Januari 2018 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu Al-Quran dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama Lengkap & Jabatan	Tanggal	Tanda tangan
Dr. H. Safii, M.Ag. Ketua Sidang/Penguji	<u>1-2-2018</u>	
Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag. Sekretaris Sidang/Penguji	<u>1-2-2018</u>	
Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag. Pembimbing/Penguji	<u>1-2-2018</u>	
Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag. Penguji 1	<u>1-2-2018</u>	
Dr. H. Hasan Asy'ari, M.Ag. Penguji 2	<u>1-2-2018</u>	

ABSTRACT

Title : **The Interpretation of the Qur'an Based on Maqasid Shariah: The Study of the Verses of Witness and Interfaith Marriage**

Name : Mufti Hasan

NIM : 1500088020

The purpose of the Qur'an is to spread the grace to the universe. Thus, the interpretation of it must also reflect that purpose. However, interpretation is often contradictory to it. One of them is seen in the interpretation of witness and interfaith marriages verses. The verses of witnesses are used to accuse Islam as a religion that supports discrimination. While the verses of interfaith marriage, used to accuse the Quran is full of contradictions. The Qur'an, because of these verses, is also accused of being an intolerant religion. From this problem, it needs a methodology that makes the Qur'an achieve its goals. This interpretation is known as maqasidic tafsir.

This study was developed from two questions. First, what is the interpretation of the Qur'an based maqasid shariah? Secondly, how is the application of this method to interpret the verses of witnesses and interfaith marriages? These questions are answered using descriptive-analysis methods. Descriptive data will be described as needed. While the object of research, which is the verses of witnesses and interfaith marriage, will be analyzed by the theory of maqasid shariah.

The theory of maqasid shariah is quite diverse. The theory used as a basis for interpreting Al-Quran is the theory of maqasid shariah with system approach. There are six features used as the basis for interpreting the Quran, namely: the nature of cognition, wholeness, openness, interrelation-hierarchy, multidimensional, and purposefulness. These features are applied in five operational steps: identification of the verse, the identification of meaning, the

exploration of the maqasid shariah, the contextualisation of meaning, and the conclusion.

Research on witness verses shows that the presence of witnesses aims to protect one's rights. This goal corresponds to one of the visions of the Qur'an, upholding justice. While the study of interfaith marriage verses indicates that the provisions of the Qur'an in this problem, is in order to affirm the principle of religious freedom.

Keywords: Maqasidic Tafsir, Maqashidi, Maqasid Shariah, Interfaith Marriage, Women Witness

المخلص

العنوان : تفسير القرآن بمقاصد الشريعة: دراسة آيات الشهادة والزواج المختلط
بين الأديان

الإسم : مفتى حسن

الرقم : 1500088020

مقصود القرآن هو نشر الرحمة للعالمين .إذن تفسير القرآن يجب أن يعكس هذا المقصود أيضا .لكن التفسير قد يكون متناقضا معه غالبا . ومنها، تفسير آيات الشهادة وآيات الزواج المختلط بين الأديان. وتستخدم آيات الشهادة في اتهام الإسلام يدعم التفريق. وأما آيات الزواج المختلط بين الأديان، تستخدم لاتهام القرآن كالكتاب فيه آيات متعارضة .والقرآن، بسبب هذه الآيات، يتهم أيضا بأنه دين غير متسامح .يحتاج القرآن إلى القراءة الجديدة تجعله يحقق مقاصده .وتعرف بالتفسير المقاصدى.

تطورت هذه الدراسة من سؤالين .أولاً، ما هو تفسير القرآن الكريم بمقاصد الشريعة؟ ثانياً، كيف تطبيق هذه الطريقة لتفسير آيات الشهادة و آيات الزواج المختلط بين الأديان؟ قد تكون الإجابة لهذين السؤالين باستخدام طريقة التحليل الوصفي. وأما موضوع البحث، الذي هو آيات الشهادة و آيات الزواج المختلط بين الأديان، سيتم تحليلها بنظرية مقاصد الشريعة.

نظرية مقاصد الشريعة متنوعة جدا .النظرية المستخدمة كالأساس فى هذه الدراسة هي النظرية مع نهج النظام .ولها ستة ، وهي: الإدراكية، والكلية، والانفتاحية، والهراكيرية المعتمدة تبديليا، وتعدد الأبعاد، والمقاصدية .وتطبيقها في

خمس خطوات: تحديد الآية، وتحديد المعنى، واستقراء مقاصد الشريعة ، وسياق المعنى، والاستنتاج.

البحث على آيات الشهادة مقابل أن وجود الشاهدين يهدف إلى حماية حقوق المرء. وهذا متعلق بالمقصود من مقاصد الشريعة العامة، وهو التمسك بالعدالة. وأما البحث في آيات الزواج المختلط بين الأديان يشير إلى أن أحكام القرآن في هذه المسألة تأكيد مبدأ الحرية الدينية.

كلمات البحث: التفسير المقاصدى، مقاصد الشريعة، الزواج بين الأديان، شهادة النساء

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin ini berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987. Adapun rinciannya adalah sebagai berikut:

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada tabel berikut:

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṡ
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

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, terdiri atas vokal pendek, vokal panjang, dan diftong. Adapun transliterasinya sebagai berikut:

a. Vokal Pendek

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

b. Vokal Panjang

... = ā	قَالَ	qāla
... = ī	قِيلَ	qīla
... = ū	يُقُولُ	yaqūlu

c. Diftong

... = ai	كَيْفَ	kaifa
... = au	حَوْلَ	ḥaula

4. *Tā Marbuṭah*

Transliterasi untuk *tā marbuṭah* ada dua, yaitu: *tā marbuṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *tā marbuṭah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *tā marbuṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā marbuṭah* itu ditransliterasikan dengan ha [h].

Contoh:

شهادة النساء : *syahādah an-nisā'*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd*, dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*. Jika di akhir kata, maka transliterasinya dengan memberikan tanda 'garis atas' pada huruf yang diberi tanda *syaddah*. Contoh:

الإسلامية : *al-islāmiyyah*

العربي : *al-'arabī*

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf (*alif lam ma'arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, jika diikuti oleh huruf *qamariah*. Adapun ketika diikuti huruf *syamsiah*, maka transliterasi mengikuti bunyi huruf yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

المقاصد : *al-maqāṣid*
التفسير : *at-tafsīr*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf *hamzah* menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi *hamzah* yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila *hamzah* terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa *alif*. Contohnya:

أمر : *amar*
مائدة : *mā'idah*
نساء : *nisā'*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata Al-Quran, hadis, sunah, dan sebagainya. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

'*ulūm al-Qur'ān*
'*ulūm al-hadīs*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji dan syukur kepada Allah swt atas segala rahmat, taufik dan hidayah-Nya hingga penulis dapat menyelesaikan penelitian berjudul “Penafsiran Al-Quran Berbasis *Maqāṣid asy-Syari’ah*: Studi Ayat-ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama” ini.

Penulis menyadari bahwa dalam penyusunan penelitian ini masih terdapat kelemahan yang perlu diperkuat dan kekurangan yang perlu dilengkapi. Karena itu, dengan rendah hati penulis mengaharapkan masukan, koreksi dan saran untuk memperkuat kelemahan dan melengkapi kekurangan tersebut.

Penulis mengucapkan banyak terimakasih, terkhusus kepada Dr. H. M. Mukhsin Jamil, M.Ag. dan Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing. Ucapan terima kasih juga kepada yang terhormat:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Ketua Prodi S2 Ilmu Al-Quran dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
4. Civitas Akademika Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

Akhirnya, penulis memohon ke hadirat Allah swt, Tuhan Yang Maha Esa, semoga tulisan ini membawa manfaat, baik bagi penulis maupun untuk para pembaca yang budiman.

Semarang, 01 Februari 2018

Mufti Hasan

DAFTAR ISI

Halaman

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN TESIS	iii
ABSTRAK	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	viii
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xii
DAFTAR TABEL	xiv
DAFTAR GAMBAR	xv
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian	9
D. Kajian Pustaka	9
E. Metode Penelitian	16
F. Sistematika Penulisan	20
BAB II : MAQĀSĪD ASY-SYARĪ'AH SEBAGAI BASIS PENAFSIRAN AL-QURAN	23
A. Pengertian <i>Maqāsid asy-Syarī'ah</i>	23
B. Sejarah Perkembangan Teori <i>Maqāsid asy-Syarī'ah</i>	27
C. Tafsir <i>Maqāsidī</i> : Penafsiran Al-Quran Berbasis <i>Maqāsid asy-Syarī'ah</i>	34
D. Menepis Kritik terhadap <i>Maqāsidī</i>	52
BAB III : PERSAKSIAN DALAM PERKAWINAN DAN PERKAWINAN BEDA AGAMA DALAM TINJAUAN FIKIH	55
A. Masalah Persaksian dalam Perkawinan	55
1. Pengertian Persaksian dan Unsur-unsurnya	55
2. Persaksian dalam Perkawinan Menurut Fukaha	56

3. Problem Akademik Aturan tentang Persaksian dalam Perkawinan	60
B. Masalah Perkawinan Beda Agama	64
1. Sekilas tentang Konsep Perkawinan dalam Fikih	64
2. Perkawinan Beda Agama dalam Literatur Fikih	65
3. Problem Penafsiran Ayat Perkawinan Beda Agama	69
BAB IV : PENERAPAN KONSEP TAFSIR MAQĀṢIDĪ PADA AYAT PERSAKSIAN DAN PERKAWINAN BEDA AGAMA	75
A. Kajian Ayat Persaksian	75
1. Identifikasi Ayat	75
2. Identifikasi Makna	77
3. Eksplorasi <i>Maqāṣid asy-Syari'ah</i>	84
4. Kontekstualisasi Makna	94
5. Penarikan Kesimpulan	100
B. Studi Ayat Perkawinan Beda Agama	103
1. Identifikasi Ayat	103
2. Identifikasi Makna	105
3. Eksplorasi <i>Maqāṣid asy-Syari'ah</i>	114
4. Kontekstualisasi Makna	126
5. Penarikan Kesimpulan	134
BAB VI : PENUTUP	137
A. Kesimpulan	137
B. Saran	138

DAFTAR KEPUSTAKAAN
LAMPIRAN
RIWAYAT HIDUP

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1	Skema Hubungan Tiga Jenis <i>Maqāṣid asy-Syari'ah</i>
Tabel 3.1	Kriteria Saksi dalam Berbagai Kasus Menurut Fukaha
Tabel 4.1	Sampel Ayat-ayat 'Intoleran'
Tabel 4.2	Sampel Ayat-ayat 'Toleran'

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1 Skema Hubungan Tiga Jenis *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Umat Islam meyakini bahwa Al-Quran merupakan kitab suci yang bersifat universal.¹ Dikatakan demikian, karena kitab suci ini *ṣāliḥun li kulli zamānin wa makānin*, baik untuk berbagai situasi dan kondisi.² Namun, pewahyuan Al-Quran sudah sejak lama terhenti, sehingga dibutuhkan proses pembacaan ulang terhadap kitab suci tersebut, agar relevansinya bagi kemaslahatan manusia tetap terjaga.

Kenyataan di lapangan tampaknya keluar dari idealitas di atas. Ada kesenjangan (*gap*) antara idealitas dan realitas. Idealnya pemahaman terhadap Al-Quran mampu memberikan solusi atas segala problematika, namun kenyataannya banyak permasalahan

¹ Prinsip keuniversalan Al-Quran disebutkan, salah satunya dalam surat al-Anbiyā' ayat 107, yang artinya: "Kami tidak mengutusmu, kecuali sebagai rahmat bagi seluruh alam." Lihat: Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, cet. ke-13 (Bandung: Mizan, 1996), 213; Hamim Ilyas, "Islam Risalah Rahmat dalam Al-Quran: Tafsir Q.S. al-Anbiyā', 21: 107," *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner* (2007): 258.

² Keyakinan bahwa Al-Quran *ṣāliḥ li kull zamān wa makān* sudah dianut oleh mufasir klasik, namun paradigma ini dipahami dalam perspektif yang berbeda dengan pemahaman kontemporer. Mufasir klasik cenderung memaksakan konteks apapun pada teks Al-Quran, sedangkan mufasir kontemporer menitikberatkan penyelarasan teks Al-Quran dengan konteks yang dihadapi masyarakat. Lihat: Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2010), 54.

yang justru dibenturkan dengan pemahaman yang mengatasnamakan Al-Quran. Menurut Abdullahi Ahmed an-Na'im³, permasalahan-permasalahan itu muncul karena adanya kesenjangan antara penafsiran Al-Quran dan hak asasi manusia.⁴ Hal ini menjadikan Islam sering 'dicap' sebagai agama diskriminatif dan intoleransi.

Salah satu isu yang sering dijadikan alat untuk menuduh Islam sebagai agama diskriminatif adalah aturan persaksian dalam akad nikah. Fukaha menetapkan kriteria saksi haruslah laki-laki. Padahal Al-Quran secara implisit menyebutkan ketentuan yang berbeda dari aturan yang dirumuskan fukaha.⁵ Alih-alih menjadikannya sebagai sumber penemuan hukum utama, para fukaha justru menetapkan kriteria *az-żukūrah* (laki-laki)

³ Abdullahi Ahmed an-Na'im adalah seorang pemikir muslim yang dikenal sebagai pakar Hak Asasi Manusia (HAM). Salah satu karya terbaiknya adalah *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law*. Dalam buku tersebut, an-Na'im berijtihad untuk memformulasikan syariah agar sejurus dengan nilai-nilai Hak Asasi Manusia yang sudah menjadi konsensus internasional. Lihat: Zelfeni Wimra, "Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im tentang Teori *Naskh*," *Innovatio: Journal for Religious Innovation Studies* (2012): 216.

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

⁵ Al-Quran membolehkan wanita menjadi saksi dalam transaksi hutang-piutang, seperti disebutkan dalam surat Al-Baqarah ayat 282, yang artinya: "... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu), jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang wanita..."

berdasarkan sebuah riwayat dari az-Zuhrī: “Berlaku kebiasaan dari rasul bahwa seorang wanita tidak bisa menjadi saksi dalam perkara *ḥudūd*, nikah, dan talak.”⁶

Isu lain yang memojokkan Islam adalah larangan perkawinan beda agama. Al-Quran sejatinya memberikan ruang perdebatan dalam masalah ini, karena memang ada beberapa ayat kontradiktif terkait isu tersebut.⁷ Adanya kontradiksi ayat ini seyogyanya bisa dipahami dalam perspektif multidimensional. Selain itu, larangan perkawinan beda agama jelas-jelas menyalahi

⁶ Sayyid Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1977), 58.

⁷ Al-Quran membahas masalah perkawinan beda agama, setidaknya dalam tiga ayat. Dua diantaranya tidak membolehkan, yaitu:

- a. Q.S. Al-Baqarah: 221, artinya: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik...”
- b. Q.S. Al-Mumtahanah: 10, artinya: “Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman, maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka ...”

Sedangkan satu ayat lainnya, mengizinkan praktek perkawinan beda agama, yaitu surat Al-Mā’idah ayat 5, artinya: “Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (Dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi Al-Kitab sebelum kamu ...”

konsensus internasional yang dimuat dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia.⁸

Kesenjangan tidak berhenti sampai di situ. Aturan-aturan fikih di atas diadopsi dalam regulasi yang sah dalam bentuk Instruksi Presiden No. 1 tahun 1991 tentang Kompilasi Hukum Islam (selanjutnya disingkat KHI).⁹ Salah satu aturan perundangan-

⁸ Pasal 16 dalam *Universal Declaration of Human Rights* menyebutkan: “Laki-laki dan wanita dewasa, tanpa ada pembatasan apapun berdasarkan ras, kewarganegaraan, atau agama, berhak untuk menikah dan membentuk keluarga. Mereka mempunyai hak yang sama dalam hal perkawinan, dalam masa perkawinan, dan pada saat berakhirnya perkawinan.”

⁹ Kompilasi Hukum Islam terdiri dari 3 buku, yakni Buku I Tentang Perkawinan, Buku II Tentang Kewarisan, dan Buku III Tentang Perwakafan. Pembagian dalam tiga buku ini sekedar pengelompokan pembahasan. Secara keseluruhan Kompilasi Hukum Islam terdiri dari 229 pasal dengan jumlah pasal yang berbeda untuk masing-masing buku. Satu sisi, menjadi kebanggaan, karena ajaran yang digali dari Al-Quran dan hadis menjadi pedoman yang diakui undang-undang, namun di sisi lain, regulasi-regulasi tersebut memunculkan kesenjangan. Kesenjangan ini lahir karena pemikiran tersebut ‘dicomot’ begitu saja tanpa didialogkan dengan konteks ‘sini’ dan ‘kini’. Setidaknya ada 16 belas aturan dalam aturan perkawinan yang mengandung problematika akademik. Keenambelas aturan tersebut berkaitan dengan status akad nikah (pasal 2), wali sebagai rukun (pasal 14), administrasi perkawinan bukan sebagai rukun (pasal 14), wanita tidak bisa menjadi saksi (pasal 25), batasan usia nikah untuk wanita 16 tahun (pasal 15), perkawinan janda harus dengan izin wali (pasal 14), mahar diberikan oleh pengantin pria (pasal 30), suami sebagai kepala rumah tangga dan istri sebagai ibu rumah tangga (pasal 79), nafkah menjadi kewajiban suami (pasal 80), larangan perkawinan beda agama (pasal 44 dan 61), kebolehan poligami (pasal 55-59), ‘*iddah*’ (masa tunggu) bagi istri (pasal 153), ‘*iddah*’ cerai berdasarkan dukhul (pasal 153), ‘*ihdād*’ (masa bergabung) bagi istri (pasal 170), hukum *nusyūz* (pembangkangan) hanya berlaku untuk istri (pasal 84), dan status cerai karena *khulū’* (inisiatif istri) adalah *ba’in sugrā* (pasal 119).

undangan ini menetapkan kriteria laki-laki bagi saksi perkawinan.¹⁰ KHI juga menutup kemungkinan terjadinya perkawinan beda agama.¹¹

Realita di atas memberikan gambaran nyata, bahwa seolah-olah Al-Quran tidak mampu memberikan solusi atas permasalahan-permasalahan yang muncul belakangan. Padahal tentu tidak demikian, karena hal tersebut bertentangan dengan prinsip universalitas Al-Quran.

Banyak faktor yang ikut bertanggungjawab terhadap problematika di atas.¹² Pengaruh tafsir klasik yang sudah tidak relevan dengan kehidupan modern, menjadi salah satu alasan.¹³

¹⁰ Aturan tentang kriteria saksi disebutkan pada pasal 25 KHI: “Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki muslim, adil, aqil, baligh, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli.”

¹¹ Masalah ini diatur pada pasal 40 KHI yang berbunyi: “Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang pria dengan seorang wanita karena keadaan tertentu: a) karena wanita yang bersangkutan masih terikat satu perkawinan dengan pria lain; b) seorang wanita yang masih berada dalam masa ‘*iddah* dengan pria lain; c) seorang wanita yang tidak beragama Islam.”

¹² Menurut Syafiq A. Mughni, ada tiga hambatan yang dihadapi dalam perkembangan *islamic studies*, termasuk tafsir, yaitu: Pertama, adanya kesulitan membuat pembatas antara wilayah agama dan bukan agama; Kedua, dikotomi pemahaman antara agama sebagai tradisi dan sebagai akidah; Ketiga, terjadinya stagnasi metodologis dalam *islamic studies*. Lihat: Syafiq A. Mughni, ‘Berpikir Holistik dalam Studi Islam’, Pengantar *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu’ammam dkk. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), 11-12.

¹³ Abdullah Saeed mengkritik para mufasir dan ahli fikih yang mengadopsi pendekatan literal dan tekstual, alih-alih mempertimbangkan

Gerakan *taqdis al-fikr ad-dīnī* (pengkultusan pemikiran),¹⁴ menambah panjang daftar masalah yang harus dihadapi. Bahkan tidak menutup kemungkinan, ada anggapan bahwa Al-Quran tidak lebih kultus dari tafsirnya.

Solusi untuk permasalahan yang sedemikian rumit,¹⁵ seperti tergambar dalam deskripsi singkat di atas, harus menysasar pada

konteks, etos, dan spirit pada saat Al-Quran diturunkan. Lihat: Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 19.

¹⁴ Istilah ini dipopulerkan oleh Muhammad Arkoun. Lihat: Baedhowi, *Antropologi Al-Quran*, cet. ke-2 (Yogyakarta: LKiS, 2013), 5-6.

¹⁵ Sebenarnya banyak problematika dalam ranah penafsiran Al-Quran. Diskontekstualisasi adalah masalah yang paling umum ditemukan. Hal ini tidak lepas dari kuatnya pengaruh pendekatan-pendekatan yang mengesampingkan konteks. Masalah lainnya adalah masalah salah penempatan Al-Quran. Al-Quran yang seharusnya menjadi rujukan utama dalam proses ijtihad, tidak jarang justru dikesampingkan, dan lebih memilih argumentasi yang martabatnya di bawah Al-Quran. Belum lagi penafsiran-penafsiran yang jauh dari visi yang diusung Al-Quran. Masalah lain yang ditemukan adalah cara menyikapi ayat kontradiktif, yang menimbulkan kesan ada ayat-ayat yang berfungsi hanya sebagai ‘pengahias’ dalam Al-Quran.

Penelitian ini tidak mungkin mengakomodasi semua problem di atas. Penelitian ini hanya mengambil sampel berupa penafsiran yang mengandung problem yang umum ditemukan. Pertama, terlepasnya teks dengan konteks dan kontekstualisasi. Kedua, tema-tema yang mengandung masalah *misplacement* (salah penempatan) Al-Quran. Ketiga, problem dalam penyelesaian ayat kontradiktif. Masalah-masalah tersebut tercermin dalam produk hukum tentang persaksian dan perkawinan beda agama.

Persaksian yang dimaksud dalam penelitian ini adalah persaksian dalam ranah perkawinan. Konsepsi fikih terhadap aturan persaksian tersebut menyimpan problematika akademik. Problematika pertama adalah adanya persyaratan ‘laki-laki’. Produk fikih dalam masalah ini mengandung problem dalam menempatkan Al-Quran sebagai hierarki tertinggi dalam *maṣādir al-ahkām* (sumber penggalan hukum).¹⁵ Sedangkan pada tema perkawinan beda

ranah metodologis. Salah satu yang patut dicoba untuk menjembatani ‘jurang’ antara realitas dan idealitas ini adalah pendekatan *maqāṣid asy-syarī’ah* (secara harfiah artinya ‘maksud-maksud syariat’).¹⁶ Model penafsiran ini dikenal luas dengan istilah tafsir *maqāṣidī*.¹⁷

agama, inti permasalahannya terletak pada mekanisme penyelesaian ayat kontradiktif. Adapun problem kontekstualisasi menjadi permasalahan yang ditemukan pada kedua tema tersebut.

¹⁶ Lebih tepatnya menjadikan *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai landasan filosofis dengan teori sistem sebagai pisau analisisnya. Menurut Jasser Auda, ukuran efektivitas suatu sistem (dalam hal ini penafsiran Al-Quran) berbandinglurus dengan pencapaian tujuannya. Lihat: Jasser Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan ‘Ali ‘Abd el-Mun’im (Bandung: Mizan, 2015), 94.

Sebenarnya para pemikir kontemporer telah menawarkan epistem baru dalam upaya membalas ulang teks Al-Quran, namun pendekatan *maqāṣid asy-syarī’ah* perlu dimunculkan karena *problem-solving* yang ditawarkan bersifat sistemik. Penyelesaian berbasis sistem tepat digunakan untuk mengurai problem dalam ranah tafsir, karena masalah penafsiran cukup rumit. Menurut penemunya, Ludwig von Bertalanffy, sebagaimana dikutip oleh Yusuf Effendi, pendekatan sistem memberikan tawaran *problem-solving* secara holistik pada permasalahan yang kompleks tanpa mengabaikan faktor-faktor yang berpengaruh, baik internal maupun eksternal. Faktor internal dalam ranah penafsiran menyangkut teks, sedangkan faktor eksternal menyangkut konteks. Lihat: Yusuf Effendi, *Kebangkitan Kedua Umat Islam: Jalan Menuju Kemuliaan* (Jakarta: Noura Books, 2015), 405.

¹⁷ Para mufasir yang sering dirujuk dalam pembahasan tema ‘tafsir *maqāṣidī*’, seperti Muḥammad ‘Abduh, Rasyīd Riḍā, Ibn ‘Āsyūr, dalam karyanya tidak mencantumkan pengertian terma tersebut. Sehingga ‘tafsir *maqāṣidī*’ sering dimaknai dengan menggabungkan pengertian ‘tafsir’ dan ‘*maqāṣid*’ secara istilah. Lihat: Riḍwān Jamāl al-Aṭṭāsy dan Nasywān ‘Abduh Khālīd Qāid, “al-Juzūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm,” *Majallah al-Islām fī Āsiā* (2011), 196-197; Salah satunya disampaikan oleh Waṣṣī ‘Āsyūr Abū Zaid: “Tafsir *maqāṣidī* adalah corak tafsir yang penafsirannya berorientasi pada visi Al-Quran untuk mewujudkan

Pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah* ini diterapkan untuk menafsirkan ayat-ayat tentang persaksian dan perkawinan beda agama tadi. Dua masalah ini merupakan sampel saja, karena mengandung masalah diskontektualisasi, *missplacement* (salah penempatan) Al-Quran, serta problem dalam mengurai ayat kontradiksi. Hasil penelitian ini dituangkan dalam sebuah penelitian berjudul *Penafsiran Al-Quran Berbasis Maqāṣid asy-Syarī'ah: Studi Ayat-Ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama*.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang telah dipaparkan, maka penelitian ini disusun untuk menjawab pertanyaan:

1. Bagaimana konstruksi penafsiran Al-Quran berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah*?
2. Bagaimana operasionalisasi penafsiran Al-Quran menggunakan pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah* pada ayat persaksian dan perkawinan beda agama?

Rumusan masalah ini, diharapkan mampu menjawab kegelisahan akademik yang dipaparkan sebelumnya.

kemaslahatan manusia.” Lihat: Waṣfī ‘Āsyūr Abū Zaid, “at-Tafsīr al-Maqāṣidī li Suwar al-Qur’ān al-Karīm fi Zilāl al-Qur’ān Unumūzajan,” (Makalah Seminar *Fahm al-Qur’ān: bain an-Naṣṣ wa al-Wāqi’*, Constantine: Jāmi’ah al-Amīr ‘Abd al-Qadīr li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 4-5 Desember 2013), 7.

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak dicapai dari penelitian ini adalah:

1. Mengetahui konstruksi penafsiran Al-Quran berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah*;
2. Mengetahui operasionalisasi *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam penafsiran Al-Quran pada ayat persaksian dan perkawinan beda agama.

D. Kajian Pustaka

Kajian pustaka dalam sebuah penelitian merupakan sesuatu yang penting, sebagai jaminan atas keaslian dan kebaruan sebuah penelitian. Fokus kajian dari penelitian ini adalah penerapan teori *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai pendekatan dalam menafsirkan Al-Quran. Konsep ini diaplikasikan untuk membaca ayat-ayat persaksian dan perkawinan beda agama. Kepentingan lain dari kajian pustaka adalah untuk mengetahui *road map* (peta jalan) dari tema yang dibahas dalam penelitian ini. Terdapat tiga kata kunci untuk melakukan pencarian terhadap tema-tema yang dibahas, yaitu 'tafsir *maqāṣidi*', 'persaksian', dan 'perkawinan beda agama'.

Tema tafsir *maqāṣidi* tergolong kajian baru dalam ranah *islamic studies*, sehingga belum banyak penelitian dalam bidang ini. Sejauh pencarian yang dilakukan, di tanah air, sekurang-kurangnya terdapat tiga penelitian dalam bentuk tesis yang mengkaji tema ini, yaitu:

1. Tesis karya Abdul Aziz Mucahammad berjudul *Syari'ah dan Tafsir Al-Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Asyur* yang ditulis pada tahun 2008. Mahasiswa UIN Syarif Hidayatullah ini mengupas salah satu karya monumental Ibn 'Asyur, *al-Tahrīr wa al-Tanwīr*. Abdul Aziz mensinyalir bahwa Ibn 'Asyūr memberikan posisi yang sangat penting terhadap *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam proses penafsiran Al-Quran. Masih menurut Ibn 'Asyūr, seorang mufasir bahkan harus memiliki pemahaman yang memadai tentang *maqāṣid asy-syarī'ah*.¹⁸
2. Tesis karya Ghazi Mubarak dengan judul *Prinsip-prinsip Tafsir asy-Syāṭibī dan Ortodoksi Tafsir Sunni* yang ditulis tahun 2008. Penelitian ini berusaha mengeksplorasi pengaruh pemikiran asy-Syāṭibī dalam disiplin keilmuan tafsir dan ilmu Al-Quran. Beberapa tawaran konsep lama dengan pemahaman yang baru dikemukakan oleh asy-Syāṭibī, seperti teori *makkī-madani*, *nāsikh-mansūkh*, *kullī-juz'ī*, dan sebagainya. Sumbangan terbesar asy-Syāṭibī, sebagaimana disebutkan dalam penelitian tersebut, adalah penggunaan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai epistemologi tafsir. Penelitian ini juga menunjukkan jejak

¹⁸ Abdul Aziz Mucahammad, "Syari'ah dan Tafsir Al-Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn 'Asyur," (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

historis penggunaan teori *maqasid asy-syari'ah* dalam ranah tafsir, yang ternyata berujung pada ortodoksi tafsir sunni.¹⁹

3. Tesis karya Misbahul Munir dengan judul *Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidī Ibn 'Āsyūr* yang ditulis pada tahun 2015. Tesis ini mengupas pandangan Ibn 'Āsyūr dalam masalah kebebasan beragama. Menurut Ibn 'Āsyūr, salah satu pilar *maqāṣid asy-syari'ah* adalah kebebasan. Tidak dibenarkan pemahaman yang memaksakan agama kepada orang lain. Misbah meyakini pemikiran Ibn 'Āsyūr tersebut sangat relevan untuk kehidupan modern.²⁰

Secara umum, perbedaan penelitian ini dengan ketiga penelitian di atas adalah konsep tafsir *maqāṣidī* yang digunakan, dimana penelitian ini tidak mengkhususkan hanya pada satu tokoh saja, melainkan mengelaborasi sejumlah tokoh. Obyek penelitian juga berbeda, karena penelitian ini fokus pada ayat-ayat tentang persaksian dan perkawinan beda agama.

Karya ilmiah yang mengangkat tema persaksian bisa dikatakan tidak sedikit, karena tema ini merupakan isu klasik yang sudah banyak dibahas fukaha. Karya-karya yang dapat dihimpun tentang tema persaksian antara lain:²¹

¹⁹ Ghazi Mubarak, "Prinsip-prinsip Tafsir asy-Syāṭibi dan Ortodoksi Tafsir Sunni," (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

²⁰ Misbahul Munir, "Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāṣidī Ibn 'Āsyūr," (Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015).

²¹ Penelitian yang dijadikan bahan telaah pustaka adalah penelitian bidang persaksian dan perkawinan beda agama dalam rentang waktu 15 tahun

1. Tesis karya Syamsul Hilal berjudul *Pemikiran Imam al-Sarakhsi tentang Kedudukan Perempuan dalam Hukum Perkawinan* yang ditulis pada tahun 2001. Tesis pada Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau ini memaparkan pemikiran as-Sarakhsī tentang hak wanita dalam perkawinan, salah satunya tentang hak menjadi saksi. Menurut Syamsul, as-Sarakhsī termasuk fukaha yang memberikan penghargaan terhadap wanita. Dalam pandangannya, wanita yang akil dan balig dianggap memiliki kecakapan (*al-ahliyyah*), sehingga bisa bertindak dan mendapat hak-hak yang juga diberikan kepada orang yang cakap.²²
2. Tesis karya Siti Mustaqfiroh berjudul *Studi Analisis Pendapat Ibnu al-Qayyim al-Jauziyah tentang Saksi Satu Orang Perempuan dalam Perkara Susuan* tahun 2008. Tesis yang ditulis di IAIN (sekarang UIN) Walisongo, ini menganalisa pendapat Ibn al-Qayyim tentang saksi wanita dalam kasus susuan. Ibn al-Qayyim, menurut Mustaqfiroh, membolehkan wanita menjadi saksi dalam masalah persusuan, karena menganggap masalah tersebut hanya dapat dipastikan dengan

terakhir, dengan klasifikasi sebagai berikut: 1) Karya antara 2001 s.d. 2005; 2) Karya antara 2006 s.d. 2010; dan 3) Karya antara 2011 s.d. 2015; dan 4) jika memungkinkan ditambah karya tahun 2016 dan 2017.

²² Syamsul Hadi, "Pemikiran Imam al-Sarakhsi tentang Kedudukan Perempuan dalam Hukum Perkawinan," (Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2001).

persaksian wanita yang melihat secara langsung. Ibn Qayyim berpijak pada hadis nabi dan menggunakan metode analogi.²³

3. Tesis karya Unggul Pahmi Hasibuan berjudul *Kompetensi Saksi Wanita dalam Pernikahan: Studi Komparasi dalam Perspektif Mazhab Hanafi dan Syafi'i* pada tahun 2014. Unggul, dalam tesisnya menyoroiti produk hukum di kalangan fukaha mazhab syafi'i dan hanafi yang berkenaan dengan persaksian wanita dalam pernikahan. Mahasiswa UIN Syarif Kasim Riau ini membandingkan nalar ijtihad yang digunakan oleh fukaha syafi'iyyah dan hanafiyyah, dimana kalangan syafi'iyyah tidak mengizinkan wanita 'tampil' sebagai saksi, sedangkan fukaha hanafiyyah membolehkannya.²⁴

Tiga karya di atas merupakan penelitian-penelitian di lingkungan Fakultas Syari'ah dan Hukum. Penelitian di atas hanya berkutat pada produk ijtihad para fukaha, tidak langsung menysasar pada ayat-ayat yang dijadikan landasan hukum. Hal ini, menjadi titik pembeda dengan penelitian ini.

Penelitian tentang perkawinan beda agama tidak jauh berbeda dengan penelitian tentang saksi. Isu ini sejatinya sudah banyak dibahas, namun tidak dengan pendekatan yang ditawarkan

²³ Siti Mustaqfiroh, "Studi Analisis Pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziah tentang Saksi Satu Orang Perempuan dalam Perkara Susuan, (Tesis, UIN Walisongo Semarang, 2008).

²⁴ Unggul Pahmi Hasibuan, "Saksi Wanita dalam Pernikahan: Studi Komparasi dalam Perspektif Mazhab Hanafi dan Syafi'i," (Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2014).

dalam penelitian ini. Berikut sejumlah penelitian yang berhasil dihimpun:

1. Tesis Liza Suci Amalia yang berjudul *Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam* pada tahun 2003. Liza, mahasiswa program Magister Kenotariatan di Universitas Diponegoro Semarang, dalam tesis tersebut hanya membicarakan perkawinan beda agama menurut hukum *an sich*, baik hukum Islam maupun hukum positif. Liza tidak berupaya menggali ketentuan baru dalam hal perkawinan beda agama dari sumber utamanya (Al-Quran). Hal ini menjadi titik perbedaan yang mendasar dengan penelitian ini.²⁵
2. Tesis karya M. Karsayuda berjudul *Perkawinan Beda Agama: Menakar Nilai-nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam* pada tahun 2006. Karsayuda, mahasiswa IAIN Antasari, dalam tesis tersebut mencermati dampak negatif yang berpotensi timbul dari perkawinan beda agama. Dia sepakat dengan aturan dalam Kompilasi Hukum Islam yang menutup kemungkinan terjadinya hubungan perkawinan antara muslim dan non-muslim.²⁶
3. Tesis karya Jon Kamil yang berjudul *Perkawinan Antar Pemeluk Agama Perspektif Fiqh Ibnu Taimiyyah* pada tahun

²⁵ Liza Suci Amalia, “Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam,” (Tesis, Universitas Diponegoro Semarang, 2003).

²⁶ M. Karsayuda, “Perkawinan Beda Agama: Menakar Nilai-nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam,” (Tesis, IAIN Antasari Banjarmasin, 2006).

2011. Mahasiswa program UIN Sultan Syarif Kasim Riau tersebut, dalam penelitiannya, tidak mengamini pendapat Ibn Taimiyyah yang membolehkan perkawinan beda agama. Jon Kamil mengeluarkan argumen bahwa pendapat Ibn Taimiyyah untuk konteks Indonesia tidaklah tepat, karena perkawinan beda agama dijadikan sebagai upaya kristenisasi. Sayangnya, Jon Kamil tidak menyajikan data empirik yang mendukung pernyataannya. Jon Kamil, sekalipun menggunakan pembacaan hermeneutis atas kasus perkawinan beda agama, namun dia tidak berupaya mengurai kontradiksi ayat dalam masalah ini. Hal tersebut menjadi pembeda dengan penelitian ini yang mengupayakan mencari jalan keluar atas kontradiksi tersebut dengan pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah*.²⁷

Berdasarkan penelitian-penelitian di atas, tampaknya penelitian yang menyandingkan konsep tafsir *maqāṣidi* dan rekonstruksi masalah saksi dan perkawinan beda agama, belum dijumpai. Melihat celah ini, maka penelitian ini menyandingkan dua variabel tersebut. Terlebih paradigma *maqāṣid asy-syarī'ah* yang digunakan dalam penelitian ini merupakan pemikiran aktual dalam studi tafsir, meskipun tema yang dibahas sudah banyak dikaji.

²⁷ Jon Kamil, “Perkawinan antar Pemeluk Agama Perspektif Fiqh Ibnu Taimiyyah,” (Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2011).

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Menilik permasalahan yang dibahas dan data yang dikumpulkan, maka jelas penelitian ini berbasis data kepastakaan atau *library research*. Namun tidak menutup kemungkinan, penelitian ini membutuhkan data lapangan. Hal ini menjadi konsekuensi logis penerapan fitur keterbukaan. Seorang penafsir, harus berargumentasi berdasarkan data-data empirik.

2. Obyek Penelitian

Obyek dalam penelitian ini adalah ayat-ayat tentang persaksian dan perkawinan beda agama. Ayat-ayat tersebut merupakan target operasional dalam penelitian ini. Karena sifat keholistikan Al-Quran, pembahasan ayat tersebut tidak dapat dipisahkan dari ayat lainnya. Jika ayat-ayat yang menjadi obyek penelitian mengandung *al-maqāṣid al-juz'iyah* (tujuan parsial), maka 'ayat lain' yang dimaksud di sini adalah ayat-ayat yang secara eksplisit maupun implisit mengandung *al-maqāṣid al-khāṣṣah* (khusus) dan *al-'āmmah* (umum).²⁸

²⁸ Teori *maqāṣid asy-syari'ah* kontemporer mengenal pemetaan *maqāṣid asy-syari'ah* yang terkandung dalam nas, baik Al-Quran maupun hadis. Awal mula yang mengenalkan pemetaan ini adalah at-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr. Ia memetakan *maqāṣid asy-syari'ah* menjadi *al-maqāṣid al-'āmmah* dan *al-khāṣṣah*. Pada perkembangan selanjutnya, para pemikir kontemporer memetakannya menjadi tiga, dengan penambahan *al-maqāṣid al-juz'iyah*. Lihat: Auda, *Membumikah Hukum Islam*, 36-37; *Al-Maqāṣid al-juz'iyah*

3. Langkah-langkah Penelitian

Penelitian ini ditempuh dengan langkah-langkah berikut:

Pertama, pengumpulan dan penyeleksian data yang dibutuhkan.²⁹ Kedua, pengkajian terhadap data yang terkumpul dengan metode deskriptif-analisis.³⁰ Ketiga, penarikan kesimpulan berdasarkan hasil analisa.

adalah *maqāṣid asy-syari'ah* yang terdapat pada hukum tertentu, seperti dalam penetapan jumlah saksi tertentu dalam suatu kasus hukum. *Al-Maqāṣid al-āmmah* adalah *maqāṣid asy-syari'ah* yang terdapat dalam keseluruhan nas, seperti *ad-darūriyyah al-khamsah* yang dirumuskan asy-Syātibī. *Al-Maqāṣid al-khāṣṣah* adalah *maqāṣid asy-syari'ah* yang terdapat dalam aturan tertentu, misal *maqāṣid asy-syari'ah* yang diinduksi dari ayat-ayat tentang muamalah.

²⁹ Khusus untuk data berupa ayat Al-Quran yang menjadi obyek penelitian, terhadap ayat tadi dilakukan proses pemetaan menjadi tiga tingkatan sesuai jangkauan *maqāṣid asy-syari'ah*-nya, yaitu parsial (*juz'iyah*), khusus (*khāṣṣ*), dan umum (*'āmm*). Adapun cara penggaliannya menggunakan metode *istiqrā'i* (induktif), sebagaimana dikenalkan oleh at-Tāhir Ibn 'Asyūr dalam buku *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Pertama, *maqāṣid asy-syari'ah* parsial dari saksi dalam akad nikah digali dari ketentuan saksi dalam muamalah, seperti tercantum dalam Q.S. Al-Baqarah ayat 282, sedangkan *maqāṣid asy-syari'ah* khusus diinduksi dari semua ayat yang membicarakan persaksian. Kedua, dalam masalah perkawinan beda agama, *maqāṣid asy-syari'ah* parsial digali dari ayat yang membahas perkawinan antara muslim dan non-muslim, sedangkan *maqāṣid asy-syari'ah* khusus digali dari ayat-ayat tentang hubungan muslim dan non-muslim secara umum. Adapun *maqāṣid asy-syari'ah* umum untuk kedua kasus di atas –dan sebenarnya diterapkan untuk semua kasus- mengikuti rumusan *maqāṣid asy-syari'ah* yang sudah ditetapkan dalam *ad-darūriyyah al-khamsah* dengan penambahan pilar-pilar baru yang diusulkan pemikir kontemporer, seperti keadilan, toleransi, dan sebagainya.

³⁰ Deskriptif-analisis adalah sebuah metode pembahasan dengan cara menguraikan data disertai analisis dari peneliti. Lihat., Bruce A Chadwick dkk., *Metode Penelitian Sosial*. terj. Sulista dkk. (Semarang: IKIP Semarang Press, 1999), 270.

Data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua kategori, yaitu primer dan sekunder. Data primer dipetakan menjadi dua, karena penelitian ini mencakup dua variabel, yakni tafsir *maqāṣidī* dan aturan persaksian dan perkawinan beda agama. Demikian juga dengan data sekunder, mengikuti pemetaan data primer. Data primer meliputi ayat Al-Quran beserta tafsirannya yang berbicara tentang persaksian dan perkawinan beda agama. Karya-karya dalam bidang *maqāṣid asy-syarī'ah* juga masuk dalam bagian ini. Termasuk di dalamnya adalah karya dalam bidang fikih. Sedangkan data sekunder meliputi karya-karya dalam berbagai bentuk yang mengandung informasi yang berhubungan dengan penelitian ini.

Data yang terkumpul dianalisis dengan metode analisis isi (*content analysis*)³¹ dan analisis sistem (*system analysis*).³² Penggunaan teknik analisis isi ini mempertimbangkan data yang berupa pernyataan-pernyataan verbal yang tertuang dalam karya ilmiah. Analisis isi digunakan untuk memahami karya-karya

³¹ Menurut Weber, sebagaimana dikutip B. Devi Prasad dalam Bhaskaran, *content analysis* adalah sebuah metode penelitian dengan menggunakan prosedur tertentu untuk membuat inferensi/simpulan yang valid dari suatu teks. Lihat: Prasad, B Devi. "Content Analysis: A Method of Social Science Research," dalam ed. D.K. Lal Das dan Bhaskaran. *Research Methods for Social Work* (New Delhi: Rawat, 2008), 173.

³² Sistem adalah rangkaian hubungan seluruh elemen yang membentuk satu kesatuan yang terintegrasi untuk melakukan beberapa fungsi. Dalam analisis sistem, peneliti berasumsi bahwa entitas yang sedang diteliti merupakan sebuah sistem. Lihat: Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 86.

tafsir, *'ulūm al-Qur'ān, maqāṣid asy-syarī'ah*, fikih³³, usul fikih³⁴, dan disiplin keilmuan lainnya. Sedangkan analisis sistem digunakan untuk membaca ayat-ayat yang menjadi obyek penelitian. Operasionalisasi pendekatan ini mengikuti nalar berfikir Jasser Auda, yaitu menjadikan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai landasan filosofis, dengan teori sistem sebagai pisau analisis. Penggunaan analisis sistem ini, meniscayakan pembacaan secara hermeneutis,³⁵ sebagai manifestasi dari fitur keterbukaan.

³³ Istilah 'fikih' adalah serapan dari bahasa Arab '*al-fiqh*'. Kata 'fikih' sudah dimuat di Kamus Besar Bahasa Indonesia. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas RI, 2008), 409.

³⁴ Istilah 'usul fikih' sebagai satu disiplin ilmu yang terserap dari istilah '*uṣūl al-fiqh*' belum tercantum dalam KBBI, hanya saja kata 'usul' yang merujuk pada pengertian '*al-uṣūl*' sudah tercantum pada kamus tersebut. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar*, 1457.

³⁵ Hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuein*, yang berarti menafsirkan. Etimologi terma tersebut juga berkaitan dengan Hermes, nama tokoh dalam mitologi Yunani sebagai tangan kanan para dewa. Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 10-11; Harus diakui bahwa wacana hermeneutika cukup plural, namun dari semua wacana tersebut bisa ditarik benang merah, yakni teks, konteks, dan kontekstualisasi. Pembacaan terbatas pada teks saja akan menghasilkan pemahaman yang a-sosial, pembacaan hanya pada konteks akan membawa pada penafsiran ideal masa lalu, sedangkan pembacaan dengan kontekstualisasi saja berpotensi mereduksi spirit yang tersimpan dalam teks. Lihat: Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Quran: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: Kalimedia, 2015), 22-24.

Penafsiran berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah* memiliki kesamaan dengan pembacaan hermeneutis ala Paul Ricoeur. Pada penafsiran berbasis *maqāṣid*

Metode penarikan kesimpulan dalam penelitian ini bisa dipetakan menjadi dua cara. Pertama, menggunakan nalar induktif (*istiqrā'i*), yaitu menarik kesimpulan berupa ketentuan umum, yang dieksplorasi dari kajian atas ayat-ayat primer yang bersifat partikular. Ayat-ayat ini diposisikan sebagai bagian yang tak terpisahkan dari keseluruhan ayat Al-Quran. Kedua, menggunakan metode deduktif (*istinbā'i*), yakni menyimpulkan ketentuan khusus yang digali dari aturan umum. Ketentuan khusus dalam penelitian ini berupa aturan hukum praktis, karena ayat-ayat primer yang dikaji adalah *āyāt al-aḥkām*.

F. Sistematika Penulisan

Penelitian ini disusun dengan sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab Pertama, Pendahuluan. Bab awal ini secara umum berisi rancang-bangun keseluruhan penelitian. Diawali dengan pemaparan masalah akademik dalam bagian latar belakang masalah. Berangkat dari latar belakang tersebut, dapat dirumuskan

asy-syarī'ah ada ayat Al-Quran sebagai obyek penelitian. Ayat Al-Quran disejajarkan dengan teks dalam tradisi hermeneutis. Pada disiplin ilmu tafsir, ada penerima wahyu yang disejajarkan dengan pengarang dalam ilmu hermeneutika. Pada tafsir, juga ada penafsir yang dapat disejajarkan dengan pembaca. Begitu juga fusi horizon antara pengarang dan pembaca dalam tradisi hermeneutika Ricoeur, memiliki kesepadanan dengan pencapaian *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam tafsir *maqāṣidī*.

masalah-masalah yang dijadikan sebagai pedoman dalam penelitian. Bagian selanjutnya, ada paparan tentang tujuan penelitian. Tujuan yang dimaksud adalah keyakinan ilmiah yang dibidik dari proses penelitian ini. Kerangka teori memberikan data awal variabel penelitian, sedangkan metodologi penelitian memuat panduan praktis untuk menyelesaikan penelitian. Penelitian terdahulu dipaparkan untuk mengetahui *root map* penelitian dengan kajian yang sama. Adapun sistematika penulisan berisi *outline*/kerangka untuk membantu konstruksi penelitian, sekaligus memastikan korelasi antar bagian.

Bab Kedua, *Maqāṣid asy-Syarī'ah*: Sebuah Pendekatan dalam Penafsiran Al-Quran. Informasi yang dipaparkan dalam bab ini tidak keluar dari judul bab tersebut. Membicarakan *maqāṣid asy-syarī'ah* tentu harus mengetahui pengertiannya, baik secara kebahasaan maupun dalam kajian ilmiah. Pengertian ini berkaitkelindan dengan sejarah penggunaannya, yang berarti mencakup perkembangannya dari waktu ke waktu. Perkembangan itu pada akhirnya meniscayakan pergeseran konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* yang signifikan, hingga digunakan sebagai pendekatan dalam menafsirkan Al-Quran. Semua hal yang berkaitan dengan masalah yang dipaparkan tersebut dielaborasi pada bab kedua.

Bab ketiga, Persaksian dalam Perkawinan dan Perkawinan Beda Agama Menurut Tinjauan Fikih. Uraian pada bab ini sebenarnya mempertajam masalah yang sudah dibahas secara singkat pada bab pertama. Hal-hal yang dibahas pada bab ini

adalah seputar pemahaman fukaha pada ayat yang menjadi obyek penelitian. Agar lebih komprehensif, deskripsi pemahaman ini disertai dengan logika berpikir para fukaha. Pemahaman tersebut dikritisi dengan memaparkan data-data ilmiah.

Bab keempat, Penerapan Konsep Tafsir *Maqāṣidī* pada Ayat Persaksian dan Perkawinan Beda Agama. Bab ini berisi aplikasi pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah* yang sudah dipaparkan pada bab kedua untuk merekonstruksi pemahaman fukaha yang 'bermasalah' pada bab ketiga. Pada masing-masing kasus, digunakan sistematika sebagai berikut: 1) identifikasi ayat, 2) identifikasi makna, 3) eksplorasi *maqāṣid asy-syarī'ah*, 4) kontekstualisasi makna ayat, dan 5) penarikan kesimpulan.

Bab kelima, Kesimpulan. Pada bab terakhir ini, selain diuraikan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang dijadikan rumusan masalah, juga disampaikan beberapa rekomendasi untuk tindak lanjut penelitian ini.

BAB II MAQĀṢID ASY-SYARĪ'AH SEBAGAI BASIS PENAFSIRAN AL-QURAN

A. Pengertian *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Memahami *maqāṣid asy-syarī'ah* secara komprehensif, perlu dimulai dari memahami terma itu sendiri dari sudut pandang etimologi maupun terminologi. Frase tersebut terdiri dari dua susunan kata, yaitu *al-maqāṣid* dan *asy-syarī'ah*. Secara etimologi, *al-maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari *maqṣad*, *qaṣd*, *maqṣīd*, *quṣūd*. Terma-terma tersebut terambil dari asal kata *qaṣada-yaqṣudu*.¹ Makna terma cukup berragam, seperti menuju suatu arah, tujuan, pertengahan, adil, jalan lurus, pertengahan antara berlebihan dan kekurangan.²

Kata ini, dalam berbagai derivasinya, banyak ditemukan penggunaannya dalam Al-Quran. Seperti dalam surat An-Nahl, ayat 9: *وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ*.³ Al-Maḥallī dan as-Suyūṭī⁴ mengatakan makna '*al-Qaṣd*' pada penggalan ayat tersebut berarti 'lurus'. Kata tersebut juga dijumpai pada surat At-Taubah, ayat 42:

¹ Aḥmad Mukhtār 'Umar, *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyyah al-Mu'aṣirah*, jil. 2 (t.k.: 'Alim al-Kitāb, 2008), 1820.

² Fairūz Abādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Bairūt: ar-Risālah, 1987), 396.

³ Artinya: "Dan hak bagi Allah (menerangkan) jalan yang lurus, dan di antara jalan-jalan ada yang bengkok."

⁴ Jalāl ad-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥallī dan Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān bin Abī Bakr as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalalain* (Cairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1979), 268.

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا⁵. Menurut an-Nawāwī⁶, ‘qāṣidan’ pada ayat tersebut berarti ‘pertengahan’, sedangkan menurut as-Sa’dī⁷ berarti ‘mudah’. Penggunaan yang lain terdapat dalam surat Fāṭir, ayat 32: وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ⁸. Aṣ-Ṣābūnī⁹ memaknai ‘Al-Muqtaṣid’ pada ayat tersebut dengan ‘keseimbangan’.

‘Asy-Syarī’ah’ secara bahasa memiliki arti yang cukup kompleks. Kompleksitas tersebut terlihat dari penggunaannya dalam Al-Quran. Terma ‘asy-syarī’ah’, dalam berbagai derivasinya ditemukan dalam beberapa ayat, antara lain dalam surat Al-Mā’idah ayat 48: لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا¹⁰. Pada surat Jāsiyah ayat 18 juga disebutkan: ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ¹¹. Menurut al-Qurṭubī¹² baik ‘asy-syir’ah’ maupun ‘asy-syarī’ah’ secara bahasa memiliki kesamaan arti, yaitu jalan menuju mata air. Adapun

⁵ Artinya: “Perjalanan yang tidak seberapa jauh, mudah, dan lurus.”

⁶ Muḥammad bin ‘Umar bin Nawāwī al-Bantānī, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma’nā al-Qur’ān al-Majīd* (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1417 h), 450.

⁷ ‘Abd ar-Raḥmān bin Nāṣir as-Sa’dī, *Taisīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* (t.k.: ar-Risālah, 2000), 655.

⁸ Artinya: “Dan sebagian mereka ada (golongan) yang seimbang.”

⁹ Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, jil. 2 (Bairūt: Dār al-Qur’ān al-Karīm, t.t.), 577

¹⁰ Artinya: “Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.”

¹¹ Artinya: “Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu peraturan dari urusan (agama itu).”

¹² Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, jil. 19 (Bairūt: ar-Risālah, 2006), 154.

pengertian syariah secara istilah adalah sejumlah aturan praktis, baik yang berhubungan dengan konsepsi akidah maupun legislasi hukum.¹³

Definisi istilah *maqāṣid asy-syarī'ah* secara terminologis sangat dinamis mengikuti perkembangan teorinya. Secara umum, pengertian-pengertian tersebut bisa dipetakan menjadi tiga bagian.¹⁴ Pertama, definisi yang dikemukakan oleh asy-Syāṭibī. Asy-Syāṭibī menyampaikan sebuah definisi yang dapat mewakili konsepsinya tentang *maqāṣid asy-syarī'ah*. Menurut asy-Syāṭibī¹⁵, setiap aturan yang ditetapkan Allah, pastilah mengandung kemaslahatan bagi manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Kedua, definisi para pemikir sebelum era asy-Syāṭibī. Mereka memandang *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam pengertian yang lebih sederhana, bahkan hanya mengemukakan persamaan makna dari istilah *maqāṣid asy-syarī'ah* tersebut, seperti hikmah hukum, tujuan hukum, makna hukum, mencari maslahat¹⁶ dan menolak

¹³ Ar-Raisūnī, *al-Fikr al-Maqāṣidī, al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduh wa Fawā'iduh* (Casablanca: An-Najāh al-Jadīdah, 1999), 10.

¹⁴ Pemetaan ini dilakukan untuk melihat dinamika pengertian *maqāṣid asy-syarī'ah*, dimana pengertian yang digunakan oleh asy-Syāṭibī digunakan sebagai acuan karena beliau ditasbihkan sebagai bapak *maqāṣid asy-syarī'ah*. Sebagai pembanding, maka perlu dikemukakan pengertian sebelum dan sesudah periode asy-Syāṭibī.

¹⁵ Abū Ishāq asy-Syāṭibī, *al-Muwafaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah* (T.k: Dār Ibn 'Affān, 1997), 20.

¹⁶ Istilah '*al-maṣlahah*' sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia menjadi 'maslahat'. Istilah tersebut sudah masuk ke dalam Kamus Besar

mafsadat.¹⁷ Ketiga, definisi para ulama pasca asy-Syāṭibī. Mereka merupakan para pemikir kekinian. Definisi mereka tentang *maqāṣid asy-syarī'ah* menggambarkan nilai tawar *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam memahami syariat, seperti pengertian yang disampaikan Jasser Auda. Auda¹⁸ mengartikan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai makna-makna yang hendak dicapai oleh 'Pembuat Syariat' yang disematkan pada perangkat syariat.

Pengertian-pengertian di atas menunjukkan bahwa definisi *maqāṣid asy-syarī'ah* bergerak dari pengertian yang sederhana hingga pengertian yang komprehensif. Semua definisi tersebut mengerucut pada satu titik, yaitu adanya tujuan dalam setiap aturan yang dikehendaki Pembuat Syariat, dan tujuan tersebut pastilah mengandung maslahat. Mendudukan pengertian *maqāṣid asy-syarī'ah* menjadi penting dalam rangka merekonstruksi pembacaan ayat persaksian dan perkawinan beda agama. Pengertian di atas ikut membangun kesadaran bahwa indikator relevansi nas tergantung pada pencapaian tujuan syariatnya.

Bahasa Indonesia. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 923. Adapun kata '*al-mafsadah*' yang menjadi akronimnya belum dimasukkan. Guna menyelaraskan dengan akronimnya, kata tersebut ditulis tanpa transliterasi, sama seperti kata '*maslahat*',

¹⁷ 'Umar bin Ṣāliḥ bin 'Umar, *Maqāṣid asy-Syarī'ah 'ind al-Imām al-'Izz bin 'Abd as-Salām* (Urdun: Dār an-Nafā'is, 2003), 88.

¹⁸ Jāsir 'Audah, *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭ al-Aḥkām asy-Syar'iyyah bi Maqāṣidihā* (London: IIIT, 2006), 15.

B. Sejarah Perkembangan Teori *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Pada awal kemunculannya, kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan bagian yang tak terpisah dari usul fikih. Kajian ini tidak terlalu diminati oleh para ulama, terbukti dengan minimnya literasi yang spesifik membahasnya.¹⁹

Berdasarkan reportase yang disampaikan ar-Raisūni²⁰, peta perkembangan kajian *maqāṣid asy-syarī'ah* bisa dilacak dari pemikiran tiga tokoh berikut: 1) Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 478 H); 2) Abū Ishāq asy-Syātibī (w. 790 H); dan 3) Aṭ-Ṭāhir ibn 'Āsyūr (w. 1379 H). Tulisan ini, akan mengulas pandangan mereka tentang konsep *maqāṣid asy-syarī'ah*, tanpa menegasikan banyak tokoh lainnya, seperti al-Āmirī (w. 381 H), al-Gazaḷī (w. 505 H), al-Qaraḑī (w. 684 H), Ibn Qayyim (w. 748 H), dan sebagainya.

a. Abū al-Ma'ālī al-Juwainī (w. 478 H)

Al-Juwainī adalah salah satu pemikir terdahulu yang berpendapat akan pentingnya perumusan prinsip-prinsip fundamental hukum Islam. Prinsip tersebut digunakan untuk menyelesaikan permasalahan-permasalahan yang muncul

¹⁹ Zul Anwar Ajim Harahap, "Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum Islam Menurut 'Izzuddin bin 'Abd Al-Salam," *Jurnal Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial dan Keislaman* 9 (2014), 173.

²⁰ Aḥmad ar-Raisūnī, "al-Baḥṣ fi Maqāṣid asy-Syarī'ah: Nasy'atuh wa Tat}awwuruh wa Mustabiluh," (Makalah dalam Seminar *Maqāṣid asy-Syarī'ah*, London: Mu'assasah al-Furqān li at-Turās al-Islāmī, 1-5 Maret 2005), 3.

dikemudian hari.²¹ Al-Juwainī, sebagaimana disebutkan oleh ar-Raisūnī,²² merupakan ulama yang merumuskan lima prinsip dasar *maqāṣid asy-syarī'ah*. Ia menyebutnya dengan istilah 'al-*īṣmah*' (penjagaan). Penjagaan dilakukan terhadap lima hal, yaitu keimanan, jiwa, akal, keluarga, dan harta.

Konsep yang digelontorkan oleh al-Juwainī kemudian dikembangkan oleh muridnya, Abu Ḥāmid al-Gazālī (w. 505 H). Al-Gazālī mengenalkan konsep *al-ḥifz* (proteksi) menggantikan konsep 'al-*īṣmah*'.²³ Al-Gazālī bahkan berpikir lebih jauh, karena menurutnya *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan ilat²⁴ dalam setiap hukum Islam, sehingga menurutnya –sebagai contoh- ilat hukum bagi keharaman minuman keras adalah untuk menjaga akal (*ḥifz al-'aql*), bukan 'sekedar' karena memabokkan.²⁵ Konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* yang dikenalkan al-Juwainī dan dikembangkan oleh al-Gazālī mengalami momentum pergeseran setelah asy-Syāṭibī mengenalkan konsepsi yang baru.

²¹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 50-51.

²² Aḥmad ar-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām asy-Syāṭibī* (London: IIIT, 1995), 51.

²³ Ar-Raisūnī, *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām asy-Syāṭibī*, (London: IIIT, 1995), 52.

²⁴ 'Ilat' terserap dari bahasa Arab 'al-*illah*'. Kata 'ilat' sudah dikenal dalam KBBI. Lihat: Tim Penyusun, *Kamus Besar*, 543.

²⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 52.

b. Abū Ishāq asy-Syātibī (w. 790 H)

Asy-Syātibī oleh para pakar dianggap sebagai ‘Bapak *Maqāṣid asy-Syari’ah*’. Dia mengenalkan *maqāṣid asy-syari’ah* yang lebih dinamis melalui *magnum opus*-nya, *al-Muwāfaqāt*. Menurut Jasser Auda,²⁶ setidaknya terdapat tiga andil besar asy-Syātibī dalam perkembangan ilmu *maqāṣid asy-syari’ah*, yaitu: 1) Merubah pemahaman lama tentang *maqāṣid asy-syari’ah*, dari sekedar penopang terhadap kajian usul fikih menjadi disiplin ilmu mandiri; 2) Mengkritik pemakaian *maqāṣid asy-syari’ah* hanya sebatas hikmah suatu hukum. Dia mengusulkan agar *maqāṣid asy-syari’ah* dijadikan sebagai landasan pokok untuk menetapkan hukum; 3) *Maqāṣid asy-syari’ah* memiliki kepastian sebagai dasar hukum, karena digali dari nas yang *qaṭ’ī*.

Ide-ide cemerlang dari asy-Syātibī di atas ternyata tidak serta-merta mendapat tempat di hati para pakar Islam klasik. Menurut Abdullah Darraz, sebagaimana dikutip oleh Duski Ibrahim,²⁷ setidaknya ada dua alasan yang melatarbelakangi kondisi tersebut. Pertama, ide asy-Syātibī terbilang inovatif dan

²⁶ ‘Audah, *Maqāṣid asy-Syari’ah Dalīl li al-Mubtadi’īn* (Virginia, The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2010), 53-54.

²⁷ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā’ al-Ma’nawī asy-Syātibī* (Sleman: Ar-Ruzz Media, 2008), 40.

revolusioner. Kedua, idenya masuk dalam ranah metodologis,²⁸ sedangkan dunia Islam sedang dalam kondisi kejumudan, karena suburnya mental konformitas (*ruḥ at-taqlīd*). Ṭāhā Jābir al-‘Alwanī²⁹ menambahkan bahwa asy-Syāṭibī mendemonstrasikan *ta’līl aḥkām*, mencari *ratio logis* (alasan-alasan hukum) dibalik hukum-hukum Tuhan, sesuatu yang dianggap menyimpang dari pakem yang dipegang mayoritas ulama pada saat itu.³⁰

c. Aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (w. 1379 H).

Respon positif terhadap pemikiran asy-Syāṭibī, ternyata baru diperlihatkan oleh pemikir-pemikir era modern. Seruan pertama untuk membuka kembali karya asy-Syāṭibī datang dari Muhammad Abduh (w. 1905). Dari sinilah, kajian tentang *maqāṣid asy-syarī’ah* mendapatkan perhatian yang cukup dari sarjana-sarjana muslim, untuk kemudian ditanggapi oleh aṭ-

²⁸ Dikatakan demikian, karena asy-Syāṭibī berusaha menggeser dominasi kajian linguistik, untuk digantikan dengan pendekatan yang lebih menekankan aspek teleologis (berorientasi pada tujuan).

²⁹ Ṭāhā Jābir al-‘Alwanī, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, terj. Yusuf Talal De Lorenzo dan Anas S. al Shaikh Ali (Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994), 79-80.

³⁰ Atas isu ini, asy-Syāṭibī tidak banyak mengeluarkan komentar, karena dianggapnya masuk dalam ranah teologis. Baginya, cukup penegasan bahwa apapun yang sudah termaktub dalam syariat sudah barang tentu membawa dampak yang baik untuk kehidupan, di dunia maupun di akhirat. Aspek teologis dalam pemikiran asy-Syāṭibī ini dikupas secara mendalam oleh Hamka Haq dalam disertasinya, *Al-Syathibi: Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat*.

Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, ulama yang dianggap sebagai penyambung estafet kajian *maqāṣid asy-syarī’ah* era modern.³¹

Kajian *maqāṣid asy-syarī’ah* Ibn ‘Āsyūr merupakan hasil elaborasi pemikiran asy-Syāṭibī. Menurut Ibn ‘Āsyūr,³² *maqāṣid asy-syarī’ah* terbagi dalam dua kategori, yaitu *al-‘āmmah* dan *al-khāṣṣah*, sebuah klasifikasi yang belum dikenal sebelumnya. Ibn ‘Āsyūr juga menegaskan posisi *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai pendekatan dalam membaca nas keagamaan.³³ Hal lain dari pemikiran Ibn ‘Āsyūr adalah keberaniannya meletakkan *al-ḥurriyyah* (kebebasan), *al-musāwāh* (kesetaraan), *al-fiṭrah* (kesucian), *as-samāḥah* (toleransi), dan *al-ḥaqq* (keadilan) menjadi bagian dari kebutuhan manusia yang harus dilindungi.³⁴ Konsekuensi logis dari pemikirannya tersebut, jangkauan *maqāṣid asy-syarī’ah* tidak hanya terbatas pada individu, melainkan juga manusia secara keseluruhan.

³¹ ‘Abd al-Gaffār ‘Abd ar-Raḥīm menyebutkan bahwa Ibn ‘Āsyūr merupakan salah satu murid dari Muhammad Abduh. Lihat: ‘Abd al-Gaffār ‘Abd ar-Raḥīm, *al-Imām Muḥammad ‘Abduh wa Manhajuh fī at-Tafsīr* (Mesir: al-Markaz al-‘Arabī li aš-Šaqafah wa al-‘Ulūm, 1980), 354-359.

³² Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr, *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah* (Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2004), 28.

³³ Perhatiannya terhadap *maqāṣid asy-syarī’ah* sebagai landasan dalam memahami syariat mendorongnya untuk menulis bab khusus dalam karya monumentalnya *Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah* bertajuk “*Maqāṣid asy-Syarī’ah wa Iḥtiyāj al-Faqīh ilā Ma’rifatihā wa Ṭuruq Isbātihā wa Marātibuhā.*”

³⁴ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 38.

Setelah era Ibn ‘Āsyūr, *maqāṣid asy-syarī’ah* menuju puncak kejayaannya. Tipe pemikiran para pembaharu ini, sebagaimana disarikan oleh Jasser Auda,³⁵ pada umumnya menekankan pada empat aspek, yaitu: Pertama, klasifikasi. *Maqāṣid asy-syarī’ah* disusun dalam bentuk hierarki yang saling berhubungan dengan susunan *al-āmmah* (universal), *al-khāṣṣah* (spesifik), dan *al-juz’iyyah* (parsial).³⁶ Kedua, tujuan. Tujuan syariat bukan sekedar *al-‘iṣmah* (penjagaan) atau *al-hifz* (perlindungan), tapi mencapai level *at-tanmiyah* (pengembangan).³⁷ Ketiga, Jangkauan orang yang diliputi.

³⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 36-37.

³⁶ *Maqāṣid asy-syarī’ah al-āmmah* adalah tujuan-tujuan yang hendak dicapai dengan pemberlakuan syariah secara umum, yaitu kemaslahatan. *Maqāṣid asy-syarī’ah al-khāṣṣah* adalah tujuan syariat yang diinduksi dari suatu tema tertentu. *Maqāṣid asy-syarī’ah al- al-juz’iyyah* adalah tujuan syariat yang bersifat kasuistik.

³⁷ Para pemikir kontemporer mengusulkan agar konsepsi tentang ‘penjagaan’ tidak hanya dimaknai secara pasif (*min jānib al-‘adam*), namun juga dalam bingkai usaha yang aktif (*min jānib al-wujūd*), sehingga bisa mencapai level ‘pengembangan’. *Hifz ad-dīn* tidak lagi hanya mencakup penjagaan agama, namun juga berarti mengembangkan tatanan kehidupan yang menjunjung tinggi keberagaman dalam beragama. *Hifz an-nafs* tidak cukup dipahami sebagai penjagaan terhadap nyawa manusia, namun harus dibawa pada pengertian setiap usaha untuk mendapatkan kebutuhan dasar manusia, yang dengannya hak untuk menikmati kehidupan menjadi terpenuhi. *Hifz al-‘ird* yang berarti menjaga kehormatan, diperdalam maknanya, sehingga bermakna upaya untuk menjaga *karāmah al-insāniyyah* (martabat kemanusiaan). *Hifz an-nasl* tidak hanya diartikan dengan menjaga keturunan, namun dipahami sebagai usaha yang dilakukan guna melindungi dan membina tatanan keluarga yang sejahtera. *Hifz al-māl* yang dalam konsep lama dimaknai menjaga harta benda, dalam konsep modern diperluas menjadi pengembangan kesejahteraan dan kemandirian

Jangkauan *maqāṣid asy-syari'ah* diperluas hingga mencakup keluarga, masyarakat, bangsa, atau bahkan dunia internasional.³⁸ Keempat, sumber penggalian. *Maqāṣid asy-syari'ah* diinduksi dari sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan hadis.

Jasser Auda³⁹ mengusulkan penerapan pendekatan sistem dalam memahami ketentuan syariat. Syariat, masih menurut Auda, adalah sebuah sistem, lengkap dengan fitur-fitur yang melekat padanya. Suatu sistem paling tidak harus memiliki enam fitur, yaitu: 1) Sifat kognitif; 2) Holistik; 3) Terbuka; 4) Interrelasi antar hierarki; 5) Multidimensi; dan 5) Kebermaksudan.

ekonomi. Lihat: Syamsul Anwar, "Maqashid al-Syari'ah dan Metodologi Usul Fikih," dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 78-80.

³⁸ Kemaslahatan, sebagai muara daripada penerapan syariah, tidak hanya menasar pada orang per orang, melainkan mencakup keberadaan manusia dalam empat dimensi. Pertama, keberadaannya sebagai individu. Kedua, keberadaannya sebagai anggota keluarga. Ketiga, keberadaannya sebagai anggota masyarakat/Negara. Keempat, keberadaannya sebagai makhluk Tuhan. Lihat: Syamsul Anwar, "Maqashid al-Syari'ah," 78.

³⁹ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 86.

C. Tafsir *Maqāṣidī*⁴⁰: Penafsiran Al-Quran Berbasis *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Penggunaan teori *maqāṣid asy-syarī'ah* untuk menafsirkan Al-Quran dikenal luas dengan istilah tafsir *maqāṣidī*. Memahami konsep tafsir *maqāṣidī* akan lebih komprehensif jika diawali dengan uraian definisi dan geneologi corak tafsir tersebut sejak awal kemunculannya.

1. Definisi Tafsir *Maqāṣidī*

Istilah 'tafsir *maqāṣidī*' atau '*at-tafsīr al-maqāṣidī*' tersusun dari dua kata, yaitu kata '*at-tafsīr*' dan '*al-maqāṣidī*'. Kata '*at-tafsīr*' berasal dari kata '*al-fasr*', yang berarti menjelaskan sesuatu. Penggunaan patron '*tafīl*' pada kata tersebut menjadikannya berarti 'kesungguhan untuk membuka' atau 'keberulang-ulangan upaya membuka'.⁴¹ Adapun pengertian tafsir secara istilah sangat bervariasi. Shihab⁴² menggarisbawahi tiga unsur pembentuk definisi tafsir, yaitu: 1) Penjelasan; 2) Maksud firman Allah; dan 3) Sesuai dengan

⁴⁰ Istilah 'tafsir *maqāṣidī*' jika ditulis dalam bahasa aslinya adalah '*at-tafsīr al-maqāṣidī*'. Istilah tersebut tersusun dari dua kata, yaitu '*at-tafsīr*' dan '*al-maqāṣidī*'. Kata pertama sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia, sedangkan kata yang kedua belum dijumpai penggunaannya secara baku dalam bahasa Indonesia.

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Quran*, cet. ke-2 (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 10.

⁴² Shihab, *Kaidah Tafsir*, 9.

kemampuan manusia. Tiga unsur ini memberikan konsekuensi khusus pada proses menafsirkan Al-Quran, yaitu:

- a. Menafsirkan harus dilakukan dengan kesungguhan yang mendalam dan dilakukan terus menerus hingga kebenaran nampak jelas;
- b. Menafsirkan berarti menggali kebenaran dengan cara menyingkap tabir kemuskilan teks Al-Quran;
- c. Menafsirkan harus dilandasi keyakinan bahwa kebenaran tafsir bersifat relatif.⁴³

Kata ‘tafsir’ jika disandingkan dengan kata ‘*al-maqāṣidī*’ akan menghasilkan pengertian yang menggambarkan orientasi penafsiran pada *maqāṣid asy-syarī’ah*. Beberapa pemikir mencoba memberikan pengertian terhadap terma ‘tafsir *maqāṣidī*’, antara lain:

- a. Waṣṣī ‘Āsyūr Abū Zaid (l. 1975)⁴⁴

Tafsir *maqāṣidī* adalah salah satu corak penafsiran yang berusaha menyingkap makna dan tujuan Al-Quran, baik universal maupun parsial, yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.⁴⁵

⁴³ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 10.

⁴⁴ Waṣṣī ‘Āsyūr Abū Zaid adalah seorang guru besar bidang *maqāṣid asy-syarī’ah* berkebangsaan Mesir.

⁴⁵ Waṣṣī ‘Āsyūr Abū Zaid, “at-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur’ān al-Kārim,” (Makalah Seminar Fahm al-Qur’an bain an-Nas wa al-Wāqī’, Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr ‘Abd al-Qādir Aljazair, 4-5 Desember 2013), 7.

- b. Radwan el-Atrash (l. 1965) dan Abdo Khalid (l. 1971)⁴⁶

Tafsir *maqāṣidī* adalah salah satu model penafsiran yang menggali makna lafaz-lafaz dalam Al-Quran dengan mempertimbangkan tujuan yang terkandung di dalamnya.⁴⁷

- c. Imam Taufiq (l. 1972)⁴⁸

Tafsir *maqāṣidī* adalah sebuah penafsiran dengan prinsip moderat yang berpijak pada tujuan pokok Al-Quran atau syariat.⁴⁹

Pengertian di atas memiliki kesamaan secara substansial, yaitu keyakinan bahwa penafsiran Al-Quran tidak boleh mengesampingkan aspek *maqāṣid asy-syarī'ah*. Aspek ini seharusnya menjadi ruh dalam penafsiran. Penafsiran yang tidak mempertimbangkan kebermaksudan menjadi ambigu, sehingga tidak selaras dengan tujuan diturunkannya Al-Quran.

⁴⁶ Radwan Jamal el-Atrash adalah doktor bidang tafsir. Beliau merupakan tenaga pengajar di Departement of Qur'an and Sunnah Studies, IIUM Malaysia. Adapun Nashwan Abdo Kholid Qaid juga seorang doctor bidang tafsir pada Academy of Islamic Studies, University of Malaya.

⁴⁷ Radwan Jamal el-Atrash dan Nashwan Abdo Khalid Qaid, "The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics," *Jurnal Qur'anica: International Journal of Quranic Research* 5 (2013), 135.

⁴⁸ Imam Taufiq adalah seorang guru besar bidang tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

⁴⁹ Imam Taufiq, "Al-Quran dan Perdamaian Profetik dalam Bingkai Kebhinekaan," (Naskah Pengukuhan Guru Besar Bidang Tafsir, Semarang: UIN Walisongo, 18 April 2017), dimuat dalam <http://www.walisongo.ac.id>.

2. Sejarah Perkembangan Tafsir *Maqāṣidī*

Secara geneologis, embrio penafsiran Al-Quran yang mempertimbangkan aspek *maqāṣid asy-syari'ah* sudah dijumpai pada penafsiran-penafsiran sahabat. Hal ini dibuktikan dari tindakan-tindakan progresif Khalifah Umar bin Khattab (w. 644), seperti membangun penjara, menyusun administrasi negara, dan sebagainya.

Pada perkembangannya, corak *maqāṣidī* tidak dikenal dalam ranah kajian ilmu tafsir. Meski demikian, beberapa karya tafsir sudah menggunakan pendekatan ini, khususnya terhadap ayat-ayat hukum. Sebagai contoh penafsiran Ibn al-‘Arabī (w. 1240) terhadap surat An-Nūr ayat 4.⁵⁰ Bagi Ibn al-‘Arabī⁵¹, ayat tersebut tidak semata-mata berbicara aturan hukuman pelaku *qazāf* (menuduh zina), tapi juga merupakan upaya preventif agar manusia tidak ‘main-main’ dengan kejahatan ini. Pada ayat lain, surat An-Nisā’ ayat 6⁵², yang juga membahas masalah persaksian, Ibn al-‘Arabī secara konsisten menggunakan

⁵⁰ Terjemahan: “Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka buat selama-lamanya. dan mereka Itulah orang-orang yang fasik.”

⁵¹ Muḥammad bin ‘Abd Allāh Abū Bakr ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qur’ān*, jil. 3 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003), 343.

⁵² Terjemahan: “Kemudian apabila kamu menyerahkan harta kepada mereka, maka hendaklah kamu adakan saksi-saksi (tentang penyerahan itu) bagi mereka.”

pendekatan *maqāṣid asy-syari'ah*. Menurutnya, ayat tersebut mengatur tata cara pemindahtanganan harta milik anak asuh dari pengampunya. Prosesi ini harus dilakukan di depan notaris/saksi. Hal ini dilakukan untuk menghindari sengketa perdata yang mungkin muncul di kemudian hari.⁵³

Rasyīd Riḍā (w. 1935) juga salah satu mufasir yang menggunakan pendekatan *maqāṣid asy-syari'ah* dalam memahami ayat-ayat Al-Quran, salah satunya tercermin dalam penafsirannya terhadap ayat poligami.⁵⁴ Menurut Riḍā⁵⁵, surat An-Nisā' ayat 3 yang sering dirujuk sebagai landasan yuridis aturan poligami, sebenarnya sedang berbicara dalam konteks perlindungan anak yatim.

Ibn al-'Arabī dan Rasyīd Riḍā, mewakili sebagian mufasir yang menggunakan pendekatan *maqāṣid asy-syari'ah*. Namun dari sekian banyak mufasir, Ibn 'Asyur-lah yang secara tegas menyuarkan pentingnya pendekatan *maqāṣid asy-*

⁵³ Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qur'ān*, 3, 425.

⁵⁴ Salah satu ayat Al-Quran yang membicarakan poligami adalah surat an-Nisā' ayat 3, yang artinya: "Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) wanita yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi, (baik) dua, tiga atau empat. kemudian jika kamu takut tidak akan dapat Berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki."

⁵⁵ Muḥammad 'Abduh dan Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, jil. 4, cet. ke-2 (Qāhirah: Dār al-Manār, 1947), 358.

syarī'ah dalam menafsirkan Al-Quran.⁵⁶ Banyak sekali penafsirannya yang mengedepankan aspek *maqāṣid asy-syarī'ah*, salah satunya penafsiran ayat 282 surat al-Baqarah tentang anjuran menghadirkan notaris atau saksi dalam sebuah transaksi. Kepentingan dari keduanya adalah memastikan keabsahan transaksi, sekaligus sebagai upayaantisipasi terjadinya sengketa keperdataan.⁵⁷

Sekalipun corak tafsir *maqāṣidī* belum dikenal luas, namun sejumlah upaya sudah dilakukan untuk mensosialisasikannya. Gerakan ini banyak dimotori oleh para cendekiawan Maroko, salah satunya simposium ilmiah internasional bertajuk '*al-Qirā'āt al-Jadīdah li al-Qur'ān al-Karīm*' (Alternatif Baru Memahami Al-Quran) yang diselenggarakan oleh Fakultas Adab dan Humaniora Universitas al-Balāg as-Ṣaqafi Oujda, Maroko, pada tanggal 18 s.d. 20 April 2007. Momentum inilah yang dianggap sebagai titik awal dikenalkannya tafsir *maqāṣidī* sebagai corak baru dalam tafsir Al-Quran.⁵⁸

⁵⁶ At-Tihāmī al-Wazzānī, "Tauzīf al-Maqāṣid fi Fahm al-Qur'ān wa Tafsīrih," Makalah diunduh dari <http://www.rivadhalelm.com>, 5.

⁵⁷ Muḥammad aṭ-Ṭāhir Ibn 'Āsyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, jil. 3 (Tunisia: Dār at-Tūnisīyah li an-Nasyr, 1984), 105.

⁵⁸ Umayyah, "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Quran," *Jurnal Diya al-Afkar: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis* 4 (2016), 42-43.

Kalangan akademisi di Indonesia menyambut gagasan tentang tafsir *maqāṣidī* ini dengan menggelar seminar dan diskusi. Salah satunya Seminar Nasional bertajuk “Pendekatan Maqashid Syari’ah terhadap Penafsiran Al-Quran” yang diselenggarakan oleh Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 26 Mei 2015.⁵⁹ Ada pula Diskusi Publik dengan tema “Tafsir Maqashidi sebagai Respon terhadap Politisasi Al-Quran” yang diselenggarakan oleh Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya pada tanggal 09 Mei 2017.⁶⁰

3. Konstruksi Tafsir *Maqāṣidī* dengan Pendekatan Sistem

Sebelum membahas lebih jauh tentang konstruksi tafsir *maqāṣidī*, perlu dipaparkan terlebih dahulu beberapa postulasi yang menyusun konstruksi tersebut.

Pertama, *al-Qur’ān ṣāliḥ li kulli zamān wa makān*. Al-Quran bersifat universal, karena itu kitab suci ini sangat akomodatif terhadap budaya apapun.⁶¹ Kedua, *al-Qur’ān ḥamalah al-wujūh*. Al-Quran, menurut prinsip ini, adalah kitab

⁵⁹ Anonim, “Seminar Nasional Tafsir Maqashidi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,” diakses tanggal 25/11/2017, <http://www.muslimmedianews.com>

⁶⁰ Anonim, “Politisasi Al-Quran: Diskusi Publik Mahasiswa IAT,” diakses tanggal 25/11/2017, <http://www.uinsby.ac.id>.

⁶¹ Amina Wadud, *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women’s Perspective* (New York: Oxford University Press, 1999), 6.

yang menyuguhkan perbedaan makna dengan sendirinya.⁶² Ketiga, Al-Quran merupakan kitab meta-historis yang sudah masuk pada interaksi historis. Sehingga, meski Al-Quran adalah Kalam-Nya, namun bahasa yang digunakan bernuansa kultural dan lokal-partikular. Dengan demikian, untuk memahaminya perlu nalar rasional dan pendekatan ilmiah.⁶³

Namun demikian, ada satu hal yang membedakan metode tafsir *maqāṣidī* ini dengan tafsir lainnya, yaitu bahwa tafsir *maqāṣidī* berpijak pada kaidah *al-‘ibrah bi maqāṣid asy-syarī’ah*.⁶⁴ Meski kaidah ini belum dikenal dalam ranah *‘ulūm al-Qur’ān*, namun bisa diajukan sebagai sintesa dua kaidah populer, *al-‘ibrah bi khusūṣi as-sababi lā bi ‘umūmi al-lafz* dan *al-‘ibrah bi ‘umūmi al-lafz bi khusūṣi as-sababi lā bi khusūṣi as-sabab*. Menurut kaidah yang disebut pertama, yang seharusnya menjadi pegangan utama dalam menafsirkan Al-Quran adalah tujuan syariatnya.

Demikian tadi postulan-postulan yang digunakan sebagai landasan tafsir *maqāṣidī*. Selanjutnya, sebagai patokan, mengingat berragamnya teori *maqāṣid asy-syarī’ah*, tafsir

⁶² Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran* (Yogyakarta: Adab Press, 2012), 15

⁶³ Hendar Riyadi. “Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal,” dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid, (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 211.

⁶⁴ Mustaqim, *Epistemologi*, 64.

maqāṣidī pada penelitian ini dibangun mengikuti teori yang dikembangkan Jasser Auda. Auda, dengan *system approach*, menganalogikan syariah sebagai sistem, yang agar tetap eksis harus memenuhi enam perangkat. Enam perangkat tersebut yaitu sifat kognitif, holistik, keterbukaan, hubungan antar hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan.⁶⁵ Ada kesamaan dalam menggunakan pendekatan sistem, baik dalam menetapkan hukum maupun untuk menafsirkan Al-Quran. Al-Quran sendiri merupakan sumber utama hukum Islam. Berbicara syariat sudah pasti juga membicarakan Al-Quran. Dengan demikian, operasionalisasi pendekatan sistem dalam menafsirkan Al-Quran dapat diuraikan sebagai berikut:

a) Sifat kognisi tafsir

Al-Quran adalah sumber ajaran utama dalam Islam, sehingga sepantasnya segala hal dikembalikan ke sana. Proses penafsiran diperlukan untuk kepentingan tersebut. Namun, tidak berarti pemahaman yang dihasilkan dari penafsiran menempati kedudukan kebenaran mutlak. Bagaimanapun kebenaran tersebut bersifat relatif. Demikianlah sifat kognitif penafsiran Al-Quran. Naskah Al-

⁶⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 86.

Quran harus terpisah dari kognisinya. Ini menjadi prinsip dalam menafsirkan Al-Quran.⁶⁶

b) Holistik

Teori sistem memandang bahwa untuk memahami kompleksitas suatu sistem, tidak cukup hanya dengan pendekatan atomistik. Teori ini hanya bisa diberlakukan untuk satu item saja dari keseluruhan sistem. Pemahaman atomistik ini harus dipadukan dengan pemahaman-pemahaman serupa dalam sistem tersebut, sehingga terlahirlah pemahaman yang holistik.⁶⁷

Prinsip keholistikan Al-Quran harus tercermin dalam tiga pilar penafsiran, yaitu teks, konteks, dan kontekstualisasi.⁶⁸ Keholistikan teks memiliki tiga sisi yang

⁶⁶ Memahami kognisi tafsir Al-Quran juga berimbas pada kesadaran akan pluralitas tafsir. Hendar Riyadi merangkum setidaknya empat alasan kenapa produk tafsir memungkinkan untuk berbeda. Pertama, teks Al-Quran mengandung keragaman makna; Kedua, Al-Quran bersifat universal; Ketiga, keterikatan penafsir pada konteks tertentu; Keempat, pendekatan yang digunakan. Lihat: Riyadi, Hendar. "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," dalam *Dalam Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid. (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 209-212.

⁶⁷ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 87.

⁶⁸ Penafsiran Al-Quran tidak bisa hanya difokuskan pada pembacaan teks saja. Teks adalah bagian yang terintegrasi dengan konteks turunnya Al-Quran, serta konteks dimana Al-Quran akan dipraktikkan. Sehingga terbangunlah poros teks-konteks-kontekstualisasi sebagai satu-kesatuan yang harus diperhatikan dalam menafsirkan Al-Quran. Lihat: Fakhrudin, *Hermeneutika Al-Quran*, 20-24. Masing-masing pilar tersebut memiliki

saling berpadu, yaitu dengan ayat yang memiliki munasabah secara langsung, dengan keseluruhan teks Al-Quran, serta perkembangan bahasa sesuai konteks turunnya Al-Quran.⁶⁹ Keholistikan konteks memiliki komponen yang saling terkait, yaitu antara *asbāb an-nuzūl* mikro dengan makro.⁷⁰ Adapun prinsip holisme pada pilar kontekstualisasi sekurang-kurangnya mencakup dua hal, yaitu konteks Al-Quran akan diaplikasikan, serta pandangan umum/konsensus yang berkaitan dengan tema yang dibahas.⁷¹

perangkat/komponen yang juga harus diperpadukan. Ini adalah konsekuensi logis dari penerapan fitur holistik.

⁶⁹ Bagian ini menjadi tahap awal dalam menafsirkan Al-Quran, yaitu mengidentifikasi makna terma kunci. Terma tersebut akan dilihat penggunaannya, baik oleh Al-Quran maupun masyarakat Arab saat Al-Quran diturunkan.

⁷⁰ Urgensi dari tahap ini adalah untuk menggali *maqāṣid asy-syarī'ah* yang terkandung dalam teks. *Sabab an-nuzūl* mikro digunakan untuk mengkonstruksi *maqāṣid asy-syarī'ah* parsial suatu ayat. *Sabab an-nuzūl* jenis ini bisa digali dari kitab-kitab hadis atau kitab tafsir *bi ar-riwāyah*. *Sabab an-nuzūl* makro digunakan untuk mengkonstruksi *maqāṣid asy-syarī'ah* universal. Kondisi masyarakat penerima wahyu harus dieksplorasi, terutama terkait tema yang menjadi fokus kajian ayat. Informasi tentang konteks masyarakat bisa dirujuk pada kitab-kitab sejarah.

⁷¹ Al-Quran dibaca oleh masyarakat dengan konteks yang berbeda-beda. Di lain sisi, Al-Quran diturunkan pada konteks yang sama sekali berbeda dengan konteks kekinian. Namun yang pasti bahwa Al-Quran adalah kitab universal, yang pokok ajarannya bisa diterima oleh masyarakat manapun di belahan dunia ini. *Maqāṣid asy-syarī'ah* dapat digunakan sebagai alat penghubung keragaman konteks tersebut.

Secara kebetulan, *maqāṣid asy-syarī'ah* universal yang dirumuskan oleh beberapa ulama selaras dengan butir-butir kesepakatan dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia, sebuah konsensus internasional untuk melindungi hak-

c) Keterbukaan

Sistem yang baik adalah yang terbuka, artinya sistem mampu berinteraksi dengan perubahan-perubahan di luar sistem tersebut. Sebaliknya, sistem yang tertutup dan gagal berinteraksi akan ‘mati’.⁷² Keterbukaan menjadi fitur yang harus ada dalam sebuah sistem, termasuk penafsiran Al-Quran.

Mufasir, selain harus memiliki pengetahuan tentang nas, juga harus memiliki wawasan yang luas.⁷³ Keduanya merupakan dua item yang menyusun *worldview* mufasir. Dalam hal ini, Al-Quran diposisikan sebagai sebuah teks yang tidak hanya menawarkan keragaman makna, tapi juga terbuka untuk dipahami dengan berbagai macam perspektif.⁷⁴

hak individu. Dengan demikian, menggunakan *maqāṣid asy-syarī'ah* sebagai basis penafsiran, berarti membuka penafsiran terhadap wawasan internasional. Diharapkan hasil penafsiran dengan pendekatan semacam ini tidak lagi dibenturkan dengan konsepsi Hak Asasi Manusia.

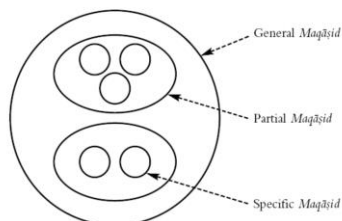
⁷² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 88.

⁷³ Wawasan yang harus dimiliki mufasir antara lain meliputi konsensus internasional, perkembangan teknologi, kondisi geografi dan demografi suatu daerah, aturan hukum yang dianut oleh sebuah negara, data empirik terkait permasalahan yang dikaji, dan sebagainya.

⁷⁴ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, cet. ke-3 (Bantul: Kreasi Wacana, 2009), 287-288.

d) Interrelasi Hierarki

Para pakar kontemporer, sebagaimana dikutip oleh Jasser Auda,⁷⁵ membagi *maqāṣid asy-syari'ah* menjadi tiga bagian, yaitu: 1) *Al-Maqāṣid al-Juz'iyyah (Partial Maqasid)*; 2) *Al-Maqāṣid al-Khāṣṣah (Spesific Maqasid)*; 3) *Al-Maqāṣid al-'Āmmah (General Maqasid)*.⁷⁶ Relasi ketiganya dapat dinyatakan dengan diagram berikut:



Gambar 2.1. Skema Hubungan
Tiga Jenis *Maqāṣid asy-Syari'ah*

Hubungan ketiga kategori *maqāṣid asy-syari'ah* ini bersifat holistik, tidak terpisah-pisah, apalagi saling menegasikan. *Maqāṣid asy-syari'ah* parsial akan digali dari ayat primer.⁷⁷ *Maqāṣid asy-syari'ah* khusus akan digali dari

⁷⁵ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 36-37.

⁷⁶ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 36-37.

⁷⁷ Istilah 'ayat primer' digunakan untuk ayat yang membahas tema parsial, seperti surat Al-Baqarah ayat 282 yang membahas persaksian pada urusan muamalah, atau surat Al-Mā'idah ayat 5 yang membahas kehalalan menikahi wanita ahlulkitab.

kelompok ayat-ayat sekunder.⁷⁸ *Maqāṣid asy-syarī'ah* universal yang berupa nilai-nilai dasar ajaran Islam digali dari keseluruhan ayat Al-Quran.⁷⁹

e) Multidimensi

Melalui fitur ini, Auda⁸⁰ mengkritisi pemahaman klasik tentang konsep *qaṭ'ī-ẓannī* (kepastian dan ketidakpastian), beserta segala konsekuensi yang lahir dari penerapan konsep ini. Pemahaman klasik tentang konsep *qaṭ'ī-ẓannī* sangat menekankan pada aspek kebahasaan. Tingkat *qaṭ'ī ad-dalālah* suatu teks dilihat dari seberapa jelas redaksinya, tanpa memperhatikan aspek *maqāṣid asy-syarī'ah* teks tersebut.

Penerapan fitur multidimensi pada Al-Quran menjadikan kepastian suatu ayat dilihat dari dari aspek *maqāṣid asy-syarī'ah* -nya. Semua ayat Al-Quran memiliki

⁷⁸ Ayat sekunder adalah kumpulan ayat dengan tema besar yang sama, seperti kumpulan ayat-ayat tentang persaksian, atau kumpulan ayat tentang hubungan lintas agama.

⁷⁹ *General maqāṣid asy-syarī'ah* tidak dieksplorasi secara mandiri, melainkan merujuk kepada rumusan yang diusulkan para pemikir, seperti *ad-darūriyyah al-khamsah* ala asy-Syāṭibī. Pada dasarnya rumusan yang muncul belakangan yang memasukan keadilan, kebebasan, toleransi, dan sebagainya, sebagai bagian *maqāṣid asy-syarī'ah* bertumpu pada konsep *maqāṣid asy-syarī'ah* yang dirumuskan ulama salaf, semacam asy-Syāṭibī. Hanya saja konsepsi tersebut telah mengalami kontemporesasi menyesuaikan *worldview* yang berkembang, terlebih setelah lahir Deklarasi Hak Asasi Manusia. Lihat: Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 58.

⁸⁰ Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 278-280.

kepastian (*qaṭ'ī ad-dalālah*), hanya saja tingkat kepastian suatu ayat berbanding lurus dengan banyaknya ayat yang membicarakan hal yang sama.

Pemahaman di atas juga memiliki implikasi yang signifikan jika diterapkan pada ayat-ayat yang secara redaksional mengandung kontradiksi. Pada kasus seperti ini, mufasir harus meyakini bahwa tidak ada yang bertentangan dalam Al-Quran. Ayat-ayat yang 'bertentangan' harus dipahami dalam keragaman konteks.

f) Kebermaksudan

Menurut teori sistem, keabsahan *ouput* suatu sistem selaras dengan maksud yang dituju. Penerapan fitur ini dalam tafsir Al-Quran mengharuskan produk tafsir merepresentasikan *maqāsid asy-syarī'ah*.⁸¹ Konsekuensinya adalah keniscayaan perbedaan produk tafsir dalam berbagai situasi dan kondisi. Sekalipun *input* (ayat)-nya sama, namun proses yang berbeda, meniscayakan *output* (tafsir) yang berbeda menyesuaikan proses.⁸²

⁸¹ Dengan demikian, bisa dikenalkan kaidah tafsir: *al-'ibrah bi maqāsid asy-syarī'ah*, yang menjadi tumpuan (dalam menafsirkan Al-Quran) adalah *maqāsid asy-syarī'ah*-nya. Kaidah ini menjadi sintesis dua kaidah klasik yang saling bertentangan, yaitu *al-'ibrah bi 'umūm al-laḥẓ la bi khuṣūṣ as-sabab* dan *al-'ibrah bi khuṣūṣ as-sabab la bi 'umum al-laḥẓ*. Lihat: Abdul Mustaqim, *Epsitemologi Tafsir Kontemporer*, 64.

⁸² Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 94.

Berangkat dari keenam perangkat di atas, dapat disusun langkah-langkah operasional sebagai berikut:

a) Identifikasi Ayat

Pada tahap ini, dilakukan pemetaan ayat yang akan dikaji. Ayat kajian terdiri dari dua, yaitu ayat primer dan ayat sekunder. Ayat primer bisa terdiri dari hanya satu ayat atau bisa lebih, meskipun ayat tersebut –misal- terkesan kontradiksi. Tahap ini, sedikitnya, mencerminkan tiga fitur, yaitu holistik, interrelasi hierarki, dan kebermaksudan.

Fitur holistik termanifestasikan pada pemetaan ayat primer dan sekunder. Pemetaan ini dilakukan berdasarkan adanya dugaan interrelasi antara *maqāṣid asy-syarī'ah al-juz'iyah* -yang diasumsikan terdapat pada ayat primer- dengan *maqāṣid asy-syarī'ah al-khāṣṣah* yang diasumsikan terdapat pada ayat sekunder.

b) Identifikasi Makna

Pada tahap ini, mufasir akan menggali makna ayat primer. Tujuannya adalah menangkap spirit/tujuan dari ayat tersebut. Ada beberapa fitur yang teraktualisasikan pada tahap ini.

Pertama, sifat kognisi tafsir. Menyingkap makna berarti mengambil jarak antara Al-Quran yang mutlak dengan pemahaman mufasir yang realtif. Karena relatif, maka suatu penafsiran tidak bisa digeneralisasi untuk semua kondisi. Dengan demikian, perbedaan adalah keniscayaan, terlebih

apabila dalam konteks yang berbeda. Kedua, holistik. Sesuai prinsip keholistikan Al-Quran, pemaknaan terma-terma ayat primer disinkronkan dengan terma-terma serupa pada ayat-ayat sekunder. Pemaknaan tersebut juga merujuk pada tren bahasa pada saat diturunkannya Al-Quran. Ketiga, keterbukaan. Karena penafsiran ini menganut sistem terbuka, maka mufasir perlu mencari *sabab an-nuzul* ayat primer, baik mikro maupun makro. Hal ini penting untuk mengkonstruksi makna ayat. Keempat, multidimensi. Pada tahap ini, ayat yang diteliti dimungkinkan lebih dari satu. Apabila demikian, dan ketentuan yang dimuat oleh masing-masing ayat tidak saling berkesesuaian, misal karena perbedaan redaksi (ex. *'āmm-khāṣṣ*, *muṭlaq-muqayyad*), atau karena perbedaan aturan (ex. melarang-membolehkan), maka perbedaan ketentuan tersebut tidak diselesaikan secara parsial,⁸³ melainkan diselesaikan dengan pendekatan multidimensional.⁸⁴ Dengan demikian, bisa dicari tujuan yang padu dari dua ketentuan kontradiktif tersebut. Kelima, kebermaksudan. Seperti sudah disebutkan, tujuan

⁸³ Penyelesaian kontradiksi dalil dengan pendekatan parsial hanya fokus pada satu aspek saja, misal –dan yang paling sering dijumpai– penyelesaian dengan pendekatan lingusitik, historis, riwayat (pada kajian hadis), dan sebagainya.

⁸⁴ Selaras dengan paparan ini, para *maqāṣidiyyūn* mengenalkan metode *tarjih maqāṣidi*. Hanya aplikasinya baru pada ranah fikih praktis. Lihat: Ahmad Imam Mawardi, *Fiqh Minoritas: Fiqh al-Aqaliyyāt dan Evolusi Maqāṣid asy-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 230-231).

utama dari tahap ini adalah mencari *maqāṣid asy-syarī'ah al-juz'iyah*.

c) Eksplorasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Tahap ini menjadi ciri khas pendekatan *maqāṣid asy-syarī'ah* dalam tafsir Al-Quran, karena pada tahap inilah *maqāṣid asy-syarī'ah al-khāṣṣah* -yang nantinya digunakan sebagai horizon penghubung dua konteks- diinduksi dari ayat sekunder. Pada tahap ini ter-*ejawantah*-kan semua fitur pada tahap identifikasi makna, karena pada dasarnya eksplorasi *maqāṣid asy-syarī'ah* juga sama dengan menyingkap makna. Adapun yang membedakan adalah aktualisasi fitur interrelasi hierarki yang tidak ada pada tahap sebelumnya. Tahap ini memang dilakukan dalam rangka mencari 'benang merah' antara *maqāṣid asy-syarī'ah al-juz'iyah*, *al-khāṣṣah*, dan *al-āmmah*.

d) Kontekstualisasi Ayat

Pada tahap ini, pemahaman yang sudah didapatkan pada proses sebelumnya ditransformasikan sesuai konteks kekinian-sinian. Proses ini harus mengacu pada *maqāṣid asy-syarī'ah* yang sudah dieksplorasi sebelumnya. Satu hal yang perlu menjadi pegangan, bahwa tujuan syariat bersifat statis, sedangkan media untuk mewujudkannya bersifat dinamis mengikuti konteks. Untuk tujuan ini, mufasir harus memiliki wawasan yang luas dan mampu mengikuti perkembangan ilmu

pengetahuan. Fitur yang paling menonjol pada tahap ini adalah keterbukaan, disamping tentu ada penerapan fitur sifat kognisi.

e) Penarikan Kesimpulan

Proses terakhir dari serangkaian penafsiran berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah* adalah menarik konklusi. Konklusi merupakan seperangkat aturan praktis yang digali dari ayat yang dikaji. Dua hal yang harus dipegang dalam merumuskan kesimpulan. Pertama, tafsir bersifat relatif. Kedua, tafsir harus mengacu pada visi Al-Quran.

Hubungan antara enam fitur sistem dengan langkah operasional di atas bisa digambarkan melalui skema terlampir. Pada pembahasan selanjutnya, akan dipaparkan beberapa kritikan terhadap tafsir *maqāṣidī*.

D. Menepis Kritik terhadap Tafsir *Maqāṣidī*

Beberapa kritikus teori *maqāṣid asy-syarī'ah* memberikan komentar negatif terhadap perkembangan teori ini. Mereka menuduh bahwa ijtihad, termasuk tafsir, berbasis *maqāṣid asy-syarī'ah* merupakan bentuk pelecehan terhadap agama, karena merumuskan sebuah aturan/ketetapan yang cenderung meremehkan dan mengikuti hawa nafsu. Bahkan para pemikir di bidang ini sering diberi stigma negatif dengan ungkapan

“Pengobral Maslahat”.⁸⁵ Untuk menjawab masalah ini, bisa dikemukakan dua kaidah dasar yang sering dirujuk oleh pemikir *maqāṣid asy-syarī’ah*. Kaidah pertama, *Kullu mā fī asy-syarī’ah mu’allalun wa lahu maqṣūduhu wa maṣlahatuhū* (Setiap ketentuan syariah pasti memiliki ilat, maksud, dan kemaslahatan). Kaidah kedua, *Lā taqṣīd illā bi dalīl* (Penentuan *maqāṣid asy-syarī’ah* harus berdasarkan suatu dalil).⁸⁶ Kedua kaidah tersebut menegaskan bahwa sesuatu yang disandarkan kepada Allah tidak bisa didasarkan pada *ar-ra’y al-mursal* (pandangan bebas/lepas), namun harus disertai argumentasi-argumentasi yang diambilkan dari sumber yang otoritatif.

Permasalahan memang sering muncul, manakala nas tidak menyebutkan *maqāṣid asy-syarī’ah* secara eksplisit. Kaitannya dengan hal ini, maka dapat digali menggunakan metode *al-istiqrā’* (induksi), yakni mengambil kesimpulan yang bersifat universal dari dalil-dalil yang bersifat parsial. Untuk itulah, metode ini membutuhkan kolektivitas dalil.⁸⁷

Sebagai efek domino, kritik juga seringkali menysar kepada penggunaan penalaran induksi sebagai piranti untuk memahami

⁸⁵ Siti Muhtamiroh, “Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur,” 264.

⁸⁶ Ar-Raisūnī, Aḥmad. *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā’iduh wa Fawāiduh* (Casablanca: An-Najāh al-Jadidah, 1999), 59-60.

⁸⁷ Metode induksi memang kurang familiar di kalangan pemikir Islam, baik mufasir maupun fukaha, karena yang selama ini dikembangkan adalah metode deduksi, dimana sebuah ayat diposisikan sebagai ketentuan umum, yang darinya dapat ditarik aturan-aturan praktis.

Al-Quran. Apabila dimungkinkan untuk mengakomodasi seluruh bagian partikular (*al-istiqrā' al-‘āmm*), metode induksi tidak menjadi masalah. Permasalahan akan muncul apabila bagian partikular tadi tidak bisa terwadahi seluruhnya (*al-istiqrā' an-nāqis*). Memang hal ini sangat mungkin terjadi, namun bagian-bagian yang tidak terwadahi tersebut sudah cukup diwakili oleh bagian lainnya yang diinduksi, demikian argumentasi para pendukung metode induksi.⁸⁸

Permasalahan lain menyangkut penggunaan metode induksi adalah apabila nilai-nilai universal hasil induksi ternyata bertentangan dengan ketentuan parsial yang secara eksplisit disebutkan oleh ayat. Menurut asy-Syātibī, sebagaimana dikutip Duski Ibrahim, untuk menjawab masalah ini, perlu diketengahkan bahwa apabila nilai universal berseberangan dengan ketentuan parsial, maka yang perlu dilakukan adalah mengkompromikan keduanya. Aturan yang parsial harus dipahami sebagai bentuk konsistensi Al-Quran menjaga nilai universal tadi.⁸⁹

Terlepas dari semua kritik di atas, memang harus diakui, bahwa kekurangan tafsir *maqāṣidī* adalah penerapannya yang hanya terbatas untuk menggali aturan hukum praktis. Sehingga ada persinggungan yang erat antara tafsir *maqāṣidī* dengan ilmu fikih.

⁸⁸ Duski Ibrahim, *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawī asy-Syātibī* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), 23.

⁸⁹ Asy-Syātibī, *al-Muwāfaqāt*, 3, 6-7.

BAB III
PERSAKSIAN DALAM PERKAWINAN
DAN PERKAWINAN BEDA AGAMA
DALAM TINJAUAN FIKIH

A. Masalah Persaksian dalam Perkawinan

1. Pengertian Persaksian dan Unsur-unsurnya

Terma ‘persaksian’ dalam literasi fikih dikenal dengan istilah ‘*asy-syahādah*’. Istilah ini merupakan turunan dari kata ‘*syahida-yasyhadu*’. Menurut Ibn Fāris,¹ kata tersebut memiliki arti hadir, mengetahui, dan memberitahu. Adapun dalam istilah ulama (fukaha), pengertian persaksian berbeda-beda, dengan rincian sebagai berikut:

a. Mazhab Hanafi

Persaksian adalah memberikan informasi tentang sebuah peristiwa untuk menetapkan suatu yang *ḥaqq* di muka pengadilan.²

b. Mazhab Maliki

Persaksian adalah memberikan informasi tentang sesuatu yang diketahuinya dengan redaksi tertentu.³

¹ Abū al-Ḥasan Aḥmad bin Fāris ar-Rāzī, *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*, jil. 3 (Bairūt: Dār al-Fikr, 1979), 221.

² Kamāl ad-Dīn Ibn al-Humām, *Fath al-Qadīr*, jil. 7 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 364.

³ Muḥammad bin Aḥmad ad-Ḍasuqī, *al-Ḥasyiyah ‘alā asy-Syarḥ al-Kabīr*, jil. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 164.

c. Mazhab Syafi'i

Persaksian adalah memberitahukan informasi kepada orang lain dengan redaksi khusus.⁴

d. Mazhab Hanbali

Persaksian adalah memberikan informasi kepada hakim tentang sesuatu yang dapat menjadi dasar bagi hakim untuk mengeluarkan putusan.⁵

Definisi-definisi di atas memberikan gambaran tentang unsur-unsur yang terdapat dalam persaksian. Persaksian, paling tidak, terbangun atas lima dasar, yaitu: a) Perkara yang dipersaksikan; b) Hak yang harus ditegakkan dengan persaksian; c) Orang yang memberikan persaksian; d) Diketahuinya hal yang dipersaksikan dengan meyakinkan; dan e) Persaksian diberikan kepada orang yang memiliki kompetensi untuk memutuskan perkara.

Jenis persaksian mencakup banyak bidang kehidupan. Secara umum bisa dipetakan menjadi dua saja, yaitu bidang keperdataan dan kepidanaan. Para fukaha memberikan aturan yang berbeda pada masing-masing bidang persaksian tersebut, terutama dalam hal kriteria saksi yang dapat diterima persaksiannya.

⁴ Syams ad-Dīn Muḥammad asy-Syirbinī, *al-Iqnā'*, jil. 2, (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.) 631.

⁵ 'Abd al-Qadīr bin 'Umar asy-Syaibānī, *Nail al-Ma'ārib bi Syarḥ Dalīl at-Ṭālib*, jil. 2 (Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1983), 407.

Kriteria saksi yang dirumuskan fukaha terbagi menjadi kriteria umum dan khusus. Kriteria umum adalah kriteria yang berlaku untuk semua perkara, sedangkan kriteria khusus adalah kriteria yang hanya berlaku untuk kasus tertentu saja. Kriteria umum saksi, menurut sebagian besar fukaha adalah: 1) Berakal; 2) Dewasa; 3) Merdeka; 4) Dapat melihat; 5) Dapat berbicara; 6) Islam; 7) Adil; dan 8) Kuat ingatannya. 9) Tidak ada halangan syar'i; 10) Obyektif.⁶ Adapun kriteria khusus, berbeda-beda dalam setiap perkara. Berikut ini dapat disajikan data kriteria khusus saksi pada lima perkara yang berbeda:⁷

No.	Perkara				
	Perzinaan	Melihat Hilal	Perkawinan	Hutang	Keperawanan
1.	Empat orang	Satu orang	Dua orang	Dua orang	Empat orang
2.	Laki-laki	Laki-laki	Laki-laki	Laki-laki	Boleh wanita
3.	Tempat			Bolch	

⁶ Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah al-Kuwait, *al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah*, jil. 26 (Mesir: Dār aṣ-Ṣafwah, 1427 h), 224.

⁷ Berikut sumber rujukan data kriteria saksi yang tertera dalam tabel:

- a. Zina. Sumber: Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, jil. 24, 39.
- b. Melihat hilal. Sumber: Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, jil.1, 308.
- c. Perkawinan. Sumber: 'Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad al-Jazīrī, *al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, jil. 4 (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 28.
- d. Hutang. Sumber: Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad ibn Ḥazm al-Andalusī, *al-Muḥallā bi al-Aṣār*, jil. 8 (Damaskus: al-Muniriyyah, 1352 h), 344.
- e. Keperawanan. Sumber: Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, jil. 8, 177.

	kejadian sama			kombinasi	
4.	Melihat jelas				
5.	Melihat sendiri				

Tabel 3.1 Kriteria Saksi dalam Berbagai Kasus Menurut Fukaha

Tabel di atas menunjukkan bahwa kriteria saksi berbeda-beda, menyesuaikan perkara yang dipersaksikan. Pada bagian selanjutnya, akan diuraikan pandangan fukaha dalam masalah kriteria saksi dalam perkawinan.

2. Persaksian dalam Perkawinan Menurut Fukaha

Para fukaha berbeda pandangan dalam memberikan kriteria saksi dalam perkawinan. Mazhab fikih, selain hanafiyyah, mengharuskan saksi dua orang laki-laki. Adapun hanafiyyah, membolehkan wanita menjadi saksi, namun tetap harus menghadirkan seorang laki-laki. Menurut hanafiyyah, perkawinan yang disaksikan oleh seorang laki-laki dan dua orang wanita adalah sah. Hal ini berbeda dengan aturan tiga mazhab lainnya, yang tidak memperkenankan wanita menjadi saksi perkawinan.⁸

⁸ Wahbah az-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, jil. 7 (Damaskus: Dār al-Fikr, 1985), 74. Pendapat jumhur inilah yang dipraktikkan secara luas di Indonesia, lebih tepatnya pendapat kalangan syafi'iyah. Aturan saksi dalam hukum perkawinan Islam di Indonesia memang banyak mengadopsi pendapat dari mazhab syafi'i. Aturan tentang saksi dituangkan dalam pasal 25 Kompilasi Hukum Islam. Pasal tersebut berbunyi: "Yang dapat ditunjuk menjadi saksi dalam akad nikah ialah seorang laki-laki

Mereka yang hanya membolehkan akad nikah dipersaksikan kepada laki-laki berpegang pada sebuah riwayat:⁹

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ مُرْشِدٍ
وَشَاهِدَيْ عَدْلٍ¹⁰

Diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās ra, ia menuturkan: “Tidak sah perkawinan tanpa seorang wali dan dua orang saksi yang adil.”

Sayyid Sābiq¹¹ memberikan reportase tambahan, bahwa aturan tersebut juga didasari sebuah riwayat dari az-Zuhrī:

مَضَتْ السُّنَّةُ أَنْ لَا تَجُوزَ شَهَادَةُ النِّسَاءِ فِي الْخُدُودِ وَلَا فِي النِّكَاحِ وَلَا
فِي الطَّلَاقِ.¹²

Telah berlaku sunah dari rasul, bahwa kesaksian wanita tidak dibolehkan dalam perkara pidana, perkawinan, dan perceraian.

Adapun kalangan hanafiyyah yang membolehkan dua orang wanita dapat menggantikan kedudukan satu orang saksi laki-laki berpegang pada makna tekstual dari surat Al-Baqarah ayat 282.¹³ Berikut redaksi ayat tersebut:

muslim, adil, aqil, balig, tidak terganggu ingatan dan tidak tuna rungu atau tuli.”

⁹ Az-Zuhāiḥī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 74.

¹⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs asy-Syāfi‘ī, *al-Musnad*, jil. 2 (Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1951), 12.

¹¹ Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, 2, 58.

¹² Syihāb ad-Dīn Aḥmad bin Muḥammad al-Qaṣṭalānī, *Irsyād as-Sārī*, 4 (Mesir: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323 h), 388.

¹³ Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, 2, 59.

... وَاسْتَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأِمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا
الْأُخْرَى ...

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

Melihat paparan di atas, nampaknya mayoritas fukaha hanya merujuk pada hadis yang secara eksplisit menyatakan saksi dari kalangan laki-laki. Mereka tidak merujuk surat Al-Baqarah ayat 282 sebagaimana kalangan hanafiyyah.

3. Problem Akademik Aturan tentang Persaksian dalam Perkawinan

Ada beberapa hal yang bisa dikritisi dari produk pemikiran fukaha dalam masalah saksi akad nikah, antara lain: 1) Penetapan hukum tidak merujuk pada Al-Quran; 2) Diskontekstualisasi Al-Quran; 3) Penggunaan hadis yang diragukan kesahihannya; dan 4) Kategorisasi akad nikah ke dalam ibadah. Bagian ini hanya akan mengkritisi dua hal yang disebutkan di awal, karena memiliki hubungan langsung dengan penelitian ini.

a) Tidak merujuk kepada Al-Quran

Al-Quran merupakan dasar utama dalam menggali aturan fikih. Ini sudah menjadi konsensus para ulama lintas mazhab. Akan tetapi, pada kasus yang tidak disebutkan

secara eksplisit, para fukaha yang juga kolektor hadis akan mencari aturan alternatif yang disebutkan dalam hadis, daripada menggunakan penalaran.¹⁴ Hal ini tampaknya yang melatarbelakangi mayoritas fukaha menjadikan hadis sebagai rujukan utama untuk menentukan aturan persaksian dalam akad nikah.

Al-Quran memang tidak menyebut secara eksplisit aturan tentang saksi nikah. Namun, hal tersebut masih bisa digali dengan menerapkan prinsip holisme Al-Quran. Asumsi dasar dari prinsip ini adalah bahwa ayat-ayat Al-Quran tidak diperlakukan sebagai ayat yang berdiri sendiri. Kesatuan ayat tersebut digunakan untuk mengkonstruksi aturan saksi secara umum, yang dari aturan tersebut dapat diturunkan menjadi aturan saksi nikah. Cara kerjanya dengan menginduksi semua aturan persaksian dalam Al-Quran guna mencari tujuan yang padu dari semua kasus persaksian tersebut.

¹⁴ Mereka adalah ‘*ahl al-hadīs*’ yang banyak terpusat di daerah Madinah. ‘Ahl al-hadis’ adalah sebutan untuk para ulama yang berpegangteguh pada hadis nabi. Kebanyakan mereka adalah penduduk Madinah. Hal ini yang melatarbelakangi Madinah menjadi pusat penyebaran hadis. Hal ini juga tidak lepas dari sejarah kota tersebut yang merupakan tempat tinggal nabi dan para sahabat. Penggunaan riwayat yang disandarkan kepada nabi atau para sahabat menjadi tradisi saat mereka menjumpai kasus-kasus hukum yang tidak terdapat dalam Al-Quran. Tokoh yang terkenal dari kalangan *ahl al-hadīs* adalah Mālik bin Anas, pendiri mazhab maliki. Lihat: Mannā’ al-Qaṭṭān, *Tārīkh at-Tasyrī’ al-Islāmī: at-Tasyrī’ wa al-Fiqh* (Riyāḍ: Maktabah al-Mā’arif, 1996), 291-292.

b) Diskontekstualisasi Al-Quran

Kalangan hanafiyyah mengambil langkah berani dibanding fukaha lain dalam menetapkan kriteria saksi dalam akad nikah. Alih-alih menggunakan hadis sebagai dasar hukum kedua setelah Al-Quran, mereka justru menggunakan penalaran (*ra'y*).¹⁵ Kalangan hanafiyyah menggunakan metode analogi (*qiyās*) untuk menetapkan kebolehan wanita sebagai saksi dalam akad nikah. Ketentuan saksi dalam akad nikah diserupakan dengan saksi dalam transaksi non-tunai yang termaktub dalam surat Al-Baqarah ayat 282.

Selain alasan di atas, bagi kalangan hanafiyyah, wanita juga memiliki kecakapan (*al-ahliyyah*) yang sepadan dengan laki-laki, sehingga merekapun berhak melakukan perbuatan hukum yang juga bisa dilakukan laki-laki, salah satunya menjadi saksi dalam akad nikah.¹⁶

¹⁵ Pengikut mazhab hanafi sering disebut *ahl ar-ra'y*, karena kegemaran mereka menggunakan *ra'y* (nalar) untuk menyelesaikan permasalahan hukum yang tidak 'diatur' dalam Al-Quran. Daerah Iraq, sebagai pusat *ahl ar-ra'y*, yang jauh dari Madinah sebagai pusat hadis, menjadikan mereka tidak memiliki cukup banyak hadis. Kondisi Iraq juga berbeda dengan Madinah, sehingga *ahl ar-ra'y* lebih sering mengandalkan penalaran, daripada 'menunggu' hadis dari Madinah. Lihat: Al-Qaṭṭān, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī*, 291.

¹⁶ Menurut kalangan hanafiyyah, meski memiliki kecakapan, kesaksian wanita tidak berlaku untuk perkara *ḥudūd* dan *qīṣāṣ*, karena para wanita, dalam pandangan mereka, memiliki kelemahan dalam hal ingatan. Sedangkan dua perkara tadi tidak bisa diputuskan jika mengandung *syubhat* /ketidakpastian. Lihat: Az-Zuḥāifī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 75.

Meski demikian, nampaknya kalangan hanafiyyah tidak ‘tuntas’ dalam melihat Al-Quran. Lagi-lagi masalah ini terkait dengan prinsip keholistikan Al-Quran. Makna lahiriyah ayat, memang menyebutkan aturan ‘*rajulun wa imra’atān*’, seorang lelaki dan dua orang wanita, namun pada ayat lainnya, Al-Quran secara konsisten menyuarakan persamaan derajat.¹⁷ Ayat-ayat ini, tampaknya luput dari perhatian hanafiyyah, sehingga sekalipun wanita boleh bersaksi, namun kesaksian mereka hanya bernilai setengah.¹⁸ Pada konteks kehidupan modern, dimana semangat persamaan derajat sedang digaungkan, pendapat tersebut perlu dikritisi, atau bahkan diamandemen.

¹⁷ Salah satu ayat yang sering dikutip untuk tema persamaan derajat adalah surat Al-Ḥujurāt ayat 13, yang artinya: “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal.”

Para ulama terdahulu memang memiliki kecenderungan untuk menerapkan ayat-ayat spesifik secara parsial. Meski Al-Quran menegaskan persamaan derajat dalam banyak ayat, namun karena ayat lain, dalam hal ini surat Al-Baqarah ayat 282, secara spesifik memberikan formulasi kesaksian 1: 2 antara laki-laki dan perempuan, maka ayat inilah yang dijadikan rujukan utama.

¹⁸ Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, 2, 59.

B. Masalah Perkawinan Beda Agama

1. Sekilas tentang Konsep Perkawinan dalam Fikih

Perkawinan dan pernikahan merupakan dua istilah yang saling bersinonim. Secara bahasa, nikah berarti *al-jam'* atau *ad-damm*, artinya menyatu atau berkumpul.¹⁹ Sedangkan dalam beberapa kitab fikih, kata nikah didefinisikan dengan istilah yang berbeda-beda namun memiliki substansi yang sama, antara lain disebutkan oleh az-Zuḥaiḥi²⁰: “Suatu akad yang diatur oleh *Syāri'* yang memiliki konsekuensi adanya hak bagi seorang laki-laki untuk bersenang-senang dengan seorang wanita, dan (sebaliknya) membolehkan seorang wanita bersenang-senang dengan seorang laki-laki.” Kompilasi Hukum Islam²¹, regulasi perkawinan Indonesia yang merupakan transformasi kitab fikih mengartikan perkawinan sebagai akad yang sangat kuat atau *mīṣāqan galīzan* untuk menaati perintah Allah dan melaksanakannya merupakan ibadah.

Para ahli hukum Islam, merumuskan beberapa unsur yang harus ada dalam perkawinan, yaitu: 1) Calon pengantin; 2) Wali; 3) Dua orang saksi; dan 4) Ijab-Kabul.²² Pada masing-masing unsur tersebut, terdapat persyaratan yang harus

¹⁹ Az-Zuḥaiḥi, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 29.

²⁰ Az-Zuḥaiḥi, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 29.

²¹ Inpres No. 1 Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam*, pasal 2.

²² Para fukaha berbeda-beda dalam merumuskan rukun nikah, namun semuanya merujuk kepada empat rukun tersebut. Lihat: Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, 41, 233.

dipenuhi. Salah satu syarat yang harus ada pada kedua calon pengantin adalah bahwa calon istri bukan wanita yang haram dinikahi oleh calon suami. Perbedaan agama menurut sebagian fukaha merupakan salah satu penyebab wanita haram dinikahi.²³

2. Perkawinan Beda Agama dalam Literatur Fikih

Secara umum, pembahasan tentang perkawinan beda agama terbagi dalam tiga kategori, yaitu: a) Perkawinan antara muslim dengan musyrik; b) Perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita ahlulkitab; c) Perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki ahlulkitab.

a. Perkawinan antara muslim dengan musyrik

Para fukaha sepakat akan keharaman perkawinan jenis ini. Pendapat ini didasarkan pada surat Al-Baqarah ayat 221:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ
وَلَوْ أَغَبَتْكُمْ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ
مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى
الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

“Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-

²³ Az-Zuhāfī, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 151.

perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.”

Aturan fikih yang dirumuskan fukaha didasarkan pada kaidah kebahasaan yang sangat terkenal di kalangan ahli usul fikih yang menyebutkan bahwa *lafz an-nahy* (redaksi larangan) pada dasarnya menunjukkan makna haram, kecuali ada *qarīnah* (petunjuk) yang menyatakan ketentuan lain.²⁴ Keharaman tersebut berlaku tanpa memperhatikan jenis kelamin calon pengantin, selagi salah satunya adalah orang musyrik, perkawinan tersebut tidak dibolehkan.

- b. Perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita ahlulkitab

Berbeda aturan dengan perkawinan antara muslim dan musyrik, perkawinan antara muslim dengan ahlulkitab dibedakan menurut jenis kelamin, yaitu: 1) Perkawinan antara laki-laki muslim dengan wanita ahlulkitab; dan 2) Perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki ahlulkitab.

Pada perkawinan jenis pertama, terjadi *ikhtilāf* diantara para fukaha. Berikut dapat disajikan perbedaan pandangan tersebut:

²⁴ Al-Khaṭīb al-Bagdādī, *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*, jil. 1 (Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1421 h), 222.

1) Kalangan Hanafiyyah

Mereka membagi ketentuan perkawinan dengan wanita ahlulkitab menjadi dua, yaitu: a) haram, jika wanita tersebut berdomisili di *dār al-ḥarb*; b) makruh, jika wanita tersebut adalah *ahl az-ẓimmah* (tunduk pada hukum Islam). Pandangan mereka didasarkan pada metode *sadd az-ẓari'ah*, karena dikhawatirkan laki-laki yang muslim akan terbawa pada pola kehidupan istri yang berkayinan tidak sama. Selain itu ada kekhawatiran anak diarahkan untuk mengikuti ibunya dalam hal keyakinan, terutama bagi wanita ahlulkitab yang tidak tunduk pada hukum Islam.²⁵

2) Kalangan Malikiyyah

Mereka terbagi menjadi dua golongan, yaitu: a) Memakruhkan secara mutlak; b) Memakruhkan, tapi relatif. Penetapan hukum ini berdasarkan dalil yang secara eksplisit membolehkan nikah dengan *kitābiyyah*, yaitu surat al-Māidah ayat 5.²⁶

3) Kalangan Syafi'iyyah

Pada dasarnya kalangan syafi'iyyah berpendapat sama dengan kalangan malikiyyah. Keduanya sama-sama menetapkan hukum makruh untuk perkawinan anatar

²⁵ Az-Zuhāfi, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 154.

²⁶ Az-Zuhāfi, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 154.

laki-laki muslim dengan wanita ahlulkitab berdasarkan surat al-Mā'idah ayat 5. Perbedaan keduanya terletak pada penetapan makruh oleh kalangan syafi'iyah disandarkan pada tiga kondisi berikut: a) Tidak terbesit dalam benak suami untuk mengislamkan istri; b) Masih ada wanita muslim yang salihah; c) Dikhawatirkan akan terjerumus pada perbuatan zina jika tidak menikah dengan wanita ahlulkitab tersebut.²⁷

4) Kalangan Hanabilah

Menurut mereka, hukum menikahi wanita ahlulkitab adalah mubah berdasarkan pada makna lahir surat al-Mā'idah ayat 5. Kebolehan ini bersifat mutlak dalam kondisi apapun.²⁸

c. Perkawinan antara wanita muslimah dengan laki-laki ahlulkitab

Wanita muslimah tidak diberikan hak untuk bersuamikan seorang ahlulkitab. Selain didasarkan pada ayat Al-Baqarah ayat 221, pendapat ini juga didasarkan pada surat Al-Mumtahanah ayat 10.²⁹

²⁷ Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2006), 42.

²⁸ Az-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 154.

²⁹ Az-Zuhāifi, *al-Fiqh al-Islāmī*, 7, 152.

Sayyid Sābiq³⁰ menyebutkan beberapa alasan keharaman di atas, salah satunya adalah bahwa dalam kehidupan berumah tangga, pasangan suami isteri tidak mungkin tinggal dan hidup bersama dalam perbedaan yang jauh, apalagi perbedaan yang sangat mendasar dalam kehidupan, yaitu masalah kepercayaan.

3. Problem Penafsiran Ayat Perkawinan Beda Agama

Ada beberapa kritikan yang dapat dialamatkan untuk rumusan fikih dalam masalah perkawinan beda agama. Salah satunya adalah terlepasnya ayat dengan konteks, serta kontekstualisasi. Masalah lain untuk tema ini juga terletak pada penyelesaian ayat-ayat kontradiktif. Masalah yang disebutkan terakhir akan dikupas terlebih dahulu.

a) Mekanisme Penyelesaian Ayat Kontradiktif

Setidaknya terdapat tiga ayat yang digunakan sebagai rujukan dalam aturan perkawinan beda agama. Ketiga ayat tersebut bisa dipetakan menjadi dua. Pertama, ayat yang membolehkan, yaitu surat Al-Mā'idah ayat 5. Kedua, ayat yang tidak membolehkan, yaitu surat Al-Baqarah ayat 221 dan Al-Mumtaḥanah ayat 10. Kasus seperti ini lazim disebut dengan *ta'āruḍ al-adillah* (kontradiksi dalil).

Para fukaha, pada umumnya menempuh jalan penyelesaian dalil kontradiktif dengan mekanisme berikut:

³⁰ Sābiq, *Fiqh as-Sunnah*, 2, 70.

1) *Al-Jam' wa at-Taufiq*; 2) *At-Tarjih*; 3) *An-Naskh*; dan 4) *At-Tasaqut*.³¹

Metode yang pertama menekankan pada unsur kompromistis ayat yang bertentangan. Metode ini berlandaskan pada sebuah kaidah: "*I'māl ad-dalīlain aulā min ihmāl ahādihimā*", artinya menggunakan dua dalil sekaligus lebih utama daripada meninggalkan salahsatunya.³² Sayangnya, penggunaan metode ini sering terjebak pada kaidah-kaidah kebahasaan, alih-alih penerapan dua ketentuan pada situasi yang berbeda. Ketika satu ayat disebutkan dengan redaksi larangan, sedangkan ayat lain menyebutkan kebolehan, maka dimaknai sebagai kebolehan yang tidak dianjurkan, atau sering disebut dengan 'makruh'. Hal ini nampak jelas pada produk hukum dalam masalah perkawinan beda agama.

Metode yang kedua menekankan pada tingkat kevalidan nas yang bertentangan.³³ Jika dalil yang

³¹ Wahbah az-Zuhaili, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1999), 244-246. Mekanisme penyelesaian dalil kontradiktif ini mengacu pada pendapat mayoritas fukaha. Bandingkan dengan mekanisme yang dianut kalangan hanafiyah berikut: 1) *An-Naskh*; 2) *At-Tarjih*; 3) *Al-Jam' wa at-Taufiq*; dan 4) *At-Tasaqut*. Lihat: Wahbah az-Zuhaili, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), 1176-1180.

³² Az-Zuhaili, *al-Wajīz*, 245.

³³ Az-Zuhaili menyebutkan empat hal yang bisa digunakan sebagai dasar pertimbangan *tarjih*, yaitu: 1) Sanad; 2) Matan; 3) *Madlūl*; 4) Faktor Eksternal. Pertama, *tarjih* berdasarkan sanad lazim digunakan untuk sumber yang memiliki keautentikan relatif (*ẓannī as-subū*). Pada umumnya

bertentangan adalah ayat-ayat Al-Quran, maka yang dijadikan dasar *tarjih* adalah redaksi ayat yang sangat terikat pada kaidah-kaidah kebahasaan. Pembahasan *tarjih* berdasarkan redaksi akan selalu berputar-putar pada pembahasan tentang *'āmm-khāṣṣ*, *muṭlaq-muqayyad*, *'ibārah-isyārah*, *muhakkam-mufassar*, dan lain-lain.³⁴ Penggunaan metode ini menjadikan ayat-ayat yang 'bertentangan' tadi terlepas dari konteks dan tujuannya.

Metode ketiga menekankan pada urutan historis diturunkannya ayat. Ayat yang turun kemudian mengamandemen ketentuan ayat sebelumnya.³⁵ Penggunaan metode ini menyisakan problem akademis yang mendasar, yaitu tentang status ayat-ayat yang sudah diamandemen.

digunakan untuk hadis-hadis *mukhtalif*. Cara kerjanya, peneliti membandingkan kualitas sanad dari hadis-hadis yang bertentangan. Kualitas dan kuantitas sanad menjadi hal yang dipertimbangkan. Kedua, *tarjih* berdasarkan konten/matan. *Tarjih* model ini menekankan pada aspek kebahasaan., seperti lafaz *khāṣṣ* lebih diutamakan daripada *'āmm*, redaksi yang jelas lebih kuat daripada redaksi yang konotatif/majazi, dan sebagainya. Ketiga, *tarjih* berdasarkan *madlūl*. *Tarjih* model ini menekankan pada aspek hukum yang dituju dari nas yang bertentangan, seperti larangan didahulukan atas kebolehan, nas yang menetapkan didahulukan dari nas yang menafikan, hukum yang ringan didahulukan atas yang berat, dan sebagainya. Keempat, *tarjih* berdasarkan faktor eksternal, seperti menguatkan satu dalil karena ada *qarīnah* yang menguatkannya, menguatkan praktek masyarakat Madinah dan *khulafā' ar-rāsyidah* dibanding yang lain, dan sebagainya. Lihat: Az-Zuhāifi, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, 1188-1200.

³⁴ Az-Zuhāifi, *al-Wajīz*, 245.

³⁵ Az-Zuhāifi, *al-Wajīz*, 246.

Karena ada kesan seolah-olah ayat tadi hanya berfungsi sebagai ‘pelengkap’ dalam Al-Quran.

Metode keempat diberlakukan jika penyelesaian ayat kontradiktif mengalami *deadlock*.³⁶ Hal ini dapat menggiring persepsi bahwa Al-Quran adalah kitab yang belum tuntas, karena ada bagian yang saling berbenturan dan tidak dapat diselesaikan. Sikap inklusif dalam menyikapi pertentangan ayat akan menghindarkan mufasir dari berpikir demikian.

Al-Quran tidak mungkin mengandung kontradiksi. Bahkan hal tersebut telah jelas disebutkan di dalam Al-Quran sendiri.³⁷ Ayat yang seolah bertentangan harus dipandang sebagai satu kesatuan, baik sesama ayat yang saling bertentangan atau dengan seluruh bagian Al-Quran, atau bahkan dengan konteks turunnya Al-Quran. Logika dasar inilah yang akan digunakan untuk menyelesaikan problematika ayat-ayat ‘kontradiktif’.

³⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh* (t.k.: Dār al-Fikr al-‘Arabī), 312.

³⁷ Perihal ketidakmungkinan kontradiksi terjadi antar ayat Al-Quran dinyatakan dalam surat An-Nisā’ ayat 82, yang artinya: “Apakah mereka tidak memperhatikan Al-Quran? kalau kiranya Al-Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya.”

b) Diskontekstualisasi Al-Quran

Al-Quran, jika dilihat dari makna lahir, menetapkan dua aturan berbeda dalam masalah perkawinan beda agama. Hal ini sebenarnya menyiratkan fleksibilitas ketentuan tersebut. Data yang ada, menggambarkan bahwa ayat-ayat perkawinan beda agama dipahami sebagai teks yang lepas dari konteksnya. Seyogyanya, ayat yang melarang atau membolehkan perkawinan beda agama harus dibaca satu paket dengan konteksnya pada saat itu. Begitu juga, ayat tersebut harus dikontekstualisasikan untuk kehidupan dewasa ini. Pembacaan ayat juga tidak bisa berhenti hanya pada tiga ayat yang secara eksplisit menyebutkan aturan perkawinan beda agama saja, melainkan harus dipadukan dengan ayat-ayat lain yang bertemakan hubungan dengan pemeluk agama lain.

Menyikapi aturan yang mendiskriminasi wanita dalam masalah perkawinan beda agama, perlu diingat bahwa ayat-ayat perkawinan beda agama turun pada kultur masyarakat yang kurang memberikan ruang publik kepada wanita, sehingga wajar jika ada proteksi ekstra untuk mereka. Proteksi itu tetap harus ada dalam segala situasi dan kondisi, namun pelaksanaannya harus disesuaikan dengan kultur masyarakat modern, sebagai ‘lawan bicara’ Al-Quran saat ini.

Pada akhirnya, seorang mufasir harus menyadari bahwa menafsirkan Al-Quran tidak cukup hanya berhenti pada teks dan konteks, tapi juga harus mengkontekstualisasikan. Proses ini, juga harus dipastikan sesuai dengan tujuan syariat, baik dalam mewujudkan toleransi beragama, maupun dalam mewujudkan tujuan berrumah tangga.

BAB IV
PENERAPAN KONSEP TAFSIR MAQĀṢIDĪ
PADA AYAT PERSAKSIAN
DAN PERKAWINAN BEDA AGAMA

A. Kajian Ayat Persaksian

1. Identifikasi Ayat

Al-Quran menyebutkan beberapa ayat yang membicarakan masalah persaksian. Sekurang-kurangnya terdapat enam ayat yang secara eksplisit membicarakannya. Pertama, surat Al-Baqarah ayat 282. Secara umum, ayat ini mengatur tentang transaksi non-tunai (*ba'i as-salam*), yang di dalamnya ada keharusan untuk mempersaksikannya dihadapan dua orang saksi. Kedua, surat An-Nisā' ayat 15. Ayat ini membicarakan tentang mekanisme pembuktian kejahatan seksual (*al-fāḥisyah*). Ketiga, surat Al-Mā'idah ayat 106. Secara lahiriyah, ayat ini membahas masalah pelaksanaan wasiat yang harus dipersaksikan kepada dua orang. Keempat dan kelima, surat An-Nūr ayat 4 dan 13. Keduanya membicarakan kasus perzinaan serta tata cara pembuktiannya. Keenam, surat Aṭ-Ṭalāq ayat 2. Ayat ini membicarakan tentang kedudukan saksi dalam kasus perceraian.

Dari beberapa ayat di atas, surat Al-Baqarah ayat 282 dijadikan sebagai ayat primer. Pemilihan ayat ini setidaknya karena dua alasan. Pertama, karena perkawinan dan *ba'i as-salam* sama-sama merupakan akad transaksional yang

melibatkan dua pihak. Kedua, karena ayat tersebut merupakan ayat yang sementara ini dirujuk oleh para ulama, khususnya dari kalangan hanafiyah, sebagai *legal standing* aturan saksi dalam akad nikah.

Meski demikian, tidak berarti kelima ayat selain surat Al-Baqarah ayat 282 dinafikan sama sekali. Kelimanya tetap akan dibahas sebagai ayat sekunder untuk menggali tujuan persaksian secara umum (*al-maqāṣid asy-syarī'ah al-khāṣṣah*).

Berikut redaksi surat Al-Baqarah ayat 282 yang merupakan ayat primer dalam masalah persaksian dalam akad nikah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَيْنَكُمْ
كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيَمْلِكِ
الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي
عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلَئَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ
بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَاتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا
الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا
أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا
إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا
تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَإِنَّهُ
فُسُوقٌ بِكُمْ وَانْقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ¹

¹ Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. Dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, maka hendaklah ia menulis. Dan hendaklah orang yang berhutang mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu). Dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya. Dan janganlah ia

2. Identifikasi Makna

a. Kajian Teks

Menentukan konsep persaksian dalam Al-Quran, bisa diawali dengan menggali penggunaan istilah tersebut, baik dalam Al-Quran maupun pada konteks saat Al-Quran diturunkan.

Terma *'syahida'* dengan berbagai turunannya banyak digunakan oleh Al-Quran, salah satunya untuk menunjuk makna *'hadir'*, seperti pada surat Al-Baqarah 185: *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ*.² Kata tersebut juga bisa berarti *'menyaksikan (dengan mata kepala)'*, seperti pada surat az-

mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. Jika yang berhutang itu orang yang lemah akal nya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. Dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). Jika tak ada dua orang lelaki, maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang wanita dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa maka yang seorang mengingatkannya. Janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; Dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. Yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah muamalahmu itu), kecuali jika muamalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya, dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; Dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. Jika kamu lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. Dan bertakwalah kepada Allah; Allah Mengajarmu, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

² Terjemahan: “Barangsiapa di antara kamu hadir (di negeri tempat tinggalnya) di bulan itu, Maka hendaklah ia berpuasa pada bulan itu.”

Zukhruf ayat 19: ³أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَنُكِّتُ شَهَادَتَهُمْ وَيُسْأَلُونَ. Pada ayat lain, kata ‘syahida’ berarti ‘sumpah’, seperti pada surat An-Nūr ayat 6: ⁴فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. Makna yang lain adalah ‘memberitahu’ sebagaimana digunakan dalam surat Yūsuf ayat 81: ⁵وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا. Pada surat at-Taubah ayat 17, ⁶شَاهِدِينَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ, kata ‘syahida’ dimaknai dengan ‘pengakuan’. Pengertian yang lain adalah ‘tampak’, lawan dari ‘gaib’, seperti pada surat Al-An’ām ayat 73: ⁷عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ. Meninggal di jalan Allah disebut dengan *asy-syahīd*, yang merupakan derivasi dari kata ‘*syahida*’, seperti dalam surat An-Nisā’ ayat 69: ⁸فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ.

³ Terjemahan: “Apakah mereka menyaksikan penciptaan (malaikat-malaikat) itu? Kelak akan dituliskan persaksian mereka dan mereka akan dimintai pertanggung-jawaban.”

⁴ Terjemahan: “Maka persaksian orang itu ialah empat kali bersumpah dengan nama Allah, Sesungguhnya dia adalah termasuk orang-orang yang benar.”

⁵ Terjemahan: “Kami hanya memberitahukan apa yang kami ketahui.”

⁶ Terjemahan: “Mereka mengakui bahwa mereka sendiri kafir.”

⁷ Terjemahan: “Dia mengetahui yang ghaib dan yang nampak.”

⁸ Terjemahan: “Mereka itu akan bersama-sama dengan orang-orang yang dianugerahi nikmat oleh Allah, yaitu: Nabi-nabi, *ṣiddīqīn*, orang-orang yang mati syahid, dan orang-orang saleh. Mereka Itulah teman yang sebaik-baiknya.”

Menurut Ibn Fāris,⁹ ‘*syahida*’ bermakna ‘hadir’, ‘tahu’, dan ‘memberitahu’. Tempat berkumpulnya manusia dikenal dengan istilah ‘*al-masyhad*’, karena tempat itu didatangi untuk berkumpul. Seorang wanita yang suaminya ada bersamanya disebut ‘*imra’ah musyhid*’, karena suaminya ada dan dapat menyaksikan istrinya. Orang Arab ketika menyebutkan keluarnya bayi saat baru tampak dari ‘kemaluan’ ibunya menyebutnya dengan ‘*asyhada ar-rajul*’. Orang yang meninggal di jalan Allah disebut ‘*syahīd*’, karena saat ruhnyanya dicabut, para malaikat datang untuk menyaksikannya. Allah juga memiliki nama ‘*Asy-Syahīd*’, karena tidak ada yang tersembunyi dari Pengetahuannya sama sekali.

Al-Asfahānī menambahkan bahwa ‘*syahida*’ bisa dimaknai ‘mengetahui’, dan tidak hanya merujuk pada pengetahuan yang didapat dari pengamatan mata (*al-baṣar*), tapi juga pengamatan yang dilakukan dengan pemahaman/kecerdasan (*al-baṣīrah*).¹⁰

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa penggunaan istilah ‘*syahida*’ dalam Al-Quran maupun dalam bahasa Arab, secara umum merujuk pada tiga hal, yaitu hadir, mengetahui, dan memberitahukan.

⁹ Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, 3, 221.

¹⁰ Ar-Rāḡib al-Asfahānī, *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur’ān* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1412), 465.

b. Kajian Konteks

Ayat 282 surat Al-Baqarah ini turun pada periode Madinah, sebagai respon terhadap transaksi non-tunai (*bai' as-salam*) yang secara luas dipraktekkan di sana. Masyarakat Madinah terbiasa menjual berbagai macam kebutuhan dengan sistem ini, yakni pembayaran dilakukan di belakang dengan jangka waktu yang ditentukan.¹¹ Melalui ayat ini, Islam tidak menganulir praktek tersebut. Islam, melalui Al-Quran hanya memberikan aturan-aturan tambahan. Selain menegaskan agar transaksi berbatas waktu, Al-Quran juga memerintahkan agar transaksi tersebut tercatat, dilakukan di hadapan saksi, dan disertai dengan jaminan tertentu. Hal ini, seperti ditegaskan di dalam ayat, lebih menjamin keadilan dan meminimalisasi potensi sengketa.

Sesuai dengan prinsip keholistikan Al-Quran, ayat ini tidak bisa dipahami secara parsial. Ayat ini harus dipahami bersamaan dengan ayat-ayat lain yang juga membahas tentang persaksian. Namun, ketentuan-ketentuan ayat ini menarik untuk dikupas terlebih dahulu. Setidaknya ada dua hal menarik pada ayat ini, jika dikaitkan dengan kultur masyarakat pada waktu itu, yaitu tentang perintah mencatatkan transaksi dan kebolehan wanita menjadi saksi.

¹¹ Muḥammad ‘Izzat Darwazah, *at-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Ḥasab an-Nuzūl*, jil. 6 (Bairūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000), 509.

Perintah untuk mencatat transaksi menjadi menarik karena ditujukan kepada masyarakat yang tidak akrab dengan budaya tersebut. Meski tidak berkaitan langsung dengan tema penelitian ini, namun rasanya perlu juga diketengahkan, bahwa ayat ini inheren dengan ayat-ayat lainnya yang mendorong terwujudnya masyarakat yang berperadaban.

Hal yang kedua, yang menarik dari ayat ini, adalah diakuinya kesaksian wanita. Jika melihat perilaku masyarakat pada waktu itu, ini adalah hal baru.¹² Al-Quran seperti sedang membongkar kelas masyarakat yang memberikan jurang pembatas antara ‘Adam’ dan ‘Hawa’. Hal ini sesuai dengan ketentuan di banyak ayat yang menyuarakan hak-hak wanita.¹³ Sekalipun nampak masih ada diskriminasi, lantaran kesaksian wanita dihitung

¹² Ibn ‘Abbās, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab, menyampaikan informasi tentang perangai masyarakat Arab jahiliyah yang tidak menghargai wanita: “Jika kamu ingin mengetahui kepicikan orang Arab jahiliyyah, maka bacalah surat Al-An’ām ayat 130 ke atas.” Ayat yang dirujuk oleh Ibn ‘Abbās tersebut sebagian besar menceritakan sikap diskriminasi terhadap wanita. Lihat: Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan Al-Quran dan Hadis-hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), 111.

¹³ Selain hak menjadi saksi, Al-Quran juga memberikan hak-hak lain kepada wanita, seperti hak atas mahar (surat An-Nisā ayat 4), hak atas waris (surat An-Nisā ayat 11-12), dan sebagainya. Beberapa pemikir, diantaranya mufasir, menjadikan pengakuan terhadap hak wanita sebagai tujuan umum syariah. Mereka antara lain Rasyīd Riḍā, Ibn Āsyūr, Muḥammad al-Gazālī, dan Yūsuf al-Qaraḍāwī.

setengah kesaksian laki-laki, hal ini tidak seharusnya dipahami sebagai ketentuan yang mutlak. Karena pemahaman semacam ini akan bertolak-belakang dengan spirit *al-musāwah* (persamaan derajat) yang diusung oleh Al-Quran.¹⁴ Prioritas atas laki-laki pada ayat ini harus dibaca dengan fondasi nilai universal tersebut. Allah ‘mengisitimewakan’ laki-laki, seperti dugaan para feminis Islam,¹⁵ bukan semata-mata karena jenis kelaminnya, melainkan karena peran publik yang lebih leluasa dibanding perempuan pada waktu itu. Peran ini sangat mempengaruhi seberapa banyak informasi yang dapat diakses oleh seseorang. Wanita, saat itu, masih diliputi keterbelakangan, sehingga tidak cukup alasan untuk memprioritaskannya menjadi saksi. Jika demikian, maka prioritas ini bersifat relatif dan kasuistik.¹⁶ Apabila alasan tersebut tidak lagi

¹⁴ Tokoh-tokoh modern, seperti Rasyīd Riḍā, Ibn ‘Āsyūr, Muḥammad al-Gazālī, Yūsuf al-Qaraḍāwī menjadikan *al-musāwah* (persamaan derajat) sebagai salah satu ajaran pokok dalam Al-Quran. Lihat: Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 38-39.

¹⁵ Menurut mereka, sebagaimana dikutip oleh Zaitunah Subhan, penggunaan kata ‘*ar-rijāl*’ dalam Al-Quran, merujuk kepada pengertian ‘maskulin’. Kata tersebut tidak dimaksudkan untuk menunjuk makna ‘laki-laki’ secara biologis, lawan dari jenis kelamin wanita. Al-Quran ketika menyebut laki-laki sebagai jenis kelamin menggunakan terma ‘*az-żakar*’. Lihat: Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur’an* (Yogyakarta: LKiS, 1999), 109-110.

¹⁶ Pada masa Al-Quran diturunkan, urusan bisnis memang menjadi wilayah kerja kaum lelaki. Adapun kaum wanita lebih banyak mengurus

urusan domestik, meskipun beberapa nama tersohor sebagai pengusaha besar, seperti Khadijah binti Khuwailid. Ada alasan kuat laki-laki memiliki kemampuan bisnis yang lebih dibanding wanita. Pertama, diskriminasi masyarakat jahiliyyah terhadap wanita. Kedua, tingkat pengetahuan bisnis para wanita Arab klasik sangat rendah. Dengan demikian, sangat tepat ketika Al-Quran tidak menunjuk wanita sebagai saksi urusan bisnis, karena memang bukan keahlian mereka.

Untuk mendukung alasan pertama, bisa dikemukakan sebuah syair dari Syekh Nefzawi, sebagaimana dikutip dan dialihbahasakan oleh Mansour Fakih, yang menggambarkan kondisi wanita Timur Tengah abad pertengahan berikut:

*Wanita yang jarang bicara atau ketawa
Dia tak pernah meninggalkan rumah.
Dia tidak menerima apapun dari orang lain
kecuali dari suami dan orangtuanya.
Jika dia bertemu dengan sanak keluarganya,
dia tidak mencampuri urusan mereka.
Dia harus membantu segala urusan suaminya,
tidak boleh banyak menuntut atau bersedih.
Dia tak boleh ketawa selagi suaminya bersedih,
dan senantiasa menghiburnya.
Dia menyerahkan diri kepada suaminya,
meskipun jika kontrol akan membunuhnya*

Lihat: Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 131; Lihat juga catatan kaki no. 12 pada bab ini.

Adapun alasan kedua, bisa dikuatkan dengan reportase dari Ibn Sa'd dalam *Ṭabaqāt*-nya, sebagaimana dikutip oleh Quraish Shihab: "Apabila engkau ingin membeli atau menjual sesuatu, maka tetapkanlah harga yang engkau inginkan untuk membeli atau menjualnya..." Nampaknya untuk urusan yang sederhana, Rasul harus mengajari mereka. Lihat: Shihab, *Membaca*, 69.

berlaku, maka seharusnya ketidakberlakuan ini diikuti dengan pergeseren ketentuan dalam bidang tersebut.

Melihat uraian di atas, bisa dipahami bahwa ayat 282 pada surat Al-Baqarah sedang membicarakan transaksi yang rentan kecurangan, sehingga tuntunannya adalah agar transaksi tersebut diikat dengan berbagai aturan. Tujuannya, tidak lain, adalah untuk menjaga hak dua belah pihak yang terlibat transaksi. Tujuan inilah yang menjadi tema pokok ayat ini. Adapun ketentuan-ketentuan yang melengkapi transaksi sangat relatif, sehingga tidak bisa digeneralisasi untuk segala situasi dan kondisi.

3. Eksplorasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Para *maqāṣidiyyūn*, istilah untuk para ahli di bidang *maqāṣid as-syarī'ah*, telah mengenalkan metode induktif sebagai salah satu cara untuk menentukan *maqāṣid as-syarī'ah*. Cara kerja metode ini adalah dengan mencari tujuan yang padu dari ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema. Untuk kepentingan ini, dapat dihimpun tiga tema persaksian dalam Al-Quran, yaitu persaksian dalam urusan wasiat, cerai, dan kejahatan seksual.

a) Saksi dalam urusan wasiat

Ayat Al-Quran yang membicarakan ketentuan persaksian dalam masalah wasiat adalah surat Al-Mā'idah ayat 106, berikut redaksinya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنْتُمْ صَرَيْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْسِبُونَهُمَا مِنَ الْبَعْدِ الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ ارْتَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الْآثِمِينَ¹⁷

Allah memerintahkan kepada kaum muslimin untuk menghadirkan saksi dalam urusan wasiat, bahkan sekalipun harus menggunakan kesaksian dari non-muslim. Menurut beberapa sumber, ayat ini turun berkenaan dengan sengketa wasiat seorang pedagang muslim bernama Budail as-Sahmī. Sengketa ini disebabkan kesaksian palsu dua orang yang ditunjuknya, yang kebetulan dari kalangan non-muslim.¹⁸

¹⁷ Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, apabila salah seorang kamu menghadapi kematian, sedang dia akan berwasiat, maka hendaklah (wasiat itu) disaksikan oleh dua orang yang adil di antara kamu, atau dua orang selain kamu, jika kamu dalam perjalanan di muka bumi lalu kamu ditimpa bahaya kematian, kamu tahan kedua saksi itu sesudah sembahyang (untuk bersumpah), lalu keduanya bersumpah dengan nama Allah, jika kamu ragu-ragu: “(Demi Allah) Kami tidak akan membeli dengan sumpah ini harga yang sedikit (untuk kepentingan seseorang), walaupun dia karib kerabat, dan tidak (pula) kami menyembunyikan persaksian Allah; Sesungguhnya kami kalau demikian tentulah termasuk orang-orang yang berdosa”.

¹⁸ Pemberian wasiat ini dilakukan Budail ibn Abī Maryam as-Sahmī di hadapan rekanan bisnisnya yang non-muslim, Tamīm ad-Dārī dan ‘Adī bin Baddā’. Ketiganya pada waktu itu sedang mengadakan perjalanan dagang ke wilayah Syam. Budail meninggal di tengah perjalanan. Dia menitipkan sejumlah barang, yang sudah diselipkan di dalamnya surat wasiat, kepada Tamīm dan ‘Adī untuk diberikan kepada keluarganya. Namun, barang yang diterima oleh pihak keluarga tidak sesuai dengan yang tertera dalam surat wasiat. Pihak keluarga meminta klarifikasi Tamīm dan ‘Adī, namun mereka tidak mengakuinya. Pihak keluarga menempuh jalur litigasi dengan menghadap rasul, kemudian turunlah surat Al-Mā’idah ayat 106. Lihat: ‘Izzat Darwazah, *at-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, 9, 251-252.

Kriteria yang ditekankan pada ayat ini adalah keadilan, seperti terbaca dari penggalan kalimat ‘*isnāni zawā’adl minkum*’, ‘dua orang yang adil di antara kalian’. Terma ‘adil’ berasal dari kata ‘*adala*’, yang berarti ‘lurus’ dan ‘menyimpang’.¹⁹ Menurut Quraish Shihab,²⁰ sekurang-kurangnya ada empat makna ‘adil’ yang biasa digunakan Al-Quran, yaitu sama, seimbang, memberikan sesuatu kepada yang berhak, dan keadilan Allah. Keadilan pada saksi urusan wasiat tampaknya berhubungan erat dengan pelaksanaan amanat. Wasiat ditunaikan setelah pemberi wasiat meninggal dunia, sehingga dituntut untuk dipersaksikan di hadapan orang yang memiliki kredibilitas untuk menjamin wasiat diberikan kepada yang berhak menerimanya.

Penyebutan saksi dari kalangan non-muslim yang terbaca dari frase ‘*min gairikum*’ tidak membatalkan persaksian dalam kasus wasiat Budail as-Sahmī yang menjadi alasan mikro ayat diturunkan. Kesaksian non-muslim atas urusan seorang muslim diizinkan oleh Al-Quran, apalagi dalam keadaan mendesak, seperti terbaca pada ayat di atas.

¹⁹ Ibn Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, 4, 246.

²⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudlu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Jakarta: Mizan Pustaka, 2003), 114-116.

Penekanan kriteria saksi dalam urusan wasiat adalah keadilan. Tujuannya untuk memastikan hak penerima wasiat ditunaikan dengan benar.

b) Saksi dalam perceraian

Masalah persaksian dalam urusan cerai tertera pada surat At-Talāq ayat 2. Berikut redaksi ayat tersebut:

فَإِذَا بَلَغَ الْأَجَلَ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَنْسَهُنَّ
دَوِيَّ عَدْلٍ مِنْكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ذَلِكَ يُوعِظُ بِهِ مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا²¹

Tidak ditemukan riwayat yang berkenaan dengan kronologis turunya ayat ini. Namun, jika melihat *tartīb an-nuzūl*,²² nampaknya ayat ini melengkapi aturan perceraian yang disebutkan pada surat Al-Baqarah ayat 229²³, ayat

²¹ Terjemahan: “Apabila mereka telah mendekati akhir ‘iddah-nya, maka rujuklah mereka dengan baik atau lepaskanlah mereka dengan baik, dan persaksikanlah dengan dua orang saksi yang adil di antara kamu dan hendaklah kamu tegakkan kesaksian itu karena Allah. Demikianlah pelajaran bagi orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat. Barangsiapa bertakwa kepada Allah niscaya Dia akan memberinya jalan keluar.”

²² Urutan turunya ayat merujuk pada kitab *at-Tafsīr al-Ḥadīṣ Tartīb Ḥasab an-Nuzūl* karya Muḥammad ‘Izzat Darwazah. Kitab tafsir ini memiliki kekhasan dibandingkan dengan karya tafsir lainnya. Metode yang digunakan oleh *mu’allif*-nya adalah tafsir nuzuli, dimana penafsiran dilakukan berdasarkan kronologi turunya ayat. Lihat: Dhidhin Noer Ady Rahmanto, “Perjalanan Kenabian Muhammad dalam Al-Quran,” *Jurnal Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies* 12 (2016), 280.

²³ Terjemahan: “Talak (yang dapat dirujuk) dua kali. Setelah itu boleh rujuk lagi dengan cara yang ma’ruf atau menceraikan dengan cara yang baik. Tidak halal bagi kamu mengambil kembali sesuatu dari yang telah kamu berikan kepada mereka, kecuali kalau keduanya khawatir tidak akan dapat menjalankan hukum-hukum Allah. Jika kamu khawatir bahwa keduanya

231²⁴, dan surat An-Nisā' ayat 35²⁵. Pada ayat-ayat tersebut, Allah memberikan aturan yang cukup rinci mengenai perceraian, seperti pembatasan talak²⁶, hak istri untuk meminta cerai²⁷, dan *tahkīm*²⁸ saat terjadi ketidakharmonisan

tidak dapat menjalankan hukum-hukum Allah, maka tidak ada dosa atas keduanya tentang bayaran yang diberikan oleh isteri untuk menebus dirinya. Itulah hukum-hukum Allah, maka janganlah kamu melanggarnya. Barangsiapa yang melanggar hukum-hukum Allah mereka itulah orang-orang yang zalim.”

²⁴ Terjemahan: “Apabila kamu mentalak isteri-isterimu, lalu mereka mendekati akhir ‘*iddah*-nya, maka rujukilah mereka dengan cara yang ma'ruf, atau ceraikanlah mereka dengan cara yang ma'ruf (pula). Janganlah kamu rujuk mereka untuk memberi kemudharatan, karena dengan demikian kamu menganiaya mereka. Barangsiapa berbuat demikian, maka sungguh ia telah berbuat zalim terhadap dirinya sendiri. Janganlah kamu jadikan hukum-hukum Allah permainan, dan ingatlah nikmat Allah padamu, dan apa yang telah diturunkan Allah kepadamu, berupa Al-Kitab dan Al-Hikmah. Allah memberi pengajaran kepadamu dengan apa yang diturunkan-Nya itu. Dan bertakwalah kepada Allah serta ketahuilah bahwasanya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

²⁵ Terjemahan: “Dan jika kamu khawatirkan ada persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru pendamai dari keluarga laki-laki dan seorang juru pendamai dari keluarga wanita. Jika kedua orang itu bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.

²⁶ Salah satu kebiasaan masyarakat jahiliyyah adalah menceraikan istrinya, kemudian dirujuk, tanpa ada batasan maksimal. Lewat ayat tersebut, Allah mengaturnya menjadi maksimal tiga kali. Lihat: Maulana Muhammad Ali, *Qur'an Suci: Terjemah dan Tafsir* (Jakarta: Darul Kutub Islamiyah, 2006), 118.

²⁷ Pada masa jahiliyyah, perceraian menjadi kewenangan mutlak para suami. Mereka menelantarkan para istri dengan tujuan agar mereka meminta cerai. Dengan demikian, maka mereka akan leluasa meminta ganti rugi/ *'iwāḍ* kepada para istri. Praktek semacam ini banyak dilakukan oleh orang

dalam rumah tangga. Adapun pada surat *Aṭ-Ṭalāq*, Allah menambahkan ketentuan agar ikrar talak diucapkan di hadapan saksi. Aturan-aturan ini semestinya dipahami sebagai upaya Al-Quran untuk menata ulang praktek perceraian jahiliyyah yang sangat memberatkan para istri.²⁹

Perceraian yang dikenalkan Al-Quran lebih menjamin hak masing-masing, baik suami maupun istri. Keberadaan saksi dalam urusan perceraian merupakan bagian dari misi tersebut. Bahkan, bukan sembarang saksi yang ditunjuk oleh Al-Quran, melainkan mereka yang memiliki kredibilitas. Saksi tersebut diharapkan mampu memberikan pandangan obyektif, sehingga sekalipun harus terjadi, perceraian dilakukan dalam rangka memelihara hak yang dimiliki oleh suami maupun istri.

c) Saksi dalam kejahatan seksual

Al-Quran menyebutkan sekurang-kurangnya tiga jenis kejahatan seksual, yaitu 1) *Az-Zinā*; 2) *Al-Qaḏāf*; dan 3) *Faḥīsyah*. Ketiganya memiliki batasan spesifik. Zina adalah

jahiliyyah. Fakhr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Gaib*, jil. 6 (Bairut: Dār al-Fikr, 1981), 118.

²⁸ *Tahkīm* adalah penyelesaian masalah dengan cara menunjuk juru damai/*ḥakam*. Lihat: Wizārah al-Auqāf, *al-Mausū'ah*, 10, 234.

²⁹ Perhatikan juga: 1) Rangkaian ayat ‘cerai’ dalam surat *aṭ-Ṭalāq* yang selalu disandingkan dengan perintah untuk bertakwa kepada Allah swt. 2) Pilihan rujuk selalu disebutkan pertama dibanding cerai di dalam Al-Quran. 3) Hadis nabi tentang ‘barang’ halal yang tidak diridai Allah adalah perceraian.

persetubuhan terlarang antara laki-laki dan wanita, diatur di dalam surat An-Nūr ayat 2.³⁰ *Qazaf* adalah tuduhan zina terhadap seseorang, diatur di dalam surat An-Nūr ayat 4 dan 13.³¹ Kejahatan seksual yang disebut dengan *al-fāḥisyah*, biasanya merujuk pada kejahatan yang abnormal, ketentuannya diatur di dalam surat An-Nisā’ ayat 15.³² Pada

³⁰ Redaksi surat An-Nūr ayat 2:

الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عِدَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

“Wanita yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera, dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu beriman kepada Allah, dan hari akhirat, dan hendaklah (pelaksanaan) hukuman mereka disaksikan oleh sekumpulan orang-orang yang beriman.”

³¹ Redaksi surat An-Nūr ayat 4 dan 13

وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

“Dan orang-orang yang menuduh wanita-wanita yang baik-baik (berbuat zina) dan mereka tidak mendatangkan empat orang saksi, maka deralah mereka (yang menuduh itu) delapan puluh kali dera, dan janganlah kamu terima kesaksian mereka untuk selamanya. Dan mereka itulah orang-orang yang fasik.”

لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ

“Mengapa mereka (yang menuduh itu) tidak mendatangkan empat orang saksi atas berita bohong itu? Oleh karena mereka tidak mendatangkan saksi-saksi maka mereka itulah pada sisi Allah orang-orang yang dusta.”

³² Redaksi surat An-Nisā’ ayat 15:

وَاللَّاتِي يَأْتِيَنَّ الْأُفْحَشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا

tiga jenis kejahatan ini, Al-Quran menerapkan pembuktian dengan menghadirkan empat saksi. Hal ini merupakan karakteristik khas persaksian pada bidang ini.

Kejahatan seksual merupakan jenis kriminal yang mendapat perhatian lebih dari Al-Quran. Perhatian tersebut tercermin antara lain dari jumlah saksi dan pemberlakuan sanksi bagi penuduh. Perhatian ini, sebaiknya dimaknai sebagai upaya Al-Quran untuk menekan penyebaran isu kejahatan seksual. Kejahatan ini memiliki efek domino, berupa sanksi sosial (rasa malu), hancurnya rumah tangga, runtuhnya kepercayaan anak terhadap orang tua, dan masih banyak lainnya. Dengan demikian, wajar ketika Al-Quran mengharuskan pembuktian dengan empat saksi, agar orang tidak mudah mengeluarkan pernyataan menyangkut kehormatan seseorang.

Semua ayat yang membahas kejahatan seksual selalu menyebutkan kriteria saksi dalam bentuk mutlak, tidak dibatasi *qayd* (batasan) tertentu, kecuali surat An-Nisā' ayat 15 yang memberikan batasan dengan frase '*minkum*'. Frase tersebut dipahami sebagai kualifikasi khusus saksi kejahatan

“Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan *al-faḥīsyah*, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan lain kepadanya.”

seksual, yaitu laki-laki muslim, demikian pemahaman sementara mufasir. Namun pendapat tersebut diselisihi oleh segelintir ulama yang menganggap substansi dari persaksian dalam pidana kejahatan seksual adalah pembuktian, sehingga tidak ada kaitan sama sekali dengan masalah agama³³ atau jenis kelamin tertentu.³⁴ Adapun yang dibutuhkan dalam kesaksian adalah informasi yang akurat.

Memahami ayat-ayat persaksian secara parsial, memang menimbulkan kesan seakan ketentuan saksi dan perkara yang dipersaksikan adalah satu paket. Ketentuan saksi urusan bisnis tidak berlaku untuk urusan cerai, begitu seterusnya. Hal ini tidak sesuai dengan prinsip keholistikan Al-Quran. Perbedaan kriteria saksi yang disuguhkan Al-Quran bisa dipahami dalam rangka pembinaan hukum. Pembinaan tersebut memang sering kali dilakukan secara gradual.³⁵ Sesuai *tartīb an-nuzūl*, ayat

³³ Salah satu ulama yang membolehkan kesaksian non-muslim adalah Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah. Menurut Ibn al-Qayyim, kriteria yang harus ada pada seorang saksi adalah keadilan. Keadilan adalah sifat universal, yang tidak hanya dimiliki oleh orang dengan agama tertentu saja. Dengan demikian, dia menolak anggapan sementara ulama yang mengharuskan saksi dari kalangan muslim saja. Lihat: Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *aṭ-Turuq al-Hukmiyyah*, (t.k.: Dār al-Bayān, t.t.), 151.

³⁴ Ibn Ḥazm berpendapat bahwa ketentuan Al-Quran yang membolehkan wanita menjadi saksi tidak hanya terbatas pada urusan transaksi non-tunai. Ketentuan tersebut berlaku umum untuk semua masalah hukum yang membutuhkan persaksian. Lihat: Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, 9, 400.

³⁵ Khudari Bik menyebutkan tiga prinsip dasar yang dianut oleh Al-Quran dalam pembinaan hukum, yaitu menghilangkan kesusahan, meminimalisasi beban, dan dilakukan secara gradual. Contoh klasik

persaksian yang kesemuanya diturunkan pada periode Madinah,³⁶ yang paling awal turun adalah surat Al-Baqarah ayat 282. Ayat ini tidak mengharuskan jenis kelamin tertentu sebagai saksi, bahkan redaksi ayat memberikan hak persaksian kepada para budak dan wanita, dua golongan marjinal pada waktu itu.³⁷ Pada ayat-ayat selanjutnya, kriteria yang berkaitan dengan jenis

penerapan asas gradualitas adalah tentang keharaman minuman keras. Mula-mula Al-Quran menginformasikan bahwa minuman keras mengandung madarat. Selanjutnya Al-Quran melarang orang dalam keadaan mabok untuk mendirikan salat. Terakhir, Al-Quran secara tegas mengharamkan konsumsi khamr dalam kadar dan kondisi apapun. Lihat: Muḥammad Khudārī Bik, *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī* (t.k.: al-Ḥaramain, t.t.), 17.

³⁶ Ayat-ayat yang diturunkan di Madinah, dalam literatur '*ulūm al-Qur'ān*, disebut ayat *madaniyyah*. Dalam pandangan asy-Syātibī, ayat-ayat *madaniyyah* merupakan ayat-ayat kasuistik yang bersifat partikular/*juz'ī*, sedangkan hal-hal yang bersifat universal/*kullī* terhimpun dalam ayat-ayat *makkiyyah*. Bagi asy-Syātibī, pemahaman terhadap Al-Quran harus dibangun dari nilai-nilai yang universal.

Sejurus dengan asy-Syātibī, Mahmoud Muhamed Taha, sebagaimana dikutip oleh An-Na'im, menarasikan dengan baik hubungan antara ayat *makkiyyah* dan *madaniyyah*. Bagi Taha, pesan yang dikandung ayat *makkiyyah* adalah ajaran-ajaran yang bersifat abadi, fundamental, dan berlaku umum. Sedangkan kandungan ayat *madaniyyah*, masih menurut Taha, tidak lain merupakan operasionalisasi ayat-ayat *makkiyyah* yang bersifat realistik. Hal ini bisa terbaca dari karakteristik kedua jenis ayat tersebut. Ketika ajaran-ajaran universal yang dibawa nabi belum mampu diterima, atau bahkan hanya akan mendapat penolakan keras, maka pada saat itulah aturan yang lebih familiar dan realistik diberlakukan.

Uraian ini, sengaja dipaparkan, untuk menunjukkan bahwa ayat-ayat tentang persaksian, dalam konsep di atas, hanya merupakan masalah partikular. Ayat-ayat tersebut tidak bisa dipahami secara parsial, melainkan harus dipahami dengan berlandaskan nilai-nilai universal (*maqāṣid asy-syarī'ah al-āmmah*).

³⁷ 'Izzat Darwazah, *at-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, 6, 512.

kelamin tidak lagi muncul. Batasan yang digunakan adalah ‘*minkum*’, yang semestinya dibawa pada pengertian pertama. Adapun ayat terakhir turun, surat Al-Mā’idah ayat 106, secara eksplisit menyebutkan kebolehan non-muslim sebagai saksi. Secara gradual, Al-Quran telah menata pondasi aturan saksi tanpa mendiskriminasi jenis kelamin dan agama tertentu. Namun, sebelum ayat-ayat itu turun, Allah melalui banyak ayat telah menegaskan ajaran universal tentang persamaan derajat dan kebebasan beragama. Sesuai prinsip ajaran yang parsial harus sejalan dengan ajaran universal, maka aturan-aturan persaksian seharusnya tidak bertentangan dengan dua prinsip tersebut.

Ayat-ayat persaksian memang tidak menyebutkan ilat hukum secara eksplisit. Namun berdasarkan kajian di atas, dapat ditarik titik temu akan arti pentingnya menjaga hak seseorang. Inilah salah satu makna keadilan, satu ajaran universal dalam Al-Quran.³⁸

4. Kontekstualisasi Makna

Teks Al-Quran sudah mengalami pergeseran konteks semenjak kali pertama diturunkan. Teks dan konteks merupakan dua pilar yang sangat penting untuk menemukan butir-butir ‘keindahan’ Al-Quran. Namun pada konteks yang

³⁸ Muḥammad al-Gazālī dan Yūsuf al-Qaraḍāwī adalah sebagian pemikir kontemporer yang menempatkan keadilan sebagai ajaran fundamental dalam Islam.

berbeda, mufasir harus mempertimbangkan satu pilar lainnya, yaitu kontekstualisasi. Acuan utama dalam tahap ini adalah *maqāṣid asy-syarī'ah*-nya, artinya konteks pembaca bisa berbeda, namun tujuannya, harus tetap sama. Karena dipahami dalam konteks berbeda, maka sarana untuk mencapai sasaran juga sangat mungkin berbeda. Namun demikian, sasaran tersebut tidak boleh berbeda.

Seperti disinggung sebelumnya, pemahaman ayat 282 surat Al-Baqarah yang membahas masalah persaksian dalam transaksi, tidak bisa dipisahkan dari keseluruhan ayat persaksian. Pemahaman terhadapnya harus dibangun di atas tujuan yang bisa diinduksi dari ayat-ayat persaksian. Menghadirkan saksi, diperintahkan dalam rangka menjaga hak seseorang. Ini adalah ketentuan yang pasti. Adapun ketentuan yang menyangkut sarana untuk mewujudkan tujuan tadi bersifat relatif. Dengan demikian, sarana bisa dikontekstualisasikan apabila konteks menghendaki.

Pada ayat yang menjadi fokus pembahasan, sarana untuk menegakkan hak seseorang adalah persaksian. Demikian juga pada ayat-ayat lain yang serupa, seperti sudah dijabarkan di atas. Namun demikian, apakah saksi menjadi satu-satunya alat bukti yang diakui oleh Al-Quran? Tentu tidak demikian, karena Al-Quran sendiri yang mengonfirmasi alat bukti lain selain dua saksi. Seperti, misal, pada saat Yusuf divonis bersalah oleh Hakim Istana dengan alat bukti seorang saksi korban (*Imra'ah*

al-‘Azīz/permaisuri raja) dan barang bukti berupa pakaian yang bagian belakangnya sobek. Contoh lainnya, pada perkara *qazāf* (menuduh orang melakukan zina) dan *li’ān* (perceraian dengan alasan zina), Al-Quran membolehkan alat bukti berupa sumpah, meski tanpa ada saksi seorangpun. Pada surat Al-Baqarah ayat 282, Al-Quran juga mengenalkan alat bukti lain, berupa alat bukti tertulis. Dengan demikian, pada dasarnya dua saksi bukanlah satu-satunya alat pembuktian. Lain dari pada itu, Al-Quran memang tidak pernah menyatakan bahwa sebuah perkara tidak bisa diputus, dalam konteks pidana, atau suatu transaksi dianggap tidak sah, dalam konteks perdata, jika tidak dihadiri dua saksi. Dua saksi, dipahami sebagai batas minimal pembuktian yang paling memungkinkan pada saat itu.

Kemudian, sebuah pertanyaan filosofis bisa diajukan untuk menguji hipotesis di atas, kenapa Al-Quran menempatkan dua saksi sebagai alat pembuktian utama? Untuk menjawabnya, bisa diajukan sedikitnya dua alasan. Pertama, ketentuan tersebut dalam rangka mengakomodasi kebiasaan yang berlaku di masyarakat.³⁹ Kedua, menghadirkan saksi adalah hal yang

³⁹ Tidak jelas darimana asal-usul ketentuan syarat minimal dua orang saksi. Ada dugaan kuat, Al-Quran mengakomodasi kebiasaan yang berlaku di masyarakat. Kebiasaan menghadirkan saksi sudah ada sebelum Al-Quran turun. Konon, Amr bin Asad, saat menikahkan Muhammad dengan Khadijah juga menghadirkan saksi para pembesar Quraisy. Lihat: Rifa’ah at-Ṭaḥṭawī, *Nihāyah al-Ījāz fī Sakīn al-Ḥijāz* (Cairo: Dār az-Zakhāir, 1419), 81-82.

Bahkan, Injil, kitab yang diturunkan sebelum Al-Quran, sudah mengenal kebiasaan ini: “Satu orang saksi saja tidak dapat menggugat

paling mudah dilakukan pada saat itu.⁴⁰ Kedua alasan di atas, pada konteks kekini-sinian nampaknya tidak sepenuhnya relevan. Alasan pertama, untuk perkara perdata, dianggap sudah kadaluarsa, karena hampir semua negara di dunia, termasuk Indonesia, mengakui bukti tertulis sebagai bukti utama. Berbeda dengan masalah pidana, dimana bukti utamanya adalah keterangan saksi. Alasan kedua, meski benar adanya, namun belum sepenuhnya menjamin hak seseorang, jika dikonfrontasi dengan bukti lain yang lebih kuat. Sehingga, khusus dalam perkara keperdataan, perlu dipertimbangkan alternatif berupa bukti surat/tertulis⁴¹ untuk menggantikan posisi saksi.

seseorang mengenai perkara kesalahan apapun atau dosa apapun yang mungkin dilakukannya; Baru atas keterangan dua atau tiga orang saksi perkara itu tidak disangsikan.” Ketentuan ini terdapat dalam Kitab Ulangan (19:15).

Dalam tradisi hukum Barat -dan ini yang diadopsi oleh sistem hukum di Indonesia- memang ada asas *unus testis nullus testis* (satu saksi bukanlah saksi). Artinya satu saksi dalam satu perkara hanya bisa bernilai pembuktian apabila disertai alat bukti lainnya. Pasal 169 *Herzien Inlandsch Reglement* (Reglemen Indonesia yang Dibaharui) menyebutkan: “Keterangan dari seorang saksi saja, tanpa suatu alat bukti lain, tidak dapat dipercaya dalam hukum.” HIR adalah kitab hukum acara zaman kolonial yang masih berlaku hingga sekarang.

Paparan di atas, cukup sebagai bukti bahwa menghadirkan dua saksi dalam peristiwa hukum sudah ada sejak sebelum Al-Quran turun.

⁴⁰ Alat bukti berupa barang bukti tidak selalu ada dalam peristiwa hukum. Alat bukti sumpah, mudah dipatahkan, sehingga posisinya lemah. Sumpah hanya digunakan apabila tidak ada alat bukti lain. Alat bukti tertulis tidak terlalu familiar di masyarakat pada waktu itu.

⁴¹ Akta autentik adalah suatu akta yang di dalam bentuk yang ditentukan oleh undang-undang, dibuat oleh atau di depan pegawai-pegawai

Pembahasan selanjutnya, masih berkenaan dengan saksi, namun lebih ‘dalam’. Saksi, agar bisa diterima keterangannya harus memenuhi kriteria-kriteria tertentu. Syarat yang paling ditekankan oleh Al-Quran adalah adil. Hal ini merupakan konsekuensi ajaran keadilan di dalam Al-Quran yang universal. Ajaran universal lain yang juga harus menjadi acuan dalam menetapkan syarat seorang saksi adalah prinsip egaliterian dan kebebasan beragama. Berdasarkan alasan ini, maka tidak tepat memonopoli ketentuan saksi oleh jender atau agama tertentu.⁴²

umum yang berkuasa untuk itu di tempat di mana akta dibuatnya (Pasal 1866 KUHPerdota). Akta autentik adalah salah satu dari tiga jenis alat bukti surat yang diakui oleh undang-undang. Alat bukti, dalam hukum perdata, ada lima macam, yaitu alat bukti surat, saksi, persangkaan, pengakuan, dan sumpah. Kelimanya memiliki kekuatan dan batas minimal yang berbeda-beda.

⁴² Ketentuan ini, sebenarnya sudah sejak dahulu dipraktikkan. Salah satunya bisa terlihat dalam sebuah riwayat dari az-Zuhrī, yang artinya: “Berlaku kebiasaan sejak zaman rasul bahwa kesaksian wanita diterima pada hal-hal yang tidak bisa diketahui, kecuali oleh mereka.” Riwayat lain dari ad-Dāruqūṭnī menguatkan riwayat diatas, artinya: “Rasulullah menerima kesaksian dukun bayi.” Konon Khalifah Umar, sebagaimana diriwayatkan oleh Abī Labīd, pernah menetapkan perceraian berdasarkan kesaksian empat orang perempuan. Lihat: Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, 9, 397. Begitu juga Khalifah Ali pernah menerima kesaksian wanita dalam kasus pembunuhan, sebagaimana diriwayatkan oleh Sufyān bin ‘Uyainah. Lihat: Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, 9, 398.

Pada zaman rasul, informasi dari wanita juga sangat dibutuhkan dalam urusan perkawinan, terutama pra akad nikah. Pada proses peminangan, calon suami boleh melihat calon istri hanya pada batas tertentu. Adapun jika ingin mengetahui lebih detail, ia boleh mengutus seorang wanita untuk melihat hal-hal yang lebih ‘pribadi’ dari calon istri. Rasul sendiri, seperti diriwayatkan Anas bin Mālik, pernah mengutus Ummu Sulaim untuk melihat betis dan mencium bau mulut wanita yang hendak beliau nikahi. Lihat: Aḥmad bin Ḥanbal, *al-Musnad*, jil. 21 (Bairūt: Mu’assasah ar-Risālah, 1998), 105-106.

Bukan hanya karena persaksian tidak berkaitan dengan keduanya, namun juga bertolak-belakang dengan dua gagasan besar Al-Quran tersebut, serta menjadi kontra-produktif terhadap nilai-nilai dalam Deklarasi Hak Asasi Manusia.⁴³

Konsep yang sudah digali ini, akan diaplikasikan pada *fiqh an-nikah* (hukum perkawinan).⁴⁴ Peran yang diambil saksi dalam akad nikah adalah untuk menjamin hak calon suami, calon istri, serta anak keturunan hasil dari perkawinan tersebut. Peran tersebut diwujudkan dalam dua tugas pokok, yaitu menjamin keabsahan akad, serta menjadi bukti, dengan keterangannya, apabila terjadi sengketa dalam perkawinannya nanti. Diakui atau tidak, tugas tersebut pada konteks di Indonesia saat ini, sudah terwakilkan oleh Pegawai Pencatat Nikah (PPN).⁴⁵ Selain melakukan pencatatan nikah, PPN juga

⁴³ Pasal 1 Deklarasi Hak Asasi Manusia menyebutkan: “Seluruh manusia dilahirkan merdeka dan setara dalam hak dan martabat.”

⁴⁴ Dalam menafsirkan ayat persaksian untuk menggali aturan hukum saksi perkawinan, seorang mufasir tidak bisa menutup diri terhadap hukum yang diakui oleh Pemerintah (hukum positif). Hukum tersebut justru harus diposisikan sebagai salah satu wawasan yang membangun *worldview* mufasir. Aturan perkawinan di Indonesia yang dituangkan dalam Undang-undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan mengharuskan setiap perkawinan dicatatkan. Pasal 2 ayat (2) menyebutkan: “Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undanganyang berlaku.”

⁴⁵ Peraturan Menteri Agama No. 11 Tahun 2007 tentang Pencatatan Nikah pasal 2 ayat (1) menyebutkan: “Pegawai Pencatat Nikah yang selanjutnya disebut PPN adalah pejabat yang melakukan pemeriksaan persyaratan, pengawasan dan pencatatan peristiwa nikah/rujuk, pendaftaran cerai talak, cerai gugat, dan melakukan bimbingan perkawinan.”

memastikan agar perkawinan sah secara hukum.⁴⁶ Perkawinan yang sah ini menjadi dasar bagi PPN untuk menerbitkan Akta Nikah, yang menjadi bukti autentik peristiwa nikah.

5. Penarikan Kesimpulan

Memotret ayat 282 pada surat Al-Baqarah dalam perspektif *maqāṣid asy-syari'ah* semakin mengukuhkan Al-Quran sebagai kitab universal. Ayat ini, dengan ayat yang lain, merupakan bagian dari proyek besar Al-Quran untuk menata masyarakat *mutamaddin* (berperadaban) yang menghargai hak asasi manusia serta menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan.

⁴⁶ Sesuai pasal 2 PMA No. 11 Tahun 2007, PPN bertugas memeriksa persyaratan yang menentukan keabsahan akad. Beberapa hal yang diperiksa oleh PPN saat pendaftaran nikah adalah:

- a. Kehendak nikah, melalui berkas N1.
- b. Asal-usul calon pengantin, melalui berkas N2. Melalui berkas ini, bisa diketahui ada tidaknya halangan nikah pada kedua calon pengantin.
- c. Persetujuan mempelai, melalui berkas N3. Berkas ini membuktikan bahwa kedua calon mempelai hendak melakukan akad secara sukarela, sebuah asas mendasar dalam perkara muamalah.
- d. Asal-usul orang tua, melalui berkas N4. Sama seperti N2, berkas ini bisa menjadi bukti tidak ada halangan nikah pada calon pengantin.
- e. Izin orang tua, melalui berkas N5. Berkas ini menyatakan izin orang tua bagi calon istri yang belum memenuhi usia nikah.
- f. Kematian suami/istri, untuk janda/duda, melalui berkas N6; Sebagian berkas N ini disahkan oleh Ketua RT dan diketahui oleh Kepala Desa.
- g. Surat pernyataan jejak, yang dibuat oleh calon suami.
- h. Surat keterangan dokter untuk mengetahui status keperawanan calon istri.
- i. Surat keterangan cerai yang diterbitkan oleh Pengadilan Agama.
- j. Izin poligami, yang diterbitkan oleh Pengadilan Agama.

Pada tataran praktis, salah satu yang bisa digali dari ayat ini adalah bahwa persaksian dapat dipahami dalam konteks menjaga hak seseorang, sehingga ia haruslah orang yang adil. Ketentuan lain bisa disematkan pada saksi, selama tidak bertentangan dengan nilai universal yang diajarkan Al-Quran.

Saksi adalah salah satu saja dari piranti untuk menegakkan keadilan, atau dalam bahasa hukum praktis disebut alat bukti. Alat bukti sendiri mencakup banyak hal, dan ada kecenderungan untuk mengalami perluasan, mengingat alat bukti ini bersifat relatif. Alat bukti yang sudah ketinggalan zaman, seyogyanya direlevankan dengan kondisi modern. Salah satu perkembangan bidang ini, antara lain adalah penggunaan CCTV untuk pembuktian perkara pidana, penggunaan tes DNA untuk pembuktian asal-usul anak, dan banyak yang lain. Adapun salah satu yang kurang relevan dengan kondisi kekinian adalah saksi dalam perkawinan. Dikatakan kurang relevan, karena saksi saja tidak bisa lagi melindungi hak pasangan nikah sepenuhnya. Banyak hak-hak keluarga yang tidak dapat diakses jika kasusnya demikian.

Pada kasus perkawinan, seperti disebutkan di atas, alat bukti yang paling bisa menjamin hak pasangan nikah adalah akta nikah, sebagaimana diatur dalam peraturan perundang-undangan. Akta ini hanya bisa didapatkan dengan cara mendaftarkan perkawinan kepada Pegawai Pencatat Nikah. Dengan demikian tidak berlebihan, dan justru sesuai dengan

spirit syariat, apabila ayat ini dijadikan *legal standing* (dasar hukum) kewajiban mencatatkan perkawinan.⁴⁷ Sebaliknya, perkawinan yang tidak dicatatkan merupakan pelanggaran yang bisa diterapkan sanksi bagi pelakunya. Hal ini dilakukan semata-mata untuk mengantisipasi kesewenang-wenangan,⁴⁸ demi terpeliharanya hak seseorang sebagaimana mestinya.

⁴⁷ Kebanyakan aturan tentang pencatatan perkawinan yang berlaku di beberapa negara muslim hanya sebatas syarat administratif. Atho' Mudzhar dan Khairuddin Nasution mengatakan bahwa Yaman adalah satu-satunya negara yang menempatkan pencatatan perkawinan sebagai rukun nikah, sehingga mempengaruhi keabsahan akad. Negara lain yang mengambil langkah berani dalam urusan pencatatan perkawinan adalah Iran. Pemerintah Iran mewajibkan setiap pasangan yang hendak menikah, agar meregistrasikannya kepada lembaga yang berwenang. Pelanggaran terhadap aturan ini diancam dengan sanksi penjara sampai satu tahun. Senada dengan Iran, Pakistan juga mengancam para pelaku perkawinan yang tidak dicatatkan dengan sanksi pidana. Lihat: M. Atho Mudzhar dan Khoiruddin Nasution, *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih* (Jakarta: Ciputat Press, 2003).

⁴⁸ Salah satu akibat dari tidak dicatatkannya perkawinan diatur di dalam pasal 42 dan 43 UU Perkawinan. Pasal 42 berbunyi: "Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah." Adapun pasal 43 ayat (1) berbunyi: "Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya." Perkawinan yang sah menurut UU Perkawinan harus memenuhi dua kriteria, yaitu: 1) Dilakukan sesuai aturan agama; dan 2) Dicatatkan sesuai perundang-undangan.

B. Studi Ayat Perkawinan Beda Agama

1. Identifikasi Ayat

Berbeda dengan masalah persaksian dalam akad nikah, perkawinan beda agama secara eksplisit diatur oleh Al-Quran dalam tiga ayat. Dengan demikian, ketiganya diposisikan sebagai ayat primer. Ketiga ayat tersebut adalah:

a. Surat Al-Baqarah ayat 221

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَا
أَعْجَبِيكُمُ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ
وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِإِذْنِهِ
وَيُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ⁴⁹

b. Surat Al-Mā'idah ayat 5

الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ
لَّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن
قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أَجْرَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي
أَحْدَانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ⁵⁰

⁴⁹ Terjemahan: “Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak wanita yang mu'min lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. Sesungguhnya budak yang mukmin lebih baik dari orang musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Mereka mengajak ke neraka, sedang Allah mengajak ke surga dan ampunan dengan izin-Nya. Dan Allah menerangkan ayat-ayat-Nya (perintah-perintah-Nya) kepada manusia supaya mereka mengambil pelajaran.”

⁵⁰ Terjemahan: “Pada hari ini dihalalkan bagimu yang baik-baik. Makanan (sembelihan) orang-orang yang diberi al-kitab itu halal bagimu, dan makanan kamu halal (pula) bagi mereka. (dan dihalalkan mangawini) wanita yang menjaga kehormatan diantara wanita-wanita yang beriman dan wanita-wanita yang menjaga kehormatan di antara orang-orang yang diberi al-kitab sebelum kamu, bila kamu telah membayar mas kawin mereka dengan maksud menikahinya, tidak dengan maksud berzina dan tidak (pula)

c. Surat Al-Mumtahanah ayat 10

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ
بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ
وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ وَآتُوهُنَّ مَا أَنْفَقُوا وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَنْكُحُوهُنَّ إِذَا
اتَّبَعْتُمُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَاسْأَلُوا مَا أَنْفَقْتُمْ وَلَيْسَ أَلْوَا
مَا أَنْفَقُوا نَالِكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ⁵¹

Ketiga ayat di atas ditetapkan sebagai ayat primer, bukan saja karena secara eksplisit membahas tema perkawinan beda agama, tetapi juga karena banyak dirujuk oleh para fukaha dalam pembahasan tema tersebut. Adapun ayat-ayat sekunder untuk ayat ini mencakup dua tema, yaitu perkawinan dan hubungan antar agama secara umum.

menjadikannya gundik-gundik. Barangsiapa yang kafir sesudah beriman (tidak menerima hukum-hukum Islam), maka hapuslah amalannya dan ia di hari kiamat Termasuk orang-orang merugi.”

⁵¹ Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman, apabila datang berhijrah kepadamu wanita-wanita yang beriman, maka hendaklah kamu uji (keimanan) mereka. Allah lebih mengetahui tentang keimanan mereka; Maka jika kamu telah mengetahui bahwa mereka (benar-benar) beriman maka janganlah kamu kembalikan mereka kepada (suami-suami mereka) orang-orang kafir. Mereka tiada halal bagi orang-orang kafir itu dan orang-orang kafir itu tiada halal pula bagi mereka. dan berikanlah kepada (suami suami) mereka, mahar yang telah mereka bayar. Dan tiada dosa atasmu mengawini mereka apabila kamu bayar kepada mereka maharnya. Dan janganlah kamu tetap berpegang pada tali (perkawinan) dengan wanita-wanita kafir; Dan hendaklah kamu minta mahar yang telah kamu bayar; Dan hendaklah mereka meminta mahar yang telah mereka bayar. Demikianlah hukum Allah yang ditetapkan-Nya di antara kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.”

2. Identifikasi Makna

Ada tiga komunitas non-muslim yang disebutkan oleh Al-Quran dalam ayat perkawinan beda agama, yaitu *al-musyrik*, *ahl al-kitāb*, dan *al-kāfir*. Ketiga istilah tersebut perlu dianalisa penggunaannya, baik dalam internal Al-Quran sendiri, maupun penggunaan oleh masyarakat Arab pada masa itu. Pemetaan tersebut dilakukan untuk mengkonstruksi kondisi masyarakat Arab, baik sebelum maupun sesudah rasul diutus.

Kata '*al-musyrik*' merupakan istilah untuk orang yang mengingkari ke-Esa-an Allah swt. Kata ini merupakan derivasi dari kata '*syaraka-yasyraku*'. Jejak paganisme pada kata ini sudah ditemui dalam ungkapan yang diucapkan masyarakat Arab kuno saat bertawaf.⁵² Orang-orang musyrik sebenarnya percaya keberadaan Allah swt, hanya saja mereka membuat sesembahan baru yang diwujudkan dalam bentuk berhala. Berhala ini bertujuan untuk memvisualiasikan Tuhan, sehingga kaum musyrikin merasa dekat dengan-Nya saat beribadah.⁵³ Terma '*al-musyrik*' berakronim dengan kata '*al-ḥanīf*'.⁵⁴ '*Al-*

⁵² Kalimah *talbiyyah* kaum pagan Arab:

لَيْتِكَ لَا شَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكَ هُوَ أَك تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ

“Aku sambut (seruan)-Mu, tiada sekutu bagi-Mu, kecuali sekutu yang Engkau kuasai dan ia tidak menguasai.” Lihat: Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, 2249.

⁵³ Shihab, *Membaca*, 83-84.

⁵⁴ Salah satu penggunaan kata '*ḥanīf*' dalam Al-Quran terdapat dalam surat An-Nahl ayat 120, yang artinya: “Sesungguhnya Ibrahim adalah

Ḥanīf digunakan untuk menyebut orang yang memeluk agama tauhid.⁵⁵

Selain kaum musyrikin dan kalangan *ḥanīfiyyūn*, ada sekelompok masyarakat yang disebut ahlulkitab. Mereka adalah para pemeluk agama yang dibawa oleh nabi sebelumnya. Al-Quran mencatat tiga kelompok ahlulkitab, yaitu Yahudi, Nasrani, dan *aṣ-Ṣābi'ah*.⁵⁶

Selain musyrik dan ahlulkitab, Al-Quran juga menyebut komunitas lain yang disebut '*kāfir*'. Terma ini merupakan derivasi dari kata '*kafara-yakfuru*'. Sebelum Islam datang, kata tersebut digunakan untuk menunjukkan sikap pengingkaran atas sebuah kebaikan. Kata tersebut berlawanan dengan kata '*asy-syukr*', yang berarti 'berterimakasih'. Setelah Islam datang, terma '*al-kufr*' bergeser ke dalam terma bernuansa teologis. '*Al-Kufr*' yang tadinya memiliki pengertian 'ingkar' atau 'tidak

seorang imam yang dapat dijadikan teladan lagi patuh kepada Allah dan *ḥanīf*. Dan Sekali-kali bukanlah dia termasuk orang-orang yang mempersekutukan (Tuhan).”

⁵⁵ Beberapa tokoh Arab pra-Islam dikenal sebagai '*ḥanīfiyyūn*', seperti Qus bin Sa'īdah al-Ayādī, Zaid bin 'Amr bin Nufail, Waraqah bin Naufal, Umayyah bin Abī aṣ-Ṣalt aṣ-Ṣaqafī, dan lain-lain. Lihat: Shihab, *Membaca*, 99-102.

⁵⁶ Salah satu ayat yang menyebutkan tiga golongan tersebut adalah surat Al-Baqarah ayat 62, yang artinya: “Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang *Ṣābi'in*, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka. Tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”

berterima kasih' menjadi berarti 'tidak percaya' atau 'tidak beriman'. '*Al-Kufr*' pada konteks ini diposisikan sebagai lawan kata dari '*al-īmān*'.⁵⁷

Uraian di atas memberikan gambaran tentang struktur masyarakat Arab pra-Islam. Mereka terbagi menjadi tiga kelompok keagamaan, yaitu musyrikin, ahlulkitab, dan *ḥanīfiyyūn*. Mereka tersebar di berbagai daerah. Mekkah didominasi oleh kaum musyrikin. Ada juga komunitas *ḥanīfiyyūn* di sana. Sedangkan ahlulkitab, tersebar di beberapa wilayah. Agama Yahudi mendominasi wilayah Madinah, Nasrani banyak tersebar di daerah Syam, sedangkan *aṣ-Ṣābi'ah* banyak dianut penduduk Iraq.⁵⁸

Kondisi ini sedikit bergeser setelah Al-Quran turun, tepatnya pada periode Mekkah. Sebagian kecil penduduk Mekkah menjadi pengikut nabi.⁵⁹ Komunitas ini berada pada

⁵⁷ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Quran*, terj. Agus Fahri Husein dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 14-15.

⁵⁸ Shihab, *Membaca*, 81-108.

⁵⁹ Istilah '*al-muslim*' (jamaknya *al-muslimūn*) sebenarnya digunakan Al-Quran untuk menyebutkan para pengikut ajaran agama yang dibawa oleh para nabi. Nabi Ibrahim, sebagaimana dijelaskan dalam surat Al-An'ām ayat 164 juga mengaku sebagai '*al-muslim*'. Al-Quran menegaskan bahwa risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad bernama 'Islam', sekalipun istilah tersebut sudah dipakai oleh risalah nabi-nabi terdahulu. Hal ini tergambar jelas dalam surat Al-Mā'idah ayat 3: "Aku pilihkan untukmu Islam sebagai agama." Penganut agama tersebut disebut '*al-muslim*'. Nabi Muhammad dalam beberapa hadis menyatakan dengan jelas bahwa pengikutnya bernama

kubu yang berseberangan dengan kaum musyrikin. Label ‘kafir’ mulai dikenalkan oleh Al-Quran untuk menyebut orang-orang musyrik, karena sikap mereka yang memusuhi para pengikut nabi.⁶⁰

Pada periode Madinah, struktur itu kembali mengalami dekomposisi. Muhammad dengan jumlah pengikut yang semakin besar menjalin kerjasama dengan komunitas ahlulkitab. Sebagian dari mereka memang diakui juga oleh Al-Quran sebagai mukminin.⁶¹ Sebaliknya, Al-Quran juga tidak memberikan garansi ‘mukminin’ kepada semua pemeluk Islam. Mereka inilah yang diceritakan dalam surat Al-Ḥujurāt ayat 14.⁶² Pada periode ini, masyarakat dikelompokkan menjadi dua, yaitu oposisi dan koalisi. Oposisi adalah para penentang

‘al-muslimūn’, salah satunya hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari Abū Mūsā al-Asy’ari: *مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى الْخ*.

⁶⁰ Label ‘kafir’ disematkan kepada kaum musyrikin, salah satunya pada surat Al-Kāfirūn. Surat tersebut diturunkan di Makkah berkenaan dengan ajakan para pembesar musyrikin Quraisy untuk menggelar ibadah bersama. Kaum musyrikin mengikuti ibadah orang muslim, begitu juga sebaliknya. Lihat: Ibn Kaṣīr, *Tafsīr*, 14, 486.

⁶¹ Salah satunya terdapat dalam surat Āli ‘Imrān ayat 199. Berbagai riwayat menceritakan tentang turunnya ayat tersebut. Semuanya berkenaan dengan orang-orang Yahudi dan Nasrani yang mempercayai kerasulan Muhammad.

⁶² Terjemahan: “Orang-orang badui itu berkata: “Kami telah beriman”. Katakanlah: “Kamu belum beriman, tapi Katakanlah ‘kami telah tunduk’, karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu; dan jika kamu taat kepada Allah dan Rasul-Nya, Dia tidak akan mengurangi sedikitpun pahala amalanmu; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

kebijakan-kebijakan Muhammad. Mereka terdiri dari orang-orang kafir⁶³ dan munafik⁶⁴. Adapun koalisi adalah orang-orang yang terikat perjanjian dengan nabi Muhammad, baik dari orang Islam maupun ahlulkitab. Mereka inilah yang disebut dengan ‘*al-ummah*’.⁶⁵ Hal ini menunjukkan adanya kemitraan lintas

⁶³ Kafir yang disebutkan dalam Al-Quran mencakup dua golongan, yaitu musyrikin dan ahlulkitab. Banyak ayat Al-Quran yang menunjukkan hal tersebut, salah satunya surat Al-Bayyinah ayat 1, yang artinya: “Orang-orang kafir, yakni ahlulkitab dan musyrikin (mengatakan bahwa mereka) tidak akan meninggalkan (agamanya) sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata.”

⁶⁴ Salah satu pemeluk Islam yang terkenal sebagai dedengkot kaum munafik adalah ‘Abd Allah bin Ubay bin Salūl. Salah satu riwayat yang menunjukkan sisi kemunafikannya terdapat pada riwayat *sabab an-nuzūl* surat al-Munāfiqūn ayat 1. Lihat: aṣ-Ṣābūnī, *Ṣafwah at-Tafāṣīr*, 3, 385.

⁶⁵ Terma ‘*al-ummah*’ secara jelas disebutkan dalam Piagam Madinah. Piagam ini merupakan kontrak sosial warga Madinah. Dengan demikian, maka ummah bisa dimaknai sebagai kesatuan warga Madinah yang terikat perjanjian dengan nabi Muhammad saw yang terdiri dari masyarakat lintas suku, ras, dan agama. Hal ini karena terdapat pasal-pasal yang mengatur hak dan tanggungjawab semua warga, seperti: “Orang mu’min harus melawan orang-orang yang melakukan kejahatan/permusuhan dan perusakan walau terhadap anak-anak mereka” Lihat: Zakiyuddin Baidhawī, “Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-prinsip Kehidupan Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara,” dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*, ed. Wawan Gunawan Abdul Wahid dkk. (Bandung: Mizan Pustaka, 2015), 136.

Berikut beberapa pasal yang menyebutkan adanya kerjasama tersebut:

- a. Pasal 1: “Atas Nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Penyayang. Ini adalah piagam dari Muhammad saw, antara mu’minin dan muslimin dari Quraisy dan Yasrib, dan siapapun yang mengikuti, bergabung, dan berjuang bersama mereka.”
- b. Pasal 2: “Bahwa mereka adalah satu ummah, berbeda dari yang lain.

agama pada periode Madinah, baik mendukung ataupun menentang nabi.⁶⁶

Uraian panjang tentang struktur masyarakat ini penting disampaikan, untuk mengidentifikasi sejauh-mana hubungan lintas-agama pada masa itu terbangun. Selanjutnya, perlu juga ditelaah situasi dan kondisi di balik hubungan-hubungan tersebut.

Ketiga ayat yang membicarakan tentang perkawinan beda agama diturunkan pada periode Madinah.⁶⁷ Adapun ayat pertama yang turun adalah surat Al-Baqarah ayat 221. Kedua,

-
- c. Pasal 25: “Kaum Yahudi dari Bani ‘Auf adalah satu ummat dengan mu’minin. Bagi Yahudi dan muslimin, bagi mereka agama mereka masing-masing. Seperti itu juga para penganut Yahudi, selain Bani ‘Auf”. Lihat: Shafiyurrahman al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah: Sejarah Hidup Nabi Muhammad*, terj. Agus Suwandi (Jakarta: Ummul Qura, 2015), 352-354.

⁶⁶ Dalam perspektif *fiqh as-siyāṣah*, seperti yang dibanyak dikaji oleh banyak pakar, Madinah diposisikan sebagai sebuah negara, dimana masyarakatnya merupakan warga negara, sedangkan Nabi Muhammad sebagai pemimpin politik. Adapun penyelenggaraan negara tersebut tertuang dalam sebuah konstitusi bernama Piagam Madinah. Jika demikian, maka koalisi setara dengan warga negara yang tunduk terhadap konstitusi, sedangkan oposisi merupakan pihak-pihak yang merongrong kedaulatan negara dan konstitusinya. Di sisi lain, kedaulatan Madinah juga diancam dari kelompok luar, yaitu musyrikin Makkah. Mereka, dalam konteks ini, sejajar dengan bangsa kolonial.

⁶⁷ Seperti telah disebutkan pada catatan kaki sebelumnya, ayat-ayat *madaniyyah* berkarakter parsial. Ayat-ayat tersebut hanya mengakomodasi kasus-kasus tertentu, dimana pemahaman terhadap ayat-ayat tadi tunduk terhadap nilai-nilai universal Al-Quran.

surat Al-Mumtahānah ayat 10. Terakhir, surat Al-Mā'idah ayat 5.⁶⁸

Ayat pertama, diturunkan pada awal-awal masa hijrah. Beberapa sumber yang dapat digali tidak menginformasikan data yang spesifik mengenai waktu turunnya ayat. Namun dapat diperkirakan antara tahun 2 dan 4 H.⁶⁹ Ayat ini turun berkenaan dengan permintaan Marsād bin Abī Marsād al-Ganawī untuk mengawini 'Anāq, seorang pelacur yang enggan masuk Islam dan memilih untuk menetap di Mekkah. Marsād menjadi delegasi rasul ke Mekkah dalam rangka membebaskan tawanan perang. Saat bertugas di Mekkah, 'Anāq menemuinya untuk menuntut pertanggungjawaban kepada Marsād. Marsād menyampaikan keinginan untuk menikahinya, namun ia merasa perlu untuk meminta izin kepada rasul. 'Anāq yang tidak suka dengan tanggapan Marsād, menghasut musyrikin untuk menghajar Marsād. Marsād pulang dan menyampaikan kejadian

⁶⁸ Tartib ayat ini mengikuti pendapat Muḥammad 'Izzat Darwazah dalam kitab tafsirnya.

⁶⁹ Perkiraan waktu turunnya ayat ini ditentukan dengan memperhatikan dua hal. Pertama, kronologis turunnya ayat yang berkenaan pendelegasian Marsād bin Abī Marsād ke Mekkah untuk membebaskan tawanan perang. Kedua, tahun wafatnya Marsād. Perang pertama adalah pertempuran Badar yang terjadi tahun ke-2 H. Lihat: Shihab, *Membaca*, 559. Adapun Marsād wafat pada bulan Ṣafar tahun 4 H saat terjadi pembantaian oleh musyrikin kepada delegasi yang diutus rasul untuk mengajarkan Al-Quran. Salah satu yang dibunuh adalah Marsād bin Abī Marsād. Peristiwa pembantaian tersebut dikenal dengan *yaum ar-raji'*. Lihat: Al-Mubarakfuri, *Sirah Nabawiyah*, 526-528.

yang dialaminya kepada rasul. Kemudian turunlah surat Al-Baqarah ayat 221 yang melarang kaum muslimin membangun hubungan perkawinan dengan musyrikin.⁷⁰ Terlepas dari *sabab an-nuzul* tersebut, poros Mekkah-Madinah pada waktu itu memang sedang meradang. Berbagai intimidasi yang dilakukan oleh musyrikin kepada muslimin mengakibatkan rasul menyatakan perang. Pada kondisi perang, kaum muslimin tidak diizinkan untuk melakukan kerjasama dengan pihak musuh, termasuk menjalin hubungan perkawinan.

Ayat kedua, menurut Izzat Darwazah,⁷¹ turun antara perjanjian Hudaibiyah⁷² dengan *Fath Makkah*.⁷³ Redaksi ayat mengilustrasikan gelombang hijrah wanita Mekkah ke Madinah untuk berbaiat kepada rasul. Hal ini hanya dimungkinkan setelah perjanjian Hudaibiyah.⁷⁴ Efek dari perjanjian ini adalah

⁷⁰ Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, jil. 3 (Bairut: Mu’assasah ar-Risālah, 2006), 454.

⁷¹ ‘Izzat Darwazah, *at-Tafsīr al-Ḥadīs*, 9, 280.

⁷² Perjanjian Hudaibiyah terjadi pada bulan Dzul Qa’dah tahun ke-6 H. Perjanjian tersebut adalah perjanjian antara kaum muslimin yang hendak berangkat haji dengan para musyrikin dari Mekkah. Lihat: Shihab, *Membaca*, 786.

⁷³ *Fath Makkah* adalah penaklukan kota Mekkah oleh pasukan muslimin pada bulan Ramadhan tahun ke-8 H. Peristiwa ini diinisiasi oleh pengingkaran orang musyrik terhadap butir-butir kesepakatan dalam perjanjian Hudaibiyah. Lihat: Shihab, *Membaca*, 895-897.

⁷⁴ Butir-butir perjanjian Hudaibiyah antara lain: 1) Gencatan senjata selama 10 tahun; 2) Penduduk Madinah yang memasuki wilayah Mekkah tanpa izin keluarganya harus dikembalikan, namun tidak berlaku sebaliknya;

munculnya gelombang migrasi dari Makkah menuju Madinah untuk saling berkunjung, tak terkecuali para wanita. Para wanita ini tetap ditahan oleh rasul, karena beliau bersikukuh bahwa redaksi perjanjian yang disepakati dengan kaum musyrikin pada perjanjian Hudaibiyyah yang menyangkut deportasi hanya berlaku bagi laki-laki. Menurut beberapa riwayat, demikian kronologis turunnya ayat tersebut, yang saat diturunkan kaum muslimin masih di bawah bayang penindasan kaum musyrikin, sekalipun ada kesepakatan damai dalam perjanjian Hudaibiyyah.⁷⁵ Sikap tersebut menjadikan kerjasama belum dimungkinkan.

Ayat ketiga, surat Al-Mā'idah ayat 5, menggambarkan kondisi keamanan yang lebih kondusif. Tidak ada riwayat khusus tentang kronologi turunnya ayat. Namun dapat diperkirakan turun setelah rasul dapat menaklukkan benteng pertahanan terakhir gerakan separatis, yaitu Banī an-Naḍīr, penguasa wilayah Khaibar.⁷⁶ Penaklukan tersebut berpengaruh terhadap stabilitas keamanan, sehingga dimungkinkan

3) Semua suku Arab bebas memilih menjadi oposisi atau koalisi Muhammad; dan 4) Rombongan nabi tidak diperkenankan ke Makkah untuk beribadah haji pada tahun tersebut, tapi boleh untuk tahun selanjutnya. Lihat: Martin Lings, *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik* (Jakarta: Serambi Ilmu, 2014), 396-397.

⁷⁵ Salah satu bentuk penindasan adalah penyerangan yang dilakukan oleh Banī Bakr (koalisi musyrikin) kepada suku Khuza'ah yang memeluk Islam. Lihat: Shihab, *Membaca*, 896.

⁷⁶ Shihab, *Membaca*, 840.

kerjasama antara muslim dan non-muslim, termasuk menjalin hubungan perkawinan.

Sekilas, dari uraian ini, dapat dipahami bahwa ayat-ayat rujukan hukum ketentuan perkawinan beda agama memiliki konteks masing-masing yang berkait-kelindan antara yang satu dengan yang lain. Setelah memahami ayat *based on context* (berdasarkan konteks pewahyuan), selanjutnya pemahaman ini akan diseleraskan dengan nilai-nilai *maqāṣid asy-syarī'ah*.

3. Eksplorasi *Maqāṣid asy-Syarī'ah*

Membangun kemitraan antara muslim dan non-muslim tidak hanya terbatas pada urusan perkawinan. Piagam Madinah menyebutkan beberapa pasal yang secara jelas menuntut kerjasama ini, antara lain: a) Kerjasama dalam pembayaran tebusan tawanan; b) Kerjasama untuk melawan penjajah; c) Kerjasama dalam menanggung biaya perang; d) Kerjasama untuk menjaga kerukunan beragama; e) Kerjasama untuk mempertahankan konstitusi.

Al-Quran sebenarnya sudah menggariskan tuntunan untuk saling bahu-membahu tanpa melihat latar belakang keagamaan, seperti tercermin dalam kebolehan perkawinan beda agama. Perkawinan adalah puncak kerjasama antara dua orang, karena tidak lagi ada yang tersimpan dari keduanya, kecuali yang di simpan dalam hati. Jika perkawinan saja dibolehkan, tentu kerjasama di bidang lain juga dibolehkan, selagi ada jaminan terpenuhinya hak masing-masing.

Ada dua kategori *maqāṣid asy-syari'ah* yang perlu dieksplorasi dalam masalah perkawinan beda agama, yaitu *maqāṣid asy-syari'ah* dalam perkawinan dan *maqāṣid asy-syari'ah* dalam kemitraan lintas agama.

a. Perkawinan

Tujuan perkawinan, kaitannya dengan penelitian ini, perlu dikemukakan terlebih dahulu, karena perkawinan, apapun bentuknya, adalah bagian dari syariat Allah yang memiliki tujuan. Adapun pelaksanaannya yang melibatkan dua orang yang berbeda agama itu hanyalah masalah komplementer, dan penelitian ini akan menganalisa sejauh mana Islam mempermasalahkan perkawinan jenis ini.

Perkawinan adalah ajaran universal yang sudah dikenal jauh sebelum Islam datang. Pada perkembangannya, ajaran perkawinan mengalami penyimpangan-penyimpangan. Al-Quran diturunkan, salah satunya adalah untuk menata-ulang aturan tersebut. Perkawinan yang manusiawi dipertahankan, sedangkan yang tidak manusiawi dianulir.

Sebelum dikenalkan dengan Al-Quran, masyarakat pagan Arab mengenal beberapa jenis hubungan amoral antara laki-laki dan wanita. Selain prostitusi, ada beberapa hubungan lain, seperti: 1) Perkawinan sesaat antara wanita dengan laki-laki 'bibit unggul', hanya untuk mendapatkan keturunan dari laki-laki tersebut; 2) Poliandri; 3) Poligami;

4) *Nikāḥ asy-syigār*, yaitu perkawinan silang tanpa mahar;⁷⁷
5) *Nikāḥ al-badal*, yaitu hubungan seks yang melibatkan dua pasangan suami-istri atau lebih; 6) *Nikāḥ al-sirr*, yaitu perkawinan untuk memiliki wanita simpanan; 7) *Nikāḥ al-maqt*, perkawinan yang diwariskan; dan 8) *Nikāḥ al-mut'ah* (kawin kontrak). Ada juga perkawinan yang bermoral, yang itu dikukuhkan sebagai perkawinan yang sah dan dipertahankan hingga sekarang.⁷⁸

Ada alasan kuat kenapa Al-Quran menghapus praktek perkawinan di atas. Bagi sebagian masyarakat pagan Arab, wanita tidak memiliki hak atas dirinya sendiri, bahkan wanita dianggap sebagai benda yang bebas ditransaksikan. Pemahaman semacam ini jelas bertentangan dengan ajaran Al-Quran yang menempatkan semua manusia pada posisi sama dan setara. Al-Quran mulai menggeser paradigma sesat kaum pagan ini dengan memberikan hak-hak kepada wanita. Al-Quran menegaskan wanita berhak atas harta hasil usahanya,⁷⁹ wanita berhak mendapatkan warisan,⁸⁰ wanita

⁷⁷ Contoh: Si A menikahkan putrinya dengan putra si B, dengan syarat putri si B yang lain menikah dengan putra si A dengan tanpa mahar.

⁷⁸ Shihab, *Membaca*, 113-115.

⁷⁹ Salah satunya disebutkan dalam surat An-Nisā' ayat 32, yang artinya: "...Kaum wanita memperoleh keuntungan dari yang mereka usahakan..."

berhak menjadi saksi,⁸¹ dan masih banyak hak-hak yang lain. Pada intinya, salah satu tujuan Al-Quran diturunkan adalah untuk mengangkat martabat wanita. Pengakuan Al-Quran hanya terbatas pada perkawinan yang bermoral adalah dalam rangka mewujudkan visi tersebut.

Selain tujuan umum di atas, perkawinan juga memiliki tujuan khusus. Dikatakan demikian, karena hanya bisa terwujud dengan adanya perkawinan. Tujuan tersebut sebagaimana disebutkan dalam surat ar-Rūm ayat 21:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ
بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ⁸²

Ada dua kata kunci yang perlu digali untuk mendapatkan pemahaman atas ayat tersebut, yaitu ‘*zawj*’ dan ‘*sakīnah*’.

‘*Az-Zawj*’, dengan satu istilah lainnya, ‘*an-nikaḥ*’, adalah dua terma yang digunakan Al-Quran untuk menggambarkan perkawinan yang sah. *Az-Zawj* berarti keberpasangan, sedangkan *an-nikaḥ* berarti penyatuan.

⁸⁰ Salah satunya disebutkan dalam surat An-Nisā’ ayat 7, yang artinya: “...Kaum wanita memperoleh bagian dari apa yang ditinggalkan orangtua dan kaum kerabat...”

⁸¹ Disebutkan dalam surat Al-Baqarah ayat 282, yang artinya: “...Maka (carilah) seorang laki-laki dan dua orang wanita sebagai saksi...”

⁸² Terjemahan: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya diantaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berfikir.”

Penggunaan kedua terma tersebut meniscayakan bersatunya dua jiwa untuk berpasangan. Karena telah bersatu, keduanya tidak akan sempurna kecuali setelah disempurnakan oleh mitranya.⁸³

Perkawinan ideal seperti disebutkan di atas akan menimbulkan sakinah. Terma ‘sakinah’ terambil dari asal kata ‘*sakana-yaskunu*’. Menurut Quraish Shihab,⁸⁴ kata tersebut berarti ketenangan yang dinamis. Tiang itu tenang, tapi ketenangannya adalah statis. Sakinah adalah ketenangan yang didahului oleh gejolak atau guncangan. Ketenangan inilah yang merupakan tujuan awal dari perkawinan.

Sakinah, barangkali bisa dikatakan ‘tujuan subyektif’, yakni tujuan yang hanya menyangkut pribadi pelakunya. Selain tujuan tersebut, ada tujuan lain yang lebih besar. Pasangan suami-istri akan melahirkan generasi baru yang nantinya akan membangun ikatan perkawinan juga. Ikatan yang lahir dari hubungan perkawinan, meliputi hubungan darah dan hubungan besan melahirkan daya kekuatan untuk membangun suatu komunitas. Pada akhirnya, patut disimpulkan bahwa perkawinan disyariatkan bukan hanya sekedar untuk memastikan keberlangsungan kehidupan manusia, tapi juga dalam rangka menata kehidupan sosial.

⁸³ M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Quran: Kalung Permata Buat Anak-anakku* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 61-62.

⁸⁴ Shihab, *Pengantin Al-Quran*, 80-81.

Tujuan perkawinan cukup kompleks, menyangkut kehidupan pribadi dan sosial. Tapi perlu ditekankan, bahwa perkawinan disyariatkan, bukan semata-mata untuk memenuhi hasrat biologis. Sehingga, seperti bisa diklarifikasi dari beberapa hadis, ada tata-cara dalam memilih pasangan yang ideal menurut Islam.

Hal lain yang penting untuk dipahami adalah bahwa perkawinan merupakan bagian dari kemitraan dua orang, bahkan merupakan puncak kerjasama, maka pada bagian selanjutnya, akan dilihat bagaimana Islam memandang kemitraan yang melibatkan penganut dua agama.

b. Kemitraan Lintas Agama

Relasi muslim dan non-muslim nampak fluktuatif dalam Al-Quran. Pada satu ayat, Al-Quran melarang kemitraan tersebut, namun pada ayat lainnya justru menganjurkan. Pada satu ayat, Al-Quran menganjurkan sikap toleransi kepada mereka, namun di ayat lain tidak demikian. Pertentangan ini, tidak bisa dilihat dengan kaca mata *binner* dengan mengakui satu ayat dan menegasikan yang lain. Pendekatan semacam ini menyebabkan banyak ayat akan tidak ‘terpakai’. Pertentangan ini harus dilihat dalam bingkai keragaman konteks yang melingkupi ayat-ayat tersebut.

Berikut ini, dapat disajikan sebagian ayat Al-Quran yang bernada ‘toleran’ dan ‘intoleran’.

a. Ayat-ayat ‘intoleran’

No.	Tema	Ayat Al-Quran
1.	Perang terhadap non-muslim	Q.S. Al-Baqarah: 190 وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ⁸⁵
2.	Larangan menjadikan non-muslim sebagai <i>awliya'</i>	Q.S. Al-Ma'idah: 51 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ⁸⁶
3	Hukuman bagi orang murtad	Q.S. Al-Baqarah: 217 وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَثٌ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ⁸⁷

Tabel 4.1 Sampel Ayat-ayat ‘Intoleran’

Ayat pertama menjadi senjata ampuh bagi sebagian kalangan untuk menuduh Islam agama teroris. Ayat yang diturunkan di Madinah ini merupakan salah satu ayat yang

⁸⁵ Terjemahan: “Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

⁸⁶ Terjemahan: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi *awliya'*”; sebagian mereka adalah pemimpin bagi sebagian yang lain. Barangsiapa diantara kamu mengambil mereka menjadi *awliya'*, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.”

⁸⁷ Terjemahan: “Barangsiapa yang murtad di antara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka Itulah yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka Itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.”

pertama diturunkan berkenaan dengan perang.⁸⁸ Peperangan hanya diizinkan jika didahului oleh kejahatan yang menyangkut hak asasi, mulai dari penganiayaan, pembunuhan, pengusiran, hingga penindasan. Izin tersebut sama sekali tidak bertujuan untuk menyebarkan Islam, apalagi untuk menuntut balas atas perlakuan yang sebelumnya diterima kaum muslimin. Perang dilakukan untuk menyelamatkan manusia dari berbagai macam penindasan. Kemerdekaan dalam berbagai bidang, termasuk kebebasan untuk memeluk agama, adalah tujuan utama dalam peperangan.⁸⁹

Ayat kedua berkenaan dengan larangan menjalin kedekatan dengan non-muslim. Berdasarkan kajian tematik ayat-ayat serupa, larangan tersebut tidak dapat digeneralisasi. Al-Quran menyebutkan beberapa alasan yang semuanya merujuk pada perilaku tidak simpatik kalangan non-muslim. Konteks turunnya ayat, mengindikasikan distabilitas keamanan sebagai faktor yang melatarbelakangi larangan tersebut. Menjalin kedekatan dengan pihak musuh (non-muslim) adalah terlarang pada kondisi yang sedang memanas. Pihak yang menjalin kerjasama dengan musuh

⁸⁸ Muhammad Ali, *Quran Suci*, 97.

⁸⁹ Maulana Muhammad Ali, "Sikap Lapang Dada Terhadap Agama-agama Lain," dalam Mukadimah *Quran Suci: Terjemah dan Tafsir*, terj. M. Bachrun (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2006), xxxiv.

pantas diperlakukan sebagai musuh. Kerjasama tersebut hanya akan menguntungkan musuh, karena dapat dimanfaatkan untuk menjatuhkan kekuatan muslimin. *Ratio-legal* (alasan hukum) larangan tersebut, bukan semata-mata karena urusan beda agama, melainkan karena perilaku aniaya yang dilakukan pihak musuh.⁹⁰

Ayat ketiga berbicara tentang konsekuensi dari perbuatan murtad. Ada sementara pemahaman bahwa orang yang keluar dari Islam harus dieksekusi mati. Ayat ini dan ayat-ayat yang serupa dengannya sebenarnya tidak membicarakan perihal hukuman tersebut. Allah menyediakan balasan bagi mereka yang berpaling dari agama-Nya kelak di akhirat. Hukuman bagi orang-orang murtad merujuk pada beberapa hadis nabi, yang semuanya berkenaan dengan situasi peperangan. Dari sini, sebenarnya sudah dapat disimpulkan, bahwa hukuman yang diberikan kepada orang murtad, bukan karena konversi agama, melainkan karena desersi atau pengkhianatan terhadap pasukan muslimin dan keperpihakan kepada musuh.⁹¹ Generalisasi hukum berupa eksekusi mati kepada semua orang yang berpindah agama, bukan saja bertentangan dengan hadis yang menjelaskan bahwa tidak semua orang

⁹⁰ Muhammad Ali, *Quran Suci*, 306.

⁹¹ Muhammad Ali, *Quran Suci*, 110-111.

murtad mendapatkan hukuman, tapi juga bertentangan dengan prinsip dasar Islam tentang kebebasan beragama.

Berdasarkan telaah beberapa ayat yang terkesan ‘intoleran’ di atas, dapat disimpulkan bahwa sikap tersebut hanya berlaku dalam kondisi-kondisi khusus. Sikap ini harus diambil untuk menjaga hak asasi manusia. Pemahaman ini merupakan *counter* terhadap pemahaman yang menyimpang, seperti perang untuk menyebarkan agama, tidak berkawan karena berbeda agama, dan menghukum orang karena berpindah agama. Perang hanya diizinkan karena adanya penindasan, dan hanya dilakukan untuk menegakkan kemerdekaan. Kerjasama dengan non-muslim tidak diizinkan selama mereka mengibarkan bendera perang terhadap muslimin, karena hal tersebut dapat mengganggu ketahanan pasukan muslimin. Menghukum orang murtad, dilakukan karena pengkhianatan dan sikap mereka ikut merongrong kemerdekaan kaum muslimin. Ketiganya sama sekali tidak berhubungan dengan sentimen keagamaan.

b. Ayat-ayat ‘toleran’

No.	Tema	Ayat Al-Quran
1.	Tidak ada paksaan dalam beragama	Q.S. Al-Baqarah: 256 لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدْ

		اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهِ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ⁹²
2.	Perlindungan tempat ibadah semua agama	Q.S. Al-Hajj: 39-40 وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيُنصِرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ⁹³
3.	Larangan untuk memaki sesembahan agama lain	Q.S. Al-An`ām: 108 وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِّكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ⁹⁴

Tabel 4.1 Sampel Ayat-ayat ‘Intoleran’

Berbagai riwayat menerangkan turunnya surat Al-Baqarah ayat 256, yang semuanya berkenaan dengan pemaksaan agama tertentu kepada seseorang.⁹⁵ Ayat pertama

⁹² Terjemahan: “Tidak ada paksaan dalam beragama; Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Tāgūt dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.”

⁹³ Terjemahan: “Dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan Masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Kuat lagi Maha Perkasa.”

⁹⁴ Terjemahan: “Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka, kemudian kepada Tuhan merekalah kembali, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan.”

⁹⁵ ‘Izzat Darwazah, *at-Tafsīr al-Ḥadīṣ*, 6, 470-471.

memang sering dijadikan sebagai landasan yuridis kebebasan beragama dalam Islam. Kebebasan beragama sudah diperjuangkan Islam sejak masih menjadi agama minoritas di Mekkah. Banyak sekali ayat Al-Quran maupun hadis nabi yang menekankan hal ini. Bahkan perang adalah salah satu syariat Islam untuk menegakkan kebebasan tersebut.

Ayat kedua juga masuk dalam tema besar ‘kebebasan beragama’. Secara spesifik, ayat tersebut membicarakan masalah perang untuk menegakkan hak dalam beragama.⁹⁶ Seandainya perang didasarkan pada sentimen keagamaan, tentu tidak ada perintah untuk melindungi tempat ibadah agama lain. Pada ayat itu, bahkan Masjid ditempatkan setelah penyebutan tempat ibadah agama lain.

Ayat ketiga diturunkan di Mekkah sebagai respon atas perilaku saling mencela ajaran agama yang dilakukan antara muslim dan non-muslim/musyrikin. Perilaku tersebut tentu tidak baik untuk membangun kerukunan masyarakat. Kerukunan, barangkali menjadi sesuatu yang ambigu pada konteks turunnya ayat tersebut. Serangan verbal maupun oral kaum musyrikin kepada muslimin memang berpotensi menimbulkan amarah kalangan muslimin. Meski demikian, umat Islam dituntut untuk menahan diri, karena perlawanan,

⁹⁶ Muhammad Ali, *Quran Suci*, 776.

apalagi makian, hanya akan membuat musyrikin semakin bergairah melakukan penindasan. Makna substansial dari ayat tersebut adalah agar umat Islam menghindari hal-hal yang dapat mengganggu kerukunan masyarakat.⁹⁷

Kebebasan beragama adalah tujuan yang pasti dalam Al-Quran, karena secara konsisten diajarkannya, baik dalam keadaan minoritas maupun mayoritas, baik dalam keadaan damai maupun perang, baik dalam keadaan merdeka maupun tertindas. Prinsip inilah yang seharusnya melandasi semua jenis hubungan antar-agama, termasuk perkawinan lintas agama.

4. Kontekstualisasi Makna

Logika dasar untuk membangun pemahaman ayat perkawinan beda agama harus bertolak dari nilai universal Al-Quran, berupa kebebasan beragama. Sebagai konsekuensinya, Al-Quran tidak mungkin mengajarkan hal-hal yang bertolak-belakang dengan prinsip tersebut, karena tidak mungkin dua hal *kullī* (universal) saling menegasikan. Sekalipun ada, ketentuan yang berbeda harus dipahami sebagai *juz'ī* (parsial), dan karena *juz'ī*, maka keberlakuannya kasuistik, terbatas hanya pada kondisi-kondisi tertentu. Keberlakuan ketentuan unsur *juz'ī* yang berbeda dengan *kullī*, juga hanya dalam rangka menegaskan unsur *kullī* tadi.

⁹⁷ 'Izzat Darwazah, *at-Tafsīr al-Ḥadīs*, 4, 134.

Melarang perkawinan beda agama pada kondisi normal, sejatinya menyalahi logika di atas. Dengan demikian, maka pada dasarnya perkawinan ini tidak dipermasalahan oleh Al-Quran.⁹⁸ Menjadi bermasalah, apabila dihubungkan dengan kondisi darurat yang mendegradasi nilai-nilai kebebasan beragama.⁹⁹ Selagi tidak dalam kondisi tersebut, perkawinan beda agama kembali kepada prinsip dasarnya. Disinilah letak fleksibilitas Al-Quran.

Membicarakan perkawinan lintas agama, tidak cukup dibatasi hanya pada masalah kemitraannya saja, namun juga harus merambah aspek tujuan perkawinan, baik untuk membangun keluarga sakinah, maupun untuk membangun suatu tatanan kehidupan sosial. Dari sini, dengan mengacu pada

⁹⁸ Mahmoud Muhamed Taha, sebagaimana dikutip oleh an-Na'im, dalam komentarnya terhadap larangan wanita muslimah menjalin hubungan perkawinan dengan lelaki non-muslim pada masa nabi, menduga alasan perwalian berada dibalik aturan hukum tersebut. Pada satu sisi, wanita (baca: istri) di bawah perwalian suami. Pada lain sisi, seorang muslim tidak boleh berada di bawah perwalian non-muslim. Alasan kedua jenis perwalian tersebut tertolak pada saat sekarang ini, karena konsensus internasional menolak diskriminasi atas nama jender dan agama. Hal ini lebih sesuai dengan *maqāṣid asy-syari'ah*. Lihat: an-Naim, *Dekonstruksi Syari'ah*, 300.

⁹⁹ Al-Quran melarang hubungan perkawinan antara muslim dengan musyrik karena khawatir hak atas kebebasan beragama tidak dapat ditegakkan. Terlebih kepada para wanita muslimah, kembalinya mereka kepada lingkaran paganisme, menjadikan jiwa dan kehormatan mereka kembali tergadaikan. Adapun kebolehan kaum muslimin mengawini wanita ahlulkitab, erat kaitannya dengan upaya rasul untuk membangun pondasi persatuan umat. Perkawinan dijadikannya salah satu media untuk mempererat kerukunan masyarakat Madinah yang heterogen.

ketentuan yang secara eksplisit maupun implisit disebutkan oleh Al-Quran, bisa dikemukakan persyaratan untuk melangsungkan perkawinan beda agama. Persyaratan ini dapat dipetakan menjadi dua, yaitu syarat subyektif dan syarat obyektif.

Syarat subyektif adalah syarat yang harus dipenuhi oleh para pihak, sedangkan syarat obyektif adalah ketentuan-ketentuan di luar jangkauan para pihak, namun berkaitan langsung dengan masalah perkawinan beda agama. Berdasarkan kajian ayat, dapat dikemukakan setidaknya tiga syarat subyektif, yaitu: 1) Para pihak memiliki kapasitas moral yang baik; 2) Para pihak memiliki komitmen untuk saling menjaga hak kebebasan beragama; 3) Perkawinan dapat memberikan dampak positif bagi kedua pihak. Adapun syarat obyektif perkawinan beda agama, yaitu: 1) Kondisi tidak dalam konflik keagamaan; 2) Kehidupan berbangsa dan bernegara berdasarkan konsitusi.

Moralitas menjadi salah satu yang dipertimbangkan dalam perkawinan beda agama. Syarat ini terbaca dari kata '*al-muḥṣanāt*' yang terdapat pada ayat 5 surat Al-Mā'idah. Kata ini berasal dari kata dasar '*ḥaṣana-yahṣunu*' yang berarti terhalangi. Wanita yang menyandang predikat ini, dapat diartikan sebagai wanita yang terpelihara dari hal-hal yang tidak pantas. Keterpeliharaan tersebut bisa muncul karena perwatakannya yang suka menjaga diri dan memiliki moral yang tinggi. Keterpeliharaan itu juga bisa disebabkan karena dia

sudah diikat dengan tali perkawinan yang sah dengan seseorang. Sebagian mufasir, juga memahaminya sebagai wanita yang merdeka. Kemerdekaan seseorang menyebabkan dia memiliki hak penuh terhadap dirinya yang bisa digunakan untuk menjaga diri.¹⁰⁰ Dalam konteks perkawinan beda agama, *al-muḥṣanāt* dapat diartikan secara lebih spesifik sebagai wanita yang memiliki moralitas tinggi.

Komitmen untuk saling menghormati agama masing-masing menjadi syarat selanjutnya. Syarat ini bisa terbaca dari pesan Allah di penghujung ayat ke-5 surat Al-Mā'idah. Allah memberikan predikat '*al-khāsirīn*', orang-orang yang rugi, bagi mereka yang menggadaikan keimanannya karena perkawinan beda agama. Kekhawatiran pindah agama menjadi alasan sementara ulama mengharamkan perkawinan beda agama.¹⁰¹

¹⁰⁰ Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, 2, 480.

¹⁰¹ Kekhawatiran ini berdasarkan asumsi semata, karena belum ada fakta empirik yang membuktikan kekhawatiran tersebut. Sejumlah penelitian bahkan menunjukkan kenyataan sebaliknya. Adalah 'Aḏī Aḥmad al-Jurjawī, sebagaimana dikutip oleh Setiawan Budi Utomo, menyimpulkan bahwa wanita-wanita Barat dan Timur yang menikah dengan pria muslim yang bermoral tinggi, pada akhirnya dapat terbuka hatinya dan atas kesadaran sendiri masuk Islam. Setiawan Budi Utomo, *Fiqih Aktual: Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), 261. Ada lagi penelitian yang dilakukan Nuryamin Aini saat menulis tesis di Flinders University, Australia pada tahun 1994, yang menunjukkan afiliasi agama anak yang lahir dari pasangan beda agama dengan salah satu pasangan adalah seorang muslim. Pasangan pria muslim dengan wanita non-muslim, sejumlah 50 % anaknya menjadi muslim, sedangkan pasangan wanita muslimah

Tingkat probabilitas konversi agama tersebut dapat ditekan, manakala kultur toleransi dibangun di dalam keluarga. Syarat ini juga menjadi bagian yang tak terpisahkan dari syarat pertama, karena orang yang memiliki moralitas tinggi, komitmennya dapat 'dipegang'. Komitmen tersebut harus dituangkan dalam akte autentik agar memiliki kekuatan hukum, atau jika perlu, bisa dimasukkan ke dalam perjanjian perkawinan.

Perkawinan yang akan dibangun antara dua pemeluk agama yang berlainan, harus membawa dampak positif.¹⁰² Syarat ini terbaca dari kebolehan laki-laki muslim mengawini wanita ahlulkitab. Kebolehan tersebut tampaknya karena dampak perkawinan baik bagi keduanya. Sebaliknya, Al-Quran tidak mengizinkan wanita muslimah menikah dengan kalangan ahlulkitab, karena mereka akan kehilangan hak-hak tertentu yang hanya didapati dalam Islam.¹⁰³

dengan prian non-muslim, sejumlah 79 % anaknya menjadi muslim. Sumber: <http://www.blog.umy.ac.id>.

¹⁰² Bandingkan dengan aturan perkawinan beda agama dalam Al-Kitab yang disebutkan dalam Kitab Ulangan ayat (7:3) "Janganlah engkau kawin-mengawin dengan mereka; anakmu wanita jangan kau berikan kepada anak laki-laki mereka, ataupun anak wanita mereka jangan kau ambil bagi anakmu laki-laki". Maulana Muhammad Ali, seorang mufasir beraliran ahmadiyyah, mengatakan bahwa salah satu keunggulan aturan perkawinan Islam adalah izin perkawinan beda agama yang tidak dijumpai dalam agama lain. Hal ini mengukuhkan status Islam sebagai agama universal. Lihat: Muhammad Ali, *Quran Suci*, 288.

¹⁰³ Muhammad Ali, *Quran Suci*, 288-289.

Selain syarat subyektif di atas, ada juga dua syarat obyektif. Syarat ini berkenaan dengan kondisi keamanan suatu negara. Syarat ini digali dari hubungan teks dengan konteks turunnya ayat. Surat Al-Mā'idah ayat 5 diturunkan saat kondisi keamanan sudah kondusif, sehingga tenggang rasa antar umat beragama menjadi sendi kehidupan bermasyarakat.

Terakhir, kehidupan berbangsa dan bernegara harus diikat dalam wadah konstitusi. Persyaratan ini digali dari cara rasul menata kehidupan masyarakat Madinah. Rasul merupakan figur kepala negara, sedangkan warga Madinah yang plural adalah warganya. Sebagai kepala negara, nabi tidak menjadikan Al-Quran sebagai dasar bernegara secara eksplisit, akan tetapi menurunkannya dalam bentuk konstitusi, yang dikenal dengan nama 'Piagam Madinah'.¹⁰⁴ Al-Quran menjiwai konstitusi tersebut.

Apakah mungkin ketentuan ini diterapkan di Indonesia? Mengingat perkawinan beda agama dipraktikkan oleh masyarakat tanpa payung hukum yang jelas. Pertanyaan ini perlu kajian mendalam, namun tidak menutup kemungkinan untuk bisa diberlakukan, sebagaimana telah diberlakukan juga di beberapa negara. Pemberlakuan yang dimaksud di sini adalah

¹⁰⁴ Muhammad Hamidullah, sebagaimana dikutip oleh Zakiyuddin Baidhawiy, bahkan menyebutkan bahwa Piagam Madinah merupakan konstitusi nasional tertulis pertama di dunia. Lihat: Baidhawiy, "Piagam Madinah dan Pancasila," 135.

melegalkan perkawinan beda agama dengan regulasi yang jelas, tidak ambigu seperti yang terjadi sekarang ini.¹⁰⁵

Pemerintah bisa mengambil peran, misal, dalam menentukan kelayakan pasangan memenuhi syarat subyektif. Syarat ini, meski berkaitan langsung dan dapat diupayakan para pihak, Pemerintah idealnya memberikan regulasi untuk menghindari kesewenang-wenangan. Hal ini pernah dicontohkan oleh Khalifah Umar saat melarang perkawinan beda agama.¹⁰⁶ Pemerintah Indonesia, melalui lembaga Pengadilan bisa meniru kebijakan tersebut. Para pihak yang akan melangsungkan perkawinan beda agama harus mendapat dispensasi dari majelis hakim. Dispensasi ini merujuk pada syarat-syarat subyektif di atas.

Pada sisi lain, ada kesamaan kultur masyarakat Madinah dengan masyarakat Indonesia. Keduanya sama-sama heterogen serta memiliki konstitusi. Warga Indonesia sangat plural, karena

¹⁰⁵ Di satu sisi, Undang-Undang No. 1 tahun 1974 tentang Perkawinan, yang merupakan turunan dari konstitusi, tidak mengakui perkawinan beda agama. Namun di sisi lain, perkawinan beda agama yang dilakukan di luar negeri, bisa dicatatkan melalui Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil, dan diakui sebagai perkawinan yang legal. Lihat: Tim Penyusun. *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama* (Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional Kemenkumham RI, 2011), 89. Fakta ini sebenarnya menjadi bukti bahwa aturan perkawinan di Indonesia belum sepenuhnya memenuhi hak konstitusional warga negara.¹⁰⁵

¹⁰⁶ Khalifah Umar bin Khaṭṭāb, dalam kapasitasnya sebagai kepala negara, pernah mengeluarkan larangan perkawinan beda agama, bahkan memerintahkan masyarakat muslim untuk menceraikan istrinya yang non-muslim. Lihat: Saeed, *Al-Quran Abad 21*, 63.

menganut agama yang tidak hanya satu. Indonesia juga memiliki konstitusi yang tertuang dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945, landasan hidup bersama warga masyarakat Indonesia, tanpa membeda-bedakan suku, ras, maupun agama.

Namun demikian, ada dua hal juga yang menjadikan perkawinan beda agama, belum bisa diterapkan di Indonesia. Pertama, masyarakat masih sangat sensitif dengan isu-isu keagamaan.¹⁰⁷ Kedua, Undang-undang Perkawinan dan regulasi turunannya belum memberikan ruang untuk perkawinan beda agama.¹⁰⁸ Inilah ‘kondisi khusus’, yang menjadikan perkawinan beda agama belum bisa dikembalikan pada prinsip dasarnya.

¹⁰⁷ Hal ini dibuktikan dengan kegaduhan yang ditimbulkan dalam masalah ‘Al-Māidah 51’ beberapa waktu lalu.

¹⁰⁸ Pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan yang dianggap menghambat perkawinan beda agama sebenarnya pernah diajukan *judicial review* (uji materi) ke Mahkamah Konstitusi, karena dianggap mendiskriminasi hak warga negara, sehingga tidak sesuai dengan konstitusi/UUD ’45. Namun, Majelis Hakim menolak dengan Putusan No. 68/PUU-XII/2014. Adapun bunyi pasal 2 ayat (1) UU Perkawinan sebagai berikut: “Perkawinan adalah sah, apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu.” Pasal ini sudah sesuai dengan pasal 28J UUD ’45, yang berbunyi: “Dalam menjalankan hak dan kebebasannya, setiap orang wajib tunduk kepada pembatasan yang ditetapkan dengan undang-undang dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis.” Lihat: Achmad Muchaddam F., “Hukum Perkawinan Beda Agama,” *Info Singkat Kesejahteraan Sosial: Kajian Singkat terhadap Isu-isu Terkini* No. 23 (2014), 10; Lihat juga: Agus

5. Penarikan Kesimpulan

Secara eksplisit, Al-Quran menyebutkan hubungan perkawinan antara muslim dan non-muslim pada tiga ayat. Secara harfiah, ketiga ayat tersebut tampak saling bertentangan, namun semuanya bermuara pada asas kebebasan beragama sebagai ajaran fundamental dalam Al-Quran. Ayat-ayat ‘kontradiktif’ tersebut harus dipahami dalam bingkai keragaman konteks.

Pada dasarnya perkawinan beda agama tidak dipermasalahkan oleh Al-Quran, seperti hubungan perkawinan

Sahbani, “Inilah Babak Akhir Judicial Review Kawin Beda Agama,” diakses dari <http://www.hukumonline.com> tanggal 02/12/2017.

Sebagai informasi tambahan, selain agama Islam, aturan agama lain menolak adanya hubungan perkawinan beda agama. Pertama, Katolik. Aturan perkawinan Katolik menganggap tidak sah hubungan perkawinan yang dilakukan antara dua pemeluk agama yang berbeda. Namun demikian, Uskup dapat memberikan dispensasi kepada dua pasangan beda agama yang hendak menikah, dengan syarat memberikan pasangan Katolik untuk tetap pada keimanannya, serta bersedia mendidik anak-anaknya secara Katolik. Kedua, Protestan. Aturan perkawinan Protestan tidak jauh berbeda dengan Katolik, yaitu menganggap sah perkawinan beda agama dengan syarat-syarat tadi. Ketiga, Hindu. Aturan perkawinan Hindu menutup kemungkinan adanya perkawinan beda agama. Agama Hindu hanya menganggap sah perkawinan yang seagama, jika ternyata berlainan agama, pihak yang bukan Hindu, wajib menandatangani *Sudi Vadhani*, yaitu surat pernyataan masuk agama Hindu. Keempat, Budha. Agama Budha tidak mengatur secara eksplisit aturan perkawinan beda agama. Di negara yang memiliki banyak pengikut Budha, seperti India, aturan perkawinan mengikuti agama Hindu, atau mengikuti hukum adat dan hukum positif yang berlaku. Lihat: Karsayuda, *Perkawinan Beda Agama*, 85-87.

pada umumnya.¹⁰⁹ Hanya saja kebolehan tersebut bersifat relatif, artinya kebolehan ini disandarkan pada persyaratan-persyaratan tertentu.

¹⁰⁹ Salah satu karakteristik tafsir *maqāṣidī* berbasis pendekatan sistem adalah dimungkinkannya penafsiran yang berbeda pada konteks yang berbeda. Umar bin Khaṭṭāb pada masa kepemimpinannya, melarang masyarakat muslim menikahi wanita ahlulkitab. Salah satu sahabat yang berkeberatan, Ḥuẓaifah ibn al-Yaman, memintanya untuk mengeluarkan nas yang menjadi dasar pertimbangannya. Umar tidak menyebutkan satu naspun, dia berkata: “Saya takut bahwa para pria muslim yang lain mungkin berbuat hal yang sama dan memilih istri dari kalangan ahlulkitab lantaran kecantikannya, yang akhirnya merugikan wanita muslim.” Pernyataan Umar tersebut menggambarkan pertimbangan *maqāṣid asy-syarī’ah* dalam merumuskan hukum perkawinan beda agama. Lihat: Saeed, *Al-Quran Abad 21*, 63.

Meski demikian, beberapa sahabat tetap melakukan perkawinan beda agama, salah satunya ‘Uṣmān ibn ‘Affān yang menikahi Nāilah bint al-Farāfiṣah al-Kalbiyyah, seorang wanita Nasrani, pada tahun 28 H. Sahabat lain yang menikahi wanita ahlulkitab pasca fatwa Umar adalah Mu’āwiyah bin Abī Ṣufyān. Ia menikahi seorang Nasrani bernama Maisūn bint Baḥdal al-Kalbiyyah, yang kelak melahirkan Yazīd, salah satu khalifah Bani Umayyah. Lihat: Philip K. Hitti, *History of the Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu, 2010), 242.

Dalam sejarahnya, fatwa Umar tidak lagi mengikat kaum muslimin, terbukti dengan tetap berlangsungnya perkawinan beda agama setelah masa sahabat, seperti perkawinan antara ‘Abd al-‘Azīz bin Mūsā bin Nuṣair, Amir Andalusia, dengan Egilona, seorang penganut Kristen. Lihat: Hitti, *History of the Arabs*, 640. Pendapat tentang perkawinan lintas agama juga dikemukakan oleh Yūsuf al-Qaraḍāwī. Al-Qaraḍāwī menyelisih pendapat mayoritas fukaha yang menjadikan murtad sebagai salah satu alasan cerai. Dia melakukan *tarjih maqāṣidī* atas pendapat para fukaha dalam urusan ini. Menurutnya pendapat yang membolehkan suami-istri tetap dalam ikatan perkawinan, sekalipun salah satu murtad dengan berbagai hak dan kewajiban yang tetap melekat, lebih memberikan kemaslahatan bagi keduanya. Lihat: Mawardi, *Fiqh Minoritas*, 172.

Ada dua dimensi yang dikandung dalam aturan perkawinan beda agama yang disebutkan Al-Quran, yaitu *al-hifz* (penjagaan) dan *at-tanmiyah* (pengembangan). Dimensi yang disebutkan pertama terlihat jelas pada larangan perkawinan beda agama. Larangan ini bertujuan untuk melindungi manusia dari intimidasi pihak yang jelas-jelas tidak memberikan kebebasan beragama. Sedangkan kebolehan perkawinan beda agama, menegaskan prinsip kebebasan beragama, salah satu pilar dalam pembangunan masyarakat yang majemuk.

Pemahaman di atas, dapat diajukan sebagai *problem solving* atas fenomena perkawinan beda agama di Indonesia. Bagaimanapun pemerintah harus memberikan solusi atas fenomena tersebut yang semakin tidak bisa dikontrol. Salah satunya adalah dengan merumuskan regulasi perkawinan berlandaskan asas kebebasan beragama.

Bandungkan juga dengan fatwa Majelis Tarjih Muhammadiyah saat Muktamar Tarjih XXII pada tahun 1989 yang memustikan untuk menganggap tidak sah perkawinan beda agama. Juga dengan fatwa MUI yang tertuang dalam Keputusan Fatwa MUI No. 4/MUNASVII/MUI/8/2005 tentang Perkawinan Beda Agama. MUI menolak mengesahkan perkawinan beda agama dalam berbagai bentuknya karena alasan *al-maslahat al-‘āmmah*, kemaslahatan masyarakat. Adapun Nahdlatul ‘Ulama belum mengeluarkan fatwa resmi terkait hal ini. Lihat: Suhadi, *Kawin Lintas Agama*, 45-50.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian, konstruksi tafsir *maqāṣidī* dibangun dengan menerapkan enam fitur *maqāṣid asy-syarī'ah* yang berupa sifat kognisi tafsir, holistik, keterbukaan, interrelasi hierarki, multidimensi, dan kebermaksudan, pada proses penafsiran Al-Quran. Keenam fitur ini menjawai lima langkah operasional, berupa: 1) Identifikasi ayat; 2) Identifikasi makna; 3) Eksplorasi *maqāṣid asy-syarī'ah*; 4) Kontekstualisasi makna; dan 5) Penarikan kesimpulan.

Langkah-langkah di atas diterapkan pada ayat persaksian dan perkawinan beda agama. Berdasarkan penelitian, keberadaan saksi, bertujuan untuk melindungi hak seseorang. Begitu juga persaksian dalam akad nikah, bertujuan untuk menjamin terpenuhinya hak suami dan istri, termasuk anak nantinya. Jika dibawa pada konteks ke-Indonesia-an, perkawinan yang bisa menjamin hak hanya perkawinan yang sah menurut hukum. Sedangkan perkawinan tersebut hanya bisa diwujudkan dengan pencatatan perkawinan. Kesimpulan pada masalah yang kedua adalah bahwa adanya aturan yang berbeda mengenai perkawinan beda agama semestinya dipahami dalam keragaman konteks. Pada dasarnya, perkawinan tersebut dibolehkan oleh Al-Quran, namun kebolehamnya tidak bisa digeneralisasi.

B. Saran

Ada harapan besar di balik terobosan penafsiran berbasis *maqāṣid asy-syari'ah* yang dikembangkan para pemikir kontemporer. Problematika umum dalam ranah tafsir, berupa kesenjangan antara teks, konteks, dan kontekstualisasi dapat diatasi dengan pendekatan tersebut. Tujuan syariat memainkan peran kunci dalam konsep yang terbilang baru ini.

Tafsir *maqāṣidī* berbasis pendekatan sistem memang menawarkan pembacaan yang progresif terhadap Al-Quran. Hanya saja, terdapat kendala menyangkut ketersediaan data-data empirik yang menunjang penggunaan konsep ini. Fitur keterbukaan 'memaksa' mufasir untuk menjadikan data-data tersebut sebagai acuan. Ketersediaan data empirik sangat membantu proses pemahaman Al-Quran.

Wawasan yurispidensi terlihat dominan dalam penelitian ini, karena tema pembahasan menyangkut persoalan hukum yang diatur oleh undang-undang. Selain wawasan tersebut, masih banyak wawasan yang belum terjamah dalam penelitian ini, seperti teknologi bidang kesehatan. Banyak kajian fikih yang menggunakan pemahaman klasik bidang kesehatan sebagai *worldview* dalam memahami Al-Quran. Wawasan kedokteran modern bisa digunakan untuk, salah satunya, merumuskan pengetahuan baru tentang kehalalan makanan, pembuktian hubungan biologis, pembuktian pidana kejahatan seksual, dan sebagainya.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Sumber Jurnal Ilmiah

- Al-Aṭṭasy, Riḍwān Jamāl dan Qāid, Nasywān ‘Abduh Khālīd. “Al-Juzūr at-Tārikhiyyah li at-Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm,” *Majallah al-Islām fī Āsiā*. No. 1/Maret 2011. 185-221.
- _____. “At-Tafsīr al-Maqāsidī: Isykāliyah at-Ta’rīf wa al-Khaṣāiṣ,” *Quranica: International Journal of Quranic Research*. 2013.
- _____. “The Maqasidic Approach in Tafsir: Problems in Definition and Characteristics,” *Jurnal Qur’anica: International Journal of Quranic Research* No. 5. 2013.
- Dhidhin Noer Ady Rahmanto, “Perjalanan Kenabian Muhammad dalam Al-Quran,” *Jurnal Afkaruna: Indonesian Interdisciplinary Journal of Islamic Studies*. No. 12. 2016.
- Harahap, Zul Anwar Ajim. “Konsep Maqasid Al-Syariah sebagai Dasar Penetapan dan Penerapannya dalam Hukum Islam Menurut ‘Izzuddin bin ‘Abd Al-Salam,” *Jurnal Tazkir: Jurnal Penelitian Ilmu-ilmu Sosial dan Keislaman*. No. 2/Juli-Desember. 2014. 171-190.
- Ilyas, Hamim. “Islam Risalah Rahmat dalam Al-Quran: Tafsir Q.S. al-Anbiyā’, 21: 107,” *Hermeneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*. No. 2/Juli-Desember 2007: 257-258.
- Muhtamiroh, Siti. “Muhammad Thahir Ibn ‘Āsyūr dan Pemikirannya tentang *Maqāsid al-Syari’ah*,” *At-Taqaddum: Jurnal Peningkatan Mutu Keilmuan dan Kependidikan Islam*. No. 2/November 2013. 253-272.
- Nashrullah, Galuh; Mayangsari, Kartika; dan Noor, H. Hasni. “Konsep Maqashid Al-Syariah dalam Menentukan Hukum Islam: Perspektif Al-Syatibi dan Jasser Auda,” *Al-Iqtishadiyah*:

Jurnal Ekonomi Syariah dan Hukum Ekonomi Syariah.
Desember 2014. 50-69.

Nurhayati. "Fikih Minoritas: Suatu Kajian Teoretis," *Ahkam: Jurnal Ilmu Syari'ah*. No. 2/Juli 2013. 193-200.

Safriadi. "Kontribusi Ibn 'Asyūr dalam Kajian Maqāṣid asy-Syarī'ah," *Jurnal Ilmiah Islam Futura* No. 2 2015. 81-98.

Sholihin, M. "Maqasid as-Shariah dan Pendekatan Filosofis Hukum Islam: Review atas Buku Jasser Auda Maqasid as-Shariah as Philosophy of Islamic Law: a System Approach," *Turats: Jurnal Penelitian dan Pengabdian*. 2013.

Umayyah. "Tafsir Maqashidi: Metode Alternatif dalam Penafsiran Al-Quran," *Diya al-Afkar: Jurnal Studi al-Qur'an dan al-Hadits*. No. 1/Juni 2016. 36-58.

Wimra, Zelfeni. "Pemikiran Abdullahi Ahmed an-Na'im tentang Teori Naskh," *Innovatio: Journal for Religious Innovation Studies*. No. 2/Juli-Desember 2012: 213-244.

Sumber Buku

'Abd ar-Raḥīm, 'Abd al-Gaffār. *Al-Imām Muḥammad 'Abduh wa Manhajuh fī at-Tafsīr*. Mesir: al-Markaz al-'Arabī li aš-Šaqafah wa al-'Ulūm, 1980.

'Abduh, Muḥammad dan Riḍā, Rasyīd. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Jil. 4. Qāhīrah: Dār al-Manār, 1947.

Ad-Dasuqī, Muḥammad bin Aḥmad. *Al-Ḥasyiyah 'alā asy-Syarḥ al-Kabīr*. Jil. 1. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.

'Audah, Jāsir. *Fiqh al-Maqāṣid: Ināṭat al-Aḥkām asy-Syar'iyyah bi Maqāṣidihā*. London: IIIT, 2006.

_____. *Maqāṣid asy-Syarī'ah Dalīl li al-Mubtadi'īn*. Virginia, The International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2010.

- _____. *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqasid Syariah*. Terj. Rosidin dan 'Ali 'Abd el-Mun'im. Bandung: Mizan, 2015.
- Al-'Alwani, Ṭāhā Jābir. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, terj. Yusuf Talal De Lorenzo dan Anas S. al Shaikh Ali. Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994.
- Al-Asfahānī, Ar-Rāgib. *al-Mufradāt fī Garīb al-Qur'ān*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1412 h.
- Al-Baghdādī, Al-Khaṭīb. *al-Faqīh wa al-Mutafaqqih*. Jil. 1. Saudi Arabia: Dār Ibn al-Jauzī, 1421 h.
- Al-Bantānī, Muḥammad bin 'Umar bin Nawāwī. *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma'nā al-Qur'ān al-Majīd*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 h.
- Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'il. *al-Jāmi' aṣ-Ṣaḥīḥ*. Jil 2 Qāhirah: al-Maṭba'ah as-Salafiyyah, 1403 h.
- Ali, Maulana Muhammad. *Quran Suci: Terjemah dan Tafsir*. Terj. M. Bachrun. Jakarta: Darul Kutub Islamiyah, 2006.
- Al-Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *aṭ-Turuq al-Ḥukmiyyah*. t.k.: Dār al-Bayān, t.t.
- Al-Jazīrī, 'Abd ar-Raḥmān bin Muḥammad. *Al-Fiqh 'alā al-Mazāhib al-Arba'ah*, Jil. 4. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Al-Maḥallī, Jalāl ad-Dīn Muḥammad bin Aḥmad dan as-Suyūṭī, Jalāl ad-Dīn 'Abd ar-Raḥmān bin Abī Bakr. *Tafsīr al-Jalalain*. Cairo: Dār al-Ḥadīṣ, 1979.
- Al-Mubarakfuri, Shafiyyurahman. *Sirah Nabawiyah: Sejarah Hidup Nabi Muhammad*. Terj. Agus Suwandi. Jakarta: Ummul Qura, 2015.
- Al-Qaṣṭalānī, Syihāb ad-Dīn Aḥmad bin Muḥammad. *Irsyād as-Sārī*. Jil. 4. Mesir: al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyyah, 1323 h.

- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī: at-Tasyrī' wa al-Fiqh*. Riyād: Maktabah al-Mā'arif, 1996.
- Al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'an*. Jil. 19. Bairūt: ar-Risālah, 2006.
- Al-Yūbī, Muḥammad Sa'd bin Aḥmad Mas'ūd. *Maqāṣid asy-Syarī'ah al-Islāmiyyah wa 'Alaqātuhā bi al-Adillah asy-Syar'iyyah*. Beirut: Dār al-Ḥijrah, 1998.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Dekonstruksi Syariah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Terj. Ahmad Suaedy dan Amirudin Ar-Rany. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Ar-Rāzī, Fakhr ad-Dīn. *Mafātīḥ al-Gaib*. Jil. 6 Bairut: Dār al-Fikr, 1981.
- Ar-Raisūnī, Aḥmad. *al-Fikr al-Maqāṣidī: Qawā'iduh wa Fawā'iduh*. Casablanca: An-Najāh al-Jadidah, 1999.
- Ar-Raisūnī, Aḥmad. *Naẓariyyah al-Maqāṣid 'ind al-Imām asy-Syātibī*. London: IIIT, 1995.
- Aṣ-Ṣabūnī, Muḥammad 'Alī. *Ṣafwah at-Tafāsīr*. Jil. 2. Bairūt: Dār al-Qur'an al-Karīm, t.t.
- As-Sa'dī, 'Abd ar-Raḥmān bin Nāṣir. *Taisīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān* T.k.: ar-Risālah, 2000.
- Asy-Syāfi'ī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Idrīs. *Al-Musnad*. Jil. 2. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1951.
- Asy-Syaibānī, 'Abd al-Qadīr bin 'Umar. *Nail al-Ma'ārib bi Syarḥ Dalīl at-Ṭālib*. Jil. 2. Kuwait: Maktabah al-Falāḥ, 1983.
- Asy-Syātibī, Abū Ishāq. *al-Muwafaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*. T.k: Dār Ibn 'Affān, 1997.
- Asy-Syirbinī, Syams ad-Dīn Muḥammad. *Al-Iqnā'*. Jil. 2. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.

- Az-Zuhāīfī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1986.
- _____. *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Jil. 7. Damaskus: Dār al-Fikr, 1985.
- _____. *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1999.
- Baedhowi. *Antropologi Al-Quran*. Yogyakarta: LKiS, 2013.
- Bik, Muḥammad Khuḍarī. *Tārīkh at-Tasyrī' al-Islāmī*. t.k.: al-Ḥaramain, t.t.
- Chadwik, Bruce A. dkk. *Metode Penelitian Sosial*. Terj. Sulista dkk. Semarang: IKIP Semarang Press, 1999.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzat. *At-Taḥsīn al-Ḥadīs Tartīb Ḥasab an-Nuzūl*. Jil. 6. Bairūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 2000.
- Effendi, Yusuf. *Kebangkitan Kedua Umat Islam: Jalan Menuju Kemuliaan*. Jakarta: Noura Books, 2015.
- Faiz, Fahrudin. *Hermeneutika Al-Quran: Tema-tema Kontroversial*. Yogyakarta: Kalimedia, 2015.
- Fakih, Mansour. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*. Terj. R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu, 2010.
- Ibn al-Humām, Kamāl ad-Dīn. *Fath al-Qadīr*. Jil. 7. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn 'Āsyūr, Muḥammad aṭ-Ṭāhir. *At-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Jil. 3. Tunisia: Dār at-Tūnisīyah li an-Nasyr, 1984.

- _____. *Maqāṣid asy-Syari'ah al-Islāmiyyah*. Qatar: Wizārah al-Auqāf wa asy-Syū'un al-Islāmiyyah, 2004.
- Ibn al-'Arabī, Muḥammad bin 'Abd Allāh Abū Bakr. *Aḥkāṁ al-Qur'ān*. Jil. 3 Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Ibn 'Umar, 'Umar bin Ṣāliḥ. *Maqāṣid asy-Syari'ah 'ind al-Imām al-'Izz bin 'Abd as-Salām*. Urdun: Dār an-Nafā'is, 2003.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *al-Musnad*. Jil. 21. Bairūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1998.
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad al-Andalusī. *Al-Muḥallā bi al-Āṣār*. Jil. 8. Damaskus: al-Muniriyyah, 1352.
- Ibrahim, Duski. *Metode Penetapan Hukum Islam: Membongkar Konsep al-Istiqrā' al-Ma'nawī asy-Syāṭibi*. Sleman: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap Al-Quran*. Terj. Agus Fahri Husein dkk. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Lings, Martin. *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*. Jakarta: Serambi Ilmu, 2014.
- Mawardi, Ahmad Imam. *Fiqh Minorita: Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqashid Al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Mudzhar, M. Atho dan Nasution, Khoiruddin. *Hukum Keluarga di Dunia Islam Modern: Studi Perbandingan dan UU Modern dari Kitab-kitab Fikih*. Jakarta: Ciputat Press, 2003.
- Mustaqim, Abdul. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran*. Yogyakarta: Adab Press, 2012.
- _____. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Terj. Muhammad Syukri. Bantul: Kreasi Wacana, 2009.

- Sābiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*. Jil. 2. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1977.
- Saeed, Abdullah. *Al-Quran Abad 21: Tafsir Kontekstual*. Terj. Ervan Nurtawab. Bandung: Mizan, 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Quran*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan Al-Quran dan Hadis-hadis Shahih*. Tangerang: Lentera Hati, 2014.
- _____. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1996.
- _____. *Pengantin Al-Quran: Kalung Permata Buat Anak-anakku*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Jil. 2. Tangerang: Lentera Hati, 2012.
- _____. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudlu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2003.
- Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian: Studi Bias Gender dalam Tafsir Qur’an*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Suhadi. *Kawin Lintas Agama: Perspektif Kritik Nalar Islam*. Yogyakarta: LKiS, 2006.
- Tim Penyusun. *Pengkajian Hukum tentang Perkawinan Beda Agama*. Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional Kemenkumham RI, 2011.
- Utomo, Setiawan Budi. *Fiqih Aktual: Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*. Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Wadud, Amina. *Qur’an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Women’s Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.

Sumber Lain

Kitab Suci

Al-Qur'ān Al-Karīm.

Al-Kitab: Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru.

Traktat Internasional dan Peraturan Perundang-undangan

A/RES/3/217 (III) A, 10 December 1948, *Universal Declaration of Human Rights.*

Burgerlijk Wetboek voor Indonesie/Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.

Intruksi Presiden No. 1 Tahun 1991, *Kompilasi Hukum Islam.*

Peraturan Kolonial No. Staatsblad (Stb.) 44 Tahun 1941, *Herzien Inlandsch Reglement/Reglemen Indonesia yang Dibaharui.*

Peraturan Menteri Agama No. 11 Tahun 2007, *Pencatatan Nikah.*

Undang-undang No. 1 Tahun 1974, *Perkawinan.*

Tesis dan Disertasi

Amalia, Liza Suci “Perkawinan Beda Agama Menurut Hukum Islam,” Tesis, Universitas Diponegoro Semarang, 2003.

Ḥusain, Muḥammad. “at-Tanzīr al-Maqāṣidī ‘ind al-Imām Muḥammad aṭ-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr fī Kitābih Maqāṣid asy-Syarī’ah al-Islāmiyyah,” Disertasi, Universitas Al-Jazair, 2003.

Hadi, Syamsul. “Pemikiran Imam al-Sarakhsi tentang Kedudukan Perempuan dalam Hukum Perkawinan,” Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2001.

Haq, Hamka. “Al-Syathibi:Aspek Teologis Konsep Mashlahah dalam Kitab al-Muwafaqat,” Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

- Hasibuan, Unggul Pahmi “Saksi Wanita dalam Pernikahan: Studi Komparasi dalam Perspektif Mazhab Hanafi dan Syafi’i,” Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2014.
- Kamil, Jon. “Perkawinan antar Pemeluk Agama Perspektif Fiqh Ibnu Taimiyyah,” Tesis, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2011.
- Karsayuda, M. “Perkawinan Beda Agama: Menakar Nilai-nilai Keadilan Kompilasi Hukum Islam,” Tesis, IAIN Antasari Banjarmasin, 2006.
- Mubarok, Ghazi. “Prinsip-prinsip Tafsir asy-Syāṭibi dan Ortodoksi Tafsir Sunni,” Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Muchammad, Abdul Aziz “Syari’ah dan Tafsir Al-Quran: Elaborasi Maqashid dalam Tafsir Ibn ‘Asyur,” Tesis, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Munir, Misbahul “Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Maqāshidī Ibn ‘Asyūr,” Tesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2015.
- Mustaqfiroh, Siti. “Studi Analisis Pendapat Ibnu Qayyim al-Jauziah tentang Saksi Satu Orang Perempuan dalam Perkara Susuan,” Tesis, UIN Walisongo Semarang, 2008.

Makalah Diskusi, Seminar, dan Simposium

- Abū Zaid, Waṣfī ‘Āsyūr. “at-Tafsīr al-Maqāshid li Suwar al-Qur’ān al-Kārim,” Makalah Seminar Fahm al-Qur’an bain an-Naṣ wa al-Wāqi’, Contantine: Fakultas Usuludin Universitas al-Amīr ‘Abd al-Qādir Aljazair, 4-5 Desember 2013.
- ‘Audah, Jāsir. “Maqāshid asy-Syari’ah ‘ind al-Qaraḍāwī,” Makalah Diskusi, Doha: Multaqā al-Imām al-Qaraḍāwī ma’ al-Aṣḥāb wa at-Talāmīz, 14-16 Juli 2007.
- Al-Wazzānī, At-Tihāmī. “Tauzīf al-Maqāshid fi Fahm al-Qur’ān wa Tafsih,” Makalah diunduh dari <http://www.riyadhalelm.com>.

Ar-Raisūnī, Aḥmad. “Al-Baḥṣ fī Maqāṣid asy-Syarī’ah: Nasy’atuh wa Taṭawwuruh wa Mustabiluh,” Makalah dalam Seminar *Maqāṣid asy-Syarī’ah*, London: Mu’assasah al-Furqān li at-Turās al-Islāmī, 1-5 Maret 2005.

Muchaddam, Achmad. “Hukum Perkawinan Beda Agama,” *Info Singkat Kesejahteraan Sosial: Kajian Singkat terhadap Isu-isu Terkini* No. 23/Desember 2014. 8-12.

Waṣfi ‘Āsyūr Abū Zaid, “At-Tafsīr al-Maqāṣidī li Suwar al-Qur’ān al-Karīm fī Zilāl al-Qur’ān Unumūzajan,” Makalah Seminar *Fahm al-Qur’ān: bain an-Nasṣ wa al-Wāqī’*, Contantine: Jāmi’ah al-Amīr ‘Abd al-Qadīr li al-‘Ulūm al-Islāmiyyah, 4-5 Desember 2013.

Artikel dalam Buku

Ali, Maulana Muhammad. “Sikap Lapang Dada Terhadap Agama-agama Lain,” Dalam Mukadimah *Quran Suci: Terjemah dan Tafsir*. Terj. M. Bachrun. Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 2006.

Anwar, Syamsul. “Maqashid al-Syari’ah dan Metodologi Usul Fikih,” Dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid. Bandung: Mizan Pustaka, 2015. 84-100.

Baidhawy, Zakiyuddin “Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-prinsip Kehidupan Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara,” Dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewarganegaraan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abdul Wahid dkk. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.

Darwis, Mohammad. “*Maqāṣid al-Sharī’ah* dan Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam: Perspektif Jasser Auda,” Dalam *Studi*

Islam Perspektif Insider/Outsider. Ed. M. Arfan Mu'ammad dkk. Yogyakarta: IRCiSoD. 385-424.

Mughni, Syafiq A. "Berpikir Holistik dalam Studi Islam," Pengantar *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider*. Ed. M. Arfan Mu'ammad dkk. Yogyakarta: IRCiSoD, 2013.

Prasad, B Devi. "Content Analysis: A Method of Social Science Research," Dalam *Research Methods for Social Work*. Ed. D.K. Lal Das dan Bhaskaran. New Delhi: Rawat, 2008.

Riyadi, Hendar. "Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal," Dalam *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Ed. Wawan Gunawan Abd. Wahid. Bandung: Mizan Pustaka, 2015. 206-230.

Kamus dan Ensiklopedia

Abādī, Fairūz. *Al-Qāmūs al-Muḥīf*. Bairūt: ar-Risālah, 1987.

Ali, Atabik dan Muhdlor, A. Zuhdi *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika, 2003.

Ibn Fāris, Abū al-Ḥasan Aḥmad. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Jil. 3. Bairūt: Dār al-Fikr, 1979.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-'Arab*. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, t.t.

Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Depdiknas RI, 2008.

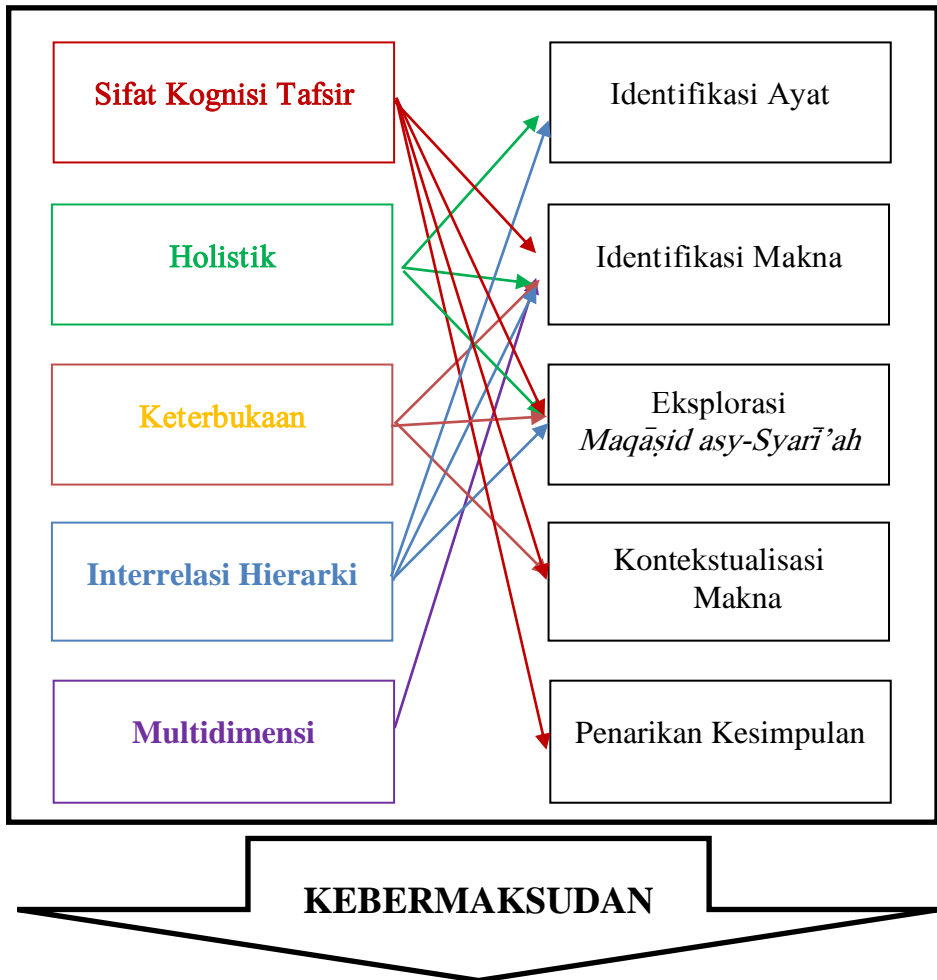
'Umar, Aḥmad Mukhtār. *Mu'jam al-Lughah al-'Arabiyah al-Mu'āṣirah*. Jil. 2. T.k.: 'Ālim al-Kitāb, 2008.

Wizārah al-Auqāf wa asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah al-Kuwait. *Al-Mausū'ah al-Fiqhiyyah al-Islāmiyyah*. Jil. 26. Mesir: Dār aṣ-Ṣafwah, 1427 h.

Internet

- Anonim, “Aḥmad ar-Raisūnī,” Diakses dari <http://www.ar.wikipedia.org> pada tanggal 02/12/2017.
- Anonim, “Politisasi Al-Quran: Diskusi Publik Mahasiswa IAT,” Diakses dari <http://www.uinsby.ac.id>. Diakses tanggal 25/11/2017,
- Anonim, “Seminar Nasional Tafsir Maqashidi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta,” Diakses dari <http://www.muslimedianews.com> tanggal 25/11/2017.
- Anonim. “Transkrip Wawancara antara Ulil Abshar Abdala dengan Nuryamin Aini,” Dimuat dalam <http://www.blog.umy.ac.id>. Diakses tanggal 25/11/2017.
- Imam Taufiq, “Al-Quran dan Perdamaian Profetik dalam Bingkai Kebhinekaan,” Naskah Pengukuhan Guru Besar Bidang Tafsir, Semarang: UIN Walisongo, 18 April 2017. Dimuat dalam <http://www.walisongo.ac.id>.
- Sahbani, Agus. “Inilah Babak Akhir *Judicial Review* Kawin Beda Agama,” Diakses dari <http://www.hukumonline.com> tanggal 02/12/2017.

LAMPIRAN



Skema Hubungan antara Enam Fitur *Maqāṣid asy-Syarī'ah* dengan Langkah Operasional Tafsir *Maqāṣidī*

RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : Mufti Hasan
2. Tempat & Tgl. Lahir: Purbalingga, 10 Juni 1991
3. Alamat Rumah : Karanganyar 05/02 Kec. Karanganyar Kab. Purbalingga
HP : +6285726341929
E-mail : muftihasan91@gmail.com

B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal:
 - a. SD N 1 Karanganyar
 - b. MTs N Karanganyar
 - c. SMA Ma'arif Karanganyar
 - d. S1 Fakultas Syariah IAIN Purwokerto
 - e. S2 Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang
2. Pendidikan Non-Formal:
 - a. Pondok Pesantren Al-Mushafiyah Karanganyar Purbalingga
 - b. Pondok Pesantren Minhajut-Thullab Karanganyar Purbalingga
 - c. Pondok Pesantren Al-Rohmah Bumiayu Brebes
 - d. Pondok Pesantren At-Tohiriyyah Karangsalam Banyumas
 - e. Pondok Pesantren Darul Qur'an Al-Karim Baturraden Banyumas

Semarang, 01 Februari 2018

Mufti Hasan
NIM: 1500088020