

**REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT PERBUDAKAN**  
(Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)

**DISERTASI**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Studi Studi Islam



Oleh  
Kusroni  
NIM:F53417085

**PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL**  
**SURABAYA**

**2020**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Kusroni  
NIM : F53417085  
Program : Doktor (S-3)  
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 14 Oktober 2019  
Saya yang menyatakan,

  
Kusroni



## PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT  
PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)” yang ditulis oleh  
Kusroni ini telah disetujui pada tanggal 14 Oktober 2019

Oleh:

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, featuring a series of vertical strokes in the center and curved lines on either side.

Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, M.A.

PROMOTOR

A handwritten signature in black ink, starting with a large, stylized letter 'Z' followed by several loops and a final flourish.

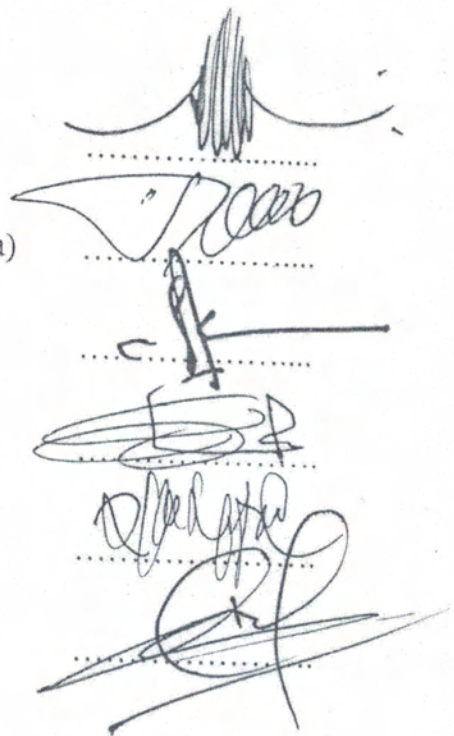
Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I.

## PENGESAHAN TIM PENGUJI VERIFIKASI NASKAH DISERTASI

Disertasi berjudul "REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT  
PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)" yang ditulis oleh  
Kusroni ini telah diuji Verifikasi naskah pada tanggal 07 November 2019

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, M.A. (Ketua)
2. Dr. Mukhammad Zamzami, Lc., M.Fil.I. (Anggota)
3. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag. (Anggota)
4. Dr. H. Muhammad Arief, M.A. (Anggota)
5. Dr. H. Hammis Syafaq, M.Fil.I. (Anggota)
6. Dr. H. Abdul Kholid, M.Ag. (Anggota)



Surabaya, 07 November 2019  
Ketua,



Prof. Dr. H. M. Ridlwan Nasir, MA.  
NIP. 1950081719810310002



## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP

Disertasi berjudul “REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT  
PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)” yang ditulis oleh  
Kusroni ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Tertutup  
pada tanggal 29 Januari 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua/Penguji)
2. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA. (Promotor/Penguji)
4. Dr. Mukhammad Zamzami, M.Fil.I. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag (Penguji Utama)
6. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji)
7. Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi, M.Sc. (Penguji)

.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....  
.....

Surabaya, 03 Maret 2020

Ketua



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

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA

Disertasi berjudul "REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT  
PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)" yang ditulis oleh

Kusroni ini telah diuji dalam Ujian Disertasi Terbuka

pada tanggal 22 April 2020

Tim Penguji:

1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag (Ketua/Penguji)
2. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag (Sekretaris/Penguji)
3. Prof. Dr. H.M. Ridlwan Nasir, MA. (Promotor/Penguji)
4. Dr. Mukhammad Zamzami, M.Fil.I. (Promotor/Penguji)
5. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag (Penguji Utama)
6. Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag. (Penguji)
7. Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi, M.Sc. (Penguji)



Surabaya, 20 Mei 2020  
Ketua,



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](mailto: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 : Kusroni  
NIM : F53417085  
Fakultas/Jurusan : Doktor Studi Islam  
E-mail address : [kusroni0904@gmail.com](mailto:kusroni0904@gmail.com)

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☐ Tesis ☒ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)

yang berjudul :

**REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT PERBUDAKAN**  
(Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif 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, 31 Mei 2020

Penulis

Kusroni



## ABSTRAK

KUSRONI, NIM F53417085, REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT-AYAT PERBUDAKAN (Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed).

Islam hadir pertama kali di Jazirah Arab pada saat budak dan perbudakan masih menjadi bagian tak terpisahkan dari horizon sosial, politik, dan ekonomi masyarakat Arab abad ke-7 M. Al-Qur'an dalam sejumlah narasinya mendiskusikan fenomena sosial-kemanusiaan ini. Dari sekian narasi itu, beberapa ayat kemudian dibaca secara tekstual oleh sejumlah akademisi Muslim, seperti mufasir, fukaha, atau teolog, sehingga menghasilkan penafsiran yang justru bertentangan dengan nilai keadilan, kesetaraan, dan kemanusiaan yang dibawa oleh Islam. Disertasi ini berupaya melakukan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat budak dalam al-Qur'an melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed.

Kertas disertasi ini merumuskan tiga pertanyaan utama: 1) Bagaimana penafsiran al-Qurʾān di era modern-kontemporer atas ayat-ayat perbudakan?; 2) Bagaimana ayat-ayat perbudakan dikaji melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed?; dan 3) Apa implikasi dari kontekstualisasi ayat-ayat perbudakan dalam kehidupan modern-kontemporer?

Disertasi ini merupakan penelitian kualitatif berdasarkan data-data kepustakaan yang dihimpun melalui metode tematik (*mawdu'ī*). Pendekatan sosio-historis digunakan sebagai pisau analisis untuk menguak makna objektif dari ayat-ayat budak, baik dalam konteks makro I (masa pewahyuan), konteks penghubung (pramodern), maupun konteks makro II (modern).

Disertasi ini mengidentifikasi 24 ayat dalam al-Qurʾān yang secara eksplisit menyinggung perbudakan, terdiri dari delapan ayat makkiyah dan 16 ayat madaniyah. Hasil riset ini mengindikasikan bahwa: 1) Para ulama modern-kontemporer memiliki pandangan yang beragam dalam menafsiri ayat-ayat perbudakan. Peneliti memetakannya dalam tiga kategori: *pertama*, quasi-objektifis konservatif, *kedua*, subjektifis, dan *ketiga*, quasi-objektifis progresif. Ahmad Mustafā al-Marāghī dan Muḥammad ʿAlī al-Ṣābunī masuk dalam kategori pertama, Muḥammad Shaḥrūr kategori kedua, dan Muḥammad ʿAbduh, Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhayfī, Fazlur Rahman, serta M. Quraish Shihab masuk kategori ketiga. 2) Ayat-ayat perbudakan, terutama yang berkaitan dengan relasi seksual dengan majikan, masuk dalam jenis ayat *ethico-legal* yang terikat dengan konteks, dan secara hierarki masuk dalam nilai instruksional. Berdasarkan analisis aspek frekuensi, penekanan, dan relevansi selama masa dakwah Nabi Muhammad saw., nilai ini tidak bisa diberlakukan universal. 3) Pemerdekaan dan perlakuan baik atas budak merupakan isu utama yang ditekankan dalam seluruh ayat-ayat perbudakan. Dari kategorisasi penafsiran yang telah disebutkan di atas, penelitian ini mengadopsi kategori ketiga. Oleh karenanya, di zaman modern ini praktik perbudakan dengan segala bentuknya tidak dapat dibenarkan, dan menjadikan ayat-ayat perbudakan sebagai justifikasi praktik perbudakan adalah tindakan yang tidak tepat.

Kata kunci: ayat-ayat perbudakan, tafsir tematik, pendekatan kontekstual Abdullah Saeed.



# ABSTRACT

KUSRONI, NIM F53417085, RECONSTRUCTION OF SLAVERY VERSES INTERPRETATION (Abdullah Saeed's Contextual Approach).

Islam appeared in the Arabian Peninsula for the first time when the slaves and slavery were still an inseparable part of the social, political, and economic horizon of 7<sup>th</sup> century in Arabic society. In a number of narratives, the Qur'an discusses this social-humanitarian phenomenon. From all of the narratives, several verses were read textually by various Muslim academics, such as *mufasssir*, *fuqahā'*, or theologians, so that it produced interpretations which are contrary to the values of justice, equality, and humanity was brought by Islam. This dissertation seeks to reconstruct the interpretation of slavery verses in the Qur'an through Abdullah Saeed's contextual approach.

This dissertation paper formulates three main questions: 1) How is the Qur'an interpretation in the modern-contemporary era on slavery verses?; 2) How are slavery verses examined through Abdullah Saeed's contextual approach ?; and 3) What are the implications of the contextualization of slavery verses in modern-contemporary life?

This dissertation is a qualitative research, based on library data which is collected through the thematic method (*mawdu'ī*). The socio-historical approach is used as an analysis to uncover the objective meaning of slave verses, both in the macro context I (revelation period), the connecting context (premodern), and the macro context II (modern).

This dissertation identifies 24 verses in the Qur'an which explicitly allude to slavery, consisting of 8 makkīyah verses and 16 madanīyah verses. The results of this research indicate that: 1) Modern-contemporary scholars have diverse views in interpreting slavery verses. The researcher mapped it into three categories: first, quasi conservative objectivist, second, subjectivist, and third, quasi progressive objectivist. Aḥmad Mustafā Al-Marāghī and Muḥammad ‘Ālī al-Ṣābunī are in the first category, Muḥammad Shahrūr is in the second category, and Muḥammad ‘Abduḥ, Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhayfī, Fazlur Rahman, and M. Quraish Shihab are in the third category. 2) Slavery verses, especially those related to sexual relations with *sayyid*, belong to *ethico-legal* verses which are bound by context, and hierarchically enter instructional values. Based on an analysis of the frequency aspects, emphasis, and relevance during the time of prophet Muhammad preaching, this value cannot be universally applied. 3) Liberation and good treatment of slaves is the main issue emphasized in 24 slavery verses. From the categorization of interpretation mentioned above, this study adopts the third category. Therefore, in modern era the practice of slavery in all its forms cannot be justified, and making slave verses as a justification for slavery practices is inappropriate.

**Keywords:** slavery verses, thematic interpretation, Abdullah Saeed's contextual approach.

## ملخص البحث

كسراني ،الرقم التسجيل: F53417085 ، إعادة قراءة تفاسير آيات الإسترقاق (مقاربة سياقية لعبد الله سعيد)

جاء الإسلام بشبه الجزيرة العربية عند ما كان الرق والإسترقاق جزءاً لا يتجزأ من الآفاق الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع العربي في القرن السابع الميلادي. ناقش القرآن في عدد من الآيات هذه الظاهرة الاجتماعية - الإنسانية. ومن هذه الآيات، تم بعد ذلك قراءة عدة آيات نصية من قبل عدد من الأكاديميين المسلمين، مثل المفسرين والفقهاء والمتكلمين، مما أدى إلى تفسيرات تتعارض مع قيم العدالة والمساواة والإنسانية التي جاء بها الإسلام. هذه الرسالة تحاول إلى إعادة قراءة تفاسير آيات الإسترقاق في القرآن الكريم من خلال المقاربة السياقية لعبد الله سعيد.

تنتشر الدراسة ثلاثة أسئلة رئيسية: (1) ما هو تفسير القرآن في العصر الحديث المعاصر لآيات الإسترقاق؟ (2) كيف تكون قراءة آيات الإسترقاق من خلال المقاربة السياقية لعبد الله سعيد؟ و (3) ما هي الآثار المترتبة على القراءة السياقية لآيات الإسترقاق في الحياة الحديثة المعاصرة؟

منهج هذه الرسالة هي بحث نوعي تعتمد على المصادر المكتبية التي تم جمعها من خلال المنهج الموضوعي. يتم استخدام المقاربة الاجتماعية-التاريخية كأداة التحليل لكشف المعاني الموضوعية لآيات الإسترقاق، سواء في السياق الكلي الأول (فترة الوحي)، أو السياق المتصل (القديم)، أو السياق الكلي الثاني (الحديث).

تحدد هذه الرسالة أربعة وعشرين آية في القرآن الكريم التي تلمح صراحة إلى الإسترقاق، وتتألف من ثمانية آيات مكية و ستة عشر آيات مدنية. تشير نتائج هذا البحث إلى ما يلي: (1) لدى العلماء المعاصرين وجهات نظر متنوعة في تفسير آيات الإسترقاق. قام الباحث بتصنيفها إلى ثلاث فئات: أولاً، موضوعية شبه تقليدية، والثاني، شخصية، والثالث، موضوعية شبه تقدمية. يصنف أحمد مصطفى المراغي ومحمد علي الصابوني ضمن الفئة الأولى، أما محمد شحرور في الفئة الثانية، وأما محمد عبده وعزت دروزة ووهبة الزحيلي وفضل الرحمن ومحمد قريش الشهاب في الفئة الثالثة. (2) آيات الإسترقاق، خاصة التي تتعلق بالعلاقات الجنسية مع السيد، تنتمي إلى آيات قانونية أخلاقية مرتبطة بالسياق، وتدخل بشكل تدريجي في القيم التعليمية. إستناداً إلى تحليل جوانب التردد والتأكيد والأهمية في عصر النبوة والرسالة، لا يمكن تطبيق هذه القيمة عالمياً. (3) القضية الرئيسية التي تم التأكيد عليها في أربعة وعشرين آيات من القرآن هي تحرير الأرقاء وحسن معاملتهم. ومن تصنيف التفسيرات المذكورة، تعتمد هذه الدراسة على الفئة الثالثة. لذلك في العصر الحديث لا يمكن تبرير ممارسة الإسترقاق بجميع أشكالها وجعل آيات الإسترقاق كمبرر لممارسات الإسترقاق غير مناسب.

الكلمات المفتاحية: آيات الإسترقاق، التفسير الموضوعي، مقارنة سياقية لعبد الله سعيد.

## DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Pernyataan Keaslian	ii
Persetujuan Promotor	iii
Pengesahan Tim Penguji Verifikasi	iv
Pengesahan Tim Penguji Tertutup	v
Pernyataan Kesiapan Perbaikan	vi
Pengesahan Tim Penguji Terbuka	vii
Abstrak	viii
Pedoman Transliterasi	xi
Kata Pengantar	xii
Daftar isi	xv
Daftar Tabel dan Skema	xvii
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	11
C. Rumusan Masalah	12
D. Tujuan Penelitian	12
E. Kegunaan Penelitian	13
F. Kerangka Teoretis	13
G. Penelitian Terdahulu	20
H. Metode Penelitian	27







## PENDAHULUAN

Namun, Salah satu fakta kontemporer yang cukup mengejutkan adalah tindakan kelompok *Islamic State in Iraq and Syiria* (ISIS) yang dengan terbuka mengumumkan penjualan budak wanita Yazidi dan Kristen di Irak yang berhasil mereka tawan dalam penaklukan. Mereka membuat daftar harga budak-budak tersebut di situsnya, dan kabarnya mereka berhasil mengumpulkan uang cukup banyak dari penjualan ini.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Raja Faisal, taklaka naik tahta pada tahun 1964 membuat kebijakan yang cukup radikal, berupa instruksi yang menegaskan bahwa, sejak tahun tersebut tidak boleh lagi ada budak di Arab Saudi. Sang raja kemudian meminta para ulama Arab Saudi untuk mengeluarkan fatwa keagamaan yang mendukung kebijakannya tersebut. Ulama-ulama Saudi memutuskan bahwa budak-budak yang sah menurut Agama ialah yang didapat dalam tawanan perang karena Agama. Itu pun dianjurkan oleh Agama supaya dimerdekakan. Sekarang, budak sudah mesti dihapuskan karena sebabnya tidak ada lagi. Kemudian, agar tidak menimbulkan kerugian materi bagi para pemilik budak, sang Raja membentuk tim yang menangani proyek ini, yang bertugas mengkampanyekan pembebasan budak secara sukarela atau ditebus dengan uang kerajaan. Lihat selengkapnya dalam Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 10 (Singapura: Pustaka Nasional, t.th), 7639-7640.

<sup>6</sup> "ISIS Jual Wanita untuk Budak Seks di Pasar Gelap Turki" dalam <https://www.viva.co.id/berita/dunia/714209>, (Diakses 8 Oktober 2018).

[illegible]

...وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿١٨﴾

اِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُشَاءُ ﴿٢٣﴾

a dihinakan Allah, tidak seorang pun yang menya-nya. Sungguh, Allah berbuat apa saja yang dikehendaki-Nya, dalam beberapa ayat yang turun dari Al-Mu'minun menunjukkan sikap “permissif” dan mengizinkan Allah untuk melakukan apa saja yang dikehendaki-Nya dalam surah al-Mu’minun [23]:

ya dalam surah al-Mu'minun [23]:

<sup>9</sup> Tokoh penting ISIS bernama Abu ‘Abd. Allah al-Muhajir menulis buku berjudul *Masa’il min Fiqh al-Jihad*. Buku ini menjadi semacam panduan dan justifikasi bagi para kombatan ISIS dalam melakukan berbagai aksi teror, seperti memutilasi mayat, perdagangan organ tubuh manusia, pemenggalan kepala, pembunuhan anak-anak, dan serangan-serangan teror di berbagai negara yang mereka anggap sebagai “*dar al-kuffar*”. Buku ini juga menjustifikasi pembunuhan massal secara sistematis atau genosida, membunuh non-kombatan alias orang-orang sipil yang dianggap musuh atau berstatus kafir, pengambilan serta penyekapan sandera untuk dijadikan budak seks, hingga penggunaan senjata pemusnah massal. Dalam pengantarnya, penulis menjelaskan bahwa buku ini merupakan bagian kedua dari buku besarnya yang berjudul “*al-Jami’ fi Fiqh al-Jihad*”. Menurutnya, buku ini merupakan bab khusus yang mengulas mengenai “Yurisprudensi Darah” dan hal-hal yang berkaitan dengannya (*ahkam al-dima’ wa ma’yata’allaq biha*). Baca selengkapnya dalam Abu ‘Abd. Allah al-Muhajir, *Masa’il min Fiqh al-Jihad* (t.tp: t.p., t.th).

[illegible]



Dengan demikian, kebolehan menggauli budak perempuan sebagaimana tertera dalam literatur-literatur fikih klasik seharusnya diartikan bukan dalam kerangka hukum *mubah* (boleh). Pemaknaan seperti ini menjadi semakin kuat dengan turunnya beberapa ayat berikutnya yang secara tegas menekankan terhadap perlakuan yang baik terhadap budak. Misalnya dalam surah al-Nisa [4]: 36; dan surah al-Nur [24]: 32-33. Ayat-ayat ini memberikan penekanan agar budak tidak semata-mata diperlakukan sebagai “objek” bagi majikannya, tetapi juga diimbangi dengan sikap dan perlakuan yang lebih manusiawi.

[illegible]

Dalam ayat-ayat periode Makkah ini, al-Qur'an tampaknya belum melakukan larangan atas tradisi perbudakan secara langsung dan tegas. Namun, pada tahapan ini, al-Qur'an masih dalam upaya melakukan kritik dan kutukan terhadap sikap orang-orang kaya di Makkah atas keabaian mereka kepada kondisi sosial-ekonomi terutama para budak yang mereka miliki, yang tentu saja, telah banyak membantu mereka. Upaya untuk menghapuskan perbudakan itu sendiri tampaknya belum dilakukan oleh al-Qur'an secara radikal dan langsung, karena pembebasan manusia dari perbudakan harus bermula dari kesadaran individu dan sikap batin serta empati dari manusia terhadap sesamanya. Pendekatan persuasif inilah yang digunakan oleh al-Qur'an dan Nabi Muhammad saw. hingga sampai pada pewahyuan periode Madinah.

[illegible]

Setelah turunnya ayat di atas, pada perkembangannya, secara lebih intens, turun ayat-ayat lain yang menekankan tentang pembebasan terhadap perbudakan. Seperti pemberian jatah zakat untuk para budak<sup>14</sup>, anjuran bagi para tuan untuk menikahi budak perempuan mereka, larangan memaksa para budak untuk berhubungan badan<sup>15</sup>, serta peningkatan “kelas” dengan menyebutkan bahwa budak beriman lebih baik daripada perempuan musyrik walaupun merdeka.<sup>16</sup> Upaya-upaya lainnya juga terlihat dengan adanya kebijakan tentang tebusan (*kaffarat*) beberapa pelanggaran dalam syariat yang diprioritaskan dengan memerdekakan budak.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> al-Qur'aṇ, [4]: 92; al-Qur'aṇ, [5]: 89; al-Qur'aṇ, [56]: 3.

Oleh karena itu, dalam memahami al-Qur'an dibutuhkan adanya kesadaran dan pemahaman bahwa pewahyuan al-Qur'an terjadi dalam konteks politik, sosial, intelektual dan keagamaan masyarakat Arab abad ketujuh Masehi, khususnya konteks wilayah Hijaz, di mana di sana terletak Makkah dan Madinah. Memahami ragam aspek dari konteks pewahyuan akan sangat membantu dalam upaya menghubungkan antara teks al-Qur'an dan lingkungan di mana teks itu muncul. Termasuk dalam hal ini adalah iklim spiritual, sosial, ekonomi, politik, hukum, dan norma-norma, adat istiadat, lembaga-lembaga dan nilai-nilai yang diyakini dalam masyarakat tersebut.<sup>18</sup>

<sup>19</sup> Secara umum, mufasir pramodern memiliki penafsiran yang seragam terkait ayat-ayat perbudakan, tak terkecuali pada ayat yang berbicara dalam konteks relasi seksual dengan majikan. Beberapa mufasir pramodern seperti, al-Tabari> Ibn Kathir> al-Suyuti> al-Razi> dan al-Qurtubi> tak kala menjelaskan penafsiran surah al-Mu'minun [23]: 6, - sebagai ayat yang pertama kali

<sup>19</sup> Secara umum, mufasir pramodern memiliki penafsiran yang seragam terkait ayat-ayat perbudakan, tak terkecuali pada ayat yang berbicara dalam konteks relasi seksual dengan majikan. Beberapa mufasir pramodern seperti, al-Tabarī> Ibn Kathīr> al-Suyutī> al-Razī> dan al-Qurṭubī> tatkala menjelaskan penafsiran surah al-Mu'minun [23]: 6, - sebagai ayat yang pertama kali



sebagai manusia “kelas dua”. Tak heran jika dalam tradisi fikih Islam yang sangat kaya, pembahasan mengenai budak dan perbudakan masih mewarnai lembaran-lembaran kitab-kitab fikih yang berjilid-jilid jumlahnya.<sup>20</sup>

Seorang ulama ahli tafsir dan fikih kontemporer, Wahbah al-Zuhayli<sup>1</sup> dalam *Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, ketika menjelaskan tentang sejarah perbudakan, turut menyayangkan kondisi ini. Ia menulis:

Lenyapnya perbudakan di zaman ini: Perbudakan telah dikenal dalam tradisi umat-umat terdahulu, tradisi para filsuf, dan dalam tradisi Yahudi maupun Nasrani. Imperium Romawi merupakan peradaban yang pertama kali melakukan perbudakan terhadap para tawanan perang, dan penduduk-penduduk di daerah yang mereka takhlukkan. Bentuk perbudakan di masa Romawi sangatlah beragam. Budak pada masa itu merupakan mesin penggerak dalam perekonomian, perdagangan, maupun pertanian. Budak, saat itu, juga merupakan sesuatu yang dianggap wajar dan menjadi bagian dari kehidupan masyarakat. Namun, faktanya, para ulama Islam kita, sepertinya tidak melihat dan tidak memiliki inisiatif untuk menghapuskan perbudakan di muka bumi. Seharusnya, inisiatif ini muncul, agar dakwah Islam tidak berbenturan dengan hal-hal yang mencederai nilai-nilai kemanusiaan. Jika inisiatif ini muncul, tentu tidak akan terjadi ketimpangan sosial dan ekonomi dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu, tidak heran, bila kemudian banyak yang mengkritik dan menentang Islam. Sebelum perbudakan dihapuskan secara resmi, penindasan dan kemiskinan masih mewarnai kehidupan masyarakat kita.<sup>21</sup>

menyinggung budak dalam konteks relasi seksual dengan majikan - menegaskan bahwa majikan laki-laki boleh melakukan hubungan seksual dengan budak perempuan sebagaimana istri yang sah.

<sup>20</sup> Dalam tradisi fikih, budak dan perbudakan biasanya didiskusikan dalam bab tersendiri. Dalam salah satu kitab fikih yang sangat populer di kalangan pesantren, *Fath al-Mu'in*, misalnya, ada pembahasan berjudul *bab fi al-i'taq* (bab tentang pemerdekaan budak). Bab ini mendiskusikan mengenai berbagai permasalahan budak dan perbudakan dan aturan pemerdekaan atas budak yang secara fikih hukumnya sunah. Dalam tradisi fikih klasik, berdasarkan *ijma'*, majikan diperbolehkan melakukan hubungan seksual (*al-waṭ'*) dengan budak perempuannya, mempekerjakan (*al-istikhdam*), menyewakan (*al-ijarah*), dan menikahkannya walaupun tanpa persetujuan dari si budak (*al-tazwiḡ bi ghayr idhniha*). Budak juga terbagi menjadi beberapa golongan seperti, budak *mub'ad*, *mudabbbar*, dan *mukatab*. Lihat selengkapnya dalam 'Uthman b. Muḥammad Shatṭ al-Dimyātī, *Hāshiyah l'amat al-Talibin*, Vol. 4 (Bayrut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012), 534-559.

<sup>21</sup> Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami*, 359.

Di sisi lain, persoalan buruh dan tenaga kerja, khususnya yang menyangkut buruh migran di Timur Tengah, juga hampir mirip dengan tindakan perbudakan.<sup>23</sup> Belum lagi masalah perdagangan manusia (*human trafficking*) juga merupakan salah satu bentuk dari perbudakan modern yang melanggar harkat dan martabat manusia, sehingga merupakan bentuk pelanggaran hak asasi manusia.<sup>24</sup>

<sup>22</sup>Anti-Slavery Today's Fighth For Tomorrow's Freedom dalam <https://www.antislavery.org/slavery-today/modern-slavery/> (25 Januari 2019).

<sup>24</sup> Riswan Munthe, "Perdagangan Manusia sebagai Pelanggaran Hak Asasi Manusia" *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 7, No. 2, (2015), 185-186.



## B. Identifikasi dan Batasan Masalah

1. Penghapusan sistem perbudakan secara internasional.
2. Perdebatan tentang eksistensi budak dan perbudakan dalam Islam.
3. Wacana relasi al-Qur'an dan Hak Asasi Manusia.
4. Fenomena perbudakan modern dan *Human Trafficking*.
5. Relasi perbudakan dan tenaga kerja Indonesia di Timur Tengah.
6. Kelompok ISIS menghidupkan kembali sistem perbudakan.
7. Eksistensi budak dan perbudakan dalam buku-buku fikih klasik.
8. Eksistensi budak dan perbudakan dalam penafsiran pramodern dan modern-kontemporer.
9. Kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan.
10. Implikasi kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan di abad modern.

[illegible]



perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

- perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

- perbudakan di abad n  
dikan dikaji melalui

Penelitian ini diharapkan menghasilkan sebuah nilai dan manfaat, baik dari sisi keilmuan teoretis maupun fungsional praktis. Manfaat secara keilmuan teoretis mengenai penelitian ayat-ayat perbudakan ini adalah adanya sumbangsih intelektual akademis dalam bidang keilmuan tafsir al-Qur'an serta tantangan Islam terhadap isu Hak Asasi Manusia (HAM) kontemporer. Penelitian ini juga diharapkan mampu menjadi kontra narasi untuk meluruskan tuduhan miring tentang eksistensi perbudakan dalam al-Qur'an. Pendekatan kontekstual Abdullah Saeed dalam penelitian ini juga diharapkan memberikan warna dan nuansa baru yang progresif dalam konstruksi metode tafsir tematik yang saat ini tengah berkembang.

dari aspek fungsional praktis, penelitian ini diharapkan bisa memberikan keseimbangan kebijakan bagi pihak-pihak yang berkepentingan dengan isu Hak Asasi Manusia kontemporer. Penelitian ini juga diharapkan menjadi bahan acuan bagi riset-riset lanjutan terutama tentang

## 1. al-Qur'an dan Hak Asasi Manusia

Berbeda dengan istilah dan sistem demokrasi yang sampai kini masih menjadi perdebatan di antara ulama serta intelektual dan aktivis Muslim, hampir semua mereka setuju dengan istilah hak-hak asasi manusia (HAM), meskipun konsep yang mereka tawarkan tidak sepenuhnya sama dengan konsep HAM dari Barat. Pengakuan akan konsep HAM ini didasarkan pada fakta bahwa, esensi dari

Dalam perspektif Islam, konsep HAM ini secara jelas dirumuskan melalui konsep *maqasid al-shari'ah* (tujuan-tujuan syariat), yang telah dirumuskan oleh para ulama masa lalu. Tujuan-tujuan syariat (*maqasid al-shari'ah*) ini adalah untuk mewujudkan kemaslahatan (*maslahah*) umat manusia dengan cara melindungi dan mewujudkan hal-hal yang menjadi keniscayaan (*daruriyat*) mereka, serta memenuhi hal-hal yang menjadi kebutuhan (*hajiyyat*) dan hiasan (*tahsiniyat*) mereka.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Masykuri Abdillah, "Islam dan Hak Asasi Manusia", *Miqat Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. XXXVII, No. 2, (Juli-Desember 2014), 379.

[illegible]

Nilai-nilai yang lahir dari tradisi Islam klasik, seperti harga diri, kebebasan, hak-hak individu, dan lima kepentingan yang terlindungi, bisa diterjemahkan menjadi sebuah kompilasi hak-hak asasi manusia yang koheren bagi era modern yang hadir secara natural dari khazanah warisan Islam. Penelitian tentang kontekstualisasi dan rekonstruksi penafsiran ayat-ayat perbudakan ini merupakan upaya peneliti untuk menemukan dan merumuskan kembali konsep-

[illegible]

16

## 2. Pendekatan Kontekstual Abdullah Saeed dalam Tafsir Tematik

Salah satu model penelitian al-Qur'an adalah model penelitian tafsir tematik (*al-tafsir al-mawdu'i*), bahkan kajian tematik ini telah menjadi tren dalam perkembangan tafsir era kontemporer. Sebagai konsekuensinya, seorang peneliti akan mengambil tema (*mawdu'iyah*) tertentu dalam al-Qur'an. Hal ini berangkat dari asumsi bahwa dalam al-Qur'an terdapat berbagai tema atau topik, baik terkait persoalan teologi, gender, fikih, etika, sosial, pendidikan, politik, filsafat, seni, budaya dan lain sebagainya. Namun, tema-tema ini tersebar di berbagai ayat dan surah.<sup>32</sup>

Oleh sebab itu, tugas peneliti adalah mengumpulkan dan memahami ayat-ayat yang terkait dengan tema yang hendak diteliti tersebut, baik terkait secara langsung maupun tidak langsung. Kemudian peneliti melakukan rekonstruksi secara logis dan metodologis untuk menemukan konsep yang utuh, holistik dan sistematis dalam perspektif al-Qur'an. Metode ini diharapkan mampu mengeliminasi gagasan subjektif penafsir, atau setidaknya, gagasan 'ekstra qurani' dapat diminimalisir sedemikian rupa. Sebab antara ayat satu dengan ayat yang lain yang terkait dengan tema kajian dapat dianalogkan secara kritis, sehingga melahirkan kesimpulan yang relatif objektif.<sup>33</sup> Dalam disertasi ini,

<sup>32</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: IDEA Press, 2015), 57.

<sup>33</sup> Ibid.



Setelah memperoleh makna atau konsep yang utuh, holistik, dan komprehensif mengenai tema yang diteliti, proses selanjutnya adalah menemukan makna yang relevan dan aktual untuk konteks kekinian. Dalam ranah inilah metode tematik perlu disandingkan dengan pendekatan kontekstual. Pendekatan kontekstual berpusat pada analisis sosio-historis dan *asbab al-nuzul* baik mikro maupun makro, yang meliputi konteks sosial, politik, ekonomi, dan intelektual jazirah Arabia abad VII. Sebab, pemahaman ayat yang baik hanya bisa terwujud dengan memperhatikan *setting* sosial yang melingkupi turunnya ayat tersebut. *Setting* sosial sebagaimana disinggung di atas, ada kalanya hanya berlaku pada kondisi tertentu, individu tertentu, dan di tempat tertentu. Namun, ada kalanya berlaku universal sepanjang masa, pada siapa saja, dan di mana saja. Oleh karena itu, ayat-ayat yang berbiacara tentang aspek-aspek teologis tidak mengenal batas-batas tersebut.

<sup>34</sup> Mustafa Muslim, *Mabāhiṭ fi al-Tafsīr al-Mawḍūʿiyy* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1989), 13-35.

Abdullah Saeed<sup>35</sup> kemudian melakukan pengembangan teori ini dalam

<sup>35</sup> Abdullah Saeed adalah seorang profesor bidang Studi Arab dan Islam di Universitas Melbourne, Australia. Ia lahir di Maladewa, dari keturunan suku bangsa Arab Oman yang bermukim di pulau Maldives. Pada tahun 1977, ia berhijrah ke Saudi Arabia untuk menimba ilmu. Di sana ia belajar di Institut Bahasa Arab Dasar (1977-1979) dan Institut Bahasa Menengah (1979-1982) dan Universitas Islam Saudi Arabia di Madinah (1982-1986). Pada tahun berikutnya, Saeed pergi dan belajar ke Australia untuk melanjutkan studinya. Di negeri Kanguru ini, Saeed menyelesaikan studi strata satu hingga Ph.D di Universitas Melbourne, Australia. Gelar strata satunya diperoleh dalam jurusan Studi Timur Tengah (1987), Master dalam jurusan Linguistik Terapan (1988-1992), dan Ph.D-nya dalam bidang Islamic Studies (1992-1994). Penelitian-penelitiannya ia fokuskan pada negoisasi antara teks dan konteks, serta jihad dan interpretasi. Karya-karya Saeed yang berkaitan dengan studi Qur'an antara lain: 1. *The Qur'an: An Introduction* (Routledge, 2008), 2. *Islamic Thought: An Introduction* (Routledge, 2006), 3. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Routledge, 2006), 4. *Contemporary Approaches to Qur'an in Indonesia*, sebagai editor (Oxford University Press, 2005), 5. *Reading the al-Qur'an in the Twenty-First Century A Contextual Approach* yang telah diterbitkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual*, oleh penerbit Mizan (2016).

[illegible]

Secara ringkas, penjelasan masing-masing dari nilai-nilai tersebut adalah sebagai berikut: 1) *obligatory values*, yakni ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap orang Islam manapun dan kapanpun (berlaku universal), seperti rukun Islam dan rukun iman; 2) *fundamental values*, yakni ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan, seperti keadilan, kemanusiaan, menjaga hak milik orang lain dan lain-lain, sehingga harus diterapkan secara universal; 3) *protectional values*, yakni ayat-ayat yang berisi tentang ketentuan-ketentuan hukum dalam rangka menjaga nilai-nilai fundamental tersebut, seperti larangan berbuat aniaya, larangan mencuri, larangan mengurangi timbangan, dan lain-lain, sehingga juga bersifat universal; 4) *implementational values*, yakni ayat-ayat yang berisi penerapan hukum bagi orang-orang yang melanggar nilai-nilai fundamental dan proteksional tersebut, seperti hukum *qisas* dalam kasus pembunuhan, hukuman potong tangan dalam kasus pencurian dan lain-lain; dan ayat ini sangat terkait dengan aspek-aspek sosial, hukum, dan

<sup>37</sup> Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 130.

kultural pada masa pewahyuan al-Qur'an, sehingga bersifat lokal dan temporal serta menjadi objek penafsiran yang dinamis; dan 5) *instructional values*, yakni ayat-ayat yang berisi perintah dan larangan dalam rangka mengatasi problem-problem spesifik pada masa Nabi; ayat-ayat ini tentunya terkait erat dengan kondisi saat pewahyuan al-Qur'an, sehingga belum tentu berfungsi universal secara otomatis.<sup>38</sup>

## G. Penelitian Terdahulu

<sup>38</sup> Abdullah Saeed, *Intrepreting*, 127-144.

Penelitian terdahulu terkait perbudakan dalam bentuk buku yang berhasil diidentifikasi oleh peneliti, yaitu:

1. “Islam Berbicara Soal Perbudakan” karya Fuad Mohd Fachruddin. Buku ini menjawab berbagai persoalan terkait perbudakan dalam Islam secara tekstual berdasarkan al-Qur’an, hadis, dan data-data sejarah perbudakan secara global dimulai dari pra Islam hingga sesudah wafatnya Nabi. Penulis buku ini hanya menjawab berbagai persoalan melalui pemahaman teks secara tekstual dan analisis data sejarah.<sup>40</sup>

2. “Salah Paham Terhadap Islam” karya Muhammad Qutb. Buku ini menjawab berbagai kesalahpahaman terutama oleh Barat atas beberapa aspek dalam Islam. Salah satu aspek tersebut adalah tentang ‘Islam dan Perbudakan’.<sup>41</sup>

3. “*Nizām al-Riqq fi al-Islām*” karya Abdullah Nasih Ulwan. Edisi terjemah Indonesia berjudul, ‘Jawaban Tuntas Masalah Perbudakan’. Buku ini berkesimpulan bahwa Rasulullah saw. sebenarnya telah menutup semua sumber perbudakan kecuali perang *shar‘i*, bahkan telah berhasil memerdekakan budak melalui aneka sarana yang progresif dengan prinsip-prinsip hukum yang cemerlang.<sup>42</sup>

- 4.”Jerat Perbudakan Masa Kini: Sebuah Kajian Tafsir dan HAM”. Buku karya H.A Juraidi yang berasal dari tesis ini berusaha melakukan kajian terhadap penafsiran ayat-ayat perbudakan melalui perspektif HAM dengan melibatkan

<sup>40</sup> Fuad Mohd Fachruddin, *Islam Berbicara Soal Perbudakan* (Jakarta: Penerbit Mutiara, 1981), 50-100.

<sup>41</sup> Muhammad Qutb, *Salah Paham Terhadap Islam*, terj. Tim Pustaka Salman (Bandung: Penerbit Pustaka Salman ITB, 1980).

<sup>42</sup> Abdullah Nasih Ulwan, *Nizam al-Riqq fi al-Islam* (Yordania, 1984). Edisi terjemah Indonesia berjudul, '*Jawaban Tuntas Masalah Perbudakan*', terj. Aunur Rafiq Saleh (Jakarta: Al-Islami Press, 1988).



aspek bahasa, sejarah, sosial, teologis. Menurut buku ini, perbudakan merupakan sistem kehidupan pada masyarakat yang biadab yang mengabaikan jender dan keadilan. Perbudakan modern juga telah mengalami perluasan wilayah dan makna. Oleh karena itu, setiap bentuk diskriminasi dan kejahatan kemanusiaan lainnya yang terjadi di masa kini dapat disebut sebagai perbudakan modern.<sup>43</sup>

Sedangkan, kajian tentang perbudakan dalam bentuk jurnal ilmiah, antara lain penulis temukan, misalnya:

1. “Pesan Moral Ayat Perbudakan” dalam Jurnal *Shihf*, Vol.4, No.1, 2001. Agus Muhammad dalam tulisan ini, menegaskan bahwa, pembebasan budak dalam al-Qur’an dilakukan melalui tiga tahapan. (1) tahap penancangan pembebasan budak dan anjuran untuk memperlakukan budak dengan baik dianggap sebagai sebuah amal kebajikan berpahala. (2) tahap implementasi, yaitu ketika pembebasan budak dijadikan sanksi hukum. (3) menutup sumber utama perbudakan, yaitu perang.<sup>44</sup>

2. “Perbudakan Dalam Hukum Islam” dalam Jurnal Ahkam, Vol. XV, No.1, Januari 2015. Tulisan Ahmad Sayuti Anshari Nasution ini mendeskripsikan diskursus budak dalam kaca mata hukum Islam. Menurut tulisan ini, walaupun pada awal mulanya Islam terlihat secara visual merestui perbudakan, tapi sesungguhnya Islam tidak menginginkan perbudakan berlangsung terus menerus.

<sup>43</sup> H.A Juraidi, *Jerat Perbudakan Masa Kini: Sebuah Kajian Tafsir dan HAM* (Penerbit: Bina Rena Pawiara, Jakarta, 2003).

<sup>44</sup> Agus Muhammad, "Pesan Moral Ayat Perbudakan" *Jurnal Suhuif*, Vol.4, No.1, (2001).

3. “Perbudakan Dalam Pandangan Islam Hadith and Shirah Nabawiyah: Textual And Contextual Approach” dalam *Nuansa Jurnal Studi Islam dan Kemasyarakatan*, Vol. VIII, No. 2 Desember 2015. Abdul Hakim Wahid dalam tulisan ini menitikberatkan pada upaya memahami hadis-hadis nabi dan sirah Nabi tentang budak dan perbudakan secara kontekstual. Tulisan ini berusaha menjawab tuduhan miring dari beberapa sarjana Barat tentang eksistensi perbudakan dalam Islam terutama dalam kehidupan Nabi dan para sahabat.<sup>46</sup>

1. “Konsep Islam dalam Menghapuskan Perbudakan (Analisis Tematik Terhadap Hadis-Hadis Perbudakan)”, yang selesai ditulis oleh Tasbih pada tahun 2008. Sumber utama disertasi ini adalah hadis-hadis perbudakan yang ditelusuri dalam *kutub al-tis ah*. Hadis-hadis ini kemudian dihimpun dengan menggunakan metode tematik. Selanjutnya dianalisis dengan pendekatan historis berdasarkan prinsip dasar Islam, yaitu kemanusiaan, kebebasan, persamaan, dan keadilan.<sup>47</sup>

2. “Rekontruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan”, yang selesai ditulis oleh Alkadri pada tahun 2016. Disertasi ini menggunakan model penelitian kepustakaan dengan merujuk pada *kutub al-tis ah* dan *kutub al-sharh* dan

<sup>47</sup> Tasbih, "Konsep Islam dalam Menghapuskan Perbudakan: Analisis Tematik Terhadap Hadis-Hadis Perbudakan" (Disertasi -- Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008).

3. “Konsep *Milkul Yamin* Muhammad Shahrur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital”, yang selesai ditulis oleh Abdul Aziz pada tahun 2019. Disertasi ini mengulas pandangan Shahrur tentang konsep *Milk al-Yamin* berdasarkan pemahamannya atas ayat al-Qur’an yang menyinggung perbudakan dengan term “*maṣmalakat aymān*”. Disertasi ini menuai kontroversi dan menjadi isu nasional karena dianggap sebagai justifikasi seks bebas.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Alkadri, “Rekontruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan”, (Disertasi -- Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

<sup>49</sup> Abdul Aziz, “Konsep *Milkul Yamin* Muhammad Shahyur Sebagai Keabsahan Hubungan Seksual Non-Marital”(Disertasi -- Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019).

Riset awal yang paling mendekati dengan disertasi ini adalah buku berjudul “Jerat Perbudakan Modern, Kajian Tafsir dan HAM”. Buku yang berasal dari tesis yang ditulis oleh Juraidi ini terbit pada tahun 2003, sementara gagasan kontekstualisasi Abdullah Saeed, yang akan dijadikan alat pembacaan disertasi ini, dipublikasikan pada tahun 2006. Sedangkan disertasi yang selesai ditulis oleh Abdul Aziz pada tahun 2019, fokus kajiannya adalah pemikiran Muhammad Shahrur.

Untuk memudahkan dalam memahami fokus penelitian dan unsur kebaruan dari penelitian ini, peneliti merangkumnya dalam bentuk skema sebagai berikut:





## 1. Jenis Penelitian

## 2. Sumber dan Metode Pengumpulan Data

Sumber data disertasi ini dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu sumber primer dan skunder. Sumber primernya adalah ayat-ayat al-Qur'an yang menyinggung budak dan perbudakan, sekaligus penafsiran para ulama tafsir sejak pramodern hingga modern-kontemporer. Sedangkan sumber skundernya adalah data-data pendukung yang berkaitan dengan sumber primer.

Dalam pengumpulan data, disertasi ini menggunakan metode *mawdu'iyat* (tematik), dengan fokus kajian pada ayat-ayat perbudakan. Jadi secara tipologis, disertasi ini masuk dalam tafsir tematik intra Qur'ani.<sup>50</sup> Teknisnya, peneliti menghimpun seluruh ayat al-Qur'an yang membahas perbudakan, kemudian melakukan inventarisasi dan menyusunnya berdasarkan urutan kronologis (*al-tartib al-nuzuli*). Penyusunan ayat secara kronologis ini sangat penting karena menjadi basis utama dalam analisis data. Pada saat data-data tematis ini disusun secara kronologis, peneliti juga memanfaatkan metode analisis (*tahliki*) terkait

<sup>50</sup> Mengenai tipologi tafsir tematik berdasarkan rumusan para ulama, paling tidak, untuk saat ini ada tiga jenis tafsir tematik jika dilihat dari kerangka metodologinya, yaitu: 1) Tematik Berdasarkan Tema Intra Qur'anik, 2) Tematik Berdasarkan Tema Ekstra Qur'anik, dan 3) Tematik Surah. Lihat selengkapnya dalam Mustafa Muslim, *Mabahith fi al-Tafsir al-Mawdu'iy*, 23-29.

segala hal yang berhubungan dengan ayat yang diteliti, dan membantu dalam memahami ayat, seperti analisis linguistik (*lughawī*), seperti aspek sintaksis (*nahw*), morfologis (*ṣarf*), semantik (*maʿanī*), dan stilistika (*uslub*) teks. Maupun analisis kritis terhadap berbagai riwayat *sabab nuzul* ayat, dan teori-teori ilmu al-Qurʾān lain.

Melalui pendekatan sosio-historis sebagai pisau analisis, penelitian ini dimaksudkan dan diharapkan mampu memotret konteks yang melingkupi ayat pada saat diwahyukan. Konteks ini meliputi kondisi sosial, ekonomi, politik dan intelektual di masa pewahyuan. Inilah yang oleh Abdullah Saeed diistilahkan dengan konteks makro I.<sup>51</sup> Setelah berupaya memahami konteks makro I, peneliti kemudian melakukan penelusuran dan kajian secara kritis dan mendalam terhadap literatur-literatur tafsir pramodern dan modern-kontemporer, untuk melihat bagaimana ayat-ayat perbudakan ini dipahami dan ditafsiri oleh para ulama dan sarjana sepanjang sejarah. Inilah yang disebut oleh Saeed sebagai konteks penghubung. Dalam hal ini, penulis mengambil dari beberapa mufasir pramodern hingga modern-kontemporer seperti, al-Tabari, Ibn Kathir, al-Qurtubi, al-Razi, al-Suyuti, al-Maraghi, Muhammad ‘Abduh, Muhammad Izzat Darwazah, Fazlur Rahman, Muhammad Shahfur, Muhammad ‘Ali al-Sabuni, dan M. Quraish Shihab, sebagai bahan kajian perbandingan (*muqarar*). Setelah konteks makro I dan konteks penghubung bisa ditemukan, peneliti kemudian berusaha mengaitkan

yang diperoleh dari analisis makro I, disertai hubungan, dan kondisi-kondisi masyarakat konsekuensi yang relevan dengan penelitian ini dan bisa dijadikan acuan bagi Manusia (HAM).

**2.2.2. Bahasan**

Memberikan kemudahan dalam menangkap logika penelitian ini, satu bagian dengan bagian yang lain, maka penulis akan membahas sebagai berikut:

2.2.2.1. Latar belakang berisi pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah di balik penelitian ini. Kemudian dipaparkan masalah penelitian yang mungkin muncul dari latar belakang

yang diperoleh dari analisis makro I, disertai hubungan, dan kondisi-kondisi masyarakat konsekuensi yang relevan dengan penelitian ini dan bisa dijadikan acuan bagi Manusia (HAM).

**2.2.2. Bahasan**

Memberikan kemudahan dalam menangkap logika penelitian ini, satu bagian dengan bagian yang lain, maka penulis akan membahas sebagai berikut:

2.2.2.1. Latar belakang berisi pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah di balik penelitian ini. Kemudian dipaparkan masalah penelitian yang mungkin muncul dari latar belakang

yang diperoleh dari analisis makro I, disertai hubungan, dan kondisi-kondisi masyarakat konsekuensi yang relevan dengan penelitian ini dan bisa dijadikan acuan bagi Manusia (HAM).

**2.2.2. Bahasan**

Memberikan kemudahan dalam menangkap logika penelitian ini, satu bagian dengan bagian yang lain, maka penulis akan membahas sebagai berikut:

2.2.2.1. Latar belakang berisi pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah di balik penelitian ini. Kemudian dipaparkan masalah penelitian yang mungkin muncul dari latar belakang

yang diperoleh dari analisis makro I, disertai hubungan, dan kondisi-kondisi masyarakat konsekuensi yang relevan dengan penelitian ini dan bisa dijadikan acuan bagi Manusia (HAM).

**2.2.2. Bahasan**

Memberikan kemudahan dalam menangkap logika penelitian ini, satu bagian dengan bagian yang lain, maka penulis akan membahas sebagai berikut:

2.2.2.1. Latar belakang berisi pendahuluan yang memaparkan latar belakang masalah di balik penelitian ini. Kemudian dipaparkan masalah penelitian yang mungkin muncul dari latar belakang



### A. Sejarah dan Perkembangan Perbudakan

Perbudakan dalam kamus besar bahasa Indonesia berasal dari kata dasar budak yang berarti bocah, anak; orang belian; orang suruhan, pelayan.<sup>1</sup> Sedangkan dalam bahasa Inggris budak disebut dengan *slave* yang berasal dari kata *slav*<sup>2</sup> dengan merujuk kepada bangsa Slavia, yang mendiami sebagian besar wilayah Eropa Timur dan dibawa sebagai budak oleh muslim Spanyol selama abad ke-9 M.<sup>3</sup> Belakangan, penisbatan kata *slave* kepada bangsa Slavia ini dipertanyakan ketepatannya oleh beberapa ahli sejarah kontemporer.<sup>4</sup> Sementara dalam bahasa Arab, budak disebut dengan *al-riqq*, yang secara bahasa berarti lemah (*al-dhu f*).<sup>5</sup>

[illegible]



otoritas sebagaimana dimiliki orang merdeka, seperti dalam hal persaksian misalnya. Sedangkan label ‘secara yuridis’ dikarenakan bahwa, dalam kondisi tertentu, seorang budak secara fisik lebih kuat daripada orang merdeka.<sup>7</sup> Sedangkan, perbudakan disebut dengan istilah *istaraqqā* dan *istirqaq*.<sup>8</sup> Sementara itu, al-Qur’ān dalam berbagai konteks pembicaraan, menggunakan setidaknya empat istilah dalam menyebut budak, yaitu: 1) ‘*abd*, 2) *amat*, 3) *raqabah*, dan 4) *mamluk/milk al-yamin*. Berikut ini ulasan masing-masing dari istilah tersebut:

a. *'Abd*

Kata '*abd* adalah bentuk *masdar* dari kata kerja '*abada*, yang secara literal berarti, menyembah dan menghambakan diri.<sup>9</sup> Dari uraian ini dipahami bahwa kata '*abd* sendiri berarti hamba, sedangkan aktifitas penghambaan diri kepada Allah swt. disebut '*ibadah*. Kata '*abd* memiliki arti ketaatan dan kerendahan diri kepada aturan dan perintah dihadapan orang yang memberi perintah.<sup>10</sup> Ibn 'Abbas menyatakan bahwa manusia diciptakan agar mengakui ketuhanan Allah swt. baik secara suka rela maupun terpaksa.<sup>11</sup> Kata '*abd* terulang sebanyak 275 kali dalam al-Qur'an, dengan bentuk *fi l ma'di* sebanyak empat kali, *fi l mudari* sebanyak 80 kali, *fi l amr* sebanyak 37 kali dan selebihnya berbentuk kata benda (*ism*)

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Mas uđ, *al-Rašid Mu jam Lughawi*, 399.

<sup>9</sup> Ahmad Warston Munawir, *Kamus Arab-Indonesia Terlengkap Al-Munawwir*, Edisi Kedua (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 887.; Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penerjemahan Penafsiran al-Qur'an, 1972), 252.; Ibn Manzûr al-Ansârî, *Lisan al-'Arab* (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), Vol. 4, 2774.

<sup>10</sup> Muḥammad Ismaʿīl Ibrahīm, *Mu jam al-Mufahraz wa al-ʿIlm al-Qurʿānīyyah* (Kairo: Daʾ al-Fikr al-ʿArabi>1969), Vol. 2, 46.

<sup>11</sup> Abuḏa far b. Muḥammad b. Jarir al-Ṭabarī, *Jamī al-Bayān fī Taʿwīb Ay al-Qurʿān*, (Kairo: Dar al-Fikr al-ʿArabiyyah), Vol. 17, 12.

b. *Amat*

c. *Raqabah, Riqab*

d. ~~Mamluk~~/Milk al-Yamin

<sup>19</sup> Al-Baqarah [2]:177; al-Tawbah [9]:60.

## 2. Sejarah Perbudakan

Menurut ahli sejarah, perbudakan mulai ada sejak pengembangan pertanian sekitar 10.000 tahun lalu. Para budak terdiri dari para penjahat atau

<sup>25</sup> Muhammad Qutb, *Salah Paham Terhadap Islam* (Bandung: Pustaka, 1980), 59.

Perbudakan juga telah dikenal hampir di semua peradaban dan masyarakat kuno, seperti Sumeria, Mesir kuno, Tiongkok kuno, Imperium Akkad, Asiria, India kuno, Yunani kuno, dan Kekaisaran Romawi. Di Mesir kuno kaum budak adalah tenaga kerja dalam pembangunan piramida, kuil, dan istana Fir'aun. Sedangkan di China kuno perbudakan terjadi karena kemiskinan. Perbudakan lainnya terjadi karena hutang, hukuman atas kejahatan, tawanan perang, penelantaran anak, dan kelahiran dari seorang budak.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Abdul Hakim Wahid, "Perbudakan dalam Pandangan Islam", *NUANSA Jurnal Penelitian Ilmu Sosial dan Keagamaan Islam*, Vol. 8, No. 2, (2015), 143.

[illegible]





Dari sini tampak bahwa Islam tidak membenarkan adanya praktik perbudakan, meskipun tidak secara langsung menghapus perbudakan di masa awal risalahnya. Hal inilah yang kemudian dijadikan dasar tuduhan dari beberapa sarjana Barat bahwa Islam melegalkan perbudakan.<sup>35</sup>

<sup>35</sup> Diantara tokoh yang melancarkan tuduhan tersebut adalah Kecia Ali yang menyebut bahwa hukum Islam mengenai perkawinan dalam Islam adalah salah satu bentuk perbudakan yang dilegalkan. Kecia mengatakan bahwa dalam Islam seorang ayah (wali) memiliki kuasa atas putrinya layaknya seorang pemilik budak. lihat dalam Nadia Maria El Cheikh, Mariage and slavery in early Islam, *Journal of Middle East Women's Studies*, 8(2), (2012), 102-104.; Robert Morey juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad memperingatkan raja Bizantium agar masuk Islam dan bila tidak maka kerajaannya akan dihancurkan dan rakyatnya diperbudak. Lihat dalam Robert Morey, *The Islamic Invasion: Confronting The World's Fastest Growing Religion* (Christian Scholars Press, 2003), 131.; Silas juga menulis bahwa Islam adalah agama perbudakan, dan yang memelopori pembebasan perbudakan adalah umat Kristiani di Inggris oleh Wilberforce.

Berpijak pada kondisi realitas ini, bukan berarti Islam memperbolehkan perbudakan, terutama dalam hal perlakuan yang tidak manusiawi terhadap budak. Namun di sisi lain, karena sebab-sebab objektif dan kontekstual, Islam juga tidak menghapuskan perbudakan secara drastis dan radikal. Selain karena kekhawatiran timbulnya gejolak sosial yang justru merugikan, nilai-nilai sosial tatkala itu juga sama sekali tidak mendukung untuk tujuan ini. Justru bisa jadi budak-budak itu sendiri secara ekonomi maupun mental belum tentu siap menjadi manusia merdeka, karena karakter dasar dan mental mereka menjadi budak sudah mendarah daging. Sebagai solusinya, Islam memberikan ketentuan hukum untuk menghapus perbudakan secara bertahap.

---

Clarkson dan di Amerika oleh kelompok Protestan. Lihat dalam Silas, "The Punishment for Apostasy From Islam", *Journal of Biblical Apologetics*, No. 5, Vol. 8, Spring 2003, 91.

Tradisi buruk ini bertahan sepanjang sejarah hingga mendekati masa modern, yakni ketika negara-negara Eropa bersepakat untuk menghentikan perdagangan budak melalui sebuah kongres yang diadakan di Wina pada tahun 1815 M.<sup>38</sup> Pada tahun 1863, Abraham Lincoln, presiden Amerika Serikat ke-16, juga dicatat oleh sejarah sebagai salah seorang tokoh yang menggaungkan

<sup>37</sup> Ibid.

[illegible]

Fakta sejarah dunia modern yang menggambarkan bahwa kampanye penghapusan perbudakan secara terbuka justru bermula dari bangsa Barat memang sangat disayangkan. Sementara negara-negara Muslim, seperti Arab Saudi, secara legal baru menghapus perbudakan pada tahun 1964, itu pun lebih disebabkan karena tekanan politik, ekonomi, dan militer, terutama dari Inggris. Sementara Mauritania telah melarangnya tiga kali, terakhir tahun 1980. Padahal sejak awal, al-Qur'an sebenarnya telah mulai mengampanyekan hal ini.

<sup>39</sup> Muhammad Shahrur, *Nahw Ushul-Jadidah li al-Fiqh al-Islami* (Beirut: Dar al-Saqi, 2018), 287.

<sup>41</sup>“Granville Sharp (1735-1813): The Civil Servant” dalam [http://abolition.e2bn.org/people\\_22.html](http://abolition.e2bn.org/people_22.html) (diakses 2 Juli 2019).

#### 4. Perbudakan Modern (*Modern Slavery*)

Akan tetapi, dibalik derasnya perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, muncul masalah baru, yakni perbudakan modern (*modern slavery*). Fenomena kontemporer yang cukup mengejutkan adalah adanya praktik penjualan manusia (*human trafficking*). Menurut data dari Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), 2,4 juta orang di seluruh dunia menjadi korban perdagangan manusia, dan 80 persen korbannya dieksploitasi sebagai budak seks. Pernyataan ini disampaikan oleh Yuri Fedotov, kepala Badan Narkotika dan Kejahatan PBB,





Isu ini pertama kali muncul pada 2013 melalui laporan eksklusif Guardian yang dipublikasikan dalam seri “Modern-day Slavery in Focus”. Mereka melaporkan temuan International Trade Union Confederation (ITUC) yang menyebutkan proyek pembangunan di Qatar untuk Piala Dunia 2022 telah memakan 4.000 nyawa buruh migran. ITUC fokus pada isu kematian buruh migran di Qatar sejak 2011, atau setahun setelah Qatar berhasil menyingkirkan Amerika Serikat, Australia, Korea Selatan, dan Jepang dalam perebutan tuan rumah Piala Dunia 2022. Jika tidak membuat perubahan yang signifikan, kata mereka, kematian buruh bangunan di Qatar akan meningkat menjadi 600 orang per tahun atau hampir selusin per minggu.<sup>45</sup> Bagian lain mengungkapkan kematian 44 pekerja asal Nepal antara 4 Juni hingga 8 Agustus 2013 yang setengah di antaranya disebabkan serangan jantung di tempat bekerja. Konsulat India di Qatar mengatakan ada 82 buruh migran asal India yang meninggal antara Januari-Mei 2013, dan total antara 2010-2012 mencapai lebih dari 700 orang.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Ibid.  
<sup>45</sup> Ibid.  
<sup>46</sup> Ibid.

Dari jumlah tersebut, Indonesia menempati posisi pertama dengan jumlah 6.651 orang atau sekitar 92,46 persen, dengan rincian korban wanita usia anak 950 orang dan wanita usia dewasa 4.888 orang. Sedangkan korban pria usia anak 166 orang dan pria dewasa sebanyak 647 orang. “Dari jumlah itu, 82 persen adalah perempuan yang telah bekerja di dalam dan di luar negeri untuk eksploitasi tenaga kerja,” jelas Nurul. Sedangkan sisanya 18 persen merupakan lelaki yang mayoritas mengalami eksploitasi ketika bekerja sebagai anak buah kapal (ABK) untuk mencari ikan atau buruh lainnya, termasuk di perkebunan kelapa sawit di Kalimantan Barat, Sumatera, Papua, dan Malaysia. Sedangkan dari sisi daerah tempat terjadinya tindak pidana perdagangan orang (TPPO) di Indonesia, Provinsi Jawa Barat menempati urutan pertama dengan jumlah korban mencapai 2.151 orang atau mewakili lebih dari 32,35 persen. Posisi kedua yaitu Jawa Tengah dengan 909 orang atau 13,67 persen, dan ketiga yaitu Kalimantan sebanyak 732 orang atau 11 persen. Kebanyakan mereka diperdagangkan ke Jakarta 20 persen, Kepulauan Riau 19 persen, Sumatera Utara 13 persen, Jawa Timur 12 persen, dan Banten 13 persen.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Ibid.



perubahan dan dinamika, menuntut adanya tawar-menawar aktif dan konstruktif, dan layak diapresiasi, agar sesuai dengan semangat dan perkembangan zaman. Menurut Cooper.

Para ulama sepakat menjadikan Makkah dan Madinah sebagai tempat melakukan kategorisasi, mereka tampak berbeda dalam substansinya. Paling tidak perbedaan ini dapat dijabarkan menjadi tiga pendapat, sesuai dengan acuan dan kriteria yakni tempat, waktu, dan sasaran (*khitab*) yang didasarkan pada tempat. Menurut kategori ini, malakut diturunkan di Makkah walaupun turunnya setelah

perubahan dan dinamika, menuntut adanya tawar-menawar aktif dan konstruktif, dan layak diapresiasi, agar sesuai dengan semangat dan perkembangan zaman. Menurut Cooper.

Para ulama sepakat menjadikan Makkah dan Madinah sebagai tempat melakukan kategorisasi, mereka tampak berbeda dalam substansinya. Paling tidak perbedaan ini dapat dijabarkan menjadi tiga pendapat, sesuai dengan acuan dan kriteria yakni tempat, waktu, dan sasaran (*khitab*) yang didasarkan pada tempat. Menurut kategori ini, malakut diturunkan di Makkah walaupun turunnya setelah

perubahan dan dinamika, menuntut adanya tawar-menawar aktif dan konstruktif, dan layak diapresiasi, agar sesuai dengan semangat dan perkembangan zaman. Menurut Cooper.

Para ulama sepakat menjadikan Makkah dan Madinah sebagai tempat melakukan kategorisasi, mereka tampak berbeda dalam substansinya. Paling tidak perbedaan ini dapat dijabarkan menjadi tiga pendapat, sesuai dengan acuan dan kriteria yakni tempat, waktu, dan sasaran (*khitab*) yang didasarkan pada tempat. Menurut kategori ini, malakut diturunkan di Makkah walaupun turunnya setelah



Sarjana al-Qur'an kontemporer, Nasr Hamid Abu Zayd, kemudian menawarkan kategorisasi baru yang tidak didasarkan pada ciri-ciri waktu, tempat, maupun sasaran, melainkan para realitas dan teks.<sup>53</sup> Alasan didasarkan pada gerak realitas, karena peristiwa hijrah menurutnya tidak hanya perpindahan tempat, tetapi juga perpindahan realitas. Didasarkan pada teks, karena gerak realitas juga mempengaruhi gerak teks. Penjelasan mengenai dua dasar yang digunakan oleh Abu Zayd adalah sebagai berikut:

<sup>51</sup> al-Sūyutī, *al-Itqān*, 20. ; Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Dar al-Turāth, 2008), Vol.1, 187.; ‘Abd al-Azīm al-Zarqanī, *Manāhil al-‘Irfaq fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo: Matba‘ah ‘Isā‘ al-Babī al-Halabī, t.th), Vol. 1, 194.

<sup>53</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmūd al-Nasī*, 77.



Sementara itu, seorang sarjana asal Sudan, Mahmud Muhammad Taha memperkenalkan kategorisasi berdasarkan pada sasaran (*mukhabalat*). Menurut Taha, makkiyah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Makkah, yang di antara ciri-cirinya adalah menggunakan ungkapan “*ya ayyuha al-nas*”; sedangkan madaniyah adalah ayat-ayat yang ditujukan kepada penduduk Madinah, yang di antara ciri-cirinya adalah menggunakan ungkapan “*ya ayyuha al-ladhina amanu*”, “*ya ayyuha al-kafirun*”, “*ya ayyuha al-munafiqun*”, dan lain sebagainya. Namun yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa, yang dimaksudkan oleh Taha dalam kategorisasinya ini adalah kesesuaian antara pesan dan kondisi masyarakat di Makkah dan Madinah. Bukan dalam pengertian bahwa ayat-ayat itu hanya dikhususkan kepada masyarakat di kedua tempat itu.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian Dalam Perspektif Tafsir Nuzuli*, Izzat Darwazah (Bandung: Mizan, 2016), 108

<sup>57</sup> Lihat dalam Mahmud Muhammad Taha, *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2003).

## 2. Al-Qur'an *Nuzuli* >

Kajian mengenai al-Qur'an *nuzuli* sebenarnya merupakan perdebatan klasik dan telah banyak dikaji oleh para ahli al-Qur'an semisal al-Zarkashi dan al-Sayuti. Perdebatan ini muncul kembali ketika seorang orientalis Jerman bernama Theodor Noldeke menulis sebuah buku yang dalam versi Arab berjudul *Tarikh al-Qur'an*<sup>60</sup>. Setelah karya ini dipublikasikan, banyak pemikir muslim kontemporer memberikan respons dan mau tidak mau mereka harus membuka kembali diskusi klasik ini. Respons para sarjana Muslim atas karya Noldelke ini bisa dikelompokkan menjadi dua kubu. *Pertama*, menolak sama sekali seperti

<sup>60</sup> Karya ini ditulis oleh Noldeke dalam bahasa Jerman dengan judul, “Die Geschichte des Qorans”, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul, “Tarikh al-Qur’an” oleh Jurayj Tamer, (Baghdad: Manshurat-al-Jumal, 2008).

Berikut ini adalah hasil identifikasi ayat-ayat perbudakan berdasarkan turunnya wahyu (*nuzuli*), dimulai dari ayat-ayat makkiyah kemudian ayat-

<sup>68</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-Karim: Tafsir atas Surah-surah Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997).



Berdasarkan penelusuran dan identifikasi, peneliti berhasil menghimpun 24 ayat, terdiri dari enam ayat makkiyah, dan 18 ayat madaniyah, yang tersebar dalam 12 surah. Secara kronologis, enam ayat makkiyah tersebut terdiri dari satu ayat surah al-Balad, dua ayat dari surah al-Nahf, satu ayat dari surah al-Mu'minun, satu ayat dari surah al-Ma'arij, dan satu ayat dari surah al-Rum. Sedangkan 18 ayat madaniyah tersebut terdiri dari tiga ayat surah al-Baqarah, tiga ayat dari surah al-Ahzab, lima ayat dari surah al-Nisa, empat ayat dari surah al-Nur, satu ayat dari surah al-Mujadilah, satu ayat surah al-Maidah, dan satu ayat dari surah al-Tawbah. Untuk memudahkan, akan ditampilkan dalam bentuk tabel berikut ini:

No	Nama Surah dan Nomor Ayat	Urutan <i>Nuzul</i>	Urutan Mushaf	Status Surah
1	Al-Balad: 13	35	90	Makkiyah
2	Al-Nahj: 71, 75	70	16	Makkiyah
3	Al-Mu'minun: 6	74	23	Makkiyah
4	Al-Ma'arij: 31	79	70	Makkiyah
5	Al-Rum: 28	84	30	Makkiyah
6	Al-Baqarah: 177, 178, 221	87	2	Madaniyah
7	Al-Ahzab: 50, 52, 55	90	33	Madaniyah
8	Al-Nisa: 3, 24, 25, 36, 92	92	4	Madaniyah
9	Al-Nur: 31, 32, 33, 58	102	24	Madaniyah
10	Al-Mujadilah: 3	105	58	Madaniyah
11	Al-Maidah: 89	112	5	Madaniyah
12	Al-Tawbah: 60	113	9	Madaniyah



## INTERPRETASI AYAT-AYAT PERBUDAKAN

Dalam subbab ini, peneliti menampilkan data ayat-ayat perbudakan periode makkiah secara kronologis berdasarkan urutan kronologis (*nuzuli*), sekaligus penafsiran para ulama pramodern. Data yang ada dalam bab ini bersifat naratif-deskriptif. Selain ayat primer yang menjadi objek kajian tema, peneliti juga menampilkan beberapa ayat sekunder yang mendahului (*sawabiq*) dan yang mengikuti (*lawabiq*). Ayat-ayat skunder ini sangat penting dan berguna sebagai bahan analisis ayat primer, baik analisis sintagmatik-paradigmatik, maupun semantik, serta analisis-analisis lain yang dirasa perlu untuk memperkaya kajian dan memperdalam pemahaman.

**Tabel 3.1.**  
**Ayat-ayat Perbudakan Periode Makkiah**

Nama Surah	Urutan <i>Mushaf</i> / <i>Nuzul</i>	Ayat yang mengikuti ( <i>lawahiq</i> )	Ayat Primer	Ayat yang mendahului ( <i>sawabiq</i> )
Al-Balad	90/35	أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (14) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (15) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (16)	فَكَ رَقَبَةٍ (13)	فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12)
Al-Nah}	16/70	وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَقَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبَالِاطِلٍ يُؤْمِنُونَ وَيَنْعِمَ اللَّهُ هُمْ يَكْفُرُونَ (72)	وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فَضَّلُوا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِئْزَمَةٍ اللَّهُ يَجْحَدُونَ (71)	وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ ثُمَّ يَتَوَفَّاكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لَكُمْ لَا يَعْلَمُ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ (70)
Al-Nah}	16/70	وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ	ضَرَبَ اللَّهُ	يَبْعَثُكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا



### a. Anjuran Pemerdekaan dan Perlakuan Baik Terhadap Budak

Al-Tāḥiri>mengutip beberapa riwayat mufasir generasi kedua tatkala menjelaskan makna kata “*‘aqabah*”. Al-Ḥāsan mengartikannya sebagai ‘bukit di neraka jahanam’, Qatādah mengartikannya sebagai ‘kesulitan yang sangat’ dan ‘bukit tanpa jembatan’ yang ada di neraka.<sup>1</sup> Setelah membahas kata “*‘aqabah*”, al-Tāḥiri>kemudian menjelaskan makna ayat ke 11, 12, dan 13, dengan mengutip perkataan Ibn Zayd: “apakah dia tidak menempuh jalan yang bisa menghantarkannya kepada keselamatan dan kebaikan? Dan apakah kamu tau apa “*al-‘aqabah*”, wahai Muhammad?, bagaimana agar bisa selamat darinya? Jalan itu adalah dengan memerdekakan budak.”<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Muhammad b. Jarir al-Tāḥiri, *Jamī al-Bayān ‘an Ta’wīl Ay al-Qur’ān*, Vol. 7 (Mu’assasah al-Risalah, 1994), 523-524.

<sup>2</sup> Ibid.

“Abi Najih berkata, saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: “bila seorang muslim memerdekakan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekakan budak muslimah, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka.”

“Uqbah b. ‘Amir al-Jahniy berkata, Rasulullah saw bersabda:” siapa saja yang memerdekakan budak mukmin, maka ia menjadi tebusan dari siksa api neraka”

وقال قتادة، عن سالم بن أبي الجعد، عن معدان بن أبي طلحة، عن أبي نجيح قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: “أَيُّمَا مُسْلِمٍ أَعْتَقَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَفَاءً كُلَّ عَظْمٍ مِنْ عِظَامِهِ عَظْمًا مِنْ عِظَامِ مُحَرَّرِهِ مِنَ النَّارِ، وَأَيُّمَا امْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَعْتَقَتْ امْرَأَةً مُسْلِمَةً، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَفَاءً كُلَّ عَظْمٍ مِنْ عِظَامِهَا عَظْمًا مِنْ عِظَامِهَا مِنَ النَّارِ.”<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Hadis ini tercantum dalam Ahmad b. Hanbal al-Shaybani, *Musnad al-Imam Ahmad b. Hanbal*, Vol. 4 (Kairo: Mu'assasah Qurthabah, t.th), 113.

<sup>5</sup> Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Vol. 2 (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2008), 445-446.

[illegible]



setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekakan budak muslimah, maka Allah akan menjadikan dari setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka.”

قال أحمد: حدثنا عبد الصمد، حدثنا هشام، عن قتادة، عن قيس الجذامي، عن عقبة بن عامر الجهني: أن رسول الله ﷺ قال: “من أعتق رقبة مسلمة فهو فداؤه من النار”. وحدثنا عبد الوهاب الخفاف، عن سعيد، عن قتادة قال: ذكر أن قيسا الجذامي حَدَّثَ عن عقبة بن عامر أن رسول الله ﷺ قال: “من أعتق رقبة مؤمنة فهي فكاكه من النار”.<sup>7</sup>

“Dari Ahmad, dari ‘Abd al-Sāmad dari Hisham, dari Qatadah, dari Qays al-Judhami, dari Uqbah b. ‘Amir al-Jahniyy, ia mendengar Rasulullah saw bersabda:” siapa yang memerdekakan budak mukmin, maka hal itu bisa menjadi tebusan dari siksa api neraka”

Al-Suyutî> juga menampilkan beberapa penafsiran generasi kedua sebagaimana dikutip oleh al-Tābārî> tentang beragam penafsiran kata “*‘aqabah*”, dan cenderung mengulang-ulang apa yang disampaikan al-Tābārî> dan Ibn Kathîr.<sup>8</sup> Hadis-hadis yang ditampilkan oleh al-Suyutî> mengenai keutamaan memerdekakan budak juga kurang lebih sama dengan yang ditampilkan oleh al-Tābārî> dan Ibn Kathîr.

Jika al-Tabari, Ibn Kathir, dan al-Suyuti tidak banyak berkomentar dan lebih kepada menampilkan riwayat hadis tentang keutamaan memerdekakan budak, maka berbeda dengan al-Razi. Ia membahas banyak aspek sebelum menafsirkan ayat, terutama aspek kebahasaan dan sejarah. Terkait ayat 12 dan 13 ini, al-Razi membahas beberapa hal. Pertama tentang makna kata “*al-fakk*”. Menurutnya, kata “*al-fakk*” bermakna memisahkan dua hal yang melekat. Jadi,

<sup>7</sup> Ibid., Vol. 4., 147.

<sup>8</sup> Jalal-ad-Din al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur fi al-Tafsir bi al-Ma'thur*, Vol. 15 (Kairo: Markaz li al-Buhuth al-Dirasah al-Islamiyah, 2003), 446.

n dengan perjanjian (*mukatab*).  
Razi kemudian mengutip sebuah hadis dari  
seorang badui yang bertanya kepada Nabi  
apakah ia masuk surga. Nabi kemudian menjawab  
“*al-nasamah*” dan “*fakk raqabah*”.  
“dua hal itu sama, wahai Nabi?” Nabi menjawab  
“engkau sendiri yang memerdekakan budakmu  
kamu membantu memberi uangmu untuk  
menampilkan pendakwanya  
budak lebih utama daripada  
dan al-Shaḥīḥi yang me

n dengan perjanjian (*mukatab*).  
Razi kemudian mengutip sebuah hadis dari  
seorang badui yang bertanya kepada Nabi  
apakah ia masuk surga. Nabi kemudian menjawab  
“*al-nasamah*” dan “*fakk raqabah*”.  
“dua hal itu sama, wahai Nabi?” Nabi menjawab  
“engkau sendiri yang memerdekakan budakmu  
kamu membantu memberi uangmu untuk  
menampilkan pendakwanya  
budak lebih utama daripada  
dan al-Shaḥīḥi yang me

<sup>10</sup> Ibid.

Al-Qurtūbī juga banyak mengutip penafsiran ulama generasi kedua mengenai makna ‘*‘aqabah*’, sebagaimana dilakukan oleh al-Tābarī dan Ibn Kathīr. Hadis-hadis keutamaan memerdekakan budak yang ditampilkan oleh al-Qurtūbī juga kebanyakan beredaksi sama dengan yang dikutip oleh al-Tābarī dan Ibn Kathīr. Ada tiga permasalahan yang didiskusikan oleh al-Qurtūbī dalam penafsiran ayat ini. Pertama, ia membahas makna kata “*fakku*”, yang menurutnya bisa bermakna pembebasan dari tawanan (*asra*) atau juga pembebasan dari budak (*riqq*). Dalam menjelaskan tema ini, Ia mengutip hadis al-Barra, sebagaimana juga dikutip oleh al-Rāzī. Kedua, ia menampilkan pendapat Ashbagh yang mengatakan bahwa memerdekakan budak perempuan kafir yang mahal lebih utama daripada memerdekakan budak perempuan muslim yang murah harganya. Pendapat Ashbagh ini berdasarkan pada sebuah riwayat hadis Nabi, tatkala beliau ditanya mengenai budak yang utama untuk dijual, dan Nabi menjawab yang paling mahal harganya. Al-Qurtūbī kemudian menampilkan pendapat Ibn al-‘Arabi yang membantah pendapat Ashbagh dengan mengatakan bahwa hadis Nabi tersebut dalam konteks budak muslim, berdasarkan hadis-hadis lain tentang keutamaan memerdekakan budak. Dari dua pendapat ini, al-Qurtūbī kemudian mendukung pendapat kedua. Ketiga, al-Qurtūbī menjelaskan bahwa pembebasan

[illegible]

budak dan bersedekah adalah bagian dari amal salih. Kemudian ia menampilkan perbedaan pendapat antara Abu Ḥanifah dengan Malik dan Shafi'i mengenai hal ini, sebagaimana juga didiskusikan oleh al-Razi.<sup>12</sup>

Menurut al-Tābari, ayat 71 ini merupakan perumpamaan (*mathal*) yang dijadikan oleh Allah untuk mendeskripsikan sikap para kaum musyrik di Makkah yang menolak berbagi kelebihan harta mereka kepada budak-budak mereka, sehingga para budak itu juga ikut merasakan kenikmatan yang diberikan oleh Allah. Kaum musyrik Makkah tidak ingin ada kesetaraan status sosial antara tuan dengan budak. Ada juga yang mengatakan bahwa ayat ini ditujukan untuk kaum Nasrani yang mengatakan bahwa *al-Masih* adalah anak Allah.<sup>13</sup> Penghujung ayat ini merupakan bentuk kritikan Allah kepada kaum musyrik yang mengingkari nikmat-nikmat Allah atas sikap mereka yang menyekutukan-Nya dengan makhluk. Al-Tābari tampak tidak banyak berkomentar dalam ayat ini.

<sup>12</sup> Ibid., 68-70.

Al-Razi menguraikan banyak hal terkait ayat 71 ini. Sebelum menafsirkan ayat, beliau menguraikan persoalan yang bersifat sosiologis dan psikologis, yang berangkat dari kondisi faktual masyarakat di masanya. Menurutnya, banyak orang cerdas dan pintar yang sepanjang umurnya hidup dalam kesulitan dan kurang dalam sisi finansial, sementara orang-orang yang tidak begitu cerdas dan pintar selalu mendapat kemudahan dalam urusan dunia. Jika yang jadi ukuran adalah kecerdasan, mestinya orang yang paling cerdaslah yang paling berhasil dalam urusan finansial keduniaan, tapi faktanya tidak selamanya demikian. Al-Razi kemudian menyimpulkan bahwa semua ini adalah bagian dari kebijaksanaan Allah dalam hal pembagian rejeki (*qismah*), semuanya atas pengaturan-Nya.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 7, 82.  
<sup>16</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 20, 81.  
<sup>17</sup> Ibid., 82.

Al-Qurtabi menjelaskan bahwa ayat ini ingin menegaskan bahwa Allah menciptakan manusia dalam keberagaman status sosial, mulai dari kaya dan miskin, hingga budak dan majikan.<sup>19</sup> Oleh karena itu, bagi yang diberi kelebihan rejeki agar mau berbagi dengan para budak yang mereka miliki, agar tidak ada lagi kesenjangan panjang dalam kehidupan sosial dan ekonomi. Ayat ini merupakan *mathal* bagi kaum musyrik penyembah berhala. Logika yang ingin dibangun oleh al-Qur'an adalah, jika kaum musyrik tidak mau menyetarakan mereka dengan budak yang mereka miliki -dengan menolak untuk berbagi-, bagaimana mungkin mereka menyetarakan Allah dengan hamba-hambanya dalam sesembahan. Buktinya mereka menyembah selain Allah.<sup>20</sup> Al-Qurtabi menjelaskan bahwa penafsiran ini ia kutip dari al-Tabarī sesuai dengan penafsiran Ibn 'Abbas, Mujahid, dan Qatadah, serta beberapa mufasir generasi kedua lainnya.<sup>21</sup> Al-Qurtabi tidak nampak menampilkan analisis kebahasaan maupun fikih dalam ayat ini.

<sup>21</sup> Ibid.



Menurut al-Tābari, ayat 75 ini merupakan *mathal* yang digunakan oleh Allah untuk menggambarkan perbedaan antara hambanya yang kafir dan yang mukmin. Hamba Allah yang kafir ialah mereka yang tidak mau taat kepada Allah, tidak mau melakukan kebaikan, juga tidak mau membagikan harta mereka di jalan Allah. Kondisi ini sama dengan budak, yang tidak memiliki kemampuan melakukan apa pun yang bisa bermanfaat untuk dirinya.<sup>22</sup> Berbeda dengan seorang yang mukmin, ia taat kepada Allah, beramal baik, dan mau berbagi harta kepada sesama. Kondisi mereka ini sama dengan orang merdeka yang diberi harta oleh Allah, lalu menafkahkanya di jalan Allah baik secara diam-diam maupun terang-terangan<sup>23</sup>

Ibn Kathir menampilkan penafsiran yang sama dengan apa yang disampaikan oleh al-Tabarī melalui jalur al-ʿAwfī. Menurutnya, apa yang disampaikan oleh al-Tabarī merupakan penafsiran yang bersumber dari Ibn ʿAbbas dan Qatādah.<sup>24</sup> Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Suyuti. Ia hanya banyak menampilkan penafsiran generasi kedua, seperti, Qatādah, Dāḥak, Ibn Abi Ḥatīm, Ibn ʿAsakir, dan lainnya. Semua riwayat ini bersumber dari Ibn ʿAbbas.<sup>25</sup>

Berbeda dengan tiga mufasir yang peneliti kutip sebelumnya, al-Razi<sup>2</sup> mengemukakan banyak analisis terkait ayat 75 ini. *Pertama*, ia mengkritik pendapat yang mengatakan bahwa dalam ayat ini Allah menyamakan antara budak dan orang merdeka dengan orang kafir dan mukmin. Menurutnya, secara

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>25</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 9, 86.

Al-Razi kemudian mendiskusikan pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*‘abdan mamlukan*” adalah berhala, sedangkan “*man razaqnabū*” adalah penyembah berhala. Menurutnya, secara nalar sederhana pendapat seperti ini tidak tepat, karena jelas bahwa penyembah berhala lebih lebih utama daripada berhala itu sendiri, sehingga tidak sebanding bila hal ini disamakan dengan Allah dalam hal kelayakan untuk disembah.<sup>28</sup> Al-Razi juga menampilkan pendapat yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan “*‘abdan mamlukan*” dalam ayat itu adalah budak milik sahabat Uthman b. Affan, sedangkan “*man razaqnabū*” adalah sahabat Uthman itu sendiri. Pendapat lain

<sup>28</sup> Ibid.

Sementara itu, al-Qurṭubī>banyak menampilkan pembahasan mengenai perdebatan makna “*‘abdan mamlukan*” dan “*man razaqnaku*”. Uraian yang disampaikan oleh al-Qurṭubī>secara umum sama dengan yang disampaikan oleh al-Rāzī> Dalam uraiannya, al-Qurṭubī>juga menampilkan perdebatan mengenai kebolehan menggauli budak perempuan (*jariyah*). Berdasarkan ayat 75 ini, al-Shāfi‘i>dan Maḥk>m mengatakan bahwa majikan boleh menggauli (*jima>*) budak perempuannya. Sementara itu, al-‘Irāqī>mengatakan tidak boleh.<sup>30</sup> Al-Qurṭubī> menegaskan bahwa ayat ini oleh para ulama dijadikan landasan bahwa budak secara sosial lebih rendah statusnya daripada orang merdeka, termasuk dalam hal kepemilikan properti. Oleh karenanya, budak tidak dikenai kewajiban-kewajiban syariat (*takliḥ>*), baik kewajiban yang berhubungan dengan kepemilikan properti (*amwal>*), seperti zakat, maupun kewajiban atau ibadah fisik, seperti salat dan lainnya. Hal ini karena dianggap bisa mengurangi atau mengganggu waktunya dalam melayani majikan.<sup>31</sup>

### 1) Interpretasi surah al-Mu'minun [74]: 6

<sup>29</sup> Ibid.

<sup>30</sup> al-Qurṭubī, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 10, 147.

<sup>31</sup> Ibid.

Ibn Kathir menampilkan beberapa riwayat hadis mengenai ayat ini sebelum menafsirkan. Hadis pertama yang ditampilkan oleh Ibn Kathir adalah riwayat berkenaan dengan turunnya 10 ayat pertama.

العشر. 36

<sup>36</sup> Ibn Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Tahqiq, Sami b. Muhammad al-Salamah, Vol. 5 (Riyadh: Dar al-Tayyibah: 1992), 459; Ahmad b. Hanbal, *Musnad al-Imam Ahmad*, Vol. 1,

Menurut Ibn Kathir, hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhi dalam tafsirnya, dan al-Nasa'i dalam bab salat melalui jalur Abd al-Razzaq. Namun, al-Tirmidhi sendiri menyatakan bahwa hadis ini berstatus *munkar*. Menurutnya, hadis ini tidak dikenal kecuali melalui jalur Yunus b. Sulaym, sedangkan ia sendiri tidak mengenal siapa itu Yunus.<sup>37</sup> Ibn Kathir kemudian menampilkan riwayat al-Nasa'i di kitab tafsirnya, dari Qutaybah b. Sa'id melalui jalur Yazid b. Baban. Dalam riwayat ini dijelaskan bahwa Yazid bertanya kepada 'Aishah tentang akhlak Rasulullah saw. 'Aishah lalu mengatakan bahwa akhlak Rasul adalah al-Qur'an, kemudian ia membaca permulaan surah al-Mu'minun sampai dengan ayat sembilan. 'Aishah mengakhiri kalamnya dengan mengatakan bahwa inilah akhlak Rasulullah saw.<sup>38</sup>

34; Muḥammad b. 'Isa al-Tirmidhi>*al-Jami' al-Sḥiḥ*>Sunan al-Tirmidhi>Vol. 5 (Beyrut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi>t.th), 326.

<sup>38</sup> Ibid.





Al-Razi mendiskusikan alasan kenapa al-Qur'an menggunakan partikel "ma" bukan "man" dalam kalimat "ma malakat aymanuhum". Menurutny, budak perempuan (*sariyah*) memiliki dua karakter sekaligus, pertama bahwa sebagai perempuan, dia memiliki kekurangan dalam hal intelektualitas (*nuqsan al-'aql*), sedangkan alasan kedua adalah karena ia diperjual-belikan, maka statusnya seperti barang dagangan (*al-sil'ah*). Karena dua alasan inilah, budak secara linguistik, dianggap sebagai bagian dari kata benda (*ghayr 'aqil*).<sup>44</sup> Analisis kebahasaan lain yang dibahas oleh al-Razi adalah alasan dibalik penggunaan partikel "ala" pada kalimat 'ala azwajhim, bukan memakai "an". Menurutny, partikel "ala" pada ayat tersebut bermakna "min".<sup>45</sup> Ayat ini menekankan pada kewajiban menjaga kemaluan dari segala hal yang diharamkan kecuali kepada istri dan budak.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Ibid., 567.  
<sup>44</sup> al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī*, Vol. 23, 81.  
<sup>45</sup> Ibid.  
<sup>46</sup> Ibid., 82.

<sup>46</sup> Ibid., 82.



**1) Interpretasi surah al-Ma'arij [79]: 29-30.**

Ibn Kathir juga tidak jauh berbeda dengan al-Tabari. Ia menafsiri kata *malakat aymān* dengan budak perempuan (*imā'at*). Intinya, ayat ini berbicara mengenai kewajiban menjaga kemaluan hanya untuk istri-istri yang sah dan budak perempuan. Penafsiran yang lebih panjang telah didiskusikan pada surah al-Mu'minun.<sup>51</sup> Hal yang sama juga dilakukan oleh al-Suyuti dan al-Razi tidak membahas ayat ini, karena telah didiskusikan sebelumnya dalam surah al-

<sup>51</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 8, 227.

Mu'minun.<sup>52</sup> Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh al-Qurṭubī>atkala sampai pada ayat ini.<sup>53</sup>

### c) Anjuran Perlakuan Baik Terhadap Budak

### Interpretasi surah al-Rum [84]: 28

Menurut al-Tabari, melalui ayat ini Allah membuat perumpamaan untuk mengkritik sikap para kaum musyrik Makkah waktu itu dengan mengajukan pertanyaan: “apakah kamu rela jika di antara hamba sahaya yang kamu miliki menjadi bagian dari kamu (sekutu) dalam hal rejeki yang telah kami berikan?, sehingga antara kamu dan mereka menjadi setara? Jika kamu tidak rela dengan hal kesetaraan dan persekutuan ini? Lalu mengapa kamu menyekutukan Allah dalam peribadatan dan sesembahan?”.<sup>54</sup>

Ibn Kathir, setelah menjelaskan makna ayat sebagaimana penjelasan al-Tābari, mengutip satu riwayat *sabab nuzul* yang bersumber dari Ibn ‘Abbas melalui jalur al-Tābrani.<sup>55</sup>

“عن ابن عباس قال: كان يليي أهل الشرك: لبيك اللهم [لبيك] (2) ، لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك. فأنزل الله: [ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ ]<sup>56</sup>”

Al-Suyuti juga menampilkan *sabab nuzul* yang bersumber dari Ibn ‘Abbas sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir. Setelah menampilkan riwayat *sabab nuzul*, al-Suyuti kemudian mengutip dua riwayat penafsiran Ibn Jarir yang bersumber

<sup>52</sup> al-Razi, *Tafsiṭ al-Razi*, Vol. 30, 131.

<sup>53</sup> al-Qurtabi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 18, 291.

<sup>54</sup> al-Tabari, *Jami al-Bayan*, Vol. 6, 103.

<sup>55</sup> Ibn Kathir>*Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 313.; Al-Haythami>dalam *Majma al-Zawa'id* menilai hadis ini lemah, karena ada perawi bernama Hammad b. Shuayb. Lihat dalam Al-Haythami>*Majma al-Zawa'id wa Manba'al-Fawa'id*, Vol 3, 223.

<sup>56</sup> Lihat dalam Sulayman b. Aḥmad al-Bayhaqī > *al-Muʿjam al-Awsat* { Vol. 8 (Kairo: Daʿ al-Hāmayn, 1415 H), 45.

dari Ibn ‘Abbas, Qatadah. Inti dari penafsirannya adalah bahwa ayat ini merupakan kritikan kepada kaum musyrik Makkah yang enggan berbagi rejeki kepada budak-budak mereka. Sikap inilah yang dipertanyakan oleh Allah melalui ayat ini.<sup>57</sup>

Al-Razi juga menjelaskan penafsiran yang tidak jauh berbeda dengan mufasir sebelumnya mengenai ayat ini.<sup>58</sup> Sedangkan al-Qurtubi membahas aspek kebahasaan sebelum menjelaskan makna ayat. Menurutnya, tiga partikel “*min*” dalam ayat ini menunjukkan fungsi berbeda-beda. *min* pertama berfungsi sebagai *ibtidaʿ*, kedua sebagai *tabʿid*, dan ketiga sebagai *taʿkid*.<sup>59</sup> al-Qurtubi menjelaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kaum kafir Quraysh. Ia kemudian merujuk *sabab nuzul* sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir dan al-Suyuti, namun melalui jalur Saʿid b. Jubayr.<sup>60</sup>

## B. Interpretasi Pramodern atas Ayat-ayat Perbudakan Periode Madaniyah

Setelah memaparkan ragam interpretasi para ulama pramodern atas ayat-ayat perbudakan periode Makkiyah, subbab berikut ini menampilkan ragam interpretasi ayat-ayat perbudakan periode Madaniyah secara kronologis berdasarkan urutan turunya wahyu (*nuzuli*). Beberapa tema yang muncul dalam ayat-ayat perbudakan periode Madaniyah ini adalah tentang anjuran pemerdekaan, perlakuan baik terhadap para budak, legalitas menggauli budak perempuan, aurat budak, menikahi budak perempuan, dan anjuran kepada para majikan untuk menikahkan budak-budak mereka.

<sup>57</sup> al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 11, 599.

<sup>58</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 25, 119.

<sup>59</sup> al-Qurtabi>*al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 14, 23.

<sup>60</sup> Ibid.





			يَتَذَكَّرُونَ(221) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَقْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ الَّتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ الَّتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَأَمْرَأَةً مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبْتَ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا (50)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتِّعُوهُنَّ وَسِرَّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (49)
Al-Ahḏab	33/90	ثُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَمَنْ ابْتِغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا (51)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرٍ نَاطِرِينَ إِنَّهُ وَلَكِنْ إِذَا دُعِيتُمْ فَادْخُلُوا فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا وَلَا مُسْتَأْنِسِينَ لِحَدِيثٍ إِنَّ ذَلِكَ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعًا فَسَأَلُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ	ثُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَن تَشَاءُ وَمَنْ ابْتِغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكَ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ تَقَرَّ أَعْيُنُهُنَّ وَلَا يَحْزَنَ وَيَرْضَيْنَ بِمَا آتَيْتَهُنَّ كُلُّهُنَّ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا (51) لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدٍ وَلَا أَنْ تَبْدَلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَّقِيبًا (52)
Al-Ahḏab	33/90			

		وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مَنْ يَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا (53)		
Al-Ahḏab	33/90	إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (56)	لَا جُنَاحَ عَلَيْهِمْ فِي آبَائِهِمْ وَلَا أَبْنَائِهِمْ وَلَا إِخْوَانِهِمْ وَلَا أَيْتَاءَ إِخْوَانِهِمْ وَلَا أَيْتَاءَ أَخَوَاتِهِمْ وَلَا نِسَائِهِمْ وَلَا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ وَأَقْرَبِينَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا (55)	إِنْ تُبْدُوا شَيْئًا أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (54)
Al-Nisa>	4/92	وَأَثَرُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طَبَنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا (4)	وَأِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَتًى وِثْلَ ثَلَاثٍ وَرُبَاعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا (3)	وَأَثَرُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا (2)
Al-Nisa>	4/92	وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ قَنَائِكُمْ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ	وَالْمُحْصَنَاتِ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَتَّبِعُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرِ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَأَتَوْهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيهَا تَرَاضِيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (24)	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأَخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا (23)













biq). Menurutnya, ayat-ayat sebelum al-Qur'an atas sikap orang-orang Yahudi melalui ayat ini menegaskan bahwa, kewajiban beribadah kepada Allah, hari akhirat, dan beramal saleh, akan tetapi juga mencakup pula kewajiban berakhlak mulia, yakni mau berbagi harta dengan yatim, orang-orang miskin, musafir, dan orang-orang yang dalam keadaan *"fakk al-riqab"* dengan *"fakk al-riqab"* yakni membebaskan budak. Lebih spesifik, ia mengatakan bahwa *"fakk al-riqab"*, yakni budak yang sedang berutang, harus dibebaskan sebagai bagian dari perjanjian dengan tuannya.<sup>65</sup>

biq). Menurutnya, ayat-ayat sebelum al-Qur'an atas sikap orang-orang Yahudi melalui ayat ini menegaskan bahwa, kewajiban beribadah kepada Allah, hari akhirat, dan beramal saleh, akan tetapi juga mencakup pula kewajiban berakhlak mulia, yakni mau berbagi harta dengan yatim, orang-orang miskin, musafir, dan orang-orang yang dalam keadaan *"fakk al-riqab"* dengan *"fakk al-riqab"* yakni membebaskan budak. Lebih spesifik, ia mengatakan bahwa *"fakk al-riqab"*, yakni budak yang sedang berutang, harus dibebaskan sebagai bagian dari perjanjian dengan tuannya.<sup>65</sup>

biq). Menurutnya, ayat-ayat sebelum al-Qur'an atas sikap orang-orang Yahudi melalui ayat ini menegaskan bahwa, kewajiban beribadah kepada Allah, hari akhirat, dan beramal saleh, akan tetapi juga mencakup pula kewajiban berakhlak mulia, yakni mau berbagi harta dengan yatim, orang-orang miskin, musafir, dan orang-orang yang dalam keadaan *"fakk al-riqab"* dengan *"fakk al-riqab"* yakni membebaskan budak. Lebih spesifik, ia mengatakan bahwa *"fakk al-riqab"*, yakni budak yang sedang berutang, harus dibebaskan sebagai bagian dari perjanjian dengan tuannya.<sup>65</sup>

<sup>66</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 1, 487.

dengan “*fikaḥ al-riqab*”, yakni memerdekakan budak, dengan mengutip dari penafsiran Sa’id b. Jubayr dari Ibn Abi-Hatim.<sup>67</sup> Al-Suyuti tidak menjelaskan secara spesifik bahwa budak dalam ayat ini adalah budak *mukatab* sebagaimana penafsiran al-Ṭabarī dan Ibn Kathīr.

Al-Razi kemudian memetakan perbedaan pendapat mengenai maksud dari memerdekakan budak dalam ayat ini. Sebagian ulama mengatakan, termasuk dalam cakupan ayat ini adalah seseorang yang membeli budak kemudian ia memerdekakannya, atau seorang majikan dari budak *mukatab* yang membantu proses pembebasan budaknya. Ulama yang berpendapat demikian ini memperbolehkan praktik pembelian budak dari harta zakat wajib. Sedangkan ulama lain berpendapat bahwa tidak boleh mentasarufkan harta zakat selain untuk membantu budak *mukatab* dalam proses pembebasan dirinya. Al-Razi kemudian berkomentar bahwa, jika mengikuti pendapat ulama yang mengaitkan ayat ini pada masalah zakat wajib, maka perselisihan di atas tidak bisa diselesaikan. Namun jika mengikuti pendapat ulama yang mengatakan bahwa ayat ini bukan berkenaan dengan masalah zakat wajib, maka dua pendapat yang berbeda di atas

<sup>68</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 5, 46.

bisa dikompromikan. Ulama lain ada yang memiliki pandangan berbeda, yakni memaknai ayat ini sebagai tebusan bagi budak tawanan perang (*usara*).<sup>69</sup>

5 surah al-Ma'idah yang memperbolehkan kaum mukmin menikahi wanita-wanita dari kalangan ahli kitab.<sup>72</sup>

Kemudian, tatkala menafsiri kalimat “*wa la’amah mu’minah*” mengatakan bahwa wanita-wanita yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, lebih baik dan lebih utama untuk dinikahi daripada wanita merdeka (*h<sub>u</sub>rrah*) yang musyrik dan kafir, meskipun nasabnya baik dan mulia. Sedangkan terkait frasa “*walaw a jabatukum*” al-Tabari>mengatakan bahwa meskipun wanita-wanita musyrik itu mempesona, baik karena kecantikannya, nasabnya, atau harta kekaayaannya. Karena di sisi Allah, budak wanita yang beriman lebih baik dan lebih mulia. Larangan ini juga berlaku bagi wanita-wanita mukmin dan para wali dari wanita mukmin. Mereka dilarang untuk menikahi laki-laki musyrik, para wali juga dilarang menikahkan anak perempuannya dengan laki-laki musyrik, walaupun laki-laki itu mulia secara nasab, mapan secara ekonomi, dan tampan secara fisik. Budak laki-laki tapi beriman lebih baik daripada laki-laki merdeka tapi musyrik. Inilah yang dimaksudkan dalam kalimat “*wa la’abd mu’min khayrun min mushrik walaw a jabakum*”.<sup>73</sup>

Ibn Kathir, setelah memaparkan perdebatan mengenai menikahi wanita musyrik sebagaimana telah dikutip sebelumnya dari al-Tabari, ia menampilkan riwayat *sabab nuzul* tatkala menafsiri kalimat “*wa la’amah mu’minah*”. Ibn Kathir menampilkan riwayat dari al-Sudi yang mengatakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh Abd. Allah b. Rawahah. Diceritakan bahwa ia memiliki seorang budak perempuan hitam (*amat sawdah*).

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., 596.

an, wahai, Abu Abdillah!, dia seorang budak perempuan yang berim  
Abd. Allah b. Rawahh menyesali perbuatannya, dan memerdek  
nikahi budak tersebut. Keputusan Abd. Allah b. Rawahh meni  
itu mendapat cibiran dari beberapa kaum muslimin. Me  
an bahwa Abd. Allah b. Rawahh telah menikahi seorang bu  
n. Padahal, kebiasaan pada masa itu adalah menikahi wanita mer  
ya dan baik nasabnya, walaupun musyrik. Maka Allah kemu  
tan ayat ini.<sup>74</sup> Ibn Kathir kemudian menampilkan beberapa riw  
keutamaan menikahi wanita dengan pertimbangan aspek keagam  
ena fisik, status sosial, maupun materi.

wayat *sabab nuzul* tatkala menafsiri permulaan  
Abi Hātim melalui jalur Muqatil b. Hayyan yang  
berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh  
kan bahwa ia memohon izin kepada Rasulullah  
bernama ‘Anas yang memiliki paras cantik,  
Abi Marthad yang seorang muslim ini berkata

<sup>74</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 1, 584



kepada Rasul bahwa ia terpesona dan tertarik dengan ‘Anaq, lalu turunlah ayat ini.<sup>75</sup>

Al-Suyuti kemudian menampilkan empat riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbas melalui beberapa jalur, seperti, Ibn Abi Hatim, al-Bayhaqi, Ibn al-Munzir, dan Tabrani yang menjelaskan bahwa ayat ini telah di-*nasakh* oleh ayat 4-5 surah al-Maidah.<sup>76</sup> Sedangkan, tatkala sampai pada kalimat “*wa la’amah mu’minah*”, al-Suyuti menampilkan riwayat *sabab nuzul* sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir tentang kejadian yang dialami Abd. Alla b. Rawahah. Ia menjelaskan bahwa penafsiran ini bersumber dari Ibn ‘Abbas.<sup>77</sup> Sedangkan dari sumber Muqatil b. Hayyan melalui Ibn Abi Hatim, mengatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan sahabat Hidayfah yang memiliki seorang budak hitam, kemudian ia memerdekakan lalu menikahnya.<sup>78</sup>

Al-Razi>menampilkan riwayat *sabab nuzul* yang sama dengan riwayat yang dikutip oleh al-Syuti>namun ceritanya lebih detail. Dalam riwayat yang dikutip oleh al-Razi>dikatakan bahwa seorang yang bernama Marthad ini adalah utusan langsung dari Rasulullah untuk mendampingi beberapa orang dari bani Hashim yang ditugaskan ke Makkah untuk menjemput beberapa kaum muslimin keluar dari Mekah secara rahasia. Dalam misinya inilah, Marthad bertemu dengan perepmuan bernama ‘Anaq, kekasihnya di masa jahiliyah. Jalinan kasih antara mereka tumbuh dan bersemi kembali. Namun, Marthad sadar bahwa hubungan mereka secara Islam terlarang karena ‘Anaq belum memeluk Islam. Untuk

<sup>75</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 2, 562.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Ibid., 563.

<sup>78</sup> Ibid., 563.



Al-Tabari> menjelaskan lebih detail, bahwa yang dimaksud dengan kebijakan tersebut adalah aturan adanya wali dan saksi yang adil dalam meminang perempuan merdeka, serta tidak boleh lebih dari empat istri. Sedangkan kebijakan yang berkaitan dengan budak perempuan adalah bahwa, budak-budak perempuan itu halal bagi mereka, baik budak yang berasal dari tawanan perang, maupun dari sebab lain.<sup>84</sup> Penghujung ayat ini menegaskan bahwa semua kebijakan di atas merupakan bentuk kasih sayang (*rahmat*) Allah kepada Rasulullah dan umatnya.<sup>85</sup>

<sup>83</sup> al-Tábari, *Jamī al-Bayān*, Vol. 6, 187.

<sup>85</sup> Ibid.

Sufyan, maharnya 400 dirham dibayarkan oleh al-Najjashi>Sedangkan Sa'adiyah bt. Huyai> mahar pernikahannya adalah pembebasannya dari budak, karena ia merupakan budak tawanan dari perang Khaybar, yang dimerdekakan kemudian dipersunting oleh Nabi. Sementara Juwayriyah awalnya merupakan budak *mukatab* dari Thabit b. Qays b. Shamas, kemudian Nabi menyelesaikan dan membayarkan akad *kitabah*-nya lalu menikahinya.<sup>86</sup>

Terkait ayat “*wa ma>malakat yaminuk min ma>afa> Allah alayk*”, Ibn Kathir menjelaskan bahwa Nabi diperbolehkan untuk mengambil budak perempuan dari hasil penaklukan. Ibn Kathir kemudian memberikan informasi beberapa istri Nabi yang berasal dari budak tawanan perang, kemudian dimerdekakan dan dinikahi, yaitu, Safiyah, Juwayriyah. Nabi juga memiliki istri yang berasal dari budak bernama Ribhanah bt. Sham'un, dan Mariyah al-Qibtiyah. Dari rahim Mariyah inilah lahir Ibrahim, salah satu putra Rasulullah saw.<sup>87</sup>

Mengenai maksud dari kalimat “*al-lati>hajarna ma’ak*”, Ibn Kathir<sup>87</sup> menampilkan beberapa penafsiran yang berbeda. Ibn Abi Hatim berdasarkan pada hadis Ummi Hani>berpendapat bahwa yang dimaksud dengan hijrah pada ayat ini adalah hijrah ke Madinah. Ibn Jarir>, Abu>Razin, dan Qatadah juga mengikuti pendapat ini. Namun dalam riwayat yang lain, Qatadah menafsiri kata “*hajarna*” pada ayat ini dengan “*aslamna*”, yakni masuk Islam.<sup>88</sup>

Tatkala menafsiri kalimat “*wamra’ahmu’minah in wahabat nafsahā li al-Nabi*”, Ibn Kathir juga menampilkan beberapa riwayat. Riwayat pertama yang

<sup>86</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 442.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid., 443.

Melalui jalur Ibn Abi Hātim, Ibn Kathir mengutip riwayat dari ‘Aishah, yang mengatakan bahwa perempuan yang memasrahkan dirinya kepada Nabi adalah Khawlah bt. Hākim. Penjelasan yang sama juga diriwayatkan dari Hisham b. ‘Urwah, dengan tambahan penjelasan bahwa Khawlah berasal dari bani Sulaym, dan bahwa Khawlah ini merupakan perempuan yang salihah. Ibn Kathir mengatakan bahwa Khawlah dalam riwayat ini, bisa jadi adalah Ummu Sulaym, bisa jadi perempuan lain.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Ibid.

<sup>90</sup> Ibid. 443-444.

Al-Suyuti saat menafsiri ayat ini pertama-tama juga menampilkan hadis yang bersumber dari Ummi Hani dengan empat jalur berbeda, Ibn Sa'd dari Ibn Rahawaiyah, Ibn Abi Hatim, Ibn Marduwayah, dan Ibn Sa'd dari Abu Sa'ih (Mawla Ummi Hani).<sup>92</sup> Ragam riwayat mengenai siapa saja perempuan yang menyerahkan dirinya kepada Nabi juga ditampilkan oleh al-Suyuti. Salah satu riwayat yang dikutip oleh al-Suyuti adalah penafsiran yang bersumber dari 'Ikrimah yang mengatakan bahwa ayat ini berkenaan dengan Ummu Shurayk al-Dawsiyah. Riwayat berikutnya bersumber dari Ibn Sa'd, menjelaskan bahwa nama asli Ummu Shurayk adalah Ghuzayah bt. Jabir b. Hakim. Dijelaskan pula dalam riwayat ini bahwa Ummu Shurayk memiliki paras yang cantik, ia memasrahkan dirinya pada Nabi, dan Nabi menerimanya.<sup>93</sup>

<sup>91</sup> Ibid. 444.  
<sup>92</sup> al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 12, 82-83.  
<sup>93</sup> Ibid., 86-87.  
<sup>94</sup> Ibid. 87.







riwayat dalam Bukhari dan Muslim, dijelaskan bahwa ‘Aishah pernah cemburu dengan perempuan-perempuan yang menghibahkan dirinya pada Nabi. Dalam riwayat-riwayat itu juga disebutkan nama-nama perempuan yang menghibahkan dirinya, di antaranya, Khawlah bt. Hakim, Maymunah bt. al-Harith, Zaynab bt. Khuzaymah, dan Ummu Shurayk bt. Jabir.<sup>102</sup>

## 2) Interpretasi surah al-Ahzab [90]: 52

Al-Tābari menampilkan perdebatan ulama dalam memahami ayat ini. Ada yang berpendapat bahwa makna ayat ini adalah bahwa Nabi dilarang menikah lagi setelah istri-istri yang dihentikan menyatakan memilih bertahan dan setia dengan Nabi. Pendapat lain mengatakan bahwa Nabi diharamkan menikah kecuali dengan istri-istri yang telah dihentikan oleh Allah. Pendapat lain mengatakan bahwa Nabi dilarang menikahi selain perempuan-perempuan muslim, seperti Yahudi, Nasrani, dan kaum musyrikin.<sup>103</sup> Al-Tābari mengatakan bahwa pendapat pertama lebih utama.<sup>104</sup>

Terkait ayat “*wa la>an tabaddala bihinna...*”, al-Tābari juga menampilkan beberapa pandangan. Ada yang mengatakan bahwa maksud ayat ini adalah Nabi dilarang menikahi perempuan non-muslim, atau mencari pengganti dari istri beliau yang muslim dengan istri yang kafir. Pendapat lain mengatakan bahwa Nabi dilarang menceraikan istri-istri beliau dan menikah lagi dengan perempuan lain. Pendapat lain mengatakan Nabi dilarang menukarkan istri beliau dengan istri orang lain. Dari sekian pendapat ini, al-Tābari mendukung pendapat kedua.

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> al-Tābari, *Jamī al-Bayān*, Vol. 6, 190.

104 Ibid.

Al-Suyuti banyak menampilkan riwayat yang mendukung pendapat bahwa ayat ini adalah larangan menikah bagi Nabi setelah istri-istri beliau wafat. Para mufasir generasi pertama dan kedua yang dikutip dalam riwayat ini adalah Ibn ‘Abbas, Ikrimah,

108 Ibid.

Sa'id b. Jubayr, dan Mujahid.<sup>109</sup> Setelah menampilkan riwayat tentang larangan kepada Nabi untuk menikah lagi, al-Suyuti kemudian menampilkan beberapa riwayat mengenai kebolehan Nabi untuk menikah lagi. Sumber pertama yang dikutip oleh al-Suyuti bersumber dari Ummu Salamah melalui jalur Ibn Sa'd dan Ibnu Abi Hatim yang menjelaskan bahwa Nabi sampai akhir hayatnya dihalalkan untuk menikahi perempuan yang dikehendaki selain dari kalangan mahram. Ummu Salamah kemudian melandaskan pemahamannya ini pada ayat "*turji man tasha'u ilayhinna wa tu'wilayk man tasha'u*"<sup>110</sup> Penjelasan sama juga ada dalam riwayat yang bersumber dari 'Aishah melalui jalur 'Abd al-Razzaq, dan Ibnu 'Abbas melalui jalur Ibn Sa'd.<sup>111</sup>

Al-Razi mendiskusikan beberapa tema tatkala menafsiri ayat ini. Salah satu tema yang didiskusikan adalah perdebatan ulama tentang ada tidaknya *naskh*. Al-Razi berpendapat bahwa ayat 52 ini telah di-*nasakh* oleh ayat 50. Argumen yang dijadikan landasan adalah riwayat dari ‘Aishah yang menjelaskan bahwa hingga akhir hayatnya Nabi dihalalkan menikah lagi.<sup>112</sup> Sedangkan maksud dari ayat “*illa ma malakat yamīnuk*” adalah bahwa, budak-budak perempuan tidak diharamkan atas Nabi.<sup>113</sup>

Sementara al-Qurtubi menampilkan tujuh pendapat terkait ayat “*la yahlul lak al-nisa>min ba d*”. Pendapat pertama mengatakan bahwa ayat ini di-*naskh* dengan *al-sunnah*, yakni riwayat ‘Aishah tentang kebolehan Nabi menikahi perempuan yang beliau kehendaki hingga akhir hayat. Pendapat kedua

<sup>109</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 12, 100-101.

<sup>110</sup> Ibid., 102.

<sup>111</sup> Ibid.

<sup>112</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 25, 224.

<sup>113</sup> Ibid.

Al-Qurtubi ketika sampai pada ayat “ *wa la>an tabaddala bihinna min azwa>*” menjelaskan bahwa dalam tradisi Arab jahiliyah yang memiliki kebiasaan bertukar istri antara satu dengan yang lain. Penjelasan ini ia kutip dari Ibn Zayd

<sup>115</sup> Ibid., 220.



yang mengatakan bahwa ayat ini berbicara mengenai fakta sosial yang terjadi dan dilakukan oleh bangsa Arab.<sup>116</sup> Penjelasan yang sama juga disampaikan oleh Abu Hurayrah, yang mengatakan bahwa, dalam tradisi Arab jahiliyah terdapat kebiasaan bertukar pasangan antar satu dengan yang lain. Maka Allah menurunkan (*fa'anzala*) ayat “ *wa la>an tabaddala bihinna min azwaḡ*” ini.<sup>117</sup> Namun al-Qurtubi>berkomentar bahwa beberapa ulama seperti al-Ṭabarī> al-Nuḥās, dan lainnya tidak sependapat dengan Ibn Zayd dan Abu Harayrah mengenai fakta bahwa bangsa Arab memiliki tradisi tukar menukar istri.<sup>118</sup>

Al-Qurtabi juga menampilkan sebuah riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abbas bahwa *sabab nuzul* ayat “*walaw a jabaka husnuhunna*” adalah berkaitan dengan seorang perempuan bernama Asma<sup>bt</sup>. Umayy. Menurut riwayat ini, Nabi tertarik (*a jaba*) dengan kecantikannya (*husna*) tatkala ia ditinggal mati oleh suaminya yang bernama Ja‘far b. Abi Talib, sehingga Nabi berniat menikahnya, lalu turunlah ayat ini. Menurut al-Qurtabi, riwayat ini lemah (*daif*), sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-‘Arabi<sup>119</sup>

Sedangkan, terkait ayat “*illa ma> malakat yaminuk*” al-Qurṭabi> menampilkan dua pendapat yang berbeda mengenai hukum budak perempuan bagi Nabi. Pendapat pertama mengatakan bahwa Nabi dihalalkan mengambil budak perempuan secara mutlak, karena melihat redaksi ayat yang umum. Pendapat ini diriwayatkan dari Mujahid, Sa’id b. Jubayr, Ath>, dan al-Hakam. Sedangkan pendapat kedua mengatakan bahwa Nabi tidak diperkenankan

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid.

118 Ibid.

<sup>119</sup> Ibid., 221.

mengambil budak perempuan kafir. Hal ini demi menjaga kesucian Nabi dari bersentuhan dengan perempuan kafir.<sup>120</sup>

### c. Aurat Majikan Perempuan di Hadapan Budak

### Interpretasi surah al-Ahzab [90]: 55

Al-Tābari> menjelaskan bahwa istri-istri Nabi tidak diharamkan menanggalkan hijab di hadapan kerabat yang disebutkan dalam ayat ini. Mereka adalah, ayah, anak laki-laki, saudara laki-laki, anak laki-laki dari saudara laki-laki maupun perempuan, perempuan-perempuan beriman, dan hamba sahaya.<sup>121</sup>

Ibn Kathir mengatakan bahwa setelah Allah memerintahkan istri-istri Nabi untuk memakai hijab di hadapan laki-laki lain (*al-ajaniib*) pada ayat sebelumnya, melalui ayat ini Allah menjelaskan orang-orang yang dikecualikan dalam hal ini. Pengecualian ini juga dijelaskan dalam surah al-Nur ayat 31, dengan penambahan kategori.<sup>122</sup> Ibn Kathir menafsiri ayat “*wa la ma malakat aymanuhunna*” sebagai budak, baik laki-maupun perempuan. Sementara menurut keterangan yang bersumber dari Sa’id b. al-Musayyab melalui jalur Ibn Abi Hatim, menjelaskan bahwa budak dalam ayat ini dimaksudkan hanya untuk budak perempuan.<sup>123</sup>

Al-Suyuti dalam menafsiri ayat ini, pertama-tama menampilkan riwayat dari Ibn ‘Abbas melalui jalur Ibn Marduwiyah yang menjelaskan bahwa ayat ini turun secara khusus berkenaan dengan istri-istri Nabi.<sup>124</sup> Budak dalam ayat ini menurut al-Suyuti mencakup budak laki-laki dan perempuan.<sup>125</sup>

<sup>120</sup> Ibid., 222.

<sup>121</sup> al-Tābari, *Jami al-Bayan*, Vol. 6, 197.

<sup>122</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 456.

<sup>123</sup> Ibid.

<sup>124</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 15, 155.

125 Ibid.



berhubungan dengan budak perempuan kalian saja. Dengan demikian, mereka akan terhindar dari potensi melakukan tindakan lalim.<sup>130</sup> Al-Tfbari menegaskan bahwa pemahaman seperti ini didasarkan pada ayat sebelumnya yang berbicara mengenai larangan memakan harta anak yatim secara tidak benar, dan larangan mencampur-baurkan harta mereka dengan harta-harta lain.<sup>131</sup>

Ayat ini juga memberikan solusi bagaimana agar terhindar dari perbuatan lalim terhadap anak-anak yatim. Solusinya adalah menikahi perempuan-perempuan yang dihalalkan oleh Allah, baik dua, tiga, atau empat. Jika menikahi satu perempuan masih khawatir berbuat lalim, maka solusinya adalah bersenang-bersenang (*tasarra*) dengan budak perempuan yang telah dimiliki. Budak-budak perempuan merupakan properti yang dimiliki, ia tidak memiliki hak-hak sosial-ekonomi sebagaimana jika menikahi perempuan merdeka. Bersenang-senang (*tasarra*) dengan budak, akan lebih aman dari melakukan tindakan-tindakan lalim dan dosa.<sup>132</sup> Al-Tfbari juga banyak membahas mengenai aspek kebahasaan, seperti kata *iqsar*, *yatama*, *mathna*, serta analisis sintaksis atas pembacaan kata *fawakhdatan* pada ayat ini.<sup>133</sup>

Ibn Kathir menjelaskan bahwa, jika ada seseorang yang memiliki tanggung jawab merawat anak yatim perempuan dan berniat menikahnya, namun khawatir tidak mampu memberikan mas kawin standar (*mahḥ mithl*), maka hendaknya ia memilih perempuan lain saja. Jumlah mereka sangat banyak, Allah

<sup>130</sup> al-Tábari, *Jamī al-Bayān*, Vol. 2, 389.

<sup>131</sup> Ibid., 390.

132 Ibid.

<sup>133</sup> Ibid., 390-391.



Al-Razi menjelaskan makna yang sama, bahwa jika khawatir tidak mampu adil dalam berpoligami, maka hendaknya mencukupkan dengan satu istri atau dengan menggauli budak-budak perempuan (*mamlukah*).<sup>140</sup> Melalui ayat ini, Allah memberikan pilihan antara menikahi satu perempuan dan berhubungan dengan budak perempuan (*al-tasarraʿ*). Pemberian pilihan antara dua hal menunjukkan bahwa dua pilihan tersebut memiliki nilai kesetaraan (*al-musawah*) dalam tujuan yang ingin dicapai, yakni ketenangan, hubungan biologis (*izdiwaj*), menjaga Agama, serta kemaslahatan rumah tangga.<sup>141</sup>

<sup>138</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 4, 216-217.

<sup>139</sup> Ibid., 222.

<sup>140</sup> al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī*, Vol. 9, 182.

<sup>141</sup> Ibid., 183.



yang dia inginkan tanpa batasan. Lalu ayat ini membatasi maksimal empat saja.<sup>142</sup>

Al-Qurtubi juga mendiskusikan mengenai makna kata “*khawf*” pada ayat ini, antara bermakna yakin atau bermakna dugaan (*zhann*). Mayoritas ulama mengatakan bahwa kata “*khawf*” pada ayat ini bermakna dugaan, sehingga makna ayat ini adalah, apabila ada dugaan dengan kuat bahwa ia tidak mampu berbuat adil, maka hendaknya tidak berpoligami.<sup>143</sup>

Sementara itu, al-Qurṭabī memaknai frasa “*malakat aymānukum*” pada ayat ini dengan “*ima*”, yakni budak perempuan. Lebih jauh ia menjelaskan bahwa kata ini merupakan ‘*atf*’ pada kata “*wahdatan*”.<sup>144</sup> Ayat ini menunjukkan bahwa budak perempuan tidak memiliki hak biologis (*al-wat*) maupun hak nafkah atas majikan. Namun ia tetap harus diperlakukan dengan humanis.<sup>145</sup>

## 2) Interpretasi surah al-Nisa>[92]: 24

Al-Tābari menjelaskan bahwa maksud ayat ini adalah bahwa perempuan-perempuan yang bersuami diharamkan untuk dinikahi, kecuali budak-budak perempuan yang telah dimiliki.<sup>146</sup> Lebih jauh al-Tābari menjelaskan bahwa budak perempuan (*ima*) yang memiliki suami tidak halal bagi majikannya kecuali setelah diceraikan oleh suaminya, atau setelah wafatnya suami serta habisnya masa iddah. Penjualan majikan atas budaknya tidak menjadikan sebab status perceraian antara budak dan suaminya, juga tidak menjadikan budak tersebut halal bagi pembelinya.<sup>147</sup> Argumen yang digunakan oleh al-Tābari adalah hadis

<sup>142</sup> al-Qurtūbī > al-Jamī li Ahkām al-Qurʾān, Vol. 5, 12.

<sup>143</sup> Ibid.

<sup>144</sup> Ibid., 20.

145 Ibid.

<sup>146</sup> al-Tábari, *Jamī al-Bayān*, Vol.2, 432.

<sup>147</sup> Ibid., 433.



dengan catatan sudah melewati masa iddah. Ibn Kathir menegaskan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kejadian ini (tawanan perempuan).<sup>151</sup>

Ibn Kathir kemudian menampilkan riwayat hadis bersumber dari Abi Sa'ad al-Khudhri melalui jalur Ahfad. Dalam riwayat ini diceritakan bahwa para sahabat Nabi memperoleh tawanan perempuan dalam perang Awtas. Perempuan-perempuan ini memiliki suami, sehingga para sahabat tidak berani untuk menggauli mereka. Kegelisahan ini dilaporkan kepada Nabi, lalu turunlah ayat ini. Setelah turunya ayat ini mereka menghalalkan tawanan-tawanan perempuan tersebut. Hadis yang sama juga ditampilkan oleh Ibn Kathir dengan berbagai jalur periwayatan antara lain al-Tirmidhi, Abu Dawud, Muslim, dan al-Nasa'i.<sup>152</sup>

Sementara itu, riwayat bersumber dari Ibn ‘Abbas, menginformasikan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan tawanan-tawanan perempuan (*sabaya*) perang Khaybar. Ibn Kathir juga menampilkan riwayat bersumber dari Ibn al-Musayyab yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ayat ini adalah haram menikahi perempuan-perempuan yang telah bersuami, kecuali perempuan tersebut adalah budak. Penjualan budak sama dengan menceraikannya. Riwayat yang sama juga bersumber dari Qatadah dan al-Hasan.<sup>153</sup>

Pendapat mengenai bahwa budak yang dijual secara otomatis statusnya telah diceraikan adalah pendapat generasi salaf. Pendapat ini berbeda dengan mayoritas ulama mengatakan pendapat sebaliknya, berdasarkan pada hadis ‘Aishah mengenai budaknya bernama Bararah yang diriwayatkan dalam al-

<sup>151</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Vol. 2, 256.

<sup>152</sup> Ibid., 257.

<sup>153</sup> Ibid., 257-258.





Al-Suyuti kemudian menampilkan dua riwayat tentang keputusan Nabi untuk melarang praktik pernikahan mutah ini. Riwayat pertama bersumber dari Sabrah, dan kedua bersumber dari Salamah b. al-Akwa'. Dua riwayat ini sama-sama ditakhrij oleh Muslim dan Ahmad. Riwayat pertama mengutip sabda Nabi yang mengatakan: "wahai, manusia! Memang aku telah memperbolehkan kalian melakukan kawin mutah. Namun ketahuilah, mulai saat ini Allah telah mengharamkannya hingga hari kiamat. Siapa diantara kalian yang masih memiliki hubungan dengan seorang wanita, hendaklah ia melepaskannya, dan jangan mengambil apapun dari apa yang telah kalian berikan kepada mereka." Dalam riwayat kedua diceritakan bahwa pada saat peperangan Awtas Nabi memberikan dispensasi kepada para sahabat untuk melakukan kawin mutah selama tiga hari. Namun setelah itu Nabi melarangnya.<sup>161</sup> Dalam riwayat-riwayat berikutnya al-Suyuti banyak menampilkan mengenai fakta bahwa kawin mutah telah dilarang dan di-nasakh.

161 Ibid.



Al-Razi pertama-tama melakukan kajian kebahasaan atas kata “*al-ihṣān*” yang menurutnya secara bahasa berarti “*al-man‘u*” (terlindungi). Kata ini dalam al-Qur’ān memiliki beberapa pengertian, ada yang bermakna “*al-hurriyah*” (kemerdekaan/kebebasan), ada yang bermakna menjaga diri (*al-‘aḥḍ*), ada yang bermakna al-islām, ada yang bermakna perempuan yang bersuami. Ayat 34 surah al-Nisā’ ini mengandung pengertian perempuan yang bersuami. Empat makna yang telah disebutkan di atas menurut al-Razi memiliki persamaan secara akar kebahasaan.<sup>162</sup>

Penafsiran kedua atas kata “*al-muḥṣanāt*” mengartikannya sebagai perempuan-perempuan merdeka (*al-ḥūrāʾir*). Jika mengikuti penafsiran ini, frasa “*maḥṣanāt aymān*” memiliki dua pengertian. Pertama bahwa makna “*maḥṣanāt aymān*” adalah jumlah maksimal perempuan yang boleh dinikahi, yakni empat. Pengertian kedua mengindikasikan makna bahwa, “perempuan-perempuan merdeka (*al-ḥūrāʾir*) diharamkan atas kalian kecuali mereka yang telah ditetapkan oleh Allah untuk menjadi milik kalian, melalui syarat-syarat yang telah ditetapkan dalam syariat, seperti adanya saksi dan wali”. Al-Razi lebih memilih pengertian yang pertama tentang makna “*maḥṣanāt aymān*”. Menurutny, pemahaman ini sesuai dengan ayat lain dalam surah al-Mu’minūn yang berbunyi “*illa ‘ala azwājihim aw maḥṣanāt aymān*”<sup>164</sup>. Dalam ayat ini Allah menjadikan kata “*maḥṣanāt aymān*” sebagai symbol dan penunjuk atas tetapnya kepemilikan (*ṭhubut al-milk*). Jadi ayat 24 surah al-Nisā, seharusnya ditafsiri dengan surah al-Mu’minūn. Memahami ayat dengan ayat merupakan metode terbaik dalam memperoleh makna yang tepat.<sup>164</sup>

<sup>163</sup> Ibid., 42.

164 Ibid.

Perdebatan berikutnya yang ditampilkan oleh al-Razi adalah mengenai status pernikahan budak perempuan yang dijual oleh majikan. ‘Aḥmad b. al-Raḥmān b. al-Awḥ b. al-Awḥ berpendapat bahwa budak perempuan yang dijual status pernikahannya masih tetap. Pendapat ini yang dipegang oleh para ahli fikih saat ini (masa al-Razi). Sedangkan, Ibn ‘Abbas, Ubay b. Ka’b, Abd. Allah b. Mas’ud, Jaḥir, dan Anas mengatakan bahwa status budak perempuan tersebut menjadi terceraikan. Pendapat pertama berlandaskan pada riwayat tentang budak ‘Aishah yang bernama Barirah. Sedangkan argumenasi pendapat kedua adalah melihat keumuman ayat “*illa ma malakat aymanukum*”. Di sini bisa dibaca bahwa pendapat pertama menggunakan riwayat *ahad* untuk men-takhsis keumuman ayat.<sup>166</sup>

<sup>165</sup> Ibid.

<sup>166</sup> Ibid., 43.

<sup>169</sup> Ibid., 125-126.







terjatuh dalam perbuatan zina. Jika ia mampu bersabar untuk tidak menikahi budak, maka hal demikian lebih baik.<sup>176</sup>

Ibn Kathir memaknai kata “*al-tawf*” dengan kekayaan dan kemampuan. Sedangkan ia mengartikan kata “*al-muḥṣanāt*” dengan “*al-ḥurāʾir*” (perempuan merdeka). Ibn Kathir kemudian mengutip Ibn Wahb dari Rabi’ah yang menafsiri kata “*al-tawf*” dengan “*al-hawa*” (hasrat), sehingga maksud ayat ini adalah, jika kalian tidak memiliki hasrat untuk menikahi perempuan merdeka yang beriman, maka nikahilah budak. Pendapat ini diriwayatkan juga dari Ibn Abi Hatim.<sup>177</sup>

Selanjutnya, Ibn Kathir mendiskusikan mengenai perbedaan cara baca pada lafal “*fa’idha ihṣanna*” sebagaimana juga dipaparkan oleh al-Ṭabari sehingga menimbulkan dua penafsiran yang berbeda. Ibn Mas’ūd, Ibn Umar, dan Anas adalah tokoh yang berpendapat bahwa makna kata “*ihṣan*” pada ayat ini adalah Islam. Sementara itu, Ibn Abbas, Mujahid, Ikrimah merupakan tokoh yang berpendapat bahwa makna “*ihṣan*” pada ayat ini adalah “*al-tazawwuj*”. Ibn Kathir lebih memilih pendapat kedua.<sup>178</sup> Sementara itu, al-Suyuti dalam tafsirnya menguraikan penafsiran yang tidak jauh berbeda dengan apa yang ditulis Ibn Kathir, kiranya tidak perlu untuk ditampilkan ulang.

Al-Razi banyak memberikan penjelasan yang menarik terkait ayat ini. Ia sepakat bahwa ayat ini berbicara mengenai larangan menikahi budak perempuan kecuali dalam keadaan darurat dan masuk kategori rukhsah. Keadaan ini berupa

<sup>176</sup> Ibid, 342.

<sup>177</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 2, 260.

<sup>178</sup> Ibid., 261-262.

Al-Razi>menambahkan penjelasan beberapa alasan larangan menikahi budak perempuan, antara lain, bahwa status anak yang lahir dari budak akan mengikuti ibu yang melahirkannya. Ini akan menambah jumlah budak, dan secara sosiologis, sang anak dirugikan karena mendapat status budak warisan dari ibunya. Bahwa budak merupakan komoditas dagang yang sering berpindah-pindah tangan. Tidak menutup kemungkinan sang budak memiliki masa lalu yang buruk secara moral dan sosial. Hal ini tentu mengganggu keharmonisan keluarga. Bahwa secara heirarki, hak majikan atas budak tetap lebih besar daripada sang suami. Bisa jadi dalam satu kondisi sang suami membutuhkan bantuan istrinya yang berstatus budak, tapi sang majikan menahan dan melarang. Bahwa bisa saja sewaktu-waktu sang majikan menjual budak perempuannya. Jika mengikuti pendapat ulama yang mengatakan bahwa penjualan budak perempuan menyebabkan status pernikahannya menjadi tertalak, maka sang suami tidak bisa berbuat banyak. Jika mengikuti pendapat ulama yang berpandangan sebaliknya, kadangkala sang majikan yang baru justru membawa budak ini pergi ke tempat yang jauh untuk satu keperluan. Hal ini tentu akan berimbas pada hubungannya dengan suami. Problematika ini tidak akan terjadi jika menikah dengan perempuan merdeka.<sup>180</sup>

<sup>179</sup> al-Rāzī, *Tafsīr al-Rāzī*, Vol. 10, 60.

[illegible]

pada ayat ini adalah budak perempuan orang lain, bukan budak sendiri, karena seseorang tidak diperkenankan menikahi budak perempuan miliknya sendiri.<sup>181</sup> Secara umum, penafsiran-penafsiran al-Razi dalam ayat ini tidak jauh berbeda dengan mufasir yang telah dipaparkan sebelumnya, sehingga tidak perlu ditampilkan ulang.

Al-Qurtūbī> sebagaimana al-Rāzī> banyak membahas mengenai makna setiap kalimat dari ayat ini, dan secara umum memiliki kemiripan dalam penafsiran. Terkait frasa “*fa mimma>malakat aymānukum*”, al-Qurtūbī> juga menjelaskan bahwa yang dimaksud ayat ini adalah budak perempuan orang lain, bukan budaknya sendiri. Hal ini sudah menjadi konsensus di kalangan ulama.<sup>182</sup> Tatkala menafsiri frasa “*wa an tashiru>kharyrun lakum*”, al-Qurtūbī> menjelaskan bahwa bersabar dalam status membujang lebih utama daripada menikahi budak. Hal ini karena menikahi budak akan berpotensi menambah budak-budak baru dari hasil pernikahan tersebut. Al-Qurtūbī kemudian menampilkan riwayat hadis bersumber dari Anas b. Maḥk melalui jalur al-Dāḥik. Nabi dalam riwayat ini bersabda bahwa siapa yang kelak ingin bertemu dengan Allah dalam keadaan suci, maka menikahlah dengan perempuan-perempuan merdeka (*al-hḥraḥir*).<sup>183</sup>

#### **f. Anjuran Perlakuan Baik Terhadap Budak**

### Interpretasi surah al-Nisa>[92]: 36

Ayat ini memerintahkan agar manusia merasa hina di hadapan Allah dengan cara menyembah dan meng-Esakan-Nya secara murni. Setelah

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> al-Qurṭubī, *al-Jamī li Ahkām al-Qurʾān*, Vol. 5, 139.

<sup>183</sup> Ibid., 147.

Ibn Kathir mengatakan bahwa ayat ini merupakan bentuk wasiat dari Allah kepada manusia agar berbuat baik kepada para budak (*al-arqa'*), karena mereka adalah manusia yang lemah secara sosial. Oleh karena itu, menurut Ibn Kathir, perlakuan baik terhadap budak merupakan salah satu pesan yang diwasiatkan oleh Nabi Muhammad pada saat beliau sakit menjelang wafat. Ibn Kathir kemudian mengutip sebuah hadis bersumber dari 'Aki b. Abi-Talib, ditakhrij oleh Abu Dawud, Nabi bersabda: "*al-sylata al-sylata wa ma malakat aymanukum*". Dalam riwayat ini disebutkan bahwa Nabi mengulangi ucapannya ini berkali-kali.<sup>186</sup> Beberapa riwayat mengenai anjuran berbuat baik kepada budak baik dalam hal perlakuan dan pemberian sandang dan pangan juga disampaikan oleh Ibn Kathir

<sup>186</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 2, 301.

Pada penghujung ayat yang berbunyi “inna Allaha la>yuh{bbu man kana mukhtaban fakhura”, Ibn Kathir berkomentar bahwa Allah tidak suka dengan orang yang sombong, merasa dirinya lebih baik dari orang lain.<sup>187</sup>

Al-Suyuti juga menjelaskan bahwa ayat ini merupakan perintah agar manusia memperlakukan budak, baik laki-laki maupun perempuan dengan baik. Setelah menjelaskan demikian, al-Suyuti banyak menampilkan riwayat tentang perintah berbuat baik, serta larangan memukul dan berbuat kasar kepada budak. Salah satu riwayat adalah tentang fakta bahwa perlakuan baik kepada budak adalah salah satu wasiat Nabi menjelang wafat sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir.<sup>188</sup>

Al-Razi>tatkala sampai pada penafsiran ayat ini mengatakan bahwa, perlakuan baik terhadap budak adalah salah satu dari bentuk ketaatan teologis yang paling tinggi.<sup>189</sup> Ia kemudian mengutip sebuah riwayat yang menjelaskan bahwa Umar b. al-Khattab memberikan instruksi agar siapa saja yang membeli budak, agar memilih yang sesuai dengan karakter dan sifat pembeli. Hal ini untuk menghindari ketidakcocokan dan perselisihan yang mengakibatkan kekerasan dan perlakuan tidak baik pada budak. al-Razi>kemudian mengutip riwayat hadis tentang fakta bahwa perlakuan baik terhadap budak adalah salah satu wasiat Nabi menjelang wafat.<sup>190</sup>

Dalam tafsirnya, al-Razi juga memaparkan beberapa sikap positif yang harus dilakukan oleh para majikan kepada budak mereka. Di antaranya, tidak

<sup>187</sup> Ibid.

<sup>188</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 4, 424.

<sup>189</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 10, 100.

190 Ibid.

memberikan beban pekerjaan di atas kemampuan, tidak berkata kasar, serta memenuhi kebutuhan sandang dan pangan yang baik. Ia menjelaskan bahwa para budak di masa jahiliah diperlakukan dengan sangat buruk, salah satunya adalah melacurkan budak perempuan secara paksa.<sup>191</sup>

Al-Qurtubi juga menegaskan bahwa ayat ini merupakan perintah secara tegas dari Allah agar para budak diperlakukan dengan baik (*al-ihṣān*).<sup>192</sup> Ia kemudian menampilkan sejumlah riwayat mengenai anjuran berlaku baik kepada budak. Salah satu riwayat yang ditampilkan adalah larangan memanggil budak dengan sebutan “*abd*” dan “*amat*”, namun dengan panggilan “*fataya*” dan “*fatati*”.<sup>193</sup> Al-Qurtubi menambahkan bahwa para pemilik budak (*al-sādh*) hendaknya bersikap dengan *akhlak al-karimah* terhadap budak-budaknya, tidak merasa sombong dan merasa memiliki kemuliaan yang lebih dibanding budak-budaknya, karena pada hakikatnya semua adalah hamba-hamba Allah.<sup>194</sup>

### **g. Anjuran Pemerdakaan Budak**

## Interpretasi surah al-Nisa>[92]: 92

Al-Tābari menjelaskan bahwa ayat ini merupakan larangan bagi seorang mukmin melakukan pembunuhan atas orang mukmin lain, kecuali dalam keadaan tidak sengaja (*illa khata'an*). Partikel “*illa*” pada ayat ini merupakan bentuk dari jenis *istithna' munqat'*.<sup>195</sup> Kemudian jika ada seorang mukmin membunuh saudaranya mukmin secara tidak sengaja, maka ia harus memerdekakan budak mukmin (*tahfi' raqabah mu'minah*) dan membayar tebusan

191 Ibid.

<sup>192</sup> al-Qurṭubī, *al-Jamī li Ahkām al-Qurʾān*, Vol. 5, 189.

193 Ibid.

<sup>194</sup> Ibid., 190.

<sup>195</sup> Muhammad b. Jarir al-Tabari, *Jami al-Bayan*, Vol. 2, 526.



Terkait frasa “*raqabah mu'minah*”, al-Tāḥbari>menampilkan beberapa pendapat ulama tafsir. Ada yang mengatakan bahwa yang dimaksud dengan budak mukmin dalam ayat ini adalah budak yang telah memeluk Islam setelah usia baligh, dan telah melaksanakan salat. Menurut pendapat ini, budak mukmin yang belum baligh tidak dianggap cukup sebagai syarat tebusan. Pendapat kedua mengatakan sebaliknya, bahwa budak mukmin yang masih kecil dianggap cukup, asalkan ia lahir dari orang tua yang mukmin. Menurut al-Tāḥbari>pendapat yang benar adalah yang mengatakan bahwa budak mukmin yang dianggap cukup adalah yang telah masuk Islam dan baligh, meskipun ia berasal dari orang tua yang memeluk agama bukan Islam. Mengenai budak yang belum baligh, asalkan ia lahir dari orang tua yang telah muslim, maka ulama sepakat bahwa hal demikian dianggap mencukupi.<sup>197</sup>

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid., 527.

198 Ibid.

demikian, maka si pembunuh wajib menyerahkan *diyat* kepada keluarga korban serta memerdekakan budak mukmin.<sup>199</sup>

Al-Tāḥiri kemudian menjelaskan maksud dari frasa “*wa man lam yajid...*” bahwa ayat ini menjelaskan kondisi di mana si pembunuh kesulitan dan tidak mampu membeli budak mukmin, sebagai tebusan atas pembunuhan yang telah dilakukannya secara tidak sengaja. Jika demikian kondisinya, maka ia harus berpuasa selama 2 bulan berturut-turut.<sup>200</sup>

Ibnu Kathir, setelah menjelaskan bahwa ayat ini merupakan larangan melakukan pembunuhan seorang mukmin atas saudara mukmin lainnya, ia menampilkan hadis bersumber dari Ibn Mas'ud yang di-takhrij oleh Bukhari dan Muslim sebagai pendukung penafsiran. Hadis ini menegaskan bahwa “Tidak dihalalkan mengalirkan darah seorang mukmin yang bersaksi bahwa tidak Tuhan melainkan Allah, bahwa saya adalah utusan Allah, kecuali dalam dalam tiga kondisi, yaitu *al-nafs bi al-nafs, al-thayb al-zani, al-tarik li dinhi al-mufariq li al-jama'ah*”.<sup>201</sup>

Lebih jauh Ibn Kathir menjelaskan bahwa ada beberapa perbedaan pendapat terkait *sabab nuzul* dari ayat ini. Menurut Mujahid dan beberapa ulama lain, ayat ini turun berkenaan dengan seorang bernama ‘Ayyash b. Abi Rabi’ah, saudara tunggal ibu Abu Jahl. Nama ibunya adalah Asma b. Mukharrah. ‘Ayyash ini melakukan pembunuhan atas al-Harith b. Yazid al-‘Amiri, seorang laki-laki yang pernah menyiksanya bersama saudaranya (Abu Jahl), karena ia

<sup>199</sup> Ibid., 528.

<sup>200</sup> Ibid., 530.

<sup>201</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 2, 373.

Sedangkan menurut Abd. al-Rahman b. Zayd b. Aslam, ayat ini turun berkenaan dengan Abu al-Darda' yang membunuh seorang laki-laki yang telah mengucapkan kalimat syahadat, pada saat Abu al-Darda' mengangkat pedang untuk membunuhnya. Tatkala kejadian ini diceritakan kepada Nabi, Abu al-Darda' berkeyakinan bahwa laki-laki tersebut membaca syahadat hanya untuk melindungi diri. Nabi kemudian mempertanyakan, "apakah engkau telah membelah dadanya?". Menurut Ibn Kathir, kisah ini ada dalam kitab al-Sunan, namun bukan mengenai Abu al-Darda'.<sup>203</sup>

<sup>202</sup> Ibid., 373-374.

[illegible]





*taḥfīm wa al-nahy*).<sup>212</sup> Istithna yang ada pada ayat ini merupakan kategori *munqath*, dan partikel “illa” bermakna “*lakin*”. Sehingga makna yang tersirat (*al-muqaddar*) adalah “*maḥkama lahu an yaqtulahu al-battata, lakin in qatalahu khata’an fa alayhi kadha*.”.<sup>213</sup> Al-Qurṭubī hanya menampilkan satu riwayat *sabab nuzul* terkait ayat ini. Menurutny, ayat ini turun berkenaan dengan ‘Ayyash b. Abi Rabi’ah yang membunuh al-Harith b. Yazid sebagaimana dikutip oleh al-Tābarī, Ibn Kathir, dan lain-lain. Perdebatan mengenai budak mukmin juga dibahas panjang.<sup>214</sup>

#### **h. Aurat Majikan Perempuan di Hadapan Budak**

## Interpretasi Surah al-Nur [102]: 31

Ayat ini berbicara mengenai perintah kepada perempuan mukmin agar menjaga pandangan dan menjaga kemaluan, serta tidak menampakkan auratnya kepada beberapa orang tertentu, salah satunya adalah budak perempuan yang dimiliki.

Al-Tafari<sup>215</sup>menampilkan dua penafsiran berbeda terkait frasa “*aw ma> malakat ayma>hunna*” pada rangkaian ayat ini. Penafsiran pertama memaknainya sebagai budak-budak yang dimiliki. Sementara penafsiran kedua memahaminya sebagai budak-budak perempuan dari kalangan kaum musyrik.<sup>215</sup>

Sementara Ibn Kathir menampilkan sebuah riwayat sabab nuzul yang bersumber dari Muqatil b. Hayyan. Dalam riwayat ini diceritakan oleh Jabir b. Abdillah bahwa seorang perempuan bernama Asma' bt. Murshidah, pemilik

<sup>212</sup> al-Qurṭubī, *al-Jamī li Ahkām al-Qurʾān*, Vol. 5, 313.

213 Ibid.

214 Ibid.

<sup>215</sup> Vol. 5, 420.





memerdekakan budak laki-laki (*al-abid*) maupun perempuan (*al-ima*). Namun dalam hal ini ada pandangan beragam dari para ulama. Sebagian memahaminya secara tekstual, sehingga menyamakan budak dengan mahram dalam hal aurat. Pandangan ini berdasarkan pada riwayat ‘Aishah dan Ummu Salamah, serta hadis bersumber dari Anas mengenai kisah Fatimah dan budak laki-laki pemberian Nabi.<sup>220</sup> Al-Razi juga mengutip pendapat dari Mujahid yang mengatakan bahwa para istri Nabi tidak berhijab di hadapan budak *mukatab* mereka. Diriwayatkan pula bahwa ‘Aishah menyisir rambutnya dengan dilihat oleh budak laki-lakinya.<sup>221</sup>

Sedangkan Ibn Mas'ud, Mujahid, al-Hasan, Ibn Sirin, dan Sa'id b. al-Musayyab mengatakan bahwa budak laki-laki tidak boleh melihat rambut majikan perempuannya. Ini juga merupakan pendapat Abu-Hanifah. Beberapa argumen yang dibangun adalah bahwa Nabi Muhammad pernah bersabda: “tidak halal bagi seorang perempuan bepergian lebih dari tiga hari tanpa disertai mahram”. Sedangkan budak bukan bagian dari mahram, sehingga ia tidak diperkenankan bepergian dengan majikan perempuan, pun juga tidak diperkenankan melihat rambutnya, sebagaimana berlaku bagi laki-laki non mahram (*ajnabi*)<sup>222</sup>

Argumen lainnya adalah bahwa kepemilikan seorang perempuan atas budak laki-laki tidak bisa mengubah hukum-hukum haram sebelum berstatus budak menjadi halal. Kepemilikan perempuan atas budak laki-laki juga berbeda dengan kepemilikan laki-laki atas budak perempuan, salah satu perbedaannya

<sup>220</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 23, 208.

221 Ibid.

<sup>222</sup> Ibid., 208-209.

adalah majikan laki-laki boleh bersenang-senang dengan budak perempuannya, sementara majikan perempuan tidak.<sup>223</sup> Argumenasi inilah yang menurut al-Razi> menguatkan penafsiran bahwa yang dimaksud dengan “aw ma> malakat ayma>nuhunna” dalam ayat ini adalah budak perempuan saja. Al-Qurt>bi juga sependapat dengan pemaknaan ini.<sup>224</sup>

### **i. Anjuran Menikahkan Budak**

## Interpretasi Surah al-Nur [102]: 32

Menurut al-Tabari, ayat ini memerintahkan kepada orang-orang mukmin yang memiliki anak laki-laki dan perempuan lajang, serta budak laki-laki dan perempuan yang saleh, agar menikahkan mereka. Kata “*al-ayama*” merupakan bentuk jamak dari “*ayyim*” sebagaimana kata “*al-yatama*” jamak dari “*yatim*”.<sup>225</sup>

Ibn Kathir menjelaskan bahwa perintah dalam ayat ini menurut sebagian ulama bersifat wajib bagi yang mampu. Ia juga mengutip riwayat bersumber dari Abu Hurairah dan di-takhrif oleh Ahmad, Tirmidhi, al-Nasa'i dan Ibn Majah. Sabda Nabi: “ Ada tiga golongan yang Allah wajibkan atas diri-Nya untuk membantu mereka; orang yang menikah dengan niat menjaga diri, budak yang memiliki perjanjian, dan orang yang jihad di jalan Allah.”<sup>226</sup>

Al-Suyuti mengutip penafsiran Ibn ‘Abbas yang mengatakan bahwa ayat ini merupakan perintah dari Allah untuk menikah, dan menikahkan anak laki-laki dan perempuan yang masih sendiri, baik seorang merdeka maupun budak.<sup>227</sup>

Hadis yang bersumber dari Abu>Hurairah tentang tiga golongan orang yang

<sup>223</sup> Ibid. 209.

<sup>224</sup> al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 12, 237.

<sup>225</sup> al-Tábari, *Jamī al-Bayān*, Vol. 5, 421.

<sup>226</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 6, 51.

<sup>227</sup> al-Suyuti, *al-Durr al-Manthur*, Vol. 11, 41-42

berhak mendapat pertolongan Allah juga dikutip oleh al-Suyuti<sup>228</sup> al-Razi<sup>229</sup> ketika menafsiri ayat ini, mendukung pendapat mayoritas ulama yang mengatakan bahwa perintah dalam ayat ini tidak wajib, melainkan sunah. Dengan demikian, tidak boleh memaksa budak, baik laki-laki maupun perempuan, untuk menikah. Sebagaimana berlaku juga untuk anak laki-laki dan perempuan.<sup>229</sup> Sementara al-Qurtubi<sup>230</sup> menampilkan perdebatan ulama madhhab terkait perintah dalam ayat ini. Menurutnya, Abu Hanifah dan Malik, berdasarkan ayat ini, berpendapat bahwa majikan boleh memaksa budak laki-laki atau perempuannya untuk menikah. Hanya saja, Malik memberikan catatan, jika dalam pemaksaan itu tidak terjadi hal yang membahayakan. Catatan ini juga diriwayatkan dari al-Shafi'i<sup>230</sup> dan ia menegaskan bahwa budak tidak boleh dinikahkan secara paksa oleh majikan.<sup>230</sup>

### **j. Anjuran Pemerdekaan Budak**

## Interpretasi Surah al-Nur [102]: 33

Ayat ini menjelaskan mengenai perintah bagi majikan agar memenuhi permintaan budak-budaknya yang mengajukan perjanjian pembebasan (*al-kitabah*), jika dipandang sang budak memiliki kemampuan. Al-Tābari<sup>231</sup> menampilkan perdebatan mengenai status perintah dalam ayat ini. Ada yang berpendapat perintah dalam ayat ini bersifat wajib, ada yang mengatakan bahwa perintah ini tidak wajib, melainkan sunah.

Dari dua pendapat ini, al-Tābarī mendukung pendapat yang mengatakan wajib. Ia memandang bahwa ayat ini harus dimaknai secara *zāhiriyah*, karena

<sup>228</sup> Ibid., 43.

<sup>229</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 21, 212.

<sup>230</sup> al-Qurtubi, *al-Jami li Ahkam al-Qur'an*, Vol. 12, 241.

<sup>231</sup> al-Tabari, *Jami al-Bayan*, Vol. 5, 423.

Sementara itu, Ibn Kathir memaknai frasa “*in ‘alimtum fihim khaira*” sebagai kemampuan kerja dan keahlian yang dimiliki oleh budak, sehingga ia mampu menyelesaikan perjanjian tersebut. Penafsiran ini ia nisbatkan kepada riwayat dari Nabi, yang ditakhrij oleh Abu Dawud dalam al-Marasil. Ada juga yang menafsirinya dengan, amanah (*al-amanah*), kejujuran (*al-siddq*), dan kemampuan finansial (*al-mad*).<sup>233</sup> Ia juga menegaskan bahwa mayoritas ulama memahami perintah dalam ayat ini sebagai perintah sunah, bukan wajib, sehingga majikan diberikan pilihan (*mukhayyar*) antara memenuhi atau menolak.<sup>234</sup>

Al-Razi melakukan kajian kebahasaan atas kata “*al-kitab**ah***” dalam ayat ini. Menurutnya, kata “*al-kitab*” dan “*al-kitab**ah***” secara lafaz sama dengan “*al-‘itab*” dan “*al-‘itab**ah***”. Mengenai akar kata dari istilah “*al-kitab**ah***” ini, al-Razi menaampilkkan dua pendapat berbeda. Pendapat pertama mengatakan berasal dari

236 Ibid.

kata “*al-kutub*”, yang berarti mengumpulkan (*al-dḥm*). Hal ini karena budak *mukatab* berupaya mengumpulkan uang untuk mebebaskan dirinya dari status budak. Pendapat kedua mengatakan berasal dari kata “*al-kitab*” yang berarti mewajibkan atau menetapkan. Hal ini karena budak *mukatab* telah menetapkan dan mewajibkan dirinya untuk memenuhi perjanjian pembebasan.<sup>237</sup>

Ibn Kathir juga menampilkan *sabab nuzul* terkait ayat ini dengan beberapa redaksi dan jalur periwayatan berbeda. Dalam salah satu riwayat bersumber dari al-Zuhri dijelaskan bahwa nama budaknya adalah Mu'adhah, riwayat lain bersumber dari Jabir menyebutkan bernama Musaikah.<sup>239</sup> Sebelum menampilkan beragam riwayat *sabab nuzul*, Ibn Kathir menjelaskan bahwa dalam tradisi jahiliah, bila seseorang memiliki budak perempuan, mereka dipaksa untuk melacurkan diri, dengan tujuan memperoleh keuntungan materi. Tatkala Islam datang, kaum muslimin dilarang melakukan tradisi ini.<sup>240</sup>

<sup>237</sup> al-Razi, *Tafsir al-Razi*, Vol. 23, 216.



Salah satu memiliki dua budak perempuan, masing-masing bernama Musaykah, dan Umaymah. Dua budak ini dipaksa untuk berzina dengan melacurkan diri. Kemudian mereka berdua melapor kepada Nabi Muhammad saw., lalu turunlah ayat ini.<sup>241</sup> Sementara dalam riwayat bersumber dari Abu Malik dijelaskan bahwa budak perempuan Ubay ini, pada masa jahiliyah memang bekerja sebagai pelacur untuk majikannya. Setelah masuk Islam, ia masih dipaksa untuk melakukan, dan menolak, lalu melapor kepada Nabi. Lalu turunlah ayat ini.<sup>242</sup>

### k. Aurat Budak di Hadapan Majikan

## Interpretasi Surah al-Nur [102]: 58

Ayat ini menjelaskan mengenai waktu-waktu yang dilarang bagi para budak untuk bertemu majikannya, kecuali dengan izin terlebih dahulu. Waktu-waktu tersebut adalah, sebelum waktu subuh, tengah hari, dan setelah waktu isya'. al-Tabari menampilkan dua pendapat mengenai budak yang dimaksud dalam ayat ini. Ada yang mengatakan bahwa budak dalam ayat ini adalah budak laki-laki saja, ada yang berpendapat tertuju untuk budak laki-laki maupun perempuan. Al-Tabari memilih mendukung pendapat yang kedua.<sup>243</sup>

Ibn Kathir menampilkan sebuah riwayat *sabab nuzul* berkenaan dengan ayat ini. Riwayat yang bersumber dari Muqatil b. Hayyan ini menjelaskan bahwa suatu hari ada seorang laki-laki dari kalangan *ansar* bersama istrinya menyiapkan makanan untuk Nabi. Para sahabat kemudian banyak yang masuk ke rumah laki-laki *ansar* ini untuk makan tanpa minta izin terlebih dahulu. Melihat kejadian ini,

<sup>241</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 11, 51.

<sup>242</sup> Ibid. 53.

<sup>243</sup> al-Tábari, *Jamī al-Bayān*, Vol. 5, 444.



sebelum masuk rumah majikannya di tiga waktu tersebut.<sup>247</sup> Riwayat ini juga ditampilkan oleh al-Suyuti<sup>248</sup>

## 1. Anjuran Pemerdekaan Budak

### 1) Interpretasi Surah al-Mujadilah [105]: 3

Ayat ini berbicara mengenai kafarat suami yang telah melakukan *zihar* terhadap istrinya, kemudian ia menarik kembali ucapannya. Menurut al-Tābari partikel “*li*” yang ada pada ayat “*thumma ya uduḥa limaḡqabū*.” bisa bermakna “*ilaḡ*” atau “*fiḡ*”. Jadi makna ayat ini menjadi “*thumma ya’uduḥa ilaḡmaḡqabū*” atau “*fiḡmaḡqabūḡ*”. Artinya mereka membatalkan ucapan *zihar* atas istrinya tersebut, sehingga istrinya menjadi halal baginya.<sup>249</sup> Kafarat bagi suami yang telah melakukan *zihar* atas istrinya adalah dengan memerdekakan budak (*tahfiḡ raqabah*), baik budak laki-laki atau perempuan.<sup>250</sup>

Ibn Kathir menampilkan *sabab nuzul* ayat ini, berupa riwayat yang bersumber dari Ibn ‘Abd. Allah b. Salam dari Khawlah bt. Tha’labah. Dalam riwayat ini dijelaskan bahwa Khawlah telah di-zihar oleh suaminya bernama Aws b. al-Samit. Ibn Kathir menegaskan bahwa riwayat ini merupakan riwayat yang sahih terkait *sabab nuzul* permulaan surah al-Mujadilah. Mengenai riwayat dari Salamah b. Sa’id menurutnya bukan merupakan *sabab nuzul* ayat ini.<sup>251</sup> Riwayat yang sama juga dikutip oleh al-Suyuti.<sup>252</sup>

<sup>247</sup> Ibid.

<sup>248</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 11, 101.

<sup>249</sup> al-Tabari, *Jami al-Bayan*, Vol. 7, 240.

250 Ibid.

<sup>251</sup> Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Vol. 8, 37.

<sup>252</sup> al-Suyutī, *al-Durr al-Manthūr*, Vol. 14, 305.









Tema ini terulang sebanyak enam ayat, semuanya menggunakan term “*malakat aymān*”.

Tema ini terulang sebanyak tiga ayat, semuanya menggunakan term “*malakat ayma*”.

Tema ini disebutkan satu kali dengan term “*malakat ayma*”.

Tema ini disebutkan satu kali dengan term “*ibad*” serta “*ima*”

Tabel 3.4  
Tema, Pengulangan, dan Term Ayat-ayat Perbudakan

No	Tema	Pengulangan	Term
1	Pemerdekaan	7	<i>Raqabah</i> 4 kali, <i>Malakat ayma</i> 1 kali, <i>Riqab</i> 2 kali.
2	Perlakuan Baik	6	<i>Malakat ayma</i> 5 kali, 'abd/amat 1 kali.
3	Legalitas Menggauli	6	<i>Malakat ayma</i> 4 kali, <i>ruhum</i>
4	Aurat Budak	3	<i>Malakat ayma</i> 3 kali
5	Menikahi Budak Perempuan	1	<i>Malakat ayma</i> 1 kali
6	Menikahkan Budak	1	' <i>ibad, ima</i> '

Setelah memaparkan data penafsiran-penafsiran pramodern atas ayat-ayat perbudakan secara kronologis, dalam subbab ini peneliti menyajikan bagaimana para ulama dan sarjana modern-kontemporer menafsiri dan memahami ayat-ayat

perbudakan. Data yang ditampilkan dalam subbab ini tidak disusun secara kronologis per-ayat, melainkan secara *random* (acak), dengan memilih dan memilih data yang peneliti anggap memiliki perbedaan secara substansial dengan data pada sub sebelumnya. Hal ini dilakukan untuk meminimalisir pengulangan data dan pendapat yang mirip atau sama.

Beberapa sarjana modern-kontemporer yang dikutip dalam sub ini antara lain: Muhammad ‘Abduh (w. 1905 M), Mustafa al-Maraghi (w. 1945 M), Muhammad Izzat Darwazah (w. 1984 M), Fazlur Rahman (w. 1988 M), Wahbah al-Zuhayli (w. 2015 M), Muhammad Shahfur (w. 2020 M), Muhammad ‘Ali al-Sabuni (l. 1930 M), dan M. Quraish Shihab (l. 1944 M).

Pada masa modern-kontemporer, terdapat ragam pandangan dan penafsiran terhadap ayat-ayat perbudakan. Beberapa masih menafsirkan ayat-ayat ini dengan paradifma pramodern. Namun terdapat juga ragam penafsiran yang tidak lagi kental dengan nuansa pramodern.

## 1. Sarjana Modern dengan Paradigma Pramodern

Ahmad Mustafa al-Maraghi>tatkala menafsiri ayat 13 surah al-Balad, menjelaskan bahwa, memerdekakan budak dalam al-Qur'an maupun al-sunnah merupakan sesuatu yang sangat dianjurkan. Ia menafsiri frasa “*fakku raqabah*” dalam ayat ini dengan “*itq al-raqabah aw al-i anah alayha*” (memerdekakan budak, atau membantu agar budak bisa merdeka). Dalam menafsirkan ayat ini, al-Maraghi>mengutip hadis riwayat al-Barra>b. al-‘Azib tentang seorang laki-laki yang datang kepada Nabi agar diberikan amalan yang bisa membuatnya masuk surga. Nabi kemudian memerintahkannya untuk memerdekakan budak atau

membantu para budak agar mereka bisa merdeka.<sup>268</sup> Tatkala menafsiri ayat kelima dan keenam surah al-Mu'minun, al-Maraghi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan "*malakat aymān*" dalam ayat ini adalah budak perempuan.<sup>269</sup> Penafsiran yang sama juga pada ayat 30 surah al-Ma'arij.<sup>270</sup> Secara umum, al-Maraghi menafsiri ayat-ayat perbudakan tidak jauh berbeda dengan penafsiran yang dilakukan oleh mufasir pramodern.

Muhammad ‘Ali al-Sabuni juga berpandangan sama. Pada saat sampai pada ayat perbudakan yang turun pertama kali, surah al-Balad [90]: 13, ia menafsiri bahwa yang dimaksud dengan "*fakku raqabah*" adalah memerdekakan dan membebaskan budak (*'itq raqabah wa takhlisaha*). Tidak ada penjelasan atau komentar terkait fenomena dan fakta perbudakan di era modern.<sup>271</sup> Pada ayat yang menyinggung relaksi seksual dengan majikan, seperti surah al-Mu'minun [23]: 6, ia menafsiri kata "*ma'malakat aymana*" hanya sebatas makna lingustik, yakni "*al-ima' al-mamluka*".<sup>272</sup> Bahkan dalam penafsiran frasa yang sama di surah al-Ma'arij [70]: 30, ia memberikan penjelasan bahwa budak perempuan statusnya sama dengan istri, dalam arti halal dikumpul. Menggauli istri dan budak perempuan dihalalkan dan mendapatkan pahala, karena termasuk bagian dari memperbanyak keturunan.<sup>273</sup>

<sup>268</sup> Ahmad Mustafa al-Maraghi, *al-Tafsir al-Maraghi* (Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946), Vol. 30, 162.

<sup>269</sup> Ibid., Vol. 18, 6.

<sup>270</sup> Ibid., Vol. 29, 72.

<sup>271</sup> Muḥammad ‘Alī al-Sabūnī, *Safwat al-Tafasir*, Vol.3 (Makkah: Jami‘at Malik b. ‘Abd. al-‘Aziz, t.th), 490.

<sup>272</sup> Ibid., Vol. 2, 230.

<sup>273</sup> Ibid., Vol. 3, 401.



‘Abduh juga menyoroti fenomena perbudakan yang masih saja terjadi di era modern ini. Praktik ini banyak dilakukan oleh orang-orang awam karena mereka tidak mengetahui hukum yang benar, sementara para cendekia tampak diam melihat fenomena ini, sehingga terus berlangsung selama berabad-abad. ‘Abduh kemudian kembali menegaskan bahwa, tradisi perbudakan yang telah terlembagakan selama berabad-abad ini, baik di negara dengan penduduk kulit hitam maupun kulit putih, adalah jelas-jelas bertentangan dengan syariat Islam.<sup>277</sup>

Darwazah memberikan catatan yang cukup panjang mengenai perbudakan dan bagaimana posisi al-Qur'an dalam menyikapi perbudakan. Ia membuat sub tersendiri dengan judul "*Ta'liq 'ala Mawdu'at al-Raqiq wa Mawqif al-Qur'an Minhu wa Haththihi 'ala 'Itqih*".<sup>279</sup> Menurutnya, melalui ayat inilah al-Qur'an untuk pertama kalinya menyinggung mengenai isu perbudakan dan kampanye pembebasan budak. Ia menegaskan bahwa tradisi perbudakan telah ada di

<sup>279</sup> Ibid., Vol. 2, 259.

Al-Qur'an memahami bahwa tradisi perbudakan ini merupakan sebuah fakta sosial, oleh karenanya, al-Qur'an dalam berbagai narasi, serta dalam berbagai kondisi, mulai mengkampanyekan pembebasan budak dan perlakuan yang baik atas mereka. Salah satu usaha yang dirintis oleh al-Qur'an untuk menghentikan perbudakan adalah dengan memberikan kebebasan tawanan perang secara sukarela, atau dengan membayar tebusan, sebagaimana dalam surah Muḥammad [47/95]:4. Hal ini karena pada masa itu, sumber utama perbudakan adalah peperangan.<sup>281</sup>

<sup>280</sup> Ibid., 260.

<sup>281</sup> Ibid., 261.



Darwazah kemudian menampilkan sejumlah riwayat hadis mengenai anjuran dan perintah Nabi untuk memerdekakan budak serta memperlakukan budak dengan baik. Ia kemudian menegaskan bahwa dalam masalah perbudakan ini, antara al-Qur'an dan petunjuk dari Nabi Muhammad sama-sama memberikan perhatian yang sangat mendalam, sebagaimana perhatian Nabi dalam masalah sosial dan kemanusiaan lain kala itu.<sup>283</sup>

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Ibid., 262.

Tatkala menafsiri surah al-Mu'minun [23/74]: 5-6, Darwazah juga memberikan catatan yang cukup panjang berkaitan dengan kebolehan majikan melakukan hubungan biologis (*iftirash*) dengan budak perempuan (*milk al-yamin*). Menurutnya, ia perlu memberikan catatan mengenai kebolehan majikan melakukan “*iftirash*” dengan budak perempuannya (*milk al-yamin*) yang dipahami dari ayat kelima dan keenam surah ini, meskipun ia telah memberikan catatan mengenai fenomena perbudakan ketika menafsiri surah al-Balad. Hal ini karena kebolehan “*iftirash*” telah menjadi bagian dari syariat Islam, dan tema tentang ini banyak ditemukan dalam surah-surah Makkiah maupun Madaniyah yang turun kemudian.<sup>285</sup>

<sup>284</sup> Ibid., 264.

[illegible]

Darwazah menyangkan terkait fakta bahwa, kaum muslimin terlalu melonggarkan dan memperluas wilayah ini. Dari sini kemudian mereka berpandangan bahwa, setiap orang non-muslim, baik kulit hitam atau lainnya, yang berhasil ditahan atau ditawan atau dibeli, dianggap sebagai budak. Sehingga, dalam pandangan mereka, kaum perempuan yang diperoleh dengan cara-cara di atas, termasuk anak-anak mereka, boleh untuk digauli (*iftirash*). Padahal secara yuridis, Islam telah menetapkan bahwa budak adalah mereka yang telah menjadi budak sebelum Islam atau keturunan mereka, atau karena sebab menjadi tawanan perang kaum muslimin melawan non muslim. Islam juga tidak melegalkan memperbudak kaum muslimin, bahkan non-muslim, jika memang mereka bukan dari golongan yang memerangi umat Islam. Orang non-muslim tidak serta merta menjadi dianggap sebagai musuh, kecuali jika memang mereka yang secara nyata memerangi kaum muslim. Lebih dari itu, tegas Darwazah, kebolehan memperbudak musuh non-muslim yang memerangi kaum muslim bukanlah suatu kewajiban, melainkan dalam konteks yang sangat terbatas. Hal ini karena adanya kebijakan mengenai pembebasan tawanan perang baik secara sukarela maupun dengan membayar tebusan, telah jelas dan tegas dalam surah Muh ammad [47/95]:

4.<sup>287</sup> Praktik aktual selama dakwah Nabi juga menggambarkan bahwa tawanan

<sup>287</sup> Ibid., 307.

Berangkat dari ketentuan ini, melakukan “*iftirash*” atas perempuan dengan berdasarkan pada konsep “*milk al-yamin*” yang tidak sesuai dengan batasan-batasan yang telah disebutkan di atas, adalah tindakan yang bertentangan dengan syariat Islam. Dengan demikian, misi dan tujuan al-Qur’ān serta sunnah Nabi, untuk menghapuskan perbudakan, dengan berbagai cara dan tahapan, merupakan bukti yang kuat bahwa sejak awal Islam telah memperjuangkan hal ini. Jika di masa modern sekarang ini, mayoritas negara-negara di dunia telah sepakat, termasuk beberapa negara Islam, untuk menghapuskan perbudakan, sebenarnya, hal demikian itu sesuai dengan misi dan tujuan al-Qur’ān sejak awal risalah.<sup>289</sup> Namun disayangkan, masih ada sebagian kaum muslim yang menganggap bahwa perbudakan adalah bagian dari syariat Islam, meskipun fakta modern sudah tidak mendukung pandangan ini, terlebih lagi praktik perbudakan sekarang ini, sebagian, bahkan keseluruhan sudah keluar dari batasan-batasan syariat Islam.<sup>290</sup>

288 Ibid.  
289 Ibid.  
290 Ibid.



Wahbah al-Zuhayli<sup>296</sup> tidak banyak memberikan komentar mengenai penafsiran ayat-ayat seputar budak, karena secara factual perbudakan telah dihapuskan. Setiap sampai pada ayat yang menyinggung budak ia hanya menjelaskan makna linguistik secara singkat, kemudian berkomentar, “konteks ayat ini adalah masa lalu, di mana perbudakan masih terjadi, sementara saat ini perbudakan telah dihapuskan.”

<sup>294</sup> Ibid.

295 Ibid.

[illegible]



Al-Zuhayli<sup>298</sup> menambahkan bahwa, fenomena perbudakan yang sudah terlembagakan dalam masyarakat Arab menuntut al-Qur'an untuk melakukan penghapusan budak secara bertahap. Karena kondisi sosial, politik, dan ekonomi kala itu tidak memungkinkan untuk mengharamkan perbudakan secara langsung. Jadi, menurutnya, penghapusan perbudakan di muka bumi sebenarnya telah dirintis oleh Islam sejak awal. Namun faktanya, institusi perbudakan terus berlangsung sejak abad pertengahan hingga mendekati masa modern, dan mulai berhenti tatkala beberapa negara Eropa sepakat menghentikan perdagangan budak, melalui konferensi di Wina tahun 1810 M. Setelah konferensi ini, terjadi beberapa kesepakatan-kesepakatan sejenis, dan puncaknya pada 7 September 1959 M. di Jenewa Swiss, diadakan kesepakatan mengenai penghapusan perbudakan, penjualan budak, tindakan-tindakan yang sama dengan perbudakan.<sup>298</sup>

<sup>297</sup> Wahbah al-Zuhayri, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol.3 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), 359.

[illegible]



Shahfūr kemudian menjelaskan bahwa “*milk al-yamin*” dalam tradisi Islam klasik dimaknai sebagai budak “*al-riqq*”. Hal ini, menurutnya, karena memang perbudakan telah terlembagakan sejak berabad-abad lalu. Istilah “*milk al-yamin*” ini diperkenalkan pertama kali oleh al-Qur’ān, karena istilah ini tidak dikenal dalam tradisi Arab. Selain memakai istilah “*milk al-yamin*”, al-Qur’ān juga memakai istilah “*raqabah*” untuk menyebut budak.<sup>302</sup> Walaupun saat ini tradisi budak dan perbudakan telah berhenti, tapi di al-Qur’ān tema tentang ini masih eksis, dan terulang sebanyak 15 kali. Shahfūr menegaskan bahwa, wajib bagi kita umat Islam untuk menentukan bagaimana posisi ayat-ayat ini di masa modern seperti sekarang ini. Jika tidak, maka akan ada anggapan bahwa ayat-ayat ini secara historis telah ter-*nasakh*.<sup>303</sup>

Menurut Shahfur, risalah Nabi Muhammad telah melakukan lompatan besar dalam perjalanan sejarah, dengan meletakkan dasar-dasar pembebasan budak. Ini sesuai dengan misi Islam yang memperjuangkan persamaan antara manusia, serta menetapkan bahwa ukuran kemuliaan disisi Allah adalah sifat takwa [49]:

13. Islam juga memperjuangkan kebebasan (*al-hurriyah*) atas hamba-hambanya, dan melarang perbudakan pada sesama manusia. Oleh karenanya, Islam menyediakan konsep pengganti yang bisa menempati posisi perbudakan tanpa menimbulkan gejolak sosial maupun ekonomi dalam masyarakat. Karena faktanya, setelah Nabi wafat, tradisi ini terus berlangsung sepanjang sejarah, dan

<sup>302</sup> Muḥammad Shahrur, *Nahw Usul*, 286.

<sup>303</sup> Ibid., 287.



untuk melakukan zina, serta harus disertai persetujuan komunitas yang ada di wilayahnya.<sup>307</sup>

Shahfūr juga menjelaskan bahwa, dalam tradisi fikih klasik, makna “*milk al-yamin*” disepakati sebagai budak. Budak-budak ini kebanyakan diperoleh dari peperangan dan praktik jual beli. Pada masa itu, budak halal untuk dijual disentuh, diajak berhubungan badan, dan lain-lain layaknya properti. Saat ini mayoritas sarjana hukum Islam kontemporer sepakat bahwa konsep “*milk al-yamin*” telah usai, dan tidak boleh dipraktikkan lagi. Namun beberapa kelompok ekstrimis-radikalis yang memperjuangkan gerakan Islam jihadi berupaya menghidupkan kembali tradisi perbudakan sebagaimana terjadi dalam tradisi pramodern. Di antara mereka adalah kelompok “Da’ish”, yang beranggapan bahwa menghidupkan perbudakan berarti menghidupkan kembali tradisi-tradisi yang terpuji (*al-sunan al-mahmudah*), padahal, menurut Shahfūr, zaman budak telah berhenti pada masa kenabian. Sebagai kompensasinya, Islam membuat konsep “*milk al-yamin*”, yang dalam pandangan Shahfūr merupakan hubungan berdasarkan kesepakatan (*‘alaqah ta aqidiyah*) antara dua orang merdeka yang isinya bisa berupa pelayanan rumah, membantu pekerjaan, maupun hubungan

[illegible]





yang terjadi di Tunisia, yang melarang poligami. Hal ini sebagaimana kebijakan ‘Umar b. al-Khattab, sebagai khalifah waktu itu, yang melarang kawin mutah, karena memandang bahwa kebutuhan ini sudah tidak masuk dalam kategori darurat, sebagaimana pada masa awal Islam.<sup>314</sup>

Sementara itu, M. Quraish Shihab tatkala menafsiri surah al-Mu'minun ayat 6, menjelaskan mengenai makna “*ma>malakat ayma*” dalam ayat ini. Menurutnya, kata “*ma>malakat ayma*” yang diterjemahkan dengan “budak wanita yang mereka miliki”, merujuk kepada satu kelompok masyarakat yang ketika turunnya al-Qur’an merupakan satu fenomena umum masyarakat manusia seluruh dunia. Dapat dipastikan bahwa Allah dan Rasul-Nya tidak merestui perbudakan, walau dalam saat yang sama harus pula diakui bahwa al-Qur’an dan al-Sunnah tidak mengambil langkah drastis untuk menghapuskannya sekaligus. Al-Qur’an dan al-Sunnah menutup semua pintu untuk lahir dan berkembangnya perbudakan, kecuali satu pintu yaitu tawanan perang yang berasal dari peperangan dalam rangka mempertahankan diri dan akidah. Itu pun, menurut Shihab, lebih disebabkan karena ketika itu demikianlah perlakuan umat manusia di seluruh dunia terhadap tawanan perangnya. Namun kendati tawanan perang diperkenankan untuk diperbudak, tetapi perlakuan terhadap mereka sangat manusiawi. Bahkan al-Qur’an member peluang kepada penguasa muslim untuk membebaskan mereka dengan tebusan atau tanpa tebusan; berbeda dengan sikap umat manusia ketika itu.<sup>315</sup>

314 Ibid.

<sup>315</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 9 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 156-157.

Shihab menambahkan bahwa, Islam menempuh cara bertahap dalam pembebasan perbudakan, antara lain disebabkan oleh situasi dan kondisi para budak yang ditemuinya. Para budak ketika itu hidup bersama tuan-tuan mereka, sehingga kebutuhan sandang, pangan dan papan mereka terpenuhi. Bisa dibayangkan bagaimana jadinya jika perbudakan dihapus sekaligus, pasti akan terjadi problem sosial, yang jauh lebih parah dari PHK (Pemutusan Hubungan Kerja). Jika para budak pada waktu itu dibebaskan, bukan saja pangan yang harus mereka tanggung, tetapi juga papan. Dalam konteks ini, menurut Shihab, dapat dipahami bahwa al-Qur'an dan *al-Sunnah* menempuh jalan bertahap dalam menghapus perbudakan.<sup>316</sup>

Shihab melanjutkan bahwa, sebagai solusinya, al-Qur'an membuat ketentuan-ketentuan hukum bagi para budak tersebut, sehingga mengakibatkan adanya tuntunan agama, baik dari segi hukum ataupun moral yang berkaitan dengan perbudakan. Salah satunya adalah adanya instruksi menikahi budak perempuan. Seorang budak perempuan yang dinikahi oleh laki-laki merdeka, dan melahirkan anak, maka ibu dan anaknya secara otomatis berstatus merdeka. Dengan demikian, pernikahan seorang merdeka dengan budak perempuan, merupakan salah satu cara menghapus perbudakan.<sup>317</sup>

Shihab menegaskan bahwa, budak-budak perempuan sebagaimana disinggung di atas, kini tidak ada lagi. Pembantu-pembantu rumah tangga atau tenaga kerja wanita yang bekerja atau dipekerjakan di dalam atau di luar negeri, sama sekali tidak dapat disamakan dengan budak-budak pada masa itu. Ini karena

<sup>316</sup> Ibid., 157.

317 Ibid.

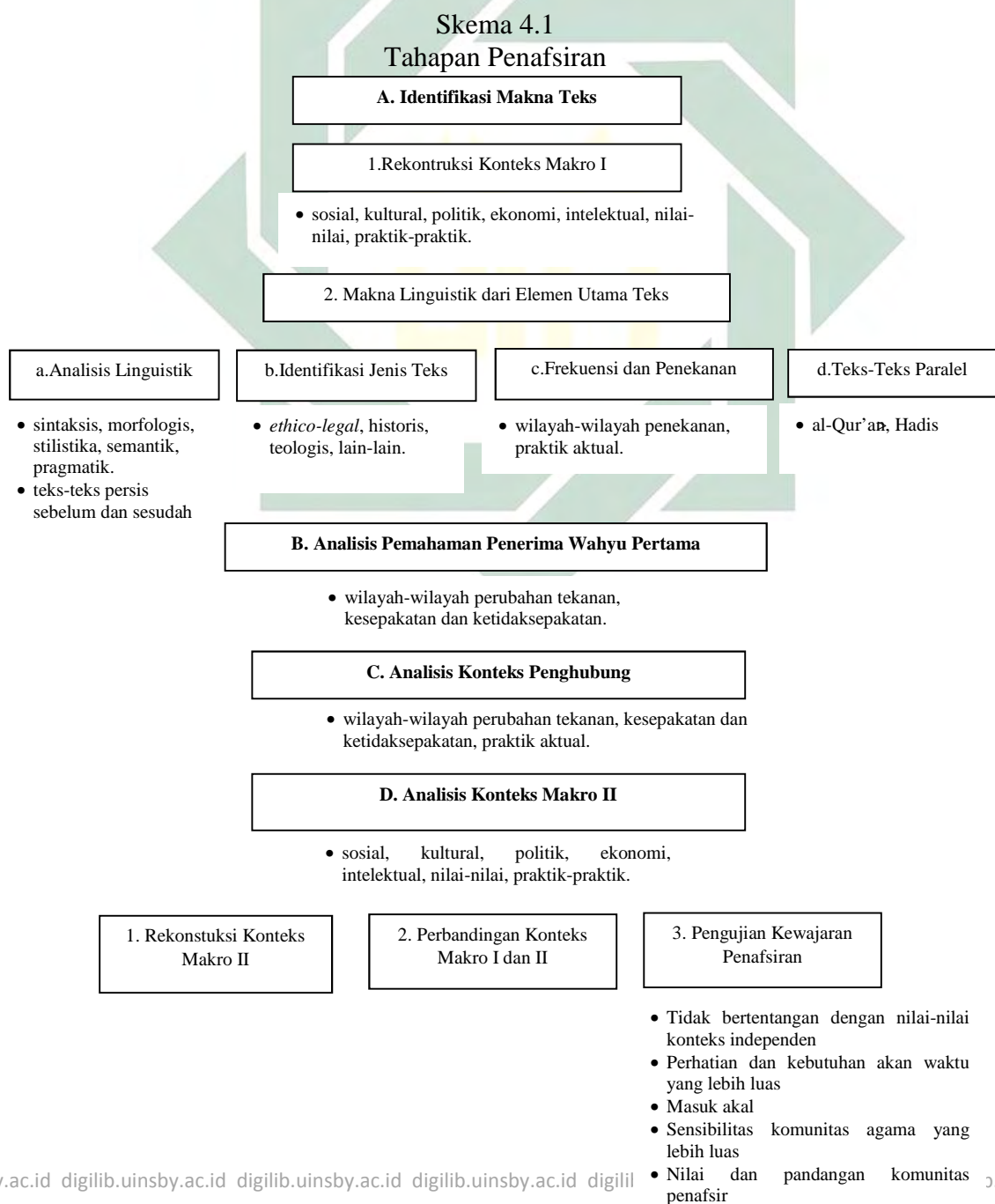
Menurut Shihab, meskipun perbudakan secara resmi tidak dikenal oleh masyarakat dewasa ini, bukan berarti bahwa ayat-ayat budak dapat dinilai tidak relevan lagi, karena al-Qur'an tidak hanya diturunkan untuk masyarakat abad ke VII saja, melainkan untuk semua umat manusia hingga akhir zaman. Semua diberi petunjuk dan semua dapat mengambil petunjuk sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan zamannya. Masyarakat abad ke-7 menemukan budak-budak perempuan, dan bagi merekalah tuntunan itu diberikan. Di sisi lain, menurut Shihab, manusia modern tidak mengetahui perkembangan masyarakat pada abad-abad yang akan datang. Bisa jadi mereka mengalami perkembangan yang belum dapat diduga dewasa ini. Ayat-ayat ini atau jiwa petunjuknya dapat mereka jadikan rujukan dalam kehidupan mereka.<sup>319</sup>

319 Ibid.

## BAB IV

### KONTEKSTUALISASI DAN REKONSTRUKSI PENAFSIRAN AYAT- AYAT PERBUDAKAN

Tahapan kontekstualisasi ayat-ayat perbudakan dan rekonstruksi penafsirannya melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed dalam bab ini, digambarkan dalam bentuk skema sebagai berikut:



### A. Identifikasi Makna Teks

Langkah pertama dalam proses kontekstualisasi ini adalah usaha menyediakan waktu untuk mengakrabi konteks yang lebih luas saat penafsiran sedang dilakukan. Salah satu pertimbangan yang akan membantu adalah memahami tentang subjektivitas mufasir. Setiap mufasir selalu membawa serta pelbagai pengalaman, pandangan, keyakinan, nilai dan kesan awalnya sendiri ke dalam proses penafsiran, dan hal ini akan berpengaruh secara signifikan dalam tafsirnya. Hal tersebut juga meliputi: pengetahuannya mengenai dunia, pengalaman hidup; keyakinan dan nilai seperti keyakinan kepada Tuhan, para Nabi, kitab-kitab, dan kehidupan setelah mati; harapan, kesukaan, ketidaksukaan, dan prioritas hidupnya; pendidikan, dan pelatihan seperti penguasaanya atas bahasa, agama, al-Qur'an dan tradisi keagamaan; identitas-identitas seperti gender, etnik, budaya, bahasa, profesi, atau hubungan keluarga; sikapnya terhadap isu-isu politik, keagamaan, budaya atau ekonomi; dan status serta peran komunitasnya di dalam masyarakat.<sup>1</sup>

Sebagai hasil dari semua faktor tersebut di atas, sang mufasir sebenarnya telah terlibat dengan teks dalam banyak level, bahkan sebelum penafsiran dimulai. Kesadaran akan hal ini membebaskan sang mufasir dari hasrat untuk mengklaim finalitas atau kesempurnaan, karena perspektif personal selalu melekat dalam setiap penafsiran.

<sup>1</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 160.



## 1. Rekonstruksi Konteks Makro I

### a. Peta Geografis-Sosiologis Jazirah Arab

Semenanjung Arab terletak di satu lokasi yang sangat strategis. Bentuknya memanjang dan tidak segi empat. Di sebelah utara ada Palestina dan Sham, sebelah timur Hirah dan Dajlah/Tigri, Eufрат serta Teluk Arab/Persia. Sedangkan di sebelah selatan ada Samudera Hindia dan Teluk Aden, dan sebelah barat adalah Laut Merah. Dengan demikian, semenanjung ini dikelilingi oleh lautan dan padang pasir.<sup>2</sup>

Ahli falak dan geografi Yunani bernama Ptolemy, yang hidup pada abad kedua Masehi, sebagaimana dikutip oleh Jawaḍ ‘Ali, menulis bahwa Makkah sudah dikenal sejak abad kedua Masehi. Ptolemy menjelaskan bahwa ada sebuah kota bernama *Macoraba*. Kota ini, menurut kesimpulan Jawaḍ, disepakati oleh para sejarawan sebagai kota Makkah. Sebenarnya, term *Macoraba* berasal dari bahasa Arab, yakni Makkah. Secara linguistik, kata *Macoraba* berasal dari *makrabah* (*kaf*). *Makrabah* awalnya berbentuk *maqrabah* (*qaf*), diderivasikan dari kata *taqrib* yang bermakna dekat.<sup>3</sup> Istilah ini mengalami perubahan dari segi lafaznya untuk menyesuaikan dengan lisan orang-orang Yunani. Perubahan seperti ini biasa terjadi dalam bahasa. Perubahan istilah ini juga terjadi dalam al-Qur’ān, yakni kata *bakkah*, yang kemudian menjadi Makkah. Dua istilah ini merujuk kepada satu tempat, yaitu *bayt al-hq̣ram*. Kedua istilah ini hanya dibedakan oleh huruf pertama, antara “*ba*” pada istilah Bakkah, dan “*mim*” pada

<sup>2</sup> M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. Dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), 51.

<sup>3</sup> Jawād: 'Ali> al-Mufasssūl fi>Tarīkh al-'Arab Qabla al-Islām, Vol.1 (Baghdad: Universitas Baghdad,1993), 140.

Salah satu keistimewaan Jazirah Arabia adalah, meskipun wilayahnya demikian luas, mencapai 100 kilometer, namun dalam percakapan sehari-hari, mereka menggunakan bahasa yang sama, yaitu bahasa Arab. Bahasa Arab sangat unik, keunikannya terlihat antara lain pada kekayaannya, bukan saja pada kemampuannya menetapkan feminim atau maskulin, dan pada bilangannya, yaitu tunggal, dual, dan plural, tetapi juga pada kosakata dan sinonimnya. Masyarakat Arab masa lalu sangat mahir menggunakan bahasa mereka dengan tepat dan baik, bahkan tidak jarang di antara mereka ada yang mengucapkan kalimat-kalimat bersajak atau syair-syair secara spontan. Syair-syair yang istimewa mereka gantung di Kakbah, inilah yang dikenal dengan istilah “*al-mu allaqa*”, dalam arti sesuatu yang sangat istimewa.<sup>6</sup> Pada abad ke-5 dan ke-6 M, Jazirah Arabia terletak antara dua kekuatan super di masanya, yaitu imperium Persia dan Romawi. Saat ini, semenanjung atau jazirah Arabia merupakan jalur yang cukup penting dalam relasi ekonomi antara Asia, Afrika, dan Eropa.

<sup>4</sup> Muḥammad b. ‘Alwī b. al-‘Abbās al-Maliki *Fi Rihlah al-Bayt al-Haram* (Makkah: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyah, 2000), 154-156.

<sup>5</sup> M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 56-57.

<sup>6</sup> Ibid., 56-57.

yang berbatasan dengan Laut Arab di sebelah selatan, Teluk Adn dan Laut Merah di sebelah barat, Oman di sebelah timur, dan Hġjaz di sebelah utara. 3) Tihamah, yaitu daerah dataran rendah sepanjang pantai Laut Merah. 4) Najd, yakni wilayah tinggi yang membentang di pegunungan Hġjaz menuju ke timur hingga padang pasir Bahrayn. 5) Yamamah, yakni wilayah yang bersambung dengan Bahrayn di arah timur dan Hġjaz di arah barat.<sup>7</sup>

Hijaz adalah daerah daerah paling subur di Jazirah Arabia. Panjangnya mencapai 700 mil dari selatan ke utara, dan lebarnya mencapai 350 mil dari timur ke barat. Banyak pegunungan di wilayah ini, tingginya ada yang mencapai seribu meter, namun ada yang hanya seratus meter, dan lebih tepat disebut sebagai bukit. Meskipun wilayah ini banyak terdiri dari tumpukan pasir, namun ada juga dataran tinggi yang cukup subur, antara lain karena adanya sumur, mata air, dan telaga-telaga. Karenanya, di sekitar dataran tinggi jenis ini banyak tumbuhan dan rerumputan, dan banyak ditemukan pemukiman-pemukiman penduduk yang dikelilingi benteng-benteng untuk menghalau serangan musuh. Hijaz relatif lebih maju daripada wilayah-wilayah lainnya. Namun demikian, secara umum, ciri-ciri Jazirah Arabia adalah kegersangan karena faktor geografis dan geologis, sehingga membuat wilayah ini tidak memiliki banyak penduduk. Penduduk di Jazirah Arabia dikenal sebagai penduduk yang suka berpindah-pindah (nomaden). Hal ini menjadikan masyarakatnya tidak mampu membangun peradaban yang maju sebagaimana masyarakat di belahan dunia lain. Kondisi demikian juga yang

<sup>7</sup> M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 52.

## 1) Gambaran Umum Jazirah Arabia Pra-Kenabian

Secara sosio-politik, masyarakat Arab terbagi menjadi dua kelompok utama: Arab 'Aribah (merujuk kepada 'Arab Qahṭanīyah) dan Arab Musta'ribah (merujuk kepada Arab 'Adnanīyah). Arab 'Adnanīyah merupakan Arab asli, sedangkan Arab Qahṭanīyah merupakan level kedua. Arab kedua ini dibawa Nabi Ibrahim dan Nabi Isma'īl sebagai pendatang di Makkah, yang kemudian menjadi mayoritas di sana.<sup>11</sup> Nabi Ibrahim dan Isma'īl mendirikan Ka'bah sembari berdoa agar ia menjadi tempat beribadah bagi umat manusia. Setelah besar, Ismail menikah dengan perempuan Bani Jurhum yang lebih dulu menetap di sana,

<sup>11</sup> Ibid., 69-77.

ir Fihir b. Malik. Anak-anak Fihir b. Malik b. M  
yush, sehingga kelak keturunan ini dikenal de  
asyarakat Arab semuanya mengaku sebagai Qu  
mulia, bahasanya fasih, pemberani, suka mem  
2  
Jurhum dikalahkan oleh bani Khaza'ah, secara c  
umnya dikuasai oleh bani Jurhum berubah me  
aza'ah. Setelah itu, pindah ke Qusayy b. Kilab  
ga Makkah berada di bawah kekuasaan kabilah Q  
ay. Kemudian, Qusayy memiliki beberapa anak  
dan 'Abd al-Aziz. Dari tiga ini yang paling te

ir Fihir b. Malik. Anak-anak Fihir b. Malik b. M  
yush, sehingga kelak keturunan ini dikenal de  
asyarakat Arab semuanya mengaku sebagai Qu  
mulia, bahasanya fasih, pemberani, suka mem  
2  
Jurhum dikalahkan oleh bani Khaza'ah, secara c  
umnya dikuasai oleh bani Jurhum berubah me  
aza'ah. Setelah itu, pindah ke Qusayy b. Kilab  
ga Makkah berada di bawah kekuasaan kabilah Q  
ay. Kemudian, Qusayy memiliki beberapa anak  
dan 'Abd al-Aziz. Dari tiga ini yang paling te

ir Fihir b. Malik. Anak-anak Fihir b. Malik b. M  
yush, sehingga kelak keturunan ini dikenal de  
asyarakat Arab semuanya mengaku sebagai Qu  
mulia, bahasanya fasih, pemberani, suka mem  
2  
Jurhum dikalahkan oleh bani Khaza'ah, secara c  
umnya dikuasai oleh bani Jurhum berubah me  
aza'ah. Setelah itu, pindah ke Qusayy b. Kilab  
ga Makkah berada di bawah kekuasaan kabilah Q  
ay. Kemudian, Qusayy memiliki beberapa anak  
dan 'Abd al-Aziz. Dari tiga ini yang paling te

Qusayy b. Kilab berkuasa secara politik dan mengatur kehidupan masyarakat Arab Quraysh Makkah. Pengaruh politiknya di Makkah begitu besar sehingga perkataannya seolah menjadi Agama bagi masyarakat Arab.<sup>14</sup> Dia membuat aturan untuk menjaga Makkah terutama Kakbah yang menjadi tujuan ziarah dan berhaji oleh masyarakat dari berbagai kota dengan membuat sistem *hijabah, siqayah, rifadah, al-nadwah, liwa, al-qiyadah, al-mashurah, al-ashnaq, al-qubbah, al-sifarah, al-isr wa al-idlam*, dan *al-hukumah*. Kegiatan-kegiatan ini berpusat di rumah Qusayy yang kemudian dikenal dengan Dar-al-Nadwah. Dar-al-Nadwah ini merupakan tempat sentral berkumpulnya para pembesar Quraysh untuk mendiskusikan berbagai permasalahan, seperti keputusan untuk berperang, perkawinan, dan lain-lain. Dar-al-Nadwah ini khusus untuk 10 suku dari keluarga besar Quraysh. Orang luar hanya boleh masuk ketika ia sudah berumur 40 tahun.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Ibn Hisham, *Sirah al-Nabawiyyah*, Vol. 1 (Lubnan: al-Maktabah al-Asṣīyah, 2003), 84-85.; Muhammad Husayn Haykal, *Ḥayāt Muḥammad*, 99.; Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *al-Khilāfah al-Islāmīyah*, 71-74.; Montgomery Watt, *Muḥammad fi Makkah* (Maroko: Dar al-Bayḍā' al-Nahjah al-Jadīd, 2014), 18-24.

<sup>14</sup> Ibn Hisham, *Sirah al-Nabawiyyah*, Vol. 1, 94-100.

<sup>15</sup> Abu al-Ḥasan 'Alī al-Nadwī, *al-Sirah al-Nabawiyyah*, 85-86.

<sup>16</sup> Muḥammad Sa'īd al-Ashmawī, *al-Khilāfah al-Islāmīyah*, 71.

<sup>16</sup> Muhammad Sa'id al-Ashmawi, *al-Khilafah al-Islamiyah*, 71.



masa Nabi dan Uthman b. Thalhah, *siqayah* (penyedia minum bagi jamaah haji) diberikan kepada bani Hashim, *rifadah* (penyedia makanan jamaah haji) diberikan kepada bani Nawfal, *al-nadwah* (tempat berkumpul memusyawarahkan berbagai masalah) diberikan kepada ‘Abd al-Dar, *liwa* dan *al-qiyadah* (berkaitan dengan peperangan), diberikan kepada bani Umayyah, *al-mashurah* diberikan kepada bani Asad, *al-ashnaq* diberikan kepada bani Tayama (sampai pada Abu Bakr al-Siddiq), *al-qubtah* diberikan kepada bani Makhdhum seperti Khalid b. al-Walid, *al-sifarah* (juru damai konflik antar suku) diberikan kepada bani ‘Adi seperti ‘Umar b. al-Khattab, *al-isar* wa *al-idhlam* diberikan kepada bani Jamh dan *al-hukumah* diberikan kepada bani Sa’id. Pembagian ini mempertimbangkan beberapa hal, antara lain adanya figur yang dianggap sebagai orang yang disegani kala itu. Sebagaimana masa Amr b. Luhay dari kabilah Khaza’ah yang dalam sejarah dikenal sebagai orang pertama yang membawa patung ke Kakbah dan mengubah agama Ismail dan Ibrahim di sana, dari agama tauhid ke penyembah berhala.<sup>17</sup>

Secara sosio-ekonomi, masyarakat suku Quraysh memiliki kebiasaan melakukan perjalanan dagang di musim dingin dan panas, yakni menuju ke Sham di musim panas dan ke Yaman di musim dingin. Hashim, kakek Nabi Muhammad saw. yang ketiga, adalah orang yang memulai perjalanan dagang itu. Sebenarnya perjalanan dagang suku ini tidak terbatas ke sana saja, karena tokoh-tokoh Quraysh yang lain memilih lokasi-lokasi lain untuk keperluan bisnis.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Ibid., 71-74.

<sup>18</sup> M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad*, 63.

Ada empat tokoh suku Quraysh yang tercatat sebagai orang yang menggeluti bisnis di masa itu. Mereka adalah Hashim, yang lebih senang berdagang ke Sham, ‘Abd Shams memilih ke Habashah, al-Mutallib ke Yaman, dan Nawfal ke Persia. Sebelumnya, umumnya para pebisnis dari luar Makkah yang datang untuk menawarkan dagangan. Namun setelah keempat tokoh ini memulai melakukan bisnis dagang lintas wilayah, perekonomian di Makkah semakin berkembang dan kesejahteraan masyarakat semakin meningkat. Dari Yaman mereka membawa kulit, dupa, dan pakaian; dari Sham mereka membeli minyak, bahan makanan, sutera, senjata, dan lain-lain.<sup>19</sup>

Usaha dagang yang dirintis oleh empat tokoh Quraysh ini memberikan dampak positif terhadap masyarakat luas. Suku Quraysh, selain dikenal sebagai pedagang ulung, mereka juga dikenal sebagai orang-orang dermawan, memiliki pemikiran matang, senang perdamaian, dan umumnya memiliki paras yang tampan. Hal ini menjadikan wibawa dan simpati tersendiri bagi masyarakat umum, lebih-lebih karena kedudukan mereka sebagai pemelihara dan pengelola Kakbah.<sup>20</sup>

Wibawa dan karisma yang dimiliki oleh Hashim sebagai pemimpin politik Makkah kala itu, membuatnya menjadi mudah dalam membangun relasi sosial-ekonomi maupun politik dengan berbagai pemimpin di wilayah-wilayah lalu lintas perdagangan. Pimpinan wilayah yang anggota sukunya berkunjung ke Makkah guna melaksanakan haji atau sekedar tawaf juga menjalin hubungan yang baik dengan Hashim. Pada era Hashim dan berlanjut hingga era putranya, ‘Abd.

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., 64.

al-Mutallib, terjalin beberapa kesepakatan antara suku Quraysh dengan wilayah-wilayah di sekitar Makkah, khususnya jalur perdagangan mereka. Ada perjanjian antara Hashim dengan penguasa Ghassan, yang merupakan bagian dari pengaruh imperium Romawi (Bizantium), sedangkan ‘Abd. Sham menjalin kerjasama dengan Negus di Habashah, Nawfal dan Mutallib dengan penguasa Persia dan penguasa Himyari di Yaman.<sup>21</sup>

Perekonomian Makkah, pada dasarnya tumbuh dengan mengandalkan bisnis. Industri hampir dapat dikatakan sangat terbatas. Industri kala itu hanya pada pembuatan senjata, seperti pedang, pisau, tombak, panah, dan perisai. Ada juga sebagian kecil dari masyarakat yang membuat ranjang dipan dan semacamnya. Di samping itu mereka juga mengembalakan ternak. Namun demikian, yang paling mereka andalkan adalah perdagangan.<sup>22</sup>

Memasuki awal abad ke-7 bangsa Quraysh menjadi bangsa yang kaya. Secara alamiah mereka memandang kekayaan dan kapitalisme sebagai juru selamat, yang telah menyelamatkan mereka dari kemiskinan dan mara bahaya, serta memberi mereka rasa aman. Namun, kapitalisme agresif tidak sesuai dengan etika kesukuan yang bersifat komunal. Kapitalisme secara alamiah mendorong keserakahan dan individualisme. Beberapa klan yang lemah, termasuk klan bani Hashim di mana Muhammad dilahirkan, tidak sesukses lainnya dan merasa terdesak. Mereka mengeksploitasi hak-hak anak yatim dan para janda, menyerap warisan mereka ke dalam kekayaan mereka sendiri dan tidak merawat

<sup>21</sup> Ibid., 65.

<sup>22</sup> Ibid., 67-68.





Dalam tradisi Arab praIslam, anak laki-laki terbiasa mengawini istri ayahnya yang sudah meninggal, mereka juga memiliki tradisi mengawini dua perempuan bersaudara secara bersamaan, termasuk tradisi menikahi perempuan yang masih memiliki hubungan kerabat. Tradisi lainnya adalah bahwa mereka biasa mengawini perempuan sebanyak mungkin tanpa ada batasan. Mereka juga terbiasa menggauli budak perempuannya tanpa batasan jumlah tanpa memberi mahar, bahkan menjualnya kepada laki-laki yang menginginkannya. Tradisi kumpul kebo juga merupakan kebiasaan orang Arab pra-Islam. Mereka juga terbiasa masuk ke rumah orang lain tanpa minta izin, laki-laki dan perempuan berdua di dalam rumah, termasuk budak perempuan diizinkan masuk kamar tuannya. Tradisi perempuan membuka aurat di hadapan laki-laki juga merupakan kebiasaan masyarakat Arab pra Islam.<sup>29</sup>

## m Jazirah Arabia Masa Pewahyuan

<sup>29</sup> Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 158-164.



Al-Qur'an menggunakan beragam redaksi dalam menyapa audiensnya. Ada yang bersifat umum ditujukan kepada seluruh umat Islam maupun non-Islam, baik terkait dengan dakwah maupun sikap-sikap mereka. Di dalam al-Qur'an juga terdapat pemberian kabar gembira dan kabar buruk, pemberian tamsil maupun *tashriq*, petunjuk, peyesatan, kufur, iman, ihsan, dan lain sebagainya. *Khitab* terhadap mereka terkadang bersifat lembut dan terkadang bersifat keras. Di dalam al-Qur'an juga terdapat ayat-ayat yang memberikan kesempatan kepada umat non-Muslim untuk kembali ke jalan yang benar dengan cara bertaubat.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Muhammad Izzat Darwazah, *al-Tafsir al-Hadith*, 142-144.  
<sup>31</sup> Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 85-86.

lemah. Eksploitasi ini khususnya terhadap anak perempuan, yatim piatu, kaum perempuan, dan para budak.<sup>32</sup>

Makkah pada masa Islam merupakan Makkah yang ditandai dengan proliferasi ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad. Situasinya berbeda dengan Makkah pra-Islam yang titik tekannya pada eksistensi Kakbah dan kehidupan publik Makkah ada umumnya. Makkah pada awal Islam merupakan perjalanan dari dakwah Nabi Muhammad saw. yang bisa disebut sebagai evolusi dari perkembangan keagamaan dan keyakinan masyarakat Arab pada masa sebelumnya. Yang jelas, Makkah menjadi tempat yang bersejarah bagi kaum Muslim, bukan hanya karena ia menjadi tempat kelahiran Muhammad. Ia menjadi istimewa, karena di situlah wahyu pertama kali diturunkan. Tonggak awal dari ajaran Islam dikumandangkan dari kota ini.<sup>33</sup>

Secara sosio-ekonomi, kekuasaan dan kekayaan di masyarakat Arab beredar secara tidak merata. Kekayaan hanya berputar di kalangan pembesar dan orang-orang kaya di Makkah saja. Mereka ini kemudian yang menjadi pelopor penolakan dakwah Nabi Muhammad, yang mulai menyinggung dan mengangkat isu status sosial kaum *mustad'afin* dan budak, mengkampanyekan persamaan dan persaudaraan antara sesama manusia tanpa melihat status sosial maupun keagamaan mereka. Orang-orang kaya, kaum miskin, dan kaum lemah lainnya diposisikan sama oleh Nabi Muhammad. Nabi Muhammad juga mengecam perilaku semena-mena dan kikir para pembesar dan orang-orang kaya di Makkah.

<sup>32</sup> Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Ervan Nurtawab & Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2017), 56.

<sup>33</sup> Zuhairi Misrawi, *Makkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Keteladanan* (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009), 122.

Makkah merupakan kota kecil di tengah pegunungan yang gersang, dengan kadar air yang rendah. Sementara Madinah berbeda. Madinah merupakan oasis yang menjadi sumber perairan bagi pertanian. Kehidupan di Makkah keras. Serangan dari suku satu ke suku lain masih umum terjadi, sehingga masyarakat yang telah mapan harus membuat kesepakatan dengan para suku nomaden untuk melindungi mereka dan kafilah dagang mereka. Situasi yang kurang aman ditambah dengan kesukaran dan ketidakpastian hidup menjadikan masyarakat Makkah memiliki pandangan hidup yang fatalistik terhadap dunia.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Aksin Wijaya, *Sejarah Kenabian*, 79-80.

[illegible]

Interaksi ini terjadi melalui perdagangan dan kedatangan penduduk lain ke Makkah untuk mengunjungi Kakbah.<sup>36</sup> Interaksi penduduk Makkah dan Madinah dengan masyarakat lain ini menunjukkan bahwa gagasan tentang adanya satu Tuhan sebenarnya sudah dikenal oleh mereka.<sup>37</sup>

Interaksi ini, pada gilirannya melahirkan begitu banyak legenda, mitos, gagasan, tokoh historis, tamsilan dan ritual yang dipakai al-Qur'an untuk menyampaikan kisah, norma, dan nilai kepada konteks Hijaz pada waktu itu. Kisah para Nabi yang dipilih dalam al-Qur'an memang sangat relevan dengan peta wilayah pada masa itu, baik yang berasal dari Bibel maupun sumber lain. al-Qur'an mengadopsi praktik-praktik lokal, seperti puasa, untuk komunitas Muslim yang baru lahir. Pada waktu itu, Islam melakukan semacam "islamisasi" terhadap praktik-praktik orang pagan. Haji, yang sebelumnya telah menjadi praktik penduduk Makkah, dimurnikan dan diperkenalkan kembali dengan wajah baru, terutama menghilangkan nuansa politeistiknya.<sup>38</sup>

Banyak nilai pra-Islam di Hijaz diadopsi oleh Agama baru ini. Secara keseluruhan, apa yang dianggap penting dan memiliki nilai positif oleh budaya tidak serta merta dibuang oleh Islam, sebaliknya diterima dengan modifikasi. Misalnya, nilai masyarakat Arab tentang kesabaran di tengah keganasan hidup atau nilai tentang kejantanan. Apa yang umumnya budaya anggap sebagai sesuatu yang tidak pantas (*improper*) atau keji (*fakhsha*), Islam juga menolaknya. Termasuk gaya hidup boros, kikir, mengkhianati kepercayaan, kemunafikan,

<sup>36</sup> Ibid., 234.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

Apabila ada kebiasaan Arab pra-Islam yang bertentangan dengan Islam, al-Qur'an menolak secara tegas atau melakukan perubahan atas hal-hal yang memang benar-benar bertentangan tanpa membuang kebiasaan itu. Misalnya pada kasus adopsi anak, al-Qur'an tidak memperbolehkan anak adopsi diperlakukan sebagai anak kandung. Ini diilustrasikan dalam sebuah kasus yang terkenal tentang pernikahan Nabi dengan janda Zayd b. Harithah, anak angkat Nabi. Al-Qur'an juga mengakui norma-norma sekitar masalah perang dan damai yang ada pada masa itu. Ada perbudakan, dan ini diterima sebagai sesuatu yang normal. Islam juga mengadopsi bulan-bulan yang dianggap suci pada masa pra Islam. Tradisi berkorban juga diadopsi oleh Islam, namun dengan memberikan syarat bahwa kurban itu memang dipersembahkan untuk Allah, bukan untuk sesembahan yang lain, misalnya berhala. Ke-Esa-an Allah (*tawhīd*) merupakan konsep besar dan mendasar yang menolak semua sikap hidup negatif di atas.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Ibid., 234-235.

[illegible]

<sup>43</sup> Ibid., 237.



Menurut Fazlur Rahman, tujuan al-Qur'an akan sebuah tata masyarakat yang berakhlak dan berkeadilan dibarengi dengan kecaman keras atas ketimpangan ekonomi dan kesenjangan sosial yang terjadi di masyarakat Makkah yang komersial saat itu. Al-Qur'an mengawalinya dengan mengkritik dua aspek yang saling terkait dalam masyarakat: musyrik (penyembah berhala) yang telah menimbulkan gejala perpecahan masyarakat dan kesenjangan sosial-ekonomi. Kedua hal itu adalah dua sisi dari koin yang sama: hanya Allah yang bisa menjamin kesatuan esensial umat manusia sebagai ciptaan-Nya, hamba-hamba-Nya, dan akhirnya yang harus bertanggung jawab kepada-Nya. Ketimpangan ekonomi adalah hal yang paling umum dikecam, karena paling sulit diperbaiki dan merupakan akar konflik sosial. Karena ada persaingan antar suku, dengan berbagai faktor aliansi, permusuhan dan balas dendam, maka usaha menggalang suku-suku tersebut menjadi sebuah kesatuan politik merupakan tugas yang penting. Berbagai penyiksaan terhadap anak perempuan, anak yatim, dan kaum perempuan, dan adanya lembaga perbudakan menuntut usaha reformasi sosial yang berani.<sup>44</sup>

Menurut Rahman, melalui reformasi sosial, al-Qur'an sesungguhnya hendak memperkuat lapisan masyarakat lemah, yaitu kaum miskin, anak yatim, kaum perempuan, kaum budak, dan kalangan yang terjerat utang. Dalam upaya reformasi sosial tersebut, bagaimanapun, keliru besar apabila kita tidak membedakan antara penegakan hukum (*law enforcement*) dan semangat moral (*moral spirit*). Rahman menegaskan bahwa, hanya dengan membedakan dua hal

<sup>44</sup> Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok*, 55-56.

inilah kita tidak hanya bisa memahami orientasi al-Qur'an yang sebenarnya, tetapi juga mampu menyelesaikan pelbagai masalah rumit, misalnya menyangkut pemberdayaan perempuan dan pengentasan perbudakan.<sup>45</sup>

## 2. Makna Linguistik dari Elemen Utama Teks

Sebuah aspek kunci penafsiran adalah membangun pemahaman akan fitur-fitur sintaksis (*nahw*), morfologis (*şarf*), semantik (*ma'ani*), dan stilistika (*uslub*) teks. Hal ini mencakup upaya mengidentifikasi mengapa fitur-fitur linguistik tertentu digunakan di dalam teks, termasuk keragaman cara baca (*qira'at*), dan bagaimana pengaruhnya terhadap makna. Sebuah teks mungkin menggunakan fitur-fitur sintaktik atau stilistika tertentu untuk memberi tekanan terhadap gagasan tertentu. Pendekatan tertentu bisa dipilih daripada pendekatan lain karena alasan tertentu, dan mengajukan berbagai pertanyaan mengenai alternatif yang mungkin bisa menyingkap isu yang tersembunyi.<sup>46</sup>

Fitur-fitur semantik juga perlu dianalisis, misalnya pengulangan, penggunaan idiom, struktur gramatikal yang tak beraturan atau tak biasa, partikel dan preposisi khusus, penggunaan kata benda yang tertentu (*ma rifah*), dan yang tak tentu (*nakirah*), keberadaan elipsis (*h&dhf*), urutan penyebutan (awal/akhir) sinonim penuh/sebagian, penggunaan kata kerja berwaktu (lampau/kini/mendatang), pilihan bentuk tunggal/jamak, istilah maskulin/feminim, atau penggunaan kata kerja aktif/pasif.<sup>47</sup> Semuanya ini berpengaruh pada cara teks tersebut ditafsirkan. Seorang peneliti teks al-Qur'an berkutat dengan kata-kata

<sup>45</sup> Ibid., 68.

<sup>46</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 170

<sup>47</sup> Ibid., 170-171.

Dalam sub ini, peneliti berupaya melakukan analisis linguistik atas ayat-ayat perbudakan. Analisis linguistik para ulama pramodern maupun modern yang telah disajikan dalam bab III akan dielaborasi, dan jika perlu, dibandingkan dengan sumber-sumber lain yang dirasa perlu dan bisa membantu pemahaman, seperti kamus-kamus istilah Arab klasik-modern, dan lain-lain.

## 1) Analisis Linguistik Ayat-ayat Perbudakan Makkiyah

Dalam konteks ini al-Qur'an tampak merespons perilaku masyarakat Arab kala itu, yang kikir, dan lekat dengan tradisi perbudakan. Tradisi perbudakan begitu melekat dalam kehidupan sosial mereka, dan tentunya sangat berat dan sulit untuk bisa dipisahkan. Dalam konteks ini, menarik apa yang dikemukakan oleh al-Razi>terkait makna kebahasaan dari kata “*al-fakk*”. Ia memaknainya

[illegible]

Apa yang disampaikan oleh al-Qurṭabī terkait aspek sintaksis ayat ini juga menarik. Ia mengatakan bahwa partikel “*la*” pada ayat ini bermakna “*lam*”, yang secara sastra, menunjukkan makna *istifham inkari*. Secara fungsional, *istifham inkari* adalah idiom yang dipakai untuk mempertanyakan sesuatu. Dalam konteks ayat ini, sesuatu yang dipertanyakan adalah mengenai memerdekakan budak. Seakan-akan ayat ini ingin menegaskan, “Bukankah memerdekakan budak dan memberi makan orang lapar itu perbuatan baik?” Sebuah pertanyaan yang berfungsi sebagai sebuah penegasan, dan tentunya tidak memerlukan jawaban verbal, namun membutuhkan aksi nyata.

Term yang digunakan oleh al-Qur'an dalam menyebut budak mulai mengalami pergeseran. Pada ayat kedua yang turun berkenaan budak, al-Qur'an mulai menggunakan term baru yang belum pernah dikenal dalam tradisi linguistik bangsa Arab, yakni "*ma'malakat aymaṇ*". Meskipun memakai term yang berbeda, namun titik tekan dari pesan yang ingin disampaikan sama, yakni kritik sosial atas fenomena kesenjangan sosial-ekonomi masyarakat Arab. Mereka enggan berbagi harta kepada budak-budak yang dimiliki. Melalui ayat ini, kritikan yang disampaikan oleh al-Qur'an tidak berupa narasi biasa, namun mulai memakai

*mathal*. Penggunaan *mathal* ini bisa dipahami sebagai upaya al-Qur'an dalam menyampaikan pesan agar lebih mengena di hati audiensnya. Dalam dunia kesusastraan, pesan yang disampaikan dalam bentuk sindiran (satire) dinilai lebih tajam daripada dalam bentuk narasi biasa.

Pada ayat-ayat makkiyah tentang budak yang turun kemudian, al-Qur'an tampak masih menggunakan narasi stilistika model *mathal*. Dalam surah yang sama, al-Nahf ayat 75, al-Qur'an kembali melakukan kritik sosial atas ketimpangan sosial ekonomi masyarakat Arab di Makkah, namun dalam ayat ini, term yang digunakan adalah “*‘abdan mamlukan*”, tidak lagi “*malakat ayma*n”. Penggunaan term ini tampaknya menyesuaikan pergeseran penekanan al-Qur'an yang bukan hanya terkait problem sosial ekonomi, namun yang lebih penting lagi adalah problem religius-teologis masyarakat Arab yang pagan, dan penyembah berhala. Hal ini bisa dibaca dari narasi pada ayat sebelum dan setelahnya, yang menyinggung sesembahan mereka selain Allah. Dari ayat ini dan ayat-ayat makkiyah berikutnya, penekanan al-Qur'an memang lebih kepada persoalan etika, sosial-ekonomi dan teologis, bukan pada pemerdakaan budak sebagaimana ayat yang pertama turun.

Dua ayat tentang budak yang turun kemudian, surah al-Mu'minun dan al-Ma'arij, misalnya, al-Qur'an menyebutkan budak dengan menggunakan term "*malakat aymanuhum*" dalam konteks menjaga kehormatan dan kesucian diri (*farj*). Menurut al-Razi, penggunaan partikel "*ma*", - yang dalam kajian sintaksis secara fungsional merujuk pada benda atau makhluk tak berakal (*ghayr 'aql*) -





perubahan secara radikal terutama terkait pebudakan tentunya belum bisa dilakukan pada masa-masa awal ini.

## 2) Analisis Linguistik Ayat-ayat Perbudakan Madaniyah

Salah satu hal menarik adalah fakta bahwa pada ayat budak pertama periode madaniyah inilah (al-Baqarah [2/87]:177), isu pemerdekaan budak kembali didengungkan. Ayat ini menggunakan term “*al-riqab*”, bentuk plural dari kata “*raqabah*” yang sebelumnya digunakan dalam surah al-Balad. Jika melihat konteks pembicaraan ayat ini, memederkakan budak disejajarkan dengan berbagai nilai teologis yang fundamental dalam Islam. Ini menandakan bahwa pemerdekaan budak mulai ditekankan kembali dalam al-Qur’an periode Madaniyah.

Secara sintaksis, term “*riqab*” (budak-budak) dalam bentuk plural pada ayat ini menyimpan kata “*fakk*” yang bermakna melepaskan atau membebaskan. Penggunaan bentuk morfem plural disertai partikel “*al*” dalam kata (*al-riqab*) bisa dimaknai sebagai salah satu penekanan yang dilakukan oleh al-Qur’an. Penekanan ini perlu dilakukan mengingat isu kemerdekaan budak ini lama tidak disinggung oleh al-Qur’an, sejak ayat-ayat periode Makkah, kecuali hanya di ayat pertama yang turun. Penggunaan morfem plural juga mengindikasikan bahwa perbudakan masih banyak terjadi. Bentuk penekanan al-Qur’an juga bisa dilihat dari penggunaan preposisi “*fi*” pada kata “*al-riqab*”, di mana preposisi ini tidak ditemukan dalam kata lain di ayat ini. Bentuk penekanan dan perhatian al-Qur’an atas budak juga bisa terbaca melalui analisis paradigmatis terhadap ayat

berikutnya, yakni 178, yang membahas mengenai hukuman kisas. Pada ayat ini al-Qur'an secara eksplisit menyebut budak dengan term "*wa al-'abd bi al-'abd*".

Term budak pada ayat madaniyah ketiga (al-Baqarah [2/87]: 221) kembali mengalami perluasan, yakni dengan munculnya term “*amat*”, bentuk feminim dari “*abd*”. Status sosial budak dalam ayat ini mulai diangkat, dengan narasi bahwa, budak laki-laki maupun perempuan yang beriman lebih baik daripada budak kafir. Narasi ini dibangun oleh al-Qur’aṇ sebagai bentuk afirmasi atas dua ayat sebelumnya yang kembali mengangkat isu pemerdekaan budak sebagai penekanan pesan. Nilai-nilai religius dan teologis yang disematkan pada budak,—*‘abd mukmin / amat mu’minah*—sebagai syarat terangkatnya status sosial di ayat ini juga merupakan bentuk penekanan lain dari al-Qur’aṇ. Penekanan ini terutama untuk mendorong para budak agar mau memeluk Islam, sehingga strata sosial terangkat, dan dengan begitu, peluangnya untuk menjadi orang merdeka semakin terbuka. Partikel “*lam*” *tawkid* yang disematkan pada kata “*amat*” dan “*abd*” juga mengafirmasi analisa di atas.

Penekanan al-Qur'an tentang permasalahan budak pada ayat madaniyah di surah al-Ahzab terlihat mulai bergeser. Ini terlihat dari penggunaan term budak yang kembali pada term "*ma'malakat yamin*" pada ayat 50 dan 52, dalam konteks mengenai legalitas menggauli budak perempuan. Perubahan penekanan ini tampaknya dipengaruhi oleh konteks umat Islam saat itu mulai terjadi berbagai peristiwa peperangan, yang tentunya banyak menghasilkan tawanan perang, terutama tawanan perempuan. Perlu dicatat di sini, bahwa ayat 50 ini merupakan ayat madaniyah pertama yang kembali menyinggung legalitas menggauli budak

perempuan. Isu inilah yang tampaknya menjadi penekanan ayat-ayat budak madaniyah yang turun kemudian (al-Ahzab [33/90]: 52, al-Nisa' [4/92]: 3 dan 24.), semua menggunakan bentuk stilistika yang sama, yakni “*ma>malakat ayma>*”.

Sampai di sini tampak bahwa, secara umum ditinjau dari aspek semantik, al-Qur'an menggunakan term "*raqabah*" dan "*al-riqab*" untuk merujuk budak dalam konteks anjuran pemerdekaan. Sedangkan untuk merujuk budak dalam konteks legalitas menggauli, al-Qur'an menggunakan term "*milk al-yamin*". Term "*ma'malakat ayman*" juga digunakan oleh al-Qur'an madaniyah untuk merujuk pada konteks etis, dalam hal ini adalah etika dalam relasi dan interaksinya dengan sang majikan (al-Ahzab [33/90]: 55, al-Nur [4/92]: 31 dan 58). Dalam ayat budak madaniyah, ada dua term berbeda yang digunakan oleh al-Qur'an untuk merujuk kepada konteks menikahi dan menikahkan budak, yakni al-Nisa' [4/92]: 25, memakai term "*ma'malakat ayman*", dan al-Nur [4/92]: 32, memakai term "*ibad*" dan "*ima*". Surah Al-Nur [4/92]: 36 juga memakai term "*ma'malakat ayman*" dalam konteks anjuran berbuat baik kepada budak.

Ditinjau dari sudut pandang semantik, sampai di sini, tampak bahwa, eksistensi budak semakin banyak disinggung dalam berbagai isu, terutamanya kaitannya dengan relasi etika-sosial dan seksual dengan majikan, melalui beragam term.

Hal yang menarik adalah bahwa ayat-ayat budak madaniyah yang turun belakangan, mulai dari surah al-Nur [24/102]: 33, al-Mujadilah [58/105]: 3, al-Maidah [5/112]: 89, dan terakhir al-Tawbah [9/113]: 60, semuanya fokus











Demikianlah analisis atas enam ayat budak periode makkiah. Dari enam ayat ini, seluruhnya menggunakan narasi yang bersifat instruksional, sehingga masuk dalam jenis ayat etika-hukum (*ethico-legal*). Nilai-nilai yang terkandung dalam ayat-ayat ini semuanya bisa diaplikasikan secara universal tanpa terikat dengan tempat dan zaman, kecuali dua poin dalam surah al-Mu'minun dan al-Rum, yang menyinggung relasi seksual antara budak perempuan dengan majikan laki-lakinya. Relasi seksual antara budak perempuan dengan majikan laki-laki dalam dua ayat ini sangat berkaitan dengan realitas masyarakat Arab abad ke-7 yang lekat dengan tradisi perbudakan secara turun temurun. Tradisi ini bukan hanya terjadi di bangsa Arab, namun di semua bangsa di berbagai wilayah. Konteks saat itu tidak memungkinkan untuk menghapus tradisi ini secara radikal, karena akan menimbulkan gejolak sosial maupun ekonomi. Namun pada saat yang sama, al-Qur'an telah melakukan terobosan yang cukup berani dan cenderung kontroversial pada masa itu, yakni memerdekakan budak. Terobosan ini oleh al-Qur'an disinggung pada ayat yang pertama kali turun tentang budak (al-Balad [90/35]: 13). Isu pemerdekaan inilah yang kemudian menjadi penekanan al-Qur'an dalam ayat-ayat tentang budak yang turun kemudian. Ini terlihat dari fakta

## 2) Analisis Jenis Teks Ayat-ayat Perbudakan Madaniyah

Ayat berikutnya dalam surah yang sama, ayat 178, berbicara mengenai budak dalam kaitannya dengan legislasi hukum kisas bagi pelaku kriminal pembunuhan. Legislasi ini tidak membedakan antara orang merdeka dengan budak, dan menekankan pada keadilan dan kesetaraan. Ayat ini merevisi tradisi buruk pada masa jahiliah, yang memiliki kebiasaan membunuh budak-budak dan perempuan sebagai balasan atas pembunuhan yang dilakukan oleh majikan-majikan mereka. Ayat ini memperjuangkan *elan* moral mengenai keadilan bagi para budak. Hal ini secara jika dipahami secara paradigmatis, sejalan dengan dorongan memerdekakan budak yang disebutkan pada ayat sebelumnya. Dengan



terakhir dalam surah al-Ahzab adalah

budal

Ayat tentang budak yang turun kemudian, masuk dalam surah al-Nisa yang berjumlah 5 ayat. Dua ayat pertama, yakni ayat ke-3 dan 24 secara eksplisit menyinggung budak dalam kaitannya dengan majikan dalam relasi seksual. Ayat ini secara spesifik, berdasarkan sumber dari penafsiran pramodern, turun dalam konteks perang Khaybar, yang waktu itu kaum muslim banyak memperoleh tawanan perang termasuk dari kalangan perempuan. Sumber-sumber tafsir pramodern tatkala menafsiri ayat ini banyak berbicara mengenai status pernikahan laki-laki dan perempuan yang telah berstatus budak karena menjadi tawanan perang. Ada yang berpendapat bahwa secara otomatis pernikahannya dihukumi cerai, ada yang mengatakan tidak. Beberapa ulama ada yang menjadikan ayat ini sebagai landasan teologis kebolehan praktik kawin mutah, walaupun mayoritas ulama berpendapat bahwa praktik ini telah diharamkan oleh Nabi, dari yang sebelumnya diperkenankan karena faktor darurat. Menurut peneliti, dua ayat ini masuk dalam jenis teks *ethico-legal* yang berisi pesan-pesan yang bersifat instruksional, namun tidak bisa diberlakukan secara universal. Sebagaimana dalam ayat-ayat sejenis yang telah dianalisis sebelumnya, ayat-ayat jenis ini, terutama yang menyinggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, turun dalam konteks yang partikular. Konteks di mana relasi seksual



Ayat budak berikutnya yang masuk dalam surah al-Nisa<sup>3</sup> adalah ayat ke-25. Ayat ini secara eksplisit menyinggung budak dalam kaitannya dengan instruksi untuk menikahi budak perempuan mukmin atas izin majikan, bagi mereka yang tidak mampu menikahi perempuan merdeka. Penekanan surah al-Nisa<sup>3</sup> tentang budak tampak mulai bergeser dalam ayat ini. Jika ayat sebelumnya berkaitan dengan relasi seksual dengan majikan, dalam ayat ini penekanannya lebih kepada anjuran menikahi budak perempuan secara baik-baik atas izin majikan dan dengan disertai pemberian mahar. Menurut peneliti, ayat ini membawa semangat moral untuk menyetarakan budak perempuan dengan perempuan-perempuan merdeka dalam relasi antara laki-laki dan perempuan melalui bingkai pernikahan.

Upaya al-Qur'an untuk mengangkat status sosial para budak pada dua ayat sebelumnya, kemudian ditindak lanjuti dalam ayat ke-92 surah yang sama, dengan sebuah kebijakan yang revolusioner, yaitu menjadikan pemerdakaan budak

Ayat-ayat budak berikutnya secara beruntun turun dalam surah al-Nur. Tak kurang dari empat ayat menyinggung tentang budak dalam surah ini. Ayat pertama, yaitu ayat ke-31 berbicara mengenai budak dalam konteks aurat di hadapan majikan perempuannya. Para mufasir pramodern memperdebatkan mengenai budak dalam ayat ini apakah budak perempuan atau mencakup budak laki-laki. Masing-masing memiliki landasan hadis sebagai argumen. Mayoritas berpendapat bahwa budak yang dimaksud dalam ayat ini adalah budak perempuan, meskipun secara tekstual menggunakan diksi umum. Menurut peneliti, ayat ini berbicara tentang budak dalam konteks di mana budak pada saat itu merupakan warga kelas dua, sehingga seakan-akan, secara sosial, mereka sama dengan mahram dalam hal aurat. Relasi ini menurut peneliti tidak relevan untuk masa saat ini. Sehingga nilai-nilai dalam ayat ini tidak semestinya diberlakukan secara universal.

[illegible]

a, jika memang diyakini mereka telah mencapai potensi untuk bisa mandiri. Ayat ini juga menunjukkan bahwa Allah melaksakan budak-budak mereka menjadi orang-orang yang bersifat komersil. Menurut penelitian, ayat ini adalah pembebasan dan penghapusan eksploitatif atas budak terutama orang-orang demikian ayat ini masuk dalam kategori nilai-nilai pesannya semestinya diberlakukan. Terakhir di surah al-Nur adalah ayat yang menunjukkan bahwa Allah menyinggung budak dalam kaitannya dengan perdagangan sebelumnya disinggung dalam ayat lain.

a, jika memang diyakini mereka telah mencapai potensi untuk bisa mandiri. Ayat ini juga menunjukkan bahwa Allah melaksakan budak-budak mereka menjadi orang-orang yang bersifat komersil. Menurut penelitian, ayat ini adalah pembebasan dan penghapusan eksploitatif atas budak terutama orang-orang demikian ayat ini masuk dalam kategori nilai-nilai pesannya semestinya diberlakukan. Terakhir di surah al-Nur adalah ayat yang menunjukkan bahwa Allah menyinggung budak dalam kaitannya dengan perdagangan sebelumnya disinggung dalam ayat lain.



tersebut diulang-ulang dalam al-  
 kipun, kesimpulan dari penelusuran  
 derajat perkiraan karena l  
 m al-Our' an.

n ini mempertanyakan apakah  
dakwah Nabi. Prinsip yang di  
ni dalam dakwah Nabi maka

<sup>51</sup> Ibid., 139-40.

itu. Pengetahuan akan hal di atas tidak dimaknai untuk mengetahui waktu dan kondisi persis seperti yang terjadi pada masa itu, tapi lebih digunakan untuk melakukan pendasaran apakah nilai tersebut ditekankan pada periode tertentu.

Dalam kaitannya dengan ayat-ayat budak yang berjumlah 24, peneliti bisa memetakan beberapa nilai yang ditekankan oleh al-Qur'an. 1) pemerdekaan budak, 2) anjuran serta dorongan berbuat baik terhadap budak, 3) legalitas menggauli budak perempuan, 4) Aurat budak dengan majikan, dan 5) Menikahi budak perempuan. Dari lima nilai ini, peneliti menemukan bahwa pemerdekaan budak dan berbuat baik terhadap budak merupakan nilai yang paling sering disebutkan (frekuensi), paling ditekankan, dan paling relevan di antara nilai-nilai lainnya. Ini terlihat dari fakta bahwa tiga ayat budak yang turun lebih awal berbicara mengenai pemerdekaan dan perlakuan baik atas budak, sedangkan tiga ayat terakhir semuanya berbicara tentang pemerdekaan budak.

<sup>52</sup> Ibid., 140-141.



nah. Sementara perang merupakan sumber utama tawanan. Oleh karenanya, ayat-ayat tentang budak memiliki penekanan pada aspek-aspek yang berkaitan dengan tawanan perang. Namun perlu ditegaskan bahwa al-Qur'an telah memberlakukan kebijakan berupa kebebasan bersyarat bagi para tawanan perang. Ini menunjukkan bahwa al-Qur'an mengenai pembebasan budak dan perbudakan telah mengalami perkembangan yang signifikan. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an telah memberikan penekanan dan menjadi penekanan di masa-masa berikutnya. Pesan-pesan ini kemudian semakin ditegaskan dalam ayat-ayat berikutnya. Dengan demikian, ayat-ayat budak dan perbudakan yang berkaitan dengan majikan, menurut hemat penulis, memiliki penekanan yang berbeda-beda.

nah. Sementara perang merupakan sumber utama tawanan. Oleh karenanya, ayat-ayat tentang budak memiliki penekanan pada aspek-aspek yang berkaitan dengan status tawanan perang. Namun perlu ditegaskan bahwa al-Qur'an telah memberlakukan kebijakan berupa kebebasan bersyarat bagi para tawanan perang. Ini menunjukkan bahwa al-Qur'an mengenai pembebasan budak dan perbudakan telah mengalami perkembangan yang signifikan. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an telah memberikan penekanan dan menjadi penekanan di masa-masa berikutnya. Pesan-pesan ini kemudian semakin ditegaskan dalam ayat-ayat berikutnya. Dengan demikian, ayat-ayat budak dan perbudakan yang berkaitan dengan majikan, menurut hemat penulis, memiliki penekanan yang berbeda-beda.













	فِيمَا تَرَاَصَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (24)				
		Madaniyah			
15	وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ يَنْكِحْ  أَيَّمَانُكُمْ مِّنْ قَتِيلَاتِكُمْ اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ  فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَأَثْوَهُنَّ أُجُورَهُنَّ  مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ  أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ  تَصَبَّرُوا خَيْرٌ اللَّهُ رَحِيمٌ (25)		Petunjuk mengenai anjaran menikahi budak perempuan	Instruksional	Partikular
		Madaniyah			
16	اللَّهُ تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ		Anjaran berbuat baik terhadap budak	Instruksional	Universal



	<p>بُعُولَتَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَهُنَّ أَوْ أَبْنَاءَ بُعُولَتَهُنَّ أَوْ إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانَهُنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ بَعِيْنَ غَيْرِ</p> <p>الطِّفْلَ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى</p> <p>وَلَا يَضُرُّنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفَيْنَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُؤْتُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أُيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ</p> <p>(31)</p>				
		Madaniyah			
19	<p>الْأَيَّامِ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ</p> <p>إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُعْظِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ</p> <p>(32)</p>		Anjuran untuk menikahkan budak	Instruksional	Universal
		Madaniyah			
20	<p>وَلَيْسَ تَعْفُفَ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ</p> <p>يُعْظِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ</p> <p>أَيْمَانَكُمْ فَكَاتِبُوا لَهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَأَتَوْهُمُ</p> <p>اللَّهُ</p>		Anjuran pemerdekaan budak melalui perjanjian bebas/merdeka (kitabah)	Instruksional	Universal

	<p>كُرْهُوا قَتَايَاكُمْ</p> <p>الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرَهُهُنَّ لِلَّهِ إِكْرَاهُهُنَّ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (33)</p>				
		Madaniyah			
21	<p>يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ</p> <p>وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنَ</p> <p>لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ</p> <p>كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (58)</p>		<p>Petunjuk mengenai aturan aurat budak di depan majikan</p>	Instruksional	Universal
		Madaniyah			
22	<p>وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ بَيْنِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ</p> <p>بَيْنَمَا سَاءَ ذَلِكَ ثَوِّغَتْ بِهِ لِلَّهِ خَيْرٌ (3)</p>		<p>Petunjuk mengenai pemerdekaan budak sebagai kafarat <i>zihar</i></p>	Instruksional	Universal
		Madaniyah			
23	لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ		Petunjuk	Instruksional	Universal

	<p>أَيْمَانُكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ</p> <p>تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا أَيَّمْ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ (89)</p>		<p>mengenai pemerdekaan budak sebagai kafarat sumpah (<i>yamin</i>)</p>		
	Madaniyah				
24	<p>وَالْمَسَاكِينَ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ قُلُوبُهُمْ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةُ لِللَّهِ لِلَّهِ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (60)</p>		<p>Petunjuk mengenai pemerdekaan budak melalui distribusi zakat.</p>	Instruksional	Universal

#### d. Analisis Teks-teks Paralel (Tematis)

### 1) Analisis Tematis Ayat-ayat Perbudakan

Dalam tahap ini peneliti mengidentifikasi ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki relevansi dengan isu budak. Ayat-ayat ini akan dibandingkan untuk mengidentifikasi sejumlah gagasan kunci yang muncul. Sejauh mana dominasi dari pesan, gagasan, dan nilai yang muncul dari perbandingan itu, akan berusaha





lebih baik daripada manusia merdeka namun musyrik.<sup>59</sup> Dua ayat ini membawa gagasan yang sama, yakni mengangkat status sosial-kegamaan para budak, yang sebelumnya merupakan warga kelas dua dan cenderung terpinggirkan dalam struktur sosial masyarakat Arab.

Pada ayat berikutnya, tepatnya surah al-Ahẓab, al-Qur'an kembali menyinggung mengenai kebolehan menggauli budak perempuan.<sup>60</sup> Perlu dicatat bahwa ayat ini adalah ayat periode madaniyah pertama yang menyinggung kebolehan menggauli budak perempuan. Gagasan yang sama, dalam surah yang sama pula, masih menjadi tema dalam ayat yang turun kemudian,<sup>61</sup> sedangkan ayat berikutnya, mulai membicarakan tentang aurat budak di hadapan majikan.<sup>62</sup>

Ayat budak yang turun kemudian, secara beruntun masuk dalam surah al-Nisa. Tak kurang dari 5 ayat menyinggung budak secara eksplisit dalam surah ini. Dua ayat pertama berbicara mengenai kebolehan menggauli budak perempuan,<sup>63</sup> disusul kemudian ayat yang berisi perintah menikahi budak perempuan.<sup>64</sup> Perlu dicatat di sini bahwa isu mengenai anjuran menikahi budak perempuan untuk pertama kalinya disinggung dalam ayat ini. Ayat budak dalam surah al-Nisa berikutnya menekankan kembali mengenai perlakuan baik terhadap kaum budak.<sup>65</sup> Ayat budak terakhir dalam surah al-Nisa berisi mengenai legislasi pemerdakaan budak sebagai kafat dalam pembunuhan.<sup>66</sup> Perlu dicatat pula bahwa

<sup>59</sup> Al-Baqarah [2]: 221.

<sup>60</sup> Al-Ahzab [33]: 50.

<sup>61</sup> Al-Ahzab [33]: 52.

<sup>62</sup> Al-Ahzab [33]: 55.

<sup>63</sup> Al-Nisaʾ[4]: 3, 24.

<sup>64</sup> Al-Nisa 4]: 25.

<sup>65</sup> Al-Nisa 4: 36.

<sup>66</sup> Al-Nisa 4]: 92.

Ayat-ayat budak yang turun kemudian, masuk dalam surah al-Nur. Tak kurang dari 4 ayat yang menyinggung budak secara eksplisit dalam surah ini. Ayat pertama berisi regulasi terkait aurat majikan perempuan di hadapan budak-budaknya.<sup>67</sup> Ayat berikutnya berbicara mengenai perintah menikahkan budak bagi para pemilik budak,<sup>68</sup> disusul dengan ayat yang berisi anjuran memerdekakan budak melalui akad *kitabah*.<sup>69</sup> Sedangkan ayat budak terakhir dalam surah ini kembali berbicara mengenai budak dalam kaitannya dengan aurat majikan.<sup>70</sup>

67 Al-Nur[24]: 31.  
68 Al-Nur[24]: 32.  
69 Al-Nur[24]: 33.  
70 Al-Nur[24]: 58.  
71 Al-Ma'idah [5]: 89.  
72 Al-Tawbah [113]: 60.



dalam berbagai ayatnya, yang oleh para ulama, seperti al-Shatibi dan al-Ghazali dirumuskan dalam konsep *maqasid al-shari'ah* (tujuan-tujuan syariat), meliputi perlindungan (*al-hfz*) terhadap 1) Agama, 2) jiwa, 3) akal (kebebasan berekspresi), 4) keturunan (kebebasan berumah tangga), dan 5) harta/properti (kebebasan berinvestasi/mengelola harta yang dimiliki).

Perbudakan secara jelas bertentangan dengan tujuan-tujuan syariat. Perbudakan bertentangan dengan hak beragama dan menjalankan aktivitas keagamaan (*hifz al-din*), karena perbudakan di masa lalu membatasi seseorang untuk bisa secara bebas memeluk Agama dan menjalani aktivitas ritual keagamaan. Sebagaimana tertuang dalam lembaran kitab-kitab fikih klasik, budak tidak dianggap sebagai bagian dari orang yang terkena kewajiban-kewajiban keagamaan (*mukallaf*). Mereka tidak dikenai kewajiban menjalankan ajaran-ajaran keagamaan, karena dianggap bisa mengganggu waktunya dalam melayani majikan. Hal ini bukan hanya tidak bisa diterima secara nalar-yuridis dan humanis, namun juga tidak bisa diterima secara teologis, karena sama halnya dengan mengabdikan dan menghambakan diri kepada selain Allah (*al-shirk*), dengan mengabaikan kewajiban yang bersifat teologis, dan lebih mengutamakan ketaatannya kepada sang majikan. Al-Qur'an banyak memberikan kritikan terkait hal ini dalam beberapa ayat yang menyinggung budak yang turun lebih awal (makkiyah).<sup>76</sup>

Perbudakan juga bertentangan dengan hak perlindungan atas jiwa (*hifz*)*al-nafs*), karena terkadang para budak diperlakukan secara tidak manusiawi,

<sup>76</sup> Baca al-Nah} [16]: 71, 75; al-Rum [30]: 28.

Perbudakan juga bertentangan dengan hak perlindungan terhadap harta/properti (*hifz al-mal*), yang dalam arti yang lebih luas adalah memasung hak untuk berinvestasi dan membelanjakan hartanya sendiri secara bebas. Karena budak di masa lalu tidak memiliki kebebasan dalam pengelolaan properti-ekonomi yang dimilikinya, bahkan harga diri dan kehormatannya. Sehingga dapat disaksikan bahwa dalam tradisi perbudakan, sang majikan berhak menggauli budak perempuannya. Al-Qur'an banyak menyinggung isu terkait hal ini, bahkan isu ini menjadi salah satu tema yang paling banyak disinggung al-Qur'an, disamping isu pemerdekaan dan anjuran perlakuan baik dan manusiawi atas budak.

[illegible]

## 2) Analisis Tematis Hadis-hadis Perbudakan

Dalam sub ini peneliti berupaya melakukan analisis atas hadis-hadis seputar budak secara kronologis sesuai dengan urutan ayat yang telah teridentifikasi sebelumnya. Hadis-hadis ini sebagian besar telah teridentifikasi dalam dalam bab III, yang berasal dari data penafsiran ulama pramodern atas ayat-ayat budak. Analisis dalam sub ini diupayakan mencakup pada analisis sistem transmisi (*sanad*), meskipun yang menjadi prioritas peneliti adalah analisis kontekstual terkait konten (*matn*) dalam perspektif al-Qur'an.

Perlu peneliti sampaikan bahwa analisis hadis dalam sub ini tidak secara keseluruhan, melainkan hanya fokus pada hadis-hadis tertentu yang menurut peneliti memiliki relevansi kuat dengan tema disertasi ini. Hadis-hadis ini terutama terkait riwayat yang dianggap sebagai *sabab nuzul* yang menurut peneliti bisa menjadi bahan kajian argumentatif terkait ayat budak.

Berdasarkan pada data penafsiran ulama pramodern di bab III, hadis-hadis yang pertama muncul terkait budak, dengan berbagai redaksi, adalah hadis tentang pahala orang yang memerdekakan budak. Pahala-pahala yang dijanjikan ini kebanyakan bersifat teologis, yakni berkaitan dengan balasan yang akan diperoleh kelak di kehidupan akhirat.

al-Tabari>misalnya, menampilkan dua riwayat hadis Nabi saw. tentang keutamaan memerdekakan budak:

عن أبي نجیح، قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: " أَيْمًا مُسْلِمٍ أُعْتِقَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَ مِنْ عِظَامِهِ، عَظْمًا مِنْ عِظَامِ مُحَرَّرِهِ مِنَ النَّارِ؛ وَأَيُّ كُلِّ عَظْمٍ مِنْ عِظَامِهَا، عَظْمًا مِنْ عِظَامِ مُحَرَّرِهَا مِنَ النَّارِ."



“Abi Najib berkata, saya mendengar Rasulullah saw. bersabda: “bila seorang muslim memerdekakan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekakan budak muslimah, maka Allah akan menjadikan dari setiap tulang-tulang budak itu sebagai pembebas api neraka.”

عن عقبة بن عامر الجهني، أن رسول الله ﷺ قال: "مَنْ أَعْتَقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً، فَهِيَ فِدَاؤُهُ مِنَ الدَّ".

“Uqbah b. ‘Amir al-Jahniy berkata, Rasulullah saw bersabda:” siapa saja yang memerdekakan budak mukmin, maka ia menjadi tebusan dari siksa api neraka”

Ibn Kathir juga menampilkan hadis-hadis Nabi tentang keutamaan membebaskan budak, dan jumlahnya jauh lebih banyak dari pada riwayat al-Tāḥiri. Setidaknya ada delapan riwayat hadis yang ditampilkan oleh Ibn Kathir dengan berbagai redaksi, tiga di antaranya beredaksi sama dengan jalur periwayat berbeda. Riwayat tersebut antara lain:

وقال قتادة، عن سالم بن أبي الجعد، عن مَعْدَانَ بن أَبِي طَلْحَةَ، عن أَبِي نَجِيحٍ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "أَيُّمَا مُسْلِمٍ أَعْتَقَ رَجُلًا مُسْلِمًا، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَفَاءً كُلَّ عَظْمٍ مِنْ عِظَامِهِ عَظْمًا مِنْ عِظَامِ مُحَرَّرِهِ مِنَ النَّارِ، وَأَيُّمَا امْرَأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَعْتَقْتُ امْرَأَةً مُسْلِمَةً، فَإِنَّ اللَّهَ جَاعِلٌ وَفَاءً كُلَّ عَظْمٍ مِنْ عِظَامِهَا عَظْمًا مِنْ عِظَامِهَا مِنَ النَّارِ".

“Dari Qatadah, dari Salim b. Abi al-Ja’d, dari Ma’dan b. Abi Talhah, dari Abi Najih, ia mendengar Rasulullah saw. bersabda: “bila seorang muslim yang memerdekakan budak muslim, maka Allah akan menjadikan dari setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka. Begitu juga bila ada muslimah memerdekakan budak muslimah, maka Allah akan menjadikan dari setiap anggota tubuh budak itu sebagai pembebas api neraka.”

: الصمد، حدثنا هشام، عن قتادة، عن قيس الجذامي، عن عقبة بن عامر الجهني: أن

رسول الله ﷺ قال: "من أعتق رقبة مسلمة فهو فداؤه من النار".

“Dari Ahmad, dari ‘Abd al-Sāmad dari Hisham, dari Qatādah, dari Qays al-Judhami, dari Uqbah b. ‘Amir al-Jahniyy, ia mendengar Rasulullah saw.



terkait dorongan kemerdekaan budak dan sosial atas perilaku masyarakat. Mu' minun ayat ke-6 yang notabene tidak menggauli budak, juga tidak bahas ini, kecuali dalam konteks bahasan. Dalam beberapa sumber penelitian banyak mengenai keutamaan 10

terkait dorongan kemerdekaan budak dan sosial atas perilaku masyarakat. Mu' minun ayat ke-6 yang notabene tidak menggauli budak, juga tidak bahas ini, kecuali dalam konteks bahasan. Dalam beberapa sumber penelitian banyak mengenai keutamaan 10

k matan, riwayat-riwayat ini sec  
karena berkaitan dengan nilai-nil  
hadis mengenai legalitas menggau  
an logis, mengingat umat Islam pad  
asih sedikit, dan belum memiliki  
nanya, tidak banyak dari umat Isla  
berapa mereka masih dalam status bu  
ri itu, fokus dakwah Nabi pada ma  
ap aspek moral dan teologis, unt  
arakat Makkah, serta mengajak  
ah berhala.

Dalam sumber-sumber tafsir pramodern, tatkala sampai pada penafsiran surah al-Baqarah ayat 221, terdapat riwayat hadis yang dianggap sebagai *sabab nuzul* ayat, yang bersumber dari al-Sudi, sebagaimana dikutip oleh Ibn Kathir:

قال السدي: نزلت في عبد الله بن رواحة، كانت له أمة سوداء، فغضب عليها فطمعها، ثم فزع، فأتى رسول الله ﷺ، فأخبره خبرها. فقال له: "ما هي؟" قال: تصوم، وتصلي، وتحسن الوضوء، وتشهد أن لا إله إلا الله وأنتك رسول الله. فقال: "يا أبا عبد الله، هذه مؤمنة". فقال: والذي بعثك بالحق لأعتقها ولأتزوجنها. ففعل، فطعن عليه ناس من المسلمين، وقالوا: نكح أمة. وكانوا يريدون أن ينكحوا إلى المشركين، وينكحوهم رغبة في أحسابهم، فأنزل الله: { وَلَا مَـمْنَةَ مُؤْمِنَةٍ حَيْرٍ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ } { عَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ

“Al-Sudi berkata: Ayat ini turun berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh Abd. Allah b. Rawah. Ia memiliki seorang budak perempuan hitam (*amat sawda*). Suatu hari, karena satu hal, ia marah dan memukul budaknya tersebut. Kejadian itu ia sampaikan kepada Rasulullah saw., kemudian Rasul bertanya, “bagaimana dia?” Dijawab bahwa budak perempuan hitam itu bisa berwudu dengan baik, salat, berpuasa, dan beriman kepada Allah dan Rasul-Nya. Rasul kemudian mengatakan, wahai, Abu Abdillah!, dia seorang budak perempuan yang beriman. Abd. Allah b. Rawah menyesali perbuatannya, dan mengatakan, “Demi Allah yang telah mengutusmu dengan kebenaran, sungguh aku akan memerdekakan dan menikahnya”. Keputusan Abd. Allah b. Rawah menikahi budaknya itu mendapat cibiran dari kaum muslimin. Mereka mengatakan bahwa Abd. Allah b. Rawah telah menikahi seorang budak perempuan. Padahal, kebiasaan pada masa itu adalah menikahi wanita merdeka yang kaya dan baik nasabnya walaupun musyrik. Maka Allah kemudian menurunkan ayat ini.”

Al-Suyuti juga mengutip hadis ini melalui sumber Ibn ‘Abbas. Ibn Kathir kemudian menampilkan hadis lain bersumber dari ‘Abd Allah b. ‘Amr:

وقال عبد بن حميد: حدثنا جعفر بن عون، حدثنا عبد الرحمن بن زياد الإفريقي، عن عبد الله بن يزيد، عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: "لا تتكحوا النساء لحسنهن، فعسى حسنهن أن يرديهن، ولا تتكحوهن على أموالهن فعسى أموالهن أن تطغيهن. وانكحوهن على الدين، فأمّة سوداء خرماء ذات دين أفضل".

"Dari 'Abd b. Hūmayd, dari Ja far b. 'Awn, dari 'Abd al-Rahmān b. Ziyād al-Ifriqī, dari 'Abd Allāh b. Yazīd, dari 'Abd Allāh b. 'Amr, Nabi Muhammad saw. bersabda: Jangan menikahi perempuan karena kecantikannya, karena bisa saja kecantikannya itu membuatnya kembali kafir. Jangan pula menikahi perempuan karena kekayaannya, karena bisa jadi kekayaannya itu membuatnya menjadi durhaka. Nikahilah perempuan karena agamanya. Sungguh budak perempuan hitam yang sobek telinga tapi beragama, ia lebih utama."

Setelah mengutip riwayat ini, Ibn Kathir<sup>1</sup> berkomentar bahwa salah satu perawi hadis ini yang bernama al-Ifriqi<sup>2</sup> adalah perawi yang lemah. Ada riwayat hadis lain yang dikutip oleh al-Suyuti<sup>3</sup> dan al-Razi<sup>4</sup> bersumber dari Muqatil b. Hayyan, sebagai berikut:

يان قال نزلت هذ الآية في أبي مرثد الغنوي استأذن النبي ﷺ في عناق أن يتزوجها وكانت ذا حظ من جمال وهي مشركة وأبو مرثد يؤمنذ مسلم ، فقال : يا رسول الله إنها تعجبني ، فأنزل الله { تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم } .

“Muqatil b. Hayyan berkata: Ayat ini turun berkaitan dengan seorang bernama Marthad al-Ghanawi, yang izin kepada Rasulullah untuk menikahi perempuan bernama ‘Anaq. Dia berparas cantik namun musyrik, sedangkan Abu Marthad seorang muslim. Abu Marthad berkata, wahai Rasul! sungguh ia menarik (hati)ku. Kemudian Allah menurunkan ayat ini.”

Dari sumber yang sama, al-Suyuti>mengutip riwayat yang menjelaskan bahwa ayat ini berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh Hudaib, yang memerdekakan budak perempuannya yang berkulit hitam lalu menikahinya.

Komentar peneliti, dari tiga riwayat mengenai sahabat Nabi yang memerdekakan budak perempuan mereka kemudian menikahnya, dikutip hampir oleh semua mufasir pramodern. Secara umum mereka tidak memberikan komentar terkait kritik sanad dan kredibilitas para perawi. Kritik sanad dilontarkan oleh Ibn Kathir hanya dalam riwayat yang ia kutip terkait larangan menikahi perempuan

Analisis berikutnya adalah beberapa riwayat *sabab nuzul* surah al-Nisa' ayat 24. Ayat ini secara eksplisit menyinggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan. Dari ayat ini juga perdebatan mengenai eksistensi praktik nikah mutah muncul. Beberapa riwayat yang dikutip oleh mufasir pramodern adalah sebagai berikut:

“Dari Ahmad, dari ‘Abd. al-Razzaq, dari Sufyan al-Thawri, dari ‘Uthman al-Batti, dari Abu Khaliq, dari Abu Sa’id al-Khudhri: Kami memperoleh beberapa tawanan perempuan perang Awtas. Mereka telah bersuami, sehingga kami merasa enggan menggauli mereka. Hal ini kami tanyakan kepada Rasulullah saw., lalu turunlah ayat ini. Kemudian kami menghalalkan perempuan-perempuan itu.”

<sup>79</sup> Sa'id b. al-Mansur al-Khurasani, *Sunan Sa'id b. al-Mansur*, Tahqiq: Habib al-Rahman al-Azami (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th), Vol.1, 142.



Memang beberapa ulama pramodern memahami ayat ini sebagai argumentasi kebolehan praktik nikah mutah. Namun ada beberapa riwayat hadis yang menjelaskan bahwa praktik ini pada akhirnya diharamkan oleh Nabi. Hadis yang menjelaskan bahwa Nabi telah mengharamkan praktik nikah mutah, bersumber dari ‘Abdullah bin ‘Abbas. Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim. Redaksinya sebagai berikut:

“Amir al-Mu’minin ‘Ali b. Abi-Talib berkata: Nabi telah melarang nikah mutah, dan melarang mengkonsumsi daging *hymar* liar pada saat perang Khaybar.”

عن الربيع بن سبرة بن معبد الجهني، عن أبيه: أنه عزا مع رسول الله ﷺ فتح مكة، فقال: "يا أيها الناس، إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله، ولا تأخذوا مما آتيتكمهن شيئاً".

[illegible]

Barang siapa yang hingga kini masih memiliki perempuan mutah, hendaklah ia membebaskannya. Dan jangan mengambil kembali apa yang telah kalian berikan kepadanya.”

Muslim dan Ahmad juga meriwayatkan redaksi yang berbeda tentang larangan Nabi atas praktik nikah mutah. Riwayat ini bersumber dari Salamah b. al-Akwa , sebagai berikut:

عن سلمة بن الأكوع قال : رخص لنا رسول الله ﷺ في متعة النساء عام أوطاس ثلاثة أيام ثم نهى عنها بعدها.

“Dari Salamah b. al-Akwa , ia berkata: Rasulullah telah memberikan dispensai (*rukhsah*) kepada kami untuk menikahi perempuan secara mutah pada saat terjadi perang Awtas selama tiga hari. Setelah itu Nabi melarangnya.”

Hadis-hadis yang peneliti kutip di atas, dalam aspek sanad secara umum tidak ada masalah. Hadis tentang kebijakan Nabi terkait tawanan perempuan perang Awtas, misalnya, secara sanad memiliki beberapa jalur periwayatan meskipun masuk kategori hadis *ahad* karena perawi pertama hanya satu sumber, yakni Abu Sa'id al-Khudhri>

Secara matan, dalam pemaknaan kontekstual, hadis ini mengandung pesan partikular, karena hadis ini mendeskripsikan satu kondisi di mana umat Islam sedang dalam suasana perang melawan musuh. Oleh karenanya, nilai-nilai dalam hadis ini harus dimaknai dan dipahami dalam konteks terbatas kala itu saja.

Hadis berikutnya adalah terkait keputusan Nabi mengenai larangan praktik nikah mutah yang sebelumnya diperbolehkan. Hadis yang bersumber dari ‘Ali b. Abi>Talib ini, secara sanad sahih, karena tercantum dalam Sahih Bukhari dan Muslim. Secara matan, menurut peneliti, makna hadis ini sangat relevan dengan nilai-nilai al-Qur’an. Meskipun secara kuantitas, ia berstatus *ahad*, namun ada dua



## B. Analisis Pemahaman Penerima Wahyu Pertama

Al-Qur'an adalah kalam Tuhan dan ditujukan dalam kasus pertamanya untuk para penduduk di Makkah dan Madinah secara spesifik pada abad ke-7 M. Aksi komunikatif al-Qur'an tetap sangat berhubungan dengan konteks di mana al-Qur'an pertama kali diturunkan. Namun, ada tingkat ambiguitas tertentu di dalam bahasa al-Qur'an, dan begitu juga konteks-konteks penafsiran yang berubah, menjustifikasi kebutuhan untuk menafsirkannya.<sup>82</sup>

<sup>81</sup> Abdullah Saeed, *al-Qur'an Abad 21 Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 164.

<sup>82</sup> Ibid.

<sup>83</sup> Ibid., 165.

Dalam sub ini, peneliti melakukan analisis bagaimana ayat-ayat seputar budak dipahami dan direspons oleh Nabi dan para sahabat, sebagai penerima wahyu pertama. Bahan analisis dalam sub ini adalah data normatif-deskriptif yang telah disajikan dalam bab III.

Ayat pertama yang turun perihal budak adalah surah al-Balad ayat ke-13. Dalam sumber-sumber tafsir pramodern, banyak sekali informasi mengenai hadis Nabi yang memotivasi para sahabat untuk memerdekakan budak. Narasi dalam hadis-hadis tersebut secara umum menggambarkan pahala memerdekakan budak yang akan diberikan kelak di akhirat. al-Suyuti merupakan mufasir yang paling banyak menampilkan hadis-hadis motivasi ini, tak kurang dari delapan riwayat.

[illegible]

Beberapa riwayat hadis kembali muncul dalam penafsiran ayat budak di surah al-Mu'minun ayat 6. Di antaranya riwayat yang menjelaskan bahwa tatkala 10 ayat pertama dari surah al-Mu'minun diturunkan, Nabi bersabda, "Sungguh telah diturunkan kepadaku 10 ayat, siapa yang mengamalkannya, akan masuk surga." Riwayat lain yang muncul adalah mengenai 'Aishah yang ditanya bagaimana akhlak Rasulullah adalah al-Qur'an. lalu ia membaca 10 ayat pertama surah ini. Diceritakan pula bahwa Nabi pernah membaca 10 ayat ini pada waktu salat subuh di Makkah. Riwayat lain menyebutkan bahwa sahabat Umar pernah marah kepada seorang perempuan yang mengajak budak laki-laknya berhubungan badan, karena memahami ayat ini secara salah. Dari riwayat ini kemudian para ulama sepaakat bahwa kebolehan menggauli budak dalam ayat ini adalah bagi majikan laki-laki atas budak perempuannya saja.

Secara umum dapat disimpulkan bahwa, Nabi dan para sahabat sebagai penerima wahyu pertama, memahami bahwa al-Qur'an telah melakukan



## 2. Pemahaman Nabi dan Sahabat atas Ayat-ayat Perbudakan Periode Madaniyah

Ayat berikutnya tentang budak, menurut sumber-sumber tafsir pramodern merupakan respon al-Qur'an atas perlakuan kasar salah seorang sahabat Nabi bernama 'Abd Allah b. Rawahah terhadap budak perempuan kulit hitam miliknya. Diketahui kemudian oleh Nabi, bahwa budak ini telah beriman. 'Abd Allah b. Rawahah menyesal dan memerdekakan budak tersebut dan menikahnya. Tindakannya ini mendapat cibiran dari beberapa kaum muslimin, dan turunlah ayat ke 77 surah al-Baqarah ini, sebagai bentuk dukungan atas keputusan terbaik yang diambil oleh Rawahah. Ada dua sumber yang oleh para mufasir pramodern dijadikan sebagai riwayat *sabab nuzul*, dengan tema serupa, yakni memerdekakan budak lalu menikahnya.

[illegible]



Sampai di sini tampak bagaimana Nabi memahami ayat ini. Tampak bahwa Nabi menikahi budak setelah memerdekakannya. Nabi juga tidak pernah menerima perempuan-perempuan yang memasrahkan diri tanpa mahar, meskipun sebenarnya al-Qur'an memperbolehkan hal itu. Kebolehan menggauli budak perempuan bagi Nabi disinggung kembali oleh al-Qur'an pada ayat 52 pada surah yang sama, al-Ahzab. Penekanan ayat ini sebenarnya berkaitan dengan larangan terhadap Nabi untuk menceraikan istri-istri beliau -yang telah setia memilih Nabi-, untuk kemudian menikahi perempuan lain. Larangan ini tidak berlaku jika perempuan tersebut adalah budak. al-Qurtubi menampilkan riwayat yang dianggap sebagai *sabab nuzul* ayat 52 ini. Menurut riwayat ini, Nabi tertarik (*a jaba*) dengan kecantikan seorang perempuan bernama Asma b. Umays, yang kala itu berstatus janda, karena ditinggal mati suaminya bernama Ja'far b. Abu Talib. Namun al-Qurtubi menilai riwayat ini lemah. Peneliti sepakat dengan ini, karena perilaku seperti ini tidak sesuai dengan sifat dan akhlak Nabi. Riwayat ini, jika pun sahih, akan menimbulkan persepsi negatif atas Nabi. Sementara, beberapa sumber penafsiran generasi kedua memahami budak perempuan yang dimaksud dalam ayat ini adalah budak muslim. Menurut riwayat ini, Nabi tidak

Ayat budak berikutnya dalam surah al-Ahزاب adalah ayat ke-55. Ayat ini berbicara dalam konteks aurat budak dihadapan majikan perempuan mereka. Sumber-sumber tafsir pramodern berbeda pendapat terkait budak dalam ayat ini, apakah laki-laki atau perempuan. Penafsiran-penafsiran yang bersumber dari generasi kedua mengatakan bahwa yang dimaksud adalah budak perempuan. Lebih jauh lagi, ada yang memahami bahwa budak tersebut harus yang belum akil baligh. Menurut peneliti, karena ayat ini secara khusus berbicara dalam konteks istri-istri Nabi, maka sayogyanya dipahami bahwa budak dalam ayat ini adalah budak perempuan. Hal ini untuk meminimalisir potensi fitnah, dan menjaga muruah para istri Nabi.

[illegible]

Mufasir pramodern berbeda pendapat dalam memahami status budak dalam surah al-Nisa> ayat 24 ini. Ayat ini secara umum berbicara mengenai larangan menikahi perempuan-perempuan yang telah bersuami, kecuali perempuan tersebut berstatus budak karena menjadi tawanan perang. Poin inilah yang menjadi akar perdebatan mereka. Sebagian berpendapat bahwa budak yang telah bersuami boleh digauli jika telah diceraikan oleh suaminya dan telah melewati masa idah. Pendeknya, penjualan budak yang telah menikah tidak secara otomatis merusak pernikahannya. Argumen yang dijadikan landasan adalah riwayat hadis dari 'Aishah. Dalam hadis ini dijelaskan bahwa 'Aishah memiliki budak bernama Barirah yang dimerdekakan. Setelah pemerdekaan ini, Nabi memberikan pilihan kepada Barirah antara bertahan dengan suaminya atau berpisah.

c.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

Sampai di sini tampak bahwa pada masa ayat ini turun, tradisi menggauli budak perempuan tawanan perang masih terjadi. Para sahabat memahami dan mengamalkan pemahaman mereka atas ayat ini sesuai dengan realitas di masanya. Namun, perlu ditegaskan oleh peneliti bahwa, tidak ada riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi menggauli budak-budak tawanan perang ini, kecuali riwayat yang menegaskan bahwa salah satu perempuan yang ditawan dalam peperangan ini adalah Juwayriyyah. Namun dalam riwayat ini ditegaskan bahwa Nabi memerdekakannya terlebih dahulu sebelum menikahnya.

Bahkan dalam ayat yang terakhir menyinggung budak dalam surah al-Nisa, yakni ayat 92, untuk pertama kalinya al-Qur'an memberlakukan kebijakan mengenai pembebasan budak sebagai kafarat atas pembunuhan secara tidak sengaja. Dalam sumber tafsir pramodern, disebutkan mengenai riwayat yang



Islam. ‘Ayyash kemudian ikut berh  
peristiwa *Fath Makkah*, ia berten  
nuhnya, karena mengira ia masih ka  
a. Setelah kejadian tersebut, turunlah  
untuk menghapus perbudakan dan  
makin gencar dilakukan. Salah satu  
gerakan ini, turun ayat berkenaan  
maupun bersyarat bagi para tawa  
: 4. Sebagaimana dimaklumi bahwa  
eperangan. Dengan adanya kebijak

Islam. ‘Ayyash kemudian ikut berh  
peristiwa *Fath Makkah*, ia berten  
nuhnya, karena mengira ia masih ka  
a. Setelah kejadian tersebut, turunlah  
untuk menghapus perbudakan dan  
makin gencar dilakukan. Salah satu  
gerakan ini, turun ayat berkenaan  
maupun bersyarat bagi para tawa  
: 4. Sebagaimana dimaklumi bahwa  
eperangan. Dengan adanya kebijak

Islam. ‘Ayyash kemudian ikut berh  
peristiwa *Fath Makkah*, ia berten  
nuhnya, karena mengira ia masih ka  
a. Setelah kejadian tersebut, turunlah  
untuk menghapus perbudakan dan  
makin gencar dilakukan. Salah satu  
gerakan ini, turun ayat berkenaan  
maupun bersyarat bagi para tawa  
: 4. Sebagaimana dimaklumi bahwa  
eperangan. Dengan adanya kebijak

Sumber lain berkenaan dengan ayat ini adalah riwayat Anas yang menceritakan bahwa, Nabi pernah berkunjung ke rumah Fatimah bersama budak laki-laki (*ghulam*) yang hendak diberikan kepadanya. Saat itu Fatimah memakai pakaian yang pendek, jika dibuat menutup kepala, kakinya akan terlihat, dan sebaliknya. Nabi kemudian mengatakan, “tidak mengapa, wahai Fatimah!, aku ayahmu, dan dia hanyalah seorang budak yang menjadi milikmu.” Sumber lain dari Ummu Salamah menjelaskan bahwa Nabi pernah berkata kepada istrinya, “Jika kalian memiliki budak, dan sedang ada keperluan dengan mereka, maka berhijablah!”

[illegible]



Upaya-upaya ini semakin intens dilakukan oleh al-Qur'an, dengan memberlakukan kebijakan baru, yakni menjadikan pembebasan budak sebagai kafarat *zihar*. Kebijakan ini tertuang dalam ayat yang turun berikutnya, yakni surah al-Mujadalah ayat 3. Ulama pramodern sepakat bahwa *sabab nuzul* ayat ini adalah berkenaan dengan kejadian yang dialami oleh seorang perempuan bernama Khawlah bt. Tha'labah yang telah di-*zihar* oleh suaminya bernama Aws b. al-Samit.

Secara beruntun, kebijakan menjadikan pemerdakaan budak sebagai kafarat terus dilakukan oleh al-Qur'an. Ini terlihat dari fakta bahwa ayat budak yang turun berikutnya adalah mengenai legislasi kafarat bagi orang yang melanggar sumpah. Legislasi ini tertuang dalam surah al-Maidah ayat 89.

Kampanye pembebasan budak dan penghapusan praktik perbudakan terus dilakukan oleh al-Qur'an. Ayat terakhir yang menyinggung budak secara eksplisit adalah surah al-Tawbah ayat ke-60. Ayat ini menjelaskan mengenai golongan-golongan yang berhak mendapat distribusi zakat, dan salah satu dari golongan tersebut adalah para budak mukatab, yang sedang dalam perjanjian bebas dengan majikannya.

legitimasi praktik menggauli budak perempuan, dan riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi menikahi budak perempuan. Riwayat yang ada adalah bahwa, Nabi menikahi budak perempuan, seperti Juwairiyah, Safiyah, dan Maria. Riwayat yang menerangkan bahwa para sahabat diizinkan untuk menikahi budak perempuan yang diperoleh sebagai hasil tawanan beberapa peperangan, seperti Khalid bin Walid dan Sa'ad bin Abi Waqqas. Menurut peneliti, legislasi tersebut bersifat khusus dan hanya berlaku pada waktu itu saja. Pemahaman dan pengamalan yang benar, namun apa yang mereka lakukan itu sangat spesifik dan partikular, sehingga tidak bisa diberlakukan secara umum. Oleh karena itu, dalam diskusi tentang perdebatan eksistensi kawin

legitimasi praktik menggauli budak perempuan, dan riwayat yang menjelaskan bahwa Nabi menikahi budak perempuan. Riwayat yang ada adalah bahwa, Nabi menikahi budak perempuan, seperti Juwairiyah, Safiyah, dan Maria. Riwayat yang menerangkan bahwa para sahabat diizinkan untuk menikahi budak perempuan yang diperoleh sebagai hasil tawanan beberapa peperangan, seperti Khalid bin Walid dan Sa'ad bin Abi Waqqas. Menurut peneliti, legislasi tersebut bersifat khusus dan hanya berlaku pada waktu itu saja. Pemahaman dan pengamalan yang benar, namun apa yang mereka lakukan itu sangat spesifik dan partikular, sehingga tidak bisa diberlakukan secara umum. Oleh karena itu, dalam diskusi tentang perdebatan eksistensi kawin

### C. Analisis Konteks Penghubung

## 1. Analisis Penafsiran Ulama Pramodern

Secara umum, penafsiran-penafsiran ulama pramodern atas ayat-ayat perbudakan berorientasi pada makna literal dan mengedepankan ragam riwayat yang secara esensial merupakan parafrase atas ayat-ayat tersebut. Al-Tāḥiri<sup>1</sup> misalnya, tatkala menafsirkan ayat al-Qur'an pertama yang menyinggung budak, al-Balad [35]: 13, memulainya dengan melakukan kajian kebahasaan atas kata "*aqabah*". Kemudian ia menampilkan sejumlah hadis Nabi dari berbagai jalur



Dalam menafsiri ayat pertama yang menyinggung budak dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, al-Mu'minun [74]: 6, para mufasir pramodern tampak sepakat dan sepaham bahwa makna "*ma>malakat ayma>*" dalam ayat ini adalah budak perempuan. Hadis-hadis Nabi yang dimunculkan oleh mereka tatkala menafsiri ayat ini lebih banyak mengenai keutamaan dari permulaan surah al-Mu'minun ini secara umum, tidak ada yang berkaitan langsung dengan budak. Bahkan analisis kebahasaan yang dilakukan al-Razi> tentang partikel "*ma>*" dalam ayat ini cenderung menjustifikasi bahwa budak adalah sama dengan benda (*sil ah*), dan sebagai perempuan, ia merupakan manusia yang memiliki kekurangan dalam hal intelektualitas (*nuqs>an al-'aql*). Sementara al-Qurt>bi> selain menampilkan hadis-hadis keutamaan surah al-Mu'minun, cenderung berdiskusi secara panjang mengenai beberapa permasalahan hukum fikih, seperti zina, *istimna>* dan kawin mutah.



Sedangkan dua ayat dalam surah al-Nisa>budak disinggung oleh al-Qur'an dalam kaitannya dengan opsi bagi seseorang yang tidak mampu berlaku adil dalam berpoligami. Sedangkan yang kedua secara khusus berbicara mengenai kebolehan mengambil budak perempuan dari hasil penakhlukan. Sumber-sumber tafsir pramodern umumnya sependapat bahwa ayat 24 surah al-Nisa> ini, secara spesifik turun dalam kaitannya dengan tawanan perang *Awṭas*,<sup>85</sup> dan menurut riwayat Ibn 'Abbas dalam perang Khaybar.<sup>86</sup> Riwayat-riwayat yang mereka tampilkan secara umum adalah mengenai keengganan para sahabat untuk mengambil tawanan perang terutama dari kalangan perempuan untuk dijadikan sebagai budak. Kondisi tawanan perempuan ini rata-rata masih memiliki suami, sehingga para sahabat tidak berani menghalalkan mereka dalam kaitannya dengan relasi seksual. Hingga turunlah ayat ini, sebagai bentuk afirmasi dan klarifikasi bahwa mereka diperkenankan menggauli budak-budak perempuan itu. Para ulama pramodern kemudian banyak berfokus pada diskusi secara panjang mengenai

<sup>86</sup> Perang Khaybar adalah peperangan yang terjadi pada tahun 7 hijriah melawan kaum Yahudi yang tinggal di Khaybar, sekitar 165 km sebelah utara Madinah. Pada peperangan ini kaum muslim banyak memperoleh harta rampasan perang dan tawanan perempuan. Salah satu tawanan itu adalah Sāfiyyah bt. Ḥūṣay, ayahnya adalah salah satu tokoh Yahudi yang tewas dalam perang ini. Nabi kemudian memerdekakannya dan menawarnya untuk memeluk Islam dan menjadi istri Nabi, dan Sāfiyyah menerimanya. Lihat dalam M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadis Shahih* (Tangerang: Lentera Hati, 2014), 850-854.

Dari sini tampak bahwa, perhatian utama para ulama pramodern dalam menafsirkan ayat-ayat ini sesuai dengan konteks pewahyuan, dan konteks sosial mereka. Konteks di mana budak dan perbudakan masih menjadi sebuah fakta sosial yang wajar, bahkan dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan. Mereka menafsiri ayat-ayat ini melalui lensa ini, dan karena itu, menganggap bahwa al-Qur'an telah menetapkan relasi seperti ini antara laki-laki dan perempuan.

[illegible]



b. Secara sosiologis, budak dalam penafsiran ulama pramodern berada dalam konteks sosial yang telah terlembagakan.

Peta konsep di atas ini, menurut peneliti, sesuai dengan praktik aktual budak dan perbudakan pramodern. Sebagaimana diketahui bahwa praktik perbudakan ini terus berlangsung sepanjang sejarah hingga mendekati masa modern. Meskipun sumber perolehan budak baru hanya satu, yakni peperangan syar'i melawan kaum kafir yang memerangi (*ḥarbī*). Hal ini bisa dilihat dalam lembaran-lembaran fikih klasik (*turath*) yang masih dipenuhi dengan tema-tema budak. Realitas ini tampaknya wajar, mengingat meskipun masa penaklukan dan ekspansi telah berhenti pada masa dinasti 'Abbasiyah, eksistensi budak dan perbudakan masih terus dilestarikan dan dipertahankan melalui tradisi jual beli budak. Budak pada masa pramodern telah menjadi komoditas ekonomi yang menjanjikan. Para pemilik budak banyak meraup keuntungan materiel dari praktik jual beli budak ini, terutama ketika transaksi ini berkaitan dengan kebutuhan para



Tradisi buruk ini bertahan sepanjang sejarah hingga mendekati masa modern, yakni ketika negara-negara Eropa bersepakat untuk menghentikan perdagangan budak melalui sebuah kongres yang diadakan di Vienna pada tahun 1815 M.<sup>88</sup> Uniknya, negara-negara Islam di Timur Tengah relatif terlambat dalam melakukan legislasi penghapusan budak secara resmi, jika dibandingkan dengan negara-negara di Eropa dan Amerika. Arab Saudi dan Yaman, misalnya, secara legal baru menghapus perbudakan pada tahun 1964. Itu pun lebih disebabkan karena faktor dinamika dan tekanan politik, ekonomi, dan militer, terutama dari Inggris. Sementara Mauritania secara resmi baru melarang perbudakan pada tahun 1980.<sup>89</sup>

an Ulama dan Sarjana Modern-K

ta penafsiran ulama modern sudah

peneliti akan berupaya melakukan penelitian untuk menemukan dan merumuskan konsep epistemologis penafsiran pramodern dan penafsiran-penafsiran pramodern penafsiran.

lama pramodern secara umum me  
ng sama, yakni cenderung literal

<sup>88</sup> Wahbah al-Zuhayr, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh* (Damaskus: Dar al-Fikr, 1418 H), Vol. 3, 359.

<sup>89</sup> Abdul Fadhil, “Perbudakan dan Buruh Migran di Timur Tengah”, *Thaqaḥiyya: Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam*, Vol. 14, No. 1, (2013), 162.

13, ia melakukan analisis kebahasaan dan per-  
mana diikuti dengan menampilkan beberapa  
emerdekakan budak. Model penafsiran ini  
pramodern. Begitu juga tatkala pada ayat  
dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan  
ke-6, al-Maraghi hanya menjelaskan secara te-  
rik dan riwayat. Tidak ditemui adanya koment  
ikapnya terhadap tradisi budak dan perbudak  
upun realitas dan faktual kekinian. Hal yang sar  
al-Sabuni>

13, ia melakukan analisis kebahasaan dan per-  
mana diikuti dengan menampilkan beberapa  
emerdekakan budak. Model penafsiran ini  
pramodern. Begitu juga tatkala pada ayat  
dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan  
ke-6, al-Maraghi hanya menjelaskan secara te-  
rik dan riwayat. Tidak ditemui adanya koment  
ikapnya terhadap tradisi budak dan perbudak  
upun realitas dan faktual kekinian. Hal yang sar  
al-Sabuni>



a perbudakan. Ia membuat sub tersendiri dengan *riq wa Mawqif al-Qur'an Minhu wa Haththih* al-Qur'an memahami bahwa tradisi perbudakan ini oleh karenanya, al-Qur'an dalam berbagai nara mulai mengkampanyekan pembebasan budak reka. Salah satu upaya yang dirintis oleh al-Qur'an adalah dengan membebaskan tawanan an membayar tebusan, sebagaimana dalam sura karena pada masa itu, sumber utama perbu

menambahkan bahwa, jika ada fakta mengenai r  
kan memperbudak tawanan perang atau bahkan  
lakukan oleh Nabi Muhammad dalam situasi  
s, yang tidak bisa digeneralisir dan dijadikan  
lah riwayat hadis mengenai anjuran dan perintah  
lak serta memperlakukan budak dengan baik  
dalam masalah perbudakan ini, antara al-Qur'an  
ad sama-sama memberikan perhatian yang san  
an Nabi dalam masalah sosial dan kemanusiaan

ni adalah bagian kecil dari misi  
 ran (*al-h&qq*) keadilan (*al-‘adl*), m  
 noralitas sosial masyarakat, penyet  
 ang-wenangan. Perjuangan atas mi  
 t-ayat al-Qur’<sup>an</sup> yang turun lebih aw  
 ga membenarkan bahwa, majikan b  
 npuannya tanpa ada ikatan atau aka  
 kala itu merupakan fakta dan fen  
 masyarakat Arab maupun belahan c  
 enanya, kebolehan melakukan “  
 imana disinggung dalam al-Qur

ni adalah bagian kecil dari misi  
 ran (*al-h&qq*) keadilan (*al-‘adl*), m  
 noralitas sosial masyarakat, penyet  
 ang-wenangan. Perjuangan atas mi  
 t-ayat al-Qur’<sup>an</sup> yang turun lebih aw  
 ga membenarkan bahwa, majikan b  
 npuannya tanpa ada ikatan atau aka  
 kala itu merupakan fakta dan fen  
 masyarakat Arab maupun belahan c  
 enanya, kebolehan melakukan “  
 imana disinggung dalam al-Qur

ni adalah bagian kecil dari misi  
 ran (*al-h&qq*) keadilan (*al-‘adl*), m  
 noralitas sosial masyarakat, penyet  
 ang-wenangan. Perjuangan atas mi  
 t-ayat al-Qur’<sup>an</sup> yang turun lebih aw  
 ga membenarkan bahwa, majikan b  
 npuannya tanpa ada ikatan atau aka  
 kala itu merupakan fakta dan fen  
 masyarakat Arab maupun belahan c  
 enanya, kebolehan melakukan “  
 imana disinggung dalam al-Qur







Menurut peneliti, pandangan Rahman sebagaimana dikutip di atas, memiliki akar yang kuat secara teoretis-metodologis. Gagasan Rahman tentang pemaknaan teori *ratio-legis* -yang secara epistemologis telah diakui oleh para ulama pramodern- secara lebih luas perlu diadopsi. Sehingga dalam melakukan pembacaan ayat-ayat maupun hadis seputar budak terutama dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan harus mempertinbangkan aspek *ratio-legis* dengan prinsip “*al-‘ibrah bi khusuṣ al-sabab la bi ‘umum al-laḥẓ*” Dengan demikian, gagasan Rahman ini bisa disandingkan dengan pandangan Darwazah mengenai “konteks terbatas” dan “*dilalah* partikular” tatkala membaca ayat-ayat budak.

Pandangannya mengenai perbudakan ditungkan dalam karyanya yang lain, yaitu *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*. Ia mengatakan bahwa, fenomena perbudakan yang sudah terlembagakan dalam masyarakat Arab menuntut al-Qur'an untuk

akan secara bertahap (*bi al-tadarru*) yang mengarah kepada menutup s  
ah peperangan. Islam juga mem  
ngarah kepada pembebasan budak.  
an budak adalah salah satu media ta  
bijakan pembebasan budak sebaga  
dak kriminal, seperti pembunuhan,  
juga membuat regulasi mengenai  
gan bebas tanpa syarat atau dengan  
ekan agar budak diperlakukan denga  
kat untuk membantu memerdekakan

akan secara bertahap (*bi al-tadarru*) yang mengarah kepada menutup s  
ah peperangan. Islam juga mem  
ngarah kepada pembebasan budak.  
an budak adalah salah satu media ta  
bijakan pembebasan budak sebaga  
dak kriminal, seperti pembunuhan,  
juga membuat regulasi mengenai  
gan bebas tanpa syarat atau dengan  
ekan agar budak diperlakukan denga  
kat untuk membantu memerdekakan

i penjelasan kebahasaan saja. Dalam tesisnya, ia menegaskan bahwa dalam karyanya ini ia ingin meneliti budak sebagaimana dalam buku-buku klasik yang rasional dan realistis bahwa, sejarah budak harus dihapuskan.

Dalam tesisnya, ia juga membahas tentang budak yang cukup revolusioner diwacanakan oleh para intelektual muslim, seperti yang dikemukakan oleh Muhammad Shahrur. Menurutnya, risalah budak yang merupakan tradisi perbudakan yang merupakan bagian dari tradisi Islam dan konsep lain, yaitu "*milk al-yamin*" yang merupakan relasi ('*alaqah*) antar manusia yang budak (budak). Akad ini merupakan pengganti

i penjelasan kebahasaan saja. Dalam tesisnya, ia menegaskan bahwa dalam karyanya ini ia ingin meneliti budak sebagaimana dalam buku-buku klasik yang rasional dan realistis bahwa, sejarah budak harus dihapuskan.

Dalam tesisnya, ia juga membahas tentang budak yang cukup revolusioner diwacanakan oleh para intelektual muslim seperti Muhammad Shahrur. Menurutnya, risalah budak adalah tradisi perbudakan yang merupakan bagian dari tradisi dan konsep lain, yaitu "*milk al-yamin*" yang merupakan salah relasi ('*alaqah*') antar manusia (budak). Akad ini merupakan pengganti

i penjelasan kebahasaan saja. Dalam tesisnya, ia menegaskan bahwa dalam karyanya ini ia ingin meneliti budak sebagaimana dalam buku-buku klasik yang rasional dan realistis bahwa, sejarah budak harus dihapuskan.

Dalam tesisnya, ia juga membahas tentang budak yang cukup revolusioner diwacanakan oleh para intelektual muslim seperti Muhammad Shahrur. Menurutnya, risalah budak adalah tradisi perbudakan yang merupakan bagian dari tradisi dan konsep lain, yaitu "*milk al-yamin*" yang merupakan salah relasi ('*alaqah*') antar manusia (budak). Akad ini merupakan pengganti



kepada si perempuan. Upah dalam akad ini, sebagaimana dalam pernikahan. Ia adalah sesuatu yang telah melakukan akad "*milk al-yamin*" sukarela, dan merupakan syarat sahnya. Hal ini sama dengan konsep "*zawajjal-nikah*". Dalam akad ini, ia pahami daripada akad ini, menambahkan bahwa, saat ini mayoritas ulama mengatakan bahwa konsep "*milk al-yamin*" telah gugur. Namun beberapa kelompok ulama, terutama gerakan Islam jihadi berupaya menghidupkannya kembali.

kepada si perempuan. Upah dalam akad ini, sebagaimana dalam pernikahan. Ia adalah sesuatu yang telah melakukan akad "*milk al-yamin*" sukarela, dan merupakan syarat sahnya. Hal ini sama dengan konsep "*zawajjal-nikah*". Dalam akad ini, ia pahami daripada akad ini, menambahkan bahwa, saat ini mayoritas ulama mengatakan bahwa konsep "*milk al-yamin*" telah gugur. Namun beberapa kelompok ulama, terutama gerakan Islam jihadi berupaya menghidupkannya kembali.



Masih menurut Shahfuz, bahwa, setiap yang haram harus ditolak, namun tidak semuanya yang halal bisa diterima. Akad “*milk al-yamin*”, terutama yang berkaitan dengan relasi seksual, harus tunduk pada undang-undang dan tradisi yang berlaku dalam komunitasnya. Hal ini ia pahami dari frase “*bi idhni ahlininna*”. Sebuah komunitas bisa saja menolak pandangan dan praktik ini atau menerimanya. Beberapa praktik yang mirip dengan konsep “*milk al-yamin*” ini telah terjadi di berbagai negara, misalnya, tradisi “tinggal serumah” (*al-musakanah*) yang terjadi di masyarakat Barat, akad “*urfi*” di Mesir, akad “*al-misyar*” dalam tradisi Arab Saudi, dan kawin mutah dalam tradisi Iran. Bagi pemerintah, bisa memberikan regulasi mengenai boleh tidaknya praktik ini di negaranya.

[illegible]





Al-Maraghi misalnya, meskipun hidup di masa modern, penafsirannya atas ayat-ayat perbudakan tidak jauh berbeda dengan para ulama pramodern. Ia hanya menjelaskan terkait makna linguistik dan analisis atas riwayat-riwayat hadis yang relevan dengan ayat yang dikaji. Hal yang sama juga dilakukan oleh Muhammad ‘Ali al-Sabuni. Sementara Muhammad ‘Abduh lebih menekankan kepada aspek kritik sosial. Ia menegaskan bahwa budak dan perbudakan adalah sebuah “‘*umum*

perbudakan, melainkan dengan memberikan s  
bertahap dalam menghapuskan perbudakan. D  
ta bahwa perbudakan masih terus berlangsung  
dupan masyarakat Muslim. Pendeknya, nilai-nilai  
k bersifat partikular dan hanya berlaku secara t  
abad ke VII. Pandangan 'Abduh ini secara un  
apa yang dikemukakan oleh Izzat Darwazah,  
man, dan M. Quraysh Shihab.

eretan sarjana modern ini, menurut peneliti, Fa  
teoretis-metodologis penafsiran yang lebih ma  
akan bahwa dalam membaca ayat-ayat huku

perbudakan, melainkan dengan memberikan s  
bertahap dalam menghapuskan perbudakan. D  
ta bahwa perbudakan masih terus berlangsung  
dupan masyarakat Muslim. Pendeknya, nilai-nilai  
k bersifat partikular dan hanya berlaku secara t  
abad ke VII. Pandangan 'Abduh ini secara un  
apa yang dikemukakan oleh Izzat Darwazah,  
man, dan M. Quraysh Shihab.

eretan sarjana modern ini, menurut peneliti, Fa  
teoretis-metodologis penafsiran yang lebih ma  
akan bahwa dalam membaca ayat-ayat huku

*al-yamin*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan maupun modern mengenai makna dari diksi “*al-yamin*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan orang dalam kaitannya dengan relasi seks untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamin*” dalam atau mirip dengan praktik kawin mutah. ahfur ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi aliran subyektifis, serta menempatkan hadis bagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sum sosiologis, budak dalam penafsiran ulama

*al-yamin*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan maupun modern mengenai makna dari diksi “*al-yamin*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan orang dalam kaitannya dengan relasi seks untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamin*” dalam atau mirip dengan praktik kawin mutah. ahfur ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi aliran subyektifis, serta menempatkan hadis bagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sum sosiologis, budak dalam penafsiran ulama

*al-yamin*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan maupun modern mengenai makna dari diksi “*al-yamin*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan orang dalam kaitannya dengan relasi seks untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamin*” dalam atau mirip dengan praktik kawin mutah. ahfur ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi aliran subyektifis, serta menempatkan hadis bagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sum sosiologis, budak dalam penafsiran ulama

*al-yamin*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan maupun modern mengenai makna dari diksi “*al-yamin*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan orang dalam kaitannya dengan relasi seks untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamin*” dalam atau mirip dengan praktik kawin mutah. ahfur ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi aliran subyektifis, serta menempatkan hadis bagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sum sosiologis, budak dalam penafsiran ulama

*al-yamin*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan maupun modern mengenai makna dari diksi “*al-yamin*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan orang dalam kaitannya dengan relasi seks untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamin*” dalam atau mirip dengan praktik kawin mutah. ahfur ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi aliran subyektifis, serta menempatkan hadis bagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sum sosiologis, budak dalam penafsiran ulama

*al-yamin*”. Dalam hal ini ia tidak sependapat dengan maupun modern mengenai makna dari diksi “*al-yamin*” bukanlah perbudakan, tapi merupakan orang dalam kaitannya dengan relasi seks untuk relasi seksual, akad “*milk al-yamin*” dalam atau mirip dengan praktik kawin mutah. ahfur ini tampaknya dipengaruhi oleh tipologi aliran subyektifis, serta menempatkan hadis bagaimana buku-buku sirah, bukan sebagai sum sosiologis, budak dalam penafsiran ulama



Dalam konteks internasional, deklarasi universal tentang hak asasi manusia atau *Universal Declaration of Human Right* (UDHR), yang ditetapkan oleh Majelis Umum Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) pada tanggal 10 Desember 1948 di Paris, telah menjadi dasar bagi penegakan hak asasi manusia secara global. Pasal pertama dari 30 pasal yang tercantum dalam dokumen ini berbunyi, “Semua orang dilahirkan merdeka dan mempunyai martabat dan hak-hak yang sama. Hendaknya bergaul satu sama lain dalam semangat persaudaraan.” Sedangkan pasal 4 berbunyi, “tidak seorang pun boleh diperbudak atau diperhambakan. Perbudakan dan perdagangan budak dalam bentuk apapun mesti dilarang.” Sementara dalam hal relasi laki-laki dan perempuan, pasal 16 berbunyi, “1) Pria dan wanita yang sudah dewasa, dengan tidak dibatasi kebangsaan, kewarganegaraan atau agama, berhak untuk menikah dan untuk membentuk keluarga. Mereka mempunyai hak yang sama soal perkawinan, di

123 menyebutkan, “ 1) Setiap orang  
as memilih pekerjaan, berhak atas  
, dan berhak atas perlindungan dari  
minasi, berhak atas pengupahan yang  
p orang yang melakukan pekerjaan  
aik yang menjamin kehidupannya  
tas untuk manusia yang bermartaba  
n sosial lainnya. 4) Setiap orang  
rikat pekerja untuk melindungi kepe  
realitas dan konteks zaman modern,  
ik dalam relasi bisnis, relasi pemban

123 menyebutkan, “ 1) Setiap orang  
as memilih pekerjaan, berhak atas  
, dan berhak atas perlindungan dari  
minasi, berhak atas pengupahan yang  
p orang yang melakukan pekerjaan  
aik yang menjamin kehidupannya  
tas untuk manusia yang bermartaba  
n sosial lainnya. 4) Setiap orang  
rikat pekerja untuk melindungi kepe  
realitas dan konteks zaman modern,  
ik dalam relasi bisnis, relasi pemban

123 menyebutkan, “ 1) Setiap orang  
as memilih pekerjaan, berhak atas  
, dan berhak atas perlindungan dari  
minasi, berhak atas pengupahan yang  
p orang yang melakukan pekerjaan  
aik yang menjamin kehidupannya  
tas untuk manusia yang bermartaba  
n sosial lainnya. 4) Setiap orang  
rikat pekerja untuk melindungi kepe  
realitas dan konteks zaman modern,  
ik dalam relasi bisnis, relasi pemban

Al-Qur'an diturunkan dalam komunitas masyarakat Arab abad ke VII. Ia turun dalam konteks sosial, ekonomi, politik, dan budaya masyarakat Arab Hijaz sebagai penerima wahyu pertama. Namun demikian, al-Qur'an mengandung nilai-nilai ajaran yang bersifat universal bagi seluruh umat manusia hingga hari kiamat. Pada masa pewahyuan al-Qur'an selama kurang lebih 23 tahun (609-632 M), budak dan perbudakan telah menjadi warisan tradisi dan kebudayaan masyarakat Arab sebagaimana juga terjadi di hampir seluruh peradaban masyarakat dunia. Pada masa ini perlakuan terhadap budak sangat tidak manusiawi, mereka dieksploitasi secara tidak wajar, baik secara fisik maupun seksual, oleh para majikan untuk menghasilkan keuntungan material. Sebagai agama "baru", Islam tidak bisa begitu saja menghapus tradisi yang telah berurat berakar dalam masyarakat, sebaliknya ia melakukan langkah-langkah progresif untuk menghapus perbudakan secara gradual. Penghapusan budak secara revolusi pada masa itu justru bisa menimbulkan masalah baru, terutama dalam tatanan sosial dan ekonomi. Mengingat para budak, secara sosial dan ekonomi, umumnya masih bergantung kepada majikan, dan bisa dipastikan belum bisa hidup secara mandiri. Namun bagaimanapun juga, perbudakan harus dilenyapkan dari tatanan sosial, karena ia bertentangan dengan nilai-nilai kemanusiaan dan nilai-nilai ajaran universal dan fundamental dalam Islam.

[illegible]

periode Madinah, isu pemerdekaan budak al-Qur'an. Kebijakan-kebijakan terkait budak dilegislasikan dalam ayat-ayat periode al-Qur'an. Bisa dipungkiri bahwa, dalam ayat-ayat periode al-Qur'an banyak fokus kepada hal yang berkaitan dengan majikan dan budak sebagai tawanan perang. Mengingat pada fase-fase ini umat Islam sedang menjalani masa perang melawan para musuh yang berlawanan di Madinah. Kondisi ini menuntut al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan perlakuan

periode Madinah, isu pemerdekaan budak al-Qur'an. Kebijakan-kebijakan terkait budak dilegislasikan dalam ayat-ayat periode al-Qur'an. Bisa dipungkiri bahwa, dalam ayat-ayat periode al-Qur'an banyak fokus kepada hal yang berkaitan dengan majikan dan budak sebagai tawanan perang. Mengingat pada fase-fase ini umat Islam sedang menjalani masa perang melawan para musuh yang berlawanan di Madinah. Kondisi ini menuntut al-Qur'an yang berkaitan langsung dengan perlakuan

Fakta yang cukup ironis adalah meskipun pemerdekaan budak menjadi penekanan pada masa pewahyuan, baik melalui al-Qur'an maupun sunah Nabi Muhamamd saw., tradisi perbudakan ini masih terus eksis dan bertahan hingga berabad-abad sepanjang sejarah hingga mendekati zaman modern. Hal ini terutama didukung oleh konteks ekonomi dan politik abad pertengahan, di mana ekspansi pasukan muslim sedang mencapai puncaknya. Kondisi ini memiliki konsekuensi logis yaitu semakin banyaknya tawanan perang, terutama tawanan perempuan yang kemudian dijadikan budak. Tradisi intelektual masyarakat Muslim juga mengakui dan mendukung eksistensi ini. Hal ini terlihat dari melimpahnya referensi dan pembahasan mengenai budak dan perbudakan dalam khazanah *turath* tafsir dan fikih pramodern. Konteks sosial, ekonomi, politik, intelektual dan keagamaan pada pramodern memang tidak mendukung untuk menghapuskan perbudakan secara total. Sehingga nilai-nilai yang digagas oleh al-Qur'an tampak belum bisa diaplikasikan secara maksimal.

at perbudakan telah bermetamorfosis  
secara esensial memiliki kesama  
akan modern merupakan masalah  
ligus menjadi tantangan bagi mas  
eksploitasi seksual terhadap perempuan  
h pabrik, tenaga kerja atau pemb  
i, serta berbagai problem kemanu  
ur'an mengenai keadilan, keba  
saatnya kembali dibumikan, sebag  
eleasakan berbagai problem sosial-ke  
**Interpretasi dan Penafsiran yang Relevan**

at perbudakan telah bermetamorfosis  
secara esensial memiliki kesama  
akan modern merupakan masalah  
ligus menjadi tantangan bagi mas  
eksploitasi seksual terhadap perempuan  
h pabrik, tenaga kerja atau pemb  
i, serta berbagai problem kemanu  
ur'an mengenai keadilan, keba  
saatnya kembali dibumikan, sebag  
eleasakan berbagai problem sosial-ke  
**Interpretasi dan Penafsiran yang Relevan**

at perbudakan telah bermetamorfosis  
secara esensial memiliki kesama  
akan modern merupakan masalah  
ligus menjadi tantangan bagi mas  
eksploitasi seksual terhadap perempuan  
h pabrik, tenaga kerja atau pemb  
i, serta berbagai problem kemanu  
ur'an mengenai keadilan, keba  
saatnya kembali dibumikan, sebag  
eleasakan berbagai problem sosial-ke  
**Interpretasi dan Penafsiran yang Relevan**



Dengan demikian, peneliti harus melakukan filter terhadap penafsiran-penafsiran ulama modern untuk mengadopsi berbagai penafsiran yang dianggap relevan dengan konteks saat ini. Dari beberapa sumber primer penafsiran modern atas ayat-ayat perbudakan dalam al-Qur'an yang telah dipaparkan sebelumnya, peneliti melihat banyak penafsiran yang relevan dan kontekstual untuk masa sekarang. Para mufasir modern, seperti Muhammad 'Abduh, Izzat Darwazah, Wahbah al-Zuhayli, Fazlur Rahman, dan M. Quraish Shihab, menurut peneliti, memiliki pandangan-pandangan yang *fresh* dan sesuai dengan konteks sosial masyarakat modern. Mereka memandang bahwa ayat-ayat perbudakan, terutama dalam kaitannya dengan relasi seksual dengan majikan, turun dalam konteks terbatas dan nilai-nilainya hanya berlaku dalam konteks saat itu. Sedangkan ayat-ayat yang menyinggung budak dalam konteks pembebasan dan kemerdekaan

Salah satu sarjana modern, Muhammad Shahfūr, mengajukan gagasan konsep “*milk al-yamin*”, berdasarkan pemahamannya atas ayat-ayat budak yang memakai term “*ma>malakat ayma*”. Gagasan ini cenderung unik dan berbeda dengan kebanyakan sarjana kontemporer lainnya. Secara sederhana, peneliti menyimpulkan, Shahfūr memahami bahwa konsep “*milk al-yamin*” ini masih berlaku dan legal di zaman modern seperti sekarang ini. Konsep ini lebih mirip dengan model kawin mutah sebagaimana berlaku dalam tradisi Shi’ah di Iran. Menurut peneliti, gagasan Shahfūr ini tidak relevan untuk diadopsi, terutama dalam konteks ke-Indonesia-an. Ketidaksepakatan peneliti atas gagasan ini, karena menurut peneliti, Shahfūr tidak menyandarkan analisisnya terhadap keseluruhan ayat-ayat tentang budak, terutama yang menekankan terhadap pemerdakaan dan perlakuan baik atas budak, yang secara kuantitas lebih banyak. Secara metodologis, Shahfūr mengesampingkan *al-sunnah* sebagai sumber hukum

ga berbeda. Namun, sebagai se

Shahfu▶ patut mendapatkan apresia

ari itu, Shahfu▶ menegaskan bahwa

itolak, tergantung kesepakatan pem

**jaran Penafsiran**

aru yang muncul mungkin perlu

tu mengandung kewajaran. Beberapa

asi ini. Yang pertama, penafsiran

penafsiran itu bertentangan dengan

masuk kategori bebas konteks (co

ga berbeda. Namun, sebagai se

Shahfu▶ patut mendapatkan apresia

ari itu, Shahfu▶ menegaskan bahwa

itolak, tergantung kesepakatan pem

**jaran Penafsiran**

aru yang muncul mungkin perlu

tu mengandung kewajaran. Beberapa

asi ini. Yang pertama, penafsiran

penafsiran itu bertentangan dengan

masuk kategori bebas konteks (co

ga berbeda. Namun, sebagai se

Shahfu▶ patut mendapatkan apresia

ari itu, Shahfu▶ menegaskan bahwa

itolak, tergantung kesepakatan pem

**jaran Penafsiran**

aru yang muncul mungkin perlu

tu mengandung kewajaran. Beberapa

asi ini. Yang pertama, penafsiran

penafsiran itu bertentangan dengan

masuk kategori bebas konteks (co

ga berbeda. Namun, sebagai se

Shahfu▶ patut mendapatkan apresia

ari itu, Shahfu▶ menegaskan bahwa

itolak, tergantung kesepakatan pem

**jaran Penafsiran**

aru yang muncul mungkin perlu

tu mengandung kewajaran. Beberapa

asi ini. Yang pertama, penafsiran

penafsiran itu bertentangan dengan

masuk kategori bebas konteks (co

ga berbeda. Namun, sebagai se

Shahfu▶ patut mendapatkan apresia

ari itu, Shahfu▶ menegaskan bahwa

itolak, tergantung kesepakatan pem

**jaran Penafsiran**

aru yang muncul mungkin perlu

tu mengandung kewajaran. Beberapa

asi ini. Yang pertama, penafsiran

penafsiran itu bertentangan dengan

masuk kategori bebas konteks (co



kategorisasi yang dibuat oleh Sahiron Syamsuddin, yang menurut peneliti, mampu menampung temuan peneliti, dan membantu dalam melakukan pemetaan dan analisis.

<sup>95</sup> Lihat Nasr Hamid Abu-Zayd, *al-Nasf al-Sultah, al-Huqiqah* (Bayrut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabi>1995), 116.

[illegible]

Peneliti menegaskan bahwa, ayat-ayat yang menyinggung perbudakan berada dalam wilayah *ethico-legal*. Jenis ayat ini masuk dalam kategori ayat yang terikat dengan konteks, sehingga nilai-nilai yang terkandung di dalamnya tidak secara otomatis diberlakukan secara universal. Dalam diskursus metodologi tafsir, pemahaman terhadap ayat-ayat ini mestinya memakai kaidah “*al-‘ibrah bi khusuṣ al-sabab la>bi ‘umum al-lafẓ*”, bahkan perlu diperdalam lagi dengan memakai kaidah “*al-‘ibrah bi al-maqṣad la>bi al-alfaz*” Term-term ini sudah sangat akrab dalam diskusi-diskusi terkait legislasi hukum Islam di kalangan sarjana Muslim

[illegible]



an hukum” yang cenderung literal-tekstual.

an hukum” yang cenderung literal-tekstual.

## PENUTUP

Dari pembahasan yang dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut:

[illegible]

*Kedua*, dalam pembacaan ayat-ayat perbudakan melalui pendekatan kontekstual Abdullah Saeed, penelitian ini menyimpulkan bahwa ayat-ayat perbudakan masuk dalam jenis ayat *ethico-legal*, dan secara hierarki nilai masuk dalam kategori *instructional value*. Kategori nilai ini terikat dengan konteks. Berdasarkan analisis aspek frekuensi, penekanan, dan relevansi selama masa dakwah Nabi Muhammad saw., peneliti menyimpulkan bahwa nilai ini tidak bisa diberlakukan universal. Secara kronologis, penelitian ini mengidentifikasi 24 ayat, yang secara eksplisit menyinggung tentang budak, terdiri dari enam ayat periode makkiah dan 18 ayat periode madaniyah. Melalui lensa analisis linguistik, semantik dan paradigmatis terhadap 24 ayat tersebut, ditemukan bahwa kemerdekaan merupakan isu utama yang dijadikan penekanan, dengan menggunakan term “*raqabah*” sebanyak empat kali, “*malakat aymaṁ*” satu kali, dan “*riqab*” dua kali, dengan total tujuh ayat. Disusul dengan anjuran perlakuan baik terhadap budak, dengan beragam term sebanyak enam ayat. Kemudian mengenai legalitas menggauli budak sebanyak enam ayat, semuanya dengan term “*malakat aymaṁ*”. Kemudian mengenai aurat budak sebanyak tiga ayat, semua memakai term “*malakat aymaṁ*”, dan terakhir tentang anjuran menikahi dan menikahkan budak sebanyak dua ayat, masing-masing memakai term “*malakat aymaṁ*” dan “*ibad*” serta “*ima*”. Analisis terhadap hadis-hadis Nabi yang relevan dengan tema ini juga menemukan bahwa selama masa dakwah Nabi, frekuensi

Ketiga, berdasarkan analisis prinsip *maqasid al-Qur'an*, budak dan perbudakan tidak sesuai dengan nilai-nilai fundamental dan universal dalam al-Qur'an. Nilai-nilai ini mencakup pada, 1) Aspek religius-teologis (*tawhid*), dalam arti menghambakan diri (*ta abbudiyah*) hanya kepada Allah yang Esa dalam bingkai keimaman, disertai dengan '*amal saleh*}; 2) Nilai-nilai yang bersifat humanis-sosiologis, seperti keadilan, kesetaraan, kebebasan, pemuliaan terhadap sesama, dan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM) secara umum. Oleh karenanya, tindakan memperbudak manusia dalam segala bentuk dan modelnya yang terjadi di era modern-kontemporer saat ini bertentangan dengan nilai-nilai Islam.

Secara teoretis, temuan dalam penelitian ini paling tidak berimplikasi pada dua hal:

[illegible]

al-Qur'an, serta tidak mampu menjawab t  
n-kontemporer.

**Studi**

penelitian ini menghimpun seluruh ayat al-  
dakan, namun demikian, penelitian ini memiliki  
*ma*, tidak semua mufasir pramodern mau  
porasi pandangan dan penafsirannya dalam p  
ngan *shi'ah* sepertinya relevan untuk diela  
mengingat ada diskusi mengenai isu eksistensi  
*dua*, memanfaatkan teori-teori ilmu sosial-huma  
is. *Ketiga*, pelibatan data-data empiris yang di

al-Qur'an, serta tidak mampu menjawab t  
n-kontemporer.

**Studi**

penelitian ini menghimpun seluruh ayat al-  
dakan, namun demikian, penelitian ini memiliki  
*ma*, tidak semua mufasir pramodern mau  
porasi pandangan dan penafsirannya dalam p  
ngan *shi'ah* sepertinya relevan untuk diela  
mengingat ada diskusi mengenai isu eksistensi  
*dua*, memanfaatkan teori-teori ilmu sosial-huma  
is. *Ketiga*, pelibatan data-data empiris yang di

al-Qur'an, serta tidak mampu menjawab t  
n-kontemporer.

**Studi**

penelitian ini menghimpun seluruh ayat al-  
dakan, namun demikian, penelitian ini memiliki  
*ma*, tidak semua mufasir pramodern mau  
porasi pandangan dan penafsirannya dalam p  
ngan *shi'ah* sepertinya relevan untuk diela  
mengingat ada diskusi mengenai isu eksistensi  
*dua*, memanfaatkan teori-teori ilmu sosial-huma  
is. *Ketiga*, pelibatan data-data empiris yang di







## DAFTAR PUSTAKA

## Buku, Disertasi, dan Jurnal Ilmiah

- ‘Ashūr, Muḥammad al-Ṭāhir b. *Maqāṣid al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah li al-Nashr, 1978.
- ‘Abduh, Muḥammad. *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm al-Mashhūr bi Ism Tafsīr al-Manār*. Kairo: Dār al-Manār, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Fātiḥah wa Juz ‘Ammah*. Kairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah li Qasūr al-Thaqāfah, 2007.
- ‘Alī, Jawād. *al-Mufaṣṣal fī Tārikh al-‘Arab Qabla al-Islām*. Baghdad: Universitas Baghdad, 1993.
- ‘Abd. al-Rahman, Syed Sabahuddin. Jurisprudence a la Umar-its Contribution and Potential, *Islamic and Comparative Law Quarterly*. Vol.2, no. 4, 1982.
- Abdillah, Masykuri. “Islam dan Hak Asasi Manusia”, *Miqāt Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman*, Vol. XXXVII, No. 2, (Juli-Desember 2014).
- Abū Zayd, Nasr Ḥāmid. *al-Naṣ, al-Ṣultah, al-Ḥaqīqah*. Bayrut: al-Markaz al-Thaqafī al-‘Arabī, 1995.
- Alkadri. Rekontruksi Pemahaman Hadis-Hadis Perbudakan,---Disertasi Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Ardiyanti, Oriza. “Perbudakan ISIS terhadap Perempuan Etnis Yazidi di Irak sebagai Kejahatan terhadap Kemanusiaan dalam Konflik Bersenjata”, *Journal of International Relations*, Vol. 5, No. 1, (2019).
- Anṣārī (al), Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Mesir: Dār al-Ma‘ārif, t.th.
- Asfihānī (al), al-Rāghib. *al-Mufradāt fī al-Gharīb al-Qur’ān*. Bayrut: Dār al-Ma‘rifah, t.th.
- Ashmawī (al), Muḥammad Sa‘īd. *al-Khilāfah al-Islāmīyah*. Bayrut: al-Intishār al-‘Arabī, 2004.
- Alma‘ī (al), Zāhir b. Awad. *Dirāsāt fī al-Tafsīr al-Mawḍū‘ī*. t.t.:t.p., 1997.
- Bassām (al), ‘Abd. Allāh. *Taysīr al-‘Allām Sharh ‘Umdat al-Aḥkām*. Bayrut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2006.
- Bāqī (al), Muḥammad Fu‘ād ‘Abd. *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1364 H.

- Bayhāqī (al), Ahmad b. Husayn b. ‘Alī. *al-Sunan al-Kubrā*, Taḥqīq: Muḥammad Abd. al-Qādir ‘Aṭā. Makkah: Dār al-Bāz, 1994.
- Bayhaqī, Sulayman b. Aḥmad. *al-Mu‘jam al-Awsat*. Kairo: Dār al-Ḥaramayn, 1415 H.
- Bayḍāwī (al), Abd. Allāh b. Umar, *Tafsīr al-Bayḍāwī*. Bayrut: Dār al-Fikr, t.th.
- Calder, Norman. “*Tafsir* from Tabari to Ibn Kathir: problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham,” in *Approaches to the Qur’an*, edited by G.R. Hawting, Abdul-Kader A. Shareef, 1st ed. 101-141. London, New York: Routledge, t.th.
- Darwazah, Muḥammad Izzat. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Kairo: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabīyah, 2000.
- \_\_\_\_\_. *al-Tafsīr al-Ḥadīth*. Kairo: Dār al-Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, 1962.
- Dimashqī (al), Ibn Kathīr. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, Taḥqīq: Sāmī b. Muḥammad al-Salāmah. Riyāḍ: Dār al-Ṭayyibah: 1992.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*. Bayrut: Dār al-Ṭayyibah, 1999.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur’ān Tajwid dan Terjemah*. Bandung: Penerbit Diponegoro, 2010.
- El-Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. New York: Harper San Fransisco, 2005.
- Fachruddin, Fuad Mohd. *Islam Berbicara Soal Perbudakan*. Jakarta: Penerbit Mutiara, 1981.
- Faziou, Nabil. *al-Rasūl al-Mutakhayyal: Qirā’ah Naqdīyah fī Ṣurat al-Naba’ fī al-Istishrāq*, Montgomery Watt wa Maxime Rodinson. Bayrut: Muntadā al-Ma’ārif, 2011.
- Fadhil, Abdul, “Perbudakan dan Buruh Migran di Timur Tengah”, *Thaqāfiyāt Jurnal Bahasa, Peradaban dan Informasi Islam*, Vol. 14, No. 1, (2013).

- Fina, Lien Iffah Naf'atu. "Interpretasi Kontekstual Abdullah Saeed Sebuah Penyempurnaan Terhadap Gagasan Tafsir Fazlur Rahman" *Hermeneutik*, Vol. 9 No. 1 Juni 2015.
- Ghazālī (al), Mushtaq Bashir. *al-Qur'ān al-Karīm fī Dirāsāt al-Mustashriqīn*. Bayrut: Dār al-Nafāis, 2008.
- Ghazālī (al), Muhammad. *Kayfa Nata 'āmal ma'a al-Qur'ān*. Herndon: IIT, 1992.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*, Vol. 10. Singapura: Pustaka Nasional, t.th.
- Ḥabannakah, Abd. al-Raḥman Ḥasan. *Ma'ārij al-Tafakkur wa Daqā'iq al-Tadabbur*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1420 H.
- Haq, Ziaul. *Revelation & Revolution in Islam*, terj. E. Setiyawati Al Khattab, Wahyu dan Revolusi. Yogyakarta: LKis, 2000.
- Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Ḥayat Muḥammad*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Haythāmi (al), 'Alī b. Abī Bakr. *Majma' al-Zawā'id wa Manbā' al-Fawā'id*. Bayrūt: Dār al-Ma'mūn al-Turāth, t.th.
- Hishām, Ibn. *Sirah al-Nabawīyah*. Lubnan: al-Maktabah al-Aṣriyah, 2003.
- Husein, Muhammad Bahauddin. *al-Mustashriqūn wa al-Qur'ān al-Karīm*. Malaysia: IIUM, 2014.
- Ibrahim, Muhammad Ismail. *Mu'jam al-Mufahraz wa al-'Ilm al-Qur'ānīyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1969.
- Jabiri (al), Muhammad 'Ābid. *Fahm al-Qur'ān al-Karīm: al-Tafsīr al-Waḍiḥ Ḥasba Tartīb Nuzūl*. Bayrut: Markāz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009.
- Juraidi, H.A. *Jerat Perbudakan Masa Kini: Sebuah Kajian Tafsir dan HAM*. Penerbit: Bina Rena Pariwisata, Jakarta, 2003.
- Jurjāni (al), 'Alī b. Muḥammad. *al-Ta'rīfāt*. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009.
- Khalaf, 'Abd al-Wahhāb. *Ilm Uṣūl al-Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, 1978.
- Khurasānī (al), Sa'īd b. al-Manṣūr. *Sunan Sa'īd b. al-Manṣūr*, Taḥqīq: Ḥabīb al-Raḥmān al-A'ẓamī. Bayrut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.

- Mālikī (al), Muḥammad b. ‘Alwi b. Abbās *Fī Riḥāb al-Bayt al-Ḥaram*. Makkah: Maktabah al-Mālik Fahd al-Waṭanīyah, 2000.
- Maḥmassānī, Ṣubḥī. *Turāth al-Khulafā’ al-Rāshidīn fī al-Fiqh wa al-Qadā’*. Bayrut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1984.
- Maṣri (al), Muḥammad b. Mukrim b. al-Manzūr. *Lisān al-‘Arab*. Bayrut: Dār Ṣādir, t.th.
- Malik, Nikita. *How Modern Slavery and Sexual Violence Fund Terrorism*. Centre for the Response to Radicalization and Terrorism, Published by The Henry Jackson Society, (2017).
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *al-Taḥfīr al-Marāghī*. Mesir: Muṣṭafa al-Bābī al-Ḥalabī, 1946.
- Mas‘ūd, Jubran. *al-Rā’id Mu’jam Lughawī ‘Aṣrī*. Bayrut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 1992.
- Misrawi, Zuhairi. *Makkah: Kota Suci, Kekuasaan, dan Keteladanan*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009.
- Morey, Robert. *The Islamic Invasion: Confronting The World’s Fastest Growing Religion*. Christian Scholars Press, 2003.
- Muhammad, Agus. “Pesan Moral Ayat Perbudakan”. *Jurnal Ṣuḥuf*, Vol.4, No.1, (2001).
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia Terlengkap Al-Munawwir*, Edisi Kedua. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Munthe, Riswan. “Perdagangan Manusia sebagai Pelanggaran Hak Asasi Manusia” *JUPIIS: Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial*, Vol. 7, No. 2, (2015).
- Muslim, Muṣṭafā. *Mabāhith fī al-Taḥfīr al-Mawḍū’ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, 1989.
- Mustaqīm, Abdul. *Metode Penelitian al-Qur’ān dan Tafsir*. Yogyakarta: IDEA Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Nadwi (al), Abū al-Ḥasan ‘Alī. *al-Sirah al-Nabawīyah*. Jeddah: Dār al-Shuruq, 1989.

- [illegible]





- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Hadis dan Perannya dalam Tafsir Kontekstual Perspektif Abdullah Saeed". *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol. 5, No.2 (Desember 2015).
- Suyūfī (al), Jalāl al-Dīn. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Mesir: Dār Hajar, 2003.
- \_\_\_\_\_. *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*. Kairo: Markaz li al-Buḥuth al-Dirāsah al-Islāmīyah, 2003.
- Ṭāhā, Maḥmūd Muḥammad. *Arus Balik Syari'ah*, terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Ṭālibī (al), Muḥammad 'Iyāl Allāh. Tunis: Saras li al-Nashr, 1992.
- Ṭabarī (al), Abū Ja'far b. Muhammad b. Jarīr. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay al-Qur'ān*. Bayrut: Dār al-Fikr, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- \_\_\_\_\_. *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Mu'assasah al-Risālah, 1994.
- Tamer, Jurayj. *Tārīkh al-Qur'ān*. Baghdad: Manshūrāt al-Jumal, 2008.
- Tarmānīnī (al), 'Abd. al-Salām. *al-Riqq Mādīyyah wa Ḥaḍīrah*. Kuwait: 'Ālam al-Ma'rifah, 1990.
- Tasbih. Konsep Islam dalam Menghapuskan Perbudakan (Analisis Tematik Terhadap Hadis-Hadis Perbudakan)---Disertasi Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.
- Taymīyah, Taqīy al-Dīn Ahmad b. 'Abd al-Ḥalīm b. *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1319 H.
- Tim Pustaka Phoenix. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Baru*. Jakarta: Media Pustaka Phoenix, 2012.
- Tirmidhī (al), Muḥammad b. 'Isa. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*. Beyrut: Dār Iḥya' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Ulwan, Abdullah Nasih. *Niẓām al-Riqq fī al-Islām*. Yordania, 1984. Edisi terjemah Indonesia berjudul, 'Jawaban Tuntas Masalah Perbudakan', terj. Aunur Rafiq Saleh. Jakarta: Al-Islami Press, 1988.

- ## Internet

Catatan IOM: Human Trafficking Paling Banyak Terjadi di Indonesia” dalam <https://www.liputan6.com/news/read/2249883/>. (diakses 21 September 2019).

Hasan, Akhmad Muawwal. "Infrastruktur Piala Dunia 2022 Qatar adalah Hasil Perbudakan Modern", dalam <https://tirto.id/infrastruktur-piala-dunia-2022-qatar-adalah-hasil-perbudakan-modern-djx4>, (diakses 11 Juli 2019).

[illegible]

<https://www.etymonline.com/word/Slave> (diakses 2 Juli 2019).

<https://www.ham.go.id/udhr/>, (12 Agustus 2019).

ISIS Jual Wanita untuk Budak Seks di Pasar Gelap Turki” dalam <https://www.viva.co.id/berita/dunia/714209>, (Diakses 8 Oktober 2018).

Kisah Budak Seks ISIS: Kami Ibarat Binatang dan Dijual di Pasar Ternak, dalam <https://internasional.kompas.com/read/2017/03/29/11051531/>, ( Diakses 7 Januari 2019).

Korban Perdagangan Manusia 24 Juta Orang” dalam <https://dunia.tempo.co/read/394821>, (diakses 9 Mei 2019).

Perempuan di ISIS Dianggap "Pabrik Anak" dalam <https://www.kompas.tv/content/article/12881/video/rosi/>, (Diakses 7 Januari 2019).

Polisi Ungkap 1154 WNI Korban Perdagangan Orang” dalam, <https://www.cnnindonesia.com/nasional/20180423175045-12-292934>, (diakses 9 Mei 2019).

Spencer, Robert. *Islamic State Release Pamphlet Justifying Sex Slavery of Infidel Women*, 2014. Diakses dari: <https://www.jihadwatch.org/2014/12/islamic-state-release-pamphlet-justifying-sex-slavery-of-infidel-women>. (Diakses 17 Januari 2019).

The End of Slavery”, dalam <http://www.bbc.co.uk/worldservice/africa/features/storyofafrica/9chapter8.shtml> (diakses 2 Juli 2019).

Timoféichev, Alexéi. “Apakah Kata ‘Slavia’ Berasal dari Kata ‘Slave’?” dalam <https://id.rbth.com/sejarah/81031-asal-usul-kata-slavia-wyx> , 13 Desember 2018 (diakses 2 Juli 2019).

[www.unicode.org/udhr/d/udhr\\_ind.html](http://www.unicode.org/udhr/d/udhr_ind.html). (diakses 12 Agustus 2019).