



SKRIPSI

Penafsiran *Milk Al-Yamīn Muḥammad Shahrūr* Dalam Teori
Penafsiran *Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣḍāq Kamāl*
Haidari.

Oleh:

Achmad
NIM: 16.5.1.111.003

Pembimbing:
Hasyim Adnani, MA

SKRIPSI

Diajukan kepada STFI Sadra Untuk Memenuhi Syarat
Memperoleh Gelar Sarjana

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSĪR
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM SADRA
JAKARTA
2020**

LEMBAR PERSETUJUAN
PEMBIMBING SIDANG TUGAS AKHIR PROGRAM STUDI
ILMU ALQURAN & TAFSĪR STRATA SATU (S1)

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Hasyim Adnani, MA

Sebagai Pembimbing Skripsi

Dengan ini mengajukan mahasiswa berikut untuk melaksanakan Sidang Skripsi

Nama : Achmad

NIM : 16.5.1.111.003

Judul Skripsi : Penafsiran *Milk Al-Yamīn Muḥammad Shahrūr* Dalam Teori Penafsiran *Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣḍāq Kamāl Ḥaidari*.

Jakarta, 27 Januari 2021

Mengetahui
Dosen Pembimbing

Hasyim Adnani, MA.

SKRIPSI

**Penafsiran *Milk Al-Yamīn Muḥammad Shahrūr* Dalam Teori
Penafsiran *Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣḍāq Kamāl
Ḥaidari*.**

Disusun oleh:

Achmad

NIM: 16.5.1.111.003

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini adalah karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik dalam bentuk pembatalan nilai yang diperoleh.

Jakarta, 27 Januari 2021

Achmad

KATA PENGANTAR

Alhamdulillahirabbil ‘alamin, segala puji bagi Allah Swt, yang telah memberikan rahmat dan hidayah, sehingga laporan penelitian ini bisa terselesaikan, Shalawat dan salam selalu tercurahkan kepada baginda Nabi Muhammad SAW, yang telah membimbing kita menuju jalan Allah SWT.

Penelitian yang berjudul "**Penafsiran *Milk Al-Yamīn Muḥammad Shahrūr* Dalam Teori Penafsiran *Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta’addud Al-Miṣḍāq Kamāl Haidari***" telah terselesaikan dengan waktu yang sudah ditetapkan. Penulis sangat berterimakasih kepada semua pihak yang telah membantu dan berkontribusi besar dalam melaksanakan tugas penelitian ini, diantaranya adalah:

1. Ayah (Muhammad Assegaf) dan Ibu (Khadijah), selaku orang tua saya yang selalu mendokan, dan memberikan dorongan sehingga penelitian ini terselesaikan.
2. Ketua STFI Sadra, Dr. Khalid al-Walid, M.Ag, selaku ketua STFI Sadra Jakarta yang telah mengizinkan peneliti untuk melakukan penelitian ini.
3. Ustadz Hasyim Adnani, MA selaku pembimbing, yang telah meluangkan waktunya untuk membimbing penelitian kami dan memberikan motivasi kepada kami.
4. Dosen penguji, yang telah memberikan saran dan kritiknya.
5. Teman-teman yang telah memberikan motivasi kepada peneliti untuk menyelesaikan penelitian ini.

Semoga Allah SWT membalas apa yang telah kalian berikan kepada peneliti. Hanya kata terimakasih yang bisa peneliti ucapkan. Semoga laporan ini bisa memberikan manfaat kepada pembaca dan peneliti, khususnya. *Amiin Ya Rabbal ‘Alamin*.

Jakarta, 27 Januari 2021

Achmad

ABSTRAK

Penafsiran keagamaan Pemerintahan Indonesia mengenai pernikahan sangatlah sensitif (berpotensi mengkriminalisasi pelaku pernikahan yang hanya bermotif pemuasan kebutuhan seksual), tidak memenuhi hajat seluruh umat Islam Indonesia, dan ahistoris saat mengharamkan mutlak bahkan menganggap praktik pernikahan (baik temporal atau tidak temporal) ketika hanya berorientasi pada pemenuhan seks sebagai sebuah perzinahan. Sementara, Penafsiran kontra penafsiran diatas baik dari ahli yurisprudensi dari Mazhab *Shīah* seluruhnya dan sebagian dari Mazhab Sunni juga *Sāleh Al-Faūzan* memiliki kelemahan. Produk penafsiran *milk al-yamīn Muḥammad Shahrūr* dapat mengompromikan berbagai penafsiran yang ada. Namun, Produk penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dianggap tidak valid akibat melakukan loncatan ekstensi dari budak wanita menjadi wanita merdeka yang sukarela untuk disenggamahi. Dalam melakukan proses justifikasi kevaliditasan, perlu sebuah tolak ukur yang secara epistemologi luas dan berbagai keunggulan lainnya. Teori tersebut adalah teori “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya) yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari*. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah menggunakan metode deskriptif-analitis. Adapun hasil penelitian ini adalah Penafsiran *milk al-yamīn Muḥammad Shahrūr* tidak valid.

Kata Kunci: Pernikahan, *Milk al-yamīn*, *Muḥammad Shahrūr*, Teori “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*, dan *Kamāl Ḥaidari*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

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

B. Vokal

Pendek : a = َ; i = ِ u = ُ

Panjang: ā = َا; ī = ِي; ū = ُو

Diftong : ay = َاي; aw = َاو

C. TaMarbutah (ة)

Ta marbutah yang diidafahkan (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله *Fī marīfat Allāh*. Ta marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi mudaf, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقليّة ditulis *aqliyyah*, فعليّة ditulis *Fīliyyah*, dan قوّة ditulis *quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدوّ maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis *aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf shamsiyyah maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf al-qamariyyah.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dengan menjadi bagian dalam bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal asma al-husna, seperti عبد الرحمن maka ditulis *Abdurrahmān* dan جلال الدين maka ditulis *Jalāluddīn*.

DAFTAR ISI

LEMBAR PERSETUJUAN	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	ii
KATA PENGANTAR	iii
ABSTRAK.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN ...	v
vError! Bookmark not defined.	
DAFTAR ISI	vii
BAB I PENDAHULUAN	10
A. Latar Belakang.....	10
B. Identifikasi Masalah	20
C. Batasan Masalah	20
D. Rumusan Masalah	21
E. Tujuan Penelitian.....	21
F. Manfaat Penelitian.....	21
G. Kajian Pustaka	21
H. Metodologi Penelitian.....	23
I. Sistematika Penelitian.....	25
BAB II BIOGRAFI MUHAMMAD SHAHRŪR DAN PENAFSIRAN MILK AL-YAMIN-NYA.....	27
A. Biografi <i>Muhammad Shahrūr</i>	27
1. Riwayat Hidup.....	28
2. Perjalanan Akademik	30
3. Karya-Karya.....	33

B. <i>Milk Al-Yamīn</i> Dan Penafsiran <i>Muhammad Shahrūr</i> Terhadap Term Tersebut	33
1. Pengertian <i>Milk Al-Yamīn</i>	33
2. Penafsiran <i>Muhammad Shahrūr</i> Terhadap Term <i>Milk Al-Yamīn</i>	39
3. Landasan Penafsiran <i>Muhammad Shahrūr</i> Terhadap Term <i>Milk Al-Yamīn</i>	41
BAB III BIOGRAFI KAMĀL HAĪDARI DAN TEORI “WAḤDAH AL-MAFHŪM WA TA’ADDUD AL-MIṢDĀQ	43
A. Biografi <i>Kamāl Haīdarī</i>	43
1. Riwayat Hidup	43
2. Perjalanan Akademi	43
2. Karya-Karya.....	49
B. Teori “ <i>Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta’addud Al-Miṣdāq</i> ”	52
1. Asumsi-Asumsi Dasar	52
a. Lafaz Dan Makna Alquran Berasal Dari Allah Dan Masih Terjaga Autentisitasnya.....	52
b. Kejelasan Zahir Alquran.....	59
c. Pluralitas Ekstensi Alquran.....	61
2. Penjabaran Teori	75
3. Metodologi Penerapan	82
a. Mengetahui Makna Kata Alquran.....	82
b. Mengetahui Latar Belakang Suatu Ayat.....	83
c. Mengetahui Tuntutan Zaman Kontemporer.....	86
BAB IV HASIL PENELITIAN	89

A. Pengujian Validitas Landasan Penafsiran <i>Muhammad Shahrūr</i>	89
B. Pengujian Penafsiran <i>Muhammad Shahrūr</i> Tentang <i>Milk Al-Yamīn</i>	97
BAB V PENUTUP	107
A. Kesimpulan.....	107
B. Saran	107
C. Daftar Pustaka.....	108

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menurut *Ja'far Murtaḍā Al-Ā'milī*, Pembahasan mengenai jenis pernikahan yang sah dalam Islam masih sangat penting dikaji, dikarenakan tema tersebut bersifat sensitif dan menyangkut hajat hidup umat Islam¹. Sensitifitas tema ini ditunjukkan dengan dua hal. Pertama, masih banyaknya penyesatan bahkan berujung pengafiran pada kelompok Islam tertentu yang memiliki pandangan berbeda berkenaan dengan tema ini². Kedua, individu yang tetap mempraktekkan pandangan berbeda tersebut harus rela diberi sanksi yang cukup berat bahkan hukuman mati karena dinilai melakukan perzinaan³. Hal-hal tersebut sangat berpotensi terwujud di Indonesia, bahkan bakal dilegitimasi dengan seperangkat undang-undang seperti UU. No.1 Tahun 1974 Bab 1 Pasal 3⁴ tentang pernikahan dan KUHP baru baik pada pasal 417 ayat 1 tentang perzinaan dan perbuatan cabul, maupun pasal 485 tentang kumpul Kebo⁵. Dari pasal demi pasal diatas disimpulkan bahwa pernikahan yang sah dalam Islam hanya pernikahan yang tidak temporal serta berorientasi untuk membentuk keluarga (tidak sekedar untuk pelampiasan kebutuhan seksual semata). Jadi jenis pernikahan diluar jenis tersebut dianggap sebagai sebuah perzinaan, dan pelakunya akan mendapatkan sanksi hukum.

¹ *Ja'far Murtaḍā Al-Ā'milī, Zuwāj Al-Muta'h.* (Iran: *Al-Markaz lil-Dirāsah*, 2002) jili. 1 hal 6.

² Kukuh S. Wibowo, MUI akui ajukan perluasan definisi zina dalam RKUHP. Tempo.com, <https://nasional.tempo.co/read/1250665/mui-akui-usulkan-definisi-perzinahan-yang-diperluas-di-rkuhp>, diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 02.14

³ Khaled Abou el-Fadl merincikan nama-nama korban yang dirajam tewas karena dianggap zina, padahal mereka melakukan jenis pernikahan yang berbeda dari kebanyakan seperti Amina Lawal, Hajara Ibrahim, dan Daso Adam Lihat :Khaled Abou el-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj:Helmi Musthafa(Jakarta:PT Serambi Ilmu Semesta,2006) hal.36.

⁴Tim BIP, *Undang-undang perkawinan* (Jakarta: Bhuana Ilmu Populer,2016) hal.4

⁵ Prianter Jaya Hairi, *Kriminalisasi Tindak Pidana Perzinaan Dalam RUU KUHP*.dalam Jurnal Info Singkat, Vol.11, No.17, 2019, hal.2

Pandangan Pemerintahan Indonesia mengenai pernikahan diatas, selain dinilai sensitif ditengah kemajemukan agama dan mazhab yang ada, juga tidak mampu memenuhi hajat umat Islam Indonesia pula, karena pandangan tersebut tidak memberikan ruang sedikitpun pada hadirnya sebuah jenis pernikahan yang bertujuan untuk pelampiasan seksual semata. Konsekuensinya, kebanyakan mereka memilih menggunakan jasa prostitusi atau pasangan di luar pernikahan untuk melakukan hubungan seksual⁶. Hal tersebut bisa dilihat dari berbagai penelitian maupun survei yang menunjukkan demikian, seperti penelitian yang dilakukan LSCK PUSBIH⁷ yang menyatakan bahwa 75,05 persen wanita di Provinsi Jawa pernah melakukan hubungan badan sebelum menikah⁸. Adapun survei KPA⁹ menyatakan bahwa pelaku hubungan badan sebelum terikat mahligai pernikahan baik dengan jasa prostitusi atau pasangan sendiri mencapai 62,5 persen¹⁰. Menurut Abdul Aziz, pelaku terbanyak adalah orang yang secara biologis siap menikah, tetapi tidak ingin membangun mahligai rumah tangga umumnya karena beragam alasan dibaliknya. Hal ini perlu dicarikan solusi konkret yang legal bukan sekedar anjuran menahan libido dengan puasa¹¹. Masturbasi mandiri juga bukan langkah yang tepat, karena seluruh ahli yurisprudensi Islam melarang hal tersebut¹².

⁶Abu Sahma Pane, *Bisnis Pacar Sewaan Berpotensi Meningkatkan Pasangan Kumpul Kebo* Okezone. Com ,[https:// www.google.com /amp/s/nasional.okezone.com/amp/2015/05/20/337/1152343/bisnis-pacar-sewaan-berpotensi-meningkatkan-pasangan-kumpul-kebo](https://www.google.com/amp/s/nasional.okezone.com/amp/2015/05/20/337/1152343/bisnis-pacar-sewaan-berpotensi-meningkatkan-pasangan-kumpul-kebo) diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 0.58.

⁷ Kependekan dari Lembaga Studi Cinta dan Kemanusiaan serta Pusat Pelatian Bisnis dan Humaniora.

⁸ Jessica Helena, *Kawin Kontrak dan Prostitusi Jadi Bisnis Menggiurkan..* Republika.co.id.,

<https://www.google.com/amp/s/m.republika.co.id/amp/ptdal2377>, diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 02.58.

⁹ Kependekan dari Komisi Perlindungan Anak.

¹⁰ Besar, *Pelaksanaan dan Penegakkan Hukum atas Pelaku Pelecehan di Indonesia*, Vol.2, No.1, 2016, hal 201.

¹¹ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2019) hal.280

¹² Ali Bassam, *Tāṣīr Allam Sharh Umdah Al-Ahkām*, (Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, Tt).hal.562

Produk hukum keagamaan pemerintah Indonesia diatas berasal dari pemahaman institusi tersebut akan pernikahan. Pernikahan sendiri secara etimologi bermakna bersenggama¹³, dan secara terminologi bermakna sebuah kesepakatan yang menjadi sebab legalnya persenggamaan¹⁴. Dalam QS. *Al-Mu'minūn* (23:5-6), terdapat dua jenis pernikahan yang sah dalam Islam yaitu *az-zaūjīyah* dan *milk al-yamīn*¹⁵. Pemerintahan Indonesia menetapkan penafsiran bahwa *az-zaūjīyah* adalah ikatan pernikahan yang tidak temporal (kekal) dan berorientasi untuk membentuk keluarga (bukan sekedar pelampiasan seks). Adapun *milk al-yamīn* adalah pernikahan yang bebas (dapat dilaksanakan secara temporal atau tidak) dan bisa berorientasi semata seks¹⁶ ataupun juga membentuk keluarga yang kekal¹⁷. Namun, syarat pernikahan ini hanya bisa dilakukan pada budak wanita yang dimilikinya. Akan tetapi karena praktik perbudakan sudah sirna, jenis pernikahan yang kedua juga ikut sirna, sehingga yang sah dalam Islam hanya jenis pernikahan *az-zaūjīyah*, dan itu yang dipatenkan oleh berbagai undang-undang yang telah disebutkan diatas sebagai satu-satunya jenis pernikahan yang sah dalam Islam¹⁸.

¹³ *Aḥmad Bin Fāris, Mu'jam Maqāyīsī Al-Lughah.* (Beirut: *Dar Al-Fikr*,1979) jil. 4, hal. 504; Lihat juga: *Aḥmad Bin Muḥammad Al-Fayūmī, Al-Misbah Al-Munīr Fi Gharībī As-Sharḥī Al-Kabīr* (Cairo: *Dar Al-Ma'ārif*,1977) hal.472; Lihat juga: *Aḥmad Bin Muḥammad Al-A'rābī, Mu'jam Ibnu Al-A'rābī*(Riyadh: *Dar Ibnu Al-Jauzī*,1997) jil.12,hal.406; Lihat juga: *Muhammad bin Muhammad Az-Zabīdī, Tājū Al-A'rūs Min Jawāhiri Al-Qāmūs* (Kuwait: *Maṭba'a Hukūmah Kuwayt*,1965) jil.3,hal.505

¹⁴ *Muhammad Shaṭa al-Dimyātī, Iā'nah Al-Tālibīn.* (Bandung:Al-Maarif,tt) jil.3 hal.254.;Lihat juga: *Ibn Qāsim , Hāsīyah Al-Baījūrī.* (Semarang: Riyad Putra,tt)jil.2 hal. 90.

¹⁵ *Muḥammad Fuad 'Abd al-Baqī, Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-Fāz Al-Quran Al-Karīm,* (Damaskus:*Dār Al-Fikr*,1992)hal.847.

¹⁶ *Isma'il bin 'Umar bin Kaṣīr, Tafsīr Ibnu Kaṣīr* (Beirut:*Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah*,1998) hal.224; Lihat juga: *Abū Abdillāh Muḥammad bin Idrīs As-Shāfi'ī, Al-Umm.* (Beirut:*Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah*,1972) jil. 5 hal.153.

¹⁷ *'Abd Raḥman Al-Suyūfī, Tafsīr Al-Dur Manthur* (Damaskus:*Dār Al-Fikr*,2011)jil.6,hal.87; lihat juga: *Aḥmad Muṣṭofa Al-Maraghī, Tafsīr Al-Maraghī,*(Beirut: *Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah*,2006)hal.187;lihat juga: AbdulMalik AbdulKarīm Amrullah, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987) Jilid 2, hal. 260.

¹⁸ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr.*hal.3

Penjelasan diatas dibantah oleh ahli yurisprudensi dari Mazhab *Shīah* seluruhnya¹⁹ dan sebagian dari Mazhab Sunni²⁰. Mereka sepakat mengenai konsepsi pernikahan *milk al-yamīn* diatas, dan sepakat praktik tersebut telah terhapus dengan terhapusnya praktik perbudakan di muka bumi. Akan tetapi, bukan berarti pernikahan yang orientasinya hanya sebatas pemenuhan seksualitas tidak ada, karena ikatan *az-zaūjiyah* tidak bermakna sebuah hubungan pernikahan yang harus berorientasi pada pembentukan keluarga, tetapi juga bisa bermakna hubungan pernikahan yang hanya berorientasi pada pelampiasan kebutuhan seksual semata. Pandangan yang memutlakkan penghapusan pernikahan yang berorientasi pada pemenuhan kebutuhan seksual semata adalah pandangan yang ahistoris²¹. Bedanya praktik ini dengan *milk al-yamīn* hanya pada status wanitanya saja. *milk al-yamīn* khusus budak wanita, sementara *az-zaūjiyah* khusus wanita merdeka.

Penjelasan diatas dari kalangan cendekiawan Mazhab *Shīah* seluruhnya dan sebagian dari Mazhab Sunni juga tidak cukup memuaskan, ada beberapa bantahan juga terkhusus dari *Ṣāleḥ Al-Faūzan*, salah seorang dewan kehormatan majelis ulama senior Arab Saudi. Menurutnya, *az-zaūjiyah* adalah ikatan pernikahan yang tidak temporal (kekal) dan berorientasi untuk membentuk keluarga (bukan sekedar pelampiasan seks)²². Penjelasan ini mendukung penafsiran keagamaan pemerintahan Indonesia dan menolak penafsiran kalangan cendekiawan Mazhab *Shīah* seluruhnya dan sebagian dari Mazhab Sunni. Dalilnya adalah bahwa kata *az-wājah* dalam Alquran selalu dipadukan dengan membentuk keluarga, seperti pada Qs.*Al-Nahl*

¹⁹Muhammad Husain Thabā Tabhā'i. *Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān*. (Qom: Muassisah Al-Nashr Al-Islāmi. 1417). jilid 5. hal. 337. Lihat juga: Nāsir Makārim Shirāzi, *Tafsīr Al-Amthal fi Kitabillahi Al-Munazzal* (Qom: Madrasat Al-Imām A'li, 1995) Jilid 15, hal. 235

²⁰ A'bdul A'zīz bin A'bdullah bin Bāz, *Majmū' Fatāwā wa Maqālāh Mausūa'h*. (Riyadh: Dār Qāsim, tt) jil. 4 hal. 54.

²¹Nabi kedatangan dalam keadaan-keadaan tertentu memperbolehkan para sahabat melakukan pernikahan temporal dan berorientasi sekedar untuk melampiaskan kebutuhan biologis semata. Lihat: *Abū Ḥusaīn Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim*. (Beirut: Dār Al-Kutub, tt) no. 2493; Lihat juga: *Abū A'bdillah Muḥammad Al-Bukharī, Ṣaḥīḥ Bukharī*. (Lebanon: Dār Al-Kutub, tt) no. 4686

²²Ali Bassam, *Tāfsir Allam Sharh Umdah Al-Ahkām*. hal. 562

(16):72 dan Qs. *Al-Furqān* (25):54²³. Namun beliau menyadari pentingnya adanya hubungan pernikahan yang orientasinya hubungan seks semata, sehingga beliau menghidupkan praktik *milk al-yamīn* sebagai solusi atas demikian. Lantas bagaimana praktik ini hidup ditengah terhapusnya perbudakan? Pos budak wanita bisa digantikan dengan pembantu wanita²⁴. Namun, Penjelasan ini juga tidak cukup memuaskan, bahkan berimbas pada hal-hal negatif, seperti banyaknya kasus pemaksaan bagi pembantu (tenaga kerja wanita)²⁵ Tentu ini bertentangan dengan nilai keagamaan dan hak asasi manusia²⁶.

Pendapat *Ṣāleḥ Al-Faūzan* ini juga mendapat kritik pula. Menurut mereka *milk al-yamīn* tidak bisa dihidupkan dengan cara demikian, namun dengan membangkitkan lagi negara atau kekhalifaaan Islam, dan yang tidak mau tunduk, harus siap diperangi dan wanitanya diperbudak untuk kebutuhan seksual lelaki muslim²⁷. Jadi untuk mengatasi masalah pemenuhan kebutuhan seksual semata adalah dengan hadirnya sistem Khilafah Islam²⁸. Hasilnya beberapa gerakan yang sudah mendeklarasikan kekhalifaaan menganggap negara yang selain mereka sebagai negara kafir dan lelakinya diperangi serta wanitanya ditawan sebagai budak (dan dijadikan budak seks). Terakhir dari banyaknya kasus serupa (pemeriksaan ISIS pada wanita dari sekte Yazidi, dan pemeriksaan gerakan pemberontakan Libya di Benghazi masyarakat

²³ “Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami-istri) dari jenis kamu sendiri dan menjadikan anak cucu bagimu dari pasanganmu”.

²⁴ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*: hal.18.

²⁵ Menurut Hanif Dzakiri, kakunya pandangan keagamaan yang berkuasa di Saudi Arabia, membawa mereka mengidentikkan PRT sebagai budak; Lihat: Umi, *Di Arab Saudi, Pembantu Dianggap Budak*. VIVA.com, <https://www.google.com/amp/s/www.viva.co.id/amp/berita/nasional/228138-di-arab-saudi-pembantu-dianggap-budak>, diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 02.45; lihat juga: Immanuela Tamara Geerads, *Tindakan Pemerintah Indonesia dalam Menangani Permasalahan TKI di Arab Saudi* .dalam Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik, Vol.21, No.4, 2014, hal.361.

²⁶ Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer* (Yogyakarta: eLSAQ, 2008) hal.36.

²⁷ Oriza Ardiyanti, *Perbudakan ISIS terhadap Perempuan Etnis Yazidi di Irak sebagai Kejahatan terhadap Kemanusiaan dalam Konflik Bersenjata*, dalam Jurnal of International Relations, Vol.5, No.1, 2019, hal.990

²⁸ Taqiyuddin An-Nabhāni, *Al-Sakhsyah Al-Islāmiyah*. (T.t: Hizbut Tahrir, 2001) hal 89.

pro-pemerintahan), terdapat dua perempuan diperkosa dari kalangan Alawi akibat fatwa pengusung khilafah di Suriah yang bernama *Yasser Al-Joūni*. Selain sebagai persediaan logistik biologis bagi tentara pembebasan Suriah, menurutnya Islam tidak menghapus perbudakan (dan yang menganggap bahwa hal ini telah dihapus hanya orang bodoh), karena perbudakan adalah sarana seksual yang lebih fleksibel (bisa hanya dipakai saja dan bisa lebih dari 4)²⁹.

Melihat dialektika diatas, terdapat sebuah pandangan yang menutupi celah-celah kekurangan dari berbagai pendapat yang telah diutarakan diatas berkaitan dengan pernikahan. Pandangan tersebut adalah pandangan *Muhammad Shahrūr*. Mengenai pandangannya atas ikatan pernikahan *az-zaujīyah*, dapat dikatakan sama dengan pendapat keagamaan Pemerintahan Indonesia, *Ṣāleḥ Al-Faūzan* maupun *Taqiyuddin An-Nabhāni*³⁰. Namun, *Shahrūr* tidak sepakat dengan pendapat Pemerintahan Indonesia (juga ahli yurisprudensi dari Mazhab *Shīah* seluruhnya dan sebagian dari Mazhab Sunni) yang berpotensi menghapus salah satu hukum Islam dan Alquran. Selain itu pula, dia juga tidak sepakat dengan penghidupan term ini dengan hal-hal yang menyalahi berbagai aturan dan kesepakatan masa sekarang (traktat hak asasi internasional)³¹ seperti pendapat *Ṣāleḥ Al-Faūzan* maupun *Taqiyuddin An-Nabhāni*. Term *milk al-yamīn* diartikan sebagai sebuah ikatan antara dua orang yang berlainan jenis (tidak terbatas pada budak, hal ini berlaku juga pada manusia merdeka) atas dasar kesukarelaan untuk bersenggama tanpa berniat membentuk keluarga³².

Milk al-yamīn secara harfiah bermakna apa yang tangan kananmu miliki (*what your right hands posses*)³³. Ekstensi (*miṣdāq*) dari term tersebut dibatasi baik oleh cendekiawan klasik sampai kontemporer

²⁹ (CNN). <http://www.suara.com/news/2014/10/13/095548/ini-alasan-isis-jadikan-perempuan-sebagai-budak-seks>, diakses tanggal 27 Nopember 2014

³⁰ *Muhammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah* (Damaskus: *Dār Ahali*, 2000) hal. 309.

³¹ *Muhammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*. hal. 309.

³² *Muhammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*. hal. 309.

³³ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal. 106.

hanya pada *ar-riq* atau *ammah* yang terbatas pada budak³⁴.Melihat bahwa jenis pernikahan yang melibatkan budak pada masa klasik begitu fleksibel, sesuai dengan hajat hidup masa kini, dan mengatasi jalan buntu (*deadlock*) dari berbagai penafsiran³⁵, maka ekstensi dari *milk al-yamīn* diupayakan untuk diperlebar tidak hanya pada budak, tetapi juga meliputi wanita-wanita merdeka yang secara sukarela dan sepakat untuk disenggamahi. Dengan istilah lain *kaīnunah*-nya (asal) dari ekstensi term tersebut budak wanita yang secara sukarela untuk disenggamahi, selepas menjalani proses demi proses pergantian zaman dengan melihat tuntutan nya (*saīrūrāh*), menghasilkan perubahan (*ṣaīrūrāh*) pada ekstensinya menjadi wanita merdeka yang secara sukarela untuk disenggamahi³⁶.

Namun, dari penafsiran *Muḥammad azizrūr* tentang *milk al-yamīn* mendapat tantangan mengenai kevaliditasan penafsiran tersebut, terkhusus ekstensi yang diangkatnya berbeda dengan ekstensi *milk al-yamīn* di awal. Valid tidaknya suatu penafsiran ditentukan oleh penetapan ekstensi³⁷ (*inṭibāq maṣādīq*) dari konsep-konsep (*mafāhīm*)

³⁴Hasan Al-Muṣṭafawī, *At-Tahqīq Fi Kalimati Alquran* (Teheran: Markaz Nashr Athār Al-Muṣṭafawī,2005) jil.9,hal.86.

³⁵ Penafsiran *Muḥammad Shahrūr* merupakan langkah moderasi dua kutub ekstrimitas; Pertama, kelompok yang hanya mempertahankan sebuah ekstensi Alquran tanpa melakukan kontekstualisasi. Kedua, kelompok yang dengan alasan perubahan zaman menolak sebuah ekstensi Alquran karena dianggap hanya cocok pada interval waktu dan kelompok tertentu saja. Lihat: Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*. (Jakarta: Sadra Press, 2019) hal.28.

³⁶ *Muḥammad Shahrūr,Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi:Fiqh Mar'ah*. hal.27.

³⁷ Klausua menurut kajian pakar Alquran, menunjukkan bahwa pembahasan konsep (*mafāhīm*) dan ekstensinya (*maṣādīq*) bukan dari sudut pandang logikawan atau filosof. konsep (*mafāhīm*) disini merujuk nilai-nilai abstrak, contohnya adalah keadilan.Sementara ekstensinya (*maṣādīq*) merujuk bentuk praktik konkret dari nilai-nilai tersebut, contohnya, praktik pemenjaraan atau pengambilan hak nyawa secara paksa pada pelaku kriminal. Tentu hal ini berbeda, dengan pembahasan logikawan atau filosof yang memandang kesamaan konsep dan ekstensinya, bedanya hanya bentuk (konsep sangat abstrak, dan ekstensi konkret) dan efek (konsep berefek pada psikis, Adapun ekstensi berefek pada psikis dan fisik. Contoh konsep macan dan ekstensi macan; Lihat: Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, terj: Ikhlas Budiman. (Jakarta: Sadra Press, 2015) hal 29; Lihat juga: *Muhammad Husain Thabātābhā'i, Bidāyah Al-Hikmah* (Qum: Muassah Al-Ma'ārif, 1418 H)

atau ekstensi-ekstensi (*maṣāḍīq*) yang disuguhkan oleh Alquran³⁸, atau jika dalam sudut pandang ilmu semiotika yaitu menentukan makna atau realita (sistem petanda) dari simbol-simbol diantaranya bahasa (sistem penanda)³⁹. Proses ini tidak bisa dipandang remeh, sehingga jika seorang penafsir melakukan kesalahan dalam menentukan ekstensi yang dimaksud Alquran dari sebuah konsep atau dari ekstensi yang sudah ada, alih-alih mengaktualkan potensi-potensi positif Alquran, malah terlahir narasi-narasi keagamaan yang kontraproduktif⁴⁰, atau dengan kata lain, meminjam istilah *Murtaḍā Muṭaharī*, telah terjadi pencacatan pada autentitas Alquran (*at-tahrīf al-ma'nawiy*)⁴¹, dan hal ini juga dituduhkan pada penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* akibat melakukan loncatan ekstensi dari budak wanita menjadi wanita merdeka yang sukarela. Tentu apakah bisa kita mengganti ekstensi yang sudah disebutkan dalam Alquran atau hadis dengan ekstensi baru?

Teori pemikiran yang menjawab hal tersebut adalah “*waḥdah al-mafhūm wa ta'addud al-miṣḍāq*” (singularitas konsep Alquran dan

hal.35; Lihat juga: *A'li Kassar, Al-Taūhīd* (Irak: *Muassah Al-Imām Al-Jawwad*, 2006) hal. 106.

³⁸ *'Alī Riḍā Al-Isfahānī, Mantiq Tafsīr Alquran: Uṣul Wa Qawāid At-Tafsīr* hal.37.

³⁹Jurgen Trabaut, *Dasar-Dasar Semiotika*, Terj, Sally Pattinasary (Jakarta:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan,1996) hal.18

⁴⁰Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Alqur'an dan hadis*. (Jakarta:PT Elex Media Komputindo,2014) hal. 83; Lihat juga:Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*,hal.15. Adapun contoh penafsiran radikal dan ekstrem berkaitan dengan beberapa topik seperti: *jihād,qitāl,murtad,ahlu al-kitāb*,kafir dzimmi, kafir harbi, darussalam dan darul harby. Terdapat penafsiran yang berusaha membawa makna klasik term-term tersebut ke dunia modern diantaranya *Sa'īd Ḥawā* yang memperbolehkan orang Islam untuk membunuh non-muslim, karena mereka pasti sebisa mungkin akan membunuh kita serta membunuh kelompok yang telah membunuh dan memerangi umat Islam adalah kewajiban yang termaktub dalam QS. Al-Baqarah (2):190.

⁴¹ *Murtaḍā Muṭaharī* termasuk cendekiawan Islam yang meragukan autentitas Alquran dari segi pemaknaan. Namun, dari segi teks, beliau sepakat bahwa Alquran itu autentik. Lihat: *Mahḍī Jahramī* dan *Muhammad Baqirī, Naqd Al-Fikr Al-Islāmī 'Inda Muṭaharī* (Herndon: *Al-Ma'had Al-A'lamī lil Fikri Al-Islāmī*,2011) hal.77.

pluralitas ekstensinya) yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari* ⁴². Adapun alasan penulis mengangkat metode penafsiran *Kamāl Ḥaidari* ini ditinjau dari tiga aspek yaitu dari aspek kepribadian, aspek urgensi dan inovasi, dan aspek operasionalnya.

Dari aspek kepribadian, hal menarik dari tokoh ini, diantaranya: Pertama, tokoh ini memiliki penguasaan hampir di seluruh lini dan mazhab pemikiran Islam baik dari kelompok skriptualis-konservatif sampai kelompok liberalis-radikalis. Diharapkan dengan hal ini, pemikirannya dapat diterima lintas kelompok. Kedua, kiprah beliau dalam dunia tafsir Alquran sangatlah banyak, selain mengampu pelajaran tafsir, beliau juga rajin menulis karya ilmiah atau puluhan kitab berkaitan dengan metode penafsiran atau tafsir Alquran baik tematik atau *tartībī*, terhitung ada 18 kitab besar dan ratusan artikel ilmiah hasil tulisan *Kamāl Ḥaidari*. Ketiga, sayang sekali pemikirannya secara umum jarang diangkat, apalagi wacana ilmiah yang penulis angkat kali ini, belum pernah dibahas sama sekali dalam karya-karya ilmiah baik jurnal, skripsi, tesis, maupun disertasi baik yang berbahasa Indonesia maupun asing.

Dari aspek aspek urgensi dan inovasi, *Kamāl Ḥaidari* tidak hanya menambah contoh praktis atau argumen atas metode penafsiran yang digagas para pendahulunya seperti *Ibn ‘Arābī*, *Ḥaidar Amūli*, *Kashāni*, *Mulla Ṣadra*, *Abū Qāsim Al-Musawī Khū*⁴³ ataupun *Ṭhabā’ṭhabā’i*⁴⁴. Namun, *Kamāl Ḥaidari* menciptakan sebuah wacana baru yang berbunyi “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq* (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya)”⁴⁵. Inovasi ini sungguh penting dikarenakan pendahulu-pendahulunya dinilai hanya menerapkan metode penafsiran seperti ini pada ayat-ayat yang

⁴² *Ṭilāl Al-Ḥasan, Al-Minhaj Al-Tafsīrī ‘Inda Al-‘alamah Al-Ḥaidari* (Qum: *Dār Farqad*, 2001)hal.61.

⁴³ *Abū Qāsim Al-Musawī, Tafsīr Al-Bayān* (Irak: *Anwār Al-Huda*, 1981)hal.13

⁴⁴ *M. Husain Ṭhabā Ṭabhā’i, Alquran fī Al-Islām* diarabkan oleh Sayyid Ahmad Al-Jinni. (Qum: *Muassah Al-Ma’ārif*, 1418 H). hal. 51

⁴⁵ *Ṭilāl Al-Ḥasan, Al-Minhaj Al-Tafsīrī ‘Inda Al-‘alamah Al-Ḥaidari* hal.61.

konseptual (*ayy al-quran al-mafhūmiyah*)⁴⁶. Namun, yang patut disayangkan ketika mereka masuk pada ayat-ayat *aḥkām* yang merupakan ayat-ayat eksistensial (*ayy al-quran al-miṣḍāqiyah*), metode penafsiran mereka seolah menjadi tekstualis, sehingga terlahirlah beberapa poin penafsiran yang terkesan misogini seperti menutup akses perempuan untuk menjadi pemimpin negara atau keagamaan⁴⁷. Lewat wacana tersebut, *Kamāl Ḥaidari* ingin berbicara bahwa pada ayat-ayat hukum janganlah dipandang kaku, tetapi dia bisa berubah-ubah sebagaimana berubah-ubahnya ekstensi term *Mīzān*. hal ini sangat membantu untuk menyelesaikan problematika hukum Islam diantaranya penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn*.

Dari aspek operasionalnya, hal menarik dari wacana yang diangkat kali ini adalah *Kamāl Ḥaidari* menggunakan ukuran yang jelas dalam merumuskan ekstensi baru dengan menarik *illah* (penyebab hukum) dari ekstensi lama baik yang ternaskan atau tidak. Bagi penyebab yang tidak ternaskan perlu dielaborasi dengan penalaran analogi dalam logika dan kaidah *manāth* dalam ilmu *uṣūl fiqh*. Tentu hal ini akan digunakan untuk menimbang penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn*.

Dari pemaparan diatas, penelitian ini akan menguji validitas penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dengan teori “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣḍāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya) yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari*. Dengan hal ini, akan diketahui apakah ekstensi Alquran bisa dirumuskan ulang, dan apakah sudah tepat perumusan ulang yang dilakukan oleh *Muḥammad Shahrūr*.

⁴⁶Contoh kasus pada term *Mīzān* (alat ukur), mereka mampu menunjukkan kekayaan makna dan ekstensi term tersebut dengan menghadirkan berbagai ekstensi diantaranya neraca (*al-qīst*), timbangan kodok (*Al-qubban*), Astrolab⁴⁶ (*asturlāb*), jangka (*firjār*), bandul (*shāqūl*), penggaris (mastarah), kaidah syair (*al-a’rūdḥ*), ilmu logika (*al-manṭiq*), indra (*al-ḥiss*), manusia suci (*al-insān al-kāmil*), bahkan agama (*al-dīn*). Lihat: Ṣadr ad-Dīn Muhammad bin Ibrāhīm ash-Shīrāzī, *Mafātiḥ al-Ghaib*, pentahqiq ‘Ali an-Nuri (Beirut: Mu’asasah al-Tārīkh Al-‘Arabī, 1999) jilid 1, hlm 115

⁴⁷ Muhammad Husain Thabā Tabhā’i. *Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān*. Jil.3. hal. 114.

B. Identifikasi Masalah.

Dari uraian di atas, dapat diidentifikasi beberapa masalah yang muncul berkaitan dengan dengan pembahasan kali ini, di antaranya adalah sebagai berikut :

1. Penafsiran keagamaan Pemerintahan Indonesia mengenai pernikahan sangatlah sensitif (berpotensi mengkriminalisasi pelakunya), tidak memenuhi hajat seluruh umat Islam Indonesia, dan ahistoris saat mengharamkan mutlak bahkan menganggap praktik pernikahan (baik temporal atau tidak temporal) ketika hanya berorientasi pada pemenuhan seks sebagai sebuah perzinahan.
2. Penafsiran kontra penafsiran diatas baik dari ahli yurisprudensi dari Mazhab *Shīah* seluruhnya dan sebagian dari Mazhab Sunni juga *Sāleh Al-Faūzan* memiliki kelemahan.
3. Produk penafsiran *Muḥammad Shahrūr* mengompromikan dua penafsiran kontra penafsiran keagamaan Pemerintahan Indonesia. Produk penafsirannya yaitu bahwa term *milk al-yamīn* diartikan sebagai sebuah ikatan antara dua orang yang berlainan jenis (tidak terbatas pada budak, hal ini berlaku juga pada manusia merdeka) atas dasar kesukarelaan untuk bersenggama tanpa berniat membentuk keluarga
4. Produk penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dianggap tidak valid akibat melakukan loncatan ekstensi dari budak wanita menjadi wanita merdeka yang sukarela untuk disenggama.
5. Dalam melakukan proses justifikasi kevaliditasan, perlu sebuah tolak ukur yang secara epistemologi luas dan berbagai keunggulan lainnya. Teori tersebut adalah teori "*waḥdah al-mafhūm wa ta'addud al-miṣḍāq*" (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya) yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari*

C. Batasan Masalah

Dari uraian identifikasi masalah, beralih ke batasan masalah sebagai fokus masalah yang dibatasi. Dalam penelitian ini, peneliti membatasi

masalah pada pengujian validitas produk penafsiran *Muhammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dalam teori “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya) yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari*.

D. Rumusan Masalah

Dari latar belakang yang telah disajikan, identifikasi masalah dan batasan masalah di atas, maka perlu dirumuskan rumusan masalah yang hendak diteliti dalam penelitian ini. Hal ini dianggap perlu agar supaya penelitian ini fokus, terarah dan tidak simpang siur. Adapun rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. Bagaimana validitas produk penafsiran *Muhammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dalam teori *Kamāl Ḥaidari* yang berbunyi “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*”?

E. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjawab rumusan masalah yang telah dituliskan, yaitu :

1. Mengetahui validitas produk penafsiran *Muhammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dalam teori *Kamāl Ḥaidari* yang berbunyi “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*”.

F. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut :

1. **Manfaat teoritis**; penelitian ini diharapkan dapat menjelaskan sebuah teori baru (yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari*) dalam bidang ilmu tafsir . Teori tersebut juga diharapkan untuk menguji produk penafsiran *Muhammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* agar menghasilkan perspektif baru dalam memandang konsep hubungan *milk al-yamīn*.
2. **Manfaat praktis**; dalam ranah praktis diharapkan penelitian ini mengubah peraturan perundang-undangan mengenai pernikahan dan perzinahan yang ahistoris, sensitif, dan tidak memenuhi hajat umat Islam Indonesia.

G. Kajian Pustaka

Memang tidak dipungkiri tulisan mengenai jenis pernikahan dalam Islam dan ikatan *milk al-yamīn* begitu banyak ditulis. Mulai dari buku ber-*genre* ulumul dan tafsir Alquran serta ilmu fikih. Akan tetapi,

penelitian ini berfokus pada pengujian validitas produk penafsiran *Muhammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* dalam teori *Kamāl Haidari* yang berbunyi “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq* di.

Ada beberapa penelitian yang konsepnya sama dengan apa yang peneliti lakukan, yaitu sebagai berikut:

Pertama, disertasi yang berjudul Konsep *Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr* Sebagai Keabsahan Hubungan Seks Nomarital yang ditulis oleh Abdul Aziz. Tulisan ini mencoba mengabsahkan hubungan seks non marital lewat pandangan *Muhammad Shahrūr* akan term *milk al-yamīn*. Kesimpulan yang ditawarkan oleh tulisan ini yaitu: *Pertama*, munculnya gagasan *milk al-yamīn Muhammad Shahrūr* dilatarbelakangi pemahaman bahwa *milk al-yamīn* adalah budak sementara praktek perbudakan sudah terhapus oleh sejarah . *Kedua*, dengan berbagai pendekatan disimpulkan bahwa *milk al-yamīn* tidak lagi budak melainkan partner hubungan seksual non marital. *Ketiga*, Eksistensi keabsahan hubungan seksual non marital dalam konsep *milk al-yamīn* meliputi *nikāḥ mut’ah*, *nikāḥ muḥalil*, *nikāḥ al-ūrṭī*, *nikāḥ al-misyār*, *musākanah* (samen leven), dan *aqd al-iḥṣān* . *Keempat*, limitasi hubungan seks non marital adalah *nikāḥ al-maḥārim*, *nikāḥ al-mutazawwajah*, *az-zinā*, *as-sifāh*, dan *nikāḥ ma nakaha al-aba’u*.⁴⁸

Persamaan penelitian ini dengan penelitian Abdul Aziz adalah sama-sama mendeskripsikan gagasan *milk al-yamīn Muhammad Shahrūr*. Akan tetapi, titik perbedaannya, penelitian ini tidak hanya mendeskripsikan tetapi menguji produk penafsiran *milk al-yamīn Muhammad Shahrūr*.

Kedua, tulisan yang berjudul Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi sebagai basis moderasi Islam yang ditulis oleh Abdul Mustaqim. Tulisan ini mencoba merumuskan pendekatan penafsiran baru yang mampu menghantarkan pada moderasi Islam yang mana belum dapat diwujudkan oleh pendekatan tekstualis-skriptualis-literalis atau pendekatan kontekstualis-substansialis-liberalis, . Kesimpulan yang ditawarkan oleh tulisan ini yaitu: *Pertama*, Tafsir Maqashidi

⁴⁸ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.x.

adalah upaya menafsirkan Alquran dengan memperhatikan dinamika konteks dan *maqāshid* secara cermat dan kritis . *Kedua*, Tafsir Maqashidi adalah sebuah pendekatan penafsiran yang mampu mewujudkan moderasi Islam. *Ketiga*, Tafsir Maqashidi memiliki akar historis-kronologis dan basis epistemic. Dengan kata lain, Tafsir Maqashidi adalah anak kandung yang dilahirkan oleh peradaban Islam sendiri⁴⁹

Persamaan penelitian ini dengan penelitian Abdul Mustaqim adalah sama-sama berpendapat bahwa dua pendekatan penafsiran (kontekstualis dan tekstualis) yang sudah ada memiliki kekurangan-kekurangan, dan perlu ada pendekatan penafsiran baru yang dapat menutupi celah-celah kritik tersebut. Akan tetapi, titik perbedaannya, penelitian ini mengangkat teori dalam teori “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya) yang diusung oleh *Kamāl Ḥaidari*. Teori ini lebih mendasar dalam mengompromikan dua kutub besar penafsiran Alquran (kontekstualis dan tekstualis) karena berangkat dari hal yang mendasar yaitu kata (dalam tataran *mafḥūm* ataupun *miṣdāq*) .

H. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode deskriptif-analitis; Artinya, peneliti bertugas tidak hanya mendeskripsikan saja. Akan tetapi, peneliti juga harus melakukan analisa terhadap objek penelitian. Tidak hanya itu, peneliti juga melakukan elaborasi dengan sumber-sumber yang lain dalam rangka menjelaskan objek kajian. Hal ini tidak lain agar mampu menjawab permasalahan yang sudah disajikan.

2. Pendekatan Penelitian

Pendekatan ialah penggunaan disiplin ilmu tertentu untuk menganalisa masalah. Dalam penelitian ini, pendekatan yang digunakan yaitu menggunakan dua pendekatan, yaitu *Ulumul-Tafsīr* Quran dan *uṣul fiqh*-mantiq .

⁴⁹ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. hal. IV.

Pertama, Ulumul Quran. Penelitian inipun menggunakan pendekatan ulumul quran untuk melihat definisi dari dua pendekatan penafsiran Alquran yang telah ada, sembari kritik dan sanggahan dari berbagai ahli kepada dua pendekatan tersebut.

Kedua, Tafsīr. Dalam penelitian ini amat penting dihadirkan, karena tidak mungkin akan memahami konsep *milk al-yamīn* dari segi kebahasaan sampai *asbābun al-nuzūlnya*

Ketiga, uṣul fiqh-mantiq. Penelitian inipun menggunakan pendekatan fikih untuk menjelaskan proses analogi yang tepat ekstensi-ekstensi klasik agar tercipta ekstensi-ekstensi kontemporer yang tepat.

3. Jenis Penelitian

Adapun jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif adalah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata, catatan yang berhubungan dengan makna, nilai serta pengertian. Model penelitian ini dalam pengamatannya terhadap data penelitian tidak dibatasi dan diisolasi dengan variabel, populasi, sample, serta hipotesis. Oleh karena itu metode kualitatif senantiasa memiliki sifat holistik, yaitu penafsiran terhadap data dalam hubungannya dengan berbagai aspek yang mungkin ada.⁵⁰

4. Data dan Sumber Data

Dalam penelitian ini data dan sumber data terbagi menjadi dua bentuk, yaitu sumber primer dan sekunder. Sumber primer adalah sumber data-data yang merupakan karya tokoh yang sedang dikaji. Sedangkan data sekunder adalah data-data yang merupakan hasil riset orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek ini yang sekiranya dapat digunakan untuk menganalisis mengenai persoalan yang sedang dibahas.⁵¹

Sumber data primer digunakan pada penelitian ini adalah buku-buku dan karya-karya yang ditulis oleh atau atas nama *Kamāl Haīdarī* seperti *Ar-Ramziyah wa Al-Mathalu fi An-Naṣ Alquranī*,

⁵⁰ Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paramadina, 2015), hal. 5.

⁵¹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Alquran* (Yogyakarta: Lkis, 20012), hal. 52.

Al-Minhaj Al-Tafsīrī ‘Inda Al-‘Alamah Al-Ḥaidari, Al-Dilālah Alquraniyah fi Fikri As-Sayyid Kamāl Al-Ḥaidari, Madḥal Ilā Nizamil Al-Ma’rifī Li’āliyah Fahm Alquran, Mafātīḥ Fahm Alquran, dan Mantīq Fahm Alquran. Serta karya yang ditulis oleh *Muḥammad Shahrūr* seperti *Al-Kitāb wa wa Al-Qur’ān* dan *Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi*. Sedangkan sumber data sekunder, peneliti menggunakan beberapa karya tulis maupun buku yang menunjang penelitian ini.

5. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, maka pengumpulan data yang akan peneliti gunakan mencakup metode dokumentasi. Dokumentasi yang dimaksud adalah pencarian data yang bersumber dari buku-buku, surat kabar, jurnal, karya ilmiah dan lain sebagainya.⁵² Dalam prosedurnya, mulanya peneliti akan mencari bahan-bahan penelitian yang berasal dari sumber-sumber primer. Selanjutnya peneliti akan menambah khazanah penelitian dengan data yang didapatkan dari sumber-sumber sekunder yang tentunya yang relevan dengan penelitian ini.

I. Sistematika Penelitian

Peneliti akan mencoba memberikan fokus arah dari penelitian ini. hal ini diperlukan agar pembaca memahami arah penelitian ini. Adapun arah penelitian ini adalah sebagai berikut :

Bab pertama. Pada bab ini peneliti mendiagnosa masalah yang peneliti kaji. Peneliti kemukakan terkait latarbelakang masalah. Lalu peneliti jelaskan identifikasi masalah, pembatasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, metodologi penelitian dan sistematika penelitian.

Bab dua. Pada bab ini peneliti mendeskripsikan baik biografi *Muḥammad Shahrūr*, pemikiran ke-Quranannya , dan produk penafsiran tentang *milk al-yamīn*.

Bab ketiga. Pada bab ini peneliti mendeskripsikan sosok dan teori *Kamāl Haīdarī* yaitu “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣḍāq*”

⁵² Jonathan Sarwono, *Metode Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2006), 225.

(singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya). Deskripsi tersebut meliputi definisi, asumsi-asumsi dasar, argumentasi, dan operasional teori ini.

Bab keempat, Pada bab ini peneliti menguji validitas produk penafsiran *milk al-yamīn Muḥammad Shahrūr* dengan teori *Kamāl Haīdarī* yaitu “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣḍāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya).

BAB II

BIOGRAFI MUHAMMAD SHAHRUR DAN PENAFSIRAN MILK AL-YAMIN-NYA ”

A. Biografi *Muhammad Shahrūr*.

Pada bagian ini, peneliti akan menjelaskan biografi *Muhammad Shahrūr* secara rinci dimulai dari riwayat hidup, perjalanan akademik, dan kumpulan karya-karya *Muhammad Shahrūr*. Diharapkan dengan mengetahui sosok tokoh ini secara mendetail, kita bisa mengetahui latar belakang keadaan maupun semangat zaman yang menaungi tokoh ini, sehingga dapat ditemukan koherensi diantara produk-produk pemikirannya dengan keadaan latar belakang tokoh yang menginisiasinya.

1. Riwayat Hidup *Muhammad Shahrūr*.

Bukanlah sesuatu yang mudah, menghimpun biografi seorang cendekiawan besar dan memiliki penguasaan pengetahuan yang komprehensif di segala bidang keagamaan seperti sosok *Muhammad Shahrūr* dalam beberapa lembar saja. Hanya saja, apa yang tidak dapat direngkuh seluruhnya, minimal jangan ditinggalkan seluruhnya, sehingga penjelasan singkat penulis mengenai *Muhammad Shahrūr* baik riwayat hidup, latar belakang akademik, ataupun karya-karya masih penting untuk diangkat dan dibahas pada kesempatan ini.

Dimulai dari Riwayat hidup, *Muhammad Shahrūr* dilahirkan di Kota Damaskus, Syria. Beliau dilahirkan sebagai anak ke-5 dari keluarga sederhana yang menyandarkan kehidupan dari usaha celup kain. Ayahnya bernama *Daib*, sedangkan Ibunya bernama *Siddīqah Shahrūr*, sebagaimana dia merupakan anak ke-5 dalam keluarga, beliau juga dikaruniai 5 orang anak dari pasangannya yang bernama *Azīzah*. Lebih rincinya sebagaimana berikut: *Tarīq, Al-Laitsh, Rima, Bāsil, dan Mashūn*. selain 5 anak, beliau sudah memiliki 2 cucu yang bernama *Muhammad* dan *Kinān*. *Shahrūr* dikenal sebagai sesosok pecinta keluarga, bahkan dalam setiap kata

pengantarnya, dia selalu menempatkan keluarganya menjadi yang pertama diapresiasi⁵³.

2. Perjalanan Akademik *Muhammad Shahrūr*.

Muhammad Shahrūr dikenal semenjak usia mudanya memiliki kecerdasan di atas rata-rata anak seusianya. Hal ini ditunjukkan dengan kestagnannya dalam meraih peringkat satu di setiap jenjang sekolah baik *i'dādiyyah* (setara dengan sekolah dasar dan menengah pertama) maupun *tsanāwiyah* (setara dengan sekolah menengah atas). Bahkan dalam usia 19 tahun, *Shahrūr* mampu memperoleh ijazah *tsanāwiyah* dari Madrasah ' *Abdurahmān al-Kawākib* sebagai siswa berprestasi. Hal tersebut terjadi pada tahun 1957 M. Namun, sekolah-sekolah ini bukan sekolah keagamaan. Dengan kata lain, *Shahrūr* tidak fokus pada kajian keagamaan saat usia muda⁵⁴.

Kecerdasannya semakin terbukti dengan terpilihnya sebagai perwakilan negara untuk mengemban beasiswa ke Rusia untuk melanjutkan kuliah di bidang teknik sipil pada Maret 1957 M di tahun yang sama dengan wisudanya. Jenjang pendidikan tersebut hanya ditempuh selama 5 tahun saja. Setelah lulus, dia kembali ke negaranya untuk mengaplikasikan ilmu yang diperolehnya di tanah rantau. Dia mengabdikan diri di Universitas Damaskus. Pada tahun 1965, melihat kegigihannya, Universitas Damaskus mengirimkannya ke Irlandia tepatnya *Ireland National University* guna menyelesaikan pendidikan terkhusus pada jenjang magister dan doktoral dalam bidang yang sama dengan spesialisasi mekanika pertahanan dan fondasi. Pada tahun 1969, *Shahrūr* memperoleh gelar master, dan tiga tahun selanjutnya memperoleh gelar doktoral⁵⁵. Pada tahun yang sama, dia diundang kembali ke negaranya dan diangkat sebagai dosen resmi Fakultas Teknik Sipil Universitas Damaskus. Dia mengampu pelajaran mekanika pertanian dan geologi. Dan perlu digarisbawahi bahwa *Shahrūr*

⁵³Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Alquran ala Syahrur*. (Yogyakarta:Elsaq Press, 2007) hal. 67.

⁵⁴Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.280

⁵⁵ Peter Clark, "The Shahrours's Phenomenom: Islam and Christian Relation, vol 7, no.3, Oktober,1996, hal. 337.

tidak pernah sama sekali masuk lembaga formal ke-Islaman, bahkan juga tidak pernah mengikuti pelatihan resmi maupun kelas-kelas bersertifikasi yang berkaitan dengan keagamaan. Jadi tidak ditemukan rekam jejaknya dalam dunia pendidikan Islam⁵⁶.

Namun hal tersebut, tidak menyurutkan semangatnya untuk berbicara mengenai hal-hal yang berkaitan dengan agamanya, lebih tepatnya Islam. Bahkan *Shahrūr* dikenal sebagai *hermeneut* dalam dunia interpretasi Alquran. Beliau juga dianggap sebagai salah satu dari sekian banyak pemikir intelektual Arab kontemporer yang mampu mewarnai dialektika pemikiran keagamaan (terkhusus Islam) di Arab. Hal tersebut diakibatkan dari karyanya yang fenomenal yang berjudul *Al-Kitāb wa Alqur'an: Qirā'ah Mu'āṣirah* yang berupaya menggugat monopoli pembacaan atau penafsiran teks suci umat Islam (Alquran) yang cenderung *unscientific*. Karya ini mendapat penolakan yang sangat dari para cendekiawan atau penafsir Alquran yang cenderung klasik dan tradisional, bahkan karyanya disamakan dengan buku Salman Rusydi yang berjudul *Satanic Verses*⁵⁷.

Ditengah berbagai kontroversi yang muncul, *Shahrūr* lebih beruntung ketimbang pemikir intelektual Arab kontemporer lainnya seperti Fazlurrahman yang terusir dari negara kelahirannya Pakistan karena menghalalkan bunga bank, Nasr Hamid Abu Zaid yang terancam nyawanya akibat memosisikan Alquran begitu profan seperti buku-buku umumnya, dan masih banyak sekali pemikir-pemikir yang harus rela terusir dari negara dan terancam nyawanya atau nyawa keluarganya seperti Nawal El-Sadawi, Talisma Nasrin, Ulil Absar Abdalah, Farid Essack, dan Abed Al-Jabiri. Selain lebih beruntung karena negaranya begitu memaklumi pemikirannya, *Shahrūr* juga memiliki banyak pengagum. Para pengagumnya menyematkan gelar-gelar agung dan menyamakannya dengan para

⁵⁶In'am Esha, *Muhammad Syahrur: Teori Batas dalam memahami Alquran*'' (Yogyakarta: Jendela, 2003) hal. 296.

⁵⁷ Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2008) hal. 19.

tokoh-tokoh bersejarah seperti Filosof Immanuel Kant ataupun Martin Luthernya umat Islam⁵⁸.

3. Karya-Karya *Muhammad Shahrūr*.

Setelah ketika melihat rekam jejak akademik dari *Muhammad Shahrūr*, dan telah menjadi sesuatu yang jelas, selain penguasaan yang luas, beliau adalah seorang yang produktif terutama dalam penulisan karya ilmiah ditengah kesibukannya mengajar di Fakultas Teknik Universitas Damaskus. Oleh karenanya, pada bagian ini akan rincikan hasil karya tulis beliau. Buku dan Artikel yang berkaitan dengan disiplin ilmu yang digelutinya ada dua karyanya yang dijadikan sebagai buku pegangan wajib mahasiswa fakultas teknik yaitu bukunya yang berjudul *Handasah Al-Asāsah* (teknik fondasi bangunan) yang berjumlah tiga jilid dan *Handasah Al-Turāb* (teknik fondasi pertahanan)⁵⁹.

Selain menulis karya-karya dalam bidang teknik sipil, *Shahrūr* juga menulis beberapa karya berkaitan dengan wacana ke-Islaman yang hendak diusungnya. Ia memang memiliki minat dalam mengkaji Alquran dan sunnah dengan serius. *Master piecenya* adalah buku yang berjudul *Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah*. Latar belakang pembuatan karya tersebut adalah usaha *Shahrūr* merespon berbagai kanker ganas yang ada di tubuh dunia Islam yang muncul akibat bersumber dari pemikiran keagamaan yang salah dan terlanjur disucikan⁶⁰.

Buku tersebut walaupun ditulis oleh seseorang yang latar belakang pendidikannya adalah ilmu eksakta, mampu menjangkit perhatian dari pemerhati isu-isu keagamaan. Bukunya mendapat penghargaan sebagai buku *best seller* karena mampu terjual ribuan eksemplar (Menurut Eickleman, pada tahun 1993 buku ini terjual 13.000 eksemplar di Suriah, 3.000 eksemplar di Mesir, dan 10.000 eksemplar di Saudi Arabia. Ini yang tercatat dari penjualan buku

⁵⁸ Sahiron Syamsuddin dkk, *Prinsip dan Dasar Hermeunetika Alquran Kontemporer*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2008) hal. 98.

⁵⁹ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.280

⁶⁰ *Muhammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah*, (Damaskus: *Dār Al-Ahālī*, 1992) hal. 34.

resminya, Adapun buku yang disalin secara illegal dan diperjualbelikan lebih banyak terjual) dengan beberapa kali dicetak (cetakan pertama adalah pada tahun 1990 dan penerbit yang bertanggungjawab menerbitkan adalah *Dār Al-Ahālī* di Damaskus. Pada tahun 1992 buku ini dicetak ulang oleh pihak penerbit yang sama)⁶¹.

Setelah buku *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirāah Mu'āṣirah* ini, terdapat juga beberapa karyanya, salah satunya berjudul *Tajfīf Manābi'Al-Irhāb*. Buku ini dicetak oleh penerbit langganannya yaitu *Dār Al-Ahālī* di Damaskus. Latar belakang hadirnya buku ini adalah juga merupakan respon *Shahrūr* atas banyaknya kekerasan atas nama agama Islam. Puncaknya adalah dengan hadirnya teror yang terjadi pada 11 September 2001 di Amerika Serikat. Setelah melakukan analisa pada ayat-ayat pedang yang sering diangkat sebagai alasan untuk melegalkan pembunuhan berkedok jihad. *Shahrūr* berkesimpulan bahwa terorisme bukan disebabkan oleh ayat-ayat Alquran, tapi dari sempitnya pemahaman pembacanya yang melakukan interpretasi pada ayat-ayat tersebut. Untuk menutup celah interpretasi yang salah, Ia melakukan penafsiran ulang pada ayat-ayat pedang tersebut agar sesuai dengan semangat kemanusiaan⁶².

Buku berikutnya yang ditulisnya berjudul *Dirāsāt Islamiyyah Mu'āṣirah Fi Al-Daūlah Wa Al-Mujtama'*. Buku ini merupakan kritikan atas kritik para cendekiawan Islam yang mengkritik buku pertamanya yang berjudul *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirāah Mu'āṣirah*. Selain itu, dalam buku tersebut diuraikan permasalahan yang berkaitan masyarakat sampai negara. Ia merumuskan bangunan seyogyanya hierarki dari tingkat bawah yang kecil dan sempit yaitu keluarga sampai tingkat atas yang besar dan luas yaitu negara. Rumusannya berdiri atas asas penghapusan segala bentuk

⁶¹ In'am Esha, *Muhammad Syahrur: Teori Batas dalam memahami Alquran*, hal. 223..

⁶² *Muhammad Shahrūr, Tajfīf Manābi'Al-Irhāb*, (Damaskus: *Dār Al-Ahālī*, 2001) hal. 12.

kesewenang-wenangan dan tirani (*istibdād*). Buku ini juga tidak sepi dari kritik, tanggapan sampai sanjungan pula⁶³.

Buku selanjutnya yang dikarangnya berjudul *Al-Islām wa Al-Imān :Manzūmah Al-Qiyām*. Buku ini bercerita bagaimana upaya *Shahrūr* melakukan penafsiran Alquran secara tematik pada dua term tersebut yaitu iman dan islam agar tercipta pandangan akidah Islam yang sempurna. Selain itu pula, buku ini memberikan sikap mengenai bagaimana mengompromikan kebebasan manusia dengan keimanan yang menundukkan seorang hamba pada Tuhan. Buku demi buku diatas merupakan jembatan baginya untuk menjembatani terwujudnya cita-citanya yang ingin membuat pemikiran Islam dinamis⁶⁴.

Selain buku-buku diatas, masih terdapat beberapa karya *Shahrūr* diantaranya *Mashrū'u Al-'Amal Al-Islām* dan *Naḥw Uṣūl Jadīd Lil Fiqh Al-Islāmī: Fiqh Al-Mar'ah*. Buku-buku tersebut tidak kalah kontroversial juga karena mencoba mengkritik beberapa pandangan fikih klasik yang dinilai diskriminatif pada wanita. Buku ini dicetak oleh penerbit *Dār Al-Ahālī* di Damaskus. Buku ini berisi penafsirannya pada ayat-ayat *aḥkām* (berkaitan dengan hukum-hukum keagamaan) terkhusus pada tema-tema pernikahan, wasiat, warisan, poligami, sampai pakaian⁶⁵. Selain menulis pemikirannya dalam berbagai buku, *Shahrūr* juga aktif menulis berbagai artikel tulisan opini maupun jurnal yang akan beliau presentasikan pada seminar-seminar yang mengundangnya, diantaranya *The Divine Text And Pluralism in Muslim Societies, Islam and the 1995 Beijing World Conference on Women*, dan *Liberal Islam: A Sourcebook*⁶⁶.

⁶³ *Muḥammad Shahrūr, Dirāsāt Islamiyyah Mu'aṣirah Fi Al-Daūlah Wa Al-Mujtama'*, (Damaskus: *Dār Al-Ahālī*, 2005) hal. 25.

⁶⁴ *Muḥammad Shahrūr, Al-Islām wa Al-Imān :Manzūmah Al-Qiyām* , (Damaskus: *Dār Al-Ahālī*, 2003) hal. 30.

⁶⁵ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmī: Fiqh Mar'ah* .hal.309.

⁶⁶ Sahiron Syamsuddin, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, hal. 29.

B. *MILK AL-YAMIN* DAN PENAFSIRAN *MUHAMMAD SHAHRUR* TERHADAP TERM TERSEBUT.

Pada Bagian ini, Penulis akan mendeskripsikan hal-hal berkaitan dengan definisi dan ragam pandang mengenai term *milk al-yamīn* serta bagaimana penyikapan *Shahrūr* dengan berbagai penjelasan para cendekiawan yang lebih dahulu membahas hal tersebut, serta bagaimana inovasi penafsirannya terhadap term tersebut.

1. PENGERTIAN *MILK AL-YAMIN*.

Istilah *milk al-yamīn* tidak akan ditemukan tersebut dalam Alquran. Alquran dalam mengungkapkan hal ini selalu menggunakan kata kerja lampau yaitu *mā malakat aimānukum*. Term tersebut secara etimologis memiliki beberapa arti baik yang bersifat hakiki seperti Apa yang dimiliki oleh tangan kananmu (*what your right hands possess*), ataupun yang bersifat majas seperti apa yang kamu miliki dengan sepenuhnya (*what you rightfully have*)⁶⁷.

Istilah tersebut sering digunakan oleh beberapa ayat Alquran, diantaranya Dalam Qs. *An-Nisā'* (04:03), dalam ayat tersebut *milk al-yamīn* mengacu pada budak wanita.

Dan jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil terhadap (hak-hak) perempuan yang yatim (bilamana kamu mengawininya), maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi: dua, tiga atau empat. Kemudian jika kamu takut tidak akan dapat berlaku adil, maka (kawinilah) seorang saja, atau apa yang telah kamu punyai (mā malakat aimānukum). Yang demikian itu adalah lebih dekat kepada tidak berbuat aniaya⁶⁸.

Selain pada Qs. *An-Nisā'* (04:03) yaitu pada Qs. *An-Nisā'* (04:24), Istilah *milk al-yamīn* mengacu pada wanita-wanita yang merdeka dan telah bersuami, tapi tertawan dalam peperangan keagamaan. Akhirnya status mereka menjadi budak.

Dan (diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali apa yang kamu punyai dengan hak sepenuhnya (what you rightfully possess [mā malakat aimānukum] kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu.

⁶⁷ *Ibn Manzūr, Lisān al-'Arāb*, (Beirut: *Dār Ṣodr*, 2010) vol. 13, hal 184.

⁶⁸ Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan* (Jakarta: Departement Agama, 2008) hal. 115.

Dan dihentikan bagi kamu selain yang demikian (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka istri-istri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana⁶⁹.

Adapun pada selain dua ayat diatas, term *milk al-yamīn* yang dibahasakan dengan *Mā Malakat Aimānukum* disampaikan berkali-kali seperti pada Qs. *An-Nisā'* (04:36), Qs. *An-Nahl* (16:71), Qs. *An-Nūr* (24:31), Qs. *An-Nūr* (24:58), Qs. *Ar-Rūm* (30:28), Qs. *Al-Aḥzāb* (33:50), Qs. *Al-Aḥzāb* (33:52). Pada ayat tersebut, *milk al-yamīn* mengacu pada fungsi budak yaitu sebagai pelayan baik lelaki maupun perempuan.

Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun. Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapa, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan mā malakat aimānukum (laki-laki dan wanita). Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri (4: 36)⁷⁰.

Dan Allah melebihkan sebahagian kamu dari sebagian yang lain dalam hal rezki, tetapi orang-orang yang dilebihkan (rezkinya itu) tidak mau memberikan rezki mereka kepada pelayan-pelayan yang mereka miliki (mā malakat aimānukum) (laki-laki atau wanita), agar mereka sama (merasakan) rezki itu. Maka mengapa mereka mengingkari nikmat Allah (16: 71)⁷¹.

Katakanlah kepada wanita yang beriman: "Hendaklah mereka menahan pandangannya, dan kemaluannya, dan janganlah mereka menampakkan perhiasannya, kecuali yang (biasa) nampak dari padanya. Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya, dan janganlah menampakkan perhiasannya kecuali kepada suami mereka, atau ayah mereka, atau ayah suami mereka, atau putera-putera mereka, atau putera-putera suami mereka, atau saudara-saudara laki-laki mereka, atau putera-putera saudara lelaki mereka, atau putera-putera saudara perempuan

⁶⁹ Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 120-121.

⁷⁰ Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 123-124.

⁷¹ Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 412.

mereka, atau wanita-wanita islam, atau mā malakat aimānuhunna, atau pelayan-pelayan laki-laki yang tidak mempunyai keinginan (terhadap wanita) atau anak-anak yang belum mengerti tentang aurat wanita. Dan janganlah mereka memukulkan kakinya agar diketahui perhiasan yang mereka sembunyikan. Dan bertaubatlah kamu sekalian kepada Allah, hai orang-orang yang beriman supaya kamu beruntung (24:31)⁷².

Dan orang-orang yang tidak mampu kawin hendaklah menjaga kesucian (diri)nya, sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya. Dan mā malakat aimānukum (male or female) yang menginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka, jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebahagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu. Dan janganlah kamu paksa pelayan-pelayan (fatayātikum [servant]) wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri mengingini kesucian, karena kamu hendak mencari keuntungan duniawi. Dan barangsiapa yang memaksa mereka, maka sesungguhnya Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (kepada mereka) sesudah mereka dipaksa itu (24: 33)⁷³.

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah mā malakat aimānukum (lelaki dan wanita) yang kamu miliki, dan orang-orang yang belum balig di antara kamu, meminta izin kepada kamu tiga kali (dalam satu hari) yaitu: sebelum sembahyang subuh, ketika kamu menanggalkan pakaian (luar)mu di tengah hari dan sesudah sembahyang Isya'. (Itulah) tiga 'aurat bagi kamu. Tidak ada dosa atasmu dan tidak (pula) atas mereka selain dari (tiga waktu) itu. Mereka melayani kamu, sebahagian kamu (ada keperluan) kepada sebahagian (yang lain). Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayat bagi kamu. Dan Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.(24:58)⁷⁴.

Dia membuat perumpamaan untuk kamu dari dirimu sendiri. Apakah ada di antara mā malakat aimānukum (laki-laki atau wanita), sekutu bagimu dalam (memiliki) rezeki yang telah Kami berikan kepadamu; maka kamu sama dengan mereka dalam (hak mempergunakan) rezeki itu, kamu takut kepada mereka sebagaimana kamu takut kepada dirimu sendiri?

⁷² Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 548.

⁷³Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 549.

⁷⁴Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 554.

Demikianlah Kami jelaskan ayat-ayat bagi kaum yang berakal. (30:28)⁷⁵.

Hai Nabi, sesungguhnya Kami telah menghalalkan bagimu istri-istrimu yang telah kamu berikan mas kawinnya dan mā malakat yamīnuka yang termasuk apa yang kamu peroleh dalam peperangan yang dikaruniakan Allah untukmu, dan (demikian pula) anak-anak perempuan dari saudara laki-laki bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara perempuan bapakmu, anak-anak perempuan dari saudara laki-laki ibumu dan anak-anak perempuan dari saudara perempuan ibumu yang turut hijrah bersama kamu dan perempuan mukmin yang menyerahkan dirinya kepada Nabi kalau Nabi mau mengawininya, sebagai pengkhususan bagimu, bukan untuk semua orang mukmin. Sesungguhnya Kami telah mengetahui apa yang Kami wajibkan kepada mereka tentang istri-istri mereka dan mā malakat yamīnuka supaya tidak menjadi kesempitan bagimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (33:50)⁷⁶.

Tidak halal bagimu mengawini perempuan-perempuan sesudah itu dan tidak boleh (pula) mengganti mereka dengan istri-istri (yang lain), meskipun kecantikannya menarik hatimu kecuali mā malakat yamīnuka. Dan adalah Allah Maha Mengawasi segala sesuatu. (33:52)⁷⁷.

Terakhir selain mengacu pada budak wanita termiliki, para tawanan perang wanita, dan fungsi budak sebagai pelayan (baik laki-laki maupun perempuan), *milk al-yamīn* mengacu pada fungsi budak wanita yaitu sebagai pasangan mereka seperti pada Qs. *Al-Mu'minūn* (23:06) dan Qs. *Al-Ma'ārij* (70:30).

kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela (23:06)

kecuali terhadap isteri-isteri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela (70:30)⁷⁸.

Namun istilah ini dipahami beranekaragam, diantaranya oleh cendekiawan atau ahli yurisprudensi tradisional. Menurut mereka, *milk Al-Yamīn* bermakna wanita yang berasal dari kelompok *imāun* (budak). Karena mereka budak yang dimiliki seutuhnya oleh

⁷⁵Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 645.

⁷⁶Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 675.

⁷⁷Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 677.

⁷⁸Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 676.

pemiliknya, maka dihalalkan bagi pemiliknya untuk menyetubuhinya dengan syarat telah bersih rahimnya dari mani suaminya (dengan satu kali haid)⁷⁹. Namun, ulama tradisional (*mainstream*) berbeda pendapat dengan bagaimana cara melakukan praktik *milk al-yamīn*. Terdapat kelompok yang meyakini bahwa budak tersebut halal untuk disenggamahi (*nikāh*) tanpa harus diperistri (maksud diperistri disini adalah membangun hubungan keluarga yang kekal, selain sebagai wadah pelampiasan seks) dan ada juga yang meyakini budak boleh disenggamahi (*nikāh*) dengan syarat diperistri.

Adapun kelompok yang berpendapat bahwa budak harus diperistri untuk dapat disetubuhi adalah pendapat *Muhammad Asad*, Mahmud Yunus, Quraish Shihab, dan Mustafa al-Maraghi. Menurut *Muhammad Asad*, term *milk al-yamīn* sering disalahtafsirkan menjadi hubungan sekedar pelampiasan seksual pada para budak, ini bertentangan dengan misi emansipatoris Alquran, dan menurutnya budak baru sah untuk disenggamahi selepas dinikah sebagaimana wanita merdeka lainnya⁸⁰. Quraish Shihab dan Mahmud Yunus memiliki sikap sama. Menurut mereka, dahulu saat Islam belum berkuasa, pihak lelaki yang mengalami kekalahan perang harus siap dibunuh, dan dari pihak perempuan harus siap diperbudak dan diperkosa setiap waktu. Islam dan Nabi Muhammad menghapus praktik keji tersebut. Bagi pihak lelaki (yang kalah perang) tidak dihabisi nyawanya, tetapi diperintahkan untuk memilih apakah siap mengabdikan pada umat Islam dengan status sebagai tawanan atau ditebus oleh keluarganya dengan harga yang telah ditentukan pihak umat Islam. Adapun dari pihak perempuan, walau ditawan dan diperbudak tetapi disyaratkan bagi yang ingin menyetubuhinya untuk menikahinya sebagaimana wanita merdeka lainnya⁸¹.

⁷⁹ *Muhammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*. hal.343.

⁸⁰ M. Asad, *The Message of The Qur'an* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980), hal. 106

⁸¹ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, cet. ke-29 (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 199), hal. 496, lihat juga; Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, cet. ke-7 (Jakarta: Lentera; Hati, 2011), hal. 479-480.

Adapun pendapat Mustafa al-Maraghi, dengan disuntingnya budak-budak perempuan tersebut sebagaimana wanita-wanita merdeka lainnya, maka status *amatun* (budak) berubah menjadi wanita merdeka. Penjelasan ini sesuai dengan ruh dan semangat Islam yang ingin menghapuskan perbudakan di muka bumi ini. Cara konkret untuk mewujudkan hal itu dengan menikahi budak-budak yang dimilikinya. Bahkan, bukan hanya budak yang awalnya merdeka kemudian setelah konflik bersenjata ditawan dan diperbudak, hal ini juga berlaku bagi budak-budak yang sudah terlahir dalam keadaan sudah terbudakkan⁸².

Pendapat-pendapat tokoh diatas dibantah dengan temuan-temuan penafsiran para tokoh tradisional-klasik seperti *Syāfi'i*, *Aṭ-Ṭabarī*, *Ibnu Kaṣir*. Imam *Syāfi'i* dalam *Al-Umm* menyatakan bahwa wanita-wanita yang awalnya merdeka dan kemudian membudak akibat ditawan (dengan syarat suaminya meninggal atau lari dari medan peperangan yang disulut isu keagamaan, bagi lelaki yang ikut tertawan dengan istrinya, maka haram dinikahi) juga wanita yang sudah semenjak lahir menyandang status budak, boleh dinikahi tanpa diperistri. Sebagaimana Istri dapat disenggamahi karena akad yang berakibatkan kepemilikan hak pakai kemaluan istri oleh suami, budak wanita juga demikian tanpa diperistri sudah termiliki seluruh tubuhnya, sehingga boleh disenggamahi. Bahkan, konsekuensi kepemilikan seluruhnya adalah para wanita tersebut dapat diperlakukan sebagai budak seks (yang hanya dipakai tanpa diperistri (maksud diperistri disini adalah membangun hubungan keluarga yang kekal, selain sebagai wadah pelampiasan seks))⁸³. Bahkan dalam beberapa tafsir seperti *Aṭ-Ṭabarī* dan *Ibnu Kaṣir*, boleh bagi pemilik untuk menyetubuhi seorang budak wanita yang sudah bersuami, kemudian mengembalikan pada suaminya dengan syarat menunggu selama satu kali haid sebagai tanda sucinya rahim dari calon anak

⁸² Ahmad Mustafa al-Maraghi, Tafsir al-Maraghi (Beirut: Dar al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2006), hal. 187

⁸³ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i al-Muṭṭalibi al-Qurasyi, *Al-Umm*, (Beirut : *Dār Al-Wafā*, 2007) Jilid V, 150.

pemilik budak⁸⁴. Pendapat demikian didukung oleh penafsir kenamaan Indonesia yang bernama Hamka⁸⁵.

2. PENAFSIRAN *MUḤAMMAD SHAHRŪR* TERHADAP TERM *MILK AL-YAMIN*.

Muḥammad Shahrūr membuat sebuah penafsiran baru yang belum disampaikan oleh cendekiawan satupun berkaitan dengan permasalahan *milk al-yamīn*. Menurutnya, *milk al-yamīn* adalah hubungan antara dua orang dewasa yang berlawanan jenis yang dibangun atas asas sukarela (untuk saling menyetubuhi) semata, bukan dibangun untuk tujuan membangun kekerabatan, meneruskan keturunan (motivasi untuk berkembang biak), dan membangun hubungan yang selamanya. Hubungan ini terbatas pada hubungan seksual semata⁸⁶. Hubungan tersebut disyaratkan agar tidak dilaksanakan oleh dua orang yang diharamkan oleh syara' untuk menikah (*Al-Maḥārim*), wanita yang diikat oleh ikatan perjanjian untuk melakukan hubungan *milk al-yamīn* bukan yang bersuami (*Al-Mutazawwijah*), tidak melakukan perzinaan dan *sifāḥ* (maksudnya disini adalah tidak menampilkan secara public hubungan seksualnya (*exhibitionist*) atau melakukan hubungan diatas dua orang (*threesome and more*)), dan bukan sesama jenis (*al-akhdān*)⁸⁷.

Alasan *Muḥammad Shahrūr* membuat definisi *milk al-yamīn* diatas, diantaranya:

Pertama, penafsiran para cendekiawan atau ahli yurisprudensi sebelum *Shahrūr* baik para kelompok tradisional kontemporer atau tradisional klasik sama-sama memiliki kelemahan yaitu kehilangan bukti aktual karena praktik perbudakan sudah ada. Konsekuensinya,

⁸⁴ Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr At-Ṭabari, *Tārīkh at-Ṭabarī*, Jild. 4 (Kairo: Dār alMa'arif, 1963), hal: 290, Lihat juga; Ismail bin Umar bin Kaṣīr, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, cet. ke-1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998),hal. 224.

⁸⁵ HAMKA, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta:Pustaka Panjimas,1982) hal. 114.

⁸⁶ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*.hal.309.

هو علاقة طوعية بين رجل بالغ عاقل وامرأة بالغة عاقلة ليس فيها صهر ولا نسب ولا نية فالإنجاب والإستمرار، و تقتصر على ممارسة الجنس بين الطرفين. و قد تكون المرأة مالك ليمين الرجل فينفق اليها، و مثاله زواج المتعة. وقد يكون الرجل ملك ليمين المرأة فلا تطلب منه اي نفقة او سكن ومثاله زواج المسبار. وقد يكون ملك اليمين متبادل بينهما ومثاله زواج الفرند

⁸⁷ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.280

praktik *milk al-yamīn* ikut terhapus pula. Sehingga seakan dalam Islam, pernikahan yang sah hanya jenis pernikahan *az-zaūjīyah*. *Shahrūr* sendiri berpendapat bahwa pernikahan yang sah dalam hukum Islam ada dua jenis. Pertama adalah *milk al-yamīn* yang definisinya sudah diutarakan diatas. Kedua adalah *az-zaūjīyah* yang definisinya adalah kesepakatan diantara dua orang yang berlawanan jenis dan memperhatikan syarat-syarat serupa seperti yang disampaikan pada bagian *milk al-yamīn*, kesepakatannya tidak sekedar kesepakatan sukarela untuk saling bersetubuh, tetapi juga sepakat menjalin hubungan sosial (hubungan yang berorientasi membentuk keluarga yang abadi dan meneruskan keturunan⁸⁸. Hal ini terinspirasi dari Qs. *Al-Nahl* (16:72) yang berbunyi:

Allah menjadikan bagi kamu isteri-isteri dari jenis kamu sendiri dan menjadikan bagimu dari isteri-isteri kamu itu, anak-anak dan cucu-cucu, dan memberimu rezeki dari yang baik-baik. Maka mengapakah mereka beriman kepada yang bathil dan mengingkari nikmat Allah?" (16:72)⁸⁹.

Kedua, Kalau hanya pernikahan yang sah dalam Islam masa kini hanya tipe *az-zaūjīyah*. Maka, banyak umat Islam yang akan terhambat hak-hak kemaluan untuk dipenuhi, karena hanya umat Islam yang ingin berkeluarga saja yang boleh, Adapun pelancong, tenaga kerja asing, ataupun pelajar yang butuh dipenuhi juga hak-hak kemaluannya tanpa ingin membentuk keluarga yang abadi dan motif berkembang biak. Tentu ini sangat berbahaya karena mereka yang tidak difasilitasi dengan hubungan yang halal dan fleksibel (tidak harus dibangun dengan motif membentuk keluarga yang abadi) akan memilih jalur masturbasi swadaya (onani) atau zina, kedua hal tersebut jelas keharamannya dalam Islam⁹⁰.

⁸⁸ *Muhammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*. hal.309.

حالة اجتماعية بين رجل وامرأة، الغاية منها الجنس والصحور والنسب، والرغبة في الألواد وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة. هذه الحالة تسمى الحياة الزوجية، من يدخل فيها فهو زوج وزوجة، تحكمها أحكام الصداق والطلاق والعدة والبرث.

⁸⁹ Departement Agama, *Alquran dan Terjemahan*, hal. 526

⁹⁰ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.19

Ketiga, banyak yang dengan beberapa cara yang tidak humanis dan sesuai kesepakatan umum (baik berdasarkan undang-undang lokal atau kesepakatan bangsa-bangsa lewat poin-poin hak asasi manusia) seperti ingin menerapkan *milk al-yamīn* dengan menjadikan pembantu-pembantu mereka sebagai objek seks. Mereka (para pembantu wanita) dipaksa menerima keadaan zaman dahulu yang mana budak wanita menerima untuk disetubuhi, tentu ini tidak manusiawi. Selain itu, ada lagi yang berusaha mengulang sejarah masa lalu dengan menyulut dikotomi negara Islam dan non-Islam, bagi negara non-Islam yang enggan terduduki oleh negara Islam, maka lelaki mereka harus diperangi dan wanitanya harus ditawan dan diperbudak, konsekuensi budak maka dia berhak untuk disetubuhi sebagaimana budak-budak zaman dahulu, dan hal ini lebih-lebih tidak manusiawi ketimbang jenis pertama tadi⁹¹.

Keempat, melihat poin-poin diatas, maka ada beberapa kelompok yang menilai bahwa praktik *milk al-yamīn* harus dihapus karena praktik perbudakan sudah terhapus, dan jikalau ingin dibangkitkan kembali seperti sedia kala, maka akan menciptakan hukum yang tidak manusiawi. Penghapusan ini tidak disetujui oleh *Shahrūr*. Menurutnya, Ajaran Alquran adalah ajaran yang universal (lintas ruang dan waktu). Adapun mengatasi ketidakharmonisan antara teks dan tuntutan zaman, bukan praktiknya yang dihapus, melainkan melakukan pembacaan ulang pada ayat tersebut yang sesuai dengan tuntutan zaman⁹².

3. LANDASAN PENAFSIRAN MUḤAMMAD SHAHRŪR TERHADAP TERM MILK AL-YAMIN.

Paradigma penafsiran *Muḥammad Shahrūr* terpengaruhi oleh paradigmanya mengenai Alquran itu sendiri. Bahkan, beliau melihat Alquran bukanlah berisi 30 juz. Lantas, bagaimana posisi Alquran?. Menurutnya, buku yang berisi 30 juz (berisi 114 surat yang dibuka dengan Qs. *Al-Fātihah* dan diakhiri dengan Qs. *Al-Nās*) ini lebih

⁹¹ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.19

⁹² Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.19.

tepat dinamai *Al-Kitāb*⁹³. *Al-Kitāb* sendiri terbagi menjadi dua yaitu Alquran dan *Umm Al-Kitāb*. Definisi Alquran yang diangkat oleh *Muḥammad Shahrūr* adalah sebagian saja dari *Al-Kitāb* yang berisi ayat-ayat *mutashābihāh* yang memiliki dimensi kenabian. Sifat Alquran atau ayat-ayat *mutashābihāh* ini adalah universal, stagnan atau tidak berubah. Ayat-ayat yang masuk kategori ini seperti ayat-ayat yang berbicara hal gaib yang meliputi persoalan hukum alam, mati, kiamat, janji baik (surga), ancaman (neraka), hari kebangkitan, perhitungan amal, penciptaan kelahiran dan perkembangan, serta ayat-ayat yang berisi kisah-kisah para nabi atau wali Allah⁹⁴.

Jenis *Al-Kitāb* yang kedua adalah *Umm Al-Kitāb*. *Umm Al-Kitāb* sendiri didefinisikan sebagai sebagian saja dari *Al-Kitāb* yang berisi ayat-ayat *muḥkamāh* yang memiliki dimensi kerasulan. Sifat *Umm Al-Kitāb* atau ayat-ayat *muḥkamāh* adalah *ḥanifiyyah* (diartikan tidak tetap, elastis, dan berubah), dan yang masuk pada kategorisasi ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan peraturan atau halal-haram⁹⁵. Pembahasan *milk al-yamīn* saat ini masuk pada kategori *Umm Al-Kitāb* dan ayatnya tergolong ayat yang *muḥkamāh*. Konsekuensinya, pembahasan *milk al-yamīn* bersifat elastis bisa berubah-ubah, yang ditampilkan dengan adanya perubahan objeknya oleh *Muḥammad Shahrūr*. Awalnya *milk al-yamīn* bermakna budak wanita, sekarang wanita merdeka yang rela disenggamahi untuk pelampiasan kebutuhan seksualnya si pria⁹⁶.

⁹³ Syahiron Syamsyudin, “Konsep Wahyu Al-Qur’an dalam Prespektif M. Syaḥrūr”, Jurnal studi ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadits, vol. 1 no. 1, (Juli, 2000), 52.

⁹⁴ *Muḥammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah*, hal. 153.

⁹⁵ *Muḥammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah*, (Damaskus: *Dār Al-Aḥālī*, 1992) hal. 98

⁹⁶ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar’ah*. hal. 309.

BAB III

BIOGRAFI *KAMĀL ḤAĪDARI* DAN TEORI “*WAḤDAH AL-MAFHUM WA TA’ADDUD AL-MIṢDAQ*”

A. Biografi *Kamāl Haīdarī*.

1. Riwayat Hidup *Kamāl Haīdarī*.

Bukanlah sesuatu yang mudah, menghimpun biografi seorang cendekiawan besar dan memiliki penguasaan pengetahuan yang komprehensif di segala bidang keagamaan seperti Kamal Haidari dalam beberapa lembar saja. Hanya saja, apa yang tidak dapat direngkuh seluruhnya, minimal jangan ditinggalkan seluruhnya, sehingga penjelasan singkat penulis mengenai *Kamāl Haīdarī* baik riwayat hidup, latar belakang akademik, ataupun karya-karya masih penting untuk diangkat dan dibahas pada kesempatan ini.

Dimulai dari Riwayat hidup, nasab *Kamāl Haīdarī* adalah Sayid *Kamāl* putra Sayid *Bāqir* putra Sayid *Ḥasan* putra Sayid ‘*Abdullah* putra Sayid *Ḥusāin* putra Sayid *Ḥāīdar* putra Sayid Ibrahim, nasab mulianya berujung pada Imam ‘*Ali As-Sajjad* (anak Imam *Ḥusāin* yang merupakan cucu langsung Rasulullah. Nama belakang *Haīdarī* terinspirasi dari nama kakek kelimanya yang bernama *Ḥāīdar* yang merupakan sesepuh dan pencetus sebuah klan *Al-Haīdarī* (keluarganya *Haīdarī*).⁹⁷

Kamāl Haīdarī lahir di *Karbala’* suci (tempat pusara makam Imam *Ḥusāin*) pada tahun 1376 H bertepatan dengan 1957 M, dan pemikir ini masih hidup, dan pada tahun 2020, usianya genap menjadi 63 tahun. Beliau memiliki ayah seorang pedagang kain, dan seluruh kehidupannya bertumpu dengan pekerjaan tersebut.⁹⁸

2. Perjalanan Akademik *Kamāl Haīdarī*

Kamāl Haīdarī memiliki dua latar belakang pendidikan. Latar belakang pertama berasal dari sekolah negeri non-agama (umum) baik tingkat dasar, menengah pertama, maupun menengah atas. Latar belakang kedua, adalah latar belakang pendidikan keagamaan baik

⁹⁷ *Ḥumaīd Majīd, Tarājum wa Buḥuth Thaqaīfīyah* (Lebanon: Muassah Al-Imām Al-Jawwād, 2011) hal.11.

⁹⁸ *Ḥumaīd Majīd, Tarājum wa Buḥuth Thaqaīfīyah*. hal.11

di *husaīniyāt*⁹⁹ daerah *Karbala'*, *ḥaūzah* di berbagai negara baik Irak maupun Iran, dan kampus jurusan fikih dan ilmu *uṣul* fikih.¹⁰⁰

Latar belakang pertama, *Kamāl Haīdari* mulai dari sekolah dasar sampai menengah di kota suci *Karbala'*. Beliau terkenal cerdas, sehingga mampu membuat decak kagum para sahabat bahkan para gurunya. Menjadi juara kelas bukanlah hal sulit dihadapan *Kamāl* kecil. Hal tersebut membuat langkah untuk melanjutkan ketingkat sekolah menengah atas (pra-kuliah/*i'dadiyah*) semakin mulus. Bukannya menurun, semangat untuk belajar ilmu-ilmu umumnya semakin bertambah. Bahan bakar semangatnya adalah cita-citanya yang ingin mewujudkan cita-cita kedua orang tuanya yaitu menjadi seorang dokter spesialis. Oleh karenanya, beliau memilih jurusan MIPA (Matematika dan ilmu alam), untuk memudahkannya menjadi seorang dokter spesialis.¹⁰¹

Waktu terus berjalan, seleranya untuk menjadi seorang dokter spesialis memudar, dan cita-citanya beralih ingin menjadi ahli agama yang berkhidmat pada agama Islam, terkhusus Mazhab *Sfiyah*. Mulai dari sanalah muncul keinginan untuk melanjutkan karir belajarnya di *Ḥaūzah*. Beliau bingung, karena dihadapkan dua pilihan, apakah mengambil jurusan kedokteran sesuai idealism orang tuanya, atau terpaksa harus meninggalkan dunia kedokteran, dan mengambil pendidikan di *Ḥaūzah* sesuai hasrat yang terus menggebu-gebu dalam dirinya¹⁰².

Kegundahan ini terus berlanjut tanpa diketahui oleh siapapun bahkan orang tuanya, hasilnya membuat semangat dan nilai *Kamāl Haīdari* di Sekolah Menengah Atas mengecil, konsekuensinya dia tidak diterima masuk jurusan kedokteran di berbagai perguruan tinggi manapun. Menurut *Kamāl Haīdari*, kota suci *Karbala'* yang

⁹⁹ Semacam surau-surau kecil, biasanya dijadikan tempat pengajaran keagamaan masyarakat umum, pembacaan doa-doa, dan perayaan hari kelahiran atau wafatnya manusia suci.

¹⁰⁰ *Ḥumaīd Majīd, Tarājum wa Buḥuth Thaḳāfiyah*. hal.12

¹⁰¹ *Ḥumaīd Majīd, Tarājum wa Buḥuth Thaḳāfiyah*. hal.13

¹⁰² *Kamāl Haīdari, Mashrū'u Al-Marja'iyah Al-Diniyyah* (Lcbanon: *Muassah Al-Imām Al-Jawwād*,2013)hal.125.

penuh spirit keruhanian dan aktivitas-aktivitas keagamaannya ikut andil dalam merubah orientasi hidupnya.¹⁰³

Sebelum masuk *Ḥaūzah*, kota suci *Karbala'* (yang merupakan tempat lahir dan tumbuhnya) semarak sekali dengan kajian-kajian keagamaannya. *Kamāl Haīdari* kecil memiliki antusias yang tinggi untuk selalu menghadiri kajian-kajian maupun perayaan-perayaan keagamaan. Bahkan, saat ada kajian agama atau perayaan yang ditangi oleh seorang ulama, dia rela membolos dari sekolah umumnya untuk menghadiri kajian atau perayaan tersebut. Mulai dari sinilah bibit untuk berkhidmat pada agama mulai tumbuh didalam diri *Kamāl Haīdari* cilik¹⁰⁴

Setelah dinyatakan tidak lulus untuk masuk kuliah kedokteran, Mulailah fase baru kehidupan *Kamāl Haīdarī* yaitu fokus dengan kajian-kajian keagamaan di *Ḥaūzah*. Kajian pertama yang beliau dapatkan adalah kajian tafsir dari *Al-Ḥajj Ḥamūdī An-Najjar* yang sangat membekas pada beliau, sehingga beliau semakin mencintai membaca Alquran dan tafsir Alquran. Selain tafsir, beliau belajar mukadimah fikih dari *Ḥusaīn Al-‘Aishān Al-Aḥsāī* dan belajar kitab *Sharā‘i Al-Islām fī Masāil Ḥalāl wa Ḥarām* ditangan ‘Alī *Al-‘Aishān Al-Aḥsāī*.¹⁰⁵

Beliau semakin menggandrungi ilmu Fikih, hal ini membawa dia berpindah dari kota asalnya, *Karbala'* ke Najaf untuk mengambil kuliah fikih dan masuk di *Ḥaūzah* Najaf. Hal tersebut terjadi pada tahun 1974. Di Najaf, beliau sering tinggal di madrasah *Lubnāniyah*¹⁰⁶. Di Madrasah tersebut, *Kamāl Haīdari* banyak mendapat curahan ilmu dari para guru-guru disana, ditambah guru-guru tamu yang berasal dari Baghdad juga sering mengisi diskusi dan kelas-kelas khusus disana. Kelas-kelas disana diantaranya, kajian bahasa dan sastra Arab dan , Ilmu jiwa dan pendidikan, ahasa

¹⁰³ *Kamāl Haīdari, Mashrū‘u Al-Marja‘iyah Al-Diniyyah*. Hal.126.

¹⁰⁴ *Ammar Ghali, Al-Dilālāh Alquraniyah fī Fikri As-sayyid Kamāl Al-Ḥaidari*. hal.23

¹⁰⁵ *Kamāl Haīdari, Mashrū‘u Al-Marja‘iyah Al-Diniyyah*. Hal.127

¹⁰⁶ Penisbatan pada negara Lebanon, karena disana banyak murid *Ḥaūzah* Najaf kewarganegaraan Lebanon yang tinggal disana

Inggris, kajian hermeunetika dan semiotika, dan tema-tema kontroversial dalam filsafat Islam maupun Barat. Pengajar yang paling tersohor pada saat itu adalah ‘*Abdur Razak Muhyiddin* dan *Şāleh Samma*’ yang merupakan ahli filsafat Islam dan Barat¹⁰⁷

Kamāl Haīdari banyak sekali menimba ilmu keagamaan, bahkan beliau dinyatakan sebagai mahasiswa berprestasi di kuliah jurusan fikihnya. Tidak hanya di kampus, di *Ḥaūzah* Najaf dia mampu menyelesaikan 22 mata pelajaran setiap tingkatnya dengan predikat sempurna baik *marḥalah* (tingkat) mukkadimah, *suṭūḥ* (pertengahan), bahkan *baḥs khārij*. di *Ḥaūzah* Najaf inilah, ilmu *uṣul* fikihnya semakin matang. beliau mempelajari ilmu tersebut lewat tangan-tangan ahli fikih dari mazhab ahlu bait, diantaranya, *Abū Qāsim Al-Musawī Khūi* pemimpin agung *Ḥaūzah* Najaf, *Muḥammad Taqī Radhan* dan *Muḥammad Bāqir Ṣadr*. Muḥammad Bāqir Ṣadr adalah guru fikihnya yang paling lama dan yang paling disukai *Kamāl* karena metode pengajarannya yang menarik dan sering melontarkan pertanyaan-pertanyaan yang membuat kelas hidup¹⁰⁸.

Namun, sayang kebersamaanya dengan *Muḥammad Bāqir Ṣadr* dan *Ḥaūzah* Najaf harus terhenti, akibat agresi yang ditimbulkan oleh Saddam Husein, yang sering menyerang tempat-tempat suci dan *Ḥaūzah*, hal tersebut selain mematikan aktivitas belajar mengajar disana, juga menewaskan beberapa ulama diantaranya Muḥammad Bāqir Ṣadr. Hal tersebut mengantar *Kamāl* belajar ke *Ḥaūzah* Qom. Guru-guru beliau diantaranya adalah ‘*Alī Al-Guruwī dan Wāhid Al-Khūrasānī, Jawwad Tabrizī, Bashīr Ḥusāin An-Najafī*, dan banyak lagi¹⁰⁹.

Di *Ḥaūzah* Qom, beliau sering menghadiri kajian dan kelas filsafat Islam maupun Irfan. Kemapanan beliau dalam dua hal tersebut dapat dilihat dari karangan, *sharah* atau penjelasan beliau

¹⁰⁷ *Ammar Ghali, Al-Dilālah Alquraniyah fi Fikri As-sayyid Kamāl Al-Ḥaidari*. hal.24.

¹⁰⁸ *Ammar Ghali, Al-Dilālah Alquraniyah fi Fikri As-sayyid Kamāl Al-Ḥaidari*. hal.24

¹⁰⁹ *Kamāl Haīdari, Mashrū’u Al-Marja’iyah Al-Diniyyah*. Hal.128

berkenaan filsafat mazhab *Hikmah Mutaa'liyah Mulla Sadr*. Kematangan ilmu tekstual dan rasionalnya, membuat dia dipercaya sebagai salah satu dewan pengajar *Hauzah Qom*¹¹⁰. Adapun mata pelajaran dan buku yang diampunya adalah:

a) Fikih Islam:

1. *'Al-Lum'a 'ad-Dimashqiyya*
2. *'Al-Makāseb 'al-Muḥarrama*
3. *Kītāb Al-bay'*
4. *Khārij 'al-Makāsib*

b) Usul al Fiqh

1. *Usul Fiqh Sayid Muhammad Baqir al-Sadr*
2. Prinsip Umum Perbandingan Fikih
3. *al Maahadat Shaykh al-a'tham.*
4. *Kharej al-Usul*

c) Falsafah Islam

1. *Bidayat 'al-Hikmah*
2. *Nihayat 'al-Hikma,*
3. *'Al-Manhaj 'al-Jadīd fī ta'līm 'al-falsafah*
4. *Bab an Nafs dari 'al-manẓuma*
5. *'Al-'Asfar 'al-'aqliya 'al-'arb'a, volume 1*
6. *'Al-'Asfar 'al-'aqliya 'al-'arb'a, volume 9*
7. *'Al-'Asfar 'al-'aqliya 'al-'arb'a, volume 2*
8. *'Al-'Asfar 'al-'aqliya 'al-'arb'a, volume 6*

d) Mantik

1. *'Al-Mantik Muẓaffar*

e) Teologi Islam

1. *'Al-Bāb 'al-Hādī 'ashar*
2. Pengajian Tauhid
3. Pengajian Keadilan Tuhan
4. Pengajian Kepemimpinan

f) 'Irfan

1. *Tamhīd' al-Qawā'Id*

¹¹⁰ *Kamāl Haḍdari, Mashrū'u Al-Marja'iyah Al-Diniyyah.* Hal.128

2. *Fusus 'al-Hikam*¹¹¹

Setelah keadaan aman, beliau memilih balik ke Irak, dan mulai aktif memberikan dari pintu kepintu di kota suci *Karbala'*, bahkan puncaknya beliau dipercayai mengisi acara di channel *Kauthar TV*. Cara pembawaannya mendapat pujian karena selalu berdasarkan argumentasi dari perenungan, pembacaan literatur yang luas, dan proses penalaran.¹¹² Testimoni positif sangat banyak dihaturkan padanya baik berasal dari guru, murid, ataupun pemerhati pemikiran dan ceramahnya. Diantaranya:

- a) *Kamāl Haīdari* memiliki performa energi yang bagus, sehingga terlihat tidak pernah lelah dan letih saat dakwah.
- b) Beliau memiliki keberanian dalam melempar sebuah pemikiran keagamaan yang mungkin bertentangan dengan *mainstream* ulama, tetapi beliau tidak sembrono, mencari cara yang bijak dan argumentasi yang kokoh. Sehingga, seluruh orang tidak pernah mendapati beliau berbicara tanpa argumentasi.
- c) Beliau memiliki kemampuan menerangkan dengan mudah perkara-perkara agama yang sulit, dan daya orasinya bak magnet yang mampu menarik seluruh perhatian dan fokus pendengarnya. Adapun masalah retorika, beliau terilhami '*Abdu Zahra Al-Kakbī, Hādī Al-Khafajī, Aḥmad Al-Wāīlī, dan Muḥammad 'Alī Ya'qūbī*
- d) Kuantitas dan Kualitas bacaannya sangat maksimal, hingga satu kali kelas dimasukinya mampu mengalahkan berminggu-minggu kelas yang tidak dimasukinya dilihat dari informasi dan pengetahuan.
- e) Selain seorang orator, beliau sangat produktif dalam menulis.
- f) Dua hal yang khas dari sosok *Kamāl Haīdari* adalah usaha pembaruan pemikiran klasik Islam dan inovasi-inovasi¹¹³.

Sampai disini, disimpulkan bahwa *Kamāl Haīdari* adalah salah satu tokoh cendekiawan terbaik abad ini baik dari banyak, luas, dan

¹¹¹ *Humaīd Majīd, Tarājum wa Buḥuth Thaḳāfiyah*. hal.14

¹¹² *Humaīd Majīd, Tarājum wa Buḥuth Thaḳāfiyah*. hal.13

¹¹³ *Ammar Ghali, Al-Dilālah Alqurānīyah fī Fikri As-sayyid Kamāl Al-Haidari*. hal.24

dalamnya pengetahuan, sehingga tidak ayal beliau dijuluki ensiklopedia berjalan serta dilihat dari sisi produktivitasnya.

3. Karya-Karya *Kamāl Haīdari*

Setelah ketika melihat rekam jejak akademik dari *Kamāl Haīdari*, dan telah menjadi sesuatu yang jelas, selain penguasaan yang luas, beliau adalah seorang yang produktif terutama dalam penulisan karya ilmiah. Oleh karenanya, pada bagian ini akan rincikan hasil karya tulis beliau. Berdasarkan bidangnya, ada delapan bidang keagamaannya, yang digarapnya baik sendiri (langsung) atau dengan bantuan pena muridnya (tidak langsung), diantaranya tafsir dan *u'lūmu* Alquran, teologi, fikih, *uṣūl* fikih, filsafat, *Irfān* dan etika, logika dan epistemologi, dan biografi tokoh¹¹⁴. Adapun perinciannya sebagaimana berikut:

a) Dalam bidang tafsir dan *u'lūmu* Alquran, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Ar-Ramziyah wa Al-Mathalu fi An-Naṣ Alquranī*
2. *Al-Lubāb fi Tafsīr Al-Kitāb*
3. *Al-Minhaj Al-Tafsīrī 'Inda Al-'Alamah Al-Ḥaidarī*
4. *Uṣūl Tafsīr wa Ta'wīl*
5. *Ta'wīl Alquran: Al-Naẓariyah wa Al-Mu'ṭayah*
6. *Manāhij Tafsīr Alquran*
7. *Mantiq Fahm Alquran* (jilid 1-3)
8. *Ṣiyānah Alquran min Al-Taḥrīf*
9. *Al-Dilālah Alquraniyah fi Fikri As-Sayyid Kamāl Ḥaidari*
10. *Madḥal Ilā Nizamil Al-Ma'rifi Lifahm Alquran*
11. *Mafātīḥ Fahm Alquran*
12. *Ayat Al-Kursī Tafsīran wa Ta'wīlan*

b) Dalam bidang teologi, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Al-Taūhīd: Buhūth Taḥlīliyah fi Marātibihi*
2. *Ma'rifatullahi*
3. *Al-Ma'ād: Ru'yatun Quraniyah*

¹¹⁴ *Ammar Ghali, Al-Dilālah Alquraniyah fi Fikri As-sayyid Kamāl Al-Ḥaidari*. hal.34

4. *Al-Durūs Fi Al-Taūhīd*
5. *Al-Taūhīd I'nda Ibnī Taīmīyyah*
6. *'Ilm Al-Imām*
7. *Al-Rasikhūna fī 'Ilmi*
8. *Baḥth Haula Al-Imāmah*
9. *Al-Shafā'ah*
10. *Al-'Iṣmah*
11. *Yūsūf Al-Ṣiddīq*
12. *Falsafah Al-Dīn*
13. *Al-Tafaquh fī Al-Dīn*
14. *Al-Iṣmatul Al-Anbiyā fī Alqur'an*
15. *Al-I'jāz Bayna An-Nazariyah wa Al-Taṭbīq*
16. *Al-Wilayah Al-Takwīniyah*
17. *Durūs fī I'Imi Al-Imām*
18. *Ma'alim Al-Islām Al-Umawī*
19. *Al-Sulṭah*
20. *Baḥth Al-Imāmah Bayna An-Nazariyah wa Al-Taṭbīq*
21. *Maḥmūd Al-Shafā'ah fī Alquran*
22. *Al-Qaḍa wa Al-Qadar*
23. *Al-Ismu Al-A'ḍam*

c) Dalam bidang fikih, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Kulliyah Fiqh Al-Makāsib Al-Muḥarramah*
2. *Buḥūth fī Aqd Al-Bay'u*
3. *La Dharar Wa La Dhirār*
4. *Ma'alimu Tajdīdi Al-Fiqhī*
5. *Rasāil Fiqhiyah*
6. *Al-Fatawā Al-Fiqhiyah*
7. *Mawārid Wujūbi Al-Zakāh*
8. *Al-Munkir Al-Dharūrī*
9. *Hal Likhumūsi Arbāh Al-Makāsibi Aṣl Quranī?*
10. *Al-Mukhtarāh min Ahkāmī Al-Nisā'*

d) Dalam bidang *uṣūl* fikih, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Al-Qaṭ'ū*
2. *Al-Dann*
3. *Al-Sharah min Kitāb Durūs fi Ilmi Al-Uṣūl*

e) Dalam bidang filsafat, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Sharah Bidāyat Al-Ḥikmah*
2. *Durūs Fi Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah*
3. *Al-Falsafah*
4. *Kitāb Al-Ma'ād*
5. *Falsafah Ṣadr Muta'alihīn*
6. *Al-Mathal Al-Ilāhiyah*
7. *Buḥūth fi Ilmi Al-Nafs Al-Falsafī*
8. *Al-Aql wa Al-Āqil wa Al-Ma'qūl*
9. *Sharah Nihāyah Al-Ḥikmah*

f) Dalam bidang *'Irfān* dan etika, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Al-'Irfān Al-Shī'ī*
2. *Al-Taqwā Fi Alqur'an*
3. *Marātibu Al-Sāir wa Al-Sulūk*
4. *Al-Tarbawiyah Ar-Rūhiyyah*
5. *Al-Taūbah*
6. *Al-Du'ā*
7. *Muqaddimah fi 'Ilmi Al-Akhlāq.*

g) Dalam bidang logika dan epistemologi, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Sharah Mantīq Al-Muḍaffar*
2. *Al-Mazhab Al-Zātī fi Nazāriyah Al-Ma'rifah*
3. *Aulawiyah minhajiyah fi Fahm Al-Ma'ārif Al-Diniyyah*
4. *Madkhal ila Manāhiji Al-Ma'rifah I'nda Al-Islāmiyīn*
5. *Al-Thābit wa Al-Mutaghayirah fi Al-Ma'rifah Al-*

Dinniyah

h) Dalam bidang biografi tokoh, terdapat beberapa judul buku, diantaranya:

1. *Thabā'thabā'i: Lamḥah min Siyratihi*
2. *Mashrū'u Al-Marja'iyah* (autobiografi)¹¹⁵

Jika dijumlahkan, terdapat 71 karya di berbagai bidang. Selain disimpulkan bahwa *Kamāl Haīdarī* cendekiawan yang produktif, juga seorang yang ensiklopedik karena banyaknya bidang pengetahuan agama yang digarap, bahkan sekedar menulis, tulisannya banyak menjadi bahan ajar atau sebagai buku primer penelitian.

B. Teori “*Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣḍāq*” (Singularitas Konsep Alquran Dan Pluralitas Ekstensinya).

Menurut Abdul Mustaqim, kontruksi sebuah teori penafsiran membutuhkan beberapa tiang penopang (*arkān*) yaitu bangunan asumsi-asumsi dasar (*fardhiyāh*), penjabaran kaidah teori (*sharḥ ta'rif*), dan metodologi praktis (*manḥā*)¹¹⁶. Hal-hal diatas juga berlaku dalam teori “*waḥdah al-mafhūm wa ta'addud al-miṣḍāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya).Teori tersebut harus memiliki elemen-elemen tersebut yang akan diperinci di bawah ini:

1. Asumsi-Asumsi Dasar (*Fardhiyāh*) Teori “*Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣḍāq*”.

a) Lafaz Dan Makna Alquran Berasal Dari Allah Dan Masih Terjaga Autentisitasnya

Mengenai keberasalan lafaz dan makna Alquran, terdapat kelompok yang menafikan hal tersebut. Kelompok tersebut menolak hal tersebut akibat landasan ontologi yang materialis, epistemologi yang empiris, dan aksiologi yang pragmatis. Jadi penerimaan mereka terhadap Alquran bukan karena kitab tersebut turun dari Allah dan dibawa oleh Nabi Muhammad (memang karena tidak percaya hal-hal yang bersifat immaterialistik), tetapi faktor pragmatismelah yang mendorong mereka menerima

¹¹⁵ *Kamāl Haīdari, Mashrū'u Al-Marja'iyah Al-Diniyyah*. Hal.127

¹¹⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemology Tafsir Kontemporer*. hal.174

Alquran¹¹⁷. Terdapat juga kelompok yang menerima keberasalan Alquran dari Allah, tetapi bukan dalam aspek lafaznya, hanya pada maknanya. Adapun lafaznya merupakan kreasi Muhammad (seorang manusia yang berasal dari Abad ke-7). Pendapat ini didukung oleh Hasan Hanafi¹¹⁸, Abid Al-Jabiri¹¹⁹, Bassām Jamāl¹²⁰, Nasr Hamid Abu Zaid¹²¹, Muhammad Arkoun¹²², dan ‘Alī Harb¹²³. Kelompok terakhir, menerima bahwa Alquran baik

¹¹⁷ M. Quraish Shihab, ” *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran*”, (Tanggerang: Lentera Hati, 2013) hal. 468.

¹¹⁸ Hasan Hanafi, ” *At-Turāth wa At-tajdiydī: Mawqifunā mina At-turāth Al-Qadīm*” (Cairo: Al-Muassāt Al-Jāmiyyat Ad-Dirāsāt Wa An-Nashr, 1991), hal. 167.

و نصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور و هو شعور الرسول او شعور المتلقي للرسالة و هو شعور الانسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل ثم يأتي الوحي مصداقا لما طلب. نصوص الوحي ليست كتابا انزل مرة و احده مفروض من عقل الهي ليتقبله جميع البشر. بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد و الجماعة و كثير من هذه الحلول قد تغيرت و تبدلت حسب التجربة على مقدر الانسان

¹¹⁹ ‘Abid Al-Jabiri, ” *Nahnu wa Turāth: Qirāat mu’āsir fi Turāthinā Al-Falsafī*. (Lebanon: Markaz Dirāsāt Al-Wahdat Al-Murabbiyyat, 1984) hlm 29

¹²⁰ Bassām Jamāl, ” *Asbābun Nuzūl* (Damaskus: Al-Muassāt Al-Jāmiyyat Ad-dirāsāt, 2001) hlm 245

ات تاريخية الوحي المحمدي فعلى الرغم من ان الوحي لدى عامة المسلمين مفهوم مفارق فإنه في نفس الوقت نفسه منغرس في واقع العلاقة الاجتماعية السياسية و متعلق بمختلف المؤسسة الثقافية المعبرة عن معاش الناس و اجتماعهم. و لذلك فإن نزول الآيات على اسباب دليل ساطع عندهم على خاصية التجنيم في القرآن. فهو لم ينزل مفرقا الا الحكمة بالغة تقتضي تخصيص كل شيء بوقت معينولا شك في ان الإقرار بتاريخية الوحي يترتب عليه التسليم الامرين: تاريخية الاحكام القرآنية المستخرجة من النص الديني و تاريخية فقد يكون النص القرآني في نزوله اجاب عن اوضاع. الاطار بين الثقافي والمعرفي الذين نزل فيهما الوحي ظرفية سأل عنها المسلمون الرسول و لم يحتفظ لنا في زمن الجمع الا بما اجاب به الوحي

¹²¹ Nasr Hamid Abu Zaid, ” *An-Naṣ wa As-Sulṭat Al-Haqīqat* (Beirut: Dār At-Tanwīr, 1991), hal. 71.

لتاريخية هنا تعني الحدوث في الزمان و انها لحظة الفصل و التمييز بين وجود المطلق المتعالي-الوجود الالهي- و الوجود المشروط الزمني

¹²² Muhammad Arkoun, ” *Alquranu Mina At-Tafsīr Al-Mawruth Ila Tahfīli Al-Khiṭābi Ad-dīni* (Beirut: Dār ṭāli’ah, 1991), hal 20.

ان مجرد ذكر هذا الخط الفكر المتمثل بكل هؤلاء المفكرين الاوروبيين و نحن نتحدث عن القرآن بصفته وحيا يعني الكفر و الالحاد بالنسبة لكل هؤلاء المسلمين. اقصد المسلمين الذين لا يستطيعون ان يفهموا الفكرة التالية: ان التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من اجل الغربيين وانما هي شيء يخص الشرط البشري منذ ان ظهر الجنس البشري على وجه الارض و لا توجد طريقة اخرى لتفسير اي نوع من انواع ما ندعوه بالوحي. ينبغي ان اكرر مرة أخرى ما يلي: ان التاريخية اصبحت اللا مفكرية فيه الا عزم بالنسبة للفكر الاسلام لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل

¹²³ ‘Alī Harb, ” *Naqḍ An-Naṣ* (Beirut: Al-Markaz As-Thaqāfi, 1997), hal 175.

ان تحليل النص اي نص كان سواء اكان شعرا ام فلسفة ام قرأنا يمكن ان يفتح على غير ميدان معرفي و ان يفيد كل المكتسبات المنهجية

makna maupun lafaznya berasal dari Allah, tetapi sayang menafikan keautentisitasnya, dengan kata lain kitab tersebut telah terdistorsi¹²⁴.

Sikap *Kamāl Haīdari* dalam hal ini menolak dari pandangan tiga kelompok yang ada diatas¹²⁵. Menurutnya, Alquran adalah kitab yang murni baik lafaz maupun maknanya dari Allah serta terjaga autentisitasnya. Adapun argumentasi yang menopang klaim tersebut adalah:

Pertama, berdasarkan zahir teks Alquran pada Qs. *Al-Taūbah* (09:06) dan pengakuan Nabi bahwa kitab tersebut total berasal dari Allah. Tentu, jika klaim bahwa Alquran total bukan berasal dari Allah atau minimal hanya maknanya saja, terjadi kontradiksi dengan statement Alquran dan Nabi Muhammad. Kemungkinannya hanya dua, statement kelompok tersebut salah atau Alquran dan Nabi Muhammad yang salah¹²⁶.

Kedua, Tantangan Alquran untuk dibuatkan karya serupa oleh manusia, jika ragu bahwa kitab tersebut dari Allah. Tantangan tersebut mencakup pada empat aspek:

Dari aspek kasusastraan Alquran, Ditengah majunya kasusastraan Arab pada waktu itu bahkan dinilai sebagai masa puncak kasusastraan Arab, Alquran berani menantang para pujangga arab pada saat itu untuk membuat karya yang serupa dengan Alquran, bahkan Alquran tidak meminta karya setebal dirinya, tetapi hanya menantang sepuluh surat saja untuk dibuatandingannya dari 114 surat yang ada, bahkan lebih rendah lagi, hanya meminta satu ayat saja dari ribuan ayat yang ada untuk dibuat serupa dengan Alquran. Tantangan tersebut terdapat pada Qs. *Al-Hud* (11:13-14) dan Qs. *Yunus* (10:38-39)¹²⁷.

¹²⁴ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf* (Najaf: Muassah Ar-Riḍa, 1998). Hal 47.

¹²⁵ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59.

¹²⁶ *Tilāl Al-Ḥasan, Al-Minhaj Al-Tafsīrī ‘Inda Al-‘alamah Al-Ḥaidari* (Qum: Dār Farqad, 2001) hal.61.

¹²⁷ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 21.

Dari aspek ketidak-adaan kontradiksi pada Alquran. Salah satu karakteristik makhluk adalah berubah-ubah (*taḥawul*) untuk menyempurna (*takāmul*), terkhusus manusia. Hari demi hari menyebabkan manusia memiliki kesadaran lebih mapan ketimbang masa lalu. Kesadaran tersebut adalah hasil intropeksi akan kejadian masa lalu, sehingga tidak terulang kesalahan masa lalu, sehingga tidak ayal mereka mengklarifikasi perkataan, karya, maupun perbuatannya di masa lalu. Berbeda dengan Alquran yang memang bukan berasal dari makhluk, maka tidak terjadi perubahan untuk menyempurna, kitab tersebut sempurna dari awal.

Yang lebih mengherankan lagi, Alquran diturunkan perlahan-lahan baik sebelum hijrah maupun sesudah, di malam atau siang hari, di saat perjalanan maupun mukim, di masa sulit maupun masa jaya. Keperlahan-lahan tersebut tidak membuat Alquran mengkoreksi atau menolak pandangan lamanya, karena tidak ada yang perlu dikoreksi, konsekuensi keberasalannya dari Allah. Hal tersebut pernah disebutkan dalam Qs. *Al-Nisa* (04:82) yang artinya, ”Maka tidakkah mereka menghayati Alquran? Sekiranya (Alquran) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang saling bertentangan di dalamnya”. Tentu selain menantang penolaknya dengan membuat kitab yang indah dari segi bahasa, kekonsistenan juga harus diperhatikan oleh mereka¹²⁸.

Dari aspek keilmiahan, dalam Qs. *Al-Nahl* (16:89) disebutkan, ”Dan kami turunkan kitab (Alquran) kepadamu untuk menjelaskan segala sesuatu”. Alquran adalah kitab yang penuh dengan ilmu, segala sesuatu di terangkan dalam Alquran baik seluruh perkara dalam tataran hal-hal universalnya atau kepada siapa hendaknya otoritas diberikan untuk menjelaskan hal-hal partikular dari segala sesuatu. Tentu selain menantang penolaknya dengan membuat kitab yang indah dari segi bahasa dan konsisten,

¹²⁸ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 29.

penolaknya juga harus menciptakan sebuah kitab yang dapat menjelaskan segala sesuatu¹²⁹.

Dari sisi pengabaran Alquran tentang hal-hal gaib, Alquran mampu mengabarkan hal-hal gaib di masa lalu, seperti disebutkan oleh Qs. *Al-Hūd* (11:49) yang artinya, ”Itulah sebagian dari berita-berita gaib yang kami wahyukan kepadamu (Muhammad). tidak pernah engkau mengetahuinya dan (pula) kaummu sebelum ini”. Ayat-ayat serupa juga ditemukan pada Qs. *Yusūf* (12:102), Qs. *Ali Imrān* (03:44), Qs. *Maryam* (19:34), dan banyak lagi ayat demi ayat yang menjelaskan demikian. Selain hal gaib di masa lalu, hal gaib di masa depan juga ikut di beritakan dan benar-benar terjadi, seperti pada Qs. *Al-Rūm* (30:2-4) yang menjelaskan beberapa tahun lagi, selepas Kerajaan Romawi yang mengalami kekalahan dari Kerajaan Persia, akan memutar balik keadaan dan memperoleh kemenangan. Pada Qs. *Al-Qaṣaṣ* (28:85) atau Qs. *Al-Faṭḥ* (48:27) yang menjelaskan bahwa Nabi dan kaumnya akan kembali ke Makkah selepas terhempas jauh dan mengungsi di Madinah. Tentu selain menantang penolaknya dengan membuat kitab yang indah dari segi bahasa, konsisten, dan menjelaskan segala sesuatu mereka juga harus menciptakan sebuah kitab yang mampu mengabarkan hal-hal gaib baik pada masa lalu atau yang akan datang¹³⁰.

Ketiga, Tantangan demi tantangan Alquran sama sekali belum terjawab baik dari zaman pewahyuan sampai pada zaman ini. Bahkan dari sebagian besar penyair Arab (zaman emas dalam dunia kesusasteraan Arab) juga mengafirmasi bahwa Alquran bukanlah produk manusia, karena jika ini produk Manusia (apalagi Muhammad yang tidak memiliki trend dalam dunia kesusasteraan), pastilah pembesar kesusasteraan Arab sudah sejak lama mampu mengalahkannya¹³¹.

Keempat, autentisitas Alquran mendapat penjagaan langsung dari yang menurunkannya yaitu Allah. Hal ini disebutkan pada

¹²⁹ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 37.

¹³⁰ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59.

¹³¹ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59.

Qs. *Al-Hijr* (15:09) yang artinya, "Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Alquran, dan pasti kami pula yang memeliharanya". *Kamāl Haīdari* lebih condong penafsiran *Thabā'thabā'i*¹³² dan *Ibnu 'Ashūr*¹³³ yang lewat ayat ini, autentisitas Alquran terkonfirmasi. *Kamāl Haīdari* menolak tafsiran *Al-Qummi* atau ulama yang sejalan dengannya yang berpendapat bahwa ayat ini tidak menjamin keautentisitas Alquran¹³⁴. Maksud penjagaan di ayat tersebut hanya penjagaan konten Alquran saja dari kritikan kaum kafir, bukan menjaga autentisitas Alquran sepanjang masa. Mereka juga berdalil bahwa banyak daripada Riwayat-riwayat yang menyebutkan bahwa nama para imam, dan seharusnya ada, tapi faktanya tidak ada, dan ayat Qs. *Al-Hijr* (15:09) yang menjadi argumentasi keautentisitas Alquran adalah ayat buatan untuk menutupi distorsi yang terjadi pada Alquran. *Kamāl Haīdari* menolak pendapat kelompok demikian, karena anggapan bahwa Ayat Qs. *Al-Hijr* (15:09) adalah ayat buatan hanyalah dugaan mereka, dan tidak ditopang dengan bukti historis ataupun tekstual, selain itu pula penjagaan Allah yang hanya sebatas pada konten dan bukan autentisitas Alquran bertentangan dengan hikmah ketuhanan dan merupakan bentuk kesia-siaan, karena kuatnya konten Alquran akan lemah ketika tidak ditopang dengan kuatnya autentisitas Alquran, sehingga konten tersebut bisa dikurangi, bahkan ditambah sesuka hati¹³⁵.

Namun, *Kamāl Haīdari* memiliki gagasan baru tentang konsep distorsi (*tahrīf*) pada Alquran. Menurutnya terdapat distorsi yang terjadi, dan terdapat juga yang mustahil terjadi. Distorsi yang terjadi pada Alquran terjadi pada 3 hal, yaitu:

¹³²Muhammad Husain Ṭabaṭabai'. *Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān*. (Qum: Muassisah Al-Nashr Al-Islāmi, 1417 H), jilid 1, hal.73

¹³³ *Ibnu 'Ashūr, Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*. (Tunisia: *Dār Tunis*, 2008) jil.13, hal. 17.

¹³⁴ *Abu Al-Ḥasan A'li Al-Qummi, Tafsīr Al-Qummi*. (Teheran: *Maktabah Az-Zahrā'*, tt) jil.2, hal. 413.

¹³⁵ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Tahrīf*. Hal 59

Pertama, distorsi Alquran pada tataran makna, dan hal ini di sepakati oleh para ulama, salah satunya *Murtaḍā Muṭaharī* akan terjadinya hal tersebut pada Alquran¹³⁶. Hal tersebut terbukti dari ancaman Nabi Muhammad dan para imam bagi para pendistorsi makna Alquran (*yufassir Alquran bi ra'yih*).

Kedua, distorsi Alquran pada tataran penambahan atau pengurangan huruf (dan harakat), namun tidak sangat mengubah lafaz dan makna Alquran. Hal tersebut dibuktikan dengan banyaknya bacaan (*qirāah*) dari para imam yang tidak mutawatir, sementara menurut *Kamāl Haḍdari*, bacaan otoritatif karena mutawatir hanyalah satu. Sehingga yang lain, adalah penambahan atau pengurangan pada huruf maupun harakat dalam Alquran.

Ketiga, distorsi Alquran baik pada tataran penambahan atau pengurangan pada satu kalimat, ayat, ataupun surat namun tidak sangat mengubah lafaz dan makna Alquran. Hal ini dibuktikan dengan proyek penyeragaman mushaf Alquran oleh Usman, yang juga diikuti dengan kebijakan membakar seluruh mushaf Alquran selain mushafnya, tentu alasannya karena terdapat perbedaan kalimat diantara mushaf-mushaf yang ada. Selain itu juga kemajemukan bacaan (*qirāah*) yang tidak mutawatir menyumbang hal demikian¹³⁷.

Adapun distorsi yang mustahil terjadi pada Alquran terdapat pada dua hal, yaitu:

Pertama, penambahan dalam kuantitas yang besar. Hal tersebut sangatlah mustahil karena objek yang ingin didistorsi adalah firman Allah yang agung, pastilah cita rasa makluk terendus dalam distorsi semacam itu.

Kedua, pengurangan dalam kuantitas yang besar. Hal tersebut juga sangat mustahil melihat banyak dan berkelanjutannya para penghapal Alquran, serta bagaimana perhatian Nabi dan para

¹³⁶ *Mahḍī Jahramī* dan *Muhammad Baqirī*, *Naqd Al-Fikr Al-Islāmī 'Inda Muṭaharī* (Herndon: *Al-Ma'had Al-'Alamī lil Fikri Al-Islāmī*, 2011) hal.77.

¹³⁷ *Kamāl Haḍdari*, *Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 9.

sahabat dalam mengkodifikasi Alquran. Bentuk perhatian Rasulullah pada perkara pengkodifikasian Alquran terlihat dari diangkatnya beberapa sahabat yang memiliki kemampuan baca dan tulis yang bagus untuk menjadi sekretaris Nabi yang bertugas selain menulis surat kepemerintahan juga melakukan pengkodifikasian Alquran. Mengenai siapa saja yang menjadi sekretaris, terdapat beberapa perbedaan. *Khawarizmi* meriwayatkan sekretaris Nabi hanya ada dua yaitu *A'li* dan *Ubay*. Dalam kitab *Mustadrāk Al-Hākim*, *Zāid bin Tsabit* juga termasuk sebagai salah satu sekretaris Nabi. Dalam Riwayat *Thabrānī*, sekretaris Nabi yang bertugas dalam proyek pengkodifikasian Alquran adalah 6 orang dari kaum *ansār*. Adapun Riwayat *Qatādah* hanya 4 orang *ansār*. Di tengah perbedaan yang ada, dapat disimpulkan bahwa Alquran yang ada pada zaman ini terkodifikasi pada zaman Nabi Muhammad. Adapun peran *A'li* atau *Uthmān* selepas wafatnya Rasulullah adalah melakukan penyeragaman atau penyempurnaan baik menambah tafsir, tanda baca, harakat¹³⁸.

b) Zahir Alquran Memiliki Kejelasan Arti Yang Mandiri (*Hujjiyah Al-Zāhir*).

Setelah dikonfirmasi keberasalan Alquran baik lafaz maupun makna dari Allah dan tetap autentik sampai sekarang, masalah kita pada permasalahan *hujjiyah al-zāhir* yang banyak digugat. Dalil yang dijadikan pedoman oleh penggugat kaidah ini adalah ayat dan hadis yang mengisyaratkan bahwa yang memiliki otoritas dalam menjelaskan (*mubayyin*) Alquran hanyalah para manusia suci (*man khūtibā bihi*)¹³⁹. Bahkan, dalam dunia *shīah* muncul aliran *akhbārī* penggugat kaidah tersebut. Bagi penerima kaidah *hujjiyah al-zāhir* tersebut, mereka menyematkan pada kelompok mereka predikat *uṣūlī*. Ketegangan antara *akhbārī* dan *uṣūlī* juga sangatlah sengit, bahkan hadir sampai pada masa

¹³⁸ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59

¹³⁹ *Muḥammad Al-A'mīnī, Wasāil Al-Shīah*, (Teheran: *Muassasah Alu Al-Baīt*, 1409 H) jil. 1 hal. 412.

kontemporer ini. Catatan perdebatan antara kedua kelompok ini ditulis secara bagus oleh *Ni'mat Allah Al-Jazāirī* yang melibatkan gurunya *Ja'far Bahrānī* (perwakilan *uṣūlī*) dengan *Sāhib Jawāmi' Al-Kalām* (perwakilan *akhbārī*)¹⁴⁰.

Adapun posisi *Kamāl Haīdari* berada di pihak *uṣūlī* karena terdapat beberapa pertimbangan:

Pertama, pandangan *akhbārī* yang berkeyakinan bahwa zahir Alquran tidak memiliki kejelasan sama sekali, sehingga butuh dijelaskan oleh hadis berseberangan dengan perintah Allah pada umat manusia untuk mentadabburi isi Alquran, jikalau sama sekali tidak memiliki kejelasan, mengapa Allah memerintahkan untuk ditadabburi atau direnungi? Klaim *akhbārī* juga bertentangan dengan pernyataan Allah dalam Alquran bahwa kitab tersebut diturunkan dengan Bahasa Arab yang penuh kejelasan (*bi lisān a'rābiy al-mubīn*) dan menjelaskan segala sesuatu (*tibyān li kulli shāi*), kalau Alquran jelas dan menjelaskan yang lain? Mengapa butuh penjelasan yang lain? dan jikalau untuk dirinya sendiri saja tidak mampu menjelaskan, bagaimana menjelaskan sesuatu yang lain?¹⁴¹

Kedua, Alquran adalah sumber hukum pertama, bahkan penerimaan umat Islam pada hadis akibat Alquran¹⁴². Akan terjadi *daūr* (regresi), jika Alquran dijelaskan secara total oleh hadis, disaat yang sama hadis juga butuh kejelasan zahir Alquran. Jika tidak, landasan apa yang mengikat umat Islam agar patuh dan menerima hadis¹⁴³?

Ketiga, Nabi Muhammad dan para Imam suci dari keturunannya menempatkan Alquran sangat prioritas, diantaranya terlihat dalam hadis *tsaqalāin* dimana posisi sunnah atau

¹⁴⁰ *Kamāl Haīdari, Nazhariyah Al-Ta'wīl*. (Karbala: *Muassah Al-Imām Al-Jawād*,2013) hal. 125.

¹⁴¹ *Kamāl Haīdari, Uṣūl Al-Tafsīr wa Al-Ta'wīl*. (Karbala: *Muassah Al-Imām Al-Jawād*,2012) hal. 45

¹⁴² Alquran menjelaskan bahwa posisi Nabi adalah penjelas (*mubayyīn*), dan seluruh yang datang dari Nabi maka wajib untuk dilaksanakan, sebagaimana dalam laragannya, maka wajib dijauhi.

¹⁴³ *Kamāl Haīdari, Uṣūl Al-Tafsīr wa Al-Ta'wīl*. hal. 45

keimaman diletakkan selepas Alquran. Di sisi lain, Nabi Muhammad dan para Imam suci menjadikan parameter kebenaran hadis mereka pada Alquran, jikalau sejalan, maka wajib diterima. Jika tidak, maka wajib ditolak. Lantas bagaimana bisa Alquran dijadikan parameter hadis, jikalau makna Alquran kata per kata dijelaskan oleh hadis¹⁴⁴?

c) Pluralitas Ekstensi Alquran.

Setelah diafirmasi bahwa zahir Alquran memiliki kejelasan secara independen (*hujjiyah al-zāhir*), dapat disaksikan bahwa pembahasan-pembahasan Alquran sangat kental diidentikkan dengan kejadian pada awal objek dakwah pertama Islam saja, sehingga zahir Alquran nampak sebagai sebuah cerminan masyarakat pada saat itu. Pertanyaannya, objek dakwah Islam tidak terbatas pada saat itu semata, dengan kata lain berkelanjutan. Dan harus diakui, keadaan saat itu dengan masa kini (baik akibat revolusi industri atau globalisasi) sangat berbeda? Pertanyaannya, Apakah zahir Alquran yang merupakan pedoman umat Islam harus dipertahankan ekstensinya sampai saat ini (dengan menutup mata dari segala jenis perkembangan) atau zahir Alquran tersebut harus mengalami penyesuaian ekstensinya dengan perkembangan masa kini?

Kamāl Haīdari merupakan salah satu tokoh yang menekankan pentingnya pandangan pluralitas ekstensi. Pandangan tersebut menghadirkan kesadaran bahwa ekstensi Alquran tidak terbatas pada satu ekstensi saja, bahkan dari satu ekstensi tersebut menjadi jembatan pada hadirnya ekstensi-ekstensi lain Alquran yang sejalan dengan tuntutan zaman dan tempat. Inilah pandangan yang juga turut ditanamkan oleh para Nabi dan para imam dalam menafsirkan Alquran¹⁴⁵.

Contoh kasus adalah pada Qs. *Ar-Ra'd* (13:21) yang artinya “dan orang-orang yang menghubungkan apa yang diperintahkan Allah agar dihubungi”, dalam salah satu hadis *Al-Uṣūl Al-Kāfi*

¹⁴⁴ *Kamāl Haīdari, Uṣūl Al-Tafsīr wa Al-Ta'wīl*. hal. 45

¹⁴⁵ *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur'an*. (Karbala: *Muassasah Al-Imām Al-Jawād*, 2012 M.) hal. 89

yang diriwayatkan oleh Imam ‘Ali dan disahihkan oleh *Muhammad Bāqir Al-Majlisi* dalam kitabnya yang berjudul *Mir’ah Al-U’qūl*¹⁴⁶ disebutkan bahwa ekstensi ayat tersebut adalah Ahlu Bait Nabi Muhammad¹⁴⁷. Namun, Imam ‘Ali tidak membatasi ekstensi tersebut hanya pada dirinya dan keluarganya (yang merupakan keluarga Nabi) tetapi mengeneralkan pada seluruh kerabat, yang harus juga ditunaikan kewajiban untuk disambung hubungan kekeluargaan secara baik. Bahkan, Imam ‘Ali kurang sepekat dengan pembatasan ekstensi ini pada keluarga Nabi Muhammad saja, karena dengan matinya personil keluarga nabi, maka ayat tersebut akan ikut mati, padahal Alquran adalah panduan abadi sampai akhir zaman¹⁴⁸.

Contoh kasus lain yang dibawa oleh *Kamāl Haīdari* adalah hadis berkenaan obrolan antara Imam *Ja’far Ṣōdīq* dan sahabatnya yang bertanya bagaimana cara berwudhu bagi seorang yang terluka? Imam *Ja’far Ṣōdīq* membolehkan orang tersebut untuk mengusap tangan, tanpa membasuhnya. Ketika beliau ditanya, mana landasan argumennya? Beliau menjawab, berkaitan hal ini dan hal yang serupa di masa depan (*yu’rafu haḏa wa ashbāhuhu*) lewat Qs. *Al-Hajj* (22:78)¹⁴⁹. Ayat tersebut menekankan konsep kemudahan dalam beragama, dan pada saat Nabi hidup, ekstensi ayat tersebut adalah shalat dan zakat karena beberapa orang enggan masuk Islam karena merasa keberatan dengan dua ibadah tersebut. Ekstensi yang telah ada di manfaatkan oleh Imam *Ja’far Ṣōdīq* untuk menciptakan ekstensi

¹⁴⁶ *Muhammad Bāqir Al-Majlisi, Mir’ah Al-U’qūl* (Teheran: *Dār Al-Kutub*, 1403 H.) jil.8 hal. 235.

¹⁴⁷ *Muhammad bin Ya’qūb Al-Kulāīnī, Uṣul Al-Kāfī*. (Beirut: *Dār Al-Murtadha*, 2005 M) jil.03 hal.400.

لي ابن ابراهيم عن ابيه عن ابي عمير عن حماد بن عثمان عن يزيد قال قلت لأبي عبد الله قول الله الذين يصلون الخ. قال نزلت الآية في رحم ال محمد و قد تكون في قربتك

¹⁴⁸ *Muhammad bin Ya’qūb Al-Kulāīnī, Uṣul Al-Kāfī*, jil.03 hal.400.

ثم قال فلا تكونن ممن يقول للشيء انه في الشيء واحد

¹⁴⁹ *Muhammad Al-A’milī, Wasāil Al-Shīah*, jil. 1 hal. 464.

عن عبد الأعلى مولى ال سام قال: قلت لأبي عبد الله: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على اصبعي مرارة، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه

baru yaitu dalam ranah wudhu. Tentu, dari ekstensi tersebut akan terlahir ekstensi lain yang sesuai dengan tuntutan zaman demi mewujudkan konsep kemudahan dalam Islam.

Bahkan, dengan menggunakan pandangan ini sebagai kacamata analisa, perbedaan pendapat atau hadis yang terjadi antara Nabi Muhammad dengan para Imam suci, atau satu Imam dengan lainnya dapat terpahami serta terkompromikan, karena mereka berbicara bukan dalam ranah ingin menentukan sebuah ekstensi Alquran yang baku dan lestari, tetapi mereka hanya berbicara ekstensi yang paling tepat untuk masanya, dan inilah sikap *Kamāl Haīdari*. Sebenarnya *Kamāl Haīdari* sendiri menginduk *Thabā'thabā'i* yang meyakini bahwa Alquran tidak butuh penjelasan dari selainnya, tidak logis sekali jika sebuah kitab yang diperkenalkan oleh Tuhan sebagai petunjuk, cahaya, dan penjelas segala sesuatu, ternyata butuh pada petunjuk, cahaya, dan penjelas dari selainnya¹⁵⁰. Lebih jelasnya, hadis hanya penyuaran akan ekstensi yang dipahami dari Alquran. Sikap ini juga diambil oleh *Jawādi Amūli*¹⁵¹.

Contoh kasus dapat disaksikan dalam penafsiran QS. *An-Nahl* (16:43) yang artinya” dan Kami tidak mengutus sebelum engkau (Muhammad), melainkan orang laki-laki yang kami beri wahyu kepada mereka. Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan, jika kamu tidak mengetahui.”. Dalam kitab hadis *Al-Kāfi*, orang yang mempunyai pengetahuan (*ahlu al-ẓikr*) adalah para Imam-Imam suci ahlu bait¹⁵², dan hal tersebut

¹⁵⁰ Muhammad Husain Ṭabaṭabai'. *Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān*. (Qum: Muassisah Al-Nashr Al-Islāmi, 1417 H), jilid 3, hal.780

و ان البيان الإلهي و الذكر الحكيم بنفسه هو الطريق الهادي الى نفسه اي انه لا يحتاج في تبيين مقاصده الى الطريق الآخر. فكيف يتصور ان يكون الكتاب الذي عرفه الله تعالى بأنه هدى وانه نور وانه تبيان لكل شيء مفتقرا الى هاد غيره و مستتيرا بنور غيره و مبينا بأمر غيره

¹⁵¹ *Jawādi Amūli* termasuk penafsir kontemporer yang selalu menyuarakan tidak adanya penafsiran *riwāiy*. Yang ada, Riwayat bukan menafsirkan tetapi menjelaskan salah satu ekstensi dari Alquran. Lihat: *Jawādi Amūli, Tafsīr Tasnīm*. (Beirut: *Dār Al-Isrā*, 2011 M.) jil. 4 hal. 516.

وقد تبين ان المتعين في التفسير الإستمداد بالقرآن على فهمه تفسير الآية بالأية و ذلك بالتدرب بالأثار المنقولات عن النبي و اهل بيته و تهيئة ذوق مكتسب منها ثم الورود

¹⁵² *Muḥammad bin Ya'qūb Al-Kulānī, Uṣul Al-Kāfi*. jil.01 hal.525.

dikuatkan oleh *Muḥammad Al-Mashhadī* dalam tafsirnya *Kanz Al-Daqāiq*¹⁵³. Namun, dalam tafsir *Ibn ‘Abbas, ahlu al-zikr* adalah para cendekiawan dari agama Yahudi dan Nasrani¹⁵⁴, hal tersebut dikuatkan oleh Ṭabārī¹⁵⁵. Imam *Ja’far Ṣōdīq* pernah ditanya juga mengenai siapa *ahlu al-zikr*? Apakah cendekiawan Yahudi dan Nasrani? Beliau menjawab” Kami adalah *ahlu al-zikr*, dan bertanyalah pada kami. Jika kamu bertanya pada mereka, maka kamu akan digiring masuk agama mereka¹⁵⁶. Hal ini juga dikuatkan oleh *Ibnu Katsir*¹⁵⁷”

Dalam Tafsīr *Majma’ Al-Bayān*, dijelaskan *wajh al-jam’ wa al-taūfiq* (cara mengkompromikan kedua hadis tersebut). Menurutny, ekstensi *ahlu al-zikr* yaitu cendekiawan Yahudi dan Nasrani dan para Imam suci juga. Pada dasarnya, ekstensi dari ayat tersebut adalah cendekiawan Yahudi dan Nasrani, dan memang pembahasan yang memancing turunnya ayat ini adalah berkenaan probilitas nabi dari bangsa manusia. Kafir Quraīsh menafikan hal tersebut. Salah satu argument nabi, agar kafir Quraīsh (yang tidak percaya Nabi Muhammad dan Alquran) untuk percaya probilitas manusia menjadi nabi dengan bertanya pada koalisinya baik Yahudi dan Nasrani yang memiliki nabi-nabi

ن اهل الذكر الذين امر الله الخلق بسولهم هم الأئمة. عن ابي عبد الله في قول عز وجل: رسول الله الذكر و نحن اهله

¹⁵³ *Muḥammad Al-Mashhadī, Tafsir Kanz Al-Daqāiq*. (Irak: *Dār Al-Mujtaba*, 2001 M.) hal 241.

عن ابي جعفر قال من عندنا يزعمون ان قول الله عز وجل فسنلوا اهل الذكر ان كنتم لا لا تعلمون) انهم اليهودي و النصرارى قال اذ يدعونكم الى دينهم قال بيده الى صدره نحن اهل الذكر و نحن المسؤلون

¹⁵⁴ *Aḥmad Al-Amrānī, Maūsūah Madrasah Makkah Fi Al-Tafsīr*. (Mekkah: *Dār Al-Salām li Taūzī’*, 2011) jil. 2 hal 945.

عن عباس لما بعث الله محمدا رسولا انكرت العرب ذلك او من انكر منهم. و قالوا: الله اعظم من ان يكون رسوله بشرا مثل محمد، قال فسنلوا اهل الذكر يعني اهل الكتب الماضية أبشرا كانت السئل التي اتتكم ام ملائكة فإن كانوا ملائكة انكرتم و ان كانوا بشرا فلا تنكروا ان يكون محمد رسولا عن مجاهد فسألوا الخ قال اي مشركي قريش ان محمد في التوراة و الإنجيل

¹⁵⁵ Abu Ja’far Muḥammad Ibn Jarīr At-Ṭabārī, Tafsīr at-Ṭabārī (Kairo: *Dār al-Ma’arif*, 1963), jil. 14 hal. 215.

سنلوا اهل الذكر يعني وهم الذين قد قرأوا الكتب من قبلهم التوراة و الإنجيل و غير ذلك من كتب الله التي انزلها على عباده

¹⁵⁶ *Muḥammad bin Ya’qūb Al-Kulaīnī, Uṣul Al-Kāfi*.) jil.01 hal.525.

¹⁵⁷ Ismail bin Umar bin Kaṣīr, Tafsir Ibnu Kaṣīr, cet. ke-1 ,hal. 224

و كذا قول ابي جعفر الباقر: نحن اهل الذكر و علماء اهل البيت من خير العلماء

dari kalangan manusia. Namun, dengan berjalannya waktu, Islam sudah menguasai jazirah Arab, maka tema probabilitas nabi dari manusia sudah tidak relevan, dan banyak tema-tema keagamaan lainnya yang perlu dibahas, sehingga tidak ada relevansi setelahnya bagi cendekiawan Yahudi dan Nasrani sebagai *ahlu al-zikr*, dan digantikan posisi mereka oleh para Imam¹⁵⁸.

Dalam dunia *shīah*, Imam *Mahdī* selaku imam terakhir menjadi gaib, lantas apakah *ahlu al-zikr* selepas itu tidak ada lagi? *Kamāl Haīdari* lewat dua ekstensi yang ada, berusaha melahirkan dua ekstensi lainnya. Ekstensi pertama adalah para ulama keagamaan yang memiliki kesejenisan dengan para Imam. Ekstensi kedua adalah para pakar di segala bidang. Jadi ayat tersebut tidak terbatas hanya menanyakan permasalahan agama pada pakarnya (*ahlu al-zikr*), tetapi lebih umum lagi, kewajiban seseorang untuk menanyakan suatu permasalahan pada suatu bidang ke ahlinya¹⁵⁹.

Menurut *Kamāl Haīdari*, pembatasan ekstensi dengan cendekiawan Yahudi dan Nasrani atau Imam akan menyebabkan Alquran tidak selalu relevan, dan ini merupakan kekurangan bagi Alquran¹⁶⁰. Apalagi ekstensi Alquran banyak dan bertingkat-tingkat. Dalam suatu hadis, bahwa “Alquran memiliki makna

¹⁵⁸ *A'li Al-Faql At-Ṭabarshī, Tafṣīr Majma' Al-Bayān*. (Beirut: *Dār Ulūm*, 2005) jil. 6 hal. 120.

حدها ان المعنى بذلك اهل العلم بأخبار من مضى من الأمم السابقة و ثانيها ان المراد بأهل الذكر اهل الكتاب بقول مجاهد و ابن عباس وثالثها: اهل القرآن

¹⁵⁹ *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur'an*. hal. 23

حيث ذكر ان الوجه التطبيقي الأول لأهل الذكر هم اهل الكتاب و قد استدل لذلك ثم عرض الوجه التطبيقي الثاني لأهل الذكر هم اهل البيت قد استدل لذلك و هنا نرد ذكر وجهين تطبيين آخرين لأهل الذكر و هما:

الأول هو امكان التطبيق ذلك على المرجعية الدينية في عصورنا هذه فهم المسؤولون من قبل الأمة عما حكم به الشرع المقدس

الثاني هو امكان تطبيقية على جميع اصحاب الإختصاص فكل واحد منهم هو من اهل الذكر في محاله، ولكن حيث ان الآية الكريمة تدور حول امور عقديّة دينية فإن المصداق الأوفر حظا هو المؤسسة الدينية

¹⁶⁰ *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur'an*. hal. 23

يتضح من هنا ان الإقتصار على الوجه التطبيقي الأول قصور في الفهم كما ان عد التطبيق الثاني انه هو وجه التفسير الوحيد قصور اخر في الفهم كما ان تصور وجه التنافي بين الوجهين قصور اعظم من الأولين

zahir dan batin, bahkan batinnya memiliki batin lagi, sampai tujuh lapis batin (simbol dari banyaknya ekstensi Alquran). Zahirnya adalah *al-tanzīl* (ekstensi pada saat masa kenabian). Batinnya adalah *al-ta'wīl* (analogi terus-menerus pada ekstensi yang ada, sehingga menghasilkan ekstensi baru). Alquran membahas masa lalu dan merespon masa kini dan yang akan datang. Dia selalu hidup, sekonsisten matahari dan bulan. *Ta'wīl*-nya (walaupun dari segi ekstensi berbeda) tetapi sejalan dengan *tanzīl*-nya¹⁶¹. Dalam kitab *Başāir Al-Darajah*, disebutkan bahwa zahir Alquran berbicara tentang peristiwa saat masa pewahyuan, sementara batin Alquran berbicara apa yang dibalik peristiwa tersebut, sehingga bisa diterapkan pada seluruh tempat dan waktu¹⁶². Adapun permasalahan *ahlu al-zikr* jika ditabelisasi, maka seperti dibawah ini

Tabel 2.1 Permasalahan *Ahlu Al-Zikr*

No	Aspek	Subjek <i>ahlu al-zikr</i>	Objek <i>ahlu al-zikr</i>
1	Zahir	Cendekiawan agama Yahudi dan Nasrani	Probilitas nabi dari bangsa manusia
2.	Batin 1	Para Imam Suci	Permasalahan Agama secara umum
3.	Batin 2	Para Ulama	Permasalahan Agama secara umum (yang tidak

¹⁶¹ Abu Abdurrahman Ibn al-Husain Musa al-Azadī as-Sulamī, *Haqāiq at-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* ditahqiq oleh Sayyid 'Imrān, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamiyah, 2001), Jil. 1, hal. 22; Lihat juga as-Sulṭān Muhammad Kanābādī, *Tafsīr Bayān as-Sa'ādah Fī Maqāmāt al-'Ibādah*, (Beirut: Muassasah al-'Alamī Lilmaṭbū'āt, 1408 H), Jil. 1, hal. 13; Lihat juga Muhammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭḥār*, (Beirut: Dār Iḥya at-Tutāth al-'Arabī, 1983), Jil. 75, hal. 278.

¹⁶² *Muhammad Farūkh Ṣaffār, Başāir Al-Darajah*, (Teheran: Muassah Al-Imam Mahdi, 1995) jil. 1 hal. 354.

سألت ابا جعفر عن هذه الرواية ما من القرآن اية اولها طهر و بطن. فقال ظهره تنزيله و بطنه تأويله منه ما قد مضى و منه ما لم يكن يجري كما تجري الشمس و القمر. يكون على الأموات كما يمون على الأحياء

			ada pada masa Imam).
4.	Batin 3	Para pakar	Segala bidang baik keagamaan ataupun umum

Selain hadis diatas tentang zahir-batin Alquran, dalam *Tafsīr Al-A'yāshī* terdapat hadis yang berasal dari Imam *Ja'far Ṣōdīq* berbunyi “bahwa Alquran diturunkan berbicara mengenai Imam-Imam suci dan pecintanya sampai akhir zaman, disaat yang sama juga diturunkan berbicara berkaitan dengan musuh-musuh Imam dan musuh pecintanya. Ketika ditanya dari mana Imam *Ja'far Ṣōdīq* dapat menyimpulkan sedemikian rupa? Imam menjawab Alquran diturunkan dalam tiga bagian. Bagian pertama, membahas manusia suci dari Adam sampai Muhammad beserta pecintanya. Bagian kedua, membahas musuh mereka dan pecinta mereka. Bagian ketiga, sunnah (tata cara beraktivitas) dan *mathal* (perumpamaan). Namun yang perlu diingat, Alquran ketika menyebut mereka tidak dalam rangka membatasi ekstensi pada mereka saja, karena jika mereka meninggal, maka Alquran ikut terkubur bersama mereka. Akan tetapi Alquran hidup, selain merujuk pada mereka (*kaman jarā fīman madhā*), juga merujuk pada kita dan siapapun (*jarā fīman baqiya*)¹⁶³.

Penerapan hal diatas, dapat disaksikan pada kitab hadis *Al-Kāfī*, ketika Imam *Ja'far Ṣōdīq* ditanya mengenai Qs. *Ar-Ra'd* (13:07) yang artinya, ” Sesungguhnya engkau hanyalah seorang pemberi peringatan, dan bagi setiap kaum ada orang yang memberi petunjuk”. Dalam banyak hadis, ekstensi dari pemberi peringatan (*munzir*) adalah Muhammad, dan ekstensi pemberi petunjuk adalah Imam *A'ī*. Imam *Ja'far Ṣōdīq* ditanya apakah sekarang masih ada pemberi peringatan dan petunjuk? Beliau

¹⁶³ *Muhammad Al-A'yāshī*, *Tafsīr Al-A'yāshī*. (Teheran: *Muassah Al-Jawad*, 2002) jil. 1 hal. 85

ياخيتم، القرآن نزل اثلاث. ثلث فينا وفي احبابنا و ثلث في اعدائنا و عدو من كان قبلنا و ثلث سنة ومثل ولو ان الآية اذ نزلت في قوم ثم مات اولئك القوم ماتت الآية ما بقي من القرآن شيء و لكن القرآن يجري اوله على اخره مادامت السماوة و الأرض و لكل قوم اية يتلونها هم من من او شر

menjawab,” ekstensi pemberi peringatan dan petunjuk masih ada, dan sekarang akulah yang menempatnya. Alquran selalu hidup sebagaimana membahas mereka tokoh-tokoh di masa pewahyuan (*yajrī awwaluhu*), juga membahas tokoh selepas masa pewahyuan juga (*kama a’la akhirihi*)¹⁶⁴.

Bahkan, kehadiran ekstensi-ekstensi baru tidak terbatas pada ayat yang berisi tentang kisah-kisah (*al-qasas*), tetapi lebih jauh lagi bahkan pada kasus “air” (yang dianggap sebagai salah satu benda mati) pada Qs. *Al-Mulk* (67:30) yang berbunyi,” Katakanlah (Muhammad),” Terangkanlah kepadaku jika sumber air kamu menjadi kering; maka siapa yang akan memberimu air yang mengalir?”. *Al-Alusī*¹⁶⁵ dan *Thabā’thabā’i*¹⁶⁶ sepakat ekstensi disana adalah *al-sāil* (partikel yang tersusun dari oksigen dan hidrogen). *Al-Kulānī*¹⁶⁷ dan *Ibrahīm Al-Qummī*¹⁶⁸ meyakini bahwa air tersebut adalah para Imam, dan terjemahan *tafsīriyah* yang tepat dalam ayat ini adalah, “ Katakanlah (Muhammad),” Terangkanlah kepadaku jika Imam kamu telah gaib dari pandangan; maka siapa yang akan memberimu Imam baru?. Terjemahan ini dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Imam *Ridha*¹⁶⁹.

¹⁶⁴ *Muhammad bin Ya’qūb Al-Kulānī, Uṣul Al-Kāfī*. jil.01 hal.472.

الرسول المنذر و علي الهادي، يا ابا محمد هل من هاد اليوم؟ قلت بل جعلت فداك ما زال منكم هاد من بعده حتى دفعت اليك لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية و لكنه حي يجري فيمن بقي كما يجري فيمن مضى

¹⁶⁵ *Maḥmud Shukrī Al-Alūsī, Tafsīr Rūh Al-Ma’ānī*. (Beirut: *Da.r Ihyā’ Al-Turats*,2008) jil.27 hal. 326.

خبروني ما معنى ان اصبح مائكم غورا اي غائرا فمن يأتيكم بماء معين

¹⁶⁶ Muhammad Husain Ṭabaṭabai’. *Al-Mīzan Fi Tafsīr Al-Qurān*. jilid 13, hal.365.

اغور ذهاب الماء و نضوبه في الأرض و المعين الظاهر الجاري من الماء و المعنى خبروني ان صار مائكم غائرا ناضبا في الارض فمن يأتيكم بماء ظاهر سائل

¹⁶⁷ *Muhammad bin Ya’qūb Al-Kulānī, Uṣul Al-Kāfī*. jil.02 hal.187

¹⁶⁸ *Abu Al-Ḥasan A’li Al-Qummī, Tafsīr Al-Qummī*. jil.2, hal. 365

عن اخيه موسى ابن جعفر في قول الله قل ارايتم ان اصبح مائكم غورا قال اذا غاب عنكم امامكم فمن يأتيكم بإمام جديد

¹⁶⁹ *Muhammad bin Ya’qūb Al-Kulānī, Uṣul Al-Kāfī*. jil.02 hal.187

سئل الرضا عن قول الله قل ارايتم ان اصبح مائكم غورا فقال: مائكم ابوابكم و الأئمة ابواب الله بينه و بين خلقه. فمن يأتيكم اي بالإمام

Sikap *Kamāl Haīdari* dalam menghadapi dua ekstensi tersebut adalah menerima seluruhnya, bahkan beliau turut mengkritik kelompok yang membatasi ekstensi air dengan ekstensi umumnya, karena air dalam Alquran tidak selalu identik dengan partikel yang terdiri dari hidrogen dan oksigen. Seperti pada Qs. *Al-Anbiyā* (21:30),” Dan kami jadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air”. Air pada ayat tersebut bukan hanya merujuk pada air umumnya, tetapi pada mani juga seperti Qs. *Al-Sajdah* (32:08)” Kemudian dia menjadikan keturunannya dari sari pati air yang hina (air mani). Namun, pada Qs. *Hud* (11:07), “Dan dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan ‘*Arshnya* di atas air”. Lantas pertanyaannya, apakah air yang berada di ‘*Arsh* adalah air yang umum dikenal? Padahal, langit dan bumi belum tercipta, sementara air pada ‘*Arsh* sudah ada. Bahkan dalam sebuah hadis, Imam *Ridha* menyatakan bahwa makhluk yang pertama kali dicipta oleh Allah adalah air¹⁷⁰.

Melihat hal tersebut, *Ṭhabā’ṭhabā’i* sendiri bersikap bahwa ekstensi air dibawah ‘*Arsh* atau sebagai makhluk yang pertama kali dicipta adalah bukan ekstensi air yang umum dikenal, tetapi merujuk pada sesuatu yang memberi kehidupan¹⁷¹. Kembali pada penafsiran Qs. *Al-Mulk* (67:30), Menurut *Kamāl Haīdari*, dua ekstensi tersebut bisa dibenarkan, bahwa sesuatu yang tersusun daripada oksigen dan hidrogen dan para Imam merupakan pemberi kehidupan, satunya pada kehidupan jasmani dan satunya pada kehidupan rohani. Bahkan, *Kamāl Haīdari* menambahkan ekstensi baru dari air tersebut yaitu jiwa. Terjemah *tafsīriyyah* dari ayat tersebut menjadi,” Katakanlah (Muhammad),” Terangkanlah kepadaku jika jiwa tercabut; maka siapa yang dapat memberimu jiwa baru lagi?”¹⁷².

¹⁷⁰ *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur’an*. hal. 23

¹⁷¹ Muhammad Husain Ṭabaṭabai’. *Al-Mīzan Fi Tafsīr Al-Qur’ān*: jilid 13, hal.365.

قول في الرواية استفادة اخرى لطيفة و هي ان المراد بالماء في قوله تعالى غير المصداق الذي عندنا من الماء بدليل ان الخلقة مستوية على البداعة و كانت السلطنة الإلهية قبل خلق هذه السموات الأولى

¹⁷² *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur’an*. hal. 23

Selain kasus air, ada dua kasus lain yang serupa yaitu pada kasus *ṣirāṭ* dan *safīnah*. Mengenai *ṣirāṭ*, terdapat dua ekstensi yang tercatat. Pertama adalah mengenal Allah dan yang kedua adalah Imam ‘*Alī. Thabā’thabā’i* berpendapat bahwa kedua eksistensi tersebut dapat dibenarkan, karena jalan menuju Tuhan di dunia melalui jalur Imam ‘*Alī*, Adapun di akhirat melalui pengetahuan seseorang pada Allah¹⁷³. Adapun mengenai kasus *safīnah* nelayan yang bagus dan disengaja oleh Nabi Khidir untuk dirusak, terdapat dua ekstensi yaitu kapal sebagaimana umumnya dan pecinta keluarga Nabi Muhammad (terkhusus *Zurārah*) yang mana kedua ekstensi harus dirusak fisiknya atau pengorbanannya oleh Khidir atau Imam karena sama-sama terancam dihadapan pemerintahan yang otoriter¹⁷⁴.

Adapun landasan argumentasi *Thabā’thabā’i* berani berpendapat bahwa ekstensi Alquran banyak, dan tidak harus sesuai dengan ekstensi pertama kali pada masa pewahyuan karena pada dasarnya imam-imam juga menerapkan pandangan ini dalam menafsirkan Alquran¹⁷⁵. Bahkan, penetapan ekstensi suatu ayat oleh para imam keluar dari ekstensi yang semestinya (tidak sesuai dengan *asbāb al-nuzūl*), karena memang Alquran tidak khusus merespon suatu peristiwa ataupun sosok tertentu, sehingga tidak mencengangkan muncul ratusan riwayat yang menjelaskan ekstensi demi ekstensi baru dari suatu ayat. Dari

وقد يكون من تطبيقات الماء نفس حياة الإنسان عند انتهائها فالإنسان مخلوق بالأصل من الماء فالموت هو مصداق غور الماء المتمثل بالحياة فإذا حل موعد الموت بأحد فمن يأتيه بحياة جديدة

¹⁷³Muhammad Husain Ṭabaṭabai’.*Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān.* jilid 13, hal.41.

في المعاني عن الصادق قال هي الطريق الى معرفة الله و هما صراطان صراط الدنيا و الأخيرة. فأما الصراط الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة. و من اطاعه في الدنيا عرف ربه فيستطيع ان يساق الى الجنة
¹⁷⁴ *Muḥammad Al-Ṭūsī, Ikhtiyār Ma’rifah Al-Rijāl.* (Teheran: *Muassas Imam Hasan*, 2001) hal. 413.

فإنما اعيبك لأنك رجل اشتهرت بنا ولمليك الينا. وانت في ذلك مذموم عند الناس غير محمود الأثر لمودتك لنا و بملك الينا. فأحببت ان اعيبك ليحمدوا امرك في الدين بعيبك و نقصك ويكون بذلك منا بدافع شرهم عنك فيقول الله تعالى: اما السفينة الخ

¹⁷⁵ Muhammad Husain Ṭabaṭabai’.*Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān.* jilid 13, hal.41.

اقول و في هذه المعاني روايات اخرى و هذه الأخبار من قبيل الجري و عد المصداق لأية. واعلم ان الحري وكثيرا ما نستعمله في هذا الكتاب اصطلاح مأخوذ من قول ائمة اهل البيت

fakta ini, pekerjaan yang paling menguras pikiran adalah melakukan penafsiran Alquran¹⁷⁶. Menyikapi ini *Kamāl Haīdari* sepakat dengan cara, produk penafsiran dan landasan *Thabā'thabā'i*¹⁷⁷.

Namun *Kamāl Haīdari* tidak hanya mengekor pendahulunya, ada tiga kebaruan dan inovasi yang dihadirkan oleh *Kamāl Haīdari* dari para pendahulu-pendahulunya.

Pertama, *Kamāl Haīdari* melakukan pembagian jenis ayat Alquran yang baru. Jenis ayat Alquran terbagi menjadi dua yaitu ayat-ayat Alquran konseptual (*ayyu al-qur'ān al-mafhūmiyah*) dan ayat-ayat Alquran ekstensial (*ayyu al-qur'ān al-miṣdāqiyah*). konsep (*mafāhīm*) dan ekstensinya (*maṣādīq*) bukan dari sudut pandang logikawan atau filosof. konsep (*mafāhīm*) disini merujuk nilai-nilai abstrak, contohnya adalah keadilan. Sementara ekstensinya (*maṣādīq*) merujuk bentuk praktik konkret dari nilai-nilai tersebut, contohnya, bisa praktik pemenjaraan atau pengambilan hak nyawa secara paksa pada pelaku kriminal¹⁷⁸. Tentu hal ini berbeda, dengan pembahasan logikawan atau filosof yang memandang kesamaan konsep dan ekstensinya, bedanya hanya bentuk (konsep abstrak, dan ekstensi konkret) dan efek (konsep berefek pada psikis, Adapun ekstensi berefek pada psikis dan fisik. Contoh konsep macan dan ekstensi macan.

Kedua, tokoh ini mulai berani menyeret ayat-ayat ekstensial yang berkaitan dengan muamalah *qaṭ'iyāh*. Notabene, pada

¹⁷⁶ Muhammad Husain Ṭabaṭābai'. *Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān.* jilid 13, hal.123.

و هذه سليفة انمة اهل البيت فانهم يطبقون الآية من القرآن على ما يقبل عليه ان ينطبق من الموارد ان كان خارجا عن مورد النزول. والإعتبار يساعده. فان القرآن نزل هدى للعالمين وما بينه من المعارف النظرية حقائق لا تختص بحال دون الأحوال. وزمان دون زمان ولا عصر دون عصر

¹⁷⁷ Ṭilāl Al-Ḥasan, *Al-Minhaj Al-Tafsīrī 'Inda Al-'alamah Al-Ḥaidari.* hal.61.

¹⁷⁸ Ṭilāl Al-Ḥasan, *Al-Minhaj Al-Tafsīrī 'Inda Al-'alamah Al-Ḥaidari.* hal.61.

bagian tersebut, mayoritas cendekiawan menutup hak reinterpretasi (memunculkan ekstensi baru), bahkan sekelas *Thabā'thabā'i* tertangkap tangan dalam produk penafsirannya melakukan hal tersebut¹⁷⁹. *Kamāl Haīdari* ingin memperlakukan ekstensi pada ayat-ayat ekstensial berkaitan muamalah seperti perlakuan kelompok pendukung takwil terhadap ayat-ayat Alquran konseptual¹⁸⁰, contohnya term *mīzān* dalam Alquran.

Penganut pandangan tersebut menolak bahwa term *mīzān* hanya berekstensi pada timbangan yang memiliki dua daun timbangan (*al-qisṭ wa al-qubān bidzi al-kaffatāin*) seperti pendapat *Rāghib Al-Isfahānī*¹⁸¹ atau *Al-Ā'lushī*¹⁸². Pandangan yang melarang pembatasan ekstensi *mīzān* didukung oleh *Mulla Ṣadra*¹⁸³, *Faidh Kashānī*¹⁸⁴ dan *Thabā Tabhā'i*¹⁸⁵. *Faidh Kashānī* berpendapat bahwa *mīzān* sebagai sebuah alat ukur bisa melahirkan ekstensi-ektensi pengukur lainnya baik bersifat jasmani dan rohani. Banyak sekali ekstensi daripada konsep *Mīzān* diantaranya neraca (*al-qisṭ*), timbangan kodok (*Al-qubban*), Astrolab¹⁸⁶ (*aṣṭurlāb*), jangka (*firjār*), bandul (*shāqūl*), penggaris (maṣṭarah), kaidah syair (*al-a'rūdh*), ilmu logika (*al-manṭiq*), indra (*al-ḥiss*), manusia suci (*al-insān al-kāmil*), agama

¹⁷⁹ *M. Husain Thabā Tabhā'i, Alquran fī Al-Islām* diarabkan oleh Sayyid Ahmad Al-Jinni, hal. 51

¹⁸⁰ *Ṭilāl Al-Ḥasan, Al-Minhaj Al-Tafsīrī 'Inda Al-'alamah Al-Ḥaidari*. hal.61.

¹⁸¹ *Rāghib Al-Isfahānī, Mu'jam Mufradah Alfāz Alquran*. (Lebanon: *Dār Kutub*, 2008) hal 678.

والميزان الة معروفة بين الناس

¹⁸² *Maḥmud Shukrī Al-Alūsī, Tafsīr Rūh Al-Ma'ānī*. (Beirut: *Da.r Ihyā' Al-Turats*, 2008) jil.19 hal. 414.

لمتعارف في الوزن عند العامة مايقدر بالقسط و القبان

¹⁸³ Ṣadr ad-Dīn Muhammad bin Ibrahīm ash-Shīrāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, pentahqiq 'Ali an-Nuri (Beirut: Mu'asasah al-Tārīkh Al-'Arabī, 1999), jilid 1, hal. 115.

¹⁸⁴ *Muḥammad Muḥsin Al-Kasyānī, Tafsīr Al-Ṣoffī*. (Teheran: *Muassah Muḥsin Al-Aminī*, 1419 H) Jil. 19. Hal 121.

¹⁸⁵ *M. Husain Thabā Tabhā'i, Alquran fī Al-Islām* diarabkan oleh Sayyid Ahmad Al-Jinni, hal. 41

¹⁸⁶ Alat yang membantu untuk menentukan posisi, navigasi, dan waktu.

(*al-dīn*) dan lain-lain (selama benda tersebut digunakan untuk mengukur, maka masuk pada lingkup term *mīzān*)¹⁸⁷.

Ṭhabā Ṭabhā 'i menguatkan statement dari *Faidh Kashāni* bahwa landasan penamaan bahwa neraca itu *mīzān*, bukan karena neracanya, tetapi karena benda tersebut (baca:neraca) mampu menjadi alat ukur, sehingga kata *mīzān* bisa digunakan untuk alat ukur lainnya, bahkan thermometer. Dan secara faktual, didapati term-term seperti lampu dan senjata, yang masih eksis, walaupun benda pertama yang menyandang sudah sirna, dan digantikan benda-benda lain yang secara fisik berbeda jauh, tetapi memiliki kesamaan tujuan¹⁸⁸. *Ruhullah Al-Musawī* berpendapat bahwa seluruh term-term Alquran menggunakan logika bahasa seperti ini¹⁸⁹.

Muṣṭafā Al-Musawī (anak *Ruhullah Al-Musawī*) memiliki keberatan dengan logika bahasa ini. Menurutnya, logika bahasa ini tidak dapat dibenarkan secara logis kecuali si pengucap (*al-wādi*) menjelaskan bahwa istilah ini bukan karena bendanya, tetapi karena tujuannya, seperti sesuatu dinamai lampu karena menerangi, maka kata lampu bisa bersifat dinamis bisa disematkan pada ekstensi-ekstensi lainnya yang mampu menerangi, sehingga tidak terkungkung dengan benda pertamanya yang menyandang kata tersebut¹⁹⁰. Namun sayang, kritikan *Muṣṭafā Al-Musawī* mendapat kritikan karena dinilai tidak logis oleh *Al-Nāini*¹⁹¹ atau *Al-Sharīf Murtadha*¹⁹². Ada dua hal yang

¹⁸⁷ *Muḥammad Muḥsin Al-Kasyānī, Tafṣīr Al-Ṣōfī*. Jil. 19. Hal 121

¹⁸⁸ Muhammad Husain Ṭabaṭabai'. *Al-Mīzan Fi Tafṣīr Al-Qurān*: jilid 1. Hal 19.

وكان ينبغي لنا ان ننتبه ان المسميات المادية محكومة بالتغير والتبدل بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول و التكامل كما ان السراج اول ما عمل الإنسان كان اناء في الفتيلة و شيء من الدهن. ثم لم يزال يتكامل حتى بلغ الى السراج الكهربائي

¹⁸⁹ Sayyid Rūhullah Al-Musawī, *Rahasia Basmalah*, diterjemahkan oleh Zulfahmi Andri (Bandung: Percetakan Hikmah, 2007), hal. 133.

¹⁹⁰ *Muṣṭafā Al-Musawī, Al-Taḥrīrah Fi Al-Uṣūl*. (Teheran: *Muassasah Imām Khomcinī*, 1997) jil. 1 hal. 106.

¹⁹¹ *Muḥammad A'li An-Nāinī, Fawā'id Al-Uṣūl*. (Teheran: *Dār Ulūm*, 2005) jil. 1. hal. 35

terlalaikan oleh *Muṣṭafā Al-Musawī*. Pertama, apa argument logis yang mengharuskan sebuah kata dapat dielaborasi dengan ekstensi baru asalkan si pengucap menjelaskan sebab (*illah*) penamaan? Kedua, *Muṣṭafā Al-Musawī* lupa bahwa Alquran adalah kalam Allah yang mengetahui yang gaib maupun nyata baik di masa lalu, masa kini, ataupun masa depan. Tanpa penyebutan sebab (*illah*), Allah tahu ekstensi yang tepat di masa itu ataupun di masa depan. Bahkan, bagi seseorang yang menyebutkan sebab, dia belum tentu tahu pasti ekstensi kata tersebut di masa depan¹⁹³.

Kamāl Haīdari dalam pembahasan ini memilih pendapat *Mulla Ṣadra, Faīdh Kashāni, Ruhullah Al-Musawī* dan Thabā Tabhā'i akan pluralitas ekstensi, bahkan hal tersebut dapat diterapkan pada seluruh ekstensi yang ada baik mengacu pada ayat-ayat ekstensial hukum (sebatas ini hanya pada bidang muamalah, beliau belum berani mengaktifkan teori ini pada bidang ibadah) ataupun non-hukum tidak hanya pada term *mīzān* semata¹⁹⁴.

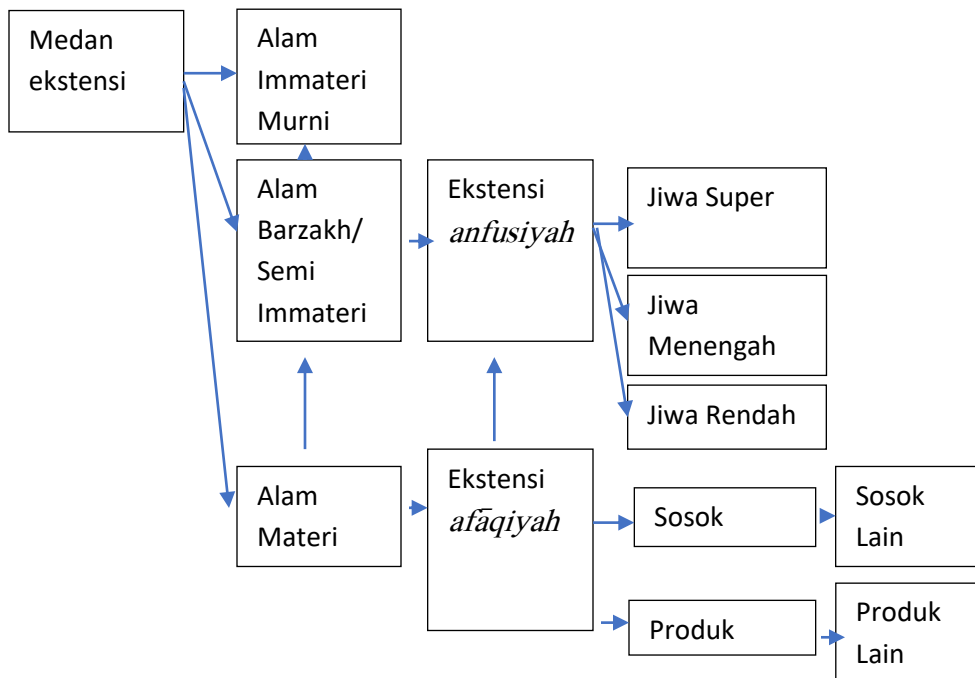
Ketiga, tokoh ini berusaha merincikan ekstensi *anfusiyyah* (internal) berdasarkan intensitasnya, diantaranya terdapat jiwa yang kuat, sedang sampai rendah. Tentunya hal ini dilakukan agar tidak terjadi kesalahpahaman ketika membaca beberapa term dalam Alquran. Salah satu contoh kasusnya adalah term *al-dzanb* (dosa) pada nabi. Terdapat beberapa ayat, diantaranya Qs. *Al-Fath* (48:02) yang artinya, "Agar Allah memberikan ampunan kepadamu (Muhammad) atas dosamu yang lalu dan yang akan datang". Tentunya term *al-dzanb* pada ayat tersebut bukanlah *al-dzanb* yang bermakna kesengajaan seseorang untuk meninggalkan satu hal wajib atau melakukan satu hal haram (wajib dan haram disini menurut ahli fikih), karena *al-dzanb* pada ayat ini bukan

¹⁹² *Al-Sharīf Murtadha, Nafāis Al-Ta'wīl*. (Najaf: Syārikat A'lam Mathbūah, 1994) jil. 1 hal.520

¹⁹³ *Al-Sharīf Murtadha, Nafāis Al-Ta'wīl*. jil. 1 hal.520.

¹⁹⁴ *Kamāl Haīdari, Al-Lubāb fi Tafṣīr Al-Kitāb* (Lebanon: Muassah Al-Imām Al-Jawwād, 2011) hal.170

dipredikasikan pada jiwa-jiwa tingkat menengah ataupun bawah, tetapi pada Nabi Muhammad yang memiliki tingkat kualitas jiwa yang tinggi. Sehingga lewat ayat tersebut, kesucian para nabi tidak tergores, karena kesalahan yang dipredikasikan pada mereka, bukan kesalahan umumnya¹⁹⁵. Lebih jelasnya dapat disaksikan peta konsep medan ekstensi di bawah ini.



2. Penjabaran Teori *Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣḍāq* (Singularitas Konsep Alquran Dan Pluralitas Ekstensinya).

Teori yang ditawarkan oleh *Kamāl Haḍari* yang berbunyi “*Waḥdah Al-Mafhūm wa Ta'addud Al-Miṣḍāq* (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya). Sebelum masuk pada penjabaran yang bersifat praktis, peneliti mengingatkan dulu definisi dari konsep (*mafāhīm*) dan ekstensinya (*maṣāḍīq*). kedua term tersebut didefinisikan bukan dari sudut pandang logikawan

¹⁹⁵ *Kamāl Haḍari, Al-Lubāb fi Tafṣīr Al-Kitāb*, hal.190.

atau filosof. konsep (*mafāhīm*) disini merujuk nilai-nilai abstrak, contohnya adalah keadilan. Sementara ekstensinya (*maṣāḍīq*) merujuk bentuk praktik konkret dari nilai-nilai tersebut, contohnya, praktik pemenjaraan atau pengambilan hak nyawa secara paksa pada pelaku kriminal. Tentu hal ini berbeda, dengan pembahasan logikawan atau filosof yang memandang kesamaan konsep dan ekstensinya, bedanya hanya bentuk (konsep sangat abstrak, dan ekstensi konkret) dan efek (konsep berefek pada psikis, Adapun ekstensi berefek pada psikis dan fisik. Contoh konsep macan dan ekstensi macan¹⁹⁶.

Ayat Alquran biasanya hanya menghadirkan konsep-konsep saja seperti pada Qs. *Ar-Ra'd* (13:21), Qs. *Al-Hajj* (22:78), QS. *An-Nahl* (16:43), dan Qs. *Al-Taūbah* (09:103), Adapun ekstensinya diserahkan pada Nabi (atau oleh para Imam). Namun, beberapa ekstensi yang sudah di tentukan oleh Nabi dinilai kurang relevan, sehingga dengan pandangan pluralitas ekstensi yang diyakini, perlu dihadirkan ekstensi baru dari Alquran yang mampu menjawab tuntutan zaman. Lebih jelasnya dapat dilihat dari tabel dibawah ini:

No.	Ayat Alquran	Konsep	Ekstensi Arahan Nabi	Ekstensi Baru
01.	Qs. <i>Ar-Ra'd</i> (13:21)	Silatuhrahmi	Keluarga <i>A'li</i>	Seluruh Sanak-Family Maupun Teman
02.	Qs. <i>Al-Hajj</i>	Kemudahan	Shalat dan	Seluruh Perintah

¹⁹⁶Abdul Hadi Fadli, *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, terj: Ikhlas Budiman. (Jakarta: Sadra Press, 2015) hal 29; Lihat juga: *Muhammad Husain Thabātabhā'i, Bidāyah Al-Hikmah* (Qum: *Muassah Al-Ma'arif*, 1418 H) hal.35; Lihat juga: *A'li Kassar, Al-Taūhīd* (Irak: *Muassah Al-Imām Al-Jawwad*, 2006) hal. 106

	(22:78)	agama Islam	Puasa	Agama Islam
03.	<i>Qs.An-Nahl</i> (16:43),	Bertanya pada ahli.	Ulama Yahudi dan Nasrani	Seluruh Pakar di Seluruh Bidang
04.	<i>Qs. Al Taūbah</i> (09:103)	Pentingnya Aspek Ekonomi dalam Negara	Kewajiban Zakat pada 9 hal dengan presentase yang sudah ditetapkan	Menambah jenis benda yang wajib untuk dizakati dengan presentase baru.

Dapat dilihat dari tabel diatas, bagaimana cara kerja kaidah ini pada ayat-ayat konseptual yang ekstensinya tersirat (maksudnya tidak tersurat dalam Alquran) tetapi dijelaskan oleh sosok yang memiliki kompetensi untuk menjelaskan Alquran. Lebih terangnya pada kasus *Qs. Al Taūbah* (09:103) yang artinya, “Ambillah zakat dari harta mereka”. Secara konseptual, aspek ekonomi atau harta rakyat sangat penting bagi proses pembangunan negara atau pemerataan ekonomi. Namun, pada ayat tersebut tidak dijelaskan ekstensi demi ekstensi dari harta yang harus dipungut.

Dalam kitab *Wasāil Al-Shīah*, di jelaskan bahwa Nabi menetapkan 9 komoditas saja, dan harus diakui komoditas-komoditas tersebut adalah yang dianggap ekstensi harta oleh masyarakat (*Hijaz* maupun *Najd*) pada zaman itu seperti emas, perak, beberapa jenis hewan, maupun jenis buah¹⁹⁷. Waktu terus berjalan, ekstensi harta tidak hanya itu saja, jadi komoditas harta semakin bertambah, maka seorang pemimpin (*wāli al-amr*) berhak menetapkan kebijakan baru bahkan presentase baru yang sesuai dengan tuntutan zamannya. Dan secara praktis, kebijakan tersebut pernah diterapkan oleh *Muāḍ* (duta besar Nabi untuk Yaman) yang

¹⁹⁷ *Muhammad Al-Aʿmīf. Wasāil Al-Shīah*, jil. 8 hal. 412

pernah memasukkan karpet dan pakaian sebagai komoditas zakat¹⁹⁸. Bahkan, lewat sikap tersebut, beberapa ulama dari Negara Indonesia berijtihad bahwa pekerjaan-pekerjaan jasa juga dikenakan zakat, dengan nama zakat profesi dengan presentase berbeda-beda dari 2,5% sampai 20%¹⁹⁹. *Ruhullah Al-Musawi* juga mendukung pendapat demikian dengan memisahkan produk Muhammad sebagai nabi dan rasul yang mutlak dan juga produknya sebagai seorang pemimpin (*wāli al-amr*) yang mengikuti paradigma masyarakat (jadi bersifat relatif), sehingga bisa diubah mengikuti paradigma masyarakat yang berkembang²⁰⁰.

Timbul pertanyaan lagi, apakah ekstensi daripada ayat Alquran selalu tersirat dan tidak ada yang tersurat? Jawabannya, selain terdapat ayat-ayat konseptual yang ekstensinya tersirat, juga terdapat ayat-ayat yang memiliki ekstensi yang tersurat seperti pada kasus Qs. *Al-Mumtahanah*(60:1), yang berbunyi, "Janganlah kamu menjadikan musuh-Ku dan musuhmu sebagai teman setia. Ayat tersebut bersifat konseptual berisi larangan berhubungan dekat dengan musuh, namun pada Qs. *Al-Mā'idah* (5:51) atau pada Qs. *Al-Baqarah* (2:120) menetapkan bahwa ekstensi musuh Allah dan musuh orang beriman adalah kelompok Yahudi dan Nasrani. Di Qs. *Al-Nahl* (16:90), yang berbunyi, "Sesungguhnya Allah memerintahkan kalian bertindak adil". ayat tersebut merupakan ayat konseptual yang berisi perintah untuk siapapun bertindak adil. Namun, Alquran tidak membiarkan konsep tersebut tidak berekstensi, sehingga pada Qs. *Al-Mā'idah* (05:38) yang berbunyi, "Pencuri lelaki maupun perempuan, maka potonglah tangan-tangan mereka". Kasus terakhir, terdapat pada Qs. *Al-Hashr* (59:07), yang berbunyi, "agar harta itu jangan hanya beredar di antara orang-

¹⁹⁸ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. hal. 6.

¹⁹⁹ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. hal. 6.

²⁰⁰ Kāmal Haidari, *La Dīrar wala Dārar*, (Qum: Madrasat Imam Ali, 1991).hal. 153.

orang kaya saja di antara kamu. Ayat tersebut lagi-lagi bersifat konseptual, ekstensinya adalah perintah untuk mengeluarkan seperlima (*khumus*) dari penghasilan mereka seperti perintah Qs. *Al-Anfāl* (08:41).

Pertanyaan, jikalau disepakati bahwa ekstensi dari ayat-ayat konseptual yang tidak disebutkan oleh Alquran bisa di ubah-ubah sesuai dengan tuntutan zaman, lantas bagaimana dengan ekstensi yang di sebutkan dalam Alquran, apakah juga dapat di ubah-ubah sesuai tuntutan zaman? *Kamāl Haīdari* berargumen bahwa ekstensi tersebut bisa diubah sebagaimana ekstensi pada ayat-ayat konseptual yang tidak di sebutkan dalam Alquran. Namun, *Kamāl Haīdari* menggarisbawahi bahwa ekstensi baru bukan ekstensi yang terpisah dari ekstensi sebelumnya. Seakan Allah dalam kasus ekstensi yang tersebutkan bukan dalam ranah menetapkan hal tersebut sebagai satu-satunya ekstensi yang melintang ruang dan waktu. Satu ekstensi tersebut adalah satu bentuk praktik yang sesuai dengan zaman Nabi atau awal pewahyuan, Adapun saat keadaan mulai berubah, dari ekstensi yang kolot dan tradisonal tersebut harus ditelurkan ekstensi-ekstensi baru yang tersimpan di batin ekstensi yang zahir, dan ekstensi baru tersebut sesuai dengan tuntutan zaman²⁰¹.

Statement diatas juga memiliki basis praktis atau historis yang dicontohkan oleh Nabi, Imam suci, bahkan sahabat Nabi yang adil. hal tersebut dapat disaksikan saat menyikapi 3 ayat ekstensial yang sudah dipaparkan diatas.

Pertama, pada kasus larangan mendekati kelompok Yahudi dan Nasrani. Nabipun tidak kaku dalam memahami ekstensi tersebut. Ekstensi Yahudi dan Nasrani merupakan gambaran kelompok musuh Islam dan kaum muslim, sehingga kelompok siapapun (selain Yahudi dan Nasrani) ketika mengoyak kepentingan Islam dan kaum muslim, wajib kita ber*barāah* (memutuskan hubungan), bahkan jika kelompok atau individu tersebut adalah bagian internal Islam juga. Sementara jika kelompok Yahudi dan Nasrani tidak

²⁰¹ *Kamāl Haīdari, Al-Lubāb fi Tafṣīr Al-Kitāb*, hal.190.

memusuhi Islam dan kaum muslim, maka tidak masalah melakukan hubungan dengannya, bahkan Nabi sendiri menjadikan dari kelompok Yahudi atau Nasrani sebagai mitra usaha, pegawai, mitra pemerintahan bahkan pemimpin beberapa distrik di Madinah. Tentu sikap Nabi ini tidak bertentangan dengan Qs. *Al-Mā'idah* (5:51) atau pada Qs. *Al-Baqarah* (2:120), karena Yahudi dan Nasrani adalah hanya contoh ekstensi musuh Islam pada waktu tertentu²⁰².

Kedua, pada kasus potong tangan juga di beberapa keadaan, Nabi atau sahabat tidak menerapkan hukuman tersebut. Keadaan-keadaan yang mengecualikan tersebut diantaranya seperti masa paceklik, peperangan, zakat tidak merata, atau prakti ekonomi Islam belum terwujud. Pengecualian tersebut tidak berseberangan dengan Qs. *Al-Mā'idah* (05:38) yang memerintahkan potong tangan, karena fokusnya bukan pada bentuk sanksinya, tetapi adanya sanksi yang tegas bagi pencuri yang merupakan fokus dari ayat tersebut, tentu dengan memperhatikan keadaan masyarakat. Potong tangan adalah bentuk sanksi yang paling tepat pada saat itu baik karena Nabi sudah menjadi pemimpinnya, sistem ekonomi Islam sudah terwujud, dan belum ada pranata hukum sekompleks masa kini²⁰³.

Ketiga, pada kasus wajibnya mengeluarkan seperlima (*khumus*) dari penghasilan mereka seperti perintah Qs. *Al-Anfāl* (08:41), Para Imam *A'li Ar-Ridha* pernah memangkas kewajiban *khumus* menjadi seperduabelas demi meringankan beban para pengikut mazhab ahlu bait yang sudah dipungut pajak besar-besaran oleh penguasa pada saat itu²⁰⁴.

Sebenarnya tanpa dijelaskan lebih dalam dengan penjelasan diatas, kesadaran untuk menafsirkan demikian sudah terbentuk pada para ulama, lebih jelasnya pada kasus Qs. *Al-Anfāl* (08:60)

²⁰² Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*. (Jakarta:STFI Sadra Press, 2019) hal.28.

²⁰³ Abdul Mustaqim, *Argumentasi Keniscayaan Tafsir Maqashidi Sebagai Basis Moderasi Islam*. hal. 6

²⁰⁴ *Muhammad Al-A'mīfī. Wasāil Al-Shāh*, jil. 10 hal. 156.

yang berbunyi, “Dan persiapkanlah dengan segala kemampuan untuk menghadapi mereka dengan kekuatan yang kau miliki dan dari pasukan berkuda yang dapat menggentarkan musuh”. *Thabā Tabhā* ²⁰⁵ dan *Al-Alūsī* ²⁰⁶ berpendapat bahwa seluruh ulama paham bahwa dalam pembahasan kali ini, Allah tidak memerintahkan umat Islam untuk selalu menyiapkan kuda perang dalam melawan musuh. Dalam kasus ini, Allah hanya menjelaskan salah satu ekstensi sesuai dengan masa pewahyuan wahyu itu. Dengan berjalannya waktu, umat juga diperintahkan untuk berinovasi membuat ekstensi-ekstensi baru yang dapat membuat takut musuh.

Namun, perbedaan terjadi di antara ulama mengenai apakah boleh memperlakukan hal demikian pada ayat-ayat ekstensial yang tidak ber-*illah* (tidak disebutkan sebab suatu hukum)? Dalam kasus kuda perang, sebab penyebutan ekstensi tersebut disebutkan yaitu dapat membuat takut musuh (terkhusus waktu itu), sehingga bisa dikontekstualisasikan bahwa setiap yang membuat takut musuh, harus dipersiapkan walaupun bukan berbentuk kuda perang. Lantas bagaimana pada ayat-ayat ekstensial yang tidak disebutkan *illahnya*. *Kamāl Haīdari* lewat kasus perwalian pada Yahudi-Nasrani, potong tangan, dan *khumus*, ingin menunjukkan kebolehan mengkontekstualisasikan atau menciptakan ekstensi-ekstensi baru pada ayat-ayat ekstensial yang *illahnya* tidak ternashkan dengan menawarkan cara analogi dalam ilmu logika atau *tahqiq al-manāf* dalam ilmu usul fikih ²⁰⁷. Demikianlah penjabaran teori yang ditawarkan oleh *Kamāl Haīdari* yang berbunyi “*Waḥdah Al-Mafhūm wa Ta’addud Al-Miṣdaq* (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya).

²⁰⁵ Muhammad Husain Ṭabaṭabai’. *Al-Mīzan Fi Tafsīr Al-Qurān*: jilid 9. Hal 115.

²⁰⁶ *Maḥmud Shukrī Al-Alūsī, Tafsīr Rūh Al-Ma’ānī*. (Beirut: *Da.r Ihyā’ Al-Turats*, 2008) jil.10 hal 166.

²⁰⁷ *Kamāl Haīdari, Al-Lubāb fi Tafsīr Al-Kitāb*. hal.190.

3. Metodologi Penerapan (*Manhāj*) Teori *Waḥdah Al-Mafhūm Wa Ta'addud Al-Miṣdāq* (Singularitas Konsep Alquran Dan Pluralitas Ekstensinya).

Untuk mengaktualkan teori ini, ada beberapa tahapan. Lebih tepatnya ada empat tahap yaitu memahami konteks literal/teks, memahami konteks histori dan kronologi (*asbāb al-nuzūl*), memahami konteks kontemporer, dan terakhir memahami konteks identitas dan ruang lingkup hukum. Empat tahap tersebut akan dibahas secara terperinci dibawah ini

a) Mengetahui Makna Kata Alquran.

Tahap paling awal untuk mengaktualkan teori ini adalah dengan mengetahui makna Alquran. Langkah ini sangat bergantung dengan penguasaan Bahasa Arab penafsir, karena objek kajiannya yaitu Alquran adalah Berbahasa Arab. Pada tahap ini, penafsir diarahkan untuk mencari makna setiap kata secara epistemologis. Adapun maksud mencari makna kata secara epistemologis adalah menguak akar kata²⁰⁸ dan konsekuensi dari akar kata tersebut, sembari memperhatikan operasional -kontekstual kata tersebut dalam Alquran. Tentu dengan hal tersebut, diharapkan penafsir mengetahui *madlūl* dan *maqṣūd* (yang ditunjuk dan dituju) dari *dilālāh* (tanda/kata) Alquran²⁰⁹.

Lebih jelasnya seperti kasus term *awliyā'* yang merupakan kata plural dari *wālī*. Kata *wālī* berasal dari akar kata *wālā* yang memiliki arti dua hal yang melekat tanpa halangan ataupun pemisah. Adapun konsekuensi dari akar tersebut, bisa membentuk arti ayah atau kerabat pada anak (karena kedekatan nasab), manusia suci pada Allah, begitupulalah sebaliknya (karena kedekatan spiritual ataupun eksistensial), orang beriman dengan lainnya (karena kedekatan keyakinan atau agama), mitra kerja atau koalisi (karena kedekatan kepentingan dan tujuan),

²⁰⁸ Akar kata adalah makna yang selalu terbawa melekat dari berbagai konsekuensi akar kata.

dan banyak lagi konsekuensi dari akar kata tersebut seperti pemimpin, teman karib, penguasa, penolong, pelindung, idola, kekasih dan banyak lagi. Dan dilihat dari penggunaan operasional-kontekstual term tersebut dari 88 ayat di Alquran, beragam makna yang dihasilkan berkisar dan berputar di konsekuensi-konsekuensi dari akar kata *wāfī*. Inilah maksud dari konteks literal²¹⁰.

b) Mengetahui Latar Belakang Suatu Ayat.

Salah satu diferensiasi Alquran dengan kitab-kitab suci pendahulunya, adalah metode penurunannya. Taurat dan Injil turun dengan cara sekali turun (*al-daf'ah al-wāhidah*) saja sementara Alquran memiliki dua metode penurunannya yaitu dengan cara sekali turun (dari *laūh al-mahfūd* ke langit dunia), maupun berangsur-angsur (*tadrījiyah*). Keberangsurannya akibat menunggu sebuah masalah atau peristiwa untuk direspon²¹¹. Meminjam istilah *Nashr Hamīd Abū Zayd*, bahwa Alquran merupakan produsen peradaban atau kebudayaan (*muntāj al-thaqāfah*). Namun hal tersebut memiliki dampak bagi Alquran. Dengan merespon sebuah permasalahan lokal dan partikular, perumusan maknanya tergantung paradigma lokal dan partikular pembacanya. Meminjam istilah *Nashr Hamīd Abū Zayd*, bahwa Alquran juga merupakan produk budaya (*muntāj al-thaqāfah*)²¹².

Menghadapi dualitas Alquran tersebut, para ulama mengajukan pembacaan Alquran dengan konteks histori dan kronologi (*asbāb al-nuzūl*). Pembacaan demikian bertujuan untuk memisahkan bagian Alquran yang transenden dan universal dengan Alquran yang profan dan partikular. Bahkan hal ini memiliki bukti historis, bahwa para sahabat nabi jika

²¹⁰Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*. hal.206.

²¹¹ *Nūr Dīn I'tr, Ulūm Alqur'an Al-Kārim*. (Damaskus: *Dār As-Sibāgh*, tt) hal 55.

²¹² Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*. hal.206.

mengalami kesulitan dalam memahami sebuah ayat, mereka pergi pada sahabat lainnya yang mengetahui sebab turunya suatu ayat. Metode pembacaan ini disepakati oleh sebagian besar ulama baik yang klasik seperti *Ibnu Al-Kathīr*, *Al-Thabarī*, *Al-Qurtūbi*, dan *Ibnu Hazm* serta ulama kontemporer. Bahkan tidak sekedar diterima, bahkan diwajibkan mengetahui *asbāb al-nuzūl*, dan sama sekali tidak dibenarkan produk tafsir yang tidak didahului dengan kajian *asbāb al-nuzūl*²¹³.

Namun, para ulama terpecah dalam menyikapi hal apa sajakah yang bisa dijadikan *asbāb al-nuzūl*. Terdapat ulama yang membatasi bahwa *asbāb al-nuzūl* harus bersumber dari hadis yang mutawatir, ada pula yang menurunkan kelas, dengan membatasi bahwa *asbāb al-nuzūl* bisa dengan hanya hadis sahih dan tidak dibenarkan merumuskan sebab penurunan sebuah ayat dengan *ra'yu* (akal pikiran), ini pendapat dari Wahīdī. Kelompok terakhir tidak ambil pusing dengan kualitas hadis (yang sering ditentukan sahih tidaknya hanya dari kajian sanad), karena mereka tidak hanya membatasi hadis sebagai epistemologi *asbāb al-nuzūl*. Selain hadis Nabi, *ra'yu* (pikiran) sahabat dan kajian sosio-historis yang berasal dari literatur-literatur sejarah dapat digunakan sebagai sumber *asbāb al-nuzūl*²¹⁴.

Terjadilah dualisme, yaitu kelompok yang hanya berpegang teguh bahwa *asbāb al-nuzūl* hanya boleh berasal dari hadis semata dan kelompok lain yang sudah mulai mengaktifkan kajian-kajian modern untuk ikut serta merumuskan *asbāb al-nuzūl*. Lantas, langkah yang paling tepat dalam kajian ini bagaimana? Apakah kelompok pertama atau kedua yang benar?

Seandainya kita membenarkan kelompok pertama, terdapat beberapa konsekuensi. Pertama, tidak semua ayat baik berkaitan dengan muamalah secara khusus, ataupun umumnya ayat

²¹³ *Muḥammad A'li As-Ṣabūnī*, *Al-Tibyān Fi Ulūm Al-Qur'an*. (Jakarta: *Dār Al-Kutub Al-Islāmiyah*, 2003) hal. 24.

²¹⁴ *Al-Wāḥidī*, *Asbāb Al-Nuzūl Al-Qur'an*. (Beirut: *Dār Al-Kutub*, 1991) hal.

memiliki *asbāb al-nuzūl*. implikasi dari tidak diketahui sebab penurunan ayat, adalah ayat tersebut tidak dapat dielaborasi sesuai tuntutan zaman, karena ketidaktahuan akan sebab dari akibat. Hal tersebut diperparah dengan hadirnya sebuah kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz la bikhuṣūsi al-sabab* (makna atau ibrah terletak pada keumuman lafaz bukan pada kekhususan sebab), dari kaidah tersebut konteks seakan dikesampingkan dan bukan menjadi suatu prioritas, dibanding bunyi ayat. Sehingga, hal-hal yang berkaitan dengan masa ini dipaksa tidak berkembang dan hanya mengekor dengan masa lalu.

Selain itu pula pada ayat-ayat yang memiliki *asbāb al-nuzūl* berupa hadis, belum pasti juga menghadirkan penafsiran yang tidak rigid dan stagnan, karena hadis tidak menjelaskan detail setting sosio-historis pada masa itu, dan termakan dan terkungkung dengan semangat zamannya. Hasilnya akan sama yaitu masa ini harus terus mengekor dengan masa lalu, akhirnya tidak ada perkembangan. Hal ini mengundang kekecewaan beberapa ahli diantaranya Abdullah Saeed dan Fazlur Rahman.

Sebenarnya hadirnya pandangan *asbāb al-nuzūl* demikian ataupun kaidah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafz la bikhuṣūsi al-sabab* merupakan upaya beberapa ulama, agar kesan bahwa Alquran produk Muhammad atau Arab hilang, dan Alquran tidak hanya menyasar suatu kelompok tertentu dan diwaktu tertentu. Karena terdapat kelompok yang dengan dalih *asbāb al-nuzūl* mengkonfirmasi bahwa Alquran produk bangsa tertentu, dan hanya relevan pada saat itu saja. Tentu dua pandangan tersebut menempati dua kutub ekstrimitas, dan melibatkan literatur non hadis sebagai *asbāb al-nuzūl* tidak dalam rangka mengafirmasi bahwa Alquran adalah produk peradaban tertentu, atau hanya ditujukan (relevan) hanya untuk satu kelompok semata. Selain itu pula, dengan meluaskan sumber epistemologi *asbāb al-nuzūl*, relevansi dan solusi Alquran dengan tuntutan umat manusia baik dari abad ke-7 sampai sekarang terlihat jelas. Jadi jelas,

hal tersebut perlu dilibatkan dalam proses pembacaan atau penafsiran Alquran²¹⁵.

c) Mengetahui Tuntutan Zaman Kontemporer.

Setelah bicara panjang lebar konteks demi konteks, sampailah pada konteks final, tentunya salah satu konteks yang paling penting. Konteks kali ini terbagi menjadi beberapa tahap.

Tahap pertama, memahami tujuan hadirnya sebuah ayat. Lebih jelasnya lagi, mencari tujuan atau nilai-nilai kebaikan universal dan global di balik sebuah ayat.

Tahapan kedua, melepaskan subjektivitas dengan menyentuh lokalitas. Tentu banyak sekali kajian ke-Quranan yang seakan mengisyaratkan bahwa komunikasi (*mukhāṭab*) Alquran pada dasarnya manusia tertentu di waktu tertentu saja (sangat erat lokalitasnya), kajian tersebut dapat ditemukan dalam pembahasan tentang komunikasi-komunikasi Alquran (*mukhāṭabāh*) oleh *Zarkashī*, diantaranya dari 30 model komunikasi dalam Alquran, ada ayat yang bentuk komunikannya khusus (*khiṭāb al-khāṣ*) dan yang dituju memang khusus (*al-murād bihi al-khuṣūṣ*)²¹⁶.

Tentunya ketika penafsir dihadapkan ayat demikian, diharuskan untuk melepaskan subjektivitas dan lokalitas pada ayat tersebut, dengan memperlebar subjek komunikannya. Bahkan, pada ayat yang bentuk komunikannya umum (*khiṭāb al-ām*) dan yang dituju memang umum (*al-murād bihi al-‘umūm*), penafsir juga harus mampu melepaskan subjektivitas dan lokalitas, tentunya dengan tidak menyamakan keadaan baik geografis, sosiologis, ekonomis, bahkan historis pada komunikasi pertama Alquran dengan komunikasi-komunikasi yang hidup pada era globalisasi atau kontemporer ini.

²¹⁵ *Al-Wāḥidī, Asbāb Al-Nuzūl Al-Qur’an*. hal. 10.

²¹⁶ *Az-Zarkashī, Al-Burhān fī Ulūm Al-Qur’an*. (Cairo: *Ḍar Al-Hadīth*, 2006) hal.28.

Tahapan ketiga, mengambil kaidah-kaidah universal sebuah ayat, selepas kita mengetahui tujuan Alquran dan mampu melepaskan subjektifitas dan lokalitas yang menempel pada sebuah ayat²¹⁷.

Tahapan keempat, menerapkan pada objek baru. Caranya dengan menggunakan analogi (*qiyās/tamthīl*). bagi ayat Alquran yang menjelaskan 'illah atau sebab turunnya sebuah ayat, dapat langsung dielaborasikan antara akibat yang disebutkan dalam Alquran (*al-aṣl*) dengan sesuatu yang tidak disebutkan dengan Alquran tapi memiliki *illah* yang sama. Contohnya pengharaman khamr disebutkan dalam Alquran, tetapi banyak hal-hal yang sama (yaitu memabukkan) seperti narkoba atau minuman lain, apakah produk tersebut haram? Di berbagai literatur agama dijelaskan bahwa sebab pengharaman khamr karena memabukkannya, sehingga selain khamr yang memabukkan pun, disamakan hukumnya²¹⁸.

Lantas bagaimana jika terdapat perintah atau larangan yang tidak menjelaskan 'illah (sebab atau alasan)? Para ahli fikih berbeda pendapat. Terdapat kelompok yang tidak mengabsahkan analogi berdasar pada suatu teks yang 'illah-nya tidak termaktub dan ada juga yang mengabsahkan analogi berdasar pada suatu teks yang 'illah-nya tidak termaktub. Pada pembahasan lalu, pentingnya mengadopsi pernyataan sahabat maupun kajian historis-sosiologis untuk melakukan penafsiran pada Alquran, atau dengan kata lain sumber *asbāb al-nuzūl* ditambah, sehingga menjadi lebih luas. Lewat penjelasan tersebut, sikap *Kamāl Ḥāḍarī* adalah menerima keabsahan analogi pada berdasar pada suatu teks yang 'illah-nya tidak termaktub. Hal tersebut didukung dengan sebuah kaidah bahwa *alḥukmu yadūrū ma'a 'illatīhi wujūdān wa 'adaman* (hukum

²¹⁷ Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*. hal.206.

²¹⁸ *Kamāl Ḥāḍarī, Al-Lubāb fi Tafṣīr Al-Kitāb*. hal.190.

pasti memiliki ‘illah baik termaktub ataupun tidak termaktub)²¹⁹,

Pencarian ‘illah yang tidak termaktub dibebankan pada ulama. Dan dalam khazanah klasik sampai kontemporer terkhusus ulama *uṣūl* fikih dan *manṭiq* dirumuskan cara untuk menemukan ‘illah tersebut. Pertama, melakukan *taqṣīm* atau *istikhrāj al-manāṭ* (mengeluarkan seluruh kemungkinan alasan hadirnya sebuah hukum). Kedua, melakukan *al-sabr* atau *tanqīh al-manāṭ* (memeriksa kemungkinan yang paling logis dari munculnya sebuah hukum). Ketiga, melakukan *taḥqīq al-manāṭ* meneliti kesamaan *far’u* (hukum cabang) yang *maskūt anhu* (tidak dibicarakan) dengan *aṣl* (hukum asal) yang sudah diketahui alasannya (‘illah). Inilah tahap-tahap dalam mengkontekstualisasikan ekstensi-ekstensi Alquran²²⁰.

²¹⁹ Kamāl Haīdari, *Al-Lubāb fi Tafsīr Al-Kitāb*. hal.190.

²²⁰ Kamāl Haīdari, *Al-Lubāb fi Tafsīr Al-Kitāb*. hal.190.

BAB IV

HASIL PENELITIAN

A. Pengujian Validitas Landasan Penafsiran *Muhammad Shahrūr* Tentang *Milk Al-Yamīn*.

Pada bab II, peneliti telah mendeskripsikan landasan penafsiran yang digunakan oleh *Muhammad Shahrūr* sehingga salah satu dampaknya adalah tokoh ini memiliki gagasan tersendiri mengenai konsep *milk al-yamīn*. Selain itu pada bab III, penulis juga mendeskripsikan sebuah teori penafsiran yang diangkat oleh *Kamāl Haīdari*. Teori tersebut adalah “*waḥdah al-mafhūm wa ta’addud al-miṣdāq*” (singularitas konsep Alquran dan pluralitas ekstensinya). Tentu hadirnya teori tersebut akan dijadikan sebagai pisau analisa peneliti untuk menguji valid atau tidaknya landasan penafsiran ke-Alquran yang diusung oleh *Muhammad Shahrūr* (mengenai alasan mengapa teori *Kamāl Haīdari* yang dijadikan patokan sudah dijelaskan di bab 1 oleh peneliti). Landasan penafsiran itu penting diuji sebelum kita menguji penafsiran *Muhammad Shahrūr* terkhusus berkenaan dengan masalah *milk al-yamīn*, karena penafsiran tokoh adalah akibat dari landasan penafsirannya, atau dengan kata lain bahwa landasan penafsiranlah yang menjadi sebab terlahirnya produk-produk penafsiran seorang tokoh²²¹.

Paradigma penafsiran *Muhammad Shahrūr* terpengaruhi oleh paradigmanya mengenai Alquran itu sendiri. Dalam sebagian hal, pandangan ke-Alquran antara *Muhammad Shahrūr*²²² dan *Kamāl Haīdari*²²³ memiliki berbagai kesamaan diantaranya yaitu mereka berdua sama-sama memiliki pandangan mengenai keterjagaan autentisitas Alquran. Kedua tokoh ini sepakat bahwa Alquran yang berisi 114 surat dan 6000 ayat lebih tidak berubah karena berkurang

²²¹ *Jalāluddīn As-Suyūfī, Al-Itqān Fi Ulūmil Alquran*, (Beirut: Muassah Ar-Risālah, 2008) hal. 758; Lihat juga: *Badru Ad-Dīn Az-Zarkashī, Al-Burhan Fi Ulūmil Quran* (Cairo: Dar Thurāth, 1957) hal. 13; Lihat juga: *Nāsir Makārīm As-Shīrazi, Tafṣīr Al-Amthal Fi Kitābillahī Al-Munazzal* (Lebanon: Muassah Al-A’lamī, 2013) jil. 1,

²²² *Muhammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āshirah*. hal. 98

²²³ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59.

atau bertambah secara signifikan (mengenai ke-autentitasan Alquran, peneliti telah jelaskan secara mendetail di bab III). Mereka menolak pendapat baik dari golongan *Shī'ah* atau Sunni yang secara lancang menganggap bahwa Alquran berubah secara signifikan dari segi lafaz baik akibat kebodohan atau kezaliman para pendahulu²²⁴.

Selain kesamaan ini, terdapat kesamaan lainnya diantara *Muḥammad Shahrūr* dan *Kamāl Haīdari*. Kesamaan tersebut terjadi pada keyakinan Zahir Alquran Memiliki Kejelasan Arti Yang Mandiri (*Hujjiyah Al-Zāhir*). Sikap mereka berbeda dengan kelompok aliran *akhbārī* yang menentang hal tersebut. Mereka memosisikan hadis/sunnah (pernyataan, tindakan, dan ketetapan manusia suci baik Nabi atau para Imam) sebagai penjelas ekstensi (*miṣḍāq*) dari konsep-konsep abstrak Alquran yang secara kebahasaan sudah jelas tanpa bantuan hadis. Jadi posisi Nabi atau para penerusnya bukan menjelaskan makna Alquran karena Alquran sudah bersifat jelas. Posisi mereka (Nabi dan penerusnya) hanya menunjukkan bentuk konkret dari konsep-konsep abstrak Alquran (itupun hanya sebagian, karena sebagian besar ekstensi (*miṣḍāq*) dari konsep Alquran turut dijelaskan oleh Alquran sendiri pula)²²⁵.

Selain itu, kedua tokoh ini sepakat bahwa praktik Alquran tidaklah stagnan, satu praktik yang disebutkan oleh Alquran bukanlah satu-satunya praktik yang harus dipegangi perlu proses rekontekstualisasi terus menerus sehingga lahir praktik baru yang sesuai dengan tuntutan zaman tanpa meninggalkan nilai-nilai kebaikan dan luhur yang merupakan amanat Allah. *Shahrūr* memiliki istilah sendiri untuk menggambarkan pentingnya rekontekstualisasi praktik yang tercantum dalam Alquran atau hadis. Istilah-istilahnya diantaranya *kāīnunah*-nya (asal atau praktik awal), selepas menjalani proses demi proses pergantian zaman dengan melihat tuntutananya (*saīrūrāh*), menghasilkan

²²⁴ *Abu Al-Ḥasan A'li Al-Qummī, Tafsīr Al-Qummī*, jil.2, hal. 413. Lihat juga: Muhammad Husain Ṭabaṭabai'. *Al-Mīzan Fi Tafsīr Al-Qurān*, jilid 1, hal.73. Lihat juga: *Ibnu 'Ashūr, Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, jil.13, hal. 17.

²²⁵ *Kamāl Haīdari, Uṣūl Al-Tafsīr wa Al-Ta'wīl*, hal. 45. Lihat juga: *Muḥammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirāah Mu'aṣirah*, hal. 126

perubahan (*ṣaīrūrāh*) sehingga muncullah praktik baru²²⁶. *Kamāl Haīdari* termasuk tokoh yang mendukung hal-hal tersebut, namun beliau juga memberi catatan kritis bahwa rekontekstualisasi hanya bisa dilakukan pada praktik-praktik horizontal (yang menyangkut hubungan pada sesama makhluk), adapun pada praktik-praktik yang vertikal murni (seperti sholat yang merupakan ibadah vertikal antara seorang hamba pada Tuhannya), bentuk praktiknya sudah ajeg dan stagnan tidak boleh dilakukan perubahan lagi atas nama tuntutan zaman²²⁷. Pemikiran *Shahrūr* sendiri belum tertangkap pula yang mengubah praktik-praktik vertikal murni seperti sholat atau puasa²²⁸.

Adapun perbedaan diantara mereka berdua yaitu dalam memandang Alquran. Menurut *Muḥammad Shahrūr* Alquran bukanlah berisi 30 juz. Lantas, bagaimana posisi Alquran?. Menurutnya, buku yang berisi 30 juz (berisi 114 surat yang dibuka dengan Qs. *Al-Fātihah* dan diakhiri dengan Qs. *Al-Nās*) ini lebih tepat dinamai *Al-Kitāb*²²⁹. *Al-Kitāb* sendiri terbagi menjadi dua yaitu Alquran dan *Umm Al-Kitāb*. Definisi Alquran yang diangkat oleh *Muḥammad Shahrūr* adalah sebagian saja dari *Al-Kitāb* yang berisi ayat-ayat *mutashābihāh* yang memiliki dimensi kenabian. Sifat Alquran atau ayat-ayat *mutashābihāh* ini adalah universal, stagnan atau tidak berubah. Ayat-ayat yang masuk kategori ini seperti ayat-ayat yang berbicara hal gaib yang meliputi persoalan hukum alam, mati, kiamat, janji baik (surga), ancaman (neraka), hari kebangkitan, perhitungan amal, penciptaan kelahiran dan

²²⁶ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*. hal.27.

²²⁷ *Kamāl Haīdari, Mantīq Fahm Al-Qur'an*. hal. 23

حيث ذكر ان الوجه التطبيقي الأول لأهل الذكر هم أهل الكتاب و قد استدلت لذلك ثم عرض الوجه التطبيقي الثاني لأهل الذكر هم أهل البيت قد استدلت لذلك و هنا نرد ذكر وجهين تطبيين آخرين لأهل الذكر و هما:

الأول هو امكان التطبيق ذلك على المرجعية الدينية في عصورنا هذه فهم المسؤولون من قبل الأمة
عما حكم به الشرع المقدس

الثاني هو امكان تطبيقية على جميع اصحاب الاختصاص فكل واحد منهم هو من أهل الذكر في محاله، ولكن حيث ان الآية الكريمة تدور حول امور عقديّة دينية فإن المصداق الأوفر حظا هو المؤسسة الدينية

²²⁸ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah*. hal.27.

²²⁹ Syahiron Syamsyudin, "Konsep Wahyu Al-Qur'an dalam Prespektif M. Syahrūr", *Jurnal studi ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadits*, vol. 1 no. 1, (Juli, 2000), 52.

perkembangan, serta ayat-ayat yang berisi kisah-kisah para nabi atau wali Allah²³⁰. Jenis *Al-Kitāb* yang kedua adalah *Umm Al-Kitāb*. *Umm Al-Kitāb* sendiri didefinisikan sebagai sebagian saja dari *Al-Kitāb* yang berisi ayat-ayat *muḥkamāh* yang memiliki dimensi kerasulan. Sifat *Umm Al-Kitāb* atau ayat-ayat *muḥkamāh* adalah *ḥanifiyyah* (diartikan tidak tetap, elastis, dan berubah), dan yang masuk pada kategorisasi ini adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan peraturan atau halal-haram²³¹.

Pandangan *Shahrūr* diatas dipengaruhi pandangannya tentang *inḥāl* dan *tanzīl* yang dirumuskannya. Menurutnya, Alquran yang berisi poin-poin yang universal dan tidak bersifat dinamis merupakan hasil dari proses *inḥāl*, oleh sebab itu, hasilnya objektif dengan maksud Allah. Sementara, *Umm Al-Kitāb* yang berisi poin-poin teknis, konkret, dan dinamis merupakan hasil proses *tanzīl*, oleh sebab itu, hasilnya subjektif dari pandangan Nabi mengkonkretkan gagasan Alquran yang abstrak. *Muḥammad Shahrūr* memberi gambaran seperti proses gravitasi yang mengakibatkan apel terjatuh dan orang yang melihat peristiwa tersebut dan berupaya menceritakan. Alquran yang merupakan akibat dari proses *inḥāl* seperti jatuhnya buah apel itu secara sendiri, Adapun *Umm Al-Kitāb* merupakan akibat dari proses *tanzīl* seperti orang yang menceritakan peristiwa terjatuhnya apel. Begitulah juga Nabi Muhammad, dalam terumusya *Umm Al-Kitāb*. Nabi Muhammadlah yang menjadi perumus terinspirasi dari poin-poin Alquran, sehingga hasilnya adalah subjektif (sesuai pada masa itu saja, tidak dapat melintasi ruang dan waktu)²³².

Pandangan *Shahrūr* ini memiliki kemiripan dengan pendapat Hasan Hanafi²³³, Abid Al-Jabiri²³⁴, Bassām Jamāl²³⁵, Nasr Hamid Abu

²³⁰ *Muḥammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qurʿān: Qirāah Muʿāṣirah*, hal. 153.

²³¹ *Muḥammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qurʿān: Qirāah Muʿāṣirah*, hal. 98

²³² *Muḥammad Shahrūr, Al-Kitāb Wa Al-Qurʿān: Qirāah Muʿāṣirah*, hal. 98

²³³ Hasan Hanafi, "At-Turāth wa At-tajdiydī: Mawqifunā mina At-turāth Al-Qadīm", hal. 167

و نصوص الوحي ذاتها نشأت في الشعور و هو شعور الرسول او شعور المتلقي للرسالة و هو شعور الانسان العادي الذي قد يشعر بأزمة فينادي على حل ثم يأتي الوحي مصداقا لما طلب. نصوص الوحي ليست كتابا انزل مرة و احدة مفروض من عقل الهي ليتقبله جميع البشر. بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية التي تزخر بها حياة الفرد و الجماعة و كثير من هذه الحلول قد تغيرت و تبدلت حسب التجربة على مقدر الانسان

Zaid²³⁶, Muhammad Arkoun²³⁷, dan ‘Alī Harb²³⁸. Sementara *Kamāl Haīdari* memiliki pandangan yang berbeda baik dengan *Shahrūr* atau dengan tokoh-tokoh yang sejalan dengannya. Adapun argumentasi yang menopang klaimnya tersebut adalah:

Pertama, berdasarkan zahir teks Alquran pada Qs. *Al-Taūbah* (09:06) dan pengakuan Nabi bahwa kitab tersebut total berasal dari Allah. Tentu, jika klaim bahwa Alquran total bukan berasal dari Allah atau minimal hanya maknanya saja, terjadi kontradiksi dengan statement Alquran dan Nabi Muhammad. Kemungkinannya hanya dua, statement kelompok tersebut salah atau Alquran dan Nabi Muhammad yang salah²³⁹.

Kedua, Tantangan Alquran untuk dibuatkan karya serupa oleh manusia, jika ragu bahwa kitab tersebut dari Allah. Tantangan tersebut mencakup pada empat aspek:

²³⁴ ‘Abid Al-Jabiri,” *Nahnu wa Turāth: Qirāat mu’āṣir fī Turāthina Al-Falsafī*. hlm 29

²³⁵ Bassām Jamāl,” *Asbābun Nuzū*. hlm 245

ات تاريخية الوحي المحمدي فعلى الرغم من ان الوحي لدى عامة المسلمين مفهوم مفارق فإنه في نفس الوقت نفسه منحرس في واقع العلاقة الاجتماعية السياسية و متعلق بمختلف المؤسسة الثقافية المعبرة عن معاش الناس و اجتماعهم. و لذلك فإن نزول الآيات على اسباب دليل ساطع عندهم على خاصية التجيم في القرآن. فهو لم ينزل مفرقا الا الحكمة بالغة تقتضي تخصيص كل شيء بوقت معينولا شك في ان الإقرار بتاريخية الوحي يترتب عليه التسليم الامرين: تاريخية الاحكام القرآنية المستخرجة من النص النبوي و تاريخية فقد يكون النص القرآني في نزوله اجاب عن اوضاع. الاطار بين الثقافي والمعرفي الذين نزل فيهما الوحي ظرفية سأل عنها المسلمون الرسول و لم يحتفظ لنا في زمن الجمع الا بما اجاب به الوحي

²³⁶ Nasr Hamid Abu Zaid,” *An-Naṣ wa As-Sulṭat Al-Haqīqat*. hal. 71.

تاريخية هنا تعني الحدوث في الزمان و انها لحظة الفصل و التمييز بين وجود المطلق المتعالي-الوجود الالهي- و الوجود المشروط الزمني

²³⁷ Muhammad Arkoun, “*Alquranu Mina At-Tafsīr Al-Mawruth Ila Tahfīli Al-Khiṭābi Ad-dīni*. hal 20.

ان مجرد ذكر هذا الخط الفكر المتمثل بكل هؤلاء المفكرين الاوروبيين و نحن نتحدث عن القرآن بصفته وحيا يعني الكفر و الالحاد بالنسبة لكل هؤلاء المسلمين. أقصد المسلمين الذين لا يستطيعون ان يفهموا الفكرة التالية: ان التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من اجل الغربيين وانما هي شيء يخص الشرط البشري منذ ان ظهر الجنس البشري على وجه الارض و لا توجد طريقة اخرى لتفسير اي نوع من انواع ما ندعوه بالوحي. ينبغي ان اكرر مرة أخرى ما يلي: ان التاريخية اصبحت اللا مفكرية فيه الا عزم بالنسبة للفكر الاسلام لسبب تاريخي واضح جدا يتمثل في رد الفعل السني الذي حصل على يد المتوكل

²³⁸ ‘Alī Harb, *Naqḍ An-Naṣ*. hal 175.

ان تحليل النص اي نص كان سواء اكان شعرا ام فلسفة ام قرأنا يمكن ان يفتح على غير ميدان معرفي و ان يفيد كل المكتسبات المنهجية

²³⁹ *Tilāl Al-Ḥasan, Al-Minhaj Al-Tafsīrī ‘Inda Al-‘alamah Al-Ḥaidari*. hal.61.

Dari aspek kasusastraan Alquran, Ditengah majunya kasusastraan Arab pada waktu itu bahkan dinilai sebagai masa puncak kasusastraan Arab, Alquran berani menantang para pujangga arab pada saat itu untuk membuat karya yang serupa dengan Alquran, bahkan Alquran tidak meminta karya setebal dirinya, tetapi hanya menantang sepuluh surat saja untuk dibuat tandingannya dari 114 surat yang ada, bahkan lebih rendah lagi, hanya meminta satu ayat saja dari ribuan ayat yang ada untuk dibuat serupa dengan Alquran. Tantangan tersebut terdapat pada Qs. *Al-Hud* (11:13-14) dan Qs. *Yunus* (10:38-39)²⁴⁰.

Dari aspek ketidak-adaan kontradiksi pada Alquran. Salah satu karakteristik makhluk adalah berubah-ubah (*tahawul*) untuk menyempurna (*takāmul*), terkhusus manusia. Hari demi hari menyebabkan manusia memiliki kesadaran lebih mapan ketimbang masa lalu. Kesadaran tersebut adalah hasil intropeksi akan kejadian masa lalu, sehingga tidak terulang kesalahan masa lalu, sehingga tidak ayal mereka mengklarifikasi perkataan, karya, maupun perbuatannya di masa lalu. Berbeda dengan Alquran yang memang bukan berasal dari makluk, maka tidak terjadi perubahan untuk menyempurna, kitab tersebut sempurna dari awal. Yang lebih mengherankan lagi, Alquran diturunkan perlahan-lahan baik sebelum hijrah maupun sesudah, di malam atau siang hari, di saat perjalanan maupun mukim, di masa sulit maupun masa jaya. Keperlahan-lahan tersebut tidak membuat Alquran mengkoreksi atau menolak pandangan lamanya, karena tidak ada yang perlu dikoreksi, konsekuensi keberasalannya dari Allah. Hal tersebut pernah disebutkan dalam Qs. *Al-Nisa* (04:82) yang artinya,” Maka tidakkah mereka menghayati Alquran? Sekiranya (Alquran) itu bukan dari Allah, pastilah mereka menemukan banyak hal yang saling bertentangan di dalamnya”. Tentu selain menantang penolaknya dengan membuat kitab yang indah dari segi bahasa, kekonsistenan juga harus diperhatikan oleh mereka²⁴¹.

Dari aspek keilmiahan, dalam Qs. *Al-Nahl* (16:89) disebutkan,” Dan kami turunkan kitab (Alquran) kepadamu untuk menjelaskan

²⁴⁰ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 21.

²⁴¹ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 29.

segala sesuatu”. Alquran adalah kitab yang penuh dengan ilmu, segala sesuatu di terangkan dalam Alquran baik seluruh perkara dalam tataran hal-hal universalnya atau kepada siapa hendaknya otoritas diberikan untuk menjelaskan hal-hal partikular dari segala sesuatu. Tentu selain menantang penolaknya dengan membuat kitab yang indah dari segi bahasa dan konsisten, penolaknya juga harus menciptakan sebuah kitab yang dapat menjelaskan segala sesuatu²⁴².

Dari sisi pengabaran Alquran tentang hal-hal gaib, Alquran mampu mengabarkan hal-hal gaib di masa lalu, seperti disebutkan oleh Qs. *Al-Hūd* (11:49) yang artinya, ”Itulah sebagian dari berita-berita gaib yang kami wahyukan kepadamu (Muhammad). tidak pernah engkau mengetahuinya dan (pula) kaummu sebelum ini”. Ayat-ayat serupa juga ditemukan pada Qs. *Yusūf* (12:102), Qs. *Ali Imrān* (03:44), Qs. *Maryam* (19:34), dan banyak lagi ayat demi ayat yang menjelaskan demikian. Selain hal gaib di masa lalu, hal gaib di masa depan juga ikut di beritakan dan benar-benar terjadi, seperti pada Qs. *Al-Rūm* (30:2-4) yang menjelaskan beberapa tahun lagi, selepas Kerajaan Romawi yang mengalami kekalahan dari Kerajaan Persia, akan memutar balik keadaan dan memperoleh kemenangan. Pada Qs. *Al-Qaşaş* (28:85) atau Qs. *Al-Fath* (48:27) yang menjelaskan bahwa Nabi dan kaumnya akan kembali ke Mekkah selepas terhempas jauh dan mengungsi di Madinah. Tentu selain menantang penolaknya dengan membuat kitab yang indah dari segi bahasa, konsisten, dan menjelaskan segala sesuatu mereka juga harus menciptakan sebuah kitab yang mampu mengabarkan hal-hal gaib baik pada masa lalu atau yang akan datang²⁴³.

Ketiga, Tantangan demi tantangan Alquran sama sekali belum terjawab baik dari zaman pewahyuan sampai pada zaman ini. Bahkan dari sebagian besar penyair Arab (zaman emas dalam dunia kasusastraan Arab) juga mengafirmasi bahwa Alquran bukanlah produk manusia, karena jika ini produk Manusia (apalagi Muhammad yang

²⁴² *Kamāl Haīdari, Şiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 37.

²⁴³ *Kamāl Haīdari, Şiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59.

tidak memiliki trend dalam dunia kesastraan), pastilah pembesar kasusastraan Arab sudah sejak lama mampu mengalahkannya²⁴⁴.

Namun, *Kamāl Haīdari* tidak memungkiri bahwa dalam Alquran terdapat praktik-praktik yang konkret dan sifatnya tidak melintasi ruang dan waktu. *Kamāl Haīdari* sepakat ada beberapa yang harus direkontekstualisasikan, namun bukan berarti ayat-ayat demikian adalah hasil dari ide Nabi Muhammad, tapi melainkan juga berasal dari sumber yang sama yaitu Allah. Tentu, sengaja Allah hadirkan praktik yang sesuai dengan zaman itu, karena pada masa itu Alquran juga menjadi konstitusi atas negara, sehingga selain ide-ide abstrak perlu praktik-praktik konkret yang paling bisa menjembatani nilai atau ide yang abstrak tersebut dengan kehidupan masyarakat pada masa itu²⁴⁵.

Perbedaan terakhir, menyangkut pada keyakinan *Shahrūr* yang menyatakan bahwa Alquran hanya menetapkan batasan-batasan saja dari setiap ekstensi, dan manusia terutama lewat jalur konstitusi atau *ijma'* bisa menetapkan ekstensi baru²⁴⁶. Hal ini berseberangan dengan *Kamāl Haīdari* yang meyakini bahwa ekstensi Alquran banyak, memang nampaknya satu, tapi dari satu tersebut bisa dikontekstualisasikan dengan tuntutan zaman, sehingga menyingkap ekstensi yang tersimpan dari ekstensi yang Nampak. Tentu perbedaan ini disebabkan keyakinan teologis *Kamāl Haīdari* yang meyakini Alquran punya tumpukkan makna yang biasa diistilahkan dengan zahir-batin²⁴⁷.

Melihat berbagai penjelasan diatas, peneliti bisa simpulkan secara garis besar landasan penafsiran *Muhammad Shahrūr* tidak berseberangan dengan teori penafsiran *Kamāl Haīdari*, hanya pada bagian keyakinannya pada *Umm Al-Kitāb* yang terkesan menetapkan ada bagian Alquran yang bukan produk Allah dan tentang singularitas ekstensi Alquran yang mana hal ini bertentangan dengan pandangan *Kamāl Haīdari*.

²⁴⁴ *Kamāl Haīdari, Ṣiyānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Hal 59.

²⁴⁵ *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur'an*. hal. 23

²⁴⁶ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.x.

²⁴⁷ *Kamāl Haīdari, Nazhariyah Al-Ta'wīl*. hal. 125.

B. Pengujian Penafsiran *Muḥammad Shahrūr* Tentang *Milk Al-Yamīn*.

Muḥammad Shahrūr membuat sebuah penafsiran baru yang belum disampaikan oleh cendekiawan satupun berkaitan dengan permasalahan *milk al-yamīn*. Menurutnya, *milk al-yamīn* adalah hubungan antara dua orang dewasa yang berlawanan jenis yang dibangun atas asas sukarela (untuk saling menyetubuhi) semata, bukan dibangun untuk tujuan membangun kekerabatan, meneruskan keturunan (motivasi untuk berkembang biak), dan membangun hubungan yang selamanya. Hubungan ini terbatas pada hubungan seksual semata²⁴⁸. Hubungan tersebut disyaratkan agar tidak dilaksanakan oleh dua orang yang diharamkan oleh syara' untuk menikah (*Al-Mahārim*), wanita yang diikat oleh ikatan perjanjian untuk melakukan hubungan *milk al-yamīn* bukan yang bersuami (*Al-Mutazawwijah*), tidak melakukan perzinahan dan *sifāḥ* (maksudnya disini adalah tidak menampilkan secara public hubungan seksualnya (*exhibitionist*) atau melakukan hubungan diatas dua orang (*threesome and more*)), dan bukan sesama jenis (*al-akhdān*)²⁴⁹.

Namun, dari penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* mendapat tantangan mengenai kevaliditasan penafsiran tersebut, terkhusus ekstensi yang diangkatnya berbeda dengan ekstensi *milk al-yamīn* di masa awal. Valid tidaknya suatu penafsiran ditentukan oleh penetapan ekstensi (inṭibāq *maṣādīq*) dari konsep-konsep (*mafāhīm*) atau ekstensi-ekstensi (*maṣādīq*) yang disuguhkan oleh Alquran²⁵⁰, atau jika dalam sudut pandang ilmu semiotika yaitu menentukan makna atau realita (sistem petanda) dari simbol-simbol diantaranya bahasa

²⁴⁸ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi: Fiqh Mar'ah* .hal.309.

هو علاقة طوعية بين رجل بالغ عاقل وامرأة بالغة عاقلة ليس فيها صهر ولا نسب ولا نية فإلإنجاب والإستمرار، و تقتصر على ممارسة الجنس بين الطرفين. و قد تكون المرأة مالك ليمين الرجل فينفق اليها، و مثاله زواج المتعة. وقد يكون الرجل ملك ليمين المرأة فلا تطلب منه اي نفقة او سكن ومثاله زواج المسيار. وقد يكون ملك اليمين متبادل بينهما ومثاله زواج الفرند

²⁴⁹ Abdul Aziz, *Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr*. hal.280

²⁵⁰ 'Ali Riḍā *Al-Isfahānī, Manṭiq Tafsīr Alquran: Uṣul Wa Qawāid At-Tafsīr* hal.37.

(sistem penanda)²⁵¹. Proses ini tidak bisa dipandang remeh, sehingga jika seorang penafsir melakukan kesalahan dalam menentukan ekstensi yang dimaksud Alquran dari sebuah konsep atau dari ekstensi yang sudah ada, alih-alih mengaktualkan potensi-potensi positif Alquran, malah terlahir narasi-narasi keagamaan yang kontraproduktif²⁵², atau dengan kata lain, meminjam istilah *Murtadā Muṭaharī*, telah terjadi pencacatan pada autentitas Alquran (*at-tahrīf al-ma'nawiy*)²⁵³, dan hal ini juga dituduhkan pada penafsiran *Muḥammad Shahrūr* tentang *milk al-yamīn* akibat melakukan loncatan ekstensi dari budak wanita menjadi wanita merdeka yang sukarela. Tentu apakah bisa kita mengganti ekstensi yang sudah disebutkan dalam Alquran atau hadis dengan ekstensi baru?

Setelah memaparkan teori penafsiran *Kamāl Haīdari*, penghadiran ekstensi baru yang berbeda dengan ekstensi awalnya adalah tidak bermasalah, asal memiliki relasi yang kuat dan jelas. Jadi term *milk al-yamīn* boleh saja diganti ekstensinya berbeda dengan ekstensi awalnya asal memiliki relasi yang kuat dan jelas. Sebelumnya term tersebut mengacu pada budak-budak wanita baik yang tertawan ataupun tidak, bisa diubah dan diganti menjadi wanita merdeka yang bersedia untuk disetujui. Tapi apakah dua hal yang berbeda tersebut memiliki relasi yang kuat dan jelas, sehingga sah dilakukan kontekstualisasi? *Kamāl Haīdari* menghadirkan alat bantu penalaran logika yaitu analogi (*Tamsīl*) dan alat bantu penalaran fikih yaitu *taḥqīq al-manāṭ* (cara kerjanya adalah meneliti kesamaan *far'u* (hukum cabang) yang *maskūt anhu* (tidak dibicarakan) dengan *aṣl* (hukum asal) yang sudah diketahui alasannya ('illah))²⁵⁴.

²⁵¹Jurgen Trabaut, Dasar-Dasar Semiotika, Terj, Sally Pattinasary (Jakarta:Departemen Pendidikan dan Kebudayaan,1996) hal.18

²⁵²Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman Alqur'an dan hadis*. hal. 83; Lihat juga:Muhammad Shodiq, *Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif*,.hal.15.

²⁵³ *Murtadā Muṭaharī* termasuk cendekiawan Islam yang meragukan autentisitas Alquran dari segi pemaknaan. Namun, dari segi teks, beliau sepakat bahwa Alquran itu autentik. Lihat: *Mahdī Jahramī* dan *Muhammad Baqirī, Naqd Al-Fikr Al-Islāmī 'Inda Muṭaharī*. hal.77.

²⁵⁴ *Kamāl Haīdari, Mantiq Fahm Al-Qur'an*. hal. 23

Sebelum memutuskan validitas perubahan ekstensi *milk al-yamīn*, ada beberapa langkah terlebih dahulu (Adapun pembahasan mengenai langkah ini sudah didetailkan pada bab III).

Langkah pertama, mengetahui makna term tersebut secara jelas.

Langkah kedua, mengetahui latar belakang aplikasi hukum berkenaan term tersebut

Langkah ketiga, mengetahui tuntutan zaman, dan pengkontekstualisasiannya.

Mengenai langkah pertama sudah dipaparkan pada bab II, bahwa secara kebahasaan term *milk al-yamīn* memiliki beberapa makna. Term tersebut secara etimologis memiliki beberapa arti baik yang bersifat hakiki seperti Apa yang dimiliki oleh tangan kananmu (*what your right hands posses*), ataupun yang bersifat majas seperti apa yang kamu miliki dengan sepenuhnya (*what you rightfully have*), dan kebanyakan makna *majazī* dari term ini merujuk pada budak wanita baik yang diperoleh melalui jual-beli manusia (*human trafficking*) ataupun penawanan. Hal ini dikuatkan oleh beberapa ayat Alquran seperti *An-Nisā'* (04:03), Qs. *An-Nisā'* (04:24), Qs. *seba*(24:58), Qs. *Ar-Rūm* (30:28), Qs. *Al-Aḥzāb* (33:50), Qs. *Al-Aḥzāb* (33:52), Qs. *Al-Mu'minūn* (23:06) dan Qs. *Al-Ma'ārij* (70:30). Budak-budak tersebut dapat disenggamahi tanpa perjanjian untuk diperistri selama-lamanya, sesuai dengan pandangan *Syāfi'*²⁵⁵, *Aṭ-Ṭabarī*²⁵⁶, dan *Ibnu Kaṣīr*²⁵⁷. Pendapat mereka lebih kuat ketimbang *Muḥammad Asad*²⁵⁸, Mahmud Yunus²⁵⁹, Quraish Shihab²⁶⁰, dan Mustafa al-Maraghi²⁶¹ yang menyaratkan pernikahan dengan motif membentuk keluarga untuk mensenggamahi budak-budak wanita.

²⁵⁵ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i al-Muṭṭalibi al-Qurasyi, *Al-Umm*. Jilid V, 150.

²⁵⁶ Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr At-Ṭabarī, *Tārīkh at-Ṭabarī*, Jild. 4, hal: 290

²⁵⁷ Ismail bin Umar bin Kaṣīr, *Tafsir Ibnu Kaṣīr*, cet. ke-1, hal. 224.

²⁵⁸ M. Asad, *The Message of The Qur'an*, hal. 106

²⁵⁹ Mahmud Yunus, *Tafsir Quran Karim*, cet. ke-29, hal. 496.

²⁶⁰ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, cet. ke-7, hal. 479-480.

²⁶¹ Ahmad Mustafa al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, hal. 187

Tentu hal tersebut memiliki latar belakang yang jelas, karena memang semangat zaman pada waktu itu adalah bahwa perbudakan dan penahanan adalah sesuatu yang terjadi, bahkan dalam Islam sendiri, budak yang lari dari pemiliknya dijatuhi hukuman, walaupun Islam sangat mendukung sekali penghilangan perbudakan di muka bumi. Salah satu tugas budak terutama yang berjenis kelamin perempuan, selain melaksanakan fungsi sebagai pembantu rumah tangga, juga menjalankan fungsi sebagai selir (disetubuhi tanpa dijanjikan untuk berkeluarga selamanya). Paradigma ini sudah lama bercokol pada pemikiran mereka, sehingga mereka melakukan hal tersebut dengan sukarela²⁶².

Faktor “sukarela disetubuhi” inilah yang diduga kuat diangkat oleh *Muhammad Shahrūr* sebagai *sairūrah*, sehingga beliau mengkontekstualisasikan praktik *milk al-yamīn* yang asalnya pada budak (*kaīnunah*), dapat dilakukan pada wanita merdeka juga (*ṣairūrah*). Berkaca dengan cara yang disepakati oleh *Kamāl Haīdari*, ada kejangalan dari proses pengkontekstualisasian yang dilakukan oleh *Muhammad Shahrūr*, diantaranya:

1. Darimana *Muhammad Shahrūr* mengetahui bahwa alasan pelegalan hubungan senggama dengan budak tanpa motif rumah tangga disebabkan karena para budak memiliki paradigma sebagai budak, konsekuensinya mereka secara sukarela mau untuk disenggama oleh pemiliknya?. Sangat bisa sekali sebab legalisasi hubungan tersebut bukanlah karena faktor mereka sukarela disetubuhi, tetapi karena faktor bahwa status mereka adalah budak.

2. Di tengah ketidakjelasan seperti ini, jikalau dikonfirmasi pemikiran *Muhammad Shahrūr* ini, lantas apakah orang bebas ketika sudah mendapat kesukarelaan pasangannya untuk melaksanakan hubungan jenis ini, sebagaimana seorang pemilik berhak menyetubuhi budaknya sekehendaknya ketika budak tersebut karena menyadari dirinya sebagai budak kemudian secara sukarela tubuhnya untuk dinikmati? Tentu, jenis hubungan ini jika disahkan, membuka gerbang

²⁶² *Muhammad Ibn Rusyd, Bidāyay Al-Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtasīd*. (Lebanon: *Dār Al-Fikr*, tt) hal. 79.

lebar-lebar untuk ditinggalkan jenis pernikahan primer (membentuk keluarga dan meneruskan keturunan sesuai amanat Qs. *Al-Nahl* (16):72 dan Qs. *Al-Furqān* (25):54²⁶³) dalam Islam.

Tentu hal-hal diatas bertentangan dengan bukti-bukti sejarah baik pada masa Nabi Muhammad, sahabatnya, maupun keluarganya yang memperbolehkan jenis pernikahan yang motifnya hanya untuk melampiaskan tetapi tidak super bebas, dengan dalih lawan jenisnya sudah rela untuk disetubuhi, seperti dalam riwayat *Bukhārī* dari jalur *Ibn Masūd* yang menjelaskan saat kebutuhan biologis sebagian besar pasukan Islam sudah memuncak, sementara istri-istri mereka berada jauh di Madinah. Terdapat sahabat Nabi yang mengusulkan untuk dilakukan pengebirian massal, namun Nabi menolak dan memperbolehkan untuk meminang perempuan setempat sebagai wadah pelampiasan hubungan seksual mereka. Pernikahan jenis tersebut hanya dilaksanakan selama 3 hari, kemudian Nabi memutuskan untuk kembali, segala pernikahan jenis tersebut diperintahkan untuk disudahi²⁶⁴. Selain dari jalur *Ibn Masūd*, ada juga riwayat serupa yang berasal dari *Sabrah Al-Juhani*²⁶⁵.

Peperangan dianggap sebagai kondisi yang genting, sehingga pernikahan jenis tersebut dibolehkan. Adapun di luar moment tersebut, jenis hubungan tersebut dilarang. Selain peperangan, kondisi serupa yang mengaktifkan jenis pernikahan ini ditentukan oleh *Wali Amr* (pemimpin), Nabi sempat membolehkan pernikahan untuk pelampiasan kebutuhan biologis pada *Zubair* (pemuda yang lemah dan tidak mampu menikah semestinya) dengan *Asma'*. Maharnya adalah segenggam kurma dan tepung²⁶⁶. Oleh karenanya *Syāfi* menjelaskan bahwa pernikahan yang motifnya hanya untuk pelampiasan seksual, pernah dihapus, kemudian dihalalkan, namun ujungnya dihapus²⁶⁷. Peneliti melihat, dihalalkan saat genting, dan diharamkan saat tidak

²⁶³ “Dan Allah menjadikan bagimu pasangan (suami-istri)dari jenis kamu sendiri dan menjadikan anak cucu bagimu dari pasanganmu”.

²⁶⁴ *A 'bdillah Muḥammad Al-Bukharī, Ṣaḥīḥ Bukharī*.no.4686

²⁶⁵ *A 'bdillah Muḥammad Al-Bukharī, Ṣaḥīḥ Bukharī*.no.2500.

²⁶⁶ *A 'bdillah Muḥammad Al-Bukharī, Ṣaḥīḥ Bukharī*. no.2497

²⁶⁷ Ali Bassam, *Tā'sir Allam Sharh Umdah Al-Ahkām*.hal.562

genting (ukurannya berkembang dan ditentukan oleh pemerintah atau ahli yurisprudensi yang dianut)

Sikap Nabi inilah yang dilestarikan oleh para sahabatnya maupun keluarganya, diantaranya dekrit ‘*Umar bin Khaṭāb* yang sempat melarang pernikahan yang hanya sebatas untuk pelampiasan seksual saja. Selain itu, banyak sekali riwayat-riwayat dari kalangan para Imam suci yang melarang pengikutnya untuk melakukan pernikahan yang sebatas pelampiasan seksual di saat yang tidak semestinya. Seperti riwayat Imam *Ḥasan* dan *Kazīm* yang menyatakan bahwa pernikahan yang motifnya hanya untuk pelampiasan kebutuhan seksual semata adalah boleh secara mutlak bagi orang yang tidak bisa melaksanakan pernikahan yang semestinya. Diceritakan, Imam *Kazīm*, pernah menulis surat larangan pernikahan jenis tersebut bagi pecintanya yang mampu menikah sebagaimana mestinya, namun memilih pernikahan yang hanya melampiaskan kebutuhan biologisnya saja²⁶⁸.

Peneliti melihat, kesalahan *Muḥammad Shahrūr* dikarenakan beliau berpijak pada dua landasan yang lemah, diantaranya:

Pertama, Pandangannya atas Qs. *Al-Naḥl* (16:72) dijadikan dalil untuk merumuskan definisi *az-zaūjīyah*. Term tersebut di definisikan sebagai sebuah kesepakatan diantara dua orang yang berlawanan jenis dan memperhatikan syarat-syarat serupa seperti yang disampaikan pada bagian *milk al-yamīn*, namun kesepakatannya tidak sekedar kesepakatan sukarela untuk saling bersetubuh, tetapi juga sepakat menjalin hubungan sosial (hubungan yang berorientasi membentuk keluarga yang abadi dan meneruskan keturunan²⁶⁹). Tentunya ini bermasalah, ayat tersebut tidak bisa dipandang sebagai sebuah ekstensi pernikahan yang paten dan tidak menerima pengecualian saat muncul keadaan-keadaan terduga bagi umat. Ayat tersebut jikalau dipandang sebagai tujuan pernikahan yang semestinya atau hukum primer maka

²⁶⁸ *Ja’far Murtaḍā Al-Ā’mīlī, Zuwāj Al-Muta’ah*, jilid. 1 hal 54.

²⁶⁹ *Muḥammad Shahrūr, Naḥw Uṣūl Jaḍīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi:Fiqh Mar’ah* .hal.309.

حالة اجتماعية بين رجل وامرأة، الغاية منها الجنس والصور والنسب، والرغبة في الأولد وتشكيل أسرة والعيش المشترك في الحياة. هذه الحالة تسمى الحياة الزوجية، من يدخل فيها فهو زوج وزوجة، تحكمها أحكام الصداق والطلاق والعدة والإرث.

sah, tapi jangan sampai dijadikan sebagai justifikasi bahwa dalam pernikahan yang sah dalam Islam hanya pernikahan yang berjenis ini saja. Tentu ini bertentangan dengan fakta-fakta sejarah yang tertulis baik dalam khazanah tafsir maupun hadis.

Selain itu, dengan menggunakan teori penafsiran yang dibawa oleh *Kamāl Haīdari* yang berbunyi *wahdah al-mafhūm wa ta'addud al-miṣdāq* (singularitas konsep alquran dan pluralitas ekstensinya), maka dimungkinkan sekali dimunculkan ekstensi baru atau sekunder yang *mengcover* keadaan umat, ketika keadaan semestinya atau primer tidak terjadi. Seperti pada kasus, obrolan antara Imam *Ja'far Ṣōdīq* dan sahabatnya yang bertanya bagaimana cara berwudhu bagi seorang yang terluka? Imam *Ja'far Ṣōdīq* membolehkan orang tersebut untuk mengusap tangan, tanpa membasuhnya. Ketika beliau ditanya, mana landasan argumennya? Beliau menjawab, berkaitan hal ini dan hal yang serupa di masa depan (*yu'rafu haḥa wa ashbāhuhu*) lewat Qs. *Al-Hajj* (22:78)²⁷⁰.

Ayat tersebut menekankan konsep kemudahan dalam beragama, dan pada saat Nabi hidup, ekstensi ayat tersebut adalah shalat dan zakat karena beberapa orang enggan masuk Islam karena merasa keberatan dengan dua ibadah tersebut. Ekstensi yang telah ada di manfaatkan oleh Imam *Ja'far Ṣōdīq* untuk menciptakan ekstensi baru yaitu dalam ranah wudhu. Tentu, dari ekstensi tersebut akan terlahir ekstensi lain yang sesuai dengan tuntutan zaman demi mewujudkan konsep kemudahan dalam Islam. Sang Imam menciptakan ekstensi sekuder tentang wudhu dari ayat tersebut yang tidak berelasi langsung dengan ayat tersebut. Sangat mungkin sekali, dari ayat tersebut terlahirkan sebuah jenis pernikahan yang legal dalam Islam yang terbangun atas motif untuk pelampiasan kebutuhan biologis saja.

Kedua, *Muḥammad Shahrūr* memaksakan ayat berkenaan *milk al-yamīn* hidup dengan cara melakukan kontekstualisasi yang menghasilkan hukum bolehnya bagi wanita merdeka hanya karena

²⁷⁰ *Muḥammad Al-A'mīlī, Wasā'il Al-Shīah*, jil. 1 hal. 464.

عن عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله: عثرت فانقطع ظفري، فجعلت على أصبعي مرارة، فكيف اصنع بالوضوء؟ قال يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عز وجل ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه

wanita tersebut secara sukarela untuk disenggamahi. Tentu akan berbahaya jika ini diafirmasi, karena akan menggerus jenis pernikahan yang primer dan bertujuan melanjutkan keturunan. Peneliti sepakat bahwa term-term dalam Alquran tidak boleh mati, namun harus diingat hasil kontekstualisasi harus juga menimbang hukum semestinya (primer). Dan dengan menggunakan teori penafsiran yang dibawa oleh *Kamāl Haīdari* yang berbunyi *waḥdah al-mafhūm wa ta'addud al-miṣḍāq* (singularitas konsep alquran dan pluralitas ekstensinya), penafsiran *milk al-yamīn* bisa diarahkan untuk menghasilkan penafsiran-penafsiran yang sosiologis ataupun politis berbicara mengenai pandangan Islam melihat kelompok terbawah dalam komunitasnya. Atau juga bisa diarahkan pada penafsiran yang mengarahkan bahwa agama adalah agama yang menjunjung persamaan maupun menjaga hak wanita siapapun dia.

Contoh yang jelas adalah pada kasus “air”. Air (yang dianggap sebagai salah satu benda mati) pada Qs. *Al-Mulk* (67:30) yang berbunyi, “Katakanlah (Muhammad),” Terangkanlah kepadaku jika sumber air kamu menjadi kering; maka siapa yang akan memberimu air yang mengalir?” *Al-Alūsī*²⁷¹ dan *Thabā'thabā'i*²⁷² sepakat ekstensi disana adalah *al-sāil* (partikel yang tersusun dari oksigen dan hidrogen). *Al-Kulāini*²⁷³ dan *Ibrahīm Al-Qummī*²⁷⁴ meyakini bahwa air tersebut adalah para Imam, dan terjemahan *tafsīriyah* yang tepat dalam ayat ini adalah, “Katakanlah (Muhammad),” Terangkanlah kepadaku jika Imam kamu telah gaib dari pandangan; maka siapa yang akan

²⁷¹ *Mahmud Shukrī Al-Alūsī, Tafsīr Rūh Al-Ma'ānī*, jil.27 hal. 326.

خبروني ما معنى ان اصبح مانكم غورا اي غائرا فمن يأتيكم بماء معين

²⁷² Muhammad Husain Ṭabaṭabai'. *Al-Mīzan Fi Tafsīr Al-Qurān*. jilid 13, hal.365.

اغور ذهاب الماء و نضوبه في الأرض و المعين الظاهر الجاري من الماء و المعنى خبروني ان صار مانكم غائرا ناضبا في الأرض فمن يأتيكم بماء ظاهر سائل

²⁷³ *Muḥammad bin Ya'qūb Al-Kulāinī, Uṣul Al-Kāfī*, jil.02 hal.187

²⁷⁴ *Abu Al-Ḥasan A'li Al-Qummī, Tafsīr Al-Qummī*, jil.2, hal. 365

عن اخيه موسى ابن جعفر في قول الله قل ارأيتم ان اصبح مانكم غورا قال اذا غاب عنكم امامكم فمن يأتيكم بإمام جديد

memberimu Imam baru?. Terjemahan ini dikuatkan oleh hadis yang diriwayatkan oleh Imam *Ridha*²⁷⁵.

Sikap *Kamāl Haīdari* dalam menghadapi dua ekstensi tersebut adalah menerima seluruhnya, bahkan beliau turut mengkritik kelompok yang membatasi ekstensi air dengan ekstensi umumnya, karena air dalam Alquran tidak selalu identik dengan partikel yang terdiri dari hidrogen dan oksigen. Seperti pada Qs. *Al-Anbiyā* (21:30),” Dan kami jadikan segala sesuatu yang hidup berasal dari air”. Air pada ayat tersebut bukan hanya merujuk pada air umumnya, tetapi pada mani juga seperti Qs. *Al-Sajdah* (32:08)” Kemudian dia menjadikan keturunannya dari sari pati air yang hina (air mani). Namun, pada Qs. *Hud* (11:07), “Dan dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan ‘*Arshnya* di atas air”. Lantas pertanyaannya, apakah air yang berada di ‘*Arsh* adalah air yang umum dikenal? Padahal, langit dan bumi belum tercipta, sementara air pada ‘*Arsh* sudah ada. Bahkan dalam sebuah hadis, Imam *Ridha* menyatakan bahwa makhluk yang pertama kali dicipta oleh Allah adalah air²⁷⁶.

Melihat hal tersebut, *Ṭhabā’ṭhabā’i* sendiri bersikap bahwa ekstensi air dibawah ‘*Arsh* atau sebagai makhluk yang pertama kali dicipta adalah bukan ekstensi air yang umum dikenal, tetapi merujuk pada sesuatu yang memberi kehidupan²⁷⁷. Kembali pada penafsiran Qs. *Al-Mulk* (67:30), Menurut *Kamāl Haīdari*, dua ekstensi tersebut bisa dibenarkan, bahwa sesuatu yang tersusun daripada oksigen dan hidrogen dan para Imam merupakan pemberi kehidupan, satunya pada kehidupan jasmani dan satunya pada kehidupan rohani. Bahkan, *Kamāl Haīdari* menambahkan ekstensi baru dari air tersebut yaitu jiwa. Terjemah *tafsīriyyah* dari ayat tersebut menjadi,” Katakanlah

²⁷⁵ *Muḥammad bin Ya’qūb Al-Kulāinī, Uṣūl Al-Kāfī*, jil.02 hal.187

سئل الرضا عن قول الله قل ارايتم ان اصبح مانكم غورا فقال: مانكم ابوابكم و الأئمة ابواب الله بينه و بين خلقه. فمن يأتيكم اي بالإمام

²⁷⁶ *Kamāl Haīdari, Manṭiq Fahm Al-Qur’an*, hal. 23

²⁷⁷ Muhammad Husain Ṭabaṭabai’. *Al-Mīzan Fi Tafsīr Al-Qur’ān*: jilid 13, hal.365.

قول في الرواية استفادة اخرى لطيفة و هي ان المراد بالماء في قوله تعالى غير المصداق الذي عندنا من الماء بدليل ان الخلقة مستوية على البداعة و كانت السلطنة الإلهية قبل خلق هذه السموات الأولى

(Muhammad),” Terangkanlah kepadaku jika jiwa tercabut; maka siapa yang dapat memberimu jiwa baru lagi?”²⁷⁸.

²⁷⁸ *Kamāl Haīdari, Maṅṭiq Fahm Al-Qur’an*. hal. 23

وقد يكون من تطبيقات الماء نفس حياة الإنسان عند انتهائها فالإنسان مخلوق بالأصل من الماء فالموت هو مصداق غور الماء المتمثل بالحياة فإذا حل موعد الموت بأحد فمن يأتيه بحياة جديدة

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dari penjelasan-penjelasan yang sudah dijelaskan pada bab-bab sebelumnya, maka peneliti memiliki beberapa kesimpulan yang dapat diambil, diantaranya sebagai berikut.

. Penafsiran *milk al-yamīn Muḥammad Shahrūr* tidak valid baik karena lemahnya landasan penafsiran serta penafsirannya. Kelemahan dalam landasan penafsiran ditunjukkan dengan keyakinan *Muḥammad Shahrūr* pada *Umm Al-Kitāb* yang terkesan menetapkan ada bagian Alquran yang bukan produk Allah dan tentang singularitas ekstensi Alquran yang mana hal ini bertentangan dengan pandangan *Kamāl Haīdari*. Kelemahan dalam penafsiran adalah saat proses kontekstualisasi ekstensi awal yaitu budak wanita menjadi ekstensi baru yaitu wanita merdeka yang sukarela disenggamahi. Selain tidak mengindahkan kaidah penalaran analogi yang dibakukan oleh para logikawan dan ahli yurisprudensi Islam, pemikirannya juga berimplikasi pada pengikisan jenis praktik pernikahan primer atau semestinya, karena hanya berpatokan pada kesukarelaan pasangan.

B. SARAN

Untuk mengakhiri tulisan yang singkat ini, peneliti berharap agar penelitian ini dapat memberikan manfaat serta sumbangsih pengetahuan tambahan bagi para peneliti berikutnya dan masyarakat pada umumnya. Tentunya peneliti sangat menyadari bahwa penelitian ini masih terbilang jauh dari kata sempurna, sehingga peneliti membutuhkan saran dan kritik, guna untuk menyempurnakan penelitian ini. Selain itu, mengingat ini adalah penelitian tentang tafsir, yang ini merupakan suatu hal yang sangat menarik untuk dikembangkan, tentunya disertai dengan referensi-referensi yang lebih komprehensif dan mendalam.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Karim Amrullah, Abdul Malik. Tafsir Al-Azhar . Jakarta: Pustaka Panjimas. 1987.
- A'bdullah bin Bāz, A'bdul A'zīz, Majmū' Fatāwā wa Maqālāh Mausū'a'h. Riyadh: Dār Qāsim. Tt
- Al-A'mili, Ja'far Murtaḍā. Zuwāj Al-Muta'h. Iran:Al-Markaz lil-Dirāsah. 2002.
- Al-A'mili, Muḥammad. Wasāil Al-Shīah. Teheran: Muassah Alu Al-Bāit. 1409 H.
- Al-Amrānī, Aḥmad. Maūsūah Madrasah Makkah Fi Al-Tafsīr. Mekkah: Dār Al-Salām li Taūzī'. 2011.
- Al-A'rābī, Aḥmad Muḥammad. Mu'jam Ibnu Al-A'rābī. Riyadh: Dar Ibnu Al-Jaūzī. 1997.
- Al-A'yāshī , Muhammad. Tafsīr Al-A'yāshī. Teheran: Muassah Al-Jawad. 2002.
- Al-Alūsī, Maḥmud Shukrī. Tafsīr Rūh Al-Ma'ānī. Beirut: Dar Ihyā' Al-Turats. 2008.
- Al-Baqi, Muḥammad Fuad. Al-Mu'jam Al-Mufahras li Al-fāz Al-Quran Al-Karim. Damaskus:Dār Al-Fikr. 1992.
- Al-Bukharī, Abū A'bdillah Muḥammad. Ṣaḥīḥ Bukharī. Lebanon: Dār Al-Kutub. tt.
- Al-Darajah, Muhammad Farūkh Ṣaffār. Baṣāir. Teheran: Muassah Al-Imam Mahdi. 1995.
- Al-Dimyati, Muhammad Shaṭa. Iā'nah Al-Tālibīn. Bandung: Al-Maarif. Tt
- Al-Fayūmi, Aḥmad Muḥammad , Al-Misbaḥ Al-Munīr Fi Gharībi As-Sharhi Al-Kabīr, Cairo: Dar Al-Ma'ārif. 1977.
- Al-Ḥasan, Ṭilāl. Al-Minhaj Al-Tafsīrī 'Inda Al-'alamah Al-Ḥaidari. Qum: Dār Farqad. 2001.
- Al-Iṣfahānī, Al-Rāgib. Mu'jam Mufradah Alfāz Alquran. Lebanon:Dār Kutub. 2008.
- Al-Jabiri, Abid. Nahnu wa Turāth: Qirāat mu'āshir fi Turāthinā Al-Falsafī. Lebanon: Markaz Dirāsāt Al-Wahdat Al-Murabbiyat. 1984.
- Al-Kasyānī, Muḥammad Muḥsin. Tafsīr Al-Ṣōfī. Teheran: Muassah Muḥsin Al-Aminī. 1419 H.
- Al-Kulānī, Muḥammad Ya'qūb. Uṣul Al-Kāfī. Beirut: Dār Al-Murtadha. 2005 M.

- Al-Majlisi, Muḥammad Bāqir. Mir'ah Al-U'qūl. Teheran: Dār Al-Kutub. 1403 H.
- Al-Majlisi, Muhammad Bāqir. Biḥār al-Anwār Li Durar Akhbār al-A'immah al-Aṭhār. Beirut: Dār Iḥya at-Tutāth al-'Arabī.1983.
- Al-Maraghi, Aḥmad Muṣṭofa. Tafsīr Al-Maraghi. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyah. 2006.
- Al-Mashhadi, Muḥammad .Tafsir Kanz Al-Daqāiq. Irak:Dār Al-Mujtaba. 2001 M.
- Al-Musawī, Abū Qāsim. Tafsīr Al-Bayān. Irak:Anwār Al-Huda.1981.
- Al-Muṣṭafawī, Ḥasan. At-Tahqīq Fi Kalimati Alquran. Teheran: Markaz Nashr Athār Al-Muṣṭafawi. 2005.
- Al-Qummi, Al-Ḥasan A'li Al-Qummī. Tafsīr Al-Qummi .Teheran: Maktabah Az-Zahrā'.tt.
- Al-Suyūṭī, 'Abd Raḥman , Tafsīr Al-Dur Manthur . Damaskus:Dār Al Fikr.2011
- Al-Taūḥīd. A'li Kassar. Irak: Muassah Al-Imām Al-Jawwad. 2006.
- Al-Ṭūsī, Muḥammad. Ikhtiyār Ma'rifah Al-Rijāl. Teheran: Muassah Imam Hasan. 2001.
- Al-Wāḥidī. Asbāb Al-Nuzūl Al-Qur'an. Beirut: Dār Al-Kutub. 1991.
- An-Nabhāni, Taqiyuddin. Al-Sakhṣiyah Al-Islāmiyah.. T.t: Hizbut Tahrīr. 2001.
- Amūli, Jawādi, Tafsīr Tasnīm. Beirut: Dār Al-Isrā, 2011 M.
- Arkoun, Muhammad, "Alquranu Mina At-Tafsīr Al-Mawruth Ila Tahfīli Al-Khiṭābi Ad-dīni. Beirut: Dār ṭāli'ah, 1991.
- As-Shīrazi, Nāṣir Makārim. Tafsīr Al-Amthal Fi Kitābillahi Al-Munazzal. Lebanon: Muassah Al-A'lamī. 2013.
- Ashūr, Ibnu. Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr. Tunisia: Dār Tunis. 2008
- As-Suyūṭī, Jalāluddin. Al-Itqān Fi Ulumil Alquran. Beirut:Muassah Ar-Risālah. 2008.
- Asy-Syafi'i al-Muṭṭalibi al-Qurasyi, Muhammad bin Idris. Al-Umm. Beirut: Dār Al-Wafā. 2007
- At-Ṭabari, Abu Ja'far Muḥammad Ibn Jarīr. Tārīkh at-Ṭabarī. Jilid 4. Kairo: Dār al-Ma'arif. 1963
- At-Ṭabarshī, A'li Al-Faḍl. Tafsīr Majma' Al-Bayān. Beirut:Dār Ulūm. 2005.
- Aziz, Abdul. Konsep Milk Al-Yamīn Muhammad Shahrūr. Yogyakarta:Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. 2019.
- Az-Zarkashī, Badru Ad-Dīn. Al-Burhan Fi Ulūmil Quran. Cairo: Dar Thurāth. 1957.

- Az-Zabīdī, Muhammad. *Tāju Al-A'rūs Min Jawāhiri Al-Qāmūs*. Kuwait: Maṭba'a Hukūmah Kuwayt. 1965.
- Baqirī, Muhammad. *Naqd Al-Fikr Al-Islāmī 'Inda Muṭahari*. Herndon: Al-Ma'had Al-A'lamī lil Fikri Al-Islāmī. 2011.
- Bassam, Ali. *Tāsir Allam Sharh Umdah Al-Ahkām*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah. tt).
- Departement Agama. *Alquran dan Terjemahan*. Jakarta: Departement Agama. 2008.
- El-Fadl, Khaled Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. terj: Helmi Musthafa. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta. 2006.
- Esha, In'am. *Teori Batas Shahrur dalam memahami Alquran*. Yogyakarta: Jendela. 2003.
- Fadli, Abdul Hadi. *Logika Praktis: Teknik Bernalar Benar*, terj: Ikhlas Budiman. Jakarta: Sadra Press. 2015.
- Fāris, Aḥmad Bin. *Mu'jam Maqāyisi Al-Lughah*. Beirut: Dar Al-Fikr. 1979.
- Haīdari, Kamāl. *Mashrū'u Al-Marja'iyah Al-Diniyyah*. Lebanon: Muassah Al-Imām Al-Jawwād. 2013.
- Haīdari, Kamāl. *Uṣūl Al-Tafsīr wa Al-Ta'wīl*. Karbala: Muassah Al-Imām Al-Jawwād. 2012.
- Haīdari, Kamāl. *Manṭiq Fahm Al-Qur'an*. Karbala: Muassah Al-Imām Al-Jawwād. 2012 M.
- Haīdari, Kamāl. *Ṣiḡānah Alquran Min Al-Taḥrīf*. Najaf: Muassah Ar-Riḍa. 1998
- Haīdari, Kamāl. *Nazhariyah Al-Ta'wīl*. Karbala: Muassah Al-Imām Al-Jawwād. 2013.
- Haīdari, Kamāl. *Al-Lubāb fi Tafsīr Al-Kitāb*. Lebanon: Muassah Al-Imām Al-Jawwād. 2011.
- Ḥaidari, Kāmāl. *La Ḍirar wala Ḍarar*. Qum: Madrasat Imam Ali. 1991.
- Hanafi, Hasan, At-Turāth wa At-tajdiyd: *Mawqifunā mina At-turāth Al-Qadīm*. Cairo: Al-Muassāt Al-Jāmiyyat Ad-Dirāsāt Wa An-Nashr. 1991.
- Hamka, *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1982.
- Harb, Alī. *Naqd An-Naṣ*. Beirut: Al-Markaz As-Thaqāfī. 1997.
- Hamid, Nasr. *An-Naṣ wa As-Sulṭat Al-Haqiqat*. Beirut: Dār At-Tanwīr. 1991.
- Idrīs As-Shāfi'i, Abū Abdillāh Muḥammad. *Al-Umm*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah. 1972.

- Ibn al-Husain Musa al-Azadī as-Sulamī, Abu Abdurrahman. Haqāiq at-Tafsīr Fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz. ditahqiq oleh Sayyid ‘Imrān. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyah. 2001.
- Ibn Manzūr. Lisān al-‘Arāb. Beirut: Dār Ṣodr. 2010.
- Ibn Rusyd. Muḥammad, Bidāyay Al-Mujtahid Wa Nihayah Al-Muqtasid. Lebanon: Dār Al-Fikr. tt.
- Ibrahīm ash-Shīrāzi, Ṣadr ad-Dīn Muḥammad. Mafātiḥ al-Ghaib, pentahqiq ‘Ali an-Nuri. Beirut : Mu’asasah al-Tāriḫ Al-‘Arabī.1999.
- Jahramī, Mahdī dan Baqirī, Muḥammad. Naqd Al-Fikr Al-Islāmī ‘Inda Muṭahari. Herndon: Al-Ma’had Al-A’lamī lil Fikri Al-Islāmī.2011.
- Jamāl, Bassām. Asbābun Nuzūl. Damaskus: Al-Muassāt Al-Jāmiyyat Ad-dirāsat. 2001.
- Kanābādī, As-Sulṭān Muḥammad Kanābādī. Tafsīr Bayān as-Sa’ādah Fī Maqāmāt al-‘Ibādah. Beirut: Muassasah al-A’lamī Lilmaṭbū’āt.1408 H.
- Kaelan. Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner. Yogyakarta: Paramadina. 2015.
- Kaṣīr, Isma’il bin. Tafsīr Ibnu Kaṣīr. Beirut: Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyah. 1998.
- M. Asad, The Message of The Qur’an. Gibraltar: Dar al-Andalus. 1980.
- Majīd, Ḥumaīd. Tarājum wa Buḥuth Thaḳāfiyah. Lebanon :Muassas Al-Imām Al-Jawwād. 2011.
- Muslim, Abū Ḥusāin. Ṣaḥīḥ Muslim. Beirut: Dār Al-Kutub. Tt.
- Mustaqim, Abdul. Metode Penelitian Alquran. Yogyakarta: Lkis .2012.
- Qāsim, Ibn. Hāsiyah Al-Bāijūri. Semarang: Riyad Putra. Tt.
- Shahrūr, Muḥammad. Naḥw Uṣūl Jaḍīdah li Al-Fiqh Al-Islāmi Fiqh Mar’ah. Damaskus: Dār Ahali. 2000.
- Shahrūr, Muḥammad. Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah,. Damaskus: Dār Al-Ahāli. 1992.
- Shahrūr, Muḥammad. Tajfīf Manābi’Al-Irhāb. Damaskus: Dār Al-Ahāli. 2001.
- Shahrūr, Muḥammad. Dirāsat Islamiyyah Mu’āṣirah Fi Al-Daūlah Wa Al-Mujtama’. Damaskus: Dār Al-Ahāli. 2005.
- Shahrūr, Muḥammad. Al-Islām wa Al-Imān :Manzūmah Al-Qiyām. Damaskus: Dār Al-Ahāli. 2003.
- Shahrūr, Muḥammad. Al-Kitāb Wa Al-Qur’ān: Qirāah Mu’āṣirah. Damaskus: Dār Al-Ahāli. 1992.

- Shihab, Quraish. Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an. cet. ke-7. Jakarta: Lentera Hati., 2011.
- Shihab, Muhammad Quraish. Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat Alquran. Tangerang: Lentera Hati. 2013.
- Shirāzi, Nāsir Makārim. Tafsīr Al-Amthal fi Kitabillahi Al-Munazzal. Qom: Madrasat Al-Imām A'ī.1995.
- Shodiq, Muhammad. Metode Mantiqi: Bangunan Logika Tafsir Kontekstual-Integratif. Jakarta: Sadra Press. 2019..
- Syamsuddin, Sahiron, Metodologi Fiqih Islam Kontemporer Yogyakarta: eLSAQ.2008.
- Syamsuddin, Sahiron. Metodologi Fiqih Islam Kontemporer. Yogyakarta: eLSAQ. 2008.
- Syamsuddin, Sahiron dkk. Prinsip dan Dasar Hermeunetika Alquran Kontemporer. Yogyakarta: eLSAQ, 2008
- Tim BIP. Undang-undang perkawinan. Jakarta:Bhuana Ilmu Populer. 2016.
- Thabā Tabhā'i. Muhammad Husain. Al-Mīzan Fi Tafsir Al-Qurān.. Qum: Muassisah Al-Nashr Al-Islāmi.1417.
- Thabātabhā'i, Muhammad Husain. Bidāyah Al-Hikmah. Qum: Muassah Al-Ma'ārif. 1418 H.
- Trabaut, Jurgen, Dasar-Dasar Semiotika, Terj, Sally Pattinasary.Jakarta :Departemen Pendidikan dan Kebudayaan.1996.
- Umar, Nasaruddin. Deradikalisasi Pemahaman Alqur'an dan hadis. .Jakarta:PT Elex Media Komputindo.2014.
- Umar bin Kaşir, Ismail. Tafsir Ibnu Kaşir. cet. ke-1. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1998.
- Yunus, Mahmud.Tafsir Quran Karim. cet. ke-29. Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1999
- Zaki Mubarak, Ahmad. Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Alquran ala Syahrur. Yogyakarta: Elsaq Press.2007.

Journal

Ardiyanti, Oriza,*Perbudakan ISIS terhadap Perempuan Etnis Yazidi di Irak sebagai Kejahatan terhadap Kemanusiaan dalam Konflik Bersenjata*, dalam Jurnal of International Relations, Vol.5, No.1,2019.

Besar, *Pelaksanaan dan Penegakkan Hukum atas Pelaku Pelecehan di Indonesia*, Vol.2, No.1, 2016.

Clark, Peter, "*The Shahrours's Phenomenom: Islam and Christian Relation*", vol 7, no.3, Oktober,1996.

Hairi, Prianter Jaya, *Kriminalisasi Tindak Pidana Perzinaan Dalam RUU KUHP*.dalam Jurnal Info Singkat, Vol.11, No.17, 2019, .

Syamsyudin, Syahiron, "*Konsep Wahyu Al-Qur'an dalam Prespektif M. Syahrūr*", Jurnal studi ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadits, vol. 1 no. 1, (Juli, 2000).

Tamara Geerads, Immanuela, *Tindakan Pemerintah Indonesia dalam Menangani Permasalahan TKI di Arab Saudi* .dalam Jurnal Masyarakat Kebudayaan dan Politik ,Vol.21,No.4,2014.

Website

(CNN).<http://www.suara.com/news/2014/10/13/095548/ini-alasan-isis-jadikan-perempuan-sebagai-budak-seks>, diakses tanggal 27 Nopember 2020.

Helena, Jessica, *Kawin Kontrak dan Prostitusi Jadi Bisnis Menggiurkan..* [Republika.co.id. https://www.google.com/amp/s/m.republika.co.id/amp/ptdal2377](https://www.google.com/amp/s/m.republika.co.id/amp/ptdal2377), diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 02.58.

Umi, *Di Arab Saudi, Pembantu Dianggap Budak*.VIVA.com, <https://www.google.com/amp/s/www.viva.co.id/amp/berita/nasional/228138-di-arab-saudi-pembantu-dianggap-budak> , diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 02.45;

Pane, Abu Sahma, *Bisnis Pacar Sewaan Berpotensi Meningkatkan Pasangan Kumpul Kebo* Okezone. Com ,<https://www.google.com/amp/s/nasional.okezone.com/amp/2015/05/20/337/1152343/bisnis-pacar-sewaan-berpotensi-meningkatkan-pasangan-kumpul-kebo> diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 0.58.

Wibowo, Kukuh S, *MUI akui ajukan perluasan definisi zina dalam* [RKUHP. Tempo.com,https://nasional.tempo.co/read/1250665/mui-akui-usulkan-definisi-perzinahan-yang-diperluas-di-rkuhp](https://nasional.tempo.co/read/1250665/mui-akui-usulkan-definisi-perzinahan-yang-diperluas-di-rkuhp), diakses pada 28 Juni 2020 pada jam 02.14.

