TAFSIR AYAT-AYAT WARIS
PERSPEKTIF *TAFSĪR MAQĀṢIDĪ* IBN ‘ĀSHŪR

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi
Ilmu al-Qur’an dan Tafsir

Oleh

Moh. Mauluddin
NIM. F1.251.6294

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2018

PERYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moh. Mauluddin

NIM : F1.251.6294

Program : Magister (S-2)

Institusi : Pasca Sarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 35 September 2018
Saya yang menyatakan

METERAI TEMPEL
96458AFF217522207
6000
ENAM RIBU RUPIAH

MOH. MAULUDDIN

PERSETUJUAN

Tesis Moh. Mauluddin ini telah disetujui

Pada tanggal 25 September 2018

Oleh

Pembimbing

Dr. H. Khotib, M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Moh. Mauluddin ini telah diuji

Pada tanggal 31 Oktober 2018

Tim Penguji:

1. Dr. Hj. Iffah, M.Ag. (Ketua/Penguji) .....
2. Dr. Hj. Suqiyah Musafa'ah, M.Ag (Penguji Utama) .....
3. Dr. H. Khotib, M.Ag. (Penguji) .....

Surabaya, 31 Oktober 2018

Direktur

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
NIP 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : MOH. MAULUDDIN
NIM : F12516294
Fakultas/Jurusan : IQT
E-mail address : Kangnaul@gmail.Com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
TAFSIR AYAT - AYAT WARIS
Perspektif Tafsir Maqasidi Ibn 'Ashur

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

(Moh. Mauluddin)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Judul : *Tafsir Ayat-ayat Waris Perspektif Tafsīr Maqāṣidī Ibn 'Āshūr*
Peneliti : Moh. Mauluddin (F12516294)
Pembimbing : Dr. H. Khotib, M.Ag
Kata Kunci : *maqāṣid al-sharī'ah, Ibn Āshūr, ayat-ayat waris.*

Ibn 'Āshūr seorang pakar tafsir kontemporer sekaligus pakar *maqāṣid al-sharī'ah* telah mencoba menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* dalam kitab tafsirnya, *tafsīr al-taḥrīr wa al-tanwīr* yang disebut dengan tafsir *maqāṣidī.*

Al-Tafsīr al-maqāṣidī merupakan tafsir al-Quran yang berorientasi pada realisasi tujuan –baik tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) secara khusus maupun tujuan al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) secara umum dengan pola memperhatikan makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk hikmah, sebab hukum, tujuan dan segala nilai yang bisa menjadi kemaslahatan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya dan menyelesaikan problem-problem di setiap masa.

Dalam tesis yang berjudul "Tafsir ayat-ayat Waris Perspektif Tafsir *Maqāṣidī* Ibn 'Āshūr" ini, penulis berusaha untuk mencari relevansi penafsiran ayat-ayat waris dalam tafsir *al-taḥrīr wa al-tanwīr* terhadap *maqāṣid al-sharī'ah.* Di dalam tafsirnya, Ibn 'Āshūr menafsirkan ayat-ayat tersebut melalui analisis teks sehingga dapat diambil nilai-nilai universalnya sebagai tujuan hukum. Ibn 'Āshūr sebagai penerus al-Shāṭibī tidak membatasi *maqāṣid al-sharī'ah* pada tataran *uṣūl al-khamsah* saja, namun juga prinsip fitrah (*al-fiṭrah*), toleransi (*al-samāḥah*), maslahat (*al-maṣlaḥah*), kesetaraan (*al-musāwah*), kebebasan (*al-ḥurriyah*).

Dalam menafsirkan ayat-ayat waris dengan tinjauan *maqāṣid al-sharī'ah,* prinsip-prinsip yang dipegang dan menjadi landasan berfikir Ibn 'Āshūr adalah tujuan umum shariat, yaitu untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Ayat-ayat waris yang ia tafsirkan terdapat relevansi dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang ia bangun. *Maqāṣid al-sharī'ah* yang tampak pada penafsiran ayat-ayat waris tersebut adalah fitrah (*al-fiṭrah*), maslahat (*al-maṣlaḥah*), dan 4) kesetaraan (*al-musāwah*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Halaman Depan i
Pernyataan Keaslian ii
Perstujuan Pembimbing iii
Pengesahan Penguji iv
Pedoman Transliterasi v
Motto vi
Kata Pengantar vii
Abstrak ix
Daftar Isi xi

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar belakang 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 10
C. Rumusan Masalah 11
D. Tujuan Penelitian 12
E. Kegunaan Penelitian 12
F. Kerangka Teoritik 13
G. Penelitian Terdahulu 15
H. Metode Penelitian 19
I. Sistematika Pembahasan 20

BAB II: TAFSIR MAQĀṢIDĪ DAN MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH IBN 'ĀSHŪR

A. Tafsir Maqāṣidī
1. Pengertian Tafsir Maqāṣidī 22
2. Sejarah Perkembangan Tafsir Maqāṣidī 26
3. Urgensi Tafsir Maqāṣidī 35
B. Pemikiran Maqāṣid al-Sharī'ah Ibn 'Āshūr
1. Maqāṣid al-Sharī'ah al-'Āmmah 39
2. Maqāṣid al-Sharī'ah al-Kāṣṣah 48

BAB III: IBN 'ĀSHŪR DAN TAFSIR AL-TAḤRĪR WA AL-TANWĪR

A. Biografi Ibn 'Āshūr
1. Riwayat Hidup Ibn 'Āshūr 51
2. Riwayat Pendidikan Ibn 'Āshūr 52
3. Karir intelektual Ibn 'Āshūr 53
4. Karya-karya Ilmiah Ibn 'Āshūr 54
B. Profil Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr
1. Latar Belakang Penulisan Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr 55
2. Karakteristik Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr 58
3. Metode Penafsiran 59
4. Kelebihan dan Kekurangan 62
5. Kontribusi Tafsir Ibn 'Āshūr dalam Pengembangan Tafsir 63

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV: TAFSIR AYAT-AYAT WARIS PERSPEKTIF IBN 'ĀSHŪR DAN RELEVANSINYA TERHADAP MAQĀṢID AL-SHARĪ'AH

A. Tafsir QS. al-Nisā' : 7 67
B. Tafsir QS. al-Nisā' : 11-12 75
C. Tafsir QS. al-Nisā' : 33 94
D. Tafsir QS. al-Nisā' : 176 99
E. Tafsir QS. al-Anfāl : 75 dan QS. al-Aḥzāb : 6 107

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan 115
B. Saran 116

DAFTAR PUSTAKA 118

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam kehidupan, manusia selalu membutuhkan petunjuk Ilahi yang bersumber dari firman-Nya, yaitu al-Qur'an. Petunjuk al-Qur'an sebagian besarnya masih bersifat global. Untuk mewujudkan fungsinya sebagai *hudā* pada realitas kehidupan diperlukan upaya pemahaman mendalam terhadap makna ayat-ayat al-Qur'an atau yang disebut dengan tafsir.[1] Penafsiran terhadap al-Qur'an akan selalu terjadi sepanjang zaman. Keterus-menerusan penafsiran terhadap al-Qur'an di antaranya disebabkan adanya pandangan bahwa tafsir al-Qur'an merupakan ilmu syariat yang paling agung dan paling tinggi kedudukannya. Ia merupakan ilmu yang paling mulia obyek pembahasan dan tujuannya karena dibutuhkan sepanjang zaman.

Praktik penafsiran al-Qur'an telah berlangsung sejak masa Nabi Muhammad saw dan Nabi merupakan *mufassir* pertama al-Qur'an, karena Allah swt memberikan wewenang kepadanya sebagai *mubayyin* (penjelas) terhadap kandungan al-Qur'an. Tafsir Rasulullah saw merupakan satu-satunya sumber dalam upaya memahami ayat-ayat al-Qur'an meskipun masih relatif sedikit yang terekam.

Sepeninggal Rasulullah saw, kegiatan penafsiran al-Qur'an tidak berhenti. Bahkan, intensitasnya semakin meningkat sejalan dengan

[1] Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqāny, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* juz. II, (Mesir: Musṭafā Bab al-Ḥalaby, t.t), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perkembangan zaman dan munculnya persoalan-persoalan baru dikehidupan para sahabat. Pada priode ini muncul para mufassir dari kalangan sahabat seperti Ubay ibn Ka'ab (w. 20 H/ 640 M), 'Abdullāh ibn Mas'ūd (w. 32 H/ 652 M), 'Aly ibn Aby Ṭālib (w. 40 H/ 660 M), 'Abdullāh ibn 'Abbās (w. 68 H/ 687M). Setelah sahabat, kajian penafsiran al-Qur'an diteruskan oleh para tabi'in hingga pada puncaknya pada priode *tadwīn* (kodifikasi) tafsir.[2]

Al-Qur'an merupakan sumber yang pertama bagi hukum-hukum syara'[3]. Al-Qur'an diprogram sebagai kitab suci untuk menjadi petunjuk, baik bagi masyarakat ketika al-Qur'an itu turun, maupun untuk masyarakat keseluruhan hingga akhir jaman. Sebagai kitab suci untuk akhir jaman, sudah barang tentu al-Qur'an diharapkan dapat mengaktualisasikan dirinya dengan berbagai komunitas jaman yang dilaluinya.

Pembacaan terhadap al-Qur'an, baik dari segi pola penafsiran, epistemologi, metodologi, dan lain sebagainya, telah berkembang dari masa ke masa bahkan tidak akan pernah berhenti selama proses penafsiran dilakukan. Perkembangan pembacaan tersebut, mulai dari yang paling sederhana hingga yang paling rumit, merupakan konsekwensi logis dari usaha manusia untuk mendialogkan teks yang terbatas (*al-nuṣūṣ al-mutanāhiyah*) dengan konteks yang tidak terbatas (*al-waqāi' al-lati ghairu*

---

[2] Sejarah perkembangan tafsir dijelaskan secara rinci oleh Muḥammad Ḥusein al-Dzahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn,* juz II, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005 M/ 1426 H), 27-73.

[3] 'Alī Ḥasabullāh, *Uṣūl al-Tashri' al-Islāmiy*, (Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971), 293.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mutanāhiyah). Di samping itu, hal tersebut merupakan implikasi dari pandangan teologis umat Islam bahwa al-Qur'an adalah *ṣāliḥ likulli zamān wa al-makān*.

Sebagaimana Nasaruddin umar berpendapat bahwa,[4] dinamika masyarakat senantiasa berubah, apalagi dalam kurun dekade terakhir ini, sementara teks al-Qur'an tidak akan pernah berubah. Maka dibutuhkan proses dialogis antara teks dan konteks. Dengan demikian, pemikiran ke arah pengenalan dan aktualisasi al-Qur'an di dalam masyarakat harus dianggap sesuatu yang berkelanjutan (*on going process*).

Untuk dapat mendialogkan antara teks dengan konteks ini merupakan kerja para mufassir dan para ulama yang menyampaikan pemahamannya kepada masyarakat dengan berbagai cara, baik secara langsung maupun tidak langsung.

Perkembangan pembacaan tersebut dapat dilihat dengan jelas misalnya dalam berbagai macam kategorisasi kecenderungan, kronologi waktu, tema yang dibahas baik al-Qur'an itu sendiri maupun tafsirnya. Berbagai macam kategorisasi telah digagas oleh para pengkaji al-Qur'an seperti Ignas Goldziher, J.J.G. Jansen, Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, Aminah Wadud serta beberapa pemikir kontemporer lainnya.[5] Abdul Mustaqim mencoba melihat lebih jauh tentang peta metodologi

---

[4] Nasaruddin Umar, dalam Kata pengantar Buku *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks,* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), xxi.

[5] Penjelasan tentang kategorisasi tafsir ini dapat dibaca secara lengkap dalam karya Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran al-Qur'an mulai dari pertama kali ia diwahyukan hingga masa kontemporer. Secara periodik, ia membagi kategori tafsir menjadi tiga periode, yakni periode klasik, pertengahan dan kontemporer. Dari penelitiannya, ia menyimpulkan bahwa penafsiran di masing-masing periode tersebut tidak lepas dari perkembangan penalaran manusia. Pada periode klasik penafsiran atas al-Qur'an cenderung bersifat mitis, periode pertengahan cenderung ideologis sedangkan pada periode kontemporer penafsiran al-Qur'an memiliki kecenderungan ilmiah.[6]

Metode yang digunakan oleh para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an dikenal dengan metode tafsir *taḥlīlī*, metode tafsir *ijmālī*, metode tafsir *muqāran* dan metode tafsir *mawḍū'ī* (tematik), dan belakangan ini sedang marak dibicarakan di kalangan para mahasiswa dan cendekiawan muslim, yaitu mengenai metode tafsir *maqāṣidī.*

Kata *maqāṣidī* merupakan kata bentukan dari *maqāṣid* yang memiliki tambahan *yā' nisbah* yang bersandar padanya. *Maqāṣid* merupakan bentuk *plural* dari kata *maqṣad* yang bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, tujuan akhir.[7] Kata ini acapkali disamakan dengan kata *al-hadaf, al-gharad, al-maṭlūb*, dan *al-ghāyah*, *al-ḥikam, al-ma'ānī dan al-asrār*.[8]

---

[6] Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir,* 120.
[7] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd Mun'im, (Bandung: Mizan, 2015), 32.
[8] 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*, (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007), 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada dasarnya, kata *maqāṣid* sering disandingkan dengan kata *al-sharī'ah* yang membentuk susunan *maqāṣid al-sharī'ah*. Namun dalam perkembangannya, kata *maqāṣid* tidak jarang disandingkan dengan kata *al-Qur'ān* yang membentuk frase *maqāṣid al-Qur'ān*. Frase ini menurut sebagian peneliti dianggap sebagai bentuk evolusi *maqāṣid*, akibat beberapa keterbatasan cakupan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai frase lama yang tidak digali langsung secara holistik pada sumber pertama syariat.[9] Sementara *maqāṣhid al-Qur'ān* yang memuat seluruh teks al-Quran, memiliki cakupan wilayah *maqāṣid* yang tidak hanya terbatas pada persoalan hukum fiqih saja, melainkan menyentuh apa saja yang dapat dikatakan sebagai perintah dan larangan Tuhan, baik dalam tataran tingkah laku manusia maupun dalam akidah dan aspek-aspek lainnya dalam kehidupan manusia.[10]

Menurut Ibn 'Āshūr, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh *al-Shāri'* (pembuat syariat) dalam setiap bentuk penentuan hukumnya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna syariat yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makan-makna

[9] Munawir, *Pandangan Dunia Al-Qur'an; Telaah Terhadap Prinsip-Prinsip Universal al-Qur'an, Penelitian Individual*, (Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2015), 57.
[10] Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi; Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkonesitas Maslahah* (Yogyakarta: LKiS, 2015), 16.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum.[11]

Dengan demikian *al-tafsīr al-maqāṣidī* merupakan tafsir al-Quran yang berorientasi pada realisasi tujuan –baik tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) secara khusus maupun tujuan al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) secara umum dengan pola memperhatikan makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk hikmah, sebab hukum, tujuan dan segala nilai yang bisa menjadi kemaslahatan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya dan menyelesaikan problem-problem di setiap masa.

Menurut Waṣfī 'Āshūr, *al-tafsīr al-maqāṣidī* adalah salah satu corak tafsir yang pemaknannya mengarah pada visi al-Quran, baik universal maupun parsial, yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia.[12] Sedangkan menurut Jaser Auda secara sederhana mengatakan bahwa *tafsīr maqāṣidi* adalah tafsir yang mempertimbangkan faktor *maqāṣid* (tujuan-tujuan) yang berdasar pada persepsi bahwa al-Qur'an merupakan suatu keseluruhan yang menyatu. Sehingga sejumlah kecil ayat yang berhubungan dengan hukum akan meluas dari beberapa ratus ayat menjadi seluruh teks al-Quran. Surah dan ayat al-Qur'an yang membahas tentang keimanan, kisah para Nabi, kehidupan akhirat dan alam semesta, seluruhnya menjadi bagian dari sebuah gambaran utuh.[13]

---

[11] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Misawi, Cet II (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 49.

[12] Waṣfī 'Āshūr Abū Zaid, "al-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur'ān al-Karīm", dalam www.alukah.net (11 April 2018), 7.

[13] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam*, 299.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu persoalan dalam Islam yang masih diperselisihkan adalah formulasi pembagian warisan, misalnya yang terdapat dalam surah al-Nisā' ayat 11:

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ[14]

Allah menshari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.

Ayat tersebut menjelaskan bagian laki-laki lebih banyak daripada bagian perempuan. Menurut ulama fikih klasik, ayat tersebut termasuk kategori ayat *qaṭ'ī* (definitif). Tetapi bagi kaum feminis ayat tersebut harus ditafsir dengan pendekatan kontekstual (tinjauan historisitas) sebagaimana yang dilakukan oleh para pemikir Barat, termasuk juga pemikir muslim liberal seperti Muhammed Arkoun, yang mengatakan bahwa Al-Qur'an adalah hasil dari sosial-budaya, yang menurutnya bahwa tidak ada jalan lain untuk menafsirkan Al-Qur'an -wahyu- kecuali menghubungkannya dengan konteks historis.[15] Selaian QS. al-Nisā: 11 tersebut, masih ada beberapa ayat yang menjelaskan tentang waris, yaitu: QS. al-Nisā: 7, 33, 176, QS. al-Anfāl: 75 dan QS. al-Ahzāb: 6.

Hukum kewarisan dalam Islam adalah hukum yang mengatur peralihan pemilikan harta peninggalan (*tirkah*) pewaris, menetapkan siapa-siapa yang berhak menjadi ahli waris, menentukan berapa bagian masing-masing ahli waris, dan mengatur kapan waktu pembagian harta

[14] al-Qur'an, 4: 11.
[15] Eni Purwati, dkk., "Dekonstruksi Teks Bias Jender", *Istiqro'*, Vol. 03, No. 01 (Maret, 2004), 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

warisan pewaris itu dilaksanakan[16]. Hukum kewarisan ini cukup menguras perhatian para intelektual Islam dengan isu reinterpretasi ajaran Islam. Gerakan reinterpretasi ini marak di berbagai negara termasuk Indonesia. Hanya saja Indonesia tidak sehangat di dunia Barat karena tingkat penghargaan terhadap kaum perempuan sebagai mitra kerja laki-laki dalam menjalankan aktivitas di negara mayoritas Muslim ini jauh lebih baik dibandingkan negara Islam lainnya.[17]

Beberapa belas abad yang lalu, ketika itu perempuan tidak mendapat hak waris sedikitpun, untuk masa kini perlu adanya tinjauan kembali karena pada hakikatnya al-Qur'an menghendaki keadilan.[18] Problem pembagian warisan adalah perbandingan yang tidak sama antara laki-laki dan perempuan. Kondisi ini dapat dipahami karena pada saat al-Qur'an diturunkan, tradisi jahiliyah tidak memberikan warisan pada perempuan. Setelah al-Qur'an diturunkan, mulai ada pembagian warisan terhadap perempuan.

Menurut Ibn 'Āshūr, persoalan warisan erat kaitannya dengan kewajiban suami dalam memberikan nafkah kepada istri. Laki-laki mendapatkan warisan dua kali bagian perempuan, hal ini dikarenakan laki-laki berkewajiban untuk memberikan nafkah pada saudara perempuan yang belum menikah dan anggota keluarga lain yang masih dalam

---

[16] Amin Suma, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005), 108.
[17] Zubaedi, *Islam dan Benturan Antarperadaban*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 233.
[18] M, Quraish Shihab, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), 291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanggungannya.[19] Hal tersebut dikarenakan ajaran Islam menegaskan bahwa warisan dan nafkah adalah dua hal yang saling terkait dan saling melengkapi.

Ibn 'Ashūr merupakan tokoh yang memiliki keunikan baik dari sisi kepribadian maupun kitab yang ditulisnya. Di antaranya: *Pertama*, Ibn 'Ashūr merupakan tokoh besar dan mempunyai pengaruh yang sangat kuat di bidang tafsir di Tunisia. Hal ini terbukti ketika ia diangkat sebagai *mufti* di negaranya. *Kedua*, Ibn 'Ashūr merupakan salah satu tokoh perintis wacana *Maqāsid al-Shari'ah* sepeninggal al-Shāṭibī dan secara kondisional menuangkan ide *maqāṣid*-nya dalam karya tafsirnya.[20] *Ketiga*, Ibn 'Ashūr dipandang sebagai ulama yang objektif. Meskipun ia bermazhab Maliki, ia tidak segan-segan mengunggulkan mazhab yang lain apabila ia menemukan data yang lebih kuat dan valid. *Keempat*, kitab Tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* karya Ibn 'Ashur ini mempunyai pengaruh dan daya tarik tersendiri sehingga ia menjadi perbincangan para pakar tafsir internasional dalam sebuah forum khusus yakni *Multaqā Ahl al-Tafsir*.

Melalui uraian dan penjelasan singkat di atas, penulis memiliki ketertarikan untuk meneliti lebih lanjut karya tafsir Ibn 'Āshūr ini. Inilah yang menjadi alasan mengapa penulis memilih Ibn 'Āshūr dan karya tafsirnya dalam tulisan ini. Ketertarikan penulis dalam penelitian ini

---

[19] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 3. (Kairo: Marba'ah 'Īsā al-Bābi al-Ḥalabī,1384 H/ 1963), 345.

[20] Arwani Syaerozi, "Para Pioner Kajian Maqasid Syari'ah" dalam www.fahmina.or.id/index (21 April 2018), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah paling tidak disebabkan oleh tiga alasan. *Pertama*, adanya pencantuman beberapa mukadimah yang dilakukan oleh Ibn ‘Āshūr sebelum memulai penafsirannya terhadap al-Qur’an, khususnya pada mukadimah keempat yang memuat tujuan penafsiran. Tujuan penafsiran inilah yang dimaksud dengan *maqāṣid al-sharī‘ah*. Adanya pencantuman mukadimah-mukadimah ini merupakan keunikan yang dimilikinya dan juga sebagai pembeda dengan karya tafsir yang lain. *Kedua*, selain memiliki karya tafsir, Ibn ‘Āshūr juga memiliki sebuah karya yang berjudul *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah* yang membahas secara khusus tentang maqāṣid al-syarī‘ah. *Ketiga*, sepengetahuan penulis, penelitian dan perhatian cendekiawan dan sarjana muslim terhadap karya tafsir Ibn ‘Āsyūr memang telah banyak dilakukan, namun belum menyentuh pembahasan tentang ayat-ayat waris perspektif tafsir *maqāṣidi*.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat diidentifikasi beberapa masalah yang muncul sebagaimana berikut:

1. Latar belakang yang mendorong Ibn ‘Ashūr menggunakan pendekatan tafsir *maqāṣidī* terhadap penafsiran ayat-ayat waris dalam kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.
2. Prinsip-prinsip dan kaidah tafsir *maqāṣidī* Ibn ‘Ashūr terhadap penafsiran ayat-ayat waris.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Metode dan corak penafsiran Ibn ‘Ashūr terhadap penafsiran ayat-ayat waris dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.
4. Penafsiran Ibn ‘Āshūr tentang ayat-ayat waris dalam kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.*
5. Relevansi penafsiran Ibn ‘Ashūr dengan pendekatan *maqāsid al-sharī’ah* terhadap penafsiran ayat-ayat waris.

Selanjutnya untuk memperjelas ruang lingkup pembahasan yang akan diteliti pada masalah di atas, kiranya perlu dikemukakan batasan masalah, pembahasan akan dibatasi pada poin ke 1. Prinsip-prinsip dan kaidah tafsir *maqāṣidī* Ibn ‘Ashūr terhadap penafsiran ayat-ayat waris, 2. Penafsiran Ibn ‘Āshūr tentang ayat-ayat waris dalam kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* 3. Relevansi penafsiran Ibn ‘Ashūr dengan pendekatan *maqāsid al-sharī’ah* terhadap penafsiran ayat-ayat waris.

C. Rumusan Masalah

Pemaparan singkat mengenai latar belakang masalah yang telah disebutkan, perlu dilakukan perumusan terhadap masalah yang akan menjadi fokus pembahasan penelitian. Rumusan masalah yang hendak diangkat adalah:

1. Bagaimana penafsiran Ibn ‘Āshūr tentang ayat-ayat waris dalam kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*?
2. Bagaimana relevansi penafsiran Ibn ‘Ashūr dengan pendekatan *maqāsid al-sharī’ah* terhadap penafsiran ayat-ayat waris?

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian adalah maksud atau arah yang ingin dituju dari pertanyaan-pertanyan yang termuat dalam rumusan masalah. Sedangkan kegunaan penelitian adalah kontribusi teori atau praktis, dan segi-segi kemanfaatan dari penelitian yang dilakukan.

Tujuan penelitian ini adalah untuk :

1. Mendapatkan pengetahuan tentang pandangan Ibn ‘Āsūr tentang ayat-ayat waris dalam kitab tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dengan tinjauan tafsir *maqāṣidī.*
2. Mendapatkan pengetahuan tentang relevansi penafsiran Ibn ‘Ashūr terhadap *maqāsid al-sharī’ah.*

E. Kegunaan Penelitian

Hasil dari penelitian ini diharapkan bermanfaat untuk hal-hal sebagaimana berikut :

1. Secara teori, hadirnya penelitian ini diharapkan mampu menambah dan memperkaya khazanah keilmuan tentang ayat-ayat waris secara umum dan ayat-ayat waris dalam perspektif Ibn ‘Āshūr.
2. Secara praktis, hadirnya penelitian ini diharapkan dapat menjadi alternatif atau bahkan dapat menjadi acuan utama bagi kalangan akademisi ilmu ke-Islaman dalam menafsirkan sebuah teks khususnya teks al-Qur’an dengan tinjauan *maqāṣid al-sharī‘ah* yang dianggap sebagai sebuah acuan penafsiran yang relevan pada era kontemporer saat ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Kerangka Teoretik

Untuk memudahkan kajian dalam sebuah penelitian, digunakanlah kerangka teori (*theoritical framework*) yang merupakan model konseptual dari suatu teori atau hubungan logis (*logical sense*) di antara faktor-faktor yang diidentifikasi penting pada masalah penelitian. Penelitian ini menggunakan kerangka teori epistemologi tafsir dan *maqāṣid al-syarī'ah* yang digagas oleh Ibnu 'Āsyūr yang termuat dalam karya khusus yang membahas tentang *maqāṣid al-sharī'ah* yaitu kitab *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah.*

Maqāṣid al-sharī'ah dapat dimasukkan ke dalam karakteristik paradigma penafsiran di era kontemporer yaitu kontekstual dan berorientasi pada spirit al-Qur'an dalam rangka pencarian nilai universal al-Qur'an yang akan menjadikan kitab suci umat Islam ini senantiasa relevan dalam ruang dan waktu.[21] Gagasan *maqāṣid al-sharī'ah* yang digagas oleh Ibnu 'Āshūr merupakan pengembangan terhadap gagasan *maqāṣid al-sharī'ah* para pendahulunya seperti Abū Isḥāq al-Shāṭibī, Shams al-Dīn ibn al-Qayyim, Shihāb al-Dīn al-Qarafī, 'Izz al-Dīn 'Abd al-Salām, Abū Ḥāmid al-Ghazālī, dan Abū al-Ma'ālī al-Juwayni. Kemudian, gagasan yang dimiliki oleh Ibnu'Āshūr dikembangkan lagi oleh penerusnya seperti Jasser Auda.

Jasser Auda menyebutkan bahwa Ibnu 'Āshūr adalah salah satu ulama kontemporer yang sangat concern dalam kajian *maqāṣid al-*

[21] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (LKiS : Yogyakarta, 2010), 64.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sharī'ah. Auda mengemukakan bahwa tujuan pokok universal hukum Islam dalam pandangan Ibnu 'Āshūr adalah ketertiban, kesetaraan, kebebasan, kemudahan, dan pelestarian manusia.[22]

Dalam literatur hukum Indonesia sering digunakan kata "waris" atau warisan. Kata tersebut berasal dari bahasa Arab akan tetapi dalam praktek lebih lazim disebut "Pusaka". Bentuk kata kerjanya *waritha-yarithu* dan kata bendanya adalah *wirthan, wārithan* dan *turāthan*. Kata *wārits* berarti orang yang mendapat warisan atau pusaka, sedangkan kata *mīrāth* digunakan untuk menunjukkan harta warisan/peninggalan mayyit.[23] Secara terminologi, *mīrāth* berarti warisan harta kekayaan yang dibagi dari orang yang sudah meninggal dunia kepada ahli warisnya. *mīrāth* menurut syariah adalah memberi undang-undang sebagai pedoman antara orang yang sudah meninggal dunia dan ahli waris, dan apa saja yang berkaitan dengan ahli waris tersebut. Jadi hukum waris adalah salah hukum kekeluargaan Islam yang paling penting berkaitan dengan kewarisan. Kematian seseorang itu membawa dampak kepada berpindahnya hak dan kewajiban kepada beberapa orang lain yang ditinggalkannya, yang disebut dengan warasah, yakni ahli waris dan wali.[24]

---

[22] Jasser Auda, *Al-Maqāṣid* Untuk Pemula terj.'Ali 'Abdel mon'im (SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2013), 16.

[23] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1550-1551.

[24] Rahman I, Doi, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah (Syariah)* (Jakarta: Raja Grafindo Persada: 2002), 352.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam beberapa literatur hukum Islam, ditemui beberapa istilah untuk menamakan Hukum Kewarisan Islam, seperti fiqih mawaris, ilmu faraiḍ, dan hukum kewarisan. Perbedaan dalam penamaan ini terjadi karena perbedaan arah yang dijadikan titik utama dalam pembahasan.[25]

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian ini terdiri dari tiga komponen, yaitu ayat-ayat waris, tafsir *maqāṣidī*, dan Ibnu 'Āshūr (termasuk di dalamnya kitab tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*). Jadi, dalam tinjauan pustaka ini ditampilkan beberapa karya yang secara khusus membahas ketiga komponen tersebut, baik berupa gabungan dari kedua komponen ataupun satu komponen secara mandiri.

1. Bahrul Ulum dalam skripsinya yang berjudul "Konsep kewarisan dalam al-Qur'an (Studi Atas Penafsiran Muḥammad Shahrūr Terhadap Ayat-ayat Waris)". Dalam skripsi tersebut, Bahrul Ulum berkesimpulan bahwa metode dan pendekatan yang digunakan Muḥammad Shahrūr dalam menafsirkan ayat-ayat waris adalah ijtihad dengan menggunakan "teori batas" (*naẓariyyah al-hudūd*) dalam menafsirkan al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan ayat-ayat *muḥkamāt* (ayat-ayat hukum). Hal ini digunakan Shahrūr untuk tetap menjaga sakralitas teks, di tengah penafsiran yang menuntut dinamisasi dan fleksibelitas dengan perkembangan zaman. Dengan teori ini juga Shahrūr mengelaborasi lebih jauh penafsiran mengenai

[25] Mohammad Muhibbin dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam (Sebagai Prmbaharuan Hukum Positif di Indonesia)* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat-ayat waris.[26] Antara penelitian tersebut dengan penelitian ini terjadi kesamaan, yakni sama-sama mengkaji ayat-ayat waris. Namun yang membedakan penelitian tersebut dengan penelitian ini adalah tokoh dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian, penelitian tersebut mengkaji tokoh Shahrūr dengan pendekatan teori batas, sedangkan dalam penelitian ini mengkaji tokoh Ibn ‘Āshūr dengan pendekatan *maqāṣid al-syarī’ah*.

2. Faridatus Sa’adah dalam skripsinya yang berjudul “Tafsir Maqāṣidī (Kajian Kitab *Aḥkām al-Qur’ān* Karya Abu Bakar Ibn al-‘Arabi)”. Dalam skripsi ini, Faridatus Sa’adah memiliki kesimpulan bahwa dalam praktik penafsiran, *maqāṣid al-sharī‘ah* dapat berperan sebagai instrumen penafsiran al-Qur’an sekaligus pengontrol dan adaptor bagi teks dan realita. Berkat peran yang dimainkan *maqāṣid al-syarī‘ah* ini pula maka penafsiran Ibn al-‘Arabi tidak lagi hanya bersandar pada penampakan zahirnya lafal, melainkan lebih mengutamakan kaidah yang tentunya memiliki sandaran dalil-dalil yang dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya. Salah satu tolok ukur kebenarannya adalah prinsip-prinsip *maqāṣidī* yang dipegangnya, yakni menjaga agama, jiwa, akal, nasab, harta, dan kehormatan. Selama tidak melanggar prinsip-prinsip tersebut, maka tafsir dapat dikembangkan dengan berlandaskan kaidah umum *maqāṣid al-*

[26] Bahrul Ulum, “Konsep Kewarisan Dalam al-Qur’an: Studi atas Penafsiran Shahrūr Terhadap Ayat-ayat Waris” (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sharī'ah , yaitu mendatangkan maslahat dan menghilangkan mafsadat.[27]

3. Safriadi dalam bukunya *Maqasid Al-Syari'ah Ibnu 'Asyur* . Ia mengemukakan bahwa konsep *maqāṣid al-syarī'ah* adalah suatu teori hukum baru yang identik dengan filsafat hukum Islam dalam memberikan solusi terhadap problematika masyarakat, dan menjawab tuntutan masa yang terus bergerak demi terwujudnya eksistensi fikih yang humanis, elastis, dan egaliter. Melalui konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang dibangun Ibn 'Āshūr, banyak ditemukan masalah baru yang tidak dapat didudukkan status hukumnya sepanjang kajian hukum Islam menjadi terjawab dan terpenuhi meskipun tidak tercantum dalam legislasi pembuat hukum.[28]
4. Azmil Mufidah dalam skripsinya yang berjudul "Tafsir Maqāṣidī (Pendekatan *Maqāṣid al-Sharī'ah* Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan Aplikasinya dalam Tafsir *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*)" lebih memfokuskan pembahasan pada aspek *maqāṣid al-sharī'ah* yang diterapkan oleh Ibn 'Āshūr dalam menafsirkan al-Qur'an. Ia memberikan kesimpulan bahwa dengan pendekatan *maqāṣid al-sharī'ah* Ibn 'Āshūr berarti segala hukum yang disyariatkan oleh Allah mengandung tujuan dan hikmah. Selain itu, pendekatan ini memberikan pengetahuan baru tentang metodologi pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga

[27] Faridatus Sa'adah, "Tafsir Maqāṣidī: Kajian Kitab Ahkām al-Qur'ān Karya Abu Bakar Ibn al-'Arabi", (Skripsi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012)
[28] Safriadi, *Maqasid Al-Syari'ah Ibnu 'Asyur* (Aceh: Sefa Bumi Persada, 2014), 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat diambil nilai-nilai universalnya sebagai solusi produk tafsir yang selama ini tampak ideologis. Akhirnya, tujuan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk dan problem solver dapat diaplikasikan.[29]

5. 'Ābd al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ dalam kitabnya *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-'Aṣr al-Ḥadīth*, memberikan penjelasan secara umum tafsir dan mufassir di era kontemporer. Ia membahas Ibn 'Āshūr dan kitab tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* dan membahas pula sikap dan pandangan Ibn 'Āshūr terhadap kitab-kitab tafsir, penafsiran ulama terdahulu, sumber penafsiran, *maqāṣid al-sharī'ah*, penafsiran *fiqhiyyah*, akidah, tafsir *'ilmī* serta penggunaan hadis Nabi dalam penafsiran al-Qur'an.[30]
6. Māni' 'Abd Ḥalīm Maḥmūd dalam kitabnya *Manhaj al-Mufassirrīn*, yang dialihbahasakan oleh Faisal Saleh dan Syahdianor " *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*" membahas biografi singkat Ibn 'Āshūr, sekilas tentang kitab tafsirnya dan contoh penafsirannya.[31]

Dari beberapa penelitian tersebut belum ada karya yang membahas tentang penafsiran ayat-ayat waris perspektif tafsir *maqāṣidī* Ibn 'Ashūr.

---

[29] Azmil Mufidah, "Tafsir Maqāṣidī (Pendekatan Maqāṣid al-Sharī'ah Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan Aplikasinya dalam Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr)" (Skripsi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013).

[30] 'Abd al-Qādir Muḥammad Ṣāliḥ, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-'Aṣr al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003), 109-152.

[31] Māni' 'Abd Ḥalīm Maḥmūd, *Metodologi Tafsir : Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), 313-319.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

H. Metode Penelitian

1. Jenis penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian yang bersifat kepustakaan (*library research*), yaitu dengan menelusuri bahan-bahan dan materi-materi kepustakaan yang berupa karya-karya yang berkaitan dengan pembahasan dalam penelitian ini. Dengan ini, dapat dikatakan bahwa penelitian ini bersifat kualitatif.

2. Sumber data

Sumber data dalam penelitian ini dapat dibagi menjadi dua kategori. Pertama, data primer yaitu kitab hasil karya Ibn ‘Āshūr dalam bidang penafsiran al-Qur’an (*al-Taḥrir wa al-Tanwīr*) dan dalam bidang uṣūl al-fiqh (*Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmiyyah*).

Kedua, data sekunder yaitu buku *Al-Maqāṣid Untuk Pemula* karya Jasser Auda yang dialihbahasakan oleh ‘Ali ‘Abdelmon’im, *Diskursus Maqashid Al-Syari’ah Ibnu ‘Asyur* karya Safriadi, dan karya-karya yang telah disebutkan pada bagian tinjauan pustaka.

3. Teknik pengumpulan data

Mengenai teknik pengumpulan data dalam penelitian ini, penulis mendokumentasikan data, baik yang bersifat primer maupun sekunder. Setelah data-data tersebut terkumpul, barulah memulai pemilahan dan pengklasifikasian data sesuai dengan pembahasannya masing-masing.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Teknik analisis data

Analisis data di sini dilakukan dengan metode deskriptif-analitis, yakni dengan mendeskripsikan hal-hal yang berkaitan dengan ayat-ayat waris, *maqāṣid al-sharī'ah*, Ibn 'Āshūr serta kitab tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* yang mencakup pengertian ayat-ayat waris secara umum, pengertian *maqāṣid al-sharī'ah*, sejarah dan latar belakang kehidupan dan pemikiran Ibn 'Āshūr, serta deskripsi singkat kitab tafsirnya. Dari pemaparan deskripsi itu, diharapkan penulis mampu untuk menganalisa pandangan Ibn 'Āshūr terhadap ayat-ayat waris dalam tinjauan tafsir yang berlandaskan pada *maqāṣid al-sharī'ah.*

I. Sistematika Pembahasan

Untuk memaksimalkan hasil dari kerja penelitian ini, penulis mengonstruksi penelitian ini dengan sistematika sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan dalam penelitian yang meliputi uraian tentang hal-hal pokok yang mendasari penelitian. Dalam pendahuluan tersebut terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab kedua, berisi pemaparan tafsir *maqāṣidī* dan *maqāṣid al-sharī'ah* berupa pengertian singkat, sejarah perkembangannya, dan tawaran prinsip-prinsip dan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* Ibn 'Āshūr.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab ketiga, membahas tentang Ibn ‘Āshūr dan karya tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Pembahasan tentang Ibn ‘Āshūr meliputi sejarah singkat riwayat hidup, riwayat pendidikan, karir intelektual, karya-karyanya. Sedangkan pembahasan tentang karya tafsirnya *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* meliputi deskripsi naskah tafsir, latar belakang penulisan, karakteristik, metode penafsiran, kelebihan dan kekurangan, serta kontribusi tafir Ibn ‘Āshūr dalam pengembangan tafsir.

Bab keempat, memuat analisis komprehensif yang merupakan kelanjutan dari analisis yang telah dimuat pada bab-bab sebelumnya. Dalam bab ini diuraikan permasalahan-permasalahan yang diangkat dengan mencantumkan beberapa ayat al-Qur’an yang terkait dengan tema waris. Langkah pertama yang dilakukan dalam bab ini adalah membahas dan mengurai pandangan ayat-ayat waris tinjauan tafsir *maqāṣidī* menurut Ibn ‘Āshūr dengan merujuk pada penafsirannya yang termuat dalam kitab *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Setelah itu, dikemukakan pula pandangan dan penafsiran lain yang dijadikan sebagai perbandingan ataupun perluasan cakupan pembahasan. Selanjutnya, langkah yang dilakukan adalah menjelaskan relevansi penafsiran ayat-ayat waris dengan konsep *maqāṣid al-sharī’ah* menurut Ibn ‘Āshūr.

Bab kelima, merupakan penutup dari pembahasan yang berupa kesimpulan dari seluruh hasil penelitian dan saran-saran yang diberikan kepada peneliti.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

TAFSIR MAQĀṢIDĪ DAN MAQĀṢID AL- SHARĪ‘ AH IBN ‘ĀSHŪR

I. Tafsir Maqāṣidī

A. Pengertian Tafsir Maqāṣidī

Dalam kamus besar bahasa Indonesia, kata tafsir bermakna: keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an agar mudah dipahami.[1] Namun pada dasarnya kata tafsir tidak berakar dari bahasa Indonesia murni, tetapi dari bahasa Arab yang berarti *al-iḍāḥah* (menerangkan) dan *al-tabyīn* (menjelaskan). Asal usul kata tafsir bisa berasal dari kata *al-fasr* atau *al-tafsarah*. Kata *al-fasr* sendiri berarti bisa bermakna *al-kashf* (menyingkap) dan *al-iẓhār* (menampakkan). Sedangkan kata *al-tafsarah* merupakan istilah untuk sesuatu yang diperiksa oleh seorang dokter dari pasiennya.[2] Sedangkan dalam kamus al-Munawwir, dikatakan bahwa tafsir merupakan bentuk masdar "*tafsīroh* dari fi‘il *fassara-yufassiru* yang memiliki banyak arti, diantaranya: menerangkan, menjelaskan, memberi komentar, menerjemahkan atau mentakwilkan.[3]

Secara istilah, tafsir memiliki beberapa definisi. Misalnya tafsir didefinisikan dengan ilmu yang digunakan untuk menemukan pemahaman atas kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.,untuk

---

[1] www.kbbi.web.id, diakses pada kamis 31 Agustus 2018, pukul 12.10

[2] Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, ditahqiq oleh Amir Aḥmad Haidar, cet. Ke-2, jilid V (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 2009), 64-65.

[3] Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1054.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjelaskan makna-maknanya, menetapkan hukum dan hikmahnya.[4] Al-Zarkashī mendefinisikan tafsir sebagai ilmu untuk memahami *kitabullāh* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, juga untuk menjelaskan makna-maknanya, mengungkap hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung dalamnya didasari dengan ilmu bahasa, *naḥwu, taṣrīf, bayān, uṣūl al-fiqh,* ilmu *qirā'at* dan juga pengetahuan terhadap *asbāb al-nuzūl* dan *nāsikh wa al-mansūkh.*[5]

Sementara kata *maqāṣidī* merupakan kata bentukan dari *maqāṣid* yang memiliki tambahan *yā' nisbah* yang bersandar padanya. *Maqāṣid* merupakan bentuk jamak dari kata *maqṣad* yang bermakna maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, tujuan akhir.[6] Kata ini acapkali disamakan dengan kata *al-hadaf, al-gharaḍ, al-maṭlūb, dan al-ghāyah., al-ḥikam, al-ma'ānī dan al-asrār.*[7]

Pada dasarnya, kata *maqāṣid* sering disandingkan dengan kata *al-sharī'ah* yang membentuk susunan *maqāṣid al-sharī'ah.* Namun dalam perkembangannya, kata *maqāṣid* tidak jarang disandingkan dengan kata *al-Qur'ān* yang membentuk frase *maqāṣid al-Qur'ān.* Frase ini menurut sebagian peneliti dianggap sebagai bentuk evolusi *maqāṣid*, akibat beberapa keterbatasan cakupan *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai frase lama yang tidak

---

[4] Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 66.
[5] Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz ke-1 (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1957), 15.
[6] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd Mun'im (Bandung: Mizan, 2015), 32.
[7] 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, *al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān* (Riyadh: Maktabah ar Rusyd, 2007), 21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digali langsung secara holistik pada sumber pertama syariat.[8] Sementara *maqāṣid al-Qur'ān* yang memuat seluruh teks al-Qur'an, memiliki cakupan wilayah *maqāṣid* yang tidak hanya terbatas pada persoalan hukum fiqih saja, melainkan menyentuh apa saja yang dapat dikatakan sebagai perintah dan larangan tuhan, baik dalam tataran tingkah laku manusia maupun dalam akidah dan aspek-aspek lainnya dalam kehidupan manusia.[9] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa maksud daripada term *maqāṣid al-Qur'ān* adalah tujuan-tujuan luhur yang diperoleh dari sekumpulan hukum-hukum al-Qur'an.[10]

Selain masalah keterbatasan, definisi *maqāṣid al-sharī'ah* yang bergerak teratur mengikuti perkembangan teorinya,[11] sehingga setiap ulama ushul memiliki definisi yang berbeda antara satu dengan yang lainnya, menjadi sorotan tersendiri bagi kalangan para peneliti modern. Jika merujuk pada era klasik, tidak diketemukan definisi *maqāṣid al-shari'ah* secara komprehensif dan tegas dengan paparan yang tuntas, termasuk Imam al-Shāṭibī yang tidak mengupas tentang defenisi untuk *maqāṣid al-sharī'ah*.[12]

---

[8] Munawir, *Pandangan Dunia Al-Qur'an; Telaah Terhadap Prinsip-Prinsip Universal al-Qur'an*, Penelitian Individual (Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2015), h. 57

[9] Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi; Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkonesitas Maslahah* (Yogyakarta: LKiS, 2015), 16.

[10] 'Abd al-Karīm Ḥamīdī, *al-Madkhal*, 27.

[11] Menurut Aḥmad al-Raysūnī perkembangan *maqāṣid* dapat dikembalikan kepada tiga tokoh sentral yang berpengaruh yaitu Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma'ālī Abd Allāh al-Juwaynī (w. 478), Abū Isḥāq al-Shāṭibī (w. 790) dan Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr (w. 1379 H / 1973 M). lihat Aḥmad al-Raysūnī, *al-Bahth fī Maqāṣid al-sharī'ah*, 4-5, dalam Ahmad Imam Mawardi, *Fiqhi Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), 190.

[12] Aḥmad al-Raisūnī, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*, (Libanon: al-Mu'assasah al-Jāmi'ah li Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1992), 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pembicaraan *maqāṣid al-sharī'ah* pada masa itu hanya dapat ditimba dari pemikiran para ulama tentang *'illah* (alasan) hukum dan mashlahah.

Definisi *maqāṣid al-sharī'ah* yang komprehensif lebih banyak dikemukakan oleh ulama-ulama kontemporer, seperti yang di defenisikan oleh Ibn 'Āshūr dan A'lal al-Fāsī. Menurut Ibn 'Āshūr, *maqāṣid al-shari'ah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh *al-Shāri'* (pembuat syariat) dalam setiap bentuk penentuan hukumnya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna syariat yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makan-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum.[13] Sedangkan Alal al-Fāsī mendefinisikan sebagai tujuan syari'at dan rahasia-rahasia yang dibuat oleh *al-Shāri'* pada setiap hukum syari'at itu.

Dari definisi dua tokoh kontemporer tersebut tentang *maqāṣid al-sharī'ah*, hakekatnya secara tidak langsung menujukkan tidak adanya perbedaan antara istilah *maqāṣid al-sharī'ah* dengan istilah *maqāṣid al-Qur'ān*. Sebagaimana yang dipegang oleh Jaser Auda dalam permasalahan ini, tanpa membedakan antara kedua istilah tersebut.

Dengan demikian *al-tafsīr al-maqāṣidī* merupakan tafsir al-Quran yang berorientasi pada realisasi tujuan –baik tujuan syariat (*maqāṣhid al-sharī'ah*) secara khusus maupun tujuan al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) secara

[13] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, Cet II (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umum- dengan pola memperhatikan makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk hikmah, sebab hukum, tujuan dan segala nilai yang bisa menjadi kemaslahatan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya dan menyelesaikan problem-problem di setiap masa.

B. Sejarah Perkembangan Tafsir Maqāṣidī

al-Tafsīr al-maqāṣidī adalah wacana baru yang muncul dalam diskursus ilmu tafsir. Namun secara genealogi, sejarah perkembangannya dapat dilacak berdasarkan perkembangan ilmu maqashid. Berdasarkan sejarah ide tentang maksud atau tujuan tertentu yang mendasari perintah al-Qur'an dan Sunnah, sabagaimana yang dipriodesasikan oleh Jaser Auda bahwa sejarah tersebut dapat dilacak hingga masa sahabat Nabi.[14] Sebagai contoh, satu kasus yang sangat popular terjadi pada masa sahabat waktu itu, yaitu shalat Asar di Bani Quraiẓah. Nabi mengirim sekelompok sahabat ke Bani Quraiẓah,[15] dan memerintahkan mereka salat Asar disana.[16] Batas waktu salat Asar hampir habis sebelum para sahabat tersebut tiba di Bani Quraiẓah. Lalu, para sahabat terbagi menjadi dua kelompok yang berbeda

---

[14] Jaser Auda berusaha menyusun sejarah perkembangan ide *maqāṣid* berdasarkan pada masa munculnya pemikiran tokoh tentang *maqāṣid*. Dia mengklasifikasikan masa tersebut menjadi empat periodesiasi yaitu; *pertama*, periode pada masa sahabat, melalui ijtihad sahabat Nabi. *kedua*, periode permulaan muncul teori *ma qāṣid* (sebelum abad ke 5 H). *ketiga*, masa para imam penggagas teori *maqāṣid* dalam balutan kajian *uṣūl al-fiqh* (antara abad ke 5 H – 8H), *keempat*, periode kontemporer. Lihat Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 41-60. Berbeda dengan Auda, Aḥmad al-Raysūnī membagi sejarah perkembangan *maqāṣid* berdasarkan pada perkembangan dari makna satu konsep *maqāṣid* ke konsep yang lain. Dia menjadikan tiga tokoh sentral yang berpengaruh atas perkembangan konsep *maqāṣid*, yaitu Imām al-Ḥaramain Abū al Ma'ālī Abd Allah al-Juwaynī (w. 478), Abū Isḥāq al-Shāṭibī (w. 790) dan Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr (w. 1379 H / 1973 M). lihat Aḥmad al-Raysunī, *al-Bahth fī Maqāṣid al-Sharī'ah*, 4-5, dalam Ahmad Imam Mawardi, *Fiqhi Minoritas,* 190.

[15] Sekitar tahun ke -7 H. lokasinya beberapa mil dari Madinah.

[16] Selengkapnya sabda Nabi SAW tersebut bisa dibaca pada, Sahih al-Bukhārī, *Kitāb al-Maghāziy.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pandangan; kelompok pertama, mengambil sikap untuk segera melaksanakan shalat Asar karena waktunya sudah hampir habis sekalipun belum sampai di Bani Quraiẓah, sedangkan kelompok kedua, bersikap untuk tetap berpegang pada instruksi Nabi SAW, yaitu tidak melaksanakan shalat Asar karena belum sampai di Bani Quraiẓah walaupun waktu Asar sudah habis.

Alasan kelompok pertama untuk segera melaksanakan salat, karena mempertimbangankan maksud dan tujuan dari perintah Nabi agar supaya bergegas dalam perjalanan, bukan bermaksud menunda salat Asar. Sedangkan kelompok lain memahaminya secara lahir sebagaimana bunyi instruksi Nabi untuk melaksanakan shalat di tempat tujuan. Setelah kembali ke kota Madinah, para sahabat melaporkan cerita tersebut kepada Nabi, sedang Nabi meneguhkan kebenaran kedua pandangan para sahabatnya.

Dalam kasus lain yang menunjukkan penerapan pendekatan berbasis *maqāṣid* terhadap perintah Nabi, sebagaimana yang terjadi dalam ijtihad ‘Umar ibn Khaṭṭāb ketika para sahabat memintanya untuk membagikan harta rampasan (*ghanīmah*) yang diperoleh dari perang, dengan alasan perintah dalam al-Qur’an yang secara jelas membolehkan para tentara mujahid memperoleh *ghanīmah*. Akan tetapi, Khalifah ‘Umar menolak usulan para sahabat tersebut, dengan berpedoman pada ayat al-Qur’an lainnya yang lebih umum yang menyatakan maksud Allah SWT untuk tidak menjadikan harta kekayaan hanya terbatas pada kalangan tertentu saja. Dengan ini, ‘Umar dan para pendukung pendapatnya mengambil sikap berbeda dari sahabat lainnya, dikarenakan penerapan pendekatan *maqāṣid*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam konteks maqāṣid hukum khusus yaitu pemerataan ekonomi dan mengurangi kesenjangan antar kelas.[17]

Ijtihad para sahabat dari kasus diatas menunjukkan gambaran terhadap konsepsi dan ide *maqāṣid* dalam bentuknya yang sederhana telah diterapkan dimasa awal Islam. Sahabat Nabi tidak selalu menerapkan dalalah lafal (*dilālah al-lafẓ*) dalam istilah para pakar *uṣūl al-fiqh*, yaitu implikasi langsung dari suatu bunyi bahasa atau nas, tetapi sahabat juga tidak jarang menerapkan implikasi praktis, yang dikenal dengan istilah dalalah maksud (*dilālah al-maqāṣid*). Implikasi tujuan ini memungkinkan fleksibilitas yang lebih besar dalam memahami teks (*naṣ*) dan meletakkannya sesuai konteks situasi dan kondisi.[18]

Setelah periode sahabat, ide dan konsepsi mengenai *maqāṣid* mulai berkembang, sekalipun perkembangannya belum terlalu signifikan dan belum menjadi subjek (topik) karya ilmiah tersendiri, hingga tiba masa para ahli usul fikih belakangan, yaitu antara abad ke 5 H hingga 8 H. Namun paling tidak telah mewarnai pola pokir ulama hukum Islam pada saat itu dengan tampaknya pada beberapa metode penalaran yang digunakan oleh para imam mazhab tradisional, seperti penalaran melalui *qiyās*, *istiḥsān* dan pertimbangan kemaslahatan.[19]

Pada abad ke 5 H hingga 8 H, ide *maqāṣid* mulai dibahas dalam beberapa karya ulama (baca: *uṣūl al-fiqh*), sekalipun pembahasannya belum

[17] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 42.
[18] Ibid., 44.
[19] Ibid., 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

begitu jelas dan terkesan dikesampingkan, akibat penolakan mazhab teologi atas peranan akal dalam memahami *naṣ*.[20] Namun dalam kurun waktu ini, tepatnya dipenghujung abad kedelapan, ide *maqāṣid* mengalami proses metamorfosis sempurna dengan hadirnya Abū Isḥāq al-Shāṭibī. Dalam kitab *al-Muwāfaqāt*, dia berhasil menampilkan wajah baru konsep *maqāṣid* yang lebih dinamis dan aplikatif, termasuk penyusunan teori-teorinya secara lengkap, sistematis dan jelas. Dengan demikian, ulama-ulama ushul kemudian sepakat menjadikannya sebagai bapak atau pendiri *maqāṣid al sharī'ah*.[21]

Beberapa ulama yang termasuk dalam periode ini sebelum disempurnakan oleh al-Shāṭibī,[22] diantaranya; Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma'ālī Abd Allah al-Juwaynī (w. 478), meskipun dia tidak pernah menulis kitab yang spesifik membahas teori *maqāṣid*, namun beliau berhasil dalam mendeskripsikan dasar-dasar teori *maqāṣid.* Dalam kitab *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (Bukti Nyata tentang Asas Metode Hukum Islam) dia menyebutkan adanya lima jenjang dalam *maqāṣid* yaitu: *al-ḍarūrāt* (keniscayaan), *al-ḥājāt al-'āmmah* (kebutuhan publik), *al-makrūmāt* (perilaku moral), *al-mandūbāt* (anjuran-anjuran) dan apa yang tidak dapat dicantumkan pada alasan khusus.[23]

---

[20] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqhi Minoritas,* 186.
[21] Satria Effendi M. Zein, *Ushul Fiqih* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 35.
[22] Menurut Jaser Auda, al-Shāṭibī telah menyempurnakan teori *maqāṣid* dalam tiga cara substansial berikut: *Pertama*, *maqāṣid* yang semula sebagai bagian dari kemaslahatan mursal (*al-masāliḥ al-mursalah*) menjadi bagian dari dasar-dasar hukum Islam. *Kedua*, dari hikmah dibalik hukum menjadi dasar bagi hukum. *Ketiga*, dari ketidakpastian (*ẓanniyah*) menuju kepastian (*qaṭ'iyah*). Lihat Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 55.
[23] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Upaya Imām al-Juwaynī kemudian dilanjutkan oleh salah seorang muridnya, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/ 1111 M). Dia berhasil dalam mengelaborasi kajian *maqāṣid* Imām al-Juwaynī yaitu dengan menjabarkan konsep *al-ḍarūriyāt* yang diperkenalkan oleh gurunya menjadi *al-ḍarūriyyāt al-khams* dengan mengurutkannya menjadi; keniscayaan keimanan, jiwa, akal, keturunan dan harta dengan menambahkan istilah *al-hifẓ* (pelestarian) pada setiap keniscayaan itu. Dia memproritaskan keniscayaan yang berkedudukan lebih tinggi dari pada yang lebih rendah apabila terjadi pertentangan diantara keduanya.[24]

Selain dua tokoh tersebut, beberapa tokoh lainnya yang memiliki kontribusi terhadap perkembangan teori maqasid, diantaranya; al-'Izz ibn Abd al-Salām (w. 660 H/ 1209 M) dalam kitab *Qawā'id al-Aḥkām fī Masā'lih al-Anām* beliau telah menginvestigasi secara ekstensif tentang konsep *maṣlaḥah* dan *mafsadah*. Secara ringkas menurut dia, kemaslahatan dalam suatu permasalahan tidak boleh disia-siakan sebagaimana kemafsadatan yang ada didalamnya juga tida boleh didekati walaupun dalam masalah tersebut tidak ada *ijma'*, *naṣ* dan *qiyās* yang khusus.[25] Shihāb al-Dīn al-Qarafī (w. 684 H / 1285 M) dalam kitab *al-Furūq* telah menulis tentang pembukaan sarana untuk meraih kemaslahatan (*fath al-dharā'i'*), bahwa sebagaimana sarana yang mengarahkan pada tujuan haram harus ditutup,

[24] Jaser auda, *Al-Maqāṣid Untuk Pemula*, terj.'Ali 'Abdelmon'im (SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2013), 41-42.
[25] al-'Izz ibn Abd al-Salām, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* Vol. 2. (Damshiq: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 160.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka sarana yang mengarahkan pada tujuan halal seharusnya dibuka.[26] Terakhir ada Shams al-Dīn ibn al-Qayyim (w. 7488 H / 1347 M) dengan metodologi yuridisnya berdasarkan hikmah dan kesejahteraan manusia. Menurutnya, shariah didasarkan pada kebijaksanaan demi meraih keselamatan manusia di dunia dan di akhirat, dengan demikian shariah seluruhnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan dan kebaikan.[27]

Pasca kemunculan al-Shāṭibī dengan karya monumnetalnya *al-Muwāfaqāt*, ide dan konsep *maqāṣid* mengalami kebuntuan perkembangan sekian lama, terpendam sekitar enam abad dalam kemandegan keilmuan, sampai akhirnya pada era kontemporer, terkhusus oleh Ibn ʻĀshūr yang menjadikan ilmu *maqāṣid* sebagai disiplin ilmu yang mandiri, sekaligus menjadikan disiplin ilmu yang lengkap secara konseptual, prinsip dan metodologinya.[28] Bersamaan dengan itu, beberapa cendekiawan kontemporer lainnya berhasil melakukan perbaikan dan perluasan jangkauan mengingat berbagai wujud kritikan terhadap klasifikasi dan konsep *maqāṣid* yang telah ada dan berkembang pada masa sebelumnya.[29]

Beberapa alasan perlunya dilakukan reformasi konsep *maqāṣid* tradisional sebagaimana berikut: *Pertama*, jangkauan *maqāṣid* tradisional meliputi seluruh hukum Islam, namun tidak memasukkan maksud khsusus

---

[26] Sebagaimana dikutip Jaser Auda dalam Shihāb al-Dīn al-Qarafī, *al-Furūq* (*Maʻa Hawāmishihī*), ed. Khalīl Manṣūr, Vol. 1. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998), 357.
[27] Shams al-Dīn ibn al-Qayyim, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, ed Ṭaha Abdul Ra'ūf Saʻd, Vol. 1. (Beirūt: Dār al- Jīl, 1973), 333.
[28] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqhi Minoritas,* 197.
[29] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari suatu atau sekelompok nas/hukum yang meliputi topik fikih tertentu. *Kedua*, *maqāṣid* tradisional lebih berkaitan dengan individu, dibandingkan keluarga, masyarakat atau umat manusia. *Ketiga*, klasifikasi *maqāṣid* tradisional tidak memasukkan nilai-nilai yang paling umum seperti keadilan dan kebebasan. Keempat, *maqāṣid* tradisional dideduksi dari kajian literatur fikih, ketimbang sumber-sumber shari'at.[30]

Perbaikan pada ruang lingkup *maqāṣid* diharapkan agar jangkauan orang yang diliputi oleh *maqāṣid* dapat menjangkau wilayah yang lebih luas. Sehingga nantinya dari perluasan jangkauan ini akan merubah titik tekan dari kinerja *maqāṣid*, dari titik tekan *maqāṣid* lama sekedar *protection* (perlindungan) dan *preservation* (penjagaan), mengarah pada titik tekan *maqāṣid* baru pada *development* (pengembangan) dan *right* (hak-hak).[31]

Demikian halnya perbaikan pada sumber induksi *maqāṣid* diharapkan dapat menjadi amunisi terbaru dalam merespon tantangan zaman, dengan memposisikan maqasid tidak hanya berfokus pada pemahaman atas ayat hukum yang sebagian besar digali dari literatur fikih dalam mazhab-mazhab fikih, tetapi meluas pada penggalian secara langsung pada keseluruhan teks-teks suci keislaman, yaitu al-Qur'an dan hadis Nabi SAW. Terlebih persoalan hukum hanya menempati sebagian dari ruang yang tersedia dalam Islam. Al-Qur'an selain mengandung persoalan hukum, juga berisi penjelasan tentang hari akhir, etika, fenomena alam, kisah umat terdahulu dan penjelasan tentang sifat-sifat Allah.

---

[30] Ibid., 36.
[31] Ibid., 56-57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan dari perbaikan kedua aspek diatas, yaitu ruang lingkup dan sumber induksi, ulama kontemporer disamping berhasil merumuskan klasifikasi baru tentang *maqāṣid*, Pada era kontemporer, klasifikasi *maqaṣīd* terbagi menjadi tiga, yaitu; *Pertama*, *Maqāṣid* umum (*al-maqasid al-'āmmah*) yang dapat ditelaah diseluruh bagian hukum Islam, seperti keadilan, kemudahan dan kebebasan. *Kedua*, *Maqāṣid* khusus (*al-maqāṣid al-khāṣṣah*) yang dapat diobservasi di seluruh isi bab hukum Islam tertentu, seperti kesejahteraan anak dalam hukum keluarga. *Ketiga*, *Maqāṣid* parsial (*al-maqāṣid al-juz'iyyah*) meliputi apa yang dianggap sebagai maksud Ilahi dibalik suatu *naṣ* atau hukum tertentu, seperti larangan menyimpan daging pada hari raya qurban dengan maksud memberi makan kepada orang miskin. Juga telah menjadikan ilmu *maqāṣid* sebagai salah satu media intelektual dan metodologi masa kini yang terpenting untuk reformasi Islam, karena *maqāṣid* merupakan representasi sudut pandang masing-masing cendikiawan untuk mereformasi dan mengembangkan hukum Islam.[32] Pada posisi demikian, ilmu *maqāṣid* berubah menjadi sebuah metode berpikir dalam diskursus keagamaan, termasuk metode dalam menafsirkan teks agama yang dikenal dengan *al-tafsīr al maqāṣidī*.

Sebagai pendekatan metodologis, *maqāṣid* kemudian menjadi trend baru yang diminati oleh banyak cendekiawan kontemporer, khususnya dalam bidang penafsiran al-Qur'an. Seperti Ibn 'Āshūr, Qarḍāwī, Muḥammad al-Ghazālī, Maḥmūd Shalṭūt, Rashīd Riḍā, dan lain sebagainya. Berbagai

[32] Ibid., 36-40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seminar dan kajian juga diselenggarakan di berbagai daerah, seperti seminar yang membahas tentang bagaimana al-Qur'an dan Hadis bisa ditafsir ulang dengan menggunakan realitas kontemporer sebagai pertimbangan dan upaya mempromosikan tujuan syariat yang berpihak pada kedamaian, keadilan dan kemajuan umat Islam.[33]

Istilah *tafsir maqāṣidī* pertama kali dipopulerkan pada wacana Seminar Internasional dengan tema "*Metode alternatif Penafsiran*" diadakan di kota Oujda, Maroko pada tanggal 18-20 April 2007. Kajian *tafsir maqāṣidī* sebenarnya pernah diangkat secara tuntas oleh Nuruddin Qirath dalam disertasi doktornya (di Universitas Muhammad V) yang mengangkat tema tentang "*Tafsir Maqāṣidī Menurut Perspektif Ulama Maghrib Arabi*", begitu juga oleh professor Jelal al-Merini dari universitas al-Qurawiyien dalam bukunya *Ḍowābiṭ al-Tafsīr al-Maqāṣhidī li al-Qur'ān al-Karīm* (ketentuan tafsir maqāṣidī terhadap al-Qur'an), dan Ḥasan Yashfu, dosen senior di universitas Oujda, Maroko, dalam bukunya *al-Murtakazāt al-Maqāṣidiyyah fī Tafsīr an-Naṣ al-Dīn* (penekanan sisi *maqāṣid* dalam menafsiri teks keagamaan), namun sebagai pendongkrak ide yang dituangkan melalui karya-karya tulis mereka ini, komunitas ulama intelektual, dan akademisi Maroko bahu membahu mensosialisasikannya melalui symposium ilmiah internasional pada bulan April 2007 tersebut.[34]

---

[33] Ahmad Imam Mawardi, *Fiqhi Minoritas,* 202.
[34] Umayah, "Tafsir Maqashidi; Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Ḍiyā' al-Afkār*, Vol. 4, No.01 (Juni, 2016), 43.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Urgensi Tafsir Maqāṣidī

Dalam menemukan titik urgensi tafsir yang berbasis *maqāṣid*, hal itu dapat terlihat dari pengkajian urgensi antara tafsir dengan kajian *maqāṣid*. Secara mendasar, kebutuhan akan tafsir al-Qur'an terasa sangat besar, mengingat tidak semua ayat al-Qur'an memiliki ungkapan yang bisa dipahami langsung oleh akal manusia. Diantaranya ada yang memiliki lafaz yang samar (*mutashābih*) sehingga terbuka untuk beberapa kemungkinan penafsiran, ada yang memiliki kandungan yang bersifat global (*mujmal*) sehingga diperlukan perincian lanjutan untuk memahaminya. Terlebih dengan perbedaan dan perkembangan situasi dan kondisi pada era kontemporer ini, suatu keharusan bagi ulama tafsir untuk menafsirkan al-Qur'an yang disesuaikan dengan realitas kehidupan masyarakat yang selalu dinamis, termasuk menawarkan metode baru dalam penafsiran al-Qur'an.

Sedangkan titik urgensitas kajian *maqāṣid* dapat dilacak berdasarkan proses perkembangannya, mulai dari masa klasik hingga kontemporer yang telah menjadikan *maqāṣid* sebagai satu metode berfikir dan beragama. Berawal dikalangan para imam mazhab, kajian yang memiliki nafas maqasid sangat intens diterapkan dalam penggalian hukum Islam. Seperti, mazhab Ḥanafi dengan metode *istiḥsān*, Maliki dengan *maṣlaḥah al-mursalah* dan Hanbilah dengan *sad al-darā'i*,[35] sementara dari kalangan Shafi'iyah lebih cenderung memiliki pandangan yang sama dengan pendukung mazhab

[35] Abdullāh ibn Bahiyyah, *'Alaqah Maqāṣid al-sharī'ah bi Uṣūl al-Fiqh*, (London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006), h.45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ẓāhiriyyah yang memandang esensi syariat hanya beredar pada teks normatif; al-Qur'an, Hadis, Ijma' dan dalam metode qiyas.[36]

Urgensisitas *maqāṣid* semakin terang dengan hadirnya Imām al-Shāṭibī yang menjadikan pemahaman terhadap *maqāṣid al-sharī'ah* sebagai syarat untuk berijtihad.[37] Dalam artian, seseorang tidak mungkin mencapai derajat ijtihad jika tidak mengetahui *maqāṣid al-sharī'ah* secara sempurna dan menjadikannya sebagai metode penggalian dan penetapan hukum, termasuk penggalian terhadap permasalahan-permasalahan hukum yang tidak ditemukan secara jelas dimensi kemaslahatannya dapat dianalisis melalui metode *maqāṣid* tersebut.

Hanya saja tawaran konsep *maqāṣid* al-Shāṭibī masih menyisahkan celah bagi generasi berikutnya untuk melakukan kritik dan perbaikan. Sebagaimana diketahui bahwa al-Shāṭibī dalam membahas kemaslahatan, di samping masih bertumpu pada pemeliharaan lima unsur pokok setiap individu, juga hanya berkutat pada hirarki kekuatannya, yakni *maṣlaḥah ḍarūriyyat* (mendesak, primer), *maṣlaḥah ḥājiyyat* (dibutuhkan, sekunder), dan *maṣlaḥah taḥsīniyyat* (keindahan, tersier). Pengabaian aspek *ḍarūriyyat* dapat merusak kehidupan manusia dunia dan akhirat secara keseluruhan. Tidak terwujudnya aspek *ḥājiyyat* tidak sampai merusak keberadaan lima unsur pokok, akan tetapi hanya membawa kepada kesulitan bagi manusia sebagai mukallaf dalam merealisasikannya. Sedangkan aspek *taḥsīniyyat*

---

[36] Ibid., 44.
[37] Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), 129.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang terabaikan hanya membuat pemeliharaan lima unsur pokok tidak sempurna.[38]

Oleh karena itu, pada masa kontemporer dimensi kemaslahatan tidak hanya bersifat proteksi dan pelestarian tetapi lebih bersifat pengembangan dan pemuliaan, sebagaimana tidak hanya diarahkan pada kepentingan individu melainkan dapat menjangkau kepentingan manusia yang lebih luas, yaitu masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Seperti meliputi prinsip-prinsip utama yang lebih memiliki cakupan luas, misalnya keadilan, kebebasan berekspresi dan lain-lain.[39] Kemaslahatan juga tidak cukup diukur berdasarkan hirarki kekuatannya, tetapi meniscayakan adanya upaya keterkaitan antar maslahah.[40] Dengan begitu dimensi kemaslahatan yang menjadi ruh dari *maqāṣid al-sharī'ah* semakin terlihat perannya setelah dilakukan berbagai perbaikan dan perluasan cakupan maqāṣid, hingga akhirnya di era kontemporer ini, *maqāṣid* telah berevolusi menjadi sebuah metode berfikir dan beragama.

Suatu penafsiran dianggap memiliki keterbatasan bilamana diyakini bahwa apa pun yang dikemukakan oleh umat Islam awal tentang tafsir merupakan pembacaan yang paling sah dan otoritatif, sehingga segala hasil penafsiran mereka harus diikuti pada zaman modern tanpa memperhatikan kondisi yang telah berubah.[41] Akibatnya, pemahaman yang muncul

---

[38] Ibid., 72.
[39] Jaser Auda, *Membumikan Hukum Islam,* 37.
[40] Halil Thahir, *Ijtihad Maqasidi,* 78.
[41] Abdullah Saeed, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, terj. Lien Iffah (Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015), 99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cenderung tekstualis-literalis dan memiliki fungsi yang terbatas pada proses kontekstualisasi.

Sementara kontekstualiasi yang ditawarkan oleh para penafsir kontekstual dengan berusaha mempertimbangkan isu kemanusiaan dan titik kesejarahannya, meliputi sosial, politik dan budaya masyarakat, dianggap tidak dapat mempertanggung jawabkan secara objektif ketika terjadi pertentangan antara konteks manusia dengan teks syariat.[42] Bahkan produk metode ini dinilai terlalu over subjektif, sehingga tak jarang mengantarkan pada sikap narsisistik bahwa pandangan subjektif manusia adalah pusat segala hal. Tanpa ada kontrol dan tolak ukur kebenaran, acap kali paradigma seperti ini mengantarkan pada sikap *arbitrer* (sewenang-wenang) dalam menafsirkan al-Qur'an.

Dengan demikian, usaha untuk menghadirkan metode dan cara pandang baru yang tidak hanya mengandalkan pemahaman umat Islam awal atas teks dengan ciri pendekatan linguistik yang ketat, begitupun tidak menjadikan perkembangan zaman dan pengalaman manusia sebagai tolak ukur yang final, adalah merupakan suatu kebutuhan sekaligus menjadi alternaif baru dalam menafsirkan al-Qur'an. Cara pandang *maqāṣidī* yang menekankan pada pencarian makna terdalam ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk hikmah, sebab hukum, ketentuan hukum, dan segala aspek yang bisa mengantarkan pada pembentukan nilai mashlahat, serta menjadikan kehendak dan ketentuan syara' bukan kehendak dan tujuan manusia sebagai

[42] Ahmad al-Raisūnī, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, terj. Ibnu Rusydi, (Jakarta: Erlangga, 2002), 32.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

patokan dan tolak ukuran kemaslahatan tersebut, dapat menjadi alternatif dalam merespon keterbatasan paradigma penafsiran yang ada. Model penafsiran ini berusaha memelihara pesan universal al-Qur'an, sehingga dapat lebih sesuai dengan tantangan dan tuntutan zaman (*ṣālih li kulli zamān wa makān*) dengan cara mengalihkan arah pandangan dengan melakukan pencarian pada *maqāṣid al-Qur'ān* yang universal.[43]

II. Pemikiran Maqāṣid al-Sharī'ah Perspektif Ibn 'Āshūr

Mayoritas sarjana *maqāṣid* modern sepakat bahwa pendefinisian *maqāsid al-sharī'ah* secara jelas dan komprehensif-protektif (*jamī'-manī'*) baru dilakukan di tangan sarjana maqāṣid modern, yakni Ibn 'Āshūr. Berbeda dengan konsep *maqāṣid al-sharī'ah* yang dicetuskan oleh ulama sebelumnya seperti al-Ghazali dan al-Shāṭibī, Ibn 'Āshūr menyebutkan poin-poin *maqāṣid al-sharī'ah* yang dikehendaki oleh syara' melalui pelaksanaan syariah Islam, serta membaginya menjadi dua kelompok penting, yakni *maqāṣid al-sharī'ah al-'āmmah* dan *maqāṣid al-sharī'ah al-khāṣṣah*. Berikut akan dibahas mengenai pemikiran maqāsid yang dimaksudkan.

A. Maqāṣid al-Sharī'ah al-'Āmmah

Menurut Ibn 'Āshūr, yang dimaksud dengan maqāsid *al-sharīah al-'āmmah* adalah:"Makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan dalam seluruh ketentuan syariah, atau sebagian besarnya sekiranya tak terkhusus dalam satu macam hukum syariah yang khusus."[44]

---

[43] Syamsul Wathani, "Konfigurasi Nalar Tafsir Al Maqasidi; Pendekatan Sistem Interpretasi", *Journal Suhuf*, Vol. 9, No 2 (Desember, 2016), 297.
[44] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Definisi Ibn ‘Ashur tersebut tampaknya bukan lagi definisi yang sifatnya normatif, tetapi sudah mulai masuk pada wilayah yang lebih konkrit dan operasional. Ia menegaskan bahwa *maqāṣid al-sharī’ah* memiliki dua sifat, yakni sifat umum yang meliputi keseluruhan syariah dan sifat khusus seperti *maqāṣid al-sharī’ah* yang khusus dalam bab-bab fiqh, seperti hukum keluarga dan hukum mu’amalah lainnya. Dalam konteks inilah *maqāṣid al-sharī’ah* dimaknai sebagai suatu kondisi-kondisi yang dikehendaki oleh *shara’* untuk mewujudkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia atau untuk menjaga kemaslahatan umum dengan memberikan ketentuan hukum dalam perbuatan-perbuatan khusus yang mengandung hikmah.[45]

Pada bagian ini akan dibahas bagian-bagian dari *maqāṣid al-sharī’ah al-‘āmmah* sebagai berikut:

1. Fitrah (*al-fiṭrah*)

   Ibn ‘Āshūr berpendapat bahwa *maqāṣid al-sharī’ah* dibangun atas dasar sifat syariah Islam yang paling agung, yakni fitrah. Sebagai penyokong pendapatnya ini beliau menukil firman Allah dalam surat al-Rūm ayat 30: “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah, (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui”.

   Menurut Ibn ‘Āshūr, maksud kata “*dīn*” pada ayat tersebut adalah agama Islam yang terdiri dari aqidah serta hukum-hukum syariah-Nya.

[45] Ibid., 51.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan kata "*fiṭrah*" yang lazim dipahami oleh para ahli tafsir adalah "suatu sikap atau kecenderungan dalam diri manusia untuk menerima tauhid dan syariah Islam". Menurut Ibn 'Āshūr, fitrah bermakna karakter, yakni suatu keteraturan yang diciptakan Allah kepada diri seluruh mahluk-Nya.[46] Selanjutnya Ibn 'Āshūr menjelaskan, bahwa fitrah ada dua macam, yakni fitrah *jasadiyah* dan fitrah *ẓihnīyah*. Fitrah *jasadiyah* adalah kecenderungan organ tubuh manusia untuk bekerja sebagaimana fungsinya. Sedangkan fitrah *ẓihniyah* adalah fitrah pada diri manusia selain kecenderungannya untuk tunduk dan patuh kepada Tuhan, adalah kecenderungannya untuk menyukai kebaikan, seperti keadilan, kejujuran, rasa malu, menyesal, dan sebagainya.[47]

Menurutnya, manusia dibekali insting dan akal adalah untuk menjaga fitrah yang ada pada dirinya, namun terkadang faktor lingkungan (atau faktor lainnya menjadikan manusia kehilangan fitrahnya. Karena itu Ibn 'Āshūr berpendapat bahwa tujuan umum diturunkannya syariah Islam adalah untuk menjaga dan mengembalikan fitrah pada diri manusia ketika manusia kehilangan fitrahnya. Aneka bentuk hukuman dan ancaman dalam syariah Islam dimaksudkan untuk menyucikan fitrah manusia agar tidak menyimpang. Ia mengatakan bahwa dalam hukum Islam, untuk menentukan adat sebagai bagian dari hukum

[46] Ibid., 57.
[47] Ibid., 57. Lihat juga: Muhammad Nabīl Ganayim, *Qawā'id al-Maqāṣidiyah 'inda al-Ṭāhir ibn 'Āshūr*,(UK: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2013), 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

haruslah adat tersebut tidak bertentangan dengan fitrah manusia. Hal ini sekaligus membuktikan bahwa aturan hukum apapun jika bertentangan dengan fitrah manusia, maka hakikatnya hukum tersebut juga bertentangan dengan syariah Islam.[48]

Karena itu, sekilas yang dapat dipahami dari penjelasan Ibn ‘Āshūr di atas adalah, hukum-hukum syariah Islam selalu cenderung sesuai dengan sifat fitrah manusia, karena Allah menciptakan manusia menurut fitrah tersebut, yakni fitrah agama yang lurus. Sehingga dapat dikatakan bahwa maksud-maksud syariah diturunkan hakikatnya adalah untuk mengembalikan umat manusia kepada fitrahnya.[49]

2. Toleransi (*al-samāḥah*)

Al-samāḥah menurut Ibn ‘Āshūr bermakna *al-‘adl* atau *al-tawassuṭ* (dalam bahasa hukum artinya posisi antara kesempitan dan kemudahan, moderat, atau seimbang). Ibn ‘Āshūr menyatakan bahwa *al-samāḥah* merupakan awal dari sifat-sifat syari’ah dan *maqāṣid* terbesarnya.[50] *Al-samāḥah* yang kemudian dimaknai secara terminologis oleh Ibn ‘Āshūr sebagai “kemudahan yang terpuji atas sesuatu yang orang lain menganggap sulit”, disifati sebagai hal yang menghilangkan bahaya dan kerusakan. Dikatakan sebagai “kemudahan yang terpuji” karena dalam kemudahan yang dimaksud tidak mengandung unsur kemudharatan. Menurutnya, Allah memberi sifat

[48] Ibid., 60.
[49] Ibid., 56-58.
[50] Ibid., 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepada kaum muslimin sebagai "*ummatan wasaṭan*" karena kaum muslimin mempunyai kewajiban untuk selalu menegakkan syariah Islam, sedangkan di dalam syariah tersebut terkandung doktrin *al-samāḥah*.[51]

Menurutnya pula, *al-samāḥah* adalah sifat dan *maqāṣid al-sharī'ah* Islam yang ditetapkan oleh dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah, karena terdapat sekian banyak dalil yang mengajarkan *al-samāḥah*, sehingga apabila digunakan penalaran induktif (*istiqrā'*) maka dapat dipastikan bahwa syariah Islam bertujuan kepada terwujudnya *al-samāḥah*.[52]

Ibn 'Āshūr mengatakan bahwa hikmah adanya *al-samāḥah* dalam syariah Islam adalah karena Allah menjadikan agama ini (Islam) sebagai agama fitrah. Dan fitrah mengantarkan manusia kepada sifat atau keadaan dimana jiwa manusia merasa mudah untuk menerima keadaan tersebut. Dan Allah menghendaki syariah Islam sebagai syariah yang mudah dilaksanakan oleh umat manusia. Karena adanya sifat *al-samāḥah* dalam Islam menjadikan kecenderungan orang untuk menerima Islam dan syariahnya, karena sifat tersebut merupakan salah satu jalan untuk mewujudkan rahmat dan kasih sayang di alam semesta. Sehingga secara induktif, dapat diketahui bahwa *al-samāḥah* dan kemudahan adalah bagian dari *maqāṣid* agama.[53]

---

[51] Ibid., 61.
[52] Ibid., 61.
[53] Ibid., 61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Maslahat (*al-maṣlaḥah*)

Secara umum, tujuan yang hendak dicapai dari ajaran syariah Islam adalah جلب المصالح ودفع المفاسد (menghasilkan kemanfaatan dan mencegah kerusakan). Menurut ‘Izz al-Dīn Abd al-Salām,[54] secara bahasa kata “*maṣlaḥah*” memiliki makna yang sama dengan kata “manfaat”. Dalam bahasa Arab, kata (مصلحة) adalah masdar dari kata (صلح) yang berarti “(membuat) kebaikan” . seperti kata (منفعة) yang merupakan masdar dari kata (نفع) yang berarti “(memberi) kemanfaatan”.

Dalam pandangan Ibn ‘Āshūr, maslahah didefinisikan sebagai suatu sifat yang melekat pada perbuatan yang mengakibatkan terciptanya kebaikan atau kemanfaatan, baik secara kolektif maupun individu.[55] Menurutnya tujuan utama syariah Islam adalah untuk mewujudkan keteraturan alam dan memelihara kehidupan dari kerusakan, dan itu artinya syariah Islam diturunkan untuk mewujudkan maslahat dan menjauhkan mafsadah. Karena itu keseluruhan dari hukum syar’i selalu berorientasi pada tercapainya maslahat dan hilangnya mafsadah (baik maslahat dan mafsadah yang dimaksud tampak maupun tersembuyi).[56] Selanjutnya Ibn ‘Āshūr membagi maslahat menjadi tiga kategori; *Pertama*, berdasarkan tingkat kepentingannya untuk umat, maslahat dibagi menjadi maslahah *ḍarūrīyah, hajjīyah,* dan *tahsīnīyah. Kedua*,

[54] Abd al-Salām, *Qawā’id al-Aḥkām,* 6-14.
[55] Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 65.
[56] Ibid., 75-78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berdasarkan konteks cakupannya maslahat dibagi menjadi dua, maslahat *kulīyah* dan *juz'īyah*. *Ketiga*, berdasarkan tingkat kepastiannya maslahat dibagi menjadi maslahat *qat'īyah*, *ẓannīyah,* dan *wahmīyah*.[57]

Ibn 'Āshūr, kaitannya dengan maslahat sebagai bagian dari *maqāṣid al-Shārī'ah* menyatakan bahwa jalan untuk mencapai maslahat jauh lebih luas dan beragam daripada jalan yang telah dirumuskan oleh fuqaha', dan tidak harus selalu bergantung dengan naṣ. Karena menurutnya akal manusia yang sehat, jernih dan lurus selalu dapat melihat dan mengidentifikasi maslahat. Menurutnya, shariah merupakan cara termudah untuk menentukan maslahat, sedangkan kemaslahatan yang tidak termaktub dalam syariah menjadi tugas akal untuk menentukannya.[58]

4. Kesetaraan (*al-musāwah*)

Secara etimologis, *al-musāwah* memiliki makna kesetaraan, kesamaan dan keseimbangan. Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa salah satu tujuan syariah Islam adalah terwujudnya kesetaraan (*al-musāwah*) dalam kehidupan serta menghilangkan apa yang disebut sebagai *al-tafāwut* (ketidakseimbangan).[59] Kesamaan asal penciptaan dan aqidah menjadi landasan argumen Ibn 'Āshūr dalam menetapkan *al-musāwah* sebagai bagian dari *maqāṣid al- shārī'ah*. Menurut Ibn 'Āshūr, manusia di alam

[57] Ibid., 78.
[58] Ibid., 87.
[59] Ibid., 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semesta ini memiliki hak hidup yang sama tanpa memandang warna kulit, golongan darah, ataupun kebangsaannya. Karenanya syariah Islam diturunkan untuk memelihara hak-hak kesetaraan tersebut.

Al-musāwah atau kesetaraan menurut Ibn 'Āshūr memiliki kedudukan sebagai fondasi (*al-aṣl*) dalam syariah Islam, sehingga dalam pelaksanaannya tidak dibutuhkan dalil khusus untuk mendukung legalitasnya. Ibn 'Ashur mencontohkan bahwa seringkali al-Qur'an dalam beberapa seruannya terkadang hanya disebutkan dengan menggunakan bentuk kata *mudhakkar* (yang dalam bahasa Arab ditujukan untuk kaum laki-laki), namun berlaku juga bagi kaum perempuan. Hal tersebut menurutnya membuktikan bahwa sumber-sumber syari'ah Islam mengakui adanya kesetaraan atau prinsip *al-musāwah*, yang dalam contoh tersebut dimaksudkan sebagai kesetaraan dalam konteks gender.[60]

Adapun ketika terdapat beberapa dalil yang tampak tidak sejalan dengan prinsip kesetaraan, misalnya tentang hukum kewarisan serta hukum-hukum yang berkaitan dengan masalah hubungan antara muslim dengan non muslim seperti hukum *qiṣāṣ*, Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa syari'ah memiliki tujuan lain yang sejalan dengan kemaslahatan. Itulah yang ia maksud bahwa kesetaraan atau prinsip *al-musāwah* yang dijadikan sebagai bagian dari *maqāṣid al-shārī'ah*

[60] Ibid., 96.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah kesetaraan yang tidak bertentangan dengan dalil-dalil syar'i.[61] Dalam konteks ini, lebih lanjut Ibn 'Āshūr menjelaskan bahwa di antara yang menghalangi keberlakuan prinsip *al-musāwah* adalah keadaan-keadaan tertentu yang menghalangi sebab-sebab penerapan prinsip tersebut. Misalnya tidak samanya kualitas keimanan kaum muslimin pada umumnya dengan kualitas keimanan para sahabat Nabi saw. Ketidaksaman itu karena para sahabat dianugerahi kelebihan hidup pada masa Nabi saw sehingga mereka memiliki kualitas keimanan yang lebih baik karena begitu dekat dengan sumber keimanan itu, yakni nur kenabian yang dibawa oleh Rasulullah saw.[62]

5. Kebebasan (*al-ḥurriyah*)

   Makna *ḥurrīyah* menurut Ibn 'Āshūr adalah kebalikan darimakna *'ubūdiyah* (penghambaan), yakni suatu tindakan orang berakal dalam kondisi yang sesungguhnya tanpa bergantung kepada keridaan pihak manapun. *Ḥurrīyah* juga berarti suatu keadaan dimana seseorang dapat melakukan tindakan sekehendak dirinya tanpa adanya penghalang.[63] Menurut Ibn 'Āshūr, *ḥurrīyah* menjadi bagian dari *maqāṣid al-shārī'ah* karena risalah Islam diturunkan untuk menghapus penghambaan dan menjunjung tinggi kebebasan. Salah satu contoh yang mencerminkan hal tersebut tampak pada beberapa bentuk hukuman untuk membebaskan budak dalam *fiqh jināyah*, juga dalam adanya statemen

[61] Ibid., 96.
[62] Ibid., 97.
[63] Ibid., 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak adanya paksaan menjalankan agama dalam al-Qur'an. Karena hakekatnya semua manusia dan makhluk di alam semesta terlahir bersamaan dengan hak kebebasannya yang ia bawa hingga akhir hayatnya.[64]

Ia menegaskan bahwa risalah Islam datang untuk membebaskan aqidah umat manusia dari kegelapan dan kezaliman akibat keyakinan yang tersesat. Menurutnya seandainya syari'ah Islam tidak dimaksudkan untuk membebaskan manusia dari kesesatan aqidah, maka tidaklah didapati dalam al-Qur'an ancaman siksa bagi mereka yang menebar kesesatan aqidah seperti kaum kafir musyrik dan memberi jalan bagi mereka untuk bertaubat.[65]

Pada intinya, semua bentuk kebebasan dalam pemikiran Ibn 'Āshūr menjadi hak seluruh makhluk di alam semesta selama dalam pelaksanaannya tidak menimbulkan mudarat atau kerusakan baik kepada pihak lain maupun kepada diri sendiri. *Ḥurrīyah* dalam konteks inilah menurut Ibn Ashur yang menjadi bagian dari *maqāṣid al-shārī'ah*, yakni *ḥurrīyah* yang sejalan dengan prinsip-prinsip syari'ah serta kebebasan yang tidk bertentangan dengan kemaslahatan.[66]

B. Maqāṣid al-Sharī'ah al-Khāṣṣah

Definisi maqāṣid *al-shārī'ah al-khāṣṣah* menurut Ibn 'Āshūr adalah:"Hal-hal yang dikehendaki oleh pembuat syari'ah untuk

[64] Ibid., 131-132.
[65] Ibid., 133.
[66] Ibid., 134-135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus".[67]

Definisi tersebut menjelaskan bahwa dalam *maqāṣid al-shārī'ah al-khāṣṣah* pun tetap memiliki cakupan kemaslahatan luas, hanya saja kemaslahatan tersebut diwujudkan melalui tindakan-tindakan yang khusus. Jadi yang membedakan antara *maqāṣid al-shārī'ah al-'āmmah* dan *al-khāṣṣah* hanyalah sifat dari tindakan yang dilakukannya, bukan cakupan kemaslahatan yang dihasilkan. Dalam konteks *maqāṣid al-shārī'ah al-khāṣṣah* ini, Ibn 'Āshūr berbicara tentang maksud yang hendak dicapai dalam masalah yang khusus seperti *maqāṣid* dalam hukum keluarga, hukum properti, serta hukum peradilan.

Menurut Ibn 'Āshūr, *maqāṣid al-shārī'ah* dalam hukum keluarga - yang dikhususkan pada hukum pernikahan – mencakup dua hal; *Pertama*, untuk membedakan antara bentuk kebersamaan laki-laki dengan perempuan yang dapat memelihara keteraturan nasab atau keturunan dan yang tidak dapat.[68] Menurutnya, hal ini dapat dicapai dengan tiga hal; (1) dalam pernikahan harus ada wali bagi pihak perempuan, karena untuk menunjukkan sahnya serah terima tanggung jawab dan hak mengasuh perempuan dari wali kepada suaminya, (2) adanya mahar dari suami sebagai penebus kehalalan diri istri, (3) adanya sosialisasi pernikahan. Karena pernikahan yang tersembunyi lebih dekat dengan fitnah. Sosialisasi pernikahan menjadi

[67] Ibid., 146.
[68] Ibid., 158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penting karena selain dimaksudkan untuk menghindari tuduhan perzinahan, juga untuk menjaga kehormatan diri kedua pihak yang melakukan pernikahan tersebut.[69] *Kedua*, untuk memperoleh hukum kehalalan atas hubungan suami istri yang dilakukan berdasarkan akad pernikahan, sehingga hukum kehalalan tersebut dapat memelihara kesucian dan kehormatan suami istri yang dimaksud. Kesucian pernikahan itulah yang menurut Ibn 'Āshūr dapat menyangga kuatnya ikatan kekeluargaan.[70]

Dalam masalah properti atau kepemilikan, *maqāṣid al-shārī'ah* yang paling utama adalah memelihara harta benda dari kerusakan, kehilangan, dan kesia-siaan, selain agar harta benda tersebut dapat member manfaat baik untuk diri pemiliknya maupun untuk orang lain.[71] Kaitannya dengan masalah ini Ibn 'Āshūr memberikan beberapa contoh, diantaranya tentang *maqāṣid al-shārī'ah* yang terkandung dalam masalah *tabarru'*.[72] Ia juga menjelaskan *maqāṣid* dalam masalah peradilan dan kesaksian, yang menurutnya adalah untuk mengangkat atau memenangkan kebenaran di atas kebatilan, baik kebatilan yang tampak maupun yang tersembunyi.[73]

---

[69] Ibid., 160.
[70] Ibid., 161.
[71] Ibid., 170.
[72] Ibid., 189.
[73] Ibid., 195.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

IBN ‘ĀSHŪR DAN TAFSIR AL-TAḤRIR WA AL-TANWIR

A. Biografi Ibn ‘Āshūr

1. Riwayat Hidup Ibn ‘Āshūr

Nama lengkap dari Ibn ‘Āshūr adalah Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shādhilī ibn ‘Abd al-Qadīr Ibn ‘Āshūr.[1] Ada juga yang meringkas nama beliau yaitu Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir ‘Āshūr.[2] Beliau terlahirkan dari wanita yang shalihah nan mulia yakni Fāṭimah putri perdana Mentri Muḥammad al-‘Azīz.

Ibn ‘Āshūr lahir di kota al-Marasiy pinggiran ibu kota Tunisia pada bulan Jumād al-‘Ūlā tahun 1296 H bertepan pada bulan September tahun1879 M, beliau lahir di rumah kakek yang berasaldari ibunya. Kakek ibn ‘Āshūr yang bersal dari ibunya adalah Muḥammad al-‘Azīz seorang perdana Menteri sedangkan kakek yang berasal dari Ayahnya seorang ‘Ulama’, beliau berasal dari keluarga yang mempunyai akar kuat dalam ‘ilmu dan nasab bahkan keluarga membangsakan dengan *ahl al-bait* Nabi Muhammad.[3]

---

[1] Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb* (Kairo: Dār al-Salām, 2006), 7.

[2] Balqāsim al-Ghāly, *Shaikh al-Jāmi’ al-A’ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr: Ḥayātuh wa Āṡāruh*, (Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 1417H/1996M), 7.

[3] Manī’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Metodologi Tafsir, Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir,* ,terj. Faisal Saleh Syahdianur, (Jakarta: PT. Karya Grafindo, 2006), 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keluaraga Ibn ‘Āshūr berasal dari Andalusia kemudian pindah ke kota Sala di Maroko (Maghrib) setelah itu baru menetap di Tunisia.[4] Ibn ‘Āshūr tumbuh dalam asuhan kakek (yang bersal dari ibunya) notabenya adalah seorang perdana menteri dan kedua orang tuanya, orang tuanya menginginkan kelak (ibn ‘Āshūr II) menjadi seperti kakeknya dalam keilmuan dan kepandaiannya (Ibn ‘Āshūr I)[5] untuk selalu menjaganya dan bersemangat agar kelak ia menjadi penggantinya baik dalam keilmuan, kekuasaan dan kedudukanya (sebagai perdana mentri).[6]

Cita-cita dan harapan keluarganya akhirnya terwujud, setelah selesai mengenyam pendidikan di al-Zaituniyyah, ia mengabdi dan mendapatkan berbagai kedudukan di bidang agama, kegiatan selama ini tidak didasari material oriented, tetapi didasari risalah amanah yang mesti dia emban dalam menjalankan misinya, dia terbantu oleh keberadaan perpustakaan besar yang mengoleksi literatur-literatur kuno dan langka, di samping literatur modern dalam berbagai disiplin ilmu-ilmu keislaman. Perpustakaan itu adalah warisan generasi tua dari para cendikiawan dan termasuk perpustakaan terkenal di dunia.[7]

2. Riwayat Pendidikan Ibn ‘Āshūr

Pendidikan awal beliau dapatkan dari kedua orang tuanya dan dari segenap keluarganya, baik langsung ataupun tidak, khususnya kakek dari ibunya, beliau belajar al-Qur’an di rumah keluarganya kemudian dapat

[4] Balqāsim al-Ghāly, *Shaikh al-Jāmi’,* 35.
[5] Ibid., 37.
[6] Manī’ ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Metodologi Tafsir*, 313.
[7] Ibid., 314.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghafalnya.[8] Menurut pendapat lain, Ibnu ‘Āshūr belajar al-Quran sampai hafal dan membacakanya kepada Muḥammad al-Khiyārī di masjid Sayyidiy Ḥadīd yang berada di sebelah rumahnya. Setelah itu beliau menghafal kumpulan kitab-kitab matan seperti matan Ibn ‘Ashir al-Jurmiyyah dan juga kitab syarah al-Shaikh Khālid al-Azharī ‘Alā al-Jurmiyyah, semuanya adalah yang dipersiapkan oleh siswa-siswa yang akan melanjutkan studi di Universitas al-Zaituniyyah.[9] Ibn ‘Āshūr diterima dan belajar di Universitas al-Zaituniyyah pada saat umurnya 14 tahun,[10] tepatnya pada tahun 1310 H bertepatan 1893 M, berkat arahan dari kedua orang tua kakek dan gurunya, beliau sangat haus dan cinta pada ilmu pengetahuan, sehingga dalam proses belajar Ibn ‘Āshūr tidak sekedar bertatap muka dengan para guru dan teman-temanya di tempat belajar tetapi beliau juga memberikan kritik yang cerdas dan baik.

Beliau belajar di al-Zaituniyyah pada awal-awal abad 14 Hijriyyah, ia begitu mahir dan jenius dalam semua disiplin ilmu pengetahuan dan ilmu keislaman, prestasi belajarnya diatas rata-rata sampai di penghujung masa belajarnya di al-Zaituniyyah.[11]

3. Karir Intelektual Ibn ‘Āshūr

Menelusuri jejak kehidupan intelektual seseorang dalam wilayah akademik merupakan aspek penting dalam kajian seorang tokoh sebelum

---

[8] Muḥammad al-Ṭāhir ibn Āshūr, *Sharḥ al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzūqy ‘ala Dīwāni al-Amasah* (Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhaj, 2008), 11.
[9] Balqāsim al-Ghāly, *Shaikh al-Jāmi’,* 37.
[10] Ibid., 37.
[11] Mani’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Metodologi Tafsir*, 313.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melihat produk-produk akademik yang dihasilkannya, baik dalam bentuk buku, makalah-makalah, dan lainnya.

Setelah delapan tahun mengenyam pendidikan di Universitas al-Zaitunoiyyah, Ibn ‘Āshūr diangkat sebagai guru pada tahun 1320 H / 1903 M di al-Zaituniyyah. Karirnya terus menanjak dalam bidang pengajaran sehingga ia terpilih menjadi tenaga pengampu di sekolah al-Ṣadiqiyah pada tahun 1321 H / 1904 M. Berikutnya ia diangkat sebagai anggota di bidang akademis pada sekolah yang sama pada tahun 1326 H / 1909 M.

Dalam perjalanan karirnya, Ibn ‘Āshūr pernah menjabat sebagai ketua *majlis auqāf*, dan sebagai *qāḍī* pada tahun 1331 H / 1913 M. Pada saat yang sama Ibn ‘Āshūr juga terpilih sebagai mufti dari mazhab Māliki 1341 H / 1933 M, suatu gelar yang bergengsi yang bisa dicapai orang lain.

4. Karya-karya Ilmiah Ibn ‘Āshūr

Dengan latar belakang rasio cultural yang kuat, kecintaan terhadap ilmu, ketekunan dan keikhlasan, di samping komitmen pada pendidikan dan kewara’annya semua memotivasi Ibn ‘Āshūr untuk mengabdikan diri pada ilmu, menjadi pengajar, tokoh agama, waktunya dihabiskan untuk mengajar dan menulis buku. Dua buku yang fenomenal, yaitu tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr dan Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyah menjadi rujukan utama bagi para mufassir.

Adapun karya-karya Ibn ‘Āshūr antara lain:[12]

a. Dalam bidang ilmu keislaman

[12] Balqāsim al-Ghāly, *Shaikh al-Jāmi,* 68-71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1) Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr
2) Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah
3) Uṣūl an-Niẓām al-Ijtimā' fī al-Islām
4) Alaisa al-Subḥ bi Qarīb
5) al-Waqf wa atharuhū fī al-Islām

b. Dalam bidang bahasa dan sastra

1) Uṣūl al-Inshā' wa al-Khiṭābah
2) Mūjiz al-Balāghah
3) Sharḥ Qaṣīd al-Aqṣā
4) Taḥqīq Dīwān Bishar
5) al-Wuḍūḥ fī Mushkilah al-Mutnabā

c. Dalam bentuk majalah ilmiah

1) al-Sa'ādah al-'Uẓmā
2) al-Majalah al-Zaituniyyah
3) Hudā al-Islām
4) Nūr al-Islām
5) Miṣbāḥ al-Shirq

B. Profil Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr

1. Latar Belakang Penulisan Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr

Kondisi politik Tunisia saat itu mengalami kesenjangan antara pemerintahan dan kaum ulama. Disaat pemerintahan dipimpin oleh seorang diktator, menggiring Sheikh Ibn 'Āshūr melanjutkan perjuangannya dalam membela kebebasan pemikiran Islam di Tunisia. Ia menentang pemerintah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan mengumpulkan kekuatan untuk menyampaikan pesan-pesan agama kepada pemerintah. Usaha tersebut menumbuhkan hasil dengan tersebarnya kajian-kajian agama pelbagai penjuru negeri. Kualitas pendidikan pun ditingkatkan dengan menambahkan ilmu-ilmu humaniora seperti filsafat, sejarah, dan bahasa Inggris.[13] Akibat dari perjuangannya, kemudian Ibn 'Āshūr dicopot dari kedudukannya sebagai Sheikh Besar Islam. Akhirnya, Ibn 'Āshūr memutuskan untuk berdiam diri di rumahnya dan menikmati kembali kegiatan rutinnya membaca dan menulis. Dalam masa-masa itu, ia menulis karya tafsir yang kemudian manjadi salah satu karya *masterpiece* nya, yakni kitab *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*.

Ibn 'Āshūr - sebelum karyanya ini muncul - sudah sejak lama bercita-cita untuk menafsirkan al-Qur'an. Ibn 'Āshūr ingin menjelaskan kepada masyarakat apa yang akan membawa mereka kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat, menjelaskan kebenaran, akhlak mulia, kandungan *balāghah* yang dimiliki al-Qur'an, ilmu-ilmu syari'at, serta pendapat-pendapat-pendapat para mufasir terhadap makna ungkapan al-Qur'an. Cita-cita Ibn 'Āshūr tersebut sering diungkapkannya kepada sahabat-sahabatnya, sembari meminta pertimbangan dari mereka. Sehingga pada akhirnya cita-cita tersebut makin lama makin menjadi kuat. Kemudian Ibn 'Āshūr menguatkan *'azam*-nya untuk menafsirkan al-Qur'an, dan meminta pertolongan dari Allah semoga dalam ijtihadnya ini ia terhindar dari

[13] Ibid., 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesalahan.[14] Ibn 'Āshūr dalam merampungkan proyek tafsirnya ini memakan waktu selama 39 tahun dimulai tahun 1341 H dan diselesaikannya pada tahun 1380 H.[15]

Ibn 'Āshūr menjadikan kitab tafsirnya ini sebagai media mencurahkan pemikiranya yang menurutnya belum pernah dibicarakan dalam dikursus keilmuan sebelumnya terutama di bidang studi tafsir al-Qur'an. Selain itu dengan tegas ia menjelaskan bahwa karyanya merupakan hasil analisisnya terhadap perkembangan produk karya tafsir sebelumnya yang lebih didominasi dengan corak penafsiran *bi al-ma'thūr* yang hanya menukil dan mengumpulkan berbagai pendapat ulama terdahulu tanpa adanya kritikan terhadapnya meskipun penukilan tersebut ditambahkan beberapa penjelasan yang pendek maupun lebih panjang bahwa pemahaman al-Qur'an juga harus didasarkan permasalahan-permasalahan ilmiah yang hal itu jarang di temukan dalam karya tafsir sebelumnya, namun dengan rendah hati ia menegaskan bahwa pandangan-pandangannya tersebut tidak mutlak hanya dari dirinya tetapi tidak menutup kemungkinan ulama-ulama lainnya juga berpandangan yang sama dengannya dan menulis tafsir dengan cara yang ia tempuh.[16]

Ibn 'Āshūr juga mengungkapkan dalam karya tafsirnya ini ia menginginkan umat Islam menyadari bahwa al-Qur'an adalah kitab yang

---

[14] Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Ḥamīd, *al-Taqrīb li Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr li Ibn 'Āsyūr* (Tunis: Dār Ibn Khuzaimah, t.t), 35.
[15] Ibid., 35.
[16] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 1 (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agung, kitab yang istimewa dan sangat berbeda dengan kitab-kitab yang ada di dunia ini karena keindahan gaya bahasa yang dimilikinya. Ia juga menuturkan semua yang ia lakukan semata-mata karena kecintaannya kepada agama Islam dan keinginannya ingin mengembangkan keilmuan di dalamnya.[17]

Dari uraian di atas, dapat dipahami Ibn 'Āshūr menulis kitab tafsir dengan latar belakang kecintaan kepada Islam dan umat Islam. Agaknya, Ibn 'Āshūr menginginkan ajaran Islam itu berkembang. Ibn 'Āshūr menafsirkan al-Qur'an dengan harapan kitab tafsirnya tersebut mampu memberi pengaruh kepada masyarakat, seperti dari segi akhlak, pemahaman keagamaan serta wawasan mereka.

2. Karakteristik Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr

Kitab tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr diawali dengan pengantar yang ditulis sendiri oleh Ibn 'Āshūr. Pengantar ini berisikan penjelasan dari Ibn 'Āshūr, tentang apa yang menjadi motivasinya dalam menyusun kitab tafsirnya, menjelaskan persoalan apa saja yang akan diungkapkan dalam kitab tafsirnya, serta nama yang diberikan kepada kitab tafsirnya.

Pada bagian selanjutnya, setelah kata pengantar dari Ibn 'Āshūr selaku pengarang kitab, kemudian dilanjutkan dengan bab yang berisikan muqaddimah penfasiran Ibn 'Āshūr. Gamal al-Banna dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm baina al-Qudama' wa al-Muhadditsīn* berkomentar bahwa keistimewaan tafsir ini terletak pada *muqaddimah*-nya yang

[17] Ibid., 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memaparkan kepada pembaca wawasan umum tentang dasar-dasar penafsiran, dan bagaimana seorang penafsir berinteraksi dengan kosa kata, makna, struktur, dan sistem al-Qur'an. Pengantar ini ditampilkan dengan bahasa yang mudah, walaupun pada beberapa aspek masih menggunakan gaya bahasa lama. Metode yang digunakan oleh Ibn 'Āshūr adalah metode yang moderat. Gamal al-Banna menegaskan muqaddimah ini merupakan bagian yang terbaik dalam karya tafsir ini, bahkan sebagai pengganti tafsir itu sendiri. Posisi penting muqaddimah tafsir ini dari pada tafsirnya sama halnya dengan posisi pengantar sejarah karya Ibn Khaldūn dalam buku *al-Muqaddimah*.[18]

3. Metode Penafsiran

Tafsir Ibn 'Āshūr ini, menggunakan metode *taḥlīlī* dengan kecenderungan tafsir *bi al-ra'y*. Dikatakan menggunakan metode *taḥlīlī* karena Ibn 'Āshūr dalam menulis tafsirnya menguraikan ayat demi ayat sesuai dengan urutan yang tertera dalam mushaf. kemudian ia menjelaskan kata per kata dengan sangat detail mengenai makna kata, kedudukan, uslub bahasa Arabnya serta aspek-aspek lainnya yang sangat luas, misalnya ketika menjelaskan lafaz الحمد لله dalam surat al-Fatihah, ia menghabiskan empat belas halaman dengan penjelasannya yang sangat rinci dan meluas.[19] Selanjutnya, dikatakan memiliki kecenderungan tafsir *bi al-ra'y*, karena Ibn 'Āshūr dalam menjelaskan uraian tafsirnya banyak menggunakan logika

[18] Gamal al-Banna, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm baina al-Qudamā' wa al-Muhaddithīn,* Terj: Novriantoni Kahar (Jakarta: Qisthi Press, 2004), 130.

[19] Lihat penjelasan Ibn 'Āshūr mengenai lafaz *alhamdulillāhi* ini dalam Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1, 152-166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yakni logika kebahasaan. Selain itu, secara eksplisit, ia mengatakan bahwa dalam menulis tafsirnya, Ibn 'Āshūr ingin mengungkap sisi kebalagahan al-Qur'an.[20] Sedangkan corak penafsiran tafsir ini merupakan tafsir *adabī al-ijtimā'ī* yakni karya tafsir yang mengungkap ketinggian bahasa al-Qur'an serta mendialogkannya dengan realitas sosial kemasyarakatan.

Adapun metode teknis atau langkah-langkah penulisan tafsir yang ditempuh oleh Ibn 'Āshūr ini dapat diuraikan sebagai berikut:

a. Menjelaskan nama, jumlah, serta spesifikasi *makkī-madanī* sebuah surat.

   Dalam menjelaskan nama surat, Ibn 'Āshūr biasanya merujuk pada sebuah Hadis, perkataan sahabat, tabi'in, atau beberapa mufassir klasik seperti al-Qurṭubī, al-Suyūṭī, dan lain sebagainya. Misalnya ketika menjelaskan surat nama surat al-Zumar, Ibn 'Āshūr mengutip sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Imām Tirmidhī dari 'Ā'ishah.[21]

b. Menguraikan tujuan-tujuan al-Qur'an yang terdapat dalam sebuah surat.

   Ibn 'Āshūr di setiap awal penjelasan surat dalam tafsirnya menguraikan tujuan-tujuan yang terkandung dalam sebuah surat tersebut.[22]

c. Mengemukakan *asbāb al-nuzūl* ayat.

---

[20] Lihat kembali pengantar Ibn 'Āshūr dalam Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1, 5.
[21] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 23, 311.
[22] Ibid., 312-313.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setelah menjelasakan nama surat dan hal-hal yang berkaitan dengannya, Ibn 'Āshūr mengungkap *asbāb al-nuzūl* untuk ayat-ayat yang memang memiliki *asbāb al-nuzūl*. Dalam menjelaskan *asbāb al-nuzūl* ini, Ibn 'Āshūr adakalanya mengutip sebuah Hadis dari Nabi atau kisah yang disampaikan oleh para sahabat Nabi.[23]

d. Menganalisis makna serta kedudukan kata dalam bahasa Arab.

   Analisis kata per kata dan menjelaskan ketinggian nilai bahasa al-Qur'an adalah metode yang paling sering digunakan oleh Ibn 'Āshūr dalam tafsirnya. Bahkan di setiap menjelaskan suatu ayat, Ibn 'Āshūr tidak lepas dari analisis kata yang merupakan ciri khas dari tafsirnya.

e. Menjelaskan tafsir suatu ayat dengan al-Qur'an atau Hadis.

   Dalam menjelaskan tafsirnya, Ibn 'Āshūr juga sering menggunakan ayat al-Qur'an atau Hadis.

f. Mengungkapkan perbedaan *qirā'at* dan menjelaskan penafsiran dari masing-masing *qirā'at* serta men-*tarjīḥ* (mengunggulkan) salah satu yang paling kuat.

g. Mengutip pendapat para ulama dan terkadang membandingkannya serta memilih pendapat yang lebih kuat.

h. Menjelaskan keterkaitan ayat (*munāsabah*) dalam al-Qur'an.

[23] Ibid., 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam menjelaskan hubungan antar ayat ini, Ibn ’Āshūr mengikuti metode yang digunakan oleh al-Biqā’ī dalam kitabnya *Naẓm al-Durar fī Tanāsub al-Ayat wa al-Suwar*.[24]

4. Kelebihan dan Kekurangan

Kitab tafsir karya Ibn ’Āshūr ini memiliki kelebihan beserta kekurangannya. Di antara kelebihannya adalah bahasan dari kata-kata al-Qur’an yang sangat luas dan terperinci. Pembahasan di dalamnya disesuaikan dengan pokok bahasan yang ada dalam al-Qur’an. Apabila ayat tersebut berhubungan dengan ilmu fiqih, maka Ibn ’Āshūr menjelaskan permasalahan fiqihnya beserta perbincangan ulama mengenainya. Ibn ’Āshūr dalam membahas masalah fiqih biasanya menguraikan semua pendapat ulama’ dan kemudian memilih yang paling kuat berdasarkan dalil yang ia ajukan. Selain itu, tafsir ini memiliki kelebihan dalam hal pembahasan tentang keindahan susunan bahasa al-Qur’an. Ibn ’Āshūr juga seringkali mengaitkan bahasannya dengan masalah akhlaq (etika). Hal ini menjadikan tafsir ini sebagai pedoman bagi manusia dalam berakhlaq baik dengan Tuhan, manusia, serta makhluk hidup di sekitar kita.

Sedangkan kekurangan dari karya tafsir ini sama dengan karya tafsir dengan metode *taḥlīlī* lainnya, yakni terkesan bertele-tele. Penjelasannya terlalu melebar sehingga point yang ingin disampaikan kadang sulit ditangkap. Peneliti berpandangan bahwa kitab ini sangat cocok untuk kalangan *advanced*, yakni kalangan yang sudah memiliki ilmu pengetahuan

[24] Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Wajhihī al-Qashīb*, Vol. 2 (al-Jami’ah al-Radwiyyah li al-‘Ulum al-Islamiyyah, tt.), 1025.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang cukup memadai untuk keperluan akademis. Untuk masyarakat awam, kitab ini akan terasa sulit dipahami dan tidak praktis karena penjelasannya terlalu luas. Oleh karena itu, harus ada penyambung lidah seperti yang dilakukan oleh Quraish Shihab yang banyak mengutip kitab tafsir karya Ibn 'Āshūr ini. Kekurangan lain dari tafsir karya Ibn 'Āshūr adalah kutipan-kutipan Hadis yang tidak disertai dengan penyebutan kualitas Hadis sehingga Hadis-hadis yang dijadikan rujukan masih perlu dilihat kembali apakah Hadis tersebut berkedudukan *ṣaḥīh* atau *ḍa'īf* dan lain sebagainya.

5. Kontribusi Tafsir Ibn 'Āshūr dalam Pengembangan Tafsir

Jika ditilik dari perkembangan tafsir di era kontemporer, karya tafsir Ibn 'Āshūr ini tidak bisa dipandang sebelah mata. Dengan gayanya yang khas, tafsir ini telah menyumbangkan beberapa pemikiran yang cukup inovatif. Sebagaimana diungkapkan oleh Abdul Mustaqim dalam karyanya Epistemologi Tafsir Kontemporer, bahwa paradigma tafsir kontemporer meniscayakan kritisisme, objektivitas, dan keterbukaan bahwa produk penafsiran itu tidaklah kebal dari kritik.[25] Ada beberapa kontribusi yang disumbangkan Ibn 'Āshūr dalam karya tafsirnya. Di antaranya adalah sebagai berikut. *Pertama*, Ibn 'Āshūr membuat gradasi tafsir *bi al-ra'yi* menjadi lima tingkatan. Yakni 1) penafsiran yang hanya terlintas di benak seseorang dan tidak disandarkan pada dalil-dalil bahasa Arab dan *maqāṣid al-sharī'ah* serta aplikasinya. Penafsiran semacam ini menurut Ibn 'Āshūr merupakan penafsiran *bi al-ra'yi* yang dilarang dalam Hadis karena menafsirkan al-Qur'an

[25] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2010), 84.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanpa menggunakan dasar ilmu. Penafsiran seperti ini dianggap salah meskipun ia benar karena tidak berdasarkan ilmu. Misalnya ketika seorang penafsir menafsirkan *alif lām mīm* dengan tafsiran: "Sesungguhnya Allah menurunkan Jibril kepada Nabi Muhammad dengan membawa al-Qur'an".[26]

2) Penafsiran yang tidak mendalam karena tidak merenungkan al-Qur'an dengan sesungguhnya (*an lā yatadabbar al-Qur'ān haqqa tadabburih*). 3) Tafsir yang cenderung memihak pada mażhab atau kelompoknya. Dalam tafsir bentuk ini, seorang penafsir memalingkan makna al-Qur'an dari makna yang sebenarnya. Dalam lain perkataan, bahwa orientasi penafsirannya ditujukan untuk mendukung dan memperkuat mazhab atau kelompoknya. 4) penafsiran dengan akal berdasarkan apa yang terkandung dalam kata-kata dalam al-Qur'an. Dalam hal ini, penafsir beranggapan bahwa yang terdapat dalam kata di dalam al-Qur'an adalah satu-satunya makna dan menghindari mena'wilkan al-Qur'an yang terlalu jauh. 5) menafsirkan al-Qur'an dengan sangat hati-hati di dalam merenungkan dan mena'wilkan al-Qur'an.[27] 29 Dari kelima gradasi tafsir *bi al-ra'yi* yang dibuat oleh Ibn 'Āshūr ini ini dapat dipahami bahwa Ibn 'Āshūr telah membangun budaya kritisisme dalam karya tafsirnya. Di samping ia menghargai karya-karya tafsir klasik, ia juga sangat kritis, selektif dan hati-hati dalam menjadikan mereka sebagai sumber rujukan tafsirnya. Sebagaimana diungkap di awal bahwa tafsir kontemporer meniscayakan budaya kritisisme terhadap karya-karya tafsir yang ada.

---

[26] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*, Vol. 1, 30.
[27] Ibid., 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, Ibn ‘Āshūr dinilai sebagai ulama yang objektif. Meskipun ia menganut mazhab Maliki, ia tetap menekankan budaya objektivitas dalam karyanya. Sebagaimana diungkap di awal bahwa salah satu ciri penafsiran kontemporer adalah penafsiran non-sektarian atau dengan kata lain seorang penafsir tidak boleh terjebak dalam kungkungan mazhab atau kelompok tertentu. Ibn ‘Āsyur meskipun bermazhab Maliki, ia tetap berusaha objektif dalam karya tafsirnya. Barangkali inilah salah satu kontribusi Ibn ‘Āshūr dalam pengembangan tafsir, bahwa seseorang penafsir sah-sah saja menganut suatu mazhab asalkan mengetahui dalil-dalil dari suatu hukum atau suatu pandangan dari mazhab yang dianutnya serta selalu melakukan *crosceck* ulang dan memilih pendapat yang paling benar berdasarkan dalil-dalil yang ada. Salah satu sikap objektif yang ditunjukkan oleh Ibn ‘Āshūr dalam karya tafsirnya adalah ketika beliau men-*tarjīḥ* (mengunggulkan) mazhab yang berseberangan dengan mazhabnya sendiri. Contohnya adalah ketika beliau menjelas kata *al-maitah* dalam Q.S. al-Baqarah (2):173 setelah menjelaskan keharaman memakai bangkai binatang, Ibn ‘Āshūr masuk kepada penjelasan penggunaan kulit binatang. Ibn ‘Āshūr menguraikan pendapat keempat Imam mazhab yakni Hanbali, Syafi’i, Hanafi dan Maliki. Imam Ahmad bin Hanbal mengatakan bahwa kulit bangkai binatang tidak bisa suci meskipun disamak (dibersihkan dengan bahan pekat seperti daun pohon ara). Imam Syafi’i mengatakan bahwa kulit binatang bisa suci apabila dibersihkan (disamak) kecuali kulit babi dan anjing. Sedangkan Imam Abu Hanifah mengatakan bahwa kulit bangkai itu bisa suci asal dibersihkan (disamak) kecuali daging

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

babi. Pendapat Imam Abu Hanifah ini disandarkan kepada sebuah hadis dari al-Zuhri sedangkan yang lain tidak ada sandaran hadisnya. Di akhir penjelasannya, Ibn 'Āshūr mengatakan bahwa pendapat yang paling kuat dari keempat mazhab tersebut adalah pendapat Imam Abu Hanifah karena disandarkan kepada sebuah riwayat Hadis. Sedangkan pendapat yang lain tidak ada dalil hadisnya, termasuk Imam Maliki yang notabene dianut oleh Ibn 'Āshūr.[28] Dari penjelasan ini dapat dikatakan bahwa Ibnu 'Asyur dengan karya tafsirnya memberikan andil yang cukup signifikan dalam hal objektifitas menafsirkan al-Qur'an. Peneliti menangkap pesan bahwa untuk bersikap objektif, seorang mufassir tidak perlu meninggalkan mazhab yang dianutnya akan tetapi sikap objektif itu bisa dicapai dengan ilmu yang memadai serta tekad yang kuat untuk mengungkap kebenaran al-Qur'an sebagaimana tercermin dari sikap Ibn 'Āshūr dalam tafsirnya.

Ketiga, asumsi dasar Ibn 'Āshūr yang menyatakan bahwa tujuan al-Qur'an diturunkan itu adalah untuk menciptakan kemaslahatan seluruh urusan umat manusia (*li ṣalāḥi amr al-nās kāffah*). Secara rinci ia melanjutkan bahwa kemaslahatan umat manusia itu akan tercapai dengan tegaknya kemaslahatan personal (*al-ṣalāḥ al-fard*), kemaslahatan sosial kemasyarakatan (*al-ṣalāḥ al-jamā'ī*) serta kemaslahatan peradaban (*al-ṣalāḥ al-'umrani*).[29] Ketiga unsur kemaslahatan ini tidak bisa dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Dengan kata lain, sebuah karya tafsir haruslah menjadi sesuatu yang solutif bagi berbagai persoalan yang dihadapi oleh umat manusia.

[28] Ibid., 116.
[29] Ibid., 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

TAFSIR AYAT-AYAT WARIS PERSPEKTIF IBN ‘ĀSHŪR DAN RELEVANSINYA TERHADAP MAQĀṢID AL-SHARĪ’AH

A. Tafsir QS. al-Nisā’ : 7

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا[1].

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

Ayat tersebut merupakan permulaan pembahasan yang menjadi kesimpulan dari ayat sebelumnya yang memerintahkan untuk menyerahkan harta kepada anak-anak yatim. Dapat juga dikatakan bahwa ayat tersebut menjadi semacam pendahuluan bagi ketentuan warisan yang akan dijelaskan dalam firman Allah: يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ “Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu”.[2]

Hukum waris mendapatkan kedudukan yang sangat penting dalam agama Islam.[3] Al-Qur’an mengatur hukum waris secara jelas dan terperinci, hal ini dapat dimengerti karena setiap orang pasti akan berhubungan dengan warisan, dan kalau tidak diberikan ketentuan yang pasti akan menimbulkan sengketa di antara para ahli waris.

---

[1] al-Qur’an, 4: 7.
[2] Muḥammad al-Ṭāhir ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4 (Tunisia: al-Dār al-Tūnisiyyah, 1984), 247.
[3] Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4, 248.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Umumnya, riwayat menyebutkan bahwa kalangan jahiliah pra Islam, kapan dan di manapun, tidak hanya di wilayah jazirah Arab sebagaimana yang umum disebut oleh para penentang hukum Islam, khususnya hukum kewarisan, sama sekali tidak memberikan warisan kepada kaum perempuan dan anak-anak. Mereka, kaum jahiliah pra Islam di seantero jagat raya ini, hanya memberikan warisan kepada keturunan laki-laki dewasa, itupun dengan ukuran kedewasan yang semata-mata *fisically*. Mereka memiliki adagium hukum yang menyatakan bahwa "siapapun tidak berhak memperoleh warisan, selain yang mampu memanah (berperang), menghalau musuh, dan memperoleh rampasan perang."

Menurut Ibn 'Āshūr hukum waris adat jahiliah pra Islam ini menyebutkan tiga penyebab utama saling mewarisi (*asbāb al-irth*). *Pertama*, karena nasab, yang diartikan dengan anak laki-laki dewasa yang sudah teruji mampu memanggul senjata, dan sama sekali tidak melibatkan keturunan "yang lemah" dalam hal ini kaum perempuan dewasa sekalipun, dan demikian pula tidak menyertakan anak-anak yang laki-laki sekalipun.[4]

Kedua, anak angkat (*al-tabannī*), yakni pengangkatan anak (laki-laki) orang lain oleh seseorang untuk kemudian secara *de facto* maupun *de jure* diakui sebagai anak sendiri laiknya seorang anak kandung yang juga mendapatkan hak waris di samping hak-hak lainnya.[5]

Ketiga, perjanjian (*al-ḥilf*), dalam mana seseorang berjanji seraya bersumpah dengan mengatakan kepada yang lain bahwa, "darahku adalah

[4] Ibid., 248-249.
[5] Ibid., 248.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga darahmu, dan kehancuranku adalah juga berarti kehancuranmu, karenanya maka kamu berhak mewarisi aku dan aku pun berhak mewarisi kamu. Ketika usai melakukan janji/sumpah setia itu salah satunya meninggal dunia, maka orang lain yang masih hidup, secara otomatis menjadi ahli warisnya.[6] Begitu agama Islam datang, dari tiga faktor penyebab utama kewarisan di atas hanya dua saja yang diakui dalam arti dibenarkan dan diabadikan, yaitu faktor *al-nasab dan al-hilf* (janji). Sedangkan faktor kedua, yaitu pengangkatan anak (al-tabannî), ditolak dan dihapuskan oleh Islam. Hanya saja, ketika itu hukum Islam masih membenarkan toleransi terhadap dua faktor penyebab kewarisan lainnya, yakni kewarisan yang didasarkan atas persaudaraan karena hijrah (migrasi) dan kewarisan yang didasarkan atas persaudaraan (*al-ukuwwah*)—bentukan semacam saudara angkat—karena Rasulullah Saw. sendiri sesampai di Madinah, memang melakukan gerakan penyaudaraan silang antara "pendatang" dari luar Madinah dengan yang berasal-usul dari Madinah.[7] Tetapi, beberapa waktu kemudian, kewarisan yang didasarkan atas migrasi maupun persaudaraan bentukan itu kemudian ditiadakan dan karenanya maka penyebab terjadinya kewarisan yang ditetapkan dan diabadikan oleh hukum Islam adalah tiga hal, yakni: *al-nasab, al-nikāḥ/al-zawjiyyah*, dan *al-walā'* (pemerdekaan budak).[8]

Terkait kewarisan adat jahiliah pra Islam, ada lagi yang lebih tidak beretika—bukan sekadar tidak adil—yakni para istri yang ditinggal

---

[6] Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 2 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.), 194-195.
[7] Ibid., 194-195.
[8] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4, 248-249.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suaminya bukanlah termasuk ahli waris,[9] tetapi justru menjadi bagian dari harta warisan, sehingga diperbolehkan bagi anak laki-laki tertua atau keluarganya mewarisi istri-istri (janda-janda) yang ditinggal mati ayahnya, untuk dia kawini sendiri atau dikawinkannya dengan keluarga atau orang lain dengan menjadikannya sebagai sarana "bisnis" melalui pembayaran mahar terselubung sebagaimana tersirat dan tersurat dalam surah al-Nisā' [4]: 19. Betapa buruknya hukum adat jahiliah pra Islam yang menyamakan kaum perempuan dengan barang-barang material dalam arti bisa diwarisi dan jika ada kesempatan malah diperdagangkan. Lebih bejat lagi ketika perempuan yang boleh diwarisi itu adalah notabene mantan istri ayahnya yang sampai kapan pun haram untuk dinikahi sebagaimana tersurat dalam surah al-Nisā' (4): 22-23.

Ibn Abī Ṭalḥaḥ mengutip suatu riwayat Ibn 'Abbās r.a. yang menjelaskan, "Konon bila terjadi seorang laki-laki meninggal dunia dengan meninggalkan seorang perempuan (janda). Kerabatnya melemparkan pakaiannya di muka perempuan tersebut (atas tindakan ini), maka ia melarangnya untuk dikawini oleh orang lain. Jika perempuan tersebut cantik terus dikawininya, dan jika jelek ditahannya sampai meninggal dunia untuk kemudian dipusakai harta peninggalannya."[10]

Guna memperbarui hukum Adat jahiliah pra Islam di atas, kapan saja dan di mana saja, maka al-Qur'an menurunkan beberapa ayat kewarisan.

---

[9] Ibid., 248.

[10] Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurshī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al'Aẓīm* Vol. 2 (Kairo: Bulaq, 1302 H.), 465.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satunya adalah ayat 7 surah al-Nisā'tersebut yang merupakan pertamakali ditetapkan hak waris bagi wanita.[11]

Ibn 'Āshūr menyebutkan beberapa riwayat tentang ayat tersebut, riwayat dari al-Wāḥidī dalam kitab Asbāb al-Nuzūl dan riwayat dari al-Ṭabarī dalam tafsirnya.[12] Ayat tersebut diturunkan terkait dengan kasus Aws ibn Thābit al-Anṣārī, yang wafat dengan meninggalkan ahli waris sebagai berikut: satu orang istri [Ummu Kuḥḥah], tiga orang anak perempuan, dan dua orang adik laki-laki [Suwayd dan Arjafah/'Arfajah] alias paman ketiga anak perempuan Aws. Sesuai dengan hukum Adat kewarisan Arab jahiliah, maka yang berhak mewarisi harta peninggalan (*tirkah*) al-Anshārī adalah hanya Suwayd dan Arjafah. Sementara empat ahli waris lainnya, masing-masing Ummu Kuḥḥah (istri Aws) dan tiga orang anak perempuannya, tidak mendapatkan bagian apa-apa.[13]

Menyaksikan kenyataan hukum kewarisan adat jahiliah pra Islam—yang tidak merata bahkan diskriminatif dan zalim—itulah maka Ummu Kuḥḥah (istri mendiang Aws) memperjuangkan hak-hak keperempuanannya dengan melakukan advokasi kepada Rasulullah Saw. seraya mengisahkan kasus kewarisan yang dialami, baik oleh dirinya sendiri dan terutama oleh ketiga anak perempuannya yang masih gadis atau bahkan masih kecil (belum bersuami) yang sama sekali tidak memperoleh bagian apapun. Atas pengaduan Ummu Kuḥḥah itu pula, maka Rasulullah Saw. memanggil

[11] Ibid., 249.
[12] Ibid., 249.
[13] al-Imām Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991), 148.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Suwayd dan Arjafah guna menanyakan hal itu. Keduanya memberikan jawaban bahwa dalam hukum Adat yang mereka kenal, yang berhak menerima warisan itu hanyalah ahli waris laki-laki yang sudah dewasa dengan ukuran mampu mencari nafkah dan jika perlu melalui peperangan. Sementara mereka (Ummu Kuḥḥah dan ketiga anak perempuan al-Anshārī), yang semuanya perempuan itu, kata Suwayd dan Arjafah, tidak mampu memanggul senjata (berperang).[14]

Atas jawaban Suwayd dan Arjafah itu, lalu Rasulullah pun mempersilakan keduanya supaya kembali (pulang), hingga beliau mendapatkan wahyu, dalam hal ini al-Qur'an ayat 7 surah al-Nisā' [4]) yang telah dikutipkan sebelum ini.

Kata *rijāl* yang diterjemahkan laki-laki, dan *nisā'* yang diterjemahkan perempuan, ada yang memahaminya dalam arti mereka yang dewasa, dan ada yang memahaminya mencakup dewasa dan anak-anak. Pendapat kedua ini lebih tepat, apalagi kalau dihubungkan dengan *sabab nuzūl* ayat ini yang berhubungan dengan kasus Ummu Kuḥḥah tersebut.[15]

Relevansi QS. al-Nisā' : 7 terhadap al-maqāṣid al-sharī'ah:

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa ayat 7 surah al-Nisâ' [4], ini menghapuskan (me-*nasakh*) hukum adat waris jahiliah yang memberikan hak kewarisan hanya kepada ahli waris tertentu, dalam hal ini laki-laki dewasa, dan itupun instrumen pengukurannya lebih didasarkan pada

[14] Abd al-'Aẓīm Ma'ānī dan Ahmad al-Ghundūr, *Aḥkām min al-Qur'ān wa al-Sunnah*, (Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1387 H/1967 H.), 133.
[15] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 353.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

standar fisik-biologis, dalam hal ini kemampuan berperang, bukan karena kedewasaan yang lebih bersifat psikologis. Sebaliknya, ayat ini memberikan jaminan dan perlindungan hukum kepada semua dan setiap ahli waris tanpa membeda-bedakan jenis kelamin (laki-laki dan perempuan) atau umur (usia lanjut maupun kanak-kanak, bahkan janin yang masih berada dalam kandungan ibunya sekalipun), dijamin dan dilindungi hak-hak kewarisannya oleh ayat di atas.

Ayat tersebut merupakan bentuk kebijakan hukum Islam dengan memberikan hak waris secara seimbang tanpa membedakan antara laki-laki dan perempuan. Hal ini sesuai dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah* Ibn 'Āshur, yaitu kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*) dan kesetaraan (*al-musāwah*).

Kemaslahatan (*al-maṣlaḥah*) merupakan suatu sifat yang melekat pada perbuatan yang mengakibatkan terciptanya kebaikan akau kemanfaatan, baik secara kolektif maupun individu.[16] Menurutnya tujuan utama syariah Islam adalah untuk mewujudkan keteraturan alam dan memelihara kehidupan dari kerusakan, dan itu artinya syariah Islam diturunkan untuk mewujudkan maslahat dan menjauhkan mafsadah. Karena itu keseluruhan dari hukum syar'i selalu berorientasi pada tercapainya maslahat dan hilangnya mafsadah (baik maslahat dan mafsadah yang dimaksud tampak maupun tersembuyi).[17] Karena tujuan yang hendak dicapai

[16] Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Misāwī, Cet II (Yordania: Dār al-Nafā'is, 2001), 65.
[17] Ibid., 75-78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari ajaran syariah Islam adalah جلب المصالح ودفع المفاسد (menghasilkan kemanfaatan dan mencegah kerusakan).

Sedangkan kesetaraan (*al-musāwah*) secara etimologis, memiliki makna kesetaraan, kesamaan dan keseimbangan. Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa salah satu tujuan syariah Islam adalah terwujudnya kesetaraan (*al-musāwah*) dalam kehidupan serta menghilangkan apa yang disebut sebagai *al-tafāwut* (ketidakseimbangan).[18] Ayat ini benar-benar menyamakan dan menyejajarkan status keahliwarisan anak dan kerabat lainnya, tanpa melihat jenis kelamin maupun usia sebagaimana yang dijadikan standar oleh hukum adat dunia waktu itu, terutama Adat jahiliah bangsa Arab pra Islam.

Jaminan dan perlindungan hukum yang dimaksudkan ialah bahwa setiap ahli waris, laki-laki maupun perempuan, Allah jamin dan lindungi untuk mendapatkan bagian harta waris, apakah harta warisan yang ditinggalkan si mayit—dalam kasus turun ayat ini adalah harta peninggalan al-Anshārī—itu jumlah dan nilainya terbilang sedikit ataupun banyak. Yang pasti, semua ahli waris yang ditinggalkan orang tua atau kerabat lainnya, semuanya dijamin penuh mendapatkan hak-hak kewarisan dari harta si mayit.

Dengan ayat 7 surah al-Nisā' tersebut, semua dan setiap ahli waris secara hukum dipastikan mendapatkan bagian tertentu yang telah diatur sedemikian rupa oleh al-Qur'an. Ayat 7 surah al-Nisā' ini, sekali lagi, paling sedikit memberikan jaminan dan perlindungan hak kewarisan bagi setiap ahli

[18] Ibid., 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

waris yang tidak mempermasalahkan lagi jenis kelamin maupun usia kedewasaan. Hanya saja, ayat ini masih bersifat global (*mujmal*) belum lagi mengatur secara rinci (*tafṣīlī*) bagian ahli waris masing-masing. Pembagian secara rinci ditetapkan beberapa waktu setelah itu, tepatnya melalui rangkaian ayat 11 dan 12 surah yang sama (al-Nisā').

B. Tafsir QS. al-Nisā' : 11-12

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا[19]

Allah mensyari'atkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan; dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua, maka bagi mereka dua pertiga dari harta yang ditinggalkan; jika anak perempuan itu seorang saja, maka ia memperoleh separo harta. dan untuk dua orang ibu-bapa, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam. (Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya. (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana.

[19] al-Qur'an, 4: 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat tersebut turun sebagai penjelasan (*al-bayān*) dan perincian (*al-tafṣīl*) dari ayat sebelumnya, yaitu لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ.[20]

Ayat-ayat tentang kewarisan tersebut merupakan ketentuan Allah secara umum menyangkut siapa-siapa saja yang menjadi ahli waris berdasarkan hubungan kekerabatan seperti ayah, ibu, anak, dan saudara, ataupun karena hubungan perkawinan (suami/isteri). Selain dari pada itu juga menentukan tentang berapa besar bagian masing masing ahli waris dan langkah apa saja yang dilakukau sebelum menentukan harta peninggalan pewaris baru dikatakan sebagai harta warisan (terlebih dahulu menyelesaikan wasiat pewaris dan membayarkan utang pewaris).

Terdapat beberapa riwayat tentang *sabab nuzūl* dari ayat tersebut, tetapi Ibn ‘Āshūr hanya menyebutkan dua riwayat.[21]

Pertama, riwayat Imām Bukhārī dari Jābir ibn ‘Abdullāh yang mengatakan: Rasulullah Saw. dan Abū Bakar datang dengan berjalan kaki menjengukku di Bani Salamah. Nabi menjumpaiku dalam keadaan tidak sadar akan sesuatu pun. Lalu beliau meminta air wuḍu dan melakukan wuḍu, kemudian mencipratkan (bekas air wudunya itu) kepadaku hingga aku sadar. Lalu aku bertanya, "Wahai Rasulullah, apakah yang akan engkau perintahkan kepadaku sehubungan dengan hartaku? Apa yang harus kuperbuat dengannya?" Maka turunlah firman-Nya. “Allah mensyari'atkan

[20] Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4, 256.
[21] Ibid., 256.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu : bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan".[22]

Kedua, riwayat al-Turmudhī, Abū Dāwūd, Ibn Mājah dari Jābir yang mengatakan bahwa: "Isteri Sa'īd ibn al-Rābī' menghadap Rasūlullāh SAW. lalu (Isteri Sa'īd ibn al-Rābī') berkata: "Wahai Rasūlullāh SAW; kedua puteri saya (Isteri Sa'īd ibn al-Rābī') ini adalah puteri Sa'īd ibn al-Rābī' yang telah gugur sewaktu bersama engkau (Nabi SAW) di perang Uhud. Dan sesungguhnya paman kedua puteri ini mengambil harta bendanya (harta benda Sa'īd ibn al-Rābī') dan tidak sedikitpun ditinggalkannya harta, sedangkan mereka (kedua puteri Sa'īd ibn al-Rābī') sulit menikah kecuali mereka mempunyai harta benda". Tidaklah dijawab oleh Rasulullah saat itu, kemudian datang lagi dan berkata: Wahai Rasūlullāh SAW; ini adalah puteri Sa'īd ibn al-Rābi'. Rasūlullāh bersabda: "panggil paman mereka ". "Kemudian Rasūlullāh SAW. datang kepada paman mereka (paman kedua puteri Sa'īd ibn al-Rābī') seraya (Nabi SAW.) bersabda: "Berikan untuk kedua puteri Sa'īd ibn al-Rābī' 2/3 (dari harta warisan ayah mereka), (dan berikan) ibunya (isteri Sa'īd ibn al-Rābī') 1/8, dan sisanya untuk kamu (paman kedua puteri Sa'īd ibn al-Rābī')".

Firman Allah لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ "bahagian seorang anak lelaki sama dengan bagahian dua orang anak perempuan". mengandung penekanan pada bagian anak perempuan. Karena dengan dijadikannya bagian anak

[22] al-Wāḥidī, *Asbāb Nuzūl,* 148-149.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan sebagai ukuran buat bagian anak laki-laki, maka itu berarti sejak semula hak anak perempuan telah terlebih dahulu ada.[23]

Firman Allah فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ *dan jika anak itu semuanya perempuan lebih dari dua,* kata ganti (*ḍamīr /* كن) pada ayat tersebut kembali pada kata الأولاد *al-awlād* yang merupakan bentuk *plural* dari kata *walad* yang berarti anak. Kata tersebut digunakan untuk menunjukkan anak, baik laki-laki maupun perempuan. Juga digunakan untuk menunjukkan satu anak atau lebih. Tetapi yang terdapat dalam al-Qur'an hanya digunakan untuk menunjukkan arti satu.[24] Selanjutnya Ibn 'Āshūr menjelaskan tentang tentang syarat seorang anak berhak untuk mendapatkan harta warisan, yaitu anak tersebut bukanlah pembunuh pewaris juga tidak berlainan agama (non muslim).[25]

Makna dari فَوْقَ اثْنَتَيْنِ adalah lebih dari dua, karena maksud dari فَوْقَ adalah tambahan dalam bilangan. Pada ayat tersebut sangat jelas dikatakan bahwa bagian 2/3 hanya diberikan perempuan berjumlah tiga atau lebih. Oleh karena itu jika ahli waris adalah dua perempuan maka bagiannya bukan 2/3 karena tidak disebutkan oleh al-Qur'an. Tetapi mayoritas ulama berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *lebih dari dua* adalah dua orang perempuan atau lebih. Riwayat tentang sebab turunnya ayat ini, di samping

[23] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. 2, 361.
[24] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4, 258.
[25] Ibid., 258.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekian *istinbāṭ* hukum yang ditarik dari ayat-ayat waris menjadi alasan pendapat ini (dua pertiga bagian dua orang perempuan).[26]

Dari penjelasan tersebut dapat diambil beberapa kesimpulan, yaitu:

1. Bagian laki-laki dan perempuan adalah 2 : 1
2. Jika ahli waris semuanya perempuan lebih dari dua, dan tidak ada bersama keduanya seorang anak laki-laki maka bagi mereka dua pertiga. Dan jika anak perempuan itu seorang diri saja, tidak ada ahli waris lain yang berhak bersamanya, maka ia memperoleh setengah dari harta warisan.

Setelah menjelaskan hak-hak anak, karena mereka merupakan orang terdekat juga umumnya mereka lebih lemah dari orang tua, lanjutan ayat berikut menjelaskan tentang hak ibu bapak karena merekalah yang terdekat kepada anak.

Firman Allah:

وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ[٢٧]

Dan untuk dua orang ibu-bapak, bagi masing-masingnya seperenam dari harta yang ditinggalkan, jika yang meninggal itu mempunyai anak; jika orang yang meninggal tidak mempunyai anak dan ia diwarisi oleh ibu-bapanya (saja), maka ibunya mendapat sepertiga; jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, maka ibunya mendapat seperenam.

Kata ganti (*ḍamīr*) pada أبويه kembali pada mayyit. Tentang potongan ayat وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ ulama telah berbeda pendapat dalam kasus apabila

[26] Ibid., 258; M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. 2, 363.
[27] al-Qur'an, 4: 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mayyit meninggalkan istri dan ibu bapak atau suami dan ibu bapak. Ibn ‘Āshū menyebutkan beberapa perbedaan pendapat tersebut. Pertama, pendapat Ibn ‘Abbās bahwa bagi suami atau istri mendapatkan bagian masing-masing sedangkan ibu mendapatkan sepertiga lalu sisanya adalah bagian bapak. Kedua, pendapat Zaid ibn Thābit bahwa salah satu dari suami atau istri mendapatkan bagiannya, ibu mendapatkan sepertiga dari sisanya lalu sisanya adalah bagian bapak, agar ibu tidak mendapatkan bagian lebih banyak dari bapak dalam kasus jika ahli waris adalah suami, bapak dan ibu. Pendapat Zaid ibn Thābit tersebut diikuti oleh mayoritas ulama.[28] Selanjutnya “jika yang meninggal itu mempunyai beberapa saudara, Maka ibunya mendapat seperenam”. Maksudnya adalah jika bersama bapak dan ibu terdapat beberapa saudara (mayyit). Penjelasan tersebut adalah jelas karena posisi “beberapa saudara” menghalangi ibu untuk mendapatkan bagian sepertiga, sehingga pada kasus tersebut ibu mendapatkan bagian seperenam. Beberapa saudara tersebut harus berjumlah tiga atau lebih, baik semuanya laki-laki atau campuran. Para ulama berbeda pendapat jika para saudara tersebut kurang dari tiga, apakah bisa menghalangi ibu atau tidak. Mayoritas ulama berpendapat bahwa jika para saudara berupa dua orang perempuan atau dua orang laki-laki maka mereka bisa menghalangi ibu. Berbeda dengan pendapat mayoritas tersebut pendapat Ibn ‘Abbās yang berpendapat sesuai dengan teks ayat. Adapun jika saudara tersebut hanya satu, baik laki-laki

[28] Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4, 260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun perempuan maka semua ulama sepakat saudara tersebut tidak bisa menghalangi ibu.[29]

Para ulama juga berbeda pendapat tentang bagian seperenam ketika ibu terhalangi oleh beberapa saudara mayyit. Apakah seperenam tersebut bagian para saudara atau bagian bapak? Ibn ‘Abbās berpendapat bahwa seperenam tersebut adalah bagian para saudara si mayyit sesuai dengan teks ayat. Sementara mayoritas ulama berpendapat seperenam tersebut adalah bagian bapak, dengan alasan yang bisa menghalangi terkadang juga bisa dihalangi. Bagaimanapun Allah telah menetapkan bagian para saudara ketika bersamaan dengan bapak dan ibu pada kondisi tertentu. Jika para saudara tersebut bersama dengan ibu tanpa bapak maka bagian ibu adalah seperenam, sedangkan sisanya adalah bagian para saudara.[30]

Firman Allah مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ “(Pembagian-pembagian tersebut di atas) sesudah dipenuhi wasiat yang ia buat atau (dan) sesudah dibayar hutangnya”. Penyebutan potongan ayat tersebut setelah menjelaskan bagian anak-anak dan bagian orangtua. Didahulukannya kata wasiat di sini adalah betapa penting berwasiat, sekaligus untuk mengingatkan para ahli waris agar memperhatikannya, karena tidak mustahil merekan menyembunyikannya atau mengabaikannya, berbeda dengan utang yang sulit disembunyikan, karena boleh jadi yang memberi utang akan menuntut pelunasannya. Didahulukan penyebutan wasiat atas hutang, walaupun dalam pelaksanaannya yang paling utama diselesaikan adalah utang, sehingga jika

[29] Ibid., 260.
[30] Ibid., 260-261.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harta yang ditinggalkan hanya cukup untuk membayar utang, maka siapapun ahli waris tidak memperoleh bagian.[31]

Firman Allah:

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ[٣٢]

Dan bagimu (suami-suami) seperdua dari harta yang ditinggalkan oleh isteri-isterimu, jika mereka tidak mempunyai anak. jika isteri-isterimu itu mempunyai anak, maka kamu mendapat seperempat dari harta yang ditinggalkannya sesudah dipenuhi wasiat yang mereka buat atau (dan) seduah dibayar hutangnya. Para isteri memperoleh seperempat harta yang kamu tinggalkan jika kamu tidak mempunyai anak. jika kamu mempunyai anak, maka Para isteri memperoleh seperdelapan dari harta yang kamu tinggalkan sesudah dipenuhi wasiat yang kamu buat atau (dan) sesudah dibayar hutang-hutangmu.

Setelah ayat yang lalu menjelaskan tentang bagian ibu bapak, kini ayat ke-12 tersebut menjelaskan tentang bagian mereka yang berhubungan dengan pewaris dari segi pernikahan. Pada ayat tersebut Allah telah menjelaskan bagian mereka yang tidak mendapatkan bagian waris ketika zaman jahiliyah, karena pada zaman jahiliyah antara suami dan istri tidak bisa saling mewarisi.[33]

Pada zaman jahiliyah, laki-laki tidak bisa mendapatkan warisan dari istrinya yang meninggal meskipun ia mempunyai beberapa anak, bahkan sudah tidak ada ikatan keluarga lagi dengan keluarga dekatnya. Jika wanita tersebut mempunyai beberapa anak maka hanya anak yang besar yang berhak

[31] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. 2, 363.
[32] al-Qur'an, 4: 12.
[33] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. 2, 363.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mendapatkan bagian warisan, sedangkan anak yang masih kecil tidak mendapatkan bagian tetapi diambil oleh keluarganya. Begitu juga wanita tidak bisa mendapatkan warisan dari suaminya yang meninggal, bahkan ia dianggap bagian dari harta warisan.[34]

Suami yang meninggal dan meninggalkan beberapa istri (poligami), maka bagian istri tersebut, baik seorang diri maupun berempat adalah seperempat, kemudian dibagi secara rata tanpa membedakan istri pertama dengan yang lain.[35] Ketentuan tersebut jika suami tidak mempunyai anak dari salah seorang diantara istri-istrinya, dan warisan tersebut dibagi setelah dilaksanakannya wasiat dan pelunasan hutang yang meninggal.

Relevansi penafsiran QS. al-Nisā' : 11-12 terhadap maqāṣid al-sharīah:

Pada bagian akhir ayat ke-12 dinyatakan bahwa: "(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. Pernyataan bahwa kita tidak mengetahui apakah orang tua atau anak-anak yang lebih dekat manfaatnya" setelah menentukan hukum waris, menunjukkan bahwa nalar manusia tidak akan mampu mendapatkan hasil yang terbaikbila kepadanya diserahkan wewenang atau kebijaksanaan menetapkan bagian-bagian warisan. Ini juga sekaligus menunjukkan ada tuntunan-tuntunan agama yang bersifat "dapat dijangkau oleh nalar" dan ada juga yang "tidak dapat dijangkau oleh nalar". Kedua hal tersebut didasarkan

[34] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* juz. 4, 263.
[35] Ibid., 263.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada fitrah manusia, yakni bila fitrah manusia dalam hal berkaitan materi petunjuk tidak akan mengalami perubahan lagi, atau kemampuannya tidak akan mengantar mereka sampai kepada petunjuk yang dibutuhkannya, maka dalam kedua hal ini, al-Qur'an menghadirkan petunjuk rinci. Misalnya petunjuk tentang yang tidak boleh dinikahi. Ini karena anak atau saudara, misalnya selama mereka normal tidak mungkin memiliki birahi terhadap ibu dan saudaranya. Demikian juga dalam ketentuan tentang pembagian warisan dan juga dalam rincian masalah metafisika.

Dari penjelasan tersebut tampak korelasi penafsiran ayat tersebut dengan teori *maqāsid al-sharī'ah,* yaitu fitrah (*al-fiṭrah*).

Di antara hal penting yang bersifat mendasar pada ayat di atas, bahkan juga ayat lain (al-Nisā' [4] : 176), adalah tentang perimbangan bagian kewarisan yang dalam kasus-kasus tertentu, perimbangannya adalah dua berbanding satu (2:1), dalam hal ini antara suami dengan istri, antara anak laki-laki dengan anak perempuan,; dan dalam kasus-kasus tertentu antara ayah dan ibu, antara saudara laki-laki dan saudara perempuan, serta antara cucu laki-laki dan cucu perempaun.

Mencermati redaksi ayat di atas, tampak jelas memang perimbangan 2:1 dengan maksud dua bagian untuk anak laki-laki dan satu bagian untuk anak perempuan dalam penggalan ayat (bagi anak laki-laki, itu sama bagiannya dengan bagian dua orang anak perempuan). Kalimat ini diulang dua kali, yakni dalam ayat 11 dan ayat 176 surah al- Nisâ' [4]. Seperti ditegaskan sebelum ini, pembagian kewarisan yang menggunakan porsi 2:1

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

inilah yang sering kali dipertanyakan, digugat, atau bahkan tidak jarang dihujat oleh sebagian orang/pihak yang kurang pas dengan pembagian kewarisan ala hukum faraid ini. Termasuk dari kalangan internal orang-orang Islam sendiri. Terutama di era modern sekarang, ketika dunia kerja tidak lagi menjadi monopoli kaum adam (laki-laki), banyak berekses pada pembiayaan kehidupan dan penghidupan rumah tangga (keluarga). "Kongsi" untuk menghidupi keluarga/rumah tangga inilah yang sering dirujuk menjadi salah satu argumentasi untuk menekan supaya para pakar hukum Islam menyamaratakan pembagian kewarisan antara anak laki-laki dan anak perempuan, di samping penyamarataan antara bagian suami dengan bagian istri.

Terkait dengan pembagian warisan dimana laki-laki mendapat bagian lebih besar dibanding perempuan, mengenai jumlah bagian tersebut Muḥammad Ḥusain Fadhullāh mengatakan bahwa perbedaan dalam pembagian warisan antara laki-laki dan perempuan dengan jumlah yang tidak sama sebagaimana dalam bunyi ayat, perbedaan itu tidaklah bertitik tolak dari adanya perbedaan mereka berdua dalam nilai kemanusiaan.[36] Lebih lanjut menurutnya karena tanggungjawab laki-laki lebih banyak daripada perempuan (memberi mahar, dan nafkah).

Atas dasar realitas itu yang diuntungkan adalah justru perempuan dimana ia dapat menyimpan hartanya, sedangkan laki-laki harus menginfakkan kepada isteri dan anak-anaknya. Adapun keikutsertaan

[36] Muhammad Husain Fadhullah, *Dunia Wanita dalam Islam,* terj. (Jakarta: Lentera Basritama, 2000), 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perempuan ke lapangan pekerjaan dalam percaturan ekonomi bukanlah hal baru, sebab pada zaman dahulu kaum perempuan juga bekerja, baik dalam sektor perkebunan maupun sektor penjahitan. Dan keikutsertaan mereka tidak sampai merusak hak dan kewajiban.[37] Perempuan tidak dilarang untuk menyertai suami dalam mencari nafkah akan tetapi hal itu bukan suatu kewajiban sebagaimana suaminya, dan dalam pandangan Husain bahwa keikutsertaan kaum perempuan dalam bekerja bersama suaminya tidak ada kaitannya dengan warisan. Sebab anak laki-laki dan anak perempuan yang mendapatkan warisan dari orang tuanya dengan bagian sebagaimana yang telah Allah tetapkan bukanlah karena anak laki-laki itu lebih tinggi volume keikutsertaannya dalam mengeluarkan nafkah.[38]

Ibn Kathīr mengutip riwayat Ibn 'Abbās, bahwa asbāb al-nuzūl ayat 11 surah al-Nisā' tersebut adalah suatu kenyataan yang ada dalam masyarakat Arab yang sudah tertanam menjadi sebuah tradisi, yaitu apabila ada seorang laki-laki meninggal dan meninggalkan janda, ahli warisnya melemparkan pakaian kepada janda tersebut agar orang lain tidak mengawininya. Seandainya janda tersebut cantik, ia segera dikawini oleh ahli warisnya. Namun, apabila janda tersebut tidak cantik, ia ditahan sampai meninggal dan kemudian harta peninggalannya diwarisinya.[39]

---

[37] Amir Syarifuddin, *Pelaksaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau*, (Jakarta: Gunung Agung, 1984), 19.
[38] Husain Fadhullah, *Dunia Wanita dalam Islam,* 87.
[39] Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr al-Qurshī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'ān al'Aẓīm* Vol. 2 (Kairo: Bulaq, 1302 H.), 465.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut ar-Rāzī dalam kitab tafsirnya menjelaskan bahwa hikmah hukum warisan 1:2 adalah: *Pertama*, karena perempuan lebih lemah dibanding laki-laki, sehingga mereka lebih sedikit keluar untuk berperang dan nafkah perempuan telah diberikan oleh suaminya. Kebutuhan dan tanggung jawab laki-laki yang lebih besar untuk istri dan anak-anaknya tersebut yang membuat laki-laki membutuhkan harta yang lebih banyak. *Kedua,* laki-laki lebih sempurna daripada perempuan, hal ini dapat dilihat dari segi moral dan intelektual. Demikian pula kesaksian perempuan separuh dari kesaksian laki-laki, sehingga wajar bagi mereka mendapatkan harta warisan yang lebih banyak. *Ketiga*,karena perempuan sedikit akal tetapi banyak keingininan, jika harta ditambah lagi untuk perempuan, maka akan semakin banyak peluang untuk terjadi kerusakan. Manusia akan berlebih-lebihan apabila banyak harta. *Keempat*, laki-laki karena intelektualnya mampu membelanjakan harta yang dimiliki untuk hal-hal bermanfaat yang mendapat pujian atau kebaikan di dunia dan akhirat. Seperti membangun pesantren (lembaga pendidikan), menolong orang menderita, dan menafkahi anak-anak yatim dan janda. Laki-laki mampu berbuat seperti itu, karena ia banyak bergaul dengan orang lain, sementara perempuan lebih sedikit bergaul dengan manusia, sehingga ia tidak mampu bertindak demikian.[40]

Orang atau pihak yang mempermasalahkan perimbangan waris Islam 2:1, sangat setuju untuk mengubah metode perimbangan ini menjadi 1:1, sebagaimana laiknya sistem hukum kewarisan Barat dan sebagian hukum

[40] Fakhruddīn al-Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātiḥ al-Ghaib*, Vol. 9 (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kewarisan Adat. Maksudnya, seorang anak perempuan harus mendapatkan bagian sama dengan bagian anak laki-laki. Demikian pula halnya dengan bagian istri yang harus sama besar atau sama banyak dengan bagian suami, serta bagian ibu yang juga harus sama banyak dengan bagian ayah. Begitulah seterusnya, termasuk bagian saudara perempuan yang harus sama dengan bagian saudara laki-laki, serta bagian cucu perempuan yang harus juga sama dengan bagian cucu laki-laki.

Para "penggugat" perimbangan pembagian waris 2:1 menjadi 1:1 umumnya berpendapat bahwa perimbangan 2:1 bagi laki-laki dan perempuan, itu merupakan perimbangan bagian yang tidak adil. Terutama dihubungkan dengan perkembangan zaman sekarang yang sekurang-kurangnya dalam banyak kasus, dunia kerja dan/atau dunia usaha dalam konteks pendapatan ekonomi dan keuangan rumah tangga, tidak lagi menjadi monopoli kaum laki-laki seperti halnya di masa-masa lalu. Di zaman modern kini, dunia kerja/usaha, juga sudah menjadi domain kaum perempuan dalam hal ini istri atau ibu dalam sebuah rumah tangga. Bahkan dalam kasus-kasus tertentu, tidak jarang penghasilan ekonomi keuangan istri/ibu, jauh lebih besar daripada penghasilan ekonomi keuangan para suami/ayah.

Pertanyaannya, di manakah letak makna dan filosofi keadilan hukum kewarisan Islam yang tetap mengusung perimbangan pembagian harta waris dengan 2:1 itu? Apakah pembagian ini tidak berarti bias gender dan mendiskreditkan kaum perempuan dengan lebih berpihak kepada kaum laki-laki? Sayangnya, kaum pro penyamaan atau perimbangan pembagian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kewarisan ini hanya mengandalkan logika nisbi, di samping hanya merujuk kepada kasus-kasus tertentu yang jumlahnya belum atau tidak sebanding dengan kenyataan di lapangan bahwa sampai sekarang ini, secara umum dan keseluruhan, dunia kerja/usaha bagaimanapun masih tetap didominasi oleh kaum laki-laki. Benar dalam kasus-kasus tertentu terutama di kota-kota besar, atau bahkan di beberapa daerah perkampungan sekalipun, telah banyak kaum perempuan yang memiliki keterampilan lebih dibandingkan kaum laki-laki dalam hal pencarian nafkah rumah tangga seperti halnya yang dialami oleh para tenaga kerja wanita (TKW), namun keadaan demikian masih tetap belum bisa memastikan bahwa jumlah kaum pekerja/pengusaha perempuan jauh lebih besar daripada kaum laki-laki.

Selintas, "tawaran" pemikiran untuk mengubah perimbangan kewarisan dari 2:1 menjadi 1:1 ini memang terkesan filosofis dan terlihat lebih adil daripada perimbangan 2:1, misalnya, terutama ketika terma "adil" diartikan dengan makna sama persis atau persis sama: sama banyak dan atau sama besar. Namun, pengubahan perimbangan pembagian kewarisan dari 2:1 menjadi 1:1, hemat penulis, tidaklah sesederhana itu dan tidak serta-merta memastikan keadilan dalam kehidupan rumah tangga. Sebab, masih banyak hal lain yang mutlak perlu dipertimbangkan dan dipikirkan masak-masak, sebelum sampai pada keputusan untuk mengubah perimbangan 2:1 menjadi 1:1, apalagi dengan pengubahan yang sebaliknya yakni 1:2. Baik dari segi dalil akli (kontekstualis), dan lebih-lebih dari sisi dalil *naqli* (tekstualis),

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentu dengan sama-sama menggunakan argumentasi yang bersifat ilmiah-akademik.

Penolakan terhadap usulan pengubahan perimbangan pembagian hukum kewarisan Islam ini didasarkan pada beberapa alasan. *Pertama*, memaknai kata adil atau keadilan dengan sama banyak atau benar-benar sama, adalah sama sekali tidaklah benar, apalagi tepat. Sebab, kata adil atau keadilan (*al-'adl/al-'adālah*) memiliki banyak makna. Di samping berarti sama banyak, adil juga berarti seimbang, sebanding, sepadan, dan lain-lain. Pendeknya, adil tidak harus selalu dan selamanya identik benar dengan sama banyak. Keadilan lebih dititikberatkan pada pengertian "meletakkan sesuatu pada tempatnya (proporsional)". Berlaku adil terkait dengan hak dan kewajiban; hak dan kewajiban terkait pula dengan amanah; sementara amanah wajib diberikan kepada orang (dalam hal ini ahli waris) yang berhak menerimanya.[41]

Kedua, kaum penolak hukum kewarisan Islam boleh jadi memandang akal pikiran mampu memecahkan semua masalah, termasuk persoalan pelik yang mengandung rahasia yang tidak terjangkau oleh akal pikiran sebagaimana terkandung di balik ketidaksamaan pembagian hak kewarisan dalam sistem kewarisan itu, yang menyebabkan penalarannya sangat dipengaruhi oleh kondisi yang bersifat kasuistis-sosiologis. Padahal, sistem hukum kewarisan Islam diatur langsung oleh Allah—melalui al-Qur'an—dengan pengaturan dan penetapan hukum yang bersifat jelas, tegas, lugas,

[41] Tim Penyusun, *Ensiklopedi Hukum Islam,* Vol. 2 (Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1997), 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan bahkan secara umum dapat dikatakan tuntas. Kenyataan ini, antara lain, ditandai dengan penetapan ahli waris, bagian masing-masing ahli waris, waktu pembagian warisan, berikut mekanisme pengaturannya. Ini menunjukkan bahwa Allah Swt.—yang secara hukum memiliki hak prerogatif,[42] telah menetapkan hukum kewarisan Islam berdasarkan ayat-ayat *muhkamāt* yang lebih banyak dari jumlah ayat-ayat hukum yang mengatur distribusi zakat sekalipun.

Ketiga, ada beberapa dalil lain yang perlu direnungkan bersama, manakala perimbangan waris 2:1 itu hendak diubah menjadi 1:1. Beberapa alasan dimaksud ada yang bersifat tekstualis maupun kontekstualis. Bagian ayat-ayat yang tekstualis dan kontekstualis, di antaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, kalimat (نصيبا مفروضا / bagian yang telah ditentukan), yang menjadi penutup ayat 7 surah al-Nisā' [4]. Menurut al-Zamakhsharī, dinasabkan atas pertimbangan khusus dengan maksud bahwa Allah memberikan bagian yang telah ditentukan secara pasti dan mesti, yang tidak boleh tidak dan mesti demikian adanya.[43] Kedua, kalimat (يوصيكم الله في أولادكم / Allah mewasiatkan kepadamu tentang hal pembagian harta waris).Wasiat, yang secara literal artinya pesan. al-Ṭabrasī, salah seorang tokoh ulama Shiah Imāmiyah abad VI Hijriyah, ketika menafsirkan penggalan ayat ini menyatakan abhwa Allah memerintahkan dan memfardukan atas kamu

[42] Perhatikan al-Qur'an, antara lain surah al-Mā'idah [5]: 1.

[43] Abī al-Qāsim Jar Allāh Maḥmūd ibn 'Umar al-Zamakhsharī al-Khawarizmī, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa-'Uyūn al-Aqwil fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.th.), 503.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wasiat, mengingat wasiat dari Allah itu adalah perintah dan keharusan (*amr wa farḍ*) yang menunjukkan itu.[44] Paling tidak sebagian ulama, meng-*istinbāṭ*-kan hukum dari penggalan ayat ini bahwasanya Allah lebih kasih sayang daripada orang tuanya sekalipun kepada anaknya sendiri tatkala Allah mewasiati kedua orang tua terkait dengan hak- hak warisan anak-anaknya.[45]

Dari penjelasan tersebut tampak relevansinya dengan *maqāṣid al-sharīah*, yaitu kesetaraan (*al-musāwah*).

Ulama klasik maupun kontemporer sesungguhnya telah lama berusaha mencoba dan bahkan bekerja keras untuk mencari tahu dan memberikan jawaban tentang rahasia apa di balik kebijakan Allah Swt. melipatgandakan bagian kewarisan kaum laki-laki, terutama anak dan suami, daripada anak perempuan dan istri. Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, salah seorang pakar tafsir *aḥkām* kontemporer, menyatakan bahwa di antara hikmah dari pelipatan bagian laki-laki yang sama dengan bagian dua orang anak perempuan atau bagian seorang suami yang dua kali lipat lebih besar daripada bagian istri, ialah mengingat kebutuhan suami/ayah untuk membiayai (menafkahi) kehidupan rumah tangganya, di samping pengelolaan aset perniagaan, usaha ekonomi, dan pertanggungjawaban berat lainnya, jauh lebih besar dibandingkan dengan yang dibutuhkan istri/anak perempuan, sehingga dia (laki-laki) benar-benar memerlukan pembiayaan

[44] Abū ‘Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan al-Ṭabrasī, *Majma’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 3 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 23-24.
[45] Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Vol. 1 (Bairūt: Dār al-Fikr, t.t.), 265.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehidupan yang lebih banyak/besar seiring dengan beberapa kewajiban (tanggung-jawabnya) yang lebih berat dibandingkan dengan tanggung jawab orang-orang perempuan yang karenanya maka laki-laki itu sangat lebih membutuhkan harta-kekayaan daripada perempaun.[46] Itu pula sebabnya mengapa dalam kasus tertentu tatkala mayit hanya meninggalkan ahli waris yang terdiri atas: ayah, ibu, dan beberapa saudara, maka bagian ibu hanya 1/6, sedangkan bapak/ayah adalah sisanya (ashâbah), itu juga di antara hikmahnya ialah karena suami dan ayah, secara hukum memang dibebani tanggungan nafkah (biaya) kehidupan rumah tangga yang secara hukum sama sekali tidak dibebankan apalagi diwajibkan kepada pihak istri/ibu.[47]

Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī dalam karyanya, Tafsīr al-Marāghī, menyatakan bahwa di antara hikmah Allah menjadikan bagian laki-laki itu sama dengan bagian dua orang anak perempuan, itu didasarkan atas pertimbangan bahwa laki-laki itu selain membutuhkan pembiayaan untuk kehidupan dirinya sendiri, juga memikul tanggung jawab pembiayaan untuk menghidupi istri dan anak-anaknya yang menyebabkan Allah Swt. memberikan dua saham bagi suami dan satu saham untuk istri. Sedangkan istri, dengan pembiayaan hidup dari suaminya, tidak memerlukan biaya hidup dari apalagi oleh dirinya sendiri, di samping sama sekali tidak ada kewajiban untuk membiayai diri sendiri dan/atau untuk membiayai anak/anak-anaknya, apalagi untuk membiayai kehidupan suaminya. Lagi

[46] ʻAlī al-Ṣābūnī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Vol. 2, 265.
[47] Rafīq Yūnus al-Miṣrī, *Fiqh Mu'āmalah al-Māliyyah* (Damshiq: Dār al-Qalam, 1429 H/2009 M), 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pula, kalau istri yang ditinggal mati oleh "si mayit" menikah lagi dengan laki-laki lain, maka ia akan mendapatkan hak pembiayaan hidup (hak nafkah) dari suaminya yang baru. Padahal, bila yang menikah lagi itu suaminya, maka suami diharuskan membiayai kehidupan istri barunya itu di samping membiayai kehidupannya sendiri.[48]

C. Tafsir QS. al-Nisā' : 33

وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا[٤٩]

Bagi tiap-tiap harta peninggalan dari harta yang ditinggalkan ibu bapak dan karib kerabat, Kami jadikan pewaris-pewarisnya. Dan (jika ada) orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah kepada mereka bahagiannya. Sesungguhnya Allah menyaksikan segala sesuatu.

Ayat tersebut masih berhubungan dengan ayat sebelum dalam segi larangan mengandai-andai harta benda orang yang mempunyai harta, yakni orang yang mempunyai hak dalam harta.[50]

Kata (لكل) *likullin / bagi setiap*. Disepakati bahwa terdapat kata atau kalimat yang tidak disebut di sini, dan harus dimunculkan ketika memahaminya. Kalimat yang dimunculkan tersebut bisa berupa harta peninggalan, orang yang meninggal, setiap orang atau sesuatu.[51] Ibn 'Āshūr dalam tafsirnya menyebutkan empat pendapat tentang kata atau kalimat yang harus dimunculkan dalam kata لكل tersebut. *Pertama*, kalimat yang

[48] al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 2, 196.
[49] al-Qur'an, 4: 33.
[50] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 5, 33.
[51] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol. 2, 420.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimunculkan pada kata لكل tersebut adalah "orang yang meninggal", sehingga ayat tersebut dipahami dalam arti "bagi setiap orang yang meninggal, Kami tetapkan ahli waris dari harta waris yang ditinggalkan oleh ibu bapak dan kerabatnya yang meninggal itu".[52]

Kedua, kalimat yang dimunculkan pada kata لكل tersebut adalah "sesuatu yang ditinggalkan (harta warisan)", sehingga ayat tersebut dipahami dalam arti "bagi setiap sesuatu yang ditinggalkan oleh ibu bapak dan kerabat karib, Kami tetapkan waris-warisnya yang menerima harta peninggalan".[53]

Ketiga, kalimat yang dimunculkan pada kata لكل tersebut adalah "kalian semua", sehingga ayat tersebut dipahami dalam arti "bagi kalian semua Kami jadikan ahli waris yang menerima harta peninggalan ibu bapak". Ahli waris tersebut adalah paman (saudara ibu), kakek dan paman (saudara ayah). Karena mereka adalah termasuk kerabat ibu dan bapak. Bisa juga dipahami dalam arti "bagi kalian semua Kami jadikan ahli waris yang menerima harta peninggalan kerabat dekat". Sehingga ahli warisnya adalah anak dan cucu paman, juga anak saudara perempuan. Mayoritas ulama berpendapat bahwa ayat tersebut memberi penjelasan *'aṣabah* bisa menjadi ahli waris. Sebagian ahli fiqih berpendapat bahwa *dhaw al-arḥām* juga termasuk ahli waris. Kedua pendapat tersebut dengan syarat ketika tidak ada

[52] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 5, 33.
[53] Ibid., 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ahli waris yang telah disebutkan pada ayat-ayat waris (QS. al-Nisā': 11-12).[54]

Keempat, kalimat yang dimunculkan pada kata لكل tersebut adalah "kalian semua wahai lawan bicara", karena ayat tersebut merupakan lanjutan dari ayat sebelumnya yaitu "dan janganlah kamu iri hati terhadap apa yang dikaruniakan Allah kepada sebahagian kamu lebih banyak dari sebahagian yang lain". Sehingga ayat tersebut dipahami dalam arti "bagi kalian semua wahai lawan bicara Kami jadikan ahli waris yang menerima harta peninggalan ibu bapak".[55]

Pembahasan selanjutnya terdapat pada lafadl "جعلنا". Pengarang kitab berpendapat bahwa makna dari lafadl جعل disini adalah الجعل التشريعي yaitu جعل yang berisikan konsekuensi hukum atau syariat. Selanjutnya tentang arti kata موالي. Secara bahasa kata tersebut adalah bentuk jamak dari kata مولى yang berarti orang dekat secara maknawi.[56]

Firman Allah "والوالدان" menjelaskan maksud dari kata "موالي", atau bisa juga menjelaskan *muḍāf ilaih* lafadl "كل" yaitu kata "تارك". Dari segi yang lain, kata "تارك" dan "موالي", dua-duanya juga dapat direpresentasikan dengan makna kata "والد" atau orang tua, dimana ketika orang yang meninggalkan harta adalah "والد" atau orang tua maka secara otomatis bisa disimpulkan pewarisnya adalah "ولد" atau anak. Hal ini dapat dipandang

[54] Ibid., 34.
[55] Ibid., 35.
[56] Ibid., 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara terbalik. Maka dari itu, penyebutan "الأبناء" atau "الأولاد" tidak diperlukan.[57]

Selanjutnya ulama berbeda pendapat lagi tentang firman Allah والذين عاقدت أيمانكم "orang-orang yang kamu telah bersumpah setia dengan mereka, maka berilah mereka bagian mereka".

Seperti diketahui pada masa jahiliah dan awal masa Islam, seringkali seseorang mengikat janji setia dengan orang lain, sambil berkata, "darahku adalah darahmu, engkau mewarisiku, dan aku pun mewarisimu, dan seterusnya". Mereka yang berjanji setia ini terlebih dahulu mendapat bagian seperenam dari harta warisan, baru kemudian sisanya dibagi untuk ahli waris dari keluarga yang meninggal. Selain pendapat tersebut, ada juga yang memahami *sumpah setia* yang dimaksud adalah anak-anak angkat, atau orang-orang yang dipersaudarakan oleh Nabi ketika beliau bari tiba di Madinah.[58] Penganut pendapat tersebut menyatakan bahwa ayat ini menetapkan kewajiban memberikan kepada mereka itu bagian dari harta warisan. Kewajiban ini menurut mereka, sebelum surah al-Nisā': 33 dibatalkan hukumnya (di*naskh*) oleh QS. al-Anfāl: 75, yaitu "orang-orang yang mempunyai hubungan kekerabatan sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya di dalam kitab Allah". Demikian lebih kurang tulis Ibn 'Āshūr.[59]

---

[57] Ibid., 34.
[58] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* Vol 2, 421.
[59] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 5, 35-36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Relevansi penafsiran terhadap *maqāṣid al-sharī'ah:*

Kekerabatan merupakan sebab menerima warisan karena kelahiran, suatu unsur *kausalitas* adanya seorang yang tidak dapat dihilangkan, baik untuk anak turun (cabang) dari si mayit (*furū'ul mayyit*), leluhur (pokok) yang menyebabkan adanya si mayit (*usḥūlul mayyit*), atau keluarga yang dihubungkan dengan si mayyit melalui garis menyamping (*al-hawaṣyi*). Mereka yang memiliki kekerabatan dengan si mayyit, sebagai sebab dalam menerima harta peninggalan, adalah ayah dan ibu si mayyit, anak-anak, dan orang-orang yang bernasab kepada mereka.[60]

Terdapat relevansi penafsiran kedua ayat tersebut dengan *maqāsid al-sharī'ah*, yaitu fitrah (*al-fiṭrah*). Menurut Ibn 'Āshūr, fitrah bermakna karakter, yakni suatu keteraturan yang diciptakan Allah kepada diri seluruh mahluk-Nya.[61] Dengan demikian penggalan ayat tersebut bermakna Allah telah menjadikan naluri manusia selalu cenderung kepada kerabatnya, dan karena solidaritas antar kerabat dan keluarga merupakan naluri manusia, sedang solidaritas dalam agama belum dikenal pada masa jahiliyah, maka ayat ini menjelaskan bahwa solidaritas atas dasar agama tidak membatalkan solidaritas hubungan antar keluarga kecuali jika keduanya bertentangan.

---

[60] Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, Fiqh Mawaris, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 30.
[61] Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Tafsir QS. al-Nisā' : 176

وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ[٦٢]

Jika seseorang mati, baik laki-laki maupun perempuan yang tidak meninggalkan ayah dan tidak meninggalkan anak, tetapi mempunyai seorang saudara laki-laki (seibu saja) atau seorang saudara perempuan (seibu saja), maka bagi masing-masing dari kedua jenis saudara itu seperenam harta. tetapi jika saudara-saudara seibu itu lebih dari seorang, maka mereka bersekutu dalam yang sepertiga itu, sesudah dipenuhi wasiat yang dibuat olehnya atau sesudah dibayar hutangnya dengan tidak memberi mudharat (kepada ahli waris). (Allah menetapkan yang demikian itu sebagai) syari'at yang benar-benar dari Allah, dan Allah Maha mengetahui lagi Maha Penyantun.

Pada surat An-Nisā' ayat 12 ini fokus penjelasannya adalah tentang *kalālah*. Di antara ini adalah penjelasan *kalālah* dalam tafsir Ibn Āshūr antara lain :[63]

Pertama, Abū Bakar menjelaskan bahwa yang dimaksudkan *kalālah* disini adalah orang (mayyit) yang tidak punya anak dan bapak yang sudah meninggal, disamping itu Abū Bakar mengatakan apabila pendapatku ini benar maka ini dari Allah dan apabila salah maka itu adalah dariku dan dari syetan, dan semoga Allah membebaskanku. Ini juga pendapat 'Umar, 'Alī, Qotādah dan al-Sha'bī juga merupakan yang diikuti oleh mayoritas ulama.

[62] al-Qur'an, 4: 12.
[63] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 4, 263

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, Diriwayatkan dari Ibn ‘Abbās di sini bahwa *kalālah* adalah seorang (mayyit) yang tidak punya anak walaupun punya bapak. Pendapat tersebut dinisbatkan kepada Abū Bakar dan ‘Umar.

Kalālah di sini adalah ketika seorang mayyit tidak mempunyai ahli waris baik anak laki-laki atau bapak. Maka kerabat terdekat dari mayyit dapat menerima warisan tersebut, dengan persentase sebagai berikut :

1. Apabila mayyit punya saudara laki-laki 1 atau perempuan 1 maka bagiannya adalah 1/6
2. Apabila mayyit punya saudara laki-laki dan perempuan lebih dari satu atau malah lebih banyak maka bagiannya adalah 1/3.

Perdebatan tentang *kalālah* sampai sekarang pun masih diperdebatkan dikarnakan tentang kata *walad* (anak) yang terdapat pada ayat tersebut. Apakah *walad* disini hanya dikhususkan untuk anak laki-laki atau anak perempuan pun bisa masuk. Mayoritas ulama sepakat bahwa *walad* di sini adalah anak laki-laki bukan anak perempua. Dengan demikian anak perempuan tidak menutup hak kewarisan saudar-saudara karena keberadannya tidak mempengaruhi arti *kalālah*.[64]

Mengenai penjelasan tentang kata *akh* (اخ) atau *ukht* (اخت) dalam tafsir Ibn ‘Āshur dijelaskan bahwa para ulama bersepakat bahwa yang dimaksud adalah saudara laki-laki atau perempuan yang khusus dari Ibu dikarnakan apabila mayyit sudah tidak punya anak dan bapak dan apabila dikatakan mayyit punya saudara laki-laki atau perempuan maka tiap saudara

[64] Ibid., 265.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

laki-laki atau perempuan mendapatkan 1/6 diserupakan seperti hukum atau bagian akhun / ukhtun lil um. Selanjutnya untuk bagian yang 1/3 adalah ketika ada saudara laki-laki dan perempuan dari bapak.[65]

Ibn 'Abbās berpendapat bahwa yang dimaksud saudara laki-laki atau perempuan disini tidak dikhususkan hanya dari ibu dengan alasan bahwa persaudaraan, kekerabatan dan nasab itu lebih kuat ketika dari bapak. Dalam sebagian kasus Ibn 'Abbās juga kadang mengikuti pendapat jumhur bahwa yang dimaksud saudara laki-laki atau perempuan itu dari ibu.[66]

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa untuk permasalahan waris *kalālah* sampai sekarang pun masih diperdebatkan, adanya *kalālah* atau yang dikenal dengan sistem waris kekerabatan disini juga dapat membantu keluarga atau kerabat dari mayyit tersebut.

Firman Allah dalam QS. al-Nisā': 176

يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ فَإِنْ كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ[٦٧]

Artinya: Mereka meminta fatwa kepadamu (tentang kalalah). Katakanlah: "Allah memberi fatwa kepadamu tentang kalalah (yaitu): jika seorang meninggal dunia, dan ia tidak mempunyai anak dan mempunyai saudara perempuan, maka bagi saudaranya yang perempuan itu seperdua dari harta yang ditinggalkannya, dan saudaranya yang laki-laki mempusakai

[65] Ibid., Vol. 4, 265.
[66] Ibid., Vol. 4, 265.
[67] al-Qur'an, 4: 176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(seluruh harta saudara perempuan), jika ia tidak mempunyai anak; tetapi jika saudara perempuan itu dua orang, maka bagi keduanya dua pertiga dari harta yang ditinggalkan oleh yang meninggal. Dan jika mereka (ahli waris itu terdiri dari) saudara-saudara laki dan perempuan, maka bahagian seorang saudara laki-laki sebanyak bahagian dua orang saudara perempuan. Allah menerangkan (hukum ini) kepadamu, supaya kamu tidak sesat. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Ibn ‘Āshur menjelaskan bahwa ayat ini tidak ada hubungannya dengan ayat sebelumnya. Jatuhnya ayat ini hanya mengiringi karna sebab turunya ayat sebelumnya dari surat ini. Malah ayat ini ada hubungannya terhadap ayat 12 yang menjelaskan tentang *kalālah* yang menjelaskan bagian dalam ilmu farāiḍ.[68]

Menurut Ibn ‘Āshūr ayat di atas ini menjelaskan tentang hakikat *kalālah* dengan menunjukkan firman Allah “ليس له ولد” dan telah dijelaskan dalam surat tersebut bahwa *kalālah* adalah mayyit yang tidak punya anak dan sudah tidak punya bapak dan ini adalah pendapat jumhur dan imam Mālik ibn Anas.

Pendapat yang menyatakan bahwa ayat ini turun dalam perjalanan Nabi saw. melaksanakan haji *wadā’* ditolak oleh Ibn ‘Āshūr, karena seperti dikemukakan di atas ayat ini turun pada waktu musim panas sehingga dinamai Nabi saw. *ayat kalālah musim panas,* padahal Nabi saw. melaksanakan haji *wadā’* pada musim dingin. Ibn Āshūr mendasarkan pendapatnya pada keterangan sejarah yang menyatakan bahwa perang Tabuk terjadi pada musim panas masa panen buah-buahan. Ini yang menjadikan sebagian kaum muslimin/munafik enggan berpartisipasi dalam perang

[68] Ibid., Vol. 6, 63.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut karena di samping musim panas juga masa panen. Ini berarti bahwa perang Tabuk terjadi sekitar bulan Agustus atau September. Perang tersebut menurut sejarawan terjadi di bulan Rajab tahun kesembilan di mana turun juga firman-Nya: "Orang-orang yang ditinggalkan (tidak ikut perang)itu, merasa gembira dengan tingglnya mereka di belakang Rasulullah, dan mereka tidak suka berjihad dengan harta dan jiwa mereka pada jalan Allah dan mereka berkata: "Janganlah kamu berangkat (pergi perang) dalam musim panas terik ini. "Katakan: "Api neraka jahannam itu lebih sangat panas (nya)", jikalau mereka mengetahui (QS. al-Taubah [9]: 81)". Pada bulan Dhul Qā'idah – tiga bulan setelah perang Tabuk – Sayyidinā Abū Bakar ra. memimpin rombongan kaum muslimin melaksanakan ibadah haji. Ini berarti haji pada tahun ke 9 Hijrah itu terlaksana sekitar bulan Desember. Setahun kemudian – yakni sekitar Desember juga Rasulullah saw. melaksanakan haji *wadā',* dan ini berarti – ayat *al-kalālah* ini tidak mungkin turun menjelang Rasulullah saw. melaksanakan haji *wadā'* karena ayat tersebut seperti riwayat di atas dinamai ayat *al-kalālah* ini yang turun di musim panas.[69]

Dalam tafsirnya, Ibn 'Āshūr menjelaskan arti dari ayat tersebut antara lain:[70]

1. يَسْتَفْتُونَكَ : yang dimaksud *ḍomīr jama'* di sini adalah dikembalikan kepada orang yang bertanya kepada Rosul yakni Jābir ibn 'Abdullāh dan orang sebelum Jābir yang telah bertanya terlebih

[69] Ibid., Vol. 6, 64.
[70] Ibid., Vol. 6, 64-65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dahulu. Kemudian juga mengunakan bentuk *fi'il muḍāri'* di sini juga menjelaskan bahwa pertanyaan ini diulang-ulang.

2. ٱللَّهُ يُفۡتِيكُمۡ : *li al-tanwīh* (للتنويه), *musnad ilaih* didahulukan di sini bertujuan untuk menyempurnakan bukan meringkas karena menurut ulama ahli fatwa bahwa sesungguhnya Rosul tidak mengucapkan kecuali dari wahyu. Dan yang dimaksud dengan (*ukht*) adalah saudara perempuan sepupu dari bapak bukan dari ibu dan hubungan dengan lafad وَهُوَ يَرِثُهَآ adalah karena sesungguhnya saudara laki-laki dari ibu itu tidak dapat mendapatkan warisan selagi ada saudara perempuan dari ibu. Maka bagiannya 1/6.
3. وَهُوَ يَرِثُهَآ : *ḍamīr huwa* (هو) kembali kepada lafadz *imruun* ٱمۡرُؤٌاْ yang jatuh pada susunan menjadi syarat yang berfaedah umum. Lafadz *akh* dan *ukht* keduanya merupakan *isim nakīrah* yang jatuh pada susunan syarat. Dan *ukth* disini bersifat umum bukan bersifat khusus yang sudah dijelaskan.

   Maka saudara perempuan dapat mendapatkan warisan ketika ada saudara perempuan lain yang meninggal dan tidak punya anak. Makna *ikhwah* (اخوة) dalam lafadz وَلَهُۥٓ أُخۡتٌ di sini dalam ilmu balaghoh disebut *majaz badī'*.
4. أَن تَضِلُّواْۗ : sebagian mufassir benar-benar berpendapat bahwa lafadz أَن تَضِلُّواْۗ ini menjadi *maf'ūl bih* dari lafadz يُبَيِّنُ yang artinya sesungguhnya Allah telah menjelaskan dari beberapa kewajiban dan Allah juga menjelaskan bahwa kalian semua telah tersesat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada masa zaman jahiliyah sangat jauh sebelum datangnya syari'at yang dibawa oleh Nabi Muhammad, karna pembagian harta dalam waris tidak dilihat dari sifat jelek dan baik.

5. وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ : lafadz ini menunjukkan akhir dari perkataan atau lebih ringkasnya ini merupakan dari akhir surat An-Nisa'.

Telah disebutkan bahwa ayat dalam al-Qur'an yang menjelaskan tentang *kalalah* ini ada 4 ayat, yaitu: surat al-Nisā' ayat 12, Surat al-Nisā' ayat 176, awal Surat an-Nisā'(فإن لم بكن له ولد), dan akhir surat al-Anfāl.[71]

Para ahli sepakat bahwa orang yang meninggal tidak punya anak dan juga bapaknya sudah tidak ada maka ini disebut *kalālah*, sedangkan ada yang mengatatakan kalau orang yang meninggal tidak punya anak tapi masih punya bapak maka tidak bisa disebut *kalālah.* Akan tetapi sebagian ulama terdahulu juga ada yang mengatkan bahwa itu termasuk *kalālah.*[72]

Relevansi penafsiran QS. al-Nisā' 12 dan 174 terhadap *maqāṣid al-sharī'ah*:

Pada bagian akhir ayat tersebut وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ "Allah mengetahui segala sesuatu", merupakan pernyataan tentang pengetahuan Allah yang menyeluruh. Ayat terakhir dari surah al-Nisā' tersebut menjelaskan uraian tentang hukum-hukum waris, yang redaksinya sangat terbatas, tetapi kandungan maknanya sungguh banyak dan dalam.

Ditempatkannya ayat tesebut pada akhir surah al-Nisā' adalah dalam rangka menyampaikan tuntunan agama –yang berat dilaksanakan– sedikit

[71] Ibid., Vol. 6, 65.
[72] Ibid., Vol. 6, 65-66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demi sedikit dan dalam waktu yang berbeda-beda agar lebih mudah diterima dan diamalkan, karena menyampaikan sesuatu secara bertahap dapat memudahkan penerimaan dan pelaksanaannya.

Penempatan uraian tentang harta dan pembagian warisan pada awal, pertengahan, dan akhir surat ini menjadi peringatan keras terhadap kaum muslimin agar mereka tidak bersikap dan bersikap seperti halnya orang-orang munafik, yang disesatkan oleh ahl al-kitāb dengan berbagai dalih dan syubhat serta ancaman terhadap mereka agar tidak memilah-milah ajaran agama, percaya sebagian dan ingkar terhadap sebagian yang lain, atau tidak mengamalkan sebagian yang lain. Agama adalah satu kesatuan, siapa yang percaya harus percaya seluruhnya, dan siapa yang mengingkari satu bagian maka dia dinilai telah mengingkari seluruhnya. Ayat 174 surah al-Nisā' tersebut merupakan tuntunan tentang penerapan persatuan, dengan memberikan kepada pria dan wanita hak-hak mereka yang sah, tidak membedakan mereka kecuali atas dasar keadilan dan pemerataan. Juga mempersamakan antar mereka (manusia) dalam ketetapan hukum-hukum-Nya, maka siapa yang angkuh dengan menolak ketetapan-Nya walau satu ketetapan pun maka Allah akan menjatuhi sanksi atasnya di hari Kemudian dan dia tidak akan mendapatkan satu penolong atau pelindung selain Allah Yang Maha Mengetahui itu. Demikian tulis Quraish Shihab dalam tafsirnya.[73]

[73] M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah,* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), vol. II, h. 687-688.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu relevansi penafsiran ayat tersebut dengan *maqāsid al-sharī'ah* adalah *al-Musāwah* (kesetaraan), karena tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan untuk mendapatkan bagian masing-masing.

Secara etimologis, *al-musāwah* memiliki makna kesetaraan, kesamaan dan keseimbangan. Ibn 'Āshūr menegaskan bahwa salah satu tujuan syariah Islam adalah terwujudnya kesetaraan (*al-musāwah*) dalam kehidupan serta menghilangkan apa yang disebut sebagai *al-tafāwut* (ketidakseimbangan).[74] Kesamaan asal penciptaan dan aqidah menjadi landasan argumen Ibn 'Āshūr dalam menetapkan *al-musāwah* sebagai bagian dari *maqāṣid al- shārī'ah*. Menurut Ibn 'Āshūr, manusia di alam semesta ini memiliki hak hidup yang sama tanpa memandang warna kulit, golongan darah, ataupun kebangsaannya. Karenanya syariah Islam diturunkan untuk memelihara hak-hak kesetaraan tersebut.

E. Tafsir QS. al-Anfāl : 75 dan QS. al-Aḥzāb : 6

وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Kerabat itu sebagiannya lebih berhak terhadap sesamanya (daripada yang bukan kerabat di dalam kitab Allah. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Mayoritas ahli tafsir berpendapat bahwa potongan ayat فأولئك منكم "(maka orang-orang itu dari kamu (juga))" adalah sama dalam hal saling menolong dan bersaudara, oleh karena itu Imām Mālik berpendapat bahwa ayat tersebut bukanlah termasuk ayat waris. Sementara Abū Bakar Ibn al-'Arabī berpendapat bahwa potongan ayat tersebut bermakna dalam hal

[74] Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persaudaraan dan warisan. Sebagai mana kaum Muhajirin mewarisi kaum Anṣār, dan sebaliknya. Pendapat tersebut merupakan pendapat sebagian kecil ulama'. Sementara mayoritas ulama' berpendapat bahwa ayat tersebut telah di-*nasakh* oleh ayat waris.[75]

Aṭaf jumlah (عطف الجملة) pada *jumlah* (الجملة) tidak memerlukan perserikatan antara *ma'ṭūf* dan *ma'ṭūf 'alaih*, tetapi ketetapan ayat ini dengan pengaruh pembagian adalah diizini, karena ayat tersebut memiliki bagian pada sempurnanya pembagian, dan ayat ini telah dijadikan dala lembaran-lembaran beserta ayat sebelumnya menjadi satu ayat.

Maka sudah jelas bahwa pembagian terdahulu adalah ketika ditetapkan perwalian antara orang-orang mukmin, tidak ada perwalian antara kaum mukmin dan kafir, antara orang yang beriman dan orang yang tidak berhijrah sampai mereka berhijrah, kemudian perwalian kembali kepada orang-orang yang berhijrah dari golongan mukmin, sesudah tertinggalnya mereka dari hijrah dengan menetap dalam kampung orang dalam suatu waktu. Maka sudah jelas bahwa mereka menyusul kaum mu'min dan berhijrah masuk dalam dalam perlindungan orang muslim. Dan hal tersebut terkadang para pendengar sibuk dari pertolongan kerabat mereka (kaum muslimin). Ayat ini turun menjadi pengingat bahwa perwalian para kerabat itu diadakan, dan ayat ini diunggulkan dari pada yang lain dari perwalian, posisi ayat itu seperti posisi syarat, keadaan sifat dan tujuan setelah jumlah yang diathofkan

[75] Ibn 'Āshūr, *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Vol. 10, 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesungguhnya kembali pada semua jumlah tersebut. Menurut metode ini ayat diatas bukanlah aya yang menaskh pada ayat yang mencocoki ayat sebelumnya dari perwalian antara kaum muhajirin dan anshor, tetapi membatasi kemuthlakan yang ada didalamnya.[76]

Kata *al-arḥām* adalah bentuk jamak dari *raḥim* yakni tempat janin di perut ibu. Mayoritas ulama memahami kata *al-arḥām* dalam arti kekerabatan yang diikat oleh hubungan peribuan.[77]

Diketahui dari firman Allah (أولى) adalah *sighoh isim tafḍīl*, bahwa sesungguhnya antara *dhaw al-arḥām* (ذوى الأرحام) tidak diungkapkan kecuali dengan dinisbatkan ke tempat perwalian syar'i, maka *ulū al-arḥām* (اولو الأرحام) lebih berhak menjadi wali dari pada orang yang perwaliannya sempurna atau kurang, seperti orang yang beriman tetapi tidak hijrah dalam perwalian pertolangan agama, ketika tidak ada halangan dari orang kafir atau meninggalkan hijrah, orang mukmin adalah wali iman pada sebagian yang lain, dan *ulū al-arḥām* (اولو الأرحام) adalah wali nasab bagi yang lain. Perwalian islam mempunyai hak-hak yang ditetapkan dalam Al Qur'an dan Hadits, begitu pula *ulū al-arḥām* (اولو الأرحام) telah ditetapkan didalamnya.[78]

Ibn 'Āshūr memahami kata *fī kitabi-llahi* dalam arti ketetapan dan syariat-Nya. Dengan demikian penggalan ayat ini bermakna Allah telah menjadikan naluri manusia selalu cenderung kepada kerabatnya, dan karena solidaritas antar kerabat dan keluarga merupakan naluri manusia, sedang

[76] Ibid., 91.
[77] Ibid., 91.
[78] Ibid., 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

solidaritas dalam agama belum dikenal pada masa jahiliyah, maka ayat ini menjelaskan bahwa solidaritas atas dasar agama tidak membatalkan solidaritas hubungan antar keluarga kecuali jika keduanya bertentangan.[79]

Firman Allah:

وَأُولُو الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا

Dan orang-orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain lebih berhak (waris-mewarisi) di dalam kitab Allah daripada orang-orang mukmim dan orang-orang Muhajirin, kecuali kalau kamu berbuat baik kepada saudara-saudaramu (seagama). adalah yang demikian itu telah tertulis di dalam kitab (Allah).

Pada masa awal Islam, Rasūlullāh telah menerapkan hukum kewarisan. hal ini terlihat ketika Rasūlullāh beserta sahabatnya hijrah dari Mekkah menuju Madinah. Ketika sampai di Madinah, Rasulullah dan para sahabat disambut dengan gembira oleh orang-orang Madinah dengan ditempatkan dirumah-rumah mereka, dicukupi segala keperluan hariannya, dilindungi jiwanya dari pengejaran kaum Quraisy, dan dibantu dalam menghadapi musuh-musuh yang menyerangnya. Di antara para sahabat yangtelah mempersaudarakan oleh Rasulullāh adalah Abū Bakr al-Ṣiddīq dan Khārijah ibn Zaid, al-Zubair dengan Ka'b ibn Mālik, Abdurraḥmān ibn Auf dengan Sa'd ibn al-Rabī', Salmān dengan Abī al-Dardā', Uthmān ibn Maẓ'ūn dengan Abī Qatādah al-Anṣārī.[80]

[79] Ibid., 92.
[80] Ibid., Vol. 21, h. 270.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk memperteguh dan mengabadikan ikatan persaudaraan, Rasūlullāh menjadikan hal tersebut sebagai salah satu sebab untuk saling mewarisi satu sama lain. Misalnya, apabila seorang sahabat tidak mempunyai wali (ahli waris) yang ikut hijrah, maka harta peninggalannya diwarisi oleh walinya yang ikut hijrah. Ahli waris yang enggan hijrah ke Madinah tidak berhak mewarisi harta sedikitpun. Tetapi, jika ada sahabat yang tidak mempunyai wali yang ikut hijrah, maka harta peninggalannya dapat diwarisi oleh saudaranya dari penduduk Madinah yang menjadi wali karena ikatan persaudaraan. Ketentuan tersebut telah dihapus oleh QS. al-Aḥzāb : 6.[81] Ayat tersebut juga menghapus hukum mengangkat anak yang mendapatkan warisan dari orang tuanya dan juga sebaliknya.[82]

Yang dimaksud dengan *ulū al-arḥām,* menurut Ṭāhir ibn ʻĀshūr adalah persaudaraan yang sesungguhnya, yakni saudara diikat oleh hubungan peribuan. Oleh karena itu saudara kandung lebih berhak mendapatkan warisan daripada saudara seayah. Ayat tersebut menjelaskan bahwa *ulū al-arḥām* (persaudaraan yang sesungguhnya) lebih berhak mendapatkan warisan daripada saudara angkat sebagaimana persaudaraan antara kaum muhajirin dan anṣār. Hal ini menyamaratakan semua keluarga dan dikhususkan dengan ayat من المؤمنين والمهاجرين terhadap salah satu dari dua wajah dalam satu ayat tentang makna Min yaitu menempati kedudukan umum yang datang karena sebab yang khusus yaitu mutlak dalam prioritas dan mutlak dari arah umum, ketika tidak ada penjelasan maka kemutlakan tersebut menunjukkan umum.

[81] Ibid., 270.
[82] Ibid., 270.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena keadaan dari beberapa keadaan saudara dan umumnya orang yang menetapkan umumnya keadaan. artinya orang yang mempunyai hubungan darah satu sama lain Lebih berhak dalam semua perwalian kecuali yang dikhususkan atau dibatasi oleh dalil.[83]

Kata *auwlā* seakar dengan kata *mawlā.* Kata *auwlā* di sini mengandung makna keutamaan dan kepemilikan hak yang melebihi orang-orang muknin. Ibn Āshur memahami dalam arti "memiliki hak yang berlebihan menyangkut kemanfaatan atau kemaslahatan kaum mukminin."[84] Oleh karena itu ayat tersebut me-*naskh* hukum waris pada masa awal Islam, yakni saudara angkat berhak mendapatkan warisan dari saudara angkatnya.

Istithnā' (pengecualian) pada potongan ayat إِلا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا tersebut adalah *munqoṭi'*, sedangkan *illā* (إلا) bermakna *lākin* (لكن) karena kalimat yang berada sesudahnya tidak sejenis dengan kalimat setelahnya.[85] Potongan ayat tersebut merupakan izin untuk berwasiat menyangkut harta, baik memberikan pada masa hidup maupun setelah kematian. Sementara ulama berpendapat bahwa penggalan ayat ini merupakan izin untuk berwasiat kepada orang Yahudi dan Nasrani. Tetapi ulama lain tidak membenarkan wasiat kepada non muslim.

[83] Ibid., 270.
[84] Ibid., 270.
[85] Ibid., 273.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Relevansi tafsir QS. al-Anfāl : 75 dan QS. al-Aḥzāb : 6 terhadap maqāṣid al-sharī'ah:

Dari penjelasan kedua ayat tersebut dapat dipahami bahwa hukum waris *mu'ākhah*[86] pada masa awal Islam telah dihapus oleh ayat tersebut karena di antara sebab berhak menerima warisan adalah kekerabatan (القرابة), bukan persaudaraan (مأخة).

Kekerabatan merupakan sebab menerima warisan karena kelahiran, suatu unsur *kausalitas* adanya seorang yang tidak dapat dihilangkan, baik untuk anak turun (cabang) dari si mayit (*furū'ul mayyit*), leluhur (pokok) yang menyebabkan adanya si mayit (*usḥūlul mayyit*), atau keluarga yang dihubungkan dengan si mayyit melalui garis menyamping (*al-hawaṣyi*). Mereka yang memiliki kekerabatan dengan si mayyit, sebagai sebab dalam menerima harta peninggalan, adalah ayah dan ibu si mayyit, anak-anak, dan orang-orang yang bernasab kepada mereka.[87]

Terdapat relevansi penafsiran kedua ayat tersebut dengan *maqāsid al-sharī'ah*, yaitu fitrah (*al-fiṭrah*). Menurut Ibn 'Āshūr, fitrah bermakna karakter, yakni suatu keteraturan yang diciptakan Allah kepada diri seluruh mahluk-Nya.[88] Dengan demikian penggalan ayat tersebut bermakna Allah telah menjadikan naluri manusia selalu cenderung kepada kerabatnya, dan karena solidaritas antar kerabat dan keluarga merupakan naluri manusia,

---

[86] *Mu'ākhah* adalah ikatan persaudaraan antara kaum Muhajirin dan kaum Anshar, yaitu orang-orang yang memberikan pertolongan kepada kaum muhajirin yang hijrah dari kota Mekkah ke kota Madinah. Lihat Ahmad Rafiq, *Fiqh Mawaris* (Jakarta : PT. Raja GrafindoPersada, 2001.), 7-8.

[87] Suparman Usman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 30.

[88] Ibn 'Ashūr, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyah*, 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedang solidaritas dalam agama belum dikenal pada masa jahiliyah, maka ayat ini menjelaskan bahwa solidaritas atas dasar agama tidak membatalkan solidaritas hubungan antar keluarga kecuali jika keduanya bertentangan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari penjelasan tersebut dapat diambil beberapa kesimpulan, di antaranya:

1. *al-Tafsīr al-maqāṣidī* merupakan tafsir al-Quran yang berorientasi pada realisasi tujuan –baik tujuan syariat (*maqāṣid al-sharī'ah*) secara khusus maupun tujuan al-Qur'an (*maqāṣid al-Qur'ān*) secara umum dengan pola memperhatikan makna terdalam dari ayat-ayat al-Qur'an dalam bentuk hikmah, sebab hukum, tujuan dan segala nilai yang bisa menjadi kemaslahatan bagi manusia dalam menjalani kehidupannya dan menyelesaikan problem-problem di setiap masa. Menurut Ibn 'Āshūr, *maqāṣid al-sharī'ah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan dan dipelihara oleh *al-Shāri'* (pembuat syariat) dalam setiap bentuk penentuan hukumnya. Hal ini tidak hanya berlaku pada jenis-jenis hukum tertentu sehingga masuklah dalam cakupannya segala sifat, tujuan umum dan makna syariat yang terkandung dalam hukum serta masuk pula di dalamnya makan-makna hukum yang tidak diperhatikan secara keseluruhan tetapi dijaga dalam banyak bentuk hukum. Ibn 'Āshūr membagi *maqāṣid al-sharī'ah* menjadi dua, yaitu *maqāṣid al-sharī'ah al-'āmmah* dan *maqāṣid al-sharī'ah al-khāssah. Maqāṣid al-sharī'ah al-'āmmah* adalah makna-makna dan hikmah-hikmah yang diperhatikan Tuhan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam seluruh ketentuan syariah, atau sebagian besarnya sekiranya tak terkhusus dalam satu macam hukum syariah yang khusus. Selanjutnya Ibn 'Āshūr membagi *maqāṣid al-sharī'ah al-'āmmah* menjadi lima bagian, yaitu: 1) fitrah (*al-fiṭrah*), 2) toleransi (*al-samāḥah*), 3) maslahat (*al-maṣlaḥah*), 4) kesetaraan (*al-musāwah*), dan 5) kebebasan (*al-ḥurriyah*). Sedangkan *maqāṣid al-sharī'ah al-khāssah* adalah hal-hal yang dikehendaki oleh pembuat syari'ah (Allah) untuk merealisasikan tujuan-tujuan manusia yang bermanfaat, atau untuk memelihara kemaslahatan umum mereka dalam tindakan-tindakan mereka yang khusus.

2. Dalam menafsirkan ayat-ayat waris dengan tinjauan *maqāṣid al-sharī'ah,* prinsip-prinsip yang dipegang dan menjadi landasan berfikir Ibn 'Āshūr adalah tujuan umum shariat, yaitu untuk mendatangkan kemaslahatan dan menolak kemafsadatan. Ayat-ayat waris yang ia tafsirkan terdapat relevansi dengan teori *maqāṣid al-sharī'ah* yang ia bangun. *Maqāṣid al-sharī'ah* yang tampak pada penafsiran ayat-ayat waris tersebut adalah fitrah (*al-fiṭrah*), maslahat (*al-maṣlaḥah*), dan kesetaraan (*al-musāwah*).

B. Saran-saran

Karya ini ditulis untuk memuaskan hasrat keingintahuan untuk mendalami berbagai disiplin ilmu pengetahuan, khususnya disiplin ilmu pengetahuan keislaman, terutama ilmu al-Qur'an dan tafsir. Di satu sisi, penulis patut bersyukur atas selesainya tulisan ini. Namun di sisi lain,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadisrnya tulisan ini semakin menyadarkan penulis bahwa selama ini banyak kekurangan yang dimiliki oleh penulis. Semoga tulisan ini bisa memotivasi penulis untuk semakin giat dalam menimba ilmu pengetahuan. Semakin banyak pengetahuan seseorang akan semakin menyadari bahwa betapa lemah dan bodohnya ia selama itu.

Penulis juga menyadari jika tulisan ini jauh dari kata sempurna. Penelitian dalam tulisan ini perlu untuk dikembangkan lebih jauh, tidak hanya terbatas pada penafsiran ayat-ayat waris, guna mencapai pengetahuan yang lebih komprehensif. Untuk mewujudkan hal tersebut, penulis meminta saran-saran yang membangun guna pengembangan kajian tafsir *maqāṣdī*, juga disiplin ilmu pengetahuan lainnya. Demikian, *wallāhu a'lam.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Daftar Pustaka

‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Kairo: Marba’ah ‘Īsā al-Bābi al-Ḥalabī,1384 H/ 1963.

_____, Muḥammad al-Ṭāhir ibn, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed. Muḥammad al-Ṭāhir al-Misawi, Cet II. Yordania: Dār al-Nafā’is, 2001.

_____, Muḥammad al-Ṭāhir ibn, *Alaisa al-Ṣubḥ bi Qarīb.* Kairo: Dār al-Salām, 2006.

_____, Muḥammad al-Ṭāhir ibn, *Sharḥ al-Muqadimah al-Adabiyyah li al-Marzūqy ‘ala Dīwāni al-Amasah.* Riyāḍ: Maktabah Dār al-Minhaj, 2008.

al-Qur’an.

Auda, Jaser, *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syariah*, terj. Rosidin dan Ali Abd Mun‘im. Bandung: Mizan, 2015.

_____, Jasser, *Al-Maqāṣid Untuk Pemula* terj.’Ali ‘Abdel mon’im. SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga: Yogyakarta, 2013.

Bahiyyah, Abdullāh ibn, *'Alaqah Maqāṣid al-sharī’ah bi Uṣūl al-Fiqh*. London: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, 2006.

Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* . Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid al-Syariah Menurut al-Syatibi.* Jakarta: Raja Grafindo, 1996.

Banna (al), Gamal, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm baina al-Qudamā’ wa al-Muhaddithīn,* Terj: Novriantoni Kahar. Jakarta: Qisthi Press, 2004.

Dimashqī (al), Abū al-Fidā’ Ismā’īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurshī, *Tafsīr al-Qur’ān al’Aẓīm* Vol. 2. Kairo: Bulaq, 1302 H..

Doi, Rahman I, *Penjelasan Lengkap Hukum-hukum Allah (Syariah).* Jakarta: Raja Grafindo Persada: 2002.

Dzahabī (al), Muḥammad Ḥusein, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn.* Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005 M/ 1426 H.

Fadhullah, Muhammad Husain, *Dunia Wanita dalam Islam,* terj. Jakarta: Lentera Basritama, 2000.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ganayim, Muhammad Nabīl, *Qawā'id al-Maqāṣidiyah 'inda al-Ṭāhir ibn 'Āshūr*. UK: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 2013.

Ghāly, Balqāsim, *Shaikh al-Jāmi' al-A'ẓam Muḥammad al-Ṭāhir ibn 'Āshūr: Ḥayātuh wa Āṡāruh*. Beirūt: Dār Ibn Ḥazm, 1417H/1996M.

Ghundūr (al), Abd al-'Aẓīm Ma'ānī dan Ahmad, *Aḥkām min al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Mishr: Dâr al-Ma'ârif, 1387 H/1967 H.

Ḥamīd, Muḥammad ibn Ibrāhīm, *al-Taqrīb li Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr li Ibn 'Āsyūr.* Tunis: Dār Ibn Khuzaimah, t.t.

Ḥamīdī, 'Abd al-Karīm. *Al-Madkhal ilā Maqāṣid al-Qur'ān*, Riyadh: Maktabah al-Rushd, 2007.

Ḥasabullāh, 'Alī, *Uṣūl al-Tashri' al-Islāmiy*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1971.

Ma'rifah, Hādī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī Wajhihī al-Qashīb*, Vol. 2. al-Jami'ah al-Radwiyyah li al-'Ulum al-Islamiyyah, tt..

Maḥmūd, Māni' 'Abd Ḥalīm, *Metodologi Tafsir : Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, terj. Faisal Saleh dan Syahdianor. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.

Manẓūr, Ibn, *Lisān al-'Arab*, ditahqiq oleh Amir Aḥmad Haidar, cet. Ke-2, jilid V. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 2009.

Marāghī, Aḥmad Muṣṭafā, *Tafsīr al-Marāghī*, Vol. 2. Bairūt: Dār al-Fikr, t.th..

Mawardi, Ahmad Imam, *Fiqhi Minoritas; Fiqh al-Aqalliyat dan Evolusi Maqasid al-syari'ah dari Konsep ke Pendekatan*. Yogyakarta: LKiS, 2010.

Miṣrī (al), Rafīq Yūnus, *Fiqh Mu'āmalah al-Māliyyah.* Damshiq: Dār al-Qalam, 1429 H/2009 M.

Mufidah, Azmil, "Tafsir Maqāṣidī (Pendekatan Maqāṣid al-Sharī'ah Ṭāhir Ibn 'Āshūr dan Aplikasinya dalam Tafsir al-Taḥrīr wa al-Tanwīr)". Skripsi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

Muhibbin, Mohammad dan Abdul Wahid, *Hukum Kewarisan Islam (Sebagai Prmbaharuan Hukum Positif di Indonesia)*. Jakarta: Sinar Grafika, 2009.

Munawir, *Pandangan Dunia Al-Qur'an; Telaah Terhadap Prinsip-Prinsip Universal al-Qur'an, Penelitian Individual.* Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2015.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Munawwir, Ahmad Warson, *al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

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

_____, Abdul, *Madzahibut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.

Penyusun, Tim, *Ensiklopedi Hukum Islam,* Vol. 2. Jakarta: Ikhtiar Baru-Van Hoeve, 1997.

Purwati, Eni, dkk., "Dekonstruksi Teks Bias Jender", *Istiqro'*, Vol. 03, No. 01. Maret, 2004.

Qayyim (al), Shams al-Dīn ibn, *I'lām al-Muwaqqi'īn*, ed Ṭaha Abdul Ra'ūf Sa'd, Vol. 1. Beirūt: Dār al- Jīl, 1973.

Rāzī (al), Fakhruddīn, *Tafsīr al-Kabīr al-Musammā bi Mafātiḥ al-Ghaib*, Vol. 9. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

Rafiq, Ahmad, *Fiqh Mawaris*. Jakarta : PT. Raja GrafindoPersada, 2001.

Raisūnī (al) Aḥmad, *Naẓariyyāt al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī*. Libanon: al-Mu'assasah al-Jāmi'ah li Dirāsāt wa al-Nashr wa al-Tauzī', 1992.

_____, Ahmad, *Ijtihad antara Teks, Realitas dan Kemaslahatan Sosial*, terj. Ibnu Rusydi. Jakarta: Erlangga, 2002.

Ṣābūnī (al), Muḥammad 'Alī, *Ṣafwah al-Tafāsīr*, Vol. 1. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t..

Ṣālih, 'Abd al-Qādir Muḥammad, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn fī al-'Aṣr al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2003.

Sa'adah, Faridatus, "Tafsir Maqāṣidī: Kajian Kitab Ahkām al-Qur'ān Karya Abu Bakar Ibn al-'Arabi". Skripsi-- UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2012.

Saeed, Abdullah, *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstualis atas al-Qur'an*, terj. Lien Iffah. Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata, 2015.

Safriadi, *Maqasid Al-Syari'ah Ibnu 'Asyur.* Aceh: Sefa Bumi Persada, 2014.

Salām (al), al-'Izz ibn Abd, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām,* Vol. 2. Damshiq: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

Shihab, M, Quraish, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah Dari Bias Lama Sampai Bias Baru*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.

_____, M. Quraish, *Tafsir al-Misbah.* Jakarta: Lentera Hati, 2002.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Suma, Amin, *Hukum Keluarga Islam di Dunia Islam.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Syaerozi, Arwani, "Para Pioner Kajian Maqasid Syari'ah" dalam www.fahmina.or.id/index. 21 April 2018.

Syarifuddin, Amir, *Pelaksaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau.* Jakarta: Gunung Agung, 1984.

Ṭabrasī (al), Abū 'Alī al-Faḍl ibn al-Ḥasan, *Majma' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, Vol. 3. Bairūt: Dār al-Fikr, t.t..

Thahir, Halil, *Ijtihad Maqasidi; Rekonstruksi Hukum Islam Berbasis Interkonesitas Maslahah.* Yogyakarta: LKiS, 2015.

Ulum, Bahrul, "Konsep Kewarisan Dalam al-Qur'an: Studi atas Penafsiran Shahrūr Terhadap Ayat-ayat Waris". Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2014.

Umar, Nasaruddin, dalam Kata pengantar Buku *Tafsir Sosial: Mendialogkan Teks dengan Konteks.* Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.

Umayah, "Tafsir Maqashidi; Metode Alternatif Dalam Penafsiran Al-Qur'an", *Ḍiyā' al-Afkār*, Vol. 4, No.01. Juni, 2016.

Usman, Suparman dan Yusuf Somawinata, *Fiqh Mawaris.* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

Wāḥidī (al), al-Imām Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Aḥmad, *Asbāb Nuzūl al-Qur'ān.* Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991.

Wathani, Syamsul, "Konfigurasi Nalar Tafsir Al Maqasidi; Pendekatan Sistem Interpretasi", *Journal Suhuf*, Vol. 9, No 2. Desember, 2016.

www.kbbi.web.id, diakses pada kamis 31 Agustus 2018, pukul 12.10.

Zaid, Waṣfī 'Āshūr Abū, "al-Tafsīr al-Maqāṣid li Suwar al-Qur'ān al-Karīm", dalam www.alukah.net. 11 April 2018.

Zamakhsharī (al), Abī al-Qāsim Jar Allāh Maḥmūd ibn 'Umar, *al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa-'Uyūn al-Aqwil fī Wujūh al-Ta'wīl*, Vol. 1. Bairūt: Dār al-Fikr, t.th..

Zarkashī (al), Badr al-Dīn Muḥammad, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz ke-1. Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1957.

Zarqāny (al), Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān.* Mesir: Musṭafā Bab al-Ḥalaby, t.t.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Zein, Satria Effendi M., *Ushul Fiqih*. Jakarta: Prenada Media, 2005.

Zubaedi, *Islam dan Benturan Antarperadaban*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id